



هانا آرنت

ترجمة مسعود عليا

# وضع بشر

---

**Arendt, Hannah**

سرشناسه: آرنِت، هانا، ۱۹۰۶ - ۱۹۷۵ م.

عنوان و نام پدیدآور: وضع بشر/ هانا آرنِت؛ ترجمه مسعود علیا.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: ۴۹۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۹۱۲-۶

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

یادداشت: عنوان اصلی: *The Human Condition*, 1998

یادداشت: کتابنامه

یادداشت: واژه‌نامه

موضوع: جامعه‌شناسی

موضوع: اقتصاد

موضوع: تکنولوژی

شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴ - مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ غر/آ۲/۲۱۱/۲ HM

رده‌بندی دیویی: ۳۰۱

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۲۲۶۰۰۸

---

# وضع بشر

هانا آرنت

ترجمة مسعود عليا



این کتاب ترجمه‌ای است از

**The Human Condition**

Hannah Arendt

The University of Chicago Press, 1974

چاپ اول: بهار ۱۳۹۰



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

هانا آرنت

وضع بشر

ترجمه مسعود علیا

چاپ دوم

۱۶۵۰ نسخه

زمستان ۱۳۹۰

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۱۱ - ۹۱۲ - ۶

ISBN: 978 - 964 - 311 - 912 - 6

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

Printed in Iran

۱۶۰۰۰ تومان

## فهرست

- یادداشت مترجم ..... ۹
- مقدمه ..... ۱۳
- سپاسگزاری ..... ۳۳
- سرآغاز ..... ۳۵
- ۱: وضع بشر ..... ۴۳
۱. زندگی وقف عمل و وضع بشر ..... ۴۳
۲. اصطلاح زندگی وقف عمل ..... ۴۸
۳. ابدیت در برابر نامیرندگی ..... ۵۴
- یادداشت‌ها ..... ۵۹
- ۲: حیطة عمومی و حیطة خصوصی ..... ۶۵
۴. انسان: حیوانی اجتماعی یا سیاسی [؟] ..... ۶۵
۵. پولیس و خانه ..... ۷۰
۶. برآمدن امر اجتماعی ..... ۷۹
۷. حیطة عمومی: امر مشترک ..... ۹۳
۸. حیطة خصوصی: مالکیت ..... ۱۰۴

- ۱۱۱..... ۹. امر اجتماعی و امر خصوصی
- ۱۱۸..... ۱۰. جا و مکان فعالیت‌های بشری
- ۱۲۵..... یادداشت‌ها
- ۱۴۳..... ۳: زحمت
- ۱۴۴..... ۱۱. «زحمت بدنمان و کار دست‌هایمان»
- ۱۵۵..... ۱۲. سرشت شیء‌گونه جهان
- ۱۵۸..... ۱۳. زحمت و زندگی
- ۱۶۴..... ۱۴. زحمت و ثمردهی
- ۱۷۲..... ۱۵. شکل خصوصی مالکیت و ثروت
- ۱۸۰..... ۱۶. ابزارهای کار و تقسیم زحمت
- ۱۹۱..... ۱۷. جامعه مصرف‌کنندگان
- ۲۰۰..... یادداشت‌ها
- ۲۲۱..... ۴: کار
- ۲۲۱..... ۱۸. دوام جهان
- ۲۲۵..... ۱۹. شیء‌گردانی
- ۲۳۰..... ۲۰. حیث‌ابزاری و حیوان‌زحمتکش
- ۲۳۹..... ۲۱. حیث‌ابزاری و انسان‌سازنده
- ۲۴۶..... ۲۲. بازار مبادله
- ۲۵۵..... ۲۳. ماندگاری جهان و اثر هنری
- ۲۶۵..... یادداشت‌ها
- ۲۷۵..... ۵: عمل
- ۲۷۶..... ۲۴. انکشاف اهل عمل در سخن و عمل

۲۵.	شبکهٔ تودرتوی روابط و داستان‌هایی که به
۲۸۳	اجرا درمی‌آیند.....
۲۹۱	۲۶. شکنندگی امور بشری.....
۲۹۶	۲۷. راه‌حل یونانی.....
۳۰۴	۲۸. قدرت، و فضای نمود.....
۳۱۴	۲۹. انسان سازنده و فضای نمود.....
۳۲۰	۳۰. جنبش زحمتکشان.....
۳۲۸	۳۱. نشانیدن ساختن به جای عمل، بر وفق سنت.....
۳۳۹	۳۲. سرشت روندگونهٔ عمل.....
۳۴۶	۳۳. برگشت‌ناپذیری و قدرت بخشایش.....
۳۵۵	۳۴. پیش‌بینی‌ناپذیری و قدرت عهد بستن.....
۳۶۱	یادداشت‌ها.....
۳۷۵	۶: زندگی وقف عمل و عصر مدرن.....
۳۷۵	۳۵. بیگانگی از جهان.....
۳۸۵	۳۶. کشف نقطهٔ [اتکای] [ارشمیدسی].....
۳۹۸	۳۷. علم عالمگیر در برابر علم طبیعی.....
۴۰۴	۳۸. برآمدن شک دکارتی.....
۴۱۱	۳۹. درون‌نگری و از دست رفتن حس مشترک.....
۴۱۶	۴۰. تفکر، و جهان‌نگری مدرن.....
۴۲۱	۴۱. بازگونی ترتیب نظر و عمل [از حیث تقدم].....
۴۲۸	۴۲. بازگونی مراتب زندگی وقف عمل و غلبهٔ انسان سازنده.....
۴۴۰	۴۳. شکست انسان سازنده و اصل شادکامی.....

- ۴۴۹ ..... زندگی به منزله خیر اعلیٰ.
- ۴۵۷ ..... پیروزی حیوان زحمتکش.
- ۴۶۴ ..... یادداشت‌ها.
- ۴۷۹ ..... واژه‌نامه انگلیسی - فارسی.
- ۴۸۱ ..... نمایه.



## یادداشت مترجم

کتابی که در دست دارید روایتی متفکرانه و تفکربرانگیز در بارهٔ وضع بشر به قلم فیلسوفی است که نسبت نظر و عمل دغدغهٔ دیرینه‌اش بود. هانا آرنت به واسطهٔ ترجمهٔ برخی از آثار خود او و پاره‌ای از آثاری که در باره‌اش نوشته‌اند، برای مخاطب ایرانی کم و بیش آشناست، اما در این سال‌ها جای خالی ترجمهٔ دو کتاب مهم این متفکر - وضع بشر و حیات ذهن<sup>۱</sup> - محسوس بوده است. امیدوارم ترجمهٔ حاضر، که به نیت برآوردن بخشی از این نیاز انجام گرفته است، راه همسخنی با آرنت را برای ما هموارتر کند.

ویراست دوم وضع بشر، که اساس ترجمهٔ فارسی آن بوده است، مشتمل بر مقدمه‌ای است به قلم مارگارت کنوون که بعضی از درونمایه‌های اثر و دلمشغولی‌های آرنت را آشکار می‌کند و از جهاتی حاجت برخی از خوانندگان را به مقدمه‌ای بر این اثر گرانسنگ پاسخ می‌گوید. در این میان، آنچه لازم است اضافه شود توضیحی است مختصر در بارهٔ کاربرد خاص برخی کلمات در این کتاب.

آرنت گاه معنای خاصی از کلمات آشنا مراد می‌کند که عیناً همان معنای متعارف آن‌ها نیست. از آن جمله است کلمات world (جهان) و صفت آن

---

1. *The Life of the Mind*

worldly (جهانی) که دلالت آرنتی آنها در متن روشن می‌شود.<sup>۱</sup> همچنین، باید اشاره کرد به تمایز مهمی که او میان سه مفهوم زحمت (labor)، کار (work) و عمل (action) می‌گذارد. کلمه labor در متون دیگر معمولاً به «کار» ترجمه می‌شود، اما باید دقت کرد که آرنت labor را از work تمیز می‌دهد و از این رو، مترجم فارسی نیز ناگزیر است دو معادل متفاوت برای این کلمات اختیار کند: زحمت و کار. اما مشکلی که پیش می‌آید - و شاید گزیر و گریزی از آن نباشد - این است که رعایت این تمایز اقتضا می‌کند که اصطلاحاتی نظیر division of labor یا labor power به جای «تقسیم کار» و «نیروی کار» (که معادل‌های مرسوم آنهاست) به صورت «تقسیم زحمت» و «نیروی زحمت» ترجمه شوند. با این حال، برای یادآوری معادل‌های متعارف این اصطلاحات، مترجم گاه آنها را نیز در قلاب آورده است.

اصطلاح مهم دیگری که در این کتاب با آن مواجهیم صفت political است که معمولاً کلمه «سیاسی» را معادل آن قرار می‌دهند. اهل فن می‌دانند که ترجمه اصطلاح politics به «سیاست» یا «علم سیاست»، با توجه به ریشه و کاربرد کلمه «سیاست» در زیست‌جهان ما از جهاتی معنای اصیل این اصطلاح را می‌پوشاند. کلمه politics مأخوذ از polis (پولیس) در زبان یونانی به معنای «شهر» یا «مدینه» است و پولیس، همان‌طور که آرنت در کتابش شرح می‌دهد، مفهومی است فراتر از صرف محیطی جغرافیایی. بنابراین، آن‌جا که گفته می‌شود انسان حیوانی political (سیاسی) است مراد پیوند ذاتی و طبیعی هویت آدمی با زیستن در مدینه (یا، به تعبیر دقیق و رسای قدمای خودمان: مدنی‌الطبع بودن آدمی) است. توجه به این دلالت به‌ویژه با نظر به تمایزی که آرنت میان امر اجتماعی (social) و امر سیاسی (political) می‌گذارد اهمیت دوچندان پیدا می‌کند.

۱. البته در این مورد (و گاه در موارد دیگر) آرنت همیشه بکدست عمل نمی‌کند. مثلاً، در این کتاب کلمه «جهان» گاه به معنای متعارف آن نیز به کار می‌رود.

در پایان از دکتر فاطمه مینایی، که از سر لطف جملات آلمانی یادداشت‌های کتاب را برایم ترجمه کرد، قدردانی می‌کنم. سیاوش جمادی عزیز نیز در ترجمهٔ چند جمله طرف مشورت من بود. از او نیز سپاسگزارم.

مسعود علیا

زمستان ۸۹

## مقدمه

### مارگارت کنوون<sup>۱</sup>

با آفرینش انسان، اصل آغاز وارد خود جهان شد... این در طبیعت آغاز است که چیز تازه‌ای آغازیدن می‌گیرد که نمی‌توان آن را از روی هر آنچه ممکن است پیش‌تر روی داده باشد پیش‌بینی کرد و انتظار کشید. (وضع بشر، ص ۲۷۸)

### ۱

هانا آرنست نظریه‌پرداز آغازهاست، و این صفت به طرز بارزی در او دیده می‌شود. کتاب‌های آرنست (خواه در باره هراس افکنی‌های نوظهور تمامیت‌خواهی باشند خواه در باب فجر نوپدید انقلاب) جملگی روایت‌هایی هستند از امور نامنتظر و پیش‌بینی نشده، و اندیشه او آکنده از تأملاتی در باره قابلیت آدمی برای آغازیدن امری تازه است. در سال ۱۹۵۸ که آرنست وضع بشر را منتشر کرد، خود چیزی نامنتظر و دور از پیش‌بینی به جهان فرستاد، و اکنون که چهل سال از آن ایام می‌گذرد تازگی این کتاب به اندازه قبل نظرگیر است. وضع بشر،

---

1. Margaret Canovan

از آنجا که به هیچ گونه [یا ژانری] تعلق ندارد، مقلدان موفق‌ی نداشته است، و سبک و طرز آن بسیار شخصی باقی مانده است. آرنت با آنکه هیچ‌گاه تلاش نکرد شاگردان و مریدانی بیابد و قسمی مکتب فکری تأسیس کند، آموزگاری بزرگ بوده است که چشم خوانندگانش را به روی آشکال تازه‌ای از نگریستن به جهان و امور بشری باز می‌کند. غالباً از راه تقسیماتی تازه است که او پاره‌ای زوایای مغفول‌افتادهٔ تجربه را روشن می‌سازد؛ بسیاری از این تقسیمات سه‌گانه‌اند، آن‌چنان که گویی تقسیمات دوگانهٔ مرسوم، تخیل اندیشهٔ او را زیاد محدود می‌کنند. وضع بشر سرشار از تقسیم و تمایزگذاری است: میان زحمت، کار و عمل؛<sup>۱</sup> میان قدرت، خشونت و توان؛<sup>۲</sup> میان زمین و جهان؛ میان مالکیت و ثروت؛ و بسیاری امور دیگر. این تقسیمات غالباً از طریق کندوکاو‌هایی در ریشهٔ کلمات صورت می‌پذیرند. با این حال، آن‌ها با شکل بحث‌انگیزتری از معارضه با بدیهیات امروزی پیوند دارند؛ زیرا آرنت در یونان باستان نقطهٔ اتکایی ارشمیدسی می‌یابد تا از آنجا به آشکالی از تفکر و رفتار که ما آن‌ها را مسلم می‌گیریم نقادانه نظر کند (و این یقیناً نامنتظرترین و پیش‌بینی‌ناشده‌ترین جنبهٔ کتاب اوست). در حقیقت، فرض خاموش آرنت مبنی بر این که ممکن است بتوانیم از تجربهٔ مردمانی که دوهزار و پانصد سال پیش می‌زیستند درس‌های مهمی بیاموزیم خود اعتقاد مدرن به پیشرفت را به معارضه می‌طلبد. اشارات پی‌درپی به یونانی‌ها بر احساس سرگردانی‌ای که بسیاری از خوانندگان وضع بشر طعم آن را می‌چشند افزوده است، خوانندگانی که سر درآوردن از آنچه به واقع در این کتاب جریان دارد برایشان دشوار بوده است. کتاب آرنت نوشته‌ای است مطول و پیچیده که با هیچ الگوی تثبیت‌شده‌ای منطبق نیست، کتابی آکنده از بصیرت‌های

۱. action و work, labor: معانی خاص این کلمات نزد آرنت، در متن کتاب روشن خواهد

شد. - م.

نامنتظر اما فاقد ساختار استدلالی روشن و نمایان، بنابراین، مبرم‌ترین مسئله‌ای که در نگارش مقدمه [ای بر این کتاب] باید به آن پرداخت این است که آرنت در این اثر به واقع چه می‌کند.

هم دشواری کتاب و هم جاذبه پایدار آن از این واقعیت ناشی می‌شوند که آرنت در آن واحد چندین و چند کار می‌کند. رشته‌های در هم تافته اندیشه در این اثر بیش از آن است که در خوانش نخست بتوان آن‌ها را دنبال کرد، و حتی خوانش‌های مکرر هم ممکن است شگفتی‌هایی برانگیزند. اما آرنت بی‌گمان این یک کار را نمی‌کند که فلسفه‌ای سیاسی به معنای متعارف آن بنویسد: یعنی توصیه‌هایی سیاسی مستظهر به استدلال‌های فلسفی به دست دهد. خوانندگانی که به این گونه [یا ژانر] خو گرفته‌اند کوشیده‌اند چیزی از این دست را در وضع بشر پیدا کنند و به این منظور معمولاً بر شرح آرنت در باره قابلیت آدمی برای عمل تأکید کرده‌اند. چون این کتاب با چاشنی نقد جامعه مدرن آمیخته است، و سوسه می‌شویم که فرض کنیم آرنت می‌خواسته آرمانشهری از عمل سیاسی، نوعی آتن جدید، به ما ارائه کند. این کاریکاتور کاملاً هم بی‌اساس نیست. آرنت بی‌گمان دلبسته دموکراسی مشارکتی بود و ناظر پرشور فوران‌های فعالیت مدنی - از تظاهرات‌هایی که در آمریکا علیه جنگ ویتنام برپا می‌شد گرفته تا شکل‌گیری «شوراها»ی شهروندان عادی در انقلاب ناپایدار مجارستان به سال ۱۹۵۶. بی‌شک یکی از مقاصد او این بود که به ما یادآوری کند که قابلیت عمل، حتی در وضعیت‌های دور از ذهن و نامحتمل، وجود دارد. اما آرنت مؤکداً انکار می‌کرد که نقش او در مقام متفکری سیاسی این است که طرحی کلی برای آینده پیشنهاد کند یا به کسی بگوید که چه باید کند. او با رد عنوان «فیلسوف سیاسی»، استدلال می‌کرد که خطای همه فیلسوفان سیاسی از افلاطون به این طرف غافل شدن از وضع و حال و شرط اساسی سیاست بوده است: این‌که سیاست در میان انسان‌های متکثر جریان دارد که هر کدام می‌توانند عمل کنند و جریان تازه‌ای به راه اندازند. نتایجی که

از چنین تعاملی سر برمی آورند ممکن [و نه ضروری] و پیش‌بینی ناپذیرند، «اموری هستند مربوط به سیاست عملی، که تابع توافق جمعی کثیر است؛ هرگز امکان ندارد که محمل [آن‌ها] ملاحظات نظری یا عقیده یک شخص باشد» (ص ۴۱).

پس آنچه در این جا وجود دارد فلسفه سیاسی نیست؛ و در حقیقت بخش زیادی از کتاب علی‌الظاهر اصلاً به سیاست مربوط نمی‌شود. تحلیل‌های مفصل او در باره زحمت و کار و نوازم و پیامدهای علم مدرن و رشد اقتصادی، به جای خود سیاست با زمینه و محیط آن سر و کار دارند. حتی بحثی که در باره عمل می‌آید تنها تا حدودی به اعمال مشخصاً سیاسی مربوط می‌شود. خود آرنست اندکی پس از انتشار وضع بشر، این کتاب را «نوعی مدخل» بر اثر منظومه‌وارتری در باب نظریه سیاسی خواند که طرح آن را ریخته بود (اما هرگز تکمیل نشد). او شرح داد که چون «فعالیت سیاسی محوری عمل است»، لازم شده بود که ابتدا مشقی مقدماتی در ایضاح و روشن‌سازی صورت بگیرد «برای جداسازی مفهومی عمل از سایر فعالیت‌های بشری که معمولاً با آن‌ها خلط می‌شود، نظیر زحمت و کار»<sup>(۱)</sup> در حقیقت، مشخص‌ترین اصل نظام‌بخش کتاب در تحلیل پدیدارشناسانه آن در باره سه شکل فعالیت است که در بنیاد وضع بشر جای دارند: زحمت، که متناظر است با حیات زیستی [یا بیولوژیک] انسان از آن حیث که نوعی حیوان است؛ کار، که متناظر دارد با جهان مصنوع اشیایی که آدمیان بر روی زمین می‌سازند؛ و عمل، که متناظر با تکرار ما در مقام افرادی متمایز از یکدیگر است. آرنست استدلال می‌کند که این تمایزها (و آن سلسله‌مراتب فعالیت‌ها که در آن‌ها نهفته است) در سنت فکری‌ای که اولویت‌های فلسفی و دینی به آن شکل بخشیده‌اند نادیده گرفته شده‌اند. با این حال، آنچه در کتاب او هست بسی بیش از این تحلیل پدیدارشناسانه و حتی بیش از نقد آرنست بر سوءتفسیر فلسفه سیاسی سنتی از فعالیت بشر است؛ زیرا این دغدغه‌ها را واکنش و

پاسخ او به رویدادهای معاصر شکل داده است. وقتی آرنت در «سراغاز» کتاب خویش می‌گوید که توصیه‌اش «تنها» این است که «به آنچه می‌کنیم فکر کنیم»، این را هم معلوم می‌دارد که آنچه در نظر دارد صرف تحلیلی عام در بارهٔ فعالیت بشر نیست، بلکه «بازنگریستن به وضع بشر» است «از منظر تازه‌ترین تجربه‌ها و هراس‌هایی که داشته‌ایم». کدام تجربه‌ها و هراس‌ها؟

## ۲

«سراغاز» کتاب با تأملاتی در بارهٔ یکی از آن رویدادهایی آغاز می‌شود که قابلیت آدمی برای آغازیدن‌های تازه را آشکار می‌کنند: پرتاب اولین ماهواره به فضا در سال ۱۹۵۷، که آرنت آن را «رویدادی» می‌خواند «که از حیث اهمیت هیچ رویداد دیگری، حتی شکافتن اتم، به پای آن نمی‌رسد». این رویداد نامنتظر، همانند انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶، که آن نیز هنگامی واقع شد که آرنت سر در کار این کتاب داشت، او را به ترتیب و تنسيق مجدد اندیشه‌هایش رهنمون شد، اما در عین حال مهر تأییدی بود بر آرا و ملاحظاتی که از پیش بیان کرده بود. زیرا آرنت، با تذکر این‌که در همه جا از این تمایش خیره‌کنندهٔ قدرت بشر نه با احساس غرور یا هیبت بلکه به عنوان نشانه‌ای از امکان‌گریختن نوع بشر از زمین استقبال شد، چنین اظهار نظر می‌کند که این «شورش... علیه وجود بشری آن‌چنان که داده [یا مقرر] شده است» دیرزمانی است که به راه افتاده است. هم‌اکنون انسان‌ها با گریختن از زمین به سوی آسمان‌ها، و از طریق خط‌روری‌هایی نظیر تکنولوژی هسته‌ای، با موفقیت در برابر حدود و ثغور طبیعی عرض اندام می‌کنند و این امر پاره‌ای مسائل سیاسی پیش می‌آورد که به واسطهٔ این‌که علم مدرن دور از دسترس بحث عمومی است بی‌اندازه دشوارتر شده‌اند.

«سراغاز» آرنت از این مضمون به سراغ «رویداد دیگری» می‌رود «که به اندازهٔ رویداد پیشین تهدیدکننده است»، رویدادی که در نظر اول به شکل



عجیبی بی‌ربط جلوه می‌کند: ظهور خودکاری.<sup>۱</sup> خودکاری اگرچه بارِ زحمتِ شاق را از دوشمان برمی‌دارد، باعث بیکاری در «جامعه‌ای از جنس جامعه زحمتکشان» می‌شود که در آن همه مشاغل راه‌هایی برای امرار معاش محسوب می‌شوند. در سیر این کتاب، تضادی دیالکتیکی میان این دو موضوع به ظاهر نامرتب، تضادی که تحلیل پدیدارشناسانه فعالیت‌های بشر را شکل می‌دهد، به تدریج بسط پیدا می‌کند. از یک طرف، برآمدن عصر فضا نشان می‌دهد که آدمیان به معنای حقیقی کلمه از طبیعت فراتر می‌روند. در نتیجه «بیگانگی» علم جدید «از زمین»، قابلیت نوآوری انسان‌ها تمامی حدود و ثغور طبیعی را زیر سؤال می‌برد و تکلیف آینده را به طرزی هشداردهنده و نگران‌کننده نامعلوم می‌گذارد. از طرف دیگر، در سیری که آرنت سرچشمه آن را در «بیگانگی از جهان» پیدا می‌کند، جوامع خودکار شده مدرن که غرق در تولید و مصرف هر چه کارآمدتر شده‌اند ما را ترغیب می‌کنند به این‌که صرفاً به هیئت نوعی از انواع حیوانات که تابع و مقهور قوانین طبیعی است رفتار کنیم و خود را صرفاً چنین موجودی بدانیم.

حیواناتی به نام انسان که از قابلیت‌ها و مسئولیت‌هایشان بی‌خبرند لیاقت آن را ندارند که مسئولیت‌هایی را که تهدیدکننده زمینند بر عهده بگیرند. این ترکیب عطفی<sup>۲</sup> شبیه تحلیل پیش‌تر آرنت در باره تمامیت‌خواهی است که بر حسب آن تمامیت‌خواهی روندی نیست‌انگارانه است برانگیخته ترکیب پارادوکس‌گونه دو اعتقاد: از یک طرف، اعتقاد به این‌که «همه چیز ممکن است» و از طرف دیگر، اعتقاد به این‌که آدمیان هیچ نیستند الا نوعی از انواع حیوانات که تابع و مقهور قوانین طبیعت یا تاریخند، طبیعت یا تاریخی که افراد انسان در خدمت آنند و در این مقام کاملاً غیر ضروری و چشم‌پوشیدنی هستند. این شباهت عجیب نیست، زیرا وضع بشر پیوند ذاتی با اثر آرنت

1. automation

۲. منظور ترکیب دو حکمی است که در جمله مرکب ابتدای بند آمده است. - م.

در بارهٔ تمامیت‌خواهی دارد، و هر دو کتاب با هم حاوی تشخیصی<sup>۱</sup> بدیع و درخور توجه در بارهٔ مخصصهٔ انسان در دوران معاصرند.

کتاب وضع بشر حاصل درسگفتارهای بنیاد چارلز آر. والگرین است که آرنت در آوریل ۱۹۵۶ در دانشگاه شیکاگو ایراد کرد. خود این درسگفتارها برآمده از طرح بسیار بزرگ‌تری در باب «عناصر تمامیت‌خواهانه در مارکسیسم» بود. آرنت این طرح را پس از اتمام نگارش سرچشمه‌های تمامیت‌خواهی<sup>۲</sup> آغاز کرده بود که حاوی مطالب بسیاری در بارهٔ سوابق یهودستیزی و نژادپرستی نازی است اما مطلبی در بارهٔ زمینهٔ مارکسیستی روایت مرگبار استالین از پیکار طبقاتی در بر ندارد. کار تازهٔ آرنت بررسی این مطلب بود که کدام ویژگی‌های نظریهٔ مارکسیستی ممکن است در این فاجعه سهیم بوده باشند. در فرجام، توری که او افکند چنان صید سرشار و متنوعی حاصل آورد که کتاب راجع به مارکس هرگز به رشتهٔ تحریر درنیامد، اما بسیاری از رشته‌های فکری دخیل، به وضع بشر راه پیدا کردند، مخصوصاً این نتیجه‌گیری آرنت که مارکس عمل سیاسی را به غلط و به گونه‌ای ویرانگر بر حسب درآمیختن دو فعالیت دیگر بشر که آرنت آن‌ها را کار و زحمت می‌نامد دریافته است.

این‌که عمل سیاسی را ساختن چیزی بدانیم از نظر آرنت خطایی خطرناک است. ساختن - فعالیتی که او آن را کار می‌نامد - فعلی است که صنعتکار یا سازنده‌ای از طریق واداشتن مادهٔ خام به انطباق با قالب و الگوی مورد نظر خویش انجام می‌دهد. مادهٔ خام در این روند از خود اختیاری ندارد، همین‌طور انسان‌هایی که برای ایجاد جامعه‌ای تازه یا ساختن تاریخ، نقش مادهٔ خام بر عهدهٔ شان گذاشته شده است.<sup>(۱)</sup> سخن گفتن از «انسانی» که تاریخ خودش را می‌سازد غلط‌انداز است، زیرا (چنان که آرنت پیوسته به ما یادآور می‌شود) چنین شخصی وجود ندارد. «انسان‌ها، نه انسان، بر زمین به سر

1. diagnosis

2. *The Origins of Totalitarianism*

می‌برند و در جهان سکنی می‌گزینند.» تلقی سیاست به صورت ساختن، غافل ماندن از تکثر بشری در نظر و اعمال زور بر افراد در عمل است. با این حال، آرنست دریافت که مارکس در این بدفهمی خاص در باره سیاست، وارث سنت عظیم اندیشه سیاسی غرب بوده است. از هنگامی که افلاطون به دموکراسی آتنی پشت کرد و طرح کلی خویش را برای نوعی آرمانشهر تشریح کرد، فیلسوفان سیاسی به گونه‌ای در باره سیاست قلم می‌زده‌اند که به نحو نظام‌یافته مهم‌ترین ویژگی‌های سیاسی آدمیان را از نظر دور می‌دارد: این‌که آدمیان متکثرند، هر یک از آنان قابلیت دیدگاه‌های تازه و اعمال تازه را دارند، و به قالب طرح و الگویی مرتب و منظم و پیش‌بینی‌پذیر در نمی‌آیند مگر به قیمت پایمال شدن این قابلیت‌های سیاسی. بر این اساس، یکی از مقاصد اصلی آرنست در وضع بشر این است که از طریق بازیافتن و آفتابی کردن این قابلیت‌های انسانی فراموش‌شده، کل سنت فلسفه سیاسی را به معارضه بخواند.

اما این نقد فلسفه سیاسی، یگانه مضمون مهم این کتاب نیست که از تأملات آرنست در باره مارکس حاصل می‌آید، زیرا به‌رغم این‌که مارکس، با استفاده از دایره و اژگان مربوط به صنعتکاری، از ساختن سخن می‌گفت، آرنست مدعی است که او به واقع تاریخ را بر حسب روندهای تولید و مصرف درمی‌یافت که بسی نزدیک‌تر به حیات حیوانی - در واقع بسی نزدیک‌تر به زحمت - اند. این دیدگاه مارکس که تاریخ بشر روندی قابل پیش‌بینی است حکایت افراد یگانه و میرا نیست، بلکه حکایت روند زندگی<sup>۱</sup> جمعی یک نوع است. آرنست اگرچه مارکس را در این فرض خویش کاملاً بر خطا می‌دانست که این روند می‌تواند از طریق انقلاب به «قلمرو آزادی» منتهی شود، اما سخت تحت تأثیر تصویری بود که مارکس از فردیت غرق‌شده در حیات جمعی نوع بشر نقش زده بود، حیاتی که تماماً وقف تولید و مصرف است و

بی‌امان در راه خود پیش می‌تازد. آرنت این تصویر را تمثالی روشنگر از جامعه مدرن دید که در آن دغدغه‌های اقتصادی هم بر سیاست و هم بر خودآگاهی بشری سیطره یافته‌اند. بنابراین، مضمون مهم دومی که با پدیدارشناسی آرنت در باب فعالیت‌های بشری عجین شده است شرح او از برآمدن «جامعه زحمتکشان» است.

همین مضمون «امر اجتماعی» یکی از گیج‌کننده‌ترین و بحث‌انگیزترین وجوه کتاب بوده است. بسیاری از خوانندگان از اشاره‌های تحقیرآمیز آرنت به دغدغه‌های اجتماعی رنجیده‌اند و نیز فرض کرده‌اند که او در نقد ماده‌گرایی همرنگی خواهانه<sup>۱</sup> جامعه مدرن قصد دارد زندگی مبتنی بر عمل قهرمانانه را توصیه کند. اما این تفسیر متوجه پیچیدگی کتاب نمی‌شود، زیرا یکی دیگر از مضامین اصلی این اثر خطرهای عمل است، خطرهای آن چیزی که روندهای تازه‌ای را خارج از ضبط و مهار عمل‌ورزان [یا اهل عمل] به راه می‌اندازد از جمله خود روندهایی که جامعه مدرن را پدید آورده‌اند. در بطن تحلیل آرنت از وضع بشر، اهمیت حیاتی وجود متمدنانه جهان بشری پایداری نهفته است که بر کره خاکی بنا شده تا ما را در برابر روندهای طبیعی حفظ کند و زمینه و محیطی بانیات برای حیات فانیمان فراهم آورد. این جهان، همچون میزی که افراد دور آن حلقه زده‌اند، «در آن واحد انسان‌ها را به هم می‌پیوندد و از هم جدا می‌سازد» (ص ۹۷). تنها چیزی که می‌تواند ما را قادر سازد واقعیت را از هر طرف بینیم و حس مشترکی پیدا کنیم این تجربه است که جهان بشری مشترکی را با دیگران شریکیم - دیگرانی که از منظرهای متفاوت به آن می‌نگرند. بدون آن هر یک از ما به جانب تجربه شخصی خودمان واپس رانده می‌شویم که در آن تنها احساسات، خواست‌ها و امیالمان واقعیت دارند.

ظرف چند قرن، عامل اصلی تهدیدکننده جهان بشری، مدرن‌سازی<sup>۱</sup> اقتصادی بوده که (همان‌طور که مارکس متذکر شده است) هر گونه ثبات و پایداری را از میان برداشته و همه چیز را به جنبش و دگرگونی درآورده است. آرنت، برخلاف مارکس که این تغییر را بخشی از روند تاریخی اجتناب‌ناپذیری می‌دانست، سرچشمه آن را به تأثیرات ناخواسته اعمال بشری ممکن [و نه ضروری] می‌رساند، مخصوصاً سلب گسترده مالکیت کلیسا و روستاییان که در جریان نهضت اصلاح دین صورت گرفت؛ زیرا مالکیت (به معنای داشتن حقوقی نسبت به زمین که نسل اندر نسل انتقال یافته است) همواره دژ مستحکم اصلی جهان متمدن بود از این لحاظ که باعث می‌شد نفع مالکان در حفظ ثبات این جهان باشد. تغییر عظیمی که با موارد سلب مالکیت در قرن شانزدهم، به راه افتاد تغییری دوگانه بود. اولاً، کشاورزانی که سهمی در ثبات این جهان داشتند به صورت زحمتکشان روزمزدی درآمدند که به کلی غرق در تقلا برای آوردن نیازهای جسمانی‌شان شدند. ثانیاً، اموال غیرمنقول به صورت ثروت قابل تبدیل به پول - در واقع، به صورت سرمایه - درآمد که تأثیراتی پویا به همراه داشت، تأثیراتی که مارکس به خوبی آن‌ها را توصیف کرده است. انسان‌ها به جای سکونت در جهانی ثابت و پایدار مرکب از اشیایی که برای دوام یافتن ساخته شده باشند، خود را در کام روند رو به شتاب تولید و مصرف دیدند.

در زمانی که آرنت در باره پیامدها و لوازم خودکاری تأمل می‌کرد، این روند تولید و مصرف از حد ارضای نیازهای طبیعی بسی فراتر رفته بود؛ در واقع، فعالیت‌ها، روش‌ها، و کالاهای مصرفی دخیل جملگی بسیار مصنوع بودند. اما آرنت متذکر می‌شود که این مصنوعیت مدرن به هیچ روی شبیه صنعت جهانی<sup>۲</sup> پایداری نیست که تمدن‌های پیشین در متن آن به سر

1. modernization

2. worldly

می بردند. اشیاء، ائانه و خود خانه‌ها به صورت اقلام مصرفی درآمده‌اند، و این در حالی است که روندهای خودکار تولید ضرباهنگی شبه طبیعی پیدا کرده‌اند که آدمیان ناگزیر بوده‌اند خود را با آن میزان کنند. به گفته آرنت، «چنان است که گویی مرزهای ممیزی را که جهان، صنعت بشری، را از گزند طبیعت - از گزند روند زیستی‌ای که در بطن آن جریان دارد و نیز روندهای دوری طبیعی محیط بر آن - حفظ می‌کردند به زور شکسته‌ایم و ثبات همواره در تهدید جهان بشری را تسلیم آن‌ها کرده‌ایم و به آن‌ها وانهاده‌ایم» (ص ۱۹۰). او در جای دیگری از وضع بشر آنچه را روی داده است «رشد غیر طبیعی امر طبیعی» یا نوعی «رها سازی روند زندگی» توصیف می‌کند، زیرا کاشف به عمل آمده است که مدرن سازی در کار افزایش تولید، مصرف و زاد و ولد بسیار قابل و تواناست، به گونه‌ای که نوع بسیار توسعه یافته‌ای از بشر پدید آورده است که بیش از هر زمانی در گذشته تولید و مصرف می‌کند. ادعای آرنت این است که از وقتی این دغدغه‌های اقتصادی کانون توجه عمومی و سیاست عمومی شدند (به جای آن‌که همانند آنچه در تمام تمدن‌های پیشین جاری بود در خلوت خانه پنهان بمانند)، بهایی که پرداخته شده تخریب جهان بوده است و تمایل روزافزون انسان‌ها به این‌که خود را بر حسب میلشان به مصرف دریابند و تصور کنند.

با این حال، معنای ضمنی احتجاج آرنت این نیست که یگانه کاری که باید کرد از این قرار است که تقلانکنان خود را از دل زحمت، که در آن غرق شده‌ایم، بیرون کشیم و دست به عمل بزنیم، زیرا این سلطه مدرن زحمت به آن معنا نیست که انسان‌ها از عمل کردن، پدید آوردن آغازهای نو، یا به راه انداختن روندهای تازه، دست کشیده‌اند - چیزی که هست علم و تکنولوژی عرصه «عمل کردن در بطن طبیعت» شده‌اند. در همان هنگام که آدمیان هر چه بیش‌تر تمایل پیدا می‌کردند که خود را نوعی از انواع حیوانات بدانند، اختراعات علمی توانایی آن‌ها را برای پشت سر گذاشتن چنین حدود و

ثغوری به طرز چشمگیری نمایان می‌کرد، زیرا همتای «بیگانگی از جهان»، که زحمتکشان دچار آن بودند، «بیگانگی از زمین» در میان دانشمندان بود. اگرچه ارشمیدس مدت‌ها قبل اعلام کرده بود که اگر می‌توانست جایی برای ایستادن [و اتکا] پیدا کند، قادر می‌بود زمین را از جای خود حرکت دهد،<sup>۱</sup> اما آرنت اظهار می‌دارد که (از روزگار گالیله تا روزگار مهندسان فضا و دانشمندان هسته‌ای امروز) آدمیان راه‌هایی برای نگرستن به زمین از منظری کیهانی یافته‌اند، و (با به کار بستن امتیاز بشری آغازیدن‌های نو یا نوآوری) حدود و ثغور طبیعی را به معارضه طلیده‌اند تا آن حد که سایه تهدید را بر آینده خود حیات گسترانیده‌اند. بر اساس تشخیصی که او در مورد مخمصه معاصر دارد، اکنون قدرت‌های پرومته‌ای - روندهای خلاصی‌آوری که نتایج نامعلوم و سنجش‌ناپذیر دارند - در جامعه‌ای از موجوداتی اعمال می‌شوند که غرق شدنشان در مصرف بیش از آنی است که هرگونه مسئولیتی را در قبال جهان بشری یا برای فهم قابلیت‌های سیاسی خود عهده‌دار شوند. آرنت در «سراغاز» کتابش می‌گوید «بی‌فکری» (که خود مربوط می‌شود به فقدان جهان بشری مشترک) «از ویژگی‌های بارز روزگار ماست»، و مقصود او از فکر کردن به صدای بلند یقیناً برانگیختن تفکر در دیگران بود.

### ۳

آرنت تا جایی که قصد و غرضش برانگیختن تفکر و بحث بوده، در کار خویش به شکل پرسر و صدا و خیره‌کننده‌ای توفیق پیدا کرده است. وضع بشر، همانند بسیاری از نوشته‌های او، از زمان انتشار موضوع بحث و جدل‌های پرشور بوده است. در واقع، اندکند آثار دیگری در زمینه نظریه سیاسی مدرن که چنین تأثیر چندگونه‌ای بر جا نهاده باشند: بعضی آن را اثری نبوغ‌آمیز

۱. این‌جا همان نقطه اتکای ارشمیدسی است که در این کتاب بارها از آن سخن می‌رود. - م.

دیده‌اند و بعضی دیگر اثری که ارزش رد کردن هم ندارد. بسیاری از اهالی دانشگاه به سبک و شیوه نامتعارف این کتاب خرده گرفته‌اند. آرنت تحلیل خویش را فارغ از توجه به بحث‌های غالب شرح می‌دهد آن هم بدون این‌که اصطلاحات خود را تعریف کند و وارد بحث و استدلال مرسوم شود. آتش مناقشه‌های سیاسی در باره کتاب نیز شعله‌ور بوده است. بحثی که در این اثر در باره animal laborans [حیوان زحمتکش] آمده است و تحلیل آن در باره دغدغه‌های اجتماعی باعث شد که آرنت مورد بی‌مهری بسیاری از چپ‌گرایان قرار گیرد، اما شرح او در باره عمل، پیام‌آور امید و مایه دلگرمی بنیادستیزان<sup>۱</sup> دیگری شد از جمله برخی کسانی که در جنبش حقوق مدنی و پشت پرده<sup>۲</sup> آهنین<sup>۳</sup> بودند. در جنبش دانشجویی دهه ۱۹۶۰ وضع بشر به عنوان یک درستانه دموکراسی مشارکتی با اقبال روبرو شد، و پیوند کتاب آرنت با این جنبش، خود باعث بیزاری و رویگردانی منتقدان آن گردید.

در سال‌های اخیر، در همان حال که اندیشه آرنت توجه بیش‌تری به خود جلب کرده است (تا حدودی به دلایلی که خوشایند خود او نمی‌بود نظیر علاقه به جنسیت آرنت، قومیت او و رابطه عاشقانه‌اش با هایدگر)، اهمیت این کتاب در سطح بسیار گسترده‌ای بازشناخته و تصدیق شده است، اما معنا و محتوای آن هنوز محل مناقشه است. تاب‌خوردگی و پیچیدگی رشته‌های درهم‌تافته آن به گونه‌ای است که مجال تفسیرهای گوناگون بسیاری فراهم است. ارسطویی‌ها، پدیدارشناس‌ها، هابرماسی‌ها، پست‌مدرن‌ها، فمینیست‌ها و بسیاری دیگر، از رشته‌های گوناگون بافته پرمایه آن الهام گرفته‌اند، و چهل سالی که از زمان انتشار این کتاب گذشته است به هیچ روی آن‌قدر نیست که ارزیابی اهمیت پایدار آن را مقدور سازد. اگر بتوانیم مضمونی محوری را از کتابی تا این حد پیچیده گلچین کنیم، آن مضمون باید یادآوری اهمیت حیاتی



سیاست، و فهم درست قابلیت‌های سیاسیمان و خطرها و فرصت‌هایی باشد که این قابلیت‌ها به همراه می‌آورند.

شرح آرنت در بارهٔ وضع بشر به ما یادآوری می‌کند که انسان‌ها مخلوقاتی هستند که عمل می‌کنند به این معنا که چیزها یا کارهایی را آغاز می‌کنند و زنجیره‌هایی از رویدادها را به راه می‌اندازند. این کاری است که ما از آن دست بر نمی‌داریم خواه این معانی را دریابیم خواه درنیابیم، و حاصلش این بوده است که هم جهان بشری و هم خود زمین با فجایعی که به دست خودمان پدید آورده‌ایم ویران شده‌اند. آرنت با نظر به آنچه «عصر مدرن» می‌نامد (از قرن هفدهم تا اوایل قرن هجدهم)، وضع پارادوکس‌گونه‌ای را تشخیص می‌دهد که در آن روندهای اقتصادی بنیادینی را عمل انسانی به راه انداخت آن هم در حالی که آنانی که در این ماجرا دخیل بودند هر چه بیش‌تر خود را تخته‌پاره‌ای عاجز بر رود جاری نیروهای اجتماعی-اقتصادی تصور می‌کردند. آرنت بر این باور بود که هر دو گرایش پیوند یافتند با عطف توجه تازهٔ عمومی به فعالیت‌های اقتصادی که سنتاً امور خصوصی مربوط به خانه بودند. با این حال، در «سراغاز» کتابش می‌گوید که این «عصر مدرنی» که در باره‌اش می‌نویسد اکنون خود سپری شده است، زیرا ظهور تکنولوژی هسته‌ای «عصری تازه و هنوز ناشناخته» را در تعامل دیرینهٔ انسان‌ها و زیستگاه طبیعی‌شان آغاز کرده است. امروز اگر آرنت زنده بود، چه بسا اشاره می‌کرد به شکل تازه‌ای از پدیدهٔ آشنای قدرت و ناتوانی، که باز هم مربوط می‌شود به ظهور عملکردی طبیعی در متن حیطهٔ عمومی که تا پیش از این در خلوت و حیطهٔ خصوصی نهان داشته می‌شد. از یک طرف، پیدایش مهندسی ژنتیک (با قدرتی که برای به راه انداختن روندهای تازه‌ای دارد که زنجیره‌های طبیعت را می‌شکنند) به طرز چشمگیری مؤید استعلائی بشری و آن چیزی است که آرنت «شورش... علیه وجود بشری آن‌چنان که داده [یا مقرر] شده است» (ص ۱۷ و ۳۷) می‌نامید. از طرف دیگر، دریافتی که ما از خود به عنوان حیوان

پیدا کرده‌ایم تشدید شده و به این صورت درآمده است که [اکنون] نه صرفاً بر تولید بلکه بر تولید مثل و بازتولید تأکید می‌رود، و این تأکید مسبوق به سابقه نیست. مسائل جنسی، که تنها اخیراً به عرصه عمومی راه پیدا کرده‌اند، از قرار معلوم اکنون به سرعت سایر موضوعات را از گفتار<sup>۱</sup> عمومی بیرون می‌کنند، و این در حالی است که دانشمندان نوداروینی ما را به این باور ترغیب می‌کنند که همه چیزمان را ژن‌هایمان رقم می‌زنند.

از آن‌جا که شکاف بین قدرت و مسئولیت به نظر فراخ‌تر از هر زمان دیگری می‌رسد، تذکر آرنت در باره قابلیت بشر برای عمل و اهتمام او به این‌که «به آنچه می‌کنیم فکر کنیم» فوق‌العاده بهنگام است. با این حال، باید به دقت به آنچه آرنت می‌گوید گوش بسپاریم، زیرا به آسانی ممکن است پیام او را به غلط دعوت بشریت به کنار نهادن کاهلی و رخوت خویش، به عهده گرفتن مسئولیت رویدادها و ساختن آگاهانه آینده‌مان دریابیم. اشکال این طرح و نقشه شبه مارکسیستی این است که «بشریتی» در کار نیست که بتواند به این طریق مسئولیت بپذیرد. افراد بشر متکثر و میرا هستند، و همین ویژگی‌های وضع بشر است که به سیاست هم گشودگی و نامختومی اعجاز آمیزش و هم امکانی بودن<sup>۲</sup> نومیدکننده‌اش را می‌بخشد.

دلگرم‌کننده‌ترین پیام وضع بشر یادآوری زادگی<sup>۳</sup> بشری و معجزه آغاز است. آرنت، در تقابل کامل با تأکید هایدگر بر میرایی ما، استدلال می‌کند که ایمان و امید در امور بشری از این امر واقع برمی‌خیزند که انسان‌های جدیدی مدام پا به جهان می‌گذارند، انسان‌هایی که هر کدام منحصر به فردند و هر یک قادر به ابتکار عمل‌های تازه‌ای که می‌توانند آن زنجیره‌های رخدادها را که اعمال پیشین به حرکت درآورده‌اند پاره کنند یا به مسیری تازه دراندازند. آرنت عمل را «بگانه قابلیت اعجاز‌آفرین انسان» می‌خواند (ص ۳۵۹) و متذکر می‌شود که در امور بشری به‌واقع کاملاً معقول است که انتظار امر نامنتظر را داشته باشیم و

آغازهای نورانی نمی‌توان منتفی دانست حتی زمانی که به نظر می‌رسد جامعه گرفتار رکود شده یا در مسیری انعطاف‌ناپذیر قرار گرفته است. از هنگام انتشار کتاب، ملاحظات آرنست در بارهٔ پیش‌بینی ناپذیری سیاست، مخصوصاً با فروپاشی کمونیسم، به طرز نظرگیری مهر تأیید خورده است. انقلاب‌های سال ۱۹۸۹ به طرز بارزی انقلاب‌هایی آرنستی بودند از این نظر که نمونه‌هایی بودند از شرح او در باب این‌که چگونه هنگامی که مردم شروع می‌کنند به این‌که «دسته‌جمعی عمل» کنند، قدرت می‌تواند چنان سر برآورد که گویی سر و کله‌اش از غیب پیدا شده است، و چگونه قادر است به نحو نامنتظر در رژیم‌های به ظاهر قدرتمند زوال پیدا کند.

اما اگر تحلیل آرنست در بارهٔ عمل پیام‌آور امید در عصری ظلمانی است، تحذیرها و هشدارهایی نیز در آن هست؛ زیرا روی دیگر این پیش‌بینی ناپذیری معجزه‌آسای عمل بیرون بودن آثار و پیامدهای آن از دایرهٔ اختیار است. عمل جریان‌هایی را به حرکت درمی‌آورد، و آدمی حتی نمی‌تواند آثار و پیامدهای ابتکار عمل‌های خودش را پیش‌بینی کند، چه رسد به این‌که وقتی این ابتکار عمل‌ها با ابتکار عمل‌های دیگران در عرصهٔ عمومی درمی‌آمیزند و به هم می‌پیچند اختیاردار آن چیزی باشد که رخ می‌دهد. پس عمل به شدت مایهٔ یأس و درماندگی است، زیرا ممکن است نتایج آن با آنچه عمل‌ورز در نظر داشته است کاملاً فرق کند. به دلیل همین «فقدان نظم و نقشهٔ مشخص و تصادفی بودن» عمل در میان عمل‌ورزان متکثر است که فیلسوفان سیاسی از زمان افلاطون کوشیده‌اند الگویی از سیاست را که بر حسب آن سیاست ساختن اثری هنری است به جای عمل بنشانند. به اقتضای فیلسوف‌شاهی که دیده‌اش به دیدار الگوی مثالی باز شده است و اتباع منفعل خود را به قالب آن درمی‌آورد، پشت سر هم طرح‌هایی برای جوامع کامل تدارک دیده شده است که در آن‌ها هر کس با نقشهٔ اصلی طراح انطباق داده می‌شود. بی‌حاصلی و عقیم‌افتادگی شگفت‌انگیز مدینه‌های آرمانی ناشی از این است

که در آنها هیچ جا و مجالتی برای ابتکار عمل و تکثر نیست. با این‌که اکنون چهل سال از جاری شدن این نکته بر زبان آرنت می‌گذرد، جریان غالب فلسفه سیاسی هنوز گرفتار همین دامچاله است؛ هنوز نمی‌خواهد عمل و تکثر را به جد گیرد، هنوز جوایب اصول نظری‌ای است که چنان به لحاظ عقلانی قانع‌کننده باشند که حتی نسل‌هایی که هنوز نزاده‌اند بالضروره آنها را بپذیرند، اصولی که به این ترتیب حیث امکانی، تصادفی و بی‌نظم و نقشه انطباق‌ها و همسازیهایی را که در عرصه‌های سیاسی واقعی حاصل می‌آید حشو و زائد می‌گردانند.

آرنت می‌گوید که مخصصه‌های عمل راه‌حل‌هایی دارد، اما بر دامنه و توان محدود آنها تأکید می‌کند. یکی از آنها صرف امکان مستمر عمل کردن بیش‌تر برای قطع رشته روندهای به ظاهر محتوم و تغییرناپذیر یا انداختن سیاست در مسیری متفاوت است، اما این راه فی‌نفسه کاری برای ترمیم خسارت گذشته یا ایمن ساختن آینده پیش‌بینی‌ناپذیر نمی‌کند. تنها قابلیت‌های بشری بخشایش و عهد بستن است که می‌تواند از پس این مشکلات برآید، آن هم تا حدودی. آن‌جا که با زنجیره خسته‌کننده گرفتن انتقام خطاهای گذشته مواجهیم، کاری که تنها موجب انتقام‌گیری بیش‌تر می‌شود (و این وضعیتی است که بسیاری از واحدهای سیاسی معاصر با آن مواجهند)، بخشایش می‌تواند این زنجیره را بگسلد، و کوشش‌های اخیر برای آشتی نژادها در آفریقای جنوبی نمونه‌گیرا و مؤثری از نکته مورد نظر آرنت است. با این حال، همان‌طور که او متذکر می‌شود، هیچ‌کس نمی‌تواند خودش را ببخشد؛ این کار تنها از همکاری پیش‌بینی‌ناپذیر دیگران برمی‌آید. همچنین، شروری هستند که نابخشودنی‌اند. از این گذشته، این شیوه گسستن زنجیر نتایج برخاسته از عمل تنها در مورد نتایج بشری کارگر می‌افتد؛ آن قسم «عمل کردن در بطن طبیعت» که موجب عکس‌العمل هسته‌ای یا سبب انقراض انواع می‌شود به هیچ روی از طریق بخشایش علاج نمی‌پذیرد.

راه دیگر برای آن‌که از پس نتایج پیش‌بینی‌ناپذیر ابتکار عمل‌های متکثر برآیم قابلیت بشری عهد بستن و بر سر عهد خود ایستادن است. عهد و پیمان‌هایی که با خود می‌بندیم اعتباری ندارند، اما هنگامی که اشخاص متکثر گرد هم می‌آیند تا خود را برای ایام آینده ملزم و متعهد کنند، عهد و پیمان‌هایی که میان خودشان می‌بندند می‌تواند با ایجاد نوع تازه‌ای از اطمینان و خاطر جمعی و توانا کردن ایشان به اعمال قدرت به طور جمعی، «جزایر پیش‌بینی‌پذیری» را در بطن «اقیانوس عدم قطعیت» پدید آورد. قراردادهای پیمان‌ها، و قوانین اساسی جملگی از همین‌گونه‌اند؛ آن‌ها ممکن است، مثل قانون اساسی ایالات متحد، بی‌اندازه محکم و موثق باشند یا (نظیر پیمان مونیخ هیتلر) ارزش کاغذی را هم که روی آن نوشته می‌شوند نداشته باشند. به عبارت دیگر، آن‌ها به کلی ممکن [و نه ضروری] هستند - کاملاً خلاف پیمان‌های فرضی‌ای که در تخیلات فیلسوفان منعقد می‌شوند.

آرنت به خاطر تجلیلی که نثار عمل می‌کند مشهور است، مخصوصاً بابت قطعاتی که در آن‌ها از نام و آوازه‌مانایی سخن می‌گوید که شهروندان آن به دست آوردند آن هنگام که در حیطه عمومی با هم‌تایان خود ارتباط و مراوده برقرار کردند. اما وضع بشر به همان اندازه با خطرهای عمل سر و کار دارد و با آن روندهای بی‌شماری که ابتکار عمل بشر به راه انداخته و اکنون بیرون از اختیار آدمی در جوش و خروشدند. البته آرنت به یادمان می‌آورد که ما حیواناتی در مانده نیستیم: ما می‌توانیم به عمل دیگری پردازیم، ابتکار عمل را برای قطع رشته چنین روندهایی در دست گیریم، و بکشیم تا از طریق پیمان‌هایی آن‌ها را به اختیار خود درآوریم. اما جدا از دشواری‌های فیزیکی در اختیار گرفتن روندهایی که عمل کردن در متن طبیعت بی‌فکرانه آن‌ها را به راه انداخته است، آرنت مسائل و مشکلات سیاسی ناشی از خود تکثر را نیز به ما یادآوری می‌کند. علی‌الاصول، اگر جملگی بتوانیم توافق کنیم که تشریک مساعی کنیم، قادر خواهیم بود قدرت عظیمی اعمال کنیم؛ اما حصول توافق

میان اشخاص متکثر دشوار است، و این توافق هیچ‌گاه از ابتکار عمل‌های  
اخلال‌آفرین عاملان دیگر در امان نیست.

حال که در آستانه هزاره تازه‌ای قرار داریم، یگانه پیش‌بینی قابل اطمینانی  
که می‌توانیم به آن دست‌زینم این است که، با وجود ادامه روندهایی که از  
پیش به راه افتاده‌اند، آینده باز و گشوده عرصه‌ای خواهد بود برای ابتکار  
عمل‌های بشری بی‌شماری که از دایره تخیل کنونیمان بیرونند. شاید چندان  
عجولانه نباشد که پیش‌بینی دیگری نیز کنیم: خوانندگان آینده با گلچین کردن  
و پروردن رشته‌ها و مضمون‌های گوناگونی در کتاب خارق‌العاده وضع بشر، در  
این اثر خوراک فکری و مجال بحث پیدا خواهند کرد. آرت اگر بود، چنین  
چیزی را بسیار باب میل خود می‌دید. همان‌طور که در اواخر عمر خویش  
می‌گفت،

هر وقت مطلبی می‌نویسید و آن را به جهان می‌فرستید و آن مطلب عمومی  
می‌شود، بی‌گمان هر کسی مختار است هر کاری که می‌خواهد با آن انجام  
دهد، و باید هم این‌طور باشد. من هیچ مخالفتی با این وضع ندارم. حال  
نباید تلاش کنید دست بگذارید روی چیزی که ممکن است بر سر آنچه  
خودتان اندیشیده‌اید بیاید، بلکه باید بکوشید از کاری که دیگران با آن  
می‌کنند چیزی بیاموزید.<sup>(۳)</sup>

## یادداشت‌ها

۱. برگرفته از طرح تحقیقی که پس از انتشار وضع بشر، احتمالاً در سال ۱۹۵۹ به بنیاد راکفلر پیشنهاد شد. مکاتبه با بنیاد راکفلر، کتابخانه کنگره، دستنوشته‌ها، صندوق ۲۰، ص ۱۳۸۷۲.
۲. شاهد نکته‌ای که آرنست می‌گوید اظهار نظر ستایش‌آمیز موسولینی در باره انقلاب بلشویکی است: «لنین هنرمندی است که ماده کارش انسان‌ها بوده‌اند همچنان که ماده کار هنرمندان دیگر مرمر یا فلز بوده است.» به نقل از آلن بولاک (Alan Bullock) در  
*Hitler and Stalin; Parallel Lives* (London: Fontana Press, 1993), p. 374.
۳. اظهاراتی خطاب به انجمن آمریکایی اخلاق مسیحی، ۱۹۷۳. کتابخانه کنگره، دستنوشته‌ها، صندوق ۷۰، ص ۱۱۸۲۸.

## سپاسگزاری

مبدأ این پژوهش سلسله در سگفتارهایی بوده است که در آوریل ۱۹۵۶ با مساعدت بنیاد چارلز آر. والگرین<sup>۱</sup> تحت عنوان «زندگی وقف عمل» در دانشگاه شیکاگو ایراد شد. در مراحل آغازین این کار، که به اوایل دهه پنجاه بازمی‌گردد، از کمک مالی بنیاد یادبود سایمون گوگنهایم<sup>۲</sup> برخوردار شدم، و در مرحله آخر، کمک مالی بنیاد راکفلر مساعدت بسیاری به من کرد. در پاییز ۱۹۵۳، سمینار کریستین گاوس در زمینه نقد<sup>۳</sup> در دانشگاه پرینستون فرصتی در اختیارم گذاشت که بخشی از افکارم را در قالب سلسله در سگفتارهایی تحت عنوان «کارل مارکس و سنت تفکر سیاسی» عرضه کنم. هنوز هم قدردان صبر و حوصله و تشویقی هستم که نثار این تلاش‌های اولیه شد. همین‌طور بابت تبادل پرشور افکار با نویسندگان داخلی و خارجی، که سمینار کریستین گاوس ابزاری برای اشاعه آن است و از این لحاظ بی‌همتاست، سپاسگزارم.

- 
1. Charles R. Walgreen Foundation
  2. Simon Guggenheim Memorial Foundation
  3. Christian Gauss Seminar in Criticism



رُز فیتلسون،<sup>۱</sup> که از وقتی شروع به انتشار آثارم در این کشور [ایالات متحد] کرده‌ام یار و یاورم بوده است، بار دیگر در آماده‌سازی دستنوشته و نمایه کمک شایانی به من کرد. زبانم قاصر است از این‌که بابت الطاف او طی دوره‌ای بالغ بر دوازده سال، ابراز قدردانی کنم.

## سرآغاز

در سال ۱۹۵۷، شیئی زمینی که ساختهٔ آدمی بود به دل کیهان فرستاده شد و در آنجا چند هفته‌ای، مطابق همان قوانین جاذبه که اجرام آسمانی - خورشید، ماه و ستارگان - را می‌گردانند و در حرکت نگه می‌دارند، به دور زمین چرخید. بی‌گمان این ماهوارهٔ ساختهٔ آدمی نه ماه بود نه ستاره و نه جرم آسمانی‌ای که بتواند مسیر دوار خود را در ظرف زمانی‌ای که برای ما انسان‌های فانی و تخته‌بند زمان زمینی از ازل تا ابد به درازا می‌کشد بپیماید. با این حال، این شیء توانست چند صباحی در افلاک بماند؛ این شیء در جوار اجرام آسمانی منزل‌گزید و راه پیمود آن‌چنان که گویی موقتاً اجازه یافته بود از هم‌نشینی شکوهمند آن‌ها برخوردار شود.

این رویداد، که از حیث اهمیت هیچ رویداد دیگری، حتی شکافتن اتم، به پای آن نمی‌رسد، اگر اوضاع و احوال آزردهندهٔ نظامی و سیاسی ملازم با آن در میان نمی‌بود، با شادمانی بی‌کم و کاست مورد استقبال قرار می‌گرفت. اما در کمال شگفتی، شادمانی ناشی از آن رنگ پیروزمندی نداشت؛ آنچه در قلوب انسان‌ها جاری بود احساس غرور یا هیبت نسبت به عظمت قدرت و سروری آدمی نبود - در قلوب انسان‌هایی که اکنون، وقتی سر بلند می‌کردند و از زمین

به آسمان‌ها می‌نگریستند، می‌توانستند در آن‌جا شیئی ساخته خود را نظاره کنند. واکنش عاجلی که به ناگهان و به طرزى خودانگيخته ابراز شد، نَفَسِ راحتى بود که به خاطر این «گام» اول «به سوى گریز از حبس آدمی در محبس زمین» برآمد. و این گفته غریب، که به هیچ روی لغزش زبانی تصادفی خیرنگاری آمریکایی نبود، ناخواسته و نادانسته بازگویی سطری خارق عادت بود که، بیش از بیست سال پیش، بر تک‌ستون مقبرهٔ یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان روس حک شده بود: «آدمیزاد تا ابد تخته‌بند زمین نخواهد ماند.» احساساتی از این دست دیرزمانی شایع بوده‌اند. آن‌ها نشان می‌دهند که انسان‌ها در سراسر کرهٔ خاکی به هیچ عنوان در این‌که خود را به پای کشفیات علمی و پیشرفت‌های فنی برسانند و خویشان را با آن‌ها سازگار کنند تردید و کُندی به خرج نمی‌دهند، بلکه، به عکس، از این کشفیات و پیشرفت‌ها دهه‌ها پیش افتاده‌اند. از این جهت، همچنان‌که از جهاتی دیگر، علم آنچه را انسان‌ها در رؤیاهایی نه پریشان و نه باطل، پیش‌بینی کردند تحقق بخشیده و مسجل کرده است. تنها چیزی که تازگی دارد این است که یکی از معتبرترین روزنامه‌های این کشور [ایالات متحد] سرانجام چیزی را به صفحهٔ اول خود آورده بود که تا آن زمان در ادبیات داستانی علمی-تخیلی بسیار کم‌اعتبار (که متأسفانه هنوز هیچ کس توجهی را که این ادبیات به عنوان یک محمل انتقال احساسات و امیال جمعی شایستگی‌اش را دارد نثار آن نکرده است) به خاک فراموشی سپرده شده بود. پیش‌باافتادگی آن گفته نباید موجب شود که غافل بمانیم از این‌که به واقع چقدر خارق عادت بوده است؛ زیرا اگرچه مسیحیان زمین را درهٔ اشک‌ها خوانده‌اند و فیلسوفان بدن خویش را به چشم محبس ذهن یا نفس<sup>۱</sup> نگریسته‌اند، ولی در تاریخ نوع بشر پیش از این هیچ کس زمین را محبس ابدان آدمیان نپنداشته بود یا چنین اشتیاقی برای آن‌که به معنای

حقیقی کلمه از این جا به ماه عزیمت کند از خود بروز نداده بود. آیا رهایی و دنیوی [یا غیردینی] شدن<sup>۱</sup> عصر مدرن، که با رویگردانی از خدایی که پدر انسان‌ها در آسمان بود، و نه لزوماً رویگردانی از خداوند، آغاز شد، می‌بایست با پشت کردن به زمینی که مام همه مخلوقات زنده زیر آسمان بود - پشت‌کردنی از آن هم سرنوشت‌سازتر - پایان‌پذیرد؟

زمین همان گوهر وضع بشر است، و طبیعت زمینی [یا خاکی]، تا آن جا که می‌دانیم، از این لحاظ که زیستگاهی در اختیار انسان‌ها نهاده است که در آن می‌توانند بدون زحمت و صناعت حرکت کنند و دم برآورند چه بسا در عالم نظیری نداشته باشد. صناعت یا مهارت آدمیزاد جهان وجود بشری را از کل محیط زیست حیوانی محض متمایز می‌کند، اما خود زندگی بیرون از این جهان مصنوع است، و از طریق زندگی، انسان با تمام موجودات زنده دیگر مرتبط می‌ماند. اکنون دیرزمانی است که انبوهی از تلاش‌های علمی معطوف شده است به این‌که زندگی را نیز «مصنوع» کنند و آخرین رشته پیوند یا علقه‌ای را که از طریق آن حتی انسان به جمع فرزندان طبیعت تعلق دارد پاره کنند. همین میل به گریختن از محبس زمین است که در اقدام به آفرینش زندگی در لوله آزمایش، در تمایل به این‌که «ژرم‌پلاسم منجمد افرادی را که استعداد و تواناییشان به اثبات رسیده است برای پدید آوردن انسان‌های برتر، زیر میکروسکوپ به هم بیامیزند» و نیز در تمایل به «دگرگون‌سازی اندازه، شکل و عملکرد» آن‌ها نمایان است؛ و، به گمان من، آرزوی گریختن از وضع بشر نیز پایه و اساس این امید است که طول عمر بشر از مرز صد سال هم فراتر رود. این انسان آینده، که دانشمندان به ما می‌گویند حداکثر ظرف صد سال آن را پدید می‌آورند، به نظر می‌رسد مسخر شورش است علیه وجود بشری آن‌چنان که داده [یا مقرر] شده است، و این وجود بشری (به بیان دنیوی) یا

سکولار]) هدیه‌ای رایگان است از ناکجا، که او می‌خواهد، به تعبیری، آن را با چیزی که خودش ساخته است مبادله کند. دلیلی در دست نداریم که در توانایی‌هایمان برای به انجام رساندن چنین مبادله‌ای تردید کنیم، همان‌طور که دلیلی وجود ندارد که توانایی فعلیمان برای نابودی هرگونه حیات آلی بر کرهٔ خاکی را در معرض تردید قرار دهیم. تنها پرسشی که وجود دارد این است که آیا می‌خواهیم از دانش علمی و فنی جدیدمان در این مسیر استفاده کنیم یا نه، و تکلیف این پرسش را نمی‌توان به وسیلهٔ علم تعیین کرد؛ این پرسش سیاسی درجه اولی است، و، بنابراین، دشوار می‌توان آن را به تصمیم دانشمندان حرفه‌ای یا سیاستمداران حرفه‌ای واگذار کرد.

درست است که چنین امکان‌هایی شاید هنوز به آینده‌ای دور تعلق داشته باشند، اما نخستین نتایج عکس [یا پیامدهای بومرنگ وار] پیروزی‌های بزرگ علم، در بحرانی درون خود علوم طبیعی احساس شده است. مشکل مربوط می‌شود به این واقعیت که «حقایق» جهان‌نگری علمی مدرن، با این که می‌توان آن‌ها را در قالب فرمول‌های ریاضی نشان داد و به نحو تکتیکی اثبات کرد، دیگر به قالب بیان متعارف در گفتار و اندیشه در نمی‌آیند. زمانی که از این «حقایق» به نحو مفهومی و منسجم سخن می‌رود، گزاره‌هایی که حاصل می‌شوند «چه بسا به اندازهٔ 'دایرهٔ مثلث' بی‌معنا نباشند ولی از 'شیر بالدار' بسی بی‌معناترند» (اروین شرودینگر<sup>۱</sup>). هنوز نمی‌دانیم که آیا این وضع و حال قطعی و نهایی است یا نه. اما امکانش هست که ما، مایی که مخلوقاتی زمینی هستیم و شروع کرده‌ایم به این که چنان عمل کنیم که گویی ساکنان کیهانیم، تا ابد از فهمیدن عاجز شویم، یعنی از فکر کردن و سخن گفتن در بارهٔ کارهایی که با وجود این از پس آن‌ها برمی‌آییم. در این صورت، اوضاع به شکلی می‌بود که گویی مغز ما، عضوی که مقوم وضع فیزیکی و مادی افکار ماست،

قادر نیست از کاری که می‌کنیم سر درآورد، به گونه‌ای که از آن پس برای فکر کردن و سخن گفتن به‌راستی نیازمند ماشین‌های مصنوعی می‌بودیم. اگر معلوم شود که به‌راستی دانش (به معنای مدرن کاردانی<sup>۱</sup>) و تفکر برای همیشه ترکی همراهی کرده‌اند، آن‌گاه به واقع بردگانی عاجز خواهیم شد - نه برده ماشین‌هایمان بلکه برده کاردانی خویش - مخلوقات بی‌فکری خواهیم شد که در خدمت هر ابزاری هستند که به لحاظ تکنیکی ممکن است، حال فرقی نمی‌کند که آن ابزار تا چه حد مرگبار باشد.

با این حال، حتی سوای این نتایج واپسین و هنوز نامسلم، وضعیتی که علوم ایجاد کرده‌اند اهمیت سیاسی بسیاری دارد. هر جا که پای ربط و مناسبت سخن [یا گفتار] در میان است مسائل و موضوعات بنا به تعریف سیاسی می‌شوند، زیرا سخن آن چیزی است که از انسان موجودی سیاسی می‌سازد. اگر از این اندرز، اندرزی که بارها و بارها به رعایت آن ترغیب می‌شویم، پیروی می‌کردیم که برخوردارها و نگرش‌های فرهنگیمان را با جایگاه فعلی پیشرفت علمی میزان کنیم، با جدیت تمام نحوه زیستنی را اختیار می‌کردیم که در آن سخن دیگر معنادار و مهم نبود؛ زیرا امروزه علوم و اداری شده‌اند «زبانی» مرکب از نمادهای ریاضی را پذیرند که، اگرچه در آغاز فقط به عنوان کوتاه‌نوشتی برای گزاره‌های به سخن درآمده منظور می‌شد، اکنون حاوی گزاره‌هایی است که به هیچ روی نمی‌توان آن‌ها را به قالب سخن برگرداند. دلیل این‌که شاید عاقلانه باشد از داوری سیاسی دانشمندان از آن حیث که دانشمندان سلب اعتماد کنیم در درجه اول بی «سیرت» بودن ایشان - این‌که با گسترش سلاح‌های اتمی مخالفت نکردند - یا ساده‌لوحی آن‌ها - این‌که نفهمیدند وقتی این سلاح‌ها گسترش یابند، آخرین کسانی خواهند بود

۱. know-how: کاردانی را معمولاً یکی از اقسام سه‌گانه معرفت یا دانش می‌دانند. دو قسم دیگر عبارتند از knowing-that (معرفت گزاره‌ای) و knowledge by acquaintance (معرفت از راه آشنایی). - م.

که در باره کاربرد آنها با ایشان مشورت می‌شود - نیست، بلکه دقیقاً این واقعیت است که آنان در جهانی سیر می‌کنند که در آن سخن قدرت خود را از دست داده است. و هر آنچه انسان‌ها می‌کنند، می‌شناسند یا تجربه می‌کنند تنها به میزانی می‌تواند معنی دهد که بتوان در باره آن سخن گفت. ممکن است حقایقی بیرون از دایره سخن باشد، و امکان دارد این حقایق ربط بسیاری به انسان در حالت انفراد داشته باشد، یعنی به انسان تا جایی که، هر چیز دیگری که باشد، موجودی سیاسی نیست. [اما] انسان‌ها در حالت تکثر، یعنی تا آنجا که در این جهان به سر می‌برند، حرکت می‌کنند و دست به عمل می‌زنند تنها از آن رو می‌توانند معناداری را تجربه کنند که قادرند با یکدیگر حرف بزنند و برای یکدیگر و خودشان معنی دهند و مفهوم باشند.

چیزی که دم‌دست‌تر و چه بسا به همان اندازه سرنوشت‌ساز است رویداد دیگری است که به اندازه رویداد پیشین تهدیدکننده است. این واقعه، سر برآوردن خودکاری<sup>۱</sup> است که ظرف چند دهه احتمالاً کارخانه‌ها را [از کارگران] تخلیه خواهد کرد و نوع بشر را از دیرینه‌ترین و طبیعی‌ترین باری که بر دوش او بوده است، بار زحمت کشیدن و بندگی ضرورت یا احتیاجات اولیه زندگی، رهایی خواهد بخشید. در این جا نیز پای جنبه‌ای اساسی از وضع بشر در میان است، اما شوریدن علیه آن، آرزوی خلاص شدن از «رنج و مشقت» زحمت، آرزویی مدرن نیست بلکه عمری دارد به درازای تاریخ به ثبت رسیده. خلاصی از خود زحمت چیز تازه‌ای نیست؛ این وضع و حال زمانی جزو پابرجاترین و ریشه‌دارترین امتیازات اقلیت بود. در این مورد، به نظر می‌رسد که ترقی علمی و پیشرفت‌های تکنیکی تنها به خاطر دستیابی به چیزی غنیمت شمرده شده‌اند که رؤیای تمامی اعصار پیشین بود اما هیچ یک از آنها نتوانستند به آن جامه عمل بپوشانند.

با این حال، این تنها ظاهر ماجراست. عصر مدرن تجلیل نظری زحمت را با خود به همراه آورده و منجر به آن شده است که کل جامعه در واقع به صورت جامعه‌ای از جنس جامعه زحمتکشان درآید. بنابراین، تحقق آن آرزو، همچون تحقق آرزوهای قصه‌های پریان، زمانی است که تنها می‌تواند نتیجه عکس دهد. این جامعه جامعه زحمتکشان است که در شرف رهایی از غل و زنجیر زحمت است، و دیگر آن فعالیت‌های والاتر و معنادارتر و ارزنده‌تر دیگری را که حصول این رهایی به خاطر آن‌ها سزاوار است نمی‌شناسد. در این جامعه، که برابری طلب است زیرا در این هیئت است که زحمت مایه همزیستی انسان‌ها می‌شود، نه طبقه‌ای باقی می‌ماند و نه اشراف و برگزیدگانی از نوع سیاسی یا معنوی که احیای سایر قابلیت‌های بشر بتواند از میان آن‌ها دوباره آغاز شود. حتی رؤسای جمهور، شاهان و نخست‌وزیران مقام و منصب خویش را شغلی می‌پندارند که برای حیات جامعه ضرورت دارد، و از جمع روشنفکران تنها روشنفکران تک‌افتاده‌ای می‌مانند که فعالیت خود را نه از قماش امرار معاش بلکه از جنس کار تلقی می‌کنند. آنچه پیش روی ماست دورنمای جامعه‌ای است مرکب از زحمتکشان فارغ از زحمت، یعنی فارغ از یگانه‌فعلیتی که برایشان باقی مانده است. بی‌گمان چیزی ناگوارتر از این نیست.

این کتاب پاسخی برای این دغدغه‌ها و دشواری‌ها به دست نمی‌دهد. روزی نیست که پاسخی از این دست مطرح نشوند، و این پاسخ‌ها اموری هستند مربوط به سیاست عملی، که تابع توافق جمعی کثیر است؛ هرگز امکان ندارد که محمل [آن‌ها] ملاحظات نظری یا عقیده یک شخص باشد به نحوی که گویی در این جا سر و کار ما با مسائلی است که تنها یک راه‌حل برای آن‌ها ممکن است. آنچه من در ادامه طرح می‌کنم قسمی بازنگری وضع بشر از منظر تازه‌ترین تجربه‌ها و هراس‌هایی است که داشته‌ایم. این موضوع بی‌گمان به فکر مربوط می‌شود، و بی‌فکری - بی‌ملاحظگی آن هم بدون مبالغه، یا پریشان‌فکری نومیدکننده، یا تکرار توأم با خوش‌خیالی و



خاطر جمعمی «حقایقی» که پیش‌پا افتاده و میان‌تهی شده‌اند - به نظر من از ویژگی‌های بارز روزگار ماست. بنابراین، چیزی که من طرح و توصیه می‌کنم بسیار ساده است: تنها به آنچه می‌کنیم فکر کنیم.

«آنچه می‌کنیم» در واقع مضمون اصلی این کتاب است. سر و کار کتاب تنها با پایه‌ای‌ترین بخش‌های تشکیل‌دهنده وضع بشر است، با آن فعالیت‌هایی که، بنا به سنت، و نیز بنا به عقیده رایج، در دایره توان و امکانات هر انسانی است. به این دلیل و به دلایلی دیگر، برترین و شاید خالص‌ترین فعالیتی که در توان انسان‌هاست، یعنی فعالیت تفکر، از دایره این ملاحظات بیرون می‌ماند. پس، به لحاظ ترتیب و تنسيق، دامنه این کتاب محدود می‌شود به بحث و بررسی زحمت، کار و عمل، که سه فصل اصلی آن را تشکیل می‌دهند. از حیث تاریخی، در فصل آخر به عصر مدرن می‌پردازم، و در سراسر کتاب به مجموعه‌های گوناگون درون سلسله‌مراتب فعالیت‌ها آن‌طور که از روی تاریخ غرب می‌شناسیم.

با وجود این، عصر مدرن همان جهان مدرن نیست. از لحاظ علمی، عصر مدرن که در قرن هفدهم آغاز شد در آغاز قرن بیستم به پایان رسید؛ از لحاظ سیاسی، جهان مدرن، که ما امروز در آن به سر می‌بریم، با اولین انفجارهای اتمی زاده شد. من در باره این جهان مدرن، که کتاب حاضر در زمینه و دورنمای آن نوشته شده است، بحث نمی‌کنم. از یک طرف، کار خود را منحصر می‌سازم به تحلیل آن قابلیت‌های بشری عامی که از دل وضع بشر می‌بایند و ماندگار هستند، یعنی تا وقتی که خود وضع بشر دگرگون نشده است ممکن نیست به نحو جبران‌ناپذیری از میان بروند؛ از طرف دیگر، غایت تحلیل تاریخی مورد نظر این است که بیگانگی جهان مدرن - گریز دوگانه آن از زمین به کیهان و از جهان به خویشتن - را تا منشأ آن دنبال کند آن هم به قصد حصول فهمی از ماهیت جامعه آن‌طور که در همان زمانی که در برابر برآمدن عصری جدید و هنوز ناشناخته سپر می‌انداخت بالیده و ظاهر شده بود.

## وضع بشر

### ۱. زندگی وقف عمل و وضع بشر

مقصود من از اصطلاح زندگی وقف عمل (vita activa) سه فعالیت بشری بنیادین است: زحمت، کار و عمل. آنها از این رو بنیادینند که هر یک تناظر دارند با یکی از شرایط اساسی‌ای که تحت آنها آدمی بر روی کره خاکی حیات پیدا کرده است. زحمت فعلیتی است متناظر با روند زیستی بدن انسان که رشد خودانگیخته، سوخت و ساز، و زوال آن در فرجام کار در گرو حواشیج و ضروریات حیاتی‌ای است که زحمت آنها را ایجاد و وارد روند زندگی می‌کند. وضع بشری زحمت، خود زندگی است.

کار فعلیتی است متناظر با غیرطبیعی بودن وجود بشر که در چرخه حیاتی بی‌انقطاع نوع [بشر] جای ندارد و فناپذیری آن را این چرخه ترمیم نمی‌کند. کار جهانی «مصنوع» از اشیا فراهم می‌آورد که به نحوی مشخص با هرگونه محیط طبیعی فرق دارد. یکایک زندگی‌های فردی درون محدوده آن سکنی دارند، حال آنکه خود این جهان قرار است بیش از همه آنها عمر کند و از همه آنها فراتر رود. وضع بشری کار جهانی بودن<sup>۱</sup> است.

1. worldliness

عمل، آن یگانه فعالیتی که بدون واسطه اشیا یا مواد، مستقیماً میان انسان‌ها جریان دارد، متناظر است با وضع بشری تکثر، متناظر با این امر واقع که انسان‌ها، و نه انسان، بر کره زمین به سر می‌برند و ساکن جهانند. اگرچه همه جنبه‌های وضع بشر به نحوی از انحا با سیاست ارتباط دارد، اما این تکثر به طور خاص عیناً شرط اصلی هر گونه زندگی سیاسی است - آن هم نه صرفاً شرط لازم (*conditio sine qua non*) بلکه شرط کافی (*conditio per quam*) آن. از این قرار، رومی‌ها، که شاید سیاسی‌ترین ملتی باشند که سراغ داشته‌ایم، در زبانشان عبارات «زندگی کردن» و «میان انسان‌ها بودن» (*inter homines esse*) یا «مردن» و «دیگر میان انسان‌ها نبودن» (*inter homines esse desinere*) را به وجه مترادف به کار می‌بردند. اما وضع بشری عمل، در اساسی‌ترین صورتش، حتی در «سفر تکوین» نیز مضمون است («او آن‌ها را مرد و زن آفرید») اگر دریابیم که این داستان آفرینش انسان اصولاً فرق دارد با داستانی که مطابق آن خداوند ابتدا انسان (آدم)، «او»<sup>۱</sup> و نه «آن‌ها»، را آفرید، به گونه‌ای که تکثر و تعدد انسان‌ها ثمره زاد و ولد است.<sup>(۱)</sup> اگر انسان‌ها روگرفت‌های پیوسته تکثیرپذیر یک سرمشق واحد می‌بودند که طبیعت یا ذات آن برای همه یکسان بود و همان‌قدر قابل پیش‌بینی که طبیعت یا ذات هر چیز دیگری پیش‌بینی‌پذیر است، باری در این صورت، عمل تجملی غیر ضروری و مداخله‌ای از روی هوس در قوانین عام رفتار می‌شد. تکثر از آن رو شرط عمل بشری است که همه ما یک چیز، یعنی انسان، هستیم [اما] به گونه‌ای که هیچ کس هرگز عین هیچ کس دیگری نیست که روزی روزگاری زیسته، می‌زید یا خواهد زیست.

هر سه فعالیت یادشده و اوضاع متناظر با آن‌ها ربط وثیقی به عام‌ترین وضع وجود بشری دارند: زایش و مرگ، زادگی<sup>۲</sup> و میرندگی. زحمت نه تنها

1. him

2. natality

بقای فرد بلکه حیات نوع را هم تضمین می‌کند. کار و محصول آن، یعنی مصنوع بشری، بی‌ثمری حیات فانی و طبع گذرای زمان بشری را از مقداری ماندگاری و دوام برخوردار می‌کنند. عمل، تا جایی که درگیر تأسیس و حفظ تن‌واره‌های سیاسی<sup>۱</sup> می‌شود، شرط یادآوری، یعنی شرط تاریخ، را بر پا می‌دارد. علاوه بر عمل، زحمت و کار نیز تا جایی که وظیفه دارند جهان را برای جریان بی‌انقطاع نوآمدگانی که به هیئت بیگانگان در جهان زاده می‌شوند فراهم آورند و حفظ کنند و این جریان را پیش‌بینی کنند و منظور کنند، در زادگی ریشه دارند. با این حال، از میان این سه، عمل نزدیک‌ترین رابطه را با وضع بشری زادگی دارد؛ آغاز تازه‌ای که ذاتی زایش یا تولد است تنها از آن رو ممکن است در جهان روی بنماید و احساس شود که نوآمده دارای قابلیت آغاز کردن چیزی از نو، یعنی قابلیت عمل کردن، است. به این معنای قوه ابتکار، رگه‌ای از عمل و، بنابراین، رگه‌ای از زادگی، ذاتی تمامی فعالیت‌های بشری است. به علاوه، چون عمل فعالیت سیاسی تمام‌عیار است، زادگی، و نه میرندگی، می‌تواند مقوله اصلی تفکر سیاسی، به تمایز از تفکر متافیزیکی، باشد.

وضع بشر تنها شامل شرایط و اوضاعی که تحت آن‌ها آدمی حیات پیدا کرده است نمی‌شود. انسان‌ها موجوداتی مشروط و واقع در وضعیت‌اند زیرا هر چیزی که با آن رابطه برقرار می‌کنند بلافاصله بدل به وضعی از اوضاع وجود آن‌ها و شرطی از شرایط آن می‌شود. جهانی که *vita activa* [زندگی وقف عمل] در آن سپری می‌شود شامل اشیایی است که فعالیت‌های بشری آن‌ها را تولید کرده‌اند؛ اما چیزهایی که وجودشان را صرفاً از افراد بشر دارند با وجود این پیوسته سازندگان بشری خویش را مشروط می‌کنند و رقم

۱. با توجه به تأکید آرنست بر واژه *body* (تن، بدن) در عبارت *political body* یا *body politic* آن را به «تن‌واره سیاسی» برگردانده‌ایم. به جای آن می‌توان تعابیر «هیئت سیاسی» یا «اجتماع سیاسی» را نیز به کار برد. - م.

می‌زنند. علاوه بر شرایطی که تحت آن‌ها بشر بر روی زمین حیات پیدا می‌کند، و تا حدودی از دل این شرایط، انسان‌ها پیوسته شرایط خودساخته خویش را می‌آفرینند که، به‌رغم خاستگاه بشری و تغییرپذیریشان، همان قدرت مشروط‌کننده و رقم‌زننده‌ای را دارند که اشیای طبیعی واجد آن هستند. هر آنچه به رابطه‌ای پایدار با حیات بشری مربوط می‌شود یا چنین رابطه‌ای را برقرار می‌کند بی‌درنگ خصوصیت شرطی از شرایط وجود بشری را پیدا می‌کند. به این علت است که انسان‌ها، فارغ از آنچه می‌کنند، همواره موجوداتی مشروط‌تند. هر آنچه به میل خود قدم به جهان بشری می‌گذارد یا با تلاش بشری به درون این جهان کشیده می‌شود به صورت بخشی از وضع بشر درمی‌آید. تأثیر واقعیت جهان بر وجود بشری به هیئت نیرویی مشروط‌کننده و رقم‌زننده احساس و دریافت می‌شود. عینیت جهان - خصوصیت عین‌وار یا شیء‌گونه آن - و وضع بشری مکمل یکدیگرند؛ وجود بشری چون وجودی مشروط است، بدون اشیا محال می‌بود، و اشیا اگر وجود بشری را مشروط نمی‌کردند و رقم نمی‌زدند، تلی از اقلام نامرتبط می‌بودند.

برای اجتناب از بدفهمی باید گفت که وضع بشر همان طبیعت بشر نیست، و سرجمع آن فعالیت‌ها و قابلیت‌های بشری هم که با وضع بشر برابرند چیزی مثل طبیعت بشر را تشکیل نمی‌دهد؛ زیرا نه آن فعالیت‌ها و قابلیت‌هایی که در این جا بررسی می‌کنیم و نه آن‌هایی که کنار می‌گذاریم، نظیر تفکر و عقل، و نه حتی دقیق‌ترین سیاهه همه آن‌ها، هیچ کدام مقوم صفات ذاتی وجود بشری نیستند - صفات ذاتی به معنای صفاتی که بدون آن‌ها این وجود دیگر وجودی بشری نمی‌بود. بنیادی‌ترین تغییر در وضع بشر که می‌توانیم تصور کنیم، کوچ انسان‌ها از زمین به سیاره‌ای دیگر است. چنین چیزی، که دیگر کاملاً هم محال نیست، اگر روی می‌داد، حاکی از آن بود که انسان ناگزیر شده است تحت شرایطی آفریده خودش به سر برد، شرایطی که از اساس با شرایطی که زمین برای او فراهم می‌آورد فرق دارد. در آن صورت،

نه زحمت، نه کار، نه عمل و نه حتی تفکر آن چنان که ما آن را می‌شناسیم، دیگر معنایی نداشت. با این حال، حتی این کوچندگان فرضی از زمین همچنان انسان می‌بودند؛ اما یگانه چیزی که می‌توانستیم در باره «طبیعت» آنها بگوییم این بود که ایشان همچنان موجوداتی مشروطند، گو این که آنچه مشروطشان می‌کند اکنون تا حد زیادی مصنوع خود آنهاست.

مسئله طبیعت بشر یا، به تعبیر آوگوستین، «پرسشی که من برای خویشتن شده‌ام» (quaestio mihi factus sum) هم به معنای روان‌شناختی فردی آن و هم به معنای فلسفی عام آن لاینحل به نظر می‌رسد. بسیار بعید است که ما - مایی که می‌توانیم ذوات طبیعی همه چیزهای پیرامونمان را که خود غیر از آنهایم بشناسیم، مشخص کنیم و به قالب تعریف درآوریم - هرگز بتوانیم چنین کاری را در مورد خودمان انجام دهیم؛ این کار شبیه آن است که از روی سایه خودمان بپریم. به علاوه، هیچ چیز ما را محق نمی‌دارد که فرض کنیم انسان به همان معنایی که سایر چیزها طبیعت یا ذاتی دارند واجد طبیعت یا ذاتی است. به عبارت دیگر، اگر ما طبیعت یا ذاتی داشته باشیم، یقیناً فقط خدایی می‌تواند آن را بشناسد و تعریف کند، و اولین شرط این کار آن است که بتواند در باره «کسی» آن چنان سخن بگوید که گویی «چیزی» است. (۲) دشواری قضیه در این است که آن نحوه‌های شناخت بشری که می‌توان در مورد چیزهایی که کیفیات «طبیعی» دارند به کار بست - از جمله در مورد خودمان تا آن حد ناچیز که نمونه‌هایی هستیم از بالیده‌ترین نوع حیات آلی - هنگامی که این پرسش به میان می‌آید که «ما کیستیم؟» نمی‌توانند دستگیرمان شوند. به همین دلیل است که تلاش‌هایی که برای تعریف طبیعت بشر صورت می‌گیرد تقریباً بدون استثنا به خلق خدایی ختم می‌شوند، یعنی به خلق خدای فیلسوفان که، از روزگار افلاطون به این طرف، با واریسی دقیق‌تر معلوم شده است که نوعی ایده افلاطونی انسان بوده است. البته پرده برداشتن از سیمای واقعی چنین مفاهیم فیلسوفانه‌ای از الوهیت و برملا کردن این که آنها مفهوم پردازی‌هایی

از قابلیت‌ها و صفات بشری هستند، برهانی، و حتی استدلالی، در انکار وجود خداوند نیست؛ اما این واقعیت که تلاش‌هایی که برای تعریف طبیعت بشر صورت می‌گیرند به آسانی منجر می‌شوند به ایده‌ای که به دیده ما مشخصاً «فرا بشری» جلوه می‌کند و، بنابراین، با الوهیت یکی انگاشته می‌شود ممکن است خود مفهوم «طبیعت بشر» را شبهه‌ناک سازد.

از طرف دیگر، شرایط وجود بشری - خود حیات، زادگی و میرندگی، جهانی بودن، تکثر، و زمین - هرگز نمی‌توانند «علت» چند و چون هستی ما باشند یا به این پرسش که ما کیستیم پاسخ دهند آن هم به این دلیل ساده که هیچ‌گاه ما را به نحو مطلق و کامل مشروط نمی‌کنند و تعیین نمی‌بخشند. این همواره عقیده فلسفه بوده است، به تمایز از علومی که آن‌ها نیز به انسان می‌پردازند: انسان‌شناسی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و... اما امروزه کم و بیش می‌توانیم بگوییم که حتی به طور علمی ثابت کرده‌ایم که، اگرچه اکنون، و احتمالاً همواره، تحت شرایط زمین زندگی می‌کنیم، صرفاً مخلوقاتی زمینی و تخته‌بند زمین نیستیم. علم طبیعی مدرن پیروزی‌های بزرگ خویش را مرهون آن است که از منظری حقیقتاً کیهانی [یا کلی] طبیعت زمینی را نگرسته و بررسی کرده است، یعنی از موضع و نظرگاهی ارشمیدسی<sup>۱</sup> که، عامدانه و آشکارا، خارج از زمین اختیار شده است.

## ۲. اصطلاح زندگی وقف عمل

اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل] آکنده و گرانبار از سنت است. این اصطلاح عمری به درازای سنت ما در تفکر سیاسی دارد (اما که‌نسان‌تر از آن نیست). و این سنت، که به هیچ زوی دربردارنده و مفهوم‌پرداز همه تجربه‌های سیاسی انسان غربی نیست، از دل مجموعه تاریخی خاصی بالیده

۱. Archimedean standpoint: اشاره به نقطه انکابی (Archimedean point) که ارشمیدس می‌گفت اگر آن را پیدا کند، می‌تواند زمین را از جای خود نکان بدهد. - م.

است: محاکمه سقراط و تعارض بین فیلسوف و پولیس [یا مدینه]. این سنت بسیاری از تجربه‌های متعلق به گذشته‌ای بیش‌تر را که ربطی به مقاصد سیاسی درجه اول آن نداشتند کنار نهاد و تا خاتمه خویش در کار کارل مارکس، به شیوه‌ای بسیار گزینشی پیش رفت. خود این اصطلاح، که در فلسفه قرون وسطی ترجمه متعارف [یا معیار] اصطلاح ارسطویی *bios politikos* [زندگی سیاسی] بود، پیشاپیش در آثار آوگوستین آمده است که در آن‌جا، به صورت *vita negotiosa* یا *vita actiosa* هنوز معنای اولیه و اصلی آن را منعکس می‌کند: زندگی‌ای که وقف امور عمومی-سیاسی شده است.<sup>(۳)</sup>

ارسطو میان سه شیوه زندگی (*bios*) تمیز می‌نهاد - سه شیوه زندگی که انسان‌ها در حالت آزادی، یعنی در استقلال کامل از حوایج زندگی و روابط ناشی از آن‌ها، ممکن است انتخاب کنند. این شرط آزادی همه آن شیوه‌های زندگی را که عمدتاً مصروف زنده نگه داشتن خویش می‌شوند از دور خارج می‌کرد - نه فقط زحمت، شیوه زندگی بردگان که مقهور ضرورت زنده ماندن و بالاجبار تحت سلطه ارباب خویش بودند، بلکه زندگی شغلی صنعتکاران و پیشه‌وران آزاد و زندگی مال‌اندوزانه سوداگران را نیز کنار می‌نهاد. خلاصه، هر کسی را که خواسته یا ناخواسته، در تمام عمر یا در پاره‌ای از عمر خویش، کیفیت آزادانه اعمال و فعالیت‌های خویش را از کف داده بود از دور خارج می‌کرد.<sup>(۴)</sup> سه شیوه باقی‌مانده زندگی این وجه اشتراک را داشتند که سر و کارشان با امور «زیبا» بود، یعنی با چیزهایی که نه ضروری‌اند و نه صرفاً مفید: زندگی مصروف تمتع از لذات جسمانی که در آن زیبا، آن‌چنان که داده شده است، گسارده یا مصرف می‌شود؛ زندگی‌ای که وقف امور پولیس می‌شود، که در آن فضل یا سرآمدی کردارهای زیبا می‌آفرینند؛ و زندگی فیلسوف که مصروف کاوش و تأمل در امور ابدی است که زیبایی لایزال آن‌ها نه ممکن است از طریق مداخله مولدانه انسان به وجود آید و نه امکان دارد که به واسطه گساردن یا مصرف شدن آن‌ها به نزد انسان، دستخوش تغییر شود.<sup>(۵)</sup>



تفاوت عمده میان کاربرد ارسطویی این اصطلاح و کاربردی که بعدها در قرون وسطی پیدا کرد این است که زندگی سیاسی (bios politikos) آشکارا فقط بر حیطه امور بشری دلالت می‌کرد و بر عمل، یا پراکسیس (praxis)، لازم برای استقرار و حفظ آن تأکید داشت. نه زحمت و نه کار هیچ کدام واجد شأن و منزلتی کافی برای آن‌که اصلاً مقوم نوعی bios، شیوه زندگی مستقل و حقیقتاً بشری، باشند محسوب نمی‌شدند؛ از آن‌جا که زحمت و کار خادم و مولد ضروریات و چیزهای مفید بودند، نمی‌توانستند آزادانه، مستقل از حاجات و خواسته‌های بشری، باشند. (۶) این‌که شیوه سیاسی زندگی از این حکم جان به در می‌برد به جهت فهم یونانیان از حیات پولیس بود، که به نزد آن‌ها بر شکل بسیار خاص و به اختیارگزين شده‌ای از سازمان سیاسی دلالت داشت و به هیچ روی صرفاً بر شکلی از عمل که برای کنار هم نگه داشتن انسان‌ها به شیوه‌ای بسامان، لازم باشد دلالت نمی‌کرد. نه این‌که یونانیان یا ارسطو از این واقعیت غافل بودند که زندگی بشری همواره شکلی از سازمان سیاسی را اقتضا می‌کند و حکم راندن بر اتباع می‌تواند مقوم شیوه متمایزی از زندگی باشد؛ اما شیوه زندگی مستبدان را، از آن رو که «صرفاً» نوعی ضرورت بود، نمی‌شد شیوه‌ای آزادانه محسوب کرد و این شیوه نسبتی با bios politikos [زندگی سیاسی] نداشت. (۷)

با زوال دولت‌شهر [یا پولیس] عصر باستان - به نظر می‌رسد آوگوستین آخرین کسی بوده که دست‌کم می‌دانسته است شهروند بودن زمانی چه معنایی داشت - اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل] معنای بالاخص سیاسی خود را از دست داد و دلالت کرد بر هر قسم درگیر شدن فعالانه در امور این جهان. بی‌تردید از این‌جا نتیجه نمی‌شود که کار و زحمت در سلسله مراتب فعالیت‌های بشری خود را به مرتبه‌ای بالاتر برکشیده بودند و اکنون هم‌شان زندگی وقف

۱. آرت گاه لفظ polis را به کار برده است گاه معادل انگلیسی آن city-state (دولت‌شهر) را. به رسم امانتداری ما نیز از شیوه او پیروی می‌کنیم. - م.

سیاست شده بودند.<sup>(۸)</sup> بلکه قضیه کاملاً برعکس بود: اکنون عمل نیز در زمره حوایج زندگی زمینی به شمار می‌رفت، به طوری که نظر و نظروزی (bios theōretikos) [زندگی وقف نظر] که [در زبان لاتین] به *vita contemplativa* برگردانده شد) یگانه شکل حقیقتاً آزادانه زندگی باقی ماند.<sup>(۹)</sup>

با این حال، برتری نظریگر نظروزی بر هر نوع فعالیتی، از جمله عمل، اصل و منشأ مسیحی ندارد. این برتری را در فلسفه سیاسی افلاطون می‌یابیم که در آن کل سازمان‌دهی مجدد آرمانی حیات پولیس نه تنها با بصیرت برتر فیلسوف هدایت می‌شود بلکه غایتی جز مقدر ساختن شیوه زندگی فیلسوف ندارد. خود بخش‌بندی ارسطو در باب شیوه‌های گوناگون زندگی، که در ترتیب آن زندگی وقف لذت جایگاهی کم‌اهمیت دارد، آشکارا آرمان نظروزی (theōria) را راهنما گرفته است. فیلسوفان به آزادی باستانی از قید حوایج زندگی و از یوغ قهر و اجبار دیگران، آزادی و فراغت جستن از فعالیت سیاسی (skholē)<sup>(۱۰)</sup> را افزودند، به گونه‌ای که دعوی مسیحی متأخر آزادی از گرفتاری در امور دنیوی، آزادی از کار و بار این جهان به طور کلی، برخاسته از *apolitia* [سیاست‌گریزی] فیلسوفانه اواخر عهد باستان و مسبوق به آن بود. چیزی که پیش‌تر خواسته معدودی بود اکنون حق همگان به شمار می‌رفت.

بنابراین، اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل]، که شامل تمامی فعالیت‌های بشری است و از منظر و موضع قرار و آرامش مطلق نظروزی تعریف شده است، در مقایسه با *bios politikos* [زندگی سیاسی] یونانی همخوانی بیشتری با *askholia* («بی‌قراری») یونانی دارد که ارسطو آن را مشخصه هر فعالیتی می‌دانست. از زمان ارسطو، تمایز میان قرار و بی‌قراری، میان کناره جستن تقریباً مشتاقانه از تحرک فیزیکی خارجی و هر نوع فعالیت، حساس‌تر و سرنوشت‌سازتر از تمایز میان شیوه سیاسی و شیوه نظری زندگی بوده است، زیرا در نهایت می‌توان آن را درون هر سه شیوه زندگی پیدا کرد. این تمایز همانند تمایز میان جنگ و صلح است: همچنان که جنگ به خاطر

صلح درمی‌گیرد، هر نوع فعالیت، حتی روندهای تفکر محض، نیز باید به قرار و آرامش مطلق نظوروزی منتهی شود.<sup>(۱۱)</sup> هر گونه حرکتی، حرکات بدن و نفس افزون بر حرکات سخن و تعقل، باید پیش روی حقیقت متوقف شود. حقیقت، خواه حقیقت باستانی هستی باشد خواه حقیقت مسیحی خدای حی و حاضر، تنها در سکون انسانی کامل می‌تواند خود را عیان دارد.<sup>(۱۲)</sup>

در طول سنت و تا آغاز عصر مدرن، اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل] هیچ‌گاه معنای ضمنی منفی «بی-قراری»، *nec-otium* یا *a-skholia* را از دست نداد. در این مقام این اصطلاح در پیوندی وثیق با تمایز یونانی‌ای که از تمایز پیشین هم اساسی‌تر بود باقی ماند، یعنی تمایز میان چیزهایی که بنفسه آنی هستند که هستند و چیزهایی که وجودشان را از انسان دارند، تمایز میان چیزهایی که *physei* [به حسب طبیعت] اند و چیزهایی که *nomō* [به حسب ناموس یا قانون] اند. تقدم نظوروزی بر فعالیت مبتنی بر این باور است که هیچ کاری از کارهای دست انسان نمی‌تواند به لحاظ زیبایی و صحت با *kosmos* [عالم منتظم] طبیعی برابری کند، با عالمی که بدون هیچ‌گونه مداخله یا مساعدتی از بیرون، چه از جانب انسان چه از جانب خدا، فی‌نفسه در ابدیتی لایتغیر در حرکت است. این ابدیت تنها هنگامی خود را بر دیدگان میرندگان عیان می‌دارد که همه حرکات و فعالیت‌های بشری به سکون کامل برسند. پیش روی این موضع سکون و قرار، همه تمایزات و تقسیمات درون *vita activa* [زندگی وقف عمل] محو می‌شود. از منظر نظوروزی که نگاه کنیم، مادام که سکون و قرار ضروری بر هم می‌خورد اهمیتی ندارد که چه چیزی آن را بر هم می‌زند.

پس، اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل] سنتاً معنای خود را از *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر یا نظوروزانه] دریافت می‌کند. خود منزلت بسیار محدود زندگی وقف عمل بدین جهت به آن عطا شده است که این شیوه زندگی خادم نیازها و خواسته‌های نظوروزی در بدنی زنده است.<sup>(۱۳)</sup>

مسیحیت، با اعتقادش به جهان آخرت که لذات و شادی‌های آن در خوشی‌های نظر [یا دیدار] اعلام حضور می‌کند،<sup>(۱۴)</sup> تنزل زندگی وقف عمل به مرتبه اشتقاقی و فرعی آن را مؤید به تأییدی دینی کرد؛ اما تعیین خود این ترتیب مقارن بود با کشف نظر یا نظرورزی (theōria) به عنوان قوه‌ای بشری و مشخصاً متمایز از تفکر و تعقل، کشفی که در مکتب سقراطی روی داد و از آن پس در سرتاسر سنت ما بر تفکر متافیزیکی و سیاسی حاکم بوده است.<sup>(۱۵)</sup> به نظر می‌رسد بررسی دلایل و موجبات این سنت، برای مقصودی که در این جا مد نظر من است لازم نیست. روشن است که این دلایل و موجبات عمیق‌تر از علت تاریخی‌ای است که جدال میان پولیس و فیلسوف را پدید آورد و، از این رهگذر، تقریباً بر حسب اتفاق، منجر به کشف نظرورزی به عنوان شیوه زندگی فیلسوف نیز شد. این دلایل و موجبات باید در جنبه کاملاً متفاوتی از وضع بشر نهفته باشد، که تنوع آن، در بخش‌های گوناگون زندگی وقف عمل به انتها نمی‌رسد و، چنان که می‌توانیم حدس بزنیم، حتی اگر تفکر و حرکت تعقل در آن مندرج می‌بودند نیز به انتها نمی‌رسید.

بنابراین، اگر کاربرد اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل]، آن‌طور که من در این جا طرح می‌کنم، تناقضی آشکار یا سنت دارد، دلیلش این است که من نه در اعتبار تجربه‌ای که بنیاد این تمایز را تشکیل می‌دهد بلکه در نظم سلسله‌مراتب‌گونه‌ای که از همان ابتدای شکل‌گیری‌اش ذاتی آن بوده است تردید می‌ورزم. این به آن معنا نیست که من قصد دارم مفهوم سنتی حقیقت را - یعنی حقیقت به منزله انکشاف و بنابراین به منزله چیزی که ذاتاً به انسان داده می‌شود - در معرض تردید یا حتی در معرض بحث قرار دهم، یا این که قول عمل‌گرایانه [یا پراگماتیک] عصر مدرن را ترجیح می‌دهم مبنی بر این که آدمی تنها به آن چیزی که خودش می‌سازد می‌تواند معرفت پیدا کند. مدعای من صرفاً این است که گرانشنگی نظرورزی در سلسله‌مراتب سنتی، تمایزات و تقسیمات درون خود زندگی وقف عمل را تیره و تار کرده و، به‌رغم ظواهر،

گسست مدرن از سنت و پس از آن بازگونی نظم سلسله‌مراتب‌گونه سنت در مارکس و نیچه این وضعیت را از اساس و بنیاد دگرگون نکرده است. این درست در ذات «بازگونی» [با وارونه‌سازی] مشهور نظام‌های فلسفی یا ارزش‌های در حال حاضر مقبول، یعنی در ذات خود این کنش، است که چارچوب مفهومی کم و بیش دست‌نخورده می‌ماند.

بازگونی مدرن در این فرض با سلسله‌مراتب سنتی شریک است که دلمشغولی بشری محوری یکسانی باید در همه فعالیت‌های آدمیان غالب باشد، زیرا بدون یک اصل جامع نمی‌توان نظمی برقرار کرد. این فرض امری مسلم نیست، و کاربرد اصطلاح *vita activa* [زندگی وقف عمل] نزد من، متضمن این است که دغدغه نهفته در اساس همه فعالیت‌های آن نه با دغدغه محوری *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] یکی است و نه برتر یا فروتر از آن است.

### ۳. ابدیت در برابر ناصیرندگی

این‌که حالات گوناگون پرداختنِ فعالانه به امور این جهان، از یک طرف، و تفکر ناب که در نظرورزی به اوج خود می‌رسد، از طرف دیگر، چه بسا با دو پروا یا دغدغه بشری محوری متفاوت مطابقت کنند، از هنگامی که «اهل تفکر و اهل عمل راهشان از هم جدا شد»،<sup>(۱۶)</sup> یعنی از زمان برآمدن تفکر سیاسی در مکتب سقراطی، به نحوی از انحا آشکار بوده است. با این حال، وقتی فیلسوفان دریافته‌اند که حیطة سیاسی مسلماً ظرفیت همه فعالیت‌های برتر آدمی را ندارد - و محتمل است، گرچه قابل اثبات نیست، که این کشف از آن خود سقراط بوده باشد - بی‌درنگ فرض کردند که چیزی متفاوت را افزون بر آنچه قبلاً معلوم بود نیافته‌اند بلکه اصل برتری را پیدا کرده‌اند تا آن را جایگزین اصلی کنند که بر پولیس حاکم بود. کوتاه‌ترین راه نشان دادن این

دو اصل متفاوت و تا حدودی حتی متعارض - راهی که با وجود این به نحوی از انحا سطحی است - یادآوری تمایز بین نامیرندگی<sup>۱</sup> و ابدیت<sup>۲</sup> است.

نامیرندگی یعنی دوام داشتن در زمان، زندگی فارغ از مرگ بر کره زمین و در این جهان که، مطابق فهم یونانی‌ها، نصیب طبیعت و خدایان المپ شده است. بر زمینه این حیات بی‌انقطاع طبیعت و زندگی فارغ از مرگ و پیری خدایان، انسان‌های میرنده جای داشتند - یگانه میرندگان در عالمی نامیرا ولی نه ابدی - که با زندگی نامیرای خدایانشان مواجه بودند ولی تحت فرمان خدایی ابدی قرار نداشتند. اگر به هرودوت اعتماد کنیم، به نظر می‌رسد که تفاوت میان این دو قبل از بیان روشن مفهومی فیلسوفان و، بنابراین، پیش از تجربه‌های بالاخص یونانی از امر ابدی که بنیاد این بیان است، خودفهمی یونانی را تحت تأثیر قرار داده است. هرودوت آن‌جا که از اشکال آسیایی پرستش و اعتقاد به خدایی نادیدنی سخن می‌گوید، صراحتاً متذکر می‌شود که در قیاس با این خدای متعال (تعبیری که ما امروز به کار می‌بریم) که مافوق زمان و حیات و عالم است، خدایان یونانی *anthrôpophyeis* هستند، یعنی نه صرفاً به شکل بشر بلکه دارای همان طبیعت بشرند.<sup>(۱۷)</sup> دلمشغولی یونانی‌ها با نامیرندگی در تجربه ایشان از طبیعتی نامیرا و خدایانی باقی سرچشمه داشت که با هم زندگی‌های فردی انسان‌های میرنده را در میان گرفته بودند. میرندگی، در متن عالمی که همه چیز آن نامیرا بود، نشان وجود بشری شد. انسان‌ها همان «میرندگان» اند، یگانه چیزهای میرایی که وجود دارند، زیرا آن‌ها، برخلاف حیوانات، تنها به هیئت افراد یک نوع که حیات نامیرای آن از طریق زاد و ولد تضمین می‌شود، وجود ندارند.<sup>(۱۸)</sup> میرندگی انسان‌ها در این واقعیت نهفته است که حیات فردی، با سرگذشتی قابل تشخیص از زایش تا مرگ، از دل حیات زیستی [یا بیولوژیک] سر برمی‌آورد. این حیات فردی به

1. immortality

2. eternity

واسطه مسیر مستقیم حرکت آن، که، به عبارتی، از میان حرکت دوری حیات زیستی [یا بیولوژیک] می‌گذرد، از همه چیزهای دیگر متمایز می‌شود. میرندگی یعنی همین: حرکت بر روی خطی مستقیم در عالمی که در آن هر چیزی، اگر اصلاً حرکت کند، با نظمی دوری حرکت می‌کند.

وظیفه میرندگان و عظمت بالقوه آنها در توانایشان برای پدید آوردن چیزهایی - آثار، کردارها و سخنان - (۱۹) است که سزاوار آن خواهند بود که جاودانه شوند و، دست‌کم تا حدودی، چنین هستند، به گونه‌ای که میرندگان از طریق آنها می‌توانند جای خود را در عالمی که در آن همه چیز الا خودشان نامیراست پیدا کنند. انسان‌ها با قابلیتشان برای کردار نامیرا، با توانایشان برای به جا نهادن رد و نشان‌هایی محوناشدنی، به‌رغم میرندگی فردیشان قسمی نامیرندگی به کف می‌آورند که خاص خودشان است و ثابت می‌کنند که طبیعتی «الهی» دارند. تمایز بین انسان و حیوان درست در خود نوع انسان جاری است: تنها بهترین‌ها [یا اشراف] (aristoi)، که پیوسته ثابت می‌کنند که بهترین یا سرآمدند (aristeuein)، فعلی که در هیچ زبان دیگری معادلی برای آن وجود ندارد) و «نام و آوازه نامیرا را بر چیزهای میرا ترجیح می‌دهند»، انسان به معنی واقعی کلمه‌اند؛ مابقی، که خرسندند به هر لذتی که طبیعت به آنها می‌بخشد، حیوان‌صفت زندگی می‌کنند و می‌میرند. این باور هنوز مورد اعتقاد هراکلیتوس بود، (۲۰) باوری که نظیر آن را تقریباً در هیچ یک از فیلسوفان پس از سقراط پیدا نمی‌کنیم.

در سیاق سخن ما این مطلب اهمیت چندانی ندارد که آیا خود سقراط بود که امر ابدی را به عنوان مدار و محور حقیقی تفکر کاملاً متافیزیکی کشف کرد یا افلاطون بود که چنین کرد. در این میان کفه سقراط بسیار سنگین‌تر است - یگانه فرد در میان فیلسوفان بزرگ که هرگز اندیشه‌هایش را به نگارش درنیآورد، و از این جهت، مانند بسیاری جهات دیگر، بی‌مثل و مانند بود؛ زیرا بدیهی است که وقتی متفکری می‌نشیند تا اندیشه‌هایش را به رشته تحریر

در آورد هر قدر هم که دلمشغول ابدیت باشد، دیگر در درجه اول خاطرش به ابدیت مشغول نیست و توجهش را معطوف می‌کند به این‌که اثری از آن اندیشه‌ها به جا بگذارد. او وارد *vita activa* [زندگی وقف عمل] شده است و آن راه پابندگی و نیز نامیرندگی بالقوه را که خاص این زندگی است برگزیده است. یک چیز مسلم است: تنها به نزد افلاطون است که دغدغه آنچه ابدی است و زندگی فیلسوف ذاتاً متناقض و متعارض با اهتمام به نامیرندگی، شیوه زندگی شهروند، *bios politikos* [زندگی سیاسی]، تلقی می‌شوند.

تجربه فیلسوف از آنچه ابدی است، که به نزد افلاطون *arrhēton* («ناگفتنی») و به نزد ارسطو *aneu logou* («عاری از کلام») بود، و بعدها در تعبیر پارادوکس‌گونه *nunc stans* («اکنون پایداری») به قالب مفهوم درآمد، تنها بیرون از قلمرو امور بشری و خارج از تکثر انسان‌ها ممکن است، و این چیزی است که از تمثیل غار در جمهوری افلاطون درمی‌یابیم. در این تمثیل، فیلسوف، که خود را از غل و زنجیری که وی را به همقطارانش می‌پیوست رها ساخته است، به عبارتی، در «تفرد» کامل غار را ترک می‌کند بی آن‌که دیگران همراه او یا در قفای او رهسپار شوند. به تعبیر سیاسی، اگر مردن همان «بیرون شدن از جمع انسان‌ها» باشد، تجربه آنچه ابدی است نوعی مرگ است، و یگانه چیزی که آن را از مرگ واقعی متمایز می‌کند این است که چنین مرگی قطعی و نهایی نیست زیرا هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند دیرزمانی آن را تاب آورد. و این دقیقاً همان چیزی است که *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] را از *vita activa* [زندگی وقف عمل] در تفکر قرون وسطی متمایز می‌سازد.<sup>(۲۱)</sup> با این حال، این امر بسیار مهم است که تجربه آنچه ابدی است، در تقابل با تجربه آنچه نامیراست، تطابقی با هیچ‌گونه فعالیتی ندارد و ممکن نیست به هیچ فعالیتی بدل شود، زیرا آشکار است که حتی فعالیت تفکر، که به وسیله کلمات در درون خویشتن فرد جریان می‌یابد، نه فقط ترجمانی نابسنده از این تجربه است بلکه خود این تجربه را می‌گسلد و زایل می‌کند.



تئوریا (theōria)، یا «نظورزی»، نامی است که بر تجربه آنچه ابدی است نهاده شده است، به تمایز از همه برخوردها یا رویکردهای دیگر، که حداکثر ممکن است به نامیرندگی مربوط باشند. ممکن است واقع امر چنین بوده باشد که شک بسیار موجه فیلسوفان در باره امکانها و فرصت‌های پولیس برای نامیرندگی یا حتی دوام، کمک کرده باشد به این‌که آن‌ها امر ابدی را کشف کنند و تکان ناشی از این کشف چنان شدید بوده باشد که جز این کاری از دستشان برنیامده است که در تمام کوشش‌هایی که برای نامیرندگی صورت می‌پذیرد به دیده تحقیر نظر کنند و آن‌ها را نشان عجب و تکبر به شمار آورند. – و البته از این راه خود را در تقابل آشکار با دولتشهر باستان و دینی که الهام‌بخش آن بود قرار دهند. با این حال، پیروزی نهایی دغدغه ابدیت بر همه اقسام سوداهای نامیرندگی، به موجب تفکر فلسفی نیست. سقوط امپراتوری روم بی‌پرده نشان داد که هیچ کاری از کارهای دستان میرا نمی‌تواند نامیرا باشد، و این ماجرا با واقعه‌ای دیگر همراه شد: بشارت مسیحی حیات فردی جاودان به جایگاهی که به عنوان دین انحصاری انسان غربی دارد برکشیده شد. هر دو واقعه با هم موجب شدند که هرگونه اهتمام در راه نامیرندگی زمینی یا این‌جهانی بی‌حاصل و غیرضروری شود؛ و چنان موفق شدند *vita activa* [زندگی وقف عمل] و *bios politikos* [زندگی سیاسی] را خادمه‌های نظورزی کنند که حتی برآمدن امر دنیوی [یا سکولار] در عصر مدرن و همراه با آن بازگونی سلسله‌مراتب سنتی میان عمل و نظر، برای آن‌که اهتمام به نامیرندگی از گزند فراموشی نجات یابد کفایت نکرد. – اهتمامی که بدو سرچشمه و محور زندگی وقف عمل بود.

## یادداشت‌ها

۱. در مقام تحلیل تفکر سیاسی بعد از عصر باستان (postclassical) غالباً بسیار روشنگر است که دریابیم به کدام یک از دو روایت داستان آفرینش در کتاب مقدس، استناد می‌شود. از این قرار، در نمایش تفاوت میان تعلیم عیسای ناصری و تعلیم پولس، این امر بسیار گویاست که عیسی، آن‌جا که در باره رابطه میان مرد و همسرش سخن می‌گوید، به «سفر تکوین» ۱:۲۷ اشاره می‌کند: «نخوانده‌اید که آن کس که آن‌ها را در آغاز آفرید مرد و زن آفریدشان» (متی ۱۹:۴)، حال آن‌که پولس در مناسبتی مشابه تأکید می‌ورزد که زن «از مرد» و بنابراین «برای مرد» آفریده شد، گو این‌که سپس قدری از این وابستگی می‌کاهد: «نه مرد بدون زن است نه زن بدون مرد» (رساله اول به قرنتیان ۱۲-۱۱:۸). این تفاوت گویای چیزی بسیار بیش‌تر از نگرشی متفاوت به نقش زن است. به نزد عیسی، ایمان ربط وثیقی به عمل داشت (مقایسه کنید با قسمت ۳۳ در ادامه کتاب)؛ [اما] به نزد پولس، ایمان در درجه اول مربوط به نجات می‌شد. کسی که دیدگاه بسیار جالبی در این باب دارد آوگوستین است (De civitate Dei xii. 21) که نه تنها آیه ۲۷ از باب اول «سفر تکوین» را به کلی نادیده می‌گیرد بلکه تفاوت بین انسان و حیوان را در این می‌بیند که انسان unum ac singulum [واحد و منفرد] آفریده شد، و حال آن‌که حیوانات دستور یافتند که «همزمان چندتایی به وجود آیند» (plura simul iussit existere). از نظر آوگوستین، داستان آفرینش فرصت مناسبی فراهم می‌آورد برای تأکید بر خصوصیت نوعی حیات حیوانی به تمایز از افراد و یکتایی وجود بشری.
۲. آوگوستین، که معمولاً او را اولین کسی می‌خوانند که پرسش به اصطلاح انسان‌شناسانه را در فلسفه طرح کرده است، این نکته را کمابیش به‌خوبی در می‌یافت. او میان دو پرسش «من کیستم؟» و «من چیستم؟» فرقی می‌نهاد. اولین پرسش را آدمی خطاب به خود می‌کند

«و من به خود خطاب کردم و گفتم: تو کیستی؟ و پاسخ دادم: یک انسان» – tu, quis [Confessions x. 6] (es?) و دومین پرسش خطاب به خداوند است («پس ای پروردگارم، من چیستم؟ طبیعت من چیست؟» – Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura [x. 17] (sum?) زیرا در «سزّ عظیمی» (grande profundum)، که همانا انسان باشد (iv. 14)، «چیزی انسانی [aliquid hominis] هست که روح انسان که در اوست خود به آن دانا نیست. اما تو، خداوند، که انسان را آفریده‌ای [fecisti eum] همه چیز را در باره او می‌دانی [eius omnia]» (x.15). بنابراین، مانوس‌ترین این عبارت‌ها که من در متن آوردم، quaestio mihi factus sum، پرسشی است که در پیشگاه خداوند طرح شده است، «که در نظر او من پرسشی برای خویشتن شده‌ام» (x. 33). خلاصه این‌که پاسخ پرسش «من کیستم؟» به سادگی از این قرار است: «تو یک انسانی – هر چه باشی؛ و پاسخ پرسش «من چیستم؟» را فقط خدایی می‌تواند بدهد که انسان را آفریده است. پرسش در باره طبیعت انسان همان‌قدر پرسشی الهیاتی است که پرسش در باب طبیعت خداوند؛ تکلیف هر دو پرسش را تنها در چارچوب پاسخی وحی‌شده از جانب خداوند، می‌توان روشن کرد.

۳. بنگرید به

Augustine, *De civitate* Die xix. 2, 19.

۴. ویلیام ال. وسترمان (*American Historical Review*, vol. L [1945]) قائل است به این‌که «قول ارسطو... مبنی بر این‌که صنعتکاران و پیشه‌وران در وضعیت بردگی محدود به سر می‌برند، به این معنا بود که آنان، وقتی قراردادی کاری می‌بندند، دو رکن از چهار رکن شأن آزاد بودنشان را از خود سلب می‌کنند [یعنی رکن آزادی فعالیت اقتصادی و رکن حق نقل مکان نامحدود]، اما به خواست خودشان و به طور موقت؛» شاهدی که از وسترمان نقل شد نشان می‌دهد که آزادی در آن زمان مرکب از «شأن و منزلت، حرمت شخصی، آزادی فعالیت اقتصادی، و حق نقل مکان نامحدود» بود و در نتیجه بردگی «فقدان این چهار خصوصیت بود». ارسطو، در برشمردن «شیوه‌های زندگی» در اخلاق نیکوماخوس (i. 5) و اخلاق ائودموس (1215a35 ff.) شیوه زندگی صنعتکار و پیشه‌ور را حتی نام نمی‌برد؛ به نزد او روشن است که banausos آزاد نیست (مقایسه کنید با *Politics* 1337b5). با این حال، ارسطو از «زندگی مال‌اندوزانه» نام می‌برد و این شیوه زندگی را به دلیل این‌که آن نیز «تحت فشار و اضطراب در پیش گرفته می‌شود» رد می‌کند (*Nic. Eth.* 1096a5). این‌که معیار آزادی است در اخلاق ائودموس محل تأکید قرار می‌گیرد: ارسطو تنها آن شیوه‌های زندگی را برمی‌شمرد که ep' exousian [به اختیاری] برگزیده شده‌اند.

۵. در باره تقابل زیبا با ضروری و مفید بنگرید به

*Politics* 1333a30 ff., 1332b32.

۶. در بارهٔ تقابل آزادانه با ضروری و مفید بنگرید به

*Ibid.*, 1332b2.

۷. در بارهٔ تمایز بین حکمرانی مستبدانه و سیاست بنگرید به

*Ibid.*, 1277b8.

برای آگاهی از این استدلال که زندگی فرد مستبد همسنگ زندگی آزادمد نیست زیرا اولی دلمشغول «ضروریات» است بنگرید به

*Ibid.*, 1325a24.

۸. در بارهٔ این باور شایع که عقیدهٔ مدرن در بارهٔ زحمت اصل و منشأ مسیحی دارد بنگرید به ادامهٔ کتاب، قسمت ۴۴.

۹. بنگرید به

Aquinas, *Summa theologiae* ii. 2. 179, esp. art. 2

که در آنجا *vita activa* [زندگی وقف عمل] از *necessitas vitae praesentis* [ضرورت زندگی کنونی] سر برمی‌آورد، و *Expositio in Psalmos*, 45.3 که در آنجا وظیفهٔ تأمین همهٔ ضروریات زندگی بر عهدهٔ تن‌وارهٔ سیاسی نهاده می‌شود:

*in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.*

۱۰. کلمهٔ یونانی *skholē*، همانند کلمهٔ لاتین *otium*، در درجهٔ اول به معنای فراغت از فعالیت سیاسی است نه صرف اوقات فراغت، گو این‌که هر دو کلمه به معنای فراغت از زحمت و حوایج و ضروریات زندگی نیز به کار می‌روند. به هر تقدیر، این کلمات همواره بر وضعیتی فارغ از نگرانی‌ها و دغدغه‌ها دلالت می‌کنند. توصیف طراز اولی از زندگی روزمرهٔ شهروند معمولی آتن را، که از [امتیاز] فراغت کامل از زحمت و کار برخوردار است، می‌توان در این اثر یافت:

Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Anchor ed.; 1956), pp. 334-36;

این توصیف همه را متقاعد خواهد کرد که فعالیت سیاسی تحت شرایط دولت‌شهر چقدر وقت‌گیر بود. اگر به یاد داشته باشیم که قانون آتنی اجازهٔ بی‌طرف ماندن نمی‌داد و آن‌هایی را که نمی‌خواستند در منازعات فرقه‌ای و جناحی طرف دسته‌ای را بگیرند با سلب شهروندی مجازات می‌کرد، به آسانی می‌توانیم حدس بزنیم که این زندگی سیاسی عادی چقدر پردغدغه و تشویشناک بود.

۱۱. بنگرید به

Aristotle *Politics* 1333 a 30-33.

آکویناس نظرورزی را خاموشی انگیزه‌های بیرونی (*quies ab exterioribus motibus*) تعریف می‌کند (1. 179. 1) (*Summa theologiae* ii. 2. 179. 1)

۱۲. آکویناس بر سکون و آرامش نفس تأکید می‌ورزد و *vita activa* [زندگی وقف عمل] را از آن رو توصیه می‌کند که این زندگی شبیرهٔ «انفعالات درونی» را می‌مکد و بنابراین آن‌ها را «خاموش می‌کند» و زمینه را برای نظرورزی مهیا می‌سازد

(*Summa theologia* ii. 2. 182. 3).

۱۳. آکویناس به صراحت کامل پیوند بین زندگی وقف عمل و خواسته‌ها و نیازهای بدن انسان را که میان انسان‌ها و حیوانات مشترکند بیان می‌کند.

(*Summa theologia* ii. 2. 182. 1).

۱۴. آوگوستین از «بار» (*sarcina*) زندگی وقف عمل که وظیفه محبت (*charity*) آن را بر دوش می‌گذارد سخن می‌گوید، باری که بدون «حلاوت» (*suavitas*) و «بهجت حقیقت» که در نظرورزی حاصل می‌شود طاقت‌سوز می‌بود (*De civitate Dei* xix.19).

۱۵. بیزاری دیرینه فیلسوفان از وضع بشری بدنمندی [یا تجسد] همان تحقیر باستانی حواجی و ضروریات زندگی نیست؛ تابع ضرورت بودن فقط یک جنبه از جوانب وجود بدنمند بود، و بدن، آن‌گاه که از این ضرورت خلاصی پیدا می‌کرد، استعداد آن جلوه نابی را می‌یافت که یونانیان زیبایی‌اش می‌خواندند. فیلسوفان از روزگار افلاطون به این طرف بیزاری از هر نوع حرکت را به بیزاری از این‌که مقهور خواسته‌های جسمانی باشیم علاوه کرده‌اند. فیلسوف در سکون کامل زندگی می‌کند و به این دلیل است که تنها بدن او، به گفته افلاطون، ساکن مدینه است. اصل و منشأ سرزتش اولیه‌ای هم که در قالب لفظ فضولی یا سرک کشیدن در کارهای گوناگون (*polypragmosynē*) نثار کسانی می‌شد که عمر خود را در سیاست می‌گذراندند همین جاست.

۱۶. بنگرید به

F. M. Cornford, «Plato's Commonwealth», in *Unwritten Philosophy* (1950), p. 54:

«مرگ پریکلس و جنگ پلوپونزی نمودار زمانی است که اهل تفکر و اهل عمل راه‌های متفاوتی را در پیش گرفتند که مقدر بود هر چه بیش‌تر و بیش‌تر از هم دور شوند تا این‌که حکیم رواتی دیگر شهروند کشور خودش نبود بلکه شهروند عالم شده بود.»

۱۷. هروودت (i.131)، بعد از شرح این‌که ایرانیان «نه تمثالی از خدایان دارند، نه معبدی و نه محرابی، بلکه این امور را نابخردانه می‌انگارند»، توضیح می‌دهد که این امر نشان‌دهنده آن است که «آنان به شیوه یونانیان اعتقاد ندارند که خدایان *anthrōpophyeis* یا دارای طبیعت بشر هستند»، یا — می‌توانیم اضافه کنیم — اعتقاد ندارند که خدایان و انسان‌ها طبیعت یکسان دارند. همچنین، بنگرید به

*Pindar Carmina Nemea* vi.

۱۸. بنگرید به

Ps. Aristotle, *Economics*, 1343b24:

طبیعت بقای نوع را از طریق تئارپ (*periodos*) تضمین می‌کند، اما نمی‌تواند چنین بقایی را برای فرد تضمین کند. همین اندیشه — «برای موجودات زنده، حیات وجود است» — در رساله در باره نفس (*On the Soul* 415b13) نیز آمده است.

۱۹. زبان یونانی میان «آثار / کارها» و «کردارها» تمایز نمی‌گذارد، بلکه هر دو را، اگر به قدری بردوام باشند که بپایند و به قدری بزرگ باشند که در خاطر بمانند، erga می‌خوانند. تنها زمانی که فیلسوفان یا، به بیان دقیق‌تر، سوفیست‌ها، دست به «تمایزگذاری‌های بی‌پایان» خویش و تمیز نهادن بین ساختن و عمل کردن (poiein و pratein) زدند، نام‌های poiēmata و pragmata رواج گسترده‌تری پیدا کردند (بنگرید به خارمیدس افلاطون، ۱۶۳). هومر هنوز کلمه pragmata را نمی‌شناسد، کلمه‌ای که بهترین ترجمه آن در آثار افلاطون (ta tōn anthrōpōn pragmata) «امور بشری» (human affairs) است و معانی ضمنی در دسر و بی‌حاصلی نیز دارد. نزد هرودوت، pragmata می‌تواند همین معانی ضمنی را داشته باشد (به عنوان نمونه مقایسه کنید با 1.55 i).

20. Heraclitus, frag. B29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4th ed.; 1922]).
21. *In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intentā mente manere nullo modo valemus* (Aquinas *Summa theologiae* ii. 2. 181. 4).

## حیطه عمومی و حیطه خصوصی

۴. انسان: حیوانی اجتماعی یا سیاسی [۲]

زندگی وقف عمل (vita activa)، حیات بشری تا جایی که فعالانه درگیر عمل است، همواره در جهانی از انسان‌ها و اشیای ساخته انسان ریشه دارد که این زندگی هیچ‌گاه آن را پشت سر نمی‌گذارد یا به تمامی از آن تعالی نمی‌جوید. اشیا و انسان‌ها محیط همه فعالیت‌های آدمی را تشکیل می‌دهند، فعالیت‌هایی که بدون چنین محملی معنایی نمی‌داشتند. با این حال، این محیط، جهانی که در آن زاده می‌شویم، بدون فعالیت بشری‌ای که آن را پدید آورده است، چنان که در مورد اشیای مصنوع شاهدیم، یا مراقب آن است، چنان که در مورد مزرعه زیر کشت می‌بینیم، یا از طریق سازمان‌دهی آن را بر پا و برقرار می‌دارد، چنان که در مورد تن‌واره سیاسی مشاهده می‌کنیم، وجود نمی‌داشت. هیچ‌گونه حیات بشری، حتی حیات معتکفی که در پهنه طبیعت گوشه گرفته است، بدون جهانی که، مستقیم یا غیرمستقیم، بر حضور دیگران گواهی دهد امکان‌پذیر نیست.

همه فعالیت‌های بشری مشروط به این واقعیتند که انسان‌ها با هم به سر می‌برند، اما تنها عمل است که خارج از جامعه انسان‌ها حتی قابل تصور هم

نیست. فعالیت زحمت مستلزم حضور دیگران نیست، گو این که موجود زحمتکشی که در انزوای کامل به سر می برد نه انسان بلکه *animal laborans* [حیوان زحمتکش] به حقیقی ترین معنای کلمه است. کسی که کار و تولید می کند و جهانی را می سازد که تنها مسکون خود اوست همچنان سازنده است اما *homo faber* [انسان سازنده یا ابزارساز] نیست: او کیفیت اختصاصاً بشری اش را از کف داده و به بیان دقیق تر نوعی خداست. البته نه خدای خالق، بلکه صانع<sup>۱</sup> الهی آن چنان که افلاطون در یکی از اسطوره هایش او را توصیف کرده است. تنها عمل امتیاز انحصاری انسان است؛ نه حیوان و نه خدا هیچ کدام توانایی عمل ندارند،<sup>(۱)</sup> و تنها عمل است که به تمامی در گروه حضور پیوسته دیگران است.

به نظر می رسد همین رابطه خاص عمل و با هم بودن ترجمه قدیم عبارت ارسطویی *zōon politikon* به *animal socialis* را، که پیشاپیش نزد سنکا دیده می شود، به تمام و کمال توجیه می کند، ترجمه ای که سپس از طریق توماس آکویناس به صورت ترجمه معیار در می آید: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («انسان بنا به طبع خویش سیاسی [یا اهل مدینه]، یعنی اجتماعی، است».)<sup>(۲)</sup> همین نشان دادن ناخودآگاه صفت اجتماعی به جای صفت سیاسی بیش از هر نظریه پرطول و تفصیلی، معلوم می دارد که فهم اصیل و آغازین یونانی از سیاست تا چه اندازه از کف رفته بود. در این خصوص این مطلب اهمیت دارد. گرچه تعیین کننده نیست. که واژه «social» ریشه رومیایی دارد و در زبان یا تفکر یونانی معادلی ندارد. با این حال، کاربرد واژه *societas* در زبان لاتین نیز در اصل معنای سیاسی روشن، اگرچه محدودی، داشت؛ این واژه حاکی از اتحادی میان افراد به منظوری خاص بود، مثل وقتی که آن ها برای حکومت بر دیگران یا ارتکاب جرمی تشکل پیدا

۱. demiurge: خدای صانع در رساله تیمایوس افلاطون که با ماده از پیش موجود چیزها را مطابق ایده ها یا مثل می سازد. - م.



می‌کنند.<sup>(۳)</sup> تنها با مفهوم متأخر *societas generis humani*، «جامعه نوع بشر»،<sup>(۴)</sup> است که اصطلاح «اجتماعی» (*social*) معنای عام نوعی وضع بشری اساسی را پیدا می‌کند. موضوع این نیست که افلاطون یا ارسطو نسبت به این واقعیت ناآگاه یا بی‌اعتنا بودند که انسان نمی‌تواند بیرون از مصاحبت انسان‌ها زندگی کند، اما آن‌ها این وضع را در زمره صفاتِ بالخصوص بشری محسوب نمی‌کردند؛ به عکس، این چیزی بود که میان حیات بشری و حیات حیوانی مشترک بود، و به صرف همین دلیل نمی‌توانست اساساً بشری باشد. مصاحبت طبیعی و صرفاً اجتماعی نوع بشر حدی محسوب می‌شد که نیازها و حاجات حیات زیستی [یا بیولوژیک] آن را بر ما تحمیل می‌کند، نیازها و حاجاتی که برای حیوانی به نام بشر همان است که برای سایر اشکال حیات حیوانی است.

مطابق تفکر یونانی، قابلیت بشری سازمان‌دهی سیاسی با آن معاشرت طبیعی که کانونش خانه (*oikia*) و خانواده است نه تنها متفاوت است بلکه تضاد آشکار دارد. برآمدن دولت‌شهر به این معنا بود که انسان «علاوه بر زندگی خصوصی‌اش» واجد «نوعی زندگی دوم، یعنی *bios politikos* [زندگی سیاسی]» شده است. «اکنون هر شهروندی به دو نظام یا مرتبه وجودی تعلق دارد؛ و تمایز مشخصی در زندگی‌اش میان آنچه از آن خود اوست (*idion*) و آنچه جمعی یا مشترک (*koinon*) است وجود دارد.»<sup>(۵)</sup> این که تأسیس پولیس مسبق به تخریب همه واحدهای سازمان‌یافته مبتنی بر خویشاوندی، نظیر *phratría* [طایفه] و *phylē* [قبیله]،<sup>(۶)</sup> بود صرفاً عقیده یا نظریه ارسطو نبود، بلکه واقعیت تاریخی محض بود. از میان همه فعالیت‌های ضروری و موجود در اجتماعات بشری، تنها دو فعالیت، سیاسی و مقوم آن چیزی انگاشته می‌شدند که ارسطو *bios politikos* [زندگی سیاسی] می‌نامید، یعنی عمل (*praxis*) و سخن (*lexis*) که حیطه امور بشری (یا چنان که افلاطون تعبیر می‌کرد *ta tōn anthrōpōn pragmata*) از دل آن‌ها سر برمی‌آورد، اموری که

هر آنچه صرفاً ضروری یا سودمند است به کلی از دایره آن‌ها بیرون می‌ماند. با این حال، اگرچه مسلم است که تنها تأسیس دولتشهر انسان‌ها را قادر ساخت که سراسر زندگی خود را در حیطهٔ سیاسی، در عمل و سخن، بگذرانند، اما به نظر می‌رسد عقیده به این‌که این دو قابلیت بشری به هم تعلق دارند و برترین قابلیت‌های بشری هستند مقدم بر پولیس بوده و پیشاپیش در تفکر پیش‌سقراطی وجود داشته است. اعتبار و اهمیت آشیل هومر را تنها در صورتی می‌توانیم دریابیم که او را به چشم «کنندهٔ کردارهای سترگ و گویندهٔ سخنان سترگ» ببینیم.<sup>(۷)</sup> برخلاف فهم مدرن، چنین سخنانی از آن رو سترگ محسوب نمی‌شدند که بیانگر اندیشه‌هایی سترگ بودند؛ برعکس، چنان‌که از روی واپسین سطرهای آتیگونه می‌دانیم، ممکن است قابلیت [اظهار] «سخنان سترگ» (megaloi logoi) در پاسخ به ضربات وارد آمده، همان چیزی باشد که نهایتاً آموزگار تفکر در کهنسالی است.<sup>(۸)</sup> تفکر فرع بر سخن بود اما سخن و عمل، قرین و همسنگ، هم‌رتبه و هم‌سنخ محسوب می‌شدند؛ و این در اصل نه تنها به آن معنی بود که سیاسی‌ترین عمل، تا جایی که بیرون از دایرهٔ خشونت می‌ماند، به واقع در سخن صورت می‌پذیرد، بلکه معنای اساسی‌ترش این بود که یافتن کلمات مقتضی در زمان مقتضی، کاملاً جدا از اطلاعات یا پیامی که ممکن است انتقال دهند، عمل است. تنها خشونت محض خاموش است، و به همین دلیل، خشونت به تنهایی هرگز نمی‌تواند سترگ باشد. حتی در اواخر دوران باستان که هنر نبرد و هنر سخن (rhetoric [سخنوری]) به صورت دو موضوع سیاسی اصلی تعلیم و تربیت درآمدند، همین تحول همچنان برانگیختهٔ این تجربه و سنت دیرینه‌تر ماقبل پولیس بود و تابع آن باقی ماند.

در تجربهٔ پولیس، که به حق پرحرف‌ترین همهٔ تن‌واره‌های سیاسی نامیده شده است، و از آن هم بیش‌تر در فلسفهٔ سیاسی برخاسته از آن، عمل و سخن مجزا شدند و هر چه بیش‌تر به صورت فعالیت‌هایی مستقل درآمدند. تأکید بر

عمل جای خود را به تأکید بر سخن داد، آن هم سخن از آن حیث که وسیله‌ای برای اقتناع است نه از آن لحاظ که شیوه‌ای اختصاصاً بشری است برای پاسخ دادن به هر آنچه روی داده یا انجام گرفته است، پاسخ متقابل دادن به آن، و پاسخگویی آن بودن.<sup>(۹)</sup> سیاسی [یا اهل مدینه] بودن، زیستن در پولیس، به این معنا بود که تکلیف همه چیز از طریق سخن و اقتناع معلوم می‌شد نه از طریق زور و خشونت. در خودفهمی یونانی، واداشتن مردم به وسیله اعمال خشونت، دستور دادن به جای اقتناع، شیوه‌هایی ماقبل سیاسی برای سلوک با مردم و مشخصه زندگی بیرون از پولیس، مشخصه خانه و زندگی خانوادگی، بود که در آن رئیس خانواده با قوانین بلامنازع و مستبدانه، حکم می‌راند، یا مشخصه زندگی در امپراتوری‌های بربر آسیا بود که استبداد آن‌ها بارها و بارها به سازمان خانواده تشبیه شده است.

تعریف ارسطو از انسان به صورت *zōon politikon* [حیوان سیاسی یا حیوان اهل پولیس] تنها بی‌ارتباط و حتی در تقابل با آن هم‌نشینی طبیعی که در زندگی خانوادگی تجربه می‌کنیم نبود؛ این تعریف را فقط در صورتی می‌توان به تمام و کمال فهمید که تعریف مشهور دوم او از انسان را هم اضافه کنیم، یعنی این تعریف که انسان *zōon logon ekhon* [موجود زنده بهره‌مند از قابلیت سخن گفتن] یا «حیوان ناطق» است. ترجمه لاتین این اصطلاح به *animal rationale* همان قدر از اساس بر بدفهمی استوار است که اصطلاح «حیوان اجتماعی» چنین است. ارسطو نه قصد داشت انسان را به طور کلی تعریف کند و نه می‌خواست برترین قابلیت انسان را نشان دهد که در نظر او لورگوس (*logos*)، یعنی نه سخن یا عقل بلکه *nous* به معنای قابلیت نظرورزی، بود که مشخصه اصلی‌اش این است که نمی‌توان محتوای آن را به سخن درآورد.<sup>(۱۰)</sup> ارسطو در دو تعریف مشهورترش تنها عقیده شایع پولیس در باره انسان و شیوه سیاسی زندگی را بیان می‌کرد، و طبق این عقیده، همه کسانی که بیرون از پولیس‌اند - بردگان و بربران - *aneu logon* هستند، بی‌گمان نه

محروم از قوه نطق بلکه محروم از آن شیوه زندگی که در آن نطق [یا سخن گفتن] و تنها نطق معنی می‌دهد و معقول است و دغدغه اصلی همه شهروندان سخن گفتن با یکدیگر است.

بدفهمی عظیمی که ترجمه «سیاسی» به «اجتماعی» در زبان لاتین، مبین آن است شاید بیش از هر جای دیگر در بحثی نمایان باشد که در آن توماس آکویناس ماهیت حکمرانی خانوادگی را با حکمرانی سیاسی قیاس می‌کند: نظر توماس این است که رئیس خانواده شباهتی به رئیس مملکت یا پادشاه دارد، اما این را هم اضافه می‌کند که قدرت او به اندازه قدرت پادشاه «کامل» نیست.<sup>(۱۱)</sup> نه تنها در یونان و پولیس بلکه در سراسر عصر باستان در غرب، به راستی بدیهی بود که حتی قدرت فرمانروای مستبد در قیاس با قدرتی که paterfamilias [رئیس خانواده]، dominus [خدایندگان] با آن بر اهل خانه اش - بردگان و خانواده اش - حکم می‌راند کم‌تر است و عیار کم‌تری از «کمال» دارد. و این نه از آن رو بود که قدرت فرمانروای شهر ترکیب قوای رؤسای خانواده را رقیب خود می‌یافت و به دست آن مهار می‌شد، بلکه به این سبب بود که حکمرانی مطلق و بلامنازع و حیطة سیاسی، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، مانعة الجمع بودند.<sup>(۱۲)</sup>

## ۵. پولیس و خانه

بدفهمی و معادل گرفتن حیطة‌های سیاسی و اجتماعی اگرچه از همان زمانی آغاز شد که اصطلاحات یونانی به زبان لاتین ترجمه شدند و با تفکر رومی-مسیحی انطباق یافتند، اما در کاربرد مدرن و فهم مدرن از جامعه از آن هم بیش‌تر غلط‌انداز و مایه سردرگمی شده است. تمایز بین سپهر خصوصی و سپهر عمومی زندگی تناظر دارد با حیطة‌های خانوادگی و سیاسی، که دست‌کم از زمان برآمدن دولت‌شهر باستان اموری متمایز و جداگانه بوده‌اند؛ اما ظهور حیطة اجتماعی که، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، نه خصوصی است و نه

عمومی، پدیداری است نسبتاً جدید که سرآغاز آن مقارن است با ظهور عصر مدرن و شکل سیاسی خود را در دولت ملی پیدا کرده است.

چیزی که در این بافت و زمینه برآیمان اهمیت دارد این است که ما، به سبب این تحول، تمایز قاطع میان حیطه‌های عمومی و خصوصی، میان قلمرو پولیس و قلمرو خانه و خانواده، و، نهایتاً، میان فعالیت‌های مربوط به جهان مشترک و فعالیت‌های مربوط به حفظ حیات و امرار معاش را فوق‌العاده دشوار می‌فهمیم، و این تمایزی است که سرتاسر تفکر سیاسی باستان آن را بدیهی و اصل موضوع می‌انگاشت و بر آن مبتنی بود. در فهم و دریافت ما خط فارق تماماً محو شده است، زیرا ما جمع مردمان و اجتماعات سیاسی را به صورت خانواده‌ای می‌بینیم که رتق و فتق امور روزمره آن باید از طریق قسمی خانه‌داری<sup>۱</sup> عظیم در سطح ملی صورت بگیرد. تفکر علمی‌ای که با این تحول متناظر است دیگر علم سیاست نیست بلکه «تدبیر منزل<sup>۲</sup> ملی» یا «تدبیر منزل اجتماعی» یا Volkswirtschaft است که جملگی دلالت می‌کنند بر نوعی «خانه‌داری جمعی»؛<sup>(۱۳)</sup> جمع خانواده‌هایی که بر سیل تدبیر منزل عیناً به صورت یک خانوادهٔ آبرانسانی سازمان پیدا می‌کنند همان چیزی است که «جامعه» می‌نامیم، و شکل سازمانی سیاسی آن «ملت» نامیده می‌شود.<sup>(۱۴)</sup> بنابراین، درک این معنی برآیمان دشوار است که مطابق تفکر باستان در باب این امور، خود اصطلاح «تدبیر منزل سیاسی» تناقضی در الفاظ می‌بود: هر آنچه «مربوط به تدبیر منزل»، یعنی مربوط به حیات فرد و بقای نوع، بود، بنا به تعریف امری غیرسیاسی و مربوط به خانه و خانه‌داری بود.<sup>(۱۵)</sup>

از حیث تاریخی، بسیار محتمل است که برآمدن دولت‌شهر و حیطه عمومی به قیمت فرو شدن حیطه خصوصی خانه و خانواده روی داده باشد.<sup>(۱۶)</sup> با این

1. housekeeping

۲. economy: معنای دقیق این اصطلاح (مرکب از oikos [خانه] و nomos [قانون، اداره، تدبیر]) همین است. - م.

حال، تقدس دیرینه خانه و کاشانه، هر چند که در یونان باستان بسی کم‌تر از روم باستان مشهود بود، هیچ‌گاه به تمام و کمال از بین نرفت. چیزی که پولیس را بازداشت از این‌که به حریم زندگی خصوصی شهروندان خود تجاوز کند و موجب شد که حدود و حریم هر مالکیتی را محترم بشمارد احترام به مالکیت خصوصی به آن معنایی که ما از این اصطلاح درمی‌یابیم نبود، بلکه این واقعیت بود که شخص بدون داشتن خانه و کاشانه نمی‌توانست در امور جهان مشارکت کند زیرا جایی در آن نداشت که به معنای واقعی کلمه از آن خودش باشد.<sup>(۱۷)</sup> حتی افلاطون، که طرح‌های سیاسی اش الغای مالکیت خصوصی و بسط قلمرو عمومی تا حد نابودی کامل زندگی خصوصی را پیش‌بینی می‌کرد، هنوز با احترام بسیاری از زئوس هرکیوس،<sup>۱</sup> نگهبان مرزها، سخن می‌گفت و بدون این‌که تناقضی ببیند horoi، مرزهای میان دو ملک، را الهی می‌خواند.<sup>(۱۸)</sup> ویژگی ممیز قلمرو خانگی این بود که در آن افراد بدان جهت با هم می‌زیستند که خواسته‌ها و نیازهایشان محرک آن‌ها بود. نیروی محرک خود حیات بود - به گفته پلوتارک، پناات‌ها،<sup>۲</sup> خدایان خانه و کاشانه، «خدایانی» بودند «که ما را زنده نگه می‌دارند و بدنمان را تغذیه می‌کنند»<sup>(۱۹)</sup> - که، برای حفظ خویش به صورت فردی و برای بقای خویش به صورت حیات نوع [بشر] حاجت به همراهی و همنشینی دیگران دارد. این‌که حفظ حیات به صورت فردی باید وظیفه مرد و بقای نوع وظیفه زن باشد مطلبی بدیهی بود، و این عملکردهای طبیعی، زحمت مرد برای تهیه خوراک و زحمت زن در زادن، هر دو تابع و مقهور ضرورتی واحد، یعنی ضرورت حیات، بودند. بنابراین، اجتماع طبیعی در خانه مولود ضرورت بود، و ضرورت بر تمام فعالیت‌هایی که در خانه صورت می‌گرفت حاکم بود.

در مقابل، حیطة پولیس قلمرو آزادی بود، و اگر رابطه‌ای میان این دو

1. Zeus Herkeios

2. penates

قلمرو وجود داشت، مسلم بود که چیرگی بر ضروریات و حوایج زندگی در خانه شرط آزادی پولیس بود. تحت هیچ شرایطی سیاست نمی‌تواند تنها وسیله‌ای برای حفظ جامعه باشد - جامعه‌ای از مؤمنان، چنان که در قرون وسطی می‌بینیم، یا جامعه‌ای از مالکان، چنان که نزد لاک مشاهده می‌کنیم، یا جامعه‌ای که بی‌وقفه سر در کارِ اندوختن و اکتساب دارد، چنان که نزد هابز می‌بینیم، یا جامعه‌ای از تولیدکنندگان، چنان که نزد مارکس مشاهده می‌کنیم، یا جامعه‌ای از شاغلان، مثل جامعه خودمان، یا جامعه‌ای از زحمتکشان، چنان که در کشورهای سوسیالیستی یا کمونیستی می‌بینیم. در همه این موارد، آزادی (و در برخی موارد به اصطلاح آزادی) جامعه است که مقتضی و توجیه‌کننده محدودیت اقتدار سیاسی است. آزادی در حیطه امر اجتماعی قرار می‌گیرد، و زور یا خشونت به انحصار حکومت درمی‌آید.

آنچه همه فیلسوفان یونانی، فارغ از میزان مخالفتشان با حیات پولیس، مسلم می‌گرفتند این بود که آزادی منحصرأ در حیطه سیاسی جای دارد و ضرورت در درجه اول پدیداری ماقبل سیاسی و مشخصه سازمان خانگی خصوصی است، و اعمال زور و خشونت در این قلمرو موجه است زیرا این‌ها یگانه ابزارهای چیرگی بر ضرورت - فی‌المثل از طریق حکم راندن بر بردگان - و آزاد شدن هستند. چون همه انسان‌ها تابع و مقهور ضرورتند، حق دارند که نسبت به دیگران خشونت بورزند؛ خشونت فعلی ماقبل سیاسی رها نیدن خویش از بند ضرورت زندگی به خاطر آزادی جهان است. این آزادی شرط لازم آن چیزی است که یونانیان نیکبختی، *eudaimonia* می‌نامیدند، که وضعی بود عینی و در درجه اول مبتنی بر ثروت و سلامت. فقر یا بیماری به این معنا بود که ضرورت فیزیکی بر ما چیره است، و برده بودن به این معنا بود که، افزون بر آن، مقهور و تابع خشونت بشری نیز هستیم. این «نگون‌بختی» دوگانه و مضاعف بردگی کاملاً مستقل از بهروزی شخصی واقعی برده است. از این قرار، آزادمردی فقیر ناامنی بازار کارِ روز به روز دگرگون‌شونده را بر کار

مطمئن ثابت ترجیح می‌داد که، چون باعث می‌شد آزادی‌اش در این‌که هر روز به دلخواهش عمل کند محدود شود، پیشاپیش احساس می‌شد که از جنس بندگی (douleia) است، و حتی زحمت شاق و طاقت‌سوز بر زندگی راحت بسیاری از بردگان منزل ترجیح داده می‌شد.<sup>(۲۰)</sup>

با این حال، زور ماقبل سیاسی، که رئیس خانه با آن بر خانواده و بردگان منزل حکم می‌راند و ضروری انگاشته می‌شد از آن رو که انسان پیش از آن‌که «حیوانی سیاسی» باشد «حیوانی اجتماعی» است - باری چنین زوری اشتراکی با «وضع طبیعی»<sup>۱</sup> آشوبناک ندارد که، مطابق تفکر سیاسی قرن هفدهم، انسان‌ها تنها با تأسیس حکومتی می‌توانند از چنگ آن بگریزند که، از طریق نوعی انحصار قدرت و خشونت، «ستیز همگان با همگان» را از راه «نگه داشتن همه آن‌ها در حالت خوف»<sup>(۲۱)</sup> از میان برمی‌دارد. برعکس، کل مفهوم حاکم بودن و محکوم بودن، کل مفهوم حکومت و قدرت به معنایی که ما از آن‌ها می‌فهمیم و نیز سامان بقاعده همراه با آن‌ها، ماقبل سیاسی و متعلق به قلمرو خصوصی تصور می‌شد نه قلمرو عمومی.

وجه تمایز پولیس از خانه این بود که پولیس تنها «برابران» را می‌شناخت، حال آن‌که خانه کانون سخت‌ترین و شدیدترین نابرابری‌ها بود. آزاد بودن، هم به این معنا بود که تابع و مقهور ضرورت زندگی یا فرمان دیگری نباشیم و هم به این معنا که خود فرمان‌نرانیم. آزاد بودن به این معنا بود که نه حاکم باشیم نه محکوم.<sup>(۲۲)</sup> از این قرار، درون حیطه خانه آزادی وجود نداشت، زیرا رئیس خانه، حاکم آن، فقط تا جایی آزاد محسوب می‌شد که می‌توانست خانه را ترک کند و وارد حیطه سیاسی شود که در آن همگان برابر بودند. این برابری حیطه سیاسی به طور قطع اشتراک بسیار اندکی با مفهوم برابری نزد ما دارد: این برابری به معنای زیستن در میان هم‌تایان خویش بود و ناگزیر بودن از



این‌که تنها با ایشان سلوک و مراوده داشته باشیم، و مستلزم وجود «نابرابری» بود که، در واقع امر، همواره بیشینه جمعیت را در دولت‌شهر تشکیل می‌دادند.<sup>(۲۳)</sup> بنابراین، برابری، که به هیچ روی همچون روزگار مدرن با عدالت پیوند نداشت، همان ذات آزادی بود؛ آزاد بودن به معنای آزادی از نابرابری موجود در حکمرانی و درآمدن به قلمروی بود که در آن نه از حاکم بودن خبری بود نه از محکوم بودن.

با این حال، امکان این‌که تفاوت عمیق میان فهم مدرن و فهم باستانی از سیاست را بر حسب تقابلی آشکار توصیف کنیم در همین جا به پایان می‌رسد. در جهان مدرن، حیطه اجتماعی و حیطه سیاسی بسی کم‌تر از یکدیگر متمایزند. این‌که سیاست چیزی جز عملکردی از عملکردهای جامعه نیست، این‌که عمل، سخن و تفکر در درجه اول رویت‌هایی هستند که زیربنای آن‌ها نفع اجتماعی است، کشف کارل مارکس نیست بلکه، برعکس، در زمره مفروضاتی است که مارکس آن‌ها را چشم‌پسته به عنوان اصل موضوع از علمای اقتصاد سیاسی در عصر مدرن پذیرفت. این عملکردگدانی باعث می‌شود که درک هر گونه شکاف عمیق میان این دو حیطه ناممکن گردد؛ و این چیزی نیست که به نظریه یا ایدئولوژی‌ای مربوط باشد، زیرا با برآمدن جامعه، یعنی با برکشیده شدن «خانه»<sup>۱</sup> (oikia) یا فعالیت‌های ناظر بر تدبیر منزل به سطح حیطه عمومی، خانه‌داری و تمام اموری که قبلاً به قلمرو خصوصی خانواده مربوط می‌شدند به صورت مشغله‌ای «جمعی» درآمدند.<sup>(۲۴)</sup> در جهان مدرن، به واقع این دو حیطه همچون امواج رودخانه پیوسته ناآرام خود روند زندگی، مدام در هم جاری می‌شوند.

از بین رفتن شکافی که مردمان دوران باستان ناگزیر بودند برای پشت سر نهادن حیطه تنگ خانه و «خیزش» به درون حیطه سیاست آن را بپیمایند

پدیداری ذاتاً مدرن است. چنین شکافی میان امر خصوصی و امر عمومی در قرون وسطی هنوز به نحوی از انحا وجود داشت، گو این که بخش زیادی از اهمیت خود را از دست داده بود و محل و موقعیت آن به کلی تغییر پیدا کرده بود. به درستی گفته اند که بعد از فروپاشی امپراتوری روم، کلیسای کاتولیک بود که جایگزینی برای شهروندی‌ای که قبلاً به طور انحصاری در اختیار حکومت شهری بود برای مردم فراهم کرد. (۲۵) تنشی که در قرون وسطی میان تاریکی زندگی روزمره و درخشندگی باشکوهی که قرین هر چیز مقدس بود وجود داشت، همراه با خیزش ملازم با آن از امر دنیوی [یا سکولار] به امر دینی، از جهات بسیار متناظر با خیزش از امر خصوصی به امر عمومی در دوران باستان است. این تفاوت البته بسیار مشهود است، زیرا فارغ از این که کلیسا تا چه حد «این جهانی» شد، آن چیزی که مانع پراکندگی اجتماع مؤمنان می‌گردید همواره از اساس دغدغه‌ای آن جهانی بود. در جایی که امر عمومی و امر دینی را تنها به تکلف می‌توان یکی دانست، حیطه دنیوی [یا سکولار] تحت سیطره فتودالیسم در واقع تماماً همان چیزی بود که حیطه خصوصی در دوران باستان بود. نشان آن کشاندن همه فعالیت‌ها به درون قلمرو خانه، که در آن جا تنها اهمیت و معنای خصوصی داشتند، و در نتیجه خود غیاب حیطه‌ای عمومی بود. (۲۶)

مشخصه این رشد و بالندگی حیطه خصوصی، و ضمناً وجه تمایز رئیس خانه در دوران باستان از ارباب فتودال، آن است که این یک می‌توانست عدالت را درون مرزهای سلطه‌اش به جا آورد، در حالی که رئیس خانه در دوران باستان، گرچه می‌توانست سلطه‌ای ملایم‌تر یا شدیدتر اعمال کند، در خارج از حیطه سیاسی نه قانون می‌شناخت نه عدالت. (۲۷) بردن همه فعالیت‌های بشری به حیطه خصوصی و خانه را سرمشق همه روابط بشری قرار دادن، بعدها به صورت سازمان‌های شغلی خاص قرون وسطی در خود شهرها، اصناف، گروه‌ها و دسته‌ها، و حتی به صورت شرکت‌های اولیه بسط یافت -

شرکت‌هایی که در آن‌ها «به نظر می‌رسد خود کلمه 'company' (companis)... [و] نیز عباراتی نظیر 'افرادی که از یک سفره نان می‌خورند'، 'افرادی که همکاسه‌اند'، حاکی از خانه مشترک اولیه است.»<sup>(۲۸)</sup> مفهوم قرون وسطایی «خیر مشترک»،<sup>۱</sup> که به هیچ روی حاکی از وجود حیطه‌ای سیاسی نیست، تنها مؤید آن است که افراد - موجوداتی که واجد حیاتی خصوصی هستند - منافع مشترک، اعم از مادی و معنوی، دارند و تنها در صورتی می‌توانند زندگی خصوصی خود را حفظ کنند و به کار خودشان پردازند که یکی از آن‌ها مراقبت از این منافع مشترک را برعهده گیرد. چیزی که این نگرش اساساً مسیحی به سیاست را از واقعیت مدرن متمایز می‌کند نه تصدیق نوعی «خیر مشترک» بلکه اختصاصی بودن قلمرو خصوصی و فقدان حیطه‌ای است که در آن منافع خصوصی معنا و اهمیت عمومی پیدا می‌کنند - حیطه‌ای که ما آن را «جامعه» می‌نامیم و به طرز غریبی دورگه و آمیخته است.

بنابراین، شگفت نیست که تفکر سیاسی قرون وسطی، تفکری که منحصرأ با حیطه دنیوی [یا سکولار] سر و کار داشت، از شکاف میان زندگی امن و سرپوشیده در خانه و بی حفاظ بودن<sup>۲</sup> بی‌رحمی که در پولیس وجود داشت و، در نتیجه، از فضیلت شجاعت به عنوان یکی از اساسی‌ترین مواضع سیاسی بی‌خبر ماند. آنچه تعجب برمی‌انگیزد این است که یگانه نظریه پرداز سیاسی پس از دوران باستان که، در مقام تلاشی خارق عادت برای آن‌که منزلت قدیم سیاست را به آن بازگرداند، این شکاف را دریافت و از شجاعت لازم برای عبور از آن چیزی دستگیرش شد ماکیاوآلی بود که آن را در خیزش «سرکرده» مزدوران از حسیض به اوج،<sup>۳</sup> از خلوت به شهرباری، یعنی از اوضاع و احوال مشترک در میان همه انسان‌ها به جلال پرفروغ کردارهای سترگ توصیف کرد.<sup>(۲۹)</sup>

ترک خانه، ابتدا به قصد نوعی ماجراجویی و کارستانی باشکوه و بعدها صرفاً به منظور وقف زندگی خویش به پای امور شهر، شجاعت می طلبید، زیرا شخص فقط در خانه عمدتاً دلمشغول زندگی و بقای خودش بود. هرکس که وارد حیطه سیاسی می شد ابتدا می بایست حاضر باشد زندگی اش را به خطر اندازد، و عشق بیش از حد به زندگی سد راه آزادی و نشانه مسلمی از بردگی بود.<sup>(۳۰)</sup> بنابراین، شجاعت سرآمد فضایل سیاسی شد، و تنها کسانی که واجد این صفت بودند می توانستند به جمعی راه پیدا کنند که به لحاظ محتوا و مقصود سیاسی بود و به این طریق از صرف با هم بودن که به واسطه ضروریات زندگی بر همگان - بردگان، بربرها و یونانی ها به یکسان - تحمیل می شد فراتر می رفت.<sup>(۳۱)</sup> بر این اساس، «زندگی خوب»، که ارسطو زندگی شهروند را چنان می نامید، صرفاً بهتر، فارغ‌الانه تر یا شریف تر از زندگی معمولی نبود، بلکه کیفیتی سرراپا متفاوت داشت. این زندگی به نسبتی «خوب» بود که به واسطه چیرگی بر ضروریات و حوایج زندگی خشک و خالی، به واسطه آزادی از قید زحمت و کار، و به واسطه غلبه بر میل شدید و فطری همه موجودات زنده به حفظ وجود خودشان، دیگر تخته بند روند زیستی [یا بیولوژیک] زندگی نبود.

در بن و بنیاد آگاهی سیاسی یونانی، بی پردگی و روشنی بی نظیری در این تمایزگذاری می بینیم. فعالیتی که تنها به منظور امرار معاش، تنها به منظور حفظ روند زندگی بود اجازه نداشت وارد حیطه سیاسی شود، و این با قبول خطر عظیم سپردن کسب و کار و تولید به سختکوشی بردگان و بیگانگان بود، به طوری که آتن در واقع بدل شد به «شهر وظیفه‌بگیران»<sup>۱</sup> با «پرولتاریایی از مصرف‌کنندگان» که ماکس وبر به روشنی تمام آن را توصیف کرده است.<sup>(۳۲)</sup> ویژگی حقیقی این پولیس هنوز در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو نسبتاً

مشهود است، هر چند که مرز میان خانه و پولیس گاهی در مه ابهام فرو می‌رود، مخصوصاً به نزد افلاطون که، احتمالاً به پیروی از سقراط، مثال‌ها و نمونه‌هایش در بارهٔ پولیس را از تجربه‌های روزمره در زندگی خصوصی برگرفت، و نیز به نزد ارسطو آن هنگام که، به تبعیت از افلاطون، عجالتاً فرض کرد که دست‌کم منشأ تاریخی پولیس باید به ضروریات و حوایج زندگی مربوط باشد و تنها محتوا یا غایت (telos) ذاتی و درونی آن، یعنی «زندگی خوب»، از زندگی [خشک و خالی] فراتر می‌رود.

این جنبه‌های تعالیم مکتب سقراطی، که هنوز دیری نگذشته اصولی بدیہی و اولیه تا حد امور عادی و متعارف شدند، در آن زمان تازه‌ترین و انقلابی‌ترین آن تعالیم بودند و نه از تجربهٔ واقعی در زندگی سیاسی بلکه از میل به خلاص شدن از بار آن ناشی می‌شدند، میلی که فیلسوفان تنها از این طریق می‌توانستند آن را در فاهمهٔ خودشان توجیه کنند که نشان دهند حتی این آزادانه‌ترین شیوهٔ زندگی هنوز مرتبط با ضرورت و تابع و مقهور آن است. اما زمینهٔ<sup>۱</sup> تجربهٔ سیاسی واقعی، لااقل در افلاطون و ارسطو، چندان مستحکم ماند که تمایز میان قلمرو خانه و قلمرو زندگی سیاسی هرگز محل تردید قرار نگرفت. بدون چیرگی بر ضروریات و حوایج زندگی در خانه، نه زندگی ممکن است نه «زندگی خوب»، اما هرگز این‌گونه نیست که سیاست به خاطر زندگی باشد. تا جایی که به اعضای پولیس مربوط می‌شود، زندگی خانگی به خاطر «زندگی خوب» در پولیس است.

## ۶. برآمدن امر اجتماعی

ظهور جامعه - برآمدن خانه‌داری و فعالیت‌ها، مسائل و تدابیر و تمهیدات تنظیمی آن - از اندرون سایه‌گرفتهٔ خانه در روشنائی قلمرو عمومی، نه تنها

مرز قدیم امر خصوصی و امر سیاسی را تیره و تار کرده، بلکه معنای این دو اصطلاح و اهمیت آن‌ها برای زندگی فرد و شهروند را نیز دگرگون کرده است تا آن حد که تقریباً دیگر نمی‌توان این معنا و اهمیت را بازشناخت و به جا آورد. ما نه تنها با یونانیان همداستان نیستیم که زندگی سپری شده در خلوت «خاص خویش» (idion)، بیرون از جهان امور مشترک، بنا به تعریف «ابلهانه» (idiotic) است، یا با رومیان که خلوت یا زندگی خصوصی برایشان گوشه امنی بود برای آن‌که موقتاً از مشغلهٔ res publica [جمهوری یا آنچه عمومی است] پناه جویند؛ [بلکه] امروزه حیطهٔ خصوصی را ساحتی شخصی می‌نامیم که شاید بتوانیم سرآغازهای آن را در اواخر حیات روم باستان پیدا کنیم - گرچه دشوار می‌توانیم در هیچ دوره‌ای از ادوار یونان باستان بیابیم - اما تکثر و تنوع خاص آن بی‌گمان در همهٔ ادوار پیش از عصر مدرن بی سابقه بود.

قضیه در این جا صرفاً تغییر محل تأکید نیست. در تلقی باستانی، ویژگی عدمی<sup>۱</sup> (privative) خلوت یا زندگی خصوصی (privacy)، که خود لفظ به آن اشاره دارد، کمال اهمیت را داشت؛ معنای تحت‌اللفظی این کلمه قسمی حالت محروم بودن از چیزی، و حتی از والاترین و بشری‌ترین همهٔ قابلیت‌های بشر، بود. انسانی که تنها زندگی خصوصی داشت، انسانی که مانند بردگان اجازه نیافته بود وارد حیطهٔ عمومی شود، یا مثل بربرها نخواستہ بود چنین حیطه‌ای تأسیس کند، انسان تام نبود. امروز وقتی کلمهٔ privacy [خلوت یا زندگی خصوصی] را به کار می‌بریم، دیگر در درجهٔ اول محرومیت یا حرمان (deprivation) را در نظر نمی‌آوریم، و این تا حدودی به سبب غنا یافتن نظرگیر قلمرو خصوصی از طریق فردگرایی مدرن است. با این حال، این مطلب از آن هم مهم‌تر به نظر می‌رسد که، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، خلوت یا زندگی خصوصی مدرن دست‌کم همان‌قدر با حیطهٔ اجتماعی -

۱. عدم در برابر ملکه. - م.

حیطه‌ای ناآشنا برای اهالی عصر باستان که محتوای آن را امری خصوصی محسوب می‌کردند - تقابلی آشکار دارد که با حیطه سیاسی. واقعیت تاریخی سرنوشت‌ساز این است که خلوت یا زندگی خصوصی مدرن از حیث بجاترین و مناسب‌ترین عملکردش، یعنی پناه دادن به امر شخصی و خصوصی، نه به منزله نقطه مقابل قلمرو سیاسی بلکه به منزله نقطه مقابل قلمرو اجتماعی کشف شد، قلمروی که بنابراین خلوت یا زندگی خصوصی مدرن ربط وثیق‌تر و اصیل‌تری به آن دارد.

نخستین کاوشگر و، تا حدودی، حتی نظریه‌پرداز فصیح ساحت شخصی<sup>۱</sup> ژان-ژاک روسو بود، یگانه نویسنده بزرگی که هنوز به کرات تنها به اسم کوچکش از او یاد می‌کنند - و این چیزی است که به قدر کفایت گویا و معرف خصوصیت اوست. روسو نه از طریق شوریدن در برابر سرکوب و ستم دولت بلکه از راه شورش علیه گمراه شدن تحمل‌ناپذیر دل آدمی به دست جامعه، تجاوز جامعه به ژرف‌ترین و درونی‌ترین ساحت وجود او که تا آن زمان نیازمند مراقبت خاصی نبود، به این کشف رسید. صمیم دل،<sup>۲</sup> برخلاف خانه خصوصی، جایی عینی و محسوس در جهان ندارد؛ جا و مکان جامعه را نیز، که دل در برابر آن سر به اعتراض برمی‌دارد و عرض وجود می‌کند، نمی‌توان با همان قطعیتی که جا و مکان فضای عمومی را تعیین می‌کنند مشخص کرد. در نظر روسو، هم امر شخصی و هم امر اجتماعی، در عوض، حالات سوژکتیوی از وجود بشری بودند، و در مورد او، چنان بود که گویی ژان-ژاک در برابر انسانی به نام روسو سر به شورش برداشته بود. فرد مدرن و کشاکش‌های بی‌پایان او، این که نه می‌توانست در جامعه احساس راحتی کند و نه قادر بود یکسره بیرون از جامعه به سر برد، احوال پیوسته متغیرش و سوژه محوری<sup>۳</sup> ریشه‌ای و تمام‌عیار حیات عاطفی‌اش، مولود همین شورش دل

بود. اصالت کشف روسو تردید برنمی‌دارد فارغ از این‌که اصالت فردی که روسو بود تا چه اندازه تردیدبرانگیز باشد. شکوفایی حیرت‌انگیز شعر و موسیقی از اواسط قرن هجدهم تا تقریباً ثلث آخر قرن نوزدهم، که با شکل‌گیری رمان، این یگانه قالب هنری سراپا اجتماعی، همراه بود و با زوای همان قدر نظرگیر همه هنرهای عمومی‌تر، مخصوصاً معماری، قرین افتاد، به حد کافی گواه رابطه نزدیک امر اجتماعی و امر شخصی است.

واکنش عصیانگراته در برابر جامعه که روسو و رمانتیک‌ها در خلال آن ساحت شخصی را کشف کردند قبل از هر چیز اقتضانات همسطح‌کننده امر اجتماعی، آن چیزی را که امروزه هم‌رنگی با جماعت یا هم‌رنگی خواهی<sup>۱</sup> ذاتی هر جامعه‌ای می‌نامیم، آماج خود قرار داده بود. مهم است که به خاطر داشته باشیم این شورش پیش از آن بود که اصل برابری، فرصت داشته باشد چه در حیطه اجتماعی و چه در حیطه سیاسی عرض اندام کند - اصلی که از زمان توکویل<sup>۲</sup> تقصیر هم‌رنگی با جماعت را به گردن آن انداخته‌ایم. این‌که ملتی متشکل از افراد برابر باشد یا نابرابر، از این لحاظ اهمیت چندانی ندارد، زیرا جامعه همواره اقتضا می‌کند که اعضای آن به گونه‌ای عمل کنند که گویی اعضای یک خانواده بسیار بزرگند که تنها یک عقیده و یک منفعت دارد. پیش از تجزیه و فروپاشی خانواده در عصر مدرن، نماینده این منفعت مشترک و عقیده واحد رئیس خانه بود که طبق آن حکم می‌راند و از تفرقه ممکن در میان اعضای خانواده جلوگیری می‌کرد.<sup>(۳۳)</sup> مقارنه درخور توجه برآمدن جامعه با فرو شدن خانواده آشکارا نشان می‌دهد که آنچه به واقع روی داد جذب شدن واحد خانوادگی در دل گروه‌های اجتماعی متناظر با آن بود. برابری اعضای این گروه‌ها، که به هیچ روی برابری‌ای میان هم‌تایان نبود، بیش از همه شبیه برابری اعضای خانواده در برابر قدرت خودکامه رئیس خانه

1. conformism

۲. Tocqueville: متفکر سیاسی و مورخ فرانسوی (۱۸۰۵-۱۸۵۹). - م.



است، جز این که در جامعه، که در آن قدرت طبیعی یک منفعت مشترک و یک عقیده مورد وفاق همگان [یا وحدت کلمه] بر پایه صرف عدد و رقم به شدت اعمال می شود، آن سلطه و حکمرانی واقعی را که یک نفر، فردی که نماینده منفعت مشترک و عقیده صحیح است، اعمال می کند، نهایتاً می توان کنار گذاشت. پدیدار هم‌رنگی با جماعت از مشخصات واپسین مرحله این تحول مدرن است.

درست است که حکمرانی یک تنه<sup>۱</sup> شاهانه، که اهالی عصر باستان آن را ابزار سازمان دهنده خانه می خواندند، در جامعه - آن طور که امروز آن را می شناسیم یعنی در زمانه ای که رأس نظم و نظام اجتماعی دیگر به دست خانواده سلطنتی حاکمی مطلق شکل نمی گیرد - بدل به نوعی حکمرانی هیچ کس<sup>۲</sup> می شود، اما این هیچ کس، منفعت واحد مفروض کل جامعه در اقتصاد و نیز عقیده واحد مفروض جامعه فرهیخته در محفل ها و انجمن ها، به جهت از دست دادن کیفیت شخص بودنش از سلطه و حکمرانی باز نمی ایستد. چنان که از اجتماعی ترین شکل حکومت، یعنی از دیوان سالاری (آخرین مرحله حکومت در دولت ملی که حکمرانی یک تنه در حکومت استبدادی و حکومت مطلقه خیرخواهانه اولین مرحله آن بود) آموخته ایم، حکمرانی هیچ کس لزوماً فقدان حکمرانی نیست؛ بلکه ممکن است، تحت شرایطی، حتی یکی از خشن ترین و جبارانه ترین اشکال حکمرانی از آب درآید.

این نکته ای تعیین کننده است که جامعه، در همه سطوحش، طردکننده و مانع امکان عمل است که پیش تر از خانه طرد و منع شده بود. به جای آن، جامعه، با وضع قواعد بی شمار و گوناگون، که جملگی اعضای آن را «بهنجار می سازند»، به رفتار و امی دارند و عمل خودانگیخته یا دستاورد استثنایی و خارق عادت را طرد و منع می کنند، نوع خاصی از رفتار را از یکایک اعضای

خود انتظار دارد. با روسو این اقتضائات و مطالبات را در محافل [یا سالن‌های] طبقات فرادست مشاهده می‌کنیم، محافلی که آداب آن‌ها همواره فرد را با مقام و مرتبه‌اش در چارچوب اجتماع یکسان می‌گیرد. آنچه مهم است همین برابر گرفتن [فرد] با موقعیت اجتماعی است، و اهمیتی ندارد که چارچوب مقام و مرتبه واقعی در جامعه نیمه‌فئودال قرن هجدهم باشد، یا عنوان و لقب در جامعه طبقاتی قرن نوزدهم، یا صرف عملکرد در جامعه توده‌ای امروز. پیدایش جامعه توده‌ای، برعکس، تنها نشان می‌دهد که گروه‌های اجتماعی گوناگون به همان انجذاب در دل جامعه‌ای واحد مبتلا شده‌اند که واحدهای خانوادگی پیش‌تر دچار آن شده بودند؛ با برآمدن جامعه توده‌ای، حیطه امر اجتماعی سرانجام، پس از چند قرن سیر و تحول، به جایی رسیده است که همه اعضای اجتماعی معین را به یک اندازه و با قدرتی یکسان در بر می‌گیرد و ضبط و مهار می‌کند. اما جامعه تحت هر شرایطی دست به یکسان‌سازی و برابرگردانی می‌زند، و پیروزی برابری در جهان مدرن تنها تصدیق سیاسی و حقوقی این واقعیت است که جامعه بر حیطه عمومی فاتح شده است و تمایز و تفاوت به صورت امور خصوصی افراد درآمده‌اند.

این برابری مدرن، که بر هم‌رنگی با جماعت یا هم‌رنگی خواهی ذاتی جامعه مبتنی است و تنها از آن رو ممکن شده است که رفتار<sup>۱</sup> جای عمل<sup>۲</sup>، آن والاترین صورت رابطه بشری، را گرفته است، از هر لحاظ با برابری در عصر باستان، بالاخص در دولت‌شهرهای یونانی، فرق دارد. تعلق داشتن به جمع «برابران» (homoioi) اندک‌شمار به این معنا بود که اجازه داشتی در میان هم‌تایان خویش به سربری؛ اما خود حیطه عمومی، پولیس، آکنده از حال و هوایی به شدت رقابتی و پیکارجویانه بود که در آن هر کسی پیوسته ناگزیر بود خود را از دیگران ممتاز سازد و از طریق کردارها یا دستاوردهایی

منحصربه‌فرد نشان دهد که سرآمد همگان یا بهترین (aien aristeuein) است.<sup>(۳۴)</sup> به عبارت دیگر، حیطه عمومی برای فردیت کنار گذاشته شده بود؛ این حیطه یگانه جایی بود که در آن انسان‌ها می‌توانستند خویشتن واقعی و جانشین‌ناپذیر خود را عیان دارند. به خاطر همین مجال و موقع، و از دل دوست داشتنِ تن‌واره سیاسی‌ای که آن را برای همگان میسر می‌کرد، بود که هر کس کم و بیش می‌خواست در کار به دوش کشیدن بار قضاوت و نظارت، دفاع، و اداره امور عمومی سهیم شود.

همین هم‌رنگی با جماعت - این فرض که انسان‌ها نسبت به یکدیگر رفتار می‌کنند نه عمل - اساس علم مدرن اقتصاد است که شکل‌گیری آن مقارن افتاد با پیدایش جامعه و، همراه با ابزار تکنیکی اصلی‌اش یعنی علم آمار، به صورت سرآمد علوم اجتماعی درآمد. اقتصاد - که تا عصر مدرن جزئی نه چندان مهم از اخلاق و سیاست بود و مبتنی بر این فرض که انسان‌ها در فعالیت‌های اقتصادی‌شان به همان نحو عمل می‌کنند که در سایر جنبه‌ها<sup>(۳۵)</sup> - تنها زمانی توانست خصوصیت علمی پیدا کند که انسان‌ها موجوداتی اجتماعی شده بودند و بالاتفاق پاره‌ای الگوهای رفتار را دنبال می‌کردند، به نحوی که می‌شد آن کسانی را که این قواعد را رعایت نمی‌کردند غیراجتماعی یا نابهنجار دانست.

قوانین علم آمار تنها در جایی اعتبار دارند که پای مقادیر کلان یا ادوار طولانی در میان است، و اعمال یا رویدادها تنها به صورت انحراف‌ها یا نوسانات می‌توانند نمود آماری پیدا کنند. توجیه علم آمار این است که اعمال و رویدادها وقایعی نادر در زندگی روزمره و تاریخ است. با این حال، معناداری روابط روزمره نه در زندگی روزمره بلکه در اعمال نادر عیان می‌شود، درست همان‌طور که معنا و مفهوم دوره‌ای تاریخی تنها در رویدادهای معدودی که روشنگر آنتند خود را نشان می‌دهد. اطلاق قانون مقادیر کلان و ادوار طولانی در مورد سیاست یا تاریخ بر چیزی کم‌تر از نابودسازی

خودسرانه خود موضوع آن‌ها دلالت نمی‌کند، و این کاری مایوس‌کننده است که در سیاست به دنبال معنا یا در تاریخ به دنبال معنا و مفهوم بگردیم وقتی که هر آنچه از جنس رفتار روزمره یا گرایش‌ها و روندهای خودکار نیست به عنوان چیزی فاقد اهمیت کنار نهاده شده است.

با وجود این، چون قوانین آمار در جایی که با مقادیر کلان سر و کار داریم کاملاً اعتبار دارند، روشن است که هر افزایشی در شمار به معنای افزایش اعتبار و کاهش محسوس «انحراف» است. از منظر سیاسی، این به آن معناست که هر چه تعداد جمعیت در تن‌واره [یا اجتماع] سیاسی مشخصی بیشتر باشد، این نیز محتمل‌تر است که مقوم حیطه عمومی نه امر سیاسی بلکه امر اجتماعی باشد. یونانی‌ها، که دولت‌شهر آن‌ها فردگرایانه‌ترین و نایک‌دست‌ترین تن‌واره سیاسی‌ای است که سراغ داریم، نیک می‌دانستند که پولیس، با تأکیدش بر عمل و سخن، تنها در صورتی می‌تواند دوام آورد که شمار شهروندان محدود بماند. مردمان پرشماری که کنار هم گردآمده باشند تمایلی تقریباً مقاومت‌ناپذیر نسبت به استبداد پیدا می‌کنند، خواه استبداد یک شخص باشد خواه استبداد حکومت اکثریت؛ و با این‌که علم آمار، یعنی بررسی ریاضی واقعیت، پیش از عصر مدرن ناشناخته بود، آن پدیدارهای اجتماعی که چنین بررسی‌ای را مقدور ساختند - مقادیر کلان، که هم‌رنگی با جماعت را توجیه می‌کرد، رفتارگرایی، و خودکاری در امور بشری - دقیقاً همان ویژگی‌هایی بودند که، از منظر خودفهمی یونانی، تمدن ایرانی را از تمدن خودشان متمایز می‌کرد.

حقیقت ناگوار در باره رفتارگرایی و اعتبار «قوانین» آن این است که هر چه شمار افراد بیشتر باشد، احتمال بیش‌تری هست که رفتار کنند و احتمال کم‌تری وجود دارد که آنچه را از جنس رفتار نیست تحمل کنند. به لحاظ آماری، این امر در کاهش شیب نوسانات، نمودار خواهد شد. در واقع، اعمال مجال هر چه کم‌تری خواهند داشت که سد راه موج رفتار شوند، و رویدادها

معنا و اهمیت خود، یعنی قابلیتشان در روشن سازی زمان تاریخی، را هر چه پیش تر از دست خواهند داد. یکنواختی آماری به هیچ عنوان آرمان علمی بی ضرری نیست؛ این یکنواختی آرمان سیاسی نه دیگر مکتوم جامعه‌ای است سراپا غرق در جریان عادی زندگی روزمره که با نگرش علمی - که ذاتی نفس وجود آن است - مشکلی ندارد.

رفتار یکنواخت را که مناسب تعیین آماری و بنابراین مناسب پیش بینی درست علمی است، دشوار می توان با فرضیه لیبرال نوعی «هماهنگی» طبیعی «منافع»، که شالوده علم اقتصاد «کلاسیک» است، تبیین کرد؛ نه کارل مارکس بلکه خود اقتصاددانان لیبرال بودند که ناگزیر شدند «پندار کمونیستی» را پیش بکشند، یعنی فرض کنند که چیزی تحت عنوان منفعت واحد کل جامعه وجود دارد که با «دستی نامرئی» رفتار انسان ها را هدایت می کند و موجب هماهنگی منافع متعارض آنها می شود. (۳۶) فرق مارکس با پیشاهنگانش تنها در این بود که او واقعیت تعارض را، آن چنان که در جامعه زمانه اش نمود یافته بود، همان قدر به جد گرفت که پندار مفروض هماهنگی را؛ مارکس در این نتیجه گیری خویش بر حق بود که «اجتماعی کردن انسان» خودبه خود موجب نوعی هماهنگی همه منافع می شود، و هنگامی که قصد آن کرد که «پندار کمونیستی» را که زیربنای همه نظریه های اقتصادی بود جامعه واقعیت ببوشاند، تنها شجاع تر از آموزگاران لیبرال خویش بود. آنچه مارکس دریافت - و در آن زمان نمی توانست دریابد - این بود که نطفه های جامعه کمونیستی در واقعیت خانه ای ملی وجود داشت، و بالیدن تمام و کمال آنها را هیچ گونه منفعت طبقاتی از آن حیث که منفعت طبقاتی بود مانع نمی شد، بلکه تنها ساختار سلطنتی از پیش منسوخ دولت ملی از آن ممانعت می کرد. پیداست که آنچه جامعه را از عملکرد یکدست و بی دردسر باز داشت تنها برخی بقایای سستی بود که در رفتار طبقات «ارتجاعی» دخیل بودند و هنوز در آن نفوذ داشتند. از منظر جامعه، این ها صرفاً عواملی بودند که در مسیر

بالتدگی تمام عیار «نیروهای اجتماعی» ایجاد اختلال می‌کردند؛ آن‌ها دیگر با واقعیت نمی‌خواندند و، بنابراین، به معنایی، از «پندار» علمی منفعت واحد بسی «پندارین» تر بودند.

پیروزی بی‌کم و کاست جامعه همواره نوعی «پندار کمونیستی» پدید می‌آورد که ویژگی سیاسی بارزش این است که در حقیقت «دستی نامرئی»، یعنی دست هیچ کس، بر جامعه حکم می‌راند. آن چیزی که سنتاً دولت و حکومت می‌نامیم در این جا جای خود را به اداره محض می‌دهد - وضعی که مارکس به درستی آن را به صورت «فرو مردن دولت» پیش‌بینی کرد، هر چند که او در این فرض خویش به خطا می‌رفت که تنها انقلاب می‌تواند موجب آن شود، و هنگامی که اعتقاد پیدا کرد که این پیروزی بی‌کم و کاست جامعه به معنای برآمدن نهایی «حیطه آزادی» است از آن هم بیش‌تر بر خطا بود. (۳۷)

برای سنجش میزان پیروزی جامعه در عصر مدرن و این‌که تا چه حد در ابتدا رفتار را به جای عمل و در نهایت دیوان‌سالاری، حاکمیت هیچ کس، را به جای حاکمیت شخصی نشانند، شاید بد نباشد که به یاد آوریم علم اقتصاد اولیه آن، که الگوهای رفتار را فقط در این حوزه نسبتاً محدود فعالیت بشری تعویض می‌کند، نهایتاً مقتدای دعوی و جلوه‌فروشی فراگیر علوم اجتماعی قرار گرفت که، در مقام «علوم رفتاری»، قصد دارند کل وجود آدمی را، با تمام فعالیت‌های او، به سطح حیوانی شرطی شده [یا مشروط] و رفتارکننده تنزل دهند. اگر علم اقتصاد علم جامعه در مراحل اولیه آن باشد، یعنی در زمانی که می‌توانست قواعد رفتاری خودش را تنها بر بخش‌هایی از جمعیت و پاره‌هایی از فعالیت‌های آن‌ها تحمیل کند، پیدایش «علوم رفتاری» آشکارا نشان واپسین مرحله این تحول است، یعنی هنگامی که جامعه توده‌ای همه‌لایه‌های ملت را در کام خود فرو برده و «رفتار اجتماعی» به صورت ملاک و میزان همه حوزه‌های زندگی درآمده است.

از زمان برآمدن جامعه، از هنگام ورود خانه و فعالیت‌های خانه‌داری به

حیطه عمومی، عطش مقاومت ناپذیر رشد، عطش مقاومت ناپذیر بلعیدن و در خود فرو بردن حیطه‌های دیرینه‌تر سیاسی و خصوصی و نیز قلمرو زندگی شخصی - که این یک در روزگاری نزدیک‌تر به ما برپا شده است - یکی از ویژگی‌های بارز حیطه جدید بوده است. این رشد بی‌انقطاع، که شتاب همان قدر بی‌انقطاعش را می‌توانیم دست‌کم ظرف سه قرن مشاهده کنیم، قوت و قوت خود را از این واقعیت به دست می‌آورد که از طریق جامعه، خود روند زندگی است که به این یا آن شکل در مجرای حیطه عمومی افتاده است. حیطه خصوصی خانه و خانواده قلمروی بود که در آن عهده‌دار تأمین ضروریات زندگی، ضروریات بقای فرد و نیز ضروریات دوام نوع، می‌شدند و فراهم ساختن آن‌ها را تضمین می‌کردند. یکی از مشخصات خلوت یا زندگی خصوصی، پیش از کشف آنچه شخصی یا مربوط به صمیم وجود شخص است، این بود که آدمی در این قلمرو نه همچون موجودی حقیقتاً بشری بلکه تنها به هیئت نمونه‌ای از نوع حیوانی بشر وجود داشت. این دقیقاً دلیل نهایی تحقیر عظیمی بود که عصر باستان نثار آن می‌کرد. پیدایش جامعه قضاوت در باره کل این قلمرو را تغییر داده است، اما به هیچ روی ماهیت آن را دگرگون نکرده است. ویژگی یکدست بودن هر نوع جامعه‌ای، هم‌رنگی خواهی آن که تنها به یک منفعت و یک عقیده راه می‌دهد، نهایتاً ریشه در یکتایی<sup>۱</sup> نوع بشر دارد. به دلیل آن که این یکتایی نوع بشر نه خیال و پندار است و نه حتی صرفاً فرضیه‌ای علمی است آن‌چنان که در «پندار کمونیستی» علم اقتصاد کلاسیک توصیف می‌شود - باری، به این دلیل است که جامعه توده‌ای، که در آن بشر از آن حیث که حیوانی اجتماعی است دست بالا را دارد و علی‌الظاهر بقای نوع را نمی‌توان در سطحی جهانی تضمین کرد، در عین حال می‌تواند نوع بشر را تهدید به انقراض کند.

شاید روشن‌ترین نشانه این مطلب را که جامعه سازمان عمومی خود روند زندگی است در این واقعیت بتوان یافت که ظرف مدت زمانی نسبتاً کوتاه، حیطة اجتماعی [یا به بیان دقیق‌تر جامعه‌گی] جدید همه اجتماعات<sup>۱</sup> مدرن را به صورت جوامعی<sup>۲</sup> از زحمتکشان و شاغلان درآورد؛ به عبارت دیگر، آنها بی‌درنگ بر فعالیت واحدی که برای حفظ حیات ضروری بود متمرکز شدند. (برای داشتن جامعه‌ای از زحمتکشان البته ضروری نیست که هر عضوی عملاً یک زحمتکش یا یک کارگر باشد - حتی رهایی طبقه کارگر و قدرت بالقوه عظیمی که حکومت اکثریت به آن می‌بخشد در این جا تعیین‌کننده نیستند - بلکه تنها چیزی که ضرورت دارد این است که همه اعضا هر کاری را که می‌کنند در درجه اول طریقی برای حفظ زندگی خودشان و خانواده‌شان تلقی کنند.) جامعه آن شکل و قالبی است که در آن فقط و فقط واقعیت وابستگی متقابل به خاطر زندگی اهمیت عمومی حاصل می‌کند و فعالیت‌های مربوط به صرف بقا، در ملاء عام مجال ظهور و نمود پیدا می‌کنند.

این‌که فعالیت در خلوت انجام گیرد یا در ملاء عام به هیچ روی علی‌السویه نیست، روشن است که خصوصیت حیطة عمومی به فراخور فعالیت‌هایی که به آن راه داده می‌شوند قطعاً تغییر می‌کند، اما تا حد زیادی خود فعالیت نیز ماهیت خویش را تغییر می‌دهد. فعالیت زحمت کشیدن، اگرچه تحت هر شرایطی با روند زندگی به معنای زیستی [یا بیولوژیک] و به ابتدایی‌ترین معنای آن مرتبط است، ظرف هزاران سال نامتغیر و در بند تکرار ابدی روند زندگی که این فعالیت بسته و وابسته آن بود باقی ماند. این‌که زحمت‌شان عمومی پیدا کرد، نه تنها ویژگی روند بودن آن را از میان برداشت - از میان برداشتنی که وقتی به یاد آوریم تن‌واره‌های سیاسی همواره به منظور دوام و برقرار ماندن طرح‌ریزی شده‌اند و قوانین آنها همیشه حدگذاری‌هایی بر جنبش و تحرک تلقی شده است می‌شد انتظار آن را داشت - بلکه، به عکس،



این روند را از تکرار دوری و یکنواختش رهایی بخشید و آن را به صورت تحولی به سرعت پیش رونده درآورد که نتایج آن ظرف چند قرن سراسر جهان مسکون را پاک دگرگون ساخته‌اند.

زمانی که زحمت از قید و بندهایی که تبعیدش به حیطه خصوصی بر آن نهاده بود رهایی پیدا کرد - و این رهایی نتیجه رهایی طبقه کارگر نبود بلکه بر آن تقدم داشت - چنان بود که گویی رشد، این عنصری که ذاتی کل حیات آلی است، بر روندهای زوال که در خانه طبیعت، حیات آلی با آن‌ها مهار و متوازن می‌شد کاملاً چیره شده و از این روندها پیش افتاده است. حیطه اجتماعی، که روند زندگی قلمرو عمومی خاص خودش را در آن برپا داشته است، به عبارتی، مانع رشد غیرطبیعی امر طبیعی نشده است؛ و این که معلوم شده است امر خصوصی و شخصی از یک طرف، و امر سیاسی (به معنای خاص تر و دقیق تر کلمه) از طرف دیگر، قادر نیستند از خودشان دفاع کنند امری است در جهت خلاف این رشد - نه صرفاً در جهت خلاف جامعه بلکه در جهت خلاف حیطه اجتماعی که پیوسته در حال رشد است.

چیزی که ما آن را رشد غیرطبیعی امر طبیعی خواندیم معمولاً افزایش پیوسته رو به شتاب بهره‌وری یا کیفیت مولد زحمت تلقی می‌شود. مهم‌ترین عامل در این افزایش مدام از بدو آن، سازمان‌دهی زحمت بوده است که در آنچه اصطلاحاً تقسیم زحمت [یا کار] خوانده می‌شود و قبل از انقلاب صنعتی روی داده مشهود است؛ حتی ماشینی کردن روندهای زحمت، که دومین عامل مهم در بهره‌وری نیروی زحمت است، بر این سازمان‌دهی مبتنی است. از آن‌جا که خود اصل سازمان‌بخش به روشنی برخاسته از حیطه عمومی است نه حیطه خصوصی، تقسیم زحمت دقیقاً آن چیزی است که تحت شرایط حیطه عمومی، برای فعالیت زحمت روی می‌دهد و هرگز امکان نداشت که در خلوت خانه رخ دهد.<sup>(۳۸)</sup> به نظر نمی‌رسد که در هیچ قلمرو دیگری از زندگی به اندازه قلمرو دگرگونی انقلابی زحمت به فضل و

سرآمدی دست یافته باشیم، و این به درجه‌ای است که معنای فعلی<sup>۱</sup> خود این کلمه (laboring) (که همواره با «رنج و مشقت» طاقت‌سوز، با عذاب و تقلا، و در نتیجه، با از شکل انداختن بدن انسان پیوند داشته به گونه‌ای که تنها بیچارگی و بینوایی شدید ممکن بوده منشأ آن باشد) رفته‌رفته برای ما از دست می‌رود.<sup>(۳۹)</sup> در حالی که ضرورت سهمگین و هولناک، زحمت را برای حفظ زندگی ناگزیر می‌ساخت، فضل و سرآمدی آخرین چیزی بود که از آن انتظار می‌رفت.

فضل و سرآمدی، که یونانیان آن را aretē می‌خواندند و رومیان virtus، خود همواره به حیطة عمومی نسبت داده شده است که در آن می‌توان سرآمد شد و برتر از دیگران نشست؛ که در آن می‌توان خود را از جمیع دیگران ممتاز کرد. هر فعالیتی که در انظار عموم صورت می‌پذیرد می‌تواند به سرآمدی و علوی دست پیدا کند که هرگز در خلوت یا زندگی خصوصی نظیر و مانند ندارد؛ برای سرآمد شدن، بنا به تعریف، حضور دیگران همواره ضروری است، و این حضور نیازمند رسمیت و آداب و تشریفات امر عمومی است، که هم‌پرازان شخص مقوم آن هستند؛ این حضور محال است حضور اتفاقی و آشنای هم‌پایگان یا فرودستان شخص باشد.<sup>(۴۰)</sup> حتی حیطة اجتماعی - که، اگرچه سرآمدی را از نام و نشان شخصی عاری ساخت، به جای دستاوردهای افراد بشر بر پیشرفت نوع بشر تأکید ورزید و محتوای حیطة عمومی را چنان تغییر داد که دیگر نمی‌توان آن را بازشناخت - بر روی هم نتوانسته است پیوند میان انجام دادن عمومی [اعمال] و سرآمدی را از بین ببرد. درست است که ما در زحمتی که در انظار عموم می‌کشیم سرآمد شده‌ایم، اما قابلیت‌مان برای عمل و سخن از زمانی که پیدایش حیطة اجتماعی این دو را به قلمرو امور شخصی و خصوصی رانده بخش زیادی از کیفیت سابق خود را از دست داده است. این تفاوت شگرف از انظار عموم پنهان نمانده است، و

تقصیر آن در این جا معمولاً به گردن وقفه زمانی مفروضی می افتد میان قابلیت های تکنیکی ما و تطور و بالندگی انسان گرایانه فراگیرمان یا میان علوم فیزیکی، که طبیعت را دگرگون و مهار می کنند، و علوم اجتماعی، که هنوز نمی دانند چگونه جامعه را دگرگون و مهار کنند. جدا از سایر مغالطه های این استدلال که به کرات متذکر آن ها شده اند و نیازی نیست آن ها را تکرار کنیم، این نقد تنها به تغییری ممکن در خصوصیات روانی انسان ها - آن به اصطلاح الگوهای رفتاریشان - مربوط است نه به تغییری در جهانی که انسان ها در آن فعالیت می کنند. و این تفسیر روان شناسانه، که بر وفق آن وجود یا فقدان حیطه ای عمومی همان قدر بی ربط است که هر گونه واقعیت محسوس و این جهانی، در پرتو این واقعیت که هیچ فعالیتی اگر جهان جای مناسبی برای تحقق آن فراهم نیامد نمی تواند به علو و سرآمدی برسد، کمابیش تردیدبرانگیز به نظر می آید. نه تعلیم و تربیت، نه استادی و مهارت و نه قریحه و استعداد هیچ کدام نمی توانند جای عناصر مقوم حیطه عمومی را بگیرند، عناصری که موجب می شوند این حیطه محمل مناسب سرآمدی بشر باشد.

#### ۷. حیطه عمومی: امر مشترک

اصطلاح «عمومی» دال بر دو پدیده است که ارتباط نزدیک با هم دارند ولی کاملاً یکسان نیستند:

اولاً، به این معناست که هر آنچه در انظار عموم روی می نماید می تواند در معرض دیدار و شنیدار هر کسی درآید و گسترده ترین عمومیت و شیوع ممکن را دارد. به نزد ما، نمود<sup>۱</sup> - چیزی که علاوه بر خودمان دیگران نیز آن را می بینند و می شنوند - مقوم بود [یا واقعیت] است. در مقایسه با واقعیتی که

خاستگاه آن دیده شدن و شنیده شدن است، حتی بزرگ‌ترین نیروهای زندگی شخصی - احساسات پرشور دل، افکار ذهن و لذات حواس - وجودی متزنزل و سایه‌وار دارند مگر و تا زمانی که، به عبارتی، کیفیت خصوصی و فردیشان زدوده شود و به صورتی درآیند که آن‌ها را مناسب نمود یافتن در حیطه عمومی کند. <sup>(۴۱)</sup> رایج‌ترین این دگرگونی‌ها در قصه‌گویی و عموماً در انتقال و دگرگون‌سازی هنری تجربه‌های فردی روی می‌دهد. اما برای گواهی دادن بر این تبدیل شکل نیاز به فرم یا قالب هنرمندان نداریم. هرگاه در بارهٔ اموری که تنها در خلوت یا سپهر شخصی به تجربه درمی‌آیند صحبت می‌کنیم، آن‌ها را در سپهری عیان می‌داریم که در آن نوعی واقعیت پیدا می‌کنند، واقعیتی که، با وجود شدت و حدتشان، پیش‌تر هیچ‌گاه نمی‌توانستند پیدا کنند. حضور دیگرانی که آنچه را ما می‌بینیم آن‌ها نیز می‌بینند و آنچه را ما می‌شنویم آن‌ها نیز می‌شنوند ما را از واقعیت جهان و خودمان خاطر جمع می‌کند، و در حالی که شخصی بودن زندگی خصوصی کاملاً بالیده، که پیش از برآمدن عصر مدرن و زوال حیطهٔ عمومی که مقارن با آن بود هیچ‌گاه سابقه نداشت، همواره بر درجهٔ کلی عواطف انفسی [یا سوبژکتیو] و احساسات شخصی به شدت می‌افزاید و آن را مایه‌ور می‌سازد، ولی این تشدید همیشه به قیمت کاهش اطمینان به واقعیت جهان و انسان‌ها تمام می‌شود.

در حقیقت، شدیدترین احساسی که سراغ داریم، و شدت آن تا حد نابودسازی تمامی تجربه‌های دیگر است، یعنی تجربهٔ درد جسمانی عظیم، در عین حال شخصی‌ترین و خصوصی‌ترین همهٔ احساس‌ها یا تجربه‌هاست و کم‌تر از همهٔ احساس‌ها یا تجربه‌های دیگر قابل انتقال است. این تجربه نه تنها شاید یگانه تجربه‌ای باشد که نمی‌توانیم آن را به شکلی درآوریم که مناسب نمود عمومی باشد، بلکه عملاً ما را از احساس واقعیت محروم می‌کند آن هم به حدی که سریع‌تر و آسان‌تر از هر چیز دیگری می‌توانیم آن را از یاد ببریم. به نظر می‌رسد در این تجربه، از جانب ریشه‌ای‌ترین حالت انفسی، که در آن من

دیگر «قابل تشخیص» نیستم، به جانب جهان بیرونی زندگی پلی در کار نیست. (۴۲) به عبارت دیگر، درد، که حقیقتاً تجربه‌ای مرزی میان زندگی به عنوان «بودن در میان انسان‌ها» (inter homines esse) و مرگ است، چنان انفسی و به دور از جهان اشیا و انسان‌هاست که اصلاً نمی‌تواند ظهور و نمودی پیدا کند. (۴۳)

چون احساس [یا حس تشخیص] واقعیت نزد ما کاملاً به نمود بستگی دارد و بنابراین وابسته است به وجود حیطه‌ای عمومی که چیزها از دل تاریکی وجود سرپوشیده خارج می‌شوند و در آن نمود پیدا می‌کنند، حتی گرگ و میشی که زندگی شخصی و خصوصی ما را روشن می‌کند در نهایت برخاسته از فروغ بسیار روشن‌تر حیطه عمومی است. با این همه، کثیری از چیزها هستند که نمی‌توانند فروغ پرمایه و روشن حضور پیوسته دیگران در صحنه عمومی را تاب آورند؛ در آن‌جا فقط آن چیزی به دید می‌آید که ربط و مناسبت داشته باشد، ارزش دیدن یا شنیدن داشته باشد، و قابل تحمل و مدارا باشد، به گونه‌ای که آنچه نامربوط است خودبه‌خود امری خصوصی می‌شود. بی‌گمان این حرف به آن معنا نیست که دغدغه‌های خصوصی به طور کلی نامربوطند؛ برعکس، خواهیم دید که بسیاری امور مربوط و بجا هستند که تنها در قلمرو خصوصی می‌توانند باقی و برقرار بمانند. مثلاً، عشق، به تمایز از دوستی، وقتی که در انظار عموم به نمایش درمی‌آید از بین می‌رود یا، به عبارت بهتر، فرو می‌میرد («عشقت را هرگز به زبان می‌آور / عشقی که هیچ‌گاه به گفت در نمی‌آید»).<sup>۱</sup> عشق، به موجب بی‌جهانی<sup>۲</sup> ذاتی‌اش، وقتی برای مقاصد سیاسی نظیر تغییر یا نجات جهان مورد استفاده قرار می‌گیرد تنها ممکن است دروغین و گمراه شود.

چیزی که حیطه عمومی آن را فاقد ربط و مناسبت می‌بیند ممکن است چنان

۱. سطرهای آغازین شعری از ویلیام بلیک. - م.

جاذبه مسری و فوق‌العاده‌ای داشته باشد که یکایک افراد ملتی آن را به عنوان شیوه زندگی خویش اختیار کنند، بی آنکه به این علت و بزرگی ذاتاً خصوصی آن را تغییر دهند. افسون‌شدگی مدرن با «چیزهای کوچک»، اگرچه از طریق شعر اوایل قرن بیستم تقریباً در همه زبان‌های اروپایی ترویج می‌شد، به شکل کلاسیک یا نمونه‌اش در *petit bonheur* [شادکامی کوچک] ملت فرانسه بیان و بروز یافته است. فرانسوی‌ها، از زمان زوال حیطه عمومی‌شان که روزگاری حیطه‌ای عظیم و باشکوه بود، استادان هنر شادکام بودن در میان «چیزهای کوچک» شده‌اند - درون چهاردیواریشان، بین صندوق و تختخواب، میز و صندلی، سگ و گربه و گلدان؛ آن‌ها این چیزها را نیز مشمول مراقبت و عطوفتی می‌کنند که، در جهانی که در آن روند شتابان صنعتی شدن همواره چیزهای دیروز را از بین می‌برد تا اشیای امروز را تولید کند، ممکن است حتی واپسین گوشه سراپا انسانی<sup>۱</sup> جهان به نظر برسد. این گسترش امر خصوصی یا، به عبارتی، افسون‌شدگی کل یک ملت، امر خصوصی را عمومی نمی‌کند و حیطه‌ای عمومی پدید نمی‌آورد، بلکه، به عکس، تنها به این معناست که حیطه عمومی تقریباً به طور کامل پس‌نشسته است، به طوری که در همه جا عظمت و بزرگی جای خود را به جاذبه و افسون داده است؛ زیرا امر عمومی اگرچه ممکن است بزرگ باشد، امکان ندارد که جذاب و افسون‌کننده باشد آن هم دقیقاً به این دلیل که نمی‌تواند مأمور امور باشد که فاقد ربط و تناسب هستند.

اصطلاح «عمومی» در معنای دومش بر خود جهان دلالت می‌کند از آن حیث که میان همه ما مشترک است و از مکانی واقع در آن که شخصاً مالک آن هستیم متمایز است. با این حال، این جهان همان زمین یا طبیعت، در مقام فضا و مجال محدود تحرک انسان‌ها و شرط عام حیات آلی، نیست؛ بلکه مربوط می‌شود به مصنوعات انسان، تولید و ساختنی که از دستان آدمی سر می‌زند،

و نیز اموری که در میان کسانی که با هم در جهان ساخته انسان سکونت دارند جاری است. با هم زیستن در جهان اساساً به این معناست که جهانی از اشیا هست میان کسانی که آن را به اشتراک دارند، مثل میزی که بین کسانی که دور آن نشسته‌اند واقع شده است؛ جهان، همانند هر چیزِ بینابین، در آن واحد انسان‌ها را به هم می‌پیوندد و از هم جدا می‌سازد.

حیطه عمومی، همانند جهان مشترک، ما را گرد هم می‌آورد و در عین حال مانع از آن می‌شود که، به عبارتی، بر سر هم خراب شویم. آنچه باعث می‌شود تحمل جامعه توده‌ای این چنین دشوار باشد شمار مردمی که در آن به سر می‌برند نیست - یا دست‌کم در درجه اول، چنین چیزی نیست - بلکه این واقعیت است که جهان میان آن‌ها قدرت جمع آوردن ایشان، به هم پیوستن و از هم جدا کردنشان، را از دست داده است. غرابت این وضع و حال شبیه جلسه احضار ارواح است که در آن افرادی که دور میزی حلقه زده‌اند ممکن است ناگهان، به واسطه ترفندی جادویی، مشاهده کنند که میز از میان ایشان ناپدید می‌شود، به طوری که دو شخصی که روبروی هم نشسته‌اند دیگر از هم جدا نیستند اما هیچ ارتباطی هم با یکدیگر از طریق چیزی محسوس ندارند. به لحاظ تاریخی، فقط یک اصل را سراغ داریم که تاکنون برای کنار هم نگه داشتن اجتماعی از مردمانی تدبیر شده است که علاقه خود را به جهان مشترک از دست داده‌اند و دیگر احساس نمی‌کنند که به واسطه این جهان به هم پیوسته و از هم جدا شده‌اند. یافتن رشته پیوندی میان مردم که به قدری محکم باشد که بتواند جای جهان را بگیرد رسالت سیاسی اصلی در فلسفه متقدم مسیحی بود، و در این میان آوگوستین بود که می‌خواست نه تنها «برادری» مسیحایی بلکه تمام روابط بشری را بر بنیاد محبت<sup>۱</sup> بنشانند. اما این محبت، اگرچه بی‌جهان بودنش به وضوح با تجربه بشری عام عشق همخوانی دارد، در عین حال آشکارا از آن متمایز است به این جهت که چیزی است که،

مثل جهان، بینابین انسان‌هاست: «حتی رهنان آنچه را محبت [یا احسان] می‌نامند بین خودشان (inter se) دارند.»<sup>(۴۴)</sup> این نمونه حیرت‌انگیز اصل سیاسی مسیحی به واقع خیلی خوب انتخاب شده است، زیرا پیوند محبت میان مردم، گرچه نمی‌تواند حیطه عمومی‌ای از آن خودش بر پا دارد، برای اصل مسیحی اساسی بی‌جهان بودن کاملاً کفایت می‌کند و به شکل تحسین‌برانگیزی مناسب هدایت کردن گروهی اساساً بی‌جهان از مردمان - گروهی از اولیا و قدیسان یا گروهی از جنایتکاران - از میان جهان است، تنها به شرط دریافتن این که جهان، خود محکوم به فناست و هر فعالیتی در آن با قید *quamdiu mundus durat* («مادام که جهان بپاید») تقبل می‌شود.<sup>(۴۵)</sup> ویژگی غیرسیاسی و غیرعمومی اجتماع [یا امت] مسیحی ابتدا در قالب این خواست تعریف شد که چنین اجتماعی باید *corpus* یا «پیکر»ی باشد که اعضای آن مثل برادران یک خانواده با یکدیگر پیوند داشته باشند.<sup>(۴۶)</sup> الگوی این ساختار حیات مشترک و جمعی، روابط میان اعضای یک خانواده بود، زیرا این روابط را غیرسیاسی و حتی ضد سیاسی می‌دانستند. هیچ‌گاه حیطه‌ای عمومی بین اعضای یک خانواده به وجود نیامده بود، و بنابراین بعید بود که چنین حیطه‌ای از دل حیات اجتماع مسیحی پدید آید اگر اصل حاکم بر این حیات اصل محبت می‌بود و لاغیر. حتی در آن هنگام، آن‌چنان که از تاریخ و آداب فرقه‌های رهبانی - تا به امروز یگانه اجتماعاتی که در آن‌ها اصل محبت به صورت تدبیری سیاسی آزموده می‌شد - دستگیرمان شده است، خطر این که فعالیت‌های تقبل شده تحت «ضرورت حیات فعلی» *necessitas vitae praesentis*<sup>(۴۷)</sup> بنفسه، از آن رو که در حضور دیگران صورت می‌گرفتند، به تأسیس نوعی جهان متقابل،<sup>۱</sup> حیطه‌ای عمومی درون خود فرقه‌ها، منجر شوند آن قدر عظیم بود که آداب و مقرراتی افزون را ایجاب کند، آداب و



مقرراتی که مربوطترین آنها در متن بحث ما نهی برتری جستن و غرور حاصل از آن بود. (۴۸)

بی‌جهانی به عنوان پدیده‌ای سیاسی تنها بر اساس این فرض ممکن است که جهان پایدار نخواهد ماند؛ با این حال، بر اساس همین فرض، کمابیش اجتناب‌ناپذیر است که بی‌جهانی، به شکلی از آشکالش، بر صحنه سیاسی حاکم شود. چنین چیزی بعد از فروپاشی امپراتوری روم اتفاق افتاد و به نظر می‌رسد که در روزگار خود ما نیز، گرچه به دلایلی کاملاً دیگر و به آشکالی بسیار متفاوت و چه بسا حتی مایوسانه‌تر، بار دیگر روی می‌دهد. پرهیز مسیحایی از امور مربوط به جهان به هیچ‌عنوان یگانه نتیجه‌ای نیست که می‌توان از این اعتقاد گرفت که حاصل صنعت بشری، محصول دستان میرا[ی انسان]، همان قدر میراست که سازندگان آن میرایند. این پرهیز، به عکس، ممکن است موجب شدت یافتن برخورداری از اشیای جهان و مصرف آنها و پررنگ شدن همه آن آشکال مرادده‌ای شود که در آنها جهان در درجه اول امری *koionon*، یعنی مشترک میان همگان، تلقی نمی‌شود. تنها وجود حیطه‌ای عمومی و از پی آن تبدیل جهان به اجتماعی از اشیا که انسان‌ها را گرد هم می‌آورد و به یکدیگر می‌پیوندد تماماً در گرو دوام و پابندگی است. اگر قرار باشد جهان دربردارنده فضایی عمومی باشد، این فضا را نمی‌توان برای یک نسل برپا داشت و طرح آن را فقط برای زندگان ریخت؛ فضای عمومی باید از حدود عمر انسان‌های میرا فراتر رود.

بدون این فراترروی و ورود به نوعی جاودانگی زمینی بالقوه، نه سیاست به معنی دقیق کلمه، ممکن است نه جهان مشترک و نه حیطه عمومی؛ زیرا برخلاف خیر مشترکی که مسیحیت می‌انگاشت - رستگاری نفس خویش به عنوان دغدغه‌ای مشترک میان همگان - جهان مشترک آن چیزی است که با تولد وارد آن می‌شویم و با مرگ از آن درمی‌گذریم. این جهان، فراتر از عمر ما به یکسان در جهات گذشته و آینده امتداد می‌یابد؛ جهان مشترک پیش از

آنکه وارد آن شویم بوده و پس از اقامت کوتاه ما در آن نیز باقی خواهد ماند. این جهان چیزی است که نه تنها میان ما و کسانی که با ما به سر می‌برند بلکه علاوه بر آن میان ما و کسانی که پیش از ما در آن به سر می‌بردند و کسانی که پس از ما می‌آیند مشترک است. اما چنین جهان مشترکی تنها به درجه‌ای می‌تواند در آمد و رفت نسل‌ها باقی بماند که در انظار عموم نمود پیدا کند. عمومیت حیطة عمومی است که می‌تواند هر آنچه را انسان‌ها بخواهند از گزند طبیعی روزگار نجات بخشند در خود جذب کند و باعث شود که آن چیز در گذر قرن‌ها بدرخشد و جلوه کند. در گذر قرن‌های بسیاری که پیش از ما آمدند - ولی نه دیگر اکنون - انسان‌ها از آن رو وارد حیطة عمومی می‌شدند که می‌خواستند چیزی از آن خودشان یا چیزی که میان ایشان و دیگران مشترک بود بیش از حیات زمینی [یا خاکی] خودشان پایدار بماند. (از این قرار، بلای بردگی فقط محرومیت از آزادی و امکان دیده شدن نبود، بلکه علاوه بر این هراس خود این مردمان گمنام بود «از این‌که چون گمنامند از دنیا بروند بدون آن‌که رد و نشانی باقی بگذارند از این‌که زمانی وجود داشته‌اند.»)<sup>(۴۹)</sup> شاید هیچ چیز روشن‌تر از محو شدن تقریباً کامل دغدغه اصیل نامیرندگی بر ناپدید شدن حیطة عمومی در عصر مدرن گواهی ندهد، محو شدنی که تا حدودی تحت شعاع از بین رفتن همزمان دغدغه‌ای دیگر - دغدغه متافیزیکی ابدیت - قرار گرفته است. دغدغه اخیر، که دلمشغولی فیلسوفان و *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] است، باید از دایره ملاحظات ما در این جا بیرون بماند. اما گواه محو شدن دغدغه نخست این است که اکنون تقلای ما برای نامیرندگی را ذیل ردیلت شخصی نخوت جای می‌دهند. تحت شرایط مدرن، به واقع بسیار بعید است که کسی جداً سودای نامیرندگی این جهانی در سر داشته باشد که احتمالاً حق داریم آن را چیزی جز نخوت ندانیم.

ارسطو قطعه مشهوری دارد از این قرار که «در بررسی امور انسانی،

نباید... به انسان آن‌چنان که هست و به آنچه در همه چیزهای میرا میرنده است پردازیم، بلکه [فقط]<sup>۱</sup> تا جایی باید به آن‌ها بیندیشیم که امکان نامیرندگی دارند.»<sup>(۵۰)</sup> این قطعه به طرز بسیار مقتضی و مناسبی در نوشته‌های سیاسی او آمده است. زیرا پولیس به نزد یونانیان، همچنان که res publica [جمهوری] به نزد رومیان، قبل از هر چیز ضامن ایشان در برابر بی‌ثمری زندگی فردی بود؛ فضایی که از گزند این بی‌ثمری در امان بود و، اگر نه برای نامیرایی میرندگان، دست‌کم برای پایداری نسبی ایشان اختصاص یافته بود.

دریافتی که تفکر عصر مدرن، بعد از عرض وجود عمومی نظرگیر جامعه، در باره حیطه عمومی داشت، از زبان آدام اسمیت بیان شد، و این در زمانی بود که او، با صدق و صفایی که دهان آدم را می‌بندد، از «آن نوع ناکام و بی‌نیوای انسان‌ها که معمولاً اهل علم و ادب نامیده می‌شوند» یاد کرد که برایشان «تحسین عمومی... همواره بخشی از اجر و مزد آن‌هاست...، بخشی نظرگیر... در حرفه فیزیک [دانی]؛ شاید از آن هم بیش‌تر در حرفه حقوق؛ در شعر و فلسفه تقریباً همه چیز است.»<sup>(۵۱)</sup> در این جا بدیهی است که تحسین عمومی و دست‌مزد ماهیت یکسانی دارند و می‌توانند به جای هم بنشینند. تحسین عمومی نیز چیزی است که باید استفاده و مصرف شود، و شأن و منزلت، همان‌طور که امروز می‌گوییم، نیازی را ارضا می‌کند به همان صورت که غذا برآورنده نیاز دیگری است: تحسین عمومی به مصرف نخوت فردی می‌رسد همچنان که غذا به مصرف گرسنگی. پیداست که از این منظر، محک و میزان واقعیت در حضور عمومی دیگران نیست، بلکه در فوریت و اضطراب بیش‌تر یا کم‌تر نیازهایی است که غیر از کسی که دچار آن‌هاست هیچ کس دیگری هرگز نمی‌تواند بر وجود یا عدمشان گواهی دهد. و چون بنیاد نیاز به غذا در

واقعیت - بنیادی که اثبات‌پذیر و نشان‌دادنی است - در خود روند زندگی است، این نیز روشن است که فشار کاملاً انفسی گرسنگی واقعی‌تر از «غرور» است - نامی که هابز بر نیاز به تحسین عمومی نهاده بود. با این حال، اگرچه این نیازها، از طریق نوعی اعجاز همدلی، به دیگران هم سرایت می‌کرد، نفیس بی‌ثمریشان مانع از آن می‌شد که هرگز چیزی به استواری و پایداری جهانی مشترک برپا دارند. بنابراین، اصل مطلب این نیست که در جهان مدرن، شعر و فلسفه از تحسین عمومی برخوردار نیستند؛ اصل مطلب این است که چنین تحسینی فضایی پدید نمی‌آورد که در آن چیزها از گزند زمان در امان مانند. بی‌ثمری تحسین عمومی، که هر روز به مقادیر هر چه بیش‌تر مصرف می‌شود، به عکس، چنان است که دستمزد، یکی از بی‌ثمرترین چیزهایی که وجود دارد، می‌تواند «عینی»‌تر و واقعی‌تر شود.

در تمایز با این «عینیت»، که یگانه مبنای آن پول به عنوان مخرج مشترک ارضای همه نیازهاست، واقعیت حیطه عمومی در گرو حضور همزمان منظرها و وجوه بی‌شماری است که جهان مشترک، خود را در آن‌ها نشان می‌دهد و هرگز نمی‌توان میزان یا مخرج مشترکی برای آن‌ها طرح و تدبیر کرد. زیرا با وجود این‌که جهان مشترک ملاقاتگاه مشترک همگان است، آن‌هایی که [در آن] حاضرند جا و مکان یکسانی در آن ندارند، و همان‌قدر محال است که جای یک نفر با جای دیگری یکی باشد که یکی بودن جای دو شیء خلاف ممکنات است. در معرض دیدار و شنیدار دیگران بودن اهمیتش در این واقعیت است که هر کس از موضعی متفاوت می‌بیند و می‌شنود. همین است معنای زندگی عمومی، که در قیاس با آن حتی غنی‌ترین و رضایت‌بخش‌ترین شکل زندگی خانوادگی تنها می‌تواند ادامه یا تکثیر موضع خود شخص همراه با وجوه و منظرهای ملازم با آن را فراهم آورد. کیفیت انفسی خلوت یا زندگی خصوصی ممکن است در خانواده‌ای امتداد یابد و تکثیر شود؛ حتی ممکن است به قدری قوت گیرد که وزن و اعتبار آن در

حیطه عمومی احساس شود؛ اما این «جهان» خانوادگی هیچ‌گاه نمی‌تواند جای واقعیتهای را بگیرد که برآمده از مجموع وجوهی است که یک شیء به کثیری از ناظران نشان می‌دهد. تنها در جایی که ممکن است چیزها در وجوه گوناگونی به دیدار بسیاری کسان درآیند بدون این‌که هویت خود را از دست بدهند، به گونه‌ای که کسانی که گرد آنها جمع شده‌اند می‌دانند که شاهد همانی<sup>۱</sup> در غیریت تمام عیارند - باری تنها در چنین جایی واقعیت جهانی<sup>۲</sup> می‌تواند به‌راستی و به نحوی موثق نمود پیدا کند.

تحت شرایط جهان مشترک، آنچه ضامن واقعیت است در درجه اول «طبیعت مشترک» همه انسان‌هایی که سازنده این جهان هستند نیست، بلکه این امر واقع است که، به‌رغم اختلاف مواضع و، در نتیجه، تنوع منظرها، سر و کار همه کس همواره با شیء یکسانی است. اگر یکسانی یا همانی شیء را دیگر نتوان تشخیص داد، طبیعت مشترک انسان‌ها، چه رسد به هم‌رنگی با جماعت یا هم‌رنگی خواهی غیرطبیعی جامعه توده‌ای، نمی‌تواند مانع از نابودی جهان مشترک شود که معمولاً مسبوق به نابودی وجوه بسیاری است که این جهان مشترک خود را در آن وجوه بر تکثر انسانی ظاهر می‌سازد. چنین چیزی تحت شرایط انزوای تمام‌عیار ممکن است رخ دهد که در آن دیگر هیچ کس با هیچ کس نمی‌تواند همداستان شود، و این وضعیتی است که معمولاً در حکومت‌های استبدادی وجود دارد. ولی این امر تحت شرایط جامعه توده‌ای یا هیستری توده‌ای نیز ممکن است روی دهد - شرایطی که در آن می‌بینیم همه افراد بی‌مقدمه طوری رفتار می‌کنند که گویی اعضای یک خانواده‌اند و هر یک در کار تکرار و تکثیر نظرگاه همسایه خویش و استمرار بخشیدن به آن است. در هر دو مورد، انسان‌ها کاملاً منزوی یا محصور در زندگی خصوصی خود شده‌اند، یعنی محروم از دیدن دیگران و شنیدن سخن آنان، محروم از

این‌که در معرض دیدار دیگران قرار گیرند و دیگران سختشان را بشنوند. آن‌ها جملگی محبوس کیفیت انفسی تجربه انفرادی خویشند که اگر هزاران هزار بار هم تکثیر شود باز همچنان انفرادی است. پایان جهان مشترک زمانی است که این جهان تنها از یک وجه دیده شود و مجالش در آن حد باشد که تنها از یک نظرگاه خود را ظاهر سازد.

#### ۸. حیطة خصوصی: مالکیت

اصطلاح «خصوصی» (private)، در معنای عدمی (privative) اصلی‌اش، با توجه به همین دلالت متکثر حیطة عمومی است که معنا دارد. داشتن زندگی کاملاً خصوصی بیش از هر چیز به معنای محروم بودن از چیزهایی است که لازمه زندگی حقیقتاً بشری هستند: محرومیت از واقعیتی که ناشی از قرار گرفتن در معرض دیدار و شنیدار دیگران است، محرومیت از رابطه‌ای «عینی» با دیگران که برخاسته از پیوستگی به آن‌ها و جدایی از آن‌ها به واسطه جهان مشترک چیزهاست، محرومیت از امکان دست یافتن به چیزی پابنده‌تر از خود زندگی. حیث عدمی خلوت یا زندگی خصوصی<sup>۱</sup> در غیاب دیگران است؛ تا جایی که به دیگران مربوط می‌شود، انسان منزوی و محصور در زندگی خصوصی خویش، نمود پیدا نمی‌کند و ظاهر نمی‌شود و بنابراین چنان است که گویی وجود ندارد. هر فعلی که از او سر می‌زند فاقد اهمیت و اعتبار برای دیگران می‌ماند، و آنچه به نزد او اهمیت دارد برای دیگران مهم نیست. تحت شرایط مدرن، این محرومیت از روابط «عینی» با دیگران و از واقعیتی که به واسطه آن‌ها تضمین می‌شود به صورت پدیده توده‌ای تنهایی درآمده است که افراطی‌ترین و ضدبشری‌ترین شکل این محرومیت است. (۵۲)

دلیل این کیفیت افراطی آن است که جامعه توده‌ای نه تنها حیطة عمومی بلکه

1. privation of privacy

حیطه خصوصی را هم ناپود می‌کند و انسان‌ها را نه فقط از جا و مکانشان در جهان بلکه از خانه خصوصیشان نیز محروم می‌سازد - یعنی از خانه‌ای که زمانی در آن خود را مصون از گزند جهان می‌دیدند و، در هر حال، حتی کسانی که از جهان طرد شده بودند می‌توانستند در کانون گرم آن و واقعیت محدود زندگی خانوادگی جایگزینی پیدا کنند. گسترش تمام‌عیار حیات خانه و خانواده و درآمدن آن به صورت فضایی درونی و خصوصی را مدیون درک و درایت سیاسی فوق‌العاده رومی‌ها هستیم که، برخلاف یونانی‌ها، حیطه خصوصی را هرگز قربانی حیطه عمومی نکردند بلکه، به عکس، دریافتند که این دو حیطه تنها با هم می‌توانند وجود داشته باشند. و با این‌که شرایط زندگی بردگان در روم در قیاس با شرایط زندگی آن‌ها در آتن احتمالاً بهتر نبود، این امر کاملاً گویا و سرشت‌نماست که به عقیده نویسندگانی رومی خانه ارباب برای بردگان همان حکمی را دارد که *res publica* [جمهوری] برای شهروندان دارد. (۵۳) با این حال، فارغ از این‌که زندگی خصوصی در خانواده چقدر قابل تحمل بوده باشد، روشن است که نمی‌توانسته بیش از نوعی جایگزین باشد، گو این‌که حیطه خصوصی در روم همانند آتن مجال فراوانی برای فعالیت‌هایی فراهم می‌آورد که امروزه آن‌ها را بالاتر از فعالیت سیاسی می‌نشانیم، نظیر انباشت ثروت در یونان یا وقف زندگی خود در راه هنر و علم در روم. این نگرش و برخورد «لیبرال»، که تحت شرایطی ممکن بود به ظهور بردگانی بسیار توانگر و بسیار فرهیخته منجر شود، تنها به این وضع انجامید که توانگر بودن در پولیس یونانی تحقق نیافت و فیلسوف بودن اهمیت و اعتبار چندانی در جمهوری روم نداشت. (۵۴)

به یقین، ویژگی عدمی زندگی خصوصی، آگاهی به محرومیت از چیزی اساسی و ضروری در آن نوع زندگی که منحصرأ در قلمرو محدود خانه سپری می‌شود، با ظهور مسیحیت لاجرم کمایش تا سرحد ناپودی تضعیف شده است. اخلاق مسیحی، به تمایز از فرایض دینی اساسی مسیحیت،

همواره تأکید ورزیده است که هر کس باید سرش به کار خودش باشد و مسئولیت سیاسی پیش از هر چیز باری است که صرفاً به خاطر بهروزی و نجات آنانی که این مسئولیت ایشان را از نگرانی در باره امور عمومی می‌رهاند به دوش کشیده می‌شود.<sup>(۵۵)</sup> شگفت آن‌که این نگرش و برخورد تا عصر دنیوی [یا سکولار] مدرن نیز دوام آورده است آن هم به درجه‌ای که کارل مارکس، کسی که در این زمینه همچون زمینه‌هایی دیگر تنها مفروضات بنیادین دو قرن مدرنیته را جمع‌بندی می‌کرد و به قالب مفهوم و برنامه درمی‌آورد، سرانجام توانست «فرو مردن» کل حیطه عمومی را پیش‌بینی کند و به آن امید بیند. اختلاف دیدگاه مسیحی و دیدگاه سوسیالیستی در این باره - یکی حکومت را شری ضروری به سبب گناهکاری انسان می‌بیند و دیگری امیدوار است که سرانجام آن را از بیخ و بن براندازد - نه اختلافی در ارزیابی خود قلمرو عمومی بلکه اختلافی است در باره طبیعت بشر. چیزی که از هر دو منظر درک آن امکان ندارد این است که رأی مارکس مبنی بر «فرو مردن دولت» مسبوق به فرو مردن حیطه عمومی یا، به بیان دقیق‌تر، مسبوق به تبدیل شدن آن به قلمرو بسیار محدودی از حکومت بود؛ در روزگار مارکس، فرو مردن بیش از پیش این حکومت، یعنی تبدیل شدن آن به قسمی «خانه‌داری» ملی، پیشاپیش آغاز شده بود - و اکنون، در روزگار ما، کار به جایی رسیده است که زوال تام و تمام آن و بدل شدنش به قلمرو شخصی و بسیار محدودتر اداره [امور] آغاز شده است.

به نظر می‌رسد این در طبیعت رابطه میان حیطه عمومی و حیطه خصوصی است که واپسین مرحله زوال حیطه عمومی با خطر انحلال حیطه خصوصی نیز همراه باشد. همچنین، تصادفی نیست که کل بحث سرانجام به صورت استدلالی در باره مطلوب بودن یا نبودن مالکیت خصوصی درآمده است. زیرا کلمه «خصوصی»، وقتی در کنار مالکیت می‌نشیند، حتی در چارچوب تفکر سیاسی باستان، بی‌درنگ ویژگی عدمی‌اش و به طور کلی بخش زیادی



از تقابله با حیطه عمومی را از دست می‌دهد؛ به حسب ظاهر، مالکیت قیود و شروطی دارد که، گرچه در حیطه خصوصی‌اند، همواره حائز کمال اهمیت برای تن‌واره سیاسی محسوب شده‌اند.

پیوند عمیقی که میان امر خصوصی و امر عمومی وجود دارد و در پایه‌ای‌ترین سطحش در مسئله مالکیت خصوصی نمایان است، امروزه به جهت یکسان‌انگاری مدرن مالکیت و ثروت از یک سو و فقدان مالکیت و فقر از سوی دیگر احتمالاً در معرض بدفهمی است. این بدفهمی از آن رو بسیار آزارنده است که هم مالکیت و هم ثروت به لحاظ تاریخی بیش از هر موضوع یا دغدغه خصوصی دیگری به حیطه عمومی ربط دارند و، دست‌کم به نحو صوری، کمابیش به یکسان شرط اصلی ورود به حیطه عمومی و شهروندی کامل بوده‌اند. بنابراین، به آسانی ممکن است فراموش کنیم که ثروت و مالکیت نه تنها یکی نیستند بلکه ماهیت کاملاً متفاوتی دارند. این‌که در حال حاضر همه جا جوامع بالفعل یا بالقوه بسیار ثروتمندی سر برآورده‌اند و سر برمی‌آورند که در عین حال ذاتاً فاقد مالکیتند - زیرا ثروت هر فردی سهم او از درآمد سالانه کل جامعه است - آشکارا نشان می‌دهد که این دو چه ربط اندکی به هم دارند.

پیش از عصر مدرن، که با سلب مالکیت از فقرا آغاز شد و سپس به سوی رهایی بخشیدن طبقات غیرمالک جدید پیش رفت، همه تمدن‌ها بر حرمت مالکیت شخصی مبتنی بودند. در مقابل، ثروت، خواه خصوصی بوده باشد خواه به نحو عمومی توزیع شده باشد، پیش‌تر هیچ‌گاه محترم نبود. مالکیت در اصل به معنای داشتن جا و مکان خویش در بخش خاصی از جهان و، بنابراین، به معنای تعلق به تن‌واره سیاسی، یعنی قرار داشتن در رأس یکی از خانواده‌هایی که مجموعاً حیطه عمومی را تشکیل می‌دادند، بود - نه بیش‌تر و نه کم‌تر. این تکه از جهان که به مالکیت خصوصی درآمده بود با خانواده‌ای که مالک آن بود کاملاً یکی بود<sup>(۵۶)</sup> تا آن حد که اخراج یک شهروند ممکن

بود نه صرفاً مصادرهٔ مایملک او بلکه تخریب واقعی خود ساختمان [متعلق به او] را به دنبال داشته باشد. (۵۷) ثروت بیگانگان یا بردگان تحت هیچ شرایطی جایگزینی برای این مالکیت نبود، (۵۸) و فقر رئیس خانواده را از این جا و مکان در جهان و شهروندی حاصل از آن محروم نمی کرد. در روزگار کهن، اگر او جا و مکان خود را از دست می داد، تقریباً خود به خود شهروندی خویش و حمایت قانون را نیز از کف می داد. (۵۹) حرمت این زندگی خصوصی همانند حرمت امر مکتوم، یعنی حرمت زایش و مرگ، آغاز و انجام انسان های فانی، بود که، مثل همهٔ موجودات زنده، از دل تاریکی جهان زیرین سر برمی آورند و به آن بازمی گردند. (۶۰) ویژگی غیرعدمی حیطهٔ خانگی اصولاً در این بوده است که این حیطه، حیطهٔ زایش و مرگ است که باید از حیطهٔ عمومی پنهان بماند، زیرا اموری را که از دیدگان انسان نهان است و معرفت بشری نمی تواند در آنها رخنه کند در دل نهان می دارد. (۶۱) این حیطه نهان است زیرا انسان هنگامی که زاده می شود نمی داند از کجا آمده است و هنگامی که جان می سپارد نمی داند به کجا می رود.

آن چیزی که برای شهر نیز اهمیت دارد نه اندرون این حیطه - که از دیده ها نهان می ماند و اهمیت عمومی ندارد - بلکه نمود بیرونی آن است، و این نمود بیرونی از طریق مرز میان یک خانه و خانه دیگر، در حیطهٔ شهر رخ می نماید. قانون در اصل با همین مرز یکی انگاشته می شد، (۶۲) که در روزگار باستان هنوز به واقع نوعی فضا یا مکان، نوعی زمین بی صاحب (۶۳) بین حیطهٔ عمومی و حیطهٔ خصوصی، بود که از هر دو حیطه حفاظت و حراست می کرد و در عین حال آن ها را از هم جدا نگه می داشت. قانون پولیس یقیناً از این فهم باستانی پا فراتر نهاد، فهمی که با وجود این قانون پولیس دلالت مکانی اولیهٔ خود را از آن حاصل کرد. قانون دولت شهر [یا پولیس] نه محتوای عمل سیاسی بود (این فکر که فعالیت سیاسی در درجهٔ اول قانون گذاری است گرچه منشأ رومی دارد، اساساً مدرن است و برجسته ترین جلوه اش در فلسفهٔ سیاسی

کانت آمده است) و نه فهرستی از ممنوعیت‌ها که مبتنی بر ممکن‌ها<sup>۱</sup> یا نواهی ده فرمان باشد که همه قوانین مدرن نیز همچنان بر آن‌ها استوارند. این قانون به معنای کاملاً حقیقی کلمه نوعی حصار بود که بدون آن وجود توده‌ای از خانه‌ها، وجود (asty) town، ممکن بود، اما وجود شهر، وجود اجتماعی سیاسی [یا مدنی]، امکان نداشت. این قانون حصارگونه محترم و حرمت‌سزا بود، اما فقط آنچه در درون این حصار قرار داشت سیاسی [یا مدنی] بود. (۶۴) بدون آن، وجود حیطه عمومی همان‌قدر ممکن نبود که وجود ملک بدون حصاری که حدود آن را مشخص کند؛ یکی حیات سیاسی را در خود پناه می‌داد و محصور می‌کرد و دیگری از روند زندگی خانواده در سطح زیستی [یا بیولوژیک] حفاظت و حراست می‌کرد. (۶۵)

بنابراین، به واقع دور از دقت است که بگوییم مالکیت خصوصی، پیش از عصر مدرن، شرطی بدیهی برای ورود به حیطه عمومی محسوب می‌شد؛ قضیه بسی فراتر از این است. زندگی خصوصی همچون روی دیگر حیطه عمومی، روی تاریک و نهان آن، بود و اگرچه سیاسی بودن به معنای تحصیل بالاترین امکان وجود بشری بود، اما این‌که (نظیر بردگان) مکانی خصوصی از خود نمی‌داشتیم به این معنا بود که دیگر انسان نبودیم.

دلالت و اهمیت سیاسی ثروت خصوصی یا شخصی که اسباب امرار معاش خویش را از آن برمی‌آوریم خاستگاهی کاملاً متفاوت دارد که به لحاظ تاریخی مؤخر است. پیش‌تر از یکی انگاشتن ضرورت با حیطه خصوصی خانه در عصر باستان یاد کردیم، حیطه‌ای که در آن هر کس می‌بایست خود بر ضروریات و حوایج زندگی چیره شود. آزادمرد، که خود اختیار زندگی خصوصی‌اش را داشت و، مثل برده، در اختیار اربابی نبود، باز هم ممکن بود «متحمل اجبار و فشار» فقر شود. فقر آزادمرد را مجبور می‌سازد که مثل برده

عمل کند. (۶۶) بنابراین، ثروت شخصی [یا خصوصی] به صورت شرطی برای ورود به زندگی عمومی درآمد، و این نه از آن رو بود که مالک این ثروت در کار انباشت آن بود، بلکه، برعکس، به این جهت بود که ثروت شخصی با قطعیت معقولی تضمین می‌کرد که دارنده‌اش مجبور نباشد درگیر فراهم کردن استطاعت استفاده و مصرف برای خود شود و برای فعالیت عمومی آزاد باشد. (۶۷)

پیداست که زندگی عمومی تنها پس از برآوردن نیازهای بسیار مبرم‌تر خود حیات امکان‌پذیر بود. وسیله برآوردن این نیازها زحمت بود، و بنابراین، ثروت شخص غالباً بر حسب تعداد زحمتکشانی که داشت - یعنی تعداد بردگانش - محاسبه می‌شد. (۶۸) مالکیت در این جا به این معنا بود که بر ضروریات و حوایج زندگی خویش چیره باشیم و بنابراین بالقوه شخصی باشیم آزاد - آزاد برای فراتر رفتن از زندگی خویش و ورود به جهانی که میان همگان مشترک است. فقط با برآمدن ملموس و انضمامی چنین جهان مشترکی، یعنی با برآمدن دولت‌شهر، این نوع مالکیت خصوصی توانست دلالت و اهمیت سیاسی چشمگیرش را پیدا کند و، بنابراین، تقریباً مسلم است که «خوارشماری» مشهور «کارهای درخور نوکران» را هنوز نباید در جهان هومری جست. اگر مالک ترجیح می‌داد به جای آن‌که مایملک خود را صرف گذران حیاتی سیاسی کند بر میزان آن بیفزاید، وضع و حالش چنان بود که گویی خودخواسته آزادی‌اش را قربانی می‌کرد و به خواست خودش آن چیزی می‌شد که برده به‌رغم خواست خودش بود: خادم ضرورت. (۶۹)

تا آغاز عصر مدرن، این نوع مالکیت هرگز محترم و حرمت‌سزا محسوب نشده بود، و تنها در جایی که ثروت به عنوان منبع درآمد با تکه زمینی که خانواده‌ای بر آن سکونت داشت یکی می‌شد، یعنی در جامعه‌ای که اساساً جامعه‌ای کشاورزی بود، این دو نوع مالکیت می‌توانستند با هم یکی شوند به حدی که هر گونه مالکیتی ویژگی حرمت‌سزایی پیدا کند. به هر تقدیر، مدافعان مدرن مالکیت خصوصی، که متفقاً آن را ثروتی که در تملک شخص

است می‌انگارند و لاغیر، چندان دلیلی ندارند که متوسل به سنتی شوند که مطابق آن بدون استقرار و حفظ شایسته حریم خصوصی، وجود حیطه عمومی آزاد محال است، زیرا انباشت عظیم و همچنان پیش‌رونده ثروت در جامعه مدرن، که با سلب مالکیت آغاز شد - سلب مالکیت از طبقات روستایی که خود نتیجه کمابیش دور از انتظار سلب مالکیت از کلیسا و سلب مالکیت دیرها بعد از نهضت اصلاح دین بود<sup>(۷۰)</sup> - هرگز الثفات چندانیه به مالکیت خصوصی نداشته است بلکه هرگاه این مالکیت با انباشت ثروت از در تعارض درآمده آن را قربانی کرده است. حکم پرودون<sup>۱</sup> مبنی بر این که مالکیت دزدی است پایه محکمی از حقیقت در سرچشمه‌های سرمایه‌داری مدرن دارد؛ این بسیار مهم است که حتی پرودون تردید داشت که راه حل مشکوک سلب عمومی مالکیت را بپذیرد، زیرا به خوبی می‌دانست که برانداختن مالکیت خصوصی، گرچه ممکن است آفت فقر را چاره کند، به احتمال بسیار موجب آفت بزرگ‌تر استبداد می‌شود.<sup>(۷۱)</sup> از آن جا که پرودون میان مالکیت و ثروت فرق نمی‌گذاشت، آن دو بصیرت او در کارش به صورت اقوالی متناقض جلوه می‌کنند، که در واقع چنین نیستند. تصاحب فردی ثروت، در بلندمدت همان قدر حرمت مالکیت خصوصی را نگه می‌دارد که سوسیالیستی کردن روند انباشت. این نه ابداع کارل مارکس بلکه به واقع در طبیعت خود این جامعه است که زندگی خصوصی به هر معنایی فقط می‌تواند مانع و رادع گسترش «توان تولید» اجتماعی باشد و، بنابراین، ملاحظاتی مربوط به مالکیت خصوصی باید به نفع روند روزافزون ثروت اجتماعی کنار نهاده شود.<sup>(۷۲)</sup>

#### ۹. امر اجتماعی و امر خصوصی

آنچه پیش‌تر برآمدن امر اجتماعی خواندیم از لحاظ تاریخی مقارن بود با

زمانی که دلمشغولی خصوصی نسبت به مالکیت خصوصی مبدل به دغدغه‌ای عمومی شد. جامعه، هنگامی که اول بار قدم به حیطه عمومی گذاشت، به هیئت سازمانی از مالکان درآمد که، به جای طلب دسترسی به حیطه عمومی به دلیل ثروتشان، خواستار مصون ماندن از گزند آن برای انباشت ثروت بیشتر بودند. به تعبیر بودن،<sup>۱</sup> حکومت به پادشاهان و مالکیت به اتباع تعلق داشت، به طوری که وظیفه شاهان حکمرانی به خاطر مالکیت اتباعشان بود. چنان که اخیراً خاطر نشان شده است، «کشور (commonwealth) عمدتاً برای ثروت مشترک (common wealth) وجود داشت.»<sup>(۷۳)</sup>

وقتی این ثروت مشترک - حاصل فعالیت‌هایی که پیش‌تر به حریم خصوصی خانه‌ها رانده شده بود - مجال یافت زمام امور را در حیطه عمومی به دست گیرد، دارایی‌های خصوصی رفته‌رفته پایه‌های دوام جهان را متزلزل کردند - دارایی‌هایی که در مقایسه با جهان مشترک، که همواره از دل گذشته می‌بالد و قرار است برای نسل‌های آینده باقی و برقرار بماند، ذاتاً بسیار کم‌دوام‌تر و در برابر میرندگی صاحبانشان بسیار آسیب‌پذیرترند. این درست است که ثروت ممکن است به حدی انباشته شود که عمر یک فرد نتواند آن را به تمامی مصرف کند، به طوری که نه فرد بلکه خانواده صاحب آن شود. با این حال، ثروت همچنان چیزی است که باید استفاده و مصرف شود فارغ از این‌که چه تعداد زندگی فردی را حفظ می‌کند. تنها زمانی که ثروت به صورت سرمایه درآمد، به صورت چیزی که نقش اصلی‌اش ایجاد سرمایه بیشتر بود، مالکیت خصوصی به دوامی که در ذات جهان مشترک است رسید یا نزدیک شد.<sup>(۷۴)</sup> با این حال، این دوام ماهیتی متفاوت دارد؛ این دوام دوام نوعی روند است، نه دوام ساختاری ثابت. بدون روند انباشت، ثروت بی‌درنگ دستخوش روند متضاد تجزیه و تلاشی از طریق استفاده و مصرف می‌شد.

بنابراین، ثروت مشترک هیچ‌گاه نمی‌تواند به آن معنایی که از جهانی مشترک سخن می‌گوییم مشترک شود؛ این ثروت مطلقاً خصوصی باقی ماند - یا، به بیان دقیق‌تر، قرار بود باقی بماند. آنچه مشترک بود تنها حکومت بود، که وظیفه داشت مالکان خصوصی را در میدان تنازع و تقلا رقابت‌جویانه برای کسب ثروت بیشتر، از گزند یکدیگر حفظ کند. تناقض آشکار در این مفهوم مدرن حکومت، که در آن یگانه چیزی که میان افراد مشترک است منافع خصوصی آنهاست، لازم نیست آن‌چنان که هنوز مارکس را به زحمت می‌انداخت ما را به زحمت بیندازد، زیرا ما می‌دانیم که تناقض میان امر خصوصی و امر عمومی، که ویژگی بارز مراحل اول عصر مدرن است، پدیداری موقت بوده که مایه نابودی کامل خود تفاوت بین حیطه‌های خصوصی و عمومی و غرق شدن هر دوی آنها در قلمرو امر اجتماعی شده است. به همین منوال، ما به مراتب بهتر می‌توانیم پیامدهایی را که متوجه وجود بشری می‌شوند آن هنگام که هر دو قلمرو عمومی و خصوصی زندگی به گذشته می‌پیوندند، تشخیص دهیم - قلمرو عمومی به این علت که تابعی از قلمرو خصوصی شده است و قلمرو خصوصی به این سبب که به صورت یگانه دغدغه مشترک باقی مانده درآمده است.

از این منظر، کشف مدرن ساحت شخصی، گریزی از کل جهان بیرونی به ساحت انفسی درونی امر فردی به نظر می‌رسد که پیش‌تر حیطه خصوصی مأمّن و حافظ آن بود. زوال این حیطه و تبدیل آن به امر اجتماعی را در تبدیل پیرونده اموال نامنقول به اموال منقول می‌توان به آسان‌ترین وجه دید، روندی که سرانجام به آنجا می‌رسد که تمایز بین مالکیت و ثروت، بین fungibles و consumptibles در حقوق رومی، معنای خود را به کلی از دست می‌دهد، زیرا هر شیء ملموس، یا «منقول»،<sup>۱</sup> به صورت شیئی «مصرفی»

درآمده است؛ این شیء ارزش مصرف<sup>۱</sup> [یا ارزش استفاده] خصوصی اش را که بر حسب جا و مکان آن تعیین می‌شد از دست داده و ارزشی صرفاً اجتماعی به دست آورده است که به واسطه مبادله‌پذیری همواره متغیرش تعیین می‌شود. به واسطه چیزی که نوسان آن خود تنها به شکل موقت، از طریق ربط دادن آن به مخرج مشترکی به نام پول، قابل تعیین است. (۷۵) چیزی که ربط وثیقی به این زوال اجتماعی امر ملموس داشت انقلابی‌ترین گام مدرن در زمینه مفهوم مالکیت بود که بر وفق آن، مایملک بخشی معین از جهان با موقعیت مکانی پابرجا که صاحبش به نحوی از انحاء آن را به دست آورده باشد نبود، بلکه، به عکس، سرچشمه در خود انسان داشت، در این‌که او مالک بدنی است و بی‌گفتگو صاحب قوت بدن خویش است که مارکس آن را «نیروی زحمت [یا کار]» می‌نامید.

از این قرار، مالکیت مدرن ویژگی جهانی خود را از دست داد و در خود شخص جای گرفت، یعنی در آنچه فرد تنها به همراه زندگی خویش ممکن بود آن را از دست بدهد. به لحاظ تاریخی، فرض لاک مبنی بر این‌که زحمت [یا کار] بدن شخص منشأ مالکیت است بسیار شک‌برانگیز است؛ اما با عنایت به این واقعیت که ما از پیش تحت شرایطی به سر می‌بریم که در آن یگانه مایملک قابل اتکایمان مهارت و نیروی زحمت ماست، به احتمال زیاد درست از آب در می‌آید. زیرا ثروت، بعد از آن‌که دغدغه‌ای عمومی شد، در چنان ابعادی رشد و فزونی یافته است که مالکیت خصوصی تقریباً از مهار و اداره آن عاجز است. اوضاع به گونه‌ای است که گویی حیطه عمومی انتقام خود را از کسانی که سعی کردند از آن برای منافع خصوصی یا شخصیشان استفاده کنند گرفته است. با وجود این، بزرگ‌ترین تهدید در این زمینه الغای مالکیت خصوصی ثروت نیست بلکه الغای مالکیت خصوصی به معنای داشتن جا و مکانی ملموس و جهانی<sup>۲</sup> از آن خویشتن است.



برای درک خطری که از ناحیه حذف حیطه خصوصی<sup>۱</sup> - که امر شخصی<sup>۲</sup> جایگزین چندان قابل اعتمادی برای آن نیست - متوجه وجود بشری شده است بهترین راه شاید این باشد که آن ویژگی‌های غیر عدمی (non-privative) زندگی خصوصی (privacy) را که دیرینه‌تر از کشف ساحت شخصی و مستقل از این کشف است ملاحظه کنیم. فرقی میان آنچه به اشتراک داریم و آنچه در تملک خصوصی ماست اولاً این است که ما به دارایی‌های خصوصیمان، که روزانه آن‌ها را استفاده و مصرف می‌کنیم، بسی بیش‌تر از هر بخش جهان مشترک نیاز مبرم داریم؛ همان‌طور که لاک متذکر شده است، بدون مالکیت «امر مشترک به هیچ دردی نمی‌خورد».<sup>(۷۶)</sup> همین ضرورت که، از منظر حیطه عمومی، تنها وجه سلبی‌اش را که نوعی محرومیت از آزادی است نشان می‌دهد واجد نیرویی محرک است که از حیث فوریت، امیال و آرمان‌های به اصطلاح والاثر انسان به پای آن نمی‌رسند؛ این ضرورت نه تنها همواره در صدر نیازها و دل‌نگرانی‌های او خواهد بود، بلکه علاوه بر آن مانع از سردی و زوال ابتکار عمل خواهد شد که به وضوح تمام همه اجتماعات زیاده ثروتمند را تهدید می‌کند.<sup>(۷۷)</sup> ضرورت و زندگی آن‌چنان پیوند و نسبت وثیقی با هم دارند که هر جا ضرورت به تمامی کنار رود، خود زندگی در معرض تهدید قرار می‌گیرد؛ زیرا کنار نهادن ضرورت، نه تنها خود به خود منجر به استقرار آزادی نمی‌شود، بلکه تنها مرز میان آزادی [یا اختیار] و ضرورت را تیره و تار می‌کند. (بحث‌های مدرن در باره آزادی، که در آن‌ها [این پدیدار] هیچ‌گاه حالتی عینی از وجود بشری تلقی نمی‌شود بلکه یا مسئله لایتحلی از انفسیت [یا سوژکتیویته]، یعنی مسئله حل‌ناشدنی اراده‌ای کاملاً ناموجب<sup>۳</sup> یا موجب، را پیش می‌آورد یا از دل ضرورت سر برمی‌آورد، جملگی حاکی از این واقعیت‌اند که فرق عینی و ملموس آزاد و مختار بودن و مجبور به اجبار ضرورت بودن دیگر درک نمی‌شود.)

دومین خصوصیت غیرعدمی بارز زندگی خصوصی این است که چهاردیواری ملک خصوصی فرد، یگانه جای مطمئن برای نهان شدن از چشم جهان عمومی مشترک است - نه تنها از چشم هر آنچه در آن جریان دارد بلکه سوای آن از چشم خودِ عمومیت این جهان، از دیده شدن و شنیده شدن. زندگی ای که تماماً در انظار عموم، در حضور دیگران، می‌گذرد، چنان که خود می‌گوییم سطحی می‌شود. این زندگی گرچه قابل رؤیت می‌ماند، کیفیت به دیدار درآمدن از زمینه‌ای تاریک‌تر را از دست می‌دهد، زمینه‌ای که اگر قرار باشد عمق خویش به معنایی بسیار واقعی و غیر انفسی را از کف ندهد باید نهان بماند. یگانه شیوه مؤثر برای تضمین تاریکی آنچه باید از چشم روشنایی عمومیت پنهان بماند مالکیت خصوصی است، داشتن نهانگاهی خصوصی از آن خویش. (۷۸)

هرچند کاملاً طبیعی است که ویژگی‌های غیرعدمی زندگی خصوصی هنگامی به روشن‌ترین شکل نمودار شوند که تهدید و خطر محروم شدن از آن‌ها بر فراز انسان‌ها سایه‌گستر شود، اما برخورد عملی اجتماعات یا تن‌واره‌های سیاسی ماقبل مدرن با مالکیت خصوصی آشکارا نشان می‌دهد که آدمیان همواره از وجود و اهمیت این ویژگی‌ها آگاه بوده‌اند. با این حال، این آگاهی باعث نمی‌شد که آنان از فعالیت‌های مربوط به حیطه خصوصی مستقیماً صیانت کنند، بلکه موجب می‌شد مراقب و حافظ مرزهایی باشند که آنچه را در تملک خصوصی بود از سایر بخش‌های جهان، بیش از همه از خود جهان مشترک، جدا می‌کرد. از طرف دیگر، ویژگی ممیز نظریه سیاسی و اقتصادی مدرن، تا جایی که مالکیت خصوصی را موضوعی اساسی محسوب می‌کند، تأکید آن بر فعالیت‌های خصوصی مالکان و نیاز ایشان به برخوردار شدن از صیانت حکومت به خاطر انباشت ثروت آن هم به قیمت از دست رفتن خود مایملک ملموس، بوده است. با این حال، آنچه برای حیطه عمومی اهمیت دارد روحیه کمابیش جسورانه تاجران و کاسبان خصوصی

نیست، بلکه حصار پیرامون خانه‌ها و باغ‌های شهروندان است. تهاجم جامعه به حریم یا زندگی خصوصی، اجتماعی [یا جامعه‌پذیر] شدن انسان (مارکس)، به مؤثرترین شکل از طریق سلب مالکیت، تحقق پیدا می‌کند، اما این یگانه طریق تحقق آن نیست. در این جا، همچنان که از جهاتی دیگر، تدابیر انقلابی سوسیالیسم یا کمونیسم به آسانی ممکن است جای خود را به «فرو مردن» آهسته‌تر و نه‌کم‌تر قطعی حیطه خصوصی به طور عام و مالکیت خصوصی به طور خاص بدهند.

تمایز میان حیطه خصوصی و حیطه عمومی، از منظر زندگی خصوصی و نه از منظر تن‌واره سیاسی، با تمایز بین چیزهایی که باید نشان داد و چیزهایی که باید نهان داشت یکسان است. تنها عصر مدرن، با طغیان خویش علیه جامعه، دریافته است که حیطه امور نهان چقدر ممکن است تحت شرایط زندگی شخصی، پرمایه و متکثر باشد؛ اما جالب است که از آغاز تاریخ تا روزگار خودمان آن چیزی که باید در خلوت یا زندگی خصوصی نهان می‌مانده همواره بخش جسمانی وجود بشری بوده است - یعنی همه آن چیزهایی که به ضرورت خود روند زندگی مربوط است که پیش از عصر مدرن همه فعالیت‌هایی را که در خدمت ادامه حیات فرد و بقای نوع هستند در بر می‌گرفت. نهان‌داشته‌ها عبارت بودند از زحمتکشان که «با جسمشان به نیازهای [جسمانی]<sup>۱</sup> زندگی رسیدگی می‌کردند»<sup>(۷۹)</sup> و زنان که با جسمشان بقای فیزیکی نوع را تضمین می‌کردند. زنان و بردگان در یک ردیف جای می‌گرفتند، و نه فقط از آن رو که دارایی کسی دیگر بودند بلکه به این جهت نیز که زندگی‌شان «زحمتکشان»، وقف عملکردهای جسمانی، بود دور از انظار نگه داشته می‌شدند.<sup>(۸۰)</sup> در آغاز عصر مدرن، زمانی که زحمتکش [یا کارگر] «آزاد» نهانگاه خود را در خلوت خانه از دست داده بود، زحمتکشان

را همانند مجرمان پشت دیوارهای بلند و تحت نظارت دائم، نهان از چشم اجتماع و جدا از آن نگه می‌داشتند.<sup>(۸۱)</sup> این واقعیت که عصر مدرن تقریباً در همان مقطع تاریخی طبقات کارگر و زنان را رهایی بخشید بی‌گمان باید در زمره خصوصیات عصری محسوب شود که دیگر باور ندارد عملکردهای جسمانی و دغدغه‌های مادی را باید نهان داشت. این امر بسیار ملائم با طبع این پدیده‌هاست که اندک بقایای زندگی خصوصی محض حتی در تمدن خود ما مربوط می‌شوند به «ضروریات» به همان معنای اصلی لفظ: آنچه به موجب داشتن بدن ضرورت پیدا می‌کند.

#### ۱. جا و مکان فعالیت‌های بشری

اگرچه تمایز میان امر خصوصی و امر عمومی با تقابل ضرورت و آزادی [یا اختیار]، بی‌ثمری و دوام، و، نهایتاً، شرم و افتخار منطبق است، اما به هیچ روی درست نیست که بگوئیم تنها آنچه ضروری است، آنچه بی‌ثمر است و آنچه شرم‌آور است جای مناسبشان در حیطه خصوصی است. ابتدایی‌ترین معنای این دو حیطه نشان می‌دهد که چیزهایی هستند که باید آن‌ها را نهان داشت و چیزهای دیگری که اگر قرار باشد اصلاً وجود داشته باشند باید در انظار عموم به نمایش درآیند. اگر به این امور نظر کنیم، بدون توجه به این‌که آن‌ها را در هر تمدن مشخصی کجا پیدا می‌کنیم، خواهیم دید که هرگونه فعالیت بشری از جا و مکان مناسب آن در جهان خبر می‌دهد. این مطلب در مورد فعالیت‌های اصلی *vita activa* [زندگی و قیام عمل]، یعنی زحمت، کار و عمل، صدق می‌کند؛ اما یک نمونه - البته نمونه‌ای افراط‌آمیز - از این پدیده وجود دارد که امتیاز آن برای آن‌که مثال واقع شود این است که نقش برجسته‌ای در نظریه سیاسی ایفا کرده است.

خوبی به معنای مطلق آن، به تمایز از «خوب [بودن] برای...» [یا «خوب بودن [ابزاری]»] یا «سرآمد بودن» در عصر یونان و روم باستان، تنها با ظهور

مسیحیت، در تمدن ما شناخته شد. از آن پس ما کارهای خوب را یک نوع مهم از عمل بشری ممکن می‌شناسیم. خصومت مشهور میان مسیحیت اولیه و *res publica* [جمهوری] - که در این عبارت ترتولیانوس<sup>۱</sup> به خوبی خلاصه شده است که *nec ulla magis res aliena quam publica* («هیچ چیز به نزد ما بیگانه‌تر از آن چیزی نیست که اهمیت عمومی دارد»)<sup>(۸۲)</sup> - معمولاً و به حق پیامد انتظارات آخرت‌بینانه اولیه‌ای تلقی می‌شود که تنها پس از آن‌که تجربه آموخت که حتی فروپاشی امپراتوری روم به معنای پایان جهان نیست اهمیت درجه اول خود را از دست دادند.<sup>(۸۳)</sup> با این حال، آخرت‌بینی مسیحیت ریشه دیگری هم دارد که شاید پیوند حتی محکم‌تری با تعالیم عیسی ناصری داشته باشد و در هر حال آن‌چنان مستقل از اعتقاد به میرایی جهان است که وسوسه می‌شویم آن را دلیل درونی راستین این امر بدانیم که بیگانگی مسیحی از جهان، پس از این‌که آشکارا امیدهای آخرت‌بینانه آن تحقق پیدا نکرد به این آسانی توانست همچنان باقی بماند.

یگانه‌فعالیتی که عیسی با قول و فعل خویش تعلیم می‌داد فعالیت خوبی [کردن] بود، و پیداست که خوبی مایل است از چشم و گوش دیگران پنهان بماند. خصومت مسیحیت با حیطه عمومی، گرایش دست‌کم مسیحیان صدر مسیحیت را به این‌که تا جای ممکن دور از حیطه عمومی به سر برند، می‌توان پیامد بدیهی سر سپردن به کارهای خوب، مستقل از هر گونه اعتقاد و انتظار، نیز دانست؛ زیرا آشکار است که وقتی کار خوبی بر سر زبان‌ها می‌افتد و عمومی می‌شود، کیفیت خاص خوب بودنش را، این‌که فقط به خاطر خوبی انجام گرفته است، از دست می‌دهد. وقتی خوبی علنی می‌شود، دیگر خوبی نیست، گو این‌که ممکن است در مقام احسانی سازمان‌یافته یا قسمی فعل همبستگی همچنان سودمند باشد. بنابراین: «مراقب باش که صدقات را

پیش روی مردمان ندهی که آن را ببینند.» خوبی فقط زمانی وجود دارد که هیچ کس حتی خود کسی که خوبی می‌کند متوجه آن نشود؛ کسی که خود را در حال خوبی کردن می‌بیند دیگر خوب نیست، بلکه حداکثر عضو مفیدی از جامعه یا عضوی وظیفه‌شناس از کلیسایی است. پس: «مگذار دست چپت بدانند که دست راستت چه می‌کند.»

شاید همین کیفیت سلبی غریب خوبی، همین فقدان جلوه محسوس بیرونی، باشد که باعث می‌شود ظهور عیسای ناصری در تاریخ واقعه‌ای به شدت معماگونه و تناقض آمیز باشد؛ یقیناً به نظر می‌رسد دلیل این‌که او چنین می‌اندیشید و می‌آموخت که هیچ کس نمی‌تواند خوب باشد همین است: «از چه روی مرا خوب می‌خوانی؟ هیچ کس خوب نیست الا یکی، و او خداست.»<sup>(۸۴)</sup> قصه تلمودی سی و شش انسان درستکار نیز بیانگر همین اعتقاد است، درستکارانی که خدا به خاطر ایشان جهان را نجات می‌دهد و هیچ کس آن‌ها را نیز نمی‌شناسد، مخصوصاً خودشان. در این جا بصیرت عظیم سقراط را به خاطر می‌آوریم که می‌گفت هیچ کس نمی‌تواند حکیم باشد، بصیرتی که دوستداری حکمت یا همان فلسفه از دل آن زاده شد؛ به نظر می‌رسد سرگذشت عیسی به تمامی گواه آن است که چگونه دوستداری خوبی از دل این بصیرت برمی‌خیزد که هیچ کس نمی‌تواند خوب باشد.

دوستداری حکمت و دوستداری خوبی، اگر به فعالیت‌های فلسفه‌ورزی و نیکوکاری تجزیه شوند، این وجه مشترک را دارند که هرگاه فرض شود آدمی می‌تواند حکیم یا خوب باشد بی‌درنگ به پایان می‌رسند و، به عبارتی، خود را فسخ می‌کنند. همواره تلاش‌هایی برای ایجاد چیزی که هیچ‌گاه نمی‌تواند بیش از لحظه‌گذرای خود کردار باقی بماند صورت گرفته است و این تلاش‌ها در همه حال بی‌حاصل از آب درآمده‌اند. فیلسوفان اواخر عصر باستان که از خود می‌خواستند حکیم باشند به نابخردی و به عبث سخن می‌گفتند آن‌گاه که ادعا می‌کردند وقتی زنده‌زنده در شکم گاو مشهور

فالاریس<sup>۱</sup> برشته می شوند [باز هم] سعادت‌مندند. طلب مسیحایی خوب بودن و پیش آوردن گونه دیگر خویش [برای سیلی دوم] نیز، وقتی به معنای مجازی تلقی نشود بلکه به عنوان قسمی شیوه واقعی زندگی آزموده شود، به همان اندازه عبث و نابخردانه است.

اما شباهت میان فعالیت‌های ناشی از دوستداری خوبی و دوستداری حکمت در همین جا خاتمه پیدا می‌کند. درست است که هر دو به نوعی با حیطه عمومی تقابل دارند، اما خوبی از این لحاظ بسیار کرانگین‌تر و، بنابراین، در متن بررسی ما حائز ربط و مناسبت بیش‌تری است. تنها خوبی است که اگر قرار باشد از بین نرود، باید کاملاً نهان بماند و از هر گونه نمود و ظهور بگریزد. فیلسوف، حتی اگر همداستان با افلاطون بر آن شود که «غار» امور بشری را ترک گوید، مجبور نیست از خود نهان بماند؛ به عکس، او زیر آسمان ایده‌ها [یا مثل] نه تنها ذات حقیقی هر موجودی بلکه خودش را هم، در گفتگویی میان «من و خویشتن» (eme emautō)، که از قرار معلوم افلاطون ذات تفکر را در آن می‌دید،<sup>(۸۵)</sup> پیدا می‌کند. در انزوا بودن یعنی با خویشتن خویش بودن و، بنابراین، تفکر، اگرچه ممکن است منزویانه‌ترین همه فعالیت‌ها باشد، هیچ‌گاه به تمام و کمال بدون شریک و همراه نیست.

با وجود این، انسانی که دوستدار خوبی است هرگز نمی‌تواند در انزوا زندگی کند، و با این همه، زیستن او با دیگران و برای دیگران به ناگزیر اساساً بدون گواه و نشان و مقدم بر هر چیز فاقد همراهی و مصاحبت خودش می‌ماند. او منزوی<sup>۲</sup> نیست بلکه تنها است؛ هنگامی که با دیگران به سر می‌برد باید خود را از آن‌ها نهان دارد و حتی نمی‌تواند برای گواهی دادن بر

۱. Phaleric Bull: فالاریس (Phalaris)، جنار آکراگاس در سیسیل بود و به قساوت مشهور. می‌گویند گاوی مفرغین داشت که قربانیانش را در آن می‌افکند تا با آتشی که زیر آن روشن می‌کردند زنده‌زنده برشته شوند. -م.

آنچه می‌کند به خودش اعتماد کند. فیلسوف همواره می‌تواند برای آن‌که مصاحب خود باشد بر افکارش تکیه کند، حال آن‌که کارهای خوب هرگز نمی‌توانند در مصاحبت کسی باشند؛ کارهای خوب باید به محض این‌که صورت می‌پذیرند فراموش شوند، زیرا حتی یادآوری، کیفیت «خوب» بودن آن‌ها را زایل می‌کند. از این گذشته، تفکر، از آن‌جا که می‌توان آن را به یاد آورد، قابلیت آن را دارد که به هیئت فکر تبلور یابد، و افکار، مثل همه چیزهایی که وجودشان را مرهون یادآوری هستند، می‌توانند به صورت اشیای ملموسی درآیند که، همانند صفحه نگاشته یا کتابی که به طبع رسیده است، بخشی از صنعت بشری می‌شوند. کارهای خوب، چون باید بی‌درنگ به دست فراموشی سپرده شوند، هیچ‌گاه نمی‌توانند به صورت جزئی از جهان درآیند؛ آن‌ها می‌آیند و می‌روند و از خود رد و نشانی باقی نمی‌گذارند. کارهای خوب حقیقتاً به این جهان تعلق ندارند.

همین بی‌جهانی ذاتی کارهای خوب است که باعث می‌شود دوستدار خوبی، شخصی ذاتاً دیندار و خوبی، مثل حکمت در عصر باستان، کیفیتی ذاتاً غیربشری و فرابشری باشد. با این همه، دوستداری خوبی، برخلاف دوستداری حکمت، محدود به تجربه معدودی از افراد نیست، درست همان‌طور که تنهایی، برخلاف انزوا، در محدوده تجربه هر کسی قرار دارد. بنابراین، به یک اعتبار خوبی و تنهایی بسی بیشتر از حکمت و انزوا به سیاست ربط دارند؛ با این حال، فقط انزوا می‌تواند شیوه اصیلی از زندگی در شخص فیلسوف باشد، حال آن‌که تجربه بسیار عام‌تر تنهایی چنان تضاد و تعارضی با وضع بشری تکثر دارد که به هر مدتی که باشد مطلقاً تحمل‌ناپذیر است و اگر قرار باشد وجود بشری را به کلی از بین نبرد حاجت به مصاحبت خداوند دارد، یعنی مصاحبت آن یگانه شاهد کارهای خوب که می‌توان تصور کرد. آن جهانی بودن تجربه دینی، تا جایی که حقیقتاً تجربه دوستداری به معنای نوعی فعالیت است و نه تجربه بسیار شایع‌تر نظاره منفعلانه حقیقتی



وحیانی، درون خود جهان ظاهر می‌شود؛ این فعالیت، مثل همه فعالیت‌های دیگر، جهان را ترک نمی‌کند، بلکه باید در متن جهان انجام گیرد. اما این ظهور و بروز، گرچه در فضایی نمودار می‌شود که در آن فعالیت‌های دیگری صورت می‌پذیرند و مبتنی بر این فضااست، ماهیتی دارد که فعالانه سلبی [یا نفی‌کننده] است؛ این ظهور و بروز با گریز از جهان و پنهان شدن از چشم ساکنانش نفی‌کننده فضایی است که جهان بر انسان‌ها عرضه می‌دارد و بیش از همه نفی‌کننده بخش عمومی این فضااست که در آن همه چیز و همه کس در معرض دیدار و شنیدار دیگران قرار می‌گیرند.

بنابراین، خوبی، در مقام شیوه منسجمی از زندگی، نه تنها در محدوده‌های حیطه عمومی امکان ندارد، بلکه حتی مایه ویرانی آن نیز هست. شاید هیچ کس به اندازه ماکیاوولی نسبت به این کیفیت ویرانگر خوبی کردن عمیقاً و قوف نداشته است - کسی که، در قطعه‌ای مشهور، جرئت کرد به انسان‌ها تعلیم دهد که «چگونه خوب نباشند».<sup>(۸۶)</sup> لازم نیست این توضیح را اضافه کنیم که او نمی‌گفت و نمی‌خواست بگوید که باید به انسان‌ها یاد داد چگونه بد باشند؛ فعل خطا نیز، گرچه به دلایلی دیگر، باید از تیررس دیدار و شنیدار دیگران بگریزد. ملاک ماکیاوولی برای عمل سیاسی، همانند عصر باستان در یونان و روم، عظمت [یا مجد] بود، و بدی همان قدر نمی‌تواند با نور عظمت بدرخشد که خوبی. بنابراین، همه روش‌هایی که به وسیله آن‌ها «آدمی ممکن است به واقع صاحب قدرت شود ولی عظمت به کف نیآورد» روش‌هایی بد است.<sup>(۸۷)</sup> بدی ناشی از پنهان شدن بی‌شرمانه است، و بی‌واسطه، جهان مشترک را نابود می‌کند؛ خوبی‌ای که ناشی از پنهان شدن است و نقشی اجتماعی پیدا می‌کند دیگر خوب نیست، بلکه بر حسب ملاک خودش فاسد می‌شود و به هر جا که قدم می‌گذارد فساد خویش را منتقل می‌کند. از این قرار، به نزد ماکیاوولی، دلیل این‌که کلیسا تأثیر فسادآوری در سیاست ایتالیا می‌نهاد مشارکت آن در امور دنیوی [یا سکولار] به معنای

دقیق کلمه بود، نه فساد فردی اسقف‌ها. از نظر ماکیاوولی، دوراهی اجتناب‌ناپذیری که مسئله حکومت دینی بر حیطة دنیوی پیش پا می‌نهاد چنین بود: یا حیطة عمومی پیکره دینی را فاسد می‌کرد و از این طریق خودش هم فاسد می‌شد، یا پیکره دینی عاری از فساد می‌ماند و حیطة عمومی را به کلی نابود می‌کرد. بنابراین، به نزد ماکیاوولی، کلیسای اصلاح‌شده حتی خطرناک‌تر بود، و او با احترام بسیار اما نگرانی بیش‌تر به احیای دینی روزگارش نظر می‌کرد، به «فرقه‌های جدید» که، با «نجات دین از خطر نابودی به دست هرزگی اسقف‌ها و سران کلیسا»، به مردم تعلیم می‌دادند که خوب باشند و «در برابر شر مقاومت نکنند» - آموزه‌ای که نتیجه‌اش این بود: «حاکمان شرور هر قدر که می‌خواهند شرارت می‌کنند.»<sup>(۸۸)</sup>

مثال بی‌گمان افراطی خوبی کردن را - افراطی به این دلیل که این فعالیت حتی در حیطة زندگی خصوصی هم احساس راحتی نمی‌کند - از آن رو برگزیدیم که نشان دهیم داوری‌های تاریخی اجتماعات سیاسی، که از طریق آن‌ها هر کسی معلوم می‌داشت کدام فعالیت‌های *vita activa* [زندگی وقف عمل] در انظار عموم نشان داده شوند و کدام‌ها در خلوت نهان داشته شوند، ممکن است با طبیعت خود این فعالیت‌ها تناظر داشته باشند. با طرح این مسئله قصد ندارم به تحلیل جامع فعالیت‌های *vita activa* [زندگی وقف عمل] پردازم که بخش‌های آن به طرز غریبی مفعول سستی واقع شده‌اند که به زندگی وقف عمل عمدتاً از منظر *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] نظر می‌کرده است، بلکه می‌خواهم بکوشم، با درجه‌ای از اطمینان، دلالت و اهمیت سیاسی آن‌ها را معلوم دارم.

## یادداشت‌ها

۱. این موضوع بسیار جالب به نظر می‌رسد که فعل خدایان هومری تنها به انسان‌ها تعلق می‌گیرد، خدایانی که از دور بر ایشان حکم می‌رانند یا در امورشان دخل و تصرف می‌کنند. کشمکش‌ها و نزاع بین خدایان نیز به نظر می‌رسد عمدتاً برخاسته از نقش آن‌ها در امور بشری یا جانبداری‌های [های] ناهمسازشان از انسان‌های میرنده است. پس آنچه به دید می‌آید داستانی است که در آن انسان‌ها و خدایان با هم عمل می‌کنند، اما صحنه داستان را انسان‌های میرا می‌چینند، حتی وقتی که تصمیم در مجمع خدایان بر کوه المپ گرفته می‌شود. به گمان من، عبارت هومری «اعمال انسان‌ها و خدایان که خنیگران آن‌ها را می‌ستایند» (*Odyssey* i. 338) ناظر به همین قسم «عمل مشترک» (co-operation) است: تقال یا خنیگر ماجرای اعمال خدایان و انسان‌ها را به آواز می‌خواند، نه داستان‌های خدایان و داستان‌های آدمیان را. به همین شکل پیدایش خدایان (*Theogony*) هسیود نه با اعمال خدایان بلکه با پیدایش جهان سر و کار دارد (۱۱۶)؛ بنابراین، به ما می‌گوید که به چه ترتیب چیزها از طریق زادن (پیوسته) در وجود آمدند. آوازخوان، خادم موزها [الهگان هنر]، «اعمال پرشکوه انسان‌های عهد کهن، و خدایان خجسته» را به آواز می‌خواند (صص ۹۷ به بعد)، اما، تا جایی که من می‌توانم ببینم، در هیچ کجا این آوازخوانی به اعمال پرشکوه خدایان تعلق نمی‌گیرد.

۲. برگرفته از

Index Rerum to the Taurinian edition of Aquinas (1922).

کلمه «politicus» در متن نیامده است، اما فهرست (Index) معنای مراد توماس را

آن طور که می توان از *Summa theologica* i. 96. 4; ii. 2. 109. 3 بدستی خلاصه می کند.

۳. *societas regni* در لیویوس (Livyus)، *societas sceleris* در کورنلیوس نپوس (Cornelius Nepos). چنین اتحاد و پیمانی را برای مقاصد تجاری نیز می شد منعقد کرد، و آکویناس هنوز باور دارد که «جامعه» (*societas*) راستین «میان اهل تجارت و کسب و کار تنها «در جایی» وجود دارد» که سرمایه گذار خود شریک ضرر و زیان باشد، یعنی در جایی که شراکت حقیقتاً نوعی اتحاد و پیمان است (بنگرید به

W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [1931], p. 419).

۴. در این جا و در ادامه کتاب کلمه «man-kind» را به معنای نوع بشر به کار می برم، به تمایز از «mankind» که بر مجموع افراد این نوع دلالت می کند.

5. Werner Jaeger, *Paideia* (1945), III, 111.

۶. اگرچه نظریه اصلی فوستل دو کولانز، طبق مقدمه کتاب *The Ancient City* (Anchored ed.; 1956) شامل اثبات این مطلب است که «دین یکسانی» سازمان خانوادگی و دولت شهر باستان را شکل داد، ولی او بارها و بارها به این واقعیت اشاره می کند که رژیم خاندان (*gens*) بر پایه دین خانواده و رژیم شهر «در واقع دو شکل معارض حکومت بودند... شهر یا نمی توانست دوام آورد یا می بایست در گذر زمان شیرازه خانواده را از هم بگسلد» (p. 252). به نظر من، دلیل این تناقض در این کتاب مهم این است که کولانز می کوشد روم و دولت شهرهای یونان را در کنار هم بررسی کند؛ او برای یافتن شواهد و مقولاتش عمدتاً بر گرایش نهادی و سیاسی رومی تکیه می کند، گرچه اذعان دارد که کیش وستا (*Vesta*) «خیلی زود در یونان تضعیف شد... اما هیچگاه در روم رو به ضعف نهاد» (p. 146). نه تنها شکاف میان خانه و شهر در یونان بسی عمیق تر از روم بود، بلکه فقط در یونان دین الهی، دین هومر و دولت شهر، از دین کهن تر خانه و خانواده مجزا و برتر بود. در حالی که وستا، الهه خانه و کاشانه، پس از اتحاد دوباره و بنیادگذاری دوم رم، حافظ «خانه و کاشانه شهر» و بخشی از کیش رسمی سیاسی شد، همکار یونانی اش هستیا (*Hestia*)، اولین بار از زبان هسیود به بیان درمی آید، از زبان یگانه شاعر یونانی ای که، در تقابل آگاهانه با هومر، زندگی جاری در خانه و کاشانه را می ستاید؛ در دین رسمی پولیس، هستیا باید جای خود را در مجمع خدایان دوازده گانه المپ به دیونوسوس می داد (بنگرید به

Mommsen, *Römische Geschichte* [5th ed.], Book I, ch.12, and Robert Graves, *The Greek Myths* [1955], 27. k).

۷. این قطعه، که در کلام ابوالهول (*Iliad* ix. 443) آمده است، آشکارا اشاره دارد به تربیت برای جنگ و آگورا یا ملاقاتگاه عمومی [یا همان بازار یا میدان شهر]، که در آن انسان ها می توانند خود را ممتاز و متمایز کنند. ترجمه تحت اللفظی آن چنین است:

«پدرت] سفارش کرد این همه را به تو بیاموزم، گوینده سخنان و کننده کردارها بودن» (mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn).

۸. ترجمه تحت‌اللفظی واپسین سطرهای آنتیگونه (۱۳۵۰-۱۳۵۴) چنین است: «اما سخنان سترگ، که ضربات سترگ شخص منکبر را بی‌اثر می‌کنند [یا بازمی‌گردانند]، فهم و درک را در سالخورده‌گی تعلیم می‌دهند.» محتوای این سطرها به قدری فاهمه‌مدرن را سردرگم می‌کند که به ندرت می‌توان مترجمی پیدا کرد که جرئت کند این معنای عربیان را برساند. ترجمه هولدرلین استثنایی بر این قاعده است: «اما نگاه سترگ / ضربات عظیم شانه‌های بلند / به جبران آنچه رفته است / یاد داده است اندیشیدن را به پیرانه‌سر.»

حکایتی از زبان پلوتارک می‌تواند ربط میان عمل کردن و سخن گفتن را در سطحی بسیار نازل‌تر نشان دهد. روزی روزگاری کسی به سراغ دموستنس (Demosthenes) رفت و شرح داد که چقدر وحشیانه او را کتک زده‌اند. دموستنس گفت: «ولی تو اصلاً دردی را که به من می‌گویی نکشیده‌ای.» آن شخص با شنیدن این حرف صدایش را بالا برد و فریاد زد: «اصلاً نکشیده‌ام؟» دموستنس گفت: «حالا صدای کسی را می‌شنوم که آسیب دیده و درد کشیده است» (Lives, Demosthenes). واپسین بقایای این پیوند باستانی میان سخن و تفکر را، که تصور ما از بیان تفکر به واسطه کلمات، در آن وجود ندارد، می‌توان در این عبارت سیرونی رایج یافت: ratio et oratio [عقل و سخن].

۹. این امر گویای سرشت تحول‌یافته است که هر سیاستمداری «سخنور» (rhetor) نامیده می‌شد و سخنوری (rhetoric)، هنر سخن گفتن در انظار، به تمایز از دیالکتیک، هنر کلام فلسفی، نزد ارسطو هنر اقناع تعریف شده است (بنگرید به *Rhetoric* 1354a12 ff., 1355b26 ff.). (این تمایز خود برگرفته از گورگیاس افلاطون (Gorgias 448) است.) به این معناست که باید عقیده یونانیان را در باره سقوط تبس (Thebes) دریابیم که طبق آن غفلت اهالی تبس از سخنوری به نفع مشتق نظامی عامل آن بود (بنگرید به:

Jacob Burekhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kroener, III, 190).

10. *Nicomachean Ethics* 1142a25 and 1178a6 ff.

11. Aquinas, *op. cit.* ii. 2. 50. 3.

۱۲. بنابراین، اصطلاحات *dominus* و *paterfamilias*، همچون اصطلاحات *servus* و *familiaris*، مترادف بودند: «خداوندگار را رئیس خانواده می‌خواندند... بردگان را اهل خانه»

(Seneca Epistolae 47. 12).

آزادی رومی دیرینه شهروندان، هنگامی که امپراتوران روم عنوان *dominus* را اختیار کردند از میان رفت، «این نامی که آگوستوس و تiberios هنوز آن را همچون توهین و دشنامی رد می‌کردند»

(H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* [1847], III, 21).

۱۳. به گفته گونار میردال

(*The Political Element in the Development of Economic Theory* [1953], p. xl)

«فکر تدبیر منزل اجتماعی یا خانه‌داری جمعی (Volkswirtschaft) یکی از سه کانون اصلی» ای است که «نظرورزی سیاسی که از همان ابتدا اقتصاد را فرا گرفته پیرامون آن‌ها متبلور شده است.»

۱۴. آنچه گفته شد در حکم انکار این مطلب نیست که دولت ملی و جامعه آن از دل پادشاهی و فئودالیسم قرون وسطی بالید که در چارچوب آن خانواده و واحد خانوادگی اهمیتی دارند که در یونان و روم عصر باستان نظیر ندارد. با این حال، فرقی که وجود دارد مشخص است. در چارچوب فئودالی، خانواده‌ها و خانه‌ها کمابیش نسبت به هم استقلال داشتند، به طوری که خانواده سلطنتی، که مظهر قلمروی مشخص بود و در مقام سرآمد همتایان بر اربابان فئودال حاکم بود، مثل حاکمی مطلق ادعا نمی‌کرد که رئیس یک خانواده است. «ملت» قرون وسطایی مجموعه‌ای از خانواده‌ها بود؛ اعضای آن خود را اعضای خانواده‌ای واحد که جامع کل ملت باشد نمی‌دانستند.

۱۵. این تمایز در اولین بندهای تدبیر منزل (Ps. Economics) بسیار آشکار است، زیرا این اثر حاکمیت تک‌نفره (mon-archia) استبدادی سازمان خانواده را در مقابل سازمان کاملاً متفاوت پولیس قرار می‌دهد.

۱۶. در آن، نقطه عطف را می‌توان در قانون‌گذاری سولون دید. کولانژ به‌درستی دلیل از دست رفتن قدرت پدری را در قانون آنتی‌ای می‌بیند که به حکم آن مراقبت از والدین در زمره وظایف فرزندی بود (op. cit., pp. 315-16). با این حال، قدرت یا اقتدار پدر فقط در صورتی محدود می‌شد که در تعارض با نفع و صلاح شهر قرار می‌گرفت و هیچ‌گاه به خاطر فردی از اعضای خانواده حد نمی‌خورد. از این رو، فروش فرزندان و سر راه گذاشتن نوزادان در سرتاسر عصر باستان پابرجا بود. (بنگرید به

R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* [1928], p. 8:

«سایر حقوقی که در حیطة patria potestas [اقتدار پدر] بود منسوخ شده بود؛ اما حق سر راه گذاشتن [نوزادان] تا سال ۳۷۴ میلادی برقرار ماند.»

۱۷. نکته جالب در خصوص این فرقی‌گذاری آن است که در یونان شهرهایی وجود داشت که در آن‌ها شهروندان به حکم قانون ملزم بودند محصول خود را تقسیم و آن را به اشتراک مصرف کنند، و این در حالی بود که هر یک از آن‌ها مالکیت مطلق و بلامنازع زمینش را در اختیار داشت. بنگرید به کولانژ (op. cit., p. 61)، که این قانون را «تناقضی غریب» می‌خواند؛ تناقضی در کار نیست، زیرا این دو نوع مالکیت در فهم و دریافت باستانی وجه مشترکی نداشتند.

Law, 842.

۱.۹. به نقل از کولانژ، *op. cit.*, p. 96؛ مرجعی که در آن سخن پلوتارک آمده از این قرار است:

*Quaestiones Romanae* 51.

به نظر عجیب می‌رسد که کولانژ در تأکید یک‌جانبه‌اش بر خدایان جهان زیرین در دین یونانی و رومی این نکته را نادیده گرفته است که این خدایان صرفاً خدایان مردگان نبودند و این کیش صرفاً نوعی «کیش مرگ» نبود، بلکه این دین اولیه زمین در خدمت زندگی و مرگ به عنوان دو روی یک روند بود. زندگی از دل مرگ برمی‌خیزد و به آن بازمی‌گردد؛ زایش و مرگ تنها دو مرحله متفاوت حیات زیستی [یا بیولوژیک] واحدی هستند که خدایان زیر زمین بر آن تأثیر و نفوذ دارند.

۲۰. بحث میان سقراط و ائوتروس (Eutherus) در خاطرات کسنوفون (8. ii) بسیار جالب است؛ ائوتروس به حکم ضرورت مجبور به زحمت جسمانی است و مطمئن است که بدنش مدت زیادی تاب این نوع زندگی را نخواهد آورد و نیز در ایام پیری بینوا خواهد بود. با این حال، او زحمت کشیدن را بهتر از در یوزگی می‌داند. آن‌گاه سقراط پیشنهاد می‌کند که ائوتروس در پی کسی رود «که داروتر است و نیاز به کمک‌کار دارد». ائوتروس پاسخ می‌دهد که نمی‌تواند بندگی (*doubleia*) را تحمل کند.

۲.۱. برگرفته از

Hobbes, *Leviathan*, Part I, ch.13.

۲۲. مشهورترین و زیباترین مرجع [در این زمینه] بحث اشکال گوناگون حکومت نزد هرودوت (83-80. iii) است که در آن اوتانس (Otanes)، مدافع برابری (*isonomiē*) یونانی، می‌گوید که «نه می‌خواهد حاکم باشد نه محکوم». اما در همین حال و هواس است که ارسطو با بدیهی دانستن این که مستبد آزاد نیست اظهار می‌دارد که زندگی آزاد مرد بهتر از زندگی مستبد است (*Politics* 1325a24). به گفته کولانژ، همه کلمات یونانی و لاتینی که بیانگر قسمی حاکمیت بر دیگرانند، نظیر *anax*, *pater*, *rex* و *basileus*، در اصل به مناسبات خانوادگی بازمی‌گردند و نام‌هایی بودند که بردگان بر اربابشان می‌نهادند (*op. cit.*, pp. 89 ff., 228).

۲۳. این نسبت نوسان داشت و یقیناً در گزارش کسنوفون از اسپارت در باره آن اغراق شده است. در این گزارش آمده است که تعداد شهروندانی که بیگانه‌ای در میان چهار هزار نفر در بازار برشمرده بیش از شصت نفر نبود (*Hellenica* iii. 35).

۲.۴. بنگرید به

Myrdal, *op. cit.*:

«این اندیشه که جامعه، همانند رئیس خانواده، به کارهای خانه برای اعضایش رسیدگی می‌کند، ریشه‌های عمیقی در اصطلاحات اقتصادی دارد... در زبان آلمانی

Volkswirtschaftslehre حاکی از آن است... که چیزی از جنس فاعل جمعی فعالیت اقتصادی... با مقصود و ارزش‌هایی مشترک وجود دارد. در زبان انگلیسی، نظریه ثروت، یا نظریه رفاه، بیانگر اندیشه‌هایی شبیه این است» (p. 140). «آن اقتصاد اجتماعی که کارش خانه‌داری اجتماعی است چه معنایی دارد؟ در درجه اول، تلویحاً یا به اشاره نوعی مماثلت را می‌رساند بین جامعه و فردی که خانه خودش یا خانه خانواده‌اش را اداره می‌کند. آدم اسمیت و جیمز میل این تشبیه را آشکارا طول و تفصیل دادند. بعد از نقد جان استیوارت میل، و با تشخیص گسترده‌تر تمایز بین اقتصاد سیاسی عملی و نظری، این تشبیه یا مماثلت کم‌تر محل تأکید قرار گرفت.» (p. 143). این واقعیت که تشبیه یادشده دیگر به کار نرفت شاید به جهت تحولی نیز بوده باشد که در آن جامعه واحد خانوادگی را در کام خود فرو برد تا این‌که خود جایگزینی تمام‌عیار برای آن شد.

25. R. H. Barrow, *The Romans* (1953), p. 194.

۲۶. خصوصیات که ای. لووسور

(E. Levasseur, *Histoire de classes ouvrières et de L'industrie en France avant 1789* [1900])

در سازمان فئودالی زحمت می‌بیند در مورد کل اجتماعات فئودالی صدق می‌کند: «هر کس در خانه خود به سر می‌برد و نان خود را می‌خورد، نجیب‌زاده در ملک اربابی‌اش، روستایی در زمین زراعی‌اش، و شهرنشین در شهرش» (p. 229).

۲۷. رفتار منصفانه با بردگان که افلاطون در قوانین (۷۷۷) توصیه می‌کند ربط چندانی به عدالت ندارد و نه «از سر احترام [به بردگان] بلکه بیش‌تر از روی احترام به خودمان» توصیه می‌شود. در باره همزیستی دو قانون، قانون سیاسی عدالت و قانون خانگی حکمرانی، بنگرید به

Wallon, *op. cit.*, II, 200:

«بنابراین... قانون مدت‌های مدید از این‌که وارد حریم خانواده شود پرهیز می‌کرد جایی که در آن امپراتوری قانون دیگری را به رسمیت می‌شناخت». اختیارات قانونی عصر باستان، مخصوصاً اختیارات قانونی رومی، در امور مربوط به خانه و خانواده، رفتار با بردگان، مناسبات خانوادگی و نظایر این‌ها اساساً به این منظور بود که قدرت در غیر این صورت بی‌حد و حصر رئیس خانه مهار شود؛ این‌که قسمی قاعده عدالت درون جامعه کاملاً «خصوصی» خود بردگان امکان وجود داشته باشد قابل تصور نبود — آن‌ها بنا به تعریف خارج از دایره قانون و تحت سلطه اربابان بودند. تنها خود ارباب، از آن حیث که شهروند هم بود، تابع قواعد قانونی بود، که به خاطر شهر نهایتاً حتی از قدرت و اختیارات او در خانه می‌کاست.

28. W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 415.

۲۹. این «خیزش» از یک حیطة یا مرتبه به حیطة یا مرتبه‌ای بالاتر مضمونی مکرر در آثار



ماکیاوتی است (مخصوصاً بنگرید به شهریار (Prince)، فصل ۶ در باره هیروی سیراکوزی و فصل ۷؛ و گفتارها (Discourses)، دفتر دوم، فصل ۱۳).  
 ۳۰. «در زمان سولون کار به جایی رسیده بود که بردگی را بدتر از مرگ می‌دانستند»؛

(Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in classical Philology* [1936], XLVII).

از آن پس philopsychia («جان‌دوستی») و بزدلی با برده‌صفتی یکی انگاشته شد. از این قرار، افلاطون می‌توانست معتقد باشد که برده‌صفتی طبیعی بردگان را با این واقعیت به اثبات رسانده است که آن‌ها مرگ را به بردگی ترجیح نداده‌اند (Republic 386a). پژوهاکی متأخر از همین معنی را هنوز می‌توان در پاسخ سنکا به شکایت‌های بردگان یافت: «آزادی این چنین دم دست باشد و با این حال برده‌ای وجود داشته باشد؟» (Ep. 77. 14) یا در این سخن او که vita si moriendi virtus abest, servitus est («زندگی بدون فضیلتی که می‌داند چگونه بمیرد بردگی است» (77. 13)). برای درک نگرش دوران باستان نسبت به بردگی، به یاد آوردن این نکته بی‌اهمیت نیست که اکثر بردگان دشمنان مغلوب بودند و معمولاً تنها درصد ناچیزی برده به دنیا می‌آمدند. با این‌که در دوران جمهوری روم بردگان، در کل، از بیرون قلمرو حاکمیت روم به بردگی گرفته شده بودند، بردگان یونانی معمولاً همان ملیت اربابانشان را داشتند؛ آن‌ها با امتناعشان از خودکشی طبع برده‌صفت خود را ثابت کرده بودند، و چون شجاعت، فضیلت سیاسی اعلی بود، بردگان از این طریق بی‌ارزشی «طبیعی» خود را معلوم داشته و نشان داده بودند که لیاقت شهروندی ندارند. این نگرش نسبت به بردگان در امپراتوری روم تغییر یافت، آن هم نه به جهت تأثیر مشرب‌رواقی بلکه به این جهت که بخش بسیار عظیم‌تر جمعیت بردگان، بردگان مادرزاد بودند. ولی حتی در روم، ویرژیل (Aeneis vi) [زحمت] labos را دارای پیوند وثیقی با مرگ بی‌شکوه می‌داند.

۳۱. به نظر می‌رسد این‌که شجاعت مایه امتیاز آزادمرد از برده است مضمون شعری سروده هوبریاس (Hybrias)، شاعر کرتی، بوده است: «ثروت نیزه و شمشیر است و سپر زیبا... اما آن کسانی که جرئت نمی‌کنند نیزه و شمشیر به دست گیرند و سپر زیبایی که تن را محفوظ می‌دارد، جملگی با خوف و خشیت به زانو می‌افتند و مرا ارباب و پادشاه بزرگ خطاب می‌کنند» (به نقل از

Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum* [1898], p. 22).

32. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 147.

۳۳. نمونه مناسبی از این مطلب گفته‌ای است از سنکا که، در بیان فایده بردگان فرهیخته (که همه آثار کلاسیک را از بر هستند) در قیاس با اربابی که بنا به فرض نسبتاً نادان است، اظهار می‌دارد که «آنچه اهل خانه می‌دانند ارباب می‌دانند».

(Ep. 27. 6, quoted from Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 61).

۳۴. «همواره بهترین بودن و بالاتر از دیگران ایستادن» (Aien aristestein kai hypeirochon emmenai allōn) دغدغه اصلی قهرمانان هومر است (Iliad vi. 208)، و هومر «آموزگار سرزمین یونان» بود.

۳۵. «تلقی اقتصاد سیاسی به عنوان چیزی که در درجه اول نوعی 'علم' است صرفاً از زمان آدام اسمیت به این طرف پدیدار شده است» و نه تنها در عصر باستان و قرون وسطی بلکه در آموزه شیخ‌گرایانه (canonist) هم خبری از آن نبود، یعنی در اولین «آموزه تام و تمام و اقتصادی» که «فرقش با علم اقتصاد مدرن این بود که نوعی 'هنر' بود نه 'علم'» (W. J. Ashley, *op. cit.*, pp. 379 ff.). علم اقتصاد کلاسیک فرض می‌کرد که انسان، تا جایی که موجودی فعال است، صرفاً از سر منفعت شخصی عمل می‌کند و محرک او تنها یک میل، یعنی میل به اکتساب، است. طرح این مطلب از جانب آدام اسمیت که «دستی نامرئی» در کار است «پیش‌برنده هدفی که بخشی از نیت [هیچ کس] نبوده»، ثابت می‌کند که حتی این حداقل عمل با انگیزش یکدستش هنوز به قدری حاوی ابتکار عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است که مانع تأسیس یک علم می‌شود. مارکس با نشان دادن منافع گروهی یا طبقاتی به جای منافع فردی و شخصی و با احاطه این منافع طبقاتی به دو طبقه عمده، سرمایه‌داران و کارگران، علم اقتصاد کلاسیک را بیش‌تر پرورد، به طوری که او ماند و یک تعارض که علم اقتصاد کلاسیک در آن انبوهی از تعارض‌های ضد و نقیض دیده بود. دلیل این‌که نظام اقتصادی مارکس انسجام و سازگاری درونی بیش‌تری دارد و، بنابراین، به ظاهر بسیار «علمی»‌تر از نظام‌های اقتصادی اسلاف اوست، در درجه اول درانداختن طرح «انسان اجتماعی‌شده» است که حتی کم‌تر از «انسان اقتصادی» اقتصاددانان لیبرال موجودی فعال است.

۳۶. فایده‌گرایی لیبرال، و نه سوسیالیسم، «ناگزیر به صورت 'پندار کمونیستی' غیرقابل دفاعی در باره وحدت جامعه درمی‌آید» و «این پندار کمونیستی که در اغلب نوشته‌های راجع به اقتصاد نهفته» یکی از آرای اصلی اثر درخشان میردال است (op. cit., pp. 54 and 150). او به طرز قاطع و قانع‌کننده نشان می‌دهد که اقتصاد تنها در صورتی می‌تواند علم باشد که فرض کنیم منفعت واحدی بر کل جامعه حاکم است. در پس «هماهنگی منافع» همواره «پندار کمونیستی» منفعت واحد نهفته است که ممکن است رفاه یا صلاح عمومی نامیده شود. در نتیجه، راهنمای اقتصاددانان لیبرال همواره آرمانی «کمونیستی» بود: «منفعت کل جامعه» (pp. 194-95). گوهر این استدلال آن است که چنین چیزی «یعنی تأکید کنیم که جامعه را باید شخص یا فاعلی واحد تصور کرد. ولی این دقیقاً چیزی است که نمی‌توان تصورش را داشت. اگر چنین تصویری پیدا کنیم، [به واقع] درصدد برآمده‌ایم از این واقعیت اساسی دور شویم که فعالیت اجتماعی حاصل مقاصد افراد مختلف است» (p. 154).

۳۷. برای آگاهی از شرحی درخشان در بارهٔ این جنبهٔ ربط مارکس به جامعهٔ مدرن که معمولاً از آن غفلت شده است بنگرید به

Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, vol. I (1956).

۳۸. در این جا و بعد از این، اصطلاح «تقسیم زحمت» را تنها بر شرایط مدرن زحمت اطلاق می‌کنم که تحت آن فعالیت‌های واحد به فعالیت‌های خرد بی‌شمار تقسیم و تجزیه می‌شود، و نه به «تقسیم زحمت»ی که در فرایند تخصصی شدن حرفه‌ها صورت می‌گیرد. دومی را تنها با این فرض می‌توان آن‌چنان طبقه‌بندی کرد که جامعه را شخص یا فاعلی واحد تصور کنیم که کار برآوردن نیازهای آن را «دستی نامرئی» میان اعضای آن تقسیم می‌کند. همین مطلب در مورد اندیشهٔ غریب تقسیم زحمت میان دو جنس نیز، که برخی نویسندگان حتی آن را ابتدایی‌ترین تقسیم زحمت پنداشته‌اند، کمابیش صدق می‌کند. این اندیشه، نوع بشر را شخص یا فاعل واحد آن فرض می‌کند، شخص یا فاعلی که زحمانش را میان مردان و زنان تقسیم کرده است. در جایی که همین استدلال در عصر باستان به کار می‌رود (مثلاً بنگرید به Xenophon, *Oeconomicus* vii. 22)، محل تأکید و معنا و مقصود کاملاً فرق دارد.

تقسیم اصلی میان زیستن در داخل - یعنی در خانه - و زیستن در خارج - یعنی در جهان - است. تنها شکل دوم زندگی، کاملاً درخور آدمی است، و اندیشهٔ برابری میان مرد و زن، که فرضی ضروری برای ایدهٔ تقسیم زحمت است، البته به کلی غایب است (مقایسه کنید با یادداشت 80). به نظر می‌رسد که عصر باستان تنها [روند] تخصصی شدن حرفه‌ها را می‌شناخته است که فرض می‌شد صفات و مواهب طبیعی از پیش آن را رقم می‌زند. از این قرار، کار در معادن طلا، که چند هزار کارگر را مشغول خود می‌کرد، برحسب توان و مهارت توزیع و تقسیم می‌شد. بنگرید به

J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. LII, No. 1 (January-March, 1955).

۳۹. تمام کلمات اروپایی دال بر «زحمت» [یا «کار»] - کلمات لاتین و انگلیسی labor، کلمهٔ یونانی ponos، کلمهٔ فرانسهٔ travail و کلمهٔ آلمانی Arbeit - بر رنج و تقلا دلالت می‌کنند و در مورد دردهای شدید زایش نیز به کار می‌روند. کلمهٔ labor هم‌ریشه با کلمهٔ labare («تولولو خوردن زیر بار») است؛ کلمات ponos و Arbeit هر دو با کلمهٔ دال بر «فقر» (penia در زبان یونانی و Armut در زبان آلمانی) هم‌ریشه‌اند. حتی هسیود، که امروزه در شمار معدود مدافعان زحمت در عصر باستان محسوب می‌شود، ponon algoioenta («زحمت شاق») را در صدر شوری جای می‌دهد که آدمی را به ستوه می‌آورند (Theogony 226). در بارهٔ کاربرد یونانی بنگرید به

G. Herzog-Hauser, «Ponos», in Pauly-Wissowa.

کلمات آلمانی Arbeit و arm هر دو مشتق از ریشهٔ ژرمنی arbma هستند به معنای تنها و مغفول افتاده و وانهاده. بنگرید به

Kluge/ Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951).

در زبان آلمانی قرون وسطی این کلمه در ترجمه *persecutio tribulatio labor* (adversitas و malum به کار رفته است (بنگرید به

Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* [Dissertation, Bern, 1946]).

۴۰. این اندیشه بسیار نقل شده هومر که زئوس در روزی که آدمی برده می شود نیمی از سرآمدی و فضل (aretē) او را کسر می کند (Odyseey xvii. 320 ff.) از زبان ائوماپوس (Eumaios)، که خود برده است، بیان می شود آن هم به عنوان حکمی عینی نه نوعی نقد یا قسمی داوری اخلاقی. برده از آن رو فضل خویش را از کف می داد که اذن ورودش به حیطة عمومی - حیطة ای که فضل و سرآمدی در آنجا می تواند خود را نمایان کند - سلب می شد.

۴۱. همچنین، به همین دلیل است که نمی توان «طرحی از سیرت یا شخصیت هیچ برده ای که [در این جهان] به سر برده است توسیم کرد... تا وقتی که بردگان در سپهر آزادی و نام و آوازه ظاهر نشده اند، به هیئت گونه هایی (types) سایه وار باقی می مانند نه به هیئت شخص»

(Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 156).

۴۲. در این جا از شعری نه چندان مشهور در باره درد و رنج بهره می گیریم که ریلکه در بستر مرگ سروده است: اولین سطرهای این شعر بی عنوان چنین است: «بیا بیا ای آخرین کسی که می شناسمش / درد بی درمان در بافت زنده»  
و پایان آن بدین گونه: «آیا هنوز آن کسم که ناشناخته می سوزد؟ / خاطرات را به درون نمی آورم. / ای زندگی زندگی: بیرون بودن. / و من شعله ور. / هیچ کس نیست که مرا بشناسد.»

۴۳. در باره انفسی بودن درد و رنج و ربط داشتن آن به همه انواع لذت گرای و حس گرای و شهوت جویی بنگرید به قسمت های ۱۵ و ۴۳. برای زندگان، مرگ در درجه اول بی-نمود [یا ناپدید] شدن (dis-appearance) است، اما برخلاف درد و رنج، مرگ وجهی دارد که در آن گویی میان زندگان نمود پیدا می کند، و این در کهنسالی است. گوته در جایی گفته است که پیر شدن «کناره جستن تدریجی از نمود است»؛ راست بودن این گفته و نیز نمود واقعی این روند بی نمود یا ناپدید شدن در خودنگاره های استادان بزرگ نقاش - امبرانت، لئوناردو و دیگران - در کهنسالی، کاملاً ملموس می شود، خودنگاره هایی که در آنها به نظر می رسد عمق و نگاه نافذ چشم ها بر جسم رو به کاستن پرتو می افکند و بر آن ناظر و غالب است.

44. *Contra Faustum Marichaeum* v. 5.

۴۵. مسلماً این امر هنوز حتی پیش فرض فلسفه سیاسی آکویناس است (بنگرید به *op. cit.*, ii. 2. 181. 4).

۴۶. اصطلاح *corpus rei publicae* در زبان لاتین پیش از مسیحیت اصطلاحی رایج است اما به نحو ضمنی بر جمعیتی که در یک *res publica*، حیطه سیاسی معینی، سکونت دارند دلالت می‌کند. اصطلاح متناظر با آن در زبان یونانی، *sōma*، هیچ‌گاه در زبان یونانی پیش از مسیحیت به معنایی سیاسی به کار نرفته است. این استعاره اول بار گویا در [رسائل] پولس (رساله اول به قورنتیان، ۲۷-۱۲:۱۲) آمده و در همه متون مسیحی اولیه رایج است (مثلاً بنگرید به

Tertullian *Apologeticus* 39 یا Ambrosius *De officiis ministrorum* iii. 3. 17).

استعاره مزبور در نظریه سیاسی قرون وسطی کمال اهمیت را پیدا کرد که در آن بالاتفاق فرض می‌کردند همه انسان‌ها *quasi unum corpus* [همچون یک پیکر] هستند (Aquinas *op. cit.* ii. 1. 81. 1). اما با این‌که نویسندگان اولیه بر مساوات و برابری اعضا تأکید می‌کردند - اعضایی که جملگی به یک اندازه برای سلامت کل بدن ضرورت دارند - بعدها به جای آن، تفاوت بین سر و [یاقی] اعضا، وظیفه سر که فرمان راندن است و وظیفه اعضا که فرمان بردن است، محل تأکید قرار گرفت. (در باره قرون وسطی بنگرید به

Anton-Hermann Chroust, «The Corporate Idea in the Middle Ages», *Review of Politics*, vol. VIII [1947].)

47. Aquinas *op. cit.* ii. 2. 179. 2.

۴۸. بنگرید به بند ۵۷ آداب‌نامه بندیکتی‌ها در

Levasseur, *op. cit.*, p. 187:

اگر یکی از راهبان به کار خویش غره شد، باید از آن دست بشوید.

۴۹. گفته بارو (*Slavery in the Roman Empire*, p. 168) در بحث روشنگری در باره عضویت بردگان در مجامع رومی آمده است، که علاوه بر «اجتماعی بودن در زندگی و قطعیت یافتن مراسم خاکسپاری برازنده... بالاترین مایه افتخار را که داشتن کتیبه روی گور بود» فراهم می‌کرد؛ «و برده از این آخری لذتی سودایی می‌برد».

50. *Nicomachean Ethics* 1177b31.

51. *Wealth of Nations*, Book I, ch. 10 (pp. 120 and 95 of vol. I of Everyman's ed.).

۵۲. در باب تنهایی مدرن به عنوان پدیده‌ای نوده‌ای بنگرید به

David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

53. Plinius Junior, quoted in W. L. Westermann, «Sklaverei» in Pauly-Wissowa, Suppl. VI, p. 1045.

۵۴. شواهد انبوهی در تأیید این ارزیابی متفاوت ثروت و فرهنگ در روم و یونان وجود دارد. اما تذکر این مطلب جالب است که این ارزیابی با چه انسجامی منطبق با موقعیت بردگان بود. بردگان رومی نقشی بسیار برجسته‌تر از بردگان یونانی در

فرهنگ سرزمینشان داشتند. در یونان، به عکس، نقش بردگان در حیات اقتصادی بسیار مهم‌تر بود (بنگرید به

Westermann, in Pauly-Wissowa, p. 984).

۵۵. آوگوستین (De civitate Dei xix. 19) حد otium [افراغت] و نظروزی را در تکلیف caritas [محبت] در جهت utilitas proximi («نفع همسایه خویش») می‌بیند. اما «در زندگی وقف عمل، آنچه باید مراد دل ما قرار گیرد نه افتخارات یا قدرت ناشی از این زندگی بلکه بهروزی کسانی است که متبوع ما هستند [salutem subditorum].» پیداست که این نوع مسئولیت بیش از آن‌که شبیه مسئولیت سیاسی به معنای دقیق کلمه باشد، مشابه مسئولیت رئیس خانه در قبال خانواده خویش است. فریضه مسیحی سر در کار خود داشتن برگرفته از رساله اول پولس به تسالونیکیان (۴:۱۱) است: «بکوشید خاموش باشید و سر در کار خودتان داشته باشید» (pratein ta idia) که به موجب آن چنین دریافت می‌شود که ta idia نقطه مقابل ta koina («امور مشترک عمومی») است.

۵۶. کولانژ (op. cit.) معتقد است که «معنای حقیقی familia مایملک است؛ این کلمه بر زمین، خانه، پول و بردگان دلالت می‌کند» (p. 107). با این حال، این «مایملک» وابسته به خانواده محسوب نمی‌شود؛ برعکس، «خانواده وابسته به خانه و کاشانه و خانه و کاشانه وابسته به زمین (soil) است» (p. 62). جان کلام این‌که «بخت تغییرناپذیر است همچون خانه و کاشانه و مزارعی که به آن وابسته است. آدمی است که دار فانی را وداع می‌گوید» (p. 74).

۵۷. لوراسور تأسیس اجتماع در قرون وسطی و شرایط ورود به آن را شرح می‌دهد: «برای داشتن اذن ورود به آن سکونت در شهر کافی نیست. باید... خانه‌ای داشت...» از این گذشته: «هر گونه دشنامی که به صدای بلند در انظار عموم علیه کمون ادا می‌شد تخریب خانه و تبعید خاطی را از پی می‌آورد» (p. 240 شامل یادداشت ۳).

۵۸. این تمایز بیش از هر جای دیگر در مورد بردگان آشکار است که، گرچه بر حسب دریافت عصر باستان مایملکی نداشتند (یعنی صاحب جایی از آن خودشان نبودند)، به هیچ روی بر حسب دریافت مدرن فاقد مایملک نبودند. peculium («دارایی خصوصی برده») ممکن بود سر به مبالغ هنگفت برساند و حتی شامل بردگانی از آن خویش (vicarii) نیز بشود. بارو از «مایملکی» می‌گوید «که پست‌ترین فرد در طبقه‌اش صاحب آن بود»

(Slavery in the Roman Empire, p. 122;

این اثر بهترین گزارش در باره نقش peculium است).

۵۹. کولانژ از ارسطو نقل می‌کند که در عصر باستان پسر نمی‌توانست در زمان حیات پدرش شهروند باشد؛ با مرگ پدر، تنها پسر بزرگ‌تر از حقوق سیاسی بهره‌مند می‌شد (op. cit., p. 228). کولانژ بر این باور است که plebs [عوام‌النامس] رومی در اصل

افزادی بودند بدون خانه و کاشانه و، بنابراین، آشکارا از *populus Romanus* [مردم روم] متمایز بودند (pp. 229 ff.).

۶۰. «این دین به تمامی محصور در چار دیواری هر خانه‌ای بود... همه این خدایان، خدای اجاق (Hearth)، لارها (Lares) و مان‌ها [یا مانس] (Manes) خدایان نهان، یا خدایان اندرون، خوانده می‌شدند. در مورد تمام اعمال و مناسک این دین، پنهان‌کاری و پوشیدگی یا، به تعبیر سیسرون، *sacrificia occulta* (De arusp. respl. 17) ضروری بود.»

(Coulanges, *op. cit.*, p. 37).

۶۱. به نظر می‌رسد که آیین‌های سرّی الئوسی (Eleusinian Mysteries) تجربه‌ای مشترک و نیمه‌عمومی از کل این حیطه فراهم می‌آورد که، به اقتضای ماهیتش و حتی به‌رغم این‌که میان همگان مشترک بود، می‌بایست مخفی بماند و از حیطه عمومی نهان داشته شود: همگان می‌توانستند در این آیین‌ها شرکت کنند اما هیچ‌کس اجازه نداشت در باره آن‌ها سخن بگوید. این آیین‌های سرّی مربوط می‌شدند به امور ناگفتنی، و تجربه‌های وصف‌ناپذیر و فراسوی کلام بنا به تعریف غیرسیاسی و چه بسا ضدسیاسی بودند (بنگرید به

Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena* [1943-45], pp. 48 ff.)

به نظر می‌رسد قطعه‌ای از پیندار (Pindar) ثابت می‌کند که این آیین‌ها به سرّ زایش و مرگ مربوط می‌شدند:

*oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frg. 137a)

در این قطعه گفته می‌شود که رازآشنایان و تشریف‌یافتگان «پایان زندگی و آغازی را که زئوس بخشیده است» می‌شناسند.

۶۲. کلمه یونانی دال بر قانون، نوموس (nomos)، مشتق از [فعل] *nemein* است به معنای توزیع کردن، دارا بودن (آنچه توزیع شده است) و سکنی‌گزیدن. ترکیب قانون و حصار در کلمه *nomos*، در قطعه‌ای از هراکلیتوس کاملاً آشکار است: *machesthai chrē ton dēmon hyper tou nomou hokōsper teicheos* (مردم باید آن چنان که برای بارویی می‌جنگند برای قانون بجنگند). کلمه رومی دال بر قانون، *lex*، معنایی کاملاً متفاوت دارد؛ این کلمه دال بر رابطه‌ای صوری میان مردمان است نه دال بر حصار که آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. اما حد و مرز و خدای آن، ترمینوس (Terminus)، که *agrū publicum a privato* [زمین عمومی را از زمین خصوصی] مجزا می‌کرد (لیویوس) بسی بیش‌تر از همتای آن در یونان، *theoi horoi*، حرمت نهاده می‌شد.

۶۳. کولانژ از قانونی در یونان باستان خبر می‌دهد که مطابق آن هرگز اجازه داده نمی‌شد دو ساختمان به هم متصل باشند (op. cit., p. 63).

۶۴. کلمه *polis* در اصل بر چیزی نظیر «حصاری مدور» دلالت ضمنی داشت، و به نظر می‌رسد که کلمه لاتین *urbis* مفهوم «دایره» را نیز می‌رساند و هم‌ریشه با کلمه *orbis*

بود. همین پیوند را در کلمه «town» در زبان خودمان [انگلیسی] نیز می‌بینیم که در اصل، همانند کلمه آلمانی *Zaun*، به معنای حصار یا دورتادور بود (بنگرید به R. B. Onian, *The Origins of European Thought* [1954], p. 444, n. 1).

۶۵. بنابراین، لزومی نداشت که قانون‌گذار یکی از شهروندان باشد، و به کرات او را از خارج می‌آوردند. کار او سیاسی نبود؛ با این حال، آغاز زندگی سیاسی تنها بعد از اتمام قانون‌گذاری او ممکن بود.

#### 66. Demosthenes *Orationes* 57. 45:

«فقر آزادمرد را به کثیری کارهای پست و درخور بردگان و می‌دارد.»

(*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous hē penia bizetai poiein*).

۶۷. این شرط ورود به حیطه سیاسی، در قرون وسطای متقدم هنوز برقرار بود. «آداب نامه‌ها»ی انگلیسی، همچنان «تمایزی قاطع» می‌نهادند «میان صنعتکار یا پیشه‌ور و آزادمرد — *franke homme* — شهر... اگر صنعتکار یا پیشه‌وری چنان توانگر می‌شد که می‌خواست آزادمرد شود، ابتدا باید صنعت یا پیشه‌اش را کنار می‌گذاشت و از سر همه ابزارهای خانه‌اش خلاص می‌شد» (W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 83). تنها در دوران حکومت ادوارد سوم بود که صنعتکاران و پیشه‌وران به قدری توانگر شدند که «به جای آن‌که آن‌ها شایستگی شهروندی نداشته باشند، شهروندی منوط به عضویت در یکی از اصناف شد» (p. 89).

۶۸. کولائز، برخلاف نویسندگانی دیگر، به جای «فراغت» شهروند عصر باستان بر فعالیت‌های زمان‌بر و توان‌بری که از او طلب می‌شد تأکید می‌ورزد، و به حق می‌پندارد که سخن ارسطو مبنی بر این‌که کسی که مجبور است برای امرار معاش خویش کار کند نمی‌تواند شهروند باشد صرف بیان یک امر واقع است نه ابزای نوعی پیشداوری (op. cit., pp. 335 ff). این امر خاص تحول مدرن بود که ثروت به خودی خود، بدون توجه به شغل دارنده آن، شرطی لازم برای شهروندی شد: تنها در این زمان شهروند بودن امتیازی محض بود و ربطی به هیچ‌گونه فعالیت اختصاصاً سیاسی نداشت.

۶۹. به نظر من، این راه‌حل «معمای معروف در پژوهش تاریخ اقتصادی جهان باستان» است «مبنی بر این‌که صنعت تا حد معینی بالید اما در آستانه پیشرفتگی که انتظارش می‌رفت متوقف شد... [با توجه به این واقعیت که] نظم و دقت و قابلیت سازمان‌دهی در مقیاس عظیم را رومی‌ها در زمینه‌هایی دیگر، در خدمات عمومی و ارتش، از خود نشان داده بودند» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pp. 109-10).

این‌که همان قابلیت سازمان‌دهی را که در «خدمات عمومی» وجود داشت در خدمات خصوصی نیز انتظار داشته باشیم به نظر من پیشداوری‌ای است برخاسته از شرایط مدرن. ماکس وبر، در جستاری قابل توجه (op. cit.) پیشاپیش بر این واقعیت تأکید ورزیده بود که شهرهای عصر باستان بیش‌تر «مراکز مصرف» بودند «تا مراکز تولید» و



برده‌دار عصر باستان «عایدی‌بگیر» بود «نه سرمایه‌دار [Unternehmer]» (pp. 13, 22) و 144. بی‌اعتنایی نویسندگان عصر باستان نسبت به مسائل اقتصادی، و نبود اسنادی در این زمینه، خود قوت استدلال و بر او بیش‌تر می‌کنند.

۷۰. همه آثارى که در شرح تاریخ طبقه کارگر به نگارش درآمده‌اند، یعنی طبقه‌ای از مردم که هیچ مایملکی از آن خودشان ندارند و تنها از کار دست‌هایشان نان می‌خورند، دچار این فرض ساده‌بینانه‌اند که همواره چنین طبقه‌ای وجود داشته است. اما، همان‌طور که دیدیم، در عصر باستان حتی بردگان فاقد دارایی نبودند، و نیز کاشف به عمل می‌آید که آنچه کار آزاد نام گرفته است در عصر باستان معمولاً شامل کار «مغازه‌داران، تاجران و صنعتکاران و پیشه‌وران آزاد» می‌شود (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 126). بنا بر این، ام. ای. پارک (M. E. Park, *The Plebs Urbana in Cicero's Day* [1921]) به این نتیجه می‌رسد که کار آزادی وجود نداشت، زیرا همواره به نظر می‌رسد که آزادمرد به نوعی مالک است. دلبلیو. جسی. آسلی وضعیت قرون وسطی تا قرن پانزدهم را چنین جمع‌بندی می‌کند: «هنوز طبقه بزرگی از کارگران مزدبگیر، طبقه کارگر به معنای مدرن این اصطلاح، وجود نداشت. مراد ما از 'کارگران' شماری از انسان‌هاست که به واقع ممکن است از میان آن‌ها افرادی خود را به رتبه اربابان برسانند اما اکثر آن‌ها نمی‌توانند امیدوار باشند که روزی به موقعیتی بالاتر برسند. اما در قرن چهاردهم کار چند ساله در مقام کارگر متخصص صرفاً مرحله‌ای بود که فقرا باید از آن می‌گذشتند، و این در حالی بود که اکثر کارگران به محض پایان کارآموزیشان، احتمالاً استادکار می‌شدند» (op. cit., pp. 93-94).

بنابراین، طبقه کارگر در عصر باستان نه آزاد بود نه فاقد مایملک و دارایی؛ اگر، از طریق ارسم [آزادسازی بردگان، برده (در روم) آزادی‌اش را پیدا می‌کرد یا (در آتن) آزادی‌اش را می‌خرید، کارگری آزاد نمی‌شد بلکه بی‌درنگ کاسب یا صنعتکاری مستقل می‌گردید. («به نظر می‌رسد که اغلب بردگان سرمایه‌ای از آن خودشان با خود به ایام آزادی برده‌اند» تا آن را در تجارت و صنعت به کار اندازند Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 103) و در قرون وسطی، کارگر بودن به معنای مدرن لفظ مرحله‌ای موقت در زندگی شخص و تمهیدی برای ارباب شدن و مردی بود. زحمت [یا کار] روزمزدی در قرون وسطی استثنا بود، و زحمتکشان [یا کارگران] روزمزد آلمانی (Tagelöhner) در ترجمه لوتر از کتاب مقدس) یا manoeuvres فرانسوی بیرون از اجتماعات مستقر به سر می‌بردند و آن‌ها را با فقرا، «فقرای زحمتکش» در انگلستان، همسان می‌دانستند (بنگرید به

Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* [1926], p. 40).

به‌علاوه، این واقعیت که هیچ مجموعه قوانینی پیش از قوانین ناپلئون به زحمت [یا کار] آزاد نمی‌پردازد (بنگرید به

W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht* [1896], pp. 49, 53)

- به طور قاطع نشان می‌دهد که وجود طبقه کارگر تا چه حد پدیده‌ای متأخر است.
۷۱. بنگرید به شرح بدیع این گفته که «مالکیت دزدی است» در اثر پرودون، نظریه مالکیت (*Théorie de la propriété*) صص ۱۰-۲۰۹، که پس از مرگ او انتشار یافته و در آن پرودون مالکیت را از حیث «سرشت خودمحرورانه و اهریمنی» اش به عنوان «مؤثرترین وسیله مقاومت در برابر استبداد بدون برانداختن دولت» معرفی می‌کند.
۷۲. باید اعتراف کنم که نمی‌دانم اقتصاددانان لیبرال (که امروزه خود را محافظه‌کار می‌خوانند) بر چه اساسی در جامعه کنونی می‌توانند خوش‌بینی خود را توجیه کنند - خوش‌بینی به این‌که تصاحب خصوصی ثروت برای صیانت از آزادی‌های فردی کفایت کند، یعنی همان نقشی را داشته باشد که مالکیت خصوصی دارد. در جامعه‌ای از جنس جامعه شاغلان، این آزادی‌ها تنها تا زمانی تأمین می‌شوند که دولت آن‌ها را تضمین کرده باشد، و حتی امروز هم پیوسته در معرض تهدیدند، آن هم نه از ناحیه دولت بلکه از ناحیه جامعه که مشاغل را توزیع و سهم تصاحب فردی را تعیین می‌کند.
73. R. W. K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?» *Review of Politics*, vol. XVIII (January, 1956).
۷۴. در باره تاریخچه کلمه «capital» [سرمایه]، مشتق از کلمه لاتین *caput*، که در حقوق رومی به معنای اصل مبلغ وام به کار می‌رفت، بنگرید به  
W. J. Ashley, *op. cit.*, pp. 429 and 433, n. 183.
- تازه نویسندگان قرن هجدهم بودند که اول‌بار این کلمه را به معنای مدرن آن به کار بردند، «یعنی ثروتی که به نحوی سرمایه‌گذاری می‌شود که با خود سود می‌آورد».
۷۵. نظریه اقتصادی قرون وسطی هنوز پول را نوعی مخرج مشترک و ملاک و میزان نمی‌دانست، بلکه آن را در زمره چیزهای قابل مصرف (*consumptibles*) به شمار می‌آورد.
76. *Second Treatise of Civil Government*, sec. 27.
۷۷. نمونه‌های نسبتاً اندک ستایش نویسندگان باستان از زحمت [یا کار] و فقر، انگیزه همین خطر است (برای آگاهی از منابع بنگرید به G. Herzog-Hauser, *op. cit.*).
۷۸. کلمات یونانی و لاتینی که بر اندرون خانه دلالت می‌کنند، *atrium* و *megaron*، دلالت ضمنی پرمایه‌ای بر تاریکی و سیاهی دارند (بنگرید به Mommson, *op. cit.*, pp. 22 and 236).
79. Aristotle *Politics* 1254b25.
۸۰. ارسطو در رساله در باره تکون جانوران (On the Generation of Animals 775a33) زندگی زن را *ponētikos* [زحمت‌کشانه] می‌خواند. این‌که زنان و بردگان همقطار بودند و با هم می‌زیستند و زن، حتی همسر رئیس خانه، در میان هم‌تایانش - دیگر زنان آزاد - می‌زیست به طوری که رتبه و پایگاه بیش‌تر مبتنی بر «شغل» یا نقش و وظیفه بود تا اصل و تبار، مطلبی است که والون آن را بسیار خوب نشان می‌دهد (*op. cit.*, I).

(77ff.)؛ او از نوعی «به هم ریختگی مراتب، این تقسیم همه وظایف خانگی» سخن می‌گوید: «زنان... در مراقبت‌های معمولی زندگی درون خانه با بردگانشان درآمیخته می‌شدند. آن‌ها از هر مرتبه‌ای که می‌بودند، نصیبشان زحمت بود، چنان‌که نبرد نصیب مردان بود.»

۸۱. در باره شرایط کار در کارخانه‌ها در قرن هفدهم بنگرید به

Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4th ed.; 1926), p. 184.

82. Tertullian *op. cit.* 38.

۸۳. این تفاوت تجربه ممکن است تا حدودی علت تفاوت میان اعتدال بارز آوگوستین و انضمامی بودن هراس‌انگیز آرای تروتولیانوس در باره سیاست باشد. هر دو رومی بودند و زندگی سیاسی رومی عمیقاً بر آن‌ها تأثیر نهاده بود.

۸۴. انجیل لوقا ۱۹:۸. همین اندیشه در انجیل متی ۱۸-۶: نیز آمده است که در آن عیسی [مخاطبانش را] از ریاکاری، از نمایش پرهیزگاری در انظار، برحذر می‌دارد. پرهیزگاری نمی‌تواند «بر آدمیان هویدا شود» بلکه تنها بر خدا هویدا تواند شد که «در نهان می‌بیند». این درست است که خدا به انسان «پاداش خواهد داد» اما نه، آن‌چنان که ترجمه معیار [کتاب مقدس] مدعی است، «در انظار». کلمه آلمانی Scheinheiligkeit بیانگر همین پدیده دینی است که در آن صرف نمود و نمایش، به‌واقع ریاکاری است.

۸۵. این اصطلاح در جای‌جای آثار افلاطون دیده می‌شود (مخصوصاً بنگرید به گورگیاس ۴۸۲).

86. *Prince*, ch. 15.

87. *Ibid.*, ch. 8.

88. *Discourses*, Book III, ch.1.

## زحمت

در این فصل، کارل مارکس آماج نقد قرار می‌گیرد. این کار در روزگاری که در آن به سر می‌بریم کاری است تلخ و ناگوار - در روزگاری که جمع‌کنندگی از نویسندگان که زمانی با وام‌گیری عیان یا نهان از ثروت عظیم اندیشه‌ها و بصیرت‌های مارکس امرار معاش می‌کردند بر آن شده‌اند که به کسوت مخالفان حرفه‌ای او درآیند و در این روند یکی از آنها، که عجالتاً چندین نسل از نویسندگان را که مارکس «نان‌آور» آنها بوده از خاطر برده است، حتی کشف کرده که خود کارل مارکس قادر به امرار معاش نبوده است. در این وضع دشوار، می‌توانم گفته‌ای را به خاطر آورم که بنیامین کنستان<sup>۱</sup> هنگامی که احساس کرد از حمله به روسو‌گزیری ندارد بر قلم جاری کرد: «بی‌گمان از همراهی با خرده‌گیران انسانی بزرگ دوری خواهم کرد. اگر از قضا با ایشان به حسب ظاهر بر سر مطلبی همداستان شوم، به خودم شک می‌کنم؛ و برای این‌که خود را بابت این‌که به ظاهر لحظه‌ای با آنها هم‌منظر شده‌ام دلداری دهم... احساس می‌کنم که باید تا جایی که در توان دارم این یاران دروغین را پس‌زنم و رسوا سازم.»<sup>(۱)</sup>

1. Benjamin Constant

۱. «زحمت بدنمان و کار دست‌هایمان»<sup>(۲)</sup>

تمایزی که من میان زحمت و کار می‌گذارم تمایز نامتعارفی است. شواهد و قرائن محسوسی که مؤید آند چشمگیرتر از آن هستند که نادیده گرفته شوند، و با وجود این به لحاظ تاریخی واقعیت دارد که جدا از معدودی اظهارنظر پراکنده، که مضافاً بر این هیچ‌گاه حتی در نظریه‌های اظهارکنندگان آن‌ها بسط نیافتند، چه در سنت ماقبل مدرن تفکر سیاسی و چه در مجموعه عظیم نظریه‌های مدرن زحمت تقریباً هیچ مطلبی در تأیید آن به چشم نمی‌خورد. با این حال، در برابر این قلت شواهد تاریخی یک شاهد بسیار بین و سرسخت وجود دارد، و آن همین واقعیت ساده است که همه زبان‌های اروپایی، در هر دو شکل قدیم و جدیدشان، برای افاده آنچه ناگزیر شده‌ایم فعالیتی واحد محسوب کنیم دو کلمه دارند که ریشه‌های آن‌ها ربطی به هم ندارد، و این کلمات را با وجود کاربرد مستمرشان به صورت کلماتی مترادف، همچنان حفظ کرده‌اند.<sup>(۳)</sup>

از این قرار، تمایزی که لاک میان دست‌های کارگر<sup>۱</sup> و بدن زحمتکش می‌گذارد تا حدودی یادآور تمایزی است که در یونان باستان می‌نهادند میان *cheirotechnēs*، صنعتکار، که واژه آلمانی *Handwerker* با آن مطابق است، و کسانی که، مثل «بردگان و حیوانات اهلی با بدنشان در خدمت رفع حوایج زندگی هستند»<sup>(۴)</sup> یا، به اصطلاح یونانی، *to sōmati ergazesthai*، با بدنشان کار می‌کنند (با این حال، حتی در این‌جا نیز زحمت و کار را پیشاپیش یکسان می‌دانستند، زیرا کلمه‌ای که به کار رفته است *ponein* [زحمت] نیست بلکه *ergazesthai* [کار] است). فقط از یک جهت، که، با این حال، به لحاظ زبان‌شناختی مهم‌ترین جهت نیز هست، کاربرد قدیم و جدید این دو کلمه به صورت کلماتی مترادف، به کلی عقیم می‌افتد، و آن در تشکیل اسمی متناظر

1. working hands

است. در این جا نیز همداستانی تام و تمام می‌بینیم؛ کلمه «labor» [زحمت] در مقام اسم، هرگز بر محصولی تمام شده، حاصل زحمت کشیدن، دلالت نمی‌کند، بلکه اسم فعلی است که باید در کنار وجه مصدری جای گیرد، حال آن‌که خود محصول همواره مشتق از کلمه دال بر کار است، حتی وقتی که کاربرد رایج چنان به دقت تابع تحول واقعی مدرن بوده که شکل فعلی کلمه «work» نسبتاً منسوخ شده است.<sup>(۵)</sup>

دلیل این‌که چرا این تمایز را در روزگار باستان نادیده گرفته‌اند و در اهمیت آن کاوش نکرده‌اند به قدر کفایت روشن به نظر می‌رسد. خوارشماری زحمت، که در اصل ناشی از تکاپوی پرشور برای آزادی از ضرورت و بیزاری همان قدر شورمندانه از هرگونه جدّ و جهدی بود که از خود رد و نشانی، یادگاری، اثر بزرگی بر جا نمی‌گذاشت که شایسته یادآوری باشد، با اقتضائات و مطالبات روزافزونی که زندگی در پولیس بر وقت و مجال شهروندان بار می‌کرد و با تأکید این زندگی بر فراغت (skholē) آنان از هر فعالیتی بجز فعالیت‌های سیاسی، گسترش یافت تا این‌که هر چیزی را که جدّ و جهدی را اقتضا می‌کرد در بر گرفت. عرف سیاسی قدیم‌تر، پیش از شکوفایی کامل دولت‌شهر، صرفاً میان بردگان، اسیران جنگی (dmōes) یا douloi که همراه با غنائم دیگر به خانه فاتحان برده می‌شدند و در آن جا به عنوان اهل خانه (oiketai یا familiares) برای زندگی خودشان و برای زندگی اربابشان سخت کار می‌کردند، و dēmiourgoi، کارگران مردم به طور کلی، که آزادانه بیرون از حیطة خصوصی و درون حیطة عمومی رفت و آمد می‌کردند، تمایز می‌نهاد.<sup>(۶)</sup> بعدها حتی نام این صنعتکاران و پیشه‌وران، که سولون هنوز ایشان را پسران آتنا<sup>۱</sup> و هفایستوس<sup>۲</sup> نامیده بود، تغییر یافت و آنان را banausoι نامیدند، یعنی کسانی که عمدهٔ علاقهٔ‌شان معطوف به پیشه و صنعتشان است، نه

۱. Athena: الههٔ حکمت، فنون و جنگ در اساطیر یونان. - م.

۲. Hephaestus: خدای آتش و آهنگری در اساطیر یونان. - م.

بازار. تنها از اواخر قرن پنجم [پیش از میلاد] به این طرف بود که پولیس مشاغل را طبق میزان تلاش و جدّ و جهد لازم طبقه‌بندی کرد، به گونه‌ای که ارسطو مشاغلی را پست‌ترین مشاغل نامید «که در آن‌ها بدن بیش‌ترین تباهی و صدمه را متحمل می‌شود». او با آن‌که banausoi را به جمع شهروندان راه نداد، شبانان و نقاشان (اما نه کشاورزان و پیکرتراشان) را به شهروندی پذیرفت.<sup>(۷)</sup>

بعداً خواهیم دید که یونانیان، جدا از خوار شمردن زحمت، برای بی‌اعتمادی نسبت به ذهنیت و روحیه صنعتکار یا، به بیان بهتر، homo faber [انسان سازنده] از خود دلایلی داشتند. با این همه، این بی‌اعتمادی فقط در مورد برخی دوره‌ها صدق می‌کند، حال آن‌که تمامی ارزیابی‌های عصر باستان در باره فعالیت‌های بشری، از جمله آن‌هایی که، مانند ارزیابی هسیود، ظاهراً زحمت را می‌ستایند،<sup>(۸)</sup> بر این باور استوارند که زحمت بدن ما، که حواجیج آن ایجابش می‌کند، امری است درخور بردگان و فرومایه. بنابراین، مشغله‌هایی را که قائم به زحمت نبودند اما با وجود این نه به خاطر خودشان بلکه برای تأمین حواجیج و ضروریات زندگی در پیش گرفته می‌شدند همشآن زحمت می‌دانستند، و این امر معلوم می‌دارد که چرا در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییرات و نوساناتی در ارزیابی و طبقه‌بندی آن‌ها روی می‌داد. این باور که در عصر باستان کار و زحمت از آن رو خوار شمرده می‌شدند که تنها بردگان به آن‌ها می‌پرداختند، پیشداوری مورخان مدرن است. باستانیان به شیوه‌ای عکس آن استدلال می‌کردند و از آن رو لازم می‌دیدند بردگانی داشته باشند که هر مشغله‌ای که در خدمت برآوردن حواجیج و ضروریات حفظ زندگی بود سرشتی فرومایه و درخور بردگان داشت.<sup>(۹)</sup> دقیقاً به همین دلیل بود که از نهاد برده‌داری دفاع و آن را توجیه می‌کردند. زحمت کشیدن به معنای بندگی ضرورت بود، و این بندگی در ذات شرایط حیات بشری جای داشت. آدمیان از آن‌جا که تحت سیطره ضروریات زندگی بودند، تنها از طریق سیطره بر کسانی که ایشان را به زور تابع ضرورت می‌کردند قادر بودند آزادیشان را

به دست آورند. تنزل منزلت بردگان ضربه‌ای از ضربات تقدیر بود - سرنوشتی بود ناگوارتر از مرگ، زیرا با خود نوعی مسخ شدن انسان به موجودی شبیه حیوانات اهلی را به همراه می‌آورد.<sup>(۱۰)</sup> بنابراین، بروز تغییری در شأن و موقعیت برده، نظیر وقتی که اربابش او را آزاد می‌کرد، یا بروز تغییری در اوضاع و احوال سیاسی عام که مشاغلی را به مرتبه‌ای برمی‌کشید که در آن ربط و مناسبت عمومی پیدا می‌کردند، خودبه‌خود تغییری در «طبیعت» برده به دنبال می‌آورد.<sup>(۱۱)</sup>

نهاد برده‌داری در عصر باستان، ولی نه در روزگار متأخر، وسیله‌ای برای کار ارزان یا ابزاری برای بهره‌کشی به قصد سود نبود، بلکه تلاشی بود برای بیرون‌گذاشتن زحمت از دایره شرایط زندگی انسان. آنچه میان زندگی افراد بشر و دیگر اشکال زندگی حیوانی مشترک بود بشری محسوب نمی‌شد. (این امر، در ضمن، دلیل این نظریه یونانی نیز بود که طبیعت بردگان، غیربشری است - نظریه‌ای که سخت در معرض بدفهمی قرار گرفته است. ارسطو، که در کمال صراحت از این نظریه دفاع کرد، و سپس، در بستر مرگ، بردگانش را آزاد ساخت، چه بسا آن قدر که اهالی عصر مدرن تصور می‌کنند به طرز نامنسجم [یا عاری از سازگاری درونی] رفتار نکرده باشد. او منکر آن نبود که بردگان می‌توانند انسان باشند، بلکه تنها مخالف این بود که بر افراد نوع انسان مادام که تماماً تابع ضرورتند کلمه «انسان» اطلاق شود.)<sup>(۱۲)</sup> حقیقت دارد که کاربرد کلمه «حیوان» در مفهوم animal laborans [حیوان زحمتکش]، به تمایز از کاربرد بسیار پرسش‌برانگیز همین کلمه در اصطلاح animal rationale [حیوان عاقل یا ناطق]، کاملاً موجه است. حیوان زحمتکش در واقع فقط یکی از - و در بهترین حالت برترین - انواع حیواناتی است که بر کره خاکی به سر می‌برند.

شگفت نیست که تمایز میان زحمت و کار در یونان و روم عصر باستان نادیده گرفته می‌شد. افتراق میان خانه خصوصی و حیطه سیاسی عمومی، میان اهل



خانه که برده بود و رئیس خانه که شهروند بود، میان فعالیت‌هایی که باید در خلوت نهمان داشته می‌شدند و فعالیت‌هایی که ارزش دیده شدن، شنیده شدن و به یاد آوردن داشتند، همه تمایزهای دیگر را تحت شعاع قرار داد و از پیش رقم زد تا این‌که تنها یک ملاک و میزان باقی ماند: بخش اعظم وقت و تلاش در خلوت صرف می‌شود یا در انتظار عموم؟ انگیزه اشتغال *cura privati negotii* [دغدغه امور خصوصی] است یا *cura rei publicae* [دغدغه امور عمومی]؟<sup>(۱۳)</sup> با ظهور نظریه سیاسی، فیلسوفان حتی این تمایزگذاری‌ها را کنار نهادند، تمایزگذاری‌هایی که، با قرار دادن نظرورزی در مقابل همه اقسام [دیگر] فعالیت به یکسان، دست‌کم میان فعالیت‌ها فرق گذاشته بودند. با فیلسوفان، حتی فعالیت سیاسی به سطح ضرورت فرود آمد که از آن پس فصل مشترک همه بخش‌های *vita activa* [زندگی و وقف عمل] شد. از تفکر سیاسی مسیحی نیز نمی‌توانیم معقولانه انتظار کمک داشته باشیم، تفکری که تمایزگذاری فیلسوفان را پذیرفت، آن را تنقیح کرد، و، از آن‌جا که دین برای عده‌ای کثیر است و فلسفه تنها برای معدودی از افراد، به آن اعتبار عام بخشید که برای همگان الزام‌آور باشد.

با این همه، در نظر اول شگفت‌انگیز است که عصر مدرن، عصری که همه سنت‌ها را باژگون کرده است؛ عصری که مرتبه سنتی عمل و نظر را همان‌قدر باژگون ساخته که مراتب سنتی در درون خود زندگی و وقف عمل را وارونه کرده است، عصری که زحمت را به عنوان سرچشمه همه ارزش‌ها بزرگ داشته و *animal laborans* [حیوان زحمتکش] را به مقامی برکشیده است که سنتاً از آن *animal rationale* [حیوان عاقل یا ناطق] بود، باری در بادی نظر شگفت‌آور است که چنین عصری حتی یک نظریه هم طرح نکرده است که در آن حیوان زحمتکش و *homo faber* [انسان سازنده]، «زحمت بدنمان و کار دست‌هایمان»، آشکارا از هم متمایز باشند. در عوض، ابتدا تمایز میان زحمت مولد و زحمت نامولد را می‌بینیم، اندکی بعد افتراق میان کار

تخصصی و کار غیر تخصصی را، و، سرانجام، تقسیم همهٔ فعالیت‌ها به زحمت [یا کار] دستی و زحمت [یا کار] فکری را مشاهده می‌کنیم که ظاهراً به جهت اهمیت اساسی‌تر، مرتبهٔ بالاتری نسبت به هر دو تقسیم قبلی دارد. با این همه، از میان این سه، تنها تمایز میان زحمت مولد و زحمت نامولد به کنه موضوع راه می‌برد، و تصادفی نیست که دو نظریه پرداز برجسته‌تر این حوزه، آدام اسمیت و کارل مارکس، کل ساختار بحث و استدلالشان را بر آن مبتنی کردند. دلیل اعتلا بخشیدن به زحمت در عصر مدرن، «مولد بودن» آن بود، و اندیشهٔ به ظاهر کفرگویانهٔ مارکس مبنی بر این‌که زحمت [یا کار] (و نه خداوند) انسان را آفرید یا زحمت (و نه عقل) وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است تنها ریشه‌ای‌ترین و منسجم‌ترین صورت‌بندی چیزی بود که سراسر عصر مدرن بر آن صحه می‌گذاشت. (۱۴)

به علاوه، هم اسمیت و هم مارکس هنگامی که زحمت نامولد را به عنوان چیزی انگل‌وار و در واقع به چشم نوعی انحراف زحمت خوار می‌شمردند آن‌چنان که گویی چیزی که جهان را غنی و مایه‌ور نمی‌سازد شایستهٔ این نام نیست، همخوان با عقیدهٔ عمومی مدرن سخن می‌گفتند. بی‌گمان مارکس همانند اسمیت «خادمان حقیرمایه» را که مثل «مهمانان عاطل و باطل... در ازای مصرفشان چیزی از خود باقی نمی‌گذارند.» (۱۵) خوار می‌شمرد. با این همه، تمامی اعصار مقدم بر عصر مدرن آن‌گاه که وضعیت زحمت کشیدن را با بردگی یکی می‌انگاشتند، دقیقاً همین خادمان حقیرمایه را در نظر داشتند – همین اهل خانه، oiketai یا familiares، که صرفاً برای ادامهٔ حیات جان می‌کنند و وجودشان برای مصرف بدون جد و جهد ضرورت داشت، نه برای تولید. آنچه ایشان در ازای مصرفشان از خود به جا می‌گذاشتند چیزی بیشتر یا کم‌تر از آزادی اربابانشان یا، به زبان مدرن، مولد بودن بالقوهٔ اربابانشان، نبود.

به عبارت دیگر، تمایز بین زحمت مولد و نامولد، اگرچه به طریق

پیشداوری، حامل تمایز اساسی تر کار و زحمت است. (۱۶) در واقع نشانه هر زحمتی این است که چیزی به جا نمی‌گذارد و حاصل تلاش آن تقریباً به همان سرعتی که تلاش صرف می‌شود به مصرف می‌رسد. با این همه، این تلاش، به‌رغم بی‌حاصل بودنش، زاده فوریتی شدید و انگیزه‌انگیزه‌ای است که از هر چیز دیگری قوی‌تر است، زیرا خود زندگی وابسته به آن است. عصر مدرن به طور عام و کارل مارکس به طور خاص، که، به عبارتی، غرق در کیفیت مولد و زاینده‌گی واقعی بی‌سابقه بشر غربی بودند، تمایلی کمابیش مقاومت‌ناپذیر داشتند به این‌که هر زحمتی را به چشم کار بنگرند و از حیوان زحمتکش با الفاظی سخن بگویند که بسی بیش‌تر درخور انسان سازنده بود آن هم در همه حال به این امید که تنها یک گام دیگر برای حذف کامل زحمت و ضرورت لازم باشد. (۱۷)

بی‌شک تحول تاریخی بالفعلی که زحمت را از خفا درآورد و وارد حیطه عمومی کرد - وارد جایی که در آن می‌شد زحمت را سازمان بخشید و «تقسیم» کرد (۱۸) - حجتی قوی در طرح و بسط این نظریه‌ها بود. با این حال، واقعیتی از آن هم مهم‌تر در این زمینه، که اقتصاددانان کلاسیک پیش‌تر آن را استشمام کرده بودند و کارل مارکس به وضوح آن را دریافت و به شکلی گویا و روشن بیان کرد، این است که خود فعالیت زحمت، فارغ از اوضاع و احوال تاریخی و مستقل از جا و مکان آن در حیطه خصوصی یا حیطه عمومی، به‌راستی «کیفیت مولد»ی از آن خود دارد. هر قدر هم که تولیدات و محصولات آن بی‌حاصل و ناپایدار باشند. این کیفیت مولد نه در هیچ یک از تولیدات و محصولات زحمت بلکه در «نیروی» بشری است که با تولید وسایل گذران و بقای خودش به انتها نمی‌رسد بلکه قادر است «مازاد»ی هم تولید کند، یعنی چیزی بیش‌تر از آنچه برای «بازتولید» خودش لازم است. دلیلش این است که نه خود زحمت بلکه مازاد «نیروی زحمت» (Arbeitskraft) بشری مایه و موجب کیفیت مولد زحمت است، اصطلاحی که طرح آن از جانب مارکس،

همان‌طور که انگلس به درستی می‌گفت، بدیع‌ترین و انقلابی‌ترین رکن کل نظام اوست.<sup>(۱۹)</sup> برخلاف کیفیت مولد کار، که اشیای تازه‌ای به انبان صناعت بشری اضافه می‌کند، کیفیت مولد نیروی زحمت فقط بالعرض و بر حسب اتفاق اشیایی تولید می‌کند و در درجه اول مشغول به امکانات و وسایل بازتولید خویش است؛ از آن‌جا که نیروی زحمت با بازتولید خودش به انتها نمی‌رسد، می‌توان از آن برای بازتولید بیش از یک روند زندگی استفاده کرد، ولی این نیرو هیچ‌گاه چیزی جز خود زندگی «تولید» نمی‌کند.<sup>(۲۰)</sup> این نیرو را از طریق سرکوب خشن در جامعه برده‌داری یا بهره‌کشی در جامعه سرمایه‌داری روزگار خود مارکس می‌توان به نحوی جهت داد که زحمت برخی برای زندگی همگان کفایت کند.

از این نظرگاه صرفاً اجتماعی، که نظرگاه کل عصر مدرن است اما منسجم‌ترین و برجسته‌ترین بیان آن در کار مارکس آمده، هر زحمتی «مولد» است، و تمایز سابق میان انجام دادن «کارهای پست» که اثری از خود به جا نمی‌گذارند و تولید چیزهایی که آن قدر پایدار هستند که بشود آن‌ها را انباشت، اعتبارش را از دست می‌دهد. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، نظرگاه اجتماعی با تفسیری که هیچ چیز بجز روند زندگی نوع بشر را به حساب نمی‌آورد و برحسب ملاک و میزان آن هر چیزی شیئی مصرفی می‌شود یکسان است. در محدوده «بشر» کاملاً «اجتماعی شده»، که یگانه مقصودش پروراندن روند زندگی است – و این همان آرمان متأسفانه کاملاً واقع‌بینانه است که راهبر نظریه‌های مارکس بوده است.<sup>(۲۱)</sup> – تمایز بین زحمت و کار به کلی از میان می‌رود؛ هر کاری زحمت می‌شود، زیرا همه چیزها، نه با نظر به کیفیت جهانی و عینی‌شان، بلکه به منزله نتایج نیروی زنده زحمت و عملکردهای روند زندگی درک می‌شوند.<sup>(۲۲)</sup>

جالب است متذکر شویم که تمایز میان کار تخصصی و غیرتخصصی و نیز تمایز بین کار فکری و دستی، چه در اقتصاد سیاسی کلاسیک چه در کار

مارکس نقشی ندارند. آن‌ها در مقایسه با کیفیت مولد زحمت، به واقع در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌گیرند. هر فعالیتی نیازمند مقداری مهارت است و از این حیث فعالیت نظافت کردن و غذا پختن دست‌کمی از نوشتن کتاب یا ساختن خانه ندارد. تمایز، مربوط به فعالیت‌های مختلف نیست بلکه تنها به پاره‌ای مراحل و کیفیات در درون هر یک از آن‌ها مربوط می‌شود. این تمایز توانست از طریق تقسیم مدرن زحمت [یا کار] اهمیتی پیدا کند، تقسیمی که در آن وظایفی که پیش‌تر بر عهدهٔ جوانان و بی‌تجربگان بود به صورت مشاغلی دائم تثبیت شد. اما این پیامد تقسیم زحمت، که در آن یک فعالیت آن‌چنان به اجزای خرد منقسم می‌شود که هر کارگر متخصصی تنها نیازمند حداقلی از مهارت است، همان‌طور که مارکس به درستی پیش‌بینی کرد زحمت تخصصی را به کلی برمی‌اندازد. نتیجه‌اش این است که آنچه در بازار زحمت [یا کار] خرید و فروش می‌شود تخصص و مهارت فردی نیست بلکه «نیروی زحمت [یا کار]» است که هر فرد زنده‌ای باید تقریباً به یک میزان دارای آن باشد. به علاوه، چون کار غیر تخصصی تناقضی در الفاظ است، خود این تمایز تنها در مورد فعالیت زحمت کشیدن اعتبار دارد، و استفاده از آن به عنوان ملاک و میزانی اساسی، پیشاپیش نشان می‌دهد که تمایز میان زحمت و کار به نفع زحمت کنار نهاده شده است.

مقولهٔ رایج‌تر کارِ دستی و کار فکری به کلی حکایت دیگری دارد. در این جا حلقهٔ پیوند اساسی میان کسی که با دست زحمت می‌کشد و کسی که با سر زحمت می‌کشد بار دیگر روند زحمت کشیدن است که در یک مورد با سر و در مورد دیگر با عضو دیگری از بدن صورت می‌گیرد. با وجود این، تفکر، که از قرار معلوم فعالیت سر است، گرچه از جهتی همانند زحمت کشیدن است - و نیز روندی است که احتمالاً تنها با خود زندگی به پایان می‌رسد - از زحمت هم کم‌تر «مولد» است؛ اگر زحمت نشان‌پایداری به جا نمی‌گذارد، تفکر اصلاً هیچ چیز محسوسی از خود باقی نمی‌نهد. تفکر،

بنفسه، هیچ‌گاه در قالب هیچ شیئی تحقق عینی پیدا نمی‌کند. کارگر فکری هر گاه بخواهد افکارش را ظاهر سازد، باید درست مثل هر کارگر دیگری از دست‌هایش استفاده و مهارت‌های دستی کسب کند. به عبارت دیگر، تفکر و کار دو فعالیت متفاوتند که هیچ‌گاه به کلی بر هم منطبق نمی‌شوند؛ متفکری که می‌خواهد جهان و جهانیان «محتوا»ی افکارش را بشناسند پیش از هر چیز باید دست از تفکر بکشد و افکارش را به یاد آورد. یادآوری در این مورد، چنان که در همه موارد دیگر، امر نامحسوس و آن چیزی را که بی‌ثمر است برای تحقق عینی و مادی نهایی‌شان مهیا می‌کند؛ این آغاز روند کار و همانند نظر کردن صنعتکار به الگویی که کارش را هدایت خواهد کرد، غیرمادی‌ترین مرحله آن است. پس خودکار همواره مستلزم ماده‌ای است که کار روی آن صورت می‌گیرد و از طریق تولید و ساخت، که فعالیت *homo faber* [انسان سازنده] است، به صورت شیئی جهانی درمی‌آید. کیفیت کاری خاص کار فکری به اندازه هر نوع کار دیگری از «کار دست‌هایمان» برمی‌خیزد.

به نظر موجه و در واقع کاملاً شایع به نظر می‌رسد که تمایز مدرن میان زحمت [یا کار] فکری و دستی را با تمایز باستانی میان «صناعات درخور آزادمردان»<sup>۱</sup> و «صناعات درخور بردگان»<sup>۲</sup> پیوند دهیم و توجیه کنیم. با این حال، وجه افتراق این دو قسم به هیچ روی «درجه بیش‌تری از هوش» یا این امر که «صنعتکاری که به صناعات نخست می‌پردازد» با مغزش و «کاسب یا پیشه‌ور فروپایه» با دست‌هایش کار می‌کند نیست. معیار باستانی در درجه اول معیاری سیاسی است. مشاغلی که مستلزم *prudencia* هستند – یعنی قابلیت داوری دوراندیشانه و از سر حزم که فضیلت دولت‌مرد است – و پیشه‌هایی که ربط و تناسب عمومی دارند (*ad hominum utilitatem*)<sup>(۲۳)</sup> نظیر معماری، طبابت و کشاورزی،<sup>(۲۴)</sup> درخور آزادمردان است. همه آشکال کسب و کار،

1. liberal arts

2. servile arts

می‌کند، و میزه، که به راحتی ممکن است از چندین و چند نسل بشر بیش‌تر عمر کند، یقیناً آشکارتر و تعیین‌کننده‌تر از تفاوت بین نانوا و نجار است.

بنابراین، معلوم می‌شود که اختلاف غریب میان زبان و نظریه که در آغاز متذکر آن شدیم اختلافی است بین زبان جهان‌مدار و «عینی» که به آن تکلم می‌کنیم و نظریه‌های انسان‌مدار و ذهنی [یا انفسی] که در تلاشمان برای فهم به کار می‌بریم. آنچه به ما می‌آموزد که چیزهای جهان، چیزهایی که *vita activa* [زندگی وقف عمل] در میان آن‌ها سپری می‌شود، سرشتی بسیار متفاوت دارند و محصول انواع کاملاً متفاوتی از فعالیت‌ها هستند نه نظریه بلکه زبان، و تجربه‌های بشری اساسی نهفته در بُن آن، است. محصولات کار – و نه محصولات زحمت – به عنوان بخشی از جهان، پایداری و دوامی را که بدون آن اصلاً وجود هیچ جهانی ممکن نمی‌بود تضمین می‌کنند. درون همین جهانِ اشیای بادوام است که کالاهای مصرفی را پیدا می‌کنیم که زندگی به واسطهٔ آن‌ها توان بقای خودش را تضمین می‌کند. این اشیا که بی‌وقفه مصرف می‌شوند، اشیایی که بدنمان به آن‌ها نیاز دارد و زحمت بدن آن‌ها را تولید می‌کند اما فاقد پایداری و ثباتی از آن خودشان هستند، در محیطی از چیزهایی که نه مصرف بلکه استفاده می‌شوند و، در حین استفاده، به آن‌ها خور می‌گیریم و عادت می‌کنیم، پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند. در این مقام، آن‌ها جهان را [برایمان] محیطی مألوف و آشنا می‌سازند و عادات و رسوم مراوده میان انسان‌ها و اشیا و نیز بین خود انسان‌ها را در آن پدید می‌آورند. اشیای مورد استفاده برای جهان انسان همان حکمی را دارند که کالاهای مصرفی برای زندگی انسان دارند. از این اشیاست که کالاهای مصرفی، سرشت شیء‌گونهٔ خود را حاصل می‌کنند؛ و زبان، که نمی‌گذارد فعالیت زحمت کشیدن، چیزی به استواری و کیفیت غیرفعلی<sup>۱</sup> اسم را تشکیل دهد، به این

احتمال قوی اشاره دارد که ما در حالتی که «کار دست‌هایمان» را پیش رو نداشته باشیم، حتی ندانیم که شیء چیست.

تمایز از هر دوی این‌ها - کالاهای مصرفی و اشیای مورد استفاده - سرانجام چیزی هست به نام «محصولات» عمل و سخن، که با هم ساخت و بافت روابط و امور بشری را تشکیل می‌دهند. آن‌ها به خودی خود نه تنها فاقد کیفیت محسوس و ملموس اشیای دیگرند، بلکه حتی کم‌تر از آنچه برای مصرف تولید می‌کنیم دوام دارند و بی‌ثمرتر از این تولیداتند. واقعیت آن‌ها کاملاً در گرو تکرر بشری، در گرو حضور پیوسته دیگرانی است که می‌توانند ببینند و بشنوند و، بنابراین، قادرند بر وجودشان شهادت دهند. عمل کردن و سخن گفتن هنوز جلوه‌های بیرونی زندگی بشری هستند، که تنها یک فعالیت را سراغ دارد که گرچه به انحای بسیار با جهان خارج مرتبط است، لزوماً در آن روی نمی‌نماید و برای این‌که واقعی باشد نه لزومی دارد که دیده یا شنیده شود و نه لازم است استفاده یا مصرف گردد. این فعالیت فعالیت تفکر است. با این حال، عمل، سخن و تفکر، آنگاه که از حیث جهانی بودنشان ملاحظه شوند، بسیار بیش‌تر از وجوه مشترک هر کدام با کار یا زحمت، میان خودشان وجه مشترک دارند. آن‌ها خودشان چیزی «تولید» نمی‌کنند، ثمری نمی‌دهند؛ عمل، سخن و تفکر همان قدر بی‌ثمرند که خود زندگی. آن‌ها برای این‌که به صورت چیزهایی جهانی، یعنی کردارها و امور واقع و رخدادها و قالب‌های فکری یا ایده‌ها، درآیند باید ابتدا دیده، شنیده و به یاد آورده شوند و سپس به صورت اشیا - به صورت کلمات شعر، صفحه مکتوب یا کتاب چاپ‌شده، به صورت آثار نقاشی یا پیکره‌ها، به صورت انواع و اقسام مدارک، اسناد و آثار - درآیند یا، به عبارتی، در این اشکال شیئیت پیدا کنند. کل جهان واقعی امور بشری، واقعیت خویش و وجود مستمرش را در درجه اول از حضور دیگرانی دارد که دیده‌اند و شنیده‌اند و به یاد خواهند آورد و در درجه دوم از تبدیل امور ناملموس به کیفیت ملموس اشیا. بدون یادآوری و



بدون شیء گردانی‌ای که یادآوری برای تحقق خویش نیازمند آن است و موجب می‌شود که یاد، چنان‌که یونانیان باور داشتند، به‌راستی مادر همه هنرها باشد،<sup>۱</sup> فعالیت‌های زنده و جاری عمل، سخن و تفکر، در پایان هر روندی واقعیت خود را از دست می‌دادند و از میان می‌رفتند آن‌چنان‌که گویی هرگز وجود نداشته‌اند. بهای تحقق عینی‌ای که آن‌ها برای این‌که اصلاً در جهان باقی بمانند باید آن را از سر بگذرانند این است که همواره «نص مرده» جایگزین چیزی می‌شود که از دل لحظه‌ای گذرا و برای لحظه‌ای گذرا سر برمی‌آورد و در واقع همچون «روح زنده» وجود دارد. آن‌ها باید این بها را پردازند، زیرا خودشان سرشتی کاملاً غیرجهانی دارند و، بنابراین، نیازمند یاری فعالیتی هستند که سرشتی کاملاً متفاوت دارد؛ واقعیت و تحقق عینی آن‌ها در گرو همان کارکردنی است که سایر چیزها در صنعت بشری را می‌سازد.

واقعیت و قابل وثوق بودن جهان بشری در درجه اول مبتنی بر این امر واقع است که اشیایی ما را در میان گرفته‌اند پایدارتر از فعالیتی که از طریق آن تولید می‌شوند و بالقوه حتی پایدارتر از زندگی کسانی که آن‌ها را پدید آورده‌اند. حیات بشری، تا آن‌جا که جهان‌سازی<sup>۲</sup> است، سرگرم روند پیوسته‌ای از شیء گردانی است، و درجه جهانی بودن اشیای تولیدشده، که جملگی در کنار هم صنعت بشری را تشکیل می‌دهند، در گرو دوام و پایداری بیش‌تر یا کم‌ترشان در خود جهان است.

### ۱۳. زحمت و زندگی

کم‌دوام‌ترین اشیای ملموس آن‌هایی هستند که برای خود روند زندگی مورد نیازند. عمر مصرف این اشیا به زحمت بیش از عمر عمل تولید آن‌هاست. به تعبیر لاک، همه آن «چیزهای خوبی» که «واقعاً برای زندگی انسان، برای

۱. در اساطیر یونانی منموزونه (Mnemosynē) الهه یاد و مادر موزها (الهگان هنر) است. - م.

ضرورت ادامه حیات مفیدند، عموماً کم دوامند، آنچنان که - اگر در قالب استفاده مصرف نشوند - بنفسه رو به زوال می‌روند و نابود می‌شوند.<sup>(۳۱)</sup> آن‌ها، پس از اقامتی کوتاه در جهان به همان روند طبیعی بازمی‌گردند که مولود آند. خواه از طریق جذب شدن در روند زندگی حیوانی به نام انسان خواه از طریق زوال و تباهی؛ این چیزها با شکل انسان ساخته خویش، که از طریق آن جا و مقام گذرایشان را در جهان اشیای ساخته انسان به دست آورده‌اند، سریع‌تر از هر جزء دیگر جهان ناپدید می‌شوند. از حیث جهانی بودنشان، آن‌ها کم‌تر از هر چیز دیگری جهانی و در عین حال طبیعی‌تر از هر چیز دیگری هستند. گرچه ساخته انسانند، مطابق حرکت دوری همواره در تکرار طبیعت می‌آیند و می‌روند، تولید می‌شوند و به مصرف می‌رسند. حرکت موجود زنده، از جمله بدن انسان، نیز دوری است مادام که می‌تواند روندی را که در هستی‌اش ساری و جاری است و به آن زندگی می‌بخشد تاب آورد. زندگی روندی است که در همه جا دوام را تا آخر مصرف می‌کند، می‌فرساید، و نیست و نابود می‌سازد تا این‌که سرانجام ماده مرده، نتیجه روندهای خُرد، منفرد و دوری زندگی، به چرخه خول آسای فراگیر خود طبیعت باز می‌گردد که در آن آغاز و انجامی وجود ندارد و همه چیزهای طبیعی در تکراری ثابت و جاودانی به حال چرخشند.

طبیعت و حرکت دوری‌ای که همه چیزهای زنده را به آن وا می‌دارد نه تولد می‌شناسد نه مرگ - به معنایی که ما از این واژه‌ها درمی‌یابیم. تولد و مرگ انسان‌ها رخدادهای طبیعی صرف نیستند، بلکه مربوطند به جهانی که افراد یکتا - موجودات منحصر به فرد، جانشین ناپذیر و تکرارناشدنی - در آن ظاهر می‌شوند و از آن رخت عزیمت برمی‌بندند. تولد و مرگ مستلزم جهانی هستند که مدام در حرکت نیست، بلکه دوام آن و پایداری نسبی‌اش امکان پدید آمدن و ناپدید شدن را فراهم می‌کند، جهانی که مقدم بر پدیدار شدن هر فرد واحدی در آن وجود داشته و بعد از این‌که سرانجام آن فرد

رخت عزیمت برمی بندد نیز باقی خواهد ماند. بدون جهانی که انسان‌ها در آن زاده می‌شوند و از آن جا درمی‌گذرند، چیزی جز تکرار ابدی و لایتغیر، جاودانگی لایزال نوع بشر همانند همه انواع دیگر حیوانی، در کار نمی‌بود. آن فلسفه زندگی که مثل نیچه به جایی نرسد که «تکرار ابدی» (ewige Wiederkehr) را به منزله بالاترین اصل کل وجود تصدیق کند و به آن آری بگوید، آنچه را در باره‌اش سخن می‌گوید مطلقاً نمی‌شناسد.

با این همه، کلمه «زندگی» آن جا که به جهان منسوب می‌شود و قرار است نام فاصله زمانی بین تولد و مرگ باشد معنای کاملاً متفاوتی دارد. این زندگی، که محصور در میان آغازی و انجामी است، یعنی محصور در دو واقعه اعلای پدیدار شدن و ناپدید شدن در متن جهان است، حرکتی دقیقاً خطی دارد که با وجود این، برانگیزنده خود این حرکت نیروی محرک حیات زیستی [یا بیولوژیک] است که میان انسان و سایر موجودات زنده مشترک است و همواره حرکت دوری طبیعت را حفظ می‌کند. خصوصیت اصلی این حیات اختصاصاً بشری، که پدید آمدن و ناپدید شدن آن مقوم رویدادهای جهانی است، این است که چنین حیاتی خود همواره پراز رویدادهایی است که نهایتاً قابلیت آن را دارند که همچون داستانی نقل شوند و زندگی نامه‌ای پدید آورند؛ ارسطو در باره همین حیات، bios به تمایز از zōē، بود که می‌گفت: «به طریقی نوعی پراکیس [عمل] است»،<sup>(۳۲)</sup> زیرا عمل و سخن، که پیش‌تر دیدیم در فهم یونانی از سیاست سخت به یکدیگر تعلق دارند، به واقع آن دو فعالیتی هستند که نتیجه نهایشان همواره داستانی خواهد بود با آن مقدار انسجام که بتوان آن را نقل کرد هر قدر هم که رویدادهای منفرد و علیت آن‌ها به ظاهر تصادفی یا فاقد نظمی مشخص باشد.

تنها درون جهان بشری است که حرکت دوری طبیعت خود را به هیئت رشد و پژمردن جلوه‌گر می‌سازد. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، این‌ها نیز، همچون تولد و مرگ، رویدادهایی طبیعی نیستند؛ رشد و پژمردن در چرخه

بی‌انقطاع و خستگی‌ناپذیری که تمامی اعضای خانواده طبیعت پیوسته در آن می‌چرخند جایی ندارند. روندهای طبیعت را تنها هنگامی می‌توان رشد و پژمردن خواند که وارد جهان ساخته انسان می‌شوند؛ محصولات طبیعت، این درخت یا آن سگ، تنها در صورتی شروع به رشد و پژمردن می‌کنند که آن‌ها را چیزهایی فرد<sup>۱</sup> به شمار آوریم و از این راه از محیط «طبیعی» شان برداریم و وارد جهان خودمان کنیم. طبیعت اگرچه از طریق حرکت دوری عملکردهای جسمانیمان خود را در وجود بشری ظاهر می‌کند، حضورش را در جهان ساخته انسان از طریق تهدید پیوسته رشد بیش از حد آن یا تهدید همیشگی پژمردن آن محسوس می‌گرداند. ویژگی مشترک هر دو، روند زیستی در انسان و روند رشد و پژمردن در جهان، این است که آن‌ها بخشی از حرکت دوری طبیعتند و، بنابراین، مدام تکرار می‌شوند؛ همه فعالیت‌های بشری‌ای که ناشی از ضرورت برآمدن از پس آن‌ها هستند بسته و وابسته چرخه‌های مکرر طبیعتند و، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، نه آغازی در خودشان دارند نه انجامی. برخلاف کار، که پایان آن وقتی فرا می‌رسد که شیء، ساخته و پرداخته و آماده افزوده شدن به جهان مشترک اشیا می‌شود، زحمت همواره بر دایره‌ای یکسان حرکت می‌کند که روند زیستی موجود زنده آن را مقرر کرده است و پایان «رنج و مشقت» آن تنها با مرگ این موجود زنده فرا می‌رسد. (۳۳)

وقتی مارکس زحمت [یا کار] را «سوخت و ساز انسان با طبیعت»<sup>۲</sup> تعریف می‌کرد که در روند آن «ماده طبیعت از راه تغییر شکل با خواست‌های انسان منطبق می‌شود» به گونه‌ای که «زحمت با موضوعش یکپارچه می‌شود» آشکارا خاطر نشان می‌کرد که «از منظر فیزیولوژیکی سخن می‌گوید» و زحمت و مصرف تنها دو مرحله از چرخه همواره در تکرار حیات زیستی [یا بیولوژیک] اند. (۳۴)

این چرخه باید از طریق مصرف محفوظ بماند، و فعالیتی که وسیله مصرف را

1. individual

2. man's metabolism with nature

فراهم می آورد زحمت است. (۳۵) هر چیزی که زحمت آن را تولید می کند به این منظور است که تقریباً بی درنگ به خورد روند زندگی بشر داده شود، و این مصرف، که روند زندگی بشر را تجدید می کند، «نیروی زحمت» تازه ای تولید - یا بهتر است بگوییم بازتولید - می کند که برای حفظ و بقای بیش تر بدن لازم است. (۳۶) از منظر فوریت های خود روند زندگی، یا، به تعبیر لاک، «ضرورت ادامه حیات»، زحمت و مصرف به قدری تنگاتنگ از پی هم می آیند که تقریباً یک جریان واحدند، جریانی که وقتی باید از نو آغاز شود، نمی توان گفت که پایان می پذیرد. «ضرورت ادامه حیات» هم بر زحمت حاکم است هم بر مصرف، و زحمت، هنگامی که چیزهای فراهم آمده به دست طبیعت را جزئی از خود می کند، «گرد می آورد» و به تن «با آن ها در می آمیزد» (۳۷) فعالانه مشغول چیزی است که بدن هنگامی که خوراک خود را مصرف می کند به شکلی از آن هم کامل تر سرگرم آن است. هر دو روندهایی بلعنده اند که ماده را فراچنگ می گیرند و نابود می کنند، و «کاری که زحمت روی ماده اش انجام می دهد تنها آماده سازی و تدارک تخریب و نابودی آن در انتهاست.

بی گمان این جنبه مخرب و بلعنده فعالیت زحمت، تنها از منظر جهان و به تمایز از کار به دید می آید، به تمایز از چیزی که ماده را برای آن که جزئی از خود بسازد مهیا نمی کند بلکه آن را به صورت سازمایه ای در می آورد تا روی آن کاری انجام گیرد و از محصولی که از کار در می آید استفاده شود. از منظر طبیعت، کار است که مخرب است نه زحمت، زیرا روند کار ماده را از دست طبیعت می گیرد بدون آن که در جریان پرشتاب سوخت و ساز طبیعی بدن زنده آن را به او باز پس دهد.

آنچه به همان اندازه تخته بند چرخه های مکرر حرکات و جریان های طبیعی است اما به گونه ای نیست که خود «وضع زندگی بشری» به وجهی چندان مبرم و اضطرابی آن را بر آدمی تحمیل کرده باشد، (۳۸) وظیفه دوم زحمت است که همانا پیکار پیوسته و بی انتهای آن با روندهای رشد و پژمردن است که طبیعت از

طریق آن‌ها همواره به قلمرو صناعت بشری هجوم می‌برد و دوام جهان و مناسبت آن برای استفاده بشری را تهدید می‌کند. مراقبت و صیانت از جهان در برابر روندهای طبیعی در زمره مجاهدت‌هایی است که نیازمند انجام دادن یکنواخت کارهای مکرر روزمره است. این پیکار شاق و پرزحمت، به تمایز از احساس رضایت اساساً صلح آمیزی که در آن زحمت اوامر نیازهای جسمانی عاجل را اطاعت می‌کند، اگرچه ممکن است حتی کم‌تر از سوخت و ساز بی‌واسطه انسان با طبیعت «مولد» باشد، پیوند بسیار محکم‌تری با جهان دارد که همین پیکار از آن در برابر طبیعت دفاع می‌کند. این پیکار در حکایت‌های کهن و قصه‌های اساطیری غالباً به هیئت عظمت نبردهای قهرمانانه در برابر حریفان برتر درآمده است، مثل حکایت هرکول که تمیز شدن اصطبل‌های آوگئیس<sup>۱</sup> به دست او یکی از دوازده «زحمت» [یا کار] قهرمانانه است. دلالت ضمنی مشابهی بر اعمال قهرمانانه‌ای که مستلزم قدرت و شجاعت بسیارند و با روحیه‌ای پیکارجویانه صورت می‌گیرند در کاربرد قرون وسطایی کلمه – travail, labor و Arbeit [جملگی به معنای زحمت] – نمایان است. با این حال، پیکار روزانه‌ای که بدن انسان گرم آن است تا جهان را پاکیزه بدارد و مانع از پژمردن و تباهی آن شود چندان به اعمال قهرمانانه شبیه نیست. پایداری و استقامتی که این پیکار نیاز دارد تا هر روز از نو تحلیل رفتگی روز قبل را جبران و مرمت کند از جنس شجاعت نیست، و آنچه باعث می‌شود که این جهد و کوشش رنج‌آور و طاقت‌سوز باشد نه خطر بلکه تکرار بی‌وقفه آن است. «زحمات» هرکول این وجه مشترک را با همه کردارهای سترگ دارد که بی‌همتا و منحصر به فرد است؛ اما از بخت بد تنها اصطبل اساطیری آوگئیس است که پس از جهد و تلاش و توفیق در کار، پاکیزه می‌ماند.

۱. اشاره است به افسانه شاه آوگئیس (Augeias) و اصطبل او که سه هزار گاو نر در آن بود و به مدت سی سال تمیز نشده بود تا این‌که هرکول ظرف یک روز با تغییر دادن مسیر یک (یا دو) رودخانه و هدایت آن‌ها این اصطبل را تمیز کرد (برگرفته از فرهنگ وبستر). -م.

## ۱۴. زحمت و ثمردهی

خیزش ناگهانی و تماشایی زحمت از پایین‌ترین و خوارشمرده‌ترین جایگاه تا بالاترین مرتبه که در آن ارجمندترین فعالیت‌های بشری به شمار آمد هنگامی آغاز شد که لاک پی برد که زحمت منشأ هر مالکیتی است. این خیزش زمانی که آدام اسمیت مدعی شد که زحمت سرچشمه هر گونه ثروت است راه خویش را ادامه داد و در «نظام زحمت»<sup>(۳۹)</sup> مارکس به اوج رسید که در آن زحمت منشأ هر گونه کیفیت مولد و مظهر خود انسانیت انسان شد. با این حال، از میان این سه تن فقط مارکس به زحمت از آن حیث که زحمت است علاقه‌مند بود؛ لاک دلمشغول نهاد مالکیت خصوصی به عنوان ریشه جامعه بود و اسمیت می‌خواست پیشروی بدون مانع انباشت نامحدود ثروت را تبیین و تأمین کند. اما هر سه نفر، گرچه مارکس با قوّت و انسجامی بیش از دیگران، قائل بودند به این‌که زحمت برترین قابلیت جهان‌سازنده آدمی محسوب می‌شود، و چون زحمت به واقع طبیعی‌ترین فعالیت آدمی است و کم‌تر از سایر فعالیت‌های او جنبه جهانی دارد، هر یک از آن‌ها، و باز هم بیش از همه مارکس، خود را در چنگال پاره‌ای تناقض‌های واقعی دیدند. به نظر می‌رسد این امر در خود سرشت این موضوع است که بدیهی‌ترین راه‌حل این تناقض‌ها یا، به بیان دقیق‌تر، بدیهی‌ترین دلیل آن‌که این نویسندگان بزرگ از آن‌ها غافل مانده‌اند، این است که آنان کار و زحمت را یکی می‌گیرند به طوری که پاره‌ای قوا و قابلیت‌ها به زحمت می‌بخشند که تنها از آن کار است. این یکی انگاشتن همواره منجر به مهمل‌گویی‌هایی آشکار می‌شود هر چند که این مهمل‌گویی‌ها معمولاً به اندازه این جمله و بلن<sup>۱</sup> کاملاً نمایان نیستند: «گواه پایدار زحمت مولد، محصول مادی آن است - که معمولاً در زمره اقلام مصرفی است.»<sup>(۴۰)</sup> در این جمله «گواه پایدار»ی که وبلن در آغاز می‌آورد - چون آن را برای ادعای

مولد بودن زحمت نیاز دارد. بلافاصله به دست «مصرف» محصول که جمله‌اش را با آن به پایان می‌برد نابود می‌شود، مصرفی که گواهی واقعی خود پدیده، به عبارتی، آن را تحمیل می‌کند.

از این قرار، لاک برای آنکه زحمت را از بدن‌امی آشکارش به سبب این‌که تنها «چیزهای کم‌دوام» تولید می‌کند نجات دهد، ناگزیر بود پای پول را به میان بکشد. «چیزی پایدار که انسان‌ها می‌توانند بدون آن‌که بگنند و فاسد شود آن را نگه دارند» - پای نوعی *deus ex machina* [امداد غیبی یا کارساز غیب] که بدون آن بدن زحمتکش، در اطاعتش از روند زندگی، هرگز نمی‌توانست سرچشمه چیزی به پایداری و دوام مالکیت شود، زیرا «چیزهای پایدار» ی برای نگه داشتن وجود ندارند که بیش از فعالیت روند زحمت عمر کنند. حتی مارکس، که به واقع انسان را *animal laborans* [حیوان زحمتکش] تعریف می‌کرد، ناگزیر بود بپذیرد که مولد بودن زحمت، به بیان دقیق، تنها با شیء‌گردانی<sup>۱</sup> (*Vergegenständlichung*)، با «برپا کردن جهانی عینی از اشیا»<sup>۲</sup> (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*)،<sup>(۴۱)</sup> آغاز می‌شود. اما جد و جهدی که در زحمت هست هرگز حیوان زحمتکش را از تکرار دوباره آن نمی‌رهاند و، بنابراین، به صورت «ضرورتی ابدی» باقی می‌ماند «که طبیعت آن را تحمیل کرده است».<sup>(۴۲)</sup> وقتی مارکس تأکید می‌کند که «روند» زحمت «در محصول به پایان می‌رسد»<sup>(۴۳)</sup> تعریف خودش از این روند را فراموش می‌کند: «سوخت و ساز میان انسان و طبیعت» که روند زندگی بدن، محصول را بلافاصله درون آن «مدغم»، مصرف و نابود می‌کند.

لاک و اسمیت از آن‌جا که هیچ کدام دلمشغول زحمت از آن حیث که زحمت است نیستند، می‌توانند پاره‌ای تمایزها را تصدیق کنند که، اگر نبود تفسیری که ویژگی‌های حقیقی زحمت را مطلقاً بی‌ربط می‌انگارد، عملاً در حکم

1. reification

2. the erection of an objective world of things



تمایزی علی‌الاصول میان زحمت و کار می‌بود. از این قرار، اسمیت «زحمت نامولد» را جمیع فعالیت‌های مربوط به مصرف می‌خواند، آن‌چنان‌که گویی این خصوصیت، خصوصیتی چشم‌پوشیدنی و عرضی از چیزی است که سرشت حقیقی‌اش مولد بودن است. خود تحقیری که در توصیف او هست در باب این‌که چگونه «کارها و خدمات فروپایه عموماً در لحظهٔ انجام گرفتنشان از میان می‌روند و به ندرت رد و نشان یا ارزشی از خود باقی می‌گذارند» (۴۴) پیوندش با عقیدهٔ ماقبل مدرن در بارهٔ این موضوع بسیار محکم‌تر است تا با بزرگداشت مدرن آن. اسمیت و لاک هنوز بیش و کم به این واقعیت وقوف داشتند که هر نوع زحمتی «فصل<sup>۱</sup> ارزش را به هر چیزی نمی‌بخشد» (۴۵) و نوعی فعالیت هست که چیزی «به ارزش موادی که روی آن‌ها کار می‌کند» نمی‌افزاید. (۴۶) بی‌گمان زحمت نیز چیزی از آن خود انسان را وارد طبیعت می‌کند، اما تناسب میان آنچه طبیعت می‌دهد - «چیزهای خوب» - و آنچه انسان اضافه می‌کند در محصولات زحمت و محصولات کار درست برعکس است. «چیزهای خوب» برای مصرف، هیچ‌گاه کیفیت طبعیشان را به کلی از دست نمی‌دهند، و گندم هرگز در نان به کلی ناپدید نمی‌شود آن‌طور که درخت در میز ناپدید شده است. از این رو، لاک، با آن‌که چندان به تمایزگذاری خویش میان «زحمت بدنمان و کار دست‌هایمان» توجه نکرد، ناگزیر بود به تمایز بین چیزهای «کم‌دوام» و چیزهایی که آن‌قدر «پایدار» هستند که انسان‌ها بتوانند بی‌آن‌که آن چیزها بگندند و فاسد شوند آن‌ها را نگه دارند» (۴۷) اذعان کند. مشکل اسمیت و لاک یکسان بود؛ «محصولات» انسان‌ها برای آن‌که «ارزشمند» شوند باید به قدر کفایت دیرزمانی در جهان اشیای ملموس بمانند، و بر این اساس، اهمیتی ندارد که لاک ارزش را چیزی تعریف کند که می‌توان آن را نگه داشت و به صورت دارایی درمی‌آید یا اسمیت در تعریف آن بگوید که ارزش

چیزی است که آن قدر دوام می آورد که قابل مبادله با چیزی دیگر باشد. اینها در مقایسه با تناقض بنیادینی که همانند رشته‌ای سرخ از سراسر تفکر مارکس می‌گذرد و همان قدر در جلد سوم سرمایه وجود دارد که در نوشته‌های دوران جوانی مارکس به چشم می‌خورد، بی‌تردید نکاتی جزئی است. نگرش مارکس به زحمت - یعنی به قلب تفکرش - هیچ‌گاه عاری از دوپهلویی و ابهام نبوده است.<sup>(۴۸)</sup> اگرچه زحمت «ضرورتی ابدی که طبیعت آن را تحمیل کرده است» و بشری‌ترین و مولدترین فعالیت‌های بشر است، اما، به گفته مارکس، کار انقلاب رها ساختن طبقات زحمتکش نیست بلکه رهانیدن بشر از قید زحمت است؛ تنها وقتی که زحمت برمی‌افتد «قلمرو آزادی» می‌تواند جایگزین «قلمرو ضرورت» شود. زیرا «قلمرو آزادی تنها در جایی آغاز می‌شود که زحمت رقم خورده با نیاز و کمبود و فایده بیرونی باز می‌ایستد»، «جایی که حاکمیت نیازهای فیزیکی عاجل و فوری» به پایان می‌رسد.<sup>(۴۹)</sup> چنین تناقض‌های بنیادین و فاحشی به ندرت در نویسندگان درجه دوم رخ می‌نمایند؛ این تناقض‌ها در نویسندگان بزرگ درست به قلب کار آنها می‌رسند. در مورد مارکس، که نمی‌توان در باره اخلاص و صداقتش در توصیف پدیده‌ها آن‌چنان که در منظرش نمایان می‌شدند تردیدی به خود راه داد، تقصیر ناسازگاری‌های مهمی را که در کارش هست و همه مارکس‌شناسان متذکر آنها شده‌اند، نه می‌توان به گردن تفاوت «بین دیدگاه علمی مورخ و دیدگاه اخلاقی پیامبر»<sup>(۵۰)</sup> انداخت و نه به گردن حرکتی دیالکتیکی که برای ایجاد امر مثبت یا خیر به امر منفی یا شر نیاز دارد. واقعیت این است که مارکس در تمام مراحل کارش بشر را *animal laborans* [حیوان زحمتکش] تعریف می‌کند و سپس او را به جامعه‌ای می‌رساند که در آن این بزرگ‌ترین و بشری‌ترین قدرت، دیگر ضرورتی ندارد. آن‌گاه ما می‌مانیم و گزینش کمابیش دردناک از میان بردگی مولد و آزادی نامولد.

از این قرار، این پرسش پیش می‌آید که چرا لاک و همه اخلاف او، به رغم

بصیرت‌های خودشان، آن‌چنان سرسختانه بر زحمت به عنوان منشأ مالکیت، ثروت، همهٔ ارزش‌ها و نهایتاً خود انسانیت انسان تکیه کردند و از آن دست برنداشتند؛ یا، به عبارت دیگر، تجربه‌های نهفته در ذاتِ فعالیتِ زحمت چه‌ها بودند که معلوم شد چنین اهمیت عظیمی برای عصر مدرن دارند؟

به لحاظ تاریخی، نظریه‌پردازان سیاسی از قرن هفدهم به این طرف با روند تا آن زمان بی‌سابقهٔ رشد ثروت، رشد مالکیت و رشد اکتساب و مال‌اندوزی مواجه شدند. در مقام تبیین این رشد سریع، توجه آن‌ها طبیعتاً معطوف به خود پدیدهٔ روندِ رو به پیش شد به گونه‌ای که، به دلایلی که بعداً باید در بارهٔ آن‌ها بحث کنیم،<sup>(۵۱)</sup> مفهوم روند همان اصطلاح کلیدی عصر جدید شد همچنان که به صورت اصطلاح کلیدی علوم دست‌پروردهٔ این عصر اعم از علوم تاریخی و طبیعی نیز درآمد. این روند از آغاز، به جهت پایان‌ناپذیری آشکارش، روندی طبیعی و به طور اخص بر صورتِ خودِ روندِ زندگی تلقی شد. خام‌ترین خرافهٔ عصر مدرن - «پول پول می‌آورد» - و همین‌طور باریک‌بینانه‌ترین بصیرت سیاسی - قدرت قدرت می‌آورد - معقولیت و باورپذیری خود را از استعارهٔ بنیادینِ ثمردهی طبیعی زندگی دارند. از میان همهٔ فعالیت‌های بشری، تنها زحمت، و نه عمل یا کار، بی‌پایان است و خودبه‌خود مطابق خود زندگی و بیرون از دایرهٔ تصمیم‌های عامدانه و عالمانه یا مقاصد معنی‌دار از نظر انسانی، پیش می‌رود.

شاید هیچ چیز به اندازهٔ این ویژگی که مارکس کل نظریه‌اش را بر تلقی زحمت و زادن به صورت دو حالت از روند واحد بارآور زندگی استوار ساخت سطح تفکر او و انطباق توصیف‌هایش با واقعیت محسوس را به روشنی نشان ندهد. زحمت در نظر مارکس «بازتولید زندگی خود فرد» بود که ادامهٔ حیات او را تضمین می‌کرد، و زادن یا به دنیا آوردن، تولید «زندگی بیگانه» بود که ادامهٔ حیات نوع را ضامن می‌شد.<sup>(۵۲)</sup> این بینش یا روشن‌بینی به لحاظ ترتیب تاریخی سرچشمهٔ هرگز فراموش‌نشدهٔ نظریهٔ اوست که سپس با نشانیدن

نیروی زحمتِ موجود زنده به جای «زحمت انتزاعی» و با تلقی مازاد زحمت به صورت آن مقدار از نیروی زحمت [یا کار] که بعد از تولید وسایل و امکاناتِ بازتولیدِ خود زحمتکش هنوز موجود است آن نظریه را پرورد. مارکس با این بینش، عمقی از تجربه را به بیان درآورد که نه هیچ یک از اسلافش - اسلافی که از جهات دیگر تقریباً همه افکار بکر تعیین‌کننده‌اش را از آن‌ها الهام گرفته بود - و نه هیچ کدام از اخلافش به آن نرسیدند. او نظریه‌اش، نظریهٔ عصر مدرن، را با دیرینه‌ترین و پابرجاترین روشن‌بینی‌ها در زمینهٔ ماهیت زحمت دمساز کرد، که مطابق سنت یهودی و نیز سنت عصر باستان، به اندازهٔ زادن وابستگی عمیقی به زندگی دارد. به همین شکل، معنای حقیقی مولد بودن یا کیفیت مولد نویافتهٔ زحمت فقط در کار مارکس نمایان می‌شود که در آن این معنا مبتنی بر یکی انگاشتن کیفیت مولد با نمردهی است، به طوری که بسط یافتن و بدل شدن مشهور «قوای مولد» آدمیان به جامعه‌ای که به وفور از «چیزهای خوب» برخوردار است عملاً تابع هیچ قانون و ضرورت دیگری نیست الا این فرمان بومیان که «ثمر دهید و تولیدمثل کنید» - فرمانی که در آن گویی ندای خود طبیعت ما را خطاب می‌کند.

نمردهی سوخت و ساز بشری یا طبیعت، که از مازاد بودن [یا افزونگی] طبیعی نیروی زحمت ناشی می‌شود، همچنان از وفوری که همه‌جا در خانهٔ طبیعت می‌بینیم نشان دارد. «برکت یا لذت» زحمت شکل بشری تجربه کردن حالی است که میان ما و همهٔ موجودات زنده مشترک است: بهجت بی‌کم و کاست زنده بودن. حتی یگانه‌طریقی است که انسان‌ها نیز می‌توانند در چرخهٔ مقرر طبیعت - کوشیدن و آرمیدن، زحمت کشیدن و مصرف کردن - با همان نظم و ترتیب مبارک و بی‌مقصودی که شب و روز و زندگی و مرگ از پی یکدیگر می‌آیند با رضا و آسودگی خاطر بمانند و بچرخند. پاداش رنج و مشقت در نمردهی طبیعت است، در اطمینان خاموش به این‌که آن کسی که در «رنج و مشقت» نقش خود را ایفا کرده است، در آیندهٔ فرزندانش و

فرزندان فرزندان بخشی از طبیعت باقی می ماند. عهد عتیق، که، برخلاف یونان و روم در عصر باستان، زندگی را مقدس می انگاشت و، بنابراین، نه مرگ و نه زحمت هیچ کدام را شرم نمی دانست (چه رسد به دلیلی علیه زندگی)،<sup>(۵۳)</sup> در داستان های مربوط به زعمای قوم و قبیله نشان می دهد که زندگی ایشان چقدر فارغ از دغدغه مرگ بود و چگونه آن ها نه حاجت به جاودانگی فردی و زمینی داشتند نه حاجت به اطمینان از ابدی بودن نفس خویش، و به چه شکل مرگ به هیئت آشنای آرمیدن شبانگاهی خاموش و ابدی در «کهنسالی بر بار و لبریز از عمر دراز» به سراغشان می آمد.

برکت کل زندگی، که در ذات زحمت است، هرگز در کار وجود ندارد و نباید آن را با مدت به ناگزیر کوتاه آسودگی و خوشی که از پی اتمام آن می آید و ملازم با دستیابی است اشتباه گرفت. برکت زحمت در این است که تلاش و خشنودی همان قدر تنگاتنگ یکدیگر از پی هم می آیند که تولید و مصرف وسایل ادامه حیات، به طوری که شادکامی ملازم با خود روند است همان طور که لذت ملازم با عملکرد بدنی سالم است. «شادکامی بیشترین عده»، تعبیری که در قالب آن بهجت و سروری را که زندگی خاکی همواره با آن برکت یافته است تعمیم بخشیده ایم و عامه فهم کرده ایم، واقعیت بنیادین بشر زحمتکش را در هیئت یک «آرمان» به قالب مفهوم درآورد. حق پی جویی این شادکامی در واقع به اندازه حق زندگی انکارناپذیر است؛ حتی با آن یکی است. اما وجه مشترکی با بخت مساعد ندارد، که امری است نادر و هرگز دوام نمی آورد و نمی توان آن را پی جست، زیرا بخت و اقبال مبتنی بر طالع است و آنچه صدفه می دهد و می ستاند، هر چند که غالب افراد در «پی جویی شادکامی» شان به دنبال بخت مساعدند و حتی وقتی این بخت شامل حالشان می شود کام خود را تلخ می کنند از آن رو که می خواهند چنان طالع را نگه دارند و از آن تمتع بگیرند که گویی مخزنی تمامی ناپذیر از «چیزهای خوب» است. بیرون از چرخه مقرر اتمام دردناک و احیای لذت بخش، شادکامی

پایداری وجود ندارد، و هر آنچه این چرخه را از توازن خارج سازد - فقر و بیچارگی که در آن از پی اتمام، به جای احیا فلاکت می آید، یا ثروت عظیم و زندگی کاملاً عاری از تلاش که در آن ملال جای اتمام را می گیرد و آسیاهای ضرورت، مصرف و هضم، بدن ناتوان انسان را بی رحمانه و بی حاصل تا حد مرگ خُرد می کنند - شادکامی ابتدایی و بنیادینی را که از زنده بودن حاصل می آید از میان برمی دارد.

نیروی زندگی ثمردهی و بارآوری است. موجود زنده هنگامی که تولید مثل خویش را تدارک دیده است به اتمام نمی رسد، و «مازاد» این موجود در تکثیر بالقوه آن است. طبیعت گرای منسجم مارکس «نیروی زحمت» را حالت اختصاصاً بشری نیروی زندگی یافت که به اندازه خود طبیعت می تواند «مازاد»ی بیافریند. از آن جا که مارکس کم و بیش تنها به خود این روند علاقه داشت - روند «نیروهای مولد جامعه» که در زندگی آن، همچنان که در زندگی هر نوع حیوانی، تولید و مصرف همواره توازن برقرار می کنند - مسئله وجود جداگانه چیزهای جهانی، که دوامشان بیش از روندهای بلعنده زندگی است و این روندها را تاب می آورد، اصلاً به خاطر او خطور نمی کرد. از نظرگاه زندگی نوع بشر، فصل مشترک همه فعالیت ها به واقع زحمت است، و یگانه ملاک تمیزدهنده ای که باقی می ماند فراوانی یا کمبود کالاهایی است که باید به خورد روند زندگی داده شود. وقتی هر چیزی به صورت شیئی مصرفی درآمده است، این واقعیت که مازاد زحمت، سرشت خود محصولات، یعنی «کم دوامی» آن ها، را تغییر نمی دهد عاری از هرگونه اهمیتی می شود، و این فقدان اهمیت در لحن تحقیرآمیزی که مارکس با آن به تمایزگذاری های اسلافش میان زحمت مولد و غیرمولد یا زحمت تخصصی و غیرتخصصی می پردازد - تمایزگذاری هایی که به شدت آماج حمله قرار گرفته - در کار او آشکار است. دلیل این که اسلاف مارکس قادر نبودند خود را از شر این تمایزگذاری ها - که اساساً معادل تمایزگذاری بنیادی تر میان کار و زحمتند - رها سازند این

نبود که آن‌ها کم‌تر «علمی‌نگر» بودند، بلکه دلیلش این بود که هنوز بر اساس فرض مالکیت خصوصی، یا دست‌کم تصاحب فردی ثروت ملی، قلم می‌زدند. برای استقرار مالکیت، صرف فراوانی هرگز کفایت نمی‌کند. محصولات زحمت از رهگذر فراوانیشان پایدارتر نمی‌شوند و نمی‌توانند «برهم انباشته» و انبار شوند تا به صورت بخشی از مایملک انسان درآیند؛ برعکس، اگر «پیش از خراب شدن و گندیدن» به مصرف نرسند، به احتمال زیاد در روند تصاحب از بین می‌روند، یا «بلااستفاده تلف می‌شوند».

### ۱۵. شکل خصوصی مالکیت و ثروت

بی‌گمان در نظر اول غریب می‌نماید که نظریه‌ای که به شکل بسیار قاطعی منتهی به الغای هر گونه مالکیتی شد از تثبیت نظری مالکیت خصوصی آغاز راه کرده است. با این حال، اگر به یاد آوریم که جنبه به‌شدت جدلی دلمشغولی عصر مدرن نسبت به مالکیت، که آشکارا بر حقوق آن در برابر حیطه مشترک<sup>۱</sup> و دولت تأکید رفت، این غرابت قدری کاهش پیدا می‌کند. از آن‌جا که هیچ نظریه سیاسی‌ای پیش از سوسیالیسم و کمونیسم نخواست به جامعه‌ای کاملاً عاری از مالکیت تأسیس کند، و هیچ حکومتی پیش از قرن بیستم گرایش‌هایی جدی در جهت سلب مالکیت از شهروندانش بروز نداده بود، به هیچ روی امکان نداشت محتوای این نظریه جدید را نیاز به صیانت از حقوق مالکیت در برابر دخالت ممکن از ناحیه رسیدگی و سرکشی حکومت، برانگیزد. مطلب این است که در آن زمان، برخلاف امروز که همه نظریه‌های مالکیت آشکارا صبغه دفاعی دارند، اقتصاددانان به هیچ روی موضع دفاعی نمی‌گرفتند، بلکه، به عکس، بی‌پرده دشمن سرتاسر سپهر حکومت بودند که در بهترین حالت «شری ضروری» و «انعکاسی از طبیعت بشر»<sup>(۵۴)</sup> محسوب

می شد و در بدترین حالت انگلی بر تن زندگی جامعه که در غیر این صورت سالم می بود. (۵۵) چیزی که عصر مدرن با شور و حرارت بسیار از آن دفاع می کرد هرگز مالکیت از آن حیث که مالکیت است نبود، بلکه پی جویی بی مانع و رادع دارایی بیش تر یا تصاحب بود. برخلاف تمامی نهادهایی که نماینده ماندگاری «مردۀ» جهانی مشترک بودند، عصر مدرن نبردهایش را به نام زندگی، به نام زندگی جامعه، به راه می انداخت.

بی تردید از آن جا که روند طبیعی زندگی در بدن است، فعالیت وجود ندارد که بیش از زحمت بستگی بلافصل به زندگی داشته باشد. لاک نه می توانست به تبیین سنتی زحمت خرسند بماند، که بر اساس آن زحمت پیامد طبیعی و ناگزیر فقر است و هرگز وسیله ای برای برانداختن فقر نیست، و نه می توانست به تبیین منشأ مالکیت بر مبنای اکتساب، غلبه یا نوعی تقسیم اولیه جهان مشترک رضا بدهد. (۵۶) چیزی که به واقع خاطر او را به خود مشغول می داشت تصاحب بود و آنچه می بایست پیدا کند فعالیتی تصاحب کننده جهان بود که در عین حال خصوصی بودنش باید و رای تردید و بی چون و چرا می بود.

بی گمان هیچ چیز خصوصی تر از عملکردهای جسمانی روند زندگی، از جمله ثمردهی آن، نیست، و این مطلب بسیار درخور توجه است که آن اندک مواردی که در آن ها حتی «بشر اجتماعی شده» خصوصی بودن اکید را محترم می شمارد و تحمیل می کند دقیقاً مربوط می شوند به «فعالیت ها» بی که خود روند زندگی آن ها را تحمیل کرده است. از این میان زحمت، به جهت این که نوعی فعالیت است و نه صرفاً نوعی عملکرد، کم تر از همه خصوصی است و، به عبارتی، یگانه فعالیتی است که احساس می کنیم لزومی ندارد پنهان داشته شود؛ با این حال، زحمت هنوز آن قدر به روند زندگی نزدیک هست که دفاع از خصوصی بودن تصاحب، به تمایز از دفاعی بسیار متفاوت یعنی دفاع از خصوصی بودن مالکیت، را معقول و باورپذیر سازد. (۵۷) لاک بنیاد مالکیت



خصوصی را بر چیزی قرار داد که بیش از همه چیزهای دیگری که وجود دارد به شکل خصوصی دارای آنیم: «مالکیت [انسان] در شخص خودش»، یعنی در بدن خودش.<sup>(۵۸)</sup> «زحمت بدنمان و کار دست‌هایمان» یک چیز واحد می‌شوند، زیرا هر دو «وسایلی» هستند برای «تصاحب» آنچه «خداوند... به صورت مشاع و مشترک... به انسان‌ها داده است». و این وسایل، بدن و دست‌ها و دهان، تصاحب‌کنندگان طبیعی‌اند، زیرا «به نحو مشاع و مشترک به نوع بشر تعلق ندارند»، بلکه به هر شخص برای استفاده خصوصی او عطا شده‌اند.<sup>(۵۹)</sup>

درست همان‌طور که مارکس برای تبیین کیفیت مولد زحمت و روند رو به پیش رشد ثروت ناگزیر بود پای نیروی طبیعی - «نیروی زحمت» بدن - را به میان بکشد، لاک نیز، البته به شکلی کم‌تر آشکار، می‌بایست برای شکستن آن مرزهای ثابت و جهانی که سهم شخصی و خصوصی هر شخص از جهان را «از امر مشاع و مشترک» جدا و محصور می‌کنند» مالکیت را برخاسته از منشأیی طبیعی به نام تصاحب بدانند.<sup>(۶۰)</sup> وجه مشترکی که مارکس هنوز با لاک داشت این بود که می‌خواست روند رشد ثروت را روندی طبیعی محسوب کند که خودبه‌خود تابع قوانین خویش و بیرون از دایره تصمیم‌ها و مقاصد خودسرانه و ارادی است. اگر اصولاً بنا بود فعالیت بشری در این روند دخیل باشد، آن فعالیت تنها ممکن بود «فعالیتی» جسمانی باشد که عملکرد طبیعی‌اش را، حتی اگر می‌خواستیم، نمی‌توانستیم مهار کنیم. مهار کردن این «فعالیت‌ها» در حقیقت نابود کردن طبیعت است، و از دیدگاه کل عصر مدرن، خواه به نهاد مالکیت خصوصی پایبند باشد خواه آن را سدی در راه رشد ثروت بدانند، مهار کردن روند ثروت یا نظارت بر آن در حکم این است که خود زندگی جامعه را نابود کنیم.

سیر عصر مدرن و ظهور جامعه، که در آن خصوصی‌ترین فعالیت بشری، یعنی زحمت، عمومی شده و امکان یافته است که حیطه مشترک خاص خودش را برپا دارد، چه بسا ما را در این باره به تردید اندازد که نفس وجود مایملک به عنوان مکان و ملکی خصوصی درون جهان، بتواند در برابر روند بی‌امان رشد ثروت ایستادگی کند. لیکن، با وجود این، حقیقت دارد که خود خصوصی بودن دارایی‌های شخص، یعنی استقلال کامل آن‌ها «از امر مشاع و مشترک» ممکن نیست از راهی بهتر از این راه تضمین شود که مالکیت به صورت تصاحب درآید یا «محصور بودن در برابر امر مشاع و مشترک» نتیجه یا «محصول» فعالیت جسمانی تفسیر شود. از این لحاظ، جسم یا بدن به واقع جوهر هر مالکیتی می‌شود چون یگانه چیزی است که، حتی اگر بخواهیم، قابل تسهیم و اشتراک نیست. در حقیقت، هیچ چیز کم‌تر از آنچه درون مرزهای بدن، لذت‌ها و دردهای آن، زحمت کشیدن و مصرف کردن آن، جریان دارد مشترک و انتقال‌پذیر نیست و، بنابراین، هیچ چیز بیش‌تر از آن در برابر دیدارپذیری و شنیدارپذیری حیطه عمومی به طرز مطلقاً محفوظ نگه داشته شده است. به همین منوال، هیچ چیز بیش از این که صرفاً بر حیات بدن متمرکز شویم - تمرکزی که در بردگی یا در اوج درد طاقت‌سوز بر وجودمان تحمیل می‌شود - ما را اساساً از جهان بیرون نمی‌افکند. آن کس که، به هر دلیلی، می‌خواهد وجود بشری را کاملاً «خصوصی» - مستقل از جهان و تنها واقف به زنده بودن خودش - کند، باید دلایل خود را بر همین تجربه‌ها مبتنی سازد؛ و از آن‌جا که دردکشی و رنجبری بی‌امان برده زحمتکش نه امری «طبیعی» بلکه امری مصنوع بشر و در تناقض با ثمردهی طبیعی *animal laborans* [حیوان زحمتکش] است که نیرویش به انتها نمی‌رسد و فرصت و مجالش هنگامی که زندگی خودش را تجدید کرده است تمام نمی‌شود، آن تجربه «طبیعی» که در بنیاد استقلال رواقی‌وار و اپیکوری از جهان نهفته است زحمت یا بردگی نیست، بلکه درد است. شادکامی‌ای که در کناره گزیدن از

جهان حاصل می‌کنیم و درون مرزهای وجود خصوصی خویش از آن برخوردار می‌شویم محال است هرگز چیزی جز «فقدان» معروف «درد» باشد، و این تعریفی است که همه اشکال لذت‌جویی حسی<sup>۱</sup> منسجم باید با آن موافق باشند. لذت‌گرایی،<sup>۲</sup> مشربی که می‌گوید تنها احساسات جسمانی واقعیت دارند، چیزی نیست جز بنیادی‌ترین شیوه زیستن غیرسیاسی و کاملاً خصوصی - تحقق راستین [آرمان] اپیکور: *lathe biosas kai me politeuesthai* («در خفا زیستن و پروای جهان [یا سیاست] نداشتن»).

فقدان درد معمولاً چیزی بیش از شرط جسمانی تجربه کردن جهان نیست؛ حواس جسمانی ما تنها در صورتی می‌توانند عملکرد طبیعی و بهنجار داشته باشند و آنچه را به آنها داده می‌شود دریافت کنند که جسم یا بدن ملتهب نشود و، به واسطه التهاب، به خود بازنگردد و بر خود متمرکز نشود. فقدان درد معمولاً فقط در مرحله کوتاه مابین درد و بی‌دردی «احساس می‌شود»، و احساسی که متناظر با مفهوم شادکامی [یا سعادت] نزد هواداران لذت‌جویی حسی است رهایی از درد است، نه فقدان آن. شدت این احساس چون و چرا برنمی‌دارد؛ در واقع، فقط خود احساس درد به پای آن می‌رسد. (۶۱)

مجاهدت فکری‌ای که خواسته فلسفه‌هایی است که، به دلایل گوناگون، می‌خواهند آدمی را از قید جهان «برهانند» همواره نوعی فعل تخیل است که در آن صرف فقدان درد به صورت احساس رها بودن از آن، تجربه می‌شود و تحقق می‌یابد. (۶۲)

به هر تقدیر، درد و تجربه‌رهایی از درد - که از پی آن می‌آید - یگانه تجربه‌های حسی‌ای هستند که استقلالشان از جهان به قدری زیاد است که تجربه هیچ چیز جهانی را در بر ندارند. درد ناشی از زخم شمشیر یا احساس خارش ناشی از تماس پَر با بدن به واقع هیچ چیز از کیفیت شمشیر یا پَر یا

حتی از وجود جهانی آن‌ها به ما نمی‌گوید. (۶۳) تنها نوعی بی‌اعتمادی مقاومت‌ناپذیر نسبت به قابلیت حواس بشر برای تجربهٔ بسندهٔ جهان - و این بی‌اعتمادی منشأ کل فلسفهٔ مشخصاً مدرن است - می‌تواند سبب‌گزینش غریب و حتی پوچ و مهملی باشد که پدیده‌هایی را که، همانند درد یا احساس خارش، آشکارا مانع عملکرد طبیعی و بهنجار حواسمان می‌شوند به عنوان مثال‌هایی از هرگونه تجربهٔ حسی به کار می‌برد، و تنها همین بی‌اعتمادی می‌تواند انفسی [یا سوپژکتیو] بودن کیفیات «ثانویه» و حتی «اولیه» را از این پدیده‌ها استنتاج کند. اگر غیر از آن ادراکاتی که در آن‌ها بدن خودش را تجربه می‌کند ادراکات حسی دیگری نمی‌داشتیم، نه تنها واقعیت جهان خارج در معرض شک قرار می‌گرفت، بلکه حتی کار به آنجا می‌کشید که اصلاً واجد تصویری از جهان نمی‌بودیم.

یگانه‌فعلیتی که دقیقاً یا تجربهٔ بی‌جهانی‌یا، به بیان دقیق‌تر، با از دست رفتن جهان در حالت درد، تناظر دارد، فعالیت زحمت کشیدن است که در آن بدن انسان، به‌رغم فعالیتش، همچنین به سوی خود واپس کشیده می‌شود و به خود باز می‌گردد و بر چیزی جز زنده بودنش تمرکز نمی‌کند، و محبوس سوخت و ساز خویش با طبیعت می‌ماند بدون این‌که هرگز از چرخهٔ مکرر عملکرد خودش فراتر رود یا رهایی پیدا کند. پیش‌تر از آن دو درد مربوط به روند زندگی که زبان تنها یک واژه برای آن‌ها دارد و طبق کتاب مقدس با هم بر زندگی آدمی تحمیل شدند یاد کردیم: تلاش توأم با درد و رنجی که در بازآفرینی زندگی خود شخص و زندگی نوع [بشر] وجود دارد. اگر این تلاش توأم با درد و رنج برای زیستن و ثمردهی و زایایی منشأ حقیقی مالکیت باشد، آنگاه خصوصی بودن مالکیت به واقع همان قدر بی‌جهان خواهد بود که خصوصی بودن بی‌مانند بدنمندی و تجربه کردن درد و رنج.

با این همه، این کیفیت خصوصی اگرچه اصولاً کیفیت خصوصی تصاحب است، به هیچ روی آن چیزی نیست که لاک - کسی که مفاهیمش هنوز در اصل

مفاهیم سنت ماقبل مدرن بود - از مالکیت خصوصی درمی‌یافت. این مالکیت یا دارایی، هر منشأیی که داشت، به نزد او هنوز «محصورسازی [مایملک خویش] در برابر امر مشاع و مشترک» بود، یعنی در درجه اول ناظر بر جایی از جهان بود که در آن چیزی را که خصوصی است می‌توان نهبان داشت و در برابر حیطه عمومی از آن صیانت کرد. در این مقام، این مالکیت یا دارایی حتی به هنگامی که افزایش ثروت و تصاحب، تهدید نابودی را متوجه جهان مشترک می‌ساخت، تماس خود را با این جهان حفظ می‌کرد. مالکیت انفصالی روند زحمت از جهان را، به سبب امنیت جهانی خودش، تقویت نمی‌کند بلکه کاهش می‌دهد. به همین منوال، ویژگی روندی زحمت، آن کیفیت بی‌امان و بی‌وقفه‌ای که در برانگیختن و جنباندن زحمت به دست خود روند زندگی، وجود دارد با تحصیل مالکیت مهار می‌شود. در جامعه مالکان، به تمایز از جامعه زحمتکشان یا شاغلان، آن چیزی که کانون پروا و دغدغه بشری است هنوز جهان است، نه فراوانی طبیعی یا صرف ضرورت زندگی.

اگر آنچه در صدر اهمیت است دیگر نه مالکیت بلکه نفس افزایش ثروت و روند انباشت باشد، قضیه کاملاً دگرگون می‌شود. این روند ممکن است به اندازه روند زندگی نوع، نامتناهی باشد، و نامتناهی بودنش پیوسته با واقعیتی در دسرساز محل تردید قرار می‌گیرد و گسست پیدا می‌کند: این که افراد از آن حیث که زندگی خصوصی دارند تا ابد عمر نمی‌کنند و زمانی نامتناهی پیش رو ندارند. این روند تنها در صورتی با آزادی کامل و سرعت تمام - بی آن که محدودیت‌های تحمیل شده از ناحیه عمر فرد و دارایی شخصی سد راه آن شود - پیش می‌رود که زندگی جامعه به طور کلی، به جای زندگی‌های فردی افراد، فاعل غول‌آسای انباشت محسوب شود. تنها زمانی که انسان دیگر نه در مقام فرد - که صرفاً دلمشغول بقای خویش است - بلکه در مقام «عضوی از نوع» یا، به تعبیری که مارکس به کار می‌برد، در مقام *Gattungswesen* [موجود نوعی] عمل می‌کند، تنها زمانی که بازآفرینی و بازتولید زندگی فردی در

روند زندگی نوع بشر جذب می‌شود، روند جمعی زندگی «بشر اجتماعی شده» از «ضرورت» خویش پیروی می‌کند، یعنی از سیر خودبه‌خود زبایی و ثمردهی اش به معنای دوگانه تکثیر زندگی‌ها و فراوانی روزافزون کالاهایی که افراد بشر به آن‌ها نیازمندند.

قرین افتادن فلسفه زحمت مارکس با نظریه‌های تکامل و پیشرفت در قرن نوزدهم - تکامل طبیعی روند واحد زندگی از نازل‌ترین اشکال حیات آلی تا ظهور حیوانی به نام بشر و پیشرفت تاریخی روند زندگی نوع بشر به طور کلی - درخور توجه است و در همان اوایل انگلس، که مارکس را «داروین تاریخ» می‌نامید، آن را خاطر نشان کرد. وجه مشترک همه این نظریه‌ها در علوم گوناگون - اقتصاد، تاریخ، زیست‌شناسی و زمین‌شناسی - مفهوم روند است که پیش از عصر مدرن عملاً ناشناخته بود. از آن‌جا که کشف روندها به دست علوم طبیعی با کشف درون‌نگری در فلسفه مقارن شده بود، کاملاً طبیعی بود که روند زیستی درون خودمان سرانجام سرمشق این مفهوم تازه شود؛ در چارچوب تجربه‌هایی که دستیاب درون‌نگری است، هیچ روند دیگری غیر از روند زندگی در بدن خودمان سراغ نداریم، و یگانه‌فعالیتی که می‌توانیم این روند را به صورت آن درآوریم و چنان است که با آن انطباق دارد فعالیت زحمت است. بر این اساس، این‌که یکسان‌انگاشتن مولد بودن با ثمردهی در فلسفه زحمت عصر مدرن جای خود را به انواع گوناگون فلسفه زندگی داده است که بر همان یکسان‌انگاری مبتنی هستند، چه‌بسا امری کمابیش اجتناب‌ناپذیر به نظر برسد.<sup>(۶۴)</sup> فرقی میان نظریه‌های متقدم زحمت و فلسفه‌های متأخر زندگی عمدتاً آن است که این فلسفه‌ها یگانه‌فعالیتی را که برای حفظ روند زندگی ضروری است از نظر دور داشته‌اند. با این حال، حتی این فقدان و غفلت منطبق با تحول تاریخی واقع‌شده‌ای به نظر می‌رسد که باعث شد زحمت آسان‌تر و راحت‌تر از هر زمانی در گذشته شود و، بنابراین، شباهت بیشتری به روند خودکار زندگی پیدا کند. اگر در آغاز قرن (با نیچه و برگسون) اعلام

شد که زندگی «خالق همه ارزش‌ها»ست نه زحمت، این بزرگداشتِ صرفِ پویاییِ روندِ زندگی آن حداقلِ ابتکارِ عملی را هم که حتی در فعالیت‌هایی - نظیر زحمت کشیدن و زادن - وجود دارد که ضرورتِ آدمی را به آنها وامی دارد از دور خارج کرد.

با این همه، نه افزایش چشمگیر ثمردهی و زیایی و نه اجتماعی شدن این روند، یعنی نشستن جامعه یا نوع بشر از حیث جمعی به جای افراد انسان در مقام فاعل آن، هیچ کدام نمی‌توانند باعث شوند که ویژگی خصوصی بودن محض و حتی بی‌رحمانه از تجربه روندهای جسمانی که زندگی در آنها خود را آشکار می‌کند یا از خود فعالیت زحمت سلب شود. نه فراوانی کالاها و نه کاهش زمانی که عملاً صرف زحمت می‌شود هیچ کدام حامل این احتمال نیستند که به استقرار جهانی مشترک منجر شوند، و حیوان زحمتکشی که از او سلب مالکیت شده است، به موجب این‌که از مکانی خصوصی متعلق به خودش برای نماندن و در امان ماندن از حیطة مشترک محروم شده است خصلت خصوصی بودنش کاهش پیدا نمی‌کند. مارکس به درستی، گرچه با سروری ناموجه، «فرو مردن» حیطة عمومی تحت شرایط تکامل بی‌مانع و رادع «نیروهای تولیدی جامعه» را پیش‌بینی کرد، و به همان اندازه نیز درست می‌گفت - یعنی سازگار با تلقی خویش از انسان به عنوان animal laboran [حیوان زحمتکش] سخن می‌گفت - آن‌گاه که پیش‌بینی کرد «انسان‌های اجتماعی شده» وقت آزادی را که حاصل رهاییشان از قید زحمت است صرف آن فعالیت‌های کاملاً خصوصی و اساساً بی‌جهانی می‌کنند که امروزه آنها را «سرگرمی» می‌نامیم. (۶۵)

#### ۱۶. ابزارهای کار و تقسیم زحمت

متأسفانه به نظر می‌رسد این امر در ذاتِ شرایطِ زندگی مقرر برای آدمی است که یگانه مزیت ممکن ثمردهی نیروی زحمت بشری در این است که

می‌تواند ضروریات و حوایج زندگی را برای بیش از یک نفر یا بیش از یک خانواده تأمین کند. محصولات زحمت، محصولات سوخت و ساز انسان با طبیعت، چندان در جهان نمی‌پایند که جزئی از آن شوند، و خود فعالیت زحمت، که صرفاً متمرکز بر زندگی و حفظ آن است، تا حد بی‌جهان بودن، از جهان غافل است. حیوان زحمتکش (animal laborans)، که نیازهای بدنش او را به حرکت وامی‌دارند، این بدن را به آن صورت که انسان سازنده یا ابزارساز (homo faber) دست‌هایش، ابزارهای اولیه و اصلی‌اش، را به کار می‌برد آزادانه به کار نمی‌برد، و به همین دلیل بود که افلاطون می‌گفت زحمتکشان و بردگان نه تنها تابع ضرورت و ناتوان از آزادی‌اند بلکه قدرت این را هم ندارند که حاکم بر جزء «حیوانی» وجودشان باشند. (۶۶) جامعه توده‌ای مرکب از زحمتکشان، نظیر آنچه مارکس در سر داشت هنگامی که از «بشر اجتماعی شده» سخن می‌گفت، متشکل از نمونه‌های<sup>۱</sup> بی‌جهان نوع بشر است خواه بردگان خانگی باشند که خشونت دیگران ایشان را به وضع ناگوارشان مبتلا کرده باشد خواه آزاد باشند و به اراده و خواست خویش کارهایشان را انجام دهند.

بی‌تردید این بی‌جهان بودن حیوان زحمتکش کاملاً فرق دارد با گریز فعالانه از عمومیت<sup>۲</sup> جهان که دیدیم در ذات فعالیت انجام دادن «کارهای خوب» است. حیوان زحمتکش تا جایی که محبوس خلوت یا محدوده خصوصی بدن خویش است و درگیر برآوردن نیازهاست که هیچ کس نمی‌تواند در آن شریک باشد و به انتقال کامل آن پردازد، از جهان نمی‌گریزد بلکه از آن بیرون رانده می‌شود. این واقعیت که بردگی و تبعید به خانه به طور کلی وضع اجتماعی همه زحمتکشان پیش از عصر مدرن بود در درجه اول برخاسته از خود وضع بشر است؛ زندگی، که در همه انواع دیگر حیوانات همان گوهر

1. specimens

2. publicity



هستی آن‌هاست، به موجب «بیزاری» فطری انسان «از بی‌ثمری» باری بر دوش او می‌شود. (۶۷) این بار باری بسیار سنگین است زیرا هیچ یک از آن «امیالی» که «متعالی» خوانده می‌شوند همان فوریتی را ندارند که نیازهای ابتدایی حیات دارند، فوریتی که ضرورت آن را بر آدمی تحمیل می‌کند. بردگی از آن رو به صورت وضع اجتماعی طبقات زحمتکش درآمد که احساس می‌شد وضع طبیعی خود زندگی است. *Omnis vita servitium est.* [هرگونه زندگی بردگی است]. (۶۸)

بار حیات زیستی [یا بیولوژیک] را، که بر طول عمر اختصاصاً بشری مابین تولد و مرگ سنگینی می‌کند و آن را به مصرف خود می‌رساند، تنها با استفاده از خادمان می‌توان بر زمین گذاشت، و وظیفه اصلی بردگان باستان بیش‌تر حمل بار مصرف در خانه بود تا تولید برای جامعه به طور کلی. (۶۹) این‌که زحمت بردگان توانست چنین نقش چشمگیری در جوامع باستان ایفا کند و بی‌ثمری و نامولد بودن آن درک نشد از آن رو بود که دولت‌شهر باستان در درجه اول «مرکز مصرف» بود برخلاف شهرهای قرون وسطی که عمدتاً مراکز تولید بودند. (۷۰) بهای به زمین گذاشتن بار زندگی از روی دوش همه شهروندان بهایی سنگین بود و به هیچ روی تنها در ظلم و جور بی‌امان و خشونت‌آمیزی خلاصه نمی‌شد که در راندن قاهرانه یک بخش از انسان‌ها به دل ظلمات درد و رنج و ضرورت نمایان بود. از آن‌جا که این ظلمات امری طبیعی و ذاتی وضع بشر است - تنها فعل خشونت، به هنگامی که دسته‌ای از انسان‌ها می‌کوشند خود را از غل و زنجیری رها سازند که همه ما را به درد و رنج و ضرورت می‌بندد، مصنوع انسان است - بهای آزادی مطلق از بند ضرورت، به اعتباری، خود زندگی یا، به بیان دقیق‌تر، نشستن زندگی عاریتی به جای زندگی واقعی است. تحت شرایط بردگی، بزرگان زمین حتی می‌توانستند حواس خود را به نحو عاریتی به کار برند، می‌توانستند، بر حسب تعبیر یونانی‌ای که هرودوت به کار برده است، «از طریق بردگان‌شان ببینند و بشنوند». (۷۱)

«رنج و مشقت» کسب در پایه‌ای‌ترین سطح آن و لذت‌های «جذب و هضم» ضروریات و حوایج زندگی بستگی و پیوستگی متقابل وثیقی در چرخه حیات زیستی [یا بیولوژیک] دارند - چرخه‌ای که نظم مکرر آن حیات بشری را در حرکت بی‌مانند و غیرخطی‌اش رقم می‌زند - و این بستگی و پیوستگی تا بدان حد است که حذف کامل رنج و تقلای زحمت نه تنها حیات زیستی [یا بیولوژیک] را از طبیعی‌ترین لذت‌هایش محروم می‌سازد بلکه خود سرزندگی و نشاط حیات اختصاصاً بشری را هم از این شکل حیات می‌ستاند. وضع بشری چنان است که رنج و تقلا صرف علائم بیماری‌نمایی نیستند که بتوان بدون تغییر خود زندگی آن‌ها را برطرف کرد؛ بلکه حالت‌هایی هستند که خود زندگی، همراه با ضرورتی که زندگی تخته‌بند آن است، در آن‌ها حس می‌شود. برای میرندگان «زندگی آسوده خدایان» حیاتی بی‌روح و عاری از حیات است.

دلیلش این است که اطمینان ما به واقعیت زندگی با اطمینان ما به واقعیت جهان یکی نیست. اطمینان دوم عمدتاً از ماندگاری و دوام جهان برمی‌خیزد که بسی بیش‌تر از ماندگاری و دوام حیات فانی است. اگر آدمیزاد می‌دانست که جهان با مرگ خود او یا اندکی پس از مرگش به پایان می‌رسد، واقعیت جهان یکسره از دست می‌رفت، آن‌چنان که به نزد مسیحیان صدر مسیحیت مادام که معتقد به تحقق آجل انتظارات آخرت‌بینانه خویش بودند چنین چیزی واقع شد. اطمینان به واقعیت زندگی، برعکس، کمابیش تنها بر شدت حس شدن زندگی، بر تأثیری که زندگی با آن خود را به احساس ما درمی‌آورد، استوار است. این شدت به قدری چشمگیر است و نیروی آن به اندازه‌ای اولیه و اساسی است که در هر جا که حکمفرما می‌شود، در غم و شادی، هر واقعیت جهانی دیگر را به محاق می‌برد. این نکته را غالباً خاطر نشان کرده‌اند که زندگی توانگران آنچه را در ظرافت و فرهیختگی، در حساسیت نسبت به چیزهای زیبای جهان، به کف می‌آورد، در نشاط و

سرزندگی، در نزدیکی به «چیزهای خوب» طبیعت، از کف می‌دهد. واقعیت این است که قابلیت بشر برای زندگی در جهان همواره متضمن قابلیت فراتر رفتن از روندهای خود زندگی و رویگردانی از آنهاست، و این در حالی است که سرزندگی و نشاط را تنها به درجه‌ای می‌توان حفظ کرد که انسان‌ها بخواهند بار زندگی، بار رنج و تقلای زندگی، را خود بر دوش کشند.

حقیقت دارد که پیشرفت خیره‌کننده ابزارهای زحمت ما باعث شده است که زحمت دوگانه زندگی، تلاش برای حفظ آن و رنج زادن، آسان‌تر و کم‌مشقت‌تر از هر زمان دیگری شود - منظور اختراع آدمک‌های مصنوعی صامتی است که انسان سازنده با آنها به یاری حیوان زحمتکش آمده است، به تمایز از ابزارهای انسانی سخنگو (*instrumentum vocale*)، نامی که بردگان خانه‌های دوران باستان را به آن می‌خواندند) که انسان اهل عمل هنگامی که می‌خواست حیوان زحمتکش را از بند بندگی‌اش آزاد سازد باید بر آنها حکم و جور می‌راند. این پیشرفت البته کیفیت اضطراری و اجباری فعالیت زحمت یا وضعیت مقهور بودن و تبعیت در برابر نیاز و ضرورت را از حیات بشری خارج نکرده است. اما، برخلاف جامعه برده‌داری که در آن «نفرین» ضرورت واقعیتی روشن بود از آن رو که زندگی بردگان هر روز گواه این واقعیت بود که «زندگی بردگی است»، [در زمانه ما] این وضعیت دیگر به تمام و کمال هویدا نیست و ظاهر نبودنش توجه به آن و یادآوری‌اش را بسیار دشوارتر کرده است. خطری که در این‌جا وجود دارد روشن است. انسان اگر نداند که تابع ضرورت است نمی‌تواند آزاد و مختار باشد، زیرا آزادی و اختیار او همواره در تلاش‌هایش برای رهاییدن خویش از بند ضرورت به دست می‌آید - تلاش‌هایی که هرگز توفیق کامل پیدا نمی‌کنند. و با این‌که ممکن است راست باشد که بگویم قوی‌ترین کشش او به سوی این رهایی در «بیزاری»‌اش «از بی‌حاصلی» سرچشمه دارد، این نیز محتمل است که آن کشش در همان حال که این «بی‌حاصلی» هنوز راحت‌تر جلوه می‌کند، در

همان حال که تلاش کم‌تری لازم می‌آورد، بیش‌تر رو به ضعف بگذارد. دلیلش این است که احتمال دارد تغییرات عظیم انقلاب صنعتی پشت سرمان و تغییرات از آن هم عظیم‌تر انقلاب اتمی پیش رویمان تغییرات جهان باقی بمانند، نه تغییراتی در وضع اساسی حیات بشر بر روی زمین.

وسایل و ابزارهایی که می‌توانند تقوای زحمت را به شکل چشمگیری تخفیف دهند خودشان محصول زحمت نیستند، بلکه محصول کارند؛ آن‌ها به روند مصرف تعلق ندارند، بلکه بخش جدایی‌ناپذیری از جهان اشیای مورد استفاده‌اند. نقشی که این وسایل و ابزارها دارند، هر قدر هم که در زحمت هر تمدنی مهم باشد، هرگز نمی‌تواند واجد اهمیت بنیادینی شود که ابزارها برای همهٔ اقسام کار دارند. هیچ اثری بدون ابزار تولید نمی‌شود، و تولد *homo faber* [انسان سازنده یا ابزارساز] و به وجود آمدن جهانی انسان‌ساخته از اشیای عملاً با کشف ابزارها و وسایل مقارن است. از منظر زحمت که بنگریم، ابزارها نیروی بشری را قوت می‌بخشند و افزایش می‌دهند به حدی که تقریباً جای آن را می‌گیرند، نظیر همهٔ مواردی که در آن‌ها نیروهای طبیعی، همچون حیوانات اهلی یا نیروی آب یا برق، و نه اشیای مادی صرف، مسخر و بردهٔ انسان می‌شوند. متقابلاً، آن‌ها زبایی و ثمردهی طبیعی *animal laborans* [حیوان زحمتکش] را افزایش می‌دهند و موجب وفور کالاهای مصرفی می‌شوند. اما همهٔ این تغییرات از نوع کمی هستند، حال آن‌که خود کیفیت اشیای ساخته‌شده، از ساده‌ترین شیء مورد استفاده گرفته تا شاهکار هنری، به شدت در گرو وجود ابزارهای مناسب است.

به علاوه، محدودیت‌های ابزارها در کاستن از زحمت زندگی - این واقعیت ساده که یکصد وسیله و دستگاه در آشپزخانه و نیم‌دوجین آدمک مصنوعی در انبار هرگز نمی‌توانند به تمام و کمال جای خدمات یک خادم را بگیرند - موضوعی اساسی است. شاهدی غریب و نامنتظر بر این واقعیت آن است که هزاران سال قبل از پیشرفت افسانه‌ای مدرن ابزارها و ماشین‌ها، می‌شد آن را

پیش‌بینی کرد. ارسطو زمانی در حال و هوایی که نیمی خیال‌پردازانه و نیمی تعریض‌آمیز بود، آنچه را مدت‌ها بعد جامهٔ واقعیت پوشید تخیل کرد: این‌که «هر ابزاری بتواند هنگامی که دستور یافت... مثل مجسمه‌های دایدالوس<sup>۱</sup> یا سه‌پایه‌های هفایستوس، که، به قول شاعر، به میل خود وارد مجمع خدایان می‌شدند، کار خود را انجام دهد». آنگاه «ماسوره خواهد بافت و زخمه خود را به چنگ خواهد زد بی آن‌که نیاز باشد دستی آن‌ها را هدایت کند». ارسطو در ادامه می‌گوید چنین چیزی به این معنا می‌بود که صنعتکار دیگر نیازی به دستیاران انسانی ندارد، اما به آن معنا نمی‌بود که دیگر می‌شود از بردگان خانگی چشم پوشید، زیرا بردگان نه ابزارهایی برای ساختن اشیا یا تولید بلکه ابزارهایی برای زیستن هستند که پیوسته خدمات آن‌ها را به مصرف خود می‌رساند.<sup>(۷۲)</sup> روند ساختن شیء محدود است، و عملکرد ابزار با محصول تمام‌شده به پایانی قابل پیش‌بینی و ضبط و مهار می‌رسد؛ روند زیستن، که مستلزم زحمت است، فعالیتی است بی‌پایان و یگانه «ابزار» هم‌چند آن باید نوعی *perpetuum mobile* [حرکت دائم]، یعنی *instrumentum vocale* [ابزار سخنگو] باشد که همان‌قدر زنده و «فعال» است که موجود زندهٔ مخدوم آن. درست به این دلیل که از «ابزارهای خانه هیچ چیز دیگری جز استفاده از خود دارایی حاصل نمی‌آید» نمی‌توان به جای آن‌ها ابزارها و وسایل کار را نشان داد «که از آن‌ها چیزی بیش از صرف استفاده از ابزار حاصل می‌شود».<sup>(۷۳)</sup>

در حالی که ابزارها و وسایل، که مقصود از آن‌ها تولید بیشتر و چیزی کاملاً متفاوت با صرف استفاده از آن‌هاست، برای زحمت اهمیت درجه دوم دارند، در مورد اصل مهم دیگر در روند زحمت بشری، یعنی تقسیم زحمت، همین مطلب صدق نمی‌کند. تقسیم زحمت در واقع مستقیماً از روند زحمت

۱. Daedalus: هنرمند اساطیری یونان. - م.

برمی آید و نباید آن را با اصل به ظاهر مشابه تخصصی شدن که بر روندهای کار حاکم است و اصل نخست را معمولاً با آن برابر می‌انگارند اشتباه گرفت. تخصصی شدن کار و تقسیم زحمت تنها اصل عام سازمان‌دهی را به اشتراک دارند که خود ربطی به کار یا زحمت ندارد بلکه منشأ آن در سپهر دقیقاً سیاسی زندگی است، در این واقعیت که آدمی قادر به عمل است و می‌تواند به طور مشترک و جمعی عمل کند. تخصصی شدن کار و تقسیم زحمت تنها در چارچوب سازمان سیاسی ممکن است - که در آن انسان‌ها صرفاً زندگی نمی‌کنند بلکه، با هم، عمل نیز می‌کنند.

با این همه، در حالی که تخصصی شدن کار را اساساً خود محصول تمام‌شده هدایت می‌کند که ماهیت آن مقتضی مهارت‌های گوناگونی است که سپس یک‌کاسه می‌شوند و با هم سازمان پیدا می‌کنند، تقسیم زحمت، به عکس، مستلزم هم‌ارزی کیفی همه فعالیت‌های منفردی است که برای آن‌ها مهارت خاصی لازم نیست، و این فعالیت‌ها غایتی در خودشان ندارند، بلکه به واقع تنها نمودار مقادیری از نیروی زحمتند که به شکلی کاملاً کمی به هم درمی‌آمیزند. تقسیم زحمت بر این واقعیت مبتنی است که دو نفر می‌توانند نیروی زحمتشان را روی هم بگذارند و «چنان نسبت به یکدیگر رفتار کنند که گویی یک نفرند».<sup>(۷۴)</sup> این یکی - بودن دقیقاً نقطه مقابل هم - کاری است و حاکی از یگانگی نوع [بشر] است که در مناسبت با آن هر عضو منفرد این نوع، یکسان و قابل تعویض است. (شکل‌گیری تعاونی زحمتکشان که در آن ایشان مطابق همین اصل نیروی مشترک و قابل تقسیم زحمت، تشکل و سازمان اجتماعی پیدا می‌کنند درست نقطه مقابل سازمان‌های گوناگون کارگران است - از صنف‌ها و شرکت‌های قدیم گرفته تا برخی انواع اتحادیه‌های کارگری مدرن که اعضایشان به رشته مهارت‌ها و تخصص‌هایی که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌سازد به هم پیوسته‌اند.) چون هیچ یک از فعالیت‌هایی که این روند به آن‌ها تقسیم می‌شود غایتی در خودشان ندارند، غایت «طبیعی»

آن‌ها دقیقاً همان است که در مورد زحمت «تقسیم نشده» مشاهده می‌کنیم: یا صرف بازتولید وسایل ادامه حیات، یعنی قابلیت مصرف زحمتکشان، یا به اتمام رساندن نیروی زحمت انسانی. با این حال، هیچ یک از این دو حد و مرز نهایی و قطعی نیست؛ به اتمام رساندن، بخشی از روند زندگی فرد است نه جمع، و فاعل روند زحمت تحت شرایط تقسیم زحمت، نیروی زحمت جمعی است نه نیروی زحمت فردی. اتمام‌ناپذیری این نیروی زحمت دقیقاً متناظر است با مرگ‌ناپذیری نوع [بشر] که افزون بر این، رشته روند زندگی اش در کل، با تولد و مرگ فردی اعضایش پاره نمی‌شود.

به نظر می‌رسد چیزی که مهم‌تر است حد و مرزی است که قابلیت مصرف می‌گذارد، قابلیتی که در گرو فرد باقی می‌ماند حتی زمانی که نیروی زحمت جمعی جایگزین نیروی زحمت فردی شده است. پیشرفت انباشت ثروت ممکن است در «بشر اجتماعی شده» حد و مرز نشناسد، در بشر اجتماعی شده‌ای که خود را از شر محدودیت‌های مالکیت فردی رهانیده و از این طریق که هر گونه ثروت و دارایی ثابت و مستقر - دارا بودن چیزهای «بر هم انباشته» و «انبارشده» - را برای خرج کردن و مصرف کردن در پول حل کرده، بر محدودیت تصاحب فردی فائق آمده است. ما از پیش در جامعه‌ای به سر می‌بریم که در آن ثروت بر حسب درآمد و قدرت خرج کردن محاسبه می‌شود که تنها حالت‌هایی از سوخت و ساز دوگانه بدن انسانند. بنابراین، مسئله چگونگی سازگار کردن مصرف فردی با انباشت نامحدود ثروت است. از آنجا که بشر هنوز تا رسیدن به حد و فور فاصله بسیار دارد، این‌که جامعه به چه نحو ممکن است بر این حد طبیعی ثمردهی خویش فائق آید موضوعی است که تنها در چارچوب احتمال و در سطحی ملی قابل درک است. در این جا راه حل، به قدر کافی ساده به نظر می‌رسد. راه حل این است که با همه اشیاى مورد استفاده [با کاربردی] به صورتی رفتار کنیم که گویی کالاهایی مصرفی هستند، و این به گونه‌ای است که صندلی یا میز اکنون به

همان سرعتی مصرف می‌شود که پیراهن به مصرف می‌رسد و پیراهن تقریباً به همان سرعتی که غذا، به علاوه، این شیوهٔ مراوده با اشیای جهان کاملاً با نحوهٔ تولید شدن آن‌ها مناسبت دارد. انقلاب صنعتی زحمت را به جای هر گونه کار و مهارت نشانده است، و در نتیجه، اشیای جهان مدرن محصولات زحمت شده‌اند که سرنوشت طبیعیشان به مصرف رسیدن است، به جای این‌که محصولات کار باشند که وجودشان برای استفاده است. درست همان‌طور که ابزارها و وسایل، با وجود این‌که در کار سرچشمه داشته‌اند، همواره در روندهای زحمت نیز به خدمت گرفته می‌شده‌اند، تقسیم زحمت نیز، که با روند زحمت مناسبت و همسازي تام دارد، به صورت یکی از ویژگی‌های اصلی روندهای مدرن کار، یعنی ساخت و تولید اشیای مورد استفاده، درآمده است. تقسیم زحمت، و نه ماشینی شدنِ بیشتر، جانشین تخصصی شدنِ دقیقی شده است که پیش‌تر برای هر کار و مهارتی لازم بود. کار و مهارت تنها برای طراحی و ساخت الگوها پیش از آن‌که به تولید انبوه برسند مورد نیاز است، تولید انبوهی که بر ابزارها و وسایل نیز متکی است. اما تولید انبوه، علاوه بر این، بدون نشستن زحمتکشان و تقسیم زحمت به جای کارگران و تخصصی شدن به هیچ روی امکان نداشت.

ابزارها و وسایل از رنج و تقلای می‌کاهند و به این طریق باعث می‌شوند آن آشکالی که ضرورت مبرم ذاتی زحمت زمانی به خود گرفته بود و در هیئت آن‌ها بر همگان نمایان بود تغییر کند. ابزارها و وسایل خود این ضرورت را دگرگون نمی‌کنند؛ آن‌ها فقط به کارِ نهان داشتن آن از چشم حواسمان می‌آیند. چیزی شبیه این در مورد محصولات زحمت نیز صادق است، محصولاتی که به واسطهٔ فراوانی و وفور بادوام‌تر نمی‌شوند. در مورد دگرگونی مدرن متناظر در روند کار از طریق به میان آمدن اصل تقسیم زحمت، قضیه کاملاً فرق می‌کند. در این‌جا خود ماهیت کار دگرگون می‌شود و روند تولید، گرچه به هیچ عنوان اشیایی برای مصرف تولید نمی‌کند، خصوصیت زحمت را پیدا



می‌کند. با آن‌که ماشین‌ها ما را به زور وارد چرخه‌ای از تکرار کرده‌اند که در مقایسه با چرخهٔ روندهای طبیعی مقرر بی‌اندازه شتابان‌تر است – و این شتاب اختصاصاً مدرن به احتمال بسیار باعث می‌شود خصوصیت تکراری و یکنواخت هرگونه زحمتی را از نظر دور بداریم – تکرار و بی‌پایان بودن خود این روند مَهر آشکار زحمت را بر آن می‌زند. چنین چیزی در مورد اشیای مورد استفاده‌ای که به وسیلهٔ این فتون زحمت تولید می‌شوند از این هم نمایان‌تر است. خود فراوانی این اشیای آن‌ها را به صورت کالاهای مصرفی درمی‌آورد. بی‌پایان بودن روند زحمت را نیازهای همواره مکرر شوندهٔ مصرف تضمین می‌کند؛ بی‌پایان بودن تولید را تنها در صورتی می‌توان تضمین کرد که محصولات آن خصوصیت استفاده شدنشان را از دست بدهند و هر چه بیش‌تر به صورت اشیای مصرفی درآیند، یا، به بیان دیگر، در صورتی که آهنگ استفاده چنان شتاب‌سرسام‌آوری پیدا کند که فرق عینی میان استفاده و مصرف، میان دوام نسبی اشیای مورد استفاده و آمد و رفت سریع کالاهای مصرفی، ناچیز شود.

ما با نیازمان به تعویض هر چه سریع‌تر اشیای جهانی پیرامونمان، دیگر نمی‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم و به دوام ذاتیشان التفات داشته باشیم و آن را حفظ کنیم؛ ما باید خانه و اثاثیه و اتومبیل خویش را مصرف کنیم یا، به عبارتی، در کام خود فرو ببریم آن‌چنان که گویی این‌ها «چیزهای خوب» طبیعتند که اگر سریعاً به درون چرخهٔ همیشگی سوخت و ساز انسان با طبیعت کشانده نشوند، به طرز بی‌فایده‌ای ضایع و فاسد می‌شوند. چنان است که گویی مرزهای ممیزی را که جهان، صنعت بشری، را از گزند طبیعت – از گزند روند زیستی‌ای که در بطن آن جریان دارد و نیز روندهای دوری طبیعی محیط بر آن – حفظ می‌کردند به زور شکسته‌ایم و ثبات همواره در تهدید جهان بشری را تسلیم آن‌ها کرده‌ایم و به آن‌ها وانهاده‌ایم.

آرمان‌های homo faber [انسان سازنده یا ابزار ساز]، سازندهٔ جهان، که همانا

ماندگاری، ثبات و دوامند، قربانی فراوانی شده‌اند که آرمان animal laborans [حیوان زحمتکش] است. ما در جامعه‌ای مرکب از زحمتکشان به سر می‌بریم زیرا تنها زحمت است که، با ثمردهی ذاتی‌اش، احتمال دارد موجب فراوانی شود؛ و ما کار را به زحمت بدل ساخته‌ایم و آن را به اجزای خردش تجزیه و متلاشی کرده‌ایم تا جایی که کار تن به تقسیمی داده است که در آن فصل مشترکی به نام ساده‌ترین شکل انجام دادن به دست می‌آید آن هم به این منظور که مانعی به نام ثبات «غیرطبیعی» و کاملاً جهانی صناعت بشری از سر راه نیروی زحمت بشری - که بخشی از طبیعت و شاید حتی قوی‌ترین نیروی طبیعی است - برداشته شود.

#### ۱۷. جامعه مصرف‌کنندگان

به کرات گفته می‌شود که ما در جامعه مصرف‌کنندگان [یا جامعه مصرفی] به سر می‌بریم، و چون، همان‌طور که دیدیم، زحمت و مصرف تنها دو مرحله روندی واحدند که ضرورت زندگی آن را بر آدمی تحمیل می‌کند، این گفته تنها تعبیر دیگری است از این که ما در جامعه زحمتکشان به سر می‌بریم. این جامعه نه از راه رهایی طبقات زحمتکش بلکه از طریق رهایی خود فعالیت زحمت، که قرن‌ها قبل از رهایی سیاسی زحمتکشان روی داد، پدید آمد. مطلب این نیست که برای اولین بار در تاریخ، زحمتکشان اجازه ورود به حیطه عمومی پیدا کردند و در آن حقوق برابر به آن‌ها عطا شد؛ مطلب این است که ما تقریباً موفق شده‌ایم همه فعالیت‌های بشری را به سطح فصل مشترکی به نام تأمین ضروریات و حوایج زندگی و تدارک وفور و فراوانی آن‌ها فرو بکاهیم و همتراز کنیم. هر چه می‌کنیم، قرار است به خاطر «امرار معاش» باشد؛ حکم<sup>۱</sup> جامعه همین است، و شمار افرادی که ممکن است آن را به

چالش بخوانند - مخصوصاً در حرفه‌ها و مشاغل - به سرعت کاهش یافته است. تنها استثنایی که جامعه مایل است بپذیرد هنرمند است که، اگر بخواهیم دقیق سخن بگویم، یگانه «اهل کار»ی است که در جامعه‌ای زحمتکش باقی مانده است. همین گرایش به همسطح کردن همهٔ فعالیت‌های جدی و فرود آوردن همهٔ آن‌ها به مرتبهٔ امرار معاش، در نظریه‌های امروزی زحمت نیز آشکار است که تقریباً به اتفاق آن را نقطهٔ مقابل بازی تعریف می‌کنند. نتیجه این شده است که تمامی فعالیت‌های جدی را، بدون در نظر گرفتن ثمراتشان، زحمت می‌خوانند، و هر فعالیتی را که خواه برای زندگی فرد خواه برای روند زندگی جامعه ضرورت ندارد ذیل بازی و بازیگوشی جای می‌دهند. (۷۵) در این نظریه‌ها، که با انعکاس دادن داوری رایج جامعه‌ای زحمتکش در سطح نظری، این داوری را شدت و حدت می‌بخشند و به حد افراطی که ذاتی آن است می‌رسانند، حتی «کار» هنرمند هم باقی نمانده است. این کار در بازی حل شده و معنای جهانی‌اش را از دست داده است. احساس می‌شود که بازی کردن هنرمند همان نقشی را در روند زندگی زحمتکشانهٔ جامعه دارد که تیس بازی کردن یا پرداختن به سرگرمی و مشغولیتی، در زندگی فرد داراست. رهایی زحمت منجر به برابری این فعالیت با سایر فعالیت‌های *vita activa* [زندگی وقف عمل] نشده است، بلکه سیطرهٔ تقریباً بلامنازع آن را در پی داشته است. از منظر «امرار معاش»، هر فعالیتی که ربطی به زحمت نداشته باشد به صورت نوعی «سرگرمی» درمی‌آید. (۷۶)

برای سلب اعتبار و باورپذیری این تفسیری که انسان مدرن از خود می‌کند، شاید بد نباشد که به یادآوریم پیش از تمدن ما همهٔ تمدن‌ها ترجیح می‌دادند با افلاطون همداستان باشند که «هنر پول درآوردن» (*technē mistharnētikē*) هیچ ربطی به محتوای واقعی حتی هنرهایی نظیر طبابت، دریانوردی یا معماری که با دستمزد [نیز] همراه بودند ندارد. این که افلاطون پای یک هنر دیگر را برای ملازم بودن با همهٔ آن‌ها به میان آورد به منظور تبیین همین

دستمزد بود که بی‌گمان ماهیتش با سلامت، غایت طبابت، یا عمارت کردن، غایت معماری، کاملاً فرق دارد. این هنر افزوده به هیچ روی عنصر زحمت در این هنرها [یا صناعت‌ها] که از جهات دیگر درخور آزادمردانند تلقی نمی‌شود، بلکه، به عکس، یگانه هنری به شمار می‌آید که از طریق آن «هنرمند»، کارگر حرفه‌ای در اصطلاح ما، خود را از ضرورت زحمت کشیدن فارغ می‌دارد. (۷۷) این هنر در همان مقوله‌ای قرار می‌گیرد که هنری که از ارباب خانه انتظار می‌رود در آن جای دارد - از کسی که باید بداند در حکم راندنش بر بردگان چگونه اعمال قدرت و خشونت کند. غایت آن فارغ ماندن از الزام «امرار معاش» است و غایات سایر هنرها حتی بیش از غایت این هنر از این ضرورت اولیه و اساسی دورند.

مسئله‌های زحمت و همراه با آن رهایی طبقات زحمتکش از ستم و بهره‌کشی بر پیشرفت در راه عدم خشونت دلالت داشت، [اما] چندان مسلم نیست که این پیشرفت پیشرفتی در راه آزادی نیز بوده باشد. هیچ خشونت بشری‌ای، به استثنای خشونتی که در شکنجه به کار می‌رود، نمی‌تواند به پای آن زور و فشار طبیعی برسد که در تحمیل شدن ضرورت هست. به همین دلیل است که یونانیان در زبان خویش کلمه *dal* بر شکنجه را از کلمه‌ای به معنای ضرورت<sup>۱</sup> برگرفتند که آن را *anagkai* می‌نامیدند، نه از *bia* که برای دلالت بر خشونتی به کار می‌رفت که انسان بر انسان روا می‌داشت. همین امر دلیل این واقعیت تاریخی نیز هست که در سراسر عصر باستان در غرب، از شکنجه، «ضرورتی که هیچ انسانی تاب آن را ندارد»، تنها در مورد بردگان می‌شد استفاده کرد که به هر روی تابع و مقهور ضرورت بودند. (۷۸) هنرهای خشونت، هنرهای جنگ، دزدی دریایی و نهایتاً فرمانروایی مطلق بودند که مغلوبان را به خدمت فاتحان درمی‌آوردند و از این طریق، در بخش اعظم

تاریخ به ثبت رسیده، ضرورت را مسکوت و معلق می‌نهادند. (۷۹) عصر مدرن، به شکلی بسیار بارزتر از مسیحیت، در کنار بزرگداشت زحمت، موجب تنزل عظیمی در منزلت این هنرها و کاهش واقعی کم‌تر ولی نه کم‌اهمیت‌تری در کاربرد ابزارهای خشونت در امور بشری به طور عام، شده است. (۸۰) به نظر می‌رسد برکشیدن زحمت و ضرورتی که ذاتی سوخت و ساز زحمتکشانه با طبیعت است ربط وثیقی به تنزل درجه همه آن فعالیت‌هایی دارد که یا بی‌واسطه ناشی از خشونتند - نظیر استفاده از زور در مناسبات بشری - یا در بطن خود عنصری از خشونت دارند که خواهیم دید در مورد هر نوع کار یا مهارتی صدق می‌کند. گویی کنار نهادن روزافزون خشونت در سراسر عصر مدرن تقریباً به شکل خودبه‌خود درها را به روی ورود دوباره ضرورت در پایه‌ای‌ترین سطحش می‌گشاید. آنچه پیش از این یک بار در تاریخ ما واقع شده است، یعنی در قرون زوال امپراتوری روم، ممکن است از نو در حال روی دادن باشد. حتی در آن زمان، زحمت مشغله‌ای برای طبقات آزاد شد «تنها به این منظور که برای آن‌ها وظایف طبقات برده را به همراه آورد». (۸۱)

این خطر که رهایی زحمت در عصر مدرن نه تنها آغازگر عصر آزادی برای همگان نشود بلکه، به عکس، منجر به آن گردد که تمامی افراد بشر برای اولین بار به زور زیر یوغ ضرورت بروند خطری است که مارکس قبلاً به روشنی آن را دریافته بود آن هنگام که اصرار می‌ورزید غایت انقلاب به هیچ وجه امکان ندارد رهایی از پیش تحقق‌یافته طبقات زحمتکش باشد بلکه باید رهایی آدمی از زحمت باشد. در نظر اول، این مقصود آغشته به خیال‌پردازی، و یگانه عنصر مطلقاً خیال‌پردازانه [یا آرمانشهری] در آموزه‌های مارکس، جلوه می‌کند. (۸۲) رهایی از زحمت، با ملاک و میزان خود مارکس، رهایی از ضرورت است، و این نهایتاً به معنی رهایی از مصرف نیز هست، یعنی رهایی از سوخت و ساز با طبیعت که همان شرط زندگی بشری است. (۸۳) با این

حال، پیشرفت‌های دههٔ اخیر، و به‌ویژه امکاناتی که از طریق پیشرفتِ بیش‌تر خودکاری باب آن‌ها گشوده شده است، به ما حق می‌دهد که از خود پیرسیم آیا آرمانشهرِ دیروز به واقعیتِ فردا بدل نخواهد شد، به طوری که سرانجام از «رنج و مشقت» ذاتیِ چرخهٔ زیستی که زندگی بشر به نیروی محرک آن وابسته است تنها تقلای زحمت باقی بماند.

با این حال، حتی این آرمانشهر نمی‌تواند آن بی‌شمری جهانی را که در ذات روند زندگی هست تغییر دهد. دو مرحله‌ای که چرخهٔ پیوسته در تکرارِ حیاتِ زیستی [یا بیولوژیک] باید از آن‌ها عبور کند، یعنی مراحل زحمت و مصرف، ممکن است نسبتشان را حتی به حدی تغییر دهند که تقریباً کل «نیروی زحمت» بشری صرف مصرف شود همراه با پیش‌آمدن مسئلهٔ اجتماعی مهم فراغت که اساساً عبارت است از این‌که چگونه مجال کافی برای تحلیل رفتن روزانهٔ توش و توان فراهم کنیم تا قابلیت مصرف دست‌نخورده بماند. (۸۴)

مصرف راحت و بی‌زحمت ویژگی بلعندگی حیاتِ زیستی [یا بیولوژیک] را نه تغییر بلکه تنها افزایش می‌دهد تا این‌که نوع بشری کاملاً «رهیده» از غل و زنجیر رنج و تقلا، آزاد باشد که سرتاپای جهان را «مصرف کند» و هر آنچه را می‌خواهد به مصرف برساند روزانه بازتولید کند. این‌که شمار چیزهایی که روز به روز و ساعت به ساعت در روند زندگی چنین جامعه‌ای پدیدار و ناپدید می‌شوند چه اندازه است در بهترین حالت به حال جهان اهمیتی ندارد اگر جهان و سرشت شیء‌گونهٔ آن اصلاً بتوانند پویش بی‌امان روند زندگی کاملاً موتوریزه شده را تاب آورند. خطر خودکاری آینده بیش از آن‌که مکانیکی و مصنوعی شدن زندگی طبیعی باشد که در بارهٔ آن بسیار اظهار تأسف کرده‌اند، این است که کیفیت بشری مولد بودن، به‌رغم مصنوعی بودنش، سراسر به درون روند زندگی بی‌اندازه تشدیدشده‌ای کشیده شود و خودبه‌خود، بدون رنج و تقلا، چرخهٔ طبیعی پیوسته در تکرارش را پی بگیرد. چرخهٔ ماشین‌ها چرخهٔ طبیعی زندگی را بی‌اندازه تقویت و تشدید می‌کند، اما

خصوصیت عمده زندگی در نسبت با جهان را، که سایش دوام است، تغییر نمی دهد، بلکه تنها مهلک تر می کند.

از کاهش تدریجی ساعت های کار، که تقریباً به مدت یک قرن با آهنگی منظم و یکنواخت پیش رفته است، تا این آرمان شهر راه درازی است. به علاوه، در باره این پیشرفت کمابیش مبالغه کرده اند، زیرا با شرایط فوق العاده غیرانسانی بهره کشی که در مراحل اولیه سرمایه داری حاکم بود سنجیده شده است. اگر در چارچوب ادواری نسبتاً طولانی تر بیندیشیم، در روزگار ماکل وقت آزادی که در سال افراد از آن برخوردارند بیش تر نزدیکی دیر هنگام به حد بهنجار به نظر می رسد تا دستاوردی از آن مدرنیته.<sup>(۸۵)</sup> از این جهت، همچنان که از جهانی دیگر، شیخ جامعه راستین مصرف کنندگان، در هیئت آرمانی برای جامعه امروز هراس انگیزتر است تا در هیئت واقعیتی از پیش موجود. این آرمان آرمان تازه ای نیست؛ در فرض بی چون و چرای اقتصاد سیاسی کلاسیک مبتنی بر این که غایت قصوای *vita activa* [زندگی وقف عمل] افزایش ثروت، فراوانی و «شادکامی بیش ترین عده» است آشکارا به آن اشاره شده است. و مگر این آرمان جامعه مدرن نهایتاً چیزی جز رؤیای دیرینه فقرا و بینوایان است که تا وقتی رؤیاست افسونی خاص خود دارد اما به محض این که جامعه تحقق به تن می کند به صورت بهشت احمق ها درمی آید. امیدی که الهام بخش مارکس و بهترین افراد جنبش های گوناگون کارگری شد - آن وقت آزادی که سرانجام آدمیان را از قید ضرورت می رهانید و *animal laborans* [حیوان زحمتکش] را زایا و مولد می کرد - بر پندار فلسفه ای مکانیستی مبتنی است که فرض را بر این می گذارد که نیروی زحمت، مثل هر انرژی دیگری، هیچ گاه از بین نمی رود، به طوری که اگر در رنج و تقلای زندگی صرف نشود و به انتها نرسد، خودبه خود فعالیت های «والا تر» دیگر را پر و بال می دهد. سرمشق راهنمای این امید نزد مارکس

بی شک آتین روزگار پریکلس<sup>۱</sup> بود که، در آینده، با کمک کیفیت مولد بسیار فزون‌تر شده زحمت بشری، برای سر پا نگه داشتن خویش نیاز به بردگان نمی‌داشت، بلکه واقعیتهای برای همگان می‌شد. امروز که صد سال از ایام زندگی مارکس می‌گذرد، می‌دانیم که این استدلال مغالطه‌آمیز است؛ اوقات فراغت animal laborans [حیوان زحمتکش] هرگز صرف چیزی جز مصرف نمی‌شود؛ و هر چه وقت بیش‌تری برای او باقی می‌ماند، اشتها و امیالش حریصانه‌تر و شدیدتر می‌شود. این‌که اشتها و امیال او پیچیده‌تر و ظریف‌تر می‌گردد به طوری که مصرف دیگر به ضروریات و حوایج محدود نمی‌شود بلکه، به عکس، عمدتاً بر امور غیر ضروری زندگی متمرکز می‌گردد، سرشت و سیرت این جامعه را تغییر نمی‌دهد، بلکه آستان این خطر عظیم است که دست‌آخر هیچ شیئی در جهان از گزند مصرف و نابودی از طریق مصرف در امان نماند.

حقیقت کم و بیش آزاردهنده<sup>۲</sup> مطلب این است که غلبه جهان مدرن بر ضرورت به سبب رهایی زحمت بوده است، یعنی به سبب این واقعیت که حیوان زحمتکش مجال یافت حیطة عمومی را اشغال کند؛ و با وجود این تا زمانی که حیوان زحمتکش صاحب آن است، ممکن نیست حیطة عمومی راستینی در کار باشد، بلکه آنچه هست تنها فعالیت‌های خصوصی‌ای است که در انظار عموم به نمایش گذاشته می‌شود. نتیجه آن چیزی است که از سر حسن تعبیر فرهنگ توده‌ای<sup>۳</sup> نامیده می‌شود و مصیبت ریشه‌دار آن ناشادکامی و شوربختی عالمگیر است از یک طرف به موجب توازن دشوار زحمت و مصرف و از طرف دیگر به موجب خواسته‌های مبرم حیوان زحمتکش ناظر به این‌که شادکامی‌ای به کف آورد که تنها در جایی حاصل شدنی است که روندهای زندگی اتمام و احیا، درد و رنج و رهایی از درد و رنج، به توازن کامل

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



برسند. خواست عالمگیر شادکامی و [واقعیت] ناشادکامی فراخ‌گستر در جامعه ما (این‌ها فقط دو روی یک سکه‌اند) در زمرهٔ مجاب‌کننده‌ترین علائم این واقعیتند که ما زیستن در جامعه‌ای از زحمتکشان را آغاز کرده‌ایم که فاقد زحمت کافی برای راضی نگه داشتن آن است. زیرا تاکنون تنها حیوان زحمتکش، و نه صنعتکار یا اهل عمل، است که خواسته است «شادکام» باشد یا اندیشیده است که انسان‌های میرا می‌توانند شادکام باشند.

یکی از علائم آشکار این خطر که ممکن است در راه تحقق بخشیدن به آرمان حیوان زحمتکش باشیم، میزان تبدیل شدن کل اقتصاد ما به نوعی اقتصاد ضایعات<sup>۱</sup> است که در آن باید اشیاء را کمابیش به همان سرعتی که در جهان ظاهر شده‌اند بلعید و دور انداخت اگر قرار باشد خود این روند به پایانی ناگهانی و فاجعه‌بار نرسد. اما در صورتی که این آرمان پیشاپیش تحقق پیدا می‌کرد و ما حقیقتاً چیزی جز اعضای جامعه‌ای از مصرف‌کنندگان نمی‌بودیم، دیگر اصلاً در جهانی به سر نمی‌بردیم، بلکه صرفاً به نیروی روندی فعالیت می‌کردیم که در چرخه‌های همواره در تکرارش چیزها پدیدار و ناپدید می‌شوند، رخ نشان می‌دهند و محو می‌شوند، و هرگز آن‌قدر نمی‌پایند که روند زندگی را در میان گیرند.

جهان، خانه‌ای که آدمی بر روی زمین برافراشته و از ماده‌ای ساخته شده است که طبیعت زمینی [یا خاک] در دست‌های او می‌گذارد، مرکب از اشیایی است که مورد استفاده قرار می‌گیرند، نه اشیایی که مصرف می‌شوند. اگر طبیعت و زمین در کل مقوم وضع زندگی بشر هستند، جهان و اشیایی که در آن است مقوم وضعی هستند که در آن زندگی اختصاصاً بشری می‌تواند بر روی زمین راحت باشد و احساس کند که در خانهٔ خود است. طبیعت به دیدهٔ حیوان زحمتکش تأمین‌کنندهٔ بزرگ «چیزهای خوب» است که به یک

اندازه از آن همه فرزندان مام طبیعتند که «[آنها را] از دست [او]<sup>۲</sup> برمی‌گیرند» و در زحمت و مصرف «با آنها به هم می‌آمیزند». (۸۶) همین طبیعت به دیده انسان سازنده، سازنده جهان، «تنها مواد کمابیش بی ارزش را آن چنان که فی نفسه هستند فراهم می‌کند» که تمام ارزش آنها در کاری است که رویشان انجام می‌گیرد. (۸۷) بدون برگرفتن اشیا از دست طبیعت و مصرف کردن آنها، و بدون دفاع کردن از خویش در برابر روندهای طبیعی رشد و پژمردن، حیوان زحمتکش هرگز نمی‌توانست دوام آورد. اما بدون احساس راحتی و در خانه بودن در میان اشیا که دوامشان موجب می‌شود مناسب استفاده و برپا داشتن جهانی باشند که نفس پایداری آن تقابل صریح با زندگی دارد، این زندگی هرگز بشری نمی‌بود.

هر قدر این زندگی در جامعه مصرف‌کنندگان یا زحمتکشان شکل آسان‌تری پیدا کرده، باخبر ماندن از کشش‌ها یا رانه‌های ضرورت که آن را به حرکت درمی‌آورند دشوارتر شده است، حتی زمانی که رنج و تقلا، مظاهر بیرونی ضرورت، را اصلاً به دشواری می‌توان دید. خطر در این است که چنین جامعه‌ای، جامعه‌ای که فراوانی ثمردهی روزافزونی آن چشمش را خیره کرده و در عملکرد هموار و یکنواخت روندی که هرگز به پایان نمی‌رسد گرفتار شده است، دیگر نتواند بی‌حاصلی خودش را تشخیص دهد - بی‌حاصلی زندگی‌ای که «خود را در هیچ چیز ماندگاری که بعد از سپری شدن زحمت [آن] برقرار بماند تثبیت نمی‌کند یا تحقق بیرونی نمی‌بخشد». (۸۸)

## یادداشت‌ها

۱. بنگرید به

«De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (1819), reprinted in *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.

2. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sec. 26.

۳. از این فرار، زبان یونانی میان *ergazesthai* و *ponein* زبان لاتین میان *laborare* و *fabricari* یا *facere*، که هم‌ریشه‌اند، زبان فرانسه میان *travailler* و *ouvrer*، و زبان آلمانی میان *arbeiten* و *werken* تمایز می‌گذارد. در تمام این موارد، تنها معادل‌های «زحمت» (*labor*) دلالت ضمنی صریح بر رنج و مشقت دارند. کلمه آلمانی *Arbeit* در اصل فقط به زحمت زراعی اطلاق می‌شد که به دست رعیت صورت می‌گرفت و در مورد کار صنعتکار و پیشه‌ور، که *Werk* نامیده می‌شد، کاربرد نداشت. کلمه فرانسه *travailler* جای کلمه کهن‌تر *labourer* را گرفت. این کلمه مشتق از *tripalium*، نوعی شکنجه و عذاب، است. بنگرید به

Grimm, *Wörterbuch*, pp. 1854 ff., and Lucien Fèbre: «Travail: évolution d'un mot et d'une idée», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No.1(1948).

4. Aristotle *Politics* 1254b25.

۵. این مطلب در مورد فعل فرانسه *ouvrer* و فعل آلمانی *werken* صادق است. در هر دو زبان، برخلاف کاربرد انگلیسی رایج کلمه «*labor*»، کلمات *travailler* و *arbeiten* معنای اولیه و اصلی رنج و عذاب را تقریباً از دست داده‌اند: گریم (*op. cit.*) پیش‌تر در میانه قرن گذشته [قرن نوزدهم] متوجه این تحول شده بود: «در حالی که در زبان

قدیمی‌تر معنای *molestia* و زحمتِ دشوارتر غلبه کرد، معنای *opus*، *opera*، عقب نشست. برعکس، امروزه معنای *opera*، *opus* برجسته می‌شود و معنای اولی [*molestia*] کم‌تر ظاهر می‌گردد. این نیز جالب است که در هر سه زبان گرایش فزاینده‌ای وجود دارد به این‌که اسم‌های «*work*»، *oeuvre* و *Werk* را در مورد آثار هنری به کار برند.

۶. بنگرید به

J.-P. Bernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne» (*Journal de psychologie normale et pathologique*, LII, No. 1 [January-March, 1955]):

«اصطلاح *dēmiourgoi*، نزد هومر و هسیود، در اصل وصف صنعتکار از آن حیث که صنعتکار است، در مقام کارگر، نیست: این اصطلاح معرف همه فعالیت‌ها و پیشه‌هایی است که بیرون از چارچوب *oikos* [خانه]، به خاطر عموم مردم، *dēmos*، صورت می‌گیرند: پیشه صنعتکاران - نجاران و آهنگران - ولی به همان اندازه پیشه غبغبوبان، قاصدان و نقالان.»

#### 7. *Politics* 1258b35 ff.

برای آگاهی از بحث ارسطو در باره پذیرش *banausoi* به شهروندی بنگرید به

*Politics* iii. 5.

نظریه او کاملاً با واقعیت منطبق است: برآورد می‌شود که تا هشتاد درصد زحمتکشان، کارگران و سوداگران آزاد را غیرشهروندان تشکیل می‌دادند، خواه کسانی که «بیگانه» بودند (*katoikountes* و *metoikoi*) خواه بردگان آزادشده‌ای که خود را به درون این طبقات برمی‌کشیدند (بنگرید به

Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* [1938], I, 398 ff.)

یا کوپ بورکهارت، که در کتاب خود به نام *Griechische Kulturgeschichte* (جلد ۲، بنگرید به قسمت‌های ۶ و ۸) عقیده رایج یونانیان را در باره این‌که چه کسی به طبقه *banausoi* تعلق دارد و چه کسی به آن تعلق ندارد نقل می‌کند، متوجه این نکته نیز هست که ما هیچ رساله‌ای در باره مجسمه‌سازی سراغ نداریم. با توجه به وجود رساله‌های فراوان در باره موسیقی و شعر، این امر احتمالاً همان‌قدر اتفاقی در سنت نیست که واقعیتهای دیگر: این‌که داستان‌های فراوانی در باره احساس شدید برتری و حتی تکبر در میان نقاشان مشهور سراغ داریم که حکایت‌های راجع به مجسمه‌سازان به پای آن‌ها نمی‌رسد. این نظر در باره نقاشان و مجسمه‌سازان قرن‌های بسیار دوام آورد، و همچنان در عصر رنسانس دیده می‌شود، عصری که در آن مجسمه‌سازی در زمره هنرهای درخور بردگان جای می‌گیرد، حال آن‌که نقاشی جای بینابین هنرهای درخور آزاد مردان و هنرهای درخور بردگان پیدا می‌کند (بنگرید به

Otto Neurath, «Beiträge zur Geschichte der Opera Servilla», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XLI, NO. 2 [1915]).

این‌که عقیده عمومی یونانی‌ها در دولت‌شهرها در بارهٔ مشاغل، بر حسب تلاش لازم و زمانی بود که صرف می‌شد مطلبی است که گفته‌ای از ارسطو در بارهٔ زندگی شبانان مؤید آن است: «تفاوت‌های بزرگی در شیوه‌های بصری زیستن هست. کامل‌ترین‌ها شبانانند؛ زیرا بی‌آن‌که زحمتی [ponos] بکشند خوراک خود را از حیوانات اهلی به دست می‌آورند و فراغت [skholazousin] دارند» (Politics 1256a30 ff.) جالب است که ارسطو، احتمالاً به پیروی از عقیده رایج، در این‌جا کاهلی (aergia) را در کنار skholē – اعتزال از برخی فعالیت‌ها که شرط زندگی سیاسی است – و به نحوی از انجا به عنوان شرط آن ذکر می‌کند. به طور کلی، خوانندهٔ امروزی باید آگاه باشد که aergia و skholē یکی نیستند. کاهلی همان معانی ضمنی‌ای را داشت که [امروزه] برای ما دارد، و زندگی قرین skholē زندگی کاهلانه محسوب نمی‌شد. با این حال، برابر گرفتن skholē و بطالت شاخص تحولی درون پولیس است. از این قرار، کسنوفون روایت می‌کند که سقراط متهم به نقل این سطر از هسیود شد: «کار عار نیست، بلکه کاهلی [aergia] عار است.» این اتهام به آن معنا بود که سقراط در شاگردانش روح برده‌صفتی را دمیده است (Memorabilia i. 2. 56). به لحاظ تاریخی، مهم است که تمایز میان تحقیری که دولت‌شهرهای یونانی نثار همهٔ مشغله‌های غیرسیاسی می‌کردند، که ناشی از وقت و نیروی زیادی بود که این مشاغل از شهروندان می‌ستاندند، و تحقیر سابق‌تر، آغازین‌تر و عام‌تری را که نثار فعالیت‌هایی می‌شد که تنها به کار حفظ حیات می‌آمدند – ad vitae sustentationem تعریفی که هنوز در قرن هجدهم از opera servilia [کار درخور بردگان] به دست می‌دادند – به خاطر داشته باشیم. در جهان هومر، پاریس و اودیستوس در ساختن خانه‌هایشان به هم کمک می‌کنند، نوسیکانا (Nausicaä) خودش لباس‌های برادرانش را می‌شوید، و نظایر آن. همهٔ این‌ها مربوط می‌شوند به استغنا ذاتی قهرمان هومری، به استقلال او و برتری خودآیین‌وار شخص او. هیچ کاری عار نیست اگر معنی آن استقلال بیش‌تر باشد؛ درست همان فعالیت ممکن است نشانه‌ای از برده‌صفتی باشد در صورتی که نه پای استقلال شخصی بلکه پای بقای صرف در میان باشد، در صورتی که نه مظهري از استقلال و خودمختاری بلکه مظهري از انقیاد نسبت به ضرورت باشد. دایرهٔ متفاوت هومر در بارهٔ صنعتکاری و پیشه‌وری البته زبانزد همگان است. اما معنای واقعی آن به شکل زیبایی در جستاری جذیب به قلم ریشارت هاردر آمده است:

Richard Harder, *Eigenart der Griechen* (1949).

۸. زحمت و کار (ergon و ponos) نزد هسیود از هم متمایزند؛ تنها کار مولود اریس (Eris)، الههٔ کشمکش نیکوست (Works and Days, 20-26)، اما زحمت، مثل همهٔ شورور دیگر، از جمعی پاندورا درآمده است (90 ff.) و مجازاتی از جانب ژئوس است از آن رو که پرومتهوس «حیله‌گر او را فریفت». از آن پس «خدایان زندگی را از انسان‌ها نهان داشته‌اند» (42 ff.) و نفرین ایشان دامنگیر «آدمیزادهٔ نان‌خور» (82) است.

به‌علاوه، هسیود این را مسلم می‌گیرد که زحمت زراعی واقعی از آن بردگان و حیوانات اهلی است. او زندگی روزمره را - که نزد یونانیان به قدر کفایت فوق‌العاده است - می‌ستاید، اما کمال مطلوبش نه زحمتکش بلکه نجیب‌زاده کشاورز است، که در خانه می‌ماند، از خطرهای دریا و نیز مشغله عمومی در آگورا (agora) کناره می‌گیرد (29 ff.) و سرش گرم کار خویش است.

۹. ارسطو بحث مشهور خویش در بارهٔ برده‌داری (*Politics* 1253b25) را با این سخن آغاز می‌کند که «بدون ضروریات و حوایج، نه تنها خوب زیستن، بلکه زیستن نیز محال است». ارباب بردگان بودن طریق بشری غلبه بر ضرورت است و، بنابراین، *para physin*، خلاف طبیعت، نیست؛ زندگی خود مقتضی آن است. از این قرار، روستاییان، که ضروریات زندگی را تأمین می‌کنند نزد افلاطون و ارسطو همدریف بردگان قرار می‌گیرند (بنگرید به

Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII [1936]).

۱۰. به این اعتبار است که اوریپید همهٔ بردگان را «بد» می‌خواند: آن‌ها همه چیز را از منظر شکم می‌بینند

(*Supplementum Euripideum*, ed. Arnim, frag. 49, no. 2).

۱۱. از این رو، ارسطو توصیه می‌کرد با بردگانی که «مشاغل آزاد» (*ta eleuthera tōn ergōn*) به آن‌ها محول شده است با عزت و حرمت بیش‌تری رفتار شود، نه مثل بردگان. از طرف دیگر، در قرن‌های نخستین امپراتوری روم که برخی از کارهای عمومی که همواره به دست بردگان عمومی [یا دولتی] انجام گرفته بود ارج و مناسبت بیش‌تری یافت، این *servi publici* [بردگان عمومی] - که عملاً وظایف مستخدمان دولت را انجام می‌دادند - اجازه یافتند ردای شهرتندی (*toga*) بپوشند و با آزادزنان ازدواج کنند.

۱۲. دو صفتی که برده، طبق نظر ارسطو، فاقد آن‌هاست - و به علت همین کاستی‌هاست که انسان نیست - قابلیت سنجش و تصمیم‌گیری (*to bouleutikon*) و قابلیت پیش‌بینی و انتخاب (*proairesis*) است. البته این سخن تنها تعبیر صریح‌تری است از این قول که برده تابع ضرورت است.

### 13. Cicero *De re publica* v. 2.

۱۴. «خلق بشر از طریق زحمت بشری» یکی از پابرجاترین اندیشه‌های مارکس از زمان جوانی‌اش بود. این اندیشه را می‌توان به شکل‌های بسیار در نوشته‌های دوران جوانی (*Jugendschriften*) دید (که در آن‌جا مارکس در «نقد دیالکتیک هگلی» آن را به هگل منسوب می‌دارد). (بنگرید به

*Marx-Engels Gesamtausgabe*, part I, Vol. 5 [Berlin, 1932], pp. 156 and 167.)

این‌که مارکس عملاً در نظر داشت به جای تعریف سنتی انسان - *animal rationale* -

[حیوان ناطق یا عاقل] - این تعریف را بنشانند که او animal laborans [حیوان زحمتکش] است در سیاق مطلب آشکار است. این نظریه با جمله‌ای از ایدئولوژی آلمانی (*Deutsche Ideologie*) تقویت می‌شود که بعدها حذف شد: «نخستین عمل تاریخی این افراد، که از طریق آن خویشتن را از حیوانات متمایز می‌سازند، این نیست که می‌اندیشند، بلکه این است که دست به کار می‌شوند تا مایحتاج زندگی خود را تولید کنند.» (*Ibid.*, p. 568).

صورت‌بندی‌های مشابهی نیز در «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی» «*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*» (*ibid.*, p. 125) و «*خانواده مقدس*» (*Die heilige Familie*) (*ibid.*, p. 186) آمده است. انگلس هم بارها صورت‌بندی‌های مشابهی به کار برد، مثلاً در پیشگفتار سال ۱۸۸۴ بر منشأ خانواده (*Ursprung der Familie*) یا در مقاله‌ای که به سال ۱۸۷۶ در روزنامه‌ای منتشر کرد: «زحمت [یا کار] در گذار از میمون به انسان» بنگرید به

Marx and Engels, *Selected Works* [London, 1950], Vol. II.

به نظر می‌رسد اولین کسی که تأکید ورزید زحمت [یا کار] وجه تمایز انسان از حیوان است هیوم بود نه مارکس.

(Adriano Tilgher, *Homo faber* [1929]; English ed.: *Work: What It Has Meant to Men through the Ages* [1930]).

از آن‌جا که زحمت در فلسفه هیوم هیچ نقش مهمی ندارد، این امر تنها واجد اهمیت تاریخی است؛ به نزد هیوم، این ویژگی، زندگی بشری را در قیاس با زندگی حیوانی پررتر نکرد بلکه تنها سختی و رنج بیش‌تری به آن بخشید. با این حال، جالب است که در این سیاق و زمینه متذکر شویم که هیوم با چه دقت و توجهی بارها تأکید می‌ورزید که نه تفکر وجه تمایز انسان از حیوان است نه تعقل و استدلال، و رفتار جانوران نشان می‌دهد که آن‌ها قابلیت هر دو را دارند.

15. *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 302.

۱۶. تمایز بین زحمت مولد [یا کار تولیدی] و زحمت نامولد از آن فیزیوکرات‌هاست که بین طبقات مولد، مالک و بی‌حاصل فرق می‌نهادند. از آن‌جا که فیزیوکرات‌ها معتقد بودند سرچشمه اصلی هر گونه کیفیت مولدی در نیروهای طبیعی زمین است، ملاک آن‌ها برای مولد بودن به خلق اشیای تازه مربوط می‌شد نه به نیازها و احتیاجات انسان‌ها. از این قرار، مارکی دو میرابو (Marquis de Mirabeau)، پدر خطیب مشهور، «طبقه کارگرانی را که کارهایشان، هر چند برای رفع نیازهای آدمیان ضروری و به حال جامعه مفید است اما مولد نیست» بی‌حاصل می‌نامد و تمایزی را که میان کار مولد و کار بی‌حاصل می‌گذارد از طریق مقایسه آن با تفاوت بین شکستن سنگ و تولید آن روشن می‌کند (بنگرید به

Jean Dautry, «La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No.1 [January-March, 1955].

۱۷. این امید از آغاز تا پایان همراه مارکس بود. پیشاپیش در ایدئولوژی آلمانی آن را می‌بینیم: «مسئله، آزاد کردن زحمت، نیست بلکه فسخ آن است.»

(*Gesamtausgabe*, part I. Vol. 3, p. 185)

و دهه‌ها بعد در جلد سوم سرمایه، فصل ۴۸: «قلمرو آزادی نخست در عملی آغاز می‌شود که در آن زحمت... خاتمه می‌یابد.»

(*Marx-Engels Gesamtausgabe*, part II [Zürich, 1933], p. 873).

۱۸. آدام اسمیت در مقدمه‌اش بر دفتر دوم ثروت مللی (Everyman's ed., I, 241 ff.) تأکید می‌کند که مولد بودن یا کیفیت مولد ناشی از تقسیم زحمت است نه خود زحمت.

۱۹. بنگرید به مقدمه انگلس بر

Marx, «Wage, Labour and Capital» (in Marx and Engels, *Selected Works* [London, 1950], I, 384).

که در آن مارکس این اصطلاح جدید را با نوعی تأکید به میان آورده بود.

۲۰. مارکس همواره، به ویژه در ایام جوانی‌اش، تأکید می‌کرد که نقش اصلی زحمت «تولید زندگی» است و، بنابراین، زحمت را در کنار تولید مثل می‌دید (بنگرید به

*Deutsche Ideologie*, p. 19;

همچنین:

«Wage, Labor and Capital», p. 77).

۲۱. مارکس بارها اصطلاحات *vergesellschafteter Mensch* [بشر اجتماعی شده] یا

*gesellschaftliche Menschheit* [بشر اجتماعی] را در اشاره به غایت سوسیالیسم به

کار می‌برد (به عنوان مثال، بنگرید به جلد سوم سرمایه، ص ۸۷۳ و دهمین تز از «تزهایی در بارهٔ فویر باخ»: «منظر ماده‌گرایی قدیم جامعهٔ مدنی» است؛ منظر

ماده‌گرایی جدید جامعهٔ بشری یا بشر اجتماعی شده است.» [*selected Works*, II, 367]. این غایت، حذف شکاف میان وجود فردی و وجود اجتماعی بشر بود به

طوری که او «در فردی‌ترین وجودش همزمان موجودی اجتماعی (*Gemeinwesen*) باشد» (*Jugendchriften*, p. 113). مارکس به کرات این طبیعت اجتماعی بشر را

*Gattungswesen* او می‌نامد، یعنی این‌که او عضوی از نوع [بشر] است، و «از خودبیگانگی» مشهور مارکس پیش از هر چیز بیگانگی انسان از حالت موجود نوعی

(*Gattungswesen*) بودن است (یک پیامد مستقیم این امر که انسان با محصول زحمت خود، با فعالیت زندگی خود، با سرشت خود بیگانه است، بیگانه‌گشتگی

انسان با خود انسان است): (*ibid.*, p. 89).

جامعهٔ آرمانی وضعیتی است که در آن همهٔ فعالیت‌های بشری همچون تراوش

عسل از زنبور برای ساختن شانهٔ عسل به طور طبیعی از «طبیعت» بشری نشأت می‌کنند؛



- زندگی کردن و زحمت کشیدن برای زندگی یکی خواهند شد، و زندگی دیگر «برای [زحمتکش] در جایی آغاز نخواهد شد که [فعالیت زحمت] پایان می‌پذیرد» (Wage, Labor and Capital, p. 77) «افزوده‌ها از آن نویسنده است. — م. ۱.
۲۲. اتهام اصلی مارکس علیه جامعه سرمایه‌داری صرفاً این نبود که چنین جامعه‌ای همه چیز را به صورت کالا درمی‌آورد، بلکه این نیز بود که «زحمتکش [یا کارگر] با محصول زحمتش همچون چیزی بیگانه رفتار می‌کند» (Jugendchriften, p. 83) — به عبارت دیگر، اشیای جهان، آن‌گاه که به دست انسان‌ها تولید شده باشند، تا حدی از زندگی بشری مستقل و «بیگانه» اند.
۲۳. برای راحتی کار، بحث سیرون در باره مشاغل درخور آزاد مردان و بردگان را در De officiis i. 50-54 دنبال خواهم کرد. ملاک‌های prudentia [دوراندیشی] و utilitas [فایده] یا utilitas hominum [فایده بشری] در بندهای ۱۵۱ و ۱۵۵ آمده‌اند. (به نظر من، ترجمه والتر میلر از اصطلاح prudentia در طبع Loeb Classical Library، که آن را به «درجه بالاتری از فراست» برگردانده است ترجمه‌ای است گمراه‌کننده).
۲۴. جای دادن کشاورزی (agriculture) در میان صناعات درخور آزاد مردان البته خاص رومی‌هاست. این امر به جهت هیچ‌گونه «فایده» خاص کشاورزی آن‌چنان که ما آن را می‌فهمیم نیست، بلکه بیش‌تر مربوط می‌شود به اندیشه رومی patria که مطابق آن ager Romanus، و نه صرفاً شهر رم، جا و مکان حیطة عمومی است.
۲۵. همین فایده داشتن برای صرف زیستن است که سیرون mediocris utilitas [فایده میانمایه] (بند ۱۵۱) می‌نامد و آن را از دایره صناعات درخور آزاد مردان بیرون می‌گذارد. باز هم به نظر من ترجمه، اصل مطلب را نمی‌رساند؛ این‌ها «پیشه‌هایی» نیستند «... که جامعه از آن‌ها اندک فایده‌ای نمی‌برد» بلکه مشاغلی هستند که، در تقابل مطلق با آن مشاغلی که پیش‌تر ذکرشان رفت، از حد فایده پیش‌پا افتاده کالاهای مصرفی فراتر می‌روند.
۲۶. رومی‌ها تفاوت بین opus و operae را چنان تعیین‌کننده می‌شمردند که دو شکل متفاوت برای مقاطعه داشتند: locatio operis و locatio operarum. از این میان شکل دوم نقش مهمی نداشت زیرا بیش‌تر زحمت بر دوش بردگان بود (بنگرید به Edgar Loening, in Handwörterbuch der Staatswissenschaften [1890]. I. 742 ff.).
۲۷. در قرون وسطی opera liberalia را با کار فکری یا، به بیان دقیق‌تر، کار روحی یکی می‌دانستند (بنگرید به Otto Neurath, «Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia», Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol. XLI [1915], No. 2).
۲۸. ا.ج. والون این روند را در دوران حکمرانی دیوکلتیانوس (Diocletian) توصیف می‌کند: «... کارهایی که پیش‌تر درخور بردگان بود درخور اشراف شد و تا صدر دولت بالا آمد. توجه زیادی که امپراتور نثار خادمان طراز اول کاخ، نثار صاحب‌منصبان

عالی‌مقام امپراتوری، می‌کرد به سوی همهٔ مراتب کارهای عمومی سرازیر شد...؛ خدمت عمومی بدل به منصبی عمومی شد.» «وظایفی که بیش از همه برده‌وار یا درخور بردگان بودند... نام‌هایی که برای وظایف برده‌داری آورده‌ام، برق و جلالی پیدا کردند که از شخص پادشاه ساطع می‌شد»

(*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* [1847], III, 126 and 131).

پیش از آن‌که این ارتقای خدمات روی دهد، کاتبان در زمرهٔ نگهبانان ساختمان‌های عمومی یا حتی همدینف کسانی محسوب می‌شدند که مشت‌زنان حرفه‌ای را به میدان راهنمایی می‌کردند (*ibid.*, p. 171). این امر درخور توجه به نظر می‌رسد که ارتقای «اهل فکر» با استقرار نوعی دیوان‌سالاری مقارن بود.

۲۹. «زحمت برخی از محترم‌ترین طبقات جامعه، مثل زحمت نوکران و کلفتان، هیچ ارزشی تولید نمی‌کند.» این را آدام اسمیت می‌گوید و «کل ارتش و نیروی دریایی»، «مستخدمان دولت» و صاحبان مشاغل درخور آزادمدان، نظیر «کشیشان، وکلا، پزشکان و اهل علم و ادب از هر صنف» را در زمرهٔ آن‌ها قرار می‌دهد. کار آنان «مثل دیکلمه بازیگران، نطق غرای خطیبان یا نغمهٔ نوازندگان... در همان لحظهٔ تولید از میان می‌رود» (*op. cit.*, I, 295-96). پیداست که اسمیت، اگر بود، در طبقه‌بندی «مشاغل دفتری» ما هیچ مشکلی نمی‌داشت.

۳۰. برعکس، جای شک است که هرگز هیچ یک از آثار نقاشی به اندازهٔ مجسمهٔ زئوس در المپیا اثر فیدیماس تحسین‌شده باشد، مجسمه‌ای که می‌گفتند قدرت جادویی‌اش باعث می‌شود هر رنج و اندوهی از خاطر برود؛ هر کسی که آن را نبیند زندگی‌اش به بهبودی می‌گذرد؛ و...»

31. Locke, *op. cit.*, sec. 46.

32. *Politics* 1254a7.

۳۳. در نوشته‌های پیش‌تر در بارهٔ زحمت تا ثلث آخر قرن نوزدهم، تأکید بر پیوند میان زحمت و حرکت دوری روند زندگی، نامعمول نبود. از این قرار، شولتسه-دلچ (Schulze-Delitzsch)، در سخنرانی‌ای به نام *Die Arbeit* [زحمت] (لایپزیک، ۱۸۶۳)، کلامش را با توصیفی از چرخهٔ میل - تلاش - ارضا آغاز می‌کند -

«Beim Letzten Bissen fängt schon die Verdauung & an.»

با این حال، در نوشته‌های فراوان بعد از مارکس در بارهٔ مسئلهٔ زحمت، یگانه نویسنده‌ای که بر این پایه‌ای‌ترین وجه فعالیت زحمت تأکید و در بارهٔ آن نظریه‌پردازی می‌کند پیر ناویل (Pierre Naville) است که کتاب *La vie de travail et ses problèmes* (۱۹۵۴) او یکی از جالب‌ترین نوشته‌های اخیر و شاید بدیع‌ترین آن‌هاست. او در بررسی ویژگی‌های خاص ساعات کار روزانه [یا روز کاری] به تمایز از دیگر سنجه‌های زمان کار [یا زحمت] می‌گوید: «ویژگی اصلی، خصوصیت دوری یا چرخه‌ای آن است. این خصوصیت هم با روح طبیعی و کیهانی کار روزانه... و هم با خصوصیت

عملکردهای فیزیولوژیک موجود بشری، که میان او و انواع حیوانی عالی مشترک است، پیوند دارد... روشن است که زحمت باید در نظر اول با چرخه‌ها و عملکردهای طبیعی پیوند داشته باشد.» از این‌جا خصوصیت دوری مصرف و بازتولید نیروی زحمت ناشی می‌شود که تعیین‌کنندهٔ واحد زمانی ساعات کار روزانه است. مهم‌ترین بصیرت ناپیل این است که خصوصیت زمانی زندگی بشری، تا جایی که صرفاً بخشی از زندگی نوع [بشر] نیست، کاملاً در مقابل خصوصیت زمانی دوری ساعات کار روزانه است. «حدود طبیعی عالی زندگی را مانند حدود طبیعی کار روزانه، ضرورت و امکان بازتولید شدن تحمیل نمی‌کند، بلکه، به عکس، امتناع تجدید شدن تحمیل‌کنندهٔ آن است مگر در مقیاس نوع. چرخه یک بار تحقق می‌پذیرد و تجدید نمی‌شود.» (pp. 19-24).

34. *Capital* (Modern Library ed.), p. 201.

این فرمول بارها در آثار مارکس آمده و همواره به صورت تقریباً لفظ به لفظ تکرار شده است: زحمت ضرورت طبیعی ابدی برای تحقق سوخت و ساز میان انسان و طبیعت است. (فی‌المثل، بنگرید به

*Das Kapital*, Vol. I, part 1, ch. 1, sec. 2, and part 3, ch. 5.

ترجمهٔ معیار انگلیسی، Modern Library ed. pp. 50; 205 از حد دقت مارکس فروتر است.)

تقریباً همین صورت‌بندی را در جلد سوم متن آلمانی سرمایه، ص ۸۷۲ می‌بینیم. پیداست که وقتی مارکس بارها و بارها از «روند زندگی جامعه» سخن می‌گوید، در قالب استعاره و مجاز نمی‌اندیشد.

۳۵. مارکس زحمت را «مصرف مولد» می‌نامید (*Capital* [Modern Library ed.], p. 204) و هیچ‌گاه از نظر دور نمی‌داشت که زحمت وضعی فیزیولوژیک است.

۳۶. کل نظریهٔ مارکس در گرو این بینش اولیه است که زحمتکش [یا کارگر] قبل از هر چیز با تولید مایحتاج زندگی خویش، این زندگی را بازتولید می‌کند. او در نوشته‌های اولیه‌اش بر این باور بود «که انسان‌ها وقتی خود را از حیوانات متمایز می‌سازند که دست به کار می‌شوند تا مایحتاج زندگی خودشان را تولید کنند» (*Deutsche Ideologie*, p. 10). این در واقع همان محتوای تعریف انسان به صورت *animal laborans* [حیوان زحمتکش] است. این نکته بسیار درخور توجه است که مارکس در قطععاتی دیگر به این تعریف راضی نمی‌شود، زیرا چنین تعریفی انسان را آن‌طور که باید و شاید به طور دقیق و مشخص از حیوانات متمایز نمی‌سازد. «عنکبوت کارهایی می‌کند که شبیه کارهای بافنده است، و زنبور عسل در ساختن خانه‌هایش روی دست بسیاری از معماران بلند می‌شود. اما آنچه بدترین معمار را از بهترین زنبور عسل ممتاز می‌کند این است که معمار ساختمانش را پیش از آن‌که در واقعیت بنا کند در تخیل بالا می‌برد. در پایان هر روند زحمت [یا کار]، نتیجه‌ای به دست می‌آوریم که

پیشاپیش به هنگام شروع در تخیل زحمتکش [یا کارگر] وجود داشته است» (*Capital* (Modern Library ed.), p. 198). روشن است که مارکس دیگر نه از زحمت، که از کار سخن می‌گوید - از چیزی که دلمشغول آن نیست؛ و بهترین دلیل آن این است که عنصر ظاهراً بسیار مهم «تخیل» هیچ نقشی در نظریه زحمت او ندارد. مارکس در جلد سوم متن آلمانی سرمایه تکرار می‌کند که زحمت مازاد بر نیازهای بلافصل موجب «بسط پیش‌رونده فرایند بازتولید» می‌شود (pp. 872, 278). با وجود تردیدهای گاه و بی‌گاه، مارکس به این امر معتقد ماند که «میلتون بهشت گمشده را به همان دلیلی تولید کرد که گرم ابریشم تولید ابریشم می‌کند.»

(*Theories of Surplus Value* [London, 1951], p. 186).

37. Lock, *op. cit.*,

به ترتیب، قسمت‌های ۴۶، ۴۶ و ۲۷.

38. *Ibid.*, sec. 34.

۳۹. این تمبیر از آن کارل دونکمان (*Karl Dunkmann*) است (*Soziologie der Arbeit* (1933), p. 71)، که به درستی می‌گوید عنوان اثر بزرگ مارکس اسمی بی‌مسماست و بهتر بود این اثر *System der Arbeit* [نظام زحمت] نامیده می‌شد.

۴۰. این صورت‌بندی غریب در کتاب زیر آمده است:

Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (1917), p. 44.

۴۱. اصطلاح *vergegenständlichen* در نوشته‌های مارکس چندان مکرر نیامده اما همواره در سیاقی بسیار مهم به کار رفته است. مقایسه کنید با 88 p. *Jugendchriften* «بر پا کردن عملی جهانی از اشیاء، کار کردن روی طبیعت غیرآلی، محک انسان است در مقام موجود نوعی آگاه... [حیوان] تحت سیطره نیازهای مستقیم تولید می‌کند، حال آن‌که انسان خود آزاد از نیاز جسمانی دست به تولید می‌زند و حتی در حقیقت در حالت آزادی از آن تولید می‌کند.»

در این جا، همچنان که در قطعه‌ای از سرمایه که در یادداشت ۳۶ نقل شد، مارکس به وضوح مفهوم کاملاً متفاوتی از زحمت را طرح می‌کند، یعنی در باره کار و ساختن، یا تولید سخن می‌گوید. همین شیء‌گردانی در سرمایه (vol. I, part 3, ch. 5)، اگرچه قدری با ابهام، مورد اشاره قرار می‌گیرد: «زحمت شیء شده است و شیء زحمت شده است.» بازی با کلمه *Gegenstand* [برابر ایستا / ابژه] آنچه را به واقع در این روند روی می‌دهد در پرده ابهام فرو می‌برد: از طریق شیء‌گردانی، شیء تازه‌ای تولید شده است اما «ابژه»‌ای که این روند آن را به شیئی بدل می‌سازد، از نظرگاه این روند، تنها مادی است نه شیء. (ترجمه انگلیسی، Modern Library ed., p. 201، معنای متن آلمانی را نمی‌رساند و، بنابراین، از این ابهام می‌گریزد.)

۴۲. این صورت‌بندی در آثار مارکس به کرات آمده است. به عنوان نمونه بنگرید به

*Das Kapital*, Vol. I (Modern Library ed., p. 50) and Vol. III, pp. 873-74.

43. «Des Prozess erlischt im Produkt» (*Das Kapital*, Vol. I, part 3. ch. 5).

44. Adam Smith, *op. cit.*, I, 295.

45. Locke, *op. cit.*, sec. 40.

46. Adam Smith, *op. cit.*, I, 294.

47. *op. cit.*, secs, 46 and 47.

۴۸. کتاب *L'ère et le travail* (۱۹۴۹) اثر ژول وویتمن (Jules Vuillemin) نمونه خوبی است از آنچه وقتی می‌کوشیم تناقض‌ها و ابهام‌های اساسی اندیشه‌های مارکس را حل کنیم روی می‌دهد. این کار تنها در صورتی ممکن است که قرائن و شواهد محسوس را به کلی رها سازیم و مفاهیم مارکس را به گونه‌ای تلقی کنیم که گویی در خودشان جورچینی [یا پازلی] پیچیده از اندیشه‌های انتزاعی تشکیل می‌دهند. از این قرار، زحمت «به ظاهر از ضرورت برمی‌خیزد» اما «به واقع کنار آزادی را تحقق می‌بخشد و مؤید نیروی ماست»؛ در زحمت، «ضرورت بیانگر آزادی نهفته‌ای [برای انسان] است» (pp. 15-16). در برابر این عامه‌فهم‌سازی‌های پیچیده می‌توان نگرش غالب خود مارکس را در باره کارش به خاطر آورد آن‌چنان‌که کاوتسکی در حکایت زیر نقل می‌کند: در سال ۱۸۸۱ او از مارکس پرسید آیا به فکر چاپ مجموعه آثارش نیست. مارکس در جواب گفت: «این آثار اول باید نوشته شوند.»

(Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* [1935], p. 53).

49. *Das Kapital*, III, 873.

مارکس در ایدئولوژی آلمانی پس از بیان این‌که انسان تنها به واسطه زحمت خود را از حیوانات متمایز می‌سازد (p. 10)، چنین می‌گوید: «انقلاب کمونیستی... زحمت را از میان برمی‌دارد» (p. 59).

۵۰. این صورت‌بندی از آن ادموند ویلسون در کتاب زیر است:

Edmund Wilson, *To the Finland Station* (Anchor ed., 1953)

اما این نقد در نوشته‌های مربوط به مارکس نقدی آشناست.

۵۱. بنگرید به ادامه کتاب؛ فصل ۶، قسمت ۴۲.

52. *Deutsche Ideologie*, p. 17.

۵۳. در هیچ جای عهد عتیق مرگ «مکافات گناه» نیست. همچنین، نرفینی که به موجب آن آدمی از بهشت رانده شد او را با زحمت و زایش به مجازات نرساند؛ تنها زحمت را طاقت‌فرسا و زایش را پرمصیبت کرد. مطابق سفر تکوین، آدم (adam)، همان‌طور که حتی نامش، شکل مذکر کلمه *adamah* به معنای «خاک»، نشان می‌دهد (بنگرید به سفر تکوین، ۱۵، ۲:۵)، برای آن خلق شده بود که تیماردار و نگهدارنده خاک باشد. او مقدر نبود که آدم ابوالبشر (Adam) خاک (*adamah*) را زیر کشت برد... و خداوند آدم را از غبار خاک آفرید... . خداوند آدم را برد و در باغ عدن جای داد تا آن را به زیر کشت برد و نگهدارنده آن باشد» (من ترجمه مارتین بوبر و فرانتس روزنتسواایگ را مینا

قرار داده‌ام [Die Schrift [Berlin, n. d.]]. کلمهٔ دال بر «کشت و زرع» که بعدها کلمهٔ دلالت‌کننده بر زحمت در زبان عبری شد، *deawod* معنای ضمنی «خدمت کردن» نیز دارد. در نفرین خداوند (۱۹-۱۷:۳) این کلمه نیامده است، اما معنا روشن است: خدمتی که انسان به خاطر آن آفریده شد اکنون به صورت بردگی درمی‌آید. بدفهمی عوامانهٔ رایج در بارهٔ نفرین خداوند به جهت تفسیری ناخودآگاه از عهد عتیق در پرتو تفکر یونانی است. نویسندگان کاتولیک معمولاً از این بدفهمی اجتناب می‌کنند. مثلاً بنگرید به

Jacques Leclercq, *Lecons de droit naturel*, Vol. IV, part 2, «Travail, Propriété», (1946), p. 31:

«رنج زحمت نتیجهٔ گناه نخستین است... آدمی زمانی که هیبوط پیدا نکرده بود شادمانه زحمت می‌کشید، اما فارغ از زحمت نبود؛ یا

J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet* (1953), p. 9.

در این زمینه جالب است که نفرین عهد عتیق را با تبیین ظاهراً آشنای دشواری زحمت نزد هسیود مقایسه کنیم. هسیود نقل می‌کند که خدایان، برای مجازات انسان، زندگی را از او نهان کردند (بنگرید به پادداشت ۸) به گونه‌ای که انسان مجبور بود آن را بچوید، حال آن‌که پیش‌تر از قرار معلوم مجبور نبود جز این‌که ثمرات زمین را از مزارع و درختان برچیند کار دیگری کند. در این‌جا نفرین نه تنها سختی زحمت بلکه خود زحمت است.

۵۴. نویسندگان عصر مدرن جملگی همداستانند که جنبهٔ «خوب» و «بارآور» طبیعت بشر در جامعه انعکاس می‌یابد حال آن‌که شرارت آن حکومت را ایجاب می‌کند. همان‌طور که تامس پین (Thomas Paine) می‌گوید: «جامعه مولود خواست‌های ماست، و حکومت مولود شرارت ما؛ اولی با یکپارچه کردن عواطفمان، به وجهی ایجابی کمک به شادکامی ما می‌کند، و دومی با محدود ساختن رذایلمان، به وجهی سلبی به آن یاری می‌رساند... جامعه در هر حالتی برکت است، اما حکومت، حتی در بهترین حالت، شری ضروری است» (*Common Sense*, 1776). یا مدیسون (Madison) می‌گوید: «لیکن حکومت خود مگر چیزی جز بزرگ‌ترین لکهٔ سنگ بر دامان طبیعت بشر است؟ اگر آدمیان فرشته بودند، حکومت لزومی نداشت. اگر قرار بود فرشتگان بر آدمیان حکومت کنند، نه نظارت بیرونی لازم بود نه نظارت درونی» (*The Federalist* [Modern Library ed.] p. 337)

۵۵. چنین چیزی، فی‌المثل، عقیدهٔ آدام اسمیت بود که «اسرافکاری عمومی حکومت» خاطر او را بسیار مکدر می‌کرد: «کل درآمد عمومی یا تقریباً کل آن، در اغلب کشورها مصروف حفظ دست‌های بی‌ثمر می‌شود» (*op. cit.*, I, 306).

۵۶. بی تردید «پیش از سال ۱۹۶۰ هیچ کس در نمی‌یافت که آدمی حقیقی طبیعی نسبت به مالکیت دارد که حاصل زحمت اوست؛ بعد از این سال این اندیشه اصل موضوعی (axiom) در علوم اجتماعی شد.»

(Richard Schlatter, *Private Property: The History of an Idea* [1951], p.156).

مفاهیم زحمت و مالکیت حتی مانع‌الجمع بودند، حال آن‌که زحمت و فقر (ponos و Arbeit و Armut) به هم تعلق داشتند به این معنا که فعالیت متناظر با وضع فقر، زحمت کشیدن بود. بنابراین، افلاطون، که معتقد بود بردگان زحمتکش «بدند» زیرا ارباب جزء حیوانی درون خویش نیستند، کمابیش همین مطلب را در باره وضع فقر می‌گفت. فقیر «ارباب خودش نیست» (penēs ōn kai heautou mē kratōn) [Seventh Letter 351A]. هیچ یک از نویسندگان باستان هرگز زحمت را یک سرچشمه ممکن ثروت نمی‌دانست. به گفته سیرون — که احتمالاً تنها چکیده رأی روزگار خویش را بیان می‌کند — مالکیت یا از طریق تصرف و تسخیر در قدیم یا از راه پیروزی یا از طریق تقسیم قانونی پدید می‌آید.

(aut retere occupatione aut victoria aut lege [De officiis i. 21]).

۵۷. بنگرید به پیش‌تر، قسمت ۸.

58. *Op. cit.*, sec. 26.

59. *Ibid.*, sec. 25.

60. *Ibid.*, sec. 31.

۶۱. به نظر من، برخی انواع خفیف و نسبتاً رایج اعتیاد به مواد مخدر، که معمولاً تقصیر آن‌ها به گردن ویژگی‌های عادت‌زای این مواد می‌افتد، ممکن است به سبب میل به تکرار لذت آسودن از درد همراه با احساس وجد شدید آن باشد — لذتی که یک بار طعم آن چشیده شده است. همین پدیده را در دوران باستان به خوبی می‌شناختند، حال آن‌که یگانه مؤیدی که برای فرض خویش در ادبیات مدرن پیدا کردم در این اثر بود:

Isak Dinesen, «Converse at Night in Copenhagen» (*Last Tales* [1957], pp. 338 ff.)

در این جا دینسن «انقطاع درد» را یکی از «سه‌گونه شادکامی کامل» محسوب می‌کند. پیشاپیش افلاطون علیه کسانی که «وقتی از درد دورند، اعتقاد راسخ دارند که به غایت (goal)... لذت رسیده‌اند» احتجاج می‌کند (Republic 585A)، اما اذعان دارد که این «لذات آمیخته» که از پی درد یا فقدان می‌آیند شدیدتر از لذات خالص نظیر لذت بویدن رایحه‌ای لطیف یا تأمل در آشکال هندسی هستند. در کمال تعجب، لذت‌گرایان بودند که خلط مبحث کردند و نخواستند پذیرند که لذت فراغت از درد شدتش بیش‌تر از «لذت خالص» است، تا چه رسد به صرف فقدان درد. از این قرار، سیرون اپیکتوس را متهم کرد به این‌که صرف فقدان درد را با لذت فراغت از آن خلط کرده است (بنگرید به

V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* [1912], pp. 252 ff.).

و لوکرتیوس بانگ برداشت: «آیا نمی‌بینید که طبیعت تنها برای دو چیز داد و قال می‌کند: بدنی رها از درد و ضمیری فارغ از تشویش...؟»

(*The Nature of the Universe* [Penguin ed.], p. 60).

۶۲. بروشار (*op. cit.*) نگرش فیلسوفان اواخر عهد باستان، مخصوصاً اپیکور، را به وجهی عالی تلخیص می‌کند. راه شادکامی حسی نامتزلزل در قابلیت نفس است «برای گرمیختن به جهان شادکامانه‌تری که خود خلق می‌کند تا به یاری تخیل همواره بتواند بدن را به تجربه همان لذتی که زمانی طعم آن را چشیده است ترغیب کند» (pp. 278 and 294 ff.).

۶۳. مشخصه همه نظریه‌هایی که قابلیت جهان‌بخش (*world-giving*) حواس را رد می‌کنند این است که بینایی را از جایگاه والاترین و شریف‌ترین حس به زیر می‌کشند و لامسه یا چشایی را جانشین آن می‌کنند که به واقع خصوصی‌ترین حواسند، یعنی حواسی که در آن‌ها بدن به هنگام ادراک شیء در درجه اول خودش را تجربه می‌کند. همه متفکرانی که واقعیت جهان خارج را انکار می‌کنند با لوکرتیوس همداستان می‌شدند که می‌گفت: «زیرا (سوگند به همه آن چیزهایی که مقدس می‌نامند) لمس و تنها لمس گوهر همه احساسات جسمانی ماست» (*op. cit.*, p. 72). با این حال، این کافی نیست؛ لامسه یا چشایی در بدنی آرام و ناملتهب هنوز بیش از اندازه دهنده واقعیت جهانند؛ وقتی یک بشقاب توت‌فرنگی می‌خورم، طعم توت‌فرنگی‌ها را می‌چشم نه خود طعم را یا، بر وفق مثالی از گالیله، وقتی «ابتدا به مجسمه‌ای از مرمر و سپس به انسانی زنده دست می‌زنم» از مرمر و بدنی زنده آگام و نه در درجه اول از دست خودم که آن‌ها را لمس می‌کند. بنابراین، گالیله وقتی می‌خواهد نشان بدهد که کیفیات ثانویه نظیر رنگ، طعم و بو «چیزی جز صرف نام‌هایی نیستند که محملشان فقط بدن حساس (*sensitive*) است» گزیری ندارد از این‌که مثال خود را رها سازد و احساس خارش ناشی از پَر را طرح کند و آن‌گاه نتیجه بگیرد که «معتمد این کیفیات گوناگون دقیقاً همان وجود را دارند، و نه وجودی بیش‌تر — کیفیاتی که به اجسام طبیعی نسبت داده می‌شوند نظیر طعم‌ها، بوها، رنگ‌ها و چیزهای دیگر»

(*Il Saggiatore*, in *Opere*, IV, 333 ff.; translation quoted from E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* [1932]).

این استدلال تنها می‌تواند بر تجربه‌های حسی‌ای مبتنی باشد که در آن‌ها بدن آشکارا به سوی خودش واپس می‌رود و، بنابراین، به عبارتی، از جهانی که معمولاً در آن حرکت می‌کند پس زده می‌شود. هر قدر احساس جسمانی درونی قوی‌تر باشد، این استدلال پذیرفتنی‌تر می‌شود. دکارت با همین استدلال می‌گوید: «صرف حرکت تیغی که دارد بخشی از پوست ما را می‌برد باعث درد می‌شود، اما به این سبب ما را



از حرکت با شکل تیغ آگاه نمی‌سازد. همچنین، مسلم است که این احساس درد همان قدر متفاوت است با حرکتی که آن را پدید می‌آورد که احساس ما از رنگ، صدا، بو یا طعم چنین است»

(Principles, part 4; translated by Haldane and Ross, *Philosophical Works* [1911]).

۶۴. این پیوند را شاگردان برگسون در فرانسه به شکل مبهمی دریافتند (مخصوصاً بنگرید به

Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels* [1914], ch. 1, and George Sorel, *D'Aristote à Marx* [1935]).

اثر آدریانو تیلگر (op. cit.)، محقق ایتالیایی، نیز به همین مکتب تعلق دارد. او تأکید می‌ورزد که تصور زحمت تصویری محوری است و کلید مفهوم و تصویر تازه زندگی است (English ed, p. 55). مکتب برگسون، همانند استاد آن، از راه یکی گرفتن زحمت با کار و ساختن [یا تولید] آن را صورتی آرمانی می‌بخشد. با این حال، شباهت بین محرک حیات زیستی [یا بیولوژیک] و شور حیاتی (élan vital) برگسون درخور توجه است.

۶۵. در جامعه کمونیستی یا سوشالیستی، همه مشاغل، به عبارتی، سرگرمی می‌شوند؛ نقاشانی در کار نخواهند بود، بلکه فقط افرادی وجود دارند که وقتشان را از جمله به نقاشی نیز می‌گذرانند؛ یعنی افرادی که «امروز چنین می‌کنند و فردا چنان، قبل از ظهر سرگرم شکار می‌شوند، بعد از ظهر به ماهیگیری می‌روند، شب هنگام گاوپروری می‌کنند، و بعد از شام سرگرم نقد می‌شوند، آن‌طور که صلاح می‌بینند، بدون این‌که در حقیقت هرگز شکارچی، ماهیگیر، شبان یا منتقد شوند»

(*Deutsche Ideologie*, pp. 22 and 373).

66. Republic 590c.

67. Veblen, op. cit., p. 33.

68. Seneca *De tranquillitate animae* ii. 3.

۶۹. بنگرید به تحلیل طراز اولی که در این کتاب آمده است:

Winston Ashley, *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University of Notre Dame [1941], ch. 5).

آشلی به درستی تأکید می‌کند که «بنابراین، اعتقاد به این‌که ارسطو بردگان را صرفاً به عنوان ابزارهایی مولد، به نحو کلی ضروری می‌داند به معنای آن است که استدلال او را اصلاً درنیافتیم. ارسطو به جای آن بر ضرورت بردگان برای مصرف تأکید دارد.»

70. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum» in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 13.

71. Herodotus i. 113

به طور مثال: *eide te dia toutōn*، و در جاهای مختلف دیگر. تعبیر مشابهی در متن زیر آمده است:

Plinius, *Naturalis historia* xxix. 19:

«ما با پاهایی بیگانه قدم برمی‌داریم؛ با چشم‌هایی بیگانه می‌بینیم؛ مردمان را با حافظه‌ای بیگانه بازمی‌شناسیم و سلام می‌گوییم؛ با زحمت بیگانه زنده‌ایم.»  
(به نقل از

R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* [1928], p. 26).

72. Aristotle *Politics* 1253b30-1254a18.

73. Winston Ashley, *op. cit.*, ch. 5.

۷۴. بنگرید به

Viktor von Weizsäcker, «Zum Begriff der Arbeit» in *Festschrift für Alfred Weber* (1948), p. 739.

این مقاله از جهت پاره‌ای ملاحظات پراکنده‌اش درخور توجه است اما در کل – متأسفانه – بی‌ثمر است زیرا وایتسزکر با فوض کمیابش بی‌جهت این مطلب که انسان بیمار برای خوب شدن باید «زحمت بکشد» مفهوم زحمت را بیش‌تر تیره و تار می‌کند.

۷۵. این مقوله زحمت-بازی اگرچه در بادی نظر به حدی کلی است که بی‌معنا می‌نماید، از جهتی دیگر گویا و سرشت‌نماست. تضاد واقعی نهفته در پس آن تضاد میان ضرورت و آزادی [یا اختیار] است، و در واقع جالب است که بدانیم تلقی بازیگوشی به عنوان سرچشمه آزادی چقدر برای تفکر مدرن پذیرفتنی است. صرف‌نظر از این تعمیم و کلی‌گویی، می‌توان گفت که آشکال مدرن آرمانی کردن زحمت به طور کلی در چهار دسته جای می‌گیرند: (۱) زحمت وسیله‌ای است برای تحصیل غایتی برتر. این موضع عموماً موضع کاتولیکی است و این حُسن بزرگ را دارد که نمی‌تواند کاملاً از واقعیت بگریزد، به طوری که معمولاً پیوندهای استواری که میان زحمت و زندگی و میان زحمت و رنج وجود دارد لااقل ذکر می‌شود. یک نماینده برجسته آن ژاک لکلرک، استاد دانشگاه کاتولیکی لوون، است، مخصوصاً به لحاظ بررسی‌اش در باره زحمت و مالکیت در این کتاب:

Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel* (1946), Vol. IV, part 2.

(۲) زحمت نوعی عمل شکل دادن است که در آن «ساختاری داده‌شده به صورت ساختاری دیگر درمی‌آید که برتر است». این همان نظریه اصلی در اثر مشهور اتو لیپمان است:

Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926).

(۳) زحمت در جامعه زحمتکشان لذت خالص است یا «می‌توان آن را به اندازه فعالیت‌های اوقات فراغت رضایت‌بخش کرد» (بنگرید به

Glen W. Cleeton, *Making Work Human* [1949]).

این موضع، امروز موضع مختار کوژادو جینی (Corrado Gini) در کتاب *Economica Lavorista* (۱۹۵۴) است که ایالات متحد را جامعه‌ای از جنس «جامعه زحمتکشان» (società lavorista) می‌شمارد که در آن «زحمت نوعی لذت است و همه مردان و زنان خواستار زحمت کشیدنند». (برای یافتن خلاصه‌ای از موضع او به زبان آلمانی بنگرید به

*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX [1953] and CX [1954].)

ضمناً این نظریه آن‌قدرها که به نظر می‌رسد تازه نیست. اول بار اف. نیٹی (F. Nitti) «*Le travail humain et ses lois*» *Revue internationale de sociologie* [1895])

آن را صورت‌بندی کرد که حتی در آن زمان قائل بود به این‌که «[محتوای] اندیشه رنج‌آور بودن زحمت واقعیتهای روانی است نه فیزیولوژیک» به گونه‌ای که در جامعه‌ای که در آن همگان کار می‌کنند اثری از درد و رنج نخواهد ماند. (۴) و بالاخره این‌که زحمت، آری‌گرایی آدمی به خویشتن و عرض وجود اوست در برابر طبیعت که از طریق زحمت تحت سلطه او درمی‌آید. این همان فرضی است که - آشکارا یا به نهان - در این جریان تازه و مخصوصاً فرانسوی انسان‌گرایی ناظر به زحمت قرار دارد. مشهورترین نماینده آن ژرژ فریدمان است.

بعد از همه این نظریه‌ها و بحث‌های نظری، کمابیش مفرح است که بدانیم اکثریت قاطع کارگران در پاسخ به این سؤال که «چرا انسان کار می‌کند؟» به سادگی می‌گویند: «برای این‌که بتواند زندگی کند» یا «پول درآورد» (بنگرید به

Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* [1955])

که آثارش به طرز نظرگیری فارغ از پیش‌داوری و آرمانی‌سازی است).

۷۶. نقش سرگرمی در جامعه مدرن مبتنی بر زحمت بسیار برجسته است و ممکن است ریشه تجربی در نظریه‌های سرگرمی-بازی باشد. آنچه مخصوصاً در این زمینه شایان ذکر است این مطلب است که مارکس، کسی که هیچ تصویری از این پیشامد نداشت، انتظار داشت که در آرمانشهر او، یعنی جامعه فارغ از زحمت، همه فعالیت‌ها به شکلی صورت پذیرند که به نحوه صورت پذیرفتن فعالیت‌های سرگرم‌کننده شباهت بسیار نزدیکی دارد.

#### 77. Republic 346.

بنابراین، «هنر کسب، دافع فقر است، همان‌طور که طبابت دافع بیماری است» (Gorgias 478). مشاغل درخور آزادمردان از آن رو که پرداخت مزد در قبال خدماتشان امری اختیاری بود (Loening, *op. cit.*) به‌راستی باید کمال چشمگیری در «هنر پول درآوردن» حاصل کرده باشند.

۷۸. تبیین مدرن رایج در باره این رسم که مشخصه سراسر عصر باستان در یونان و روم بود - این‌که سرچشمه آن را باید در این «باور» یافت «که برده نمی‌تواند جز در حال

شکنجه و عذاب راست بگوید» - تبیینی کاملاً خطاست. برعکس، باور بر این است که هیچ کس نمی‌تواند زیر شکنجه دروغی سر هم کند: «تصور بر این بود که عین صدای طبیعت را در ضجه درد به دست می‌آورند. هر قدر درد بیش تر رسوخ می‌کرد، این گواهی گوشت و خون عمیق تر و راستین تر به نظر می‌رسید» (Wallon, *op. cit.*, I, 325). روان‌شناسی باستان بسیار پیش تر از ما به عنصر آزادی و اختیار، ابداع آزادانه، در دروغ‌گویی واقف بود. فرض بر این بود که «ضرورت‌ها» یا «الزامات» شکنجه این آزادی و اختیار را از میان برمی‌دارند و، بنابراین، نباید شکنجه شامل حال شهروندان آزاد شود. ۷۹. کلمات کهن‌تری که در زبان یونانی دال بر بردگان بودند، *amōes* و *douloi*، هنوز بر دشمن مغلوب [یا اسیر جنگی] دلالت می‌کنند. در باره جنگ‌ها و فروش اسیران جنگی به عنوان منشأ اصلی برده‌داری در عصر باستان بنگرید به

W. L. Westermann, «Sklaverei» in Pauly-Wissowa.

۸۰. امروزه، به جهت پیشرفت‌های تازه در ابزارهای جنگ و تخریب، احتمال دارد این گرایش نسبتاً مهم در عصر مدرن را از نظر دور بداریم. واقعیت این است که قرن نوزدهم یکی از صلح‌آمیزترین قرن‌ها در طول تاریخ بود.

81. Wallon, *op. cit.*, III, 265.

والون به طرز بی‌ظنیری نشان می‌دهد که چگونه حکم کلی رواقیون مبنی بر این که همه انسان‌ها برده‌اند، متکی بر گسترش امپراتوری روم بود که در آن آزادی سابق رفته‌رفته به دست حکومت امپراتوری برافتاد، به طوری که در نهایت هیچ کس آزاد نبود و هر کس ارباب خودش را داشت. نقطه عطف زمانی بود که ابتدا کالیگولا (Caligula) و سپس تراجانوس (Trajan) موافقت کردند که *dominus* خوانده شوند، کلمه‌ای که پیش تر تنها بر خداوندگار خانه اطلاق می‌شد. آن چیزی که اخلاق بردگان (slave morality) متعلق به اواخر عصر باستان خوانده می‌شود و فرض آن مبنی بر این که تفاوتی واقعی میان زندگی برده و زندگی انسان آزاد وجود ندارد زمینه‌ای بسیار واقع‌بینانه داشت. اکنون برده به واقع می‌توانست به اربابش بگوید: هیچ کس آزاد نیست؛ هر کس اربابی دارد. به تعبیر والون «کسانی که محکومند به کار و زحمت در معادن، آسیاها، ناوایی‌ها، کارهای شیفنی عمومی و هر کار دیگری که از جنس نوعی همکاری خاص باشد، در مقام همکاران حداقل رنج را متحمل می‌شوند» (p. 216). «این حتی بردگی است که اکنون بر شهروند حاکم است؛ و ما قوانین خاص بردگان را در مقرراتی که به شخص او، خانواده‌اش و اموالش مربوط می‌شود به تمامی باز یافته‌ایم» (pp. 219-20).

۸۲. جامعه بی‌طبقه و بی‌دولت مارکس خیال‌پردازانه نیست. جدا از این واقعیت که تحولات مدرن گرایشی مسلم دارند به این که تمایزات طبقاتی را در جامعه نادیده بگیرند و به جای حکومت «اداره امور» را بنشانند که طبق نظر انگلس قرار بود نشانه جامعه سوسیالیستی باشد، خود مارکس این آرمان‌ها را به وضوح مطابق دموکراسی

آتنی در سر می‌بخت، جز این‌که قرار بود در جامعه کمونیستی امتیازات شهروندان آزاد شامل حال همگان شود.

۸۳. شاید اغراق نباشد که بگویم کتاب سیمون وی (Simon Weil) به نام وضع کارگری (*La condition ouvrière*) (۱۹۵۱) یگانه کتاب در میان انبوه نوشته‌های راجع به مسئلهٔ زحمت [یا کار] است که بدون تعصب و احساساتی شدن به این مسئله می‌پردازد. وی برای دفتر یادداشت‌های روزانه‌اش، که در آن روز به روز تجربه‌هایش در کارخانه‌ای را می‌نوشت، این سطر هومر را به عنوان شعار برگزید: 'poll' *ækadzomenē, kraterē d'epikeisēt' anagkē* («بسی برخلاف میل خودت، زیرا ضرورت با قدرت بیش‌تری بر تو واقع است»). وی نتیجه می‌گیرد که امید به رهایی نهایی از زحمت و ضرورت، یگانه عنصر خیال‌پردازانهٔ مارکسیسم و در عین حال محرک واقعی همهٔ آن جنبش‌های کارگری انقلابی‌ای است که از مارکس الهام گرفته‌اند. این امید همان «افیون توده‌ها» است که از نظر مارکس وصف دین بود.

۸۴. گفتن ندارد که، برخلاف باور رایج، این فراغت به هیچ روی همان *skholē* در عصر باستان نیست که از جنس پدیده‌ای مصرفی، «مشهود» یا نامشهود، نبود و از طریق ایجاد «وقت آزاد»ی که از زحمت در امان داشته شده است حاصل نمی‌آمد، بلکه، به عکس، «پرهیز»ی آگاهانه از همهٔ فعالیت‌های مربوط به صرف زنده‌ماندن بود — و این پرهیز همان‌قدر شامل فعالیت مصرفی می‌شد که فعالیت زحمت را در بر می‌گرفت. ملاک این *skholē*، به تمایز از آرمان مدرن اوقات فراغت، قناعت مشهور زندگی یونانی در عصر باستان است که وصف آن را بسیار کرده‌اند. از این رو، این امری گویا و سرشت‌نماست که تجارت دریایی، تجارتی که بیش از هر چیز دیگر باعث ثروت در آتن بود، در معرض سوءظن قرار داشت، به طوری که افلاطون، به پیروی از هسیود، توصیه می‌کرد که دولت‌شهرهای جدید، دور از دریا تأسیس شوند.

۸۵. برآورد می‌شود که در قرون وسطی به‌ندرت بیش‌تر از نیمی از روزهای سال کار می‌کردند. تعطیلات رسمی ۱۴۱ روز بود (بنگرید به

Levasseur, *op. cit.*, p. 329;

همچنین، برای آگاهی از شمار روزهای کاری در فرانسه پیش از انقلاب این کشور بنگرید به

Liesse, *Le Travail* [1899], p. 253).

افزایش چشمگیر ساعات کار روزانه مشخصهٔ آغاز انقلاب صنعتی است، یعنی زمانی که زحمتکشان [یا کارگران] مجبور بودند با ماشین‌هایی که تازه عرضه شده بود رقابت کنند. پیش از آن، مدت زمان کار روزانه به بازده یا دوازده ساعت در انگلستان قرن پانزدهم و ده ساعت در قرن هفدهم می‌رسید (بنگرید به

H. Herkner, «Arbeitszeit» in *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft* [1923], I, 889 ff.).

خلاصه این‌که «شرایط زندگی زحمتکش‌ان [یا کارگران]، در نیمه اول قرن نوزدهم، بدتر از شرایطی بود که بخت‌برگشته‌ترین آدم‌ها پیش از آن زمان متحمل آن شده بودند»

(Édouard Dolléans, *Histoire du travail en France* [1953]).

در باره میزان پیشرفتی که در زمانه ما به دست آمده است معمولاً اغراق می‌شود، زیرا به واقع آن را با «عصر»ی بسیار «تاریک» می‌سنجیم. به طور مثال، ممکن است متوسط عمر در متمدن‌ترین کشورهای امروز تنها با متوسط عمر در برخی کشورهای عصر باستان مطابقت کند. البته حقیقت امر را نمی‌دانیم، اما تأمل در باره سن مرگ در سرگذشت افراد مشهور ما را به این گمان برمی‌انگیزد.

86. Locke, *op. cit.*, sec. 28.

87. *Ibid.*, sec. 43.

86. Adam Smith, *op. cit.*, I, 295.

## کار

## ۱۸. دوام جهان

کار دست‌هایمان، به تمایز از زحمت بدنمان - انسان سازنده (homo faber) ای که می‌سازد و به معنای تحت‌اللفظی کلمه faber «روی [چیزی] کار می‌کند»<sup>(۱)</sup> به تمایز از حیوان زحمتکش (animal laborans) که زحمت می‌کشد و «در می‌آمیزد» - مجموعه متنوع بی‌کم و کاست و بی‌کران اشیایی را می‌سازد که سرجمع آن‌ها صناعت بشری را تشکیل می‌دهد. این اشیا عمدتاً، ولی نه منحصرأ، اشیایی هستند که مورد استفاده قرار می‌گیرند و دوامی را که لاک برای استقرار مالکیت لازم می‌شمرد و «ارزشی» را که آدام اسمیت برای بازار مبادله ضروری می‌دانست دارا هستند و گواه مولد بودن [با کیفیت مولد] اند که، به اعتقاد مارکس، ملاک و میزان طبیعت بشر است. استفاده خاص آن‌ها موجب نمی‌شود که از بین بروند؛ این اشیا صناعت بشری را از ثبات و استحکامی برخوردار می‌کنند که بدون آن این صناعت نمی‌توانست تکیه‌گاهی داشته باشد تا موجود بی‌ثبات و میرایی را که انسان باشد در خود منزل دهد.

ثباتِ صناعتِ بشری مطلق نیست؛ استفاده‌ای که از آن می‌کنیم، گرچه آن

را به مصرف نمی‌رسانیم، شیره [مصنوعات] این صناعت را تا ته می‌مکد. روند زندگی، که در کل هستی ما جاری است، به آن نیز هجوم می‌برد، و اگر از اشیای جهان استفاده نکنیم، آن‌ها نیز سرانجام می‌پژمرند و به درون روند طبیعی فراگیری بازمی‌گردند که از آن بیرون کشیده شده‌اند و آن‌ها را در برابر آن برپا داشته‌اند. صندلی اگر به حال خود گذاشته یا از جهان بشری بیرون انداخته شود، بار دیگر چوب می‌شود، و چوب می‌پوسد و به خاکی بازمی‌گردد که درخت از بطن آن سر برآورده بود پیش از آن‌که بریده شود تا به صورت ماده‌ای درآید که روی آن کار کنند و با آن چیزی بسازند. با این حال، اگرچه ممکن است این پایان محتوم یکایک اشیاء در جهان باشد و نشانه این‌که محصولات سازنده‌ای فانی هستند، اما تردیدی نیست که سرنوشت نهایی خود صناعت بشری چنین چیزی نیست، صناعتی که در آن هر شیئی پیوسته ممکن است با تغییر نسل‌هایی که می‌آیند و ساکن جهان ساخته انسان می‌شوند و می‌روند، جای خود را به شیئی دیگر دهد. از این گذشته، اگرچه استفاده به ناگزیر شیره این اشیاء را تا ته می‌مکد، این اتمام به همان صورتی سرنوشت آن‌ها نیست که نابودی پایان ذاتی همه چیزهایی است که به مصرف می‌رسند. چیزی که استفاده آن را می‌فرساید دوام است.

همین دوام است که اشیای جهان را از استقلال نسبی‌شان در برابر انسان‌هایی که آن‌ها را تولید و استفاده می‌کنند، از «عینیت» شان که باعث می‌شود، دست‌کم مدتی، در برابر نیازها و امیال سیری‌ناپذیر سازندگان و استفاده‌کنندگان زنده آن‌ها مقاومت کنند، «بایستند»<sup>(۲)</sup> و تاب آورند، بهره‌مند می‌سازد. از این منظر، نقش اشیای جهان تثبیت زندگی بشری است، و عینیت آن‌ها در این است که - برخلاف این سخن هراکلیتوس که شخصی که همان شخص است هرگز نمی‌تواند به رودخانه‌ای که همان رودخانه است پا گذارد - انسان‌ها، به رغم طبیعت همواره در تغییرشان، می‌توانند همانی<sup>۱</sup> - یعنی هویت - خویش



را به واسطه ارتباط داشتشان با همان صندلی و همان میز بازیابند. به عبارت دیگر، در نقطه مقابل ذهنیت [یا انفسی بودن] انسان‌ها عینیت جهان ساخته انسان قرار دارد نه بی تفاوتی والای طبیعتی دست‌نخورده که نیروی مقاومت‌ناپذیر طبیعی و عنصرین آن، به عکس، آن‌ها را مجبور می‌سازد که بی‌وقه در چرخه حرکت زیستی خودشان بچرخند، چرخه‌ای که دقیقاً با حرکت دوری فراگیر خانواده طبیعت انطباق دارد. تنها ما که عینیت جهانی متعلق به خودمان را از آنچه طبیعت در اختیارمان می‌گذارد برپا داشته‌ایم، ما که این جهان را درون محیط طبیعت از کار درآورده‌ایم تا از گزند طبیعت در امان مانیم – باری تنها ما می‌توانیم در طبیعت به چشم چیزی «عینی» نظر کنیم. بدون جهانی مابین انسان‌ها و طبیعت، حرکت ابدی هست اما عینیتی در کار نیست. اگرچه استفاده و مصرف، همانند کار و زحمت، دو چیز متفاوتند، به نظر می‌رسد که این دو در برخی حیطه‌های مهم همپوشانی دارند به حدی که اتفاق نظری که در یکی انگاشتن این دو موضوع متفاوت نزد عالیم و عامی هست بسیار موجه جلوه می‌کند. استفاده در واقع رگه‌ای از مصرف در خودش دارد، از آن حیث که روند فرسودن، از طریق تماس شیء مورد استفاده با موجود زنده مصرف‌کننده پدید می‌آید، و هر چه تماس میان بدن و شیء مورد استفاده نزدیک‌تر باشد، معادل گرفتن این دو موجه‌تر به نظر می‌رسد. اگر، به طور مثال، طبیعت اشیای مورد استفاده را بر حسب فرسودن و کهنه شدن جامه‌ها تعبیر کنیم، و سوسه می‌شویم نتیجه بگیریم که استفاده چیزی نیست جز مصرفی که آهنگ آن کندتر است. نقطه مقابل این موضع همان چیزی است که پیش‌تر ذکر کردیم: نابودی، اگرچه اجتناب‌ناپذیر است، بر استفاده عارض می‌شود اما ذاتی مصرف است. چیزی که کم‌دوام‌ترین کفش را از کالاهای مصرفی صرف متمایز می‌کند آن است که این یک جفت کفش اگر آن را به پا نکنم، فاسد نمی‌شود و استقلالی – هر قدر هم اندک – از آن خودش دارد که به آن این قابلیت را می‌بخشد که حتی دیرزمانی پس از احوال

متغیر صاحبش دوام آورد. این یک جفت کفش، چه استفاده بشود چه نشود، مدتی در جهان باقی خواهد ماند مگر این که بی جهت آن را از بین ببرند.

استدلالی شبیه این، و بسیار مشهورتر و موجه تر، ممکن است در تأیید یکسان‌انگاری کار و زحمت اقامه شود. چنین می‌نماید که ضروری‌ترین و ابتدایی‌ترین زحمت آدمی، یعنی زیرکشت بردن زمین، نمونه کاملی است از آنچه می‌توان تبدیل زحمت به کار در این روند خواند. دلیل این نمود آن است که زیرکشت بردن زمین با وجود رابطه نزدیک آن با چرخه زیستی و اتکای تمام عیارش بر چرخه بزرگ‌تر طبیعت، محصولی از خود باقی می‌گذارد که بیش از خود این فعالیت دوام می‌آورد و افزوده‌ای است بادوام به انبان صناعت بشری: همان فعالیت، وقتی طی سال‌های متمادی انجام می‌گیرد، سرانجام بیابان را به زمین زیرکشت بدل می‌کند. این مثال در همه نظریه‌های باستانی و مدرن زحمت دقیقاً به همین دلیل به طرز بارزی آمده است. با این حال، به‌رغم وجود شباهتی انکارناپذیر و این که بی‌گمان منزلت دیرینه کشاورزی از این واقعیت برمی‌خیزد که زیرکشت بردن زمین نه تنها وسایل ادامه حیات را فراهم می‌کند بلکه در این روند زمین را برای ساختن جهان نیز آماده می‌سازد - باری، به‌رغم این‌ها، حتی در این مورد، تمایز کاملاً روشن است. زمین زیرکشت، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، شیئی مورد استفاده است که با دوام خاص خودش وجود دارد و برای ماندگاری‌اش به چیزی بیش از مراقبت و حفاظت معمول نیاز ندارد؛ زمین زیرکشت، اگر قرار باشد زیرکشت بماند، باید هر از گاهی روی آن زحمت بکشند. به عبارت دیگر، شیء گردانی<sup>۱</sup> حقیقی، که در آن وجود محصول یک بار و برای همیشه فراهم می‌گردد، هیچ‌گاه تحقق نیافته است؛ محصول برای آنکه اصلاً درون جهان بشری باقی بماند باید بارها بازتولید شود.

## ۱۹. شیءگردانی

ساختن یا تولید، که همان کار *homo faber* [انسان سازنده] است، عبارت از شیءگردانی است. استحکام و پابرجایی، که ذاتی همه اشیا حتی شکننده‌ترین آنهاست، ناشی از ماده [یا سازمایه]<sup>۱</sup> ای است که روی آن کار صورت می‌گیرد، اما خود این ماده مثل میوه‌های مزرعه و درختان که می‌توانیم آنها را بچینیم یا بدون این‌که در خانه و خانواده طبیعت تغییری ایجاد کنیم آنها را به حال خود بگذاریم، چیزی نیست که به سادگی داده شده باشد و این‌جا یا آن‌جا وجود داشته باشد. ماده از قبل محصولی از محصولات دست‌های آدمی است که آن را از محل طبیعی‌اش بیرون آورده‌اند و در این میان یا نوعی روند زندگی را از میان برده‌اند - نظیر وقتی که برای فراهم کردن چوب باید درخت را نابود کرد - یا در یکی از روندهای کندتر طبیعت اختلال ایجاد کرده‌اند مانند زمانی که آهن، سنگ یا مرمر را به زور از زهدان زمین بیرون می‌کشند. این عنصر تجاوز و خشونت در هر نوع ساختمانی وجود دارد، و انسان سازنده، آفریننده صنعت بشری، همواره نابودکننده طبیعت بوده است. حیوان زحمتکش، که با تن خویش و به کمک حیوانات اهلی حیات را می‌پرورد، ممکن است ارباب و سرور همه موجودات زنده باشد، اما هنوز خادم طبیعت و زمین است؛ تنها انسان سازنده است که مثل ارباب و سرور کل زمین رفتار می‌کند. از آن‌جا که پدیدآوردگی و سازندگی او را بر صورت خدای خالق می‌دیدند به گونه‌ای که خداوند *ex nihilo* [از عدم] خلق می‌کند و انسان از ماده داده شده می‌آفریند، پدیدآوردگی و سازندگی بشری بنا به تعریفش ناگزیر منجر به شورشی پرمته‌وار می‌شد، زیرا تنها پس از نابود کردن بخشی از طبیعت آفریده خداوند می‌توانست جهانی ساخته انسان برپا دارد.<sup>(۳)</sup>

تجربه این خشونت و زورتوزی، بنیادی‌ترین تجربه زور و قوت بشری

است و، بنابراین، عیناً همان نقطهٔ مقابل تلاش رنجبرانه و فرساینده‌ای است که در زحمتِ محض تجربه می‌شود. آن تجربه می‌تواند اطمینان به نفس و رضایت خاطر ایجاد کند، و حتی سرچشمهٔ اعتماد به نفس در سراسر زندگی شود، که جملگی از بن و بنیاد تفاوت دارند با خوشی و بهجتی که ممکن است همراه زندگیِ مصروف زحمت و تقلا باشد یا با لذت گذرا ولی شدیدِ خودِ زحمت که اگر جد و جهد هماهنگ و دارای نظمی موزون باشد حاصل می‌آید و در اساس همان لذتی است که در سایر حرکات بدنی موزون احساس می‌شود. غالب توصیفاتی که از «خوشی‌های زحمت» به دست داده‌اند، تا جایی که تصاویر متأخر آن قسم بهجت زندگی و مرگ نیستند که در کتاب مقدس ادعا شده است و به سادگی مباهاتِ ناشی از داشتن شغل را با «خوشی» انجام دادن آن خلط نمی‌کنند، مربوط می‌شوند به وجدی که در اعمالِ خشونت‌آمیز زور و قوتی احساس می‌شود که انسان با آن توان خود را با نیروهای بی‌امان عناصر می‌آزماید و از طریق ابداع زیرکانهٔ ابزارها می‌داند که چگونه آن را بسی فراتر از حد و اندازهٔ طبیعی‌اش افزایش دهد. (۴)

استواری و پابرجایی نتیجهٔ لذت یا کوفتگی در به دست آوردن نان خویش «با عرق جبین» نیست، بلکه حاصل همین زور و قوت است، و صرفاً چیزی نیست که به صورت موهبتی رایگان از حضور ابدی خود طبیعت به عاریت گرفته شده یا چیده شده باشد، هر چند که بدون مادهٔ برکننده از طبیعت امری محال است؛ استواری و پابرجایی محصولی از محصولات دست‌های آدمی است.

کارِ واقعی ساختن تحت هدایت الگویی صورت می‌گیرد که شیء مطابق آن ساخته می‌شود. این الگو ممکن است تصویری باشد که چشم ذهن به آن نگریسته است یا طرحی کلی که در آن این تصویر پیشاپیش از طریق کار عینیتی موقت و عجالی پیدا کرده است. در هر دو حال، آنچه کارِ ساختن را هدایت می‌کند بیرون از سازنده و مقدم بر روند بالفعل کار است، تا حد زیادی به همان صورت که فوریت‌های روند زندگی در بطن وجود زحمتکش

مقدم بر روند بالفعل زحمت است. (این توصیف در تناقض آشکار با یافته‌های روان‌شناسی مدرن است که تقریباً بدون هیچ ساز مخالفی به ما می‌گوید که تصاویر یا تصورات ذهن همان‌قدر مطمئناً در سر ما جای دارد که درد شدید گرسنگی در شکم ماست. این انفسی‌سازی [یا ذهنی کردن] در علم مدرن، که فقط بازتابی از انفسی‌سازی از آن هم اساسی‌تر در جهان مدرن است، در این مورد با این واقعیت توجیه می‌شود که، در واقع، عمده کار در جهان مدرن به شکل زحمت صورت می‌گیرد، به طوری که کارگر، حتی اگر بخواهد، نمی‌تواند «به جای زحمت کشیدن برای خودش، برای کارش زحمت بکشد»<sup>(۵)</sup> و غالباً ابزاری است در خدمت تولید اشیایی که در باره شکل نهایی آن‌ها کوچک‌ترین تصویری ندارد.<sup>(۶)</sup> این اوضاع و احوال، گرچه به لحاظ تاریخی بسیار مهمند، در توصیف بخش‌های اساسی *vita activa* [زندگی وقف عمل] ربط و مناسبتی ندارند. آنچه درخور توجه ماست شکافی واقعی است جداکننده همه احساسات جسمانی، لذت و درد، امیال و ارضا شدن‌ها - که آن چنان «خصوصی» هستند که حتی نمی‌توان آن‌ها را به قدر کفایت بیان کرد، چه رسد به این‌که در جهان خارج بازنموده شوند و، بنابراین، اصلاً نمی‌توان به آن‌ها شیئت بخشید - از تصاویر ذهنی که چنان به آسانی و به طور طبیعی خود را به دست شیء گردانی می‌سپارند که نه بدون داشتن تصویری از تخت در بدو امر، «ایده» ای از تخت پیش روی دیده باطن، می‌توان فکر ساختن آن را در سر پخت، و نه می‌توان بدون توسل به تجربه‌ای بصری از شیئی واقعی تختی را تصور کرد.

از لحاظ نقشی که ساختن درون مراتب *vita activa* [زندگی وقف عمل] پیدا کرد این امر اهمیت بسیار دارد که تصویر ذهنی یا الگویی که شکل آن هدایت‌گر روند ساختن است نه تنها مقدم بر آن است بلکه با محصول تمام شده از بین نمی‌رود، محصولی که آن تصور یا الگو بیش از آن عمر می‌کند - تصور یا الگویی که دست‌نخورده می‌ماند و، به عبارتی، حاضر و مهیاست تا خود را

به دست جریان مستمر و نامتناهی ساختن بسپارد. این تکثیر بالقوه، که ذاتی کار است، با تکراری که نشانه زحمت است اصولاً فرق دارد. این تکرار برانگیخته چرخه زیستی است و تابع آن می‌ماند؛ نیازها و خواست‌های بدن انسان می‌آیند و می‌روند، و با آن‌که بارها و بارها در فواصلی منظم از نو تکرار می‌شوند، هرگز دیرزمانی باقی نمی‌مانند. تکثیر، به تمایز از صرف تکرار، عین چیزی را که پیشاپیش ثباتی نسبی دارد و دارای وجودی نسبتاً ماندگار در جهان است تولید می‌کند. این کیفیت ماندگاری در الگو یا تصویر ذهنی، کیفیت وجود داشتن پیش از ساختن و باقی ماندن پس از پایان ساختن، بیش‌تر عمر کردن از همه اشیاى مورد استفاده ممکنى که الگو یا تصویر ذهنی همچنان کمک می‌کنند تا به وجود آیند، تأثیر چشمگیری بر نظریه ایده‌های ابدی افلاطون نهاده است. آموزه او تا جایی که ملهم از کلمه *idea* یا *eidos* («شکل» یا «صورت») بود - کلمه‌ای که افلاطون برای اولین بار در سیاقی فلسفی به کار برد - بر تجربه‌هایی در *poiësis* یا ساختن مبتنی بود، و با این‌که او از نظریه‌اش برای بیان تجربه‌هایی کاملاً متفاوت و چه بسا بسیار «فلسفی» تر استفاده کرد، همواره وقتی می‌خواست اعتبار و معقولیت سخنش را ثابت کند، مثال‌هایش را از حوزه ساختن برمی‌گرفت. (۷) آن ایده یگانه ابدی‌ای که حاکم بر انبوهی از چیزهای فسادپذیر است اعتبارش را در آموزه‌های افلاطون از ماندگاری و وحدت الگو حاصل می‌کند که اشیاى فسادپذیر بسیاری را می‌توان مطابق آن ساخت.

روند ساختن خود به تمامی با مقولات وسیله و غایت رقم می‌خورد. شیء ساخته شده محصولی نهایی [یا غایی] است به دو معنا: [اولاً به این معنا که] روند تولید در آن به انتها می‌رسد (به قول مارکس: «فرایند در فرآورده ناپدید می‌شود») و [ثانیاً به این معنا که] آن روند فقط وسیله‌ای است برای به بار آوردن این غایت. بی‌گمان زحمت نیز برای غایتی به نام مصرف تولید می‌کند، اما از آن‌جا که این غایت، شیئی که قرار است مصرف شود، فاقد ماندگاری

جهانی شیبی است که از کار حاصل می‌آید، غایت این روند را نه محصول نهایی بلکه به پایان رسیدن نیروی زحمت رقم می‌زند، و این در حالی است که، از طرف دیگر، خود محصولات بلافاصله از نو وسیله می‌شوند - وسیله ادامه حیات و بازتولید نیروی زحمت. برعکس، در روند ساختن، غایت مسلم است: هنگامی که شیبی کاملاً نو با آن مقدار دوام که بتواند به هیئت چیزی مستقل در جهان بماند به انبان صناعت بشری اضافه شده است، پای غایت به میان آمده است. تا جایی که به آن شیء، محصول نهایی ساختن، مربوط می‌شود، لزومی ندارد که روند تکرار شود. انگیزه تکرار [یا] ناشی از نیاز صنعتکار است به این‌که وسیله گذران زندگی‌اش را به دست آورد - که در این صورت کار او با زحمت منطبق می‌شود - یا ناشی از تقاضای تکثیر در بازار است - که در آن صورت صنعتکاری که می‌خواهد این تقاضا را برآورده سازد، همچنان که افلاطون اگر زنده بود می‌گفت، هنر پول درآوردن را به صنعتش افزوده است. جان کلام در این‌جا آن است که در هر دو حال، روند به دلایلی بیرون از خودش تکرار می‌شود و برخلاف تکرار قهری و ناگزیری است که ذاتی زحمت کشیدن است - ذاتی وضعی که در آن باید خورد تا زحمت کشید و باید زحمت کشید تا خورد.

داشتن آغازی مشخص و پایانی معین و قابل پیش‌بینی مشخصه ساختن است که به صرف همین خصوصیت از سایر فعالیت‌های بشری دیگر متمایز می‌شود. زحمت، که درگیر حرکت دوری روند زندگی بدن است، نه آغازی دارد نه انجامی. عمل، گرچه ممکن است آغازی معین داشته باشد، اما، همان‌طور که خواهیم دید، هیچ‌گاه پایانی قابل پیش‌بینی ندارد. این اتکاپذیری عظیم کار در این امر بازتاب پیدا می‌کند که روند ساختن، برخلاف عمل، برگشت‌ناپذیر نیست: هر چیزی که با دست‌های آدمی تولید می‌شود ممکن است با دست‌های آدمی نابود نیز بشود، و هیچ شیء مورد استفاده‌ای آن اندازه در روند زندگی مورد نیاز مبرم نیست که سازنده‌اش نتواند بعد از

نابودی آن باقی بماند و از عهدهٔ نابودی آن بر نیاید. انسان سازنده به واقع ارباب و سرور است - و این نه تنها از آن روست که سرور کل طبیعت است یا خود را سرور کل طبیعت می خواند، بلکه به این جهت نیز هست که سرور خویشتن و اعمال خویش است. این سخن نه در بارهٔ حیوان زحمتکش صدق می کند، که تابع ضرورت زندگی خویش است، و نه در بارهٔ انسان اهل عمل، که وابستهٔ همقطاران خود است. انسان سازنده، که با تصویر ذهنی اش از محصول آتی تنهاست، آزاد است که تولید کند، و بار دیگر در مواجههٔ یک تنه با اثر یا کار دست هایش، آزاد است که نابود سازد.

#### ۲۰. هیئت ابزارری و حیوان زحمتکش

از منظر انسان سازنده، که تماماً متکی بر ابزارهای اولیهٔ دست‌های خویش است، آدمی، همچنان که بنجامین فرانکلین می گفت، موجودی «ابزار ساز»<sup>۱</sup> است. همین ابزارها، که تنها بار حیوان زحمتکش را سبک و زحمت او را مکانیکی می کنند، به دست انسان سازنده برای برپا داشتن جهانی از اشیاء طراحی و ابداع می شوند، و تناسب و دقت آن‌ها را مقاصد «عینی» ای که او ممکن است خواستار ابداع آن‌ها باشد رقم می زند، نه نیازها و خواست‌های ذهنی یا انفسی. ابزارها و وسایل<sup>۲</sup> اشیایی هستند آن‌چنان جهانی که می توانیم تمام تمدن‌ها را با میزان قرار دادن آن‌ها طبقه‌بندی کنیم. با این همه، خصوصیت جهانی آن‌ها هیچ‌گاه به اندازهٔ زمانی که در روندهای زحمت به کار می روند نمایان نیست، یعنی در جایی که ابزارها و وسایل به واقع یگانه چیزهای محسوسی هستند که هم بعد از زحمت و هم پس از خود روند مصرف باقی می مانند. بنابراین، به نزد حیوان زحمتکش، از آن‌جا که تابع روندهای بلعندهٔ زندگی است و مدام سرگرم آن‌هاست، مظاهر دوام و ثبات

1. tool-maker

2. tools and instruments



جهان در درجهٔ اول ابزارها و وسایلی هستند که به کار می‌برد، و در جامعه‌ای از جنس جامعهٔ زحمتکشان، بسیار محتمل است که ابزارها خصوصیت یا عملکردی بسیار فراتر از خصوصیت ابزاری صرف پیدا کنند.

شکوه‌های مکرری که از انحراف غایات و وسایل در جامعهٔ مدرن به زبان می‌آید و به گوش ما می‌رسد، شکوه‌های مکرر از این‌که انسان‌ها خادمان ماشین‌هایی شده‌اند که خود اختراعشان کرده‌اند و به جای این‌که از آنها به صورت ابزارهایی برای برآوردن نیازها و خواست‌های بشری استفاده کنند، خود را با اقتضائات آنها «تطبیق می‌دهند» - باری چنین شکوه‌هایی در وضع و حال واقعی زحمت ریشه دارند. در این وضع و حال، که در آن تولید عمدتاً تدارک برای مصرف است، خود تمایز بین غایات و وسایل، که مشخصهٔ بارز فعالیت‌های انسان سازنده است، مطلقاً معنایی ندارد، و، بنابراین، ابزارهایی که انسان سازنده اختراع کرده و با آنها به یاری حیوان زحمتکش رفته است، هنگامی که حیوان زحمتکش آنها را به کار می‌برد، خصوصیت ابزاری خود را از دست می‌دهند. درون خود روند زندگی، که زحمت جزء لازمی از آن است و هرگز نمی‌تواند از آن فراتر رود، طرح پرسش‌هایی که در آنها مقولهٔ وسیله و غایت پیشفرض قرار گرفته کاری بیهوده است، پرسش‌هایی نظیر این‌که آیا انسان‌ها زندگی و مصرف می‌کنند برای آن‌که قوت زحمت کشیدن داشته باشند یا زحمت می‌کشند برای آن‌که وسیلهٔ مصرف داشته باشند.

اگر این ناتوانی در تمیز روشن وسایل از غایات در چارچوب رفتار بشری را مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم که تنظیم و استفادهٔ آزادانه از ابزارها برای محصول نهایی خاصی، جای خود را به اتحاد موزون بدن زحمتکش با ابزارش می‌دهد، که در این میان خود حرکت زحمت به صورت نیروی وحدت‌بخش عمل می‌کند. زحمت - اما نه کار - برای رسیدن به بهترین نتایج نیازمند آن است که به نحوی موزون انجام گیرد و، تا جایی که جمع زیادی از زحمتکشان دست به دست هم می‌دهند، مستلزم هماهنگی موزون

همه حرکات منفرد است.<sup>(۸)</sup> در این حرکت، ابزارها حیث ابزاریشان را از دست می دهند، و تمایز روشن میان انسان و ابزارهایش، و نیز غایتش، تیره و تار می شود. آنچه بر روند زحمت و همه آن روندهای کار که به شکل زحمت تحقق می پذیرند حاکم است نه تلاش هدفمند آدمی است نه محصولی که ممکن است به آن میل داشته باشد، بلکه حرکت خود روند و چرخه‌ای است که بر زحمتکشان تحمیل می کند. ابزارها و تجهیزات زحمت به درون این چرخه کشیده می شوند تا این که بدن و ابزار در همان حرکت تکراری و یکنواخت چرخ می خورند - به عبارت دیگر، تا این که، در استفاده از ماشین ها، که در میان همه ابزارها و تجهیزات بیشترین تناسب و همسازی را با عملکرد حیوان زحمتکش دارند، دیگر حرکت بدن نیست که حرکت ابزار را تعیین می کند، بلکه حرکت ماشین است که حرکات بدن را رقم می زند. جان کلام این که هیچ چیز نمی تواند به اندازه چرخه روند زحمت آسان تر و با تصنع کم تری مکانیکی شود، چرخه‌ای که خود با چرخه تکراری و یکنواخت و به همان اندازه خودکار روند زندگی و سوخت و ساز آن با طبیعت مطابقت می کند. حیوان زحمتکش درست از آن رو که وسایل و ابزارها را نه برای ساختن نوعی جهان بلکه برای کاستن از بار روند زندگی خودش به کار می برد، به معنای حقیقی کلمه در جهانی از ماشین ها به سر برده است آن هم از زمانی که انقلاب صنعتی و رهایی زحمت تقریباً به جای همه ابزارهای دستی ماشین‌هایی را نشانند که به نحوی از انحا نیروی برتر قوای طبیعی را جایگزین نیروی زحمت بشری کردند.

فرق تعیین کننده ابزار و ماشین را شاید بهتر از هر چیز این بحث ظاهراً بی پایان روشن کند که آیا بشر باید خود را با ماشین «وفق دهد» یا ماشین باید با «طبیعت» بشر وفق پیدا کند. در فصل اول گفتیم که دلیل اصلی عقیم بودن ناگزیر این بحث چیست: اگر وضع بشر عبارت باشد از این که بشر موجودی مشروط است که هر چیزی، داده یا ساخته، بی درنگ شرطی از شرایط وجود

آتی او می‌شود، آن‌گاه در همان زمانی که او ماشین‌ها را طراحی کرد خود را با محیطی [آکنده] از ماشین‌ها «وفق داد». بی‌تردید ماشین‌ها به صورت شرطی جدانشدنی از وجود ما درآمده‌اند، همان‌قدر که ابزارها و وسایل در همه دوران‌های پیشین چنین بودند. بنابراین، اهمیت این بحث، از نظرگاه ما، بیش‌تر در این واقعیت است که مسئله وفق دادن اصلاً قابل طرح نیست. هرگز در باره وفق‌یافته بودن آدمی یا لزوم وفق یافتن خاص با ابزارهایی که به کار می‌برده شکمی وجود نداشته است؛ چه بسا او خود را با دست‌هایش وفق داده باشد. قضیه ماشین کاملاً فرق می‌کند. برخلاف ابزارهای کار، که در هر لحظه‌ای از روند کار خادم دست می‌مانند، ماشین اقتضا می‌کند که زحمتکش خادم آن باشد و چرخه طبیعی بدنش را با حرکت مکانیکی آن وفق دهد. یقیناً این حرف به آن معنا نیست که افراد انسان بماهو انسان خود را با ماشین‌هایشان وفق می‌دهند یا خادمان آن‌ها می‌شوند؛ بلکه معنای آن این است که، تا وقتی کار در ماشین‌ها دوام دارد، روند مکانیکی جای چرخه بدن آدمی را گرفته است. حتی ظریف‌ترین ابزار هم خادم باقی می‌ماند و نمی‌تواند دست را هدایت کند یا جای آن را بگیرد. [از آن طرف] حتی ابتدایی‌ترین ماشین زحمت بدن را هدایت می‌کند و نهایتاً به تمامی جای آن را می‌گیرد.

همان‌طور که غالباً در مورد تحولات تاریخی صادق است، گویی پیامدهای واقعی تکنولوژی، یعنی پیامدهای واقعی نشستن ماشین‌ها به جای ابزارها و وسایل، تنها در واپسین مرحله آن، با ظهور خودکاری، آفتابی شده است. به ملاحظه مقاصدی که در نظر داریم، شاید بد نباشد که، هر چند به اختصار، مراحل اصلی شکل‌گیری و سیر تکنولوژی مدرن را از آغاز عصر مدرن یادآوری کنیم. مرحله اول، یعنی اختراع ماشین بخار، که منجر به انقلاب صنعتی شد، هنوز مشخصه‌اش تقلید از روندهای طبیعی و استفاده از نیروهای طبیعی برای مقاصد بشری بود که با استفاده دیرینه از نیروی آب و باد اصولاً فرقی نداشت. آنچه تازگی داشت نه اصل ماشین بخار بلکه کشف

معادن زغال‌سنگ و استفاده از آن‌ها برای تغذیهٔ آن بود.<sup>(۹)</sup> ابزارهای ماشینی این مرحلهٔ نخست، بازتاب همین تقلید از روندهای شناخته‌شدهٔ طبیعی هستند؛ آن‌ها نیز حاصل تقلید از فعالیت‌های طبیعی دست انسانند و از این فعالیت‌ها به شکل مؤثرتری استفاده می‌کنند. اما امروزه می‌شنویم که «بزرگ‌ترین دامچاله‌ای که باید از آن دوری کرد این فرض است که هدف طراحی، بازتولید حرکات دستِ متصدی [دستگاه] یا زحمتکش است.»<sup>(۱۰)</sup>

مشخصهٔ مرحلهٔ بعد عمدتاً استفاده از نیروی برق است، و در واقع نیروی برق همچنان تعیین‌کنندهٔ مرحلهٔ حاضر پیشرفت تکنیکی است. این مرحله را دیگر نمی‌توان بر حسب گسترش عظیم و پیشروی مستمر فنون و صنایع توصیف کرد، و تنها در مورد همین جهان است که مقولات انسان سازنده – مقولات کسی که به نزد او هر ابزاری وسیله‌ای است برای حصول غایتی مقرر – دیگر قابل اطلاق نیست؛ زیرا در این جا دیگر از ماده [یا سازمان] آن چنان که طبیعت آن را در اختیار ما می‌گذارد استفاده نمی‌کنیم – دیگر روندهای طبیعی را از بین نمی‌بریم یا در آن‌ها گسست پدید نمی‌آوریم یا از آن‌ها تقلید نمی‌کنیم. در همهٔ این موارد، طبیعت را برای غایات جهانی خودمان تغییر می‌دادیم و جنبهٔ طبیعی‌اش را می‌زدودیم، به طوری که جهان یا صنعت بشری از یک طرف و طبیعت از طرف دیگر دو چیز مشخصاً متمایز باقی می‌ماندند.

امروزه دست به کار شده‌ایم تا، به تعبیری، «خلق کنیم»، یعنی روندهای طبیعی متعلق به خودمان را که هرگز بدون ما روی نمی‌دادند از بند رها سازیم، و به جای آن‌که با استحکاماتی دفاعی صنعت بشری را در برابر نیروهای عنصرین طبیعت به دقت محصور کنیم و این نیروها را تا جای ممکن خارج از جهان ساختهٔ انسان نگه داریم، آن‌ها را، همراه با قدرت عنصرینشان، به درون خود این جهان هدایت کرده‌ایم. حاصل کار انقلابی واقعی در مفهوم ساختن [یا تولید] بوده است؛ تولید، که همواره «ارشته‌ای از مراحل جداگانه» بود، به صورت «روندی پیوسته» درآمده است، روند تسمهٔ نقاله و خط تولید.<sup>(۱۱)</sup>

خودکاری تازه‌ترین مرحله این تحول است که به واقع «کل تاریخ ماشینیسیم را روشن می‌کند».<sup>(۱۲)</sup> این پدیده به یقین نقطه اوج تحول و پیشرفت مدرن باقی خواهد ماند، حتی اگر عصر اتم و تکنولوژی مبتنی بر اکتشافات هسته‌ای به آهنگی نسبتاً شتابان آن را پایان دهند. اولین ابزارهای تکنولوژی هسته‌ای، انواع گوناگون بمب اتم، که، اگر به مقادیر کافی و نه چندان زیاد پرتاب می‌شدند، می‌توانستند کل حیات آلی را بر کره زمین نابود کنند، به قدر کفایت بر مقیاس عظیمی که چنین تغییری ممکن است پیداکندگواهی می‌دهند. در این جا دیگر مسئله، مسئله بند گشودن و رها کردن روندهای طبیعی عنصرین نیست بلکه به کار بردن انرژی‌ها و نیروهایی بر زمین و در زندگی روزمره است که تنها خارج از زمین، در کیهان، واقع می‌شوند. این کار قبلاً انجام گرفته است، اما فقط در آزمایشگاه‌های تحقیقاتی متخصصان فیزیک هسته‌ای.<sup>(۱۳)</sup> اگر تکنولوژی امروز هدایت نیروهای طبیعی به درون جهان صنعت بشری است، تکنولوژی آینده نیز چه بسا هدایت نیروهای کیهانی عالم پیرامونمان به درون طبیعت زمین باشد. باید متظر ماند و دید که آیا این تکنیک‌های آینده، خانه و خانواده طبیعت را آن‌چنان که از آغاز جهانمان می‌شناخته‌ایم به همان درجه، یا حتی بیش از آنی، تغییر می‌دهند که تکنولوژی امروز خودِ خودِ حیث جهانی صنعت بشری را تغییر داده است.

هدایت نیروهای طبیعی به درون جهان بشری باعث شده است که خودِ غایت‌مندی جهان - این‌که اشیا غایاتی هستند که ابزارها و وسایل برای آن‌ها طراحی می‌شوند - از هم بیاشد. مشخصه همه روندهای طبیعی این است که بدون یاری انسان به وجود می‌آیند، و آن چیزهایی طبیعی هستند که «ساخته» نشده‌اند بلکه به خودی خود به هر صورتی که درمی‌آیند درمی‌آیند (معنای اصیل کلمه «mature» [طبیعت] نزد ما نیز همین است خواه آن را از ریشه لاتین آن nasci به معنای زاده شدن، برگرفته باشیم خواه اصل آن را به ریشه یونانی اش، physis، برسانیم که از فعل phyein می‌آید به معنای رویدن یا

ظهورِ قائم به خود). برخلاف محصولات دست‌های آدمی، که باید گام به گام تحقق پیدا کنند و روند ساختن یا تولید برای آن‌ها کاملاً متمایز از وجود خود شیء ساخته شده یا تولید شده است، وجود شیء طبیعی متمایز از روند پدید آمدن آن نیست بلکه به نحوی با آن روند یکی است: دانه در بر دارنده درخت و، به معنایی، پیشاپیش درخت است، و اگر روند رشد که درخت از طریق آن به وجود آمده است متوقف شود، وجود درخت هم خاتمه پیدا می‌کند.

اگر این روندها را در بستر و زمینه مقاصد بشری ببینیم که آغازی ارادی و پایانی مشخص دارند، خصوصیت خودبه‌خودی پیدا می‌کنند. ما همه آن حرکت‌هایی را که قائم به خودند و، بنابراین، بیرون از دایره تصرف ارادی و غایتمندانه‌اند حرکت‌هایی خودبه‌خود یا خودکار می‌خوانیم. در آن شکل تولید که خودکاری آغازگر آن است، تمایز میان فعالیت و محصول، و نیز تقدم محصول بر فعالیت (که فقط وسیله تولید این غایت است) دیگر معنایی ندارد و منسوخ شده است.<sup>(۱۴)</sup> مقولات انسان سازنده و جهان او را در این جا همان قدر نمی‌توان قابل اطلاق دانست که هرگز نمی‌شود بر طبیعت و عالم طبیعی اطلاق کرد. ضمناً به همین دلیل است که مدافعان مدرن خودکاری معمولاً موضعی بسیار قاطع در برابر نگرش مکانیستی به طبیعت و فایده‌گرایی عملی قرن هجدهم می‌گیرند که مشخصه بسیار بارز جهت‌گیری یک‌سویه و قاطعانه انسان سازنده در زمینه کار بودند.

بحث در باره کل مسئله تکنولوژی، یعنی مسئله تغییر شکل زندگی و جهان به واسطه ورود ماشین، از رهگذر تمرکز بیش از حد انحصاری بر خدمت یا ضروری که ماشین‌ها به انسان می‌رسانند به طرز غریبی انحراف پیدا کرده است. در این جا فرض بر این است که هر ابزار و وسیله‌ای در درجه اول برای آن طراحی شده است که حیات بشری را آسان‌تر کند و از رنج زحمت بشری بکاهد. حیث ابزاری آن‌ها تنها از این وجه انسان‌محورانه درک می‌شود. اما حیث ابزاری ابزارها و وسایل پیوند بسیار نزدیک‌تری با شیئی دارد که قرار

است تولید شود، و «ارزش بشری» محضشان محدود به استفاده‌ای است که حیوان زحمتکش از آن‌ها به عمل می‌آورد. به عبارت دیگر، انسان سازنده، سازنده ابزار، ابزارها و وسایل را برای برپا داشتن جهانی اختراع کرد، نه – لاف‌در در درجه اول – برای کمک به روند زندگی بشری. از این رو، پرسش این نیست که آیا ما از باب ماشین‌هایمان هستیم یا برده آن‌ها، بلکه پرسش این است که آیا ماشین‌ها هنوز در خدمت جهان و اشیای آن هستند یا، به عکس، ماشین‌ها و حرکت خودکار روندهایشان دست به کار شده‌اند تا بر جهان اشیای حاکم شوند و حتی آن‌ها را نابود کنند.

یک چیز مسلم است: روند خودکار پیوسته ساختن یا تولید نه تنها این «فرض ناموجه» را نادیده گرفته است که «دست‌های آدمی، که به هدایت مغز او کار می‌کنند، مظهر کارآیی بهینه‌اند»<sup>(۱۵)</sup> بلکه این فرض بسیار مهم‌تر را هم از نظر دور داشته است که اشیای جهان پیرامون ما بر طرح بشری مبتنی هستند و طبق ملاک‌های بشری فایده یا زیبایی ساخته شده‌اند. اکنون به جایی رسیده‌ایم که به جای [در نظر گرفتن] فایده و زیبایی، که ملاک‌های جهانند، محصولاتی را طراحی می‌کنیم که هنوز پاره‌ای «عملکردهای اساسی» دارند اما شکل آن‌ها را در درجه اول عملیات ماشین رقم می‌زند. این «عملکردهای اساسی» البته عملکردهای روند زندگی حیوانی به نام انسان است، زیرا هیچ عملکرد دیگری ضرورت اساسی ندارد، اما خود محصول – نه فقط تغییرات و آشکال گوناگونش بلکه حتی «تغییر تام و تمام به محصولی تازه» – تماماً مبتنی بر قابلیت ماشین است.<sup>(۱۶)</sup>

طراحی و تخصیص اشیای برای قابلیت عملیاتی ماشین به جای طراحی و تخصیص ماشین‌ها برای تولید برخی اشیای در واقع بازگون‌سازی [یا وارونه کردن] کامل مقوله وسیله و غایت است – البته اگر این مقوله هنوز معنایی داشته باشد. ولی حتی عام‌ترین غایتی که معمولاً به ماشین‌ها نسبت داده می‌شد، یعنی آسودگی نیروی بشر، اکنون غایتی فرعی و منسوخ تلقی

می‌شود که برای «افزایش چشمگیر» بالقوه «کارآیی»<sup>(۱۷)</sup> کفایت نمی‌کند و محدودکننده آن نیز هست. در اوضاع و احوال امروز، توصیف این جهان ماشین‌ها بر حسب وسایل و غایات همان قدر بی‌معنی شده است که در میان گذاشتن این پرسش با طبیعت که آیا دانه را برای پدید آوردن درخت پدید آورده یا درخت را برای پدید آوردن دانه، همواره بی‌معنی بوده است. به همین منوال این نیز کمابیش محتمل است که روند پیوسته‌ای که به دنبال هدایت روندهای پایان‌ناپذیر طبیعت به درون جهان بشری می‌آید، اگرچه به احتمال زیاد جهان بماهو جهان، جهان در مقام صناعت بشری، را نابود می‌کند، اما همان قدر به شکلی مطمئن و نامحدود ضروریات و حوایج زندگی را در اختیار نوع بشر می‌گذارد که خود طبیعت چنین می‌کرد پیش از آن‌که انسان‌ها خانه مصنوعی خویش را بر زمین بسازند و حصارهای میان طبیعت و خودشان برپا دارند.

برای جامعه زحمتکشان، جهان ماشین‌ها جایگزین جهان واقعی شده است، هر چند که این جهان کاذب از عهده مهم‌ترین کار صناعت بشری بر نمی‌آید که همانا فراهم کردن سکوتگاهی است برای انسان‌های میرا که ماندگارتر و پایاتر از خودشان باشد. در روند پیوسته فعالیت و عملیات، این جهان ماشین‌ها حتی در حال از دست دادن آن خصوصیت جهانی مستقلی است که ابزارها و وسایل و ماشین‌های اولیه عصر مدرن به شکل بسیار بارزی واجد آن بودند. روندهای طبیعی که این جهان از آن‌ها قوت و قوت می‌گیرد به طرز روزافزونی آن را به خود روند زیستی مربوط می‌سازند به نحوی که تجهیزات و وسایلی که زمانی آزادانه آن‌ها را به کار می‌بردیم رفته‌رفته چنان به نظر می‌رسند که گویی «لاک‌ها» بی هستند «متعلق به بدن انسان به همان صورت که لاک به بدن لاک‌پشت تعلق دارد». از منظر این تحول که نگاه کنیم، تکنولوژی به واقع دیگر نه «به صورت محصول تلاش بشری آگاهانه‌ای برای گسترش قدرت مادی» بلکه «همچون تحولی زیستی در نوع بشر» به نظر



می‌رسد که در آن ساختارهای ذاتی موجود زنده‌ای به نام بشر به میزانی هر چه فزاینده‌تر به محیط زیست او منتقل می‌شوند»<sup>(۱۸)</sup>.

## ۲۱. حیث ابزاری و انسان سازنده

وسایل و ابزارهای انسان سازنده، که اساسی‌ترین تجربه حیث ابزاری ناشی از آن‌هاست، هرگونه کار و ساختنی را رقم می‌زنند. در این جا به واقع حقیقت دارد که هدف [یا غایت] وسیله را توجیه می‌کند؛ کاری که هدف می‌کند از این هم بیش‌تر است؛ هدف وسیله را تولید و تنظیم می‌کند. هدف خشونت‌ی را که برای به دست آوردن ماده [یا سازمایه] با طبیعت روا داشته می‌شود توجیه می‌کند، همان‌طور که چوب از بین بردن درخت و میز نابود کردن چوب را موجه می‌سازد. به جهت محصول نهایی است که ابزارها طراحی و تجهیزات و وسایل اختراع می‌شوند، و همین محصول نهایی خود روند کار را تنظیم می‌کند، و در باره متخصصان مورد نیاز، میزان همکاری، تعداد دستیاران و نظایر این‌ها تعیین تکلیف می‌کند. طی روند کار در باره همه چیز بر حسب مناسب و سودمند بودن به حال غایت مطلوب - و نه به حال هیچ چیز دیگر - دآوری می‌کنند.

همین ملاک‌های وسیله و غایت [یا هدف] در مورد خود محصول نیز قابل اطلاق است. محصول اگرچه در نسبت با وسیله‌ای که با آن تولید شده است غایتی است و غایت روند ساختن یا تولید است، اما هیچ‌گاه، به تعبیری، غایتی فی‌نفسه نمی‌شود - دست‌کم نه تا زمانی که شیئی مصرفی می‌ماند. صندلی که غایت نجاری است تنها از این راه می‌تواند سودمندی‌اش را نشان دهد که بار دیگر وسیله‌ای شود، خواه به منزله چیزی که دوامش امکان استفاده از آن را به عنوان وسیله‌ای برای راحت زیستن فراهم می‌کند خواه به منزله وسیله‌ای برای مبادله. اشکال ملاک فایده که در ذات خود فعالیت ساختن یا تولید است این است که رابطه میان وسیله و غایت که این ملاک بر

آن استوار است بسیار شبیه زنجیری است که هر سر آن ممکن است در زمینه‌ای دیگر دوباره حکم وسیله‌ای را پیدا کند. به عبارت دیگر، در جهانی که دقیقاً بر وفق فایده‌گرایی است همه غایت‌ها به ناگزیر کوتاه‌مدتند و باید به صورت وسیله‌ای برای غایاتی دیگر درآیند.<sup>(۱۹)</sup>

این معضل را، که در ذات هرگونه فایده‌گرایی منسجم [یا دارای سازگاری درونی] است - و [از یاد نبریم که] فایده‌گرایی بیش از هر مشرب دیگری فلسفه انسان سازنده است - می‌توان از لحاظ نظری، به عنوان عجز ذاتی از فهم تمایز بین فایده و معناداری تشخیص داد که در زبان آن را با تمیز نهادن میان «برای»<sup>۱</sup> و «به خاطر»<sup>۲</sup> بیان می‌کنیم. از این قرار، آرمان سودمندی که در سراسر جامعه صنعتکاران و پیشه‌وران جاری است - همانند آرمان آسایش در جامعه زحمتکشان یا آرمان کسب که بر جوامع بازاری یا تجاری حاکم است - به واقع دیگر به فایده مربوط نمی‌شود بلکه مربوط به معناست. «به خاطر» سودمندی به طور کلی است که انسان سازنده در باره هر چیزی بر حسب «برای [...]» داور می‌کند و هر کاری را بر حسب «برای [...]» انجام می‌دهد. خود آرمان سودمندی را، همچون آرمان‌های سایر جوامع، دیگر نمی‌توان چیزی تلقی کرد که برای داشتن چیزی دیگر لازم است؛ این آرمان پرسش از سودمندی یا فایده خودش را مطلقاً به خود راه نمی‌دهد. آشکارا، برای پرسشی که زمانی لسینگ پیش روی فیلسوفان فایده‌گرای روزگارش نهاد پاسخی وجود ندارد: «و فایده فایده چیست؟» معضل فایده‌گرایی این است که گرفتار زنجیره بی‌پایانی از وسایل و غایات است بدون آنکه هرگز به اصلی برسد که بتواند مقوله وسیله و غایت، یعنی خود فایده، را توجیه کند. «برای [...]» محتوای «به خاطر [...]» شده است؛ به عبارت دیگر، فایده‌ای که به هیئت معنا تثبیت شده است موجب بی‌معنایی است.

1. in order to

2. for the sake of

درون مقوله وسیله و غایت، و در میان تجربه‌های حیث ابزاری که بر کل جهان اشیای مورد استفاده، و فایده حاکم است، راهی برای پایان دادن به زنجیره وسایل و غایات و ممانعت از این‌که همه غایات سرانجام بار دیگر به صورت وسیله به کار روند وجود ندارد مگر اعلام این‌که [در این میان] چیزی «غایتی فی نفسه» است. در جهان انسان سازنده، که در آن هر چیزی باید فایده‌ای داشته باشد، یعنی باید به درد آن بخورد که ابزاری برای به دست آوردن چیزی دیگر شود، خود معنا فقط می‌تواند به صورت غایتی ظاهر شود، به صورت «غایتی فی نفسه»، که عملاً یا تکرار معلومی<sup>۱</sup> است که در مورد همه غایات صدق می‌کند یا تناقضی در الفاظ است. زیرا هر غایتی، هنگامی که حاصل شد، دیگر غایت نیست و قابلیت هدایت و توجیه انتخاب وسایل، قابلیت تنظیم و تولید آن‌ها را از دست می‌دهد. آن غایت اکنون به صورت شیئی در میان اشیای درآمده است، یعنی به اتیان عظیم داده‌هایی که انسان سازنده می‌تواند به اختیار خود وسایل مورد نظر خویش برای رسیدن به غایاتش را از آن‌ها برگزیند اضافه شده است. در مقابل، معنا باید ماندگار باشد و چیزی از سرشت خود را از دست ندهد، خواه به دست آید یا، به بیان دقیق‌تر، آدمی آن را بیابد خواه آدمی را تنها بگذارد و از نظر او نهان بماند. انسان سازنده تا جایی که چیزی جز سازنده یا تولیدکننده نیست و تنها بر حسب وسایل و غایاتی که مستقیماً از فعالیت کاری‌اش سر بر می‌آورند اندیشه می‌کند، همان‌قدر عاجز از فهم معناست که حیوان زحمتکش از فهم حیث ابزاری ناتوان است. و درست همان‌طور که ابزارها و وسایلی که انسان سازنده برای برپا داشتن جهان به کار می‌برد برای حیوان زحمتکش به صورت خود جهان درمی‌آید، معناداری این جهان نیز، که عملاً ورای دسترس انسان سازنده است، برای او «غایت فی نفسه» تناقض‌آمیز می‌شود.

یگانه راه برون‌رفت از تنگنای بی‌معنایی در هر فلسفه‌ای که مطلقاً فایده‌گرایانه است روی گرداندن از جهان عینی اشیای مورد استفاده و تکیه کردن بر حیث انفسی خود استفاده است. تنها در جهانی دقیقاً انسان‌محور<sup>۱</sup> که در آن استفاده‌کننده، یعنی خود انسان، غایت قصوایی می‌شود که زنجیره بی‌انتهای غایات و وسایل را به پایان می‌رساند، فایده از حیث فایده بودنش<sup>۲</sup> شأن و منزلت معتاداًز بودن را پیدا می‌کند. با این حال، وجه تراژیک ماجرا این است که انسان سازنده در همان زمانی که به نظر می‌رسد در چارچوب فعالیت خودش توفیق یافته و رضایت پیدا کرده است، دست به کار می‌شود تا جهان اشیاء، غایت و محصول نهایی ذهن و دست‌های خویش، را به تنزل و تباهی بکشانند؛ اگر انسان در مقام استفاده‌کننده غایت اعلی، «ملاک همه چیز» باشد، آن‌گاه نه تنها طبیعت، که انسان سازنده با آن به منزله «ماده» [یا «سازمایه»] کمابیش «بی‌جهان» کار رفتار می‌کند، بلکه خود چیزهای «ارزشمند» نیز بدل به وسیله صرف شده‌اند و از این رهگذر «ارزش» ذاتی خود را از دست داده‌اند.

بزرگ‌ترین مظهر فایده‌گرایی انسان‌محورانه انسان سازنده این ضابطه کانتی بوده است که آدمی هرگز نباید وسیله‌ای برای غایتی شود و هر انسانی غایتی فی‌نفسه است. اگرچه پیش از آن (مثلاً در تأکید لاک بر این‌که نمی‌توان اجازه داد انسانی مالک بدن انسان دیگری شود یا از نیروی جسمانی او استفاده کند) شاهد تفتن به پیامدهای ویرانگری هستیم که اندیشیدنی بی‌قید و بند و هدایت‌نشده بر حسب وسایل و غایات قطعاً و به شکلی تغییرناپذیر در حیطه سیاسی به بار می‌آورد، اما تنها در کانت است که فلسفه مراحل پیش‌تر عصر مدرن خود را به کلی از آن کلیشه‌های عرف عام رها می‌سازد که همواره در جایی که انسان سازنده ضوابط جامعه را رقم می‌زند آن‌ها را

1. anthropocentric

2. utility as such

می‌بینیم. دلیل آن البته این است که کانت قصد نداشت اصول فایده‌گرایی روزگارش را صورت‌بندی کند یا به صورت مفهوم درآورد، بلکه، به عکس، پیش از هر چیز می‌خواست مقوله و سیله و غایت را تا جایگاه درخورش پایین بکشد و مانع از کاربرد آن در زمینه عمل سیاسی شود. با این همه، ضابطه او همان‌قدر نمی‌تواند برآمدنش از تفکر فایده‌گرایانه را انکار کند که تفسیر مشهور و نیز ذاتاً تناقض‌آمیز دیگر او از شیوه برخورد آدمی با یگانه‌اشیایی که «برای استفاده» نیستند – یعنی آثار هنری که، به گفته کانت، از آن‌ها «لذتی عاری از علاقه و نفع» می‌بریم.<sup>(۲۰)</sup> زیرا همان فعالیتی که انسان را بر کرسی «غایت‌اعلی» می‌نشاند به او اجازه می‌دهد که «اگر بتواند، کل طبیعت را تابع آن سازد»،<sup>(۲۱)</sup> یعنی طبیعت و جهان را با سلب شأن و منزلت مستقل هر دو به مرتبه وسیله محض فرو بکاهد. حتی کانت هم نتوانست بدون روی کردن به پارادوکس یا تناقض «غایت فی‌نفسه» سردرگمی انسان سازنده در مسئله معنا را حل کند یا او را از بی‌خبری در این باره به در آورد؛ آن سردرگمی در این واقعیت نهفته است که اگرچه تنها ساختن [یا تولید] با حیث ابزاری‌ای که دارد می‌تواند جهانی را بسازد، اما همین جهان اگر اجازه داده شود ضوابطی که حاکم بر ایجاد آن بوده‌اند بعد از استقرار آن نیز حاکم بمانند، به اندازه ماده‌ای که به کار می‌رود، به اندازه وسیله‌ای صرف برای غایاتی دیگر، بی‌ارزش می‌شود. انسان، تا جایی که انسان سازنده است چیزها را به صورت ابزار درمی‌آورد، و ابزارگردانی<sup>۱</sup> او دال بر تنزل هر چیزی به سطح وسیله و از دست رفتن ارزش ذاتی و مستقل آن است به نحوی که سرانجام نه فقط اشیایی که ساخته [یا تولید] می‌شوند بلکه علاوه بر آن‌ها «کل زمین و همه نیروهای طبیعت»، که بی‌گمان بدون کمک او به وجود آمده‌اند و وجودی مستقل از جهان بشری دارند، «ارزش» خود را از کف می‌دهند «زیرا نمودار

شیءگردانی ناشی از کار نیستند».<sup>(۲۲)</sup> به دلیل همین برخورد انسان سازنده با جهان بود که یونانیان در دوران باستان سراسر گستره فنون و صنایع را، که در آن انسان‌ها با ابزار کار می‌کنند و کار را نه به خاطر خودش بلکه برای تولید چیزی دیگر انجام می‌دهند، *banausic* خواندند که شاید واژه *philistine* [هنرشناسانه یا برخاسته از بی‌فرهنگی] بهترین معادل این اصطلاح باشد - واژه‌ای که به نحو ضمنی بر ابتذال اندیشیدن و عمل کردن در چارچوب نفع شخصی دلالت می‌کند. اگر بدانیم که بزرگ‌ترین استادان پیکرتراشی و معماری یونانی به هیچ روی از شمول این حکم بیرون نبودند، شدت و حدت این خوارشماری همواره ما را مات و مبهوت نگه خواهد داشت.

آنچه در این جا به میان است البته خود حیث ابزاری، استفاده از وسیله برای رسیدن به غایتی، نیست، بلکه تعمیم تجربه ساختن [یا تولید کردن] است که در آن سودمندی و فایده در مقام ضوابط نهایی زندگی و جهان انسان‌ها استقرار پیدا می‌کنند. این تعمیم ذاتی فعالیت انسان سازنده است زیرا تجربه وسیله و غایت، آن‌چنان که در کار ساختن وجود دارد، با محصول تمام شده از بین نمی‌رود، بلکه به مقصد نهایی آن، که عبارت است از به کار آمدن به عنوان شیئی مورد استفاده، بسط پیدا می‌کند. ابزارگردانی کل جهان زمین، این ارزش‌زدایی بی‌حد و حصر از هر آنچه داده شده است، این روند رشد بی‌معنایی<sup>۱</sup> که هر غایتی را بدل به وسیله‌ای می‌کند و تنها از این راه متوقف می‌شود که خود انسان خداوندگار و سرور همه چیز گردد - باری، این ابزارگردانی مستقیماً ناشی از روند ساختن نیست؛ زیرا از نظرگاه ساختن، محصول تمام شده همان قدر غایتی فی‌نفسه است - شیء پایدار مستقلی که وجودی از آن خودش دارد - که انسان در فلسفه سیاسی کانت چنین است. تنها تا جایی که حاصل ساختن عمدتاً اشیایی است که مورد استفاده قرار

می‌گیرند محصول تمام‌شده بار دیگر بدل به وسیله‌ای می‌شود، و فقط تا آن‌جا که روند زندگی چیزها را به دست می‌گیرد و از آن‌ها برای مقاصد خودش استفاده می‌کند حیث ابزارِ مولد و محدود ساختن به صورت ابزارگردانی نامحدود همه موجودات درمی‌آید.

کاملاً روشن است که یونانیان همان‌قدر از این ارزش‌زدایی از جهان و طبیعت همراه با انسان‌محوری ذاتی آن - این باور «پوچ و عبث» که آدمی اشرف مخلوقات است و هر چیز دیگری تابع ضرورت‌ها و فوریت‌های حیات بشری است (ارسطو) - بیمناک بودند که از ابتذال محض هر گونه فایده‌گرایی منسجم بیزاری می‌جستند. این‌که آنان تا چه حد از نتایج تلقی انسان‌سازنده به عنوان تحقق برترین امکان بشری خبر داشتند شاید بهتر از هر راه دیگری از طریق استدلال مشهور افلاطون علیه پروتاگوراس و قول ظاهراً بدیهی این یک آشکار شود مبنی بر این‌که «انسان ملاک همه چیزهای مورد استفاده (chrēmata) است، ملاک هستی آن چیزها که هستند و ملاک نیستی آن چیزها که نیستند»<sup>(۱۳)</sup> (روشن است که پروتاگوراس، برخلاف آنچه سنت و ترجمه‌های متعارف در دهان او گذاشته‌اند، نمی‌گفت که «انسان ملاک همه چیز است»). جان کلام این است که افلاطون بلافاصله دریافت که اگر انسان را ملاک همه چیزهای مورد استفاده بدانیم، در واقع جهان به انسان استفاده‌کننده و ابزارگردان منسوب می‌شود، نه به انسان اهل سخن و اهل عمل یا انسان متفکر. و چون انسان استفاده‌کننده و ابزارگردان به اقتضای طبیعتش در هر چیزی به چشم وسیله‌ای برای غایتی - در هر درختی به چشم چوبی بالقوه - نظر می‌کند، بی‌گمان این امر نهایتاً حاکی از آن خواهد بود که انسان نه تنها ملاک چیزهایی که وجودشان بسته اوست بلکه عیناً ملاک همه موجودات می‌شود.

در این تفسیر افلاطونی، پروتاگوراس حقیقتاً همچون اولین منادی کانت به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر انسان ملاک همه چیز باشد، یگانه چیزی است که

بیرون از رابطهٔ وسیله - غایت جای می‌گیرد، یگانه غایت فی نفسه که می‌تواند از هر چیز دیگری به صورت وسیله‌ای استفاده کند. افلاطون به خوبی می‌دانست که امکانات تولید اشیایی که مورد استفاده قرار می‌گیرند و رفتار کردن با همه چیز طبیعت به صورت اشیایی که بالقوه مورد استفاده‌اند، همان قدر حد و مرز نمی‌شناسد که خواسته‌ها و استعدادهای آدمیان بی‌حد و حصر است. اگر بگذاریم ضوابط انسان سازنده بر جهان تمام شده<sup>۱</sup> حاکم شوند آن‌چنان که بالضروره بر ایجاد این جهان حاکمند، آن‌گاه انسان سازنده نهایتاً همه چیز را برای خود برمی‌دارد و همهٔ موجودات را به چشم وسیله‌ای صرف برای خودش می‌بیند. او در بارهٔ هر چیزی چنان داوری خواهد کرد که گویی به دستهٔ *chrēmata*، اشیای مورد استفاده، تعلق دارد، به گونه‌ای که، اگر بخواهیم از مثال خود افلاطون استفاده کنیم، باد دیگر نه به اعتبار خودش به عنوان نیرویی طبیعی بلکه صرفاً بر وفق نیاز بشر به گرما و طراوت درک خواهد شد - و این امر البته به آن معناست که باد در مقام داده‌ای عینی از دایرهٔ تجربهٔ بشری بیرون گذاشته شده است. به دلیل همین نتایج است که افلاطون، آن‌جا که در اواخر عمر بار دیگر در رسالهٔ قوانین سخن پروتاگوراس را نقل می‌کند، با ضابطه‌ای کمابیش تناقض‌آمیز چنین پاسخ می‌دهد: نه انسان - که به جهت خواسته‌ها و استعدادهایش می‌خواهد از هر چیزی استفاده کند و، بنابراین، نهایتاً کارش به آن‌جا می‌کشد که ارزش ذاتی هر چیزی را از آن سلب می‌کند - باری، نه انسان بلکه «خدا ملاک [حتی] چیزهای صرفاً مورد استفاده است». (۲۴)

## ۲۲. بازار مبادله

زمانی مارکس - در یکی از آن اظهارنظرهای ضمنی بسیاری که گواه ششم

۲. افزوده نویسنده. - م.

۱. finished world، به سیاق «محصول تمام شده». - م.



تاریخی ممتاز او هستند - چنین گفت که تعریف بنجامین فرانکلین از انسان مبنی بر این که او موجودی ابزارساز است همان قدر مشخصه «بانکی بودن»<sup>۱</sup> یعنی مشخصه عصر جدید، است که تعریف انسان به صورت حیوانی سیاسی معرف عصر باستان بود.<sup>(۲۵)</sup> درستی این گفته مارکس در این واقعیت نهفته است که عصر مدرن همان قدر مصمم بود انسان سیاسی، یعنی انسانی را که عمل می‌کند و سخن می‌گوید، از حیطة عمومی بیرون کند که عصر باستان مصمم به بیرون کردن انسان سازنده بود. در هر دو مورد این طرد شکل قطعی پیدا نکرد آن‌طور که طرد زحمتکشان و طبقات بی چیز تا زمان رهاییشان در قرن نوزدهم صورتی قطعی داشت. عصر مدرن البته نیک می‌دانست که حیطة سیاسی همواره تابع محض «جامعه» نیست و لزومی هم ندارد که چنین باشد - تابع محض چیزی که هدف از آن حفظ جنبه مولد و اجتماعی طبیعت بشر از راه اداره دولتی امور است؛ اما این عصر هر چیزی را که بیرون از دایره اعمال قانون و نظم بود «بیهوده‌گویی» و «نخوت» به شمار می‌آورد. قابلیت بشری‌ای که عصر مدرن دعوی خویش مبنی بر مولد بودن ذاتی و طبیعی جامعه را بر آن استوار ساخت مولد بودن بی چون و چرای انسان سازنده بود. به عکس، عصر باستان انواع اجتماعات بشری‌ای را که در آن‌ها نه شهروندان پولیس و نه *res publica* [جمهوری] به معنای دقیق کلمه، هیچ کدام محتوای حیطة سیاسی را ایجاد و تعیین نمی‌کردند کاملاً می‌شناخت، اما در این عصر حیات عمومی انسان عادی محدود می‌شد به «کار کردن برای مردم» به طور کلی، یعنی محدود می‌شد به *dēmiourgos* بودن - کارگر مردم بودن به تمایز از *oiketēs* یا زحمتکش خانه و، بنابراین، برده بودن.<sup>(۲۶)</sup> نشانه این اجتماعات غیرسیاسی آن بود که مکان عمومی آن‌ها، آگورا (*agora*)، محل ملاقات شهروندان نبود بلکه بازاری بود که در آن

صنعتکاران و پیشه‌وران می‌توانستند محصولاتشان را به نمایش گذارند و مبادله کنند. به علاوه، در یونان خواستِ همواره ناکام‌مانده همه مستبدان این بود که شهروندان را از دغدغه امور عمومی، هدر دادن وقتشان در فعالیت بی‌ثمر agoreucin [اجتماع کردن] و politeuesthai [پرداختن به امور شهر] بازدارند، و آگورا را به صورت مجموعه‌ای از مغازه‌ها نظیر بازارهای حکومت‌های استبدادی شرقی درآورند. مشخصه این بازارها و بعدها مشخصه محله‌های تجاری و صنعتی شهرهای قرون وسطی این بود که نمایش کالاها برای فروش همراه بود با نمایش تولید آنها. «تولید مشهود» (اگر اجازه داشته باشیم اصطلاح ویلن را تغییر دهیم) به واقع همان قدر مشخصه‌ای از مشخصات جامعه تولیدکنندگان است که «مصرف مشهود» مشخصه‌ای است از مشخصات جامعه زحمتکشان.

برخلاف حیوان زحمتکش، که زندگی اجتماعی‌اش بی‌جهان و گله‌وار است و، بنابراین، نمی‌تواند حیطه‌ای عمومی و جهانی بسازد یا در آن ساکن شود، انسان سازنده کاملاً می‌تواند حیطه‌ای عمومی از آن خودش داشته باشد، حتی اگر حیطه سیاسی به معنای دقیق کلمه نباشد. حیطه عمومی انسان سازنده بازار مبادله است که در آن می‌تواند محصولات دست خود را به نمایش گذارد و ارج و احترامی را که شایسته اوست دریافت کند. این میل و علاقه به نمایشگری ربط وثیقی دارد به «تمایل به معاوضه، تاخت زدن و مبادله یک چیز با چیز دیگر» و احتمالاً به اندازه همین تمایل ریشه‌دار و دیرینه است، تمایلی که، به گفته آدام اسمیت، وجه ممیز انسان از حیوان است. (۲۷) جان کلام این است که انسان سازنده، سازنده جهان و تولیدکننده اشیاء، تنها از طریق مبادله محصولاتش با دیگران می‌تواند رابطه درخورش را با آنها پیدا کند، زیرا این محصولات خود همواره در انزوا تولید می‌شوند. حریم خصوصی یا خلوتی که عصر مدرن در مراحل اولیه‌اش آن را به عنوان برترین حق هر یک از اعضای جامعه طلب می‌کرد عملاً ضامن انزوا بود که بدون آن

نمی‌توان اثری تولید کرد. نه شاهدان و ناظران بازارهای قرون وسطی، که در آن‌ها صنعتکار یا پیشه‌ور در انزوای خویش در معرض روشتنایی امر عمومی قرار می‌گرفت، بلکه تنها پیدایش حیطة اجتماعی، که در آن دیگران به مشاهده، داوری و تحسین راضی نیستند بلکه می‌خواهند در جمع صنعتکاران یا پیشه‌وران پذیرفته شوند و در مقام افرادی برابر در روند کار مشارکت کنند، «انزوای باشکوه» کارگر را تهدید و در نهایت زیر پای خود مفاهیم کاردانی و سرآمدی را خالی کرد. این انزوا از دیگران شرط لازم حیات هر گونه استادی و تسلط است که عبارت است از تنها بودن با «ایده»، یعنی با تصویر ذهنی چیزی که قرار است به وجود آید. این استادی و تسلط، برخلاف آشکال سیاسی سلطه، در درجه اول تسلط بر اشیا و ماده [یا سازمان] است، نه بر مردم. حالت دوم به واقع کاملاً فرع بر فعالیت صنعتکاری یا پیشه‌وری است، و کلمات «کارگر» و «استادکار» – *ouvrier* و *maître* – در آغاز مترادف به کار می‌رفتند. (۲۸)

یگانه همراهی و با هم بودنی که مستقیماً از دل کار سر برمی‌آورد به لحاظ نیاز استادکار به وردست یا به لحاظ اشتیاق او به تعلیم صنعت و حرفه خویش به دیگران است. اما تمایز بین مهارت او و بی‌مهارت بودن وردست، همانند تمایز میان بزرگسالان و کودکان، موقت است. دشوار می‌توان چیزی یافت که به اندازه کار گروهی با کار یگانه یا حتی مخرب آن باشد؛ در واقع، کار گروهی فقط گونه‌ای از تقسیم زحمت است و مستلزم «تجزیه فعالیت‌ها به حرکات مقوم بسیط آن‌ها». (۲۹) گروه، فاعل چندسری هر تولیدی که مطابق اصل تقسیم زحمت انجام می‌گیرد، واجد همان حالت با هم بودن است که میان اجزای تشکیل‌دهنده کل وجود دارد، و هر گونه اقدام به جدایی از جانب اعضای گروه خود تولید را بر هم می‌زند. اما فقط این همبودی یا با هم بودن نیست که استادکار یا کسی که کار می‌کند هنگامی که فعالانه سر در کار تولید دارد فاقد آن است؛ آشکال اختصاصاً سیاسی با دیگران بودن، دسته‌جمعی

عمل کردن و با یکدیگر سخن گفتن، به کلی بیرون از گسترهٔ سازندگی و تولیدکنندگی این شخص است. او تنها زمانی می‌تواند انزوایش را رها کند که از کار دست بکشد و محصولش تکمیل شود.

به لحاظ تاریخی، واپسین حیطهٔ عمومی، آخرین ملاقاتگاهی که دست‌کم به فعالیت انسان سازنده مربوط است، بازار مبادله است که محصولات او در آن‌جا به نمایش گذاشته می‌شود. جامعهٔ سوداگر، که مشخصهٔ مراحل متقدم عصر مدرن یا آغاز سرمایه‌داری تولیدی بود، از همین «تولید مشهود» سر برآورد که با میل شدید به امکانات جهانگستر معاوضه و تاخت زدن ملازم بود، و پایان آن با سر برآوردن زحمت و جامعهٔ زحمتکش فرا رسید که به جای تولید مشهود و افتخار آن «مصرف مشهود» و نخوت همراه با آن را نشانده.

بی‌گمان کسانی که در بازار مبادله همدیگر را می‌دیدند دیگر خود سازندگان یا تولیدکنندگان نبودند، و همان‌طور که مارکس بارها خاطر نشان کرد، آن‌ها نه در مقام اشخاص بلکه در مقام صاحبان کالاها و ارزش‌های مبادله با هم دیدار می‌کردند. در جامعه‌ای که مبادلهٔ محصولات به صورت فعالیت عمومی اصلی درآمده است، حتی زحمتکشان، از آن رو که با «صاحبان پول یا کالا» مواجه می‌شوند، مالک می‌گردند - «مالک نیروی زحمتشان». تنها در این‌جا است که از خودبیگانگی مشهور مارکس، تنزل انسان‌ها به سطح کالا، آغاز می‌شود، و این تنزل مشخصهٔ وضعیت زحمت در جامعه‌ای تولیدی است که در بارهٔ انسان‌ها نه به عنوان شخص بلکه به عنوان تولیدکننده، مطابق کیفیت تولیداتشان، داوری می‌کند. در مقابل، داوری جامعهٔ زحمتکشان در بارهٔ انسان‌ها مطابق عملکردشان در روند زحمت است؛ در حالی که نیروی زحمت در نظر انسان سازنده صرفاً وسیلهٔ تولید غایت ضرورتاً برتر، یعنی شیئی برای استفاده یا برای مبادله، است، جامعهٔ زحمتکشان همان ارزش برتری را که به ماشین اختصاص می‌دهد برای نیروی زحمت قائل می‌شود. به عبارت دیگر، این جامعه تنها به ظاهر

«انسانی» اثر است، هر چند که به‌راستی تحت شرایط آن قیمت زحمت بشر به چنان حدی می‌رسد که ممکن است این زحمت ارجح‌یافته‌تر و ارزنده‌تر از هر ماده یا سازمایه‌ای جلوه کند؛ در واقع این امر فقط از چیزی که از آن هم «ارزنده» تر است خبر می‌دهد، یعنی عملکرد روان‌تر ماشین که نیروی عظیم آن در فرآوری، همه چیز را ابتدا یکدست و یکسان می‌کند و سپس به سطح کالاهای مصرفی تنزل می‌دهد.

جامعه سوداگر، یا سرمایه‌داری در مراحل اولیه‌اش وقتی که هنوز در تسخیر روح رقابت و آزمندی شدید است، همچنان تابع ضوابط انسان سازنده است. آن‌گاه که انسان سازنده از کنج انزوای خویش بیرون می‌آید، به هیئت سوداگر و کاسب ظاهر می‌شود و در این مقام، بازار مبادله را برپا می‌دارد. این بازار باید پیش از پیدایش طبقه‌ای تولیدکننده وجود داشته باشد، طبقه‌ای که سپس منحصراً برای بازار تولید می‌کند، یعنی به تولید اشیای مبادله‌پذیر به جای اشیایی که مورد استفاده قرار می‌گیرند می‌پردازد. در این روندی که از صنعتکاری در انزوا آغاز می‌شود و به تولید برای بازار مبادله می‌رسد، محصول نهایی تمام‌شده تا حدودی، ولی نه کاملاً، کیفیتش را تغییر می‌دهد. دوام، که خود به تنهایی معلوم می‌دارد که آیا شیئی می‌تواند به صورت شیء وجود داشته باشد و در جهان به صورت چیزی مشخص و متمایز پایدار بماند یا نه، همچنان بالاترین ملاک و میزان است، هر چند دیگر باعث نمی‌شود که شیء مناسب استفاده باشد، بلکه آن را مناسب «از پیش اندوختن» برای مبادله آتی می‌سازد.<sup>(۳۰)</sup>

این همان تغییر کیفی است که در تمایز جاری میان ارزش استفاده<sup>۱</sup> و

1. humane

۲. use value: این اصطلاح را معمولاً «ارزش مصرف» ترجمه می‌کنند، اما با توجه به تمایزی که آرنست میان مصرف و استفاده نهاده است بهتر است در این‌جا آن را به «ارزش استفاده» برگردانیم. -م.

ارزش مبادله انعکاس یافته است، تمایزی که به موجب آن ارزش مبادله همان نسبتی را با ارزش استفاده دارد که سوداگر و کاسب یا سازنده و تولیدکننده دارند. تا جایی که انسان سازنده اشیایی برای استفاده می‌سازد، آن‌ها را نه فقط در خلوت اتزوا بلکه علاوه بر این برای خلوت استفاده تولید می‌کند، برای جایی که این اشیا هنگامی که به صورت کالاهایی در بازار مبادله درمی‌آیند از آن‌جا خارج می‌شوند و در حیطه عمومی ظاهر می‌گردند. به دفعات گفته‌اند، و متأسفانه به همان دفعات نیز فراموش کرده‌اند، که ارزش، از آن‌جا که «تصورى از نسبت میان داشتن یک چیز و داشتن چیزی دیگر در اندیشه انسان» است،<sup>(۳۱)</sup> «همواره به معنای ارزش در مبادله است»،<sup>(۳۲)</sup> زیرا فقط در بازار مبادله است - در جایی که هر چیزی را می‌توان با هر چیز دیگری مبادله کرد - که همه چیز، اعم از محصولات زحمت یا کار، کالاهای مصرفی یا اشیای مورد استفاده، آنچه برای حیات بدن یا راحتی زیستن یا حیات ذهن ضروری است، به صورت «ارزش» درمی‌آید. این ارزش صرفاً عبارت از ارزش نهادن حیطه عمومی است که در آن چیزها به صورت کالا ظاهر می‌شوند، و چیزی که چنین ارزشی را به شیئی می‌بخشد نه زحمت است نه کار، نه سرمایه، نه سود و نه ماده [یا سازمانه]، بلکه فقط و فقط حیطه عمومی است که آن شیء در آن با ارزش، دارای خواهان یا مورد بی‌اعتنایی جلوه‌گر می‌شود. ارزش، آن کیفیتی است که شیء هرگز نمی‌تواند در خلوت واجد آن باشد بلکه لحظه‌ای که در انظار عموم ظاهر می‌شود خودبه‌خود واجد آن می‌گردد. این «ارزش بازاری»، همچنان که لاک به وجهی بسیار روشن خاطر نشان می‌کرد، ربطی به «ارج<sup>۱</sup> طبیعی ذاتی هیچ چیز»<sup>(۳۳)</sup> ندارد؛ ارج طبیعی ذاتی، کیفیتی عینی در خود شیء است «خارج از اراده فرد خریدار یا فروشنده؛ امری است پیوسته به خود شیء که خواه این فرد آن را بپسندد

خواه نپسندد وجود دارد، و او باید آن را تصدیق کند.»<sup>(۳۴)</sup> این ارج ذاتی شیء تنها با تغییر خود شیء تغییر می‌پذیرد - بنابراین، اگر یکی از پایه‌های میزی را برداریم، ارج آن میز را از بین برده‌ایم - حال آنکه «ارزش بازاری» هر کالایی با «دگرگونی نسبتی که آن کالا با چیزی دیگر دارد»<sup>(۳۵)</sup> دگرگون می‌شود.

به عبارت دیگر، ارزش‌ها، به تمایز از اشیا یا کردارها یا تصورات، هیچ‌گاه محصول فعالیت بشری خاصی نیستند، بلکه هرگاه چنین محصولاتی مشمول نسبیّت همواره متغیّر مبادله میان اعضای جامعه می‌شوند به وجود می‌آیند. همان‌طور که مارکس به درستی تأکید می‌ورزید، هیچ‌کس «در انزوای خویش ارزش تولید نمی‌کند»؛ او می‌توانست این را هم اضافه کند که هیچ‌کس در انزوایش به فکر ارزش نیست؛ اشیا یا تصورات یا آرمان‌های اخلاقی «تنها در رابطه اجتماعیشان ارزش می‌شوند.»<sup>(۳۶)</sup>

خلطی که در علم اقتصاد کلاسیک پیش آمد،<sup>(۳۷)</sup> و از آن هم بدتر خلط ناشی از کاربرد کلمه «value» [ارزش] در فلسفه، در اصل معلول این واقعیت بود که کلمه دیرینه‌تر «worth» [ارج]، که هنوز آن را در لاک می‌بینیم، جای خود را به اصطلاح به ظاهر علمی‌تر «ارزش استفاده» سپرد. مارکس نیز این اصطلاح‌شناسی را پذیرفت و، بر وفق بیزاری‌اش از حیطة عمومی، به وجهی کاملاً منسجم‌گناه نخستین سرمایه‌داری را تغییر ارزش استفاده به ارزش مبادله دانست. اما در برابر این گناهان جامعه سوداگر، که در آن بازار مبادله در واقع مهم‌ترین مکان عمومی است و، بنابراین، هر چیزی به صورت ارزشی قابل مبادله، به صورت کالا، درمی‌آید، مارکس ارج عینی «ذاتی» شیء در نفس خودش را پیش نکشید. به جای آن عملکرد چیزها در روند زندگی مصرفی انسان‌ها را نهاد که نه ارج عینی و ذاتی می‌شناسد نه ارزش ذهنی و رقم‌خورده جامعه. در توزیع مساوی سوسیالیستی همه کالاها برای همه زحمتکشان، هر شیء محسوسی زایل می‌شود و به صورت عملکردی صرف در روند تجدید زندگی و نیروی زحمت درمی‌آید.

با این حال، این خلط الفاظ تنها گویای بخشی از ماجراست. دلیل این‌که مارکس اصطلاح «ارزش استفاده» را سرسختانه حفظ کرد، و نیز دلیل تلاش‌های بی‌حاصل فراوان برای یافتن سرچشمه‌ای عینی - نظیر زحمت، یا زمین، یا سود - برای پیدایش ارزش‌ها، این بود که برای هیچ‌کس پذیرش این واقعیت ساده آسان نبود که در بازار مبادله - سپهر واقعی ارزش‌ها - «ارزش مطلق» وجود ندارد و جستجوی آن به هیچ چیز به اندازه تلاش برای تربیع دایره شبیه نیست. ارزش‌زدایی از همه چیز، که در باره آن بسیار اظهار تأسف کرده‌اند، یعنی از دست رفتن هر گونه ارج ذاتی، یا تبدیل چیزها به ارزش‌ها یا کالاها آغاز می‌شود، زیرا از این لحظه به بعد آن‌ها فقط در نسبت با چیزی دیگر که می‌توان به جای آن‌ها آن را حاصل کرد وجود دارند. نسبیّت عام، این‌که شیء تنها در نسبت با اشیایی دیگر وجود دارد، و فقدان ارج ذاتی، این‌که دیگر هیچ چیز واجد ارزشی «عینی» مستقل از ارزیابی‌های همواره متغیر عرضه و تقاضا نیست، عیناً در ذات خود مفهوم ارزش نهفته است.<sup>(۳۸)</sup> دلیل آن‌که این تحول، که در جامعه سوداگر اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد، سرچشمه عمیق ناخرسندی شد و سرانجام به صورت مسئله اصلی علم جدید اقتصاد درآمد حتی خود نسبیّت نبود، بلکه این واقعیت بود که انسان سازنده، انسانی که فعالیتش به تمامی با کاربرد پیوسته ملاک‌ها، اندازه‌گیری‌ها، قواعد و ضوابط تعیین می‌شود، نمی‌توانست فقدان ضوابط یا ملاک‌های «مطلق» را تاب آورد. زیرا پول، که آشکارا در حکم فصل مشترک انواع و اقسام چیزهاست به طوری که بتوان آن‌ها را با هم مبادله کرد، به هیچ عنوان آن وجود مستقل و عینی‌ای را ندارد که خط‌کش یا هر سنجه دیگر نسبت به چیزهایی که قرار است بسنجند و انسان‌هایی که آن‌ها را به کار می‌برند دارد - وجود مستقل و عینی‌ای که از حد و مرز هر گونه استفاده‌ای فراتر می‌رود و بعد از هر گونه به‌کارگیری همچنان باقی می‌ماند.

همین از دست رفتن قواعد کلی و ضوابط است که افلاطون پیش‌تر در



پیشنهاد پروتاگوراس مبنی بر این که انسان، سازندهٔ چیزها، و استفاده‌ای که از آن‌ها می‌کند برترین ملاک آن‌ها قرار گیرد تشخیص داد - قواعد و ضوابطی که بدون آن‌ها برپا شدن جهانی به دست آدمی هرگز ممکن نیست. این امر نشان می‌دهد که نسبت بازار مبادله چه پیوند نزدیکی با حیث ابزاری‌ای دارد که ناشی از جهان صنعتکار و تجربهٔ ساختن است. به واقع آن یک بی‌انقطاع و به نحوی پیوسته و منسجم از دل این یک پدید می‌آید. با این حال، پاسخ افلاطون - این که نه انسان، بلکه «خدا ملاک همه چیز است» - ادا و اطواری توخالی و از جنس موعظه کردن می‌بود اگر به واقع، همچنان که عصر مدرن فرض می‌کرد، حقیقت می‌داشت که حیث ابزاری در لفاف سودمندی همان قدر به طور انحصاری بر حیطة جهان تمام شده<sup>۱</sup> حاکم است که بر فعالیتی که از طریق آن جهان و هر چه در آن است به وجود آمده است.

### ۲۳. ماندگاری جهان و اثر هنری

در میان چیزهایی که صنعت بشری را از دوامی برخوردار می‌کنند که بدون آن هرگز نمی‌توانست خانه‌ای قابل اتکا برای آدمیان باشد اشیایی هستند که مطلقاً هیچ‌گونه فایده‌ای ندارند و از این گذشته، چون بی‌مانند و یگانه‌اند، قابل مبادله نیستند و، بنابراین، در مقابل برابری از طریق فصل مشترکی همچون پول، مقاومت می‌کنند؛ اگر این اشیا [که همان آثار هنری هستند] وارد بازار مبادله شوند، فقط دلبخرااته می‌توان بر آن‌ها قیمت نهاد. به علاوه، مرادۀ درست با اثر هنری بی‌تردید «استفاده» از آن نیست. برعکس، چنین اثری برای آن‌که جایگاه درخورش را در جهان پیدا کند، باید به دقت از کل زمینه و محیط اشیای معمولی مورد استفاده دور شود. به همین متوال باید از حیطة ضرورت‌ها و نیازهای زندگی روزمره نیز دور باشد، ضرورت‌ها و

۱. به سیاق «محصول تمام شده» - م.

نیازهایی که اثر هنری کم‌تر از هر شیء دیگری با آن‌ها ارتباط دارد. این مطلب که آیا این بی‌فایده‌گی اشیای هنری همواره اعتبار داشته است یا این موضوع که آیا هنر سابقاً در خدمت رفع نیازهای به اصطلاح دینی انسان‌ها بوده است به همان وجهی که اشیای معمولی مورد استفاده در خدمت رفع نیازهای معمولی هستند، موضوعی است که جزو بحث نیست. حتی اگر منشأ تاریخی هنر منحصرراً دینی یا اساطیری بوده باشد، واقعیت این است که هنر بعد از جدایی‌اش از دین، جادو و اسطوره شکوهمندانه باقی مانده است.

آثار هنری به موجب ماندگاری چشمگیرشان، بیش از همه اشیای محسوس دیگر صیقل‌دهنده جهانی دارند؛ دوام آن‌ها از تأثیر فرساینده روندهای طبیعی تقریباً مصون می‌ماند، زیرا این آثار مورد استفاده موجودات زنده نیستند، استفاده‌ای که به واقع نه تنها تحقق غایت ذاتی آن‌ها نیست - آن‌چنان که غایت صندلی هنگامی که روی آن می‌نشینند تحقق می‌یابد - بلکه تنها مایه نابودی آن‌هاست. از این قرار، دوام این آثار مرتبه‌ای بالاتر دارد نسبت به دوامی که همه اشیای برای آن‌ها اصلاً وجود داشته باشند نیازمند آتند؛ اثر هنری می‌تواند قرن‌ها باقی بماند. این ماندگاری، مظهري است از خود ثبات صناعت بشری - که، چون انسان‌های فانی در آن به سر می‌برند و از آن استفاده می‌کنند، هرگز نمی‌تواند مطلق باشد. در هیچ جای دیگری دوام بی‌کم و کاست جهان اشیای با چنین خلوص و وضوحی پدیدار نمی‌گردد، و بنابراین، در هیچ جای دیگری این شیء - جهان<sup>۱</sup> به این نظرگیری همچون خانه باقی موجودات فانی ظاهر نمی‌شود. چنان است که گویی ثبات جهانی<sup>۲</sup> در ماندگاری هنر نمایان شده است به نحوی که نوعی پیش‌آگهی از جاودانگی، نه جاودانگی نفس یا حیات بلکه جاودانگی چیزی غیرفانی که با دست‌هایی فانی حاصل شده است، به شکل محسوسی به وجود آمده است تا بدرخشد و دیده شود، به صدا درآید و شنیده شود، سخن بگوید و خوانده شود.

سرچشمه اصلی و بلافصل اثر هنری قابلیت بشری تفکر است، همان‌طور که «تمایل» انسان «به معاوضه و تاخت زدن» سرچشمه اشیاى مورد مبادله است و توانایی استفاده او سرچشمه اشیاى مورد استفاده. این‌ها قابلیت‌های انسانند نه صرف صفات حیوانی از نوع بشر نظیر احساسات، خواسته‌ها و نیازها، که با این قابلیت‌ها ارتباط دارند و غالباً محتوای آن‌ها را تشکیل می‌دهند. این قبیل صفات بشری همان‌قدر به جهانی که انسان به عنوان خانه‌اش بر روی زمین می‌آفریند نامربوطند که صفات متناظر سایر انواع حیوانی، و اگر قرار بود آن‌ها محیطی انسان‌ساخته برای حیوانی از نوع بشر بسازند، این محیط نوعی تاجهان<sup>۱</sup> می‌بود و حاصل صدور<sup>۲</sup> نه آفرینش. تفکر به احساس ربط دارد و سردی خاموش و گنگ آن را دگرگون می‌کند، به همان صورت که مبادله، آزمندی عریان میل را و استفاده، عطش شدید نیازها را دگرگون می‌سازد - تا این‌که جملگی شایسته ورود به جهان شوند و در قالب شیء‌گردانی به صورت اشیا درآیند. در همه این موارد، قابلیت بشری‌ای که به حکم طبیعتش درگشوده به روی جهان و اهل ارتباط است از جهان فراتر می‌رود و شور و حرارت شدیدی را از محبس خویش که درون خود<sup>۳</sup> است به جهان می‌فرستد.

در مورد آثار هنری، شیء‌گردانی چیزی بیش از صرف دگرگون‌سازی است؛ زیر و رو شدن است، نوعی استحاله واقعی است که در آن‌گویی جریان طبیعت که می‌خواهد هر آتشی تبدیل به خاکستر شود معکوس می‌گردد و حتی غبار می‌تواند شعله‌ور شود.<sup>(۳۹)</sup> آثار هنری اشیاىی فکری هستند اما این مانع از شیء بودن آن‌ها نمی‌شود. روند فکری به خودی خود همان‌قدر اشیاى محسوس، نظیر کتاب، تابلو، مجسمه یا نغمه تولید می‌کند و می‌سازد که استفاده به خودی خود تولیدکننده و سازنده خانه و اسباب و اثاثیه است. شیء‌گردانی‌ای که در نگارش مطلبی، ترسیم تابلویی، ساخت مجسمه‌ای یا

تصنیف نغمه‌ای روی می‌دهد البته به اندیشه‌ای که مقدم بر آن است ربط دارد، اما آنچه این اندیشه را عملاً به صورت واقعیتی در می‌آورد و اشیای فکری درست می‌کند همان کار یا مهارتی است که، از طریق ابزار اولیه دست‌های بشر، سایر اشیای بادوام صنعت بشری را می‌سازد.

پیش‌تر گفتیم که این شیء‌گردانی و تجسم‌بخشی، که بدون آن فکر نمی‌تواند شیئی محسوس شود، همواره بهایی دارد، و بهای آن خود زندگی است: همواره در «نص مرده» است که «روح زنده» باید برجا بماند، و این مردگی چنان است که روح زنده تنها زمانی می‌تواند از آن نجات یابد که نص مرده بار دیگر با حیاتی که می‌خواهد آن را احیا کند رابطه پیدا کند، هر چند که این احیای مرده نیز همانند همه چیزهای زنده بار دیگر خواهد مرد. با این حال، این مردگی اگرچه به نحوی از انحنا در هر هنری هست و، به عبارتی، نشان‌دهنده فاصله میان خانه اصلی فکر در دل یا در سر انسان و مقصد نهایی آن در جهان است، در هنرهای گوناگون به یک شکل نیست. در موسیقی و شعر، که کم‌تر از همه هنرهای دیگر «مادی» هستند زیرا «ماده» آن‌ها صوت و کلمه است، شیء‌گردانی و کاری که اقتضا می‌کند در کم‌ترین حد است. شاعران جوان و نوابغ خردسال موسیقی ممکن است بدون آموزش و تجربه چندان، به کمال برسند - و این پدیده‌ای است که به ندرت در نقاشی، پیکرتراشی یا معماری نظیر دارد.

شعر، که ماده آن زبان است، چه بسا بیش از هر هنر دیگری بشری و کم‌تر از هر هنر دیگری جهانی باشد؛ شعر هنری است که در آن محصول نهایی بیش‌ترین قرابت را با فکری که الهام‌بخش آن بوده است دارد. دوام شعر از طریق ایجاز و فشرده‌سازی حاصل می‌آید به طوری که گویی زبانی که با حداکثر تراکم و فشرده‌گی تکلم می‌شود فی‌نفسه شاعرانه است. در این جا یاد، Mnēmosynē، مادر موزها [یا الهگان هنر]، مستقیماً به یادسپاری تغییر شکل پیدا می‌کند، و ابزار شاعر برای رسیدن به این تغییر شکل وزن است که شعر

از طریق آن تقریباً به خودی خود در حافظه ثبت می‌شود. همین نزدیکی به یادآوری زنده است که شعر را از قابلیت باقی ماندن و حفظ دوام خویش در خارج از صفحه چاپ شده یا نگاشته شده برخوردار می‌کند، و اگرچه «کیفیت» شعر ممکن است تابع ضوابط گوناگونی باشد، «قابلیت یادسپاری» آن به طرز اجتناب‌ناپذیر تعیین‌کننده قابلیت دوام آن است، یعنی تعیین‌کننده امکان این که همواره در یاد انسان‌ها بماند. شعر در میان همه اشیا فکری بیش‌ترین قرابت را با فکر دارد و کم‌تر از هر اثر هنری دیگری شیء است؛ با این حال، حتی شعر نیز، فارغ از این که چه مدت به صورت کلام ملفوظ زنده‌ای در خاطر شاعر و کسانی که به او گوش می‌دهند وجود داشته باشد، نهایتاً «ساخته» خواهد بود، یعنی به نگارش در خواهد آمد و به شیء ملموسی در میان سایر اشیا بدل خواهد شد، زیرا یاد و استعداد یادآوری، که سرچشمه هر گونه میل به زوال‌ناپذیری است، برای یادآوری آن نیاز به اشیا ملموس دارد تا مبادا از میان برود. (۴۰)

تفکر یک چیز است و شناخت یک چیز دیگر. تفکر، که سرچشمه آثار هنری است، بدون دگردیدی یا زیر و زبر شدن در هر فلسفه بزرگی نمایان است، حال آن که جلوه‌گاه اصلی روندهای شناختی، که با آن‌ها کسب دانش می‌کنیم و دانش می‌اندوزیم، علوم است. شناخت همواره به دنبال مقصود مشخصی است که نه تنها ملاحظات عملی بلکه «کنجکاوی از سر بیکاری» هم ممکن است تعیین‌کننده آن باشد؛ اما به محض آن‌که این مقصود حاصل می‌شود، روند شناخت به پایان می‌رسد. در مقابل، تفکر نه پایانی دارد نه مقصودی بیرون از خودش، و حتی نتایجی به بار نمی‌آورد؛ نه تنها فلسفه فایده‌گرایانه انسان سازنده بلکه اهل عمل و عاشقان نتایج در علوم نیز هیچ‌گاه از تذکر این نکته خسته نشده‌اند که تفکر تا چه اندازه یکسره «بی‌فایده» است - در واقع همان قدر بی‌فایده است که آثار هنری بی‌فایده‌اند، آثاری که تفکر الهام‌بخش آن‌هاست. تفکر حتی نمی‌تواند مدعی مالکیت این محصولات بی‌فایده شود،

چون، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، این محصولات و نیز نظام‌های بزرگ فلسفی را دشوار می‌توان نتایج تفکر محض نامید، زیرا چیزی که هنرمند یا فیلسوفی که دست به قلم دارد برای شیء گردانی تجسم‌بخش اثرش باید آن را قطع و دگرگون کند دقیقاً خود روند تفکر است. فعالیت تفکر به اندازه خود زندگی بی‌وقفه و مکرر است، و این پرسش که آیا تفکر اصلاً معنایی دارد معمایی است بی‌پاسخ همانند پرسش از معنای زندگی؛ روندهای تفکر در کل وجود بشری جاری است آن هم به شکلی چندان عمیق که آغاز و انجام آن با آغاز و انجام خود حیات بشری یکی است. بنابراین، تفکر اگرچه الهام‌بخش حد اعلای ثمردهی یا زایایی جهانی انسان سازنده است، به هیچ روی امتیاز ویژه او نیست؛ تفکر فقط در جایی به عنوان منبع الهام انسان سازنده عرض اندام می‌کند که او، به عبارتی، لقمه بزرگ‌تر از دهان خود برمی‌دارد و شروع می‌کند به تولید اشیای بی‌فایده، اشیایی که ربطی به نیازهای مادی یا فکری ندارند و همان‌قدر به نیازهای جسمانی انسان بی‌ربطند که به عطش دانش‌اندوزی او. در مقابل، شناخت به همه روندهای کاری، و نه فقط به آن‌هایی که فکری یا هنری هستند، تعلق دارد؛ شناخت، مثل خود ساختن، روندی است که آغاز و پایانی دارد و سودمندی‌اش را می‌توان آزمود و، اگر حاصلی نداشته باشد، عقیم مانده است، نظیر کار نجار هنگامی که میزی دوپایه می‌سازد. روندهای شناخت در علوم فرق اساسی با عملکرد شناخت در ساختن ندارند؛ نتایج علمی به بار آمده از راه شناخت همچون سایر چیزها به انبان صناعت بشری اضافه می‌شوند.

از این‌ها گذشته، هم تفکر و هم شناخت را باید از قوه تعقل منطقی تمیز داد که در فعالیت‌هایی همچون استنتاج از روی گزاره‌هایی مسلم یا بدیهی، اندراج رویدادهای جزئی ذیل قواعد کلی، یا فنون یافتن زنجیره‌های منسجم نتایج نمایان می‌شود. در این قوای بشری عملاً با قسمی نیرو و توانایی مغز مواجهیم که از جهاتی به هیچ چیز به اندازه نیروی زحمتی که حیوانی از نوع

بشر در سوخت و ساز خویش با طبیعت می‌پرورد شباهت ندارد. روندهای ذهنی‌ای را که پرورنده توانایی مغزند معمولاً هوش می‌نامیم، که به واقع می‌توان آن را با آزمون‌های هوش اندازه‌گرفت همان‌طور که قوت جسمانی را می‌توان با ابزارهایی دیگر سنجید. قوانین آن‌ها، یعنی قوانین منطقی، را می‌توان مثل سایر قوانین طبیعت کشف کرد، زیرا این قوانین نهایتاً در ساختار مغز بشر ریشه دارند، و برای فرد سالم معمولی، همان نیروی قهری و الزام‌آوری را دارند که ضرورت می‌برم و پرقوتی که سایر عملکردهای بدنمان را تنظیم می‌کند واجد آن است. این در ساختار مغز بشر است که به ناگزیر بپذیرد که حاصل جمع دو و دو عدد چهار است. اگر حقیقت داشته باشد که انسان *animal rationale* است به معنایی که عصر مدرن از این اصطلاح در می‌یافت، یعنی نوعی حیوان که فصل آن از سایر انواع حیوانات این است که از موهبت توانایی مغزی برتر برخوردار است، آنگاه ماشین‌های الکترونیکی تازه اختراع شده، که گاه در کمال نگرانی مخترعانشان و گاه در کمال تحیر و سردرگمی آن‌ها، به طرز بسیار چشمگیری «هوشمند»تر از آدمیانند، به واقع *homunculi* [آدمک‌هایی] خواهند بود. ظاهراً آن‌ها، مثل همه ماشین‌ها، صرفاً جایگزین‌ها و بهبوددهندگان مصنوعی نیروی زحمت بشری هستند که از تدبیر دیرینه هر گونه تقسیم زحمت برای تجزیه هر فعالیتی به بسیط‌ترین حرکات مقوم آن پیروی می‌کنند و، فی‌المثل، افزایش مکرر را به جای تکثیر می‌نشانند. نیروی برتر ماشین در سرعتش نمودار است که بسیار بیش‌تر از سرعت نیرو و توانایی مغز بشر است؛ به سبب این سرعت برتر، ماشین می‌تواند از تکثیر صرف‌نظر کند - از چیزی که تدبیر تکنیکی ماقبل الکترونیکی برای تسریع افزایش است. همه آنچه کامپیوترهای غول‌آسا به اثبات می‌رسانند این است که عصر مدرن بر خطا بود آن‌جا که همدستان با هابز عقیده داشت که عقلانیت، به معنای «محاسبه نتایج»، برترین و بشری‌ترین قابلیت بشر است، و فیلسوفان زندگی و زحمت، مارکس یا

برگسون یا نیچه، بر صواب بودند که در این نوع از هوش، که آن را با عقل اشتباه می‌گرفتند، به چشم چیزی که تابع محض خود روند زندگی است، یا، به تعبیر هیوم، به چشم چیزی که صرفاً «بردهٔ انفعالات» است نظر می‌کردند. پیدا است که این توانایی مغز و روندهای منطقی قهری‌ای که ایجاد می‌کند نمی‌تواند جهانی برپا دارند و همان‌قدر بی‌جهانند که روندهای قهری زندگی، زحمت و مصرف چنینند.

یکی از ناسازگاری‌های جالب در علم اقتصاد کلاسیک این بود که همان نظریه‌پردازانی که به انسجام یا سازگاری درونی نگرش فایده‌گرایانهٔ خویش مباحثات می‌کردند غالباً نظر بسیار نامساعدی نسبت به فایدهٔ خشک و خالی داشتند. آن‌ها معمولاً به‌خوبی می‌دانستند که کیفیت مولد یا ثمردهی خاص کار بیش‌تر در قابلیت آن برای دوام آفرینی است تا در سودمندی آن. با این ناسازگاری ایشان تلویحاً می‌پذیرفتند که فلسفهٔ فایده‌گرایانهٔ خودشان بهره‌ای از واقع‌بینی ندارد، زیرا اگرچه دوام اشیای عادی فقط بازتاب ضعیفی از ماندگاری‌ای است که جهانی‌ترین اشیا، یعنی آثار هنری، قابلیت آن را دارند، رگه‌ای از این کیفیت - که به نزد افلاطون الهی است زیرا به جاودانگی نزدیک است - ذاتی هر چیزی از حیث چیز بودن آن است، و دقیقاً همین کیفیت یا فقدان آن است که در شکل آن می‌درخشد و آن را زیبا یا زشت می‌کند. بی‌تردید، شیء مورد استفادهٔ عادی قرار نیست زیبا باشد و نباید هم قرار بر این باشد؛ با این حال، هر چیزی که به هر روی شکلی دارد و دیده می‌شود به ناگزیر یا زیباست یا زشت یا چیزی بیناین این دو. هر آنچه هست، باید نمود پیدا کند و هیچ چیز نمی‌تواند بدون شکلی از آن خودش نمود یابد؛ بنابراین، به واقع چیزی وجود ندارد که از فایده‌ای که به لحاظ عملکردش دارد به نحوی فراتر نرود، و این فراترروی، زیبایی یا زشتی آن چیز، عین نمود یافتن در انظار عموم و دیده شدن است. به همین منوال، هر شیئی، در وجود جهانی محض خود، وقتی که تکمیل می‌شود همچنین از سپهر ابزاربودگی صرف فراتر



می‌رود. معیاری که بر اساس آن در باره برتری و سرآمدی چیزی داوری می‌کنند هیچ‌گاه سودمندی صرف نیست آن‌چنان‌که گویی می‌زشت همان عملکردی را دارد که میزی زیبا دارد، بلکه مطابقت یا عدم مطابقت با آن چیزی است که شیء مورد داوری باید به آن شکل به نظر برسد، و این، به زبان افلاطون، چیزی جز مطابقت یا عدم مطابقت با آیدوس (*eidos*) یا ایده، تصویر ذهنی، یا، به بیان بهتر، تصویری که چشم درون می‌بیند، نیست، تصویری که مقدم بر ورود آن شیء به جهان است و بعد از نابودی بالقوه آن نیز باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، حتی در باره اشیای مورد استفاده نیز نه تنها مطابق نیازهای ذهنی [یا انفسی] انسان‌ها بلکه افزون بر آن بر حسب ملاک‌های عینی جهانی که در آن جای خود را پیدا می‌کنند تا دوام آورند، دیده شوند و مورد استفاده قرار گیرند داوری می‌کنند.

جهان انسان‌ساخته اشیاء، صناعت بشری که انسان سازنده آن را برپا داشته است، به صورت خانه‌ای برای انسان‌های میرا درمی‌آید که ثبات آن جریان همواره متغیر زندگی‌ها و اعمال آن‌ها را تاب می‌آورد و بیش‌تر از آن عمر می‌کند - البته تنها تا آن‌جا که هم از صرف عملکرد محوری<sup>۱</sup> اشیایی که برای مصرف تولید می‌شوند و هم از فایده محض اشیایی که برای استفاده به تولید می‌رسند فراتر می‌رود. زندگی به معنای غیرزیستی [یا غیربیولوژیک] آن، مدت زمانی که هر انسانی بین تولد و مرگ در اختیار دارد، خود را در عمل و سخن ظاهر می‌کند که هر دو در بی‌ثمری ذاتی زندگی شریکند. «به جای آوردن کردارهای سترگ و به بیان در آوردن سخنان سترگ» رد و نشان یا محصولی از خود به جا نمی‌گذارند که بعد از سپری شدن زمان عمل و سخن باقی بماند. اگر حیوان زحمتکش برای تخفیف زحمتش و برطرف کردن درد و رنجش به یاری انسان سازنده نیازمند است، و اگر میرندگان [یا انسان‌های فانی] برای برپا

داشتن خانه‌ای روی زمین به کمک او نیاز دارند، اهل عمل و اهل سخن نیازمند یاری انسان سازنده از حیث والاترین قابلیت او، یعنی نیازمند یاری اهل هنر، شاعران و مورخان، معماران بناهای یادبود یا نویسندگان، هستند، زیرا بدون آن‌ها یگانه محصول فعالیتشان، داستانی که اجرا می‌کنند و می‌گویند، به هیچ روی باقی نخواهد ماند. برای تحقق آنچه جهان همواره قرار بوده است باشد - یعنی خانه‌ای برای انسان‌ها در ایام حیاتشان بر روی زمین - صناعت بشری باید محملی باشد مناسب برای عمل و سخن، برای فعالیت‌هایی که نه تنها به لحاظ تأمین ضروریات زندگی کاملاً بی‌فایده‌اند، بلکه ماهیتی دارند به کلی متفاوت با فعالیت‌های متعدد و متنوع ساختن که به موجب آن‌ها خود جهان و هر چه در آن است تولید می‌شود. لزومی ندارد که در این جا از میان افلاطون و پروتاگوراس یکی را انتخاب کنیم یا تکلیف این قضیه را روشن سازیم که انسان باید ملاک همه چیز باشد یا خدا؛ قدر مسلم این که چنین ملاکی نه می‌تواند ضرورت میرم حیات زیستی [یا بیولوژیکی] و زحمت باشد و نه ابزاراندیشی فایده‌گرایانه ساختن و استفاده.

## یادداشت‌ها

۱. کلمه لاتین *faber*، که احتمالاً به *facere* («ساختن چیزی») به معنای تولید) مربوط می‌شود، در اصل دلالت بر سازنده و هنرمندی داشت که روی ماده‌ای سخت نظیر سنگ یا چوب کار می‌کند؛ این کلمه در ترجمه واژه یونانی *tektōn* نیز به کار می‌رفت که همین معنی ضمنی را دارد. کلمه *fabri*، که غالباً به دنبال آن *tignarii* می‌آید، مخصوصاً بر کارگران ساختمانی و نجاران دلالت می‌کند. من نتوانسته‌ام معلوم دارم که اول بار چه هنگام و کجا اصطلاح *homo faber*، که خاستگاه آن مسلماً مدرن و متعلق به پس از قرون وسطی است، آمده است. ژان لکلرک (Jean Leclercq) (*Vers la société basée sur le travail, Revue du travail, Vol. LI, No. 3* [March, 1950])

می‌گوید که فقط برگسون «مفهوم *homo faber* را وارد جریان اندیشه‌ها کرد». این معنی در فعل لاتین *obicere*، که کلمه «object» نزد ما، بعدها از آن مشتق شده است، و در کلمه آلمانی *Objekt*، که در کلمه آلمانی *Gegenstand*، مضمیر است. «ابژه» لفظاً یعنی «پیش‌افکنده» یا «مقابل‌ایستاده».

۳. این تفسیر از خلاقیت و آفرینندگی بشری متعلق به قرون وسطی است، حال آن‌که تصور انسان به صورت ارباب زمین مشخصه عصر مدرن است. هر دو تفسیر با روح کتاب مقدس متناقض دارند. مطابق عهد عتیق، انسان خداوندگار همه مخلوقات زنده است (سفر تکوین ۱)، که برای کمک به او خلق شدند (۲:۱۹)، اما در هیچ‌جا ارباب و خداوندگار زمین خوانده نمی‌شود؛ برعکس، آدمی در باغ عدن منزل داده شد تا خادم و حافظ زمین باشد (۲:۱۵). جالب است متذکر شویم که لوتره، کسی که آگاهانه مصالحه مدرسی با عصر باستان در یونان و روم را مردود می‌داند، می‌کوشد همه

عناصر تولید و ساختن را از کار و زحمت بشری خارج کند. به عقیده او، زحمت بشری تنها «یافتن» گنجینه‌هایی است که خداوند در زمین نهاده است. لوتر به پیروی از عهد عتیق بر وابستگی کامل انسان به زمین، و نه بر خداوندگاری او، تأکید می‌ورزد؛ «بگو چه کسی سیم و زر را در کوه‌ها می‌نهد تا انسان آن‌ها را بیابد؟ چه کسی در کشتزارها چنین نعمت فراوانی می‌نهد تا رشد کند؟ آیا زحمت آدمیان است؟ بله، زحمت آدمی آن را می‌یابد، اما خدا باید آن را در آن‌جا بگذارد اگر بناست زحمت آن را بیابد... پس می‌بینیم که زحمت ما سراسر چیزی نیست مگر یافتن و افزودن نعمات الهی، نه این که چیزی را بسازد و کسب کند»

(*Werke*, ed. Walch, V, 1873).

۴. به طور مثال، هندریک دومن (Hendrik de Man)، کمابیش تنها خرسندی‌های ساختن و کار را تحت این عنوان گمراه‌کننده توصیف می‌کند: پیکار در راه لذت زحمت؛ *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (1927).

5. Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n. d.)

این نوع آرمانی‌سازی در تفکر کاتولیکی لیبرال یا چپ‌گرا در فرانسه به کرات دیده می‌شود (مخصوصاً بنگرید به

Jean Lacroix, «La notion du travail», *La vie intellectuelle* [June, 1952], and the Dominican M. D. Chenu, «Pour une théologie du travail», *Esprit* [1952 and 1955]:

«زحمتکش برای کارش زحمت می‌کشد، نه برای خودش: قانون سخاوت متافیزیکی، که معرف فعالیت زحمتکشانه است.»

۶. به گفته ژرژ فریدمان

(*Problèmes humains du machinisme industriel* [1946], p. 211)

مکرر پیش می‌آید که کارگران در کارخانه‌های بزرگ حتی نام پا کار دقیق قطعه‌ای را که دستگاهشان تولید می‌کند، نمی‌دانند.

۷. گواهی ارسطو بر این‌که افلاطون اصطلاح ایده را وارد دایره اصطلاحات فلسفی کرد در دفتر اول متافیزیک او (۹۸۷b۸) آمده است. کتاب زیر شرحی طراز اول در باره کاربرد پیش‌تر این کلمه و آموزه افلاطون است:

Gerard F. Else, «The Terminology of Ideas», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII (1936).

الس به درستی تأکید می‌کند که «شکل نهایی و کامل آموزه ایده‌ها چیزی است که از روی مکالمات [افلاطون] نمی‌توانیم به آن پی ببریم». در باره خاستگاه این آموزه نیز مطمئن نیستیم، اما موثوق‌ترین راهنما شاید هنوز خود کلمه‌ای باشد که افلاطون به طرز یقین درخور توجه آن را وارد دایره اصطلاحات فلسفی کرد، گو این‌که این کلمه در گویش آنتی رایج نبود. کلمات *idea* و *eidos* بی‌شک بر صورت با اشکال

دیدارپذیر (visible) مخصوصاً صور یا اشکال موجودات زنده دلالت دارند؛ بر این اساس، بعید است که افلاطون آموزه ایده‌ها را تحت تأثیر صور هندسی در سر پخته باشد. نظر فرانسیس ام. کورنفرود

(*Plato and Parmenides* [Liberal Arts ed.], pp. 69-100)

برای من بسیار متقاعدکننده به نظر می‌رسد؛ طبق نظر او، این آموزه احتمالاً خاستگاه سقراطی دارد - تا آن‌جا که سقراط در پی تعریف عدالت فی‌نفسه یا خوبی فی‌نفسه بود که با حواس قابل ادراک نیستند - و نیز خاستگاه فیثاغورسی - تا جایی که آموزه وجود مفارق (chōrismos) و سرمدی ایده‌ها در برابر همه امور فسادپذیر، متضمن «وجود مفارق نفسی آگاه و داناست، جدا از بدن و حواس». اما تعبیر خود من تمامی این قبیل مفروضات را به حال تعلیق درمی‌آورد. این تعبیر صرفاً به دفتر دهم جمهوری مربوط می‌شود که در آن خود افلاطون آموزه‌اش را با ذکر «مثال شایع» صنعتکاری که «مطابق ایده» تخت و میز چنین اشیایی می‌سازد تشریح می‌کند و سپس می‌افزاید که «نحوه سخن گفتن ما در این مورد و موارد مشابه چنین است». پیداست که به نزد افلاطون خود کلمه ایده گویا و دلالت‌گر بود و او می‌خواست که این کلمه ناظر باشد بر «صنعتکاری که تخت یا میزی را نه با نظر کردن... به تخت یا میزی دیگر، بلکه با نظر کردن به ایده تخت [یا میز] می‌سازد»

Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* (1950), pp. 34-35.

گفتن ندارد که هیچ کدام از این تبیین‌ها به کنه مطلب نمی‌رسند، یعنی به آن تجربه اختصاصاً فلسفی که بنیاد مفهوم ایده‌ها از یک طرف و بنیاد نظرگیرترین کیفیت آن‌ها از طرف دیگر است، کیفیتی که همانا توانایی روشنی‌بخشی ایده‌ها، to phanotaton یا ekphanestaton بودن آن‌هاست.

۸. از پی تألیف مشهور کارل بوش در زمینه آوازهای موزون زحمت [یا کار] در سال ۱۸۹۷

(Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus* [6th ed.; 1924])

حجم عظیمی از آثاری منتشر شده است که صبغه‌ای علمی‌تر دارند. در این میان یکی از بهترین بررسی‌ها (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* [1935]) تأکید می‌کند که آنچه هست تنها آوازهای زحمت است نه آوازهای کار. آوازهای صنعتکاران و پیشه‌وران، اجتماعی است؛ آن‌ها را بعد از کار می‌خوانند. به یقین، واقعیت این است که وزن یا ضرباهنگی «طبیعی» برای کار وجود ندارد. شباهت درخور توجه میان آن ضرباهنگ «طبیعی» که در ذات هر گونه فعالیت زحمتکشانه است و ضرباهنگ ماشین‌ها گاهی مورد توجه قرار گرفته است، صرف‌نظر از شکوه‌های مکرر از آن ضرباهنگ «مصنوعی» که ماشین‌ها بر زحمتکشان تحمیل می‌کنند. چنین شکوه‌هایی، چنان که انتظار می‌رود، در میان خود زحمتکشان نسبتاً نادر است - در میان کسانی که، برعکس، به نظر می‌رسد همان مقدار لذت را از کار ماشین‌یکنواخت و تکراری می‌برند که از زحمت‌یکنواخت و تکراری (مثلاً بنگرید به

Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* [2d ed.; 1953], p. 233, and Hendrik de Man, *op. cit.*, p. 213).

این امر مؤید مشاهداتی است که پیش‌تر در آغاز قرن ما [قرن بیستم] در کارخانه‌های فورد صورت گرفت. کارل بوشر، که معتقد است «زحمت موزون، زحمت بسیار معنوی (vergeistigt) است» پیشاپیش گفته است: «فقط آن نوع زحمت‌های یکنواخت توان فرسا می‌شود که نمی‌توان آن‌ها را به شکل موزون انجام داد» (*op. cit.*, p. 443). زیرا اگرچه سرعت کار ماشینی بی‌شک بسیار بیش‌تر و یکنواخت‌تر از سرعت زحمت خودانگیخته «طبیعی» است، واقعیت انجام دادن موزون فعالیت به خودی خود، باعث می‌شود که وجوه مشترک زحمت ماشینی و زحمت ماقبل صنعتی بیش از آنی باشد که هر یک از آن‌ها با کار دارند. به‌طور مثال، هندریک دومن به‌خوبی می‌داند که «این جهانی که بوشر می‌ستاید... بیش از آن که جهان حرفه‌دستی خلاق باشد، جهان زحمت صرف و خالص [است]» (*op. cit.*, p. 244).

در پرتو این واقعیت که خود کارگران دلیلی کاملاً متفاوت برای ترجیح زحمت یکنواخت و تکراری به دست می‌دهند، همه این نظریه‌ها بسیار تردیدبرانگیز به نظر می‌رسند. آن‌ها این شکل زحمت را از آن رو ترجیح می‌دهند که مکانیکی است و نیاز به توجه ندارد، به طوری که وقتی سرگرم‌آند، می‌توانند به چیز دیگری فکر کنند. (به تعبیر کارگران برلین، می‌توانند «حواسشان را متوجه چیز دیگری کنند». بنگرید به Thielicke and Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* [1954], pp. 35 ff.

نویسندگان این کتاب همچنین نقل می‌کنند که طبق یکی از پژوهش‌های مؤسسه روان‌شناسی کار ماکس پلانک، حدود نود درصد کارگران کارهای یکنواخت را ترجیح می‌دهند. این تبیین بسیار درخور توجه است، زیرا با توصیه‌های مسیحی بسیار دیرین در باب محاسن زحمت [یا کار] دستی مطابقت می‌کند که، چون نیازمند توجه کم‌تری است، در قیاس با سایر مشاغل و حرفه‌ها کم‌تر احتمال دارد که مزاحم نظرورزی و تأمل شود (بنگرید به

Etienne Delaruelle, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1 [1948]).

۹. یکی از شرایط مادی مهم انقلاب صنعتی نابودی جنگل‌ها و کشف زغال‌سنگ به عنوان جایگزینی برای چوب بود. راه پیشنهادی آر. اچ. بارو (R. H. Barrow) (در کتاب *Slavery in the Roman Empire* [۱۹۲۸]) برای حل «معمای مشهور در پژوهش تاریخ اقتصادی جهان باستان مبنی بر این که صنعت تا حد معینی باید اما در آستانه پیشرفتی که انتظارش می‌رفت متوقف شد» راه‌حلی جالب و در این زمینه تا حدودی قانع‌کننده است. به عقیده او، یگانه عاملی که «مانع کاربرد ماشین در صنعت شد...

فقدان سوخت ارزان و مناسب [بود]... زغال‌سنگ فراوانی در دسترس نبود» (ص ۱۲۳).

10. John Diebold, *Automation: The Advent of the Automatic Factory* (1952), p. 67.
11. *Ibid.*, p. 69.
12. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p. 168.

در واقع، این بدیهی‌ترین نتیجه‌ای است که باید از کتاب دیبولد گرفت: خط تولید نتیجه «مفهوم تولید به منزله روندی مستمر» است، و می‌توان اضافه کرد که خودکاری نتیجه ماشینی شدن خط تولید است. خودکاری آسودگی نیروی مغز بشر را به آسودگی نیروی زحمت او در مرحله متقدم صنعتی شدن، اضافه می‌کند، زیرا «کارهای نظارت و کنترل که اکنون به دست انسان انجام می‌گیرد به وسیله ماشین‌ها انجام خواهد گرفت» (op. cit., p. 140). هر دوی این‌ها مایه خلاصی و آسودن زحمت می‌شوند نه کار. کارگر یا «صنعتکار دارای عزت نفس» که تقریباً هر نویسنده‌ای در این حوزه قویاً می‌خواهد «ارزش‌های انسانی و نفسانی» (p. 164) او را نجات دهد - آن هم گاه با رگه‌ای از طنز و تمریض ناخواسته، مثلاً آن‌جا که دیبولد و برخی دیگر به جد معتقدند کار تعمیراتی، که شاید هیچ‌گاه تماماً خودکار نشود، می‌تواند همان رضایتی را ببخشد که ساختن و تولید شیشی تازه به بار می‌آورد - به این موقعیت تعلق ندارد آن هم به این دلیل ساده که مدت‌ها قبل از آن‌که کسی در باره خودکاری چیزی بداند او را از کارخانه بیرون کردند. کارگران در کارخانه‌ها همواره زحمتکش بوده‌اند، و با این‌که ممکن است دلایل بسیار خوبی برای عزت نفس داشته باشند، بی‌گمان چنین عزت نفسی برخاسته از کاری که می‌کنند نیست. تنها می‌توان امیدوار بود که آن‌ها خودشان جایگزین‌های اجتماعی رضایت و عزت نفس را که از ناحیه نظریه‌پردازان زحمت به ایشان عرضه می‌شود نپذیرند، از ناحیه کسانی که اکنون به راستی معتقدند علاقه به کار و رضایت از صنعتکاری می‌تواند جای خود را به «روابط بشری» و احترامی بدهد که کارگران «از همکارانشان می‌بینند» (p. 164). از همه چیز که بگذریم، بی‌گمان خودکاری دست‌کم این حُسن را دارد که یاوه‌اندیشی‌های هر گونه «انسان‌گرایی ناظر به زحمت» را نشان می‌دهد؛ اصلاً اگر معنای تحت‌اللفظی و تاریخی کلمه «انسان‌گرایی» (humanism) را در نظر بگیریم، خود اصطلاح «انسان‌گرایی ناظر به زحمت» آشکارا تناقضی در الفاظ است. (برای آگاهی از نقدی عالی بر مُد «روابط بشری» بنگرید به

Daniel Bell, *Work and Its Discontents* [1956], ch. 5, and R. P. Genelli, «Facteur humain ou facteur social du travail», *Revue française du travail*, Vol. VII, Nos. 1-3 [January-March, 1952].

در این مقاله نگوئش بسیار قاطعانه «توهم هولناک خوشی زحمت» را نیز می‌بینیم).  
۱۳. گونتر آندرس در جستار جالبی در باره بسبب اتم (*Die Antiquiertheit des Menschen*)

[1956]) به طرز متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کند که اصطلاح «آزمایش» دیگر در مورد آن آزمایش‌های هسته‌ای که شامل انفجار بمب‌های تازه‌اند قابل اطلاق نیست، زیرا مشخصهٔ آزمایش‌ها این است که مکان وقوعشان کاملاً محدود و پرکنار از جهان پیرامون است. تأثیرات بمب‌های اتم آن‌چنان عظیم است که «گسترهٔ آزمایشگاه‌های آن‌ها همان گسترهٔ کرهٔ زمین می‌شود» (p. 260).

14. Diebold, *op. cit.*, pp. 59-60.

15. *Ibid.*, p. 67.

16. *Ibid.*, pp. 38-45.

17. *Ibid.*, pp. 110 and 157.

18. Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp. 14-15.

۱۹. دربارهٔ تسلسل («Zweckprogressus in infinitum») زنجیرهٔ وسیله و غایت و نابودی معنا که ذاتی آن است، بسنجید با

Nietzsche, Aph. 666 in *Wille zur Macht*.

۲۰. اصطلاح کانت چنین است: «رضایتی عاری از هرگونه علاقه و نفع»

(*Kritik der Urteilskraft* [Cassirer ed.], V, 272).

21. *Ibid.*, p. 515.

۲۲. «آبشار، مثل خود زمین، مثل همهٔ قوای طبیعی، هیچ ارزشی ندارد، چون نمودار هیچ‌گونه زحمتی شئی نشده‌ای نیست.»

(*Das Kapital*, III [Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. II, Zürich, 1933], 698).

23. *Theaetetus* 152, and *Cratylus* 385e.

در این موارد، همچنان که در سایر مواردی که در عصر باستان این گفتهٔ مشهور را ذکر کرده‌اند، همواره از زبان پروتاگوراس چنین نقل شده است:

pantōn chrēmātōn metron estin anthrōpos

(بنگرید به

Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4th ed.; 1922], frag. B1).

کلمهٔ chrēmata به هیچ روی به معنای «همه چیز» نیست، بلکه مشخصاً به معنای چیزهایی است که انسان‌ها از آن‌ها استفاده می‌کنند، به آن‌ها نیاز دارند یا در زمرهٔ دارایی‌های ایشان است. گفته‌ای که تصور می‌شود بر زبان پروتاگوراس جاری شده است — «انسان ملاک همه چیز است» — در زبان یونانی ترجیحاً به صورت anthrōpōs metron pantōn ترجمه می‌شود که، فی‌المثل، متناظر است با سخن هراکلیتوس: polemos patēr pantōn («جنگ پدر همه چیز است»).

۲۴. در قوانین 716d گفتهٔ پروتاگوراس عیناً نقل می‌شود جز این‌که به جای کلمهٔ «انسان»

(anthrōpos) کلمهٔ «خدا» (to theos) می‌آید.

25. *Capital* (Modern Library ed.), p. 358, n. 3.



۲۶. تاریخ اوایل قرون وسطی، و بالاخص تاریخ اصناف صنعتکاران و پیشه‌وران، نمونه مناسبی به دست می‌دهد از حقیقتی که در بطن این تلقی باستانی نهفته است که زحمتکشان اهالی خانه‌اند در برابر صنعتکاران و پیشه‌وران، که در کل کارگرانی محسوب می‌شدند که برای مردم کار می‌کنند. زیرا «پیدایش [اصناف] شاخص مرحله دوم تاریخ صنعت است: گذار از نظام خانواده به نظام صنعتکارانه یا صنفی. در نظام نخست طبقه صنعتکاری که درخور این نام باشد وجود نداشت... زیرا همه نیازهای خانواده یا دیگر گروه‌های خانگی... با زحمات اعضای خود گروه برآورده می‌شد»

(W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [1931], p. 76).

در زبان آلمانی قرون وسطی، کلمه Störer دقیقاً معادل کلمه dēmiourgos است. «واژه یونانی dēmiourgos به معنای 'Störer' است، کسی که می‌رود برای مردم کار کند، می‌رود به کارگری». stōr یعنی dēmos («مردم»). (بنگرید به

Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft», *Studium Generale*, Vol. III, No.11 [November, 1950].)

۲۷. اسمیت کمابیش با تأکید می‌افزاید: «هرگز کسی ندیده است که سگی با سگی دیگر منصفانه و دانسته استخوانی را با استخوانی دیگر مبادله کند»

(*Wealth of Nations* [Everyman's ed.], I, 12).

28. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900).

«کلمات *ouvrier* و *maître* در قرن چهاردهم هنوز مترادف تلقی می‌شدند» (p. 564, n. 2). حال آن‌که «در قرن پانزدهم... استادکاری (*maîtrise*) عنوانی شد که همگان نمی‌توانستند خواستار آن باشند» (p. 572). در اصل «کلمه *ouvrier* معمولاً در مورد هر کسی که کار می‌کرد و اثری می‌ساخت، به کار می‌رفت... خواه استادکار می‌بود خواه ورده‌ست» (p. 309). در خود کارگاه‌ها و خارج از آن‌ها در زندگی اجتماعی، تمایز بارزی میان استادکار یا صاحب کارگاه و کارگران وجود نداشت (p. 313). (همچنین بنگرید به Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* [4th ed.; 1926], pp. 39 ff.)

29. Charles R. Walker and Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), p. 10.

توصیف مشهور آدام اسمیت در باره این اصل در سنجاق‌سازی (*op. cit.*, I, 4 ff.) آشکارا نشان می‌دهد که کار ماشینی تا چه حد مسبوق به تقسیم زحمت بوده و اصل (*principle*) آن در این تقسیم ریشه دارد.

30. Adam Smith, *op. cit.*, II, 241.

۳۱. این تعریف از آبی گالبانی، اقتصاددان ایتالیایی، است. منبع نقل قول من این کتاب است:

Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) («publications of the American Economic Association», 3d Ser., Vol. II, No. 3), p. 92.

32. Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

33. «Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money», *Collected Works* (1801), II, 21.

۳۴. دلبلیو. جی. آشلی (op. cit., p. 140) می‌گوید: «فرق اساسی میان نظرگاه قرون وسطی و نظرگاه مدرن... این است که، نزد ما، ارزش امری کاملاً انفسی [یا ذهنی] است؛ کیفیتی است که هر فردی میل دارد به چیزی ببخشد. نزد آکویناس، ارزش امری عینی بود.» این گفته فقط تا حدودی درست است، زیرا «اولین چیزی که استادان قرون وسطی بر آن تأکید می‌کنند این است که ارزش را امتیاز و برتری درونی خود شیء رقم نمی‌زند، زیرا، اگر چنین می‌شد، مگس به جهت داشتن امتیاز و برتری ذاتی بیش‌تر از ارزشمندتر از مروارید می‌بود»

(George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching* [1920], p. 109).

این ناهمسازی در صورتی حل می‌شود که تمایزی را که لاک میان «worth» [ارج] و «value» [ارزش] می‌گذارد به میان آوریم؛ او اولی را *valor naturalis* [ارزش طبیعی] و دومی را *pretium* [قیمت] و نیز *valor* می‌نامد. این تمایز البته در همهٔ جوامع بجز ابتدایی‌ترین آن‌ها وجود دارد، ولی در عصر مدرن اولی هرچه بیش‌تر به نفع دومی از میان برمی‌خیزد (برای آگاهی از آموزهٔ قرون وسطایی [در باب ارزش] همچنین بنگرید به

Slater, «Value in Theology and Political Economy», *Irish Ecclesiastical Record* [September, 1901].)

35. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sec. 22.

36. *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Part II [Zürich, 1933]).

۳۷. روشن‌ترین نمونهٔ این خلط، نظریهٔ ارزش ریکاردو و بالاخص اعتقاد شدید او به ارزشی مطلق است. (تفسیرهایی که در این دو کتاب آمده است عالی است:

Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* [1953], pp. 66 ff., and Walter A. Weiskopf, *The Psychology of Economics* [1955], ch. 3.)

۳۸. حقانیت گفتهٔ آشلی، که پیش‌تر (در یادداشت ۳۴) نقل کردیم، در این واقعیت نهفته است که، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، قرون وسطی چیزی به نام بازار مبادله نمی‌شناخت. به نزد استادان قرون وسطی ارزش (*value*) هر چیزی را یا ارج (*worth*) آن رقم می‌زد یا نیازهای عینی انسان‌ها - چنان‌که فی‌المثل در این سخن بوریدان (*Buridan*) می‌بینیم: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam*

ارزش هر شیء را باید بر حسب قابلیت آن در برآوردن نیازهای آدمیان سنجید] — و «قیمت عادلانه» معمولاً حاصل ارزیابی یا برآورد مشترک بود، جز این‌که «به موجب امیال متنوع و فاسد انسان، مقتضی است که حد وسط مطابق رأی شماری انسان خردمند، تعیین شود»

(Gerson De *contractibus* i. 9, quoted from O'Brien, *op. cit.*, pp. 104 ff.).

در غیاب بازار مبادله، قابل تصور نبود که ارزش یک چیز صرفاً قائم به رابطه یا نسبت آن با چیزی دیگر باشد. بنابراین، پرسشی که وجود دارد این نیست که آیا ارزش عینی است یا ذهنی، بلکه پرسش این است که آیا ارزش ممکن است مطلق باشد یا فقط نشان‌دهنده رابطه میان چیزهاست.

۳۹. در متن به شموی از ریلکه در باره هنر اشاره شده است که تحت عنوان «جادو» این دگردیسی را توصیف می‌کند، شعر او چنین است: «از تبدیلی وصف‌ناپذیر سر بر می‌آورند / چنین مخلوقاتی —: حس کن و باور داشته باش! / ما اغلب در رنجیم: شعله‌ها خاکستر می‌شوند / با این همه، در هنر: غبار شعله می‌شود. / این است جادو. / در قلمرو افسون، کلام معمول‌گویی بر فراز شده است... / و با این حال، به‌راستی همچون آوای کبوتر نری است / که جفت ناپیدای خویش را می‌خواند.»

(در [Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern [1950]).

۴۰. اصطلاح «شعر ساختن» یا *faire des vers* در اشاره به فعالیت شاعر به این شیء‌گردانی مربوط می‌شود. همین مطلب در مورد فعل آلمانی *dichten* نیز صدق می‌کند که احتمالاً مأخوذ از *dictare* در زبان لاتین است؛ «آفریده ذهنی پرداخته را نوشتن یا املا کردن» (Grimm, *Wörterbuch*)؛ اگر این کلمه، چنان که اکنون در فرهنگ ریشه‌شناسی (*Etymologisches Wörterbuch*) کلوگه / گوتسه (Kluge/Götze) (۱۹۵۱) اشاره شده است، از *tichen* مأخوذ باشد — کلمه‌ای که به معنای *schaffen*، که شاید با کلمه لاتین *ingere* مرتبط باشد — باز همین مطلب صدق می‌کند. در این صورت، فعالیت شاعرانه‌ای هم که شعر را تولید می‌کند پیش از آن‌که به نگارش درآید، به منزله «ساختن» تلقی می‌شود. از این رو، دموکریتوس نبوغ الهی هومر را می‌ستود که «از همه اقسام کلمات عالمی بر ساخت»

(*epeōn kosmon etektēnato pantoion*)

(Diels, *op. cit.*, B21).

همین تأکید بر صنعتگری و سازندگی شاعران در اصطلاح یونانی هنر شعر — *tektōnes hymnōn* — وجود دارد.

## عمل

هر اندوهی قابل تحمل است اگر آن را به قالب داستانی درآورید یا داستانی در باب آن بگویید.

ایساک دینسن

*Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitate delectatio... . Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.*

(زیرا در هر عملی آنچه در درجهٔ اول مقصود عمل ورز [یا اهل عمل] است، اعم از این که از سر ضرورت طبیعی عمل کند یا از سر اختیار، آفتابی کردن تصویر خود اوست؛ بدین جهت است که هر عمل ورزی، تا جایی که عمل می‌کند، از عمل کردن لذت می‌برد. از آن جا که هر آنچه هست به وجود خودش میل دارد، و نیز از آن جا که در عمل، وجود عمل ورز به نحوی از انجا

شدت و قوت پیدا می‌کند، ضرورتاً از پی عمل لذت می‌آید... پس هیچ چیز عمل نمی‌کند الا این‌که [با عمل] خود نهانش را آشکار می‌سازد.<sup>۲</sup>

دائمه

#### ۲۴. انکشاف اهل عمل در سخن و عمل

تکثر بشری، که هم شرط اصلی عمل است و هم شرط اصلی سخن، واجد خصوصیت دوگانهٔ همسانی و تمایز است. انسان‌ها اگر همسان نبودند، نه می‌توانستند یکدیگر و پیشینیانشان را بفهمند و نه می‌توانستند برای آینده طرح بریزند و نیازهای پسینیانشان را پیش‌بینی کنند. اگر هم متمایز نبودند، یعنی اگر هر فردی از هر فرد دیگری که هست، بود یا خواهد بود متمایز نبود، نه حاجت به سخن داشتند نه حاجت به عمل تا خود را به فهم [دیگران] درآورند. علائم و اصوات مربوط به انتقال [یا هم‌سانی] نیازها و خواست‌های عاجل و یکسان کفایت می‌کرد.

تمایز بشری همان غیریت نیست - همان کیفیت غریب alteritas که هر آنچه هست واجد آن است و، بنابراین، در فلسفهٔ قرون وسطی، یکی از چهار مشخصهٔ کلی و اصلی وجود است که نسبت به هر کیفیت خاصی متعالی است [یا از آن فراتر می‌رود]. حقیقت دارد که غیریت وجه مهمی از تکثر است، و به‌راستی این‌که همهٔ تعاریف ما تمایز و تقسیم است و نمی‌توانیم بگوییم فلان چیز چیست بی‌آن‌که آن را از چیزی دیگر متمایز کنیم به دلیل همین غیریت است. غیریت در انتزاعی‌ترین شکلش تنها در تکثیر محض اشیای غیرآلی یافت می‌شود، حال آن‌که هر گونه حیات آلی، حتی در میان نمونه‌های یک نوع واحد، تفاوت‌ها و تمایزهایی از خود نشان می‌دهد. اما تنها انسان است که می‌تواند این تمایز را بیان دارد و خود را متمایز کند، و تنها او می‌تواند خود را و نه فقط چیزی را - اعم از گرسنگی یا تشنگی، دلبستگی یا

۲. ترجمهٔ فارسی از روی ترجمهٔ آرنست است. - م.

۱. افزودهٔ نویسنده. - م.

خصومت یا هراس - اظهار کند و انتقال دهد. در انسان غیریت، که میان او و هر آنچه هست مشترک است، و تمایز، که میان او و هر چیز زنده‌ای به اشتراک هست، به صورت بی‌همتایی [یا منحصر به فرد بودن] درمی‌آید، و تکثر بشری تکثر پارادوکس‌گونه موجودات بی‌همتا است.

سخن و عمل همین تمایز بی‌همتا را آشکار می‌کنند. از طریق آن‌ها انسان‌ها به جای آن‌که صرفاً متمایز باشند، خود را متمایز می‌سازند؛ سخن و عمل انحصاری ظهور یا نمود یافتن انسان‌ها بر یکدیگرند، آن هم نه به واقع در مقام اشیایی فیزیکی بلکه در مقام انسان. این نمود یافتن، به تمایز از صرف وجود جسمانی، مبتنی بر ابتکار عمل است، اما ابتکار عملی که هیچ انسانی نمی‌تواند از آن امتناع کند و همچنان انسان بماند. این مطلب در مورد هیچ فعالیت دیگری در *vita activa* [زندگی وقف عمل] صدق نمی‌کند. انسان‌ها خیلی خوب می‌توانند بدون زحمت کشیدن زندگی کنند، می‌توانند دیگران را وادارند که به جای آن‌ها و برای آن‌ها زحمت بکشند، و خیلی خوب می‌توانند تصمیم بگیرند که از جهان اشیا صرفاً استفاده کنند و محظوظ شوند بی‌آن‌که خودشان یک شیء مفید هم به آن اضافه کنند؛ زندگی بهره‌کشان یا برده‌داران و نیز زندگی مفت‌خوران ممکن است ظالمانه باشد اما بی‌گمان بشری است. در مقابل، زندگی عاری از سخن و عمل - و این یگانه شیوه زندگی است که جداً از هر گونه نمود یافتن و هر گونه نخوت به معنایی که در کتاب مقدس آمده است چشم پوشیده - آن‌گونه زندگی است که در خواب عمیق فرو رفته و به معنای واقعی کلمه چشم و گوشش به روی جهان بسته است؛ این زندگی دیگر بشری نیست، زیرا دیگر در میان افراد بشر سپری نمی‌شود.

با کلام و کردار، خود را وارد جهان بشری می‌کنیم، و این ورود همانند تولدی دوباره است که در آن واقعیت عریان نمود فیزیکی اولیه خویش را تأیید و تقبل می‌کنیم. این ورود مثل زحمت به حکم ضرورت تحمیل نمی‌شود، و مثل کار، برانگیخته فایده نیست. ممکن است انگیزه آن حضور دیگرانی

باشد که بخواهیم به همنشینی و مصاحبت آنها درآییم، اما هیچ‌گاه مشروط به آنها نیست؛ انگیزه آن همان آغازی است که وقتی زاده شدیم وارد جهان شد و ما با آغاز کردن امری نو به ابتکار خودمان، به آن پاسخ دادیم.<sup>(۱)</sup> عمل کردن، به عام‌ترین معنایش دلالت دارد بر پیشقدم شدن [با ابتکار عمل را به دست گرفتن]، آغاز کردن (آن‌چنان که کلمه یونانی archein به معنای «آغاز کردن»، «رهبری کردن» و سرانجام «حکم راندن» دلالت می‌کند) یا چیزی را به حرکت درآوردن (که معنای اصلی کلمه لاتین agere است). انسان‌ها از آن رو ابتکار عمل را به دست می‌گیرند و به عمل برانگیخته می‌شوند که به واسطه تولد initium، نوآمده و آغازگر، هستند. آوگوستین در فلسفه سیاسی اش می‌گوید: [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (تا آغازی باشد، انسان آفریده شد که پیش از او کسی نبود).<sup>(۲)</sup> این آغاز همان آغاز جهان نیست؛<sup>(۳)</sup> آغاز چیزی جز آغاز کسی نیست، کسی که خود آغازگر است. با آفرینش انسان، اصل آغاز وارد خود جهان شد که این، البته، تنها تعبیر دیگری است از این‌که آفرینش اصل آزادی و اختیار هنگامی بود که انسان آفریده شد، نه پیش از آن.

این در طبیعت آغاز است که چیز تازه‌ای آغازیدن می‌گیرد که نمی‌توان آن را از روی هر آنچه ممکن است پیش‌تر روی داده باشد پیش‌بینی کرد و انتظار کشید. این ویژگی نظرگیر، یعنی دور از انتظار و پیش‌بینی بودن، در ذات همه آغازیدن‌ها و نشئت‌گرفتن‌هاست. از این قرار، آغاز گرفتن حیات از ماده غیرآلی امری بی‌نهایت نامحتمل در روندهای غیرآلی بوده است، همان‌طور که به وجود آمدن زمین از منظر روندهای عالم، یا پیدایش انسان از دل حیات حیوانی چنین صورتی داشته است. آنچه تازه است همواره به‌رغم برتری چشمگیر قوانین آماری و محتمل بودن آنها روی می‌دهد - احتمالی که برای مقاصد عملی روزمره حکم یقین را دارد؛ پس آنچه تازه است همواره در هیئت معجزه‌ای نمودار می‌شود. این واقعیت که انسان قادر به عمل است به

این معناست که آنچه دور از انتظار و پیش‌بینی است ممکن است از او قابل انتظار و پیش‌بینی شود و او می‌تواند کاری را که بی‌نهایت نامحتمل است انجام دهد. این نیز تنها از آن رو ممکن می‌شود که هر انسانی بی‌همتا است، به طوری که با هر تولدی چیزی که به طرز بی‌همتایی تازه است وارد جهان می‌شود. در مورد این کسی که بی‌همتا است به حق می‌توان گفت که هیچ کس پیش از او نبوده است. اگر عمل به عنوان آغازیدن، قرینه امر واقع تولد باشد، اگر عمل تحققی وضع بشری زادگی باشد، آنگاه سخن قرینه واقعیت تمایز است و تحققی وضع بشری تکرار است، یعنی تحقق زیستن در مقام موجودی متمایز و منحصر به فرد در میان هم‌تایان و برابران.

عمل و سخن ربط بسیار وثیقی به هم دارند، زیرا عمل آغازین و اختصاصاً بشری باید در عین حال حاوی پاسخ پرسشی باشد که از هر نوآمده‌ای می‌پرسند: «تو کیستی؟» این انکشاف کیستی شخص هم در گفتار او نهفته است هم در کردار او؛ با این حال، روشن است که قرابت میان سخن و عیان‌داری بسی بیشتر از قرابت بین عمل و عیان‌داری است،<sup>(۴)</sup> درست همان‌طور که قرابت میان عمل و آغازیدن بیش از قرابت بین سخن و آغازیدن است، هر چند که بسیاری از اعمال، و حتی غالب آن‌ها، به صورت سخن تحقق می‌پذیرند. در هر حال، عمل بدون همراهی سخن، نه تنها خصوصیت عیان‌دارندگی‌اش، بلکه، به همین منوال، به عبارتی، فاعلش را نیز از دست می‌دهد. نه انسان‌هایی که عمل می‌کنند بلکه روایاتی که اجرا می‌کنند به آن چیزی دست پیدا می‌کنند که، اگر در چارچوب بشری سخن بگوییم، درک‌ناشدنی می‌ماند. عمل‌کاری از سخن دیگر عمل نخواهد بود، زیرا دیگر عمل‌ورز یا کننده‌ای در کار نیست، و وجود عمل‌ورز، کننده‌کردار، تنها در صورتی ممکن است که او در عین حال گوینده گفتار نیز باشد. عملی که او آغاز می‌کند با گفتار انکشاف بشری پیدا می‌کند، و با این‌که کردار او را بدون همراهی گفتار می‌توان در نمود فیزیکی جسمانی‌اش ادراک کرد، این کردار



تنها از طریق گفتار شفاهی ربط و مناسبت پیدا می‌کند که در آن او با اعلام آنچه می‌کند، کرده است یا می‌خواهد بکند خود را همچون عمل‌ورز می‌شناسد.

هیچ فعل بشری دیگری به اندازه عمل حاجت به سخن ندارد. در همه افعال دیگر، سخن نقشی فرعی دارد؛ وسیله‌ای است برای ارتباط [با هم‌رسانی] یا صرفاً همراهی‌کننده چیزی که می‌توان در سکوت به آن دست یافت. این درست است که سخن در مقام وسیله‌ای برای ارتباط و اطلاع‌رسانی بی‌اندازه مفید است، اما در این مقام می‌تواند جای خود را به زبان نشانه‌ها بدهد که در این صورت ممکن است در رساندن برخی معانی حتی مفیدتر و مناسب‌تر از آب درآیند، چنان‌که در ریاضیات و رشته‌های علمی دیگر یا در پاره‌ای اشکال کارگروهی مشاهده می‌کنیم. از این رو، این نیز حقیقت دارد که توانایی انسان برای عمل، و بالاخص برای عمل جمعی و هماهنگ، به منظور دفاع از خویش یا پی‌جویی منافع بی‌اندازه مفید است؛ اما روشن است که اگر در این جا چیزی بیش از کاربرد عمل به صورت وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی در میان نباشد، همین غایت را می‌شود به شکلی بسیار آسان‌تر با خشونت خاموش به دست آورد، به طوری که عمل جایگزینی نه چندان مؤثر برای خشونت به نظر می‌رسد، درست همان‌طور که سخن، از منظر فایده صرف، جایگزینی نامناسب برای زبان نشانه‌ها جلوه می‌کند.

افراد بشر در مقام عمل کردن و سخن گفتن نشان می‌دهند که کیستند و هویت شخصی بی‌همتای خود را فعالانه عیان می‌دارند و از این قرار در جهان بشری نمود پیدا می‌کنند، حال آن‌که هویت فیزیکی‌شان بدون هیچ فعالیتی از ناحیه خود آن‌ها، در شکل بی‌همتای بدن و صدای سخن گفتنشان نمود می‌یابد. این انکشاف «کیستی» به تمایز از «چیستی» شخص - به تمایز از خصایص، مواهب، استعدادها و معایب او که ممکن است آن‌ها را عیان یا نهان دارد - در ضمن هر سخنی که شخص می‌گوید یا در ضمن هر عملی که انجام می‌دهد حادث می‌شود. تنها در سکوت مطلق و انفعال کامل می‌توان آن

را نهان داشت، اما انکشاف آن، چیزی است که تقریباً هیچ‌گاه نمی‌توان به صورت مقصودی حساب شده به آن دست یافت آن‌چنان‌که گویی شخص این «کیستی» را به همان صورتی داراست و می‌تواند از سر واکند که خصایص خود را. برعکس، به احتمال زیاد این «کیستی»، که به وجهی بسیار روشن و تردیدناپذیر بر دیگران نمودار می‌شود، از دید خود شخص پنهان می‌ماند، مثل daimōn [دایمون] در دین یونانی که با هر انسانی در سراسر عمرش ملازم است و همواره از پشت سرش او را زیر نظر دارد و، بنابراین، تنها به دید کسانی درمی‌آید که آن شخص با آن‌ها مواجه می‌شود.

این کیفیت عیان‌دارندگی سخن و عمل در جایی برجستگی پیدا می‌کند که انسان‌ها با دیگرانند و نه له آن‌ها هستند نه علیه آن‌ها - و این یعنی در همبودی بشری محض. با آن‌که هیچ کس نمی‌داند که وقتی خود را در کردار یا کلام منکشف می‌سازد چه کسی را عیان می‌دارد، باید خطر این انکشاف را بطلبد، و این خطرکردنی است که نه شخص نیکوکار، که باید از خودش عاری باشد و بی‌نام و نشان بودن کامل را حفظ کند، و نه شخص خطاکار، که باید خود را از دیگران نهان دارد، هیچ کدام نمی‌توانند به آن مبادرت کنند. آن‌ها هر دو اشخاصی تنها هستند، یکی له جمیع انسان‌هاست و دیگری علیه آن‌ها؛ بنابراین، بیرون از مرزهای مراوده بشری می‌مانند و، به لحاظ سیاسی، اشخاصی در حاشیه‌اند که معمولاً به هنگام فساد، تلاشی و تجزیه، و ورشکستگی سیاسی وارد صحنه تاریخ می‌شوند. عمل از آن‌جا که ذاتاً گرایش به آن دارد که عمل‌ورز را همراه با خود منکشف سازد، برای نمودار شدن کامل خویش نیاز به روشنائی پرفروغی دارد که زمانی آن را شکوه نامیدیم و تنها در حیطه عمومی امکان‌پذیر است.

عمل، بدون انکشاف عمل‌ورز [یا اهل عمل] در آن، ویژگی خاص خود را از دست می‌دهد و به صورت شکلی از اشکال انجام دادن درمی‌آید. در این صورت، عمل در واقع همان قدر وسیله‌ای است برای غایتی که ساختن وسیله‌ای

است برای تولید شیئی. چنین چیزی هر زمان که همبودی انسان‌ها از کف می‌رود حادث می‌شود، یعنی زمانی که افراد تنها له یا علیه دیگرانند نظیر آنچه در جنگ‌های مدرن می‌بینیم، که در آن افراد وارد عمل می‌شوند و از ابزار خشونت استفاده می‌کنند تا اهدافی را به نفع جبهه خودشان و علیه جبهه دشمن به دست آورند. در این موارد، که البته همواره وجود داشته‌اند، سخن به واقع «صرف گفتن» می‌شود و صرفاً به صورت یک وسیله دیگر برای آن غایت در می‌آید، خواه به کار فریب دادن دشمن بیاید خواه به کار خیره کردن چشم همگان با تبلیغات؛ در این جا کلمات عیان‌دارنده چیزی نیستند، انکشاف فقط به خود کردار تعلق دارد، و این شکل انجام دادن، همانند همه اشکال دیگر آن، نمی‌تواند «کیستی» - هویت بی‌همتا و متمایز عمل‌ورز - را منکشف سازد.

در این موارد عمل کیفیتی را که به واسطه آن از حد فعالیت مولد و بارآور صرف فراتر می‌رود از کف داده است، فعالیتی که، از ساختن معمولی اشیایی که مورد استفاده واقع می‌شوند گرفته تا خلق الهام‌آمیز آثار هنری، معنایی بیش از آنی که در محصول تمام‌شده عیان می‌شود ندارد و نمی‌خواهد چیزی بیش از آنچه در پایان روند تولید آشکارا مشهود است نشان دهد. عمل بدون یک نام، بدون «که» ای که به آن پیوسته است، معنایی ندارد، حال آن‌که اثر هنری خواه نام استاد هنرمند را بدانیم خواه ندانیم، ربط و مناسبت خود را حفظ می‌کند. بناهای یادبود «سرباز گمنام» بعد از جنگ جهانی اول از نظر من شاهدهی است بر نیاز به تجلیل، نیاز به یافتن «که» ای، شخص قابل تشخیصی، که چهار سال کشتار دسته‌جمعی باید او را عیان می‌کرد - و این نیاز در آن زمان هنوز وجود داشت. ناکام ماندن این خواست و اکراه از تسلیم شدن در برابر این واقعیت خشن که عامل جنگ عملاً کسی نبود الهام‌بخش ساختن بناهای یادبود «گمنامان» شده بود، بناهای یادبود همه کسانی که جنگ نتوانسته بود آن‌ها را از گمنامی به در آورد و از این طریق، نه دستاوردشان، بلکه شأن و منزلت انسانیشان را ربوده بود. (۵)

## ۲۵. شبکه تودرتوی روابط و داستان‌هایی که به اجزا در می‌آیند

ظهور کیستی معاوضه ناپذیر آن‌که سخن می‌گوید و آن‌که عمل می‌کند، اگرچه آشکارا قابل رؤیت است، کیفیت ناملموس غربی دارد که هرگونه تلاش برای اظهار کلامی صریح را به شکست می‌کشاند. لحظه‌ای که می‌خواهیم بگوییم فلان کس کیست، خود واژگانمان ما را به این بیراهه می‌کشاند که بگوییم او چیست؛ گرفتار توصیف صفاتی می‌شویم که او بالضروره در آن‌ها یا دیگرانی مثل خودش شریک است؛ شروع می‌کنیم به توصیف سنخ یا «سیرتی»<sup>۱</sup> به معنای قدیم کلمه، و حاصل کار این می‌شود که بی‌همتایی خاص او از چنگمان می‌گریزد.

این ناکامی بیش‌ترین قرابت را با امتناع فلسفی معروف دست یافتن به تعریفی از انسان دارد از آن رو که همه تعاریف توصیف‌ها یا تفسیرهای چستی انسانند، توصیف‌ها یا تفسیرهای صفات او و، بنابراین، آنچه به نحوی ممکن است میان او و سایر موجودات زنده مشترک باشد، و این در حالی است که فصل ممیز انسان در تعیین و توصیف سنخ «کیستی» او پیدا خواهد شد. با این حال، جدا از این دشواری فلسفی، محال بودن این‌که ذات زنده شخص را آن‌چنان که در سیلان عمل و سخن خود را نشان می‌دهد در قالب کلمات به عبارتی منجمد سازیم، در سراسر حیطه امور بشری تأثیری عظیم می‌گذارد. در سراسر حیطه‌ای که در آن ما اولاً در مقام موجوداتی اهل عمل و سخن وجود داریم، این امر در اصل باعث می‌شود که هرگز نتوانیم به این امور به همان وجهی پردازیم که به چیزهایی می‌پردازیم که طبیعت آن‌ها در اختیار ماست از آن رو که می‌توانیم آن‌ها را بنامیم. جان کلام این است که تجلی «کیستی» به همان صورتی روی می‌دهد که تجلیات بسیار نامطمئن غیگویان عصر باستان که، به گفته هراکلیتوس، «نه با کلام عیان می‌دارند نه با کلام نهان

می‌سازند، بلکه علائمی روشن می‌دهند»<sup>(۶)</sup>. این امر عاملی است اساسی در عدم قطعیت به همان اندازه انگشت‌نمایی که نه تنها در تمامی امور سیاسی بلکه در همهٔ اموری که بی‌واسطه - بدون تأثیر میانجی‌گرانه، تثبیت‌کننده و انجمادآور چیزها - میان انسان‌ها جاری است وجود دارد.<sup>(۷)</sup>

این تنها اولین ناکامی در میان ناکامی‌های بسیاری است که عمل، و در نتیجه همبودی و مرادودۀ انسان‌ها، آکنده از آنهاست. این ناکامی تا آن‌جا که از دل مقایسه‌هایی با فعالیت‌های مطمئن‌تر و مولدتر، نظیر ساختن یا نظروورزی یا شناختن یا حتی زحمت، برنمی‌خیزد شاید اساسی‌ترین ناکامی‌هایی باشد که با آن‌ها سر و کار خواهیم داشت، اما حاکی از چیزی است که عمل را در چارچوب مقاصد خود آن ناکام می‌گذارد. چیزی که در این‌جا مطرح است ویژگی عیان‌دارندگی است که بدون آن عمل و سخن ربط و مناسبت بشری خود را به تمامی از دست می‌دهند.

عمل و سخن در میان انسان‌ها جریان دارند، زیرا متوجه ایشانند، و این قابلیت خویش را که می‌توانند عیان‌دارندۀ سوژه [یا فاعل] باشند حفظ می‌کنند حتی اگر محتوایشان صرفاً «عینی» باشد، یعنی مربوط باشد به امور جهان‌اشیا که انسان‌ها در آن حرکت می‌کنند و به طور فیزیکی میان ایشان قرار دارد و علائق و منافع خاص، عینی و جهانی انسان‌ها از دل آن برمی‌خیزد. این علائق و منافع (interests)، بر حسب تحت‌اللفظی‌ترین معنای کلمه، اموری هستند inter-cst [در میان‌باشنده]، اموری که در میان انسان‌ها قرار دارند، و بنابراین، می‌توانند آنان را به هم مربوط سازند و ببیوندند. بخش اعظم عمل و سخن با همین فضای بینابین سر و کار دارد، که به فراخور هر گروه از انسان‌ها فرق می‌کند، به طوری که غالب گفتارها و کردارها علاوه بر این‌که انکشاف کسی هستند که عمل می‌کند و سخن می‌گوید، در بازۀ قسمی واقعیت عینی جهانی‌اند. از آن‌جا که این انکشاف فاعل جزء لاینفکی از هر گونه مرادودۀ، حتی «عینی»‌ترین آنهاست، فضای بینابین کاملاً متفاوتی بر روی فضای

بینابین فیزیکی و جهانی همراه با علائق و منافع آن قرار می‌گیرد و، به عبارتی، روی آن را می‌پوشاند؛ این فضای بینابین متفاوت مرکب از کردارها و گفتارهاست و اصل و منشأ آن صرفاً عمل کردن و سخن گفتن بی‌واسطه انسان‌ها نسبت به یکدیگر است. این فضای بینابین دوم، که صبغه انفسی دارد، فضایی محسوس نیست، زیرا اشیای محسوسی وجود ندارند که بتواند به هیئت آن‌ها درآید و متصلب شود؛ روند عمل کردن و سخن گفتن ممکن است چنین نتایج و محصولات نهایی‌ای از خود باقی نگذارد. اما این فضای بینابین با وجود نامحسوس بودنش کم‌تر از جهان اشیا که به طرز مشهودی میان ما مشترک است، واقعیت ندارد. ما این واقعیت را «شبکه تودرتو»ی روابط بشری می‌نامیم و با این استعاره به کیفیت نسبتاً نامحسوس آن اشاره داریم.

بی‌تردید این شبکه تودرتو همان‌قدر وابسته به جهان عینی اشیاست که سخن به وجود بدنی زنده وابسته است، اما این رابطه از جنس رابطه‌نمای ساختمان، یا، بر حسب اصطلاحات مارکس، از جنس رابطه‌روینای اساساً غیرضروری‌ای که به بنای مفید خود ساختمان منضم شده باشد نیست. خطای اصلی هر گونه ماده‌گرایی در سیاست - این ماده‌گرایی در مارکس سرچشمه ندارد و حتی منشأ آن مدرن نیست بلکه عمری به درازای تاریخ اندیشه سیاسی دارد<sup>(۸)</sup> - نادیده گرفتن ضرورت این امر است که انسان‌ها خود را در مقام سوژه، در مقام اشخاصی متمایز و بی‌همتا، منکشف می‌سازند حتی وقتی که سراپا متوجه دست یافتن به هدفی کاملاً جهانی و مادی هستند. نادیده گرفتن این انکشاف، اگر به‌راستی هرگز بتوان چنین کرد، به این معنا خواهد بود که انسان‌ها را بدل به چیزی کنیم که نیستند؛ از طرف دیگر، انکار این‌که چنین انکشافی واقعی است و نتایجی از آن خود دارد به کلی دور از واقع‌بینی است.

اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، حیطة امور بشری، بر ساخته از شبکه تودرتوی روابط بشری جاری در هر جایی است که انسان‌ها با هم به سر

می‌برند. انکشاف «کیستی» از طریق سخن، و به راه انداختن آغازی نواز طریق عمل، همواره در دل شبکه تودرتوی از پیش موجودی واقع می‌شود که در آن نتایج بلافصل آن‌ها را می‌توان احساس کرد. آن‌ها با هم روند تازه‌ای به راه می‌اندازند که سرانجام به صورت داستان زندگی [یا سرگذشت] بی‌همتای فرد نوآمده ظاهر می‌شود، داستانی که به طرز بی‌همتا داستان زندگی همه کسانی را که او با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند تحت تأثیر قرار می‌دهد. به سبب همین شبکه تودرتوی از پیش موجود روابط بشری - با همه خواست‌ها و مقاصد بی‌شمار و متعارض آن - است که عمل تقریباً هیچ‌گاه به مقصودش نایل نمی‌شود؛ اما علاوه بر این همین محیط یا واسطه انتقال - که در آن فقط عمل واقعیت دارد - آن چیزی است که باعث می‌شود عمل، به قصد یا بدون قصد، داستان‌هایی «تولید کند» به شکلی همان‌قدر طبیعی که فعل ساختن تولیدکننده اشیا محسوسی است. این داستان‌ها سپس ممکن است در اسناد و آثار ثبت و ضبط شوند، ممکن است در اشیا مورد استفاده یا آثار هنری به دید آیند، ممکن است نقل و بازگویی شوند و به شکل انواع و اقسام مواد و مطالب در آیند. آن‌ها خود در واقعیت زنده‌شان، ماهیتی دارند کاملاً متفاوت با ماهیت این شیء‌گردانی‌ها. آن‌ها بیش از آنچه هر محصولی از محصولات دست آدمی در باره استادکاری که آن را تولید کرده است به ما می‌گوید، در باره سوژه خویش، «قهرمانی» که در مرکز هر داستان است، به ما خبر می‌دهند، و با وجود این، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، محصول نیستند. درست است که هر کسی زندگی‌اش را با جای دادن خویش در جهان بشری از طریق عمل و سخن، آغاز کرده است، اما هیچ کس مؤلف یا پدیدآورنده داستان زندگی خودش نیست. به عبارت دیگر، داستان‌ها، نتایج عمل و سخن، فاعلی را عیان می‌دارند، اما این فاعل مؤلف یا پدیدآورنده نیست. کسی آن را آغاز کرده و سوژه آن به معنای دوگانه این کلمه، یعنی فاعل و موضوع آن، است، اما هیچ کس مؤلف آن نیست.

این‌که زندگی هر فردی را در فاصله تولد و مرگ نهایتاً می‌توان به صورت داستانی نقل کرد که آغاز و انجامی دارد، شرط ماقبل سیاسی و ماقبل تاریخی تاریخ است که خود داستانی است بی‌آغاز و انجام. اما دلیل این‌که زندگی هر انسانی داستان خودش را دارد و تاریخ نهایتاً کتاب داستان نوع بشر می‌شود - داستانی با شخصیت‌های بسیاری که عمل می‌کنند و سخن می‌گویند و در عین حال بدون مؤلفانی محسوس - این است که هر دو حاصل عملند. زیرا ناشناس بزرگ تاریخ، که فلسفه تاریخ را در عصر مدرن سردرگم کرده است، تنها زمانی سر بر نمی‌آورد که تاریخ را به صورت یک کل در نظر می‌گیریم و در می‌یابیم که سوژه آن - نوع بشر - امری انتزاعی است که هرگز نمی‌تواند کنشگری فعال شود؛ همین ناشناس، فلسفه سیاسی را از ابتدای آن در عصر باستان سردرگم کرده و در تحقیر عامی که فیلسوفان از افلاطون به این طرف نثار حیطه امور بشری کرده‌اند دست داشته است. بفرنجی قضیه در این است که در هر رشته از رخدادهایی که با هم داستانی را تشکیل می‌دهند که معنا و پیامی منحصر به فرد دارد حداکثر می‌توانیم فاعلی را جدا کنیم که کل روند را به راه انداخته است؛ و با آن‌که این فاعل غالباً سوژه، «قهرمان» داستان، می‌ماند، هیچ‌گاه نمی‌توانیم به صراحت و بدون هیچ ابهامی به این فاعل اشاره کنیم و بگوییم او پدیدآورنده نتیجه نهایی آن است.

به همین دلیل است که افلاطون عقیده داشت امور بشری (ta tōn anthrōpōn pragmata)، نتایج عمل (praxis)، را نباید چندان به جد گرفت؛ اعمال انسان‌ها به حرکات عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی می‌مانند که دستی نامرئی در پس صحنه آن‌ها را کارگردانی می‌کند، به طوری که از قرار معلوم انسان ملعبه‌ای است در دست خدایی.<sup>(۹)</sup> این نکته شایان توجه است که افلاطون، کسی که هیچ تصویری از مفهوم مدرن تاریخ نداشت، اولین شخصی است که استعاره بازیگر پشت صحنه را ساخته است، بازیگری که، در پس پشت انسان‌هایی که عمل می‌کنند، سرنخ‌ها را در دست دارد و پدیدآورنده



داستان است. خدای افلاطونی صرفاً نمادی است از این واقعیت که داستان‌های واقعی، به تمایز از داستان‌هایی که از خود درمی‌آوریم، مؤلفی ندارند؛ در این مقام او پیشاهنگ حقیقی مشیت، «دست نامرئی»، طبیعت، «روح جهان»، منفعت طبقاتی و نظایر این‌هاست که فیلسوفان مسیحی و مدرن تاریخ کوشیده‌اند با آن‌ها این مسئلهٔ غامض را حل کنند که تاریخ اگرچه وجودش را از انسان‌ها دارد، بی‌گمان به دست آن‌ها «ساخته» نمی‌شود. (به‌راستی هیچ چیز روشن‌تر از طرح بازیگری نامرئی در پشت صحنه ماهیت سیاسی تاریخ را - این‌که تاریخ داستانی از اعمال و کردارهاست نه داستانی از گرایش‌ها و نیروها یا ایده‌ها - نشان نمی‌دهد، بازیگری که در همهٔ فلسفه‌های تاریخ او را می‌بینیم و به صرف همین دلیل می‌توانیم این فلسفه‌ها را فلسفه‌هایی سیاسی در لباس مبدل بشناسیم. به همین منوال، صرف این واقعیت که آدم اسمیت برای هدایت معاملات اقتصادی در بازار مبادله نیاز به «دستی نامرئی» داشت آشکارا نشان می‌دهد که مبادله صرفاً فعالیتی اقتصادی نیست و «انسان اقتصادی» وقتی در بازار ظاهر می‌شود، موجودی عمل‌ورز است نه صرفاً تولیدکننده یا کاسب و مبادله‌گر.)

بازیگر نامرئی پشت صحنه حاصل جعل و ابداعی است ناشی از سردرگمی ذهنی اما با هیچ‌گونه تجربهٔ واقعی مطابقت نمی‌کند. به واسطهٔ آن، داستانی که از عمل حاصل می‌آید به نادرست داستانی تخیلی تعبیر می‌شود که در آن به واقع مؤلفی سرنخ‌ها را در دست دارد و نمایش را کارگردانی می‌کند. این داستان تخیلی سازنده‌ای را عیان می‌دارد، درست همان‌طور که هر اثر هنری آشکارا حاکی از آن است که به دست کسی ساخته شده است؛ این در سرشت خود داستان نیست بلکه تنها به نحوهٔ ایجاد آن تعلق دارد. تمایز بین داستان واقعی و داستان تخیلی دقیقاً در این است که دومی «ساخته» شده و اولی اصلاً ساخته نشده است. آن داستان واقعی که تا زنده‌ایم درگیر آن هستیم سازندهٔ مشهود یا نامشهودی ندارد زیرا [اصلاً] ساخته نمی‌شود.

یگانه «کسی» که این داستان او را عیان می‌دارد قهرمان آن است، و این یگانه طریقی است که تجلی در اصل نامحسوس «کیستی» متمایز و بی‌همتایی می‌تواند به واسطه عمل و سخن، بعد از واقعه (ex post facto) محسوس شود. تنها با دانستن داستانی که هر کسی خود قهرمان آن است - به عبارت دیگر، تنها با دانستن سرگذشت هر کس - پی می‌بریم که او کیست یا که بوده است؛ هر چیز دیگری که از او می‌دانیم، از جمله اثری که ممکن است خلق کرده و به جا نهاده باشد، تنها به ما می‌گوید که او چیست یا چه بوده است. بنابراین، گرچه در باره سقراط، که حتی یک سطر هم ننوشت و اثری از خود به جا نگذاشت، بسی کم‌تر از افلاطون یا ارسطو می‌دانیم، شناختی که از کیستی او داریم، به دلیل این‌که داستان او را می‌دانیم بسیار بهتر و عمیق‌تر از شناختی است که از کیستی ارسطو داریم که از عقایدش بسی بهتر مطلعیم.

قهرمانی که داستان او را عیان می‌دارد لزومی ندارد که صفات قهرمانان را داشته باشد؛ کلمه «hero» [قهرمان] در اصل، یعنی به نزد هومر، صرفاً نامی بود که بر هر آزادمردی که در کارستان نبرد ترا و شرکت کرده بود<sup>(۱۰)</sup> و در باره او می‌شد داستانی گفت اطلاق می‌شد. دلالت ضمنی [این کلمه] بر شجاعت، که امروزه احساس می‌کنیم صفتی لازم برای قهرمانان است، به واقع در تمایل به عمل کردن و سخن گفتن به نحوی از انحاء، در تمایل به وارد کردن خویشتن خویش در جهان و آغاز کردن داستانی از آن خود پیشاپیش وجود دارد. و این شجاعت لزوماً یا حتی در درجه اول مربوط به این نمی‌شود که بخواهیم پیامدها را متحمل شویم؛ شجاعت و حتی جسارت پیشاپیش در ترک نهانگاه خصوصی خویش و نشان دادن این‌که کیستیم، در منکشف ساختن و آشکار کردن خویشتن خویش، حاضر است. اگر دست بر قضا «قهرمان» ترسو باشد، درجه این شجاعت آغازین، که بدون آن عمل و سخن و، بنابراین، طبق باور یونانیان، آزادی، به هیچ روی امکان ندارد، کم‌تر نیست و شاید حتی بیش‌تر هم باشد.

محتوای خاص و معنای عام عمل و سخن ممکن است صور گوناگونی از شیءگردانی را در آثار هنری پذیرا شوند، آثاری که کردار یا دستاوردی را بزرگ می‌دارند و، از طریق تغییر شکل و فشرده‌سازی، رویدادی خارق عادت را با تمام اهمیت و معنای آن نشان می‌دهند. با این حال، کیفیت عیان‌دارندگی خاص عمل و سخن، آشکارسازی ضمنی آن کس که عمل می‌کند و سخن می‌گوید، آن‌چنان پیوند ناگسستنی‌ای با سیلان زنده عمل کردن و سخن گفتن دارد که باز نمودن و «شیءگردانی» آن تنها از طریق نوعی تکرار، تقلید یا محاکات (mimēsis)، ممکن است که طبق نظر ارسطو بر همه هنرها حاکم است اما عملاً تنها مناسبِ درام (drama) است که خود اسم آن (مأخوذ از فعل یونانی dran به معنای «عمل کردن») نشان می‌دهد که بازیگری به واقع تقلیدی از عمل کردن است.<sup>(۱۱)</sup> اما این رکن تقلیدی نه تنها در هنر بازیگر، بلکه، همان‌طور که ارسطو به حق ادعا می‌کند، در تصنیف یا نگارش نمایشنامه نیز هست - دست‌کم تا آن حد که درام فقط زمانی که در تماشاخانه اجرا می‌شود به تمام و کمال جان می‌گیرد. تنها بازیگران و گویندگانی که طرح یا پیرنگ داستان را از نو به اجرا درمی‌آورند می‌توانند معنای تام و تمام «قهرمانانی» که خود را در آن عیان می‌دارند، و نه چندان معنای تام و تمام خود داستان، را برسانند.<sup>(۱۲)</sup> در چارچوب تراژدی یونانی، این بدان معنی است که معنای مستقیم و نیز معنای کلی داستان را گروه همسرایان عیان می‌دارند که کارشان تقلید یا محاکات نیست<sup>(۱۳)</sup> و آنچه می‌گویند شعرِ ناب است، حال آن‌که هویت نامحسوس بازیگران یا فاعلان در داستان را، چون از چنگ هر گونه تعمیم و بنابراین از هر گونه شیءگردانی می‌گریزند، تنها از راه تقلید عملشان می‌توان بیان کرد و انتقال داد. به همین دلیل هم نمایش هنر سیاسی اعلاست؛ تنها در نمایش است که قلمرو سیاسی حیات بشری به هنر انتقال می‌یابد. به همین منوال، نمایش آن یگانه هنری است که تنها سوژه‌اش انسان است در متن رابطه‌ای که با دیگران دارد.

## ۲۶. شکنندگی امور بشری

عمل، برخلاف ساختن، هیچ‌گاه در انزوا ممکن نیست؛ در انزوا بودن یعنی محرومیت از قابلیت عمل کردن. عمل و سخن همان‌قدر محتاج حضور پیرامونی دیگرانند که ساختن نیازمند حضور پیرامونی طبیعت برای [پیدا کردن] ماده و مصالح خویش و حضور پیرامونی جهانی است که محصول تمام‌شده را در آن جای دهد. ساختن محاط در جهان و در ارتباط مستمر با آن است: عمل و سخن محاط در شبکه تودرتوی اعمال و سخنان دیگرانند و در ارتباط مستمر با آن قرار دارند. اعتقاد عوامانه به «انسانی قوی» که، برکنار از دیگران، قوتش را از تنها بودنش دارد یا خرافه‌ای محض است بر پایه این خیال باطل که می‌توانیم چیزی در حیطه امور بشری «بسازیم» - فی‌المثل نهادها یا قوانینی «بسازیم» آن‌چنان که میز و صندلی می‌سازیم، یا انسان‌ها را «بهتر» یا «بدتر» بسازیم<sup>(۱۴)</sup> - یا ناامیدی آگاهانه از هر گونه عملی، با اعم از سیاسی و غیرسیاسی، است که قرین شده است با امید خیالبافانه به این‌که بتوان با انسان‌ها چنان برخورد کرد که با سایر «مواد و مصالح» برخورد می‌کنیم.<sup>(۱۵)</sup> قوتی که فرد برای هر گونه روند تولید نیاز دارد، وقتی که پای عمل در میان است تماماً بی‌ارزش می‌شود - قطع نظر از این‌که این قوت قوتی فکری باشد یا زور صرفاً مادی. تاریخ سرشار از نمونه‌های ضعف اقویا و بالادستانی است که نمی‌دانند چگونه از کمک هموعان خویش و هم-عملی<sup>۱</sup> ایشان برخوردار شوند. ناکامی آن‌ها غالباً به گردن فرودستی شوم و محتوم بسیاریان و کینه‌ای انداخته می‌شود که هر شخص برجسته‌ای در آنانی که میانمایه‌اند برمی‌انگیزد. اما این قبیل ملاحظات اگرچه بی‌گمان حقیقت دارند، نمی‌توانند به‌کنه مطلب برسند.

برای روشن کردن آنچه در این‌جا مطرح است می‌توانیم به یاد آوریم که

زبان‌های یونانی و لاتین، برخلاف زبان‌های مدرن، در افاده فعل «عمل کردن» دو کلمه کاملاً متفاوت و در عین حال مرتبط دارند. متناظر با افعال یونانی archcin («آغاز کردن»، «رهبری کردن» و سرانجام «حکم راندن») و pratein («از سرگذراندن»، «از پیش بردن» یا «انجام دادن»، «به اتمام رساندن») دو فعل لاتین agere («به حرکت درآوردن»، «هدایت کردن») و gerere (در اصل به معنای «حمل کردن») هست.<sup>(۱۶)</sup> در این جا گویی هر عملی به دو جزء تقسیم می‌شود، آغاز کردنی که شخصی واحد باعث و بانی آن است و به انجام رساندنی که در آن کثیری از افراد از رهگذر «حمل کردن» و «به اتمام رساندن» عمل، از طریق ادامه دادن آن تا آخر، به هم می‌پیوندند. نه تنها این کلمات به شکل مشابهی با هم مرتبطند، بلکه تاریخچه کاربرد آنها نیز بسیار به هم شباهت دارد. در هر دو مورد، کلمه‌ای که در اصل تنها جزء دوم عمل، به انجام رساندن آن، را مشخص می‌کرد - pratein و gerere - به صورت کلمه مقبول برای دلالت بر عمل به طور کلی درآمد، حال آن‌که کلمات دال بر آغازیدن عمل معنایی تخصصی پیدا کردند - دست‌کم در زبان سیاست. کلمه archein وقتی کاربردی تخصصی پیدا کرد عمدتاً به معنای «حکم راندن» و «رهبری کردن» شد، و کلمه agere به معنای «رهبری کردن» و نه «به حرکت درآوردن».

پس نقش آغازگر و راهبر، که primus inter pares [سرآمد هم‌تایان] (نزد هومر، شاه شاهان) بود، به صورت نقش حکمران درآمد؛ وابستگی متقابلی که در آغاز در عمل بود - وابستگی آغازگر و راهبر به دیگران برای کمک و وابستگی پیروانش به او برای یافتن مجالی تا خودشان عمل کنند - به دو عملکرد کاملاً متفاوت تقسیم شد: عملکرد فرمان دادن، که حق ویژه حکمران شد، و عملکرد اجرای فرمان، که وظیفه اتباع او شد. این حکمران، حکمرانی تنهاست، که به موجب قدرتش از دیگران جدا و برکنار است، درست همان‌طور که آغازگر به واسطه ابتکار عمل خویش در آغاز، پیش از آن‌که دیگرانی بیابد که به او پیوندند، جدا افتاده است. با این حال، نیروی

آغازگر و راهبر تنها در ابتکار عمل او و خطری که پذیرا می‌شود خود را نشان می‌دهد، نه در توفیق و دستاورد واقعی. حکمران موفق می‌تواند مدعی شود که آنچه به واقع دستاورد افراد بسیاری است از آن اوست - کاری که آگاممنون<sup>۱</sup> که شاه بود ولی حکمران نبود، هرگز اذن آن را نداشت. از طریق این ادعا، حاکم نیروی کسانی را که بدون کمک آن‌ها هرگز نمی‌تواند به چیزی دست یابد، به عبارتی، در انحصار خود درمی‌آورد. به این ترتیب است که خیال باطل نیروی فوق‌العاده سر برمی‌آورد و همراه با آن مغالطه انسانی قوی که به موجب تنها بودنش قدرتمند است.

کسی که عمل می‌کند، چون همواره در میان موجودات عمل‌ورز دیگری و در ارتباط با آن‌ها گام برمی‌دارد، هیچ‌گاه صرفاً «فاعل»<sup>۲</sup> نیست بلکه همواره در عین حال قابل<sup>۳</sup> نیز هست. فعل و قبول فعل [یا انفعال] مثل دو روی یک سکه‌اند، و داستانی که عملی آن را می‌آغازد مرکب از فعل‌ها و انفعال‌های منتج از آن است. این نتایج بی‌کرانند، زیرا عمل، اگرچه ممکن است، به عبارتی، از هیچ‌جا پدید آید، اما درون محیطی جاری می‌شود که در آن هر عکس‌العملی بدل به زنجیره‌ای از عکس‌العمل‌ها و هر روندی موجب روندهای تازه‌ای می‌شود. چون عمل بر موجوداتی تأثیر می‌گذارد که خود می‌توانند اعمالی انجام دهند، عکس‌العمل، جدا از این‌که نوعی پاسخ و واکنش است، همواره عمل تازه‌ای است که به راه خود می‌رود و دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این رو، عمل و عکس‌العمل در میان انسان‌ها هیچ‌گاه در دایره‌ای بسته حرکت نمی‌کنند و هرگز نمی‌توان به شکلی موثق آن‌ها را به دو طرف<sup>۴</sup> منحصر کرد. این بی‌کرانگی صرفاً مشخصه عمل سیاسی به معنای اخص کلمه نیست، آن‌چنان که گویی بی‌کران بودن رابطه متقابل بشری فقط حاصل تعدد بی‌حد و حصر افراد دخیل است که با تن دادن به عمل در چارچوبی محدود و

1. Agamemnon

2. doer

3. sufferer

4. partner

به چنگ آمدنی از اوضاع و احوال می‌توان از آن دوری کرد. کوچک‌ترین عمل در محدودترین اوضاع و احوال، حامل نطفهٔ همان بی‌کرانگی است، زیرا یک عمل، و گاه یک کلمه، کافی است تا هر مجموعه‌ای را دگرگون کند.

از این‌ها گذشته، عمل، فارغ از این‌که محتوای خاص آن چه باشد، همواره روابطی برقرار می‌سازد و، از این رو، ذاتاً گرایش دارد به این‌که هرگونه حدی را بشکند و از هر مرزی بگذرد.<sup>(۱۷)</sup> حد و مرزها در حیطهٔ امور بشری وجود دارند، اما هرگز چارچوبی فراهم نمی‌آورند که بتواند هجومی را که هر نسل جدیدی باید در هیئت آن عرض وجود کند به طرز مطمئنی تاب آورد. شکنندگی نهادها و قوانین بشری و، به‌طور کلی، شکنندگی همهٔ امور مربوط به همزیستی انسان‌ها، ناشی از وضع بشری زادگی است و کاملاً مستقل از شکنندگی طبیعت بشر است. حصارهایی که دور تا دور مالکیت خصوصی را فرا می‌گیرند و حدود هر خانه‌ای را محفوظ می‌دارند، مرزهای سرزمین که هویت فیزیکی قومی را حفظ می‌کنند و ممکن می‌سازند، و قوانینی که مابۀ حفظ و امکان وجود سیاسی آن هستند، دقیقاً از آن رو چنین اهمیت عظیمی برای ثبات امور بشری دارند که این قسم اصول محدودکننده و محفوظ‌دارنده از فعالیت‌هایی که در خود حیطهٔ امور بشری جاری است ناشی نمی‌شوند. حدگذاری‌های قانون هیچ‌گاه تدابیر حفاظتی کاملاً مطمئنی در برابر عمل برخاسته از درون خود تن‌وارهٔ سیاسی نیستند، درست همان‌طور که مرزهای سرزمین هرگز چنین شأنی در برابر عمل برخاسته از بیرون ندارند. بی‌کرانگی عمل تنها روی دیگر قابلیت عظیم آن برای برقراری روابط، یعنی کیفیت مولد یا بارآوری خاص آن، است؛ به این دلیل است که فضیلت دیرینهٔ میان‌ه‌روی، خارج نشدن از حدود و ثغور، به واقع یکی از فضایل سیاسی اعلیٰ است، درست همان‌طور که سرآمد و سوسه‌های سیاسی (آن‌چنان که یونانیان، که در زمینهٔ ظرفیت‌های عمل کاملاً معجز بودند، به خوبی می‌دانستند) در واقع hubris [کبر] است و نه، آن‌طور که ما مایلم باور داشته باشیم، ارادهٔ معطوف به قدرت.

با این همه، حد و مرزهای گوناگونی که در هر تن‌وارهٔ سیاسی می‌بینیم به‌رغم این‌که ممکن است تا حدودی از آن تن‌واره در برابر بی‌کرانگی ذاتی عمل محافظت کنند، به کلی عاجزند از این‌که دومین ویژگی بارز آن را تعدیل کنند: این‌که عمل ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است. این امر به سادگی ناشی از آن نیست که نمی‌توان همهٔ پیامدهای منطقی عملی خاص را پیش‌بینی کرد - که در این صورت کامپیوتری الکترونیکی می‌توانست آینده را پیش‌بینی کند - بلکه مستقیماً برخاسته از داستانی است که، به عنوان نتیجهٔ عمل، به مجرد آن‌که لحظهٔ گذرای عمل سپری می‌شود آغاز می‌گردد و خود را برپا می‌دارد. مشکل این است که ویژگی و محتوای داستانی که از پی می‌آید هر چه باشد، در خلوت اجرا شود یا در زندگی عمومی، بازیگران بسیار داشته باشد یا کم، در هر حال معنای تام و تمام آن تنها زمانی عیان می‌گردد که داستان به پایان رسیده باشد. برخلاف ساختن، که در آن نوری را که در پرتو آن در بارهٔ محصول تمام‌شده داوری می‌کنند تصویر یا الگویی که پیشاپیش دیدگان صنعتکار مشاهده کرده است فراهم می‌کند، نوری که روندهای عمل و، بنابراین، همهٔ روندهای تاریخی را روشن می‌سازد تنها در پایان آن‌ها، و غالباً وقتی همهٔ شرکت‌کنندگان از دنیا رفته‌اند، ظاهر می‌شود. عمل تنها برای داستان‌گو، یعنی برای نگاه واپس‌نگر مورخ، به تمام و کمال از پرده به در می‌آید - برای نگاه کسی که به‌راستی همواره بهتر از شرکت‌کنندگان می‌داند که قضیه از چه قرار است. همهٔ روایت‌هایی که خودِ عمل‌ورزان [یا بازیگران] نقل می‌کنند، با آن‌که ممکن است در موارد نادری بیان کاملاً موثقی در بارهٔ نیت، مقاصد و انگیزه‌ها به دست دهند، صرفاً منابع مفیدی در دست مورخ می‌شوند و هرگز نمی‌توانند از حیث اهمیت و صحت به پای داستان‌او برسند. آنچه داستان‌گو نقل می‌کند بالضروره از خود آن‌کس که عمل می‌کند [یا بازیگر] نماند است - لاف‌زن تا زمانی که او سرگرم عمل یا درگیر نتایج آن است - زیرا به نزد او معناداری عملش در داستانی که از پی می‌آید نیست. با آن‌که



داستان‌ها نتایج ناگزیر عملند، نه عمل‌ورز [یا بازیگر] بلکه داستان‌گوست که داستان را درمی‌یابد و «می‌سازد».

## ۲۷. راه‌حل یونانی

این‌که حاصل عمل قابل پیش‌بینی نیست ربط وثیقی دارد به ویژگی عیان‌دارندگی عمل و سخن که در آن‌ها شخص خویشتن خویش را منکشف می‌سازد بدون آن‌که هرگز خود را بشناسد یا بتواند پیشاپیش حساب کند که چه کسی را عیان خواهد داشت. این قول باستانی که هیچ کس را نمی‌توان پیش از مرگش ائودایمون (eudaimōn)<sup>۱</sup> نامید، اگر بتوانیم بعد از دو هزار و پانصد سال تکرار کلیشه‌ای، معنای اصیل آن را دریابیم، شاید به همین مطلب اشاره داشته باشد؛ حتی ترجمه لاتین آن، که پیش‌تر در روم قولی سائر و کلیشه‌وار بود – *nemo ante mortem beatus esse dici potest* – این معنا را نمی‌رساند، گو این‌که ممکن است الهام‌بخش این رسم کلیسای کاتولیک بوده باشد که قدیسانش را تنها مدت‌ها پس از مرگ قطعیشان اهل رستگاری اعلام می‌کند. زیرا eudaimonia [ئودایمونیا] نه به معنای شادکامی است نه به معنای سعادت؛ این کلمه را نمی‌توان ترجمه کرد و شاید حتی نتوان توضیح داد. کلمه ائودایمونیا معنای ضمنی سعادت و خجستگی نیز دارد اما بدون هر گونه رنگ و بوی دینی؛ معنای تحت‌اللفظی آن چیزی است در مایه خوب بودن دایمونی (daimōn) که با هر انسانی در سراسر زندگی‌اش همراه است و هویت متمایز اوست اما تنها برای دیگران ظاهر و مشهود است. (۱۸) بنابراین، برخلاف شادکامی، که حالی گذراست، و برخلاف نیکبختی، که ممکن است در اوقاتی از زندگی شخص با او باشد و در اوقاتی دیگر با او نباشد، ائودایمونیا، مثل خود زندگی، حالت پایداری از بودن است که نه دستخوش

۱. معنای این کلمه در ادامه روشن می‌شود. -م.

تغییر می‌شود نه می‌تواند تغییر ایجاد کند. ائودایمون بودن و از پیش ائودایمون بودن، طبق نظر ارسطو، یکی است، درست همان‌طور که «خوب زیستن» (eu dzēn) و «از پیش خوب زیسته بودن»، مادام که زندگی برقرار است یکی است؛ این‌ها حالت‌ها یا فعالیت‌هایی نیستند که کیفیت شخص را دگرگون کنند نظیر آموختن و از پیش آموخته بودن، که بر دو صفت کاملاً متفاوت یک شخص در زمان‌های مختلف ناظرند. (۱۹)

این هویت تغییرناپذیر شخص، گرچه خود را در عمل و سخن به شکل نامحسوسی متکشف می‌سازد، تنها در داستان زندگی کسی که عمل می‌کند و سخن می‌گوید شکل محسوس پیدا می‌کند؛ اما در این مقام تنها پس از آن‌که به پایان رسیده است می‌توان آن را به صورت چیزی ملموس شناخت یا، به عبارت دیگر، به چنگ آورد. به بیان دیگر، ذات بشر - نه طبیعت بشر به طور کلی (که وجود ندارد) و نه سرجمع صفات و کاستی‌ها در فرد، بلکه ذات آنی که کسی هست - تنها زمانی به وجود می‌آید که زندگی درمی‌گذرد و در پشت سرش چیزی جز داستانی باقی نمی‌گذارد. بنابراین، هر کس که آگاهانه می‌خواهد «ذاتی» باشد، می‌خواهد داستان و هویتی از خود به جا بگذارد که «آوازه‌جاودان» پیدا کند، نه تنها باید زندگی‌اش را به خطر اندازد بلکه باید آشکارا، همانند آشیل [یا آخیلس]، زندگی کوتاه و مرگ نابهنگام را برگزیند. فقط کسی که بعد از عمل ممتاز یگانه‌اش باقی نمی‌ماند ارباب مسلم هویت خویش و عظمت احتمالی‌اش می‌ماند، زیرا از نتایج ممکن و دنباله آنچه آغاز کرده است در کنج مرگ کناره می‌گیرد. چیزی که به داستان آشیل معنا و اهمیتی سرمشق‌وار می‌بخشد آن است که این داستان به اجمال نشان می‌دهد که ائودایمونیا تنها به بهای از دست دادن زندگی حاصل می‌شود و تنها از این راه می‌توانیم از آن مطمئن شویم که از تداوم زیستن که خود را پاره پاره در آن متکشف می‌سازیم چشم‌پوشیم و کل زندگی خویش را در کرداری واحد خلاصه کنیم، به طوری که داستان آن عمل همراه با خود زندگی به پایان

برسد. این درست است که حتی آشیل نیز وابسته است به داستان‌گو، شاعر یا مورخ که بدون آن‌ها هر آنچه از او سر زده است بی‌ثمر می‌ماند؛ اما او یگانه «قهرمانی» است که معنای تام و تمام کردارش را به دست راوی می‌سپارد - و بنابراین، فرد اعلای قهرمانی است که چنین می‌کند - به طوری که گویی صرفاً داستان زندگی‌اش را به اجرا در نیاورده است بلکه در عین حال آن را «ساخته» است.

بی‌تردید، آن‌گونه که امروز تصور می‌کنیم، این مفهوم عمل بسیار فردگرایانه است.<sup>(۲۰)</sup> این مفهوم بر تمایل شدید به انکشاف خویشتن به بهای همه عوامل دیگر تأکید می‌کند و، بنابراین، از مخصصه پیش‌بینی ناپذیری نسبتاً برکنار می‌ماند. در این مقام، این مفهوم عمل به صورت سرمشق عمل برای یونان عصر باستان درآمد و، به هیئت آن چیزی که به روحیه پیکارجویی و رقابت معروف است، تمایل پرشور و حرارت نسبت به نشان دادن خویشتن خویش در سنجش و هماوردی با دیگران را، که بنیاد مفهوم رایج از سیاست در دولت‌شهرها بود، تحت تأثیر قرار داد. یک نشانه بارز این تأثیر غالب آن است که یونانی‌ها، برخلاف همه تحولات متأخر، قانون‌گذاری را در زمره فعالیت‌های سیاسی محسوب نمی‌کردند. در نظر آن‌ها، قانون‌گذار همانند معمار دیوار شهر بود، یعنی کسی که باید پیش از آغاز فعالیت سیاسی، کار خود را انجام می‌داد و به اتمام می‌رساند. بنابراین، با او مثل سایر صنعتکاران یا معماران برخورد می‌کردند؛ قانون‌گذار را می‌شد از خارج فراخواند و به خدمت گرفت بدون آن‌که شهروند بودنش ضرورت داشته باشد، حال آن‌که حق *politeuesthai*، حق پرداختن به فعالیت‌های گوناگونی که نهایتاً در پولیس جریان داشت، کاملاً در انحصار شهروندان بود. به نزد یونانیان، قوانین، همانند دیوار شهر، نه حاصل عمل بلکه محصول ساختن بودند. پیش از آن‌که افراد دست به عمل بزنند، فضای مشخصی باید فراهم می‌شد و ساختاری باید بنا می‌شد تا سپس همه اعمال بتوانند در آن روی دهند. این فضا حیطة

عمومی پولیس و ساختار آن، قانون بود؛ قانون‌گذار و معمار از یک قماش بودند.<sup>(۲۱)</sup> اما این چیزهای محسوس خودشان محتوای سیاست نبودند (پولیس نه آتن بلکه آتنی‌ها بود)،<sup>(۲۲)</sup> و شایستگی همان وفاداری را که از روی نوع رومی میهن‌دوستی می‌شناسیم نداشتند.

درست است که افلاطون و ارسطو قانون‌گذاری و شهرسازی را تا بالاترین مرتبه در حیات سیاسی برکشیدند، اما این امر حاکی از آن نیست که آن‌ها تجربه‌های یونانی اساسی عمل و سیاست را برای دربرگرفتن آن چیزی که بعدها معلوم شد نبوغ سیاسی روم است - یعنی قانون‌گذاری و بنیادگذاری - وسعت بخشیدند. در مقابل، مکتب سقراطی به این فعالیت‌ها، که به نزد یونانی‌ها ماقبل سیاسی بودند، روی آورد، زیرا [متفکران این مکتب] می‌خواستند به سیاست و عمل پشت کنند. آن‌ها بر این باور بودند که قانون‌گذاری و اتخاذ تصمیم بر اساس رأی‌گیری، مشروع‌ترین فعالیت‌های سیاسی است زیرا در آن‌ها انسان‌ها «مثل صنعتکاران عمل می‌کنند»: حاصل عمل آن‌ها محصولی محسوس است، و روند این عمل غایتی دارد که به وضوح می‌توان آن را تشخیص داد.<sup>(۲۳)</sup> اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، این دیگر - یا، بهتر بگوییم، هنوز - عمل (praxis) نیست بلکه ساختن (poiësis) است، که ایشان آن را ترجیح می‌دهند زیرا بیشتر قابل اتکاست. چنان است که گویی آنان قائل بوده‌اند به این‌که اگر انسان‌ها فقط از قابلیتشان برای عمل - با آن بی‌ثمیری و بی‌کرانگی‌اش و با کیفیت نامطمئنی که نتیجه آن دارد - دست بشویند، ممکن است راه علاجی برای شکنندگی امور بشری پیدا شود.

این‌که به چه ترتیب این راه علاج می‌تواند خود گوهر روابط بشری را از بین ببرد مطلبی است که بهترین نمودار آن شاید یکی از آن موارد نادری باشد که ارسطو مثالی از عمل کردن را از سپهر زندگی خصوصی می‌آورد: رابطه میان نیکوکار و کسی که نیکی او شامل حالش شده است. او با همان غیاب صادقانه موعظه اخلاقی که مشخصه یونان باستان، ولی نه روم باستان، است،

ابتدا به عنوان امری مسلم می‌گوید مهری که نیکوکار نسبت به کسانی دارد که از یاری‌اش برخوردار شده‌اند همواره بیش از مهر آن‌ها به اوست. آنگاه توضیح می‌دهد که چنین چیزی کاملاً طبیعی است، زیرا نیکوکار کاری (ergon) انجام داده، اما شخصی که نیکی او شامل حالش شده است تنها به وجهی کارپذیر در معرض نیکی او قرار گرفته است. به عقیده ارسطو، نیکوکار به «کار»ش، به زندگی فرد برخوردار شده از نیکی که او آن را «ساخته» است، مهر می‌ورزد، به همان صورت که شاعر به شعرهایش مهر می‌ورزد. ارسطو به خوانندگانش یادآور می‌شود که مهر شاعر نسبت به کارش به هیچ روی کم‌تر از مهر مادر نسبت به فرزندانش نیست.<sup>(۲۴)</sup> این توضیح و تبیین آشکارا نشان می‌دهد که ارسطو به عمل کردن برحسب ساختن می‌نگرد، و به نتیجه عمل، رابطه میان انسان‌ها، بر حسب «کار»ی که به انجام رسیده است (با وجود تلاش‌های مصرانه او برای تمیز عمل و ساختن، praxis و poiësis).<sup>(۲۵)</sup> در این مورد، کاملاً روشن است که این تفسیر چگونه خود عمل و نتیجه راستین آن، یعنی رابطه‌ای را که می‌بایست برقرار سازد، به واقع تباه می‌کند، هر چند که ممکن است پدیدار ناسپاسی را بر اساس این فرض که هم نیکوکار و هم آن کس که نیکی شامل حالش شده است بر سر تفسیر عمل بر حسب ساختن اتفاق نظر دارند، روان‌شناسانه تبیین کند. مثال قانون‌گذار برای ما کم‌تر پذیرفتنی است آن هم تنها از این رو که تصور یونانیان از وظیفه و نقش قانون‌گذار در حیطه عمومی با تصور خود ما کاملاً بیگانه است. به هر تقدیر، کار، از قبیل فعالیت قانون‌گذار بر حسب فهم یونانیان، فقط به این شرط می‌تواند محتوای عمل شود که عملی بیش‌تر مطلوب یا مقدور نباشد؛ و عمل تنها به این شرط می‌تواند منجر به محصولی نهایی گردد که معنای اصیل، نامحسوس و همواره کاملاً شکننده‌اش از بین برود.

علاج آغازین و ماقبل فلسفی یونانی‌ها برای این شکنندگی، بنیادگذاری پولیس بود. پولیس عملکردی دوگانه داشت، از آن رو که از دل تجربه و

ارزیابی یونانیان از آنچه همزیستی (syzēn) انسان‌ها را ارزشمند می‌سازد، یعنی «شریک سخن‌ها و کردارها شدن»،<sup>(۲۶)</sup> سر برآورد و ریشه خود را در آن حفظ کرد - تجربه‌ای که متعلق به روزگار قبل از بنیادگذاری آن بود. مقصود اول از بنیادگذاری پولیس این بود که انسان‌ها را قادر سازد تا دائماً - اگرچه تحت شرایط خاصی - کاری را انجام دهند که در غیر این صورت تنها به منزله اقدامی خارق عادت و نادر ممکن بود که به خاطر آن باید خانه خویش را ترک می‌گفتند. قرار بود که پولیس فرصت‌های به دست آوردن «آوازه جاودان» را افزایش دهد، یعنی هر کس را از فرصت‌های بیش‌تری برای آن‌که خود را ممتاز کند، برای آن‌که با کردار و گفتار خویش نشان دهد که در خاص بودگی بی‌همتایش چه کسی است، بهره‌مند کند. یک علت شکوفایی باورنکردنی استعداد و نبوغ در آتن و نیز زوال پرشتاب و همان‌قدر شگفت‌انگیز دولت‌شهر - اگر نگوئیم علت اصلی آن - دقیقاً این بود که مهم‌ترین مقصود دولت‌شهر از آغاز تا انجام تبدیل امر خارق عادت به رخدادی عادی در زندگی روزمره بود. دومین نقش یا عملکرد پولیس، که آن هم پیوند وثیقی با مخاطرات عمل داشت آن‌گونه که پیش از به وجود آمدن پولیس تجربه شده بود، علاج کردن بی‌ثمری عمل و سخن بود؛ زیرا امکان این‌که کرداری درخور نام و آوازه فراموش نشود، امکان این‌که به واقع «جاودان» گردد، چندان مهیا نبود. هومر صرفاً نمونه درخشانی از عملکرد سیاسی شاعر و، بنابراین، «آموزگار سراسر یونان» نبود؛ خود این واقعیت که کارستانی به عظمت نبرد تروا بدون شاعری که چند صد سال بعد آن را جاودان سازد ممکن بود فراموش شود، مثال بسیار خوبی بود از آنچه امکان داشت بر سر عظمت بشری بیاید اگر چیزی یا کسی جز شاعران نمی‌داشت که برای ماندگار شدنش بر آن‌ها تکیه کند.

در این‌جا کاری به این مطلب نداریم که علل تاریخی ظهور دولت‌شهر یونانی چه بود؛ یونانیان تصویری را که خودشان در باره دولت‌شهرشان و علت وجودی آن داشتند مثل روز روشن کرده‌اند. پولیس - اگر به کلام مشهور

پریکلس در خطابهٔ تدفین اعتماد کنیم - تضمین می‌کند که آن کسانی که همه دریاها و خشکی‌ها را به قوهٔ قاهرهٔ خویش صحنهٔ دلآوری خود کرده‌اند بی‌شاهد و گواه نخواهند ماند و نه احتیاجی به هومر خواهند داشت نه حاجت به هیچ کس دیگری که می‌داند چگونه از کلمات برای ستودن ایشان کمک بگیرد؛ آن کسانی که عمل کرده‌اند، بی‌آنکه از دیگران یاری بجویند خواهند توانست یادبود ماندگار کردارهای خوب و بدشان را با یکدیگر برپا دارند، خواهند توانست در عصر حاضر و اعصار آینده تحسین برانگیزند. (۲۷)

به عبارت دیگر، چنین به نظر می‌رسید که همزیستی انسان‌ها در هیئت پولیس تضمین می‌کند که بی‌ثمرترین فعالیت‌های بشری، یعنی عمل و سخن، و آن «محصولات» ساختهٔ انسان که کم‌تر از مابقی محسوس و بیش‌تر از مابقی شکنده و ناپایدارند، یعنی کردارها و داستان‌هایی که حاصل آن‌هاست، زوال‌ناپذیر شوند. سازمان پولیس، که از لحاظ فیزیکی با دیوار پیرامون شهر محفوظ می‌ماند و از لحاظ هیئت و سیما با قوانین آن تضمین می‌گردید - تا مبدا نسل‌هایی که از پی می‌آمدند هويت آن را چنان دگرگون سازند که دیگر نتوان آن را بازساخت - نوعی یادآوری سازمان‌یافته است. این سازمان انسان میرایی را که اهل عمل است خاطرجمع می‌سازد که وجود گذرا و عظمت ناپایدار او واقعی را که ناشی از دیده شدن، شنیده شدن و، به‌طور کلی، نمود یافتن در برابر مخاطبان و تماشاگرانی هم‌نوع خویش است هیچ‌گاه از دست نخواهد داد - در برابر کسانی که خارج از پولیس تنها می‌توانستند در کوتاه زمان انجام گرفتن عمل حضور داشته باشند و نیازمند هومر و «دیگرانی از صنف او» بودند تا ایشان را به کسانی که آن‌جا حضور نداشتند بشناسانند.

بر اساس این تفسیر خویشتن،<sup>۱</sup> خاستگاه بلافصل حیطةٔ سیاسی عمل مشترک است: «شریک سخن‌ها و کردارها شدن». بنابراین، عمل‌نه‌تنها

نزدیک‌ترین رابطه را با بخش عمومی جهان دارد که میان همگان مشترک است، بلکه علاوه بر این یگانه‌فعلیتی است که مقوم آن است. گویی دیوار پولیس و مرزهای قانون دور تا دور فضای سیاسی از پیش موجودی کشیده می‌شوند که، با وجود این، بدون چنین حفاظ‌ثبات‌آوری نمی‌تواند دوام آورد، نمی‌تواند بیش از زمان خود عمل و سخن عمر کند. به زبان استعاره و از لحاظ نظری، و مسلماً نه به لحاظ تاریخی، چنان است که گویی مردانی که از نبرد تروا بازگشتند خواستند آن فضای عمل را که از دل کردارها و رنج‌هایشان برخاسته بود ماندگار سازند، خواستند مانع از آن شوند که این فضا با پراکنده شدن و بازگشتشان به خانه‌های جدا از یکدیگرشان از بین برود.

اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، پولیس همان دولت‌شهر از حیث جا و مکان فیزیکی‌اش نیست؛ پولیس سازمان مردم است که از دل عمل کردن و سخن گفتن مشترک ایشان سر برمی‌آورد، و فضای حقیقی آن بین مردمی است که به این منظور با هم به سر می‌برند، حال هر جا که می‌خواهند باشند. «هر جا بروید، یک پولیس خواهید بود»: این کلام مشهور صرفاً به صورت شعار مستعمره‌سازی یونانی درنیامد؛ کلام یادشده بیانگر این اعتقاد بود که عمل و سخن فضایی میان مشارکت‌کنندگان پدید می‌آورند که جا و مکان مناسب را تقریباً در هر زمان و هر مکانی می‌تواند پیدا کند. این فضا فضای نمود<sup>۱</sup> به گسترده‌ترین معنای کلمه است، یعنی فضایی که در آن من بر دیگران نمایان می‌شوم همچنان که دیگران بر من نمایان می‌شوند، فضایی که در آن انسان‌ها صرفاً همچون دیگر موجودات زنده یا بی‌جان وجود ندارند، بلکه آشکارا نمود نیز پیدا می‌کنند.

این فضا همواره وجود ندارد، و با آن‌که همه انسان‌ها توانایی کردار و گفتار دارند، غالب آن‌ها – نظیر بردگان، بیگانگان و بربرها در دوران باستان، نظیر

1. space of appearance



زحمتکششان یا صنعتکاران و پیشه‌وران قبل از عصر مدرن، و نظیر شاغلان یا اهل کسب و کار در جهان ما - در آن به سر نمی‌برند. به علاوه، هیچ کس نمی‌تواند همواره در آن به سر برد. محروم بودن از این فضا یعنی محرومیت از بود [یا واقعیت]، که، اگر بخواهیم در چارچوب بشری و سیاسی سخن بگویم، همان نمود است. برای انسان‌ها واقعیت جهان با حضور دیگران، با نمودار شدن آن بر همگان، تضمین می‌شود. «زیرا آنچه را بر همگان نمودار می‌شود هستی می‌نامیم»<sup>(۲۸)</sup> و هر آنچه فاقد این نمود است مثل رؤیایی می‌آید و می‌رود، رؤیایی که عمیقاً و منحصرأ از آن خود ماست اما واقعیت ندارد.<sup>(۲۹)</sup>

#### ۲۸. قدرت، و فضای نمود

فضای نمود در هر جا که انسان‌ها از راه سخن و عمل با هم به سر می‌برند به وجود می‌آید، و، بنابراین، سابق و مقدم بر هر گونه تأسیس رسمی حیطة عمومی و آشکال‌گوناگون حکومت است، یعنی آشکال‌گوناگونی که حیطة عمومی را می‌توان در قالب آن‌ها سازمان بخشید. خصوصیت این فضا آن است که، برخلاف فضاهایی که حاصل کار دست‌های آدمی است، بعد از فعلیت حرکتی که آن را به وجود می‌آورد باقی نمی‌ماند، بلکه نه تنها با پراکنده شدن انسان‌ها - مثلاً در بلایای عظیم که در آن هنگام تن‌واره سیاسی ملتی از میان می‌رود - بلکه با ناپدید شدن یا توقف خود فعالیت‌ها نیز ناپدید می‌شود. هر جا که مردمی گرد می‌آیند این فضا بالقوه آن‌جاست، اما فقط بالقوه نه بالضروره و نه تا ابد. این که تمدن‌ها ممکن است برآیند و فرو ریزند، این که امپراتوری‌های قدرتمند و فرهنگ‌های بزرگ ممکن است بدون بلایای خارجی به راه زوال افتند و از میان بروند - و در اکثر موارد این قسم «علل» خارجی مسبوق به پڑمردگی درونی کم‌تر مشهودی هستند که موجب بلا و فاجعه است - به موجب همین خصوصیت حیطة عمومی است، حیطة‌ای که، چون در نهایت بر عمل و سخن استوار است، هرگز حیث بالقوه‌اش را کاملاً از دست

نمی‌دهد. آنچه اجتماعات سیاسی را ابتدا تحلیل می‌برد و سپس از میان برمی‌دارد فقدان قدرت،<sup>۱</sup> و ضعف نهایی است؛ و قدرت چیزی نیست که بتوان آن را، همانند ابزارهای خشونت، برای مواقع اضطراری ذخیره کرد و کنار گذاشت، بلکه تنها در فعلیتش وجود دارد. قدرت در جایی که به فعل در نمی‌آید، از میان می‌رود، و تاریخ سرشار از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهند بیش‌ترین ثروت مادی هم نمی‌تواند این فقدان و زیان را جبران کند. قدرت تنها در جایی به فعل در می‌آید که گفتار و کردار ترکی همراهی نکرده‌اند، در جایی که کلمات توخالی و کردارها وحشیانه نیستند، در جایی که از کلمات نه برای پوشاندن نیت بلکه برای منکشف کردن واقعیت‌ها استفاده می‌کنند، و کردارها نه برای خشونت و تخریب بلکه برای برقرار کردن روابط و خلق واقعیت‌های تازه به کار می‌روند.

قدرت آن چیزی است که حیطة عمومی، فضای بالقوه نمود را میان انسان‌هایی که عمل می‌کنند و سخن می‌گویند، زنده نگه می‌دارد. خود کلمه power [قدرت]، [و] معادل یونانی آن dynamis، همچون کلمه لاتین potentia با مشتقات امروزی گوناگونش، یا کلمه آلمانی Macht (که برگرفته از mögen و möglich است نه machen)، حاکی از کیفیت «بالقوه» آن است. قدرت در همه حال، چنان که می‌گوییم، قدرتی بالقوه است نه چیزی تغییرناپذیر، قابل اندازه‌گیری و قابل اتکا نظیر نیرو [یا زور]<sup>۲</sup> یا توان.<sup>۳</sup> در حالی که توان، کیفیت طبیعی فرد است که در انزوا دیده می‌شود، قدرت در میان انسان‌ها آن هنگام که با هم عمل می‌کنند سر بر می‌آورد، و لحظه‌ای که آنان پراکنده می‌شوند از میان می‌رود. به سبب این خصوصیت، که میان قدرت و همه امور بالقوه‌ای که تنها ممکن است به فعل درآیند اما هرگز امکان ندارد به تمام و کمال تحقق مادی بیابند مشترک است، قدرت به میزان حیرت‌انگیزی مستقل از عوامل

1. power

2. force

3. strength

مادی است اعم از میزان و شمار یا امکانات و وسایل. گروهی نسبتاً کوچک از انسان‌ها که با وجود این به خوبی سازمان یافته‌اند می‌توانند تقریباً به مدت نامحدودی بر امپراتوری‌های بزرگ و پرجمعیت حکم برانند، و در تاریخ مکرر دیده‌ایم که کشورهای کوچک و فقیری بر ملت‌هایی بزرگ و غنی غالب آمده‌اند. (داستان داود و جالوت تنها مجازاً صحت دارد؛ قدرت شماری اندک ممکن است از قدرت شماری بسیار، بیش‌تر باشد، اما در مبارزه میان دو انسان نه قدرت بلکه توان تعیین‌کننده است، و زیرکی، که قدرت مغز است، در همان تراز نیروی عضلانی، به لحاظ مادی در حاصل کار دست دارد.) از طرف دیگر، شورش مردمی علیه حاکمانی که به لحاظ مادی قوی هستند ممکن است باعث قدرتی کمابیش مقاومت‌ناپذیر شود، حتی اگر از کاربرد خشونت در مواجهه با نیروهایی که به لحاظ مادی بسیار برترند چشم‌پوشد. بی‌تردید این فکر که چنین چیزی را «مقاومت انفعالی» بنامیم فکری تعریض‌آمیز است؛ این یکی از فعالانه‌ترین و کارآمدترین شیوه‌های عمل است که تا به امروز تدبیر شده است، زیرا مقابله با آن نه از راه جنگ، که در آن ممکن است کار به شکست یا پیروزی بکشد، بلکه تنها با کشتار جمعی ممکن است که در آن حتی پیروز میدان شکست خورده و با نیرنگ و تقلب به هدفش رسیده است، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند بر مردگان حکم براند.

یگانه عامل مادی ضروری در ایجاد قدرت، همزیستی افراد است. قدرت تنها در جایی می‌تواند با انسان‌ها بماند که ایشان آن‌چنان نزدیکی هم به سر می‌برند که امکان‌های عمل همواره وجود دارند، و، بنابراین، بنیادگذاری شهرها، که همانند دولتشهرها سرمشق همه سازمان‌های سیاسی غرب بوده‌اند، به‌راستی مهم‌ترین لازمه مادی قدرت است. آنچه افراد را پس از سپری شدن زمان گذرای عمل در کنار هم نگه می‌دارد (چیزی که امروزه به آن «سازمان» می‌گوییم) و آنچه، در عین حال، آن‌ها از طریق با هم ماندنشان زنده نگه می‌دارند قدرت است. و هر کس که، به هر دلیلی، خود را کنار می‌کشد و در

این همبودی شریک نمی‌شود، به توان آن قدرت را از دست می‌دهد و ضعیف می‌شود، حال توان او هر قدر که می‌خواهد زیاد و دلایلش هر قدر که می‌خواهد معتبر باشد.

اگر قدرت چیزی بیش از این بالقوگی [یا امکان] در همبودی می‌بود، اگر می‌شد قدرت را مثل توان صاحب شد یا مثل زور به کار گرفت به جای آن‌که مبتنی بر توافق نامطمئن و صرفاً موقت اراده‌ها و نیت‌های بسیار باشد، قدرت مطلق در زمره امکانات بشری انضمامی درمی‌آمد؛ زیرا قدرت، همانند عمل، بی‌کران است؛ قدرت مثل توان نیست که حد و مرزی فیزیکی در طبیعت بشر، در وجود جسمانی او، داشته باشد. یگانه حد و مرز آن وجود دیگران است، اما این حد و مرز عارضی نیست، زیرا قدرت بشری پیش از هر چیز متناظر با وضع تکثر است. به همین دلیل، قدرت را نمی‌توان تقسیم کرد بی‌آن‌که در این میان کاهش یابد، و تأثیر متقابل قدرت‌ها با بازداری‌ها و موازنه‌هایشان حتی ممکن است قدرت بیش‌تری ایجاد کند، دست‌کم مادام که این تأثیر متقابل برقرار است و به بن‌بست نرسیده است. در مقابل، توان قابل تقسیم نیست و با این‌که آن نیز از ناحیه حضور دیگران بازداشته و متوازن می‌شود، تأثیر متقابل تکثر در این مورد حد و مرز مشخصی بر توان فرد می‌گذارد، توانی که در محدوده‌هایی نگه داشته می‌شود و ممکن است قدرت بالقوه بسیاریان بر آن بچربد. یکی بودن توان لازم برای تولید اشیا با قدرت لازم برای عمل تنها در مقام صفت الهی خداوندی یکتا قابل تصور است. بنابراین، قدرت مطلق هیچ‌گاه صفتی از صفات خدایان شرک نیست، هر قدر هم که توان خدایان بر نیروها یا زور آدمیان بچربد. برعکس، در سر داشتن سودای قدرت مطلق همواره - جدا از کبر (hubris) خیال‌بافته‌اش - متضمن از بین بردن تکثر است.

تحت شرایط حیات بشری، یگانه بدیل قدرت توان نیست - که در برابر قدرت عاجز است - بلکه زور است که به واقع یک انسان به تنهایی می‌تواند

آن را علیه هموعانش به کار گیرد و یک یا چند نفر می‌توانند از راه به دست آوردن ابزارهای خشونت انحصار آن را به دست گیرند. اما خشونت با این‌که می‌تواند قدرت را از بین ببرد، هرگز نمی‌تواند جان‌نشین آن شود. ترکیب سیاسی زور و فقدان قدرت که به هیچ روی نامعمول نیست از این جا ناشی می‌شود - صفی از زور یا نیروهای ناتوان که، غالباً به طرزى تماشایی و پرشور ولی با بی‌ثمری کامل، صرف می‌شوند بی‌آن‌که یادگار یا داستانی از خود باقی بگذارند و خاطره‌ای که از آن‌ها می‌ماند به ندرت آن قدر هست که اصلاً وارد تاریخ شوند. در تجربه تاریخی و نظریه سنتی، این ترکیب، حتی اگر به این صورت بازشناخته نشود، مشهور است به خودکامگی، و هراس دیرینه از این شکلی حکومت صرفاً ناشی از قساوت آن نیست که - به گواهی ردیف طولانی خودکامگان خیرخواه و مستبدان روشن‌اندیش - در زمره ویژگی‌های محتوم آن قرار ندارد، بلکه ناشی از ناتوانی و بی‌ثمری‌ای نیز هست که خودکامگی هم حاکمان و هم اتباعشان را به آن محکوم می‌کند.

از آن هم مهم‌تر کشفی است که، تا جایی که من می‌دانم، تنها از آن مونتسکیو است، از آن آخرین متفکر سیاسی‌ای که جداً به مسئله آشکال حکومت پرداخت. مونتسکیو دریافت که ویژگی بارز خودکامگی ابتدای آن بر انزو است - بر انزوای خودکامه از اتباع خویش و انزوای اتباع از یکدیگر به واسطه هراس و بدگمانی نسبت به هم - و، بنابراین، خودکامگی شکلی از آشکال حکومت نیست، بلکه ناقض وضع بشری ذاتی تکرر، با هم عمل کردن و با هم سخن گفتن، است که شرط همه آشکال سازمان سیاسی است. خودکامگی مانع بسط و بالندگی قدرت می‌شود آن هم نه تنها در جزئی از حیطه عمومی بلکه در کل آن؛ به عبارت دیگر، خودکامگی همان قدر به طور طبیعی باعث ناتوانی می‌شود که تن‌واره‌های سیاسی دیگری موجب قدرت می‌شوند. مطابق تفسیر مونتسکیو، این امر لازم می‌آورد که برای خودکامگی در نظریه تن‌واره‌های سیاسی جایگاه خاصی قائل شویم: خودکامگی به تنهایی

نمی‌تواند آن اندازه قدرت ایجاد کند که اصلاً در فضای نمود، در حیطة عمومی، باقی بماند؛ برعکس، از همان لحظه‌ای که به وجود می‌آید نطفه‌های نابودی خودش را می‌پرورد.<sup>(۳۰)</sup>

در کمال شگفتی، خشونت می‌تواند قدرت را آسان‌تر از توان نابود کند، و اگرچه مشخصه حکومت مبتنی بر خودکامگی همواره ناتوانی اتباع آن است که قابلیت بشری با هم عمل کردن و با هم سخن گفتن را از دست داده‌اند، اما ضعف و سترونی ضرورتاً مشخصه آن نیست؛ برعکس، هنرها و فنون ممکن است تحت این شرایط شکوفا شوند اگر حاکم آن قدر «خیرخواه» باشد که اتباعش را در انزوایشان به حال خود رها نکند. در مقابل، توان، موهبت طبیعت به فرد که قابل اشتراک با دیگران نیست، در قیاس با قدرت بهتر از پس خشونت برمی‌آید - یا به طرزی قهرمان‌وار با رضا دادن به نبرد و مرگ، یا به شکلی رواقی‌وار با تن دادن به رنج و به چالش خواندن هرگونه محنتی از طریق خودبسندگی و کناره‌جستن از جهان؛ در هر دو صورت، شرف و یکپارچگی فرد و توان او دست‌نخورده می‌مانند. توان به واقع تنها با قدرت ممکن است نابود شود و، بنابراین، همواره در معرض خطری است که از ناحیه نیرو یا زور مرکب بسیاریان متوجه آن است. در واقع، قدرت زمانی فساد می‌آورد که ضعفا برای از بین بردن اقویا به هم می‌پیوندند، نه قبل از آن. اراده معطوف به قدرت، آن‌چنان که عصر مدرن از هابز تا نیچه از موضع ستایش یا نکوهش آن را درمی‌یافت، نه تنها صفتی متعلق به اقویا نیست، بلکه، همانند رشک و آز، در زمره رذایل ضعفاست و شاید حتی خطرناک‌ترین آن‌ها باشد. اگر در توصیف خودکامگی بتوان گفت که این شکل حکومت تلاشی همواره نافرجام برای نشان دادن خشونت به جای قدرت است، آن‌گاه در توصیف توده‌سالاری،<sup>۱</sup> یا حکومت عوام‌الناس، که دقیقاً بدیل آن است، می‌شود گفت

تلاشی است برای نشان دادن قدرت به جای توان - تلاشی که بسیار امیدبخش‌تر است. حقیقت این است که قدرت می‌تواند هر گونه توانی را نابود کند، و ما می‌دانیم که در جایی که حیطة عمومی اصلی، جامعه است، همواره این خطر وجود دارد که، از طریق شکل منحرفی از «باهم عمل کردن» - از طریق زور و فشار و ترفندها و زد و بندهای باندها و دسته‌ها - کسانی سرشناس شوند [و روی کار بیایند] که چیزی نمی‌دانند و کاری از دستشان برنمی‌آید. اشتیاق سوزان به خشونت، که مشخصه بارز برخی از بهترین هنرمندان، متفکران، عالمان و صنعتکاران خلاق مدرن است، واکنش طبیعی کسانی است که جامعه کوشیده است توان آنان را از چنگشان درآورد. (۳۱)

قدرت، حیطة عمومی و فضای نمود را حفظ می‌کند و در این مقام مایه حیات صنعت بشری نیز هست، صنعتی که فاقد علت وجودی نهایی خویش است مگر این که صحنة عمل و سخن و محمل شبکه تودرتوی امور و روابط بشری و داستان‌های ناشی از آنها باشد. جهان بدون آن که انسان‌ها در باره‌اش صحبت کنند و بدون آن که خانه آنها باشد صنعتی بشری نخواهد بود، بلکه توده‌ای از اشیای نامرتب خواهد بود که هر شخص تنها و جداافتاده‌ای مختار است شیء دیگری به آن اضافه کند. امور بشری بدون صنعت بشری که منزلگاه آنها باشد همان قدر بی‌ثبات، همان قدر بی‌ثمر و همان قدر عبث خواهد بود که خانه به‌دوشی‌های قبایل چادر نشین. حکمت اندوهبار «کتاب جامعه»<sup>۱</sup> - «باطل اباطیل؛ همه چیز باطل است...» زیر آفتاب هیچ چیز تازه‌ای نیست... از پیشینیان یادی به میان نیست؛ آیندگان نیز در یاد کسانی که پس از ایشان می‌آیند نخواهند ماند» - باری چنین حکمتی لزوماً از تجربه اختصاصاً دینی برنمی‌خیزد؛ بلکه در هر جا و در هر زمان که اعتماد به جهان به عنوان فضایی مناسب نمود بشری، فضایی مناسب عمل و سخن، از

میان می‌رود، بی‌تردید اجتناب‌ناپذیر است. بدون عمل کردن برای آن‌که آغاز تازه‌ای وارد بازی جهان شود که آدمی به لطف زادگی‌اش قابلیت آن را دارد، «زیر آفتاب هیچ چیز تازه‌ای نیست»؛ بدون سخن گفتن برای آن‌که «چیزهای تازه» ای را که نمود می‌یابند و می‌درخشند، هر قدر هم به طور موقت جامهٔ مادیت بپوشاند و در خاطر زنده نگه دارد، «یادی به میان نیست»؛ بدون ماندگاریِ دیرپای مصنوعات بشری، «آیندگان نیز در یاد کسانی که پس از ایشان می‌آیند نخواهند ماند». و بدون قدرت، فضای نمودی که از طریق عمل و سخن در انظار عموم به بار می‌آید به همان شتابی که کردار و گفتار زنده رنگ می‌بازند رنگ خواهد باخت.

در تاریخ ما چه بسا هیچ چیز ناپایدارتر از اعتماد به قدرت، هیچ چیز پایدارتر از بی‌اعتمادی افلاطونی و مسیحی نسبت به شکوه و جلالی که همراه فضای نمود آن است، و - سرانجام در عصر مدرن - هیچ چیز مشترک‌تر از این باور نباشد که «قدرت فساد می‌آورد». کلام پریکلس، آن‌طور که توسیدیدس نقل می‌کند، شاید بی‌همتا باشد از حیث اطمینان‌اعلای آن به این‌که انسان‌ها می‌توانند در آن واحد و، به عبارت دیگر، با حرکتی واحد عظمت خویش را به فعل درآورند و حفظ کنند و این‌که به فعل درآوردن به خودی خود، برای ایجاد dynamis [قدرت] کفایت خواهد کرد و برای حفظ آن در واقعیت نیازمند شیءگردانی دگرگون‌ساز homo faber [انسان سازنده] نیست. (۳۲) درست است که سخن پریکلس بی‌تردید بر وفق درونی‌ترین اعتقادات مردم آتن و ترجمان رسای آن‌ها بود، اما کسانی که می‌دانستند کلام او در آغازِ پایان به زبان آمده است همواره با حکمت غمگینانهٔ پس‌پشت‌نگری آن را می‌خوانده‌اند. با این حال، اگرچه ممکن است این اعتقاد به dynamis (و نتیجتاً به سیاست) گذرا بوده باشد - و زمانی که اولین فیلسوفان سیاسی آن را صورت‌بندی و بیان می‌کردند پیشاپیش به پایان رسیده بود - صرف وجود آن کافی بوده است تا عمل در مراتب vita activa [زندگی وقف عمل] به بالاترین



مرتبه اعتلا یابد و سخن [یا نطق] به عنوان فصل ممیز و رقم‌زنندهٔ حیات بشری از حیات حیوانی ممتاز شود. عمل و سخن که هر دو منزلتی به سیاست بخشیدند که حتی امروز هم به کلی از میان نرفته است.

چیزی که در بیانات پریکلس بسیار روشن است - و ضمناً به همان اندازه در شعرهای هومر نیز به چشم می‌آید - این است که کنه معنای کرداری که صورت بسته و گفتاری که ادا شده مستقل از پیروزی و شکست است و قطعاً از تأثیر هر گونه نتیجه‌نهایی، پیامدهای خوب یا بد کردار و گفتار، در امان است. برخلاف رفتار<sup>۱</sup> بشری - که یونانیان، مثل همهٔ مردمان متمدن، بر اساس «ضوابط اخلاقی» در مورد آن‌ها داوری می‌کردند و در این میان انگیزه‌ها و نیات را از یک طرف و مقاصد و نتایج را از طرف دیگر به حساب می‌آوردند - در بارهٔ عمل تنها با معیار بزرگی می‌توان داوری کرد، زیرا این در طبیعت عمل است که از آنچه قبول عام یافته بگذرد و به آنچه خارق عادت است برسد، به جایی که در آن هر آنچه در زندگی مشترک و روزمره درست است دیگر موضوعیت ندارد زیرا هر آنچه هست بی‌همتا و منحصر به فرد است.<sup>(۳۳)</sup> توسیدیدس، یا پریکلس، نیک می‌دانست که وقتی شکوه و جلال آتن را در این دیده است که «در همه جا خاطرهٔ ماندگار [mnēmeia aidia] کردارهای خوب و بدشان» را به جا گذاشته است، ضوابط بهنجار برای رفتار روزمره را ترک گفته است. هنر سیاست به انسان‌ها می‌آموزد که چگونه آنچه را، به تعبیر دموکریتوس، سترگ و تابناک است - ta megala kai lampra - به بار آورند. تا زمانی که پولیس هست که به انسان‌ها جرئت استقبال از آنچه خارق عادت است ببخشد، همه چیز امن و امان است؛ اگر پولیس نابد شود، همه چیز از بین می‌رود.<sup>(۳۴)</sup> انگیزه‌ها و مقاصد، هر قدر هم خالص یا بزرگ باشند، هیچ‌گاه بی‌همتا نیستند؛ آن‌ها مثل صفات نفسانی، نوعی<sup>۲</sup> هستند و

1. behavior

2. typical

مشخصه انواع گوناگون اشخاص. پس، بزرگی، یا معنای خاص هر کرداری، تنها در خود انجام دادن یا به فعل درآوردن آن است، نه در انگیزه یا دستاورد آن. همین پافشاری بر کردار زنده و گفتاری که به بیان درمی آید به عنوان بزرگترین دستاوردهایی که انسان‌ها قابلیت آن‌ها را دارند بود که در *energeia* (فعلیت)<sup>۱</sup> ارسطو به قالب مفهوم درآمد. مراد ارسطو از این مفهوم همه آن فعالیت‌هایی بود که غایتی ندارند (*ateleis* هستند) و اثری از خود (*par' autas erga*) به جا نمی‌گذارند، بلکه معنای آن‌ها به تمامی در خود انجام گرفتنشان [یا به فعل درآمدنشان] صرف می‌شود و به اتمام می‌رسد.<sup>(۳۵)</sup> از تجربه همین فعلیت تام و تمام است که پارادوکس «غایت فی نفسه» معنای اصیل خود را حاصل می‌کند؛ زیرا در این موارد عمل و سخن،<sup>(۳۶)</sup> غایت (*telos*) پی‌جویی نمی‌شود بلکه در خود فعالیت قرار دارد که بنابراین به صورت *entelecheia* درمی‌آید، و اثر آن چیزی نیست که بعد از روند می‌آید و روند را فرو می‌نشاند بلکه در روند است؛ انجام دادن [یا به فعل درآوردن] اثر است، *energeia* است.<sup>(۳۷)</sup> ارسطو، در فلسفه سیاسی‌اش، هنوز به خوبی واقف است که آنچه در سیاست به میان است چیست – یعنی *ergon tou anthrōpou*<sup>(۳۸)</sup> («کار انسان» بماهو انسان) و نه چیزی کم‌تر از آن – و اگر این «کار» را «خوب زیستن» (*eu zēn*) تعریف می‌کرد، آشکارا مرادش این بود که «کار» در این جا حاصل کار<sup>۲</sup> نیست بلکه تنها در فعلیت محض وجود دارد. این شکلی اختصاصاً بشری انجام دادن کاملاً بیرون از مقوله و سیله و غایت است؛ «کار انسان» غایت نیست، زیرا وسیله رسیدن به آن – فضایل یا *aretai* – کیفیاتی نیستند که بتوان یا توان به فعل درآورد، بلکه خودشان «فعلیت» اند. به عبارت دیگر، وسیله دست یافتن به این غایت پیشاپیش همان غایت است؛ و این «غایت» را، به عکس، نمی‌توان از جهتی دیگر وسیله‌ای محسوب کرد،

1. actuality

2. work product

زیرا چیزی برتر از خود این فعلیت وجود ندارد که به آن دست یابیم. انعکاس ضعیفی از تجربه یونانی ماقبل فلسفی عمل و سخن به صورت فعلیت محض را در این امر می‌بینیم که در فلسفه سیاسی از دموکریتوس و افلاطون به این طرف بارها می‌خوانیم که سیاست نوعی *technē* [تخنه]، یعنی در زمره هنرهاست و می‌توان آن را به فعالیت‌هایی همچون درمانگری یا دریاوردی مانند کرد که در آن‌ها، همچنان که در اجرای رقصندگان یا بازیگران، «محصول» همان اجرای خود عمل است. اما هنگامی که آنچه را جامعه مدرن، با انسجام خاص و قاطعی که مشخصه آن در مراحل اولیه‌اش بود، در باره عمل و سخن می‌گفت می‌شنویم، می‌توانیم بسنجیم که بر سر این دو، که تنها در مقام فعلیت وجود دارند، و بنابراین بر سر برترین فعالیت‌ها در حیطه سیاسی، چه آمده است؛ زیرا این تنزل بسیار مهم عمل و سخن آن‌جا که آدم اسمیت همه مشاغلی را که اساساً بر اجرا مبتنی هستند - نظیر حرفه نظامی، حرفه کشیشان، وکیلان، طیبیان و خوانندگان اپرا - در ردیف «خدمات فروپایه»، در ردیف پایین‌ترین و نامولدترین شکل «زحمت»، قرار می‌دهد به طور ضمنی واقع شده است.<sup>(۳۹)</sup> اتفاقاً درست همین مشاغل - درمانگری، فلوت‌نوازی و بازیگری نمایش - بودند که از منظر تفکر باستان نمونه‌هایی از برترین و بزرگ‌ترین فعالیت‌های بشر محسوب می‌شدند.

#### ۲۹. انسان سازنده و فضای نمود

اساس ارزیابی باستانی سیاست این باور است که انسان بماهو انسان، هر فردی در خاص بودگی بی‌همتایش، در سخن و عمل نمود می‌یابد و به خود آری می‌گوید،<sup>۱</sup> و این فعالیت‌ها، با وجود بی‌ثمری مادیشان، کیفیتی پایدار از آن خود دارند زیرا یادمان خاص خودشان را پدید می‌آورند.<sup>(۴۰)</sup> بنابراین، حیطه

1. confirms himself

عمومی، فضایی درون جهان که انسان‌ها برای آن‌که اصلاً نمود پیدا کنند به آن نیاز دارند، بیش از کار دست‌های انسان یا زحمت بدن او به نحو اخص «کار انسان» است.

این باور که بزرگ‌ترین چیزی که انسان می‌تواند به دست آورد نمود و فعلیت یافتن خود اوست به هیچ روی باوری بدیهی نیست. در برابر آن، باور homo faber [انسان سازنده] قرار دارد مبنی بر این‌که محصولات انسان ممکن است پیش‌تر – و نه فقط پایدارتر – از خود او باشند، و نیز باور راسخ animal laborans [حیوان زحمتکش] دایر بر این‌که زندگی خیر اعلی است. بنابراین، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، باورهای اخیر هر دو غیر سیاسی‌اند، و می‌خواهند عمل و سخن را تحت این عنوان که چیزی جز بطالت – فضولی و بیهوده‌گویی – نیستند نکوهش کنند و معمولاً در باره فعالیت‌های سیاسی بر حسب فایده آن‌ها برای غایاتی که برتر فرض شده‌اند – مفیدتر کردن و زیباتر ساختن جهان از منظر انسان سازنده و آسان‌تر کردن و طولانی‌تر کردن حیات از نظرگاه حیوان زحمتکش – داوری می‌کنند. با این حال، این به آن معنا نیست که آن‌ها مختارند به کلی از حیطه‌ای عمومی صرف‌نظر کنند، زیرا بدون فضایی برای نمود و بدون اعتماد به عمل و سخن در مقام نحوه‌ای از با هم بودن، نه واقعیت خویشینِ شخص، واقعیت هویت خود او، و نه واقعیت جهان پیرامون هیچ کدام نمی‌توانند به دور از هر شکلی بر کرسی اثبات بنشینند. شمس بشر در تشخیص واقعیت، اقتضا می‌کند که آدمیان دادگی<sup>۱</sup> منفعلانه محض وجودشان را به فعل درآورند، آن هم نه برای تغییر دادنش بلکه برای بیان رسا و به وجود بی‌کم و کاست فراخواندن آنچه در غیر این صورت ناگزیر می‌بودند منفعلانه دستخوش آن شوند.<sup>(۴۱)</sup> این فعلیت‌بخشی در آن فعالیت‌هایی جای دارد و روی می‌دهد که تنها در فعلیت محض وجود دارند.

یگانه مشخصه جهان که با آن واقعیتش را می‌سنجیم مشترک بودن آن میان همگان است، و حس مشترک<sup>۱</sup> مرتبه‌ای بس بلند در مراتب کیفیات سیاسی دارد از آن رو که همان یگانه حسی است که حواس پنجگانه کاملاً فردی ما و داده‌های کاملاً خاصی را که آن‌ها درمی‌یابند با کل واقعیت وفق می‌دهد. به لطف حس مشترک است که دیگر ادراکات حسی، منکشف‌کننده واقعیت شناخته می‌شوند و صرفاً مواردی از تحریک اعصاب ما یا احساس مقاومت بدنمان به حساب نمی‌آیند. بنابراین، کاهش محسوس حس مشترک در هر اجتماعی و افزایش محسوس خرافه و ساده‌لوحی کمایش نشانه‌های موثق بیگانگی از جهانند.

این بیگانگی - از رمق افتادن فضای نمود و پز مردن حس مشترک - البته در جامعه زحمتکشانش بسی مفرط‌تر از جامعه تولیدکنندگان است. انسان سازنده در کنج انزوای خویش که در آن نه تنها دیگران آرامشش را بر هم نمی‌زنند بلکه به دیدار و شنیدار و تأیید آنان نیز در نمی‌آید، فقط با محصولی که می‌سازد قرین نیست، بلکه با جهان اشیا که می‌خواهد محصولات خودش را به آن اضافه کند نیز قرین است، به این طریق - طریقی گرچه غیرمستقیم - او هنوز با دیگرانی است که این جهان را ساخته‌اند و آن‌ها نیز سازندگان اشیا هستند. پیش‌تر از بازار مبادله یاد کردیم که در آن صنعتکاران و پیشه‌وران همتایانشان را می‌بینند و تا جایی که هر یک از آن‌ها دستی در آن داشته‌اند به نزد آن‌ها همچون حیطة عمومی مشترکی نمودار می‌شود. با این حال، اگرچه حیطة عمومی در مقام بازار مبادله کمال مناسب و مطابقت را با فعالیت ساختن دارد، خود مبادله متعلق به پهنه عمل است و به هیچ روی صرفاً دنباله تولید نیست؛ مبادله از آن هم کم‌تر تابعی صرف از روندهای خودکار است، زیرا خرید خوراک و دیگر وسایل مصرفی ضرورتاً بخشی از زحمت است. ادعای مارکس مبنی بر این که قوانین اقتصادی همچون قوانین طبیعی هستند و

چنین نیست که آدمی آن‌ها را برای تنظیم اعمال اختیاری مبادله وضع کرده باشد بلکه تابع شرایط تولیدی جامعه به طور کلی‌اند، ادعایی است که تنها در جامعه زحمتکشان صدق می‌کند که در آن همه فعالیت‌ها به سطح سوخت و ساز بدن انسان با طبیعت فروکاسته و همتراز می‌شوند و مبادله‌ای وجود ندارد بلکه تنها مصرف در کار است.

با این حال، کسانی که در بازار مبادله با هم دیدار می‌کنند در درجه اول نه شخص بلکه تولیدکننده محصولند، و آنچه نشان می‌دهند هیچ‌گاه خودشان، حتی مهارت‌ها و خصوصیاتشان، نیست آن‌چنان که در «تولید شفاف» قرون وسطی شاهدیم، بلکه محصولات آن‌هاست. انگیزه‌ای که سازنده را به بازار عمومی می‌کشاند میل به محصولات است نه میل به مردم، و قدرتی که این بازار را سرپا و برقرار نگه می‌دارد بالقوگی [یا قوه] ای نیست که وقتی مردم در عمل و سخن دور هم جمع می‌شوند بین آن‌ها سر برمی‌آورد، بلکه شکل مرکبی از «قدرت مبادله» (آدام اسمیت) است که هر یک از مشارکت‌کنندگان در انزوا کسب کرده است. همین فقدان ارتباط با دیگران و همین دلمشغولی درجه اول نسبت به کالاهای قابل مبادله است که مارکس آن را به این عنوان که انسانیت‌زدایی و از خودبیگانگی جامعه سوداگر است مذمت کرده است، جامعه‌ای که به‌واقع انسان بماهو انسان را طرد می‌کند و، با بازگون‌سازی نظرگیر رابطه باستانی میان امر خصوصی و امر عمومی، اقتضا می‌کند که انسان‌ها تنها در محیط خصوصی خانواده‌هایشان یا در محیط صمیمانه دوستی‌هایشان خود را نشان دهند.

سرخوردگی انسان در مقام شخص که ذاتی اجتماع تولیدکنندگان و از آن هم بیش‌تر ذاتی جامعه سوداگر است شاید بهتر از هر جا در پدیده نبوغ نمایان شده باشد که عصر مدرن، از رنسانس تا پایان قرن نوزدهم، بالاترین کمال مطلوب خود را در آن می‌دید. (نبوغ خلاق به عنوان تجسم ناب بزرگی و عظمت بشری، در عصر باستان یا در قرون وسطی امری ناشناخته بود.) تنها با

آغاز قرن حاضر [یعنی قرن بیستم] است که هنرمندان بزرگ با اتفاق نظر شگفت‌آوری در برابر این‌که آن‌ها را «نابغه» بخوانند سر به اعتراض برداشته‌اند و بر صناعت، کاردانی و روابط نزدیک هنر و صنایع دستی تأکید ورزیده‌اند. این اعتراض بی‌گمان تا حدودی صرفاً واکنشی است علیه به ابتذال کشاندن و بازاری کردن مفهوم نبوغ؛ اما به سبب برآمدن جامعه زحمتکشان در این اواخر نیز هست، جامعه‌ای که مولد بودن یا خلاق بودن را کمال مطلوب نمی‌داند و فاقد همه آن تجربه‌هایی است که خود مفهوم بزرگی از آن‌ها می‌تواند سر برآورد. آنچه در سیاق سخن ما اهمیت دارد این است که به نظر می‌رسد کار نابغه، به تمایز از محصول صنعتکار و پیشه‌ور، آن عناصر خاص بودگی و بی‌همتایی را که جلوه دست‌اولشان تنها در عمل و سخن دیده می‌شود در خود جذب کرده است. دلمشغولی و سواس‌گونه عصر مدرن نسبت به امضای بی‌همتای هر هنرمندی، و حساسیت بی‌سابقه آن نسبت به سبک، نشان‌دهنده اشتغال خاطر به آن ویژگی‌هایی است که هنرمند به واسطه آن‌ها از کار و مهارت خویش فراتر می‌رود مشابه طریقی که بی‌همتایی هر شخص از حاصل جمع صفات او فراتر است. به موجب همین فراترروی [یا استعمال]، که در واقع اثر هنری بزرگ را از همه محصولات دیگر دست‌های آدمی متمایز می‌کند، پدیده نبوغ خلاق همچون بالاترین توجیه باور انسان سازنده به نظر می‌رسد مبنی بر این‌که محصولات انسان ممکن است بیش از خود او و اساساً بزرگ‌تر از خود او باشند.

با این حال، حرمت بسیاری که عصر مدرن با رغبت تمام نثار نبوغ و نابغه می‌کرد - حرمتی که غالباً به بت‌پرستی پهلو می‌زد - دشوار می‌توانست این واقعیت اساسی را تغییر دهد که هیچ‌کس نمی‌تواند به دست خود ذات یا کیستی‌اش را به صورت شیء درآورد. این ذات وقتی که «به طور عینی» - در سبک اثری هنری یا در دستخط معمولی - نمود پیدا می‌کند، هویت شخص را آشکار می‌سازد و، بنابراین، به کار شناسایی پدیدآورنده حقیقی می‌آید، اما

اگر بکوشیم آن را به منزله آئینه شخصی زنده تفسیر کنیم، خاموش می ماند و از چنگامان می گریزد. به عبارت دیگر، بت ساختن از نبوغ و نابغه محمل همان تنزل مرتبه انسان در مقام شخص است که سایر اصول حاکم بر جامعه سوداگر حامل آنند.

یکی از ارکان ضروری احساس غرور بشر این باور است که کیستی او به لحاظ بزرگی و اهمیت از هر آنچه می تواند انجام دهد و هر آنچه تولید می کند فراتر می رود. «بگذار در باره پزشکان و قنادان و خدمتکاران خانه های بزرگ بر حسب کرده هایشان و حتی بر حسب آنچه خواسته اند انجام دهند داوری شود؛ بزرگان خود بر حسب آنچه هستند مورد داوری قرار می گیرند.»<sup>(۴۲)</sup> تنها فرومایگانند که با خوار و خفیف کردن خود کرده هایشان را محمل احساس غرور خویش قرار می دهند؛ آنها، با این خفت دادن به خویش، «بردگان و بندیان» قوای خود می شوند و، اگر چیزی بیش از صرف نخوت احمقانه در آنها باقی مانده باشد، درمی یابند که برده و بندی خویش بودن در قیاس با خدمتکار دیگری بودن همان قدر تلخ و شاید حتی خفت بارتر است. این نه مایه مباهات بلکه گرفتاری نابغه خلاق است که در مورد او برتری انسان بر کار یا اثرش به واقع بازگون [یا وارونه] می شود، به طوری که او، آفریننده زنده، خودش را در رقابت و همچشمی با آفریده هایش می بیند که خود بیش از آنها عمر می کند، هر چند که ممکن است نهایتاً عمر آنها از عمر او بیش تر باشد. لطف نجات بخش همه موهبت های به راستی بزرگ این است که شخصی که حامل بار آنهاست برتر از کرده های خویش می ماند، لااقل تا وقتی که چشمه خلاقیت خشکیده است؛ زیرا این چشمه در واقع از کیستی او سر بر آورده است و خارج از روند بالفعل کار و مستقل از آن چیزی است که او ممکن است به دست آورد. این که گرفتاری نابغه با وجود این گرفتاری ای واقعی است در مورد اهل قلم (literati) کاملاً عیان می شود، که در آنها ترتیب بازگونه میان انسان و محصولش در واقع به اوج می رسد؛ آنچه در مورد



اهل قلم بسیار غریب و تکان‌دهنده است، و ضمناً حتی بیش از برتری فکری دروغین مایهٔ نفرت همگانی می‌شود، این است که حتی بدترین محصول ایشان احتمالاً بهتر از آنی است که خودشان هستند. نشانهٔ «روشنفکر» این است که «خفت هولناکی» که هنرمند یا نویسندهٔ حقیقی در سایهٔ آن زحمت می‌کشد آرامش او را به هیچ روی بر هم نمی‌زند، و این خفت همانا بدین قرار است که هنرمند یا نویسندهٔ حقیقی «احساس می‌کند که فرزند اثر خویش می‌شود»، اثری که او محکوم است به این‌که خود را در آن ببیند «آن‌چنان‌که در آینه‌ای... به وجهی محدود، به چنین و چنان شکل» (۴۳)

### ۳۰. جنبش زحمتکشان

فعالیت کار، که جدایی از دیگران شرط لازم آن است، اگرچه نمی‌تواند حیطهٔ عمومی مستقلی برپا دارد که در آن انسان‌ها در مقام انسان بتوانند نمود پیدا کنند، باز به انحای بسیار با این فضای نمودها پیوند دارد؛ این فعالیت دست‌کم با جهان ملموس چیزهایی که تولید کرده است مرتبط می‌ماند. بنابراین، کار کردن ممکن است شیوهٔ زیستنی غیرسیاسی باشد، اما به‌یقین شیوهٔ زیستنی ضد سیاسی نیست. با این حال، چنین چیزی در مورد زحمت کاملاً صدق می‌کند – در مورد فعالیتی که در آن آدمی نه با جهان است نه با دیگران، بلکه تنها با بدن خویش است در مواجهه با ضرورت عریان زنده نگه داشتن خویش. (۴۴)

بی‌گمان او نیز در حضور دیگران و با دیگران زندگی می‌کند اما این همبودی هیچ یک از نشانه‌های خاص تکثیر<sup>۱</sup> حقیقی را ندارد. این همبودی ترکیب غایتمند مهارت‌ها و حرفه‌های گوناگون نظیر آنچه در مورد کار کردن مشاهده می‌کنیم نیست (چه رسد به این‌که روابط میان اشخاص بی‌همتا باشد)، بلکه در تکثیر<sup>۲</sup> نمونه‌هایی وجود دارد که در اساس همگی شبیه یکدیگرند، زیرا همانند که در مقام موجودات زندهٔ صرف هستند.

به راستی این در طبیعتِ زحمت است که انسان‌ها را به صورت گروهی از زحمتکشان گرد هم می‌آورد که در آن هر تعداد از افراد «چنان با هم زحمت می‌کشند که گویی یکی هستند»<sup>(۴۵)</sup> و به این اعتبار همبودی ممکن است در زحمت حتی عمیق‌تر از هر فعالیت دیگری جاری باشد.<sup>(۴۶)</sup> اما این «طبیعت جمعی زحمت»<sup>(۴۷)</sup> نه تنها واقعیتی قابل تشخیص و شناسایی برای هر عضو گروه زحمتکشان ایجاد نمی‌کند، بلکه، به عکس، اقتضا می‌کند که هر گونه آگاهی از فردیت و هویت به واقع از دست برود؛ و به همین دلیل است که همه آن «ارزش‌ها»یی که در زحمت، فراسوی عملکرد بدیهی آن در روند زندگی، سرچشمه دارند، تماماً «اجتماعی» هستند و ذاتاً فرقی با لذت افزوده‌ای ندارند که از خوردن و نوشیدن جمعی حاصل می‌شود. اجتماعی بودن [یا مردم‌جوشی] ناشی از فعالیت‌هایی که در سوخت و ساز بدن انسان با طبیعت سرچشمه دارند نه بر برابری<sup>۱</sup> بلکه بر همسانی<sup>۲</sup> مبتنی است، و از این نظرگاه کاملاً درست است که «به حسب طبیعت، فیلسوف از حیث نبوغ و سرشت، آن قدر که سگ نگهبان با سگ تازی فرق دارد با باربر فرق ندارد.» این گفتهٔ آدام اسمیت، که مارکس با شعف بسیار آن را نقل می‌کند،<sup>(۴۸)</sup> در واقع بسی بیش‌تر مناسب حال جامعهٔ مصرف‌کنندگان است تا اجتماع مردم در بازار مبادله، که مهارت‌ها و صفات تولیدکنندگان را آفتابی می‌کند و، از این رو، همواره مبنایی برای تمایز به دست می‌دهد.

همسانی‌ای که بر جامعهٔ متکی به زحمت و مصرف حاکم است و در هم‌رنگی و یکدستی آن تجسم پیدا می‌کند ربط وثیقی دارد به تجربهٔ جسمانی زحمت کشیدن با یکدیگر، که در آن چرخهٔ زیستی زحمت، به درجه‌ای میان گروه زحمتکشان پیوند برقرار می‌کند که هر یک از افراد گروه چه بسا احساس کند که دیگر یک فرد نیست بلکه عملاً با همهٔ افراد دیگر یگانه است. این امر

بی‌گمان از رنج و مشقت زحمتکش خواهد کاست تا حد زیادی به همان صورت که قدم‌رو سربازان با یکدیگر زحمت قدم‌رو رفتن را برای هر سرباز کم خواهد کرد. بنابراین، کاملاً درست است که برای animal laborans [حیوان زحمتکش]، «معنا و ارزش زحمت تماماً در گرو شرایط اجتماعی است»، یعنی در گرو این‌که روند زحمت و مصرف تا چه حد مجال یافته است بی‌دردسر و به آسانی، مستقل از «برخوردهای حرفه‌ای به معنای دقیق کلمه»، عمل کند؛<sup>(۴۹)</sup> تنها مشکلی که وجود دارد این است که بهترین «شرایط اجتماعی» شرایطی است که از دست دادن هویت خویش تحت آن شرایط ممکن است. این اتحاد کثیر در واحد اساساً ضدسیاسی است؛ درست نقطهٔ مقابل با هم بودنی است که بر اجتماعات سیاسی یا سوداگرانه حاکم است که – اگر بخواهیم مثال ارسطو را به کار ببریم – مرکب از همنشینی (koinōnia) میان دو طبیب نیست، بلکه مرکب از همنشینی بین طبیب و کشاورز است «و به طور کلی بین کسانی که با هم فرق دارند و برابر نیستند».<sup>(۵۰)</sup>

برابری ملازم با حیطةٔ عمومی به حکم ضرورت برابری نابرابرانی است که از پاره‌ای جهات و برای مقاصدی خاص نیازمند «برابر» شدنند. در این مقام، عامل برابرساز نه از «طبیعت» بشری بلکه از بیرون سر برمی‌آورد، درست همان‌طور که پول – اگر بخواهیم مثال ارسطو را پی بگیریم – به عنوان عاملی بیرونی برای برابر ساختن فعالیت‌های نابرابر طبیب و کشاورز لازم می‌افتد. بنابراین، برابری سیاسی درست نقطهٔ مقابل برابری ما در برابر مرگ است که به عنوان تقدیر مشترک همهٔ انسان‌ها از وضع بشری ناشی می‌شود، یا درست نقطهٔ مقابل برابری ما در پیشگاه خداوند، دست‌کم بر حسب تفسیر مسیحی آن، است که در آن با برابری در گناهکاری، که ذاتی طبیعت بشر است، مواجهیم. در این موارد، عاملی برابرساز لازم نیست، زیرا همسانی به شکلی از اشکال حاکم است؛ با این حال، متقابلاً، تجربهٔ واقعی این همسانی، تجربهٔ زندگی و مرگ، نه فقط در انزوا بلکه در تنهایی محض رخ می‌دهد که در

آن ارتباط و همپوندی حقیقی امکان‌پذیر نیست، چه رسد به این‌که همنشینی و اجتماع ممکن باشد. از نظرگاه جهان و حیطهٔ عمومی، زندگی و مرگ و هر آنچه بر همسانی گواهی می‌دهد تجربه‌هایی هستند غیرجهانی، ضد سیاسی و حقیقتاً متعالی.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد فقدان درخور توجه شورش‌های جدی بردگان در روزگار باستان و روزگار مدرن مؤید عجز حیوان زحمتکش از متمایز کردن خویش و بنابراین از عمل و سخن است.<sup>(۵۱)</sup> با این حال، چیزی که همان‌قدر درخور توجه است نقش اتفاقی و غالباً فوق‌العاده سازنده و ثمربخشی است که جنبش‌های زحمتکشان [یا جنبش‌های کارگری] در سیاست مدرن داشته‌اند. از انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ تا انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶، طبقهٔ کارگر اروپا، از آن رو که یگانه گروه سازمان‌یافته و بنابراین پیشرو مردم بوده، یکی از باشکوه‌ترین فصول تاریخ اخیر و احتمالاً نویدبخش‌ترین آن‌ها را رقم زده است. با این همه، اگرچه مرز میان مطالبات سیاسی و اقتصادی، میان سازمان‌های سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، آن اندازه که نباید، تیره و تار شده است، این دو را نباید به هم آمیخت. اتحادیه‌های کارگری، که از منافع طبقهٔ کارگر دفاع و در این راه پیکار می‌کنند، باعث شده‌اند که این طبقه نهایتاً در جامعهٔ مدرن ادغام شود و مخصوصاً باعث و بانی افزایش فوق‌العادهٔ امنیت اقتصادی، و جهت اجتماعی و قدرت سیاسی هستند. این اتحادیه‌ها هرگز انقلابی نبودند به این معنا که خواستار دگرگونی جامعه همراه با دگرگونی نهادهای سیاسی‌ای باشند که نمایندهٔ جامعه است، و احزاب سیاسی طبقهٔ کارگر در بیش‌تر مواقع احزابی منفعت‌جو بوده‌اند و به هیچ عنوان با احزابی که نمایندهٔ سایر طبقات اجتماعی هستند فرقی نداشته‌اند. تمایزی که پیش آمد تنها در آن مواقع نادر و با وجود این سرنوشت‌سازی بود

که در روند نوعی انقلاب از قضا معلوم شد که این مردم، اگر برنامه‌ها و ایدئولوژی‌های حزبی رسمی دلیل راهشان نباشد، خودشان طرح‌ها و ایده‌هایی در بارهٔ امکان‌های حکومت دموکراتیک تحت شرایط مدرن دارند. به عبارت دیگر، مرزی که این دو را از هم جدا می‌کند مربوط به مطالبات اجتماعی و اقتصادی مفرط نیست، بلکه صرفاً مربوط می‌شود به طرح و پیشنهاد شکل تازه‌ای از حکومت.

آنچه از دید مورخ مدرنی که با پیدایش نظام‌های تمامیت‌خواه مواجه است خیلی راحت پنهان می‌ماند، مخصوصاً وقتی که با تحولات اتحاد شوروی سر و کار دارد، این است که درست همان‌طور که توده‌های مدرن و رهبران‌شان، دست‌کم به طور موقت، موفق شدند شکل تازهٔ اصیل و با وجود این بسیار ویرانگری از حکومت را در قالب تمامیت‌خواهی به بار آورند، انقلاب‌های مردمی نیز، اکنون ظرف بیش از یکصد سال، شکل تازهٔ دیگری از حکومت را عرضه داشته‌اند - گو این‌که این عرضه داشت هرگز با موفقیت همراه نبوده است: این شکل تازه نظام شورا‌های مردمی است به این منظور که جای نظام حزبی اروپای متصل<sup>۱</sup> را بگیرد، جای نظامی را که وسوسه می‌شویم بگوییم حتی پیش از به وجود آمدنش از آن سلب اعتبار شده بود.<sup>(۵۲)</sup> سرنوشت تاریخی هر یک از این دو گرایش در طبقهٔ کارگر، جنبش اتحادیه‌های کارگری و آرمان‌های سیاسی خلق، بیش از این نمی‌توانست با دیگری متفاوت باشد: اتحادیه‌های کارگری، یعنی طبقهٔ کارگر تا جایی که فقط طبقه‌ای از طبقات جامعهٔ مدرن است، پشت سر هم پیروزی به دست آورده است، و در همان حال جنبش سیاسی زحمتکشان هر بار که جرئت کرده است مطالباتش را، به تمایز از برنامه‌های حزبی و اصلاحات اقتصادی طرح کند، طعم شکست را چشیده است. اگر دستاورد تراژدی انقلاب مجارستان در

1. Continental

همین حد نیز بوده باشد که به جهانیان نشان دهد با وجود همه شکست‌ها و همه ظواهر امر، این شور سیاسی هنوز خاموشی نگرفته است، قربانی‌هایی که این انقلاب داده بی‌ثمر نبوده است.

این اختلاف به ظاهر فاحش میان واقعیت تاریخی - بارآوری سیاسی طبقه کارگر - و داده‌های محسوس گردآمده از تحلیلی در باره فعالیت زحمت، احتمالاً با بررسی دقیق‌تر سیر و گوهر جنبش زحمتکشان [یا جنبش کارگری] از بین می‌رود. تفاوت اصلی میان زحمت بردگان و زحمت آزادانه مدرن این نیست که زحمتکشان دارای آزادی شخصی - آزادی نقل مکان، فعالیت اقتصادی و حرمت شخصی - هستند، بلکه در این است که آن‌ها به حیطة سیاسی راه یافته‌اند و به عنوان شهروند از رهایی کامل برخوردار شده‌اند. نقطه عطف تاریخ زحمت الغای شرایط لازم مربوط به مالکیت برای حق رأی دادن بود. تا این زمان منزلت زحمتکشان آزاد بسیار شبیه منزلت جمعیت بردگان آزادشده عصر باستان بود که پیوسته بر شمارشان افزوده می‌شد؛ اینان آزاد بودند و منزلت بیگانگان مقیم را پیدا کرده بودند، اما شهروند نبودند. برخلاف موارد آزادسازی بردگان در عصر باستان، که در آن‌ها معمولاً برده پس از رهایی از یوغ بردگی دیگر زحمتکش نبود و، بنابراین، برده‌داری به صورت شرط اجتماعی زحمت باقی می‌ماند فارغ از این‌که چه تعداد برده آزاد می‌شدند، آزادسازی مدرن زحمت به قصد آن بود که خود فعالیت زحمت ارتقا پیدا کند، و این امر مدت‌ها پیش از آن‌که شخص زحمتکش از حقوق شخصی و مدنی برخوردار شود حاصل شد.

با این حال، یکی از تأثیرات جنبی مهم آزادسازی واقعی زحمتکشان این بود که بخش تازه‌ای از جمعیت به وجهی کم و بیش اتفاقی راه به حیطة عمومی پیدا کرد، یعنی در انظار عموم نمود یافت،<sup>(۵۳)</sup> بدون آن‌که در عین حال به جامعه راه پیدا کند، بدون آن‌که نقش عمده‌ای در فعالیت‌های اقتصادی بسیار مهم جامعه داشته باشد، و، بنابراین، بدون آن‌که در حیطة اجتماعی

جذب شود و، به عبارتی، بی سو و صدا از حیطة عمومی بیرون برده شود. نقش سرنوشت‌ساز نمودِ صرف، متمایز کردن خویش و هویدا بودن در حیطة امور بشری، را شاید هیچ چیز بهتر از این واقعیت نشان ندهد که زحمتکشان، وقتی وارد صحنه تاریخ شدند، لازم دیدند لباسی از آن خودشان، یعنی سان‌کولوت،<sup>۱</sup> به تن کنند که، در دوران انقلاب فرانسه، حتی نامشان را از آن برگرفتند.<sup>(۵۴)</sup> آن‌ها با این لباس خود را متمایز کردند، و این تمایز در برابر تمامی کسان دیگر بود.

خود کیفیت تأثرانگیز جنبش زحمتکشان در مراحل اولیه‌اش - و این جنبش در همه کشورهای که در آن‌ها سرمایه‌داری بسط و بالندگی کامل پیدا نکرده است، مثلاً در اروپای شرقی، و علاوه بر آن در ایتالیا یا اسپانیا و حتی در فرانسه هنوز در مراحل اولیه خویش است - ناشی از نبرد آن با کل جامعه بود. قدرت عظیم بالقوه‌ای که این نوع جنبش‌ها در مدتی نسبتاً کوتاه و غالباً تحت شرایطی بسیار نامساعد به دست آوردند برخاسته از این واقعیت بود که آن‌ها به‌رغم همه حرف و حدیث‌ها و نظریه‌ها یگانه‌گروهی در صحنه سیاسی بودند که نه تنها از منافع اقتصادی خود دفاع کردند بلکه نبرد سیاسی تمام‌عیاری نیز به راه انداختند. به عبارت دیگر، جنبش زحمتکشان وقتی بر صحنه عمومی ظاهر شد، یگانه‌سازمانی بود که در آن انسان‌ها در مقام انسان عمل می‌کردند و سخن می‌گفتند - نه در مقام اعضای جامعه.

چیزی که برای این نقش سیاسی و انقلابی جنبش زحمتکشان، که به احتمال زیاد به پایان خویش نزدیک می‌شود، جنبه تعیین‌کننده داشت، این بود که فعالیت اقتصادی اعضای آن فرعی بود و نیروی جاذبه آن هیچ‌گاه به

۱. sans-culotte: به معنای «بدون شلوار کوتاه»، «عنوانی که در طی انقلاب فرانسه در این کشور به طبقات پایین داده شده بود. منشأ این عنوان این بود که افراد طبقه مذکور به جای شلوار کوتاهی که نزد اشراف و طبقه متوسط معمول بود شلوار بلند می‌پوشیدند تا از آنان متمایز باشند...» (دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

صفوف طبقه کارگر محدود نمی شد. اگر چند صباحی کم و بیش به نظر می رسید که این جنبش موفق شده است لافل درون صفوف خودش فضای عمومی تازه ای با ضوابط سیاسی جدیدی برپا دارد، سرچشمه این تلاش ها زحمت نبود - نه خود فعالیت زحمت بود و نه شورش همواره خیال پردازانه علیه ضرورت زندگی - بلکه آن ستم ها و تزییرهایی بود که با تبدیل جامعه طبقاتی به جامعه توده ای و با نشستن دستمزد سالانه تضمین شده به جای دستمزد روزانه یا هفتگی از میان رفته اند.

امروزه کارگران دیگر بیرون از جامعه نیستند؛ اعضای آنند و مثل هر کس دیگری در زمره شاغلانند. اهمیت سیاسی جنبش زحمتکشان [یا جنبش کارگری] اکنون با اهمیت سیاسی هر گروه فشار دیگری یکسان است؛ گذشت آن زمانی که، طی حدود یکصد سال، این جنبش می توانست نماینده کل مردم باشد - البته اگر از واژه *le peuple* [خلق یا مردم] تن واره سیاسی واقعی، به تمایز از جمعیت و جامعه، را مراد کنیم. (۵۵) (در انقلاب مجارستان، کارگران به هیچ روی از باقی مردم متمایز نبودند؛ آنچه از سال ۱۸۴۸ تا ۱۹۱۸ تقریباً مختص به طبقه کارگر بود - اندیشه نظام پارلمانی مبتنی بر شوراها به جای احزاب - اکنون خواسته جمعی کل مردم شده بود.) جنبش زحمتکشان، که از همان آغاز محتوا و مقاصدی مبهم داشت، در هر جایی که طبقه کارگر به صورت جزء لاینفکی از جامعه، قدرت اجتماعی و اقتصادی مستقلی، درآمد - وضعی که در اغلب نظام های اقتصادی پیشرفته جهان غرب حادث شد - یا در جایی که «موفق شد» کل جمعیت را به صورت جامعه ای از زحمتکشان درآورد - وضعی که در روسیه پیش آمد و ممکن است در هر جای دیگری حتی تحت شرایطی به دور از تمامیت خواهی پیش آید - این کیفیت نمایندگی و، بنابراین، نقش سیاسی خود را بی درنگ از کف داد. در شرایطی که حتی بازار مبادله در حال برچیده شدن است، فروردن حیطه عمومی، که در سراسر عصر مدرن بسیار مشهود بوده است، ای بسا به اوج خود برسد.



## ۳۱. نشان‌دهنده ساختن به جای عمل، بر وفق سنت

عصر مدرن، با دلمشغولی پیشینش نسبت به محصولات ملموس و درآمدها و منافع نشان‌دادنی یا با دلمشغولی پسینش نسبت به عملکرد هموار و یکنواخت و جامعه‌پذیری، اولین عصری نبود که بی‌حاصلی بطالت‌آمیز عمل و سخن به‌طور خاص و سیاست به‌طور عام را آماج نكوهش قرار داد. (۵۶)

خشم گرفتن بر مایوس‌کنندگی سه‌گانه عمل - قابل پیش‌بینی نبودن حاصل آن، برگشت‌ناپذیری روند آن، و بی‌نام و نشان بودن پدیدآورندگانش - تقریباً عمری دارد به درازای تاریخ به ثبت رسیده. یافتن جانشینی برای عمل به امید خلاص شدن حیطة امور بشری از بی‌نظمی و آشفتگی و از بی‌مسئولیتی اخلاقی‌ای که ذاتی کثرت عمل‌ورزان است، همواره و سوسه‌ای نیرومند بوده است، و این سوسه همان قدر در اهل عمل سر برآورده که در اهل تفکر برخاسته است. یکنواختی، نظرگیر راه‌حلی‌هایی که در سراسر تاریخ به ثبت رسیده ما پیشنهاد کرده‌اند گواه سادگی ذاتی مسئله است. به بیان کلی، این راه‌حل‌ها همواره در حکم جستجویی هستند برای یافتن سرپناهی در برابر مصائب عمل، و این سرپناه را در فعالیتی می‌جویند که در آن یک انسان، جدا افتاده از همه انسان‌های دیگر، از آغاز تا پایان ارباب اعمال خویش می‌ماند. این اهتمام به نشان‌دهنده ساختن به جای عمل کردن، در کلی استدلالی که علیه «دموکراسی» اقامه می‌شود مشهود است، استدلالی که هر قدر منسجم‌تر و مستدل‌تر باشد، بدل به استدلالی می‌شود علیه مبانی سیاست.

مصائب عمل جملگی از وضع بشری تکثر برمی‌خیزند که شرط لازم فضای نمود، یعنی همان حیطة عمومی، است. بنابراین، نادیده گرفتن این تکثر همواره حکم برچیدن خود حیطة عمومی را دارد. روشن‌ترین صورت رهایی از خطرهای تکثر *anomy-archy*، یک‌تن‌سالاری [یا پادشاهی] در اقسام فراوان آن است - از خودکامگی سراسر است یک نفر در برابر همگان گرفته تا استبداد خیرخواهانه و تا آن آشکال دموکراسی که در آن‌ها بسیاران، تن‌واره‌ای جمعی

تشکیل می‌دهند آن‌چنان که مردم «بسیارانی در یک تن» اند و خود را همچون یک «پادشاه» (monarch) برمی‌گمارند.<sup>(۵۷)</sup> راه حل افلاطون، یعنی فیلسوف شاه [یا حکیم حاکم]، که «حکمت» اش قفل معماهای عمل را می‌گشاید آن‌چنان که گویی این معماها مسائل قابل حلی در زمینه معرفتند، تنها یک قسم از اقسام حکومت یک تن است - و به هیچ روی کم‌تر از همه اشکال دیگر آن خودکامانه نیست. مشکل این اشکال حکومت آن نیست که ظالمانه‌اند - که اغلب هم نیستند - بلکه مشکلشان این است که کارشان زیاده خوب است. خودکامگان، اگر کارشان را بلد باشند، چه بسا «در هر امری رئوف و ملایم» باشند، مثل پیسیستراتوس،<sup>۱</sup> که حکومتش حتی در عصر باستان با «عصر طلایی کرونوس»<sup>۲</sup> مقایسه می‌شد؛<sup>(۵۸)</sup> تدابیر آنان ممکن است به گوش مستمعان امروزی بسیار «دور از خودکامگی» و مفید جلوه کند، مخصوصاً وقتی که می‌شنویم یگانه اهتمام به الغای برده‌داری در عصر باستان اهتمام پریاندروس،<sup>۳</sup> خودکامه کورینت،<sup>۴</sup> بود - گو این‌که با توفیق همراه نشد.<sup>(۵۹)</sup> اما وجه مشترک همه خودکامگان این است که شهروندان را از حیطة عمومی بیرون می‌رانند و تأکید می‌کنند که سرشان به کار خصوصی خودشان گرم باشد و تنها «حاکم باید به امور عمومی پردازد».<sup>(۶۰)</sup> به طور قطع این در حکم پیشبرد صنعت و سختکوشی در حیطة خصوصی بود، اما شهروندان نمی‌توانستند در این خط‌مشی چیزی جز اهتمام به محروم کردنشان از زمان لازم برای مشارکت در امور مشترک ببینند. مزایای کوتاه‌مدت آشکار خودکامگی، یعنی ثبات، امنیت و سازندگی، همان چیزی است که باید مراقب آن

### 1. Peisistratus

۲. Cronos: «در افسانه‌های یونانی، جوان‌ترین تیتان‌ها، پسر اورانوس [آسمان] و گایا [زمین]... با تیتان‌ها بر پدر شوریدند، و فرمانروای جهان شدند...» (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

### 3. Periandros

### 4. Corinth

بود، ولو تنها به این دلیل که این مزایا زمینه را برای از دست رفتن محتوم قدرت هموار می‌کنند حتی اگر فاجعه واقعی در آینده‌ای نسبتاً دور رخ دهد. واقعیت این است که پناه بردن به پابرجایی سکون و سامان از شر شکنندگی و ناپایداری امور بشری آن قدر قابل استناد هست که این رأی را پذیرفتنی جلوه دهد که بخش اعظم فلسفه سیاسی را از افلاطون به این سوی می‌توان به منزله تلاش‌های گوناگونی برای یافتن شالوده‌های نظری و راه‌های عملی گریز از سیاست به طور تام و تمام، تفسیر کرد. نشانه همه این آشکال گریز مفهوم حکمرانی است، یعنی این مفهوم که انسان‌ها فقط وقتی می‌توانند به طور قانونی و سیاسی با هم زندگی کنند که برخی محق باشند حکم برانند و دیگران مجبور باشند اطاعت کنند. اندیشه پیش‌پاافتاده‌ای که پیشاپیش نزد افلاطون و ارسطو می‌یابیم مبنی بر این‌که هر گونه اجتماع سیاسی مرکب از حاکمان و محکومان است (و تعاریف جاری از آشکال حکمرانی - حکمرانی یک تن یا پادشاهی، حکمرانی چند تن یا الیگارش، حکمرانی بسیاران یا دموکراسی - خود بر این فرض استوارند) مبتنی بر بدگمانی نسبت به عمل است نه خوارشماری انسان‌ها، و خاستگاه آن میل بس پرشوری است نسبت به یافتن جایگزینی برای عمل نه هیچ‌گونه اراده غیرمسئولانه یا خودکامانه معطوف به قدرت.

از لحاظ نظری، موجزترین و اساسی‌ترین شکل گریز از عمل به حکمرانی در رساله دوشمرد<sup>۱</sup> آمده است که در آن افلاطون میان دو نحوه عمل، *archein* و *prattein* («آغاز کردن» و «انجام دادن» [یا «از پیش بردن»])، که طبق فهم یونانی‌ها به هم پیوسته بودند، شکاف می‌اندازد. مسئله، از نظر افلاطون، این بود که اطمینان حاصل کند که آغازگر اختیاردار کامل آنچه آغاز کرده است باقی بماند و برای از پیش بردن آن نیازی به کمک دیگران نداشته باشد. در

حیطهٔ عمل، این اختیار داریِ قرینِ انزوا فقط در صورتی حاصل می‌شود که اولاً، دیگر نیازی به آن نباشد که دیگران به دلخواه خودشان، و با انگیزه‌ها و مقاصد خویش، به آن فعالیت پیوندند، بلکه از آن‌ها برای اجرای فرمان‌ها استفاده شود، و ثانیاً، از طرف دیگر، آغازگری که ابتکار عمل را به دست می‌گیرد به خود اجازه ندهد که درگیر خود عمل شود. از این قرار، آغاز کردن (archein) و عمل کردن [یا انجام دادن] (prattein) ممکن است به صورت دو فعالیت کاملاً متفاوت درآیند، و آغازگر حاکمی شده است (archōn) به هر دو معنای کلمه<sup>۱</sup> که «مجبور نیست به نحوی از اتحا عمل کند (prattein)، بلکه بر آنانی که توانایی اجرای حکم را دارند حکم می‌راند (archein)». تحت این شرایط، گوهر سیاست این است که «بدانیم چگونه در مهم‌ترین امور با در نظر گرفتن بهنگامی و نابهنگامی بیاغازیم و حکم برانیم!» عمل بماهو عمل تماماً کنار نهاده شده و به صورت صرف «اجرای فرمان‌ها»<sup>(۶۱)</sup> درآمده است. افلاطون اولین کسی بود که، به جای تقسیم دیرینهٔ عمل به آغاز کردن و انجام دادن، بین آن‌هایی که می‌دانند و عمل نمی‌کنند و آن‌هایی که عمل می‌کنند و نمی‌دانند تمایز نهاد، به طوری که دانستن آنچه باید انجام داد و انجام دادن آن، دو فعل کاملاً متفاوت شد.

از آن‌جا که افلاطون خود بی‌درنگ مرز میان تفکر و عمل را با شکافی که حاکمان را از محکومانشان جدا می‌سازد یکی انگاشت، روشن است که تجربه‌هایی که تقسیم افلاطونی بر آن‌ها مبتنی است تجربه‌های مربوط به خانه و کاشانه‌اند که در آن هیچ کاری صورت نخواهد گرفت اگر ارباب خانه نداند که چه کند و به بردگان که، بی‌آن‌که بدانند، فرمان را اجرا می‌کنند فرمان ندهد. واقع این است که در این جا آن‌کس که می‌داند مجبور نیست عمل کند و آن‌کس که عمل می‌کند نیاز به تفکر یا معرفت ندارد. افلاطون هنوز به خوبی

می‌دانست که وقتی اندرزه‌های اکنون بازشناخته شده برای سامان بخشی نیکو به خانه و کاشانه را در مورد اداره پولیس به کار می‌بست نوعی دگرگونی انقلابی پولیس را پیشنهاد می‌کرد.<sup>(۶۲)</sup> (این خطایی شایع است که او را چنان تفسیر کنیم که گویی می‌خواست بنیاد خانه و خانواده را براندازد؛ برعکس، خواسته افلاطون این بود که این نوع زندگی را بسط دهد تا [آن‌که به] خانواده‌ای واحد [برسد که] دربرگیرنده تمام شهروندان باشد. به عبارت دیگر، افلاطون می‌خواست ویژگی خصوصی بودن اجتماع خانوادگی را از آن سلب کند، و به همین منظور است که الغای مالکیت خصوصی و تأهل فردی را توصیه می‌کرد.)<sup>(۶۳)</sup> مطابق فهم یونانی‌ها، رابطه میان حاکم بودن و محکوم بودن، رابطه میان فرمان دادن و فرمان بردن، بنا به تعریف همان رابطه میان ارباب و برده بود، و بنابراین، مانع هر گونه امکان عمل. پس مدعای افلاطون مبنی بر این‌که قواعد رفتار در امور عمومی باید از رابطه ارباب و برده در خانه‌ای نیک سامان اخذ شوند، در واقع به این معنا بود که عمل نباید هیچ نقشی در امور بشری ایفا کند.

پیدا است که در قیاس با اقدامات فرمانروای خودکامه برای بیرون کردن هر کسی جز خودش از حیطه عمومی، طرح افلاطون مجال بسیار بیش‌تری برای نظمی پایدار در امور بشری فراهم می‌آورد. [در این طرح] اگرچه هر شهروندی همچنان نقشی در تمشیت امور عمومی دارد، اما در واقع شهروندان مثل کسی عمل می‌کنند که حتی امکان مخالفت درونی ندارد - چه رسد به منازعه جناحی: به واسطه حکمرانی، «بسیاران از هر لحاظ یکی می‌شوند» به استثنای ظاهر جسمانی.<sup>(۶۴)</sup> به لحاظ تاریخی، مفهوم حکمرانی، اگرچه در حیطه خانه و خانواده سرچشمه دارد، سرنوشت‌سازترین نقش خود را در سازمان بخشیدن به امور عمومی ایفا کرده است و برای ما همواره با سیاست پیوند دارد. چنین چیزی نباید باعث شود این واقعیت را

نادیده بگیریم که در نظر افلاطون حکمرانی مقوله‌ای بسیار عام‌تر بود. به دیده‌ او حکمرانی ابزار اصلی بود برای نظم بخشیدن به امور بشری از هر لحاظ و داوری کردن در باره این امور از هر نظر. این چیزی نیست که فقط در تأکید افلاطون بر این که دولت‌شهر را باید «انسان در ابعاد بزرگ» دانست و در پی افکندن نظمی نفسانی به دست او که عملاً تابع نظم عمومی آرمانشهر اوست نمایان باشد، بلکه در انسجام یا سازگاری درونی نظری که با آن اصل سلطه را وارد حیطهٔ مراودهٔ آدمی با خویشتن کرد از آن هم نمایان‌تر است. برترین ملاک شایستگی برای حکم راندن بر دیگران، از نظر افلاطون و سنت اشراف‌سالارانهٔ غرب، قابلیت حکم راندن بر خویش است. درست همان‌طور که فیلسوف‌شاه بر شهر فرمان می‌راند، نفس نیز فرمانده بدن است و عقل فرمانده انفعالات. در خود افلاطون، مشروعیت این خودکامگی در هر آنچه به انسان مربوط می‌شود - همان‌قدر در سلوک او با خودش که در سلوک او با دیگران - هنوز ریشهٔ استوار در معنای دوپهلوی کلمهٔ *archein* دارد که هم بر آغاز کردن دلالت می‌کند هم بر حکم راندن؛ این امر به نزد افلاطون تعیین‌کننده است که تنها اصل و آغاز (*archē*) محقق است که حکم براند (*archein*)، و این مطلبی است که در اواخر رسالهٔ قوانین به صراحت می‌گوید. در سنت تفکر افلاطونی، این یکسانی آغازین حکم راندن و آغاز کردن که به لحاظ زبانی از پیش رقم خورده است نتیجه‌اش آن بود که هر آغازیدنی توجیه حکمرانی تلقی می‌شد تا آن‌که سرانجام عنصر آغاز کردن به تمامی از مفهوم حکمرانی رخت برپست. همراه با آن اساسی‌ترین و اصیل‌ترین فهم آزادی بشری نیز فلسفهٔ سیاسی را ترک گفت.

تفکیک افلاطونی شناختن و عمل کردن ریشهٔ همهٔ آن نظریه‌های سلطه بوده است که صرف توجیه ارادهٔ تحویل‌ناپذیر و غیرمسئولانهٔ معطوف به قدرت نیستند. یکی انگاشتن افلاطونی شناخت با فرماندهی و فرمانروایی و

یکی دانستن عمل با فرمانبرداری و اجرای فرمان، به وسیلهٔ صرف نیروی مفهوم‌پردازی و ایضاح فلسفی، تجربه‌ها و بخش‌بندی‌های پیش‌تر در قلمرو سیاسی را به تمامی کنار زد و برای کل سنت تفکر سیاسی حجیت و مرجعیت پیدا کرد حتی مدت‌ها بعد از این‌که آن ریشه‌های تجربه که افلاطون مفاهیم خویش را از آن‌ها برآورد به دست فراموشی سپرده شده بود. جدا از آمیزهٔ افلاطونی بی‌همتای عمق و زیبایی، که بی‌گمان اعتبار و ارزش آن باعث شد افکار او قرن‌ها را درنوردد، دلیل دیربایی این بخش خاص از کار افلاطون این است که او موضع خویش مبنی بر نشان دادن حکمرانی به جای عمل را از طریق تفسیری باز هم باورپذیرتر بر حسب ساختن و تولید تقویت کرد. این مطلب واقعاً درست است - و افلاطون، که اصطلاح کلیدی فلسفه‌اش، «ایده»، را از تجربه‌هایی در حیطهٔ ساختن برگرفته بود، لابد اولین کسی بوده که متوجه آن شده است - که تمایز نهادن میان شناختن و عمل کردن، تمایزی که برای حیطهٔ عمل بسیار غریب است و اعتبار و معناداری‌اش به محض جدا شدن تفکر و عمل از بین می‌رود، تجربه‌ای روزمره در ساختن است که روندهای آن آشکارا به دو بخش تقسیم می‌شوند: ابتدا، درک تصویر یا صورت (eidos) محصولی که قرار است تولید شود، و سپس ترتیب و تنظیم وسایل و امکانات و دست بردن به کار.

میل افلاطون به این‌که ساختن را به جای عمل کردن بنشانند تا حیطهٔ امور بشری را از آن استحکامی برخوردار کند که ذاتی کار و سازندگی است بیش از همه در جایی نمایان می‌شود که این میل، درست به کانون فلسفهٔ او، یعنی آموزهٔ ایده‌ها، دست می‌رساند. افلاطون زمانی که دلمشغول فلسفهٔ سیاسی نبود (مثلاً در رسالهٔ مهمانی و جاهایی دیگر)، ایده‌ها را «درخشنده‌ترین» (ekphanestaton) توصیف می‌کرد و، بنابراین، آن‌ها را صور گوناگون [ایده] زیبا می‌خواند. تنها در جمهوری بود که ایده‌ها به صورت ملاک‌ها، معیارها و

قواعد رفتار در آمدند و جملگی صور گوناگون یا مشتقات ایده «خوب» یا «خیر» به معنای یونانی کلمه شدند، یعنی «خوب برای [چیزی]»<sup>۱</sup> یا مناسب بودن.<sup>(۶۵)</sup> این دگرگونی برای به کار بستن آموزه ایده‌ها در حیطه سیاست ضروری بود، و این که افلاطون لازم دید اعلام کند که خوب، و نه زیبا، برترین ایده‌هاست اساساً با هدفی سیاسی بود: رفع ویژگی شکنندگی و ناپایداری از امور بشری. اما ایده خوب برترین ایده فیلسوف نیست، که می‌خواهد در باره ذات حقیقی هستی نظوروزی کند و، بنابراین، غار تاریک امور بشری را به مقصد آسمان روشن ایده‌ها ترک می‌گوید؛ حتی در جمهوری در تعریف فیلسوف هنوز گفته می‌شود که او دوستدار زیبایی است نه خوبی. خوب برترین ایده فیلسوف شاه است، که می‌خواهد حکمران امور بشری باشد زیرا باید زندگی‌اش را در میان مردم بگذراند و نمی‌تواند تا ابد زیر آسمان ایده‌ها سکنی گزیند. او تنها وقتی که به غار تاریک امور بشری بازمی‌گردد تا بار دیگر با هموعانش به سر برد حاجت به ایده‌ها دارد که در مقام ملاک‌ها و قواعد، دلیل راه باشند، ملاک‌ها و قواعدی که انبوه رنگ به رنگ کردارها و گفتارهای بشری با آن‌ها سنجیده شود و ذیل آن‌ها قرار گیرد آن هم با همان قطعیت مطلق و «عینی» هدایتی که صنعتکار در ساختن تخت‌های جزئی بر حسب الگوی ثابت و همیشه حاضر و فرد غیرمتخصص در قضاوت در باره آن‌ها بر حسب همین الگو، یعنی «ایده» تخت به طور کلی، می‌تواند از آن برخوردار شوند.<sup>(۶۶)</sup>

از جنبه تخصصی، بزرگ‌ترین مزیت این دگرگونی و به کار بستن آموزه ایده‌ها در حیطه سیاسی، در حذف عنصر شخصی از مفهوم افلاطونی حکمرانی آرمانی است. افلاطون به خوبی واقف بود که تشبیهات مورد علاقه‌اش، که برگرفته از زندگی خانگی و خانوادگی بود، نظیر رابطه ارباب و برده یا رابطه شبان و گله، کیفیتی شبه‌الهی را در وجود حکمران مردمان اقتضا می‌کند که او را به همان



آشکارگی از ابتاعش ممتاز می‌گرداند که ارباب از بردگان یا شبان از گوسفندان متمایز است. (۶۷) برعکس، پی‌افکندن فضای عمومی بر صورت شیء مصنوع، تنها حامل معنای ضمنی خبرگی متعارف، تجربه داشتن در هنر سیاست همچون همه هنرهای دیگر، بود که در آن عامل الزام آور نه در شخص هنرمند یا صنعتکار بلکه در موضوع غیرشخصی هنر یا صنعت اوست. در جمهوری، فیلسوف شاه ایده‌ها را به همان صورتی به کار می‌بندد که صنعتکار یا پیشه‌ور قواعد و ملاک‌هایش را؛ او شهرش را به همان وجه «می‌سازد» که مجسمه‌ساز مجسمه را؛ (۶۸) و در واپسین اثر افلاطون [رساله قوانین] همین ایده‌ها به صورت قوانینی درآمده‌اند که فقط باید اجرا شوند. (۶۹)

با این ملاک و میزان، برآمدن نظام سیاسی آرمانی‌ای که فردی متبحر در فنون تمشیت امور بشری بتواند مطابق الگویی آن را پی‌افکند کمابیش به صورت امری طبیعی درمی‌آید؛ افلاطون، اولین کسی که طرحی برای ساختن تن‌واره‌های سیاسی ترسیم کرده است، الهام‌بخش همه آرمانشهرهای بعدی بوده است، و با این‌که هیچ‌یک از این آرمانشهرها هرگز نقش محسوسی در تاریخ ایفا نکردند - زیرا در آن اندک مواردی هم که طرح‌های آرمانشهری جامعه تحقق به تن کردند، به سرعت زیر بار واقعیت فروپاشیدند، آن هم نه واقعیت اوضاع و احوال خارجی بلکه واقعیت روابط بشری واقعی که نمی‌توانستند ضبط و مهارشان کنند - آن‌ها در زمره مؤثرترین محمل‌ها و اهرم‌های حفظ و گسترش سنتی از تفکر سیاسی بودند که در آن، آگاهانه یا ناآگاهانه، مفهوم عمل بر حسب ساختن و تولید تفسیر می‌شد.

با این حال، در بسط و بالندگی این سنت یک چیز درخور توجه است. راست است که خشونت، امری که بدون آن هرگز هیچ‌گونه ساختن یا تولیدی ممکن نیست، همواره نقش مهمی در طرح‌های سیاسی و تفکر مبتنی بر تفسیر عمل بر حسب ساختن، ایفا کرده است، اما تا عصر مدرن، این عنصر خشونت کاملاً شأن ابزاری داشت و وسیله‌ای بود که برای توجیه و تحدید

خود نیازمند غایتی بود، به طوری که تجلیل خشونت از آن حیث که خشونت است مطلقاً در سنت تفکر سیاسی پیش از عصر مدرن سابقه ندارد. به طور کلی، تا زمانی که نظوروزی و عقل را برترین قابلیت انسان می‌پنداشتند، چنین تجلیلی محال بود، زیرا مطابق این پنداشت همه اقسام *vita activa* [زندگی وقف عمل] - ساختن و عمل به یک اندازه، چه رسد به زحمت - خود فرعی بودند و شأن ابزاری داشتند. در سپهر محدودتر نظریه سیاسی، نتیجه این بود که مفهوم حکمرانی و مسائل مشروعیت و اقتدار قانونی که ملازم آن بودند نقشی بسیار تعیین‌کننده‌تر از فهم خود عمل و تفسیرهای آن ایفا کردند. تنها اعتقاد عصر مدرن مبنی بر این‌که انسان فقط چیزی را که می‌سازد می‌تواند بشناسد و آن اموری که ادعا می‌شود قابلیت‌های برتر اوست در گرو ساختن است و بنابراین انسان در درجه اول *homo faber* [انسان سازنده] است نه *animal rationale* [حیوان عاقل یا ناطق]، استلزامات بسیار دیرین‌تر خشونت‌ی را که ذاتی هر گونه تفسیر حیطة امور بشری به صورت نوعی سپهر ساختن است پیش آورد. این امر مخصوصاً در سلسله انقلاب‌ها نظرگیر بوده است، که مشخصه عصر مدرنند و جملگی - به استثنای انقلاب آمریکا - مبین همان تلفیق اشتیاق رومی دیرین به پایه‌گذاری تن‌واره سیاسی تازه‌ای با تجلیل خشونت به عنوان یگانه وسیله «ساختن» آن هستند. سخن معروف مارکس مبنی بر این‌که «خشونت قابل‌هر جامعه کهنه‌ای است که آستن جامعه‌ای تازه است»، یعنی قابل‌هر گونه تغییری در تاریخ و سیاست است،<sup>(۷۰)</sup> صرفاً چکیده اعتقاد کل عصر مدرن است و نمودار نتایج درونی‌ترین باور آن مبنی بر این‌که تاریخ به دست انسان‌ها «ساخته» می‌شود همچنان که طبیعت را خداوند «می‌سازد».

مجموعه اصطلاحات نظریه و تفکر سیاسی به آسانی گواهی می‌دهد که تبدیل عمل به حالتی از ساختن چقدر مستدام و موفق بوده است؛ در واقع، به حکم این اصطلاحات، بحث و بررسی در باره این امور بدون استفاده از مقوله

وسيله و غایت و اندیشیدن بر حسب حیث ابزاری تقریباً محال است. شاید از این هم مجاب‌کننده‌تر همصدایی مثل‌های عامیانه در تمام زبان‌های مدرن باشد که به ما این چنین اندرز می‌دهند: «آن‌که خواهان غایتی است باید وسیله را هم بخواند» و «نمی‌توان بدون شکستن چند تخم مرغ املت درست کرد». ما شاید اولین نسلی باشیم که به تمام و کمال دریافته است چه نتایج مرگباری نهفته است در بطن آن طرز فکری که آدمی را به تصدیق این مطلب وامی‌دارد که هر وسیله‌ای، مشروط به این‌که کارآمد باشد، برای رسیدن به چیزی که به عنوان غایت مشخص شده است جایز و موجه است. با این همه، برای دوری گزیدن از این راه‌های پاختورده اندیشه کافی نیست که قید و شرط‌هایی اضافه کنیم نظیر این‌که همه وسایل جایز نیستند یا تحت شرایطی وسایل ممکن است مهم‌تر از غایات باشند؛ این قید و شرط‌ها یا نظام اخلاقی‌ای را مفروض می‌گیرند که، همان‌طور که خود این توصیه‌ها نشان می‌دهند، دشوار می‌توان آن را مفروض گرفت، یا مغلوب خود زبان و تشبیهاتی می‌شوند که به کار می‌برند، زیرا سخن گفتن از غایاتی که همه وسایل را توجیه نمی‌کنند تناقض‌گویی است از آن رو که تعریف غایت دقیقاً چیزی است که وسیله را توجیه می‌کند؛ و تناقض همواره نشان‌دهنده سردرگمی است. تناقض سردرگمی را برطرف نمی‌کند و، بنابراین، هیچ‌گاه مجاب‌کننده نیست. تا زمانی که معتقدیم در حیطة سیاسی سر و کارمان با غایات و وسایل است، قادر نخواهیم بود هیچ کس را از به کار بردن هر وسیله‌ای برای رسیدن به غایاتی که تصدیق شده‌اند بازداریم.

نشاندن ساختن به جای عمل کردن و همراه با آن تنزل دادن سیاست به سطح وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی که ادعا می‌شود «برتر» است عمری به درازای سنت فلسفه سیاسی دارد. این غایت در عصر باستان حفظ نیکان از سیطره بدان به طور عام و در امان بودن فیلسوف به طور خاص،<sup>(۷۱)</sup> در قرون وسطی رستگاری نفوس، و در عصر مدرن مولد بودن و پیشرفت جامعه است.

راست است که تنها عصر مدرن انسان را در درجهٔ اول *homo faber*، سازندهٔ ابزار و تولیدکنندهٔ اشیاء، تعریف کرد و، بنابراین، توانست بر تحقیر و سوءظن ریشه‌داری که سنت، سراسر سپهر ساختن و تولید را در معرض آن نگاه داشته بود چیره شود؛ اما همین سنت، تا جایی که به عمل نیز پشت کرده بود - البته کم‌تر به طور صریح اما نه به وجهی کم‌تر مؤثر - ناگزیر شده بود عمل را بر حسب ساختن تفسیر کند و از این رهگذر، به‌رغم سوءظن و تحقیرش، برخی گرایش‌ها و الگوهای اندیشه را وارد فلسفهٔ سیاسی کرده بود که عصر مدرن توانست به آن‌ها تکیه کند. از این لحاظ، عصر مدرن سنت را بازگون نکرد، بلکه آن را از «پیش‌داوری‌ها» بی‌رهایی بخشید که نگذاشته بودند سنت صریحاً اعلام کند که کار صنعتکار و پیشه‌ور باید در مرتبه‌ای بالاتر از عقاید و اعمال «بطلت‌آمیز» قرار گیرد که حیطةٔ امور بشری را تشکیل می‌دهند. اصل مطلب این است که افلاطون و، به درجه‌ای کم‌تر، ارسطو، که صنعتکاران و پیشه‌وران را حتی لایق شهروندی تمام و کمال نمی‌دانستند، اولین کسانی بودند که پرداختن به امور سیاسی و حکم‌راندن بر تن‌واره‌های سیاسی را در قالب ساختن مطرح کردند. همین تناقض ظاهری به وضوح نشان‌دهندهٔ عمق پیچیدگی‌های اصیلی است که در ذاتِ قابلیت بشری عمل هست و نیز آشکارا نشان‌دهندهٔ نیرومندی و سوسهٔ کنار نهادن تهدیدها و خطرهای آن از راه وارد کردن مقولاتی بسیار موثق‌تر و مستحکم‌تر به درون شبکهٔ تودرتوی روابط بشری است، مقولاتی که ذاتی فعالیت‌هایی هستند که از مجرای آن‌ها با طبیعت مواجه می‌شویم و جهان صناعت بشری را می‌سازیم.

### ۳۲. سرشت روندگونهٔ عمل

ابزاری کردن عمل و فرود آوردن سیاست تا سطح وسیله‌ای برای چیزی دیگر، البته هیچ‌گاه در حذف عمل، در این‌که نگذارد عمل یکی از تجربه‌های بشری تعیین‌کننده باشد، یا در نابود کردن کل حیطةٔ امور بشری، به واقع توفیق

پیدا نکرده است. پیش‌تر دیدیم که در جهان ما حذف ظاهری زحمت، به عنوان تقلای طاقت‌فرسایی که هرگونه حیات بشری از آن ناگزیر است، پیش از هر چیز این نتیجه را در پی داشته است که امروزه روز کار به شکل زحمت انجام می‌گیرد، و محصولات کار، اشیای مورد استفاده، چنان مصرف می‌شوند که گویی صرفاً کالاهای مصرفی هستند. به همین شکل، مبادرت به حذف عمل به دلیل عدم قطعیت آن و اقدام به نجات امور بشری از شکنندگی و ناپایداریشان از این راه که آن‌ها به گونه‌ای تلقی شوند که گویی محصولات طرح‌ریزی‌شدهٔ صنع بشری هستند یا می‌توانند چنین بشوند، پیش از هر چیز منجر به آن شده است که قابلیت بشری عمل، قابلیت بشری آغاز کردن روندهای تازه و بی‌مقدمه‌ای که بدون انسان‌ها هرگز به وجود نمی‌آمدند، به مجرای برخوردی با طبیعت انداخته شود که تا واپسین مرحلهٔ عصر مدرن کاوش در قوانین طبیعی و ساختن اشیایی از مواد طبیعی بوده است. این‌که ما تا چه اندازه شروع کرده‌ایم به این‌که، به معنای تحت‌اللفظی کلمه، در بطن طبیعت عمل کنیم<sup>۱</sup> مطلبی است که شاید بهتر از هر جا در اظهار نظر اخیر و پراکندهٔ دانشمندی عیان باشد که با جدیت تمام می‌گفت: «تحقیق اصولی زمانی است که من سرگرم کاری هستم که نمی‌دانم چیست.» (۷۲)

چنین چیزی، البته به شکلی بی‌ضرر، با آزمایشی آغاز شد که در آن انسان‌ها دیگر رضایت ندادند به این‌که هر آنچه را طبیعت می‌خواست در نمود خودش به دست دهد مشاهده کنند، ثبت کنند و مورد تأمل قرار دهند، بلکه دست به کار شدند تا شرایطی را مقرر سازند و پاره‌ای روندهای طبیعی را برانگیزند. چیزی که سپس به صورت مهارتی همواره فزاینده در کار بندگشایی از آن روندهای طبیعی درآمد که، بدون مداخلهٔ انسان‌ها، بالقوه و نهفته می‌ماندند و شاید هیچ‌گاه به منصفهٔ ظهور نمی‌رسیدند، سرانجام به هنر

واقعی «ساختن» طبیعت منتهی شده است، یعنی هنر خلق آن روندهای «طبیعی» که بدون انسان‌ها هیچ‌گاه وجود نمی‌داشتند و طبیعت زمینی به خودی خود عاجز از تحقق بخشیدن به آن‌ها به نظر می‌رسد، هر چند که روندهایی مشابه یا یکسان با آن‌ها ممکن است در عالم پیرامون زمین پدیده‌هایی عادی باشند. با اشاعه این آزمایش، که در آن شرایطی برخاسته از فکر آدمی را بر روندهای طبیعی مقرر کردیم و آن‌ها را واداشتیم که در قالب‌های ساخته انسان قرار گیرند، سرانجام یاد گرفتیم که چگونه «روندی را تکرار کنیم که در خورشید روی می‌دهد»، و این یعنی: چگونه از روندهای طبیعی روی زمین آن انرژی‌هایی را به دست آوریم که بدون ما فقط در عالم [و نه در زمین] پدید می‌آیند و گسترش می‌یابند.

خود این واقعیت که علوم طبیعی صرفاً به صورت علوم ناظر بر روند و، در تازه‌ترین مرحله خویش، به صورت علوم ناظر بر «روندهای بی‌بازگشت» بالقوه فسخ‌ناپذیر و جبران‌ناشدنی درآمده‌اند گواه روشنی است بر این‌که، توانایی مغزی لازم برای آغاز کردن آن‌ها هر قدر که باشد، آن قابلیت بشری بنیادین واقعی که به تنهایی توانسته است این تحول را پدید آورد قابلیت «نظری» نیست - نه نظورری است نه تعقل - بلکه توانایی بشری عمل کردن است - توانایی بشری آغاز کردن روندهای تازه و بی‌سابقه‌ای که حاصل آن‌ها نامعلوم و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌ماند خواه این روندها در سپهر بشری مجال جولان پیدا کنند خواه در سپهر طبیعی.

در این جنبه عمل - که برای عصر مدرن، برای گسترش عظیم قابلیت‌ها و امکانات بشری آن و نیز برای مفهوم و آگاهی بی‌سابقه آن از تاریخ، اهمیت بسیار دارد - روندهایی آغازیدن می‌گیرند که حاصل آن‌ها قابل پیش‌بینی نیست، به طوری که عدم قطعیت، و نه ناپایداری و شکنندگی، ویژگی تعیین‌کننده امور بشری می‌شود. این خاصیت عمل، به طور کلی در معرض توجه عصر باستان قرار نگرفته بود، و حداقل می‌توان گفت که به ندرت در فلسفه باستان

به اندازه کافی به بیان روشن درآمده بود - در فلسفه‌ای که خود مفهوم تاریخ آن چنان که ما آن را می‌شناسیم برای آن به کلی بیگانه بود. مفهوم کانونی دو علم کاملاً جدید عصر مدرن، علوم طبیعی و علوم تاریخی، به یکسان مفهوم روند است، و آن تجربه بشری واقعی که بنیاد آن را تشکیل می‌دهد تجربه عمل است. ما تنها از آن رو می‌توانیم هم طبیعت و هم تاریخ را به منزله نظام‌هایی از روندها متصور شویم که قادر به عمل هستیم، قادریم روندهایی از آن خودمان بی‌آغازیم. راست است که این ویژگی تفکر مدرن ابتدا در علم تاریخ بارز شد که، از زمان ویکو<sup>۱</sup> آگاهانه به عنوان «علمی جدید» معرفی شده است در حالی که چند قرن باید می‌گذشت تا علوم طبیعی به موجب نتایج دستاوردهای پیروزمندان<sup>۲</sup>شان مجبور شوند چارچوب مفهومی منسوخ را بدهند و دایره اصطلاحاتی را بستانند که به شکل خیره‌کننده‌ای شبیه دایره اصطلاحاتی است که در علوم تاریخی به کار می‌رود.

هر طور که باشد، تنها تحت شرایط تاریخی خاصی شکنندگی و ناپایداری ویژگی اصلی امور بشری به نظر می‌رسد. یونانی‌ها امور بشری را با حضور همواره یا تکرار ابدی همه امور طبیعی می‌سنجیدند، و دغدغه اصلیشان این بود که در حد آن نامیرندگی که در پیرامون انسان‌هاست ولی این میرندگان از آن بی‌بهره‌اند باشند و شایستگی آن را پیدا کنند. به نزد کسانی که این دغدغه نامیرندگی را ندارند، حیطه امور بشری، به ناگزیر وجهی کاملاً متفاوت، و حتی به نحوی از انحاء متناقض، از خود نشان می‌دهد، و آن انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ای است که نیروی ایستادگی و استمرارش در زمان به مراتب بیشتر از دوام ثابت جهان صلب و سخت اشیاست. اگرچه انسان‌ها همواره قادر بوده‌اند هر آنچه را محصول دست‌های آن‌هاست نابود کنند و امروز توان آن را یافته‌اند که حتی آنچه را خود نساخته‌اند - زمین و طبیعت زمینی - به ورطه

۱. [Giambattista] Vico: فیلسوف ایتالیایی (۱۶۶۸-۱۷۴۴). - م.

نابودی بکشانند، اما هیچ‌گاه قادر نبوده‌اند و نخواهند بود هیچ یک از روندهایی را که از طریق عمل به راه انداخته‌اند به شکل قابل اطمینانی خنثی سازند یا حتی ضبط و مهار کنند. حتی فراموشی و سردرگمی، که می‌توانند به شکلی بسیار مؤثر خاستگاه هر کردار واحدی و مسئولیت در قبال آن را بیوشانند، قادر نیستند کرداری را خنثی کنند یا مانع پیامدهای آن شوند. و این ناتوانی در خنثی کردن کرداری که صورت گرفته است با ناتوانی تقریباً همان قدر کامل در پیش‌بینی پیامدهای هر کرداری یا حتی در داشتن معرفت قابل اطمینان نسبت به انگیزه‌های آن قرین می‌افتد. (۷۳)

در حالی که توان روند تولید کاملاً در محصول نهایی جذب و صرف می‌شود، توان روند عمل هیچ‌گاه در عملی منفرد به کلی صرف نمی‌شود، بلکه، به عکس، می‌تواند در همان حال که پیامدهای آن عمل بیش‌تر می‌شوند فزونی پیدا کند و تکثیر شود؛ آنچه در حیطه امور بشری پایدار می‌ماند همین روندهاست، و پایداری آن‌ها همان قدر نامحدود و مستقل از فسادپذیری مواد و میرندگی انسان‌هاست که پایداری خود نوع بشر. این‌که هیچ‌گاه نمی‌توانیم نتیجه و پایان هیچ عملی را به‌طور قطعی پیش‌بینی کنیم به این دلیل ساده است که عمل پایانی ندارد. روند عملی واحد ممکن است کاملاً به معنای حقیقی کلمه همواره پایدار بماند تا زمانی که نوع بشر خود به پایان برسد.

این‌که اعمال چنین قابلیت عظیمی برای پایدار ماندن دارند، و از این حیث برتر از همه محصولات دیگر ساخته انسان می‌نشینند، چه بسا مایه مباهات می‌بود اگر انسان‌ها می‌توانستند بار آن را، بار بازگشت‌پذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری را، که روند عمل توانش را از آن می‌گیرد، تاب آورند. انسان‌ها همواره می‌دانسته‌اند که چنین چیزی محال است. آن‌ها می‌دانسته‌اند که کسی که عمل می‌کند هیچ‌گاه کاملاً نمی‌داند که چه می‌کند؛ و همواره «مقصر» پیامدهایی می‌شود که هرگز آن‌ها را منظور نداشته یا حتی پیش‌بینی نمی‌کرده است؛ و پیامدهای عملش هر قدر هم فاجعه‌بار و نامنتظر باشند هیچ‌گاه نمی‌تواند آن



عمل را خنثی کند؛ و روندی که می‌آغازد هرگز در یک عمل یا رخداد واحد آشکارا به اوج خود نمی‌رسد؛ و این‌که خود معنای عمل هیچ‌گاه بر کسی که کننده آن است منکشف نمی‌شود بلکه تنها بر نگاه پس‌نگر مورخی که خود عمل نمی‌کند عیان می‌گردد. مجموع این‌ها دلیلی کافی است برای رویگردانی نویدآهانه از حیطه امور بشری و حقیر شمردن قابلیت بشری آزادی، که به نظر می‌رسد با پدید آوردن شبکه تودرتوی روابط بشری، پدیدآورنده آن را به قدری گرفتار می‌کند که بسی بیش از آن‌که مسبب و کننده آنچه کرده است بنماید، قربانی و متحمل آن به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، ظاهراً آدمی در هیچ جا - نه در زحمت که تابع ضرورت زندگی است و نه در ساختن که مبتنی بر مواد و مصالح داده‌شده است - به اندازه گستره آن قابلیت‌هایی که ذات آن‌ها آزادی است و آن حیطه‌ای که وجودش را مرهون هیچ کس و هیچ چیز نیست بجز انسان، بهره‌اش از آزادی کم نیست.

بر وفق سنت بزرگ تفکر غربی است که این‌گونه بیندیشیم: آزادی را متهم کنیم به این‌که انسان را به سوی ضرورت می‌کشاند؛ عمل، آغازیدن خودانگیخته چیزی تازه، را نکوهش کنیم به این دلیل که نتایج آن درون شبکه از پیش معینی از روابط می‌افتد و همواره آن کسی را که عمل می‌کند به زور با آن‌ها می‌برد - کسی که به نظر می‌رسد درست در همان لحظه‌ای که از آزادی‌اش استفاده می‌کند آن را از دست می‌دهد. از قرار معلوم، یگانه راه نجات از این نوع آزادی، ترک عمل است، پرهیز از کل حیطه امور بشری به عنوان یگانه شیوه حفظ استقلال و تمامیت خویش در مقام شخص. اگر پیامدهای فاجعه‌بار این توصیه‌ها را کنار بگذاریم (توصیه‌هایی که تنها در مشرب رواقی به قالب نظام منسجمی از رفتار بشری درآمد)، به نظر می‌رسد خطای اصلی آن‌ها در آن یکی‌انگاشتن استقلال و آزادی باشد که علاوه بر تفکر فلسفی، تفکر سیاسی نیز همواره آن را مسلم گرفته است. اگر استقلال و آزادی به راستی یکی می‌بودند، در حقیقت هیچ انسانی نمی‌توانست آزاد باشد، زیرا

استقلال، آرمان استغنا و تسلط قاطع، با خود وضع تکثر تناقض دارد. هیچ کس نمی‌تواند مستقل باشد، به این علت که زمین نه مسکون یک انسان، بلکه مسکون انسان‌هاست - و نه، آن‌طور که سنت از زمان افلاطون باور دارد، به موجب توان محدود بشر که باعث می‌شود وابسته به کمک دیگران باشد. همه توصیه‌هایی که سنت برای غلبه بر وضع وابستگی و به دست آوردن تمامیت مصون از تعرض انسان در مقام شخص، در چته دارد در حکم جبران «ضعف» ذاتی تکثر است. با این حال، اگر از این توصیه‌ها پیروی می‌کردند و این اهتمام به چیرگی بر پیامدهای تکثر قرین توفیق می‌شد، حاصل نه سیادت تام و مستقلانه بر خویشتر خویش بلکه سیادت خودسرانه بر جمیع دیگران، یا، چنان که در مشرب رواقی شاهدیم، دادن جهان واقعی و ستاندن جهانی خیالی می‌بود که در آن این دیگران اصلاً وجود نمی‌داشتند.

به عبارت دیگر، قضیه در این جا توانایی یا ناتوانی به معنای استغنا [یا عدم استغنا] نیست. به‌طور مثال، در نظام‌های شرک، حتی خدایی از خدایان، هر قدر هم که قدرتمند باشد، نمی‌تواند مستقل باشد؛ تنها با فرض وجود خدای یگانه («یگانه‌یگانه است یکتای یکتا، و همواره چنین خواهد بود») استقلال و آزادی ممکن است یکی شوند. تحت هر شرایط دیگری، استقلال تنها در خیال ممکن است و بهای آن [قربانی شدن] واقعیت است. درست همان‌طور که مشرب اپیکور مبتنی است بر توهم شادکامی به هنگامی که آدمی زنده‌زنده در گاو فالاریس برشته می‌شود، مشرب رواقی هم بر توهم آزادی به هنگامی که آدمی در بند است مبتنا دارد. هر دو توهم گواه قدرت نفسانی تخیلند، اما این قدرت تنها تا وقتی می‌تواند خود را اعمال کند که واقعیت جهان و زندگی، که آدمی در آن‌هاست و شادکام یا ناشاد، آزاد یا دربند، به نظر می‌رسد، به حدی کنار زده شده باشند که حتی نتوانند همچون تماشاگری شاهد نمایش خودفریبی باشند.

۱. بخشی از آوازی عامیانه در کشورهای انگلیسی‌زبان که گاه به عنوان سرود کریسمس خوانده

اگر با چشم‌های سنت به آزادی نگاه کنیم که آن را همان استقلال می‌بیند، حضور همزمان آزادی و وابستگی، حضور همزمان قادر بودن به آغاز کردن چیزی نو و قادر نبودن به ضبط و مهار یا حتی پیش‌بینی پیامدهای آن، کمابیش ما را ناگزیر می‌سازد که نتیجه بگیریم اگزستانس یا وجود بشری پوچ و عبث است.<sup>(۷۴)</sup> با در نظر گرفتن واقعیت بشری و بداهت محسوس آن، انکار آزادی و اختیار بشری برای عمل کردن به این دلیل که عمل‌ورز هرگز اختیاردار اعمالش نمی‌ماند، به واقع همان قدر بی‌اساس است که بگوییم استقلال بشری به دلیل واقعیت بی‌چون و چرای آزادی و اختیار بشری ممکن است.<sup>(۷۵)</sup> آن‌گاه پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا نظر ما مبنی بر این‌که آزادی و وابستگی مانعة‌الجمعند در برابر واقعیت سپر نمی‌اندازد یا، به عبارت دیگر، آیا قابلیت عمل کردن در بطن خودش امکاناتی ندارد که آن را قادر می‌سازند ناتوانی‌های وابستگی را از سر بگذرانند و از آن‌ها جان سالم به در برد.

### ۳۳. برگشت‌ناپذیری و قدرت بخشایش

دیدیم که animal laborans [حیوان زحمتکش] تنها از طریق بسیج قابلیت بشری دیگری می‌تواند از مخمصهٔ محبوس بودن در چرخهٔ همواره تکرارشوندهٔ روند زندگی، از این‌که همواره تابع و مقهور ضرورتِ زحمت و مصرف باشد، نجات یابد - و آن قابلیتِ ساختن، تولید و فرآوری homo faber [انسان سازنده] است که در مقام ابزارساز نه فقط رنج و محنت زحمت را کاهش می‌دهد، بلکه جهانی از دوام را نیز برپا می‌دارد. مایهٔ نجات زندگی، که زحمت آن را سرپا نگه می‌دارد، جهانی بودن [یا جهانیّت]<sup>۱</sup> است که ساختن آن را سرپا نگه می‌دارد. این را هم دیدیم که انسان سازنده تنها از طریق قوای به هم مرتبط عمل و سخن می‌تواند از مخمصه‌ای که در آن افتاده است،

مخمصه بی معنایی، «ارزش‌زدایی از همه ارزش‌ها»، و امتناع یافتن ضوابط معتبر در جهانی که مقوله و وسایل و غایات تعیین‌کننده آنند، نجات پیدا کند؛ آن قوا قوایی هستند که داستان‌هایی معتادار می‌آفرینند به طرز همان قدر طبیعی که [روند] ساختن [یا تولید] اشیای مورد استفاده می‌سازد. مخمصه تفکر را نیز، اگر بیرون از دایره این ملاحظات نمی‌بود، می‌شد به این موارد اضافه کرد؛ زیرا تفکر هم «خود» نمی‌تواند از میان مخمصه‌هایی که خود فعالیت فکر کردن پدید می‌آورد «تفکر کند». چیزی که در هر یک از این موارد مایه نجات انسان است - انسان در مقام حیوان زحمتکش، در مقام انسان سازنده و در مقام متفکر - کاملاً از لونی دیگر است؛ آن چیز از بیرون می‌آید - البته نه بیرون از انسان بلکه بیرون از هر کدام از فعالیت‌های مربوط [به آن سه مقام]. از منظر حیوان زحمتکش، این مثل معجزه است که او در عین حال موجودی است که جهانی را می‌شناسد و در آن سکونت دارد؛ از منظر انسان سازنده نیز این مثل معجزه، مثل وحی و انکشاف خداوند، است که معنا در این جهان جایی دارد.

حکایت عمل و مخمصه‌های آن به کلی فرق می‌کند. در این‌جا، چاره برگشت‌ناپذیری و قابل پیش‌بینی نبودن روندی که عمل کردن آن را به راه می‌اندازد از قابلیت دیگری و شاید برتر به دست نمی‌آید، بلکه یکی از امکانات خود عمل است. امکان‌رهایی از مخمصه برگشت‌ناپذیری - مخمصه عاجز بودن از خنثی کردن آنچه کرده‌ایم با آن‌که نمی‌دانسته‌ایم، یا نمی‌توانسته‌ایم بدانیم، چه می‌کرده‌ایم - همان قابلیت بخشایش است. چاره پیش‌بینی‌ناپذیری، چاره عدم قطعیت هاویه‌وار آینده، در قابلیت عهد بستن و بر سر عهد خود ایستادن است. این دو قابلیت به هم تعلق دارند از آن حیث که یکی از آن‌ها، یعنی بخشایش، اعمال گذشته را خنثی می‌کند که «گناهان» آن مثل شمشیر داموکلس بالای سر هر نسل تازه‌ای معلق است، و دیگری، مقید کردن خویشتن از راه عهد بستن، در دل اقیانوس عدم قطعیت، که آینده بنا به

تعریف آن چنان است، جزایر امنیت و قرار را برپا می‌دارد که بدون آن‌ها در روابط میان انسان‌ها حتی پیوستگی وجود نمی‌داشت، چه رسد به قسمی از اقسام دوام.

بدون بخشودگی،<sup>۱</sup> بدون رهیدگی از پیامدهای آنچه انجام داده‌ایم، قابلیت ما برای عمل، به عبارتی، محدود می‌شود به یک عمل واحد که هرگز نمی‌توانستیم از آن خلاص شویم؛ [در این صورت] برای همیشه قربانی پیامدهای آن می‌ماندیم همانند آن شاگرد جادوگری که رمز جادویی شکستن طلسم را نمی‌دانست. بدون مقید بودن به این‌که عهد و پیمان‌ها را جامه عمل پوشانیم، هرگز نمی‌توانستیم هویت خود را حفظ کنیم؛ [در این صورت] محکوم می‌شدیم به این‌که در مانده‌وار و بدون داشتن جهتی، در ظلمات قلب تنهای هر انسانی، گرفتار در تناقض‌ها و ابهام‌های آن، سرگردانی بکشیم - در آن ظلماتی که تنها روشنایی، تاییده بر حیطه عمومی به واسطه حضور دیگران، که یکی بودن کسی را که عهد می‌بندد با کسی که به آن جامه عمل می‌پوشاند تأیید می‌کنند، قادر به زدودن آن است. بنابراین، هر دوی این قابلیت‌ها قائم به تکررند، قائم به حضور و عمل کردن دیگران، زیرا هیچ کس نمی‌تواند خودش را ببخشد و هیچ کس نمی‌تواند خود را مقید به عهدی ببیند که تنها با خود بسته است؛ بخشایش و عهد بستنی که در انزوا یا تنهایی صورت بگیرد عاری از واقعیت است و نمی‌تواند بر چیزی بیش از نقشی که پیش روی خودمان بازی می‌کنیم دلالت کند.

از آن‌جا که این قابلیت‌ها عمیقاً با وضع بشری تکرر دمسازند، نقش آن‌ها در سیاست، مجموعه اصول راهنمایی را برقرار می‌سازد که با ملاک‌های «اخلاقی» ای که در ذات تصور افلاطونی حکمرانی است یکسره فرق دارد؛ زیرا حکمرانی افلاطونی، که مشروعیتش قائم به سلطه بر خویشتن است،

1. being forgiven

اصول راهنمایش را - آن اصولی که سیطره بر دیگران را هم توجیه و هم محدود می‌کنند - از رابطه‌ای برمی‌گیرد که میان من و خودم برقرار است، به طوری که درست و غلط روابط با دیگران را سلوک من با خویشین خودم رقم می‌زند، تا این‌که حیطه عمومی سراسر بر صورت «انسان در ابعاد بزرگ»، بر صورت نظم صحیح میان قابلیت‌های جداگانه ذهن، نفس و جسم آدمی دیده می‌شود. در مقابل، قواعد اخلاقی منتج از قابلیت‌های بخشایش و عهد بستن، قائم به تجربه‌هایی هستند که هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند با خودش حاصل کند بلکه، به عکس، تماماً در گرو حضور دیگران است. و درست همان‌طور که میزان و اشکال حکمرانی بر خویش حکمرانی بر دیگران را توجیه می‌کند و رقم می‌زند - به همان صورت که بر خویش حکم می‌رانیم بر دیگران حکم خواهیم راند - میزان و اشکال بخشودگی و طرف عهد و پیمان دیگران بودن نیز میزان و اشکال قابلیت فرد برای بخشایش خویش یا ماندن بر سر عهد و پیمان‌هایی را که تنها به خودش مربوط می‌شوند رقم می‌زند.

از آن‌جا که راه‌های چاره کردن توانایی و انعطاف‌پذیری عظیمی که در ذات روندهای عمل است تنها به شرط تکثر کارگر می‌افتند، استفاده از این قابلیت در هر حیطه‌ای بجز حیطه امور بشری کاری بس خطرناک است. به نظر می‌رسد علوم طبیعی و تکنولوژی مدرن، که دیگر به مشاهده روندهای طبیعت یا برگرفتن مواد و مصالح خویش از آن‌ها یا تقلید از این روندها نمی‌پردازند بلکه از قرار معلوم به واقع در بطن طبیعت عمل می‌کنند، به همین منوال برگشت‌ناپذیری و نیز پیش‌بینی‌ناپذیری بشری را وارد گستره طبیعت کرده‌اند که در آن برای خنثی کردن عمل صورت گرفته چاره‌ای نمی‌توان یافت. متشابهاً، به نظر می‌آید که یکی از خطرهای عظیم عمل کردن در هیئت ساختن و درون چارچوب مقولی وسایل و غایات که به ساختن تعلق دارد، در محروم کردن خویش از راه‌های چاره‌ای است که تنها ذاتی عملند - محروم کردنی که ملازم با آن نحوه عمل کردن است - به طوری که نه فقط ناگزیریم با

ابزار خشونت که برای هر گونه ساختنی لازم است عمل کنیم بلکه از این هم گریزی نداریم که عمل صورت گرفته را خنثی کنیم به همان صورت که، از راه نابود کردن، شیئی را که بی حاصل بوده است خنثی می‌کنیم. در این اقدامات هیچ چیز نمایان‌تر از عظمت قدرت بشر نیست که سرچشمه آن، قابلیت عمل کردن است و بدون راه‌های چاره‌ای که ذاتی عملند به ناگزیر دست به کار می‌شود تا نه خود انسان بلکه شرایطی را که در آن او از حیات برخوردار شده است مقهور خود سازد و از میان بردارد.

کاشف نقش بخشایش در حیطه امور بشری عیسای ناصری بود. این که کشف او در زمینه‌ای دینی رخ داد و در زبان دینی به بیان بین در آمد دلیل نمی‌شود که آن را از حیث کاملاً دنیوی یا غیردینی کم‌تر به جد بگیریم. این امر در ذات سنت ما در تفکر سیاسی بوده است (به دلایلی نمی‌توانیم در این جا آن را بکاویم) که بسیار گزینشی باشد و انبوهی از تجربه‌های سیاسی اصیل را از دایره مفهوم‌پردازی روشن و بین بیرون بگذارد، تجربه‌هایی که نباید در شگفت شویم اگر ببینیم که برخی از آن‌ها حتی ماهیتی اساسی دارند. برخی وجوه تعالیم عیسای ناصری که در درجه اول به پیام دینی مسیحیت مربوط نمی‌شوند بلکه از تجربه‌هایی در اجتماع کوچک و منسجم حواریونش برمی‌خیزند - اجتماعی که قاطعانه می‌خواست مراجع عمومی در اسرائیل را به چالش بخواند - بی‌گمان در زمره آن‌ها جای دارند، هر چند که به دلیل ماهیتشان، که ادعا می‌شود صرفاً دینی است، نادیده گرفته شده‌اند. تنها نشانه مقدماتی و قوف به این که بخشایش ممکن است عامل جبران‌کننده ضروری خسارت‌های ناگزیری باشد که از عمل برمی‌خیزد، در اصل رومی رحم کردن به مغلوبان (parcere subiectis) - حکمتی که یونانیان به کلی از آن بی‌خبر بودند - یا در حق تخفیف حکم اعدام دیده می‌شود که آن هم احتمالاً ریشه رومی دارد و حق ویژه تقریباً همه رؤسای دولت در غرب است.

در سیاق سخن ما این امری تعیین‌کننده است که عیسی در برابر «کاتبان و

فریسیان» به تأکید می‌گوید اولاً، حقیقت ندارد که تنها خدا قدرت بخشایش دارد<sup>(۷۶)</sup> و ثانیاً، این قدرت از خدا ناشی نمی‌شود - آن‌چنان‌که گویی خدا، و نه انسان، به واسطهٔ انسان‌ها می‌بخشاید - بلکه، به عکس، باید به دست انسان‌ها برای بخشایش یکدیگر مهیا شود پیش از آن‌که بتوانند امیدوار باشند خداوند نیز آن‌ها را ببخشاید. بیان عیسی از این هم بنیادین‌تر است. در انجیل قرار نیست که انسان از آن رو ببخشاید که خدا می‌بخشاید و او نیز باید «چنین» عمل کند، بلکه «اگر از دل و جان ببخشاید»، خدا نیز «چنین» خواهد کرد.<sup>(۷۷)</sup> دلیل این پافشاری بر وظیفهٔ بخشودن آشکارا این است که «آن‌ها نمی‌دانند چه می‌کنند» و این در مورد افراط‌کاری جنایت و نیز شرارتِ عامدانه مصداق پیدا نمی‌کند، زیرا در آن صورت این آموزه لازم نمی‌افتاد: «و اگر او هفت بار در روز با تو خطا می‌کند، و هفت بار در روز از نور رو به تو می‌کند و می‌گوید توبه می‌کنم، او را ببخشای.»<sup>(۷۸)</sup> جنایت و شرارتِ عامدانه اموری نادرند، حتی شاید نادرتر از اعمال نیک؛ به گفتهٔ عیسی خداوند در روز داوری به آن‌ها توجه خواهد کرد، روزی که به هیچ روی نقشی در زندگی آدمی در این جهان ندارد، و مشخصهٔ آن نه بخشایش بلکه جزای (apodounai) عادلانه است.<sup>(۷۹)</sup> اما خطا یا لغزش رویدادی روزمره است که درست در ذاتِ استقرار مداوم روابط تازه‌ای در میان شبکه‌ای تودرتو از روابط به دست عمل است، و برای آن‌که زندگی بتواند با رها ساختن پیوستهٔ انسان‌ها از آنچه ندانسته انجام داده‌اند همچنان جریان داشته باشد، باید بخشوده و فراموش شود.<sup>(۸۰)</sup> انسان‌ها تنها از طریق همین ره‌سازی پیوستهٔ یکدیگر از آنچه می‌کنند می‌توانند عمل‌ورزانی مختار بمانند؛ تنها با میل مدام به این‌که تغییر عقیده بدهند و از نو آغاز کنند می‌توانند با قدرتی به عظمت قدرت آغاز کردنِ چیزی تازه طرفِ وثوق و اعتماد قرار گیرند.

از این حیث، بخشایش درست نقطهٔ مقابل انتقام است که به صورت عکس - العمل نسبت به خطای اولیه عمل می‌کند و از رهگذر آن هر کس نه



تنها پیامدهای بدکاری اول را پایان نمی‌بخشد، بلکه اجازه می‌دهد سلسله عکس-العمل که در هر عملی هست بی‌مانع و رادع راه خود را ادامه دهد و از این طریق اسیر این روند می‌ماند. برخلاف انتقام، که عکس‌العمل طبیعی و خودکار به خطا و تخطی است و به موجب برگشت‌ناپذیری روند عمل می‌توان آن را انتظار داشت و حتی محاسبه کرد، عمل بخشایش هرگز قابل پیش‌بینی نیست؛ این عمل یگانه عکس‌العملی است که به شکلی نامنتظر عمل می‌کند و، بنابراین، گرچه عکس‌العمل است، بهره‌ای از سرشت اصیل عمل دارد. به عبارت دیگر، بخشایش یگانه عکس‌العملی است که صرفاً عکس-العمل نیست بلکه عملی است از نو و نامنتظر که مشروط به عملی که آن را برانگیخته است نیست و، بنابراین، هم بخشاینده و هم بخشوده را از پیامدهای آن رها می‌سازد. آزادی مندرج در تعالیم عیسی در باره بخشایش، آزادی از انتقام است که هم کسی را که انتقام می‌گیرد و هم کسی را که از او انتقام می‌گیرند در خودکاری بی‌امان روند عمل محصور می‌کند که به خودی خود هیچ‌گاه لزوماً به پایان نمی‌رسد.

بدیل بخشایش، اما نه به هیچ روی نقطه‌مقابل آن، مجازات است، و بخشایش و مجازات هر دو این وجه مشترک را دارند که در پی پایان دادن به چیزی هستند که اگر مداخله‌ای صورت نگیرد ممکن است تا بی‌نهایت پیش برود. از این رو، این امری بسیار مهم، و رکنی ساختاری در حیطه امور بشری، است که انسان‌ها قادر نیستند آنچه را نمی‌توانند مشمول مجازات کنند مشمول بخشایش سازند، و نمی‌توانند آنچه را نابخشودنی از آب در آمده است مشمول مجازات کنند. این نشان حقیقی آن گناہانی است که، از کانت به این سوی، آن‌ها را «شر بنیادین»<sup>۱</sup> می‌خوانیم و ماهیتشان بسیار اندک شناخته شده است، حتی به نزد ما که در معرض یکی از فوران‌های نادر آن بر صحنه

عمومی واقع شده‌ایم. همه آنچه می‌دانیم این است که چنین گناہانی را نه می‌توانیم مشمول مجازات کنیم نه مشمول بخشایش و، بنابراین، آن‌ها از حیطة امور بشری و امکانات قدرت بشری فراترند و هر دوی این‌ها را در هر جا که ظاهر شوند از بیخ و بن نابود می‌کنند. در این جا، یعنی در جایی که خود کردار هر قدرتی را از ما سلب می‌کند، به‌راستی تنها می‌توانیم همسخن با عیسی تکرار کنیم: «به حال چنین کسی بهتر آن‌که سنگ آسیایی به گردش بیاورند، و او را به دریا دراندازند.»

شاید پذیرفتنی‌ترین دلیل این‌که بخشایش و عمل کردن به اندازه ویران کردن و ساختن ربط وثیق به هم دارند از این جنبه بخشایش حاصل شود که به نظر می‌رسد خنثی کردن آنچه انجام گرفته است همان خصوصیت عیان‌داندگی را از خود نشان می‌دهد که در خود کردار دیده می‌شود. بخشایش و رابطه‌ای که این عمل برقرار می‌سازد همواره امری کاملاً شخصی است (گرچه نه لزوماً فردی یا خصوصی) که در آن آنچه انجام گرفته است به خاطر آن کسی که انجام‌دهنده آن بوده است مشمول بخشایش قرار می‌گیرد. این را نیز عیسی به روشنی تشخیص داد («گناہان او که بسیارند بخشوده می‌شوند؛ زیرا او محبت بسیار ورزید؛ اما آن کسی که چندان بخشوده نمی‌شود چندان محبت نمی‌ورزد»)، و دلیل این اعتقاد رایج که تنها عشق [یا محبت] قدرت بخشایش دارد همین است. زیرا عشق، گرچه یکی از نادرترین رخدادهای در زندگی انسان‌هاست،<sup>(۸۱)</sup> به‌راستی واجد نوعی قدرت بی‌همتای خودعیان‌داری<sup>۱</sup> و روشن‌بینی بی‌مانند برای انکشاف کیستی است، و این دقیقاً از آن روست که عشق تا سرحد جهانی نبودنِ تام بی‌اعتنا به چستی معشوق است - همان قدر به محاسن و معایب او بی‌اعتناست که به دستاوردها، قصورها و خطاکاری‌هایش اعتنایی نمی‌کند. عشق، به سبب سوز و حرارتی

که دارد، آن امر بینابینی را که ما را به هم می‌پیوندد و از هم جدا می‌دارد از بین می‌برد. تا زمانی که افسون عشق بردوام است، یگانه امر بینابینی که می‌تواند میان عاشق و معشوق واقع شود فرزند، مولود خود عشق، است. فرزند، این امر بینابینی که اکنون عاشق و معشوق با آن پیوند می‌یابند و آن را به اشتراک نگه می‌دارند، نماینده جهان است از این حیث که آن‌ها را از هم جدا نیز می‌کند؛ فرزند نشانه‌ای است از این‌که آن‌ها جهان تازه‌ای را وارد جهان موجود خواهند کرد.<sup>(۸۲)</sup> گویی عاشق و معشوق به واسطه فرزند به جهانی باز می‌گردند که عشقشان ایشان را از آن‌جا رانده بود. اما این جهانی بودن تازه - نتیجه ممکن و یگانه پایان احتمالاً خوش ماجرای عاشقانه - به اعتباری خاتمه عشق است، که یا باید از نو بر طرفین رابطه عاشقانه غالب شود یا به حالت دیگری از تعلق متقابل بدل گردد. عشق، به اقتضای طبیعتش، غیر جهانی است، و به همین دلیل است - نه به دلیل نادر بودنش - که نه فقط غیر سیاسی بلکه ضد سیاسی است و چه بسا در میان همه نیروهای بشری ضد سیاسی، قوی‌ترین باشد.

بنابراین، اگر، همان‌طور که مسیحیت فرض می‌کرد، درست باشد که بگوئیم تنها عشق می‌تواند ببخشاید از آن رو که تنها عشق سراپا پذیرای کسیتی کسی است تا آن حد که همواره راغب است او را دست به هر عملی هم که زده باشد ببخشاید، باری در این صورت، بخشایش لاجرم به تمامی بیرون از دایره ملاحظات ما خواهد ماند. با این همه، همتای عشق در سپهر محدود خودش، احترام در سپهر وسیع‌تر امور بشری است. همانند *philia* *politikē* [دوستی سیاسی یا مدنی] ارسطو، نوعی «دوستی» است بدون صمیمیت و الفت؛ احترام نوعی رعایت حال شخص از فاصله‌ای است که فضای جهان میان ما برقرار می‌کند، و این رعایت حال مستقل از صفاتی است که ممکن است بستاییم یا دستاوردهایی که ممکن است بر آن‌ها ارج فراوان بگذاریم. از این رو، بی‌احترامی مدرن یا، به بیان دقیق‌تر، این باور که احترام

تنها در جایی مقتضی است که می‌ستاییم یا ارج می‌گذاریم، نشانهٔ روشنی است از غیر شخصی شدن روزافزون زندگی عمومی و اجتماعی. به هر تقدیر، احترام از آن رو که تنها با شخص سر و کار دارد، برای آن‌که باعث شود عملی که شخصی انجام داده است به خاطر خود شخص مشمول بخشایش قرار گیرد کفایت می‌کند. اما این واقعیت که همان‌کس، که در عمل و سخن عیان می‌شود، فاعل بخشایش نیز هست ژرف‌ترین دلیل این امر است که چرا هیچ‌کس نمی‌تواند خودش را ببخشد. در این‌جا، همچنان که در عمل و سخن به‌طور کلی، ما به دیگران وابسته‌ایم، به آنانی که با خاص‌بودگی و تمایزی که خودمان نمی‌توانیم آن را دریابیم برایشان نمود پیدا می‌کنیم. ما که به خود نزدیکیم هرگز نمی‌توانیم خویشتن را بابت هر گونه قصور یا خطاکاری ببخشاییم، زیرا فاقد تجربهٔ آن شخصی هستیم که به خاطر او می‌توان بخشود.

#### ۳۴. پیش‌بینی ناپذیری و قدرت عهد بستن

برخلاف بخشایش، که — شاید به سبب زمینهٔ دینی‌اش و شاید به موجب پیوندش با عشق که ملازم با کشف آن بود — همواره آن را در حیطهٔ عمومی دور از واقع‌بینی دانسته‌اند و قابل قبول ندیده‌اند، قدرت تثبیتی را که در ذات قابلیت عهد بستن است در سراسر سنت ما می‌شناخته‌اند. می‌توانیم منشأ آن را به نظام حقوقی رومی، حرمت و تخطی ناپذیری توافق‌ها و پیمان‌ها (pacta sunt servanda) برسانیم؛ یا ممکن است ابراهیم را کاشف آن بدانیم، مردی از اهالی اور که سرگذشتش به روایت کتاب مقدس، سر تا به سر نشان‌دهندهٔ چنان‌کُشش پرشوری نسبت به عهد بستن است که گویی دیارش را تنها به این دلیل ترک می‌کند که قدرت عهد متقابل در برهوت جهان را بیازماید، تا این‌که سرانجام خداوند خود می‌پذیرد که با او عهدی ببندد. به هر صورت تنوع چشمگیر نظریه‌های قرارداد [یا مواضعه] از زمان رومی‌ها گواه این واقعیت است که قدرت عهد بستن قرن‌ها در کانون تفکر سیاسی قرار داشته است.

پیش‌بینی ناپذیری‌ای که عمل عهد بستن دست‌کم تا حدودی دافع آن است ماهیتی دوگانه دارد؛ هم از «تاریکی قلب بشر»، یعنی از اطمینان‌ناپذیری اساسی انسان‌ها که هرگز نمی‌توانند امروز تضمین کنند که فردا چه کسی خواهند بود، برمی‌خیزد هم از امتناع پیش‌بینی پیامدهای عمل درون اجتماعی از برابران که در آن همگان قابلیت یکسانی برای عمل دارند. عجز انسان از اتکا و اطمینان به خویش یا ایمان کامل داشتن به خود (که همان است) بهایی است که برای آزادی می‌پردازد؛ و این که محال است آدمیان اختیاردار بی‌همتای آنچه می‌کنند بمانند، محال است پیامدهای آن را بدانند و به آینده تکیه کنند و اطمینان داشته باشند، بهایی است که برای تکثر و واقعیت، برای بهجت با دیگران به سر بردن در جهانی می‌پردازند که واقعیت آن برای هر کس به واسطه حضور همگان تضمین می‌شود.

نقش قابلیت عهد بستن، مسلط شدن بر این تاریکی دوگانه امور بشری است و، در این مقام، یگانه بدیل تسلطی است که قائم به سیطره بر خویشتن و حکم راندن بر دیگران است؛ این قابلیت دقیقاً متناظر با وجود آزادی‌ای است که تحت شرایط وابستگی و عدم استقلال داده شده است. خطر و مزیتی که در ذات همه تن‌واره‌های سیاسی‌ای است که بر قراردادهای و پیمان‌ها مبتنی هستند این است که آن‌ها، برخلاف آن تن‌واره‌های سیاسی که اتکایشان بر حکمرانی و استقلال است، پیش‌بینی‌ناپذیری امور بشری و قابل اطمینان نبودن انسان‌ها را همان‌طور که هستند باقی می‌گذارند و، به عبارتی، از آن‌ها صرفاً به صورت محیط و محملی استفاده می‌کنند که درون آن پاره‌ای جزایر پیش‌بینی‌پذیری سر برمی‌آورد و پاره‌ای راه‌نشان‌های اطمینان‌پذیری برپا می‌گردد. زمانی که عهد و پیمان‌ها خصوصیت خودشان به عنوان جزایر تک‌افتاده قطعیت در اقیانوسی از عدم قطعیت را از دست می‌دهند، یعنی وقتی که از این قابلیت برای در برگرفتن کل گستره آینده و تعیین مسیری که از هر جهت مطمئن و قطعی است سوءاستفاده می‌شود، آن‌ها قدرت الزام‌آور

خویش را از کف می دهند و کل ماجرا خود شکن و محکوم به شکست می شود. پیش تر از قدرتی سخن به میان آوردیم که وقتی افراد گرد می آیند و «به طور جمعی عمل می کنند» پدیدار می شود و هنگامی که از هم جدا می شوند ناپدید می گردد. نیرویی که آنان را در کنار هم نگه می دارد، به تمایز از فضای نموده‌ها که در آن ایشان جمع می آیند و قدرتی که وجود این فضای عمومی را حفظ می کند، نیروی عهد بستن متقابل یا میثاق است. استقلال، که اگر موجود واحد تک افتاده‌ای مدعی آن شود همواره دروغین است خواه شخص فرید باشد خواه موجودی جمعی به نام ملت، در مورد بسیاری کسان که به واسطه عهد و پیمان به یکدیگر پیوسته و ملتزمند واقعیت محدودی پیدا می کند. این استقلال در آن میزان محدودی عدم وابستگی به محاسبه ناپذیری آینده است که در فرجام حاصل می شود، و حدود آن همان حدودی است که در ذات خود قابلیت عهد بستن و بر سر عهد خود ایستادن است. استقلال تن واره‌ای از مردمانی که به هم بسته و ملتزمند و در کنار هم به سر می برند، آن هم نه به واسطه اراده‌ای یکسان که به نحوی از انجا جادووار الهام بخش همه آنها باشد بلکه به واسطه مقصودی مورد توافق که در مورد آن تنها عهد و پیمان‌ها اعتبار دارند و الزام آورند، خود را به وضوح تمام در برتری بی چون و چرایش بر آن کسانی نشان می دهد که یکسره آزادند، ناملتزم به هیچ عهد و پیمانی و فارغ از هر مقصودی. این برتری ناشی از قابلیت خلاص شدن از آینده است آن چنان که گویی آینده حال حاضر است، یعنی بسط عظیم و حقیقتاً معجزه آسای خود آن ساحتی که در آن قدرت می تواند اثرگذار باشد. نیچه، با آن حساسیت فوق العاده‌ای که نسبت به پدیده‌های اخلاقی داشت، و به رضم پیش داوری مدرن خویش که بر حسب آن منشأ هر قدرتی را در قدرت اراده<sup>۱</sup> فرد یکه و تنها می دید، قابلیت عهد بستن (به تعبیر خودش «حافظه

1. will power

اراده) را همان فصل ممیزی می‌انگاشت که انسان را از حیوان جدا می‌سازد. (۸۳) اگر استقلال در حیطة عمل و امور بشری همان شأنی را دارد که چیرگی و تبحر در حیطة ساختن و جهان اشیا داراست، پس فرق اصلی آنها این است که یکی تنها به دست بسیاری می‌آید که به هم بسته و ملتزمند حال آن‌که دیگری تنها در انزوا و جدافتادگی قابل تصور است.

اخلاق (morality) تا جایی که بیش از مجموع mores است<sup>۱</sup> - یعنی بیش از مجموع آداب و رسوم و ملاک‌های رفتار که از طریق سنت متصلب شده‌اند و بر مبنای توافقها اعتبار دارند که هر دو پا به پای زمان تغییر می‌کنند - دست‌کم به لحاظ سیاسی، برای مقابله با خطرهای عظیم عمل از طریق آمادگی بخشودن و بخشوده شدن، آمادگی عهد بستن و بر سر عهد خود ایستادن، تکیه‌گاهی بیش از اراده نیک ندارد. این دستوره‌های اخلاقی یگانه دستورهایی از این دست هستند که از بیرون، از قوه‌ای که برتر فرض شده باشد یا از تجربه‌هایی خارج از دسترس خود عمل، اطلاق نمی‌شوند. برعکس، مستقیماً از اراده معطوف به همزیستی با دیگران در هیئت عمل کردن و سخن گفتن برمی‌خیزند، و از این رو مثل ساز و کارهای نظارتی‌ای هستند که در خود قابلیت آغاز کردن روندهای تازه و بی‌انتهای تعبیه شده است. اگر بدون عمل و سخن، بدون بیان‌گویای زادگی، محکوم می‌بودیم به این‌که تا ابد در چرخه همواره تکرار شونده صیوررت بچرخیم، آن‌گاه بدون قابلیت خنثی کردن آنچه کرده‌ایم و، دست‌کم تا حدودی، ضبط و مهار روندهایی که رهایشان ساخته‌ایم، قربانی ضرورتی خودکار می‌بودیم که همه نشانه‌های قوانین تغییرناپذیری را بر پیشانی دارد که، بر طبق علوم طبیعی پیش از دوران ما، خصوصیت بارز روندهای طبیعی فرض می‌شدند. پیش‌تر دیدیم که این محتومیت طبیعی، اگرچه در خودش می‌چرخد و پیچ و تاب می‌خورد و ممکن

۱. واژه morality (اخلاق یا اخلاقی بودن) برگرفته از mores در زبان لاتین است به معنای آداب و

است ابدی باشد، به حال میرندگان تنها می‌تواند مایه زوال و نابودی شود. اگر راست می‌بود که محتومیت نشان لاینفک روندهای تاریخی است، آن‌گاه این نیز به راستی حقیقت می‌داشت که هر آنچه در تاریخ انجام می‌شود مقدر است. این مطلب تا حدودی درست است. امور بشری اگر به حال خود رها شوند، تنها می‌توانند تابع قانون میرندگی باشند، که مسلم‌ترین قانون حیاتی است که مابین زایش و مرگ سپری می‌شود و یگانه قانون معتبر این حیات است. قابلیت عمل است که با این قانون تراحم پیدا می‌کند از آن رو که جریان خودکار و بی‌وقفه زندگی روزمره را قطع می‌کند که خود، همچنان که دیدیم، چرخه روند حیات زیستی [یا بیولوژیک] را قطع و با آن تراحم پیدا می‌کند. عمر بشر که با شتاب به سوی مرگ می‌رود هر آنچه را بشری است لاجرم به کام ویرانی و نابودی می‌کشاند اگر قابلیت قطع این سیر و آغازیدن چیزی تازه در کار نمی‌بود، قابلیتی که ذاتی عمل است و در این مقام همچون تذکر همواره این معنی است که انسان‌ها، گرچه باید بمیرند، نه برای مردن بلکه برای آغاز کردن زاده می‌شوند. با این همه، درست همان‌طور که، از منظر طبیعت، حرکت خطی عمر انسان در فاصله میان زایش و مرگ انحراف خاصی از قاعده طبیعی مشترک حرکت دوری به نظر می‌رسد، عمل نیز، از منظر روندهای خودکاری که به نظر می‌رسد سیر جهان را رقم می‌زنند، به هیئت معجزه‌ای جلوه‌گر می‌شود. به زبان علوم طبیعی، عمل «امری بی‌اندازه نامحتمل» است «که مرتب رخ می‌دهد». عمل در واقع امر یگانه قابلیت اعجاز‌آفرین انسان است، چنان‌که عیسای ناصری، که بصیرت‌هایش در باره این قابلیت را از حیث بداعت و بی‌سابقه بودن با بصیرت‌های سقراط در باره امکانات تفکر قیاس می‌توان کرد، بی‌گمان به این معنی نیک واقف بود آن‌گاه که قدرت بخشایش را به قدرت عام‌تر معجزه کردن تشبیه می‌کرد و هر دو را همتراز و دستیاب انسان قرار می‌داد. (۸۴)

معجزه‌ای که جهان، حیطة امور بشری، را از ویرانی عادی و «طبیعی» آن



نجات می دهد نهایتاً واقعیتِ زادگی است که قابلیت عمل به لحاظ وجودی در آن ریشه دارد. به عبارت دیگر، این معجزه، زایش انسان‌هایی نو و آغاز تازه است؛ عمل است که ایشان به لطف زادگیشان قابلیت آن را دارند. تنها تجربه تمام عیار این قابلیت است که می‌تواند ایمان و امید را به امور بشری ارزانی کند. همان دو خصوصیت ذاتی و اساسی وجود بشری که یونانیان باستان به کلی از آن‌ها غافل بودند به این وجه که حفظ ایمان را فضیلتی بس نادر و نه چندان مهم می‌دانستند و بدین‌سان به چیزی نمی‌گرفتند و امید را در زمره آفات و شرور توهم در جعبه پاندورا<sup>۱</sup> به حساب می‌آوردند. همین ایمان و امید به جهان است که در همان چند کلمه‌ای که اناجیل «بشارت» خود را در قالب آن‌ها اعلام کرده‌اند شاید به فاخرترین و موجزترین شکل بیان شده باشد: «کودکی برای ما زاده شده است.»

---

۱. Pandora's box: «[پاندورا] در اساطیر یونان اولین زنی [است] که بر زمین پیدا شد... پاندورا جعبه‌ای همراه داشت که او را از گشودن آن منع کرده بودند، ولی وی نافرمانی کرده جعبه را گشود، و تمام بلیاتی که تاکنون گریبانگیر انسان بوده از آن بیرون آمد. فقط امید در ته جعبه ماند تا نوع بشر را تسکین دهد.» (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب). - م.

## یادداشت‌ها

۱. یافته‌های اخیر در روان‌شناسی و زیست‌شناسی که بر قرابت درونی سخن و عمل، خودانگیزگی آن‌ها و بی‌غایتی عملشان نیز تأکید می‌کنند مؤید این توصیفند. مخصوصاً بنگرید به

Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955)

که در آن خلاصه بسیار خوبی از نتایج و تفسیرهای پژوهش‌های علمی جاری و انبوهی از بینش‌های ارزنده آمده است. این که گلن، مثل دانشمندانی که نظریه‌های خودش را بر نتایج آنان مبتنی می‌سازد، بر این باور است که این قابلیت‌های اختصاصاً بشری «ضرورتی زیستی» نیز هستند، یعنی برای موجود زنده‌ای مثل انسان که به لحاظ زیستی ضعیف و نامناسب است ضروری‌اند، مطلب دیگری است و لزومی ندارد که در این جا ما را به خود مشغول دارد.

### 2. *De civitate Dei* xii. 20.

۳. این دو طبق نظر آوگوستین چنان متفاوتند که او در اشاره به آغازی که انسان باشد کلمه متفاوتی به کار می‌برد (initium) و آغاز جهان را principium می‌نامد که ترجمه متعارف آیه اول کتاب مقدس است. همان‌طور که می‌توان در کتاب شهر خدا (*De Civitate Dei* xi. 32) دید، کلمه principium به نزد آوگوستین معنایی داشت که جنبه اساسی‌اش بسیار کم‌تر بود؛ آغاز جهان «به این معنا نیست که چیزی پیش از آن وجود نداشت (زیرا فرشته‌ها بودند)»، حال آن‌که آوگوستین در عبارتی که در بالا در باره انسان نقل شد، به صراحت می‌افزاید که هیچ کس پیش از او وجود نداشت.

۴. به این دلیل است که افلاطون می‌گوید پیوند *lexis* («سخن») با حقیقت محکم‌تر از پیوند پراکسیس با آن است.

۵. یک قصه (*A Fable*) ویلیام فاکنر (۱۹۵۴) از حیث تیزبینی و روشنی گوی سبقت را تقریباً از همه آثار ادبی مربوط به جنگ جهانی اول می‌رباید، زیرا قهرمان آن سرباز گمنام است.

6. *Oute legei oute kryptei alla sēmainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4th ed., 1922], frag. B93).

۷. سقراط در مورد اظهار و آشکارسازی دایمون (daimonion) خویش همان کلمه‌ای را به کار برده که هراکلیتوس به کار برده بود: sēmainein («نشان دادن و علامت دادن») (Xenophon *Memorabilia* i. 1. 2, 4). با فرض این‌که گفته کسنوفون موثق باشد، سقراط دایمون خویش را به ندهای غیبی [معابد] تشبیه می‌کرد و تأکید می‌ورزید که هر دو فقط باید در مورد امور بشری به کار روند که در آن‌ها هیچ چیز یقینی نیست، نه در مورد مسائل هنرها و فنون که در آن‌ها همه چیز قابل پیش‌بینی است (ibid., 7-9).  
۸. ماده‌گرایی در نظریه سیاسی دست‌کم عمری به درازای این فرض افلاطونی-ارسطویی دارد که اجتماعات سیاسی (polis) - و نه فقط زندگی خانوادگی یا همزیستی چند خانوار (oikiai) - به موجب ضرورت مادی وجود دارند. (در مورد افلاطون بنگرید به جمهوری ۳۶۹ که در آن خاستگاه پولیس نیازهای ما و فقدان خودبستگیمان تصور می‌شود. در مورد ارسطو، که در این باب همچون هر باب دیگری بیش از افلاطون به عقیده رایج یونانیان نزدیک است، بنگرید به سیاست ۲۹ ۱۲۵۲b: «پولیس به خاطر گذران زندگی به وجود می‌آید اما به خاطر خوب گذراندن زندگی به وجود خود ادامه می‌دهد.») مفهوم ارسطویی sympheron، که بعدها در utilitas [فایده] سیسرون آن را می‌بینیم، باید در این سیاق و زمینه فهم شود. هر دو مفهوم، خود، پیشاهنگ نظریه متأخر منفعت هستند که از زمان بوذن (Bodin) به شکل کامل شرح و بسط یافته است: همان‌طور که شاهان بر رعایا حاکمند، منفعت نیز بر شاهان حاکم است. در شرح و بسط مدرن [این نظریه] مارکس جایگاه بلندی دارد، آن هم نه به سبب ماده‌گرایی‌اش بلکه از آن رو که او یگانه‌منفکر سیاسی است که در اندیشه‌اش آن‌قدر انسجام داشت که نظریه منفعت مادی‌اش را بر فعالیت بشری‌ای که آشکارا مادی است، بر زحمت - یعنی بر سوخت و ساز بدن انسان با ماده - مبنی سازد.

9. *Laws* 803 and 644.

۱۰. به نزد هومر، کلمه hērōs یقیناً معنای ضمنی برتری نیز دارد، اما این برتری غیر از آنی نیست که هر آزادمردی قابلیتش را دارد. این کلمه در هیچ‌جا به معنای متأخر «نیمه‌خدا» نمی‌آید، معنایی که شاید ناشی از الوهیت بخشیدن به قهرمانان حماسی باستان بوده باشد.

۱۱. ارسطو می‌گوید که کلمه drama از آن رو برگزیده شد که drōntes («کسانی که عمل می‌کنند») موضوع محاکات قرار می‌گیرند (*Poetics* 1448a28). از خود رساله [بوطیقا] پیداست که سرمشق ارسطو برای «محاکات» در هنر برگرفته از درام است، و تعمیم

این مفهوم برای آن‌که قابل اطلاق بر همهٔ هنرها شود تا حدی ناشیانه به نظر می‌رسد. ۱۲. از این رو، ارسطو معمولاً نه از محاکات عمل (praxis) بلکه از محاکات اهل عمل (prattontes) سخن می‌گوید (بنگرید به 1448a1 ff., 1448b25, 1449b24 ff. (Poetics)). با این حال، او در این کاربرد جانب ثبات و انسجام را نگه نمی‌دارد (مقایسه کنید با 1447a28, 1451a29). نکتهٔ تعیین‌کننده این است که تراژدی با صفات انسان‌ها، با poiotes آن‌ها، سر و کار ندارد، بلکه سر و کار آن با هر آنچه در مورد آن‌ها روی داده، با اعمال و زندگی‌شان و بخت مساعد یا نامساعد آن‌هاست (1450a15-18). بنابراین، محتوای تراژدی آن چیزی نیست که ما شخصیت می‌نامیم، بلکه عمل یا پیرنگ (plot) است.

۱۳. این‌که گروه همسرایان «کم‌تر محاکات می‌کنند» در کتاب مسائل (Ps. *Problemata* 918b28) ارسطو آمده است.

۱۴. افلاطون پیش‌تر پریکلس را سرزنش کرده بود آن هم به این دلیل که او «شهروندان را بهتر نساخته» و آتنی‌ها در پایان دوران زمامداری‌اش حتی از قبل هم بدتر شده‌اند (Gorgias 515).

۱۵. تاریخ سیاسی اخیر پر است از نمونه‌هایی که نشان می‌دهند اصطلاح «ماده» [یا سازمان] بشری، استعاره‌ای بی‌خطر نیست. همین مطلب در مورد انبوهی از آزمایش‌های علمی مدرن در مهندسی اجتماعی، زیست‌شیمی، جراحی مغز و نظایر آن‌ها نیز صدق می‌کند، که جملگی گرایش دارند به این‌که با مادهٔ بشری مثل سایر مواد رفتار کنند و آن را مثل این مواد تغییر دهند. این رویکرد مکانیستی خصوصیت بارز عصر مدرن است؛ عصر باستان، هنگامی که در پی مقاصد مشابهی بود، گرایش به آن داشت که انسان‌ها را به عنوان حیوانات وحشی‌ای که باید اهلی و خانگی شوند در نظر درآورد. یگانه دستاورد ممکن در هر دو مورد کشتن انسان است — در واقع نه الزماً انسان در مقام موجودی زنده بلکه در مقام انسان.

۱۶. در بارهٔ *pratein* و *archein* بالاختص بنگرید به کاربرد آن‌ها نزد هومر (مقایسه کنید با C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden* [1889]).

۱۷. جالب است خاطر نشان کنیم که مونتسکیو، کسی که دغدغه‌اش نه [خود] قوانین بلکه اعمالی بود که روح آن‌ها برمی‌انگیزد، قوانین را روابطی (rapports) تعریف می‌کند که بین موجودات مختلف برقرار است

(*Esprit des lois*, Book I, ch. 1; cf. Book XXVI, ch.1).

این تعریف شگفت‌انگیز است، زیرا قوانین را همواره به عنوان حد و مرز تعریف کرده بودند. دلیل آن این است که مونتسکیو بیش از این‌که به آنچه «طبیعی حکومت» می‌نامید — خواه فی‌المثل جمهوری می‌بود خواه سلطنت — علاقه‌مند باشد، علاقه داشت به «اصل حکومت» ... که به موجب آن حکومت عمل می‌کند... [به انفعالات بشری که آن را به حرکت درمی‌آورند] (Book III, ch.1).

۱۸. در بارهٔ این تفسیر از دایمون و اتودایمونیا بنگرید به

Sophocles *Oedipus Rex* 1186 ff.

مخصوصاً این سطرها:

Tis gar, tis anēr pleon/ tas eudaimonias pherei/ ē tosouton hoson dokein/ kai doxant' apoklinai

«زیرا کدامین کس، کدامین کس است که می‌تواند اثودایمونیایی به کف آورد بیش از آنی که از نمود حاصل می‌آورد و در نمودش محو می‌شود.»

در مقابل این تحریف ناگزیر است که همسرایان دانش خودشان را اظهار می‌کنند: این‌ها را دیگران می‌بینند، آن‌ها دایمون اودیپوس را همچون نمونه‌ای پیش چشم «دارند»؛ سیه‌روزی انسان‌های فانی در این است که از دیدار دایمون خویش محرومند.

19. Aristotle *Metaphysics* 1048a23 ff.

۲۰. به نظر می‌رسد این واقعیت که کلمه یونانی دال بر «هر کس» (hekastos) مشتق از hekas («دور») است نشان می‌دهد که این «فردگرایی» تا چه حد به طور قطع ریشه‌دار بوده است.

۲۱. به‌طور مثال، بنگرید به

Aristotle *Nicomachean Ethics* 1141b25.

میان یونان و روم تفاوتی اساسی‌تر از تفاوت نگرش‌های آن‌ها نسبت به قلمرو و قانون وجود ندارد. در روم، بنیادگذاری شهر و برقرار ساختن قوانین شهر، آن عمل بزرگ و تعیین‌کننده‌ای بود که همه کردارها و دستاوردهای بعدی، برای کسب اعتبار و مشروعیت سیاسی می‌بایست به آن ربط داده شوند.

۲۲. بنگرید به

M. F. Schachermeyr, «La formation de la cité Grecque», *Diogenes*, No. 4 (1953)

نویسنده این مقاله کاربرد یونانی را با کاربرد بابلی مقایسه می‌کند که در آن‌جا مفهوم «بابلی‌ها» را فقط به این صورت می‌شد بیان کرد: مردمان قلمرو شهر بابل.

۲۳. «زیرا فقط [قانون‌گذاران - افزوده نویسنده] همچون صنعتکاران [cheirotechnoi] عمل می‌کنند» از آن رو که عمل آن‌ها غایتی، eschaton، محسوس دارد که همانا رأیی است که در مجمع قانون‌گذاران (psēphisma) تصویب می‌شود (*Nicomachean Ethics* 1141b29)

24. *Ibid.* 1168a13 ff.

25. *Ibid.* 1140.

۲۶. چنان‌که ارسطو می‌گفت (*ibid.* 1126b12)،

Logōn kai pragmatōn koinōnein.

27. Thucydides ii. 41.

28. Aristotle *Nicomachean Ethics* 1172b36 ff.

۲۹. سخن هراکلیتوس مبنی بر این که جهان به نزد کسانی که بیدارند یگانه و مشترک است اما هر کس که در خواب است به سوی جهان خودش روی می‌گرداند. (Diels, *op. cit.*, B89) در اساس همان حرفی است که اندکی قبل از ارسطو نقل شد.

۳۰. به بیان موتسکیو، که تفاوت میان خودکامگی (tyranny) و استبداد (despotism) را نادیده می‌گیرد: «اصل حکومت استبدادی بی‌وقفه رو به تباهی می‌رود، زیرا به حکم طبیعتش تباہ شده است. سایر حکومت‌ها به موجب پیشامدهای خاصی که اصل را زیر پا می‌گذارند از بین می‌روند؛ این یک به موجب آفت درونی خودش از میان می‌رود در آن حال که برخی علل عارضی به هیچ روی مانع تباهی اصل آن نمی‌شوند» (*op. cit.*, Book VIII, ch. 10).

۳۱. می‌توان از اظهارنظر جنبی زیر حدس زد که این قبیل تجربه‌های روشنفکر مدرن تا چه حد الهام‌بخش ستایشی بود که نیچه نثار اراده معطوف به قدرت می‌کرد: «زیرا ضعف در برابر انسان، نه ضعف در برابر طبیعت، نومیدانه‌ترین تلخکامی را در برابر روزگار به بار می‌آورد»

(*Wille zur Macht*, No. 55).

۳۲. در بندی که پیش‌تر از خطابه تدفین ذکر شد (یادداشت ۱۷) پریکلز دانسته قدرت (dynamis) پولیس را در مقابل صناعت شاعران قرار می‌دهد.

۳۳. دلیل این که ارسطو در بوطیقای خویش بزرگی (megethos) را یک شرط پیرنگ یا طرح دراماتیک می‌داند این است که درام محاکات عمل است و عمل بر حسب بزرگی، بر حسب تمایز آن از آنچه پیش‌پاافتاده است داوری می‌شود (1450b25). اتفاقاً همین مطلب در مورد امر زیبا نیز صدق می‌کند، که قائم به بزرگی و taxis یا به هم پیوستن اجزاست (1450b34ff.).

۳۴. بنگرید به قطعه B157 از قطعات دموکریتوس در

Diels, *op. cit.*

۳۵. در باره مفهوم انرژی بنگرید به

*Nicomachean Ethics* 1094a1-5; *Physics* 201b31; *On the soul* 417a16, 431a6.

مثال‌هایی که بیش‌تر به کار می‌رود دیدن و نواختن نی است.

۳۶. در سیاق بحث ما اهمیتی ندارد که ارسطو بالاترین امکان «فعالیت» را نه در عمل و سخن، بلکه در نظر و تفکر، در ثئوریا (theōria) و نوس (nous) می‌دید.

۳۷. این دو مفهوم ارسطویی، انرژی (energeia) و انتلخیا (entelecheia) ربط وثیقی به هم دارند (انرژی... به سوی انتلخیا می‌گراید): فعالیت (انرژی) تام چیزی را علاوه بر خودش تحقق نمی‌بخشد و تولید نمی‌کند، و واقعیت (reality) تام (انتلخیا) غایبی علاوه بر خودش ندارد (بنگرید به

*Metaphysics* 1050a22-35).

38. *Nicomachean Ethics* 1097b22.

39. *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 295.

۴۰. این امر ویژگی تعیین‌کننده‌ای در مفهوم یونانی «فضیلت» (virtue) است گرچه شاید چنین شأنی در مفهوم رومی آن نداشته باشد: آنجا که فضیلت یا آرته (aretē) هست فراموشی ممکن نیست (مقایسه کنید با

*Aristotle Nicomachean Ethics* 1100b12-17).

۴۱. این معنای واپسین جمله قطعه‌ای است که در سرلوحه این فصل از دانته نقل شده است؛ این جمله، گرچه در اصل لاتینی‌اش کاملاً روشن و ساده است، تن به ترجمه نمی‌دهد

(*De monarchia* i. 13).

۴۲. در این جا از داستان فوق‌العاده ایساک دینسن، به‌ویژه صص ۳۴۰ به بعد، بهره می‌گیرم:

«*The Dreamers*», in *Seven Gothic Tales* (Modern Library ed.).

۴۳. کل‌گزینه‌گویی پل والری که نقل‌قول‌های متن از آن برگرفته شده، چنین است: «خالق مخلوق. کسی که اندکی قبل اثری بلند را به پایان رسانده است می‌بیند که این اثر سرانجام موجودی شده که دلخواه او نبوده و او طرح آن را نریخته است، دقیقاً به این دلیل که اثر او را زاده است؛ و از این خفت هولناک که احساس می‌کند فرزند اثر خویش است، از این که خطوط و ویژگی‌هایی بی‌چون و چراء، نوعی شباهت، حالایی شبیدارگونه، نوعی حد و مرز، نوعی آینه را از اثرش به عاریت گرفته است به‌شدت متأثر می‌شود؛ و بدترین چیزی که او از خود در آینه‌ای می‌یابد، [حال] به وجهی محدود، به چنین و چنان شکل در اثرش می‌بیند» (*Tel quel* II, 149).

۴۴. تنهایی زحمتکش از آن حیث که زحمتکش است معمولاً در نوشته‌های راجع به این موضوع نادیده می‌ماند، زیرا شرایط اجتماعی و سازمان زحمت، حضور همزمان شمار زیادی زحمتکش را برای هر وظیفه معینی لازم می‌آورد و همه حصارهای انزوا را فرو می‌ریزد. با این حال، موریس آلبواش (M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie* [1913]) به این پدیده واقف است: «زحمتکش کسی است که در زحمتش و از طریق زحمتش تنها با ماده و مصالح ارتباط دارد، نه با انسان‌ها». به عقیده او، علت این‌که قرن‌های بسیار این طبقه به تمامی بیرون از جامعه قرار می‌گرفت همین فقدان ذاتی ارتباط بود (p. 118).

۴۵. ویکتور فون واینستزیکر (Victor von Weizsäcker)، روان‌پزشک آلمانی، رابطه میان زحمتکشان در جریان زحمت را چنین توصیف می‌کند: «پیش از هر چیز، شایان توجه است که دو زحمتکش [یا کارگر] به نحوی با هم رفتار می‌کنند که گویی یکی هستند... در این‌جا آنچه هست این‌همانی یا یکی شدن دو فرد است. همچنین،

می‌توان گفت دو شخص از طریق ذوب شدن، شخص سومی شده‌اند، اما قواعدی که این شخص سوم بر اساس آن‌ها عمل می‌کند هیچ فرقی با زحمت یک شخص منفرد ندارد.»

(«Zum Begriff der Arbeit», in *Festschrift für Alfred Werber* [1948], pp. 739-40).

(«Zum Begriff der Arbeit» in *Festschrift für Alfred Weber* [1948], pp. 739-40).

۴۶. به نظر می‌رسد که به همین دلیل، از لحاظ ریشه لغت، «Arbeit [زحمت] و Gemeinschaft [اجتماع] برای انسان‌های متعلق به مراحل تاریخی قدیم‌تر، از حیث سطوح مضمونی یا محتوایشان اشتراک عظیمی دارند.» (در باره رابطه زحمت و اجتماع بنگرید به

Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft», *Studium Generale*, Vol. III, No. 11 [November, 1950].)

۴۷. بنگرید به

R. P. Genelli («Facteur humain ou facteur social du travail», *Revue française du travail*, Vol. VII, Nos. 1-3 [January-march, 1952].)

نویسنده این مقاله عقیده دارد که «راه‌حل تازه‌ای» برای «مسئله زحمت» باید پیدا شود که «طبیعت جمعی زحمت» را به حساب آورد و، بنابراین، نه زحمتکش منفرد بلکه زحمتکش در مقام عضوی از گروهش را منظور کند. این راه‌حل «تازه» البته همان راه‌حلی است که در جامعه مدرن غلبه دارد.

48. Adam Smith, *op. cit.*, I, 15, and Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), p. 125:

آدام اسمیت «به‌درستی دریافته است که در واقع تفاوت استعدادهای طبیعی میان افراد بسیار ناچیزتر از آنی است که تصور می‌کنیم... در آغاز تفاوت برابر با فیلسوف کم‌تر از فرق سنگ نگهبان با سنگ تازی است. تقسیم زحمت [یا تقسیم کار] است که ورطه‌ای میان این دو پدید آورده است.» مارکس اصطلاح تقسیم زحمت را بدون تمایز خاصی به معنای تخصصی شدن حرفه‌ها و تقسیم خود روند زحمت به کار می‌برد، اما در این‌جا قطعاً اولی را در نظر دارد. تخصصی شدن حرفه‌ها به واقع شکلی از تمایز است، و صنعتکار یا کارگر حرفه‌ای، حتی اگر از کمک دیگران برخوردار باشند، اساساً در انزوا کار می‌کند. او تنها زمانی که پای مبادله محصولات به میان می‌آید با دیگران از آن حیث که کارگرند دیدار می‌کند. در تقسیم حقیقی زحمت، زحمتکش نمی‌تواند در انزوا کاری از پیش ببرد؛ سعی او فقط بخشی و تابعی از سعی همه زحمتکشانی است که فعالیت، میان آن‌ها تقسیم شده است. اما این زحمتکشانی دیگر از آن حیث که زحمتکشند فرقی با او ندارند. آن‌ها همه یکسانند. از این رو، آنچه میان باریب و فیلسوف «شکاف انداخت» تخصصی شدن دیرینه حرفه‌ها بود، نه تقسیم نسبتاً اخیر زحمت.



49. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955), p. 177.

50. *Nicomachean Ethics* 1133a16.

۵۱. نکته تعیین‌کننده این است که شورش‌ها و انقلاب‌های مدرن همواره خواستار آزادی و عدالت برای همگان بودند، حال آن‌که در عصر باستان «بردگان هیچ‌گاه خواستار آزادی به عنوان حقی مسلم برای همه انسان‌ها نشدند، و هرگز تلاشی برای الغای نفس برده‌داری از طریق عمل مشترک صورت نگرفت».

(W. L. Westermann, «Sklaverei», in Pauly-Wissowa, Suppl. VI, p. 981).

۵۲. مهم است که تفاوت آشکار از حیث محتوا و عملکرد سیاسی میان نظام حزبی اروپای متصل و نظام‌های بریتانیایی و آمریکایی را به خاطر داشته باشیم. این واقعیتی تعیین‌کننده - ولی کم‌تر محل توجه - در شکل‌گیری و سیر انقلاب‌های اروپایی است که شعار شوراها (Räte, Soviets, و نظایر آن) هیچ‌گاه از تاحیه احزاب و جنبش‌هایی برخاست که مشارکتی فعال در سازمان بخشیدن به آن‌ها داشتند، بلکه همواره از دل شورش‌های خودانگیخته سر برآورد؛ در این مقام، شوراها نه درست فهمیده شدند و نه چندان مورد استقبال ایدئولوگ‌های جنبش‌های گوناگون قرار گرفتند که می‌خواستند از انقلاب برای تحمیل شکل پیش‌انگاشته‌ای از حکومت، بر مردم استفاده کنند. شعار معروف جنبش کروئشتات (Kronstadt)، که در زمره نقاط عطف تعیین‌کننده انقلاب روسیه جای داشت، چنین بود: شوراها بدون کمونیسم؛ و معنای ضمنی این شعار در آن زمان این بود: شوراها بدون احزاب.

این رأی که رژیم‌های تمامیت‌خواه ما را با شکل تازه‌ای از حکومت مواجه می‌سازند به تفصیل در مقاله من شرح داده شده است:

«Ideology and Terror: A Novel Form of Government», *Review of Politics* (July, 1953).

تحلیل مبسوط‌تری از انقلاب مجارستان و نظام شورایی را می‌توان در مقاله‌ای تازه پیدا کرد:

«Totalitarian Imperialism», *Journal of Politics* (February, 1958).

۵۳. حکایتی که سنکا از رم، پایتخت امپراتوری روم، نقل می‌کند، می‌تواند معلوم دارد که صرف نمود در انتظار، تا چه حد خطرناک تلقی می‌شد. در آن زمان طرحی در سنا مطرح شد مبنی بر این‌که بردگان در انتظار لباس متحدالشکل به تن کنند به گونه‌ای که بتوان بی‌درنگ آن‌ها را از شهروندان آزاد تشخیص داد. این طرح را بسیار خطرناک تشخیص دادند و رد کردند، زیرا در این صورت بردگان می‌توانستند یکدیگر را بازشناسند و از قدرت بالقوه خویش باخبر شوند. مفسران مدرن البته تمایل داشتند از این واقعه نتیجه بگیرند که شمار بردگان در آن زمان لابد بسیار زیاد بوده است، ولی این نتیجه‌گیری کاملاً خطا از آب درآمد. آنچه غریزه سیاسی سالم رومی‌ها خطرناک می‌انگاشت نفس نمود بود، کاملاً مستقل از شمار افراد دخیل (بنگرید به

Westermann, *op. cit.*, p. 1000).

۵۴. ای. سوبول (A. Soboul)

(«Problèmes de travail en l'an II», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No. 1 [January-March, 1955])

به طرز بسیار نیکویی شرح می‌دهد که اول بار کارگران چگونه بر صحنه تاریخ ظاهر شدند: «مشخصه زحمتکشان نه عملکرد اجتماعیشان بلکه صرفاً لباس آن‌هاست. کارگران نیم‌تنه با شلوار دکمه‌دار پوشیدند، و این لباس به صورت مشخصه این افراد درآمد: سان‌کولوت‌ها... پتیون (Petion) در کنوانسیون، به تاریخ ۱۰ آوریل ۱۷۹۳، اعلام می‌کند که 'وقتی از سان‌کولوت‌ها سخن می‌رود منظور همه شهروندان، به استثنای اشراف و نجبا، نیست، بلکه افراد ندار است تا از داراها تمیز داده شوند.»

۵۵. اصطلاح *le peuple*، که در اواخر قرن هجدهم رایج شد، در اصل صرفاً بر کسانی دلالت داشت که فاقد مایملک بودند. همان‌طور که قبلاً گفتیم، وجود چنین طبقه‌ای از مردمان کاملاً بینوا پیش از عصر مدرن سابقه نداشت.

۵۶. نویسنده کلاسیک در این باب همچنان آدم اسمیت است که به نزد او یگانه نقش مشروع حکومت «دفاع از اغنیا در برابر فقرا، یا دفاع از کسانی است که مایملکی دارند در برابر آن‌هایی که هیچ مایملکی ندارند» (*op. cit.*, II, 198 ff) برای یافتن قطعه نقل‌شده بنگرید به (II, 203).

۵۷. این تفسیر ارسطو از خودکامگی است که آن را نوعی حکومت دموکراسی می‌انگارد (*Politics* 1292a16 ff). با این حال، پادشاهی (*kingship*) جزو اشکال خودکامانه حکومت نیست و نیز نمی‌توان آن را حکمرانی یک تن یا مونارشی تعریف کرد. در حالی که اصطلاحات «خودکامگی» و «مونارشی» را می‌شد مترادف به کار برد، کلمات «خودکامه» و *basileus* («پادشاه») به شکل متضاد به کار می‌رفتند (فی‌المثل، بنگرید به

*Aristotle Nicomachean Ethics* 1160b3; *Plato Republic* 576d).

به‌طور کلی، حکمرانی یک تن در عصر باستان تنها برای امور خانگی یا برای جنگ توصیه و تمجید می‌شد، و این سطر مشهور ایلید معمولاً در سیاقی نظامی یا «اقتصادی» است که نقل می‌شود: «حکمرانی چند تن خوب نیست؛ یک تن باید خداوندگار باشد، یک تن باید پادشاه باشد» (ii.204) (ارسطو، که در متافزیک [1076a3 ff.] سخن هومر را در مورد حیات اجتماع سیاسی [polituesthai] به معنایی استعاری به کار می‌برد، در این میان استثناست. او در کتاب سیاست 1292a13، که در آن مصراع هومر را بار دیگر نقل می‌کند، علیه چند تنی که «نه در مقام افراد بلکه به نحو جمعی» قدرت دارند موضع می‌گیرد، و می‌گوید که این تنها شکل مبدلی از حکمرانی یک تن یا خودکامگی است.) برعکس، حکمرانی چند تن، که بعدها *polyarkhia* نامیده شد، به وجه تحقیرآمیزی به معنای تشتت فرماندهی در جنگ به کار می‌رود (به‌طور مثال، بنگرید به

Thucydides vi. 72; cf. Xenophon *Anabasis* vi. 1. 18).

58. Aristotle *Athenian Constitution* xvi. 2, 7.

۵۹. بنگرید به

Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258.

۶۰. ارسطو این مطلب را از قول پئیسستراتوس (Peisistratus) نقل می‌کند  
(*Athenian Constitution* xv. 5).

61. *Statesman* 305.

۶۲. این مدهای تعیین‌کننده دولتمرد است که میان نظام خانه‌ای بزرگ و نظام پولیس تفاوتی وجود ندارد (بنگرید به ۲۵۹)، به طوری که علم واحدی امور سیاسی و امور خانگی یا مربوط به «تدبیر منزل» (economic) را تحت پوشش قرار می‌دهد.  
۶۳. این مطلب در قطعاتی از دفتر پنجم جمهوری مثل روز روشن است. در این قطعات افلاطون شرح می‌دهد که چگونه بیم آدمی از این‌که مبادا کسی به پسر، برادر یا پدر خودش گزند برساند صلح عمومی را در جمهوری آرمانی‌اش تقویت خواهد کرد. به موجب اشتراکی بودن زنان، هیچ‌کس نخواهد دانست که خویشاوندان نسبی‌اش چه کسانی هستند (مخصوصاً بنگرید به 465b, 463c).

64. *Republic* 443c.

۶۵. کلمه ekphanestaton در فایدروس (۲۵۰) آمده و کیفیت اصلی [ایده] زیبا (the beautiful) خوانده شده است. در جمهوری (۵۱۸) کیفیت مشابهی برای ایده خوب [یا خیر] ادعا می‌شود که phanotaton نام می‌گیرد. هر دو کلمه مأخوذ از phainesthai («پدیدار شدن») و «درخشیدن» اند، و در هر دو مورد وجه عالی به کار رفته است. پیداست که کیفیت درخشندگی در باره زیبا بسی بیش‌تر صادق است تا در باره خوب.  
۶۶. ورنر یگر (Werner Jaeger) (*Paideia* [1945], II, 416 n.) می‌گوید: «این فکر که قسمی هنر اعلای اندازه‌گیری وجود دارد و معرفت فیلسوف به ارزش (فرونسیس) / phronēsis [یا حکمت عملی] قابلیت اندازه‌گیری است، در سراسر کار افلاطون تا انتهای آن جاری است.» آنچه یگر می‌گوید تنها در مورد فلسفه سیاسی افلاطون صدق می‌کند که در آن ایده خوب جای ایده زیبا را می‌گیرد. تمثیل غاره آن‌چنان که در جمهوری آمده است، دقیقاً محور فلسفه سیاسی افلاطون است، اما آموزه ایده‌ها را آن‌طور که در آن‌جا عرضه شده است باید اطلاق آن در عرصه سیاست دانست، نه شرح و بسط اصیل و کاملاً فلسفی، که در این‌جا نمی‌توانیم در باره آن بحث کنیم. این‌که یگر «معرفت فیلسوف به ارزش‌ها» را فرونیس توصیف می‌کند به واقع حاکی از سرشت سیاسی و غیرفلسفی این معرفت است؛ زیرا خود کلمه فرونیس در آثار افلاطون و ارسطو مشخص‌کننده بصیرت دولتمرد است، نه بصیرت فیلسوف.

۶۷. افلاطون در دولتمرد، اثری که در آن عمدتاً این اندیشه را پی می‌گیرد، به نحوی تعریض آمیز چنین نتیجه‌گیری می‌کند: در جستجوی کسی که همان‌قدر شایسته فرمان

راندن بر انسان باشد که شبان شایسته فرمان راندن بر گله خویش است، «به جای انسانی میرا خدایی» را یافتیم (۲۷۵).

68. *Republic* 420.

۶۹. شاید جالب باشد که سیر لاحق نظریه سیاسی افلاطون را خاطر نشان کنیم: در جمهوری، راهنمای تمایزی که او میان حاکمان و محکومان می‌گذارد رابطه میان متخصص و غیرمتخصص است؛ در دولتمرد از رابطه میان دانستن و عمل کردن جهت می‌گیرد؛ و در قوانین، اجرای قوانین تغییرناپذیر همه آن چیزی است که برای دولتمرد باقی می‌ماند یا برای عملکرد حیطه عمومی لازم است. آنچه در این سیر بیش از همه توجه برمی‌انگیزد تنزل فزاینده قوایی است که برای تبهر در سیاست لازم است.

۷۰. نقل قول از این کتاب است:

*Capital* (Modern Library ed.), p. 824.

قطعات دیگری از مارکس نشان می‌دهد که او سخنش را به ظهور نیروهای اجتماعی یا اقتصادی محدود نمی‌کند. این قطعه از آن جمله است: «در تاریخ واقعی این امر انگشت‌نمای همگان است که تسخیر، برده ساختن، دزدی، قتل و خلاصه خشونت نقش اصلی را دارد» (*ibid.*, 785).

۷۱. گفته افلاطون را مبنی بر این که میل فیلسوف به این که حاکم مردمان شود ممکن است تنها از بیم آن باشد که کسانی که بدترند بر او حاکم شوند (*Republic* 347) با این سخن آوگوستین مقایسه کنید که وظیفه حکومت این است که «نیکان» را قادر سازد تا با آرامش بیش‌تری در میان «بدان» به سر برند (*Epistolae* 153. 6).

۷۲. به نقل از گفتگویی با ورنر فون براون (*Werner von Braun*) که به تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۹۵۷ در نیویورک تأییم منتشر شده است.

۷۳. نیچه گفته است: «آدمی منشأ را نمی‌شناسد، آدمی نتایج را نمی‌داند... [ارزش عمل] نامعلوم است» (*Wille zur Macht*, No. 291). او خبر نداشت که صرفاً سوء‌ظن دیرینه فیلسوفان را نسبت به عمل تکرار می‌کند.

۷۴. این نتیجه‌گیری «اگرستانسیالیستی» بسی کم‌تر از آنی که ممکن است به نظر برسد حاصل بازنگری اصیلی در مفاهیم و ملاک‌های سنتی است؛ و به واقع هنوز درون سنت و با مفاهیم سنتی عمل می‌کند، هر چند با نوعی روحیه عصیانگری. بنابراین، منسجم‌ترین نتیجه این عصیان، بازگشت به «ارزش‌های دینی» است که، با وجود این، دیگر در تجربه‌های دینی اصیل یا ایمان اصیل ریشه ندارند، بلکه همانند همه «ارزش‌ها»ی معنوی مدرن، ارزش‌های مبادله‌اند که در این مورد در ازای دادن «ارزش‌ها»ی کناره‌ناده نویمیدی ستانده شده‌اند.

۷۵. در جایی که غرور بشر هنوز سالم مانده است، نه پوچی و عبثناکی بلکه ترازدی است که نشان وجود بشری محسوب می‌شود. بزرگ‌ترین نماینده آن کانت است که به نزد

او خودانگیختگی عمل، و قوای عقل عملی که ملازم با آن هستند، از جمله نیروی حکم [یا داوری]، خصوصیات بارز انسانند، هر چند که عمل او گرفتار موجبیت قوانین طبیعی است و حکم او نمی‌تواند به راز واقعیت مطلق (شیء فی نفسه / Ding an sich) راه یابد. کانت جرئت آن را داشت که انسان را از پیامدهای کردارش تبرئه کند از این راه که صرفاً بر خلوص انگیزه‌های او تأکید بورزد، و این امر وی را از دست شستن از ایمانش به انسان و بزرگی بالقوه او نجات داد.

۷۶. این سخن به نحو مؤکد در انجیل لوقا ۲۴ - ۵:۲۱ آمده است (مقایسه کنید با انجیل متی ۶ - ۹:۲۴ یا انجیل مرقس ۱۰ - ۱۲:۷)، که در آن عیسی معجزه‌ای می‌کند تا ثابت کند که «پسر انسان در این جهان قدرت آن را دارد که گناهان را ببخشد». در این جا تأکید بر عبارت «در این جهان» است. تأکید عیسی بر «قدرت بخشایش» است که - حتی بیش از معجزاتش - مردم را نکان می‌دهد، به طوری که «کسانی که با او بر بوربایی نشسته بودند در میان خود به سخن درآمدند: این کیست که گناهان را نیز می‌بخشاید؟» (لوقا ۴۹:۷).

۷۷. متی ۱۸:۳۵؛ مقایسه کنید با مرقس ۱۱:۲۵؛ «و هنگامی که به دعا می‌ایستید، ببخشاید... تا پدرتان نیز که در آسمان است خطاهای شما را ببخشد.» یا «اگر از سر تقصیرات دیگران بگذرید، پدر آسمانیتان نیز از سر تقصیرات شما می‌گذرد: اما اگر از سر تقصیرات دیگران نگذرید، پدر آسمانیتان نیز از سر تقصیرات شما نخواهد گذشت» (متی ۱۵ - ۶:۱۴). در همه این موارد، قدرت بخشایش در درجه اول قدرتی بشری است: خداوند «از دیون ما می‌گذرد همان‌طور که ما از امداران خویش می‌گذریم.»

۷۸. لوقا ۴ - ۱۷:۳، مهم است که به خاطر داشته باشیم سه کلمه کلیدی متن - *aphienai*، *metanoein* و *hamartanein* - حتی در متن یونانی عهد جدید معانی ضمنی‌ای دارند که ترجمه‌ها نمی‌توانند به طور کامل آن‌ها را برسانند. اصل معنای *aphienai* «دنبال [چیزی را] نگرفتن» و «رها کردن» است نه «بخشودن»؛ *metanoein* به معنای «تغییر عقیده» و - از وقتی که در ترجمه واژه عبری *shuv* نیز به کار می‌رود - «بازگشت» و «راه آمده را برگشتن» است، نه «توبه» با آن طنین عاطفی نفسانی‌ای که دارد؛ چیزی که خواسته می‌شود این است: عقیده‌ات را تغییر ده و «دیگر گناه نکن»، که تقریباً نقطه مقابل کفارها دادن است. و سرانجام این‌که معادل بسیار خوب *hamartanein* به واقع «*trespassing*» است تا آن‌جا که نه به معنای «گناه کردن» بلکه به معنای «لغزیدن» و «خطا رفتن» و به بیراهه افتادن» است (بنگرید به

Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* [1923]).

سطری را که من از ترجمه معیار نقل کرده‌ام به این صورت نیز می‌توان ترجمه کرد: «و اگر او با تو خطا کرد... و... بار دیگر روی به تو آورد و گفت: 'تغییر عقیده داده‌ام'، او را رها کن.»

۷۹. متی ۱۶:۲۷.

۸۰. به نظر می‌رسد سیاق مطلب این تفسیر را توجیه می‌کند (لوقا ۵- (۱۷:۱): عیسی کلامش را با اشاره به ناگزیری «گناهان» (skandala) آغاز می‌کند که - دست‌کم در این جهان - نابخشودنی هستند؛ زیرا «رای بر آن کس که این گناهان از طریق او پیدا می‌آیند» به حال چنین کسی بهتر آن‌که سنگ آسیابی به گردنش بباویند و او را به دریا دراندازند؛ و سپس کلامش را با موعظهٔ بخشودن «خطا» یا «لغزش» (hamartanein) ادامه می‌دهد.

۸۱. این پیش‌داوری رایج که عشق به اندازهٔ «حال و هوای عاشقانه» (romance) شایع است امکان دارد به موجب این واقعیت باشد که همهٔ ما عشق را ابتدا از طریق شعر آموخته‌ایم. اما شاعران کلاه بر سرمان می‌گذارند؛ آن‌ها یگانه‌کسانی هستند که عشق برایشان نه فقط تجربه‌ای سرنوشت‌ساز بلکه تجربه‌ای ناگزیر نیز هست که به ایشان حق می‌دهد آن را به اشتباه تجربه‌ای جهانگستر بگیرند.

۸۲. این قابلیت جهان‌آفرین عشق همان زاینده‌گی نیست که اغلب اساطیر آفرینش بر آن مبنی هستند. حکایت اساطیری زیر، برعکس، تصاویرش را آشکارا از تجربهٔ عشق برگرفته است: آسمان الهه‌ای است غول‌آسا که همچنان به روی خدای زمین خم شده است. خدای هوا که بین آن دو زاده شده است مایهٔ جدایی او از خدای زمین است و اکنون دارد الههٔ آسمان را بالا می‌برد. از این قرار، فضای جهان که از هوا سرشته است به وجود می‌آید و خود را میان زمین و آسمان جای می‌دهد. بنگرید به

H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), p. 18, and Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1953), p. 212.

۸۳. نیچه با روشن‌بینی بی‌مانندی پیوند میان استقلال بشری و قابلیت عهد بستن را مشاهده کرد، و این امر او را به سوی بصیرتی منحصر به فرد در بارهٔ به‌هم پیوستگی غرور بشر و وجدان او سوق داد. از بخت بد، هر دو بصیرت با مفهوم اصلی او، یعنی «ارادهٔ معطوف به قدرت»، بی‌ارتباط ماندند و بر آن اثری نهادند، و بنابراین، حتی نیچه‌شناسان هم غالباً آن‌ها را از نظر دور می‌دارند. این دو بصیرت را باید در دو گزینهٔ نخست از رسالهٔ دوم *تبارشناسی اخلاق* (*Zur Genealogie der Moral*) پیدا کرد.

۸۴. مقایسه کنید با نقل قول‌هایی که در یادداشت ۷۷ آمده است. عیسی خود ریشهٔ بشری این توانایی معجزه‌کردن را در ایمان می‌دید - که ما آن را از دایرهٔ ملاحظاتمان بیرون می‌گذاریم. در سیاق سخن ما، یگانه‌طلبی که اهمیت دارد این است که قدرت معجزه‌کردن قدرتی الهی محسوب نمی‌شود - ایمان کوه‌ها را از جا به در خواهد کرد، و خواهد بخشود؛ هر دوی این‌ها به یک اندازه معجزه‌اند، و پاسخ حواریون به هنگامی که عیسی از آنان خواست هفت بار در روز ببخشایند، چنین بود: «پروردگارا، بر ایمانمان بیفزای.»

## زندگی وقف عمل و عصر مدرن

او نقطه اتکا را یافت، اما از آن علیه خودش استفاده کرد؛ از قرار معلوم مجال پیدا کرد تنها تحت همین شرایط آن را بیابد.

فرائتس کافکا

### ۳۵. بیگانگی از جهان

سه رویداد بزرگ در آستانه عصر مدرن جای دارند و سرشت آن را رقم می‌زنند: کشف آمریکا و از پی آن کاوش کل زمین؛ نهضت اصلاح دین، که با سلب مالکیت از کلیسا و صومعه‌ها روند دوگانه سلب مالکیت فردی و انباشت ثروت اجتماعی را آغاز کرد؛ و [سرانجام] اختراع تلسکوپ و شکل‌گیری و بالندگی علم جدیدی که طبیعت زمین را از منظر عالم می‌نگرد. این‌ها را نمی‌توان رویدادهایی مدرن نامید آن‌چنان‌که از زمان انقلاب فرانسه این رویدادها را می‌شناسیم، و با وجود این‌که نمی‌شود بر حسب هیچ‌گونه زنجیره علی‌تیبینشان کرد – زیرا چنین کاری در مورد هیچ رویدادی شدنی نیست – همچنان در پیوستار بلاانقطاعی روی می‌دهند که پیشینه‌ها در آن وجود دارند و پیشینیان را در آن می‌توان به این نام خواند. در هیچ یک از آن‌ها کیفیت

خاص انفجار گرایش‌های نهفته‌ای که نیروی خود را در تاریکی جمع می‌کنند و به ناگهان فوران می‌کنند دیده نمی‌شود. نام‌هایی که به این رویدادها منسوب می‌داریم، گالیلئو گالیله و مارتین لوتر و دریاوردان، کاشفان و ماجراجویان بزرگ در عصر اکتشاف، هنوز به جهانی ماقبل مدرن تعلق دارند. به علاوه، آن حس غریب نوآوری، پافشاری تقریباً بی‌امان کمابیش همه نویسندگان، دانشمندان و فیلسوفان بزرگ از قرن هفدهم بر این‌که چیزهایی را می‌بینند که پیش‌تر هرگز دیده نشده است و اندیشه‌هایی را می‌اندیشند که پیش‌تر هرگز اندیشیده نشده است، در هیچ یک از آن‌ها، حتی در گالیله، دیده نمی‌شود.<sup>(۱)</sup> این پیشگامان، انقلابی نیستند، و انگیزه‌ها و مقاصدشان هنوز ریشه استوار در سنت دارد.

در نظر هم‌روزگاران آن‌ها، خیره‌کننده‌ترین این رویدادها لابد اکتشاف قاره‌های ناشناخته و اقیانوس‌های دور از تصور بوده است؛ و آشوبنده‌ترین آن‌ها چه بسا شکاف برطرف‌ناشدنی‌ای که نهضت اصلاح دین در مسیحیت غربی انداخت آن هم با تحدی ذاتی‌اش خطاب به خود سنت دینی و با تهدید مستقیمی که متوجه آرامش نفوس انسان‌ها کرد؛ بی‌تردید آنچه کم‌تر از همه مورد توجه قرار گرفت اضافه شدن ابزار تازه‌ای بود به انبان عظیم ابزارهایی که پیشاپیش در اختیار آدمی بود، ابزاری که جز برای نگریستن به ستارگان فایده دیگری نداشت، هر چند اولین ابزار کاملاً علمی‌ای بود که تا آن زمان طراحی و ساخته شده بود. با وجود این، اگر می‌توانستیم آن‌طور که روندهای طبیعی را اندازه می‌گیریم شتاب تاریخ را اندازه بگیریم، چه بسا درمی‌یافتیم که آنچه در آغاز کم‌ترین تأثیر محسوس را داشت، یعنی اولین گام‌های آزمایشی و محتاطانه آدمی به سوی کشف عالم، پیوسته هم از لحاظ سرعت و هم از لحاظ شتاب رو به فزونی گذاشته است تا آن‌جا که نه تنها برگسترش سطح زمین، که حد نهایی‌اش را تنها در حدود خود کره خاکی دید، بلکه بر روند انباشت اقتصادی نیز، که هنوز گویا حد نمی‌شناسد، سایه انداخته است.



اما این‌ها چیزی جز حدس و گمان نیست. واقعیت این است که اکتشاف زمین، نقشه برداری از خشکی‌های آن و ترسیم نقشه آب‌هایش، قرن‌ها به طول انجامیده و تازه امروز است که رو به پایان می‌رود. تازه امروز است که آدمی اختیار کامل سکونتگاه فانی‌اش را به دست گرفته و افق‌های نامتناهی را که به طرز وسوسه‌انگیز و تهدیدآمیزی به روی همه اعصار پیشین گشوده بودند، درون گره‌ای گرد آورده است که خطوط کلی باشکوه و نیز جزئیات سطح آن را همان قدر می‌شناسد که شناسای خطوط کف دست خویش است. درست وقتی که فراخی فضای موجود بر روی زمین را کشف کردند، کوچک شدن کره خاکی، که زبانزد همگان است، آغاز شد تا این‌که سرانجام کار به جایی رسیده است که در جهان ما (جهانی که اگرچه حاصل عصر مدرن است به هیچ روی جهان عصر مدرن نیست) هر انسانی همان قدر ساکن زمین است که ساکن کشور خویش است. اکنون انسان‌ها در کل به هم پیوسته‌ای به فراخی زمین به سر می‌برند که در آن حتی تصور فاصله، که در ذات کامل‌ترین صورت همجواری متصل اجزا نیز هست، در برابر هجوم سرعت سپر انداخته است. سرعت بر فضا غالب شده است؛ و هر چند حد این روند غالب آمدن در مرز غلبه‌ناپذیر حضور همزمان یک تن در دو جای مختلف است، اما روند یاد شده فاصله را بی‌معنی کرده است، زیرا دیگر هیچ جزء مهمی از حیات بشر - سال‌ها، ماه‌ها یا حتی هفته‌ها - برای رسیدن به هر نقطه‌ای روی زمین ضروری نیست.

بی‌تردید چیزی پیدا نمی‌شود که به اندازه این روند کوتاه شدن با مقصود کاوشگران و نیز سیاحان دریانورد اوایل عصر مدرن بیگانه باشد؛ آنان می‌رفتند تا زمین را وسعت ببخشند، نه این‌که آن را کوچک کنند و به صورت گوی در آورند؛ و زمانی که ایشان به ندای دوردست‌ها لبیک می‌گفتند، نمی‌خواستند فاصله را از میان بردارند. تنها حکمت نگرستن به گذشته است که این امر بدیهی را درمی‌یابد که هیچ چیز نمی‌تواند فراخ بماند اگر بتوان آن را اندازه گرفت و هر گونه مساحی، اجزای دور از هم را گرد هم می‌آورد و،

بنابراین، در جایی که پیش‌تر فاصله حاکم بود نزدیکی برقرار می‌سازد. از این رو، نقشه‌های آبی و خاک‌ی مراحل اولیه عصر مدرن پیش‌درآمد اختراعات فنی‌ای بودند که از طریق آن‌ها فضای زمین سراسر کوچک و دم دست شده است. مقدم بر آب رفتن فضا و محور فاصله به وسیله راه‌آهن‌ها، کشتی‌های بخار و هواپیماها، آب‌رقتی بی‌نهایت عظیم‌تر و مؤثرتر هست که به واسطه قابلیت پیمایش‌گرانه ذهن انسان پدید می‌آید، ذهنی که با استفاده از اعداد، نمادها و الگوها می‌تواند فاصله فیزیکی زمینی را تا قد و قامت حس و فهم طبیعی بدن انسان متراکم سازد و فرو بکاهد. پیش از آن‌که بدانیم چگونه دور زمین بگردیم و به چه صورت سپهر سکناي آدمی را در قالب روزها و ساعت‌ها تحدید کنیم، کره زمین را به اتاق‌های نشیمنمان آورده بودیم تا با دست‌هایمان آن را لمس کنیم و در برابر چشم‌هایمان بچرخانیم.

این موضوع جنبه دیگری هم دارد که خواهیم دید در سیاق سخن ما واجد اهمیت بیش‌تری است. این در طبیعت قابلیت مساحی بشر است که تنها در صورتی می‌تواند نقش خود را ایفا کند که او خود را از هر گونه درگیری و دلمشغولی با آنچه دم دست است بیرون بکشد و از هر آنچه نزدیک اوست فاصله بگیرد. هر قدر فاصله میان خود انسان و محیطش، جهان یا زمین، بیش‌تر باشد، قابلیت بیش‌تری برای مساحی و اندازه‌گیری خواهد داشت و فضای جهانی و زمینی کم‌تری برایش باقی خواهد ماند. این واقعیت که آب رفتن و کوچک شدن سرنوشت‌ساز زمین نتیجه اختراع هواپیما، یعنی نتیجه پشت سر نهادن سطح کره زمین به طور تام و تمام بود، همچون مظهری است از این پدیده عام که هر میزان کاهش فاصله زمینی تنها به بهای برقرار کردن فاصله‌ای سرنوشت‌ساز میان انسان و زمین، به بهای بیگانه شدن او از محیط زمینی بلافصلش، به دست می‌آید.

این‌که نهضت اصلاح دین - رویدادی کاملاً متفاوت - در فرجام ما را با شکل مشابهی از پدیده بیگانگی مواجه می‌کند که ماکس وبر حتی آن را، تحت

عنوان «زهد درون‌جهانی»<sup>۱</sup> عمیق‌ترین سرچشمه روحیه و نگرش سرمایه‌دارانه جدید می‌دانست، ممکن است یکی از آن مقارنه‌ها و اتفاقات بسیاری باشد که باعث می‌شود خودداری از اعتقاد به ارواح، شیاطین و روح این یا آن دوران (Zeitgeists) برای مورخ کار بسیار دشواری باشد. چیزی که بسیار جالب و برآشوبنده است شباهت در عین منتها درجهٔ اختلاف است، زیرا این بیگانگی درون‌جهانی چه از حیث مقصود چه از لحاظ محتوا، ربطی به بیگانگی از زمین که در ذات اکتشاف و تصاحب آن نهفته است ندارد. به‌علاوه، بیگانگی درون‌جهانی که ماکس وبر در مقالهٔ مشهورش فعلیت تاریخی آن را نشان داد نه تنها در اخلاق جدیدی که از دل تلاش‌های لوتر و کالون برای بازگرداندن حیث آن‌جهانی [یا اخرویت] سازش‌ناپذیر ایمان مسیحی بالیدن گرفت وجود دارد؛ بلکه همان‌قدر - گرچه در سطحی کاملاً متفاوت - در سلب مالکیت از روستاییان، که نتیجهٔ پیش‌بینی‌ناشدهٔ سلب مالکیت از کلیسا و، در این مقام، بزرگ‌ترین عامل فروپاشی نظام فئودالی بود، نیز به کار است.<sup>(۲)</sup> البته حدس و گمان در این باب که اگر این واقعه روی نمی‌داد اقتصاد ما چه مسیری در پیش می‌گرفت، حاصلی ندارد، واقعه‌ای که تأثیر آن انسان غربی را به درون تحولی کشاند که در آن هر مالکیتی در روند سلب آن از میان برخاست و همهٔ چیزها به کام روند تولیدشان فرو شدند و ثبات جهان در روند بی‌انقطاع دگرگونی تحلیل رفت. با این حال، این قبیل حدس و گمان‌ها به درجه‌ای که برایمان یادآور می‌شوند که تاریخ رویدادهاست نه نیروها یا ایده‌هایی که سیرشان قابل پیش‌بینی است ارزنده‌اند. آن‌ها زمانی بی‌حاصل و حتی خطرناکند که به صورت دلایلی علیه واقعیت به کار می‌روند و مقصود از ابرازشان اشاره به امکان‌ها و بدیل‌های اجبابی است، زیرا این حدس و گمان‌ها نه تنها بنا به تعریف بی‌شمارند بلکه

فاقد نامنتظر بودگی ملموس رویداد نیز هستند، و جای آن را با امکان صرف پر می‌کنند. از این رو، صرف نظر از این که تا چه حد به شکل بی‌روحی عرضه شوند، اشباحی خشک و خالی می‌مانند.

برای دست‌کم نگرفتن شتابی که این روند بعد از قرن‌ها گسترش و پیشروی تقریباً بدون مانع به آن رسیده است، شاید بد نباشد در باره آن چیزی که «معجزه اقتصادی» آلمان پس از جنگ خوانده می‌شود تأمل کنیم، پدیده‌ای که تنها اگر از روزه ملاک و میزانی منسوخ به آن نگاه کنیم معجزه است. این نمونه آلمانی به وجهی بسیار روشن نشان می‌دهد که تحت شرایط مدرن، سلب مالکیت از مردم، نابودسازی اشیاء و تخریب شهرها محرکی اساسی برای روند انباشت سریع‌تر و کارآمدتر ثروت، و نه برای صرف تجدید قوا، از آب در خواهد آمد. تنها اگر کشور آن اندازه مدرن باشد که از حیث روند تولید جواب بدهد. در آلمان، نابودسازی بی‌پرده جای روند بی‌وقفه کاهش ارزش همه اشیای جهانی را گرفت، روندی که مشخصه اقتصاد تضييع است که امروزه در آن به سر می‌بریم. نتیجه کمابیش یکسان است: رفاهی پُر رونق که، همان‌طور که آلمان پس از جنگ نشان می‌دهد، نه از فراوانی کالاهای مادی یا هر چیز پایدار و داده‌شده‌ای، بلکه از خود روند تولید و مصرف قوت و قوت می‌گیرد. تحت شرایط مدرن، نه از بین بردن بلکه حفظ کردن ویرانی به بار می‌آورد زیرا نفیس دوام اشیای حفظ‌شده، بزرگ‌ترین سد راه روند گردش کالا است که افزایش پیوسته سرعت آن یگانه ثباتی است که در هر جا که گردش کالا سیطره داشته است به جا مانده است.<sup>(۳)</sup>

پیش‌تر دیدیم که مالکیت، به تمایز از ثروت و تصاحب، ناظر بر سهم خصوصی [فرد] از جهانی مشترک است و، بنابراین، اساسی‌ترین و مقدم‌ماتی‌ترین شرط سیاسی جهانی بودن آدمی است. به همین منوال، سلب مالکیت و بیگانگی از جهان با هم قرین می‌افتند، و عصر مدرن با برکندن و بیگانگی سازی برخی لایه‌های جمعیت از جهان آغاز شد. چیزی که به شدت خلاف مقاصد

همه بازیگران این نمایش بود. این گرایش در ما هست که اهمیت محوری این بیگانه‌سازی را برای عصر مدرن نادیده بگیریم زیرا معمولاً بر خصوصیت دنیوی [یا سکولار] آن تأکید می‌کنیم و اصطلاح دنیوی بودن را با جهانی بودن یکی می‌گیریم. با این حال، معنای دنیوی‌سازی [یا سکولاریزاسیون] به عنوان یک واقعه تاریخی ملموس چیزی فراتر از جدایی کلیسا و دولت، جدایی دین و سیاست، نبود، و این امر، از نظرگاهی دینی، تلویحاً دلالت بر رجعت به این نگرش مسیحیت اولیه می‌کند که «آنچه را از آن قیصر است به قیصر دهید و آنچه را از آن خداست به خدا»، نه این‌که دال بر بی‌ایمانی و فقدان استعلا یا علاقه‌ای تازه و شدید باشد نسبت به آنچه این جهانی است.

بی‌ایمانی مدرن خاستگاه دینی ندارد - نمی‌توان منشأ آن را در نهضت اصلاح دین و نهضت متقابل اصلاح دین [در کلیسای کاتولیک]،<sup>۱</sup> این دو نهضت دینی بزرگ عصر مدرن، جست - و دامنه آن به هیچ روی محدود به سپهر دینی نمی‌شود. به علاوه، حتی اگر بپذیریم که عصر مدرن با کسوف ناگهانی و تبیین‌ناپذیر تعالی، با کسوف اعتقاد به عالم آخرت، آغاز شد، به هیچ وجه از آن بر نمی‌آید که این واقعه از دست دادن، آدمی را به جانب جهان پس افکند. به عکس، شواهد تاریخی نشان می‌دهند که انسان‌های مدرن نه به سوی جهان بلکه به سوی خودشان بازگشتند. یکی از پایدارترین گرایش‌ها در فلسفه مدرن از زمان دکارت به این طرف و چه بسا بدیع‌ترین افاده [یا مساهمت] آن در فلسفه پرداختن انحصاری به خویشتن، به تمایز از نفس یا شخص یا انسان به طور عام، بوده است: اهتمام به تحویل همه تجربه‌ها با جهان و نیز با دیگران به تجربه‌هایی میان انسان و خودش. عظمت کشف مارکس در باره ریشه‌های سرمایه‌داری دقیقاً در این بود که امکان فعالیت عظیم و دقیقاً این جهانی بدون هرگونه دغدغه نسبت به جهان یا محظوظ

شدن از آن را به اثبات رساند، فعالیتی که عمیق‌ترین انگیزه آن، به عکس، دغدغه و پروای خویشتن است. نشان عصر مدرن بیگانگی از جهان بوده است، نه از خود بیگانگی آن‌طور که مارکس می‌اندیشید. (۴)

سلب مالکیت، محروم کردن برخی گروه‌ها از جا و مکانشان در جهان و عریان نهادن ایشان در معرض باد و بورانِ حواجیج و ضروریات زندگی، هم باعث انباشت اولیه ثروت شد و هم موجب امکان تبدیل این ثروت به سرمایه از طریق زحمت. این‌ها با هم شرایط برآمدن اقتصاد سرمایه‌داری بودند. این‌که چنین تحولی، که با سلب مالکیت آغاز و تقویت شد، منجر به افزایش عظیم توان تولید بشری می‌شد از همان ابتدا، قرن‌ها پیش از انقلاب صنعتی، آشکار بود. طبقه زحمتکش جدید، که به معنای حقیقی کلمه دست به دهان بود، نه تنها مستقیماً تحت فشار و اضطراب ناگزیر ضرورت زندگی قرار داشت، (۵) بلکه در عین حال از هرگونه دغدغه و پروایی هم که مستقیماً از خود روند زندگی بر نمی‌خاست بیگانه بود. آنچه در مراحل اولیه [سیر] نخستین طبقه زحمتکش آزاد در تاریخ رها شد توانی بود که در ذات «نیروی زحمت» بود، یعنی در ذاتِ صرف فراوانیِ طبیعی روند زیستی، که مثل همه نیروهای طبیعی - همان‌قدر نیروی طبیعی تولید مثل که نیروی طبیعی زحمت - مازاد چشمگیری علاوه بر بازتولید جوانان برای به توازن رساندن [شمار] پیران، فراهم می‌کند. آنچه این تحول را در آغاز عصر مدرن از رویدادهای مشابه آن در گذشته متمایز می‌سازد این است که سلب مالکیت و انباشت ثروت به هیچ روی منجر به مالکیتی تازه یا بازتوزیع تازه ثروت نشد، بلکه به این روند بازخورنده<sup>۱</sup> شد تا موجب افزایش سلب مالکیت، توان بیش‌تر تولید و افزایش تصاحب شود.

به عبارت دیگر، رهایی نیروی زحمت به عنوان روندی طبیعی، منحصر

به پاره‌ای از طبقات جامعه نماند، و [روند] تصاحب با ارضای نیازها و امیال به انتها نرسید؛ بنابراین، انباشت سرمایه منجر به رکودی نشد که از روی آنچه در امپراتوری‌های ثروتمند پیش از عصر مدرن روی داد به خوبی آن را می‌شناسیم، بلکه در سرتاسر جامعه شیوع پیدا کرد و جریانی از ثروت را به راه انداخت که پیوسته رو به فزونی داشت. اما این روند، که به واقع، بر حسب تعبیر مارکس از آن، «روند زندگی جامعه» است و قابلیت ثروت‌آفرینی آن را تنها با ثمردهی روندهای طبیعی می‌توان مقایسه کرد که در آن‌ها آفرینش یک مرد و یک زن برای زادن هر تعداد انسان کفایت می‌کند، تابع اصل بیگانگی از جهان می‌ماند که خاستگاه این روند است؛ روند یادشده تنها به این شرط ممکن است ادامه پیدا کند که دوام و ثبات جهانی اجازه مداخله نداشته باشد - تنها تا زمانی که همه اشیای جهانی، همه محصولات نهایی روند تولید، با سرعتی روزافزون به آن بازخورنده شوند. به عبارت دیگر، روند انباشت ثروت، روندی که می‌دانیم انگیزه روند زندگی و متقابلاً انگیزه زندگی بشری است، تنها در صورتی ممکن است که جهان و خود جهانی بودن انسان قربانی شوند.

مشخصه اولین مرحله این بیگانگی قساوت آن بود، بدبختی و فلاکتی که برای شمار پیوسته روزافزونی از «فقرای زحمتکش» به دنبال داشت که سلب مالکیت از آن‌ها باعث شد از حمایت دوگانه خانواده و مالکیت، یعنی حمایت سهم خصوصی خانوادگی از جهان، محروم شوند که تا عصر مدرن روند زندگی فردی و فعالیت زحمت را که تابع ضروریات آن بود در خود منزل داده بود. مرحله دوم هنگامی فرا رسید که جامعه تابع روند تازه زندگی شد، زیرا خانواده پیش‌تر تابع آن شده بود. عضویت در طبقه‌ای اجتماعی جایگزین حمایتی شد که پیش‌تر عضویت در یک خانواده شامل حال شخص می‌کرد، و همبستگی اجتماعی جایگزین بسیار کارآمدی برای همبستگی طبیعی سابقی شد که بر واحد خانوادگی حاکم بود. به علاوه، جامعه به منزله یک کل، «سوزه

[یا فاعل] جمعی» روند زندگی، به هیچ روی چیزی ناملموس، «پنداری کمونیستی» که اقتصاددانان کلاسیک نیازمند آن بودند، باقی نماند؛ درست همان طور که واحد خانوادگی با قطعه‌ای خصوصی از جهان، با ملک آن، یکی انگاشته شده بود، جامعه نیز با قطعه ملکی ملموس ولی در مالکیت جمعی، یعنی قلمرو دولت ملی، یکسان گرفته شد که تا زمان اقول آن در قرن بیستم، برای همه طبقات، جایگزین خانه خصوصی‌ای بود که طبقه فقرا از آن محروم شده بودند.

آن دسته از نظریه‌های راجع به ملی‌گرایی که در آن‌ها اوصاف موجودی زنده سرمشق واقع می‌شود، مخصوصاً راجع به آن شکلی از ملی‌گرایی که در اروپای مرکزی بایده است، جملگی بر یکسان‌انگاری ملت و روابط میان اعضای آن با خانواده و روابط خانوادگی مبتنی هستند. از آن‌جا که جامعه جای خانواده را می‌گیرد، بناست که «خون و خاک» بر روابط میان اعضای آن حاکم باشد؛ تجانس جمعیت و ریشه داشتن آن در خاک سرزمینی معین همه جا شروط لازم دولت ملی می‌شود. با این حال، این تحول اگرچه به طور قطع قساوت و بدبختی را کاهش داد، به ندرت بر روند سلب مالکیت و بیگانگی از جهان تأثیر نهاد، زیرا، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، مالکیت جمعی تناقضی در الفاظ است.

افول نظام دولت ملی در اروپا، آب رفتن اقتصادی و جغرافیایی زمین به طوری که رفاه و رکود در این جهت پیش می‌روند که پدیده‌هایی جهان‌گستر شوند، و این که نوع بشر - که تا روزگار ما فقط مفهومی انتزاعی یا اصلی راهنما برای انسان‌گرایان بود - به موجودی واقعی بدل شده است که اعضایش در اقصی نقاط کره زمین در مقایسه با اعضای ملتی که یک نسل قبل به سر می‌بردند برای دیدار یکدیگر زمان کم‌تری نیاز دارند، جملگی نشانه آغاز واپسین مرحله این تحولند. درست همان طور که خانواده و مایملک آن جای خود را به عضویت در طبقه و قلمرو ملی دادند، نوع بشر نیز هم‌اکنون



دارد جای جوامع ملی را می‌گیرد و زمین دارد جایگزین قلمرو محدود کشوری می‌شود. اما آینده هر چه با خود به همراه آورد، روند بیگانگی از جهان، که با سلب مالکیت آغاز شد و مشخصه‌اش رشد روزافزون ثروت است، اگر بگذاریم از قانون ذاتی خودش پیروی کند، تنها ممکن است ابعادی از این هم گزاف‌تر پیدا کند؛ زیرا انسان‌ها نمی‌توانند آن‌طور که شهروند کشور خویشند شهروند جهان شوند، و افراد جامعه نمی‌توانند آن‌طور که اعضای خانه و خانواده مالک دارایی خصوصی خویش هستند مالکیت جمعی داشته باشند. طلوع جامعه، همزمان افول حیطه عمومی در کنار حیطه خصوصی را به بار آورد. اما کسوف جهان عمومی مشترک، امری که در پدید آوردن انسان توده‌ای تنها بسیار تعیین‌کننده و به لحاظ ایجاد روحیه و ذهنیت بی‌جهان جنبش‌های توده‌ای ایدئولوژیک مدرن بسیار خطرناک بود، با از دست رفتن سهم خصوصی [افراد] از جهان آغاز شد که روندی بسیار ملموس‌تر بود.

### ۳۶. کشف نقطه اتکای ارشمیدسی

«از آن زمان که نوزادی در آخور زاده شد،<sup>۱</sup> جای شک است که چنین واقعه عظیمی با چنین سر و صدای اندکی روی داده باشد.» این کلامی است که وایتهد باب آشنایی با گالیله و کشف تلسکوپ بر صحنه «جهان مدرن» را با آن باز می‌کند.<sup>(۶)</sup> در این سخن هیچ اغراقی وجود ندارد. همانند زاده شدن در آخور، که نه پایان عصر باستان بلکه آغاز امری تازه را موجب شد آن‌چنان نامنتظر و پیش‌بینی‌ناشده که نه بیم و نه امید هیچ کدام نمی‌توانستند از پیش آن را ببینند، این اولین نظراندازی‌های آزمایشی به عالم از طریق یک ابزار - ابزاری که هم با حواس بشر میزان شده بود و هم به این قصد طراحی شده بود که از آنچه به طور قطع و تا ابد فراسوی آن‌هاست پرده برگردد - صحنه را

۱. اشاره به ولادت مسیح - م.

برای جهانی کاملاً تازه مهیا کرد و سیر وقایع دیگری را رقم زد که مقدر بود با سر و صدای بسیار بیش‌تری طلوعهٔ عصر مدرن باشند. جز در محیط اهل فضل - منجمان، فیلسوفان و الهی‌دانان - که از حیث شمار اندک و از لحاظ سیاسی فاقد اهمیت بودند، در جاهای دیگر تلسکوپ شور و هیجان بسیاری برنینگیخت؛ در عوض، توجه عموم به اثبات چشمگیر قوانین سقوط اجسام به دست گالیله جلب شد که آغاز علم طبیعی مدرن به شمار آمد (اگرچه می‌توان تردید کرد در این‌که این قوانین به خودی خود، بدون آن‌که بعدها به دست نیوتن بدل به قانون کلی گرانث شوند - قانونی که هنوز هم یکی از باشکوه‌ترین نمونه‌های ترکیب مدرن نجوم و فیزیک است - این علم جدید را در مسیر اخترفیزیک می‌انداختند). زیرا آن چیزی که به اساسی‌ترین شکل جهان‌نگری جدید را نه تنها از جهان‌نگری عصر باستان یا قرون وسطی بلکه از عطش عظیم تجربه‌بی‌واسطه در دوران رنسانس نیز متمایز می‌کرد این فرض بود که در سقوط اجرام زمینی و حرکات اجرام آسمانی، نیروی خارجی نوعاً یکسانی پدیدار است.

علاوه بر این، بداعت کشف گالیله تحت شعاع پیوند نزدیک آن با پیشینه‌ها و پیشینیان قرار گرفت. نه فقط نظورری‌های فیلسوفانهٔ نیکولاس کوزایی<sup>۱</sup> و جوردانو برونو<sup>۲</sup> بلکه تخیل کوپرنیک و کپلر منجم هم - تخیلی که تعلیم ریاضی دیده بود - تصویر متناهی و زمین‌مرکز جهان را که انسان‌ها از زمان‌های بسیار قدیم پیش چشم داشتند زیر سؤال برده بود. اول بار نه گالیله بلکه فیلسوفان بودند که بر دوگانگی میان یک زمین و یک آسمان واقع بر فراز آن قلم فسخ کشیدند بدین‌وجه که، بر حسب تصور خودشان، زمین را «به رتبهٔ ستارگان شریف» برکشیدند و برای آن خانه‌ای در عالم ابدی و نامتناهی پیدا کردند.<sup>(۷)</sup> به نظر می‌رسد منجمان برای تصدیق این‌که، برخلاف همهٔ

1. Nicholas of Cusa

2. Giordano Bruno

تجربه‌های حسی، خورشید نیست که به دور زمین می‌گردد بلکه زمین است که به دور خورشید می‌چرخد نیازی به تلسکوپ نداشتند. اگر مورخ با همه حکمت‌ها و پیش‌داوری‌های واپس‌نگری برگردد و این سرآغازها را بنگرد، وسوسه می‌شود نتیجه بگیرد که برای برچیدن نظام بطلمیوسی برهانی تجربی لازم نبود. به جای آن، چیزی که ضرورت داشت شجاعت نظری پیروی از اصل باستانی و قرون وسطایی سادگی در طبیعت - حتی اگر منجر به انکار هرگونه تجربه حسی می‌شد - و جسارت عظیم تخیل کوپرنیک بود که او را از زمین بالا برد و قادر ساخت از بالا به زمین نظر کند آن‌چنان که گویی به واقع ساکن خورشید است. و مورخ وقتی مشاهده می‌کند که کشفیات گالیله مسبق به «بازگشت واقعی به ارشمیدس» بود که از دوران رنسانس تحقق یافته بود، احساس می‌کند که نتیجه‌گیری‌هایش موجه است. بی‌گمان معنی دار است که لئوناردو آثار ارشمیدس را با علاقه بسیاری خواند و گالیله را می‌توان پیرو او نامید.<sup>(۸)</sup>

با این حال، نه حدسیات و نظورری‌های فیلسوفان و نه تخیلات متعجمان هیچ کدام هرگز از جنس رویداد نبوده‌اند. پیش از کشفیات تلسکوپ گالیله، فلسفه جوردانو برونو حتی در میان اهل فضل توجه چندانی بر نمی‌انگیخت، و بدون مهر تأیید واقعی آن‌ها بر انقلاب کوپرنیکی، نه تنها الهی دانان بلکه همه «عقلا... آن را خواست بی حساب و کتاب... تخیلی لگام‌گسیخته»<sup>(۹)</sup> اعلام می‌کردند. در عالم اندیشه‌ها تنها خلاقیت و عمق هست که هر دو کیفیاتی شخصی‌اند، اما بداعت عینی مطلق وجود ندارد؛ اندیشه‌ها می‌آیند و می‌روند، آن‌ها از نوعی ماندگاری، حتی از نوعی نامیرایی مخصوص به خودشان، برخوردارند که بستگی دارد به قدرت ذاتیشان در روشن‌سازی که مستقل از زمان و تاریخ وجود دارد و دوام می‌آورد. از این گذشته، اندیشه‌ها، برخلاف رویدادها، هیچ‌گاه بی‌سابقه نیستند، و حدسیات بی‌نصیب از تأیید

تجربی در باب حرکت زمین به دور خورشید همان قدر بی سابقه بودند که نظریه‌های امروزی در بارهٔ اتم‌ها چنین می‌بودند اگر مبنایی در آزمایش‌ها و پیامدی در جهان واقعی نمی‌داشتند.<sup>(۱۱)</sup> کاری که گالیله کرد و پیش از او هیچ کس نکرده بود به کار بردن تلسکوپ بود به وجهی که اسرار عالم «با همان قطعیت ادراک حسی» تسلیم شناخت بشری می‌شد.<sup>(۱۱)</sup> به عبارت دیگر، گالیله چیزی را که به نظر می‌رسید تا ابد از دسترس موجودی تخته‌بند زمین بیرون است و در بهترین حالت می‌توان با حدس و گمان و تخیل، درکی توأم با تردید و عدم قطعیت از آن حاصل کرد در دسترس او و حواسش قرار داد - حواسی که تخته‌بند بدن اوست.

کلیسای کاتولیک این اختلاف میان نظام کوپرنیکی و کشفیات گالیله از حیث ربط و مناسبت را به روشنی تمام دریافت؛ این کلیسا بر نظریهٔ پیش از گالیله، یعنی نظریهٔ ثابت بودن خورشید و متحرک بودن زمین، تا وقتی که منجمان از آن به صورت فرضیه‌ای بی‌دردسر برای مقاصد مربوط به ریاضیات استفاده می‌کردند ایرادی نگرفت؛ اما، همان‌طور که کاردینال بلارمینه<sup>۱</sup> به گالیله متذکر شد، «اثبات این‌که این فرضیه... نموده‌ها را نجات می‌دهد به هیچ روی با اثبات واقعیت حرکت زمین یکی نیست».<sup>(۱۲)</sup> با تغییر حال ناگهانی‌ای که بعد از تأیید کشف گالیله به جهان فرهیختگان دست داد بلافاصله می‌شد دریافت که این سخن چقدر بجا و مقتضی بود. از آن هنگام به بعد جای خالی وجدی که جوردانو برونو در تصور عالمی نامتناهی احساس می‌کرد و سرور پارسامنشانه‌ای که کپلر در مقام تأمل در باب خورشید داشت - در باب آن «برترین در میان همهٔ اجسام عالم که ذاتش به تمامی چیزی جز نور ناب نیست» و، بنابراین، به نزد او مناسب‌ترین محل سکناي «خداوند و فرشتگان خجسته»<sup>(۱۳)</sup> بود - یا جای خالی خرسندی متانت‌آمیزتر نیکولاس کوزایی از

این‌که سرانجام زمین را در خانه خود واقع در آسمان پرستاره می‌دید، محسوس بود. گالیله با «تأیید کردن» اسلاف خویش، در جایی که پیش از او حدس و گمان‌های الهام‌آمیز وجود داشت و واقعیتهای قابل اثبات را بر کرسی نشاند. واکنش فلسفی بلافصل نسبت به این واقعیت نه وجد و سرور بلکه شک دکارتی بود که اساس فلسفه مدرن - یا، به تعبیر نیچه، «مکتب بدگمانی» - قرار گرفت و به این اعتقاد منجر شد که «از این پس تنها بر بنیاد استوار نو میدی نستوه می‌توان محل سکنای نفس را به دور از هر خطری برپا کرد». (۱۴)

پیامدهای این واقعه، که باز بی‌شبهت به پیامدهای ولادت مسیح نبود، قرن‌های بسیار ضد و نقیض و غیرقطعی ماندند، و حتی امروز هم تعارض میان خود این واقعه و پیامدهای تقریباً بلافصل آن با حل شدن فاصله بسیار دارد. افزایش قابل اثبات و همواره شدت‌گیرنده دانش و قدرت بشری را به پیدایش علوم طبیعی نسبت می‌دهند؛ اندک زمانی پیش از عصر مدرن، دانش انسان اروپایی کم‌تر از دانش ارشمیدس در قرن سوم پیش از میلاد بود، حال آن‌که پنجاه سال اول قرن ما شاهد کشفیاتی بوده است که اهمیتشان بیش از اهمیت کشفیاتی است که در کل قرون تاریخ به ثبت رسیده حادث شده‌اند. با این حال، همین پدیده را، بابت افزایش همان قدر قابل اثبات نو میدی بشری یا نیست‌انگاری اختصاصاً مدرنی که در بخش‌های هر چه پیش‌تر جمعیت نیز رواج یافته است به درستی همان قدر مقصر می‌دانند - نو میدی و نیست‌انگاری‌ای که شاید مهم‌ترین وجهشان این باشد که دیگر به خود دانشمندان رحم نمی‌آورد - به کسانی که خوش‌بینی موجهشان هنوز، در قرن نوزدهم، می‌توانست در برابر بدبینی همان قدر توجیه‌پذیر متفکران و شاعران ایستادگی کند. جهان‌نگری اختریف‌زیکی مدرن، که با گالیله آغاز شد، و مخالفت آن با کفایت حواس برای عیان کردن واقعیت، عالمی برای ما باقی نهاده است که در باره کیفیات آن بیش از نحوه تأثیر آن‌ها بر ابزارهای

اندازه گیریمان چیزی نمی دانیم و - به قول ادینگتون<sup>۱</sup> - «اولی همان قدر به دومی شبیه است که شماره تلفن به مشترک شباهت دارد».<sup>(۱۵)</sup> به عبارت دیگر، به جای کیفیات عینی، ابزارها را می یابیم و، به جای طبیعت یا عالم - به قول هایزنبرگ<sup>۲</sup> - انسان تنها با خودش مواجه می شود.<sup>(۱۶)</sup>

اصل مطلب، در سیاق سخن ما، این است که نومییدی و کامیابی هر دو در ذات رویدادی واحدند. اگر بخواهیم این معنی را در دورنمای تاریخی قرار دهیم، گویی کشف گالیله به شکلی مسلم و قابل اثبات معلوم داشت که هم ناگوارترین بیم گمان پردازی یا نظوروزی بشری و هم جسورانه ترین امید و آرزوی آن - بیم باستانی از این که حواسمان، همان اقدام هایی که برای دریافت واقعیت داریم، به ما خیانت کنند، و آرزوی ارشمیدسی نقطه ای بیرون از زمین که از آن جا بتوان زمین را از جا درآورد - تنها با هم ممکن است تحقق پیدا کنند، آن چنان که پنداری آن آرزو تنها به این شرط برآورده می شود که واقعیت را از دست بدهیم و آن بیم تنها در صورتی به اوج خود می رسد که اکتساب قوایی فرامینی آن را جبران کند. زیرا هر کاری که امروزه در فیزیک انجام می دهیم - خواه آن روندهای انرژی را رها سازیم که معمولاً تنها در خورشید جریان دارند، خواه بکوشیم روندهای تکامل کیهانی را در لوله آزمایش به جریان اندازیم، خواه به کمک تلسکوپ ها تا حد دو یا حتی شش میلیارد سال نوری در فضای کیهانی نفوذ کنیم، خواه ماشین هایی برای تولید و مهار انرژی ها تعبیه کنیم که در خانه و خانواده طبیعت زمینی بی سابقه بوده اند، خواه در شتابگرهای اتمی به سرعتی برسیم که نزدیک به سرعت نور است، خواه عناصری تولید کنیم که در طبیعت یافت نمی شوند، و خواه ذرات رادیواکتیوی را که با استفاده از تشعشع کیهانی ایجاد کرده ایم بر زمین منتشر سازیم - باری، در تمام این موارد همواره از نقطه ای در عالم که بیرون از زمین

1. Eddington

2. Heisenberg

است به طبیعت می‌پردازیم. ما بدون آن‌که عملاً در جایی ایستاده باشیم که ارشمیدس می‌خواست آن‌جا بایستد (dos moi pou stō)، و در حالتی که هنوز به واسطه وضع بشر بندی زمین هستیم، راهی پیدا کرده‌ایم برای آن‌که روی زمین و در محدوده طبیعت زمینی چنان عمل کنیم که گویی از بیرون، از نقطه [اتکای] ارشمیدسی، زمین را از پیش پای خود برمی‌داریم. و حتی به قیمت به خطر انداختن روند طبیعی زندگی، زمین را در معرض نیروهای عالمگیر و کیهانی قرار می‌دهیم که با خانه و خانواده طبیعت بیگانه‌اند.

اگرچه هیچ کس این دستاوردها را پیش‌بینی نمی‌کرد، و با این‌که اغلب نظریه‌های امروزی به کلی ناقض آن نظریه‌هایی هستند که در قرون اول عصر مدرن صورت‌بندی و طرح شدند، اما خود این تحول تنها از آن رو ممکن شد که در آغاز دوگانگی کهن میان زمین و آسمان برجیده شد و قسمی یکپارچه‌سازی عالم تحقق یافت به گونه‌ای که از آن پس هیچ یک از چیزهایی که در طبیعت زمینی رخ می‌داد رویدادی که صرفاً زمینی باشد محسوب نمی‌شد. همه رویدادها تابع قانونی انگاشته شدند که به نحو کلی معتبر است - معتبر به کامل‌ترین معنای کلمه - از جمله به این معنا که ورای دسترس تجربه حسی بشری (حتی ورای دسترس تجربه‌های حسی‌ای که به کمک دقیق‌ترین و ظریف‌ترین ابزارها صورت می‌پذیرند)، ورای دسترس حافظه بشری و ظهور نوع بشر بر زمین، حتی ورای پدید آمدن حیات آلی و خود زمین، اعتبار دارد. همه قوانین علم جدید اختریف‌یکدیگی از نقطه [اتکای] ارشمیدسی صورت‌بندی و طرح می‌شوند، و این نقطه احتمالاً بسی بیش‌تر از آنچه ارشمیدس با گالیله جرئت تصورش را داشتند از زمین دور است و بر آن اعمال قدرت می‌کند.

اگر امروزه دانشمندان خاطر نشان می‌کنند که می‌توانیم فرض کنیم زمین به دور خورشید می‌گردد یا خورشید به دور زمین در گردش است و این دو اعتباری یکسان دارند، اگر امروزه دانشمندان خاطر نشان می‌کنند که هر دو

فرض با پدیده‌های مشاهده‌شده جور درمی‌آیند و تفاوت آن‌ها تنها تفاوت مرجع و ملاک انتخاب شده است، این امر به هیچ وجه حاکی از بازگشت به دیدگاه کاردینال بلارمینه یا دیدگاه کوپرنیک نیست که در آن منجمان با فرضیات صرف سر و کار دارند؛ بلکه دلالت دارد بر این‌که ما نقطه [اتکای] ارشمیدسی را یک گام از زمین دورتر برده‌ایم و به نقطه‌ای در عالم رسانده‌ایم که در آن نه زمین مرکز نظام عالم [یا منظومه کیهانی] است نه خورشید. این بدان معناست که دیگر خودمان را حتی در قید و بند خورشید احساس نمی‌کنیم و آزادانه در عالم سیر می‌کنیم و مرجع و ملاک خودمان را در هر جا که برای مقصودی خاص مناسب باشد برمی‌گزینیم. به لحاظ دستاوردهای واقعی علم مدرن، این تغییر نظام خورشیدمرکز سابق به نظامی که مرکز ثابتی ندارد بی‌شک همان قدر مهم است که تغییر اولیه جهان‌نگری زمین‌مرکز به جهان‌نگری خورشیدمرکز اهمیت دارد. تازه در این روزگار است که خود را در مقام موجوداتی «اهل عالم» مستقر ساخته‌ایم، موجوداتی که نه به حکم طبیعت و ذات خویش، بلکه تنها به موجب وضع زنده بودن، زمینی‌اند و، بنابراین، به لطف تعقل می‌توانند نه در صرف نظر بلکه در عمل و به واقع بر این وضع چیره شوند. با این حال، نسبی‌انگاری عامی که خودبه‌خود از تغییر جهان‌نگری خورشیدمرکز به جهان‌نگری بی‌مرکز ناشی می‌شود و در نظریه نسبیت آینشتاین به قالب مفهوم درآمده است - یعنی در نظریه‌ای که منکر آن است که «در لحظه حال معینی کل ماده همزمان واقعی باشد»<sup>(۱۷)</sup> و به نحوی تلویحی و ملازم با آن، این نظر را هم رد می‌کند که وجودی که در زمان و مکان نمودار می‌شود واقعییتی مطلق دارد - باری این نسبی‌انگاری عام از پیش در برخی نظریه‌های قرن بیستم مندرج، یا دست‌کم مسبوق به آن‌ها، بود، نظریه‌هایی که مطابق آن‌ها رنگ آبی چیزی جز «نسبتی با چشمی که می‌بیند» و سنگینی چیزی جز «نسبت شتاب متقابل»<sup>(۱۸)</sup> نیست. نسب نسبی‌انگاری مدرن نه به آینشتاین بلکه به گالیله و نیوتن می‌رسد.



طبیعهٔ عصر مدرن نه میل دیرینهٔ منجمان به سادگی، هماهنگی و زیبایی بود. که موجب شد کوپرنیک مدارهای سیارات را به جای آنکه از زمین بنگرد از خورشید مشاهده کند. و نه عشق نوانگیزتهٔ دوران رنسانس نسبت به زمین و جهان با آن شورشی که علیه عقل‌گرایی فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی به پا کرده بود؛ این عشق به جهان، برعکس، اولین قربانی بیگانگی پیرومندان عصر مدرن از جهان شد. به جای این‌ها، طبیعهٔ عصر مدرن کشف این امر - به لطف ابزار جدید [یعنی تلسکوپ] - بود که تصویر کوپرنیک از «مرد قوی‌بنیه‌ای که در آفتاب ایستاده... و سیارات را زیر نظر دارد»<sup>(۱۹)</sup> چیزی بسیار فراتر از یک تصویر یا ادا و اطوار است و در واقع نشانه‌ای است از قابلیت حیرت‌انگیز بشر برای اندیشیدن بر حسب عالم در همان حال که روی زمین است و شاید هم توانایی از آن هم حیرت‌انگیزتر او برای استفاده از قوانین کیهانی به صورت اصولی که راهنمای عمل زمینی باشد. در قیاس با بیگانگی از زمین که شکل‌گیری و بالندگی علوم طبیعی در عصر مدرن به تمامی بر آن مبتنی است، اعراض از نزدیکی و همجواری زمینی‌ای که در بطن اکتشاف کل کرهٔ خاکی است و بیگانگی از جهان، که حاصل روند دوگانهٔ سلب مالکیت و انباشت ثروت است، اهمیت چندانی ندارند.

به هر تقدیر، در حالی که بیگانگی از جهان مسیر و سیر بالندهٔ جامعهٔ مدرن را رقم زد، بیگانگی از زمین نشانهٔ علم مدرن شد و هنوز هم چنین است. هر علمی، و نه فقط علوم فیزیکی و طبیعی، زیر بیرق بیگانگی از زمین، کنهٔ محتوای خود را آن‌چنان از پایه و اساس تغییر داد که چه بسا تردید کنیم که پیش از عصر مدرن چیزی به نام علم اصلاً وجود داشته است. این مطلب شاید بیش از همه در شکل‌گیری مهم‌ترین ابزار ذهنی علم جدید، یعنی فنون و تمهیدات جبر مدرن، آشکار باشد که ریاضیات با آن «موفق شد خود را از غل و زنجیر فضایی بودن رها سازد»<sup>(۲۰)</sup> یعنی از هندسه، که، به گواهی خود

این کلمه، مبتنی بر اندازه‌ها و اندازه‌گیری‌های زمینی است.<sup>۱</sup> ریاضیات جدید [یا مدرن] آدمی را از بند تجربه زمینی رها ساخت و قدرت شناسایی او را از غل و زنجیر تناهی رهایی بخشید.

نکته‌ای که در این جا نقش تعیین‌کننده دارد این نیست که انسان‌ها در آغاز عصر مدرن هنوز، همداستان با افلاطون، معتقد به ساختار ریاضی عالم بودند؛ این هم نیست که، یک نسل بعد، همداستان با دکارت، معتقد شدند به این که معرفت یقینی تنها در جایی دست می‌دهد که ذهن با صور و فرمول‌های خودش بازی می‌کند. آنچه تعیین‌کننده است تابعیت کاملاً غیرافلاطونی هندسه از رویکرد جبری است که آرمان مدرن تحویل<sup>۲</sup> حرکات و داده‌های حسی زمینی به نمادهای ریاضی را عیان می‌دارد. بدون این زبان نمادین غیرفضایی نیوتن نمی‌توانست نجوم و فیزیک را به هیئت علم واحدی یکپارچه سازد یا، به تعبیر دیگر، قانون گرانش را صورت‌بندی و بیان کند که در آن معادله‌ای واحد شامل حال حرکات اجرام سماوی در آسمان و حرکت اجرام زمینی بر زمین می‌شود. حتی در آن زمان پیدا بود که ریاضیات جدید، در تحول و بالندگی‌ای که پیشاپیش خیره‌کننده بود، قابلیت حیرت‌انگیز بشر برای این که آن ساخت‌ها و مفاهیمی را در قالب نمادها به چنگ آورد که حداکثر به صورت اموری سلبی و، بنابراین، به منزله حدود ذهن تصور می‌شدند کشف کرده بود. دلیل چنین تصویری آن بود که به نظر می‌رسید عظمت امور سلبی از دایره ذهن میرندگان محض فراتر می‌رود که وجودشان اندک زمانی بیش نمی‌پاید و تخته‌بند گوشه‌ای نه چندان مهم از عالم است. با این حال، حتی مهم‌تر از این امکان - به حساب آوردن چیزهایی که با چشم ذهن نمی‌توان

۱. واژه geometry (هندسه) برگرفته از geōmetria در زبان یونانی و مرکب از gē به معنای زمین و metria به معنای اندازه‌گیری است. فعل geometrein در این زبان به معنای اندازه‌گیری زمین است. - م.

آن‌ها را «دید» - این واقعیت بود که ابزار ذهنی جدید، در این مورد حتی جدیدتر و مهم‌تر از همه ابزارهای علمی‌ای که این ابزار به طراحی و ساخت آن‌ها کمک کرد، راه را برای شکل کاملاً بدیعی از دیدار با طبیعت و نزدیک شدن به آن در آزمایش هموار کرد. در آزمایش، آدمی آزادی نیافته خویش از غل و زنجیر تجربه زمینی را به فعل درآورد؛ به جای آن‌که پدیده‌های طبیعی را آن‌چنان‌که به او داده شده بودند مشاهده کند، طبیعت را تحت شرایط ذهن خودش، یعنی تحت شرایط به دست آمده از نظرگاهی عالمگیر و اختزینیکی، نظرگاهی کیهانی بیرون از خود طبیعت، قرار داد.

به همین دلیل است که ریاضیات علم اصلی عصر مدرن شد، و این اعتلا ربطی به افلاطون ندارد که ریاضیات را اشرفِ همه علوم بعد از فلسفه می‌دانست - یعنی بعد از علمی که به اعتقاد او هیچ کس حق نداشت به آن نزدیک شود بدون آن‌که ابتدا با جهان ریاضی صور مثالی [یا ایدئال] آشنا شده باشد. زیرا ریاضیات (به عبارت دقیق‌تر هندسه) مدخل مناسب سپهر ایده‌ها بود که در آن تصاویر (eidōla) و سایه‌های محض، و ماده فسادپذیر، هیچ کدام دیگر نمی‌توانستند مانع ظهور وجود ابدی شوند که این نمودها [یا پدیدارها] در آن نجات پیدا می‌کنند (sōzein ta phainomena) و ایمن می‌شوند و همان‌قدر از حسیّت و میرندگی بشری پالوده می‌گردند که از فسادپذیری مادی پیراسته می‌شوند. با این حال، صور ریاضی و مثالی محصول عقل نبودند، بلکه به همان صورت که داده‌های حسی به اندام‌های حسی تعلق می‌گیرند آن‌ها نیز به چشم ذهن [یا دیده عقل] داده می‌شدند؛ و کسانی که تعلیم دیده بودند تا آنچه را از چشم سر یا از ذهن تعلیم‌ندیده بیاران پنهان است ببینند هستی حقیقی یا، به عبارت بهتر، هستی را در نمود حقیقی‌اش ادراک می‌کردند. با برآمدن مدرنیته، ریاضیات صرفاً محتوای خود را گسترش نمی‌دهد یا به سراغ نامتناهی نمی‌رود تا بر فراخی عالمی نامتناهی که به وجهی بی‌اتنها در حال رشد و گسترش است قابل اطلاق شود، بلکه دیگر

اصلاً به نموده‌ها نمی‌پردازد. ریاضیات دیگر آغاز فلسفه، آغاز «علم» هستی از حیث نمود حقیقی آن نیست، بلکه به جای آن به صورت علم ساختار ذهن بشر درمی‌آید.

هنگامی که هندسهٔ تحلیلی دکارت به فضا و امتداد، *res extensa* [شیء ممتد] طبیعت و جهان، به نحوی پرداخت «که نسبت‌های آن را، هر قدر هم پیچیده، همواره باید بتوان در قالب فرمول‌های جبری بیان کرد»، ریاضیات در کار تحویل و تبدیل ماسوای انسان به الگوهایی که با ساختارهای ذهنی او یکی هستند توفیق پیدا کرد. به علاوه، وقتی همین هندسهٔ تحلیلی ثابت کرد که «به عکس، حقایق عددی... را می‌توان به تمام و کمال به نحو فضایی باز نمود»، علمی فیزیکی شکل گرفته بود که برای تکمیل خویش به اصولی بیش از اصول ریاضیات محض حاجت نداشت، و در این علم انسان می‌توانست حرکت کند، دل به فضا بزند<sup>۱</sup> و مطمئن باشد که با چیزی جز خودش، با چیزی که نتواند آن را به الگوهای حاضر در وجودش تحویل کند، روبرو نخواهد شد.<sup>(۲۱)</sup> اکنون فقط تا جایی می‌شد پدیده‌ها را نجات داد که تحویل آن‌ها به نظمی ریاضی ممکن می‌بود، و این عملیات ریاضی، ذهن انسان را برای منکشف کردن هستی حقیقی از طریق توجه دادن آن به ملاک‌های مثالی‌ای که در داده‌های حسی نمود پیدا می‌کنند آماده نمی‌کند، بلکه، به عکس، این داده‌ها را به ملاک ذهن بشر بازمی‌گرداند [یا تحویل می‌کند] که به دلیل آن‌که، با داشتن فاصلهٔ کافی، آن قدر که بسنده باشد فاصله دار و بیرون‌گود است، می‌تواند به کثرت و تنوع امور انضمامی بر طبق الگوها و نمادهای خاص خودش نظر اندازد و بپردازد. این‌ها دیگر صور مثالی‌ای نیستند که بر چشم ذهن عیان شوند، بلکه نتایج دور کردن چشم ذهن، به اندازهٔ چشم سر، از پدیده‌ها هستند، نتایج تحویل همهٔ نموده‌ها از طریق نیروی هستند که ذاتی فاصله است.

در این وضعیت دوری،<sup>۱</sup> هر مجموعه‌ای از چیزها به کثرت محض بدل می‌شود و هر کثرتی، هر قدر هم بی‌سامان، نامنسجم و مغشوش باشد، در قالب الگوها و ترتیباتی قرار خواهد گرفت که همان اعتباری را دارند که منحنی ریاضی دارد و اهمیتشان هم بیش از اهمیت این منحنی نیست که، همان‌طور که لایب‌نیتس زمانی اظهار داشت، همواره میان نقاطی که بی‌هیچ طرح و نقشه‌ای بر کاغذی ترسیم می‌شوند می‌توان آن را یافت. زیرا اگر «بتوان ثابت کرد که در باره هر عالمی که حاوی اشیایی چند است نوعی شبکه ریاضی می‌توان پدید آورد... آن‌گاه این واقعیت که عالم ما درخور آن است که به نحو ریاضی به آن پردازیم واقعی نیست که هیچ‌گونه اهمیت فلسفی بارزی داشته باشد.»<sup>(۲۲)</sup> این واقعیت بی‌گمان نه برهانی است بر نوعی نظم ذاتی و ذاتاً زیبا در طبیعت و نه مهر تأییدی بر ذهن بشری است، بر قابلیت آن برای فراتر رفتن از حواس به لحاظ تیزبینی یا بر کفایت آن به عنوان وسیله‌ای برای دریافت حقیقت. تحویل علوم به ریاضیات (reductio scientiae ad mathematicam) در عصر مدرن، گواهی طبیعت را آن‌چنان که حواس بشر از فاصله نزدیک حاکی از آنند رد کرده است به همان صورت که لایب‌نیتس معرفتی را که خاستگاهش تصادفی است و نظم مشخصی ندارد و ماهیت هاویه‌گون کاغذ پوشیده از نقطه‌ها را مردود شمرد. احساس بدگمانی، خشم و نومی‌دی، که اولین پیامد کشف این مطلب بود - و به لحاظ روحی و معنوی همچنان پایدارترین پیامد آن است - که نقطه [اتکای] ارشمیدسی پندار باطلی برخاسته از حدس و گمانی بیهوده نبوده است بی‌شبهت به خشم استیصال‌آمیز انسانی نیست که، بعد از آن‌که با چشم‌های خودش دیده است که چگونه این نقطه‌ها به نحو دلخواه و بدون پیش‌نگری بر کاغذ افکنده شده‌اند، می‌بیند و وادار می‌شود بپذیرد که همه حواسش و تمامی قوای داوریش به او خیانت کرده‌اند و آنچه می‌دیده

است سیر «خطی هندسی است که جهت آن به طور مدام و یکنواخت با یک قاعده مشخص می‌شود».<sup>(۲۲)</sup>

### ۳۷. علم عالمگیر در برابر علم طبیعی

عیان شدن معنای حقیقی انقلاب کوپرنیکی و کشف نقطه [اتکای] ارشمیدسی نسل‌ها و قرن‌های بسیار به طول انجامید. تنها ما، آن هم فقط در چند دهه اخیر، به جایی رسیده‌ایم که در جهانی به سر می‌بریم سرتابه‌سر رقم‌خورده علم و تکنولوژی‌ای که حقیقت عینی و کاردانی<sup>۱</sup> عملی آن‌ها برخاسته از قوانینی کیهانی و عالمگیر، به تمایز از قوانین زمینی و «طبیعی»، است و در آن دانشی حاصل آمده از انتخاب مرجع و ملاکی بیرون از زمین بر طبیعت زمینی و صناعت بشری اطلاق می‌شود. شکاف عمیقی هست میان پیشینیان ما که می‌دانستند زمین به دور خورشید می‌گردد و هیچ کدام از این دو مرکز عالم نیست و نتیجه می‌گرفتند که انسان علاوه بر مقام ممتاز خویش، موطن خود را هم در جهان آفرینش از دست داده است، و خود ما که هنوز، و احتمالاً تا ابد، موجوداتی تخته‌بند زمین و وابسته به سوخت و ساز با طبیعتی زمینی هستیم و راه ایجاد روندهایی را که اصل و منشأ آن‌ها کیهانی است و احتمالاً ابعاد کیهانی هم دارند پیدا کرده‌ایم. اگر بخواهیم میان عصر مدرن و جهانی که اکنون در آن به سر می‌بریم خط فاصلی پیدا کنیم، چه بسا آن را در تفاوت میان دو نوع علم ببینیم: از یک طرف، علمی که از موضع و نظرگاهی عالمگیر به طبیعت نظر می‌کند و از این رو بر آن سروری و سیادت کامل پیدا می‌کند و از طرف دیگر، علمی حقیقتاً «عالمگیر» یا «کیهانی»<sup>۲</sup> که روندهای کیهانی را وارد طبیعت می‌کند حتی با وجود خطر آشکار نبودن آن و، همراه با آن، نبود ساختن سروری و سیادت انسان بر طبیعت.

آنچه در این برهه زمانی پیش از هر چیز دیگر در ضمیر ماست البته قدرت بشری تخریب و نابودی است که اکنون بسیار بیش تر شده است: ما قادریم کل حیات آلی را بر روی زمین نابود کنیم و احتمالاً روزی قادر خواهیم بود حتی خود زمین را هم به کام نابودی بفرستیم. با این حال، آن چیزی که همان قدر هیبت‌انگیز است و کنار آمدن با آن به همان اندازه دشوار، قدرت آفریننده تازه‌ای است متناظر [با قدرت نابودکنندگی]: ما قادریم عناصر تازه‌ای تولید کنیم که هرگز در طبیعت پیدا نشده‌اند، و نه تنها می‌توانیم در باره نسبت‌های میان جرم و انرژی و این‌که آن‌ها در اساس یکی هستند نظرپردازی کنیم، بلکه علاوه بر آن قادریم عملاً جرم را به انرژی یا تشعشع را به ماده بدل سازیم. در عین حال، دست به کار شده‌ایم تا، به عبارتی، اجرام آسمانی تازه‌ای به هیبت ماهواره‌ها بیافرینیم و به این شکل فضای پیرامون زمین را با ستارگان ساخته بشر مسکون سازیم، و امیدواریم که در آینده‌ای نه چندان دور بتوانیم کاری را انجام دهیم که پیش از روزگار ما بزرگ‌ترین، ژرف‌ترین و مقدس‌ترین راز طبیعت به شمار می‌آمد: آفرینش یا بازآفرینی معجزه حیات. کلمه «آفرینش» را عمداً به کار می‌برم تا این معنی را برسانم که ما عملاً سرگرم کاری هستیم که در همه اعصار پیش از خودمان امتیاز ویژه و انحصاری فعل الهی بود.

این اندیشه نزد ما کفرآمیز به نظر می‌رسد، و اگرچه با هر ملاک و میزان فلسفی یا الهیاتی سنتی غربی یا شرقی کفرآمیز است، از آنچه سرگرم آن بوده‌ایم و از آنچه سودای پرداختن به آن را در سر داریم کفرآمیزتر نیست. با این همه، اندیشه‌ای که از آن سخن می‌رود به محض دریافتن آن چیزی که ارشمیدس به خوبی در می‌یافت - هر چند نمی‌دانست چگونه به نقطه [اتکای] خویش در خارج از زمین برسد - خصوصیت کفرآمیز بودنش را از دست می‌دهد. آن مطلب از این قرار است که تطور زمین و طبیعت و انسان را هر طور که تبیین کنیم، آن‌ها به طور قطع از طریق نیروی «کیهانی» و مربوط به سراسر عالم به وجود آمده‌اند که کار آن برای کسی که می‌تواند در همان

جایگاه مستقر شود بی‌گمان تا سرحد تقلید قابل فهم است. آنچه ما را قادر می‌سازد روندهایی پدید آوریم که بر زمین روی نمی‌دهند و نقشی در ماده ثابت و پایدار ندارند اما در ایجاد ماده تعیین‌کننده‌اند نهایتاً چیزی جز همین جایگاه مفروض واقع در عالم و بیرون از زمین نیست. به واقع، این درست در طبیعت اشیاست که اخترفیزیک و نه زمین‌فیزیک [یا ژئوفیزیک]، علم «عالمگیر» یا «کیهانی» [و نه علم «طبیعی»]، قادر بوده است در واپسین اسرار زمین و طبیعت رخنه کند. از نظرگاه عالم، زمین تنها موردی است خاص و تحت این عنوان قابل فهم است، درست همان‌طور که از این نظرگاه تمایزی قاطع میان ماده و انرژی ممکن نیست، زیرا هر دو «تنها اشکال متفاوت جوهر بنیادین یکسانی هستند» (۲۴).

پیشاپیش با گالیله، و مسلماً از نیوتن به این سوی، به واقع کلمه «universal» [عالمگیر یا کلی] معنای بسیار خاصی پیدا کرده است؛ این کلمه به معنای آن چیزی است که «ورای منظومه شمسی ما معتبر» است. بر یک کلمه دیگر هم که منشأ فلسفی دارد ماجرابی رفته است که کم و بیش شبیه این ماجراست، و آن کلمه «absolute» [مطلق] است که در عبارات‌های «زمان مطلق»، «فضای مطلق»، «حرکت مطلق» یا «سرعت مطلق» به کار می‌رود و در هر موردی از موارد کاربردش به معنای زمان، فضا، حرکت یا سرعتی است که در عالم هست و در قیاس با آن زمان، فضا، حرکت یا سرعت زمینی تنها امری «نسبی» است. هر آنچه بر زمین روی می‌دهد نسبی شده است، زیرا نسبت زمین با عالم به صورت ملاک و میزان هر گونه اندازه‌گیری درآمده است.

به لحاظ فلسفی این‌طور به نظر می‌رسد که قابلیت انسان برای اختیار کردن موضع و منظر کیهانی و عالمگیر بدون آن‌که جا و مکانش را تغییر دهد، روشن‌ترین نشانه ممکن چیزی است که می‌توان از آن به تبار کیهانی او تعبیر کرد. پنداری دیگر حاجت به الهیات نداریم که به ما بگوید انسان از این جهان نیست و اصلاً نمی‌تواند باشد، گو این‌که زندگی‌اش را در این جا می‌گذرانند؛ و چه



بسا روزی بتوانیم بر اشتیاق دیرینه فلاسفه نسبت به آنچه عالمگیر [یا کلی] است به چشم اولین نشانه این امر نظر کنیم - آن چنان که گویی ایشان به تنهایی دل آگاهی داشته‌اند - که زمانی فرا خواهد رسید که انسان‌ها ناگزیر خواهند بود تحت شرایط زمین زندگی کنند و در عین حال قادر خواهند بود از نقطه‌ای بیرون زمین به آن نظر اندازند و بر آن عمل و اثر کنند. (اشکال کار فقط در این است - یا امروزه این طور به نظر می‌رسد - که اگرچه انسان می‌تواند از موضع و منظری مطلق و «عالمگیر» عمل کند - و این چیزی است که فیلسوفان هیچ‌گاه ممکن نمی‌دانستند - اما قابلیت تفکر مطلق و عالمگیر را از دست داده و از این رو ملاک‌ها و آرمان‌های فلسفه سنتی را در آن واحد تحقق می‌بخشد و نقش بر آب می‌کند. به جای دوگانگی سابق میان زمین و آسمان [امروزه] با دوگانگی تازه‌ای مواجهیم: دوگانگی میان انسان و عالم، یا میان قابلیت‌های ذهن بشر برای فهم و قوانین عالمگیری که انسان می‌تواند بدون درک و فهم راستین آن‌ها را کشف کند و به کار برد، مزایا و مضرات این آینده هنوز نامعلوم هر چه باشد، یک چیز مسلم است: با این که ممکن است دایره اصطلاحات و محتوای استعارای ادیان موجود را به شدت تحت تأثیر قرار دهد و شاید حتی از بیخ و بن متأثر سازد، آن ناشناخته‌ای را که قلمرو ایمان است نه از میان برمی‌دارد نه دور می‌کند و نه حتی از جای خود تکان می‌دهد.

اگرچه علم جدید، علم نقطه [اتکای] ارشمیدسی، برای به فعل درآوردن تمامی قابلیت‌هایش نیازمند قرن‌ها و نسل‌هایی چند بود و تقریباً دوست سال طول کشید تا حتی دست به کار تغییر جهان شود و شرایط تازه‌ای برای زندگی انسان برقرار سازد، اما بیش از چند دهه، و به زحمت یک نسل، طول نکشید که ذهن بشر از کشفیات گالیله و روش‌ها و فرضی که به موجب آن‌ها این کشفیات تحقق پیدا کرده بودند نتایجی گرفت. ذهن بشر ظرف سال‌ها یا دهه‌هایی چند همان قدر از بیخ و بن دگرگون شد که جهان بشری ظرف قرن‌ها؛ و با وجود آن که این دگرگونی طبیعتاً محدود به اندک افرادی ماند که

متعلق به غریب‌ترین همهٔ جماعت‌های مدرن، یعنی جماعت دانشمندان و جمهوری علم و ادب، بودند (آن یگانه جماعتی که از همهٔ دگرگونی‌های اعتقادات و کشاکش‌ها جان سالم به در برده است بدون تحولی عظیم و بدون این‌که هرگز «حرمت نهادن به انسانی را که دیگر در اعتقادات او شریک نیست» فراموش کند)،<sup>(۲۵)</sup> اما این جماعت از جهات بسیار، با صرف نیروی تخیلِ تعلیم‌دیده و مضبوط، دگرگونی ریشه‌ای ذهن و ضمیر همهٔ انسان‌های مدرن را که تنها در روزگار خود ما به صورت واقعیتهای درآمد که به لحاظ سیاسی مشهود است تدارک دید.<sup>(۲۶)</sup> دکارت همان‌قدر پدر فلسفهٔ مدرن است که گالیله نیای علم مدرن است، و اگرچه حقیقت دارد که بعد از قرن هفدهم، و عمدتاً به سبب شکل‌گیری و بالندگی فلسفهٔ مدرن، علم و فلسفه به وجهی اساسی‌تر از هر زمان دیگری قبل از آن، ترکِ همراهی کردند.<sup>(۲۷)</sup> - نیوتن تقریباً آخرین دانشمندی بود که مساعی خودش را «فلسفهٔ آزمایشی [یا تجربی]» می‌دانست و کشفیاتش را برای تأمل «منجمان و فیلسوفان»<sup>(۲۸)</sup> عرضه می‌داشت، همچنان که کانت و اسپین فیلسوفی بود که به نوعی منجم و دانشمند علوم طبیعی نیز بود.<sup>(۲۹)</sup> - اما فلسفهٔ مدرن بیش از همهٔ فلسفه‌های سابق بر خود، پیدایش و سیرش را منحصرأ مرهون کشفیات علمی ویژه است. این‌که فلسفهٔ مدرن، فلسفه‌ای که دقیقاً همتای جهان‌نگری علمی‌ای بوده که مدت‌هاست از آن دست شسته‌اند، امروزه منسوخ نشده است تنها به سبب ماهیت فلسفه نیست - که هر جا اصالت داشته باشد از همان ماندگاری و دوامی برخوردار می‌شود که آثار هنری واجد آنند - بلکه در این مورد خاص ربط و وثیقی هم به تحول و اسپین جهانی دارد که در آن حقایقی که قرن‌های بسیار تنها در دسترس معدودی از افراد بود واقعیت‌هایی برای همگان شده است. به‌راستی از خرد به دور است که تناسب تقریباً کامل بیگانگی انسان مدرن از جهان با سوژه‌محوری فلسفهٔ مدرن - از دکارت و هابز گرفته تا حس‌گرایی

انگلیسی، تجربه‌گرایی و عمل‌گرایی<sup>۱</sup> و نیز ایدئالیسم و ماده‌گرایی آلمانی و از آن‌جا تا اگزستانسیالیسم پدیدارشناسانه اخیر و تحصیل‌گرایی منطقی یا معرفت‌شناسانه - را نادیده بگیریم. اما این نیز نابخردانه است که معتقد باشیم آنچه نظر فیلسوف را از پرسش‌های متافیزیکی دیرین برگرداند و متوجه انواع فراوان درون‌نگری‌ها - درون‌نگری‌های حسی یا شناختی‌اش، درون‌نگری آگاهی‌اش، درون‌نگری روندهای نفسانی و منطقی‌اش - کرد محرکی بود که از دل سیر و تطور خودآیین اندیشه‌ها سر برآورد، یا، به وجه دیگری از همین رویکرد، معتقد باشیم که جهان ما از لونی دیگر می‌بود تنها اگر فلسفه به سنت وفادار می‌ماند. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، نه اندیشه‌ها بلکه رویدادها هستند که جهان را تغییر می‌دهند - نظام خورشیدمرکز به عنوان یک اندیشه عمری دارد به درازای نظرپردازی فیثاغورسی و در تاریخ ما همان قدر مستدام بوده است که سنت‌های نوافلاطونی چنین بوده‌اند بی‌آنکه در واقع امر هرگز جهان یا ذهن بشر را دگرگون کرده باشد - و پدیدآورنده رویداد سرنوشت‌ساز عصر مدرن گالیله است، نه دکارت. خود دکارت به این مطلب کاملاً واقف بود، و هنگامی که خبر محاکمه گالیله را شنید و مطلع شد که او حرفش را پس گرفته است، لحظه‌ای وسوسه شد همه نوشته‌هایش را به دهان آتش بسپارد زیرا «اگر [قول به] حرکت زمین نادرست باشد، همه مبانی فلسفه من نیز نادرست خواهند بود».<sup>(۳۰)</sup> اما دکارت و فیلسوفان، از آن‌جا که آنچه را روی داده بود به سطح تفکر قرص و محکم برکشیدند، با دقت بی‌مانندی تکان عظیم این واقعه را ثبت کردند؛ آن‌ها، دست‌کم تا حدودی، دشواری‌هایی را که در ذات موضع و منظر جدید انسان بود عیناً پیش‌بینی کردند، دشواری‌هایی که دانشمندان سرگرم‌تر از آن بودند که دلمشغول آن‌ها باشند تا این‌که، در روزگار خود ما، این دشواری‌ها در کنار خودشان رخ

نمودند و مانع تحقیقات خودشان شدند. از آن پس تفاوت عجیب میان حال و هوای فلسفه مدرن، که از آغاز عمدتاً بدبینانه بود، و حال و هوای علم مدرن، که تا همین اواخر خوش بینانه و قرین سبکی‌الی بسیار بود، برطرف شده است. به نظر می‌رسد سرخوشی چندانی در هیچ کدام از آن‌ها باقی نمانده است.

### ۳۸. برآمدن شک دکارتی

فلسفه مدرن با قول دکارت به این که *de omnibus dubitandum* [در همه چیز باید شک کرد]، با شک، آغاز شد، ولی این شک به منزله تدبیر ذاتی ذهن بشر برای در امان ماندن از گزند وسوسه‌های تفکر و خطاهای حس، به منزله شکاکیتی در مقابل اخلاقیات و پیش‌داوری‌های انسان‌ها و اعصار، حتی به منزله روشی نقدی<sup>۱</sup> در تحقیق علمی و نظرپردازی فلسفی نبوده است. شک دکارتی از حیث دامنه بسی فراخ‌تر و از حیث مقصود اساسی‌تر از آن است که با این قبیل درون‌مایه‌های انضمامی رقم بخورد. در فلسفه و تفکر مدرن، شک همان موقع و مقام محوری را دارد که در تمام قرن‌های پیش از آن *thaumazein*، به معنای حیرت از هر آنچه هست از آن حیث که هست، نزد یونانی‌ها دارا بود. دکارت اولین کسی بود که این شک‌آوری مدرن را به قالب مفهوم درآورد، شک‌آوری‌ای که بعد از او بدیهی شد و به صورت موتور هر اندیشه‌ای درآمد بی‌آن‌که [هنگام کار] صدایش شنیده شود، به صورت محور نادیدنی‌ای که هر تفکری حول آن گردیده است. درست همان‌طور که از افلاطون و ارسطو تا عصر مدرن فلسفه مفهومی، نزد بزرگ‌ترین و اصیل‌ترین نمایندگان، تفصیل حیرت بود، فلسفه مدرن هم از دکارت به این سو تفصیل‌ها و پیامدهای شک‌آوری بوده است.

شک دکارتی، به معنای ریشه‌ای و کلی آن، در اصل پاسخ به واقعیتی تازه

1. critical

بود، واقعیتی که قرن‌ها منحصر بودنش به حلقه کوچک و به لحاظ سیاسی کم‌اهمیت اهل تحقیق و فضل، از عیار واقعی بودنش نکاسته بود. فیلسوفان بی‌درنگ پی بردند که کشفیات گالیله صرفاً متضمن به چالش خواندن گواهی حواس نیست و دیگر عقل نیست که، چنان که در مورد آریستارخوس و کوپرنیک مشاهده می‌شد، «مرتکب چنین تجاوزی به حواس آنها» شده است - که در این صورت انسان‌ها به واقع تنها باید میان قوای خویش دست به انتخاب می‌زدند و اجازه می‌دادند که عقل فطری «معمشوقه زودباوری آنها»<sup>(۳۱)</sup> شود. نه عقل بلکه ابزاری ساخته انسان، یعنی تلسکوپ، بود که در عمل، جهان‌نگری فیزیکی را دگرگون کرد؛ تأمل، مشاهده و نظریه‌پردازی نبود که منجر به دانش جدید شد، بلکه مداخله فعالانه homo faber [انسان سازنده]، مداخله فعالانه ساختن و تولید، دانش جدید را از پی آورد. به عبارت دیگر، تا زمانی که انسان اطمینان داشت به این‌که تنها اگر به آنچه با چشم سر و چشم ذهن می‌بیند وفادار بماند واقعیت و حقیقت خود را بر حواس و عقل او عیان می‌دارند، در گمراهی به سر می‌برد. تقابل دیرین میان حقیقت حسی و حقیقت عقلی، میان قابلیت حقیقت‌یابی فرودست حواس و قابلیت حقیقت‌یابی فرادست عقل، در برابر این تحدی، در برابر این استلزام آشکار که حقیقت و واقعیت هیچ کدام داده نشده‌اند و هیچ یک آن‌چنان که هست نمودار نمی‌شوند و تنها ممانعت از نمود، نادیده گرفتن نمودها، ممکن است پرورنده امیدوی به معرفت راستین باشد، رنگ می‌بخت.

تنها امروز پی برده‌ایم که تا چه حد عقل و ایمان به عقل نه بر ادراکات حسی متفرد، که هر یک ممکن است خطایی حسی باشد، بلکه بر این فرض فارغ از چون و چرا مبتنی هستند که حواس به طور کلی - مجموعاً و تحت نظارت حس مشترک، حس ششم و برتر - انسان را با واقعیت پیرامونش همساز می‌کنند. اگر چشم انسان بتواند به او خیانت کند تا آن حد که نسل‌های فراوانی از آدمیان فریفته این باور شده باشند که خورشید به دور زمین

می‌گردد، آن‌گاه استعارهٔ چشم ذهن به هیچ روی دیگر ممکن نیست اعتبار داشته باشد؛ این استعاره، اگرچه تلویحاً، و حتی وقتی که در مقابل حواس به کار می‌رفت، مبتنی بر اعتماد اصولی به رؤیت چشم سر بود. اگر بود و نمود برای همیشه ترکِ همراهی کنند. و این امر، همان‌طور که مارکس زمانی ابراز داشت، به واقع فرض اصلی همهٔ علوم مدرن است. — آن‌گاه چیزی باقی نمی‌ماند که موضوع ایمان و اعتقاد قرار گیرد. همه چیز باید محل شک واقع شود. بنداری، پیش‌بینی دیرینهٔ دموکریتوس مبنی بر این‌که غلبهٔ ذهن بر حواس تنها ممکن است به شکست ذهن بینجامد به حقیقت پیوسته است، جز این‌که اکنون به نظر می‌رسد استنباط و دریافت ابزار هم بر ذهن و هم بر حواس غلبه یافته است. (۳۱ الف)

خصوصیت بارز شک دکارتی کلیت آن است؛ این‌که هیچ چیز، خواه از جنس اندیشه باشد خواه از جنس تجربه، نمی‌تواند از تیررس آن بگریزد. شاید هیچ کس صادقانه‌تر از کی‌یرکگور ابعاد حقیقی شک دکارتی را نکاویده باشد، آن هم به هنگامی که — آن‌چنان‌که خود می‌اندیشد، نه بر اساس عقل، بلکه بر اساس شک — به جانب ایمان جست می‌زند و از این راه شک را با خود به کنه دین مدرن می‌برد. (۳۲) کلیت شک دکارتی از گواهی حواس گرفته تا گواهی عقل و از آن‌جا تا گواهی ایمان همه را در بر می‌گیرد، زیرا این شک نهایتاً در فقدان بدهت [یا خودپدایی] مأوا دارد، و هر تفکری همواره از آنچه فی‌نفسه و بنفسه بدیهی است آغاز راه کرده است. — بدیهی نه فقط برای متفکر بلکه برای همگان. شک دکارتی صرفاً شکی به این مضمون نیست که فهم بشر شاید قابلیت دریافت هر حقیقتی را نداشته باشد یا بینایی بشر شاید نتواند هر چیزی را ببیند، بلکه مضمون آن این نیز هست که قابلیتِ درآمدن به فهم بشر به هیچ روی دلیلی بر حقیقت نیست، درست همان‌طور که قابلیت رؤیت نیز به هیچ عنوان دلیلی بر واقعیت نیست. شک دکارتی تشکیکی است در این‌که اصلاً چیزی تحت عنوان حقیقت وجود داشته باشد، و از این راه

درمی‌یابد که مفهوم سنتی حقیقت، خواه بر ادراک حسی مبتنی باشد خواه بر عقل یا اعتقاد به وحی الهی، بر این فرض دووجهی اتکا دارد که آنچه حقیقتاً وجود دارد به طیب خاطر نمود خواهد یافت و قابلیت‌های بشری برای دریافت آن بسنده‌اند. (۳۳) این‌که حقیقت خود را منکشف می‌سازد باور مشترک مشرکان و یهودیان در عصر باستان، باور مشترک فلسفه مسیحی و فلسفه غیردینی بود. به همین دلیل است که فلسفه تازه مدرن با چنان جوش و خروشی - به واقع با سرسختی و شدت و حدّتی که به نفرت پهلوی می‌زد - پشت به سنت کرد و به احیا و بازیابی شورمندانۀ عصر باستان در عصر رنسانس، اعتنایی نوزید.

شدت و حدّت شک دکارت را تنها در صورتی به تمام و کمال درک می‌کنیم که درایم کشفیات جدید ضربه‌ای بر اطمینان آدمی نسبت به جهان و عالم وارد آوردند که از ضربه‌ای که به واسطه انفکاک مشخص بود و نمود بر آن وارد آمد نیز کاری‌تر بود، زیرا در این جا رابطه میان این دو دیگر رابطه‌ای ایستا از آن دست که در شکاکیت سنتی برقرار بود نیست، رابطه‌ای از آن دست که گویی نموده‌ها صرفاً بودی حقیقی را که همواره از چشم آدمی پنهان است می‌پوشانند و نهان می‌دارند. این بود، برعکس، فوق‌العاده فعال و پرتحرک است: این بود نموده‌های خودش را می‌آفریند، جز این‌که آن‌ها از جنس پندارند. هر آنچه حواس بشر ادراک می‌کنند مولود نیروهایی نامرئی و خفی است، و اگر این نیروها از طریق پاره‌ای تدابیر، از طریق ابزارهایی ابتکاری، به جای آن‌که کشف شوند در حین عمل به چنگ آیند - آن‌چنان که حیوان یا سارقی برخلاف خواست و مقاصدش به دام می‌افتد یا دستگیر می‌شود - کاشف به عمل می‌آید که این بود فوق‌العاده مؤثر چنان طبیعتی دارد که لاجرم انکشاف‌های آن پندار است و نتایجی که از نموده‌هایش گرفته می‌شود خیال باطل است.

فلسفه دکارت در تسخیر دو کابوس است که، به اعتباری، کابوس‌های

سراسر عصر مدرن شدند، و این نه از آن رو بود که این عصر به شدت تحت تأثیر فلسفه دکارتی قرار داشت، بلکه از آن جهت بود که وقتی پیامدها و استلزامات حقیقی جهان‌نگری مدرن به فهم درآمد، ظهور آن‌ها تقریباً اجتناب‌ناپذیر بود. این کابوس‌ها هیئتی بسیار ساده دارند و بسیار مشهورند. در کابوس اول، واقعیت، هم واقعیت زندگی بشر و هم واقعیت جهان، محل شک قرار می‌گیرد؛ اگر حواس، حس مشترک و عقل هیچ کدام قابل اعتماد نباشند، آنگاه چه بسا هر آنچه واقعیت می‌پنداریم چیزی جز رؤیا نباشد. کابوس دیگر مربوط می‌شود به وضع بشری عامی که کشفیات جدید و محال بودن این‌که انسان به حواس خود و به عقل خویش اعتماد کند کاشف از آن بوده است؛ تحت این شرایط به نظر می‌رسد این قول که روحی شریر، خدایی فریبکار (Dieu trompeur)، دانسته و از روی بدخواهی، به انسان خیانت می‌کند به واقع بسیار محتمل‌تر است از این قول که خداوند فرمانروای عالم است. اوج شرارت این روح شریر آن‌جاست که موجودی آفریده است که واجد تصویری از حقیقت است تنها برای آن‌که این قبیل قوای دیگر را به گونه‌ای وقف آن کند که هرگز نتواند به هیچ حقیقتی دست یابد و به چیزی یقین پیدا کند.

حقیقت این است که مطلب اخیر، یعنی مسئله یقین، در کل روند شکل‌گیری و بالندگی اخلاق مدرن عاملی تعیین‌کننده شد. بی‌گمان آنچه در عصر مدرن از کف رفت نه قابلیت [دست یافتن به] حقیقت یا واقعیت یا ایمان بود و نه قبول اجتناب‌ناپذیر گواهی حواس و عقل که با آن قابلیت ملازم بود، بلکه یقینی بود که پیش‌تر دست در دست این گواهی داشت. در دین آنچه بی‌درنگ از دست رفت ایمان به رستگاری یا جهان آخرت نبود، بلکه certitudo salutis [یقین به رستگاری] بود - و این واقعه در تمام کشورهای پروتستان روی داد که در آن‌ها فروپاشی کلیسای کاتولیک واپسین نهاد وابسته به سنت را کنار زده بود، نهادی که، هر جا اقتدار و حجیتش بلامنازع ماند، بینابین تأثیر



مدرنیته و توده‌های مؤمنان جای گرفت. درست همان‌طور که پیامد بلافصل همین از دست رفتن یقین، اشتیاق تازه‌ای به کامروایی و توانگری در زندگی این جهانی بود آن‌چنان که گویی این زندگی تنها دوره آزمایشی بسیار درازی است،<sup>(۳۴)</sup> از دست رفتن کیفیت یقینی [یا قطعیت] حقیقت نیز منجر به اشتیاق تازه و کاملاً بی‌سابقه‌ای نسبت به صداقت شد به وجهی که گویی انسان تنها تا زمانی می‌تواند دروغگو باشد که به وجود بی‌چون و چرای حقیقت و واقعیت عینی، که مسلماً از تمامی دروغ‌های او جان سالم به در می‌برد و آن‌ها را مغلوب خود می‌کند، یقین داشته باشد.<sup>(۳۵)</sup> دگرگونی اساسی ملاک‌های اخلاقی در قرن اول عصر مدرن برانگیخته نیازها و آرمان‌های مهم‌ترین جماعت انسان‌ها، یعنی دانشمندان جدید، بود؛ و فضایل اصلی مدرن - توفیق، سختکوشی و صداقت - در عین حال بزرگ‌ترین فضایل علم مدرن نیز هستند.<sup>(۳۶)</sup>

انجمن‌های عالمان و فرهیختگان و فرهنگستان‌های سلطنتی به صورت مراکز ذی‌نفوذ از حیث اخلاقی درآمدند که در آن‌ها دانشمندان تشکل پیدا کردند تا راه‌ها و وسایلی بیابند که با آن‌ها بتوان طبیعت را از طریق آزمایش و ابزار به بند کشید آن‌چنان که مجبور شود اسرارش را فاش کند. و این کارستان، که نه یک تن بلکه تنها تلاش جمعی بهترین متفکران نوع بشر می‌توانست از پس آن برآید، قواعد رفتار و ملاک‌های تازه داور را مقرر کرد. در حالی که پیش‌تر حقیقت در آن نوع «نظریه» ای مأوا داشت که از زمان یونانیان به این سوی به معنای نظر متاملانه ناظری بود که پروای واقعیتی را داشت که پیش روی او ظهور پیدا می‌کرد و آن را درمی‌یافت، [با آغاز عصر مدرن] مسئله توفیق دست‌بالا را پیدا کرد و آزمون نظریه آزمونی «عملی» شد: این‌که آیا نظریه کارگر می‌افتد یا نه. نظریه به صورت فرضیه درآمد، و توفیق فرضیه همان حقیقت شد. با این همه، این ملاک بسیار مهم توفیق بر ملاحظات عملی یا پیشرفت‌های فنی‌ای که ممکن است با کشفیات علمی خاص همراه باشند یا

نباشند مبتنی نیست. ملاک توفیق درست در ذات علم مدرن و پیشرفت آن است کاملاً جدا از کاربردپذیری آن. در این جا توفیق به هیچ روی آن بت توخالی ای نیست که در جامعه بورژوا به سطح آن تنزل یافته است؛ [بلکه] پیروزی واقعی ابتکار بشری بر حریف قوی تر بوده و از آن پس در علوم چنین شأنی داشته است. راه حل دکارتی شک کلی و فراگیر یا رهایی آن از چنگ دو کابوس به هم پیوسته - این که همه چیز رؤیاست و واقعیتی در کار نیست، و این که نه خداوند بلکه روحی شریر بر جهان حاکم است و به ریش انسان می خندد - از حیث روش و محتوا شبیه روی گرداندن از حقیقت و روی کردن به صداقت و نیز روی گردانی از واقعیت و روی آوردن به اتکاپذیری [یا اعتبار] بود. عقیده دکارت مبنی بر این که «ذهن ما اگرچه ملاک چیزها یا ملاک حقیقت نیست، مسلماً باید ملاک چیزهایی که تصدیق یا انکار می کنیم باشد»<sup>(۳۷)</sup> بازگویی آن چیزی است که دانشمندان به طور کلی و بدون آن که تفصیلش دهند و به شکلی گویا و رسا بیان دارند آن را کشف کرده بودند: این که حتی اگر حقیقتی وجود نداشته باشد، آدمی می تواند صادق باشد، و حتی اگر یقین قابل اتکایی در کار نباشد، آدمی ممکن است قابل اتکا باشد. اگر رستگاری ای وجود داشته باشد، باید در خود انسان باشد، و اگر مسائل ناشی از شک پاسخی داشته باشد، آن پاسخ باید از [خود] شک سر بر آورد. اگر همه چیز محل شک واقع شده است، پس لااقل [خود] شک امری یقینی و واقعی است. وضع واقعیت و حقیقت آن چنان که به حواس و عقل ما داده می شوند به هر صورتی که باشد، «هیچ کس نمی تواند به شک خویش شک کند و مردد بماند که شک می کند یا شک نمی کند».<sup>(۳۸)</sup> قضیه معروف cogito ergo sum («می اندیشم، پس هستم») نزد دکارت مولود هیچ گونه یقینی بودن بالذات اندیشه بماهو اندیشه نبود - که در آن صورت، به واقع اندیشه منزلت و اهمیت تازه ای برای انسان کسب می کرد - بلکه صرفاً تعمیم این قضیه بود: dubito ergo sum [شک می کنم، پس هستم].<sup>(۳۹)</sup> به عبارت دیگر، دکارت از این یقین منطقی

محض که در مقام شک کردن در باره چیزی، از روند شک کردن در آگاهی خویش آگاهم، چنین نتیجه گرفت که روندهای جاری در ذهن خود انسان واجد کیفیت یقینی [یا قطعیتی] از آن خودشان هستند و قابلیت آن را دارند که موضوع تحقیق در درون‌نگری قرار گیرند.

### ۳۹. درون‌نگری و از دست رفتن حس مشترک

درون‌نگری در واقع امر - نه تأمل ذهن انسان در باره حالت نفس یا بدن خویش بلکه صرف دلمشغولی شناختی آگاهی نسبت به محتوای خودش (و این گوهر *cogitatio* [اندیشیدن] دکارتی است که در آن *cogito* [می‌اندیشم] همواره به معنای *cogito me cogitare* [می‌اندیشم به این‌که می‌اندیشم] است) باید یقین به بار آورد، زیرا در این‌جا جز آنچه ذهن خودش آن را پدید آورده است پای چیز دیگری در میان نیست؛ هیچ‌کس جز پدیدآورنده این پدیدآمده در این‌جا دخیل نیست؛ در این‌جا انسان با چیزی و کسی جز خودش روبرو نمی‌شود. مدت‌ها پیش از آن‌که علوم طبیعی و فیزیکی مبادرت به طرح این پرسش کنند که آیا انسان می‌تواند جز خودش با چیز دیگری مواجه شود، چیز دیگری را بشناسد و بفهمد، فلسفه مدرن در درون‌نگری اطمینان حاصل کرده بود که انسان تنها با خودش سروکار دارد. دکارت بر این باور بود که یقین برآمده از روش جدید درون‌نگری‌اش یقین به این [قضیه] است که «من هستم».<sup>(۴۰)</sup> به عبارت دیگر، انسان حامل یقین به خویش، یقین به وجود خودش، در درون خویش است. صرف فعالیت آگاهی، اگرچه به هیچ روی نمی‌تواند واقعیت جهانی‌ای را مسلم بدارد که به حواس و عقل داده شده باشد، بی‌هیچ شک و شبهه‌ای مؤید واقعیت احساسات و تعقل است، یعنی واقعیت روندهایی که در ذهن جریان دارند. این‌ها شبیه روندهای زیستی‌ای هستند که در بدن روی می‌دهند و، هنگامی که انسان از آن‌ها باخبر می‌شود، می‌توانند او را نسبت به واقعیت بالفعل بدن نیز مجاب کنند. تا آن‌جا

که حتی خواب‌ها واقعی هستند زیرا مستلزم خواب و بینندهٔ آنند، جهان آگاهی به قدر کفایت واقعی است. تنها مشکلی که وجود دارد این است که درست همان‌طور که محال است از آگاهی به روندهای واقع در بدن شکل واقعی بدنی، از جمله بدن خودمان، را به دست آوریم، این نیز خلاف ممکنات است که از صرف آگاهی به احساسات، که در آن آدمی احساساتش را حس می‌کند و حتی موضوع احساس بخشی از احساس می‌شود، به واقعیت با [همه] اشکال، صور، رنگ‌ها و مجموعه‌های آن برسیم. درختی که دیده می‌شود می‌تواند برای احساس دیدن به قدر کفایت واقعی باشد، درست همان‌طور که درختی که در خواب دیده می‌شود برای بینندهٔ خواب تا زمانی که خواب می‌بیند به قدر کافی واقعیت دارد، اما هیچ کدام هرگز نمی‌توانند درختی واقعی شوند.

از فرط همین دشواری‌ها بود که دکارت و لایب‌نیس ناگزیر شدند نه وجود خداوند بلکه خیر بودن او را اثبات کنند: یکی از آن‌ها مبرهن کرد که روح شریری بر جهان حاکم نیست و به ریش انسان نمی‌خندد، و دیگری برهان آورد که این جهان، که شامل انسان نیز می‌شود، در میان همهٔ جهان‌های ممکن بهترین است. جانمایهٔ این توجیهات صرفاً مدرن، که از لایب‌نیس به این طرف آن‌ها را تحت عنوان نظریه‌های عدل الهی<sup>۱</sup> می‌شناسند، این است که شک به وجود موجودی اعلیٰ تعلق نمی‌گیرد - موجودی که، به عکس، وجودش مسلم گرفته می‌شود - بلکه شامل وحی او، آن‌چنان که در سنت کتاب مقدس آمده است، و مقاصد او در بارهٔ انسان و جهان یا، به عبارت دقیق‌تر، مناسبت و کفایت رابطهٔ میان انسان و جهان می‌شود. از این دو، تشکیک در این که کتاب مقدس یا طبیعت حامل وحی الهی است، وقتی که نشان داده شده است که وحی به معنای دقیق کلمه، یعنی انکشاف واقعیت بر حواس و انکشاف

حقیقت بر عقل، نه ضامن این است نه ضامن آن، امری طبیعی و عادی است. با این حال، تشکیک در خیر بودن خداوند، اندیشهٔ خدایی فریبکار (Dieu trompeur)، از خود تجربهٔ اغوایی که در ذات پذیرش جهان‌نگری جدید نهفته است برخاست، اغوایی که جانگاهی و شدتش در تکرار شونددگی علاج‌ناپذیر آن است، زیرا هیچ معرفتی در بارهٔ سرشت خورشیدمرکز منظومهٔ سیاره‌ای ما نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد که هر روز مشاهده می‌کنیم که خورشید به دور زمین می‌گردد و در مکان از پیش مقررش طلوع و غروب می‌کند. تنها در این روزگار، یعنی زمانی که به نظر می‌رسید انسان، اگر پیشامد [اختراع] تلسکوپ نمی‌بود، چه بسا تا ابد دستخوش فریب می‌ماند، راه‌های خداوند به راستی کاملاً ناشناختنی و دست‌نیافتنی شد؛ انسان هر چه پیش‌تر در بارهٔ عالم کسب معرفت کرد، کم‌تر توانست مقاصد و غایاتی را که به خاطر آن‌ها خلق شده باشد دریابد. بنابراین، خیر بودن خدایی که در نظریه‌های عدل الهی تصویر می‌شود دقیقاً صفت خدایی است که کارساز غیب است؛ خیریت تبیین‌ناپذیر نهایتاً یگانه چیزی است که واقعیت در فلسفهٔ دکارت همبودی ذهن و امتداد، [شیء اندیشنده] *res cogitans* و [شیء ممتد] *res extensa* را حفظ می‌کند، همچنان که هماهنگی پیشین‌بنیاد میان انسان و جهان را نزد لایب‌نیتس محفوظ می‌دارد. (۴۱)

خود کیفیت ابتکاری و بدیع درون‌نگری دکارتی، و بنابراین دلیل آن‌که این فلسفه در بالندگی معنوی و فکری عصر مدرن چنین اهمیت عظیمی پیدا کرد، پیش از هر چیز در آن است که این درون‌نگری از کابوس ناواقعیت<sup>۱</sup> به صورت وسیله‌ای برای غرقه ساختن همهٔ اعیان جهانی در دل جریان آگاهی و روندهای آن استفاده کرد. «درخت رؤیت‌شده» ای که از طریق درون‌نگری در آگاهی یافت می‌شود دیگر درختی که در فعل دیدن و لمس داده می‌شود، موجود

فی نفسه ای که شکل یکسان و تغییرناپذیری از آن خودش دارد، نیست. این درخت به واسطه آن که در روندی قرار گرفته است که به صورت متعلق آگاهی درآمده و در این مقام همتراز با چیزی که صرفاً به یاد آمده است یا همتراز با شیئی کاملاً تخیلی شده است، بخش جدایی‌ناپذیری از خود این روند، از این آگاهی، می‌شود - یعنی از آن چیزی که تنها به عنوان جریانی بی‌انقطاع می‌شناسیم. شاید هیچ چیز بهتر از همین انحلال واقعیت عینی و تبدیل آن به حالات انفسی ذهن یا، به بیان دقیق‌تر، به روندهای ذهنی انفسی، نمی‌توانست ذهن ما را برای انحلال نهایی ماده و تبدیل آن به انرژی، انحلال نهایی اشیا و تبدیل آن‌ها به نوعی حرکت دورانی رویدادهای اتمی، آماده کند. در ثانی، روش دکارتی کسب یقین در برابر شک کلی با بدیهی‌ترین نتیجه‌ای که باید از علوم فیزیکی جدید گرفت مطابقت تام داشت: آدمی اگرچه نمی‌تواند حقیقت را امری داده‌شده و منکشف بداند، دست‌کم می‌تواند چیزی را که خودش می‌سازد بشناسد. ربط این مطابقت به مراحل اولیه عصر مدرن از مطلب نخست نیز بیش‌تر بود. در حقیقت، آن نتیجه، عام‌ترین نگرش عصر مدرن شد و بیش از هر نگرش دیگری در این عصر قبولی عام پیدا کرد، و همین اعتقاد است - نه شکی که بنیاد آن را تشکیل می‌دهد - که بیش از سه قرن نسل‌ها را پی‌درپی در جریان هر چه شتابان‌تر کشف و پیشرفت وارد کرد.

عقل دکارتی تماماً «بر این فرض ضمنی» استوار است «که ذهن تنها آن چیزی را می‌تواند بشناسد که خود پدید آورده است، و به اعتباری درون خودش می‌ماند». (۴۲) بنابراین، برترین آرمان این عقل باید معرفت ریاضی باشد آن‌چنان که عصر مدرن آن را درمی‌یافت - یعنی نه معرفت صور مثالی‌ای که از بیرون ذهن داده شده باشند، بلکه معرفت صوری که مولود ذهنی است که در این مورد خاص حتی نیاز به برانگیختن - یا، به بیان دقیق‌تر، تحریک - حواس با اعیانی غیر از خودش ندارد. این نظریه بی‌شک همان چیزی است که وایتهد آن را «محصول عقب‌نشستن حس مشترک» می‌نامد. (۴۳) زیرا حس

مشترک، که روزگاری آن یگانه حسی بود که سایر حواس، با احساس‌های عمیقاً شخصیشان، به وسیله آن با جهان مشترک دمساز می‌شدند، درست همان‌طور که دیدن انسان را با جهانی که به دید می‌آید دمساز می‌کند، باری حس مشترک اکنون قوه‌ای درونی می‌شد که هیچ نسبتی با جهان نداشت. حال این حس تنها از آن رو مشترک نامیده می‌شد که بر حسب اتفاق همگان واجد آن بودند. چیزی که اکنون انسان‌ها به اشتراک دارند جهان نیست بلکه ساختار ذهن آن‌هاست، و اگر بخواهیم دقیق سخن بگویم، آن‌ها نمی‌توانند [حتی] این ساختار را به اشتراک داشته باشند؛ قوه تعقل انسان‌ها فقط بر حسب اتفاق ممکن است میان همگان به یکسان باشد.<sup>(۴۴)</sup> از این پس این واقعیت که اگر مسئله حاصل جمع دو و دو را پیش رو داشته باشیم همگی به جوابی یکسان، یعنی عدد چهار، می‌رسیم، عیناً همان الگوی تعقل مبتنی بر حس مشترک است.

عقل، نزد دکارت هم به اندازه هابز، «محاسبه نتایج»، قوه استنتاج و نتیجه‌گیری، شد، یعنی قوه روندی که انسان در هر لحظه‌ای می‌تواند آن را درون خویش رها سازد. ذهن این انسان - اگر در همان حوزه ریاضیات بمانیم - دیگر به قضیه «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» به چشم معادله‌ای نظر نمی‌کند که دو طرف آن هماهنگی بدیهی دارند، بلکه این معادله را به دیده جلوه روندی می‌نگرد که در آن دو به علاوه دو مساوی با چهار می‌شود تا روندهای دیگری از جمع زدن را پدید آورد که نهایتاً به نامتناهی می‌رسند. عصر مدرن این قوه را تعقل [با استدلال] مبتنی بر حس مشترک می‌نامد؛ چنین چیزی بازی ذهن با خویش است که زمانی روی می‌دهد که ذهن از کل واقعیت جدا افتاده و فقط خودش را «حس می‌کند». نتایج این بازی «حقیقی» الزام‌آورند، زیرا فرض بر این است که تفاوت ساختار ذهن انسان‌ها بیش از تفاوت شکل بدنشان نیست. هر تفاوتی که وجود داشته باشد تفاوتی است در توانایی ذهنی، که می‌توان مثل اسب‌بخار آن را آزمود و اندازه گرفت. در این‌جا تعریف کهن انسان به animal rationale [حیوان عاقل] وضوح و دقت

عظیمی پیدا می‌کند: انسان‌ها، عاری از حسی که به واسطه آن حواس حیوانی پنجگانه‌شان با جهانی مشترک میان همگان دمساز می‌شوند، به واقع دیگر از حد حیواناتی قادر به تعقل، قادر به «محاسبه نتایج»، فراتر نمی‌روند.

معضل ذاتی کشف نقطه [اتکای] ارشمیدسی این بوده و هست که این نقطه بیرون از زمین را موجودی زمینی و تخته‌بند زمین پیدا کرد، موجودی که وقتی تلاش کرد جهان‌نگری کلی و عالمگیرش را شامل حال محیط واقعی خویش کند، دریافت که خودش نه تنها در جهانی متفاوت بلکه در جهانی به هم ریخته زندگی می‌کند. چاره دکارتی این معضل، انتقال نقطه اتکای ارشمیدسی به درون خود انسان،<sup>(۴۵)</sup> برگزیدن طرح و الگوی خود ذهن بشر به عنوان ملاک و مرجع نهایی، بود، ذهنی که در چارچوبی از فرمول‌های ریاضی که محصولات خود اوست از واقعیت و قطعیت اطمینان حاصل می‌کند. در این جا [فرمول] مشهور *reductio scientiae ad mathematicam* [تحویل علوم به ریاضیات] امکان نشستن نظامی از معادلات ریاضی به جای داده‌های حسی را فراهم می‌کند، معادلاتی که همه روابط واقعی آن‌ها منحل می‌شوند و به صورت نسبت‌هایی منطقی میان نمادهای ساخته انسان درمی‌آیند. همین جانشینی است که به علم مدرن امکان می‌دهد «وظیفه» اش را مبنی بر «تولید» پدیده‌ها و اعیانی که می‌خواهد مشاهده کند انجام دهد.<sup>(۴۶)</sup> و فرض بر این است که نه خداوند و نه روحی شریر هیچ کدام نمی‌توانند این واقعیت را تغییر دهند که دو به علاوه دو مساوی است با چهار.

#### ۴۰. تفکر، و جهان‌نگری مدرن

انتقال نقطه [اتکای] ارشمیدسی به درون ذهن بشر به شیوه دکارتی، اگرچه آدمی را قادر ساخت تا، به عبارتی، هر جا که می‌رفت آن را با خود ببرد و به این ترتیب وی را از واقعیت داده‌شده - یعنی از وضع بشری سکونت بر زمین - به کلی رهایی بخشید، شاید هیچ‌گاه به اندازه شک فراگیری که این انتقال زاده



آن بود و قرار بود آن را بزداید قانع‌کننده نبوده باشد. (۴۷) به هر تقدیر، امروزه در دشواری‌های فراروی دانشمندان علوم طبیعی در بطن عظیم‌ترین کامیابی‌هایشان، همان کابوس‌هایی را می‌بینیم که از آغاز عصر مدرن مرتب پیش چشم فیلسوفان ظاهر شده‌اند. این کابوس [ها] در این واقعیت رخ نشان می‌دهند که معادله‌ای ریاضی، نظیر معادلهٔ جرم و انرژی - که در اصل صرفاً قرار بود پدیده‌ها را نجات دهد [یا محفوظ بدارد] و مطابق واقعیت‌های مشهودی باشد که به شکل‌های گوناگون نیز قابل تبیین هستند درست همان‌طور که نظام‌های بطلمیوس و کوپرنیکی در اصل تنها از حیث سادگی و هماهنگی با هم فرق دارند - باری، چنین معادله‌ای به واقع پذیرای تبدیل بسیار واقعی جرم به انرژی و انرژی به جرم است، به طوری که «تبدیل» ریاضی نهفته در هر معادله‌ای با تبدیل‌پذیری در واقعیت انطباق دارد؛ چنین چیزی در این پدیدهٔ شگفت‌انگیز به چشم می‌خورد که نظام‌های ریاضیات ناقلیدی بدون هیچ‌گونه پیش‌اندیشی در بارهٔ کاربردپذیری [یا قابلیت اطلاق]‌شان یا حتی ارزش و اعتبار تجربیشان، قبل از آن‌که اعتبار خیره‌کنندهٔ‌شان در نظریهٔ آینشتاین را به دست آورند پیدا شدند؛ و این امر در این نتیجه‌گیری ناگزیر حتی مسئله‌انگیزتر است که «باب امکان چنین کاربردی باید برای همه، حتی بعیدترین بر ساخته‌های ریاضیات محض، باز نگه داشته شود». (۴۸) اگر درست باشد که بگویم عالمی بی‌کم و کاست، یا، به بیان دقیق‌تر، هر تعداد عوالم کاملاً متفاوت، یکباره به وجود خواهند آمد و هر طرح فراگیری را که ذهن بشر ترسیم کرده است «به اثبات خواهند رساند»، آنگاه آدمی به واقع می‌تواند لحظه‌ای از ابراز وجود دوبارهٔ «هماهنگی پیشین‌بنیاد میان ریاضیات محض و فیزیک»، (۴۹) میان ذهن و ماده، میان انسان و عالم، به وجد آید. اما دشوار می‌توان این شبهه را دفع کرد که این جهانی که به نحو ریاضی از پیش تصور شده است جهانی برآمده از خواب و رؤیاست که در آن هر رؤیایی که خود انسان می‌آفریند تنها تا زمانی که رؤیا بردوام است

سرشت واقعیت را دارد. و شبهات آدمی تقویت خواهد شد آن هنگام که به ناگزیر دریابد که وقایع و اموری که در آنچه بی نهایت خُرد است، در اتم، روی می دهند تابع همان قوانین و ترتیباتی هستند که در آنچه بی نهایت بزرگ است، در منظومه های سیاره ای، جاری اند. (۵۰) به نظر می رسد این مطلب حاکی از آن است که اگر از نظرگاه نجوم در باره طبیعت کاوش و پژوهش کنیم، منظومه های سیاره ای را می یابیم، حال آنکه اگر پژوهش های نجومیمان را از نظرگاه زمین انجام دهیم، منظومه های زمین مرکز و زمینی را پیش رو می بینیم. به هر تقدیر، هر جا که بکوشیم از نمود فراتر رویم و به آن سوی هر گونه تجربه حسی، حتی تجربه های حسی به یاری ابزار، برسیم تا اسرار نهایی بود [یا واقعیت] را به چنگ آوریم که طبق جهان‌نگری فیزیکی ما چنان اسرارآمیز است که هیچ‌گاه نمودار نمی شود و با این حال چنان قدرت عظیمی دارد که پدیدآورنده هر نمودی است - باری، در چنین وضع و حالی پی می بریم که عالم کبیر و عالم صغیر هر دو تابع الگوهای یکسانی هستند، و استنباط‌ها و تفسیرهای یکسانی از ناحیه ابزارها دریافت می کنیم. در این جا نیز ممکن است لحظه ای از وحدت باز یافته عالم به وجد آیم، ولی بی درنگ شکار این شبهه می شویم که آنچه یافته ایم ممکن است ربطی به عالم کبیر یا عالم صغیر نداشته باشد و سر و کارمان تنها با طرح‌ها و الگوهای ذهن خودمان بوده باشد، ذهنی که طرح ابزارها را ریخته است و طبیعت را در آزمایش تحت شرایط خود قرار داده است - به تعبیر کانت: قوانین خود را بر طبیعت مقرر فرموده است. در این صورت به راستی چنان است که گویی اسیر دست روح شیرینی هستیم که به ریش ما می خندد و عطش معرفت را در ما ناکام می گذارد، به طوری که هر جا به جستجوی آن چیزی برمی آیم که غیر از خود ماست، تنها با طرح‌ها و الگوهای ذهن خودمان روبرو می شویم.

شک دکارتی، که منطقاً پذیرفتنی ترین پیامد کشف گالیله و به لحاظ ترتیب تاریخی اولین پیامد آن بود، به واسطه انتقال بدیع و مبتکرانه نقطه [اتکای]

ارشمیدی به درون خود انسان، دست‌کم تا جایی که پای علوم طبیعی در میان بود طی قرن‌ها از شدتش کاسته شد. اما ریاضی‌سازی فیزیک، که به وسیله آن دست شستن کامل از حواس به خاطر شناخت با موفقیت به انجام رسید، در واپسین مراحلش این پیامد نامنتظر و در عین حال موجه را آورد که هر پرستی که آدمی فراروی طبیعت می‌گذارد بر حسب الگوهای ریاضی پاسخ می‌یابد که هیچ مدلی هرگز نمی‌تواند با آن‌ها مطابقت یابد، زیرا باید مطابق تجربه‌های حسی ما شکل بگیرد.<sup>(۵۱)</sup> در این جا به نظر می‌رسد که پیوند میان تفکر و تجربه حسی، پیوندی که ذاتی وضع بشر است، انتقام خود را می‌ستاند: تکنولوژی اگرچه «صحت» انتزاعی‌ترین مفاهیم علم مدرن را ثابت می‌کند، بیش از این چیزی را به اثبات نمی‌رساند که انسان همواره می‌تواند نتایج ذهنش را به کار بندد و فارغ از این‌که کدام نظام را برای تبیین پدیده‌های طبیعی به کار می‌برد، همواره قادر است آن را به صورت اصلی راهنما برای ساختن و عمل کردن اختیار کند. این امکان حتی در سرآغاز ریاضیات جدید نهفته بود، یعنی در زمانی که معلوم شد حقایق عددی را می‌توان به طور کامل به نسبت‌های فضایی تبدیل کرد. بنابراین، اگر علم امروز در وضعیت بغرنجی که دارد، برای «اثبات» این‌که سر و کار ما با «نظمی راستین» در متن طبیعت است به دستاوردهای تکنیکی اشاره می‌کند،<sup>(۵۲)</sup> به نظر می‌رسد دچار دور شده است، دوری که به این صورت می‌توان آن را صورت‌بندی کرد: دانشمندان فرضیه‌هایشان را برای ترتیب و تنظیم آزمایش‌هایشان صورت‌بندی می‌کنند و آنگاه از این آزمایش‌ها برای اثبات فرضیه‌هایشان استفاده می‌کنند؛ روشن است که در کل این روند سر و کار آن‌ها با طبیعتی فرضی است.<sup>(۵۳)</sup>

به عبارت دیگر، به نظر می‌آید که جهان آزمایش همواره قابلیت آن را دارد که به صورت واقعیتهای ساخته‌شده انسان درآید، و این امر، اگرچه ممکن است قدرت ساختن و عمل کردن انسان و حتی قدرت جهان‌آفرینی او را بیش‌تر کند آن هم بسیار فراتر از آنچه همه اعصار پیشین جرئت تصورش را در رؤیا و

خیال داشتند، اما از بخت بد بار دیگر - و این بار حتی با شدت بیش‌تری - او را به زندان ذهن خویش، به محدودیت‌های طرح‌ها و الگوهای آفریده خودش، باز می‌گرداند. زمانی که انسان می‌خواهد به چیزی که همه اعصار پیشین از توانایی دست یافتن به آن برخوردار بودند، یعنی به تجربه واقعیت آنچه غیر از خود اوست، برسد، درمی‌یابد که طبیعت و عالم «از چنگش می‌گریزند» و عالمی که طبق رفتار طبیعت در آزمایش و مطابق همان اصولی بر ساخته شده است که انسان می‌تواند به نحو تکنیکی آن‌ها را به واقعیتی مؤثر تبدیل کند، عالمی است که فاقد هرگونه بازنمایی ممکن است. آنچه در این جا تازه است این نیست که چیزهایی وجود دارند که نمی‌توانیم تصویری از آن‌ها داشته باشیم - چنین «چیزها»یی همواره شناخته شده و مسبق به سابقه بودند و، به طور مثال، «نفس» از جمله آن‌ها بود - بلکه آنچه تازگی دارد این است که چیزهای مادی‌ای که می‌بینیم و بازنمایی می‌کنیم و چیزهای غیرمادی‌ای را که نمی‌توانیم تصویری از آن‌ها داشته باشیم با آن‌ها می‌سنجیدیم به یکسان «تصورناشدنی» هستند. با محو شدن جهانی که از راه حواس داده شده است جهان متعالی نیز محو می‌شود، و همراه با آن امکان استعمال از جهان مادی در مفهوم و تفکر هم ناپدید می‌گردد. بنابراین، تعجبی ندارد که عالم جدید نه تنها «عملاً دور از دسترس» است، «بلکه حتی قابل تفکر هم نیست»، زیرا «هر طور که در باره آن تفکر کنیم، نادرست است؛ شاید کاملاً به بی‌معنایی دایره مثلث؛ نباشد اما از شیر بالدار بسیار بی‌معناتر است.» (۵۴)

شک کلی و فراگیر دکارتی اکنون به قلب خود علوم فیزیکی رسیده است؛ زیرا اگر معلوم شود که عالم فیزیکی مدرن نه تنها فراسوی بازنمایی است - چیزی که با فرض این‌که طبیعت و بود [یا واقعیت] خود را بر حواس عیان نمی‌دارند امری عادی و طبیعی است - بلکه در چارچوب تعقل محض تصورناشدنی و ناندیشیدنی نیز هست، گریز به ذهن خود انسان خاتمه پیدا می‌کند.

#### ۴۱. بازگونی ترتیب نظر و عمل [از حیث تقدم]

شاید مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین پیامد معنوی کشفیات عصر مدرن و، در عین حال، یگانه پیامد اجتناب‌ناپذیر آن - اجتناب‌ناپذیر از آن رو که نتیجه بلافصل کشف نقطه [انکای] ارشمیدسی و، همراه با آن، ظهور شک دکارتی بود - بازگونی ترتیب *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] و *vita activa* [زندگی وقف عمل] از حیث تقدم بوده باشد.

برای آن‌که دریابیم انگیزه‌های این بازگونی تا چه حد قوی و نافذ بوده‌اند، قبل از هر چیز لازم است خود را از شر پیش‌داوری شایعی خلاص کنیم که شکل‌گیری و بالندگی علم مدرن را، به دلیل کاربردپذیری‌اش، ناشی از میلی عمل‌گرایانه نسبت به بهتر کردن شرایط و بهبود زندگی بشر بر روی زمین می‌انگارد. در تاریخ به ثبت رسیده است که تکنولوژی مدرن نه در تحول و تکامل آن ابزارهایی که انسان همواره به دو منظور تخفیف زحمات خویش و برپا داشتن صناعت بشری طراحی و ابداع کرده است، بلکه صرفاً در جستجوی سراپا غیرعملی<sup>۱</sup> معرفت عاری از فایده ریشه دارد. از این قرار، ساعت مچی، یکی از اولین ابزارهای مدرن، نه به خاطر زندگی وقف عمل بلکه صرفاً به قصد بسیار «نظری» از پیش بردن پاره‌ای آزمایش‌ها بر روی طبیعت اختراع شد. این اختراع زمانی که فایده عملی‌اش آشکار شد، بی‌گمان کل ضرباهنگ زندگی بشر و سیمای آن را دگرگون کرد؛ اما از نظرگاه مخترعان، این واقعه رویدادی بیش نبود. اگر می‌بایست تنها بر آن چیزی تکیه کنیم که خراپ عملی انسان نامیده می‌شود، هرگز تکنولوژی‌ای وجود نمی‌داشت که از آن سخن بگوییم، و با آن‌که امروزه اختراعات تکنیکی جاری آهنگی شتابان دارند که احتمالاً تا حدی باعث اصلاحات و پیشرفت‌هایی خواهد شد، اما اگر زمانی موفق می‌شدیم خود را قانع کنیم که انسان در درجه اول موجودی اهل عمل

است، بعید بود که جهان ما، که تکنیک آن را رقم زده است، بتواند دوام آورد، چه رسد به این که توسعهٔ بیش‌تر پیدا کند.

هر طور که باشد، تجربهٔ بنیادینی که در پس بازگونی ترتیب نظر و عمل نهفته بود دقیقاً این بود که عطش معرفت‌جویی انسان تنها پس از آن‌که به ابتکار دست‌هایش اعتماد کرد فرونشاندنی شد. نه این که حقیقت و معرفت دیگر اهمیت نداشتند، بلکه قضیه این بود که تنها با «عمل»، و نه با نظر، می‌شد آن‌ها را به دست آورد. آن چیزی که سرانجام طبیعت یا، به بیان دقیق‌تر، عالم را واداشت که اسرارش را فاش کند قسمی ابزار، یعنی تلسکوپ، اثری از آثار دست انسان، بود. دلایل اعتماد به عمل و بی‌اعتمادی به نظر یا مشاهده، بعد از نتایج اولین تحقیقات فعالانه بیش از پیش قانع‌کننده شد. پس از این‌که بود و نمود از هم جدا شدند و دیگر فرض بر این نبود که حقیقت در برابر چشم ذهن ناظر نمودار می‌شود، عیان می‌گردد و خود را منکشف می‌کند، پی‌جویی و شکار حقیقت در پس نمودهای فریبنده ضرورتی واقعی پیدا کرد. به واقع امکان نداشت چیزی پیدا شود که برای کسب معرفت و تقرب به حقیقت، کم‌تر از مشاهدهٔ منفعلانه یا نظرورزی صرف قابل اعتماد باشد. برای یقین پیدا کردن باید مسلم می‌ساختی و برای دانستن باید عمل می‌کردی. معرفت یقینی تنها به دو شرط حاصل می‌شد: اولاً، معرفت فقط با آنچه فرد خودش انجام داده بود سر و کار می‌داشت — به طوری که کمال مطلوب آن معرفت ریاضی می‌شد که در آن سر و کارمان تنها با اموری است که ذهن ما خودش آن‌ها را پدید آورده است — و ثانیاً، معرفت آن‌چنان ماهیتی می‌داشت که تنها با عمل کردن بیش‌تر می‌شد آن را آزمود.

از آن زمان به این طرف حقیقت علمی و حقیقت فلسفی از هم جدا شده‌اند؛ حقیقت علمی نه تنها لازم نیست ابدی باشد، بلکه حتی لزومی هم ندارد که قابل فهم یا مطابق عقل بشری باشد. نسل‌های فراوانی از دانشمندان نیاز بود تا ذهن بشر آن‌قدر جسارت پیدا کند که با این پیامد ضروری مدرنیته کاملاً

روبرو شود. اگر طبیعت و عالم، مصنوعات صانعی الهی باشند، و اگر ذهن بشر نتواند آنچه را ساخته خود او نیست دریابد، آنگاه بشر به هیچ روی نمی تواند انتظار داشته باشد چیزی در باره طبیعت بیاموزد که قادر به فهم آن باشد. ممکن است او بتواند، از راه ابتکار، شیوه‌ها و شگردهای روندهای طبیعی را دریابد و حتی از آن‌ها تقلید کند، اما این به آن معنا نیست که این شیوه‌ها و شگردها هرگز برای او معنی دارند - آن‌ها لزوماً معقول و قابل فهم نیستند. واقعیت این است که نه وحی الهی ظاهراً فراعقلی و نه حقیقت فلسفی ظاهراً غامض هیچ کدام هرگز به اندازه برخی نتایج علم مدرن آشکارا عقل بشر را از خود نرنجانده‌اند. به راستی می توان با ویتهد همصدا شد که «خدا می داند فردا چه حرف ظاهراً مهملی را نشود ثابت کرد که حقیقت است.» (۵۵)

در عمل، تغییری که در قرن هفدهم روی داد ریشه‌ای تر از آن چیزی بود که صرف بازگونی ترتیب سنتی مستقر میان نظر و عمل می تواند حاکی از آن باشد. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، این بازگونی تنها به رابطه میان تفکر و عمل مربوط بود، حال آنکه نظر، به معنای اولیه نظاره حقیقت، به کلی کنار نهاده شد. زیرا تفکر و نظر با هم فرق دارند. به حسب سنت، تفکر مستقیم‌ترین و مهم‌ترین راهی تلقی می شد که به مقام نظر کردن در حقیقت می رسد. از افلاطون، و شاید از سقراط، به این طرف تفکر گفتگویی درونی انگاشته می شد که در آن آدمی با خویشتن سخن می گوید (اصطلاح رایج در مکالمات افلاطون را به یاد آوریم: *eme emautō* [گفتگو با خویش])؛ و با آنکه این گفتگو فاقد هرگونه جلوه بیرونی است و حتی مستلزم انقطاع کم و بیش کامل همه فعالیت‌های دیگر است، فی نفسه حالتی بسیار فعالانه است. فعالانه نبودن ظاهری آن به وضوح با انفعال فرق دارد - با سکون کامل، که در آن حقیقت سرانجام بر انسان عیان می شود. اگر فلسفه مدرسی قرون وسطی فلسفه را به چشم خادمه الهیات می نگریست، این نگرش ای بسا خوشایند خود افلاطون و ارسطو می بود؛ این دو، گرچه در بستر و زمینه‌ای بسیار

متفاوت، این روند گفتگویی تفکر را طریق مهیا کردن نفس و هدایت ذهن برای نظاره حقیقت در آن سوی تفکر و سخن می دانستند - حقیقتی که، به تعبیر افلاطون،<sup>(۵۶)</sup> arrhêton است یعنی قابل انتقال از طریق کلمات نیست، یا، چنان که ارسطو می گفت،<sup>(۵۷)</sup> ناگفتنی است.

بنابراین، بازگونی ای که در عصر مدرن تحقق یافت برکشیدن عمل به مرتبه نظر به عنوان برترین حالتی که آدمیان قابلیت آن را دارند نبود، آن چنان که گویی از آن پس عمل آن معنای نهایی بود که نظر به خاطر آن باید صورت می گرفت، درست همان طور که، تا آن زمان، همه فعالیت های *vita activa* [زندگی وقف عمل] به درجه ای که *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] را ممکن می ساختند مورد داوری قرار گرفته و توجیه شده بودند. آن بازگونی تنها به تفکر مربوط می شد که از آن پس خادمه عمل بود همچنان که پیش تر *ancilla theologiae* [خادمه الهیات]، خادمه نظر کردن در حقیقت الهی در فلسفه قرون وسطی، و خادمه نظر کردن در حقیقت هستی در فلسفه باستان بود. خود نظر به کلی بی معنی و بی اعتبار شد.

اساسی بودن این بازگونی به نحوی تحت شعاع قسم دیگری از بازگونی قرار گرفته است که به کرات با آن یکی انگاشته شده و، از افلاطون به این طرف، بر تاریخ تفکر غربی حاکم بوده است. هر کس که تمثیل غار جمهوری افلاطون را در پرتو تاریخ یونان بخواند بی درنگ درمی یابد که *periagōgē*، چرخش یا تغییر وجهه نظری که افلاطون از فیلسوف می طلبد، به واقع در حکم بازگونی نظم هومری جهان است. نه زندگی پس از مرگ، آن چنان که در هادس [یا جهان مردگان] هومر می بینیم، بلکه زندگی معمولی بر روی زمین است که در «غار»ی [زیرزمینی]، در جهانی زیرین، جای دارد؛ نفس سایه بدن نیست، بلکه بدن سایه نفس است؛ و حرکت بی معنا و عاری از شعور و شبح گونه ای که هومر به وجود عاری از حیات نفس در ایام بعد از مرگ در هادس نسبت می داد اکنون به اعمال بی معنای انسان هایی نسبت داده می شود



که غار وجود بشری را ترک نمی‌کنند تا در ایده‌های سرمندی که در آسمان دیده می‌شوند نظر کنند. (۵۸)

در این سیاق و زمینه، سر و کار من تنها با این واقعیت است که سنت افلاطونی تفکر سیاسی و تفکر فلسفی با نوعی بازگونی آغاز شد و این بازگونی آغازین تا حد زیادی الگوهای فکری ای را رقم زد که فلسفه غرب هر جا که محرک فلسفی عظیم و اصیلی آن را بر نمی‌انگیخت تقریباً به طور خودبه‌خود گرفتار آن‌ها می‌شد. در واقع، فلسفه دانشگاهی از آن پس تحت سیطره بازگونی‌های بسی‌پایان [ترتیب میان] ایدئالیسم و ماده‌گرایی، تعالی‌انگاری<sup>۱</sup> و درونماندگار انگاری،<sup>۲</sup> واقع‌گرایی و نام‌انگاری،<sup>۳</sup> لذت‌گرایی و ریاضت‌گرایی، و نظایر این‌ها [از حیث تقدم] بوده است. چیزی که در این جا مهم است قابلیت بازگون شدن همه این نظام‌هاست، این‌که ممکن است در هر برهه‌ای از تاریخ «زبر و زیر» یا «زیر و زبر» شوند بی آن‌که چنین بازگونی‌ای مستلزم وقایعی تاریخی یا دگرگونی‌هایی در عناصر ساختاری دخیل باشد. خود مفاهیم فارغ از این‌که در کجای ترتیبات منظومه‌وار گوناگون قرار می‌گیرند یکسان می‌مانند. زمانی که افلاطون موفق شد این عناصر ساختاری و مفاهیم را بازگونی پذیر کند، بازگونی‌های درون سیر تاریخ فکر دیگر مستلزم چیزی بیش از تجربه صرفاً فکری، تجربه‌ای در چارچوب خود تفکر مفهومی، نبودند. این بازگونی‌ها پیشاپیش با مکتب‌های فلسفی در اواخر عصر باستان آغاز شدند و به صورت بخشی از سنت غربی برجا مانده‌اند. هنوز همین سنت، همین بازی فکری با تقابل‌های دوتایی، است که، تا حدودی، بر بازگونی‌های مدرن پرآوازه سلسله‌مراتب‌های معنوی حاکم است، از جمله وارونه شدن دیالکتیک هگلی به دست مارکس یا ارزش نهادن مجدد نیچه بر امر حسی و طبیعی در برابر امر فراحسی و فراطبیعی.

1. transcendentalism

2. immanentism

3. nominalism

بازگونی‌ای که در این جا با آن سر و کار داریم و پیامد معنوی کشفیات گالیله است، اگرچه غالباً بر حسب بازگونی‌های سنتی و، بنابراین، به عنوان جزء لاینفک تاریخ اندیشه‌ها در غرب تفسیر شده است، کاملاً از جنسی دیگر است. این اعتقاد که حقیقت عینی به انسان داده نشده است بلکه انسان تنها چیزی را می‌تواند بشناسد که ساخته خود اوست، نتیجه شکاکیت نیست، بلکه حاصل کشفی است قابل اثبات و، بنابراین، به جای آن‌که به تسلیم و رضا بینجامد، منجر به فعالیت دوچندان یا منتهی به نومیدی می‌شود. بی‌جهان شدن فلسفه مدرن، که درون‌نگری‌اش آگاهی را به منزله حس درونی‌ای کشف کرد که آدمی با آن حواس خود را حس می‌کند و آن را یگانه ضامن واقعیت دید، فقط از حیث درجه با شبهه دیرینه فیلسوفان نسبت به جهان و دیگرانی که با ایشان در جهان شریکند فرق ندارد؛ فیلسوف دیگر از جهان فسادپذیری فریبکار به جهانی دیگر - جهان حقیقت ابدی - روی نمی‌کند، بلکه از هر دو روی برمی‌گرداند و به درون خودش پس می‌نشیند. آنچه او در گستره خود درونی‌اش کشف می‌کند، باز هم نه تصویری است که در ماندگاری آن بتوان نظر و تأمل کرد، بلکه، به عکس، حرکت مستمر ادراکات حسی و فعالیت پرجنب و جوش ذهن است که آن نیز به همان اندازه استمرار دارد. از قرن هفدهم، فلسفه هنگامی که، از طریق سعی بلیغ در خودنگری،<sup>۱</sup> روندهای حواس و ذهن را محل تحقیق قرار داده است، نتایجی را که بهترینند و کم‌تر از همه چون و چرا برمی‌دارند به بار آورده است. از این لحاظ، بخش اعظم فلسفه مدرن به واقع نظریه شناسایی و روان‌شناسی است، و در آن اندک مواردی که قابلیت‌های روش دکارتی درون‌نگری به دست کسانی همچون پاسکال، کی‌یرکگور و نیچه کاملاً به فعل رسید، و سوسه می‌شویم بگوئیم که فیلسوفان همانند دانشمندانی که طبیعت را به آزمایش

نهاده‌اند خوبستن خویش را از ریشه و بنیاد مورد آزمایش قرار داده‌اند و شاید حتی در این میان بی‌باک‌تر نیز بوده‌اند.

هر چند ممکن است شجاعت فیلسوفان را در سراسر عصر مدرن تحسین کنیم و به ابتکار خارق‌العاده آن‌ها احترام بگذاریم، دشوار می‌توانیم منکر آن شویم که تأثیر و اهمیت آن‌ها به حد بی‌سابقه‌ای کاهش یافت. نه در قرون وسطی بلکه در تفکر مدرن بود که فلسفه نقشی درجه دوم و حتی درجه سوم پیدا کرد. از قرار معلوم، بعد از این‌که دکارت فلسفه خودش را بر پایه کشفیات گالیله استوار ساخت، فلسفه محکوم شده است به این‌که همواره یک قدم از دانشمندان و کشفیات هر چه حیرت‌انگیزتر آن‌ها عقب‌تر باشد، کشفیاتی که فلسفه همواره سخت کوشیده است تا اصول آن‌ها را بعد از وقوعشان کشف کند و با تفسیری فراگیر از ماهیت معرفت بشری وفق دهد. با این حال، فلسفه در این مقام مورد نیاز دانشمندان نبود - مورد نیاز کسانی که، دست‌کم تا زمانه ما - معتقد بودند دیگر حاجت به خادمه‌ای ندارند، چه رسد به کسی که «فانوس را پیشاپیش شهبانو حمل کند» (کانت). فیلسوفان یا معرفت‌شناس شدند - دلمشغول نظریه‌ای فراگیر در باره علم که دانشمندان نیازی به آن نداشتند - یا به واقع آن چیزی شدند که هگل برایشان می‌خواست: ابزار دست Zeitgeist [روح دوران] یا همان سخن‌گویی که حال و هوای کلی روزگار با وضوح مفهومی از زبان آن‌ها بیان می‌شد. در هر دو صورت، خواه به طبیعت نظر می‌کردند خواه به تاریخ، سعیشان بر این بود که آنچه را بدون آن‌ها روی داده بود بفهمند و با آن کنار بیایند. پیداست که فلسفه بیش از هر حیطة دیگر جد و جهد بشری از مدرنیته مصیبت کشید؛ و دشوار می‌توان گفت که آیا فلسفه از اعتلای تقریباً خودبه‌خود فعالیت به مرتبه‌ای کاملاً نامنتظر و بی‌سابقه بیش‌تر بلا دید یا از واقعه از دست رفتن حقیقت سنتی، یعنی از دست رفتن آن مفهوم حقیقت که بنیاد کل سنت ما را تشکیل می‌داد.

## ۴۲. بازگونی مراتب زندگی وقف عمل و غلبه انسان سازنده

از میان فعالیت‌هایی که درون *vita activa* [زندگی وقف عمل] جای داشته‌اند اولین مواردی که به مقامی برکشیده شدند که پیش‌تر از آن نظر بود فعالیت‌های ساختن و تولید - امتیازات ویژه *homo faber* [انسان سازنده] - بودند. این واقعه به قدر کفایت طبیعی بود، زیرا آن چیزی که منجر به انقلاب مدرن شد یک ابزار و، بنابراین، انسان از آن حیث که ابزارساز است بود. از آن پس، کل پیشرفت علمی وثیق‌ترین بستگی و پیوستگی را به توسعه هرچه پرورده‌تر تولید ابزارها و وسایل جدید داشته است. در حالی که، مثلاً، آزمایش‌های گالیله در زمینه سقوط اجسام سنگین در هر برهه‌ای از تاریخ ممکن بود صورت بگیرد مشروط به این‌که انسان‌ها تمایل می‌داشتند که از طریق آزمایش به جستجوی حقیقت برآیند، آزمایش میچلسون<sup>۱</sup> در زمینه تداخل سنج در اواخر قرن نوزدهم صرفاً بر «نبوغ آزمایشی» او متکی نبود، بلکه «مستلزم پیشرفت کلی تکنولوژی» بود و، بنابراین، «امکان نداشت قبل از آن زمان انجام بگیرد».<sup>(۵۹)</sup>

آنچه موجب شد این فعالیت‌ها از مرتبه نازلی که پیش‌تر در سلسله مراتب قابلیت‌های بشری داشتند ارتقا پیدا کنند تنها ساز و برگ ابزارها و، بنابراین، مساعدتی که انسان برای کسب معرفت باید از *homo faber* [انسان سازنده] می‌دید نبود. عاملی که از آن هم پیش‌تر تعیین‌کننده بود رکن ساختن و تولید در خود آزمایش بود که پدیده‌های مورد مشاهده‌اش را تولید می‌کند و، بنابراین، از همان ابتدا بر قابلیت‌های تولیدی انسان مبتنی است. استفاده از آزمایش به منظور کسب معرفت، نتیجه این اعتقاد بود که انسان فقط آن چیزی را می‌تواند بشناسد که خودش ساخته است، زیرا این اعتقاد به آن معنا بود که در باره آن چیزهایی که ساخته انسان نیست می‌توان از طریق سر درآوردن و

تقلید از روندهایی که به واسطه آنها به وجود آمده‌اند کسب معرفت کرد. این‌که در تاریخ علم محل تأکید از پرسش‌های سابق ناظر بر «چیستی» یا «چرایی» آنچه هست به پرسش جدید ناظر بر «چگونگی» به وجود آمدن آن انتقال یافته است - تغییری که در باره آن بسیار بحث کرده‌اند - پیامد مستقیم همین اعتقاد است، و پاسخ این پرسش را تنها در آزمایش می‌توان یافت. آزمایش روند طبیعی را به گونه‌ای تکرار می‌کند که گویی خود انسان در شرف ساختن اشیای طبیعت است، و با این‌که در مراحل اولیه عصر مدرن هیچ دانشمند مسئولی به خواب هم نمی‌دید که آدمی به واقع تا چه اندازه می‌تواند طبیعت را «بسازد»، اما از همان ابتدا از موضع و منظر آن یگانه‌کسی که سازنده طبیعت بود به آن نزدیک شد، آن هم نه به دلایل عملی کاربردپذیری تکنیکی بلکه صرفاً به این دلیل «نظری» که یقین در معرفت از راه دیگری حاصل نمی‌شود: «ماده را به من بدهید تا از آن جهانی بسازم؛ به عبارت دیگر، ماده را به من بدهید تا به شما نشان دهم که چگونه جهانی از آن می‌بالد.»<sup>(۶۰)</sup> این سخن کانت به اختصار درآمیزی مدرن ساختن و شناختن را نشان می‌دهد که به موجب آن گویی چند قرن شناختن به شیوه ساختن به عنوان دوره کارآموزی لازم بوده است تا انسان مدرن برای ساختن آنچه می‌خواسته است بشناسد آمادگی پیدا کند.

مولد بودن و خلاقیت، که به صورت برترین آرمان‌ها، و حتی بت‌های عصر مدرن در مراحل اولیه‌اش درآمدند، معیارهای ذاتی *homo faber*، انسان در مقام سازنده و تولیدکننده، اند. با این حال، عنصری دیگر و شاید از آن هم مهم‌تر، در شکل مدرن این قابلیت‌ها توجه‌برانگیز است. تغییر از «چرایی» و «چیستی» به «چگونگی» به نحو ضمنی دلالت بر این دارد که موضوعات واقعی معرفت دیگر ممکن نیست چیزها، یا حرکات ابدی باشند، بلکه روندها باید در این مقام قرار گیرند و، بنابراین، موضوع علم دیگر طبیعت یا عالم نیست، بلکه تاریخ طبیعت یا حیات یا عالم - سرگذشت به وجود آمدن آنها - است.

مدت‌ها پیش از آن‌که عصر مدرن آگاهی تاریخی بی‌سابقه‌اش را به ظهور برساند و بپروراند و مفهوم تاریخ در فلسفه مدرن حاکم شود، علوم طبیعی به صورت رشته‌هایی تاریخی درآمد بودند، تا این‌که در قرن نوزدهم علوم طبیعی جدید زمین‌شناسی یا تاریخ زمین، زیست‌شناسی یا تاریخ حیات، انسان‌شناسی یا تاریخ حیات انسان، و، به‌طور کلی، تاریخ طبیعی را به رشته‌های قدیم‌تر فیزیک و شیمی، جانورشناسی و گیاه‌شناسی افزودند. در همه این موارد، پیشرفت، مفهوم کلیدی علوم تاریخی، مفهوم اساسی علوم فیزیکی نیز قرار گرفت. طبیعت، از آن جهت که تنها در آن روندهایی قابل شناسایی بود که ابتکار بشر، ابتکار homo faber [انسان سازنده]، می‌توانست آن‌ها را در آزمایش تکرار و بازسازی کند، به صورت نوعی روند درآمد<sup>(۶۱)</sup> و همه چیزهای طبیعی خاص معنا و اهمیتشان را صرفاً از نقش و عملکردشان در این روند فراگیر حاصل کردند. اکنون به جای مفهوم بود [یا واقعیت] مفهوم روند را می‌بینیم. و در حالی که این در طبیعت بود است که نمود پیدا کند و از این قرار خود را منکشف سازد، این نیز در طبیعت روند است که نامشهود بماند و چیزی باشد که وجودش را تنها از حضور پاره‌ای پدیده‌ها می‌توان استنباط کرد. این روند در اصل روند ساختن یا تولید بود که «در محصول محو می‌گردد»، و مبتنی بود بر تجربه انسان سازنده که می‌داند روند تولید لزوماً مقدم بر وجود بالفعل هر شیئی است.

با این حال، اگرچه این پافشاری بر روند ساختن یا تأکید بر تلقی هر چیزی به منزله حاصل نوعی روند تولید، مشخصه بسیار بارز انسان سازنده و سپهر تجربه<sup>۱</sup> اوست، اما تأکیدی که عصر مدرن به بهای قربانی شدن هرگونه علاقه‌ای به چیزها، به خود محصولات، منحصرأ بر آن نهاد امری است که به کلی تازگی دارد. این تأکید به واقع از نگرش انسان در مقام ابزارساز و تولیدکننده

فراتر می‌رود، از نگرش کسی که به نزد او، روند تولید، به عکس، صرفاً وسیله‌ای است برای رسیدن به غایتی. در این جا، از نظرگاه چنین انسانی گویی وسیله، روند یا سیر تولید، مهم‌تر از غایت، یعنی محصول تمام شده، است. دلیل این جابه‌جا شدن محل تأکید روشن است: دانشمند فقط برای شناختن می‌ساخت نه برای تولید چیزها، و محصول صرفاً محصولی فرعی، پیامدی جنبی، بود. حتی امروز نیز همه دانشمندان راستین اتفاق نظر دارند که کاربردپذیری تکنیکی آنچه می‌کنند صرفاً محصول فرعی تلاش ایشان است. تا زمانی که جهان‌نگری مکانیستی، که بیش از هر جهان‌نگری دیگری از آنِ homo faber [انسان سازنده] است، دست بالا را داشت، معنا و اهمیت تام و تمام این بازگونی [ترتیب] وسایل و غایات [از حیث تقدم] پوشیده ماند. این دیدگاه موجه‌ترین نظریه‌اش را در مماثلت مشهوری پیدا کرد که بین طبیعت و خداوند و رابطه ساعت و ساعت‌ساز برقرار شد. جان کلام در سیاق سخن ما این نیست که تصور خداوند در قرن هجدهم به وضوح بر صورت انسان سازنده شکل گرفت، بلکه این است که در این مورد خصوصیت روندگونه طبیعت هنوز محدود بود. اگرچه همه چیزهای طبیعی جزئی‌تر پیش‌تر غرق در روندی شده بودند که از آن به وجود آمده بودند، اما طبیعت به طور کلی، هنوز از جنس روند نبود، بلکه محصول نهایی کمابیش ثابت صانعی الهی بود. تصویر ساعت و ساعت‌ساز فوق‌العاده مناسب است، و این دقیقاً بدان جهت است که این تصویر هم شامل مفهوم خصوصیت روندگونه طبیعت بر صورت حرکات ساعت است و هم حاوی مفهوم خصوصیت هنوز دست‌نخورده عین بودن آن بر صورت خود ساعت و سازنده آن است.

در این جا به یاد آوردن این نکته اهمیت دارد که بدگمانی اختصاصاً مدرن نسبت به قابلیت‌های انسان برای دریافت حقیقت، بی‌اعتمادی به داده‌ها، و بنابراین، اطمینان تازه به ساختن و درون‌نگری بر اساس امید به این که در آگاهی بشری حیطه‌ای باشد که در آن شناختن و تولید کردن با هم تلاقی کنند،

مستقیماً ناشی از کشف نقطه [اتکای] ارشمیدسی بیرون از زمین در عالم نبودند، بلکه پیامدهای ضروری این کشف برای خود کاشف بودند تا جایی که او موجودی تخته‌بند زمین بود و در این مقام می‌ماند. این رابطه نزدیک نگرش مدرن با تأمل فلسفی، به طور طبیعی متضمن این معنی است که پیروزی انسان سازنده امکان نداشت در حد استفاده از روش‌های جدید در علوم طبیعی، آزمایش و ریاضی کردن تحقیق علمی محدود بماند. یکی از موجه‌ترین نتایجی که می‌بایست از شک دکارتی گرفت دست شستن از اهتمام به فهم طبیعت و به طور کلی شناخت چیزهایی که محصول آدمی نیستند و، به جای آن، منحصراً روی آوردن به چیزهایی بود که وجودشان را از آدمی دارند. این نوع استدلال، در واقع، باعث شد که ویکو توجهش را از علوم طبیعی برگردد و معطوف به تاریخ کند که در نظر او یگانه سپهری بود که در آن بشر می‌تواند معرفت یقینی حاصل کند آن هم دقیقاً به این جهت که در این جا سر و کار او فقط با محصولات فعالیت بشری است. (۶۲) یکی از بزرگ‌ترین انگیزه‌های کشف مدرن تاریخ و آگاهی تاریخی نه اشیای تازه نسبت به بزرگی انسان، افعال و انفعالات او، نه باور به این که معنای وجود بشری را در سرگذشت نوع بشر می‌توان یافت، بلکه نومییدی از عقل بشری بود، که به نظر می‌رسید تنها وقتی که سر و کارش با اشیای ساخته انسان است کفایت دارد. آنچه مقدم بر کشف مدرن تاریخ است ولی از حیث انگیزه‌های این کشف ربط وثیقی به آن دارد تلاش‌های قرن هفدهم برای صورت‌بندی فلسفه‌های سیاسی جدید یا، به بیان دقیق‌تر، برای ابداع شیوه‌ها و ابزارهایی بود که با آن‌ها «حیوانی مصنوعی... به نام کشور یا دولت» (۶۳) ساخته شود. نزد هابز همانند دکارت «محرک نخستین، شک بود» (۶۴) و روش اختیار شده برای استقرار «هنر انسان» نیز - هنری که با آن جهان خودش را بسازد و بر آن حکم براند به همان صورت که «خداوند» با هنر طبیعت «جهان را ساخته و بر آن حاکم است» - درون‌نگری، یعنی «در خود خواندن»، است، زیرا این خوانش



«همانندی افکار و انفعالات یک انسان با افکار و انفعالات دیگران» را به او نشان خواهد داد. در این جا نیز قواعد و ضوابط ساختن این بشری ترین «اثر هنری»<sup>(۶۵)</sup> بشر و قواعد و ضوابط داوری کردن در باره آن، بیرون از انسان‌ها قرار ندارند؛ اموری نیستند که میان انسان‌ها در واقعیت جهانی‌ای که حواس یا ذهن ادراکش می‌کند به اشتراک باشد؛ بلکه محصور در ساحت درون انسانند و باب آن‌ها تنها به روی درون‌نگری گشوده است، به طوری که نفیس اعتبارشان مبتنی بر این فرض است که «نه... موضوعات انفعالات» بلکه خود انفعالات در هر نمونه‌ای از نوع بشر یکسانند. در این جا باز هم تصویر ساعت را می‌بینیم، که این بار بر بدن انسان اطلاق شده و سپس در مورد حرکات انفعالات به کار رفته است. تأسیس کشور، آفرینش بشری «انسانی مصنوعی»، در حکم ساختن «آدمکی مصنوعی [در حکم ساختن موتور]»<sup>۱</sup> است «که مثل ساعت با فنرها و چرخ‌ها [خودش را] حرکت می‌دهد».

به عبارت دیگر، روندی که دیدیم از طریق آزمایش، از طریق مبادرت به تقلید روند «ساختن» که به وسیله آن چیزی طبیعی به وجود می‌آید - تقلیدی تحت شرایط مصنوعی - بر علوم طبیعی هجوم آورد به همان خوبی یا حتی بهتر از آن، در مقام اصل عمل کردن در حیطه امور بشری قرار می‌گیرد؛ زیرا در این جا روندهای حیات درونی، که از طریق درون‌نگری در انفعالات یافت می‌شوند، می‌توانند ضوابط و قواعد آفرینش حیات «خودکار» آن «انسان مصنوعی» شوند که «لویاتان بزرگ»<sup>۲</sup> است. نتایج درون‌نگری، یگانه روشی که محتمل است معرفت یقینی به دست دهد، در ذات حرکات است: تنها موضوعات حواس آن‌چنان که هستند می‌مانند و عمل احساس را تاب

۱. افزوده نویسنده. - م.

۲. لویاتان (Leviathan) هبولایی دریایی در کتاب مقدس که توماس هابز در کتابی به همین نام آن را استعاره‌ای گرفت برای حاکم مطلق که مظهر گرد آمدن اراده‌های کثیر در یک اراده واحد و در واقع تجسم مردمان کشور است. - م.

می‌آورند، بر آن تقدم دارند و پس از آن باقی می‌مانند؛ تنها موضوعات انفعالات تا آن حد ماندگار و ثابتند که برآوردن میلی شدید آن‌ها را در کام خود فرو نمی‌برد؛ تنها موضوعات افکار، ولی نه هرگز خود تفکر، بیرون از دایره حرکت و فسادپذیری‌اند. بنابراین، روندها، و نه ایده‌ها - الگوها و آشکال چیزهایی که قرار است به وجود آیند - راهنمای فعالیت‌های مربوط به ساختن و تولید انسان سازنده در عصر مدرن می‌شوند.

تلاش هابز برای این‌که مفاهیم جدید ساختن و محاسبه را وارد فلسفه سیاسی کند - یا، به بیان دقیق‌تر، کوشش او برای به‌کارستن ظرفیت‌های نو یافته ساختن در حیطه امور بشری - کمال اهمیت را داشت؛ عقل‌گرایی مدرن، آن‌طور که امروزه آن را می‌شناسیم، با آن تعارض مفروض عقل و احساس به عنوان جزء لاینفک و ابزار کارش، هیچ‌گاه نماینده‌ای صریح‌تر و سازش‌ناپذیرتر از این پیدا نکرده است. با این حال، دقیقاً همین حیطه امور بشری بود که این فلسفه جدید ابتدا در آن نابسنده و نامناسب از آب در آمد، زیرا دقیقاً به اقتضای طبیعتش نمی‌توانست واقعیت را دریابد یا حتی به آن باور داشته باشد. این اندیشه که تنها آن چیزی که می‌خواهم بسازم واقعی خواهد بود - اندیشه‌ای کاملاً درست و موجه در حیطه ساختن یا تولید - برای همیشه مغلوب سیر واقعی رویدادها شده است که در آن هیچ چیز مکررتر از آنچه به کلی دور از انتظار است روی نمی‌دهد. عمل کردن به صورت ساختن، تعقل به صورت «محاسبه نتایج»، یعنی قلم گرفتن امر دور از انتظار، یعنی کنار نهادن خود رویداد؛ زیرا نامعقول یا خلاف عقل است که انتظار چیزی را داشته باشیم که فقط «امری بی‌اندازه نامحتمل» است. با این حال، از آن‌جا که رویداد همان نسج واقعیت در درون حیطه امور بشری است، حیطه‌ای که در آن آنچه «به کلی نامحتمل است مرتب روی می‌دهد»، بسیار دور از واقع‌بینی است که آن را به حساب نیاوریم، یعنی چیزی را که هیچ‌کس نمی‌تواند با اطمینان آن را منظور دارد منظور نداریم. فلسفه سیاسی عصر مدرن، که هابز همچنان

بزرگ‌ترین نماینده آن است، در این وضع بغرنج که عقل‌گرایی مدرن، خلاف واقع و واقع‌گرایی مدرن، خلاف عقل است - و این تنها تعبیر دیگری است از این‌که واقعیت و عقل بشر ترکی همراهی کرده‌اند - به گیل می‌نشیند. طرح عظیم هگل برای آشتی روح با واقعیت (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*)، آشتی‌ای که ژرف‌ترین دغدغه همه نظریه‌های مدرن تاریخ است، بر این بینش مبتنی بود که کشتی عقل مدرن به صخره واقعیت اصابت کرده و درهم شکسته است.

این واقعیت که بیگانگی مدرن از جهان آن‌قدر ریشه‌ای بود که حتی جهانی‌ترین فعالیت‌های بشری، کار و شیء‌گردانی، ساختن چیزها و جهان‌سازی، را نیز مشمول خود سازد، تلقی‌ها و ارزیابی‌های مدرن را حتی قاطعانه‌تر از آنچه صرف بازگونی تقدم و تأخر نظر و عمل، تفکر و کردار، بر آن دلالت می‌کند از تلقی‌ها و ارزیابی‌های سنت متمایز می‌سازد. قطع پیوند با نظر نه با برکشیدن انسان سازنده به مقامی که پیش‌تر از آن انسان نظروروز بود، بلکه با وارد شدن مفهوم روند در ساختن به اوج خود رسید. در مقایسه با این امر، ترتیب تازه توجه‌برانگیز در سلسله‌مراتب *vita activa* [زندگی وقف عمل] که در آن ساختن یا تولید اکنون به مرتبه‌ای می‌رسید که پیش‌تر از آن عمل سیاسی بود، اهمیت چندانی ندارد. قبلاً دیدیم که این سلسله‌مراتب به واقع، ولی نه به وضوح، در همان سرآغاز فلسفه سیاسی به دست سوءظن ریشه‌دار فیلسوفان نسبت به سیاست به طور اعم و عمل به طور اخص پیش‌تر مردود شمرده شده بود.

قضیه تا اندازه‌ای ابهام‌آمیز است، زیرا فلسفه سیاسی یونان حتی وقتی به نظمی که پولیس برپا داشته است پشت می‌کند همچنان تابع آن است؛ اما افلاطون و ارسطو در نوشته‌های دقیقاً فلسفیشان (که اگر بخواهیم اندیشه‌هایی را که در کنه تفکرشان جای دارد بشناسیم البته باید به سراغ آن‌ها برویم) تمایل دارند که نسبت بین کار و عمل را به نفع کار بازگون کنند. از این قرار،

ارسطو، در بررسی انواع گوناگون شناسایی در متافیزیکه خویش، *dianoia* و *epistēmē praktikē*، معرفت عملی و علم سیاست، را در پایین‌ترین مرتبه سلسله‌مراتب خویش قرار می‌دهد و علم ساختن، *epistēmē poiētikē*، را که بر آن تقدم بلافصل دارد و خود مادون *theōria*، نظر در حقیقت، قرار می‌گیرد بالاتر از آن‌ها می‌نشانند.<sup>(۶۶)</sup> دلیل این تمایل در فلسفه به هیچ روی سوءظن دارای منشأ سیاسی نسبت به عمل، که پیش‌تر از آن یاد کردیم، نیست، بلکه این ظن به لحاظ فلسفی بسیار قاطع‌تر است که نظر و ساختن (تئوریا و پویسیس) دارای قرابتی درونی هستند و همان تقابل صریحی را با یکدیگر ندارند که نظر با عمل دارد. وجه شبه تعیین‌کننده، لاقفل در فلسفه یونان، این بود که نظر، نگرستن به چیزی، رکنی ذاتی در ساختن نیز محسوب می‌شد از آن حیث که کار صنعتکار را «ایده» هدایت می‌کند، یعنی همان سرمشقی که وی پیش از شروع روند ساختن و نیز پس از پایان این روند به آن نظر می‌کند نخست برای آن‌که به او بگوید چه بسازد و سپس برای آن‌که او را قادر سازد در باره محصول تمام‌شده داوری کند.

از حیث تاریخی، این نظر،<sup>۱</sup> که اول بار در مکتب سقراطی وصف می‌شود، دست‌کم دو سرچشمه دارد. از یک طرف، پیوند آشکار و محکمی با این ادعای مشهور افلاطون - که ارسطو آن را نقل کرده است - دارد که *thaumazein*، حیرت تکان‌دهنده از معجزه هستی، سرآغاز هر فلسفه‌ای است.<sup>(۶۷)</sup> به نظر من، بسیار محتمل است که این ادعای افلاطونی نتیجه بلافصل تجربه‌ای - شاید جالب‌ترین تجربه‌ای - باشد که سقراط به شاگردانش تقدیم می‌کرد: این‌که هر از گاهی می‌دیدند که او به ناگهان مغلوب افکارش می‌شود و در حالت انجذاب فرو می‌رود به حدی که ساعت‌ها کاملاً بی‌حرکت می‌ماند. این نیز همان‌قدر باورکردنی به نظر می‌رسد که این حیرت

تکان دهنده ذاتاً ناگفتنی باشد، یعنی محتوای واقعی‌اش را نتوان به کلمات برگرداند. چنین چیزی، دست‌کم، معلوم می‌دارد که چرا افلاطون و ارسطو، که *thaumazein* را سرآغاز فلسفه می‌دانستند، بر سر این نکته نیز - به رغم آن همه اختلاف نظرهای سرنوشت‌سازی که با هم داشتند - متفق‌القول بودند که حالت ناگفتنی بودن، حالت ذاتاً ناگفتنی نظر، پایان فلسفه است. در واقع، *theōria* تنها لفظ دیگری برای *thaumazein* است؛ نظر در حقیقت که فیلسوف نهایتاً به آن می‌رسد همان حیرت ناگفتنی و به لحاظ فلسفی منقحی است که او سیرش را با آن آغاز کرده است.

با این همه، قضیه وجه دیگری هم دارد که به گویاترین شکل در آموزه ایده‌های افلاطون، هم در محتوای آن و هم در اصطلاحات و مثال‌های آن، نمودار می‌شود. این‌ها از تجربه‌های صنعتکار مأخوذند که با چشم درون شکل‌الگویی را که مطابق آن شیء مورد نظرش را می‌سازد مشاهده می‌کند. به نزد افلاطون، این الگو، که صنعت فقط می‌تواند از آن تقلید کند اما نمی‌تواند آن را بیافریند، محصول ذهن بشر نیست بلکه به آن داده شده است. در این مقام، این الگو درجه‌ای از برتری و ماندگاری دارد که در تجسم مادی‌اش از طریق کار دست‌های آدمی، فعلیت پیدا نمی‌کند بلکه، به عکس، تباه می‌شود. کار برتری آن چیزی را که تا وقتی موضوع نظر محض است ابدی می‌ماند زوال‌پذیر و تباه می‌سازد. بنابراین، برخورد درست با الگوهایی که هدایت‌کننده کار و ساختند، یعنی برخورد درست با ایده‌های افلاطونی، این است که آن‌ها را همان‌طور که هستند و بر دیده‌ی درونی ذهن نمودار می‌شوند به حال خود بگذاریم. آدمی تنها در صورتی که از قابلیتش برای کار دست بشوید و کاری انجام ندهد، می‌تواند ایده‌های افلاطونی را نظاره کند و به این ترتیب در ابدیت آن‌ها شریک شود. از این لحاظ، نظر کاملاً خلاف حالت مجذوبانه حیرت است که عکس‌العمل آدمی در برابر معجزه هستی به طور کلی است. نظر بخش جدایی‌ناپذیری از روند ساختن است و در این مقام

باقی می ماند حتی اگر خود را از هر گونه کار و کرداری جدا کرده باشد. نظاره کردن الگو، که حال دیگر هدایتگر هیچ کرداری نیست، در آن ادامه پیدا می کند و به خاطر خودش از آن محظوظ می شوند.

در سنت فلسفه، همین نوع دوم نظر بود که غالب شد. از این قرار، سکون که در حالت حیرت ناگفتنی چیزی بیش از نتیجه فرعی و ناخواسته ای از مجردویت نیست، اکنون شرط *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] و، بنابراین، صفت بارز آن می شود. حیرت نیست که بر انسان غالب می آید و او را به سکون می کشاند، بلکه از طریق انقطاع آگاهانه فعالیت - فعالیت ساختن - است که حالت نظرورزان حاصل می شود. اگر منابع مربوط به قرون وسطی را در باره لذت ها و بهجت هایی که در نظر هست مطالعه کنیم، این طور به نظر می رسد که فیلسوفان می خواستند کاری کنند که *homo faber* [انسان سازنده] نیوشای ندا شود و از کار دست بکشد و سرانجام دریابد که بزرگترین میل او، میل به نامیرندگی و ماندگاری، با کردارهایش برآورده نمی شود، بلکه تنها زمانی برآورده می گردد که دریابد زیبا و ابدی را نمی توان ساخت. در فلسفه افلاطون، حیرت ناگفتنی، آغاز و انجام فلسفه، با عشق فیلسوف به آنچه ابدی است و میل صنعتکار به نامیرندگی و ماندگاری، درمی آمیزد تا آن حد که تقریباً نمی شود آن ها را از هم تشخیص داد. با این حال، خود این واقعیت که به نظر می رسد حیرت ناگفتنی فیلسوفان تجربه ای است مختص به اندکی از افراد در حالی که نگاه نظرورزان صنعتکاران برای بسیاری آشناست، شدیداً به نفع نظرورزی ای بود که عمدتاً از تجربه های انسان سازنده مأخوذ است. این امر پیشاپیش نزد افلاطون اهمیت بسیار داشت و بر او قویاً تأثیر نهاد - نزد افلاطونی که مثال هایش را از قلمرو ساختن برگرفت، زیرا این مثال ها به تجربه بشری عمومی تری نزدیک تر بودند - و در جایی که نوعی نظر و تأمل از همگان توقع می رفت، مثلاً در مسیحیت قرون وسطی، از آن هم مهم تر بود.

از این قرار، در درجهٔ اول فیلسوفان و حیرت ناگفتنی فلسفی نبودند که مفهوم و ورزیدن نظر و *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] را شکل دادند، بلکه انسان سازنده در هیئت مبدل بود که چنین کرد؛ انسان سازنده و تولیدکننده بود که چنین کرد، انسانی که کارش این است که با طبیعت خشونت بورزد تا برای خویش خانه‌ای ماندگار بسازد. اکنون او متقاعد شده بود از خشونت به علاوهٔ هر فعالیتی دست بردارد و چیزها را آن‌چنان که هستند به حال خود بگذارد و خانه‌اش را در سکونتگاه نظرورزانه در جوار امور فسادناپذیر و ابدی بیابد. انسان سازنده را می‌شد برای این تغییر برخورد متقاعد کرد؛ زیرا او از روی تجربهٔ خودش نظر و برخی از بهجت‌های آن را می‌شناخت؛ لزومی نداشت که او یکسره تغییر عقیده بدهد، حقیقتاً وجههٔ نظرش را دگرگون کند (*periangōgē*) و از بیخ و بن تغییر جهت دهد. تنها کاری که باید می‌کرد این بود که دست از کار بکشد و عمل نظاره‌کردن ایدوس را تا بی‌نهایت ادامه دهد، نظاره‌کردن صورت و الگوی ابدی‌ای که پیش‌تر می‌خواست از آن تقلید کند و اکنون می‌دانست که با هر گونه مبادرت به شیء گردانی تنها ممکن است برتری و زیبایی آن را تباه سازد.

بنابراین، اگر معارضهٔ مدرن با تقدم نظر بر هر نوع فعالیت، کاری بیش از بازگون کردن ترتیب مستقر میان ساختن و نظر کردن نمی‌کرد، همچنان در چارچوب سنتی می‌ماند. با این حال، این چارچوب کاملاً شکسته شد، و این واقعه زمانی رخ داد که در فهم خود ساختن، محل تأکید از محصول و الگوی ماندگار و راهنما کاملاً به روند ساختن، از پرسش چیستی شیء و این‌که چه نوع چیزی قرار است تولید شود به این پرسش که چگونه و از طریق چه وسایل و روندهایی به وجود آمده و قابل بازتولید است، انتقال یافت. زیرا این امر تلویحاً هم دلالت بر آن داشت که دیگر باور بر این نبود که نظر کاشف از حقیقت است، و هم دال بر این بود که نظر مقام و موقعش را در خود زندگی وقف عمل و، بنابراین، در گسترهٔ تجربهٔ بشری عادی از دست داده بود.

## ۴۴. شکست انسان سازنده و اصل شادکامی

اگر تنها رویدادهایی را که به عصر مدرن منتهی شدند در نظر بگیریم و صرفاً در باره پیامدهای بلافصل کشف گالیلو تأمل کنیم - کشفی که قطعاً با قوت مجاب‌کننده حقایق بدیهی، نظر متفکران بزرگ قرن هفدهم را به خود جلب کرد - باژگونی تقدم و تأخر نظر و ساختن، یا، به بیان دقیق‌تر، خارج شدن نظر از دایره قابلیت‌های مهم و ارزنده بشری، کمایش پدیده‌ای عادی جلوه می‌کند. این نیز همان قدر باورپذیر به نظر می‌رسد که این باژگونی، homo faber، انسان سازنده و تولیدکننده، و نه انسان عمل‌کننده و انسان در مقام animal laborans [حیوان زحمتکش]، را به اعلی مرتبه امکانات بشری برکشیده است.

حقیقت این است که برخوردهای نوعی homo faber [انسان سازنده] را در زمره صفات بارز عصر مدرن از آغاز آن تا امروز می‌یابیم: مبادرت او به ابزاری کردن جهان، اطمینان او به ابزارها و به مولد بودن آن کس که اشیای مصنوعی را می‌سازد؛ اعتماد او به دامنه جامع و همه‌گیر مقوله وسیله و غایت، اعتقاد او به این‌که هر مسئله‌ای را می‌توان حل کرد و هر انگیزش بشری را می‌توان به اصل فایده فروکاست؛ استقلال او، که هر داده‌ای را به چشم ماده می‌نگرد و کل طبیعت را به دیده «بافته‌ای عظیم که می‌توانیم هر آنچه می‌خواهیم از آن بی‌سیم و هر طور که می‌پسندیم آن را از نو بدوزیم»؛ (۶۸) مبادرت او به برابر گرفتن هوش و خرد با ابتکار یا، به عبارت دیگر، حقیر شمردن هر اندیشه‌ای که توان آن را «گام اول... برای ساختن اشیای مصنوعی، مخصوصاً ساختن ابزارهایی برای ساختن ابزارها، و تنوع بخشیدن به ساختن آن‌ها تا بی‌نهایت» (۶۹) محسوب کرد؛ و بالاخره مبادرت او به یکسان‌انگاری عادی ساختن با عمل.

پی‌جویی پیامدهای این ذهنیت و روحیه ما را از مسیرمان بسیار دور می‌کند، و لزومی هم ندارد، زیرا این پیامدها را در علوم طبیعی به آسانی می‌توان تشخیص داد، علومی که در آن‌ها جد و جهد صرفاً نظری را ناشی از



میل به آفریدن نظم از دل «بی‌نظمی محض»، از دل «تنوع بی در و پیکر طبیعت»<sup>(۷۰)</sup> می‌انگارند و، بنابراین، در این علوم تمایل انسان سازنده به الگوهای برای اشیایی که باید تولید شوند جای مفاهیم قدیم‌تر هماهنگی و سادگی را می‌گیرد. چنین ذهنیت و روحیه‌ای را می‌توان در اقتصاد کلاسیک دید - در اقتصادی که برترین معیار آن ثمردهی و مولد بودن است و غرض‌ورزی و بیزاری آن نسبت به فعالیت‌های نامولد به قدری شدید است که حتی مارکس هم دفاعش از عدالت برای زحمتکشان را تنها با سوءتفسیر فعالیت نامولد زحمت بر حسب کار و ساختن توانست توجیه کند. گویاترین جلوه آن البته در گرایش‌های سرمشق‌گونه فلسفه مدرن است که مشخصه آن‌ها نه تنها بیگانگی دکارتی از جهان بلکه علاوه بر آن همداستانی فلسفه انگلیسی از قرن هفدهم به بعد و فلسفه فرانسوی قرن هجدهم در اختیار کردن اصل فایده به عنوان کلیدی است که قفل همه درها را به روی تبیین انگیزش و رفتار بشری باز می‌کند. به بیان کلی، دیرینه‌ترین باور انسان سازنده - این‌که «انسان ملاک همه چیز است» - به رتبه مشهورات برکشیده شد.

آنچه باید تبیین شود نه قدر و اعتبار انسان سازنده در عصر مدرن، بلکه این واقعیت است که به دنبال چنین قدر و اعتباری بی‌درنگ زحمت به بالاترین مرتبه در مراتب *vita activa* [زندگی وقف عمل] رسید. این باژگونی دوم مراتب در درون زندگی وقف عمل، در مقایسه با باژگونی نظر و عمل به طور اعم یا باژگونی عمل و ساختن به طور اخص، تدریجی‌تر بود و کم‌تر صیغه نظرگیر داشت. برکشیدن زحمت مسبوق به فاصله‌گیری‌ها و افتراق‌هایی از نگرش سنتی انسان سازنده بود که مشخصه بارز عصر مدرن بودند و، به واقع، تقریباً به طور خودبه‌خود، عیناً به اقتضای طبیعت رویدادهایی که آغازگر این عصر بودند برخاستند. چیزی که نگرش انسان سازنده را دگرگون کرد شأن محوری مفهوم روند در مدرنیته بود. تا آن‌جا که به انسان سازنده مربوط می‌شد، این رویداد مدرن که دیگر نه «چیستی» بلکه «چگونگی»،

دیگر نه خود شیء بلکه روند ساختن آن، محل تأکید قرار گرفت به هیچ روی موهبتی صافی و خالص نبود. این واقعه باعث شد که انسان در مقام سازنده و بانی از آن معیارها و سنجه‌های ثابت و ماندگار که، پیش از عصر مدرن، همواره کارِ رهنمودهایی برای کردار او و ملاک‌هایی برای داوری‌اش را می‌کردند محروم شود. تنها - و شاید حتی در درجهٔ اول - گسترش جامعهٔ سوداگر نیست که، با غلبهٔ پیروزمندانۀ ارزش مبادله بر ارزش استفاده، ابتدا اصل مبادله‌پذیری همهٔ ارزش‌ها، سپس نسبی‌سازی آن‌ها و نهایتاً ارزش‌زدایی از همهٔ ارزش‌ها را پیش آورد. برای نگرش انسان مدرن، به آن صورت که پیشرفت علم مدرن و همراه با آن ظهور فلسفهٔ مدرن، آن را رقم زد، این امر دست‌کم به همان اندازه سرنوشت‌ساز بود که آدمی مبادرت ورزید به این‌که خود را جزء لاینفکی از دو روند فرا بشری و فراگیر طبیعت و تاریخ تلقی کند که به نظر می‌رسید هر دو محکوم به پیشرفتی نامتناهی‌اند بی‌آن‌که هرگز به telos [یا غایتی] ذاتی برسند یا به طرح و اندیشه‌ای مقدر نزدیک شوند.

به عبارت دیگر، انسان سازنده، هنگامی که از دل انقلاب عظیم مدرنیته به پا خاست، اگرچه قرار بود مهارتی باورنکردنی در طراحی و ساختن ابزارهایی برای اندازه‌گیری آنچه بی‌نهایت بزرگ و آنچه بی‌نهایت کوچک است حاصل کند، از آن اندازه‌های ماندگاری که مقدم بر روند ساختند و بیش از این روند دوام می‌آورند و مطلقاً حقیقی و موثق در خصوص فعالیت ساختن هستند محروم شد. بی‌گمان هیچ یک از فعالیت‌های زندگی وقف عمل به اندازهٔ ساختن به واسطهٔ کنار نهادن نظر از دایرهٔ قابلیت‌های مهم و ارزندهٔ بشری در معرض آسیب واقع نشد؛ زیرا برخلاف عمل، که تا حدودی عبارت از رهاسازی روندهاست، و برخلاف زحمت، که از نزدیک روند سوخت و سازِ حیات زیستی [یا بیولوژیک] را دنبال می‌کند، ساختن روندها را، اگر اصلاً از آن‌ها آگاه باشد، به صورت صرف وسیله‌ای در خدمت غایتی،

یعنی به صورت امری ثانوی و اشتقاقی، تجربه می‌کند. به علاوه، هیچ قابلیت دیگری به اندازه قابلیت‌هایی که در درجه اول ناظر به ساختن جهان و تولید اشیای جهانی‌اند از ناحیه بیگانگی مدرن از جهان و برکشیده شدن درون‌نگری به مرتبه شیوه‌ای برخوردار از توان مطلق برای تسخیر طبیعت، در معرض آسیب قرار نگرفت.

ناکامی نهایی انسان سازنده را در ابراز وجود شاید هیچ چیز روشن‌تر از آهنگ سریع این رویداد نشان ندهد که اصل فایده، همان جوهر جهان‌نگری او، ناپسندیده از آب درآمد و به اصل «بیش‌ترین شادکامی برای بیش‌ترین عده»<sup>(۷۱)</sup> جای سپرد. هنگامی که چنین شد، معلوم بود که اعتقاد عصر مدرن به این‌که انسان فقط آن چیزی را می‌تواند بشناسد که ساخته خود اوست - اعتقادی که از قرار معلوم برای پیروزی کامل انسان سازنده بی‌اندازه مساعد بود - به دست اصل از آن هم مدرن‌تر روند، که مفاهیم و مقولاتش با نیازها و آرمان‌های انسان سازنده به کلی بیگانه‌اند، کنار زده خواهد شد و سرانجام از میان خواهد رفت. زیرا اصل فایده، اگرچه میزان و ملاکش آشکارا انسان است که از ماده برای تولید اشیا استفاده می‌کند، هنوز مستلزم جهانی از اشیای مورد استفاده است که محیط بر انسان است و گستره حرکت اوست. اگر این رابطه بین انسان و جهان دیگر پابرجا نباشد، اگر اشیای جهانی، دیگر در درجه اول نه از حیث سودمندیشان بلکه به عنوان نتایج کمابیش فرعی روند تولید که پدیدآورنده آن‌هاست در نظر گرفته شوند به طوری که محصول نهایی روند تولید دیگر غایتی راستین نباشد و بر شیء تولیدشده نه به خاطر استفاده از پیش تعیین‌شده‌اش بلکه «به خاطر آن‌که چیز دیگری تولید می‌کند» ارزش نهاده شود، باری، اگر چنین شود، روشن است که می‌توان ایراد گرفت «که... ارزش آن صرفاً ثانویه است، و جهانی که شامل ارزش‌هایی اولیه نباشد شامل ارزش‌های ثانویه نیز نتواند بود».<sup>(۷۲)</sup> این واقعه از کف رفتن اساسی ارزش‌ها در ملاک و میزان تنگ و محدود خود انسان سازنده، به محض این‌که او خود

را به عنوان سازنده اشیا و بانی صناعت بشری که اتفاقاً مخترع ابزارهایی نیز هست تعریف نمی‌کند بلکه خویشتن را در درجه اول ابزار ساز و «مخصوصاً [سازنده] ابزارهایی برای ساختن ابزارها» در نظر می‌گیرد که تنها از قضا چیزهایی هم تولید می‌کند، تقریباً به طور خودبه‌خود حادث می‌شود. اگر اصل فایده را اصلاً در این زمینه به کار بندیم، در درجه اول نه بر اشیای مورد استفاده و نه بر استفاده بلکه بر روند تولید ناظر است. حال آن چیزی که به رونق گرفتن بارآوری و کیفیت مولد کمک می‌کند و از رنج و تلاش می‌کاهد مفید است. به عبارت دیگر، معیار نهایی سنجش اصلاً فایده و استفاده نیست بلکه «شادکامی» است، یعنی آن مقدار لذت و دردی که در تولید یا در مصرف چیزها طعم آن را می‌چشیم.

بتنام با ابداع «حساب<sup>۱</sup> لذت و درد» مزیت ورود آشکار روش ریاضی به علوم اخلاقی را با جاذبه از آن هم بیش‌تر پیدا کردن اصلی که تماماً برخاسته از درون‌نگری است تلفیق کرد. «شادکامی» او، که حاصل جمع لذات منهای دردهاست، همان قدر حسی درونی است که احساسات را در می‌یابد و ربطی به اعیان جهانی ندارد که آگاهی دکارتی چنین است - آگاهی‌ای که از فعالیت خودش آگاه است. به علاوه، فرض اساسی بتنام مبنی بر این‌که آنچه میان همه انسان‌ها مشترک است جهان نیست بلکه یکسانی طبیعت آنهاست که خود را در یکسانی محاسبه و یکسانی تأثیرپذیری از لذت و درد نشان می‌دهد، مستقیماً برگرفته از فیلسوفان پیش‌تر عصر مدرن است. نام «لذت‌گرایی» هنگامی که در مورد این فلسفه به کار می‌رود، حتی بیش از زمانی که بر مشرب اپیکوری اواخر عصر باستان اطلاق می‌شود - مشربی که لذت‌گرایی مدرن تنها به ظاهر با آن پیوند دارد - بی‌وجه و بی‌مسماست. اصل هر گونه لذت‌گرایی، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، نه لذت بلکه پرهیز از درد است، و

هیوم، که برخلاف بنتام هنوز فیلسوف بود، نیک می دانست که آن کس که می خواهد لذت را غایت قصوای هر گونه عمل انسانی بگرداند مجبور می شود بپذیرد که نه لذت بلکه درد، نه میل بلکه هراس، راهنمای راستین اوست. «اگر [از کسی] ... جويا شوید که چرا میل به سلامت دارد، بی درنگ پاسخ خواهد داد از آن رو که بیماری قرین درد است. اگر پرس و جویتان را پیشتر برید و طالب دلیلی شوید برای این که چرا از درد بیزار است، محال است که او هرگز بتواند دلیلی به دست دهد. این غایتی قصواست، و هرگز به هیچ چیز دیگری بر نمی گردد»<sup>(۷۳)</sup> دلیل این امتناع آن است که تنها درد است که به تمام و کمال از هر چیزی مستقل است و تنها آن کسی که دستخوش درد است به واقع چیزی جز خودش را احساس نمی کند؛ لذت نه از خودش بلکه از چیزی غیر از خودش محظوظ می شود. درد یگانه حس درونی یافته شده از طریق درون نگری است که می تواند به لحاظ استقلال از اعیانی که به تجربه درمی آیند با قطعیت بدیهی استدلال در منطق و حساب، همچشمی کند.

اگرچه این مطلب که بنیاد نهایی لذت گرایی در تجربه درد است هم در مورد گونه های باستانی این مشرب و هم در مورد گونه های مدرن آن صدق می کند، اما در عصر مدرن تأکیدی کاملاً متفاوت و بسیار شدیدتر بر آن می رود، زیرا در این عصر، برخلاف عصر باستان، به هیچ روی جهان نیست که انسان را به درون خویشتن می کشاند تا از دردهایی که ممکن است از ناحیه جهان به بار آید دوری بجوید - شرایطی که در آن هم درد و هم لذت هنوز بخش زیادی از دلالت و اهمیت جهانیشان را حفظ می کنند. بیگانگی از جهان در عصر باستان تحت همه اشکالش - از مشرب رواقی گرفته تا مشرب اپیکوری و از آنجا تا لذت گرایی و کلبی مسلکی - ناشی از بی اعتمادی عمیق نسبت به جهان و برانگیخته کششی پرشور نسبت به کناره جستن از کار جهان،

از محنت و دردی که پرداختن به کار جهان برمی‌انگیزد، و پا پس کشیدن به کنج آرام و فرار قلمروی درونی بود که در آن خویشتن در معرض هیچ چیز جز خودش نیست. برعکس، بدیل‌های مدرن آن - پاکدینی، لذت‌جویی حسی، و لذت‌گرایی بتنام - برخاسته از بی‌اعتمادی همان‌قدر عمیق نسبت به انسان بماهو انسان بودند؛ برانگیزنده آن‌ها تردید در کفایت حواس بشر برای دریافت واقعیت و کفایت عقل بشر برای دریافت حقیقت، و، بنابراین، اعتقاد به نقصان یا حتی فساد طبیعت بشر بود.

این فساد چه از حیث خاستگاه و چه از حیث محتوا همان فساد است که مسیحیت یا کتاب مقدس از آن سخن می‌گوید، گو این‌که البته آن را بر حسب گناه نخستین تفسیر کردند. و هنگامی که پاکدینان فاسد بودن بشر را انکار می‌کنند یا وقتی بتنامی‌ها بی‌هیچ شرم و حیایی آن چیزهایی را که آدمیان همواره ردیلت می‌دانسته‌اند فضیلت می‌خوانند، دشوار می‌توان گفت که آیا این امر زیانبارتر و نفرت‌انگیزتر است یا نه. در حالی که مردمان عصر باستان بر تخیل و خاطره تکیه می‌کردند - تخیل دردهایی که از آن‌ها فارغ بودند یا خاطره لذات گذشته در اوضاعی که قرین درد و رنج شدید بود - تا خود را متقاعد کنند که شادکامند، اهالی عصر مدرن نیازمند حساب لذت یا حسابداری اخلاقی پاکدینانه محاسن و معاصی بودند تا به نوعی قطعیت ریاضی واهی شادکامی یا رستگاری برسند. (این حساب‌های<sup>۱</sup> اخلاقی البته با روح حاکم بر مکاتب فلسفی اواخر عصر باستان کاملاً مغایرت دارند. به علاوه، برای پی بردن به شکافی که این اشکال لذت‌گرایی را از پاکدینی، لذت‌جویی حسی و لذت‌گرایی مدرن جدا می‌سازد تنها باید به سختگیرانه بودن انضباط خودخواسته و بزرگمنشی ملازم با آن فکر کنیم که در تمام کسانی که دست‌پرورده مشرب رواقی یا مشرب اپیکوری باستان بودند بسیار

آشکار است. این که آیا منش مدرن هنوز پروردهٔ حق به جانبی تنگ نظرانه و متعصبانهٔ متقدم است یا تسلیم خودخواهی متأخر فرین خودمداری و ناپرهیزی و عنان‌گسیختگی شده است، مطلبی است که تقریباً هیچ ربطی به این تفاوت ندارد. این فرض بسیار بیش‌تر محل تردید به نظر می‌رسد که اگر چیزی بیش از این کشفِ قابلِ تردید که «طبیعت نوع بشر را تابع دو ارباب مطلق، لذت و درد، قرار داده است»<sup>(۷۴)</sup> یا چیزی بیش از این اندیشهٔ مهممل که از طریق جدا ساختن «آن احساسی در نفس بشر که به نظر می‌رسد آسان‌تر از همهٔ احساسات دیگر قابل اندازه‌گیری است»<sup>(۷۵)</sup> اخلاق را به هیئت علمی دقیق مستقر سازیم در میان نمی‌بود، «اصل بیش‌ترین شادکامی» به فتوحات فکری‌اش در جهان انگلیسی‌زبان دست پیدا می‌کرد.

در پس این یک و آن دیگری، آشکال کم‌تر جذاب تقدس خودمحوری و قدرت فراگیر منفعت شخصی، که به حدی رواج داشتند که در قرون هجدهم و نوزدهم عادی شده بودند، ملاک و میزان دیگری را نهفته می‌بینیم که به واقع اصلی را شکل می‌دهد که از آنچه هر گونه حساب لذت و درد هرگز بتواند به دست دهد بسیار قوی‌تر است، و آن اصل خود زندگی است. آن چیزی که در عمل قرار است لذت و درد، میل و هراس، در همهٔ این نظام‌ها به دست آورند به هیچ روی شادکامی نیست، بلکه اعتلای زندگی فردی یا تضمینی برای بقای نوع بشر است. اگر خودمحوری مدرن آن‌طور که مدعی است طلب بی‌انقطاع لذت (تحت عنوان شادکامی) بود، فاقد آن چیزی که در همهٔ نظام‌های به‌راستی لذت‌گرایانه رکنی ضروری از احتجاج است - یعنی قسمی توجیه اساسی خودکشی - نمی‌بود. این فقدان به تنهایی نشان می‌دهد که سر و کار ما در این جا به واقع با فلسفهٔ زندگی [یا فلسفهٔ حیات‌نگر] است آن هم با شکلی از آن‌که عامیانه‌تر از همهٔ آشکال دیگر این فلسفه است و کم‌تر از همهٔ آن‌ها صبغهٔ نقدی دارد. دست‌آخر همواره خود زندگی است که برترین ملاک و میزان است و هر چیز دیگری به آن باز می‌گردد، و منافع فرد

در کنار منافع نوع بشر همواره با زندگی فرد یا زندگی نوع برابر انگاشته می‌شوند به گونه‌ای که گویی طبیعی است که زندگی خیر اعلاست.

ناکامی غریب انسان سازنده را در این‌که تحت شرایطی که به ظاهر فوق‌العاده مساعد بود عرض وجود کند، از راه نوعی بازنگری دیگر در باورهای سنتی پایه که از لحاظ فلسفی حتی ربط و مناسبت بیش‌تری دارد می‌توان روشن کرد. نقد بنیان‌سوز هیوم بر اصل علیت، که راه را برای آن‌که بعدها اصل تکامل اختیار شود هموار ساخت، غالباً یکی از سرچشمه‌های فلسفه مدرن محسوب شده است. روشن است که اصل علیت با دو اصل موضوع محوری‌ای که دارد - یعنی این‌که هر آنچه هست بالضروره علتی دارد (*nihil sine causa*) و علت بالضروره از کامل‌ترین معلولش کامل‌تر است - تماماً بر تجربه‌هایی در حیطه ساختن مبتنی است که در آن سازنده برتر از ساخته‌های خویش است. با توجه به این بستر و زمینه، مشاهده می‌کنیم که نقطه عطف تاریخ فکر عصر مدرن هنگامی بود که تصویر تطور و بالندگی حیات آلی - که در آن تکامل موجودی نازل‌تر، نظیر میمون، ممکن است علت پدید آمدن موجودی برتر، نظیر انسان، باشد - به جای تصویر ساعت‌سازی که ضرورتاً برتر از همه ساعت‌هایی است که علت آن‌هاست ظهور پیدا کرد.

آنچه در این تغییر نهفته است بسی بیش‌تر از صرف انکار خشکی عاری از حیات و بی‌روح جهان‌نگری مکانیستی است. پنداری در جدال ناپیدای قرن هفدهم میان دو روشی که می‌شد از کشف گالیله برآورد - روش آزمایش و ساختن از یک طرف و روش درون‌نگری از طرف دیگر - مقدر بود که روش دوم، البته با قدری تأخیر، پیروز شود، زیرا یگانه چیز ملموسی که درون‌نگری به دست می‌دهد - اگر قرار باشد چیزی بیش از آگاهی کاملاً تهی از خودش به دست دهد - به واقع روند زیستی است. و چون این حیات زیستی [یا بیولوژیکی]، که در دسترس مشاهده نفس [یا خودنگری] است، در عین حال روندی از جنس سوخت و ساز میان انسان و طبیعت است، گویی دیگر



نرومی ندارد که درون‌نگری در شبکه‌های آگاهی بدون واقعیت‌گم شود، بلکه در درون انسان - نه در ذهن او بلکه در روندهای جسمانی‌اش - آن‌قدر ماده خارجی پیدا کرده است که بار دیگر او را به جهان خارج بپیوندد. شقاق میان سوژه و ابژه، که در ذات آگاهی بشری است و در تقابل دکارتی انسان به عنوان یک *res cogitans* [شیء اندیشنده] با جهان پیرامونی *res extensae* [شیء ممتد] علاج‌ناپذیر است، در مورد موجود زنده انداموند، که بقای او خود وابسته به آن است که ماده خارجی را جزئی از خویشتن سازد و مصرف کند، به کلی از بین می‌رود. این‌طور به نظر می‌رسد که طبیعت‌گرایی، شکل قرن نوزدهمی ماده‌گرایی، کلید حل مسائل فلسفه دکارتی و در عین حال راه پر کردن شکاف روزافزون میان فلسفه و علم را در چیزی به نام زندگی پیدا کرده است. (۷۶)

#### ۴۴. زندگی به منزله خیر اعلی

اگرچه ممکن است و سوسه‌انگیز باشد که به خاطر صرف انسجام [یا سازگاری درونی] مفهوم مدرن زندگی را از دل پیچیدگی‌های فلسفه مدرن که به دست خودش ایجاد شده است حاصل آوریم، اما جفایی عظیم در حق جدیت و اهمیت مسائل عصر جدید و پنداری باطل است اگر این مسائل را صرفاً از نظرگاه تحول اندیشه‌ها بنگریم. شکست انسان سازنده را می‌توان بر حسب تبدیل اولیه فیزیک به اخترفیزیک، تبدیل علوم طبیعی به علمی «کیهانی» [یا «عالمگیر»]، تبیین کرد. آنچه هنوز باید تبیین شود این است که چرا این شکست به پیروزی حیوان زحمتکش انجامید؛ چرا، با ظهور زندگی وقف عمل، دقیقاً فعالیت زحمت بود که به مرتبه اعلای قابلیت‌های بشر برکشیده شد یا، به عبارت دیگر، چرا در متن تنوع وضع بشر با قابلیت‌های بشری گوناگونش دقیقاً زندگی بود که همه عوامل و ملاحظات دیگر را کنار زد. این‌که زندگی به هیئت ملاک و میزان نهایی در عصر مدرن، عرض اندام

کرد و در مقام خیر اعلای جامعه مدرن باقی مانده، به این دلیل است که باژگونی مدرن در متن جامعه‌ای مسیحی روی داد که اعتقاد اصولی‌اش به حرمت و قداست زندگی از [روند] دنیوی شدن [یا سکولاریزاسیون] و افول کلی ایمان مسیحی جان سالم به در برده و حتی به لرزه نیز نیفتاده است. به عبارت دیگر، باژگونی مدرن از پی مهم‌ترین باژگونی‌ای فرا رسید که مسیحیت با آن وارد جهان باستان شده بود، و آن را بدون چون و چرا کردن باقی نهاد. باژگونی اخیر در مقایسه با هر محتوا یا اعتقاد جزمی خاصی، به لحاظ سیاسی بسیار پرمادانه‌تر و به لحاظ تاریخی در هر حال پاینده‌تر بود. زیرا «بشارت» مسیحایی نامیرندگی حیات بشری فردی، رابطه باستانی میان انسان و جهان را باژگون کرده بود و میرنده‌ترین چیز، یعنی حیات بشری، را به رتبه نامیرندگی، که تا آن زمان از آن عالم بود، برکشیده بود.

از حیث تاریخی، بسیار محتمل است که پیروزی ایمان مسیحی در جهان باستان عمدتاً به سبب همین باژگونی بوده باشد که به نزد کسانی که می‌دانستند جهان آن‌ها محکوم به نابودی است امید آورد؛ این امید در واقع امیدی فراتر از امید بود، زیرا پیام جدید قسمی نامیرندگی را بشارت می‌داد که آنان هرگز جرئت نکرده بودند به آن امیدوار باشند. این باژگونی به حال منزلت و قدر و قیمت سیاست تنها می‌توانست فاجعه‌بار باشد. فعالیت سیاسی، که بزرگ‌ترین منبع الهامش تا آن زمان سودای نامیرندگی جهانی بود، اکنون به سطح نازل فعالیتی که تابع ضرورت است فرو می‌غلطید، به سطح فعالیتی که مقصود از آن چاره کردن پیامدهای گنجهکاری بشر از یک طرف و برآوردن نیازها و منافع موجه حیات خاکی از طرف دیگر بود. سودای نامیرندگی را اکنون فقط با نخوت و تفرعن می‌شد برابر گرفت؛ آن آوازه و افتخاری که جهان می‌توانست به انسان ارزانی بدارد خواب و خیالی بیش نبود، زیرا جهان از انسان هم فسادپذیرتر بود، و مجاهدت در راه نامیرندگی جهانی معنایی نداشت زیرا خود زندگی نامیرنده بود.

دقیقاً زندگی فردی بود که اکنون به مرتبه‌ای می‌رسید که زمانی به «زندگی» تن‌واره سیاسی تعلق داشت، و سخن پولس مبنی بر این‌که «مرگ مکافات گناه است» زیرا زندگی قرار است تا ابد بپاید، انعکاس سخن سیسرون است دایر بر این‌که مرگ جزای گناهان اجتماعات سیاسی است که تأسیس شده بودند تا عمر ابدی داشته باشند.<sup>(۷۷)</sup> پنداری مسیحیان صدر مسیحیت - دست‌کم پولس، که از همه چیز گذشته، شهروند روم بود - آگاهانه مفهوم خویش از نامیرندگی را مطابق سرمشق رومی شکل دادند و در این میان زندگی فردی را به جای زندگی سیاسی تن‌واره سیاسی نشان‌دادند. درست همان‌طور که تن‌واره سیاسی تنها نامیرندگی بالقوه‌ای دارد که تاوان خطاهای سیاسی ممکن است فدا شدن آن باشد، تاوان هبوط آدم نیز فدا شدن نامیرندگی تضمین‌شده زندگی فردی بود و اکنون، به واسطه مسیح، این زندگی حیاتی تازه، و بالقوه نامیرنده، به دست آورده بود که، با وجود این، ممکن بود بار دیگر از رهگذر گناه فردی در مرگی ثانی از کف برود.

بی‌گمان تأکید مسیحیت بر حرمت و قداست زندگی بخش جدایی‌ناپذیری از میراث یهودی است، میراثی که پیشاپیش به نحوی درخور توجه در مقابل نگرش‌های عصر باستان قرار گرفت: در مقابل خوارشماری مشرکانه مصائبی که زندگی در زحمت و زادن بر انسان نازل می‌کند، تصویر رشک‌آمیز «زندگی آسوده» خدایان، رسم سر راه گذاشتن فرزند ناخواسته، اعتقاد به این‌که زندگی بدون تندرستی ارزش زیستن ندارد (به‌طوری‌که، مثلاً، رأی بر این بود که طیب رسالت خود را بد فهمیده است وقتی در عین این‌که نمی‌تواند سلامت را بازگرداند عمر [بیمار] را به درازا می‌کشاند)،<sup>(۷۸)</sup> و این‌که خودکشی در مقام گریز از حیاتی که طاقت‌فرسا شده است فعلی شریف است. با این حال، برای آن‌که دریایم حتی قوانین حقوقی یهود، با آن‌که بسیار بیش‌تر از هر گونه سنجه مشرکانه خطاکاری‌ها به قوانین حقوقی خود ما نزدیک است، حفظ حیات را سنگ‌بنای نظام حقوقی قوم یهود قرار نداد، تنها

لازم است به خاطر آوریم که ده فرمان چگونه گناه قتل را، بدون هیچ تأکید خاصی، در میان شماری از گناهان دیگر قرار می‌دهد که بر حسب طرز فکر ما دشوار می‌توان از حیث اهمیت آن‌ها را در ردیف این جنایت که بالاترین جنایت‌هاست قرار داد. این جایگاه واسطه‌ای که قوانین حقوقی یهود میان جهان مشرک باستان و همه نظام‌های حقوقی مسیحی یا مابعد مسیحی دارد تنها با نظر به اعتقاد یهودی قابل تبیین است که بر نامیرندگی بالقوه قوم، به تمایز از نامیرندگی مشرکانه جهان از یک طرف و نامیرندگی مسیحی زندگی فردی از طرف دیگر، تأکید می‌ورزد. به هر تقدیر، این نامیرندگی مسیحی که به شخص عطا می‌شود، به آن‌که در یکتایی‌اش با تولد بر روی زمین زندگی آغاز می‌کند، نه تنها رشد واضح‌تر آخرت‌بینی را از پی آورد بلکه علاوه بر آن منجر شد به این‌که اهمیت زندگی این جهانی به شدت افزایش پیدا کند. جان کلام این‌که مسیحیت - به استثنای نظرپردازی‌های بدعت‌آمیز و غنوسی - همواره تأکید می‌ورزید که زندگی، اگرچه دیگر پایانی قطعی ندارد، همچنان دارای آغازی مشخص است. زندگی این جهانی ممکن است تنها اولین و سخت‌ترین مرحله زندگی ابدی باشد؛ زندگی این جهانی همچنان زندگی است و بدون این زندگی که با مرگ به پایان می‌رسد، زندگی ابدی ممکن نخواهد بود. شاید همین امر دلیل این واقعیت مسلم باشد که تنها به هنگامی که نامیرندگی زندگی فردی، اعتقاد محوری انسان غربی شد، یعنی تنها با ظهور مسیحیت، بود که زندگی این جهانی نیز به صورت خیر اعلای انسان درآمد.

تأکید مسیحیت بر حرمت و قداست زندگی به این سمت گرایید که تمایزها و بخش‌بندی‌هایی را که در عصر باستان درون *vita activa* [زندگی وقف عمل] وجود داشت محو کند و زحمت، کار و عمل را به یکسان تابع ضرورت زندگی کنونی ببیند. در عین حال، این تأکید به رهایی فعالیت زحمت - یعنی هر آنچه برای حفظ خود روند زیستی لازم است - از چنگال

بخشی از تحقیری که عصر باستان نثار آن می‌کرد یاری رساند. تحقیر دیرینه بردگان - که چون تنها در خدمت برآوردن حوایج و ضروریات زندگی عمر می‌گذراندند آماج خوارشماری قرار گرفته بودند، و از آن‌جا که به هر قیمتی می‌خواستند زنده بمانند به قهر و اجبار از بابانشان تن در داده بودند - به هیچ روی امکان نداشت در عصر مسیحیت پابرجا بماند. دیگر نمی‌شد همداستان با افلاطون بردگان را تحقیر کرد که چرا به جای فرمانبرداری از ارباب دست به خودکشی نزده‌اند، زیرا زنده ماندن تحت هر شرایطی وظیفه‌ای مقدس شده بود، و خودکشی بدتر از قتل به شمار می‌آمد. مراسم خاکسپاری مسیحی نه از قاتل بلکه از کسی دریغ می‌شد که با دست‌های خودش زندگی‌اش را به پایان رسانده بود.

با این همه، برخلاف آنچه برخی از مفسران مدرن کوشیده‌اند از دل منابع مسیحی استنباط کنند، هیچ نشانی از بزرگداشت مدرن زحمت در عهد جدید یا در دیگر آثار نویسندگان مسیحی ماقبل مدرن وجود ندارد. پولس، که «رسول زحمت»<sup>(۷۹)</sup> خوانده شده است، به هیچ روی چنین کسی نیست، و آن اندک قطعاتی که این ادعا بر آن‌ها مبتنی است یا خطاب به کسانی است که از سرکاهلی «نان دیگران را می‌خورند» یا زحمت را به عنوان طریقی مناسب برای دوری از دردسر و گرفتاری توصیه می‌کنند، یعنی رهنمود کلی زندگی کاملاً خصوصی را ابرام می‌کنند و مخاطبان را از فعالیت‌های سیاسی برحذر می‌دارند.<sup>(۸۰)</sup> چیزی که از این هم ربط و مناسبت بیش‌تری دارد آن است که در فلسفه متأخر مسیحی، و مخصوصاً در فلسفه توماس آکویناس، زحمت و وظیفه‌ای شده بود برای کسانی که راه دیگری برای زنده ماندن پیش رو نداشتند. [در اصل] وظیفه آن‌ها زنده نگه داشتن خویشان بود، نه زحمت کشیدن؛ اگر می‌شد از طریق گدایی شکم خود را سیر کرد، چه بهتر. هر کس که منابع را بدون پیش‌داوری‌های مدرن به نفع زحمت، بخواند، تعجب می‌کند از این‌که می‌بیند آبای کلیسا حتی از فرصت‌های آشکار برای توجیه زحمت به صورت مکافات

گناه نخستین، چقدر اندک استفاده می‌کردند. از این قرار، توماس تردیدی به خود راه نمی‌دهد که در این مسئله به جای کتاب مقدس از ارسطو تبعیت کند و به تأکید اعلام دارد که «تنها ضرورت زنده ماندن آدمی را مجبور به زحمت [یا کار] دستی می‌سازد.»<sup>(۸۱)</sup> توماس بر این باور است که زحمت طریق طبیعت است برای زنده نگه داشتن نوع بشر، و از این جا نتیجه می‌گیرد که به هیچ روی ضرورت ندارد همه انسان‌ها روزی خود را با عرق جبین به دست آورند، بلکه این قسمی آخرالدوا و چاره ناچاری برای حل مسئله یا به جای آوردن وظیفه است.<sup>(۸۲)</sup> حتی استفاده از زحمت به صورت وسیله‌ای برای دفع خطرهای فراغت و بطالت کشف مسیحی تازه‌ای نیست، بلکه پیش‌تر در اخلاقیات رومی امری معمول بود. سرانجام این‌که استفاده مکرر مسیحیت از ریاضت جسمانی، که در آن زحمت، به‌ویژه در صومعه‌ها، گاه همان نقشی را داشت که سایر فعالیت‌های مشقت‌بار و آشکال‌شکننده دادن خویش داشتند با اعتقادات عصر باستان در باره سرشت فعالیت زحمت کاملاً همخوانی دارد.<sup>(۸۳)</sup>

دلیل این‌که مسیحیت، با وجود تأکیدش بر حرمت و قداست زندگی و وظیفه زنده ماندن، هیچ‌گاه فلسفه آری‌گویانه‌ای در باره زحمت نپرورد در تقدم بی‌چون و چرایی است که برای *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] در قیاس با همه انواع فعالیت‌های بشری قائل بوده است. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* («زندگی وقف نظر مطلقاً بهتر از زندگی وقف عمل است»)، و محاسن زندگی وقف عمل هر چه باشد، محاسن زندگی وقف نظر «مؤثرتر و پرمایه‌تر»<sup>(۸۴)</sup> است. درست است که این اعتقاد را دشوار می‌توان در موعظه‌های عیسای ناصری پیدا کرد، و مسلماً شکل‌گیری چنین اعتقادی به موجب تأثیر فلسفه یونانی است؛ ولی حتی اگر فلسفه قرون وسطی به روح اناجیل نزدیک‌تر می‌ماند، باز هم دشوار می‌توانست دلیلی برای تجلیل زحمت پیدا کند.<sup>(۸۵)</sup> یگانه فعالیت‌هایی که عیسای

ناصری در مواظظ خویش توصیه می‌کند عمل است، و یگانه قابلیت بشری‌ای که بر آن تأکید می‌ورزد قابلیت «معجزه کردن» است.

هر طور که باشد، عصر مدرن با این فرض به راه خود ادامه داد که زندگی خیر اعلای آدمی است نه جهان؛ این عصر در جسورانه‌ترین و ریشه‌ای‌ترین بازنگری‌ها و نقدهایش در باره باورها و مفاهیم سنتی هم هیچ‌گاه حتی فکر معارضه با این باژگونی اساسی را که مسیحیت با خود به جهان رو به احتضار باستان آورده بود به خود راه نداد. هر قدر هم که متفکران مدرنیته در حملات خویش به سنت زبان آور و بهوش بوده باشند، تقدم زندگی بر هر چیز دیگر، به نزد ایشان مقام و مرتبه «حقیقتی بدیهی» را پیدا کرده بود و در این مقام حتی در جهان کنونی ما نیز دوام آورده است، جهانی که پیشاپیش دست به کار شده است تا عصر مدرن را به کلی پشت سر بگذارد و جامعه شاعلان را به جای جامعه زحمتکشان بنشانند. لیکن با آن‌که قابل درک است که تحولی که پس از کشف نقطه [اتکای] ارشمیدسی پیش آمد مسیر کاملاً متفاوتی در پیش می‌گرفت اگر هزاروهفتصد سال پیش‌تر روی می‌داد، یعنی زمانی که هنوز جهان خیر اعلای بشر بود نه زندگی؛ اما به هیچ روی این نتیجه از آن بر نمی‌آید که ما هنوز در جهانی مسیحی به سر می‌بریم؛ زیرا آنچه امروز اهمیت دارد نامیرندگی زندگی نیست، بلکه این معنی است که زندگی خیر اعلی است. و این فرض اگرچه بی‌گمان خاستگاه مسیحی دارد، چیزی بیش از پیشامد مهمی نیست که ملازم با ایمان مسیحی بوده است. به علاوه، حتی اگر از جزئیات اصول اعتقادی مسیحیت عزل نظر کنیم و تنها حال و هوای کلی این دین را در نظر بگیریم که بر اهمیت ایمان استوار است، پیداست که هیچ چیز نمی‌تواند به اندازه روحیه بی‌اعتمادی و بدگمانی عصر مدرن به حال آن زیانبار باشد. به یقین، شک دکارتی کارآیی‌اش را به آن ویرانگری و چاره‌ناپذیری که در حیطه اعتقاد دینی نشان داده است - حیطه‌ای که پاسکال و کی‌ریکگور، بزرگ‌ترین متفکران دینی مدرنیته، این شک را وارد آن کردند - در هیچ جای

دیگری نشان نداده است. (زیرا چیزی که ایمان مسیحی را متزلزل کرد الحاد قرن هجدهم یا ماده‌گرایی قرن نوزدهم نبود - ادله آن‌ها غالباً عامیانه است و عمده آن‌ها را با الهیات سنتی به آسانی می‌توان ابطال کرد - بلکه این بود که مردمان به راستی دیندار، که در نظر آن‌ها محتوا و بشارت سنتی مسیحیت «پوچ و میان‌تهی» شده بود، شک‌آورانه دلمشغول رستگاری شدند.)

درست همان‌طور که نمی‌دانیم اگر نقطه [اتکای] ارشمیدسی قبل از برآمدن مسیحیت کشف می‌شد چه اتفاقی می‌افتاد، در این باره هم نمی‌توانیم یقین حاصل کنیم که اگر بیداری عظیم رنسانس با این واقعه گسست بر نداشته بود، مسیحیت چه سرنوشتی پیدا می‌کرد. پیش از گاليله هنوز به نظر می‌رسید که همه راه‌ها باز است. اگر به گذشته برگردیم و به لئوناردو بیندیشیم، چه بسا تصور کنیم که در هر صورت سیر تحول و پیشرفت بشر، انقلابی تکنیکی را به خود می‌دید. این انقلاب چه بسا منجر به پرواز - تحقق یکی از دیرینه‌ترین و پابرجاترین رؤیاهای بشر - می‌شد، اما دشوار می‌توان گفت که به عالم می‌رسید؛ این انقلاب چه بسا موجب یکپارچگی و وحدت زمین می‌گردید، اما دشوار می‌توان گفت که موجب تبدل ماده به انرژی و ماجراجویی در عالم ذره‌بینی می‌شد. یگانه چیزی که می‌توانیم به آن اطمینان داشته باشیم این است که مقارنه باژگونی [ترتیب] عمل و نظر با باژگونی پیش‌تر [ترتیب] زندگی و جهان [از حیث تقدم]، مبدأ کل سیر و تحول مدرن شد. زندگی وقف عمل تنها زمانی که ملاک و میزان خودش در زندگی وقف نظر را از دست داد توانست به معنای تام و تمام لفظ زندگی وقف عمل شود؛ و تنها از آن رو که این زندگی وقف عمل پابند زندگی به عنوان یگانه ملاک و میزان آن ماند، زندگی بماهو زندگی، سوخت و ساز زحمت‌کشانه انسان با طبیعت، توانست عمل‌ورزانه به جنب و جوش افتد و قابلیت زیادی و باردهی‌اش را تماماً به ظهور برساند.



#### ۴۵. پیروزی حیوان زحمتکش

اگر روند دنیوی شدن [یا سکولاریزاسیون] بی‌ایمانی مدرن که به ناگزیر از شک دکارتی برخاست، زندگی فردی را از نامیرندگی‌اش، یا دست‌کم از یقین به نامیرندگی، محروم نکرده بود، پیروزی animal laborans [حیوان زحمتکش] هیچ‌گاه کامل نمی‌شد. زندگی فردی بار دیگر میرا شد، همان‌قدر میرا که پیش‌تر در عصر باستان بود، و پایداری، ماندگاری و، بنابراین، اتکاپذیری جهان از آن حدی هم که در عصر مسیحیت بود کم‌تر شد. انسان مدرن، هنگامی که یقین به جهان آخرت را از دست داد، به جانب خودش، و نه به سوی این جهان، پس انداخته شد؛ او باور نداشت که جهان بالقوه نامیرنده باشد؛ سهل است حتی به واقعی بودنش هم اطمینان نداشت. و تا جایی که با خوش‌بینی غیرنقادانه و ظاهراً بی‌دردسر علم که پیوسته پیش می‌رفت باید فرض می‌کرد که جهان واقعی است، خود را از زمین برکنده بود و به جایی رسانده بود بسی دورتر از هر جایی که هر‌گونه آخرت‌بینی مسیحی تا آن زمان او را برده بود. کلمه «دنیوی» [یا سکولار] در کاربرد رایج آن بر هر چه قرار باشد دلالت کند، به لحاظ تاریخی به هیچ روی امکان ندارد با صفت جهانی<sup>۱</sup> معادل قرار گیرد؛ به هر تقدیر، انسان مدرن هنگامی که جهان دیگر را از دست داد این جهان را به دست نیآورد، و اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، زندگی را نیز؛ او به سوی آن پس‌انداخته شد، به ساحت درونی فروسته درون‌نگری افکنده شد که در آن برترین چیزی که می‌توانست تجربه کند روندهای میان‌تهی محاسبه ذهن، بازی ذهن با خودش، بود. یگانه محتوای باقی مانده، شهوات و امیال، سائق‌های عاری از شعور و بی‌معنای بدن او، بودند که آن‌ها را با انفعال اشتباه گرفت و «نامعقول» محسوسشان کرد، زیرا دید

۱. در اصل جهانی بودن (worldliness) - م.

که نمی‌تواند آن‌ها را «به تعقل درآورد»، یعنی نمی‌تواند آن‌ها را محاسبه کند. اکنون یگانه چیزی که می‌توانست بالقوه نامیرنده باشد - همان قدر نامیرنده که تن‌واره سیاسی در عصر باستان و زندگی فردی در قرون وسطی چنین بودند - خود زندگی، یعنی روند زندگی احتمالاً پاینده نوع بشر، بود.

پیش‌تر دیدیم که در ظهور جامعه نهایتاً زندگی نوع [بشر] بود که عرض وجود کرد. به لحاظ نظری، نقطه عطفی که در آن تأکید متقدم عصر مدرن بر زندگی «خودمحورانه» فرد جای خود را به تأکید متأخر آن بر زندگی «اجتماعی» و «بشر اجتماعی شده» (مارکس) داد زمانی بود که مارکس اندیشه ناپخته‌تر اقتصاد کلاسیک را مبنی بر این‌که همه انسان‌ها، تا جایی که اصلاً عمل می‌کنند، به دلایل ناظر بر منفعت شخصی عمل می‌کنند به نیروهای منفعت دگرگون کرد که طبقات جامعه را شکل می‌دهند، به حرکت وامی‌دارند و هدایت می‌کنند و به واسطه تعارض‌هایشان کل جامعه را راه می‌برند. حالت بشر اجتماعی شده حالتی از جامعه است که در آن فقط یک منفعت حاکم است، و سوژه [یا صاحب] این منفعت یا طبقاتند یا نوع بشر، ولی بشر یا افراد بشر نیستند. نکته اصلی این است که اکنون حتی واپسین رد پای عمل در آنچه انسان‌ها انجام می‌دادند، یعنی انگیزه نهفته در منفعت شخصی، ناپدید شد. چیزی که به جا ماند «نیروی طبیعی»، نیروی خود روند زندگی، بود که همه افراد بشر و همه فعالیت‌های بشری به یکسان تابع آن بودند («روند تفکر خود روندی طبیعی است») (۸۶) و یگانه مقصود آن، اگر اصلاً مقصودی داشت، بقای نوع حیوانی بشر بود. دیگر هیچ کدام از قابلیت‌های برتر بشر، برای پیوند دادن زندگی فردی به زندگی نوع [بشر] ضرورت نداشت؛ زندگی فردی بخشی از روند زندگی شد و زحمت کشیدن، تضمین کردن استمرار زندگی خود فرد و زندگی خانواده‌اش، تنها چیزی بود که ضرورت داشت. چیزی که ضروری نبود و سوخت و ساز زندگی با طبیعت آن را ایجاد نمی‌کرد، یا زائد بود یا تنها بر حسب خاص‌بودگی انسان به تمایز از دیگر اشکال حیات

حیوانی قابل توجیه بود - به طوری که تصور بر این شد که میلتون بهشت گمشده‌اش را به همان دلایل و به نیروی سائق‌هایی از همان دست که کرم ابریشم را به تولید ابریشم وامی‌دارند به نگارش درآورده است.

اگر جهان مدرن را با جهان عهد ماضی مقایسه کنیم، تلف شدن تجربه بشری در این تحول، فوق‌العاده توجه‌برانگیز است. چنین نیست که تنها - و حتی در درجه اول - نظوروزی تجربه‌ای کاملاً بی‌معنی شده باشد. خود تفکر، آنگاه که «محاسبه نتایج» شد، به صورت عملکردی از عملکردهای مغز درآمد، و نتیجه این شد که اکنون ابزارهایی الکترونیکی وجود دارند که این عملکردها را بسیار بهتر از آنچه تاکنون از دست ما برمی‌آمده است انجام می‌دهند. دیری نگذشت که عمل کمابیش صرفاً بر حسب ساختن و تولید به فهم درآمد، و هنوز هم این چنین به فهم درمی‌آید، جز این‌که ساختن، به دلیل جهانی بودنش و بی‌تفاوتی ذاتی‌اش نسبت به زندگی، اکنون تنها شکل دیگری از زحمت به شمار می‌آید - عملکردی از روند زندگی که پیچیده‌تر بود ولی مرموزتر نبود.

در این اثنا معلوم شده است که ما آن‌قدر مهارت پیدا کرده‌ایم که راه‌هایی برای تخفیف رنج و محنت معاش پیدا کنیم تا آن حد که حذف زحمت از دایره فعالیت‌های بشری را دیگر نمی‌توان خیال‌بافی دانست؛ چرا که حتی در حال حاضر در جهانی که در آن به سر می‌بریم زحمت کلمه‌ای است که برای دلالت بر آنچه انجام می‌دهیم یا تصور می‌کنیم انجام می‌دهیم زیاده‌آلا و بلندپروازانه است. واپسین مرحله جامعه زحمتکشان، یعنی جامعه شاغلان، عملکردی صرفاً خودکار را از اعضایش می‌طلبد، آن‌چنان که گویی زندگی فردی به واقع در روند فراگیر زندگی نوع [بشر] غرق شده است و یگانه تصمیم عمل‌ورزانه و فعالانه‌ای که هنوز از فرد توقع می‌رود این است که فردیتش، یعنی همان رنج و محنت معاش را که هنوز به‌طور فردی احساس می‌شود، به عبارتی، به حال خود بگذارد و رها کند و سنخ عملکردی رفتار را که در آن مات و منگ و «در سکون و آرامش» است بپذیرد. مشکل نظریه‌های

مدرن رفتارگرایی صحیح نبودن آن‌ها نیست، بلکه مشکلشان این است که ممکن است صحت پیدا کنند و به واقع بهترین مفهوم‌پردازی ممکن از پاره‌ای گرایش‌های آشکار در جامعه مدرنند. کمابیش قابل تصور است که عصر مدرن - عصری که با آن دوران بی‌سابقه و نویدبخش فعالیت بشری آغاز شد - در مرده‌وارترین و عقیم‌ترین انفعالی که تاریخ تاکنون به خود دیده است به پایان برسد.

اما نشانه‌های مهم‌تر دیگری از این خطر وجود دارد که بشر بخواهد در آستانه تبدیل شدن به آن نوع حیوانی قرار گیرد - و به واقع نیز قرار گرفته است - که، از زمان داروین به این طرف، تصور می‌کند از آن سر برآورده است. اگر، در خاتمه، بار دیگر به کشف نقطه [اتکای] ارشمیدسی بازگردیم و آن را در مورد خود انسان و آنچه روی زمین انجام می‌دهد به کار بندیم - کاری که کافکا ما را از آن برحذر می‌داشت - بی‌درنگ معلوم می‌شود که همه فعالیت‌های بشر، اگر از منظری در عالم که به قدر کفایت دور باشد به آن‌ها نظر کنیم، نه به صورت نوعی از انواع فعالیت بلکه به هیئت رشته‌ای از روندها به نظر می‌رسند، به طوری که، همان‌طور که اخیراً دانشمندان می‌گویند، موتوریزه کردن مدرن همچون روندی از جهش زیستی جلوه‌گر می‌شود که در آن بدن انسان‌ها به تدریج با پوسته‌هایی از فولاد پوشیده می‌شود. به نزد کسی که از [دور دست] عالم ناظر ماجراست، این جهش بیش‌تر یا کم‌تر از جهشی که اکنون پیش چشم ما در آن موجودات زنده کوچکی روی می‌دهد که با پادتن‌ها به جنگشان می‌رویم و به طرز مرموز برای مقابله با ما نسل‌های تازه‌ای پدید آورده‌اند اسرارآمیز نخواهد بود. میزان ریشه‌دار بودن این کاربرد نقطه [اتکای] ارشمیدسی علیه خودمان، در خود استعاره‌هایی که امروز بر تفکر علمی حاکمند قابل مشاهده است. دلیل این‌که دانشمندان می‌توانند با ما در باره

«حیات» در اتم سخن بگویند - در جایی که ظاهراً هر ذره‌ای «آزاد» است آن‌طور که می‌خواهد رفتار کند و قوانین حاکم بر این حرکات همان قوانین آماری هستند که، به گفتهٔ دانشمندان علوم اجتماعی، بر رفتار بشر حاکمند و موجب می‌شوند عامهٔ مردم آن‌گونه که باید رفتار کنند فارغ از این‌که ذرهٔ منفرد در انتخاب‌هایش چقدر «آزاد» به نظر می‌رسد - به عبارت دیگر، دلیل این‌که رفتار ذرات بی‌نهایت خرد از حیث الگوهایی که تنها شبیه منظومهٔ سیاره‌ای است آن‌طور که بر ما نمایان می‌شود بلکه به الگوهای زندگی و رفتار در جامعهٔ بشری نیز شباهت دارد یقیناً این است که ما در این جامعه، چنان نظر می‌کنیم و به سر می‌بریم که گویی همان‌قدر از وجود بشری خودمان دوریم که از چیزهای بی‌نهایت خرد و بی‌نهایت عظیم فاصله داریم، چیزهایی که، حتی اگر با ظریف‌ترین و دقیق‌ترین ابزارها قابل ادراک باشند، از ما بسی دورتر از آنند که به تجربه درآیند.

ناگفته پیداست که این سخن به آن معنا نیست که انسان مدرن قابلیت‌های خود را از دست داده یا در آستانهٔ از دست دادن آن‌هاست. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی هرچه در بارهٔ «حیوان اجتماعی» به ما بگویند، [این واقعیت به قوت خود باقی است که] انسان‌ها از ساختن، تولید و تأسیس دست برنمی‌دارند، هر چند که این قابلیت‌ها هر چه بیشتر و بیشتر به توانایی‌های هنرمندان منحصر می‌شوند، به طوری که آن تجربه‌های جهانی بودن که ملازم با این قابلیت‌هاست بیش از پیش از تیررس تجربهٔ بشری عادی دور می‌شوند. (۸۷)

به همین صورت، قابلیت عمل، دست‌کم به معنای رها کردن و به راه انداختن روندها، هنوز هم با ماست، گو این‌که امتیاز ویژهٔ دانشمندان شده است، که حیطهٔ امور بشری را تا حد از میان برداشتن مرز محافظ دیرینه میان طبیعت و جهان بشری وسعت بخشیده‌اند. با توجه به چنین دستاوردهایی، که قرن‌ها در خلوت نادیده آزمایشگاه‌ها صورت پذیرفته است، این امر کاملاً مقتضی و درخور به نظر

می‌رسد که سرانجام معلوم شده است کردارهای ایشان در قیاس با کردارهای اداری و دیپلماتیکِ اغلبِ کسانی که اصطلاحاً دولتمرد خوانده می‌شوند ارزش خبری و اهمیت سیاسی بیشتری دارند. بی‌تردید این مطلب خالی از طنز و تعریض نیست که معلوم شده است آن کسانی که افکار عمومی پیوسته ایشان را کم‌تر از همه اهل عمل و در قیاس با سایر اعضای جامعه کم‌تر اهل سیاست می‌دانسته است یگانه کسانی باقی مانده‌اند که هنوز می‌دانند چگونه عمل کنند و چگونه دست به عمل جمعی بزنند؛ زیرا سازمان‌های اولیهٔ آنان، که در قرن هفدهم برای تسخیر طبیعت تأسیسشان کردند و در آن‌ها ضوابط اخلاقی و قواعد عزت و سرفرازی خویش را پروردند، نه تنها همهٔ فراز و نشیب‌های عصر مدرن را به سلامت پشت سر نهاده‌اند، بلکه به صورت یکی از توانمندترین گروه‌های قدرت‌آفرین در کل تاریخ درآمده‌اند. اما عمل دانشمندان، به جهت این‌که از منظر و موضع عالم در بطن طبیعت صورت می‌گیرد و نه در درون شبکهٔ تودرتوی روابط بشری، فاقد خصوصیت عیان‌دارندگی عمل و نیز قابلیت داستان‌آفرینی و تاریخی شدن است؛ که، توأمان، همان سرچشمه‌ای هستند که معناداری از آن‌جا درون وجود بشری فوران می‌کند و آن را روشن می‌سازد. از این حیث، که به لحاظ آگزیستانسیال بیش‌ترین اهمیت را دارد، عمل نیز تجربه‌ای شده است برای معدودی افراد خاص و ممتاز، و این افراد اندک که هنوز می‌دانند عمل چه معنایی دارد چه بسا حتی کم‌شمارتر از هنرمندان باشند و تجربهٔ آن‌ها شاید نادرتر از تجربهٔ اصیل جهان و عشق‌ورزی اصیل نسبت به آن باشد.

سرانجام این‌که تفکر - که ما، به پیروی از سنت مدرن و ماقبل مدرن، آن را از دایرهٔ بازنگریمان در بارهٔ *vita activa* [زندگی وقف عمل] کنار نهادیم - هر جا که انسان‌ها تحت شرایط آزادی سیاسی به سر می‌برند هنوز ممکن است، و بی‌شک تحقق دارد. از بخت بد، و برخلاف آنچه امروز در بارهٔ استقلال برج‌عاج‌نشینانهٔ متفکران که ضرب‌المثل شده است فرض می‌شود، هیچ

قابلیت بشری دیگری به اندازه تفکر آسیب‌پذیر نیست، و به‌راستی عمل کردن تحت شرایط خودکامگی بسیار آسان‌تر از تفکر کردن تحت این شرایط است. همواره، چه بسا به خطا، فرض کرده‌اند که تفکر در مقام تجربه‌ای زنده و جاری تنها تجربه عده‌ای اندک است. گستاخی نیست که باور داشته باشیم شمار این عده اندک در روزگار ما کم‌تر نشده است. چنین چیزی چه بسا به آینده جهان بی‌ربط باشد یا ربط اندکی داشته باشد؛ [اما] به آینده انسان نامربوط نیست؛ زیرا اگر قرار باشد آزمون دیگری جز تجربه عمل‌ورز بودن، ملاک دیگری جز میزان عمل‌ورزی محض، در مورد فعالیت‌های گوناگون درون زندگی وقف عمل اعمال نشود، چه بسا تفکر بمانند تفکر از همه آن‌ها سر بلند بیرون آید. هر کس که در این زمینه تجربه‌ای داشته باشد می‌داند که کاتو<sup>۱</sup> چقدر بر صواب بود آن‌گاه که می‌گفت: «آدمی هیچ‌گاه به اندازه وقتی که عملی انجام نمی‌دهد اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه زمانی که با خویشتن به سر می‌برد از تنهایی فاصله نگرفته است.»

## یادداشت‌ها

۱. از قرار معلوم اصطلاح *scienza nuova* [علم جدید] اولین بار در کار ریاضی‌دان ایتالیایی قرن شانزدهم، نیکولو تارتاگلیا (Niccolò Tartaglia) آمده است که طرح علم جدید پرتاب‌شناسی را ریخت و مدعی بود کاشف آن است زیرا اولین کسی است که استدلال هندسی را در مورد حرکت پرتابه‌ها به کار می‌بندد. (این اطلاعات را مدیون پروفیسور آلکساندر کویره هستم.) چیزی که در سیاق سخن ما ربط و مناسبت بیش‌تری دارد این است که گالیله، در کتاب *Sidereus Nuncius* (۱۶۱۰)، بر «بداعت مطلق» کشفیاتش تأکید می‌کند، اما این تأکید به‌طور قطع بسیار فاصله دارد با ادعای هابز مبنی بر این‌که فلسفه سیاسی «با کتاب در باره شهروند (*De Cive*) خود من زاده شده است»

(*English Works*, ed. Molesworth [1839], I, ix)

یا با اعتقاد دکارت به این‌که پیش از او هیچ فیلسوفی در فلسفه توفیق نیافته است («نامه به مترجم که می‌تواند حکم پیشگفتار را داشته باشد» در کتاب *اصول فلسفه*). از قرن هفدهم به بعد، اصرار بر نوآوری و بداعت مطلق و رد سرتاسر سنت به صورت امری رایج درآمد. کارل یاسپرس

(*Descartes und die Philosophie* [2d ed.; 1948], pp. 61 ff.)

بر تفاوت میان فلسفه رنسانس که در آن «تقلا برای کسب اعتبار شخصیت اصیل... نو بودن را به عنوان امتیاز می‌طلبید» و علم مدرن که در آن «کلمه 'نو' به مثابه محمول ارزشی ملموس و عینی رواج یافت» تأکید می‌کند. او در همین سیاق و زمینه، نشان می‌دهد که دعوی نوآوری در علم و در فلسفه چقدر از حیث معنا و اهمیت متفاوت است. بی‌تردید دکارت فلسفه‌اش را آن‌چنان عرضه داشت که دانشمندی ممکن است



کشف علمی جدیدی را عرضه کند، از این روه او در باره «ملاحظاتش» چنین می‌نویسد: «من از بابت یافتن آن‌ها به هیچ روی بیش از رهگذری سزاوار افتخار نیستم که از بخت نیک بر سر راهش به گنجی گرانقدر برمی‌خورد که پیش از آن تلاش و پشتکار کثیری از کسان مدت‌ها در پی آن بوده است بی‌آنکه حاصلی در پی داشته باشد»

(*La recherche de la vérité* [Pléiade ed.], p. 669).

۲. این به معنای نفی عظمت کشف ماکس وبر نیست؛ کشف قدرت عظیمی که ناشی از آخرت‌بینی معطوف به جهان است (بنگرید به

«Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism» in *Religionssoziologie* [1920, Vol. I).

وبر درمی‌یابد که اخلاق پروتستانی کار مسبق به پاره‌ای خصوصیات اخلاق رهبانی است، و در واقع می‌توان نقطه اولیه‌ای از این شیوه‌های برخورد و نگرش‌ها را در تمایزگذاری مشهور آگوستین میان *uti* و *frui* دید: میان چیزهای این جهان که می‌شود از آن‌ها استفاده کرد اما نمی‌توان از آن‌ها برخوردار شد و چیزهای آن جهان که می‌توانیم به خاطر خودشان از آن‌ها برخوردار شویم. افزایش قدرت و سلطه انسان بر چیزهای این جهان به هر حال در فاصله‌ای سرچشمه دارد که او میان خودش و جهان می‌گذارد، یعنی در بیگانگی از جهان.

۳. دلیلی که بیش از دلایل دیگر برای تجدید قوای شگفت‌آور آلمان اقامه می‌شود — به این مضمون که این کشور مجبور نبود بار بودجه نظامی را بر دوش کشد — به دو دلیل مجاب‌کننده نیست: اولاً، آلمان می‌بایست چندین سال هزینه‌های اشغال را بپردازد که سر به مبلغی می‌زد که تقریباً برابر با بودجه نظامی کامل بود، و ثانیاً، تولید جنگی در نظام‌های اقتصادی دیگر بزرگ‌ترین عامل رفاه پس از جنگ محسوب می‌شود. به علاوه، مطلبی را که من می‌خواهم بگویم با پدیده‌ای رایج و با وجود این کاملاً غریب نیز به خوبی می‌توان نشان داد، یعنی با این پدیده که رفاه ربط وثیقی دارد به تولید «بی‌فایده» و سایل تخریب: کالاهایی که تولید می‌شوند تا، خواه از رهگذر مصرفشان در کار تخریب خواه — و این حالت شایع‌تر است — از طریق تخریب خود آن‌ها از آن روه که به‌زودی منسوخ می‌گردند، تلف شوند.

۴. نشانه‌هایی چند در نوشته‌های دوران جوانی مارکس هست که معلوم می‌دارند او به کلی هم از لوازم و پیامدهای بیگانگی از جهان در اقتصاد سرمایه‌داری بی‌خبر نبود. از این قرار، مارکس در مقاله اولیه سال ۱۸۴۲ به نام

«Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz»

(بنگرید به

*Marx-Engels Gesamtausgabe* [Berlin, 1932], part 1, Vol. I, pp. 266 ff.)

قانونی علیه سرقت را به نقد می‌کشد آن هم نه تنها به این دلیل که تقابل صوری مالک و سارق «نیازهای بشری» را به حساب نمی‌آورد — این واقعیت که سارقی که از چوب

استفاده می‌کند نیازش به آن فوری‌تر و فوری‌تر از نیاز مالکی است که آن را می‌فروشد – و بنابراین با برابر انگاشتن استفاده‌کنندهٔ خوب و فروشندهٔ آن به عنوان مالکان خوب شأن انسانی انسان‌ها را می‌زاید، بلکه علاوه بر آن به این دلیل که طبیعت خود خوب از آن سلب می‌شود. قانونی که انسان‌ها را تنها به چشم مالک می‌نگرد چیزها را تنها به دیدهٔ دارایی می‌بیند و دارایی‌ها را به چشم موضوعات مبادله می‌نگرد، نه چیزهای مورد استفاده. الهام‌بخش این مطلب به مارکس که چیزها هنگامی که برای مبادله به کار می‌روند طبیعتشان را از دست می‌دهند احتمالاً ارسطو بود که خاطر نشان می‌کرد اگرچه یک جفت کفش را ممکن است خواه برای استفاده خواه برای مبادله طلب کنند، این برخلاف طبیعت کفش است که مورد مبادله قرار گیرد، «زیرا کفش برای آن ساخته نمی‌شود که مورد معاوضه واقع شود» (*Politics* 1257a8) (در ضمن، به نظر من، تأثیر ارسطو بر سبک اندیشهٔ مارکس تقریباً به اندازهٔ تأثیر فلسفهٔ هگل شاخص و تعیین‌کننده است.) با این حال، چنین ملاحظات پراکنده‌ای نقش مهمی در کار مارکس ندارند که ریشه‌های محکمش را در سوژه‌محوری (subjectivism) افراطی عصر مدرن محفوظ داشت. در جامعهٔ آرمانی مارکس، که در آن انسان‌ها در مقام انسان تولید می‌کنند، بیگانگی از جهان حتی پیش از پیش وجود دارد؛ زیرا در آن هنگام آن‌ها قادر خواهند بود فردیت خود، خاص‌بودگی خود، را عینیت ببخشند (*vergegenständlichen*)، و وجود حقیقی خویش را تأیید کنند و به فعل درآورند: «تولیدات ما آینده‌ای باشد که سرشت ما را انعکاس دهد»

(«Aus den Exzerptheften» [1844-45], in *Gesamtausgabe*, part 1, Vol. III, pp. 546-47).

۵. این وضع البته با شرایط حاضر آشکارا فرق دارد، شرایطی که در آن زحمتکشانی روزمزد مزدبگیران هفتگی شده‌اند؛ در آینده‌ای که احتمالاً چندان دور نیست دستمزد سالانهٔ تضمین‌شده بر کل این شرایط اولیه نقطهٔ پایان خواهد گذاشت.

6. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Pelican ed., 1926), p. 12.

۷. سرمشق من در این جا شرح تازهٔ طراز اول آلکساندر کویره است در باب تاریخ به هم پیوستهٔ تفکر فلسفی و تفکر علمی در «انقلاب قرن هفدهم»

(Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], pp. 43 ff.).

۸. بنگرید به

P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (1947), pp. 28-29.

9. E. A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (Anchor ed.), p. 38.

(مقایسه کنید با کویره: *op. cit.*, p. 55 که می‌گوید تأثیر برونو «تنها پس از کشفیات تلسکوپیی عظیم گالیله» احساس شد.)

۱۰. اولین کسی که «با فرض این‌که آسمان ساکن است ولی زمین در مداری مورب

می‌گردد و در عین حال به دور محور خود نیز در گردش است پدیده‌ها را نجات داد»  
 آریستارخوس ساموسی (Aristarchus of Samos) بود که در قرن سوم پیش از میلاد  
 به سر می‌برد، و نخستین فردی که ساختار اتمی ماده را دریافت دموکریتوس آبدرایبی  
 (Democritus of Abdera) بود که در قرن پنجم پیش از میلاد زندگی می‌کرد. شرح  
 بسیار آموزنده‌ای در باب جهان فیزیکی یونانی از منظر علم مدرن در این کتاب آمده  
 است:

S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (1956).

۱۱. گالیله (op. cit.) خود بر این نکته تأکید داشت: «هر کسی می‌تواند با همان قطعیت  
 ادراک حسی دریابد که ماه به هیچ روی سطحی صاف و صیقلی ندارد، و همین طور  
 الی آخر» (به نقل از Koyré, op. cit., p. 89).

۱۲. اُزیاندر نورمبرگی (Oslander of Nuremberg)، الهی‌دان لوتری، موضع مشابهی  
 اختیار کرد. او در مقدمه‌ای بر اثر کوپرنیک به نام در باره گردش اجرام آسمانی  
 (۱۵۴۶) که بعد از مرگ مؤلف این کتاب منتشر شد، چنین نوشت: «فرضیات این  
 کتاب لزوماً درست یا حتی محتمل نیستند. تنها یک چیز مهم است. آن‌ها قطعاً با  
 محاسبه منجر به نتایجی می‌شوند که با پدیده‌های مشاهده‌شده منطبق است.» هر دو  
 قطعه از این کتاب نقل شده است:

Philipp Frank, «Philosophical Uses of Science», *Bulletin of Atomic Scientists*,  
 Vol. XIII, No. 4 (April, 1957).

13. Burt, op. cit., p. 58.

14. Bertrand Russel, «A Free Man's Worship» in *Mysticism and Logic* (1918), p.  
 46.

۱۵. به نقل از

J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (Mentor ed.), p. 141.

۱۶. ورنر هایزنبرگ، فیزیکدان آلمانی، این اندیشه را در برخی آثار اخیرش بیان کرده است.  
 نمونه‌ای از آن بدین قرار است: «وقتی می‌کوشیم با مبنا قرار دادن وضع علم طبیعی  
 مدرن به بنیادهای دستخوش حرکت نزدیک شویم، این برداشت را داریم که برای  
 نخستین بار در طول تاریخ، آدمی بر روی زمین هنوز تنها روبروی خودش ایستاده  
 است... این برداشت را داریم که تا حدی همواره فقط با خودمان مواجه می‌شویم.»  
 (Das Naturbild der heutigen Physik [1955], pp. 17-18.)

جان کلام هایزنبرگ این است که موضوع مشاهده وجودی مستقل از فاعل مشاهده  
 ندارد: «نوع مشاهده مشخص می‌کند که کدام حرکات طبیعت معین و قطعی می‌شود  
 و کدام حرکات با مشاهدات ما می‌آمیزد.»

(Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft [1949], p. 67.)

17. Whitehead, op. cit., p. 120.

۱۸. ارنست کاسیرر در رساله آغازین خویش:

*Einstein's Theory of Relativity* (Dover Publications, 1953)

بر این پیوستگی میان علم قرن بیستم و علم قرن هفدهم قویاً تأکید می‌کند.

۱۹. جی. برونوفسکی (J. Bronowski) در مقاله «Science and Human Values» متذکر نقش برجسته‌ای می‌شود که این استعاره در ضمیر دانشمندان مهم داشت (بنگرید به *Nations* December 29, 1956).

20. Burt, *op. cit.*, p. 44.

21. *Ibid.*, p. 106.

۲۲. این گفته برتراند راسل است به نقل از

J. W. N. Sullivan, *op. cit.*, p. 144.

همچنین، بنگرید به تمایزی که رابنهد میان روش علمی سنتی طبقه‌بندی و رویکرد مدرن اندازه‌گیری می‌گذارد: اولی تابع واقعیت‌های عینی است که اصل (principle) آن‌ها در غیریت طبیعت یافت می‌شود؛ دومی تماماً ذهنی [یا انفسی]، مستقل از کیفیات، است و به چیزی بیش از این‌که کثرتی از اشیا داده شده باشد نیاز ندارد.

23. Leibniz, *Discours de métaphysique*, No. 6.

۲۴. در این‌جا شرحی را که ورنر هایزنبرگ در این نوشته آورده است سرمشق قرار می‌دهم:

«Elementarteile der Materie» in *Vom Atom zum Weltsystem* (1954).

25. Bronowski, *op. cit.*

۲۶. تأسیس انجمن سلطنتی (Royal Society) و تاریخچه مراحل اولیه آن کاملاً گویاست. وقتی که این انجمن تأسیس شد، اعضای آن می‌بایست پذیرند که در امور خارج از شرایط و ضوابطی که پادشاه مقرر می‌کرد، به‌ویژه در منازعات سیاسی یا دینی، دخالت نکنند. سوسه می‌شویم این‌طور نتیجه بگیریم که آرمان علمی مدرن «عینی‌نگری» [یا بی‌طرفی] در این‌جا زاده شد، که خود دلالت دارد بر این‌که سرچشمه آن سیاسی است نه علمی. به‌علاوه، این امر درخور توجه به نظر می‌رسد که دانشمندان از همان ابتدا لازم دیدند خود را در قالب انجمنی سازمان ببخشند، و این واقعیت که کاری که درون انجمن سلطنتی صورت می‌گرفت بسیار مهم‌تر از کاری از آب در آمد که بیرون از آن انجام می‌شد نشان داد که آنان چقدر بر صواب بودند. هر سازمانی، خواه مرکب از دانشمندانی باشد که به سیاست پشت کرده‌اند خواه مرکب از سیاستمداران، همواره نهادی سیاسی است؛ در جایی که افراد تشکیل‌دهنده سازمان می‌دهند، قصدشان این است که عمل کنند و قدرت به دست آورند. کار جمعی علمی علم ناب نیست، خواه مقصود آن اثر نهادن بر جامعه و فراهم کردن جایگاهی برای اعضای آن درون جامعه باشد خواه - آن‌چنان که در مورد تحقیق سازمان‌یافته در علوم طبیعی تا حد زیادی صدق می‌کرد و هنوز هم صدق می‌کند - مقصود آن عمل

مشترک و جمعی برای سیطره بر طبیعت باشد. در واقع، همان‌طور که وایتهد زمانی اظهار داشت، «تصادفی نیست که عصر علم بدل به عصر سازمان شده است. تفکر سازمان‌یافته پایه عملی سازمان‌یافته است» - و در این جا و سوسه می‌شویم اضافه کنیم که این امر نه بدان جهت که تفکر پایه عمل است بلکه از آن روست که علم مدرن در مقام «سازمان تفکر» رگه‌ای از عمل را وارد تفکر کرده است. (بنگرید به

*The Aims of Education* [Mentor ed.], pp. 106-7.)

۲۷. کارل یاسپرس، در تفسیر استادانه خویش در باره فلسفه دکارتی، بر ناشیانه بودن عجیب اندیشه‌های «علمی» دکارت، بر این‌که او روح علم مدرن را درنیافته است و برگرایش او به این‌که، چشم‌پسته، بدون شواهد ملموس، نظریه‌ها را بپذیرد - چیزی که پیش‌تر مایه تعجب اسپینوزا شده بود - تأکید می‌ورزد (op. cit., esp. pp. 50 ff. and 93 ff.).

۲۸. بنگرید به

Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. Motte (1803), II, 314.

۲۹. یکی از اولین نوشته‌های کانت تاریخ طبیعی عمومی و نظریه آسمان‌ها (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) بود.

۳۰. بنگرید به نامه دکارت خطاب به مرسن (Mersenne) به تاریخ نوامبر ۱۶۳۳.

۳۱. گالیله با این کلمات از کوپرنیک و آریستارخوس تمجید می‌کند، از کسانی که عقلشان «قادر بود... چنان به حواسشان تجاوز کند که به‌رغم آن خود را معشوقه زودباوری آن‌ها بگرداند»

(*Dialogues Concerning the Two Great Systems of the World*, trans. Salusbury [1661], p. 301).

۳۱ الف. دموکریتوس، بعد از بیان این‌که «در واقعیت، سفید یا سیاه یا تلخ یا شیرین وجود ندارد» چنین می‌افزاید: «ذهن بی‌چاره، تو دلایلت را از حواس می‌گیری و بعد می‌خواهی آن‌ها را شکست دهی؟ پیروزی تو شکست توست»

(Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4th ed., 1922], frag. B125).

۳۲. بنگرید به

*Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est.*

این اثر یکی از اولین دست‌نوشته‌های کی‌یرکگور و شاید هنوز هم عمیق‌ترین تفسیر شک دکارتی باشد. دست‌نوشته کی‌یرکگور در قالب حسب حالی معنوی نقل می‌کند که چگونه او از هگل در باره دکارت کسب اطلاع کرده و سپس افسوس خورده که چرا مطالعات فلسفی‌اش را با آثار او آغاز نکرده است. از این رساله کوچک در چاپ دانمارکی مجموعه آثار (Collected Works (Copenhagen, 1909), Vol. IV، ترجمه‌ای آلمانی در دست است (Darmstadt, 1948).

۳۳. پاسکال ربط وثیق اعتماد به حواس و اعتماد به عقل در مفهوم سنتی حقیقت را به

وضوح تشخیص داد. به گفته او: «این دو اصل حقیقت، عقل و حواس، علاوه بر این که هر یک راستی را از دست می دهند، متقابلاً یکدیگر را نیز می فریبند. حواس از طریق ظواهر دروغین عقل را فریب می دهند، و همین فریبی که با خود برای عقل می آورند، از عقل نصیب خودشان نیز می شود: عقل از آن‌ها انتقام می گیرد. انفعالات نفس حواس را برمی آشوبند و انطباعات کاذب برای آن‌ها ایجاد می کنند. آن‌ها دروغ می گویند و در رقابت با هم یکدیگر را به اشتباه می اندازند»

(*Pensées* [Pléiades ed., 1950], No. 92, p. 849).

شرط‌بندی مشهور پاسکال مبنی بر این که ایمان به آنچه مسیحیت در باره جهان آخرت تعلیم می دهد در قیاس با انکار آن بی‌گمان مخاطره کم‌تری برای انسان دربردارد، دلیلی کافی بر به هم پیوستگی حقیقت عقلانی و حسی با حقیقت وحی الهی است. به نزد پاسکال، همچنان که به نزد دکارت، خداوند خدایی خفی (*un Dieu caché*) است (ibid., No. 366, p. 923) که پرده از رخ بر نمی‌گیرد، اما وجود او و حتی خیر بودنش یگانه ضامن فرضی این امر است که حیات بشر خواب و خیال نیست (کابوس دکارتی در تأملات پاسکال، *ibid.*, No. 380, p. 928، تکرار می‌شود) و معرفت بشری نیرنگی الهی نیست.

۳۴. ماکس وبر، که، به‌رغم پاره‌ای خطاها در جزئیات که امروزه اصلاح شده‌اند، هنوز یگانه مورخی است که پرسش از عصر مدرن را با عمق و ربط و مناسبتی همخوان با اهمیت آن طرح کرده، به این مطلب نیز واقف بود که علت بازگشتن شدن ارزیابی کار و زحمت صرف از دست رفتن ایمان نبود بلکه از دست رفتن *certitudo salutis*، یقین به رستگاری، بود. در سیاق سخن ما، به نظر می‌رسد که این یقین تنها یکی از یقین‌های بسیاری بوده که با فرا رسیدن عصر مدرن از دست رفته است.

۳۵. بی‌گمان این مطلب بسیار درخور توجه است که، به استثنای دین زرتشت، هیچ یک از ادیان بزرگ هرگز دروغ بماهو دروغ را در زمره گناهان کبیره قرار نداده‌اند. نه فقط فرمانی به این مضمون وجود ندارد که «دروغ مگوه» (زیرا این فرمان که «علیه همسایه‌ات شهادت دروغ مده» مسلماً از جنسی دیگر است)، بلکه به نظر می‌رسد پیش از اخلاق پاکدینانه (پیوریتن) هیچ کس هرگز دروغ را گناهی بزرگ نمی‌دانست.

۳۶. این مطلب جان کلام در مقاله برونوفسکی است که پیش‌تر از آن یاد شد.

۳۷. از نامه دکارت به هنری مور (Henry More) به نقل از

Koyré, *op. cit.*, p. 117.

۳۸. در مقاله جستجوی حقیقت با نور طبیعی (*La recherche de la vérité par la lumière naturelle*)، که در آن دکارت بینش‌های اساسی‌اش را بیرون از قالب خشک تخصصی شرح می‌دهد، جایگاه محوری شک در قیاس با آثار دیگر او بیش‌تر دیده می‌شود. از این قرار، ائودوکسه (Eudoxe)، که دکارت حرف‌هایش را در دهان او می‌گذارد، توضیح می‌دهد که «شما می‌توانید در تمامی چیزهایی که شناخت آن‌ها

جز به یاری حواس برایتان دست نمی‌دهد به حق شک کنید؟ اما آیا می‌توانید در باره شک خودتان شک کنید و مردد بمانید که در شک هستید یا نه؟... شما می‌توانید که شک می‌کنید وجود دارید، و این به قدری درست است که دیگر نمی‌توانید به آن شک کنید (Pléiade ed., p. 680).

۳۹. «شک می‌کنم، پس هستم، یا به تعبیری که همان معنا را می‌رساند: می‌اندیشم، پس هستم» (ibid., p. 687). اندیشه به نزد دکارت به واقع سرشتی صرفاً اشتقاقی دارد: «زیرا اگر حقیقت داشته که شک می‌کنم، از آن رو که نمی‌توانم در آن شک کنم، این نیز حقیقت دارد که می‌اندیشم؛ در واقع، مگر شک چیزی غیر از نحوه‌ای اندیشیدن است؟» (ibid., p. 686). ایده اصلی این فلسفه به هیچ روی این نیست که من نمی‌توانم بدون وجود داشتن بیندیشم، بلکه این است که «ما نمی‌توانیم بدون وجود داشتن شک کنیم، و این نخستین شناخت یقینی است که می‌توان به دست آورد» (Principes [Pléiade ed.], part I, sec. 7).

خود این استدلال البته تازگی ندارد. به‌طور مثال، می‌توان آن را تقریباً مو به مو در رساله در باره اختیار (De libero arbitrio) آوگوستین (فصل سوم) دید، ولی در آنجا این معنای ضمنی در کار نیست که این یگانه یقین در برابر امکان خدایی فریبکار است و، به‌طور کلی، آنچه آوگوستین می‌گوید دقیقاً بنیاد یک نظام فلسفی نیست.

۴۰. گفته شده است که cogito ergo sum [می‌اندیشم، پس هستم] حاوی خطایی منطقی است و، همان‌طور که نیچه خاطر نشان کرده است، باید آن را چنین تعبیر کرد: cogito ergo cogitationes sunt [می‌اندیشم، پس اندیشه‌ها هستند] و، بنابراین، آگاهی ذهنی ابراز شده در کوگیتو وجود مرا ثابت نمی‌کند بلکه تنها وجود آگاهی را به اثبات می‌رساند. اما این مطلب دیگری است و لزومی ندارد در این جا توجه ما را به خود جلب کند (بنگرید به (Nietzsche, *Wille zur Macht*, No. 484).

۴۱. این صفت خداوند — خداوند در مقام deus ex machina [کارساز غیب] —، در مقام یگانه راه‌حل ممکن شک فراگیر، مخصوصاً در تأملات دکارت نمایان است. از این قرار، او در تأمل سوم می‌گوید: برای از میان برداشتن علت شک «باید تحقیق کنم که آیا خدایی وجود دارد...؟ و اگر دریافتم که خدایی هست، باید در این باره نیز تحقیق کنم که آیا ممکن است او فریبکار باشد: زیرا بدون دریافتن این دو حقیقت، گمان نمی‌کنم که هرگز بتوانم به چیزی یقین پیدا کنم.» و در پایان تأمل پنجم به این نتیجه می‌رسد: «به این ترتیب با وضوح بسیار درمی‌یابم که یقینی بودن [یا قطعیت] و درستی هر علمی تنها در گرو شناخت خدای حقیقی است: به گونه‌ای که پیش از شناخت او نمی‌توانستیم در باره هیچ چیز دیگری شناخت کامل پیدا کنیم» (Pléiade ed., pp. 177, 208).

42. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (Ann Arbor ed.), p. 32.

43. *Ibid.*, p. 43.

اولین کسی که در باره غیاب حس مشترک نزد دکارت اظهار نظر کرد و آن را به نقد کشید ویکو (Vico) بود (بنگرید به

*De nostri temporis studiorum ratione*, ch. 3).

۴۴. این تبدیل حس مشترک به حسی درونی مشخصه کل عصر مدرن است؛ در زبان آلمانی، تفاوت بین کلمه آلمانی متقدم *Gemeinsinn* و عبارت متأخر *gcsunder Menschenverstand* که جای آن را گرفته، گویای همین مطلب است.

۴۵. این انتقال نقطه [اتکای] ارشمیدسی به درون خود انسان کار آگاهانه دکارت بود: «زیرا در نظر دارم که شناخت خداوند، شناخت خود شما و تمام موجودات جهان را از این شک کلی و فراگیر، آن چنان که گویی از نقطه‌ای ثابت و نامتحرک، حاصل آورم» (*Recherche de la vérité*, p. 680).

۴۶. فرانک (Frank) در اثری که پیش‌تر از آن یاد شد علم را بر حسب «وظیفه» آن مینی بر «تولید پدیده‌های مشهود مطلوب» تعریف می‌کند.

۴۷. امید ارزست کاسیرر جامعه تحقق به تن نکرده است — امید به این‌که «شک با پشت سر نهادن آن مغلوب شود» و نظریه نسبیت، ذهن انسان را از واپسین «باقی مانده زمینی» آن، یعنی تشبیه یا انسان‌گونه‌انگاری‌ای که در ذات «شیوه‌ای» است «که زمان و مکان را به نحو تجربی اندازه‌گیری می‌کنیم»، رها سازد (*op. cit.*, pp. 389, 382) به عکس، طی دهه‌های اخیر نه شک کردن به اعتبار گزاره‌های علمی بلکه تشکیک در معقولیت داده‌های علمی افزایش یافته است.

48. *Ibid.*, p. 443.

49. Hermann Minkowski, «Raum und Zeit» in Lorentz, Einstein, and Minkowski, *Das Relativitätsprinzip* (1913); quoted from Cassirer, *op. cit.*, p. 419.

۵۰. و این تردید اگر هم انطباق دیگری اضافه شود، یعنی انطباق میان منطق و واقعیت، تخفیف پیدا نمی‌کند. از لحاظ منطقی، به‌راستی روشن به نظر می‌رسد که «الکترون‌ها اگر بنا بود علت کیفیات حسی ماده باشند، احتمالاً نمی‌توانستند واجد این کیفیات باشند، زیرا در این صورت مسئله علت این کیفیات صرفاً یک مرحله عقب‌تر برده می‌شد اما حل نمی‌گشت»

(Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, p. 66).

دلیل این‌که بدگمان می‌شویم این است که تنها وقتی «در گذر زمان» دانشمندان از این ضرورت منطقی آگاه شدند کشف کردند که «ماده» کیفیاتی ندارد و، بنابراین، دیگر نمی‌توان آن را ماده خواند.

۵۱. به قول اروین شرودینگر: «در همان حال که چشم ذهن ما در فواصل هر چه کوچک‌تر و زمان‌های هر چه کوتاه‌تر نفوذ می‌کند، مشاهده می‌کنیم که طبیعت به قدری سرتابه‌سر متفاوت با آنچه در اجسام مشهود و محسوس محیطمان می‌بینیم رفتار می‌کند که هیچ الگویی که بر اساس تجربه‌های کلان ما شکل گرفته باشد هرگز امکان ندارد 'درست' باشد»



(*Science and Humanism* [1952], p. 25).

52. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p. 64.

۵۳. بهترین شرح این مطلب گفته‌ای است از پلانک که در مقاله‌ای بسیار روشنگر به قلم سیمون وی نقل شده است (این مقاله با اسم مستعار امیل نووی (Emil Novis) و تحت عنوان «تأملاتی در باره نظریه کوانتوم‌ها» در *Cahiers du sud* [دسامبر ۱۹۴۲] انتشار یافته است) که ترجمه فرانسو [در این‌جا ترجمه فارسی] آن چنین است: «فرضیه پرداز، امکان‌های عملاً نامحدودی در اختیار دارد، او همان‌قدر به عملکرد اندام‌های حسی خویش تقید اندک دارد که به عملکردهای ابزارهای مورد استفاده‌اش... حتی می‌توان گفت که از بهر خود نوعی هندسه برای خیال‌پردازی‌اش ایجاد می‌کند... همچنین، به همین دلیل است که هیچ‌گاه مقیاس‌ها نمی‌توانند مستقیماً فرضیه‌ای را ابرام یا نقض کنند؛ آن‌ها فقط می‌توانند سازگاری کم و بیش زیادی را در آن معلوم دارند.» سیمون وی به تفصیل خاطرنشان می‌کند که چگونه چیزی «بی‌نهایت ارزنده‌تر» از علم در این بحران به خطر می‌افتد، و آن مفهوم حقیقت است؛ با این حال، او از درک این معنی عاجز می‌ماند که بزرگ‌ترین پیچیدگی و دشواری این وضع ناشی از این واقعیت مسلم است که این فرضیه‌ها «کارگر می‌افتند». اشاره به این مقاله نه‌چندان معروف را مرهون خانم بورلی وودوارد (Beverly Woodward)، دانشجوی سابقم، هستم.

54. Schrödinger, *op. cit.*, p. 26.

55. *Science and the Modern World*, p. 116.

۵۶. در نامه هفتم ۳۴۱۰:

rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata

(«زیرا هرگز نمی‌توان آن را مثل چیزهای دیگری که فرا می‌گیریم با کلمات بیان کرد»).

۵۷. مخصوصاً بنگرید به

*Nicomachean Ethics* 1142a25 ff. and 1143a36 ff.

ترجمه انگلیسی رایج معنا را محدودش می‌کند زیرا لوگوس را به «عقل» یا «استدلال» برمی‌گرداند.

۵۸. آنچه موجب می‌شود از کل این شرح نوعی بازگونی شرح هومر و پاسخی به آن استشمام شود بالاخص استفاده افلاطون از کلمات eidōlon [تصویر یا شیخ] و skia [سایه] در داستان غار است؛ زیرا این‌ها کلمات کلیدی در توصیفی هستند که هومر در آدیسه از هادس می‌آورد.

59. Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. 116-17.

60. «Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll»

(بنگرید به پیشگفتار کانت بر اثر خویش:

*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*).

۶۱. این که «طبیعت فسمی روند است»، این که، بر این اساس، «واقعیت بنیادین برای آگاهی حسی فسمی رویداد است»، این که علوم طبیعی تنها با رویدادها، وقایع یا پیشامدها سروکار دارند و نه با چیزها، و این که «بجز رویداد هیچ چیز دیگری وجود ندارد» (بنگرید به Whitehead, *The Concept of Nature*, pp. 53, 15, 66) جزو اصول موضوع (axioms) علوم طبیعی مدرن در همه شاخه‌های آن است.

۶۲. ویکو (*op. cit.*, ch. 4) صراحتاً می‌گوید که چرا از علوم طبیعی روی گردانده است. معرفت راستین طبیعت امری محال است، زیرا نه انسان بلکه خدا آن را ساخته است؛ خدا با همان یقینی می‌تواند دانای طبیعت باشد که انسان هندسه می‌داند:

*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*

(«ما از آن رو می‌توانیم هندسه را اثبات کنیم که [خود] آن را ساخته‌ایم؛ برای اثبات آنچه طبیعی است می‌بایست آن را ساخته باشیم»). این رساله کوچک، که بیش از پانزده سال پیش از چاپ اول علم جدید (*Scienza Nuova*) (۱۷۲۵) نوشته شد، از چند جهت جالب است. ویکو همه علوم موجود را به نقد می‌کشد اما نه هنوز به خاطر علم جدیدش تاریخ؛ توصیف ویکو مطالعه علوم اخلاقی و سیاسی است که به نظر او بیش از حد و بی‌جهت مغفول افتاده‌اند. قطعاً مدت‌ها بعد بود که این فکر به ذهن او خطور کرد که تاریخ ساخته انسان است همچنان که طبیعت ساخته خداوند است. این پیشامد در سرگذشت [او]، گرچه در اوایل قرن هجدهم کاملاً استثنا بود، تقریباً یکصد سال بعد قاعده شد: هر زمان که عصر مدرن دلیلی برای امید بستن به فلسفه سیاسی تازه‌ای داشت، به جای آن نوعی فلسفه تاریخ نصیبش شد.

۶۳. مقدمه هابز بر *لویاتان*.

۶۴. بنگرید به مقدمه عالی مایکل اوکشات (Michael Oakeshott) بر

*Leviathan* (Blackwell's Political Texts), p. xiv.

65. *Ibid.*, p. lxiv.

66. *Metaphysics* 1025b25 ff., 1064a17 ff.

۶۷. در باره افلاطون بنگرید به

*Theaetetus* 155: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allē archē philosophias ē hautē*

(«زیرا حیرت آن چیزی است که فیلسوف بیش از همه آن را برمی‌تابد؛ از آن رو که سرآغاز فلسفه چیزی جز آن نیست»). ارسطو، که به نظر می‌رسد در آغاز متافزیک (982b12 ff) سخن افلاطون را مو به مو تکرار می‌کند – «زیرا آدمیان به موجب حیرتشان است که هم، اکنون شروع به فلسفه‌ورزی می‌کنند و هم در ابتدا شروع به فلسفه‌ورزی کردند» – عملاً این حیرت را به شکلی کاملاً متفاوت به کار می‌برد؛ به نزد او، انگیزه واقعی فلسفه‌ورزی میل به «گریز از جهل» است.

68. Henri Bergson, *Évolution créatrice* (1948), p. 157.

تحلیل دیدگاه برگسون در فلسفه مدرن ما را بیش از حد [از مقصودمان] دور می‌کند. اما تأکید او بر تقدم homo faber [انسان سازنده] نسبت به homo sapiens [انسان هوشمند] و بر ساختن به عنوان سرچشمه هوش بشری، و نیز تقابل مؤکدی که میان زندگی و هوش برقرار می‌کند، بسیار پر معنی است. فلسفه برگسون را به آسانی می‌توان به صورت مطالعه‌ای موردی قرائت کرد در باره این‌که چگونه اعتقاد پیش‌تر عصر مدرن به برتری نسبی ساختن بر اندیشیدن بعداً جای خود را به اعتقاد تازه‌تر آن عصر به برتری مطلق زندگی بر هر چیز دیگر داد و به دست این اعتقاد از میان رفت. این‌که برگسون توانست چنین تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر سرآغاز نظریه‌های راجع به زحمت در فرانسه به جا بگذارد از آن رو بود که او خود هنوز هر دوی این عناصر را با هم متحد می‌کرد. نه تنها آثار متقدم ادوار برت (Édonard Berth) و ژرژ سورل (Georges Sorel) بلکه کتاب انسان سازنده (۱۹۲۹) آدریانو تیلگر نیز دایره اصطلاحات خود را عمدتاً مدیون برگسون هستند؛ این مطلب در مورد کتاب ژول وویمن (Jules Vuillemin) به نام هستی و زحمت (*L'Être et le travail*) (۱۹۴۹) نیز صدق می‌کند، هر چند وویمن، مثل تقریباً همه نویسندگان امروز فرانسه، عمدتاً هگلی می‌اندیشد.

69. Bergson, *op. cit.*, p. 140.

70. Bronowski, *op. cit.*

۷۱. ضابطه جرمی بنتام در مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*) (۱۷۸۹) از طرف جوزف پریستلی (Joseph Priestly) به او پیشنهاد شد و بسیار شبیه [ضابطه] بکاریا بود: [بیش‌ترین شادکامی تقسیم‌شده میان بیش‌ترین عده] «la massima felicità divisa nel maggior numero» (مقدمه بر چاپ Hafner به قلم لورنس جی. لافلور (Laurence J. Laflour)).

به گفته‌ی الی هلوی

(Élie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* [Beacon Press, 1955])

هم بکاریا و هم بنتام مرهون اثر هلسوسپوس (Helvétius)، در باره ذهن (*De l'Esprit*)، بودند.

72. Laflour, *op. cit.*, p. xi.

بنتام خود در یادداشتی که به ویراست متأخری از اثرش افزوده شده است (Hafner ed., p. 1) ناخرسندی‌اش را از فلسفه‌ای صرفاً فایده‌گرا ابراز می‌کند: «کلمه فایده به صراحت کلمات شادکامی و خرسندی ناظر به تصورات لذت و ألم نیست.» ایراد اصلی او این است که فایده قابل اندازه‌گیری نیست و، بنابراین، «ما را به ملاحظه تعداد سوق نمی‌دهد» که بدون آن «شکل‌گیری ملاک [آنچه] درست است» و [آنچه] نادرست است» محال خواهد بود. بنتام با جدا ساختن مفهوم فایده از مفهوم

استفاده (بنگرید به فصل ۱، بند ۳) اصل شادکامی‌اش را از اصل فایده حاصل می‌آورد. این جداسازی نقطه عطفی در تاریخ فایده‌گرایی است؛ زیرا درست است که پیش از بنام اصل فایده در درجه اول به خود (ego) مربوط می‌شده، اما تنها اوست که از بیخ و بن تصور فایده را از هر گونه ارجاع به جهان مستقلی از اشیای مورد استفاده تهی ساخت و بدین ترتیب فایده‌گرایی را به صورت نوعی «خودمحوری» حقیقتاً «کلی» درآورد (هلوی).

۷۳. به نقل از

Halévy, *op. cit.*, p. 13.

۷۴. این البته اولین جمله مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری است. این جمله مشهور «تقریباً کلمه به کلمه از روی دست هلوسیوس نوشته شده است» (Halévy, *op. cit.*, p. 26). هلوی به درستی می‌گوید: «طبیعی بود که ایده‌ای رایج، همه‌جا در قالب عبارت‌های یکسان بیان شود» (p. 22). ضمناً این واقعیت آشکارا نشان می‌دهد که نویسندگانی که در این‌جا با آن‌ها سر و کار داریم فیلسوف نیستند؛ زیرا فارغ از این‌که پاره‌ای ایده‌ها در دورانی معین تا چه حد رواج داشته باشند، هرگز دو فیلسوف پیدا نمی‌شوند که بتوانند بدون نوشتن از روی دست یکدیگر به صورت‌بندی‌های یکسانی برسند.

75. *Ibid.*, p. 15.

۷۶. بزرگ‌ترین نمایندگان فلسفه مدرن زندگی مارکس، نیچه و برگسون هستند، از آن جهت که هر سه زندگی و هستی را یکی می‌انگارند. تکیه‌گاه آن‌ها برای این یکی انگاشتن، درون‌نگری است، و زندگی در واقع یگانه «هستی»‌ای است که انسان به وجهی می‌تواند از راه صرف نظر کردن به خویشتن از آن آگاه باشد. تفاوت بین این فیلسوفان و فیلسوفان پیش‌تر عصر مدرن این است که به نظر می‌رسد [نزد آن‌ها] زندگی فعال‌تر و زایاتر از آگاهی است که از قرار معلوم هنوز پیش از حد به نظرورزی و آرمان قدیم حقیقت ربط و وثیق دارد. شاید بهترین توصیف این واپسین مرحله فلسفه مدرن این باشد که بگوییم شورش فیلسوفان است علیه فلسفه، شورش که با کی‌یرکگور آغاز می‌شود و در اگزیستانسیالیسم به پایان می‌رسد و در بادی نظرگویا بر عمل در برابر نظر تأکید می‌کند. ولی بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که هیچ یک از این فیلسوفان به واقع دلمشغول عمل بماهو عمل نیستند. در این‌جا می‌توانیم کی‌یرکگور و عمل غیرجهانی و درون‌سوی او را کنار بگذاریم. نیچه و برگسون عمل را بر حسب ساختن و تولید - انسان سازنده به جای انسان هوشمند - تعریف می‌کنند، درست همان‌طور که مارکس در باره عمل بر حسب ساختن می‌اندیشد و زحمت را بر حسب کار توصیف می‌کند. اما ملاک نهایی آن‌ها همان‌قدر که عمل نیست کار و جهانی بودن (worldliness) هم نیست؛ ملاک نهایی آن‌ها زندگی و زایایی زندگی است.

۷۷. سخن سیسرون چنین است:

Civitatibus autem mors ipsa poena est... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit (*De re publica* iii. 23).

در باره این اعتقاد در عصر باستان که تن‌واره سیاسی استوار باید نامیرنده باشد همچنین بنگرید به رساله قوانین افلاطون (۷۱۳) که در آن گفته می‌شود پایه‌گذاران پولیسی تازه جزء نامیرنده نفس آدمی را محاکات می‌کنند (homon en hēmin). (athanasias enest).

۷۸. بنگرید به

Plato *Republic* 405c.

۷۹. این عنوان را برنار آلوی دومینیکی بر او نهاده است:

Bernard Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914).

از جمله آثاری که در فرانسه و آلمان مدافع این نظرند که بزرگداشت زحمت در عصر مدرن، خاستگاه مسیحی دارد، می‌توان به ترتیب این‌ها را برشمرد:

Étienne Borne and Francois Henry, *Le travail et l'homme* (1937); Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912).

اخیراً ژاک لکلیرک، استاد دانشگاه کاتولیکی لوون، که با دفتر چهارم اثرش *Leçons de droit naturel* (درس‌هایی در باره حق طبیعی) با عنوان *Travail, propriété* (زحمت، مالکیت) (۱۹۴۶) یکی از ارزنده‌ترین و جالب‌ترین آثار را به گستره فلسفه زحمت تقدیم کرده، این سوءتفسیر از منابع مسیحی را تصحیح کرده است: «مسیحیت ارزیابی زحمت را چندان تغییر نداده است!»؛ و در کار آکویناس «مفهوم زحمت جز به وجهی بسیار فرعی نیامده است» (pp. 61-62).

۸۰. بنگرید به

I Thess. 4:9-12 and II Thess. 3:8-12.

81. *Summa contra Gentiles* iii. 135: Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.

82. *Summa theologia* ii. 2. 187. 3, 5.

۸۳. در آداب‌نامه‌های رهبانی، مخصوصاً در *ora et labora* (عبادت و زحمت) بندیکت، زحمت برای مقابله با وسوسه‌های بدنِ عاقل و باطل توصیه می‌شود (بنگرید به فصل ۴۸ این آداب‌نامه). در آنچه به آداب‌نامه آوگوستین معروف است (*Epistolae* 211)، زحمت قانونی از قوانین طبیعت تلقی می‌شود، نه سزای گناه. آوگوستین زحمت [یا کار] دستی را توصیه می‌کند - او کلمات *opera* و *labor* را به‌طور مترادف، و متضاد *otium* [فراغت یا آسودگی] به کار می‌برد - و برای این توصیه سه دلیل می‌آورد: زحمت در بیکار با وسوسه‌های فراغت به ما یاری می‌کند؛ به صومعه‌ها کمک می‌کند که وظیفه خود را در احسان به فقرا انجام دهند؛ و به نظرورزی کمک می‌کند زیرا مثل

سایر اشتغالات، نظیر خرید و فروش اجناس، ذهن را بی جهت درگیر نمی‌سازد. در خصوص نقش زحمت در صومعه‌ها مقایسه کنید با

Étienne Delaruelle, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1 (1948).

جدا از این ملاحظات صوری، این امر بسیار گویا و سرشت‌نماست که خلوت‌نشینان پور-روپال (Port-Royal)، آن‌گاه که در جستجوی وسیله‌ای برای مکافات واقعاً مؤثر بودند، بی‌درنگ به یاد زحمت می‌افتادند (بنگرید به

Lucien Fèber, «Travail: Évolution d'un mot et d'une idée», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1 [1948]).

84. Aquinas *Summa theologiae* ii. 2. 182. 1, 2.

توماس در تأکید خویش بر تقدم مطلق *vita contemplativa* [زندگی وقف نظر] اختلافی شاخص میان خود و آگوستین را عیان می‌دارد که توصیه‌اش چنین است: *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat*

— «تحقیق یا کشف حقیقت برای آن‌که کسی از آن منتفع شود» (*De civitate Dei* 19. xix). اما این اختلاف از حد اختلاف میان متفکری مسیحی که پرورده فلسفه یونانی است و متفکر مسیحی دیگری که پرورده فلسفه رومی است تجاوز نمی‌کند.

۸۵. اناجیل به مفسده دارایی‌های این‌جهانی می‌پردازند، نه به ستایش زحمت یا زحمتکشان (مخصوصاً بنگرید به

Mat. 6:19-32, 19:21-24; Mark 4:19; Luke 6:20-34, 18:22-25; Acts 4:32-35).

۸۶. از نامۀ مارکس به کوگلمان (Kugelmann) به تاریخ ژوئیه ۱۸۶۸.

۸۷. این‌جهانی بودن ذاتی هنرمند اگر «هنری غیرعینی» جای بازنمایی چیزها را بگیرد البته تغییر نمی‌کند؛ اشتباه گرفتن این «غیرعینی بودن» به جای انفسی بودن [یا ذهنی بودن] که در آن هنرمند احساس می‌کند فراخوانده شده است به این‌که «مافی‌الضمیر خود»، احساسات انفسی خود، را «بیان کند»، نشان شایدان است نه هنرمندان. هنرمند، اعم از این‌که نقاش باشد یا مجسمه‌ساز یا شاعر یا آهنگساز، اشیایی جهانی پدید می‌آورد، و شیء‌گردانی او با فعل بسیار تردیدبردار و، به هر تقدیر، کاملاً غیرهنری بیان کردن وجه اشتراکی ندارد. هنر بیان‌گرایانه [یا اکسپرسیونیستی] (expressionist)، ولی نه هنر انتزاعی، تناقضی در الفاظ است.

## واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

Archimedean point	نقطه [اتکای] ارشمیدسی	critical	نقدی
action	عمل	Dieu trompeur(Fr.)	خدای فریبکار
alienation	بیگانگی	deus ex machina(L.)	کارساز غیب / امداد غیبی
automation	خودکاری	division of labor	تقسیم زحمت [تقسیم کار]
animal laborans(L.)	حیوان زحمتکش	eidos	ایدوس
animal rationale(L.)	حیوان عاقل [یا ناطق]	emanation	صدر
appearance	نمود	empiricism	تجربه‌گرایی
behavior	رفتار	energeia(Gr.)	فعلیت
behaviorism	رفتارگرایی	exchange value	ارزش مبادله
bios politikos(Gr.)	زندگی سیاسی	Gattungswesen(G.)	موجود نوعی
bios praktikos(Gr.)	زندگی وقف عمل	given	داده
bios theoretikos(Gr.)	زندگی وقف نظر	givenness	دادگی
Cartesian doubt	شک دکارتی	happiness	شادکامی
common realm	حیطه مشترک	hedonism	لذت‌گرایی
common sense	حسن مشترک	homo faber(L.)	انسان سازنده
community	اجتماع	human condition	وضع بشر
conformism	هم‌رنگی با جماعت / هم‌رنگی خواهی		

human nature	طبیعت بشر	<i>praxis</i> (Gr.)	عمل / پراکسیس
idea	ایده	private realm	حیطه خصوصی
individualism	فردگرایی	public realm	حیطه عمومی
instrumentality		publicity	عمومیت
	حیث ابزاری / ابزاری بودن	realism	واقع‌گرایی
instrumentalization		reduction	تحویل
	ابزارگردانی	relativism	نسبی‌انگاری
<i>instrumentum vocale</i> (L.)	ابزار سخنگو	reification	شیء‌گردانی
intimacy	ساحت شخصی	social animal	حیوان اجتماعی
introspection	درون‌نگری	space of appearance	فضای نمود
know-how	کاردانی	state of nature	وضع طبیعی
labor	زحمت	subjectivism	سوزده‌محوری
life process	روند زندگی	<i>telos</i> (Gr.)	غایت
material	ماده / سازمایه	<i>thaumazein</i> (Gr.)	حیرت
materialism	ماده‌گرایی	<i>theoria</i> (Gr.)	نظر
modern age	عصر مدرن	tool-maker	ابزارساز
modernization	مدرن‌سازی	transcendent	متعالی
natality	زادگی	utilitarianism	فایده‌گرایی
nominalism	نام‌انگاری	utility	فایده
plurality	تکثر	<i>vita activa</i> (L.)	زندگی وقف عمل
<i>poiēsis</i> (Gr.)	ساختن	<i>vita contemplativa</i> (L.)	زندگی وقف نظر
<i>polis/city-state</i>	پولیس / دولت‌شهر	waste economy	اقتصاد ضایعات
political	سیاسی	work	کار
political animal	حیوان سیاسی	world-building	جهان‌سازی
political body/body politic		world-view	جهان‌نگری
	تن‌واره سیاسی / اجتماع سیاسی	worldless	بی‌جهان
positivism	تحصل‌گرایی	worldliness	جهانی‌بودن
pragmatism	عمل‌گرایی		





# THE HUMAN CONDITION

## Hannah Arendt

کتابی که در دست دارید کندوکاوی است درباره وضع بشر به قلم فیلسوفی که نظر و عمل و نسبت این دو در کانون اندیشه‌اش جای دارد. هانا آرنست در این اثر مهم و تأثیرگذار زندگی وقف عمل را در برابر زندگی وقف نظر موضوع تأملاتی قرار می‌دهد که خواننده را نیز به تأملی دیگر در این زمینه فرا می‌خوانند. او ضمن شرح مفاهیم زحمت، کار و عمل و جایگاه آن‌ها در وضع بشر، با نگاهی تاریخی سیر آن‌ها را تا روزگار ما پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که از دوران یونان باستان تا امروز رویکرد ما به زندگی وقف عمل چه فراز و فرودها و تغییراتی به خود دیده است.

۱۶۰۰۰ تومان



ISBN 978-964-311-912-6



9 789643 119126