

آنا رشيستم: سياست شاعرانه

آنا رشیسم: سیاست شاعرانه

جستارهایی درباره‌ی سیاست

هربرت رید

حسن چاووشیان



نشر اختران

فهرست مطالب

۷	پیش‌گفتار
۹	مقدمه‌ی هوارد زین: هنر انقلاب
۲۷	مقدمه: انقلاب و عقل (۱۹۵۳)
۵۵	فلسفه‌ی آنارشیزم (۱۹۴۰)
۸۱	شاعرانگی و آنارشیزم (۱۹۳۸)
۸۳	۱. بی‌برنامگی
۸۹	۲. شاعران و سیاستمداران
۹۶	۳. چرا ما انگلیسی‌ها ذوق و سلیقه نداریم
۱۰۵	۴. کمونیزم بنیادی
۱۲۵	۵. ضرورت آنارشیزم
۱۵۰	۶. پیش‌شرط صلح
۱۶۷	۷. اهمیت زیستن
۱۷۳	پارادوکس آنارشیزم (۱۹۴۱)
۱۸۷	اکزستانسیالیسم، مارکسیسم و آنارشیزم (۱۹۴۹)
۲۱۳	فرازهایی در باب آزادی (۱۹۴۶-۵۲)
۲۴۹	درباره‌ی عدالت
۲۵۹	درباره‌ی فضیلت
۲۶۸	ماهیت بحران
۲۷۹	اخلاقی قدرت
۲۸۷	اخلاقی آمایش
۲۹۵	وانهادن هنرمند
۳۰۵	نمایه

Read, Herbert

رید، هربرت

آنارشیزم: سیاست شاعرانه، جستارهایی در باره‌ی سیاست / هربرت رید؛

ترجمه‌ی حسن چاوشیان. — تهران: اختران، ۱۳۸۵.

ISBN 964-8897-09-3

۳۰۹ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات قیپا.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. آنارشیزم، الف. چاوشیان، حسن، ۱۳۴۱ - مترجم، ب. عنوان.

۲۳۵ / ۸۲

HX ۸۳۲ / ۹ آ ۸

۸۵-۵۰۳۷ م

کتابخانه ملی ایران

Anarchy & Order, essays in poetics;

این کتاب ترجمه‌ای است از:

by Herbert Read; Beacon Press, 1971



نشر اختران

آنارشیزم: سیاست شاعرانه

جستارهایی در باره‌ی سیاست

نویسنده: هربرت رید

مترجم: حسن چاوشیان

طراح جلد: ابراهیم حقیقی

شماره نشر ۱۱۴

چاپ اول: ۱۳۸۵

شمارگان: ۳۳۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: ریحان

تلفکس انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ - تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۶۹۵۳۰۷۱

<http://www.akhtarnabook.com>

Email: info@akhtarnabook.com

ISBN 964-8897-09-3

شابک: ۹۶۴-۸۸۹۷-۰۹-۳

کلیه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

پیش‌گفتار

این کتاب حاوی همهی جستارهای گوناگونی است که به‌ویژه درباره‌ی آنارشیزم نوشته‌ام. ولی میان آنچه در این‌باره نوشته‌ام و آنچه درباره‌ی مسائل اجتماعی به‌طور کلی (جنبه‌ی سیاسی امور غیرسیاسی)، یا درباره‌ی جنبه‌های اجتماعی هنر (هنر و جامعه و ریشه‌های هنر) یا درباره‌ی جنبه‌های اجتماعی آموزش (آموزش از طریق هنر و آموزش برای صلح) نگاشته‌ام، هیچ‌گونه تمایز قطعی و ضروری وجود ندارد. در همهی این آثار، و همین‌طور در نقد ادبی و در شعر من نیز، همیشه فلسفه‌ی واحدی دیده می‌شود.

نخستین جستار این کتاب برای اولین‌بار به چاپ می‌رسد. بقیه‌ی جستارها را بازبینی کرده‌ام، و گاهی از اساس در آنها تجدیدنظر کرده‌ام، و با این که بعضی جاها عبارت‌های نسنجیده یا جاه‌طلبانه و گزاف را حذف کرده‌ام ولی هرگز نخواسته‌ام که به صدای بی‌پروای دوره‌ی جوانی، آهنگی از حزم و احتیاط بدهم. درواقع، اینک حسرت آن روزها را می‌خورم.

«شعر و آنارشیزم»^۱ نخستین‌بار توسط انتشاراتی Faber and Faber در ۱۹۳۸ به‌صورت مجزا به چاپ رسید، البته همراه با نوشته‌هایی قدیمی‌تر. «فلسفه‌ی آنارشیزم»^۲ را Freedom Press در ۱۹۴۰ چاپ کرد. «اگزیزتا-نیالیسم، مارکسیسم و آنارشیزم»^۳ نیز از سوی همان انتشارات در ۱۹۴۹ به چاپ رسید. «پارادوکس آنارشیزم» قبلاً در کت رنگارنگ^۴ (Routledge, 1945) به چاپ رسیده بود؛ و «فرازهایی در باب آزادی» حاوی جملات قصار

1. Poetry and Anarchism

2. The Philosophy of Anarchism

3. Existentialism, Marxism, and Anarchism

4. A Coat of Many Colours

و پاراگراف‌هایی از نوشته‌های جسته‌گریخته‌ای است که در انواع و اقسام نشریه‌های ادواری چاپ شده و ذکر جزئیات آنها غیرضروری و ملال‌آور است.

هربرت رید

مقدمه‌ی هوارد زین^۱

هنر انقلاب

واژه‌ی آنارشی در جهان غرب مایه‌ی پریشانی اکثر مردم می‌شود؛ این واژه حاکی از بی‌نظمی، خشونت و عدم قطعیت است. ما دلایل خوبی برای ترسیدن از چنین چیزهایی داریم، زیرا سال‌هاست که با آنها زندگی کرده‌ایم، البته نه در جوامع آنارشیستی (که هرگز وجود نداشته) بلکه درست در همان جوامعی که بیش‌ترین ترس از آنارشی را داشته‌اند، یعنی دولت - ملت‌های نیرومند روزگار مدرن.

در هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر چنین آشوب اجتماعی‌یی سابقه نداشته است. پنجاه میلیون نفر در جنگ جهانی دوم کشته شدند: بیش از یک میلیون نفر در کره، یک میلیون نفر در ویتنام، نیم میلیون نفر در اندونزی، صدها هزار نفر در نیجریه و موزامبیک. در عرض دو دهه‌ی بعد از جنگ جهانی دوم که قرار بود به همه‌ی جنگ‌ها خاتمه داده شود، یکصد مناقشه‌ی سیاسی خشونت‌بار درگرفته است. میلیون‌ها نفر اسیر فقر و گرسنگی، یا زندان‌ها، یا آسایشگاه‌های روانی‌اند. آشفته‌گی درونی به‌صورت بیگانگی و سردرگمی و بدبختی فراگیر؛ و آشفته‌گی بیرونی به‌صورت سپاهیان عظیم، ذخایر گازهای شیمیایی و بمب‌های هیدروژنی و هسته‌ای جلوه‌گر می‌شود. هر جا که آگاهی مردان و زنان و کودکان فقط اندکی فراتر از محدوده‌های محلی برود،

زندگی‌شان آمیخته با زهر این عدم اطمینان است که آیا نوع بشر تا نسل بعدی ادامه خواهد یافت یا نه.

آنارشیزم‌ها خواهان پایان دادن به همین اوضاع و شرایط، و آوردن نوعی نظم به این جهان، برای نخستین بار، هستند. ما هرگز با دقت به سخن آنان گوش نپسپرده‌ایم. مگر از طریق فیلترهایی که پاسداران بی‌نظمی - رهبران حکومت ملی، خواه سرمایه‌دار خواه سوسیالیست - به گوش ما زده‌اند.

نظمی که آنارشیزم‌ها می‌خواهند با نظم موردنظر حکومت‌های ملی (که آلمانی‌ها "Ordnung"، و سیاستمداران آمریکایی «نظم و قانون» می‌نامندش) تفاوت زیادی دارد. آنارشیزم‌ها خواهان شکل‌گیری داوطلبانه‌ی روابطی انسانی‌اند که از نیازهای مردم نشأت می‌گیرد. چنین نظمی از درون برمی‌خیزد، و از همین‌رو طبیعی است. مردم نه با ضرب و زور بلکه به‌میل خود نظم و ترتیبات ساده‌ای را می‌پذیرند. و این چیزی شبیه شکلی است که هنرمند [به ماده‌ی خام] می‌دهد، شکل دلی‌پذیر و خوشایندی که گاهی هم زیبا است و همانند هر عمل داوطلبانه‌ای که از سر ایمان انجام می‌گیرد، پرخیر و برکت است. پس تعجبی ندارد که هربرت رید، شاعر و فیلسوف هنر، یک آنارشیزم باشد.

رید از رهگذر تجربه‌های خلص خویش به آنارشیزم فلسفی رسید: او پسر یک مزرعه‌دار انگلیسی بود که در یورکشایر بزرگ شد، چندسالی در شهر صنعتی لیدز کار دفتری می‌کرد، و همان‌جا به دانشگاه می‌رفت و شعر می‌نوشت، و شیفته‌ی هنر و ادبیات بود - و سپس در جنگ جهانی اول و به‌عنوان سروان ارتش انگلستان مجبور به تحمل صدا و شمیم جنگ شد. برای مدتی، مانند بسیاری دیگر، مجذوب انقلاب بولشویکی در روسیه شد، اما دیکتاتوری حزبی شوروی موجب شد با گام‌های محکم به سوی آنارشیزم برود که ظاهراً با علایق پردامنه‌ی او به هنر نیز همخوانی داشت:

سفالگری، شعر، وردزورث^۱ و کولریج^۲، نقد هنری، فلسفه‌ی هنر. رید پیش از مرگش در ۱۹۶۸ بیش از چهل کتاب نوشته بود که اکثرشان درباره‌ی هنر و ادبیات بود. در آنارشی و نظم، که به سال ۱۹۵۴ در انگلستان به چاپ رسید، جستارهای گوناگونی را که پیش از آن درباره‌ی آنارشیزم نوشته بود یک‌جا گرد آورد، از کتاب کوچک شعر و آنارشیزم که در ۱۹۳۸ منتشر شده بود تا مقاله‌ی «انقلاب و عقل» که در ۱۹۵۳ نوشته بود. این کتاب مهم هرگز در ایالات متحده منتشر نشده بود، شاید به این دلیل که آمریکا در دهه‌ی پنجاه به آنارشیزم، یا هرگونه مخالفت جدی، روی خوش نشان نمی‌داد. ولی اکنون، با آغاز دهه‌ی هفتاد، اوضاع به گونه‌ی دیگری است. رید چیزی به ما عرضه می‌کند که ظاهراً این نسل خواهان و نیازمند آن است: رویکرد زیباشناسانه به سیاست.

نظم و ترتیب فعلی دنیای سیاست، به‌قسمی که در جهان امروز می‌بینیم، نظم است که به جامعه تحمیل می‌شود؛ نه مردم آن را می‌خواهند، و نه آن واقعی به نیازهای مردم می‌گذارد؛ به همین دلیل، آشوبناک و ویرانگر است. سیاست بختکی است که بر احساسات ما سنگینی می‌کند. سیاست ناقص اساسی‌ترین اقتضای زیباشناسی است - بی‌بهره از زیبایی است. سیاست تحمیلی است، مثل صدایی که با چنان بسامدی به گوش ما بگوید که فریادمان درآید، و کسانی که آن را به راه انداخته‌اند، آن را موسیقی بنامند. «نظم» زندگی مدرن چنان مهمه و جنجالی است که ما را نسبت به الحان ظریف‌تر و ملایم‌تر جهان تقریباً ناشنوا ساخته است.

عجیب نیست که در روزگار مدرن، در زمان انقلاب فرانسه و آمریکا، درست هنگامی که انسان بالاترین غرور و نخوت را نسبت به دستاوردهای خویش داشت، اندیشه‌های آنارشیزمی این فخر و غرور را به چالش کشید. تمدن غرب هرگز در توصیف ویژگی‌های خویش به‌عنوان پیشرفتی شگرف

۱. William Wordsworth شاعر انگلیسی (۱۷۷۰-۱۸۵۰).

۲. Samuel Taylor Coleridge شاعر و منتقد انگلیسی (۱۷۷۲-۱۸۴۳).

در تاریخ بشر، جانب تعادل و تواضع را نگه نداشته است: واحدهای بزرگ‌تر دولت‌های ملی جایگزین قبایل و طوایف شدند؛ حکومت پارلمانی جای حق الهی شاهان را گرفت؛ نیروی بخار و برق جای کار دستی را گرفت؛ آموزش و دانش ظنم جهل و خرافه را باطل کرد؛ روال‌های قانونی به قضاوت‌های خودسرانه خاتمه داد. آنارشیزم درست در باشکوه‌ترین روزهای «تمدن» غربی پدیدار شد چون وعده‌های این تمدن، تقریباً بدون درنگ، نقش بر آب شد.

ملی‌گرایی، که آزادی از استبداد خارجی، و ایمن ماندن از بی‌نظمی داخلی را نوید می‌داد، هم انگیزه و هم امکان سلطه‌ی امپراتوری‌های جهان‌گستر بر مردم، و ستیزه‌های خونبار بین این امپراتوری‌ها را، به شدت افزایش داد: امپریالیسم و جنگ چنان بالا گرفت که درست در دوره‌ی دولت‌های ملی به آستانه‌ی خودکشی جهانی رسید. حکومت پارلمانی که مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های مهم را نوید می‌داد، تبدیل به پوسته‌ای ظاهری (که به دو صورت دولت‌های تک‌حزبی یا دوحزبی درمی‌آمد) شد که حکومت نخبگان ثروت و قدرت را، در بحبوحه‌ی یورش پرشتاب و هیجان‌زده به سمت صندوق‌های رأی‌گیری و همه‌پرسی، می‌پوشاند. تولید انبوه به فقر و استثمار خاتمه نداد؛ در واقع، استمرار فقر و نیازمندی را ناموجه‌تر ساخت. تولید و توزیع کالاها به لحاظ فنی عقلانی‌تر شد و به لحاظ اخلاقی غیرعقلانی‌تر. تحصیل و سواد به فریب‌خوردن اکثریت از اقلیت پایان نداد؛ بلکه خود فریبی را جایگزین فریب کرد. سردرگمی و آشفتگی فکری به درون آدمیان منتقل شد، و کنترل اجتماعی مؤثرتر و کارآمدتر از همیشه گردید، زیرا اکنون مجهز به دستگاه عظیم کنترل نفس شده بود. فرایند حقوقی با خود عدالتی به ارمغان نیاورد؛ عامل خودسر و معلوم بی‌عدالتی جای خود را به بیدادگر مجهول و غیرشخصی داد. «حکومت قانون» که جای «حکومت مردان» را گرفت، فقط حاکمان را تغییر داد، ظلم همان ظلم بود.

در کشاکش انقلاب آمریکا، تام پین، در حالی که دعوت به تأسیس حکومت مستقل آمریکایی می‌کرد، هیچ توهم و شبهه‌ای درباره‌ی حکومت انقلابی جدید نداشت، او در عقل سلیم چنین نوشت: «جامعه در هر حالت که باشد یک موهبت است، اما حکومت حتی در بهترین حالتش، چیزی جز شر ضروری نیست.»

آنارشیزم‌ها تقریباً بی‌درنگ دریافتند که سقوط شاهان، و به قدرت رسیدن دسته‌ها، اجلاس‌ها و پارلمان‌ها دموکراسی را به ارمغان نمی‌آورد: انقلاب‌ها ظرفیتی برای آزادی در خود داشتند، اما دارای ظرفیتی برای شکل دیگری از استبداد نیز بودند. بر همین اساس، ژاک رو^۱، که یک کشیش روستایی در انقلاب فرانسه بود که غم زندگی روستاییان بخش خود، و سپس کارگران بخش گراوبلیه^۲ پاریس را می‌خورد، در ۱۷۹۲ علیه «استبداد سناتوری» سخن می‌گفت و آنرا «خوفناک همچون شیخ پادشاهان» می‌نامید چون مردم را به زنجیر می‌کشد بی‌آن که بدانند و آنان را با همان قوانینی که تصور می‌رود خودشان وضع کرده‌اند، وحشی‌صفت و متقار می‌سازد. در نمایش پیتروایس به نام مارا و ساد^۳، «رو» که طناب‌پیچ شده، برای لحظه‌ای سانسور موجود در این نمایش را می‌شکند و پیش از آن که دوباره ساکتش کنند فریاد برمی‌دارد که:

چه کسی بازارها را کنترل می‌کند

چه کسی قفل بر انبارهای غله می‌زند

چه کسی کاخ‌ها را غارت می‌کند

چه کسی چنگ بر زمین‌هایی انداخته

که قرار بود بین فقرا تقسیم شود.

1. Jacques Roux 2. Gravilliers

3. Jean Paul Marat از رهبران انقلاب فرانسه (۱۷۹۳-۱۷۴۳).

Marquis de Sade. رومان‌نویس فرانسوی (۱۸۱۴-۱۷۴۴). (م)

موجود است، اعتراض قهرآمیزی است علیه رابطه‌ی غیرانسانی انسان با انسان با همهی هزار و یک بردگی که در آن نهفته است. انقلاب نابودگر ارزش‌های مسلطی است که دستگاه عظیم بی‌عدالتی، ستم و دروغ به کمک جهل و ددمنشی بر پایه‌ی آن بنا شده است. انقلاب اعلان ارزش‌های نوینی است که دگرگونی روابط اساسی انسان با انسان، و انسان با جامعه را به ارمغان می‌آورد.

آنارشیزم‌ها معتقدند که نهاد سرمایه‌داری نهادی ویرانگر، غیرعقلانی و نائسانی است. سرمایه‌داری حریصانه منابع سرشار زمین را می‌بلعد و سپس مقادیر انبوهی از محصولات را با آنها سرهم‌بندی می‌کند (و همین است موفقیت سرمایه‌داری - چه بلاهت عظیمی). این محصولات چندان ارتباطی با نیازهای مبرم مردم ندارند، اگر هم داشته باشند فقط از سر تصادف است، زیرا سازندگان و توزیع‌کنندگان کالاها وقتی به نیازهای بشری نمی‌گذارند؛ آنها مؤسسه‌های بزرگ تجاری هستند و کسب سود یگانه محرک‌شان است. بنابراین، بمب‌ها و تفنگ‌ها و ساختمان‌های اداری و دئودورانت‌ها مهم‌تر از غذا و مسکن و گردشگاه می‌شود. آیا واژه‌ی آنارشی (در کاربرد رایج آن که به معنای هرج و مرج است) بهترین توصیف برای نظام اقتصادی به‌غایت وحشی و اسراف‌کار آمریکا نیست؟

آنارشیزم‌ها معتقدند که ذخایر زمین به یکسان از آن همگان است، و باید بر اساس نیاز بین آنان توزیع شود، نه از طریق نظام پولی و قراردادی غیرانسانی و بغرنجی که تاکنون بخش اعظم این ثروت‌ها را به جیب گروه کوچکی از ثروتمندان و شمار اندکی از کشورها، سرازیر کرده است. (ایالات متحده با شش درصد از جمعیت جهان، پنجاه درصد محصولات جهان را در تملک خویش دارد و تولید و مصرف می‌کند). آنارشیزم‌ها قطعاً با قصه‌گوی نمایش دایره‌ی گچی قفقازی برتولت برشت هم‌داستانند که در جمله‌های پایانی این نمایش چنین می‌گوید:

گوش‌دار که حکمت مردان کهن چیست:

یکی از دوستان «رو» به‌نام ژان وارله^۱ در یکی از اولین مانیفست‌های آنارشیزمی انقلاب فرانسه به‌نام طغیان^۲ چنین نوشت:

بهرآستی که این حکومت انقلابی چه هیولای اجتماعی شریبری و چه شاهکاری از ماکیاوولی‌گری^۳ است. هرطور که بنگریم، حکومت و انقلاب با هم جور نمی‌آیند، مگر این که مردم بخواهند نهادهای قدرتی تأسیس کنند که پیوسته علیه خود قیام کنند، که عقیده‌ی بسیار مهملی است.

اما آنارشیزم‌ها درست به همین «عقیده‌ی بسیار مهمل» اعتقاد دارند، چون فقط یک دیدگاه «مهمل و مضحک» آن‌قدر انقلابی است که بتواند کاستی‌های خود انقلاب را به‌روشنی ببیند. هربرت رید، در کتابی که نام مهملی دارد، لعنت به فرهنگ (که در هفتاد سالگی‌اش، در ۱۹۶۳، پنج سال پیش از مرگ) نوشت:

هرآنچه در تاریخ بشر ارزشی داشته - دستاوردهای بزرگ فیزیک و نجوم، اکتشاف‌های جغرافیایی و درمان بیماری‌ها، یا فلسفه و هنر - همیشه کار تندروها و افراطی‌ها بوده است - کسانی که معتقد به باورهای مهمل و مضحک بودند و جرئت غیرممکن‌ها را داشته‌اند...

انقلاب روسیه وعده‌هایی حتی بیش از این می‌داد - از میان برداشتن بی‌عدالتی‌هایی که انقلاب فرانسه و آمریکا وارد عصر مدرن کرده بودند. نقد آنارشیزمی انقلاب روسیه در کلام اما گلدمن^۴ (بیداری در روسیه) به‌صورت زیر جمع‌بندی می‌شد:

شکست بزرگ و نیز تراژدی بزرگ انقلاب روسیه این بود که تلاش می‌کرد... فقط نهادها و شرایط را تغییر دهد، در حالی که ارزش‌های اجتماعی و انسانی انقلاب را یکسره از یاد برده بود... هیچ انقلابی در مقام عامل رهایی نمی‌تواند موفق باشد مگر این که وسایل پیشبرد انقلاب با اهداف مورد نظر از یک جنس باشند و همان روحیه و همان گرایش را داشته باشند. انقلاب نفی وضع

1. Jean Varlet

2. Explosion

3. Machiavellianism

4. Emma Goldman

شرّ بوروکراسی صنایع بزرگ، که ویژگی مشترک سرمایه‌داری و سوسیالیسم است، و تیره‌روزی کارگرانی که از کارشان، از محصولاتشان، از همکاران شان، از طبیعت و از خودشان دل‌زده‌اند، نتیجه‌ی همین بوروکراسی است. پیشنهاد رید این بود که اگر کنترل شغل کارگران را به خودشان واگذار می‌کردیم این مشکل حل می‌شد بی‌آن که مواهب برنامه‌ریزی و هماهنگی فدای مصلحت اجتماعی بزرگ‌تری شود.

پرودون (نخستین کسی که خود را آنارشیزست خواند) در اواسط سده‌ی نوزدهم نوشت: «دارایی دزدیده می‌شود.» منابع زمین و انرژی آدمیان خواه در کنترل شرکت‌های سرمایه‌دار باشد خواه در دست بوروکراسی‌هایی که خود را «سوسیالیست» می‌خوانند، در هر حال، دزدی بزرگ اتفاق افتاده و زندگی کاری آدمیان به سرقت رفته است، و این گناه اولیه‌ای است که همه‌ی انواع و اقسام مصایب تاریخ بشر را به بار آورده است: استثمار، جنگ، ایجاد مستعمرات، به انقیاد کشیدن زنان، «جرم» نامیدن حمله به مالکیت، و «عدالت» پنداشتن نظام جابرانه‌ی مجازات‌هایی که همه‌ی «جوامع متمدن» بر پا داشته‌اند.

آنارشیزست‌ها می‌گویند هر دو نوع بوروکراسی سرمایه‌داری و سوسیالیستی زمانی ما نتوانسته‌اند به بزرگ‌ترین وعده‌ی خویش، که استقرار دموکراسی است، عمل کنند. جوهر و ذات دموکراسی این است که مردم باید کنترل زندگی خویش را در اختیار داشته باشند، خواه یک نفر خواه دو نفر خواه صدها نفر، بسته به این که تصمیم‌گیری‌ها بر زندگی یک یا دو یا صد نفر مؤثر است. ولی زندگی‌های ما تحت هدایت مجتمع سیاسی- نظامی - صنعتی در آمریکا و سلسله‌مراتب حزبی در اتحاد شوروی است. در هر دو کشور با استفاده از الگوی پرشاخ و برگ رأی‌گیری برای نمایندگانی که قدرت واقعی ندارند، تظاهر به مشارکت مردمی می‌شود (تفاوت میان دولت تک‌حزبی و دولت دوحزبی چیزی بیش از تفاوت میان یک حزب و کپیه‌ی کثیف و رنگ و رو رفته‌ی آن نیست). رأی در جوامع مدرن نقدینگی دنیای

هر چیز را باید به کسی سپرد که قدرش را می‌داند.
پس: کودکان به مادران، تا سعادتمند شوند.
ارابه‌ها به اربابرانان، تا خوب رانده شوند
و دره‌ها به آبیاران، تا به ثمر نشینند.

بر مبنای همین اصل بود که جرارد وینستلی^۱، رهبر کشتگران^۲ انگلستان در قرن هفدهم، قانون مالکیت خصوصی را نادیده گرفت و پیروان خود را به زراعت در زمین‌های بایر فراخواند. وینستلی درباره‌ی امیدهای خویش به آینده چنین می‌نویسد:

روزی که این قانون جهانی برابری در دل همه‌ی مردان و زنان بیدار شود، هیچ‌کس ادعای مالکیت هیچ آفریده‌ای را نخواهد داشت و نخواهد گفت این مال من است و آن مال تو، این کار من است و آن کار تو. اما همه کس دست به کار خواهد شد تا زمین را شخم زند و احشام را پروراند، و نعمت‌های زمین از برای همگان خواهد بود؛ هرگاه کسی به غله یا دام و طیور نیاز داشته باشد می‌تواند آن را از اولین اتبازی که در راه لوست بردارد. هیچ خریدن و فروختن و هیچ بازاری در کار نخواهد بود، و تمامی زمین گنجینه‌ی مشترک همه‌ی آدمیان خواهد بود، چرا که زمین از آن خداوند است....

مسئله‌ی ما این است که چگونه از فناوری پرتوان این زمان در جهت نیازهای انسان استفاده کنیم، بی‌آن که قربانی سازوکارهای بوروکراتیک شویم. اتحاد شوروی نشان داد که اگر برنامه‌ریزی اقتصادی ملی برای اهداف همگانی جایگزین هرج و مرج سودطلبانه‌ی تولید سرمایه‌داری شود، نتایج درخور توجهی به بار می‌آید. ولی اتحاد شوروی نتوانست پیشنهاد هربرت رید و آنارشیزست‌های دیگر را عملی کند: خلاص شدن از

1. Gerard Winstanely

2. Diggers اعضای گروه مساوات‌طلبی که در ۱۶۴۹ در انگلستان پا گرفت و برای مدت کوتاهی فعالیت کرد. آنها در اعتراض علیه مالکیت خصوصی برخی از زمین‌های عمومی انگلستان را زیر کشت بردند. (م)

سیاست است همان‌طور که پول نقدینگی دنیای اقتصاد است؛ هر دو چیزی را که حقیقتاً در حال وقوع است در لفافه‌ی رمز و راز می‌پیچند - حکومت اقلیت بر اکثریت.

آنارشیزم‌ها معتقدند که عبارت «نظم و قانون» از نیرنگ‌های بزرگ دوران ما است. قانون موجب نظم نمی‌شود، مسلماً نه آن نظم هماهنگ جامعه‌ی مبتنی بر همیاری، که بهترین معنای این واژه است. قانون، اگر چیزی به دنبال آورد، همانا نظم دولت توتالیتری، یا نظم زندان، یا نظم ارتش است که در آنها ترس و تهدید موجب می‌شود مردم سر جای خود بمانند. تنها کاری که از دست قانون برمی‌آید این است که با ضرب و زور جلوی کسانی را بگیرد که جامعه‌ی ناسالم آنان را به خشونت و دزدی و نافرمانی سوق می‌دهد. و چنین نظامی که ارمغان قانون است، نظامی ناپایدار و همیشه بر لبه‌ی پرتگاه است چون زور و اجبار دعوتی است به شورش و طغیان. قوانین، بنا به طبع، نمی‌توانند جامعه‌ی خوبی بیافرینند؛ چنین جامعه‌ای فقط به دست شمار عظیم مردمانی خلق می‌شود که ذخایر و منابع، و نیز خودشان را به‌صورت داوطلبانه (به قول کروپوتکین^۱ «با یاری متقابل») به نظم و ترتیب گشند تا همیاری و شادکامی هرچه فزون‌تر شود. و بهترین نظم همین است که مردم، نه به دلیل قانون، بلکه به‌خواست خود، هر کاری را که لازم است انجام دهند.

تمدن مدرن، با «حکومت قانون» و فعالیت‌های غول‌آسای صنعتی، و با این «دموکراسی نمایندگی» اش، چه چیزی به ارمغان آورده است؟ موشک‌های هسته‌ای به سمت اهداف خود نشانه رفته‌اند و مهیای انهدام جهان هستند، و جمعیت‌ها - باسواد، شکم‌سیر و همیشه دست به رأی - این دیوانگی را به راحتی می‌پذیرند. کارنامه‌ی تمدن از دو جهت سیاه است: منابع طبیعی زمین را که می‌توانستند به زندگی ما نشاط و خوشی ببخشند

ضایع ساخته، و همچنین منابع طبیعی مردمان را که استعداد نبوغ و عشق دارند، به تباهی کشانده است.

به ثمر رساندن چنین ظرفیت‌های بالقوه‌ای مستلزم تربیت نسل‌های جدید در فضایی آکنده از مهربانی و هنر است. ولی ما پرورش‌یافته‌های دنیای سیاست هستیم. هربرت رید (در هنر و بیگانگی) در وصف بشریت نارس و معیوبی که زاده‌ی این زهدان است چنین می‌نویسد:

اگر بینایی و شنوایی و چشایی و لامسه و همه‌ی ریزه‌کاری‌های ظریف حواس، که در جریان فتح طبیعت و دخل و تصرف در مواد به‌صورت تاریخی رشد و پرورش یافته، از بدو تولد تا بزرگسالی رشد و تعلیم نیابد، حاصل کار موجودی می‌شود که شایسته‌ی نام انسان نیست: دستگاه نابینا و کرخت و گنگی که یگانه میل باطنی‌اش متوجه خشونت است - عمل خشن، صدهای زمخت و هرگونه سرگرمی پر جار و جنجالی که بتواند در اعصاب فروسته‌ی او رخنه کند. سرگرمی‌های مورد علاقه‌ی چنین موجودی این‌ها هستند: استادیوم‌های ورزشی، دستگاه‌های بازی پین‌بال، سالن‌های رقص، تماشای مفعله‌ای جنایت و مضحکه و سادیسم بر صفحه‌ی تلویزیون، قمار و اعتیاد به مواد مخدر.

حیف از فرایند تکامل! یک میلیارد سال طول کشید تا انسان‌هایی پا به عرصه گذاشتند که می‌توانند، اگر بخواهند، مواد و مصالح زمین و خودشان را به شکل و صورتی که مقبول طبع مردان و زنان کل جهان است درآورند. آیا هنوز هم می‌توانیم چنین انتخابی به عمل آوریم؟

به نظر می‌رسد که به دگرگونی‌های انقلابی - به معنی دگرگونی‌های ژرفی در فرایندهای کار، ترتیبات تصمیم‌گیری، روابط جنسی و خانوادگی، و تفکر و فرهنگ‌مان - نیاز داریم. ولی چنین انقلابی - تغییر ذهن ما و نهادهای ما - باروش‌های معمول به فرجام نمی‌رسد: نه با اقدام نظامی برای سرنگون کردن حکومت‌ها، که بعضی رادیکال‌های سستی طرفدار آن‌اند؛ نه با فرایند تدریجی اصلاحات از طریق انتخابات، که لیبرال‌های سستی ما را به آن

می‌خوانند. وضعیت جهان امروز انعکاسی از محدودیت‌های این دو روش است.

آنارشیست‌ها همیشه متهم شده‌اند که طرفدار خشونت‌اند و آن را روش ایجاد تغییر انقلابی می‌دانند. این اتهام از سوی حکومت‌هایی مطرح می‌شود که با خشونت به وجود آمده‌اند، با خشونت قدرت را حفظ می‌کنند، و پیوسته از خشونت برای فرونشاندن قیام‌ها و غارت ملل دیگر استفاده می‌کنند. برخی از آنارشیست‌ها - مثل بقیه‌ی انقلابی‌های سراسر تاریخ، خواه آمریکایی خواه فرانسوی، روسی یا چینی - بر قیام قهرآمیز تأکید کرده‌اند. برخی هم از ترور و ایجاد رعب و وحشت طرفداری یا حتی به آن عمل کرده‌اند. از این نظر هم فرقی بین آنان و سایر انقلابیون - همه‌ی ادوار یا ایدئولوژی‌ها - نیست. چیزی که آنارشیست‌ها را از دیگران متمایز می‌کند این است که اکثر آنان انقلاب را فرایند فرهنگی، ایدئولوژیک و خلاق می‌دانند که در آن خشونت به اندازه‌ی فریادهای مادر و نوزاد در جریان زایمان، امری محتمل است. شاید خشونت - با توجه به وجود مقاومت‌های طبیعی در برابر تغییر - اجتناب‌ناپذیر باشد اما در حین وقوع رویدادهای مهم‌تر، خشونت را نیز باید به حداقل رساند.

الکساندر برکمن^۱، که در جوانی تلاش کرده بود یک کارخانه‌دار آمریکایی را ترور کند، تأملات پخته‌تر خویش را درباره‌ی خشونت و انقلاب در القای آنارشيسم بیان کرد:

واقعاً چه چیزی را باید نابود کرد؟

ثروت ثروتمندان را؟ نه، این چیزی است که ما می‌خواهیم همه‌ی جامعه از آن برخوردار باشند.

زمین، مزارع، معادن ذغال‌سنگ، راه‌آهن، کارخانه‌ها و مغازه‌ها؟ ما نمی‌خواهیم این چیزها را نابود کنیم بلکه می‌خواهیم برای همه‌ی مردم سودمند باشند.

^۱ Alexander Berkman

تلگراف، تلفن، وسایل ارتباطات - آیا می‌خواهیم آنها را نابود کنیم؟ نه ما می‌خواهیم این چیزها در خدمت نیازهای همگان باشد.

پس، در این صورت انقلاب اجتماعی چه چیزی را نابود می‌کند؟ انقلاب همه چیز را به نفع عموم مصادره می‌کند نه این که آنها را نابود کند. انقلاب به معنای تشخیص الزامات رفاه عمومی است.

انقلاب در معنای واقعی‌اش نمی‌تواند با ضرب و زور سپاهیان و جنگد افزارها به دست آید. انقلاب باید در ذهن و کردار آدمیان پا بگیرد، حتی پیش از آن که نهادها دستخوش تغییرات بنیادی شوند. انقلاب نه یک عمل که یک فرایند است. برکمن در توصیف این مطلب چنین می‌گوید:

اگر هدف شما تأمین آزادی است، باید بیاموزید فارغ از فرمانفرمایی و اجبار رفتار کنید. اگر می‌خواهید با همگنان خویش در صلح و صفا زندگی کنید، شما و آنان باید برادری پیشه کنید و حرمت یکدیگر را نگه دارید. اگر می‌خواهید برای منافع مشترک‌تان همراه با هم کار کنید، باید مشق تعاون و همیاری را تمرین کنید. معنای انقلاب اجتماعی بسیار گسترده‌تر از صرف سازماندهی دوباره‌ی اوضاع و شرایط است: انقلاب به معنای استقرار ارزش‌های انسانی نو و روابط اجتماعی جدید، و نگرش دگرگون‌شده‌ی انسان به انسان است، همچون نگرش شخص آزاد و مستقل به همتای خویش؛ انقلاب به معنای روح تازه‌ای در زندگی فردی و جمعی است، و این روح نمی‌تواند یک شبه زاده شود. این روح همچون لطیف‌ترین گل، باید کاشته شود، آبیاری شود و پرورش یابد، چون به‌واقع هم موجود تازه و نازنینی است... پیش از آن که انقلاب فرابرسد ما باید بیاموزیم جور دیگر بیندیشیم. فقط همین می‌تواند انقلاب را به ارمغان بیاورد.

آنارشیست‌ها تغییر انقلابی را چیزی فوری و بی‌واسطه می‌انگارند، چیزی که هم‌اکنون هرجا که هستیم، هرجا که زندگی می‌کنیم، و هرجا که کار می‌کنیم باید انجام دهیم. و این یعنی همین لحظه دست‌شستن از روابط اقتدارطلبانه و وحشیانه - بین زنان و مردان، والدین و فرزندان، و بین انواع کارگران و کارکنان - را آغاز کنیم. این اقدام انقلابی را نمی‌توان همچون یک

مناسبتی به قرن بیستم باشد، و بر این فکر صحه می‌گذارد که انقلاب باید هم فرهنگی و هم سیاسی باشد. عنوان یکی از کتاب‌های رید **لغت به فرهنگ** است که اگر محتوای کتاب خوانده نشود ممکن است موجب سوءتعبیر شود:

امروز دست و پای ما به گذشته بسته است. چون مالکیت چیز مقدسی است و قیمت زمین منبع ثروت‌های بی‌حساب است، خانه‌های ما باید درهم فشرده شود و خیابان‌های ما باید پیچ و خم‌های غیرمنطقی قدیمی‌شان را حفظ کنند... چون هر چیزی که ما برای استفاده می‌خریم باید برای سود فروخته شود، و چون همیشه این حاشیه‌ی سودآور بین هزینه و قیمت باید وجود داشته باشد، همه‌ی ظرف و ظروف ما، مبیل و اثاثیه‌ی ما و لباس‌های ما، در بازار رقابت برای ارزان‌تر فروختن، همه به یک اندازه بنجل‌اند، کل فرهنگ سرمایه‌داری جوامع ما فقط یک روکش براق است: پوسته‌ی پرزرق و برقی که باطن بی‌ارزش و بنجل همه چیز را پنهان می‌دارد.

لغت به این فرهنگ! بیایید برای بزرگداشت انقلاب دموکراتیک هورا بکشیم. بیایید شهرهایی بنا کنیم که نه خیلی بزرگ ولی دلبازند، و رفت و آمد به راحتی در خیابان‌های پر دار و درخت آن جریان می‌یابد، کودکان آسوده در پارک‌های سبز و پر گل بازی می‌کنند، و مردم در خانه‌های روشن و راحت، با سعادت زندگی می‌کنند... بیایید کشاورزی و صنعت، و شهر و روستا را به توازن و تعادل درآوریم - بیایید ابتدا همه‌ی این کارهای ابتدایی و معقول را انجام دهیم و سپس درباره‌ی فرهنگ حرف بزنیم.

آنارشیزم‌ها می‌کوشند رابطه‌ی پیچیده و بغرنج نهادهای در حال تغییر و فرهنگ در حال تغییر را سروسامان دهند. آنان می‌دانند که ما باید هم‌اینک شروع به انقلاب در فرهنگ کنیم: اما این را هم می‌دانند که این انقلاب بسیار محدود خواهد بود تا وقتی که راه تازه‌ای برای زندگی توده‌های مردم باز شود. رید در همان جستار می‌نویسد: «نمی‌توان فرهنگ را از بالا تحمیل کرد - فرهنگ باید از پایین بجوشد. فرهنگ از دل خاک برمی‌دمد، از میان مردم، از بطن کار و زندگی روزانه‌ی آنان. فرهنگ تجلی خودجوش سرخوشی‌های

قیام مسلحانه درهم شکست. چنین انقلابی در زندگی هر روزی به پا می‌شود، در سوراخ سمبه‌های ریزی که دستان زورمند اما درشت و زمخت قدرت دولت نمی‌تواند به آسانی به آن برسد. این انقلاب آنقدر متمرکز و منزوی نیست که ثروتمندان، پلیس یا ارتش بتواند آن را از میان بردارد. این انقلاب همزمان در صدها هزار جا اتفاق می‌افتد، در خانواده‌ها، خیابان‌ها، محله‌ها و محیط‌های کار. این انقلاب، انقلاب تمامی فرهنگ است. اگر در جایی لگدمال شود، جای دیگری جوانه می‌زند، تا وقتی که همه جا را بپوشاند.

چنین انقلابی یک هنر است. یعنی نه فقط مستلزم جرئت مقاومت بلکه نیازمند جسارت تخیل نیز هست. هربرت رید پس از بیان این مطلب که دموکراسی مدرن مشوق خودخواهی و شریک جرم شدن است، درباره‌ی نقش هنر (در هنر و بیگانگی) چنین می‌گوید:

از طرف دیگر، هنر تا ابد آشوبگر و همیشه انقلابی است، زیرا هنرمند، به اندازه‌ی بزرگی‌اش، همیشه به مصاف ناشناخته‌ها می‌رود، و رهاورد این مصاف همیشه یک بدعت و نوآوری، یک نماد جدید، نگاه تازه‌ای به زندگی و تصویر بیرونی امور درونی است. اهمیت او برای جامعه در این نیست که افکار و عقاید موجود را به صدا درمی‌آورد، یا احساسات مغشوش توده‌ها را به زبان فصیحی بیان می‌کند؛ این کار وظیفه‌ی سیاستمداران، روزنامه‌نگاران و سخنوران است. هنرمند چیزی است که آلمانی‌ها آن را ein Rüttler می‌نامند، یعنی واژگون‌کننده‌ی نظم مستقر.

این سخنان را نباید به معنای اعتقاد متکبرانه به تمایز میان هنرمند نخبه و توده‌ی مردم تفسیر کرد، بلکه به معنای تشخیص این نکته است که در جامعه‌ی مدرن، همان‌طور که هربرت مارکوزه گفته است، فشار سهمگینی برای ایجاد «ذهن تک‌ساحتی» در میان توده‌های مردم وجود دارد، و این وضع باید واژگون شود.

به نظر می‌آید کشیده شدن هربرت رید به سمت هنر و آنارشی پاسخ

مردم در زندگی و در کار است، و اگر این سرخوشی وجود نداشته باشد، فرهنگ هم وجود ندارد.»

برای انقلابیون عنصر زیباشناختی - رویکرد هنرمند - برای گریختن از بنده گذشته ضروری و حیاتی است، چون در تاریخ دیده‌ایم که چگونه انقلاب‌ها سرکوب یا منحرف شده‌اند زیرا انقلابی‌ها هنوز اسیر سنت بودند. هشدار که مارکس در *مقدمه بر ویرایش بنیاد* می‌دهد باید آویزه‌ی گوش مارکسیست‌ها و هرکس دیگری باشد که خواهان تغییر است:

سنت همه‌ی نسل‌های مردگان همچون کابوسی بر مغز زندگان سنگینی می‌کند. و درست هنگامی که به نظر می‌رسد این زندگان در حال به پا داشتن انقلابی در خودشان و چیزهای اطرافشان هستند، و دست به کار آفرینش چیزی سراپا تازه‌اند، درست در همین دوره‌های بحران انقلابی، ناگهان مشتاقانه ارواح گذشتگان را به یاری می‌طلبند و از آنها نام و شعارهای نبرد و رسومشان را به عاریه می‌گیرند تا این صحنه‌ی نوین تاریخ جهان را با همین لباس مبدل کهنسالی و با این زبان عاریه‌ای نمایش دهند.

فن و هنر انقلاب باید فراتر از آنچه «عقل» و آنچه «علم» می‌نامند برود چون هم عقل و هم علم به تجربه‌ی ناقص گذشته محدود هستند. برای شکستن این مرزها، برای گستراندن عقل تا آینده، ما به شور و به غریزه احتیاج داریم، شور و غریزه‌ای برخاسته از آن ژرفاهای احساس آدمی که در چارچوب دوره‌ی تاریخی خاصی نمی‌گنجد. رید در ۱۹۶۱، پیش از شرکت در یک اقدام جمعی نافرمانی مدنی در اعتراض علیه زیردریایی اتمی پولاریس در لندن، به پشتیبانی از زیرپا گذاشتن محدوده‌های «عقل» از طریق عمل، چنین گفته بود:

این بن‌بست باید شکسته شود، اما با استدلال عقلانی هرگز شکسته نخواهد شد. هر دو طرف دلایل درست زیادی برای اعمال نادرست خود دارند. این وضعیت را فقط با کش غریزی می‌توان درهم شکست. اقدام به نافرمانی یک اقدام جمعی و غریزی است، و باید چنین باشد - عصیان غرایز آدمی علیه

تهدید به نابودی جمعی.

بازی کردن با غرایز کار خطرناکی است، اما به همین دلیل است که در وضعیت ناامیدکننده‌ی کنونی، ما باید با غرایز بازی کنیم...

ما باید تخیل مردم را آزاد کنیم تا کاملاً از سرنوشتی که آنان را تهدید می‌کند آگاه شوند، و برای دست یافتن به تخیل آنان باید از عمل، از بی‌پاکی و از میل به قربانی کردن عافیت و آسایش مان، اختیارات مان و حتی جانمان مایه بگذاریم تا در نهایت بشریت از درد و رنج و مرگ همگانی نجات یابد.

آنارشیزم در پی آمیزه‌ای از نظم و خودجوشی در زندگی‌های ما است که مایه‌ی هماهنگی ما با خودمان، با دیگران و با طبیعت شود. آنارشیزم لزوم تغییر نظم و ترتیبات سیاسی و اقتصادی ما را برای نیل به آزادی لذت بردن از زندگی، درک می‌کند؛ و می‌داند که تغییر هم‌اینک باید آغاز شود، در همان روابط انسانی روزمره‌ای که بیش‌ترین کنترل را بر آن داریم. آنارشیزم می‌داند که ما نیازمند تفکر خردمندانه هستیم، اما نیازمند عمل و اقدامی نیز هستیم که تفکر انتزاعی و علمی را ملموس و روشن سازد.

هربرت رید در «فرازهایی در باب آزادی» می‌نویسد که ما به «بازار سیاه فرهنگ، و به عزم و اراده‌ای برای پرهیز از نهادهای علمی و دانشگاهی، ارزش‌های خشک و جامد، و محصولات استاندارد هنر و ادبیات رایج نیاز داریم؛ نه برای تجارت کالاهای معنوی مان از مجاری مجاز کلیسا، دولت یا مطبوعات؛ بلکه برای «قاچاق کردن» آنها». در این صورت یکی از اولین چیزهایی که باید قاچاقی عرضه شود، یقیناً ادبیاتی است که، برخلاف همه‌ی تکذیب‌ها، درباره‌ی اندیشه‌ها و آرزوهای آنارشیزم سخن می‌گوید.

بوستون
اکتبر ۱۹۷۰

مقدمه

انقلاب و عقل

رسالت خطیر اتوپیا این است که فضایی برای امر ممکن باز کند، و این در تعارض با تن دادن انفعالی به وضعیت فعلی امور واقع است. اتوپیا تفکر نمادینی است که بر سکون طبیعی بشر غلبه می‌کند و توانایی تازه‌ای به او اعطا می‌کند، که همانا توانایی تغییر شکل مداوم جهان انسانی است.

ارنست کامیرر: جستاری درباره‌ی انسان

مقدمه

انقلاب و عقل

سال‌ها قبل، در یک مهمانی شام رسمی شرکت داشتم و در کنار بانویی نشسته بودم که از اعضای حزب محافظه‌کار بود و در دنیای سیاست شهرتی داشت. بانویی قاطع و مصمم – او بی‌درنگ از من پرسید موضع سیاسی من چیست، و هنگامی که پاسخ دادم «من آنارشیزم هستم»، گفت «چه حرف پوچ و مهملی!» و دیگر حتی یک کلمه هم با من حرف نزد. من از رفتار او رنجیده نشدم، و فکر کردم هرچه باشد «سیاست پوچی» توصیف نسبتاً درستی از عقاید من است.

سال‌ها بعد، هنگامی که *اسطوره‌ی سیزیف آلبر کامورا* می‌خواندم، دوباره به این عبارت برخوردم، چون آقای کامو، با تأمل درباره‌ی عمل خودکشی، و این بحث که چرا وقتی نمی‌تواند هیچ توجیه فلسفی برای زیستن در این جهان بیابد باز هم از خودکشی امتناع می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که هر قدر هم هستی پوچ و مهمل باشد، باز هم او اعتقادی حیوانی [یا غریزی] به ادامه‌ی آن دارد. او بیانگر نوعی فلسفه‌ی پوچی است، و کارهای بعدی‌اش، که من با همدلی همیشگی و تحسین روزافزون آنها را خوانده‌ام، تأیید و پشتیبانی از «پوچ‌گرایی» در سیاست و اخلاق، و نیز در متافیزیک است.^۱

۱. ممکن است در «کیشوت‌مسلکی» میگوئل دو اونامونو نیز نگرش مشابهی به همی این موضوعات انعکاس یافته باشد، ولی من آن قدر با اندیشه‌های اونامونو آشنا نیستم که دست به مقایسه‌ی او و کامو بزنم.

قطعاً پوچ و بیهوده‌ای برای طلوع سلطنت هزارساله‌ی یک منجی در زمین است. وظیفه‌ی فیلسوف آنارشیزم این نیست که نزدیک بودن عصر طلایی را ثابت کند، بلکه باید ارزش و اهمیت عقیده به امکان‌پذیر بودن آن را توجیه کند.

فیلسوف آنارشیزم می‌تواند کار خود را با آشکار ساختن پوچی و بی‌معنایی چیزی آغاز کند که معمولاً با آنارشیزم مقایسه می‌شود. برنامه‌ریزی‌های جسته‌گریخته، سیاست عملی، چنین خط‌مشی‌هایی (که بعید است چیزی فراتر از فرصت‌طلبی باشد و شأن و مقام اعتقادات را پیدا کند) به‌صورت روزانه توسط سیاستمداران حرفه‌ای، مدیران اداره‌ها، دیپلمات‌ها، دولتمردان و روزنامه‌نگاران به مردم توصیه می‌شوند و شهروندان عادی نیز گوش به فرمان آنان هستند. از جمله می‌توان به حفظ «تعادل قدرت» با استفاده از نیروی نظامی (در جهان و در کشور)، مداخله کردن یا حمایت از نظام پولی که زاده‌ی قرون وسطاست و اکنون کاملاً بیهوده و بی‌ثمر است (این نظام پولی جهان را به معیارهای ارزشی متخاصمی تقسیم می‌کند، پول را نه یک واسطه‌ی بی‌ارزش مبادله بلکه شیء فی‌نفسه‌ای تلقی می‌کند، و از طریق اجاره و رباخواری موجب پیدایش قرض‌های هنگفت می‌شود، قرض‌هایی که مستقیم یا غیرمستقیم کل بشریت را به بردگی می‌کشد، و به‌طورکلی موجب تداوم نظام‌های آموزش، قواعد اجتماعی و شیوه‌های سازمان‌دهی کار می‌شود که هر نشاط و سعادت را نابود می‌کنند). به عبارت دیگر، سیاست عملی به همان اوضاع و شرایطی استمرار می‌بخشد که هر انسان عاقلی باید علیه آن به پا خیزد.

الگوهای سازمان و سازماندهی کثیر و چنگاکنانه و انواع لرگانیک سازمان نباید زیر گام‌های سنگین سازمان‌های خشک و رسمی له شود. نیروهای طبیعی خود سازگاری در گروه‌های کوچک بیش از همه‌ی تفکرهای انتزاعی می‌تواند خرد و حکمت به بار آورند و به این ترتیب، جایگاه آنها در برنامه‌ریزی بسیار بیش از حد تصور و گمان ماست.^۵

در ادیان، پوچ‌گرایی قدمتی به‌اندازه‌ی تریالی‌ن^۱ دارد. در واقع، شاید بتوان گفت که همه‌ی ادیان، مادامی که بر پایه‌ی حس روحانی و معنوی استوارند، پوچ و مهمل هستند، یعنی در تجربه‌های عادی و طبیعی ریشه ندارند و به روی مجراهای ادراکی عادی بسته‌اند، و تن به شیوه‌های بیانی عادی نمی‌دهند. تفکر علمی دین را نادیده می‌گذارد چون پوچ و بی‌معنا است؛ بنابراین نمی‌تواند پدیده‌های همیشه‌حی و حاضر تجربه‌ی دینی را بررسی کند. ولی به‌طورکلی می‌توانیم بگوییم که اکنون دانشمندان دین را نیز در دیدگاه فراگیری به جهان گنجانده‌اند. این بدان معنا نیست که علم توجیهی برای دین یافته است، و یقیناً دین هم از حمایت‌هایی که دانشمندان ممکن است بکنند چندان خشنود نیست. پذیرش علمی دین در حکم یک حالت ذهنی درست و معتبر، همان‌طور که مارتین بوبر^۲ نشان داده، شکل مدرن گنوسی‌گری^۳ است.

علم مدرن با آنارشیزم نیز به همین سیاق کنار آمده است، و آن را به عنوان نوعی تفکر سیاسی پذیرفته که باید همراه با بقیه‌ی اندیشه‌های سیاسی، فهرست‌برداری و تشریح شود. یکی از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان مدرن، یعنی کارل مانهایم، آنارشیزم را به این صورت وصف می‌کند «ناب‌ترین و اصیل‌ترین شکل»^۴ نگرش هزاره‌باوری^۵، که به معنای انتظار

۱. Tertullianus کشیش کلیسای رومی که در کلرنتز متولد شد (۱۶۰-۲۳۰ م). (م)

2. Martin Buber, *The Eclipse of God* (Gollancz, London, 1953)

۳. Gnosticism. اعتقاد به معرفت باطنی که در انحصار اهل راز است. (م)

۴. ایدئولوژی و اتوپیا (Routledge, London, 1936, p. 202). هنگامی که اولین چاپ «فلسفه‌ی آنارشیزم» منتشر شد، کارل مانهایم در نامه‌ای خطاب به من نوشت: «همیشه حس کرده‌ام که اختلاف میان مارکسیسم و باکونینیسیم نقطه‌ی عطف مهمی در تاریخ است، و شما نه فقط باکونینیسیم را به زبانی بسیار امروزی بل‌گو کرده‌اید بلکه آن را احیا کرده و اهمیت و معنای تازه‌ای به آن داده‌اید. هرچند که من فکر نمی‌کنم اصول آنارشیزم در هشت غیر-تاریخی فعلی‌ش، در جامعه‌ی مبتنی بر فنون اجتماعی مدرن قابل پیاده کردن باشد، چون از نظر من هرگونه برنامه‌ریزی بدون میزان بالایی از تمرکز، غیرممکن است. اما وظیفه و رسالت این فلسفه [آنارشیزم] هنوز می‌تواند این باشد که دوباره و دوباره به بشریت پیام‌دهد که

در همه‌ی این‌ها می‌توان تناقضی را دید که شاید در ذات این الگوی زندگی باشد - تنشی که شاید یک ضرورت روان‌شناختی و بنابراین زیست‌شناختی باشد. این تناقض، تناقض میان حیات ذهنی و فرایند زندگی است. ذهن اگرچه از جسم تغذیه می‌کند، حیاتی مخصص به خود دارد؛ این طفیلی تار منطق خویش را می‌تند و ساختار تفکر خویش را می‌سازد. فرایند زیست‌شناختی - در تمامی ابعاد فیزیولوژیک و اقتصادی‌اش - فعالیت کاملاً متفاوتی است و به پیدایش ساختارهای اجتماعی منتهی می‌شود که منطقی نیستند اما کاربردی هستند - یعنی وجهه و تداوم آنها مشروط به این است که کارایی داشته باشند. آرمان‌گرایان سیاسی از راه می‌رسند و می‌کوشند این ساختار اجتماعی را به قوای منطقی‌شان بی‌رند و بدوزند و نتایج این کار همیشه مصیبت‌بار و کوتاه‌مدت بوده است. پس از یک دوره‌ی آشفتگی و درهم‌ریختگی، ساختار اجتماعی شکل اولیه‌ی خود را باز می‌یابد؛ درحالی‌که فقط اسامی بعضی از اجزای آن تغییر کرده است. همان‌طور که تولستوی گفته است، «جامعه چیزی شبیه بلور است. اهمیتی ندارد چگونه آن را خرد کنید، حل کنید، درهم بفشوید، در هر حال در اولین فرصت دوباره به همان شکل اولیه‌ی خود در خواهد آمد. شکل و شمایل یک بلور فقط وقتی تغییر می‌کند که درون آن تغییر شیمیایی رخ دهد.^۱

امکان تغییر شیمیایی کریستال اجتماعی را همین جا بررسی خواهیم کرد، اما فعلاً می‌خواهم بر ماهیت متفاوت فرایندهای اندیشیدن و زیستن تأکید کنم. (یک متعصب را می‌توان شخصی دانست که بین این دو فرایند فرقی نمی‌گذارد - کسی که می‌کوشد الگوی زندگی را بی‌کم و کاست به قوای الگوی تفکر درآورد.) اندیشیدن، قدر مسلم، هنگامی به کار می‌افتد که حواس ما تحت تأثیر محیط، یا رانه‌ها و محرک‌هایی قرار بگیرد که از ناخودآگاه ما نشأت می‌گیرند؛ اما اندیشیدن فقط هنگامی شایستگی این نام

دموکراسی پارلمانی معمولاً بزرگ‌ترین دستاورد این سیاست عملی در دوران مدرن قلمداد می‌شود. در این نظام حکومتی، قدرت مطلق («الگام‌هایی» که گاه به گاه تدبیر و طراحی می‌شوند، و به محض تلاش برای پیاده کردن و به کار بستن آنها، از سر راه برداشته می‌شوند) به اکثریت مردم تعلق می‌گیرد. از آن جا که این اکثریت قطعاً اکثریتی نادان است، همان‌طور که هرگونه آزمون هوش که از آنان بگیریم بی‌درنگ عمق و وسعت این نادانی را آشکار می‌کند، فقط خوش‌اقبالی خواهد بود اگر آنان نماینده‌هایی باهوش‌تر از حد متوسط مردم را برای تصدی قدرت انتخاب کنند. در چنین نظامی، هوش و شعور منتخبان مردم همیشه در محل تردید است و هرچند که، به گفته‌ی بجت^۱، دلایل زیادی برای حمایت از این حکومت ابلهان وجود دارد، ولی روشن است که وضعیت کاملاً مضحک و مهملی است.

رشد سیاست‌های اقتدارطلبانه نتیجه‌ی درک و تشخیص همین پوچی و حماقت است: این سیاست‌ها تلاشی است برای نشان دادن حکومت نخبه‌ی باهوش به جای حکومت اکثریت نادان: ولی متأسفانه تنها دآوری که درباره‌ی هوش و شعور این نخبه قضاوت می‌کند خود همین نخبه است.

نخبه‌هایی از آن دست که افلاتون برای جمهوری خویش در نظر می‌گیرد، که فیلسوفان سیاسی بسیار فرهیخته‌ای هستند، می‌تواند پیشنهاد عاقلانه‌ای باشد؛ اما نخبگان مدرن که معمولاً از میان انواع و اقسام روان‌رنجوران پرعقده^۲ به میدان می‌آیند، آخرین سند و گواه پوچی و مسخرگی سیاست عملی هستند. میل به خدمت و کمک به همگان و اطرافیان، عملاً در برابر اراده‌ی معطوف به قدرت یک روان‌رنجور سودی ندارد.

1. Bagehot

۲. برای اثبات وجود این گرایش‌های روانی در میان نخبه‌ها به اثر زیر از دکتر آکس کامفورت رجوع کنید:

Comfort, *Authority and Delinquency in The Modern State: a Criminological Approach to the Problem of Power* (Routledge, London, 1950).

دفاع کنیم. این نظم اجتماعی فعلی بیش از اندازه ناعادلانه است و اگر علیه آن به پا نخیزیم، یا بویی از اخلاق نبرده‌ایم یا تا حد جنایت خودخواه و خودبین هستیم. ولی اگر قیام ما فقط منجر به بازسازی کریستال اجتماعی حول محور دیگری شود، انقلاب ما بیهوده بوده است. هیچ تغییر شیمیایی در ماهیت جامعه به وجود نیامده است. بنابراین، باید میان انقلاب و قیام تمایزی قائل شویم، همان‌طور که من در جستار بعدی (فلسفه‌ی آنارشیزم) این کار را کرده‌ام؛ یا همان‌طور که آلبر کامو میان انقلاب و عصیان فرق می‌گذارد؛ انقلاب‌ها چیزی را تغییر نمی‌دهند؛ یا بهتر است بگوییم، انقلاب فقط دسته‌ای از سروران و اربابان را جانشین دسته‌ای دیگر می‌کند. گروه‌های اجتماعی نام‌های تازه‌ای کسب می‌کنند، اما در همان موقعیت‌های نابرابر سابق باقی می‌مانند.

عصیان یا قیام، با غریزه هدایت می‌شود نه با عقل، و پرشور و خودجوش است نه خونسرد و حساب شده، چیزی همچون شوک‌درمانی روی پیکر جامعه است، و این احتمال هست که ترکیب شیمیایی کریستال جامعه را تغییر دهد. به دیگر سخن، قیام یا عصیان می‌تواند سرشت آدمی را تغییر دهد، به این معنا که اخلاقیات نوینی یا ارزش‌های متافیزیکی نوینی خلق شود. به گفته‌ی کامو، عصیان «سریچی از هر چیزی است که با ما همچون شیء رفتار می‌کند و ما را به سنگ و خشت‌های تاریخ فرو می‌کاهد. عصیان به معنای صحنه‌گذاردن بر سرشت و ماهیتی است که همه‌ی ابنای بشر در آن شریک‌اند، و به قدرت تن در نمی‌دهد.» به قدرت تن در نمی‌دهد - مطلب همین است، زیرا همیشه قدرت است که به صورت ساختار ناعادلانه‌ای متبلور می‌شود.

در این جا باید قدری درنگ کنیم و روی این حکم اخلاقی تأکید کنیم. اگر جامعه نتواند از قدرت، و کنش‌های عمدی ناشی از میل اعمال قدرت، دست بکشد، هیچ راه‌گزینی از «جنون تاریخ» وجود ندارد. ساختار قدرت شکلی است که با ممانعت از خلاقیت به وجود می‌آید: اعمال قدرت به معنای نفی

را دارد که برخی قواعد همسازی یا منطق را رعایت کند. اندیشیدن همچون بنا و عمارتی است که باید نمای مستحکم و پایدار، متقارن و منظمی داشته باشد. اما این ویژگی‌ها و کیفیات خود-همساز هستند؛ یعنی فقط در خود این ساختمان وجود دارند. فایده و سودمندی مطمح نظر نیست: اندیشه قلعه‌ای در هواست، بدون هیچ کارکرد حتمی و ضروری. همچون گنبد باشکوه قصر قوبیلای قآن^۱، تابع هیچ اجباری نیست و مقصود از آن، بیدار کردن حس حیرت و کنجکاوی است.

زیستن اساساً یک غریزه است - تکاپوی حیوانی در پی خوراک و سرپناه، جفت‌گیری، و یاری خواستن در برابر مصایب. زیستن فعالیت زیست‌شناختی پیچیده‌ای است که سنت و رسم نقش مهمی در آن ایفا می‌کند. برای جان‌های پاک و ناب این فعالیت زیست‌شناختی فقط هیولایی و پوچ جلوه می‌کند - عمل شنیع خوردن، هضم کردن، دفع کردن، تولید مثل کردن. درست است که می‌توانیم از این فرایندها، یا بعضی از آنها، آرمان‌سازی کنیم، و خوردن و عشق ورزیدن واقعاً تبدیل به هنرهای ظریف شده‌اند، به «بازی‌های»^۲ پرشاخ و برگ، اما فقط بر پایه‌ی سنت‌ها و رسوم اجتماعی دیرینی که نه عقلانی‌اند نه همساز و منسجم - چه چیزی «مهمل» تر از یک کوکتل‌پارتنی یا صحنه‌ی عشق‌بازی در فیلم‌های هالیوودی است؟ جزم‌اندیشان سیاسی چنین رسم و سنت‌هایی را گوشه‌هایی از نظم اجتماعی منحنی به شمار می‌آورند، ولی نظم اجتماعی نوین مورد نظر آنان، اگر در به پا داشتن آن موفقیتی کسب کنند، خیلی زود رسم و سنت‌هایی به وجود خواهد آورد که همان قدر مهمل و نه آن قدر ظریف و ملایم‌اند.

نمی‌خواهم با سفسطه‌بازی از نوعی نگرش تسلیم‌طلبانه یا سازشکارانه

۱. پسر بزرگ چنگیزخان و پایه‌گذار سلطنت مغول‌ها در چین. (م)

۲. برای بررسی مشروح عصر «بازی و بازیگوشی» در همه‌ی نهادهای اجتماعی، رجوع کنید به

احساسات جمعی است - احساس وحدت، اجتماع، آرزوی زندگی نیک؛ و همچنین احساسات ژرف‌تری مثل ایثار و کیهان‌دلی. توانایی بیان چنین احساساتی، و توانایی آفریدن شکل‌های نمادین، چه در مورد هنرمند و چه در مورد جامعه، همیشه مشروط به وجود آزادی است - نبود ممنوعیت، سرکوب و ترس. روان‌شناسان مدرن توانسته‌اند این فرایند را در فرد با جزئیات زیادی توصیف کنند (این فرایند را به نام «فردیت‌یابی» یا «یکپارچگی» می‌شناسند)، اما هنوز نیازمند روان‌شناسان اجتماعی هستیم که این فرایند را در گروه‌ها تحلیل کنند^۱، خصوصاً برای گروه سیاسی یا جامعه، با این حال، اکنون به تمایز دقیق و روشنی بین دو نوع جامعه واقف هستیم، یکی جامعه‌ی «باز» یا آزادی‌خواه، و دیگری جامعه‌ی «بسته» یا اقتدارطلب. تحلیل کلاسیک این تمایز از سوی دکتر کارل ریموند پوپر در کتاب بسیار پرنفوذ «جامعه‌ی باز و دشمنانش» به عمل آمده است.^۲

قصد اصلی پوپر این است که خطرهای تاریخی‌گری را به ما گوشزد کند، یعنی آن مکتب سیاسی ریاکار و متظاهری که مدعی است قوانین تاریخ را کشف کرده و بنابراین قادر است روند آینده‌ی وقایع را پیشگویی کند. پوپر ریشه‌های این انحراف را تا افلاتون (یا حتی هراکلیت) دنبال می‌کند، اما هگل و مارکس نمونه‌ی نوعی طرفداران این مکتب هستند. اگر کسی، مانند این فلاسفه، معتقد باشد که قوانین تاریخ را می‌توان از روی گزارش‌های ناقص رویدادهای گذشته استنتاج کرد، کاملاً «منطقی» است که بخواهد این قوانین را در مورد حال و آینده به کار ببرد. اما هر قانونی همیشه باید بازو و قوه‌ی قهریه ضمانت اجرا بیابد، و از همین روست که این پیامبران به کسوت اقتدارطلبانی درمی‌آیند که حاضرند «قانون» خود را به پشتوانه‌ی قدرت دولت به کرسی بنشانند.

خودجوشی و خلق‌الساعگی است. اراده‌ی قدرت، که عقده‌ای عاطفی در افراد است، مستقیماً در تضاد با برابری و همدلی قرار می‌گیرد. برابری و همدلی، همان‌طور که کروپوتکین نشان داد، یک غریزه‌ی اجتماعی است. اراده‌ی قدرت نیروی انحرافی و آشوبگر است: وحدتی که اراده‌ی قدرت تحمیل می‌کند، وحدتی اقتدارطلبانه است. برابری و همدلی خود همان وحدت است، و خلاق است. وقتی آدمیان علیه خودکامگی طغیان می‌کنند، نه بر فردیت خویش بلکه بر وحدت سرشت بشری‌شان صحنه می‌گذارند؛ آنان میل خویش را به آفریدن وحدتی بر پایه‌ی آرمان‌های مشترک‌شان (حقیقت یا زیبایی) اعلام می‌کنند. برده کسی نیست که صاحب چیزی نباشد (بسیاری از بردگان یونانی و رومی افراد ثروتمندی بودند)، برده کسی است که شخصیتی ندارد، کسی که فاقد آرمان‌هایی است که بخواهد در راه آنها ببرد.

آرمان داشتن و شهادت دادن به آرمان‌ها ممکن است پوچ و بی‌معنا باشد: آرمان‌ها واقعیات طبیعت نیستند و امروزه به آدمیان وحی و الهام هم نمی‌شوند. آرمان زیبایی را می‌توان در طبیعت کشف کرد، ولی طبیعت محدودیتی است که در تاریخ هنر بارها و بارها به مکتب‌گرایی و انحطاط - و لزوماً به عصیان - انجامیده است. ذهن می‌تواند در فراسوی نظم طبیعی به آرمان‌ها دست یابد، و برای بیان چنین آرمان‌هایی ما نیازمند نمادهایی هستیم که به‌صورت «حاضر و آماده» در طبیعت یافت نمی‌شوند. بیان این آرمان‌ها مستلزم تلاش آفرینش جدید است، «انرژی سازنده»‌ای که گوته و شیلر از آن سخن می‌گفتند.

همسویی‌هایی بین فرایندهای اجتماعی و هنری وجود دارد. هردو وابسته به انرژی خلاق درونی هستند. یکی در روح هنرمند و دیگری در پیکره‌های سیاسی. هردو می‌کوشند شکل و شمایل به احساسات بدهند - نمادپردازی درخور و مناسبی از احساسات به عمل آورند. نمادهایی که هنرمند ابداع می‌کند به اندازه‌ی احساساتی که آدمی را برمی‌انگیزند متعدد و چندشکل‌اند، ولی نمادهایی که جامعه ابداع می‌کند محدود به بیان

۱. البته هستند استثناهایی مثل تریگانت بارو و لریش فروم.

۲. ترجمه‌ی فارسی: پوپر، کارل ریموند، «جامعه‌ی باز و دشمنانش»، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، (م)

انتقاد بگیریم؛ من هم در آرزوی جامعه‌ی باز هستم و بیزار از جامعه‌ی بسته؛ من هم خود را یک اومانیست می‌دانم. به نظر من او در مقام یک دانشمند درک درستی از تخیل شاعرانه‌ی افلاتون ندارد، اما ظاهراً به مبانی علمی بحث او، و خصوصاً انتقاد او از روش مارکس، ایرادی وارد نیست. اما او یک آرمان‌گرا نیست، و بنابراین خوش‌بین هم نیست.

شکی نیست که آرمان‌ها کلی و مبهم‌اند، و شاید به همین دلیل است که یک دانشمند به‌سختی می‌تواند با آنها مدارا کند. اما نتیجه نمی‌شود که آرمان‌ها لزوماً غیرواقعی یا بی‌ثمر باشند. حتی اگر آنها را وهم و سراب بدانیم، باید به خاطر داشته باشیم که سراب به گمشدگان بیابان‌ها نیرو و جهت می‌دهد. ولی لزومی ندارد که آرمان‌ها همیشه سراب‌گونه بهمانند. آرمان‌ها می‌توانند واقعی و زنده شوند.

عینیت و حیات بخشیدن به آرمان‌ها یکی از وظایف اصلی فعالیت ذوقی و زیباشناختی انسان است. فقط در صورتی که آرمان‌ها عینیت بیابند برای عقل فهم‌پذیر می‌شوند و می‌توان آنها را مورد انتقاد عقلانی قرار داد. یک آرمان ابتدا باید در شکل هنری یا شعری «محقق» شود تا چنان فعلیت یابد که بتوان درباره‌ی آن بحث کرد یا آن را پیاده کرد. من فکر می‌کنم دکتر پوپر همین جنبه‌ی روش افلاتون را دریافته است، روشی که کاملاً علمی نیست، ولی به لحاظ شعری کاملاً معقول و پذیرفتنی است. افلاتون مشغول یک بازی است — بازی کودکانه‌ی «بیایید وانمود کنیم». کل این بازی به وانمود کردن از صمیم قلب — و بر اساس منطق — بستگی دارد. افلاتون دوبار با جامعه‌ی آرمانی همین بازی را به راه انداخته و آن را دستمایه‌ی آثار خویش ساخته است. یکی در جمهوری و دیگری، سال‌ها بعد در اواخر زندگی‌اش، در قوانین. این دو بازی تفاوت زیادی با هم دارند. می‌توان گفت که قوانین بازی پخته‌تری است و در مقایسه با جمهوری به دیدگاه‌های واقع‌گرایانه‌ی افلاتون درباره‌ی سیاست نزدیک‌تر است. ولی هیچ‌چیز به ما حق نمی‌دهد که بگوییم افلاتون جداً تصور می‌کرد جوامع بسته‌ای مثل آنچه در جمهوری

دکتر پوپر در برابر این مفهوم تکامل توتالیتری چیزی را قرار می‌دهد که خود وی آن را «روش‌های تدریجی علم» می‌نامد. در سیاست هم غالباً چیزهایی درباره‌ی روش «گام به گام» شنیده‌ایم، و انجمن فابیوسی^۱ نیز در پی استفاده از این روش برای دستیابی به اهداف سوسیالیسم بود. اما دکتر پوپر سوسیالیست نیست — او یک فیزیک‌دان و منطق‌دان است، و فقط در آرزوی «امنیت و آزادی» است تا بتواند مطالعات علمی خود را دنبال کند. اگر بتوان او را به یک «ایسم» منسوب کرد، بی‌شک او یک اومانیست است، به‌گفته‌ی خودش «وظیفه‌ی ماست که صلیب خود را بر دوش بکشیم که صلیب انسانیت، خرد و مسئولیت است.» دکتر پوپر از یک نماد مسیحی استفاده می‌کند، و همراه با مسیحیان معتقد است که «رؤیای بهشت نمی‌تواند در زمین تحقق یابد.» زیرا کسانی که از میوه‌ی درخت معرفت خورده‌اند، بهشت را از دست داده‌اند. شاید این نمادها بیش از اندازه روی روش علمی دکتر پوپر تأثیر گذاشته باشند: در او چیزی دمیده‌اند که اساساً نوعی یأس و حرمان، و نوعی نیست‌انگاری است. او با دست شستن از هر امیدی به تحقق جامعه‌ی کامل، حتی در آینده‌های دور، چشم به زمین زیر پای خود می‌دوزد و با خرسندی به تفکر درباره‌ی روش‌های گام به گام موش‌های کور بسنده می‌کند. او حفره‌ی کوچک خود را می‌سازد و پشته خاک کوچکی درست می‌کند تا نشان دهد «کار به پیش می‌رود.» اما هکتارها هکتار زمینی که گرداگرد او گسترده است، و باید محصولاتی برای جماعت‌های گرسنه به بار آورد، در معرض نابود شدن توسط توفان‌هایی است که نزدیک می‌شوند و او از آنها بی‌خبر است.

من نمی‌خواهم جهت‌گیری کلی بحث و استدلال‌های دکتر پوپر را به

۱. Fabian Society. سازمان سوسیالیستی انگلیسی که در ۱۸۸۴ تأسیس شد و می‌خواست سوسیالیسم را با استفاده از اصلاحات تدریجی، و نه انقلاب، حاکم کند. نام این سازمان برگرفته از فرمانده رومی، فابیوس، بود که با استراتژی محتاطانه‌ی تعویق و اجتناب از جنگ رودرو، توانست هانیبال را شکست دهد. (م)

یا قوانین تصویر شده، جامعه‌ای است که او جداً آرزو داشت خودش در آن زندگی کند، یا دوست داشت دیگران در آن زندگی کنند. چندان روشن نیست که وقتی به افلاتون فرصتی برای مداخله در سیاست داده شد چه اتفاقی افتاد، ولی روشن است که او موفق به تأسیس «جمهوری» مورد نظر خویش در سیسیلی نشد. پلوتارک حکایت می‌کند افلاتون در بدو ورود به سیراکوز شروع به تعلیم هندسه کرد، یعنی همان روش اصلاح تدریجی که باید برای دکتر پوپر جذاب باشد. او مسلماً امیدوار بود که دیون، خودکامه‌ی جوان، را به یک شاه‌فیلسوف تبدیل کند، ولی به دشواری‌های چنین کاری کاملاً واقف بود.

آرمان‌ها خطرناک‌اند، خصوصاً وقتی صورت عینی متقاعدکننده‌ای به آنها داده می‌شود، ولی وجودشان ضروری است و باید در عالم خیال به آنها عینیت بخشید تا در پیکر اجتماعی، که به آسانی تسلیم بی‌تفاوتی و دلمردگی می‌شود، روح و نشاطی دمیده شود. جمهوری آرمانی افلاتون جمهوری آرمانی من نیست، و بسیاری از خصوصیات آن، همان قدر که برای دکتر پوپر، برای من هم نفرت‌انگیز است. اما بازی افلاتون را بقیه‌ی پیروان او نیز بازی کردند - آگوستین، توماس مور، کامپانلا، فرانسیس بیکن، رابله، وینستلی، و مورس.^۱ این سنت اتوپیاگرایی مایه‌ی الهام فلسفه‌ی سیاسی بوده، و جریان پنهان شاعرانه‌ای ایجاد کرده که این دانش را به لحاظ فکری زنده نگه داشته است. حتی واقع‌گراها، و کلی‌مسلك‌هایی مثل هابز و ماکیاولی، واکنشی به اتوپیاها بودند. انقلاب انگلستان از نویسندگان اتوپیاگرایی مثل وینستلی الهام گرفت؛ و انقلاب فرانسه از اتوپیاگرایی روسو؛ و انقلاب روسیه از اتوپیاگرایی مارکس. در هر سه مورد، این واقعیت که آرمان اتوپیایی تبدیل به واقعیت توتالیتری شد، نتیجه‌ی فقدان آرمان دیگری بود که همانا آرمان

اندازه نگه داشتن، یا اعتدال بود.^۱

باید قبول کرد که ذهن آدمی با تخیل ورزیدن درباره‌ی وضعیت وجودی آرمانی، تمایل اسفناک خویش را به اقتدارطلبی و سلطه‌جویی برملا می‌کند. ولی این به‌خاطر مسئولیت‌ناپذیری نیست، که شاید استدلال دکتر پوپر باشد، بلکه دقیقاً به‌خاطر همان استعداد عقلانی‌سازی است که پوپر این همه ستایش می‌کند. در ذهن آدمی، خصوصاً ذهن دانشمند، وسواسی برای نظم و ترتیب، برای تقارن، و صورت‌بندی وجود دارد. این وسواس در زمینه‌ی مقوله‌های فکری محض، نتایج خوبی به بار آورده است، و ما دستاوردهای روش علمی و منطقی را مدیون همین وسواس هستیم. اما زندگی نظم و ترتیب نمی‌شناسد و مادامی که زندگی زندگی است نمی‌توان آن را به نظم و ترتیب کشید. نموده‌ها و جلوه‌های زندگی همیشه خودجوش و خلق‌الساعه، و جهش کور زندگی به سمت نور همیشه پیش‌بینی‌ناپذیر است. اکثر اتوپیاگراها این واقعیت را فراموش می‌کنند یا نادیده می‌گیرند، و در نتیجه کشور مشترک‌المنافع ایشان هرگز نمی‌تواند، یا نباید، به تحقق پیوندد. من متقاعد شده‌ام که افلاتون این نکته را تشخیص می‌داد - نگهبانانی که کل ساختار جمهوری او بر دوش آنان است نوعی آبرانسان آرمانی هستند که به‌اندازه‌ی آبرمرد نیچه با واقعیت بالفعل فاصله دارند. جمهوری یک قصه‌ی پریان است پر از خیال‌های زیبا، که قصدش تعلیم اخلاقی است (این که اخلاق و زیبایی معادل یکدیگرند). فقط در اتوپیای بعدی یعنی قوانین است که افلاتون شروع به طرح‌ریزی جامعه‌ای می‌کند که فکر خطرناک تحقق‌پذیری نیز با آن همراه است. اما به همان میزان که این جامعه تحقق‌پذیرتر است، «باز» تر نیز هست. در این جا تسامحی طلایی با حال و هوای کِرتی، و انجمن شبانه‌ی منجمان ریاضی‌دان دیده می‌شود، و قضات عالی این جامعه‌ی آرمانی در صومعه‌ی تِلِم نیز می‌توانستند باشند. ولی باز هم روحیه‌ی توتالیتری در هوا

۱. و بسیاری دیگر. برای شرح کلی نوشته‌های اتوپیایی از زمان افلاتون به بعد، نک.

Mary Louise Berneri, *Journey Through Utopia* (Routledge & Kegan Paul, London, 1950).

۱. مقایسه کنید با کامو، انسان یاغی - برداشت خود من از این اعتدال بیش‌تر جنبه‌ی زیباشناسانه دارد تا جنبه‌ی اخلاقی. [انسان طاغی]. ترجمه مهرداد ایرانی‌طلب، نشر پرش-ا.

موج می‌زند، درست مثل اکثر اتوپیا‌های رنسانس و روشنگری. توتالیتاریسم چیزی جز تحمیل چارچوبی عقلانی به آزادی ارگانیک زندگی نیست، و این بیش‌تر خصیصه‌ی یک ذهن علمی است تا یک ذهن شاعرانه. فقط نزد نویسندگانی که حس آزادی ارگانیک را زایل نمی‌کنند - رابله، دیدرو، مورس - اتوپیا از هر جهت آزادی‌خواهانه است. و این اتفاق عجیبی نیست که اتوپیا‌های الهام‌بخش همین‌ها هستند. وقتی به دوره‌ی سوسیالیسم علمی نزدیک می‌شویم، اتوپیاها به‌خوف‌زاینده‌ای مایه‌ی ملال و افسردگی می‌شوند. ماری لوئیس برنری^۱ در این باره چنین می‌نویسد: «شمار ناچیزی از اتوپیا‌های سده‌ی نوزدهم را امروزه می‌توانیم بدون احساس کسالت بخوانیم، مگر این که خودبزرگ‌بینی آشکار نویسندگان آنها که خود را منجی بشریت می‌پندارند موجب سرگرمی ما شود. اتوپیا‌های رنسانس ویژگی‌های ناخوشایند زیادی دارند ولی گستره‌ی خیال در آنها شایسته‌ی احترام است؛ اتوپیا‌های سده‌ی هفدهم حاوی اندیشه‌های گراف‌آمیز و افراطی است، ولی محصول جان‌های جستجوگر و ناخرسندی است که می‌توان با آنان همدل شد؛ با این که ما از جهات بسیار با تفکر اتوپیا‌های سده‌ی نوزدهم آشنا و مأنوس هستیم، ولی این اتوپیاها در مقایسه با اتوپیا‌های گذشته‌های دورتر، با ما بیگانه‌ترند. با وجود این واقعیت که این اتوپیاها بدون شک از انگیزه‌های والایی سرچشمه گرفته‌اند، ولی "احساس تلخ ما نسبت به سده‌ی نوزدهم" چاره‌ناپذیر است، همچون پیرمرد کتاب خبرهایی از هیچ‌جا، و این احساس تلخ و نامطبوع حتی نسبت به عشقی که این نویسندگان نثار بشریت می‌کنند در ما به وجود می‌آید، چون آنان همچون بسیاری از مادران بیش از حد نگران و بیش از حد دلسوزی هستند که فرزندان خود را با توجه و مهربانی‌های خود خفه می‌کنند و نمی‌گذارند حتی لحظه‌ای از آزادی خویش لذت ببرند.»

خوفناک‌ترین اتوپیاها، اتوپیا‌های علمی سوسیالیسم مارکسیستی و

سرمایه‌داری تک‌قطبی است. علم و تکنولوژی، با همان روش‌های تفکر عقلانی که موجب کمال آنها شده، اکنون بر سرچشمه‌های خودجوش زندگی جنگ می‌اندازند. آنها در سودای برنامه‌ریزی برای هر چیزی که برآید و رشد و نمو کنند، و قانون‌گذاری برای شکل بالیدن آن و فشردن همه‌ی مواهب ذهن در قالب تنگ جزمیت‌های ناملموس هستند. این اتوپیا‌های علمی یقیناً ناکام خواهند ماند، چون هنگامی که سرچشمه‌های زندگی مورد تهدید قرار گیرند در زیر زمین جاری می‌شوند و در سرزمین بکری بیرون می‌زنند. ولی این فرایندی طولانی و دردناک است، و بشریت برای تحقق چنین برنامه‌ای باید با پوست و گوشت عذاب بکشد.

اگر تحقق یک برنامه‌ی عقلانی به مرگ جامعه بینجامد (فرایندی که در کودک سبز به‌صورت نمادین وصف کرده‌ام)، به این معنا نیست که نفس ذهنیت اتوپیایی ضرورتاً شریر است - برعکس، همان‌طور که آناتول فرانس می‌گفت، اتوپیاگرایی اصل و اساس هر پیشرفتی است، شاعرانه ساختن همه‌ی امور عملی، و آرمانی‌سازی فعالیت‌های هر روزی است. اتوپیا به‌محض تلاش برای فعلیت بخشیدن به آن، رنگ می‌بازد و ناپدید می‌شود. ولی باز هم ضرورت دارد؛ و حتی یک ضرورت زیست‌شناختی است، پادزهری است برای کرخن و رخن اجتماعی. جامعه وجود دارد تا از خود فراتر برود، و نیروی پیش برنده‌ی تکامل آن تخیل شاعرانه است، یعنی آن غریزه‌ی فرجام‌بینی که اصل ارگانیک همه‌ی تکامل‌هاست و شکل‌های تازه‌ی زندگی، و حوزه‌های تازه‌ی آگاهی را در اختیار می‌گیرد.

از دید شعری، آزادی شکل آرمانی حکومت است؛ اختیار یک آرمان سیاسی است و در سازمان اجتماعی متجلی می‌شود. اختیار امری معین و مشخص است، و از فرمان ماگنا کارتا^۱ به بعد (در دنیای مدرن) به‌صورت

۱. Magna Carta فرماتی که جان، شاه انگلستان، مجبور به صدور آن تحت فشار بارون‌های انگلیسی شد (۱۵ ژوئن ۱۲۱۵) که معمولاً آن را ضامن اختیارات مدنی و سیاسی می‌دانند. (م)

قانون فعلیت یافته است. آزادی مفهوم مبهم‌تری است، اما فعلیت کم‌تری ندارد؛ آزادی امری شخصی و روان‌شناختی است، و اوضاع و شرایطی است که روح بشر در آن به خودانگیختگی و خلاقیت می‌رسد. احکام و قوانین تفویض اختیار ضامن پیاده شدن آزادی است، اما در چارچوب این ضمانت آزادی به‌صورت ناخودآگاه عمل می‌کند و واکنش ذهن در برابر ممانعت‌های مادی است: تلاش برای فراگذشتن از شرایط و محدودیت‌های مادی. در این مفهوم مثبت آزادی، همان‌طور که کامو نیز گفته است، همیشه طغیانی علیه واقعیت نهفته است: گواهی برای خرد بشری، و درک بشر از زیبایی و نظم، در بطن پوچی وجود بالفعل ما.

ما ثابت می‌کنیم که برتر از وجود محض هستیم چون جرئت آفرینش داریم: و منظور از آفریدن بنا کردن نیست. بنا کردن یا بر ساختن^۱ به معنای دستکاری و دخل و تصرف ماهرانه در عناصر موجود است: آفرینش امتداد خودآگاهی و فتح سرزمین‌های تازه‌ی دانایی است. آفرینش، گستراندن محسوس واقعیت است؛ درک چیزی است که پیش از این هرگز درک نشده بود: ابداع مفاهیم تازه و گسترش دادن به پنداشت‌مان درباره‌ی جهان (آشتی دادن هرچه بیش‌تر امر یگانه و امر عام، که تعریف هگل از این فرایند بود). زیرا آزادی بدون وحدت و بدون برابری بی‌معنا است. اگر تک و تنها در وسط بیابان بایستم، من آزادم ولی آزادی من هیچ ثمری ندارد، چون نمی‌توانم آگاهی‌ام از این آزادی را با دیگران در میان بگذارم و اولین گام دگردیسی را بردارم. آگاهی امری اجتماعی، و پدیده‌ای جمعی است. نوع بشر به‌واسطه‌ی جمعی بودنش تکامل می‌یابد، همچون یک رمه. ولی این رمه در درون خود نقاط آگاهی پررنگ‌تری به وجود می‌آورد که همان ذهن‌های افراد هستند: این افراد کنش‌های خلاق احسلس و ادراک خود را به اجتماع می‌دهند. و تغییری تدریجی، بسیار تدریجی، در آگاهی کل پیکره‌ی

جمع ایجاد می‌شود.^۱

همه‌ی این‌ها نخستین‌بار توسط جیامباتیستا ویکو^۲ به‌صورت درخشانی توضیح داده شد. تاریخ نه محصول تقدیر است و نه تصادف، و نه محصول هیچ «قانون» گریزناپذیری، بلکه ضرورتی دارد که جبریت نیست، و آزادی‌یی که تصادف نیست. بهتر است خلاصه‌ی فلسفه‌ی تاریخ ویکو را از زبان کروچه نقل کنیم:

«تاریخ واقعی از اعمال و کنش‌ها ساخته می‌شود، نه از خیالات و اوهام؛ اما کنش‌ها از افراد سر می‌زند، نه در رؤیاهایی که می‌بینند، بلکه در الهام‌های نابغه، جنون آسمانی حقیقت، و شور مقدس قهرمان. تقدیر، تصادف، سرنوشت، خدا - همه‌ی این تبیین‌ها کاستی واحدی دارند: فرد را از محصول کار او جدا می‌کنند، و به جای حذف عنصر بوالهوسی و اراده‌ی فردی در تاریخ، به ادعای خودشان، آن را به‌غایت تقویت می‌کنند و افزایش می‌دهند....»

«اندیشه‌ای که دیدگاه‌های فردگرایانه و فرا - فردگرایانه به تاریخ را تصحیح می‌کند و از آنها فرامی‌گذرد، تلقی تاریخ به‌عنوان امری عقلانی است. تاریخ به دست افراد ساخته می‌شود؛ ولی فردیت چیزی نیست جز انضمامی بودن امر عام، و هر عمل فردی، صرفاً به‌دلیل فردی بودنش، فرافردی است. نه امر فردی و نه امر عام و جهانی به‌صورت چیزی انضمامی موجود نیستند: چیز واقعی همانا جریان واحد و یگانه‌ی تاریخ است که وجوه انتزاعی آن فردیت بدون کلیت و کلیت بدون فردیت است. این جریان واحد تاریخ در همه‌ی تعین‌های متعددش پیوسته و منجمم است، مانند یک

۱. بسیاری از آنارشیزم‌ها نادانسته اقتدارطلب هستند، چون به‌صورت غیرمنطقی به مفهوم همشکلی می‌چسبند (و آن را برابری می‌نامند)؛ و تشخیص نمی‌دهند که نوع بشر، مثل همه‌ی گونه‌های طبیعت، دارای تفاوت‌های فردی است. همشکلی چیزی است که باید نحیل شود، و فقط به دست یک قدرت متمرکز، یعنی دولت، می‌تواند تحمیل شود.

فردی باشد تا آگاهی یادشده هرچه شفافتر شود. به عقیده‌ی من، این آزادی فقط در اجتماعات کوچک قابل حصول است که از اعمال قدرت متمرکز و غیرشخصی عاری‌اند، اجتماعاتی که بر اساس کمک‌های متقابل و با احترام کامل به شخصیت افراد بنا می‌شود. لازم به ذکر نیست که چنین اجتماعاتی تا چه حد از روش‌های مدرن تولید و سازماندهی اجتماعی آسیب می‌بینند و از میان می‌روند. ولی مسلم است که اکنون ما در مرحله‌ای از رشد بشر قرار داریم که پس‌گشت تاریخی آغاز شده است و برای پرهیز از بازگشت به توحش باید اوضاع و شرایطی را اعاده کنیم که به رشد آگاهی روشن افراد کمک کند. نه فقط در مورد افراد استثنایی، چون در این صورت او فقط صدای کوچکی در دنیای وحش خواهد بود مگر این که همین آگاهی تا حدی در همه وجود داشته باشد و این یعنی هر برده‌ی آتنی به‌اندازه‌ی افلاتون «آگاهی شفاف» داشته باشد.

تنها راه برای حفظ تداوم گسترش تاریخ، احیای خیال آینده و روحیه‌ی طغیان و انقلاب علیه زمان حال است. گرفتاری روش‌های تدریجی علم در این است که به نزدیک‌بینی مبتلایند. آنها فاقد حس جهت‌یابی و چشم‌انداز افق‌های دور هستند. چنین افق‌هایی با الهام‌های نابغه، و جنون آسمانی شاعر، و شور و شوق مقدس قهرمان مکشوف می‌گردد. این افق‌ها خورشید را با همه‌ی شکوه و عظمت انقلابی‌اش نمایان می‌سازند. خواهند گفت که انقلاب به معنای خشونت است؛ اما چنین برداشتی از معنای انقلاب کاملاً منسوخ و جاهلانه است. مؤثرترین شکل شورش و انقلاب در این دنیای خشونت‌باری که ما در آن زندگی می‌کنیم، عدم خشونت است. گاندی پیروان خود را تشویق به همین نوع طغیان و انقلاب می‌کرد، ولی ما هنوز راه درازی تا درک کامل توان بالقوه‌ی آن داریم.

طغیان هنگامی بیش‌ترین اثر را دارد که طراحی نشده و خودجوش باشد — عصیان علیه بی‌عدالتی قدرت. چنین طغیانی را فقط وقتی می‌توان توصیه کرد که شرایط و مقتضیات آن پدید آمده باشد. روح کلی قیام و طغیان، که من

اثر هنری که در آن واحد یگانه و چندگانه است، به نحوی که هر کلمه‌ای از بقیه‌ی کلمه‌ها تفکیک‌ناپذیر است، هر سایه و رنگی به همه‌ی رنگ‌های دیگر مربوط است، و هر خط به همه‌ی خطوط دیگر متصل است. فقط با چنین بینشی می‌توان تاریخ را فهمید. و اگر غیر از این باشد، تاریخ همچون زنجیره‌ای از واژه‌های بی‌معنا یا اعمال نامعقول یک دیوانه فهم‌ناپذیر خواهد بود.^۱

هستی پوچ است اگر از روزنه‌ی زندگی محدود فرد به آن بنگریم: ولی هستی در حکم تاریخ معنا و عقلانیت کسب می‌کند — در حکم دریافت تخیلی کلیت در ذهن شاعرانه. بدون شک دکتر پوپر خواهد گفت که این فقط تاریخی‌گری در لباس تازه‌ای است، و فیلسوفی که هم‌اکنون می‌خواهم از او نقل قول کنم فقط گواه درستی بدگمانی‌های پوپر است.

به گفته‌ی کارل یاسپرس «وحدت نه یک واقعیت بلکه یک هدف است. وحدت تاریخ احتمالاً ناشی از توانایی آدمیان برای درک یکدیگر در ایده‌ی یگانگی است، به صورت حقیقت واحدی در دنیای روح که همه چیز در آن به صورت معنادار به هم مربوط و متعلق است، هر قدر هم که در آغاز با یکدیگر بیگانه بوده باشند.»^۲

«هدف» تاریخ؟ یاسپرس چهار انتخاب پیش روی ما می‌گذارد، اما «رسیدن به روشن‌ترین آگاهی، گرایش اصلی تاریخ است» که شامل آگاهی از آزادی نیز می‌شود. بدون این آگاهی، که روز به روز شفاف‌تر و روشن‌تر می‌شود، امواج تاریخ پی‌درپی بازمی‌گردند و انسان غرق در بی‌تفاوتی و سنگدلی می‌شود.

بنابراین، دغدغه‌ی اصلی هر فلسفه‌ی سیاسی باید صیانت از آزادی

1. *The Philosophy of Giambattista Vico*, by Benedetto Croce. Trans. by R. G. Collingwood (Howard Latimer, London, 1913)

2. *The Origin and Goal of History*, Trans. Michael Bullock (Routledge & Kegan Paul, London, 1953), p. 256

طرفدار آن هستم. کلیت یک تمدن پوچ و مهمل را نشانه می‌گیرد. روحیات آن، اخلاقیات آن، اقتصاد آن و ساختار سیاسی آن را. این قیام ضرورتاً به صورت شورش‌های پراکنده و مجزا جلوه‌گر نمی‌شود، چنین اعمالی، با برانگیختن نیروهای ارتجاعی، ممکن است در عمل انقلاب عمومی را به تعویق اندازند. ما نیازمند انقلاب در عادات اندیشیدن و عادات اخلاقی هستیم. بالزاک می‌گوید: «این اندکی دقیق‌تر از خواست معمول تغییر دادن قلب‌هاست». عادت‌ها واقعی و ملموس و غالباً سرکش و نافرمان هستند. رشد عادت به «زیستن با گناه» موجب تغییر در قوانین ازدواج و طلاق شد. شاید بعضی‌ها این مثال را چندان آموزنده نیابند، اما در هر حال نمونه‌ی خوبی از قانون بالزاک است. بدون شک دکتر پوپر خواهد گفت که این فرایند نیز تدریجی است، اما انگیزه‌های الهام‌بخش آن را ناعقلانی خواهد دانست. می‌توان صدها مثال آورد که عادت‌ها بر حسب اتفاق قوانین را دگرگون کرده‌اند. اگر آرمان‌ها الهام‌بخش عادت‌های تازه‌ای می‌شدند، تغییر قوانین نیز به لحاظ تاریخی قابل انتظار بود. شاید قیام و انقلابی رخ می‌داد.

آرمان‌گرایی ما همیشه باید بر محور مفهوم آزادی بگردد. سانتیانا^۱ در آخرین اثر مهم خویش چنین نوشت: «هرجا که تقدیر اجازه دهد، عشق به زندگی و عشق به آزادی، عشقی طبیعی و شرافتمندانه است. و روان آدمی می‌تواند چرخه‌ی حیاتی‌اش را با شور و شوق دنبال کند؛ و روح می‌تواند از بلندای قله‌های اخلاقی، هر چشم‌انداز الهام‌برانگیزی از جهان را که بخواهد، برگزیند و خلق کند.» ولی سانتیانا در ادامه به ما هشدار می‌دهد که در کسب و کار طبیعت متاعی به نام حق یافت نمی‌شود. «هستی به‌خودی خود عطیه‌ای بادآورده و نیز مخصوصه‌ای اجباری است. امتیاز آزادی که به صورت موقت و نابرابر به افراد و ملت‌ها تعلق می‌گیرد نه بر اساس عدالت یا قوانین آرمانی، بلکه بر پایه‌ی کشش طبیعی و خودبه‌خودی عمومی و جهانشمول است. این

کشش در جنبه‌ی اراده‌ی ازلی است؛ در همه جا، در هر اتم یا هر سلول، همین اراده و همین کشش، اصل و اساس است؛ و تلاقی همه‌ی این انگیزش‌ها است که، با میانجی‌های مادی‌شان، حد و حدود بهره‌مندی از اختیار حیاتی را به صورت خلق‌الساعه رقم می‌زند.^۱

آزادی، بنابراین، آرمانی است که هرگز نمی‌توان آن را وانهاد، یعنی تا هنگامی که انگیزه‌ها و محرک‌های ما زنده و بیدارند. ولی آزادی نیروی مبهمی نیست که جامعه را به حرکت می‌اندازد؛ به گفته‌ی سانتیانا: «اختیار نه یک منبع و سرچشمه بلکه نوعی هماهنگی یا محل تلاقی است.»^۲

اختیار آشتی یا یکپارچگی انگیزش‌ها است؛ هماهنگ شدن نیروهای اتفاقی و حتی متعارض. اقتدارطلبان چنان عمل می‌کنند که گویی این نظم فقط با زور حاکم می‌شود؛ یعنی باید به ماده‌ی سرکش و نافرمان تحمیل شود. اختیارگرایان معتقدند که این نظم را می‌توان به کمک خرد و حکمت پیاده کرد، با تنویر افکار و پرورش دادن عادت‌های درست. اقتدارطلبان به انضباط عقیده دارند و آن را وسیله‌ی ایجاد نظم می‌دانند؛ اختیارگرایان انضباط را یک غایت و هدف، و یک وضعیت ذهن می‌دانند. اقتدارطلبان فرمان‌هایی صادر می‌کنند؛ اختیارگرایان تشویق به خودسازی و خودآموزی می‌کنند. اقتدارطلبان با هرج و مرج ذهنی موجود در زیر سطح آرام حکومت‌شان مدارا می‌کنند؛ اختیارگرایان نیازی به حکومت ندارند چون به چنان هماهنگی ذهنی نایل می‌شوند که به صورت صداقت شخصی و وحدت اجتماعی بازتاب پیدا می‌کند.

برای روح غربی دستیابی به این هماهنگی ذهنی هرگز مقدور نبوده است، و به همین دلیل باید به سراغ شرق برویم تا آموزه‌های سستی آن و نمونه‌های عملی کارایی و اثربخشی آن را بیابیم. خواهند گفت که تاریخ چین نیز از هماهنگی و تعادل خاصی بهره‌مند نبوده است؛ جنگ‌ها و تجاوزها،

1. *Dominations and Powers* (Scribners, New York, 1951), pp. 63-4

2. *Ibid.*, p. 237

۱. George Santayana. فیلسوف و نویسنده آمریکایی اسپانیایی‌اصل (۱۸۵۲-۱۹۵۳). (م)

های زندگی را می‌شناخت، اما از ماهیت زودگذر آن نیز باخبر بود، و از حسادت خدایان بیمناک، و می‌خواست خوشی‌هایی را برگزیند که ساده‌تر ولی ماندگارتر باشند.^۱

دنای غرب تمایل چندانی به آموختن از شرق از خود بروز نداده است - فرض بر این است که انتقال فکری و معنوی همیشه از غرب به شرق جریان می‌یابد. ولی این جریان اکنون درست به نظر نمی‌رسد، و اگر به معلمان کبیر خود من نظری ببندازیم، یعنی به یونانیان، مسیحیان اولیه، قدیسان مدرنی مثل راسکین و تولستوی و جیونو و سیمون ویل درخواهیم یافت که خرد و حکمت غرب هیچ تعارض اصولی با حکمت شرق ندارد. تنها مسئله همان مسئله‌ی همیشگی ارتباط و تربیت است. عمیق‌ترین بررسی این مسئله را می‌توان در کتاب نیاز به ریشه‌ها اثر سیمون ویل یافت. تمامی بخش آخر این کتاب (بخش سه) به «رشد ریشه‌ها» اختصاص دارد و طولانی‌تر از آن است که در این جا بتوانیم خلاصه کنیم. ولی تعریف سیمون ویل از تربیت شاید نشانگر گستره‌ی این مسئله باشد. [خانم] ویل پس از این ملاحظه‌ی آغازین خود که تعلیم و تربیت، خواه کودکان مدّ نظر باشند خواه بزرگسالان، خواه افراد یا کل مردم، یا حتی خود آدمی، همیشه مستلزم ایجاد انگیزه‌هاست... چون هیچ عملی بی وجود انگیزه‌هایی که انرژی لازم برای اجرای آن را تأمین کنند به انجام نمی‌رسد، در ادامه به طبقه‌بندی روش‌های تعلیم و تربیت می‌پردازد که به قرار زیر هستند:

(۱) بیم و امید، که با تهدید و نوید به وجود می‌آید.

(۲) تلقین^۲

(۳) ابراز و اظهار^۳ افکاری که، پیش از اظهار عمومی، در سر مردم یا در سر بعضی از عناصر فعال ملت وجود داشته، این اظهار یا به صورت رسمی و یا با ضمانت‌های رسمی صورت می‌پذیرد.

لشگرکشی‌ها، غصب و غارت‌ها، و شورش‌ها و انقلاب‌ها در همه جای جهان به یک اندازه فراوانند. ولی، با این حال، تمدن چینی پایداری و باثبات‌ترین تمدن در تاریخ جهان بوده و هنوز هم هست: چین هیچ‌گونه حماسه‌ای در تجلیل از خشونت ندارد. اگر در پی توضیحی برای این ثبات و آرامش برآیم درمی‌یابیم که، همان‌طور که لین یوتانگ گفته است: «تا اندازه‌ای به قانون و تا اندازه‌ای به فرهنگ مربوط می‌شود.»

«از جمله‌ی نیروهای فرهنگی سازنده‌ی ثبات نژادی باید نخست از نظام خانواده در چین نام ببریم، که چنان اکید و سازمان‌یافته است که فراموش کردن تبار و علقه‌های خانوادگی غیرممکن است... نیروی فرهنگی دیگری که زمینه‌ساز ثبات اجتماعی است، فقدان کامل طبقات اجتماعی استقرار یافته در چین بود، و فرصت صعود در مراتب اجتماعی از طریق نظام امپراتوری امتحانات برای همگان وجود داشت. نظام خانواده با زاد و رودش ضامن تداوم بقای ملت بود و نظام امپراتوری امتحانات موجب گزینش مؤثر بهترین‌ها می‌شد و افراد مستعد را قادر به بازتولید و تکثیر خویش می‌ساخت... آنچه به نظر می‌رسد مهم‌تر از همه‌ی این‌ها باشد این واقعیت است که طبقه‌ی حاکم نه تنها از روستا برمی‌خاست بلکه به روستا نیز بازمی‌گشت. این آرمان روستایی در هنر، فلسفه، و زندگی، که با چنین ژرفایی در آگاهی عمومی چینیان ریشه دوانده، به میزان زیادی سلامت نژادی امروز آنان را توضیح می‌دهد... آرمان روستایی زندگی بخشی از آن نظام اجتماعی است که واحد آن خانواده است، و بخشی از آن نظام سیاسی - فرهنگی است که واحد آن دهکده است... این آرمان خانوادگی صنعت و قناعت و زندگی بی‌پیرایه همچنان دوام آورده و بزرگ‌ترین میراث اخلاقی ملت دانسته می‌شود. نظام خانوادگی با الگوی زندگی روستایی درهم تافته شده و از آن جدایی‌ناپذیر است. سادگی واژه‌ی ممتازی در میان یونانیان بود و Shunp'o در میان چینیان نیز واژه‌ی ممتازی است. گویی بشر مواهب تمدن را می‌داند، و خطرهای تمدن را نیز می‌شناخت. بشر شادکامی سرخوشی -

1. *My Country and My People* (Heinemann, London, 1936), pp. 32-7

2. Suggestion

3. Expression

(۴) سرمشق^۱(۵) اصلاح^۲ عمل، و اصلاح سازمان‌هایی که برای مقاصد عملی ایجاد شده‌اند.

ویل دو روش اول را خام و بی‌ارزش می‌داند و رد می‌کند. شرحی که او درباره‌ی سه روش دیگر می‌دهد تحت‌الشعاع ماهیت خلص هدفی است که او در این کتاب دنبال می‌کند، که آماده ساختن مردم فرانسه برای روز آزادی از دیکتاتوری هیتلر بود. کتاب او یادبودی است که تقدیم مقامات فرانسوی در لندن شد - و از همین جا بود که از عبارت‌هایی مثل «تحت ضمانت رسمی» استفاده می‌کرد. در واقع، سه شیوه‌ی تعلیم و تربیتی که او توصیه می‌کند شیوه‌هایی بس شخصی‌اند. مثلاً، او درباره‌ی روش سوم چنین می‌گوید: «شالوده‌های آن در ساختار پنهان سرشت آدمی جای دارد.» او می‌داند که در اوضاع و شرایط عادی «همه‌ی کنش‌های جمعی... بنا به طبع... منابع و ذخایری را که در ژرفای هر ذهن و جان منفردی نهفته، کور می‌کند. بیزاری از دولت، که در فرانسه از زمان شارل ششم به‌صورت پوشیده و مخفی ولی بسیار نیرومند وجود داشته، مانع از این می‌شود که آنچه مستقیماً از زبان حکومت بیان می‌شود از سوی فرانسویان همچون صدای یک دوست با آغوش باز پذیرفته شود.» در اوضاع و احوال عادی:

«هر حقیقتی خود را فقط به ذهن و جان انسان خاصی عرضه می‌کند. او چگونه آن را با دیگران در میان بگذارد؟ اگر بکوشد آن را شرح دهد، هیچ‌کس گوش نخواهد داد؛ چون دیگران هرگز چیزی از آن حقیقت خلص نشنیده‌اند، و آن را به‌سان یک حقیقت باز نمی‌شناسند؛ آنان در نمی‌یابند که سخن او حقیقی است؛ و آن‌سان که بایسته است توجه نخواهند کرد تا بتوانند حقیقت آن را دریابند؛ زیرا هرگز ترغیب نشده‌اند که همه‌ی تلاش خود را برای تمرکز روی آن به خرج دهند.

«ولی دوستی، ستایش، همدردی یا هر نوع احساس مهرآمیز دیگری آنان را طبعاً مایل به توجه و دقت می‌کند. کسی که سخن تازه‌ای برای گفتن دارد - چون اگر پای تکرار مکررات در میان باشد هیچ تلاشی برای تمرکز و توجه لازم نخواهد بود - باید از کسانی شروع کند که دوستش می‌دارند، زیرا فقط آنان می‌توانند به او گوش بسپارند.

«و از همین روی است که نشر حقایق در میان آدمیان کاملاً به وضع احساسی آنان بستگی دارد؛ و این سخن در مورد هر نوع حقیقتی صادق است.»^۱

سیمون ویل هیچ جای دیگری به این اندازه در توصیف روش‌های مؤثر تربیتی، صراحت و دقت ندارد. سخن او در واقع این است که انتقال هر حقیقتی، و هر «درسی»، بسته به وجود وضعیت برابری و رابطه‌ی دوجانبه میان معلم و شاگرد است؛ یعنی هر ارتباط اثربخشی یک‌گفت و گو است که مبتنی بر عشق و احترام متقابل است - و این حقیقتی است که مارتین بوبر به‌نحو مؤثرتری بیان کرده است. در هر ارتباط خاصی این وضعیت را می‌توان با دادن سرمشق و الگو و با اعتماد خلق کرد. کافی نیست که فقط «الگو باشیم». زیرا الگو وجود برتر و منفصلی است، که فاصله‌ی زیادی با عادت‌های همگانی و رسوم اجتماعی مردم دارد، و بنابراین ارتباط مطلوب و مساعدی برای انتقال حقیقت به شمار نمی‌آید. شک دارم که سایمون ستون‌نشین با منزوی ساختن خویش بر فراز ستون توانسته باشد عده‌ی زیادی را تعلیم دهد؛ و زندگی مانند عزلت‌نشینان، جز برای تزکیه‌ی نفس، الگوی کسالت‌بار و ملال‌آوری است. آدمی باید بکوشد، همچون اریک گیل، «سلول زندگی نیک» را خلق کند - مفهوم چینی خانواده یک چنین سلولی است. اما الگو دادن و سرمشق بودن، حتی در این فروتنانه‌ترین حالتش، ممکن است بیش از حد با خودبینی همراه باشد. پوشیدن لباس‌های

1. *The Need for Roots*. Trans. by Arthur Wills (Routledge & Kegan Paul, London, 1952), p. 198

«عقلانی»، خوردن غذاهای «عقلانی» و تأسیس مدرسه‌های «عقلانی» - همه‌ی این روش‌های خیرخواهانه‌ی سرمشق دادن - معمولاً مانعی بین الگو و سایر مردم به وجود می‌آورد، دیواری از بدگمانی و احتیاط که هرگونه انتقال حقیقت را غیرممکن می‌سازد. بعضی سازش‌ها و مصالحه‌ها نیز ناممکن است چون مستلزم مشارکت در اعمال شریرانه است - شرکت در جنگ، به عقیده‌ی من یکی از این شرارت‌ها است. ولی عشق پاک و واقعی حکم می‌کند که ما نه‌تنها باید با می‌فروشان و گناهکاران هم‌پیمال شویم، بلکه در چنین موقعیت‌هایی نباید با برتری وصف‌ناپذیرمان آنان را آزرده سازیم. می‌ماند چیزی که سیمون ویل با قدری ابهام آن را «حالات عمل» می‌نامد. من در طول زندگی خویش به این باور رسیده‌ام که ما از این لحاظ از خواب خوش‌خیالی‌هایمان بیدار شده‌ایم: یک‌بار دیگر این حقیقت را تجربه کردیم که اگر انقلاب با زور به انجام برسد، در وضعیت بعدی نیز زور فرغ‌مایی خواهد کرد. ما باید از لحن و فن بیان قیام و انقلابی که چیزی را در قلب‌های ما و تلقی‌های ما تغییر نمی‌دهد، دست برداریم. آرمان‌های ما باید مثل همیشه جسورانه، ولی استراتژی ما باید واقع‌بینانه باشد. اما واقع‌گرایی انقلابی، برای آنارشیزم‌هایی که در عصر بمب‌های هسته‌ای زندگی می‌کنند، به معنای صلح‌دوستی است: بمب اکنون یک نماد است، ولی نه نماد آنارشیزم، بلکه نماد قدرت توتالیتری. برای بیرون کشیدن آن از دستانی که محکم بر آن چنگ انداخته‌اند، فقط باید به بوسه‌ای متوسل شویم، که به قول داستایوسکی، زندانی‌ها بر دست مفتش اعظم می‌زدند.

فلسفه‌ی آنارشیزم

تسوی چو به لائوتسو گفت: «تو می‌گویی نباید حکومتی وجود داشته باشد. ولی اگر هیچ حکومتی در کار نباشد، قلب‌های آدمیان چگونه تعالی یابد؟» لائوتسو گفت: «دست یازیدن به قلب آدمی آخرین کاری است که باید انجام دهید. قلب آدمی چونان چشمه‌ای است؛ اگر آن را فرو بکوبید، فقط بالاتر می‌جهد... می‌تواند سوزان‌تر از هر آتشی و سردتر از هر یخی باشد. چنان تیزتک است که در چشم برهم زدنی می‌تواند دوبار تا انتهای جهان برود و بازگردد. به هنگام آسودگی به آرامش و سکون اعماق برکمه‌هاست؛ و به هنگام عمل به اندازهی آسمان پررمز و راز است. اسب سرکشی است که نمی‌توان افسارش زد - چنین است قلب آدمی.»

چانونگ تسو (ترجمه‌ی ویلی).

اختیار و آزادی، اخلاق، و شأن و کرامت انسانی بشر دقیقاً در این است که او کار خیر می‌کند نه برای آن که فرمان بر این است، بلکه چون خیر و نیکی را درمی‌یابد، اراده می‌کند و دوستش می‌دارد.

باکونین

جامعه‌ی کامل آن است که هرگونه مالکیت خصوصی را از میان بردارد. بهشت اولیه‌ای که با گناه نخستین نیاکان ما زیر و زیر شد چنین جامعه‌ای بود.

سن بازل

اگر غلات و حبوبات به فراوانی آب و آتش بود، چیزی به نام آدم بد در میان مردم وجود نمی‌داشت.

منچوس

فلسفه‌ی آنارشیسم

ایستار سیاسی روزگار ما نه با عقاید و باورهای مثبت، که با یأس و حرمان عجین است.

هیچ‌کس با جان و دل به فیلسوفان اجتماعی گذشته‌های نزدیک عقیده ندارد. هستند شمار اندک و رو به زوالی از افراد که هنوز معتقدند که مارکسیسم، به عنوان یک نظام اقتصادی، جایگزین محکم و منسجمی برای سرمایه‌داری است، و به واقع هم سوسیالیسم در یک کشور به پیروزی رسیده است. ولی ماهیت برده‌وار اسارت انسان را تغییر نداده است. انسان در همه‌جا هنوز در غل و زنجیر است. انگیزه‌ی فعالیت آدمی همچنان انگیزه‌ی اقتصادی است، و این انگیزه‌ی اقتصادی به ناچار منجر به نابرابری‌های اجتماعی می‌شود، نابرابری‌هایی که انسان امیدوار بود از آنها بگریزد. در مواجهه با این شکست و ناکامی مضاعف، یعنی ناکامی سرمایه‌داری و سوسیالیسم، یأس و حرمان توده‌ها در هیئت فاشیسم ظاهر شد - جنبشی انقلابی که در پی مستقر ساختن سازمان قدرت کارآمد در بطن آشفتگی و آشوب عمومی است. اکثر مردم در این جنگل سیاسی از بین می‌روند، و اگر تسلیم یأس و ناامیدی نشوند، به دنیای خصوصی دعا و نیایش پناه می‌برند. اما دیگرانی هم هستند که بر این عقیده پای می‌فشارند که می‌توان دنیای نوینی بنا کرد به شرطی که دست از مفاهیم اقتصادی بنیادی سوسیالیسم و سرمایه‌داری بشویم. برای تحقق بخشیدن به این دنیای نوین باید آزادی و برابری را از همه‌ی ارزش‌های دیگر محترم‌تر بشماریم - برتر از ثروت شخصی، قدرت فنی و ملی‌گرایی. در گذشته این اهل بصیرت و آینده‌بینان

بزرگ جهان بودند که چنین دیدگاهی داشتند، ولی پیروان آنان فقط اقلیت کم‌شماری بودند، خصوصاً در حوزه سیاسی که آموزه‌های آنان را آنارشیسم نامیده‌اند. شاید یک اشتباه تاکتیکی باشد که بگوئیم حقیقتی سرمدی را با نام مبهمی بازگو کنیم - چون معنای لفظی ریشه‌ی این واژه یعنی «بدون حاکم»، ضرورتاً به معنای «بدون نظم» که غالباً به خطا بدان نسبت می‌دهند نیست. در هر حال، نمی‌توان استمرار تاریخی [معنای واژگان] و پای‌بندی به دقت و صحت فلسفی را با هم آشتی داد. همه‌ی تداعی‌های مبهم یا رومانیتیک این واژه از سر تصادف با آن همراه گشته است. خود این آموزه بی‌کم و کاست و ناب باقی مانده است. اگر نگوییم میلیون‌ها، هزاران نفر هستند که از روی طبع و غریزه چنین افکاری در سر دارند و اگر این آموزه به‌روشنی به آنان معرفی شود آن را می‌پذیرند. هر آموزه‌ای باید یک نام عمومی داشته باشد. و من نامی بهتر از آنارشیسم سراغ ندارم. در این جستار تلاش خواهم کرد اصول بنیادی فلسفه‌ی سیاسی آنارشیستی را بازگو کنم.

۱

بگذارید با پرسش بسیار ساده‌ای آغاز کنیم: معیار پیشرفت و ترقی بشر چیست؟ لازم نیست وارد این بحث شویم که آیا چنین ترقی و پیشرفتی وجود دارد یا نه، چون حتی برای نتیجه‌گیری منفی نیز باید معیاری داشته باشیم.

در طول تکامل نوع بشر، پیوستگی و انسجام اجتماعی همیشه تا اندازه‌ای وجود داشته است. قدیمی‌ترین اسناد و شواهدی که درباره‌ی بشر داریم حاکی از وجود سازمان‌بندی‌های گروهی هستند - دسته‌های بدوی، قبیله‌های خانه به دوش، سکونت‌گاه‌ها، اجتماعات، شهرها و ملت‌ها. وقتی تعداد و ثروت و هوشمندی این گروه‌ها افزایش یافت، زیرگروه‌های تخصصی‌تری درون آنها شکل گرفت - طبقات اجتماعی، فرقه‌های دینی، انجمن‌های فرهیختگان، و اتحادیه‌های حرفه‌ای یا صنفی. آیا این پیچیدگی و

مفصل‌بندی جامعه به خودی خود علامت پیشرفت است؟ من فکر می‌کنم در صورتی که این تحول فقط جنبه‌ی کمیّتی داشته باشد نمی‌توانیم آن را پیشرفت تلقی کنیم. ولی اگر این تحول به معنای تقسیم‌بندی آدمیان بر اساس توانایی‌ها و استعدادهای درونی آنان باشد، به نحوی که افراد نیرومند کارهایی را انجام دهند که نیروی زیادی می‌خواهد و افراد حساس و ظریف کارهایی را انجام دهند که مهارت و حساسیت می‌طلبد، آنگاه بدیهی است که کل این اجتماع از موقعیت بهتری برای مبارزه در جهت دستیابی به زندگی بهتر - به لحاظ کیفی بهتر - برخوردار است.

این گروه‌های درون جامعه را می‌توان بر این اساس از هم متمایز کرد که آیا همچون یک سپاه یا یک ارکستر، به صورت پیکره‌ی واحدی عمل می‌کنند یا نه؛ یا این که فقط برای دفاع از منافع مشترک‌شان با هم متحد شده‌اند و جز در این مورد به صورت افرادی جدا از هم عمل می‌کنند. یکی به معنای اجتماع آحاد غیرشخصی برای شکل‌گیری پیکره‌ای با هدفی واحد است؛ دیگری به معنای تعلیق فعالیت‌های فردی برای ارائه‌ی کمک‌های متقابل است.

گروه‌های نوع اول - مثل یک سپاه - به لحاظ تاریخی جزو گروه‌های بدوی به شمار می‌آیند. درست است که انجمن‌های سری جادوگران و شفا دهندگان از زمان‌های بسیار قدیمی وجود داشته‌اند ولی چنین گروه‌هایی در واقع از نوع اول به شمار می‌آیند - در مقام یک گروه یا پیکره‌ی واحد عمل می‌کنند نه به صورت افراد مجزا. گروه‌های نوع دوم - سازماندهی افراد برای پیشبرد فعالانه‌ی منافع مشترک‌شان - در مراحل نسبتاً آخر توسعه‌ی اجتماعی پدیدار می‌شوند. نکته‌ی مورد نظر من این است که در جوامع ابتدایی‌تر فرد فقط یک واحد است؛ و در جوامع توسعه‌یافته‌تر، فرد شخصیت مستقلی است.

و اما معیار من برای پیشرفت و ترقی. پیشرفت با عیار میزان تمایز یافتگی در جامعه سنجیده می‌شود. اگر فرد فقط قطره‌ای در اقیانوس توده‌ی مردم

در واقع، ملاک و معیار همه‌ی فیلسوفان و مورخان، آگاهانه یا ناآگاهانه، همین بوده است. ارزش یک تمدن یا فرهنگ برحسب ثروت مادی یا قدرت نظامی‌اش سنجیده نمی‌شود، بلکه با کیفیات و دستاوردهای نمایندگان آن - فیلسوفان، شاعران و هنرمندانش - ارزیابی می‌شود.

بنابراین، می‌توانیم تعریف پیشرفت را به‌صورت دقیق‌تری بیان کنیم. می‌توان گفت که پیشرفت به‌معنای استقرار تدریجی تمایز یافتگی‌های کیفی بین افراد جامعه است.^۱ در تاریخ طولانی نوع بشر، گروه و زندگی گروهی را باید به‌عنوان یک مصلحت - کمک به تکامل - قلمداد کرد. گروه و زندگی گروهی ضامن امنیت و رفاه اقتصادی است: عنصری ضروری برای پا گرفتن تمدن. اما گام بعدی، که کیفیت یا فرهنگ یک تمدن را مشخص می‌کند، فقط از رهگذر فرایند تقسیم سلولی مقدور می‌شود که طی آن فرد تمایز می‌یابد و از گروه مادر جدا و مستقل می‌شود. جامعه هر قدر پیش‌تر پیشرفت کند، فرد با روشنی و وضوح بیش‌تری در برابر گروه قرار می‌گیرد.

در بعضی دوره‌های تاریخ جهان، بعضی جامعه‌ها نسبت به شخصیت‌ها - یشان آگاهی و وقوف یافته‌اند: شاید این سخن درست باشد که این جوامع توانسته‌اند شرایط اقتصادی و اجتماعی مساعدی ایجاد کنند که رشد و نمو آزادانه‌ی شخصیت را میسر کند. عصر طلایی تمدن یونانی، عصر شخصیت‌های بزرگ شعر یونانی، هنر یونانی، و سخنوری یونانی است: و با وجود نهاد برده‌داری می‌توان آن را، در مقایسه با اعصار بعدی، عصر آزادی و اختیار سیاسی نامید. اما عصر رنسانس که به ما نزدیک‌تر است با الهام از همین تمدن یونانی کهن نضج گرفت، و نسبت به ارزش رشد و پرورش آزاد فردی، آگاهی بیش‌تری داشت. رنسانس اروپایی عصر اغتشاش سیاسی است؛ ولی به‌رغم وجود خودکامگان و ظلم و ستم، شکی نیست که نسبت به

باشد، زندگی‌اش بسته و محدود، کسالت‌بار و یکنواخت خواهد بود. اگر فرد وجودی قائم به ذات باشد، و مجال و توانی برای کنش‌های جداگانه داشته باشد، آن‌گاه شاید بیش‌تر دستخوش تصادف‌ها یا بخت و اقبال زندگی خویش شود، ولی دست‌کم می‌تواند خویشتن خویش را گسترش دهد و جلوه‌گر سازد. او می‌تواند - به‌معنای واقعی کلمه - پرورش یابد، و نیرو و سرزندگی و سرخوشی و آگاهی خویش را پرورش دهد.

شاید همه‌ی این سخنان بسیار ابتدایی به نظر برسند، ولی این تمایز تمایزی بنیادی است که هنوز هم مردم را به دو اردوگاه تقسیم می‌کند. شاید تصور کنید که گرایش و میل طبیعی همه‌ی انسان‌ها است که به‌صورت شخصیت مستقلی رشد و پرورش یابند، ولی به نظر نمی‌رسد که این تصور درست باشد. زیرا مردم یا به‌لحاظ اقتصادی یا به‌لحاظ روان‌شناختی چنان آموخته شده‌اند که بسیاری از ایشان امنیت و عافیت را فقط در حضور جماعت اثبوه، و خوشبختی را فقط در گمنامی و ناشناختگی، و شأن و کرامت خویش را فقط در یکنواختی و تکرار، احساس می‌کنند. آنان خواست و آرزویی بالاتر از این ندارند که جزو گوسفندان یک چوپان، یا سربازان یک فرمانده، یا برده‌های یک ارباب باشند. اندک کسانی که جاه‌طلبی‌های بیش‌تری دارند، چوپانان و فرماندهان و رهبران این پیروان مطیع می‌شوند.

چنین مردمان برده‌صفتی میلیون میلیون وجود دارند، ولی من دوباره می‌پرسم: معیار ما برای پیشرفت و ترقی چیست؟ و دوباره پاسخ می‌دهم که این معیار را فقط در میزان رهایی بردگان و استقلال شخصیت‌ها می‌توان یافت. شاید برده‌ها خوشبخت باشند، ولی خوشبختی کافی نیست. هر سگ یا گربه‌ای هم ممکن است خوشبخت باشد، ولی ما بر این اساس نتیجه نمی‌گیریم که این حیوانات برتر از انسان هستند - هرچند که والت ویتمن در شعر معروفی این حیوانات را به مقامی می‌رساند که شایسته‌ی تقلیدند. پیشرفت با عیار غنا و پرمایگی تجربه سنجیده می‌شود - با درک وسیع‌تر و عمیق‌تر معنا و گستره‌ی وجود بشر.

۱. بهتر است بدانیم که افلاتون نیز در جمهوری (Republic II, 369 ff.) معیار پیشرفت را همین می‌داند.

دوره‌ی ماقبل رنسانس^۱، عصر رنسانس نیز عصر آزادی بود. فرد بار دیگر روی پاهای خویش ایستاد، و هنرها از چنان بالندگی و ستایشی برخوردار شدند که پیش از آن هرگز سابقه نداشت. ولی نکته‌ی مهم‌تر این است که عصر رنسانس از این واقعیت نیک آگاه بود که ارزش هر تمدن بسته به آزادی و تنوع افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن است. برای نخستین بار بود که شخصیت، به معنی واقعی کلمه، به صورت عمدی و سنجیده‌ای پرورش می‌یافت؛ و از آن زمان تاکنون دیگر جدا ساختن دستاوردهای تمدن از دستاوردهای افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن، مقدور نبوده است. اکنون حتی در علوم نیز وقتی بخواهیم به رشد دانش و معرفت بیندیشیم، معمولاً بر حسب افراد و موارد خلص به آن می‌اندیشیم - برای مثال، در فیزیک، زنجیره‌ی افرادی را در نظر می‌آوریم که از گالیله تا اینشتین صف کشیده‌اند.

۲

من هیچ تردیدی ندارم که این فردیت‌یابی بازنمود مرحله‌ی بالاتری در تکامل نوع بشر است. چه بسا که ما فقط در آغاز این مرحله باشیم - در تاریخ فراگرد زیست‌شناختی، چند قرن مدت کوتاهی به شمار می‌آید. کیش‌ها و کاست‌ها، و همه‌ی شکل‌های گروه‌بندی فکری و عاطفی، به گذشته تعلق دارند. واحد و عنصر اصلی آینده فرد است، دنیایی در خویش،

۱. به لحاظ سبک‌شناسی دیگر نمی‌توانیم رنسانس را دوره‌ای بدانیم که حدوداً از سده‌ی چهاردهم آغاز می‌شود. گیوتو و ماساچیو را می‌توان نقطه‌ی اوج هنرگوئیک دانست و همین‌طور پیشگامان هنر رنسانس. درواقع، فرایند رشد پیوسته‌ای وجود داشت که به‌طور نامحسوس به صورت نیروی تلاطمی مسیحیت آغاز شد و به کالبد مرده‌ی شکل‌های هنری رومن رخنه کرد، و به صورت هنرگوئیک سده‌های دوازدهم و سیزدهم به پختگی رسید، و سپس پرمایه‌تر و پیچیده‌تر شد چرا که در طول سده‌ی چهاردهم و دو سده‌ی بعدی، شخصی‌تر و فردی‌تر شد. از دیدگاه زیست‌شناختی نمی‌توان دربار‌های مراحل اول و آخر این فرایند (هنرگوئیک و رنسانس) تفاوت قطعی کرد؛ بهره‌ای که اولی از وحدت و همبازی می‌برد به لحاظ تنوع و کثرت زیان و خسران محسوب می‌شود، و برعکس.

خودبسنده و خودآفرین، که آزادانه می‌دهد و آزادانه می‌گیرد، اما ضرورتاً همیشه یک روح آزاد است.

نیچه نخستین کسی بود که اهمیت فرد را همچون شرط فرایند تکاملی، به ما فهماند - در آن بخش از فرایند تکامل که هنوز باید رخ دهد. با این حال، در نوشته‌های نیچه شبهه‌ای هست که باید از آن اجتناب کرد. اگر امروز می‌توانیم از این شبهه اجتناب کنیم، عمدتاً به دلیل اکتشافات علمی پس از نیچه است، و بنابراین می‌توان نیچه را تبرئه کرد. مقصود من اکتشافات روان‌کاوی است. فروید یک چیز را به وضوح نشان داده است: ما کودکی خود را فقط با مدفون ساختن آن در ناخودآگاه فراموش می‌کنیم؛ و مسائل و مشکلات این دوره‌ی دشوار در زندگی بزرگسالی و در لباسی مبذل حل و فصل می‌شوند. نمی‌خواهم زبان فنی روان‌کاوی را وارد این بحث کنم، ولی معلوم شده که سرسپردگی غیرعقلانی یک گروه به رهبرش صرفاً نوعی انتقال روابط عاطفی است، روابطی که در محیط خانواده مجالی نیافته یا سرکوب شده‌اند. وقتی پادشاه را «پدر مردم» خطاب می‌کنیم، این استعاره توصیف دقیقی از یک نمادگرایی ناخودآگاه است. علاوه بر این، ما همه‌ی اقسام فضیلت‌های خیالی را که دوست داریم خودمان داشته باشیم، به این مقام پوشالی منتقل می‌کنیم - این فرایند برعکس سپربلاسازی^۱ است، یعنی کسی که گناه و تقصیر پنهان ما به گردن او می‌افتد.

نیچه، همچون ستاینندگان دیکتاتورهای روزگار ما، همین تفاوت و تمایز را به درستی درک نکرد و بنابراین حاضر است کسی را آب‌مرد بخواند و بستاند که فقط انبانی انباشته از امیال ناخودآگاه گروه است. ابرمرد راستین کسی است که خویش را دور و مستقل از گروه نگه می‌دارد - و این واقعیتی است که نیچه هم در جاهای دیگر تصدیق کرده است. وقتی فرد به آگاهی برسد، البته نه فقط از «خلص بودگی»^۲ خویش، و از مدار بسته‌ی امیال و

استعدادهای خویش (که مرتبه‌ی خودپرستی است)، بلکه وقتی از قوانینی هم آگاه شود که واکنش‌های او را در برابر گروهی که عضو آن است رقم می‌زنند، آن‌گاه پای در راهی نهاده که او را به مرتبه‌ای از انسانیت می‌رساند که نیچه ابرمرد می‌نامیدش.

فرد و گروه - این همان رابطه‌ای است که همه‌ی پیچیدگی‌های وجود ما و نیاز به تشریح و ساده‌سازی این پیچیدگی‌ها، از بطن آن برمی‌خیزد. وجدان هم زاده‌ی همین ارتباط است، و همچنین همه‌ی غرایز همیاری و همدلی که به‌صورت اصول اخلاقی درآمده‌اند. اخلاق، همان‌طور که غالباً گفته‌اند، پیش‌درآمد دین است - اخلاق به‌صورت خام و ابتدایی حتی در میان حیوانات نیز وجود دارد. دین و سیاست در پی اخلاق پدید آمده‌اند، و تلاشی برای تعریف کردار غریزی و طبیعی گروه بوده‌اند. و سرانجام می‌رسیم به همان فرایند تاریخی آشنا و مألوفی که نهادهای دین و سیاست به تصرف فرد یا طبقه‌ای درمی‌آیند و علیه همان گروهی به کار می‌روند که برای خدمت به آن ایجاد شده بودند. غرایز انسان که با تعریف‌های دینی و سیاسی از شکل اصلی خارج شده بود، اکنون یکسره فرو کوفته می‌شود. زندگیِ اندام‌وار گروه، که حیاتی خود - تنظیم همچون زندگی همه‌ی موجودات زنده است، در قالب خشک یک قانون گرفتار می‌آید. این زندگی به هیچ معنا دیگر زندگی نیست و فقط یک قرارداد، همنوایی، و انضباط است.

در این جا باید بین انضباطی که به زندگی تحمیل می‌شود و قانونی که در ذات خود زندگی است، فرق بگذاریم. نخستین تجربه‌هایی که خود من در جنگ داشتم، مرا به ارزش انضباط بدگمان کرد، حتی در حوزه‌هایی که غالباً انضباط را شرط اول موفقیت تلقی می‌کنند. ولی نه انضباط بلکه دو ویژگی دیگر که من تصمیم و ارتباط آزاد می‌نامم، پایه‌های ضروری کنش هستند. این ویژگی‌ها به‌صورت فردی رشد و پرورش می‌یابند و در روال یکنواخت و ماشینی پادگان‌ها یکسره نابود می‌شوند. درست همچون اطاعت کورکورانه‌ای

که تصور می‌رود انضباط و مشق کردن می‌تواند به افراد حقنه کند ولی در برابر جنگ‌افزارها و بمب‌ها به آسانی پوست تخم مرغ در هم می‌شکند. قانونی که در ذات خود زندگی نهفته باشد سرایا از جنس دیگری است. به گفته‌ی نیچه، ما باید این «واقعیت شگفت» را بپذیریم که «هر آنچه سرشتی از جنس آزادی و ظرافت و بی‌باکی و رقص و اعتماد به نفس استادانه دارد، چه در زمینه‌ی تفکر باشد یا فرمانروایی یا سخنوری و اغواگری، همه از برکت استبداد همین قوانین خودسرانه رشد کرده است؛ و با جدّ تمام باید گفت که تمام نشانه‌ها حکایت از آن دارند که «طبیعت» و «طبیعی» نیز چیزی جز این نیست.^۱ این که «طبیعت» همه جا در سیطره‌ی «قانون» است واقعی است که با هر پیشرفت علمی روشن‌تر از قبل می‌شود؛ و انتقاد ما از نیچه فقط این است که چنین قوانینی را «خودسرانه» می‌نامد. چیزی که خودسرانه است، در هر حوزه و سپهری که باشد، قانون طبیعت نیست بلکه تأویل و تفسیر آدمی از آن است. تنها امر ضروری این است که قوانین طبیعت را کشف کنیم و زندگی خود را هماهنگ با آن اداره کنیم.

عمومی‌ترین قانون طبیعت عدل^۲ است - همان اصل توازن و تقارنی که بر رشد شکل‌ها در راستای پرتیرترین خطوط ساختاری حاکم است. این همان قانونی است که به برگ و درخت، به پیکر آدمی و نیز به جهان، شکل و صورتی هماهنگ و کارآمد می‌دهد، شکل و صورتی که عین زیبایی نیز هست. اما وقتی عبارت «قانون عدل» را به کار می‌بریم، پارادوکس غریبی به وجود می‌آید. اگر در فرهنگ لغت به تعریف واژه‌ی عدل (equity) مراجعه کنیم، خواهیم دید که عدل یعنی «تمسک به اصول عدالت برای تصحیح یا تکمیل قانون». مثل همیشه، واژه‌هایی که به کار می‌بریم ما را لو می‌دهند: ناچاریم اعتراف کنیم که وقتی از واژه‌ی عدل استفاده می‌کنیم، قانون عمومی و وضع شده‌ای را که از سوی دولت تحمیل می‌شود، ضرورتاً قانونی طبیعی

1. Beyond Good and Evil, § 188

2. equity

و عادلانه نمی‌دانیم؛ و معتقدیم اصولی برای عدالت وجود دارد که برتر از این قوانین ساخته‌ی دست بشر است - اصول برابری و انصاف که در ذات نظم طبیعی جهان است.

اصل عدل نخست در دستگاه قضایی رومی پدیدار شد و با تمثیل و تشبیه از معنای فیزیکی این کلمه استنتاج شد. سر هنری ماین در بحث کلاسیکی که در کتاب *قانون باستانی* درباره‌ی این موضوع دارد، خاطرنشان می‌کند که نزد رومی‌ها عدل در واقع به معنای اصل توزیع برابر یا متناسب است. «تقسیم مساوی اعداد یا مقادیر فیزیکی بدون شک همزاد برداشت‌های ما از عدالت است؛ پیوستگی‌ها یا شباهت‌های اندکی می‌توان یافت که با چنین سرسختی و ابرامی در ذهن و جان آدمی خانه کند یا انکار آن برای حتی ژرف‌بین‌ترین متفکران این همه دشوار باشد. طبیعت حکایت از نظم متقارنی داشت که نخست در جهان فیزیکی و سپس در اخلاق دیده می‌شد، و قدیمی‌ترین مفهوم نظم بدون شک ناظر به خطوط راست، سطوح صاف و فواصل منظم بود.» تأکید زیادی که بر خاستگاه این واژه می‌کنم برای آن است که تشخیص میان قوانین طبیعت (که برای پرهیز از شبهه بهتر است آن را قوانین جهان فیزیکی بنامیم) و نظریه‌ی طبیعت بکری که شالوده‌ی مساوات‌گرایی احساساتی روسو است، کاملاً ضرورت دارد. همین معنای دوم بود که، بنا به توضیح کتابه‌آمیز ماین، «نارس‌ترین تلخکامی‌هایی را که نخستین انقلاب فرانسه به بیضه نشسته بود با قوت تمام به ثمر رساند.» این نظریه همان نظریه‌ی وکلای رومی است که سروته شده است. «رومی‌ها تصور کرده بودند که با بررسی دقیق نهادهای موجود می‌توان بخش‌هایی از آنها را برگزید که ته مانده‌های سلطنت طبیعت را به نمایش بگذارد، سلطنتی که واقعی بودنش را با چنان دقت و ظرافتی اثبات کرده بودند. عقیده‌ی روسو این بود که نظم اجتماعی کامل می‌تواند صرفاً از ملاحظه‌ی وضع طبیعی بدون هیچ تلاشی نشأت بگیرد، این نظم اجتماعی هیچ اعتنایی به وضعیت بالفعل جهان ندارد و سراپا با آن تفاوت دارد. تفاوت بزرگ میان این دیدگاه‌ها

در این است که یکی زمان حال را به‌خاطر بی‌شبهاتی به گذشته‌ی آرمانی به‌تلخی نکوهش می‌کند؛ حال آن که دیگری با پذیرش این که زمان حال به‌اندازه‌ی زمان گذشته ضروری است در پی توجیه یا جرح و تعدیل آن نیست.»

نمی‌خواهم ادعا کنم که آنارشیزم مدرن رابطه‌ی مستقیمی با حقوق رومی دارد؛ اما معتقدم که شالوده‌ی آنارشیزم مدرن قانون طبیعت است، نه وضع طبیعی. آنارشیزم مدرن بر پایه‌ی تشبیه‌ها و تمثیل‌هایی استوار است که از سادگی و هماهنگی قوانین فیزیکی اخذ شده‌اند و هیچ اتکایی به فرض نیکی طبیعی سرشت بشری ندارد، و درست در همین جاست که راه خود را از سوسیالیسم دموکراتیک جدا می‌کند، سوسیالیسمی که ریشه‌هایش به افکار روسو می‌رسد که بنیان‌گذار حقیقی سوسیالیسم دولتی است.^۱ سوسیالیسم دولتی شاید واقعاً قصد داشته باشد به هرکس به‌اندازه‌ی نیازش، یا همچون روسیه‌ی استالینی به هرکس مطابق با لیاقتش بدهد، اما تفکر سوسیالیسم دولتی با مفهوم انتزاعی برابری کاملاً بیگانه است. سوسیالیسم مدرن در پی ایجاد نظام حقوقی عریض و طویلی است که در برابر آن نمی‌توان به اصل برابری متوسل شد. در مقابل، هدف آنارشیزم گسترش دادن به اصل برابری است تا جایی که کاملاً جایگزین قوانین حقوقی شود. این تمایز برای باکونین کاملاً روشن بود، همان‌طور که نقل قول زیر نشان می‌دهد:

«هنگامی که از عدالت سخن می‌گوییم، منظور ما چیزی نیست که در قوانین و احکام نظام قضایی رومی ثبت شده باشد، قوانینی که قسمت اعظم آن بر پایه‌ی خشونت بنا شده و گذشت زمان آن را تقدیس و بعضی ادیان، مسیحی یا غیرمسیحی، آن را متبرک کردند، و به این ترتیب همچون اصول مطلق پذیرفته شده‌اند که بقیه‌ی اصول را می‌توان از آنها با قیاس منطقی

1. This is clearly demonstrated by Rudolf Rocker in *Nationalism and Culture* (New York, 1937).

استنتاج کرد؛ لیکن منظور ما عدالتی است که فقط بر پایه‌ی آگاهی بشر استوار است، و در آگاهی هر یک از ما، حتی در ذهن کودکان، حضور دارد و به سادگی به برابری (مساوات) ترجمه می‌شود.

«این عدالت که امری جهانی است اما به لطف سوءاستفاده از زور و نیز تأثیر دین تا به حال هرگز، نه در سیاست نه در قضاوت و نه در اقتصاد، غلبه و رواج نیافته است، همین معنای عام و جهانشمول عدالت باید پایه و اساس دنیای نوین باشد. بدون این عدالت هیچ آزادی و اختیاری، هیچ جمهوری، هیچ سعادت و هیچ صلحی در کار نخواهد بود!» (Bakunin, Œuvres, I, pp. 54-5, 1912)

۳

می‌توان پذیرفت که نظام مبتنی بر عدل و مساوات نیز به اندازه‌ی نظامی مبتنی بر قوانین حقوقی مستلزم دستگامی برای تعیین و اجرا کردن اصول مورد نظر خود است. جامعه‌ای که هیچ روشی برای داوری مستقر نسازد در تصور من نمی‌گنجد. اما درست همانند قاضیان عادل که به اصول جهانی عقل تمسک می‌جویند و اگر قوانین مکتوب تعارضی با این اصول پیدا کند، قوانین مکتوب را نادیده می‌گیرند، داوران اجتماع آنارشیستی نیز به همین اصول تکیه خواهند کرد، اصولی که با فلسفه یا عقل سلیم وضع می‌شوند؛ و هیچ تعصب و پیش‌داوری حقوقی یا اقتصادی، که اینک در سازمان جامعه دیده می‌شود، مانع آنان نخواهد شد.

خواهند گفت که من به عرفان و افکار ایده‌آلیستی متوسل شده‌ام، افکاری که همه‌ی ماده‌گرایان واقعی رد می‌کنند. این سخن را انکار نمی‌کنم. آنچه اکیداً انکار می‌کنم این است که بتوان بدون نوعی خلق و خوی عرفانی جامعه‌ی پایداری بنا کرد. این سخن مایه‌ی بهت سوسیالیست‌های مارکسیست خواهد شد که به‌رغم هشدارهای خود مارکس، معمولاً ماده‌گرایان سطحی و خام‌اندیشی هستند. نظریه‌ی مارکس نظریه‌ی عام و جهانشمولی نیست -

به نظر من مارکس خود جلوتر از همه این مطلب را می‌پذیرفت. مقصودم این است که نظریه‌ی مارکس با همه‌ی واقعیات زندگی سروکار ندارد - یا به بعضی از این واقعیات بسیار سرسری پرداخته است. مارکس حق داشت که مخالف روش‌های غیرتاریخی متافیزیسین‌های آلمانی باشد که سعی داشتند واقعیات را در قالب نظریه‌ی پیش - پنداشته‌ای بگنجانند. مارکس، با قاطعیت تمام، ماده‌باوری مکانیکی سده‌ی هجدهم را نیز رد می‌کرد - و استدلال وی این بود که اگرچه این نوع ماده‌باوری می‌تواند وضع فعلی امور را تبیین کند، ولی کل فرایند رشد و تکوین تاریخی را نادیده می‌گذارد، حال آن که جهان رشدی اندام‌وار دارد. اکثر طرفداران مارکس نخستین‌تر درباره‌ی فویرباخ را فراموش می‌کنند که می‌گوید: «نقیصه‌ی اصلی همه‌ی ماده‌باوری‌های پیشین - از جمله ماده‌باوری فویرباخ - این است که ابژه، واقعیت و محسوس - بودگی، فقط به صورت ابژه درک می‌شود نه در حکم فعالیت و عمل حسی انسان، و نه به صورت سوژه». طبعاً وقتی نوبت به تفسیر و تأویل تاریخ دین می‌رسد، مارکس دین را همچون یک محصول اجتماعی بررسی می‌کند؛ اما این هرگز به معنای وهم و خطا دانستن دین نیست. در واقع، شواهد تاریخی روی هم رفته گواه عکس این قضیه هستند، و ما را وادار به اذعان ضرورت اجتماعی دین می‌کنند. هرگز هیچ تمدنی بدون دین مختص به خویش وجود نداشته، و ظهور عقلی‌گرایی و شک‌گرایی همیشه عارضه و نشانه‌ی انحطاط است.

می‌توان گفت که عقل، اندوخته‌ای عمومی است که همه‌ی تمدن‌ها سهم خود را در آن ریخته‌اند. این اندوخته در برگیرنده‌ی ایستاری منفک از دین خلص هر دوره‌ای است. ولی پذیرش تکامل تاریخی پدیده‌ای همچون دین، به معنای کشیدن خط بطلان بر آن نیست. بلکه این احتمال هست که نوعی توجیه علمی برای دین به شمار آید، و معلوم کند که دین «فعالیت حسی (و ضروری) انسان» است و، بنابراین، ظن و تردیدهای جدی درباره‌ی هر فلسفه‌ی اجتماعی پیش آورد که دین را خودسرانه از طرحی که برای سازمان

اجتماعی در انداخته، حذف می‌کند.

اکنون، پس از بیست سال حکومت سوسیالیستی در روسیه، واضح است که اگر دین تازه‌ای به جامعه عرضه نشود، جامعه کم‌کم به دین پیشین بازمی‌گردد. مسلماً، کمونیسم نیز ابعاد دینی دارد، و گذشته از پذیرش تدریجی کلیسای ارتدوکس از سوی حکومت سوسیالیستی^۱، پرستش لنین (مقبره‌ی مقدس، تمثال‌ها و شمایل‌ها، افسانه‌پردازی - همه‌ی اجزا و عناصر دین حاضرند) تلاش عمدی و سنجیده‌ای جهت ایجاد دریچه‌ای برای تخلیه‌ی عواطف دینی است. در آلمان، که ضرورت دین هرگز به‌طور رسمی انکار نشده است، نازی‌ها تلاش‌های حساب‌شده‌تری برای ایجاد اسباب و لوازم آیین نوین به‌خرج دادند. در ایتالیا موسولینی مکرتر از آن بود که کاری جز کنار آمدن با کلیسای کاتولیک انجام دهد، و اکنون ابهام و بلاکلیفی ژرف و مأیوس‌کننده‌ای در ذهن بسیاری از کمونیست‌های ایتالیایی وجود دارد. به‌جای تمسخر این جنبه‌های غیرعقلانی کمونیسم و فاشیسم، بهتر است این مرام‌های سیاسی را به‌دلیل بی‌بهره‌گی از هرگونه محتوای حسی و زیباشناختی، به‌دلیل بی‌مایگی آیین‌ها و مناسک‌شان، و مهم‌تر از همه به‌دلیل کژفهمی‌شان درباره‌ی جایگاه شعر و تخیل در حیات اجتماع، به باد انتقاد بگیریم.

شاید از دل ویرانه‌های تمدن سرمایه‌داری ما دین تازه‌ای سر برخواهد آورد، همان‌طور که مسیحیت از دل ویرانه‌های تمدن رومی سر برآورد. تمدن‌ها الگوهای عقیدتی معینی را در طول تاریخ‌شان به‌طور یکنواخت تکرار می‌کنند و اسطوره‌های مشابهی خلق می‌کنند. سوسیالیسم، به‌گونه‌ای که ماتریالیست‌های تاریخی‌نما آن را می‌فهمند، چنین دینی نیست، و هرگز هم نخواهد بود. و با این که، از این منظر، باید پذیرفت که فاشیسم قوه‌ی تخیل بیش‌تری از خود بروز داده است، ولی فاشیسم به‌خودی‌خود مظهر چنان تباهی و انحطاطی است - نخستین وقوف تدافعی به‌سرنوشتی که در

انتظار نظم اجتماعی موجود است - که روینای ایدئولوژیک آن ارزش توجه چندانی ندارد. زیرا دین هرگز با ترکیب و تألیف خلق نمی‌شود - نمی‌توان افسانه‌ها و قدیسانی از گذشته‌های اساطیری برگزید و آنها را با نوعی خط‌مشی سیاسی یا قومی درهم آمیخت تا کیش و آیین درخور و شایسته‌ای ایجاد کرد. یک پیامبر، همچون یک شاعر، متولد می‌شود. ولی حتی وقتی پیامبری هم وجود داشته باشد هنوز راه درازی تا پا گرفتن و استقرار یک دین باقی است. قریب به پنج قرن لازم بود تا دین مسیحیت پس از رسالت عیسی بنیاد بگیرد. این رسالت باید قوام می‌گرفت، گسترش می‌یافت و به میزان زیادی تحریف می‌شد تا با چیزی که یونگ «نمونه‌های ازلی آگاهی جمعی» می‌نامید - عوامل روانشناختی پیچیده‌ای که به جامعه انسجام و پیوستگی می‌دهند - همخوانی پیدا کند. دین در مراحل آخر استقرار خویش ممکن است افیون توده‌ها شود؛ ولی تا وقتی زنده و پویا باشد تنها نیرویی است که می‌تواند مردم را کنار یکدیگر نگه دارد - چون وقتی منافع شخصی مردم با هم اصطکاک پیدا کند دین تنها قدرتی است که به‌طور طبیعی می‌توان به آن متوسل شد.

من دین را قدرت طبیعی می‌نامم در صورتی که معمولاً آن را قدرتی ماورای طبیعی می‌پندارند. دین در نسبت با ریخت‌شناسی جامعه قدرتی طبیعی است؛ و در نسبت با ریخت‌شناسی جهان فیزیکی قدرتی فراطبیعی است. اما در هر دو حال در برابر قدرت مصنوعی دولت قرار می‌گیرد. قدرت برتر دولت فقط هنگامی به دست می‌آید که افول دین آغاز شده باشد، و نبرد عظیم کلیسا و دولت در اروپای مدرن که به پیروزی قاطع دولت انجامید، از دیدگاه حیات ارگانیک جامعه، فرجام مرگباری بوده است. و از آن جا که سوسیالیسم از درک این حقیقت عاجز بوده و در عوض خود را اسیر چنگال دولت کرده است، همه‌جا با شکست و ناکامی مواجه می‌شود. گذرگاه طبیعی سوسیالیسم کلیسا بود [نه دولت] هرچند که شکی نیست که در اوضاع تاریخی سده‌ی نوزدهم دشوار می‌شد این حقیقت را دریافت. کلیسا به‌حدی

۱. برای شرح روابط حکومت شوروی و کلیسای ارتدوکس رک. راز روسی:

A. Ciliga, The Russian Enigma (Routledge, London, 1940), pp. 160-5.

فاسد و به‌حدی جیره‌خوار طبقات حاکم بود که فقط شمار اندکی از جان‌های کمیاب می‌توانستند واقعیت را از میان ظواهر ببینند و سوسیالیسم را به‌عنوان یک دین تازه یا اصلاح تازه‌ای در مسیحیت بپندارند.

این که آیا در اوضاع و شرایط بالفعل امروزی هنوز هم می‌توان از دین کهن راهی به دین تازه پیدا کرد در محل تردید است. هر دین تازه‌ای فقط بر پایه‌ی جامعه‌ی تازه‌ای، و گام به گام همراه با این جامعه بنا می‌شود. شاید در روسیه، شاید در اسپانیا و شاید در ایالات متحده: امکان پیشگویی وجود ندارد، چون حتی نطفه‌ی چنین جامعه‌ی تازه‌ای هیچ جا پیدا نیست و شکوفایی کامل و شکل واضح آن در اعماق آینده مدفون است.

من یک احیاگر دینی نیستم - هیچ دینی را تبلیغ نمی‌کنم و به هیچ دینی عقیده ندارم. بلکه فقط بر مبنای گواهی تاریخ تمدن‌ها اذعان می‌کنم که دین عنصر ضروری هر جامعه‌ی زنده‌ای است.^۱ و از کندی و آهستگی فرایند رشد روحی و معنوی آن‌قدر می‌دانم که چشم‌انتظار دین تازه‌ای نباشم، و امیدی به یافتن آن نداشته باشم. من فقط یک چیز را می‌دانم. دین از بدو پیدایش تا رشد و نمو و به اوج رسیدنش، همیشه با هنر درهم تنیده است. دین و هنر اگر شیوه‌های بیانی بدیلی نباشند، دست‌کم رابطه‌ی تنگاتنگی با هم دارند. صرف‌نظر از ماهیت ذاتاً زیباشناسانه‌ی مناسک دینی؛ و نیز صرف‌نظر از وابستگی دین به هنر برای تجسم مفاهیم ذهنی‌اش؛ افزون بر این، عالی‌ترین شکل‌های بیان شعری و عرفانی هم‌تراز یکدیگرند. شاعرانگی، در غنی‌ترین و خلاق‌ترین لحظه‌هایش، به همان سطحی از ناخودآگاهی رسوخ می‌کند که جولانگاه عرفان نیز هست. برخی از نویسندگان - که از بزرگ‌ترین‌ها نیز هستند - سن فرانسیس، دانته، سن ترزا، سنت جان کراسی، بلیک - به یکسان به‌عنوان شاعر و عارف مقام شامخی دارند. به همین دلیل هیچ بعید نیست که خاستگاه دین تازه در عرفان و یا در هنر باشد نه در هیچ

۱. برای تبیین جامعه‌شناسانه‌ی این قضیه رک:

Egrégories by Pierre Mabille (Jean Flory, Paris, 1938)

شکلی از احیاگری اخلاقی.^۱

همه‌ی این بحث‌ها چه‌ربطی به آنارشیزم دارد؟ فقط این که: سوسیالیسم سنت مارکسیستی، یا به‌قولی، سوسیالیسم دولتی، چنان رشته‌ی پیوند خود را با ضمانت‌های دینی قطع کرده و در جستجوی بدیل‌هایی برای دین به چنان وضع رقت‌انگیزی دست و پا می‌زند که آنارشیزم در مقایسه با آن، با توجه به رگه‌های عرفانی‌اش، برای خود یک دین به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، می‌توان تصور کرد که دین تازه‌ای از بطن آنارشیزم پدید آید. در جریان جنگ داخلی اسپانیا بسیاری از ناظران از مایه‌های دینی آنارشیزم‌ها شگفت‌زده بودند. در این کشور که مهد بالقوه‌ی رنسانس تازه‌ای است، آنارشیزم نه فقط الهام‌بخش قهرمانان بلکه حتی مایه‌ی الهام قدیسان نیز بوده است - نژاد نوینی از انسان‌هایی که زندگی خویش را، در تخیل و احساس، و نیز در عمل، وقف آفرینش نوع تازه‌ای از جامعه‌ی انسانی می‌کنند.

۴

خواهند گفت که این سخنان مثنی عبارت‌های مطمئن سوسیالیسم تخیلی است نه نکته‌های عملی سوسیالیسم «سازنده». اما سوءظن این مردان عمل موجب نابودی تنها نیرویی می‌شود که می‌تواند اجتماع سوسیالیستی واقعی را به وجود آورد. در سال‌های پیش از جنگ همیشه گفته می‌شد که سوسیالیسم دولتی آرمانی خیالی است که تحقق آن ناممکن است. گذشته از این واقعیت که همه‌ی کشورهای صنعتی جهان در طول ربع قرن اخیر با

۱. شاید خالی از اهمیت نباشد که اصیل‌ترین انواع هنر مدرن - نقاشی‌های پیکاسو یا مجسمه‌های هنری مور - موفق به خلق نمادهایی شده‌اند که نزدیک‌ترین خوشاوندان آنها را باید در ادوات جادویی ادیان ابتدایی سراغ گرفت:

CF. my essay, "The Dynamics of Art" in *The Eranos Janrbuch*, XXI (Rhein Verlag, Zurich, 1953); and *Le mythe de l'éternel vectorur*, by Mircea Eliade (Gallimard, Paris, 1949).

وجود خواهد داشت تا روابط متقابل اجتماعات گوناگون را تنظیم کند و درباره‌ی مسائل کلی سیاست عمومی تصمیم بگیرد، اما این پارلمان به هیچ وجه یک هیئت حکومتی یا اجرایی نخواهد بود. این پارلمان فقط نوعی خدمات میانجی‌گرانه‌ی (دیپلماتیک) صنعتی ارائه خواهد داد، و تنظیم روابط و حفظ صلح و دوستی را بر عهده خواهد داشت ولی دارای قدرت قانون‌گذاری یا شأن و منزلت ممتازی نخواهد بود. به این ترتیب، تخصص میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، که ویژگی بارز اقتصاد سرمایه‌داری است، محو خواهد شد و صف‌بندی‌های اقتصاد رقابتی با جریان یافتن همیاری و کمک متقابل، از سکه خواهد افتاد.

درست است که انواع و اقسام معضلات عملی پیش خواهد آمد که باید بر آنها غلبه کرد، اما این نظام در مقایسه با هیولای کنترل متمرکز دولتی، که چنان فاصله‌ی ناانسانی میان کارگر و مدیر ایجاد می‌کند که عرصه‌ی فرائض برای تاخت و تاز هزاران معضل گشوده می‌شود، سادگی و سهولت محض به شمار می‌آید. از سوی دیگر، اگر انگیزه‌ی همراهی و همیاری همانا رفاه اجتماع است، دستیابی به این هدف در نظام اقتصادی نامتمرکزی تضمین می‌شود که در سطوح منطقه‌ای و محلی به گردش درمی‌آید. دشواری‌هایی وجود خواهد داشت (مثل مبادله‌ی ارزش افزوده) ولی این دشواری‌ها به‌روشنایی حل و فصل خواهد شد که ضامن حداکثر نفع کل اجتماع است. هیچ روش دیگری وجود نخواهد داشت مگر فعالیت‌هایی که از همین انگیزه نشأت بگیرند.

تنها مسئله‌ی عملی دیگری که در این مرحله باید مورد ملاحظه قرار بگیرد چیزی است که من آن را تفسیر عدل می‌نامم نه اجرای عدالت. روشن است که با محو شدن انگیزه‌ی سود، توده‌ی عظیم رسیدگی‌های قضایی مدنی و کیفری نیز از میان خواهد رفت؛ و بقیه‌ی موارد - اعمال غیرطبیعی حرص و آز، و خشم، خودخواهی - تا حد زیادی توسط خود اجتماعات بررسی خواهد شد، همان‌طور که محکمه‌های قدیمی به همه‌ی تخلف‌هایی

شتاب به سمت سوسیالیسم دولتی رفته‌اند، نمونه‌ی روسیه کافی است تا نشان دهد که سازماندهی متمرکز تولید و توزیع کاملاً امکان‌پذیر است، مشروط به این که خیالات ما آن‌قدر مصمم و بی‌پروا، و در این مورد خلص، آن‌قدر غیرانسانی باشند که یک آرمان را جامعه‌ی عمل ببوشانند. من عقیده ندارم که این نوع خلص سازمان اجتماعی بتواند برای مدت طولانی دوام آورد، زیرا همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، ارگانیک نیست. اما اگر چنین شکل خودسرانه (یا شاید ترجیح دهید بگویم منطقی) برای جامعه حتی برای چندسال بتواند پا بگیرد، مسلماً جامعه‌ای که تناقض و تعارضی با قوانین رشد ارگانیک ندارد بهتر می‌تواند پا بگیرد و دوام بیاورد. گام اول در اسپانیا برداشته شد و این با وجود جنگ داخلی و همه‌ی محدودیت‌هایی بود که برای یک وضعیت نوظهور پیش می‌آید. صنعت نساجی آلکوی، صنعت چوب خوانچا و نظام حمل و نقل بارسلونا مثال‌های معدودی از اجتماعات آنارشیزمی متعددی است که برای بیش از دو سال عملکرد مطلوب و مؤثری داشتند.^۱ این مطلب به اثبات رسیده و جای هیچ انکار هم نیست که فضیلت‌ها یا رذیلت‌های نظام آنارشی - سندیکالیستی هرچه باشد، این نظام می‌تواند کارایی داشته باشد و دارد. اگر این نظام در کل عرصه‌ی زندگی اقتصادی کشور سیطره پیدا کند، قاعدتاً کارایی بهتری پیدا می‌کند و سطح زندگی را بسیار بالاتر از چیزی می‌کند که در هر سازمان اجتماعی پیشینی تحقق یافته بود.

قصد ندارم طرح و پیشنهادهای سندیکالیستی برای سازماندهی تولید و توزیع را در این جا بازگو کنم. اصل کلی روشن است: هر صنعتی به‌صورت یک فدراسیون اجتماعات خودگردان تشکیل می‌یابد؛ کنترل هریک از این صنایع کاملاً در دست کارگران آن صنعت است، و این اجتماعات کل زندگی اقتصادی کشور را می‌گردانند. ناگفته پیداست که چیزی مانند پارلمان صنایع

1. See *Social Reconstruction in Spain*, by Gaston Leval. Also *After the Revolution*, by D. A. de Santillan

شر این امراض راحت کنید تا جامعه از شر جرم و جنایت خلاصی یابد. این معنا را باید از دل و جان، البته نه به عنوان یک آرمان یا رؤیا بلکه به عنوان یک حقیقت زیست‌شناختی، باور داشته باشید وگرنه نمی‌توانید آنارشیزم باشید. و اگر آن را باور دارید، منطقاً باید به آنارشیزم برسید. تنها گزینه‌ی دیگری که پیش رو دارید این است که نیست‌انگار و اقتدارطلب باشید - کسی که چنان به نظم طبیعی بی‌ایمان است که خواهد کوشید جهان را به قوای نظام ساختگی خویش درآورد.

۵

من درباره‌ی سازمان واقعی یک اجتماع آنارشیستی سخنی به میان نیاورده‌ام، زیرا چیزی ندارم که به آن چه کروپوتکین و سندیکالیست‌های معاصر مثل دوبرو^۱ گفته‌اند بیفزایم؛ و نیز برای این که بنا ساختن بر ساخته‌های پیشینی همیشه اشتباه است. وظیفه‌ی اصلی و بزرگ ما این است که اصول‌مان را مستقر سازیم - اصولی همچون برابری، آزادی فردی، و کارفرمایی کارگران. آنگاه اجتماع خود در پی بنا ساختن این اصول بر پایه‌ی نیازهای محلی و اوضاع و شرایط محلی برخواید آمد. شاید در این مسیر، استفاده از روش‌های انقلابی اجتناب‌ناپذیر باشد. اما من ترجیح می‌دهم در این باره از تمایزی که ماکس اشترنر^۲ بین انقلاب و عصیان می‌گذارد استفاده کنم. انقلاب «متضمن واژگون کردن اوضاع و شرایط، یا وضع موجود دولت یا جامعه است، و بنابراین عمل سیاسی یا اجتماعی به شمار می‌آید. عصیان نیز به واسطه‌ی پیامدهای گریزناپذیرش موجب دگرگونی اوضاع و شرایط می‌شود، ولی نه از این دگرگونی، بلکه از ناخرسندی آدمیان آغاز می‌شود، و

که علیه صلح و آرامش ناحیه بود رسیدگی می‌کردند. اگر این درست باشد که برخی گرایش‌های خطرناک همیشه وجود خواهد داشت، شکی نیست که باید آنها را مهار کرد. «مهار کردن» کلیشه‌ای است که بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کند، اما این کلیشه از روش‌های سرکوبگرانه‌ی اخلاقیات قدیم حکایت می‌کند. واژه‌ی باب روزتری که می‌توان به کار برد «تصعید» است، که به معنای گشودن دریچه‌های بی‌ضرری برای تخلیه‌ی آن‌دسته از انرژی‌های عاطفی است که اگر سرکوب شوند تبدیل به شرارت و اجتماع‌ستیزی می‌شوند. برای مثال، غریزه‌های پرخاشجویی را می‌توان در انواع بازی‌ها و مسابقه‌های رقابتی به مصرف رساند - حتی اکنون نیز ملت‌هایی که بیش‌ترین تعداد بازی‌ها و مسابقه‌ها را برگزار می‌کنند، کم‌تر از همه پرخاشجو هستند.

کل بحث و استدلال‌های پشتیبان آنارشیزم بر پایه‌ی یک فرض کلی استوارند که این‌گونه گمانه‌پردازی‌ها درباره‌ی جزئیات را کاملاً غیرضروری می‌سازد. فرض یاد شده این است که جامعه‌ی سالم نوعی موجود ارگانیکی است - نه فقط شبیه یک موجود ارگانیکی بلکه ساختار واقعاً زنده‌ای که از اشتها و هاضمه، غریزه و شهوت، و هوش و خرد برخوردار است. درست همانند فردی که اگر این طبایع او در تعادل باشند می‌تواند سلامتی خود را حفظ کند، یک اجتماع نیز اگر به بیماری جرم و جنایت مبتلا نشود، می‌تواند زندگی آسوده و طبیعی داشته باشد. جرم و جنایت عارضه و علامت بیماری اجتماعی است - علامت وجود فقر، نابرابری، و فشار.^۱ پیکر اجتماعی را از

۱. مقصود من ممانعت کلی از بلوغ عاطفی به واسطه‌ی عرف و سنت و خرده خودکامگی‌های خانواده است. برای اثبات علمی ریشه‌های اجتماعی جرم، رک:

Pailthorpe, M.D. What We Put in Prison (London, 1932);

و گزارش رسمی همان نویسنده:

The Psychology of Delinquency (H.M. Stationary Office)

بررسی قدیمی‌تری درباره‌ی این موضوع از دیدگاه آنارشیستی را می‌توان در اثر زیر یافت:

Edward Carpenter Prison, Police and Punishment;

همچنین مقایسه کنید با:

Alex Comfort, Authority and Delinquency in Modern State (London, 1950).

1. Hyacinthe Dubreuil A chasun sa chance (Grassel, Paris, 1935)

2. Max Stirner

عمومی ۱۹۲۶ نشان داد، و خود اعتصاب‌کنندگان نیز مجبور به پذیرش آن هستند، پای طرف سومی هم در کار است - اجتماع - بلاهت محض است که گروهی از کارگران - حتی کارگرانی که به‌صورت یک گروه ملی سازمان می‌یابند - دعوت به تمیزگذاشتن بین خودشان و اجتماع کنند. طرفین واقعی این تخاصم، اجتماع و دولت هستند - اجتماع در حکم پیکره‌ای ارگانیک و فراگیر، و دولت در مقام نماینده‌ی اقلیت خودکامه. اعتصاب، به‌عنوان یک جنگ‌افزار، همیشه باید دولت را نشانه بگیرد - و این استراتژی اکنون آسان‌تر هم شده، چون دولت در برخی صنایع وظایف و نقش سرمایه‌داران را بر عهده گرفته است. اعتصاب عمومی آینده باید به‌صورت اعتصاب اجتماع علیه دولت سازمان یابد. نتیجه‌ی چنین اعتصابی کاملاً روشن و حتمی است. دولت به‌اندازه‌ی آدمیزاد آسیب‌پذیر است، و فقط با قطع یک رگ، کشته می‌شود. ولی این واقعه بی‌فاجعه و مصیبت مقدور نیست. دیکتاتور، چه شخص باشد چه طبقه، هرگز به روش دیگری نابود نمی‌شود. یاغی کبیر بود که گفت: «چونان مارها زیرک باشید».

دلیل ساده‌ی ضروری بودن عصیان این است که وقتی موعدها برسد، حتی انسان‌های بخشنده و خیرخواه اگر قدرتی در دست داشته باشند، امتیازات شخصی خود را فدای منافع عمومی نخواهند کرد. در سرمایه‌داری درنده‌خویی که در اروپا و آمریکا وجود دارد، این امتیازهای شخصی نتیجه‌ی حیل‌گری‌های رذیلانه‌ای است که سر سوزنی با معنای عدالت سازگاری ندارد، یا بر پایه‌ی مال‌اندوزی و بورس‌بازی بیرحمانه‌ای استوار است که اطلاع و نیز پروا ندارد که نوسان‌های انتزاعی قیمت‌های بازار چه لطمه‌ها و مصایب انسانی به بار می‌آورد. در پنجاه سال گذشته برای هر ذهن جستجوگر و کنجکاوی عیان گشته است که نظام سرمایه‌داری به مرحله‌ای از رشد خود رسیده که فقط زیر لوای خشونت امپریالیستی می‌تواند به موجودیت خود ادامه دهد - یعنی فقط پس از رگبار آتش توپخانه‌ی سنگین می‌تواند بازارهای خود را گسترش دهد. ولی حتی این درک - درک این که

نه یک قیام مسلحانه بلکه بیداری و قیامی همگانی است که در بند این نیست که چه نظم و ترتیبی از این قیام سر برمی‌آورد.^۱ اشتراک‌ترنر شرح و تفصیل بیش‌تری درباره‌ی این تمایز مطرح می‌کند، ولی نکته‌ی مورد نظر من این است که تفاوت میان جنبشی که در پی تعویض نهادهای سیاسی است، که معنای انقلاب برای بورژوا سوسیالیست‌ها (فابین) همین است، و جنبشی که در پی خلاصی‌یافتن از هرگونه نهاد سیاسی است، از زمین تا آسمان است. بنابراین، عصیان علیه نفس وجود دولت صورت می‌گیرد، و همین هدف است که تاکتیک‌های ما را تعیین می‌کند. خطای آشکار و نقض غرض فاحشی است که دستگاهی خلق کنیم که با پیروزی انقلاب به تصرف رهبران انقلاب درآید و از آن پس وظایف حکومت را ایشان بر عهده گیرند. این فقط از چاله به چاه درافتادن است. به همین دلیل است که شکست حکومت اسپانیا را، که البته مایه‌ی تأسف است چون قدرت دولت در دست‌هایی سنگدل‌تر از قبلی‌ها قرار گرفت، باید به دیده‌ی بی‌تفاوتی نگریست، چون حکومت اسپانیا در جریان دفاع از موجودیت خویش همه‌ی ابزارهای سرکوب و ستم، مثل ارتش دائمی و پلیس مخفی، را ایجاد کرده بود، و هیچ امیدی نمی‌رفت که در صورت پیروزی در جنگ، مردانی که قدرت را در اختیار داشتند این نهادها را منحل کنند.

سلاح طبیعی طبقات کارگر اعتصاب است، و اگر به من بگویند که اعتصابی به پا شد و شکست خورد، طبعاً باید پاسخ دهم که اعتصاب به‌عنوان یک نیروی استراتژیک هنوز در طفولیت خویش است. این قدرت متعال که در دستان طبقات کارگر است تاکنون هرگز با درایت و جسارت به کار نرفته است. اعتصاب فقط در عرصه‌ی تنگ مناقشه‌ی طبقاتی، یعنی نبرد اتحادیه‌ها علیه کارفرماها، به کار گرفته شده است. همان‌طور که اعتصاب

۱. مقایسه کنید با صفحه‌ی ۱۷ در همین کتاب، و انسان یاغی آلبر کامو (Paris 1952)، که در انگلیسی به عصیان ترجمه شده است: (Rebel (Hamish Hamifon, London 1953).
The

سرمایه‌داری شهوت سیری‌ناپذیری به گرفتن قربانیان انسانی دارد. حاکمان ما را قانع نساخته تا اقتصاد اجتماعی ملت‌ها را انسانی‌تر کنند. هیچ‌جا - حتی در روسیه - هیچ جامعه‌ای دست از ارزش‌های اقتصادی منحنی برنمی‌دارد که از قرون وسطا به بعد همه به عبث سعی داشته‌اند بر پایه‌ی آن بنا شوند. فقط بارها و بارها معلوم شده که در زمینه‌ی ارزش‌های معنوی نمی‌توان به هیچ‌گونه سازش و مصالحه‌ای متوسل شد. روش‌های میانه‌روانه شکست خورده‌اند و اینک فاجعه‌ی گریزناپذیر بر سر ما آوار شده است. آیا این فاجعه آخرین تشنج نظام محکوم به مرگی است که می‌خواهد جهانی تاریک‌تر و بی‌امیدتر از همیشه از خود به ارث بگذارد؛ یا پیش‌درآمد عصیان خودجوش و همه‌گیری است؛ این بستگی به درک هرچه فوری‌تر سرنوشتی دارد که در انتظار ما است. ایمان به نیک‌نهادی بشر؛ فروتنی در برابر قانون طبیعی؛ خرد و همیاری؛ خصوصياتی است که می‌تواند ما را نجات دهد. ولی این ویژگی‌ها باید به کمک شور و حرارتی عصیانگر زنده و متحد شوند، به کمک آن آتشی که همه‌ی فضیلت‌ها را آبدیده و تزکیه می‌کند، و به اوج نیرومندی می‌رساند.

شاعرانگی و آنارشيسم

بی‌برنامگی

طرفداری از آموزه‌ای همچون آنارشیسم که در این برهه از تاریخ تا این اندازه بعید می‌نماید، از طرف بعضی منتقدان نشانه‌ی ورشکستگی فکری قلمداد خواهد شد؛ و سایرین هم آن را نوعی خیانت، و خالی گذاشتن جبهه‌ی دموکراسی در لحظه‌ی اوج بحران آن خواهند دانست؛ و بعضی‌ها نیز آنارشیسم را فقط پرت و پلاهای شاعرانه خواهند نامید. از نظر شخص من، آنارشیسم نه فقط به معنای احیای افکار پرودون، تولستوی و کروپوتکین است که در جوانی به آنان عشق می‌ورزیدم، بلکه به معنای درک پخته‌تر حقانیت اصولی آنان است، و علاوه بر این، درک ضرورت پای‌بندی روشنفکران به اصول اساسی است.

این اتهام بر من وارد است که بر سر پیمان خویش با حقیقت ثابت‌قدم نبوده‌ام. برای کاستن از بار این اتهام فقط می‌توانم بگویم که اگر گاه به گاه درباره‌ی سایر شیوه‌های کنش سیاسی تعلل و تردیدی داشته‌ام - البته هرگز نه یک فعال سیاسی، بلکه فقط روشنفکر هوادار و همدلی بوده‌ام - به این دلیل بوده که عقیده داشته‌ام این شیوه‌های کنش سیاسی گامی به سوی هدف نهایی، و تنها شیوه‌های عمل فوری بوده‌اند. از ۱۹۱۷ به بعد و مادامی که می‌توانستم به اوهم خود بچسبم، کمونیسمی که در روسیه استقرار یافته بود ظاهراً همان مساوات اجتماعی آرمانی مرا وعده می‌داد. مادامی که لنین و استالین وعده‌ی «انحلال قطعی دولت» را می‌دادند، من حاضر بودم تردیدهایی را فرو بنشانم و ایمانم را حفظ کنم. ولی هنگامی که پنج، ده،

نخستین فیلسوفان، این مشاهده‌گران اصیل زندگی و طبیعت، بهترین فیلسوفان بودند؛ من فکر می‌کنم فقط هندیان و طبیعت‌گرایان یونانی، همراه با اسپینوزا، حق مطلب را درباره‌ی رابطه‌ی انسان و روح انسان با جهان، ادا کرده‌اند.

سانتیانا

کسی که با عشق بر مردم حکومت می‌کند ممکن است ناشناس بماند.
لانو - سه

سخنم با شما این است که دوست‌تر دارم خوک‌چرانی باشم در دشت‌های آماگور و خوک‌ها اشاراتم را دریابند، نه شاعری که آدمیان وی را در نمی‌یابند.

کی پرگارد

پانزده و سپس بیست سال گذشت و آزادی و اختیار فردی قدم به قدم کاستی گرفت، چاره‌ای جز دل کندن نبود. این همه تأخیر برای آن بود که هیچ کشور دیگری در جهان، عدالت اجتماعی بهتری را نوید نمی‌داد. سپس طی چندماه نفس‌گیر این امکان پدید آمد که امیدها و آرزوهایمان را در اسپانیا بجویم، آن‌جا که آنارشیزم، که مدت‌ها تحت ستم و اجحاف بود، در هیئت یکی از نیروهای برجسته و مسلط در جناح سوسیالیسم سازنده، ظهور کرد. در حال حاضر نیروهای ارتجاعی توانسته‌اند دیکتاتوری پرخشونت را حاکم کنند، ولی امکان ندارد که وجدان ملت مدرنی، که برای حقوق انسانی‌اش به پا خاسته بود، برای همیشه این دیکتاتوری را تحمل کند. نبرد اسپانیا اولین مرحله‌ی نبرد جهانی علیه فاشیزم بود، و شکست هیتلر و موسولینی باید به سرنگونی هم‌پیمان آنان یعنی فرانکو نیز بینجامد. آن‌گاه آنارشیزم دوباره استعدادهای خود را در اسپانیا آشکار خواهد ساخت، و دلیل موجهی برای ایمان دوباره‌ی ما به فروتنی بشری و نیک‌نهادی فرد به دست خواهد داد. اراده‌ی معطوف به قدرت، که ساختار اجتماعی اروپا را این همه مدت مسخ کرده، و حتی ذهن و جان سوسیالیست‌ها را هم تسخیر کرده، از سوی کسانی انکار شده است که می‌توانند داعیه‌دار نمایندگی نیروهای حیاتی یک ملت باشند. به همین دلیل، نمی‌دانم چرا روشنفکرانی مثل من، که سیاستمداران سوگندخورده‌ی خط‌مشی‌های فوری و عاجل نیستند، نباید آشکارا طرفدار یگانه آموزه‌ی سیاسی باشیم که با عشق ما به عدالت و نیاز ما به آزادی همخوانی دارد.

من لفظ آموزه را به کار می‌برم، اما به‌طور غریزی از هیچ چیز به‌اندازه‌ی دستگاه‌های بسته و ایستای عقاید پرهیز نمی‌کنم. می‌دانم که شکل و الگو و نظم، جنبه‌های ذاتی و ضروری وجودند؛ ولی به خودی خود خصوصیات مرگ‌اند. برای آفریدن زندگی، برای تضمین پیشرفت، برای ایجاد علاقه و نشاط، لازم است که شکل را درهم شکنیم، الگو را عوض کنیم، و ماهیت تمدن خویش را دگرگون سازیم. برای آفریدن چاره‌ای جز نابود کردن نیست؛

و عامل و کارگزار این نابودی در جامعه کسی جز شاعر نیست. من معتقدم که شاعر ضرورتاً آنارشیزم است، و باید با همه‌ی معناهای دولت سازمان‌یافته مخالف باشد، نه فقط معنایی که از گذشته به ارث برده‌ایم، بلکه همچنین معنایی که به نام آینده به مردم تحمیل می‌شوند. از این جهت من تمایزی میان مارکسیسم و فاشیزم نمی‌گذارم.

این نوشته شهادت دادن به ایمان شخصی است، نه یک برنامه یا بیانیه‌ی حزبی. من هیچ طرح و برنامه‌ای برای بشریت ندارم. من به این نقطه‌ی تعادل شخصی رسیده‌ام که: افکار و عقاید من به خودم مربوط می‌شود. افکار و عقاید من مشروط به خاستگاه، محیط، و اوضاع اقتصادی من هستند. خوشبختی من در این است که تعادل میان واقعیت وجودی و جهت‌گیری افکارم را یافته‌ام.

با همه‌ی ظاهرسازی‌ها و فضل‌فروشی‌های روشنفکرانه‌ام، من زاده‌ی روستا و متعلق به سنت روستا هستم و ذاتاً هم روستایی باقی مانده‌ام. من این دوران پلشت صنعتی را خوار و حقیر می‌دانم — نه فقط ثروتمندانی را که به قدرت رسانده، بلکه همچنین پرولتاریای صنعتی را، که از زمین و زراعت برکنده و در کومه‌های خشتی فلاکت‌بار به زاد و ولد واداشته است. در اجتماعی که من همدلی طبیعی با آن دارم، طبقه‌ی اصلی طبقه‌ی کشاورز است که شامل بازمانده‌های اصیلی از اشرافیت زمیندار نیز هست. شاید جذابیتی که باکونین، کروپوتکین و تولستوی برای من داشتند به همین دلیل باشد که آنها هم کشاورز و اشراف زمیندار بودند، کسانی که روی زمین زراعت می‌کردند — و این یک واقعیت اقتصادی ابتدایی است؛ من در مقام یک شاعر نیز فقط با واقعیات ابتدایی سروکار دارم.

من از اعماق قلبم علیه این سرنوشتی که مرا شاعری در دوران صنعتی قرار داده معترضم. زیرا شاعر بودن در یک دوره‌ی صنعتی تقریباً امر محالی است. در زبان و ادبیات خود ما از آغاز عصر صنعتی به این سو فقط دو شاعر بزرگ وجود داشته است — [والث] ویتمن و [دیوید هربرت] لارنس. و بزرگی

آنان به مخاطرات اعتراض‌های آنان است - نه به مخاطرات اظهار شادی و سرور. البته ویتمن به تمامی در این دام گرفتار نبود؛ او در یک کشور توسعه‌نیافته و تقریباً غیرصنعتی به دنیا آمد و به همین دلیل است که بسیار خوش‌بین‌تر از لارنس است.

با این حال، درک می‌کنم که باید این صنعت‌گرایی را تحمل کرد؛ شاعر باید چنان دستگاه گوارشی داشته باشد که خوراک آهنین صنعت‌گرایی را هضم کند. من شیفته‌ی قرون وسطا نیستم و همیشه واکنش‌های احساساتی امثال موریس و نوچه‌های او را رد کرده‌ام. من صنعت‌گرایی را با آغوش باز پذیرفته‌ام و کوشیده‌ام اصول زیباشناختی راستین آن را نشان دهم، و همه‌ی این‌ها برای آن است که می‌خواهم از این گذار بگذرم و به فراسوی آن برسم، به دنیای نیروی برق و رونق و رفاه مکانیکی، تا وقتی آدمی دوباره به زمین و زراعت باز می‌گردد، دیگر نه یک رعیت بلکه ارباب باشد. ماشین و صنعت همان نیرویی را به ما عرضه خواهند کرد که اربابان قدیمی از رعایای خود بیرون می‌کشیدند: دیگر نیازی نخواهد بود که روح و جسم احدی از ابنای بشر به بردگی کشیده شود. ولی ما با زمین تماس خواهیم داشت؛ زیر پاهای ما خاک خواهد بود نه سیمان؛ ما از محصول تازه‌ی مزارع خودمان ارتزاق خواهیم کرد نه از قوطی‌های کنسرو شده‌ی کارخانه‌ها.

من کاری به عملی بودن یک برنامه ندارم. من فقط به فکر به کرسی نشاندن حقیقت و مقاومت در برابر همه‌ی صور زور و زورگویی هستم. من می‌خواهم به عنوان یک فرد زندگی کنم و فردیت خویش را رشد و پرورش دهم؛ و اگر لازم شود ترجیح می‌دهم در کنج یک زندان تنها بمانم و به رذالت جنگ و جماعت‌گرایی تن ندهم. این تنها اعتراضی است که یک فرد می‌تواند علیه حماقت توده‌ای دنیای مدرن به عمل آورد. او می‌تواند - اگر پولش را داشته باشد - از فاصله‌ی امن و امان تیپاد نیومکزیکویی صدای اعتراض را بلند کند و اگر بی‌چیز باشد ناچار است روی تل خاکسترهای کشور بی‌سیرت شده‌ی خویش شعار گزنده‌ای بنویسد.

در فضای کوتاه‌بین و تنگ‌نظر انگلستان، اعتراف به اعتقاد آنارشیمی به معنای خودکشی سیاسی است. ولی برای خودکشی و گریختن از بی‌عدالتی‌های تحمل‌ناپذیر زندگی راه‌های دیگری هم هست. یک راه همان است که شاعری مثل مایاکوفسکی در پیش می‌گیرد. به این مطلب در فصل بعد خواهم پرداخت. راه بعدی راه تیپاد است - راهی که روشنفکران مسیحی در دوران بحرانی - مشابهی در تاریخ جهان در پیش گرفتند و در روزگار ما نیز هنرمندان مانند گوگن انتخاب کرده‌اند. گوگن شاید نقاش خیلی مهمی نباشد، ولی او پیشگام این نوع شیوه‌ی گریز است. او از آن دسته هنرمندانی است که با تشخیص ضرورت تخیل و تحسین کیفیات آن، آگاهانه درصدد جستجوی آن برمی‌آیند. گوگن بیش از هر چیز در پی ایجاد شرایط مادی لازم برای به کار افتادن قوه‌ی تخیلش بود. او از شغل بورژوایی و ازدواج بورژوایی خود دست کشید؛ و سعی کرد از ابتدایی‌ترین فعالیت‌های اقتصادی و عملی پرهیز کند. «من تصمیم خویش را گرفته‌ام: می‌خوام هرچه زودتر به تاهیتی بروم، جزیره‌ی کوچکی در دل اقیانوس که زندگانی مادی در آنجا هیچ نیازی به پول ندارد. در اروپا دوران دهشتناکی برای نسل آینده در حال رقم خوردن است: سلطنت طلا. همه چیز پوسیده و زنگار گرفته است. هم آدم‌ها و هم هنرها. در این جا آدمی بی‌وقفه گرفتار و گمراه است. ولی در تاهیتی، زیر آسمان آفتابی و روی خاک حاصلخیز، فقط کافی است دست دراز کنید تا غذایی بیابید. در نتیجه هرگز نیازی به کار کردن نیست. برای اهالی تاهیتی زندگی فقط آواز خواندن و عشق ورزیدن است، پس هرگاه زندگی مادی من سروسامانی بگیرد خواهم توانست خود را یکسره وقف نقاشی کنم، بدون حسادت‌های هنرمندانه و بی‌آن که نیازی به معامله‌های مشکوک باشد.» گوگن به تاهیتی رفت ولی به تلخی مایوس شد. او بی‌برد که حتی در دورترین دریا‌های جنوبی نیز هیچ‌کس نمی‌تواند از «سلطنت طلا» بگریزد. بلکه فقط خود را به دورترین پاسگاه‌های مرزی قلمرو این سلطنت خواهد رساند و مجبور خواهد شد دست تنها با نخر اشیده‌ترین پاسداران آن

خودکشی است. می‌ماند یک راه دیگر که من انتخاب کرده‌ام: فروکاستن عقاید صرفاً به شالوده‌ها، دور ریختن هر چیز موقتی و فرصت‌طلبانه‌ای، و سپس ایستادن در همان جا که هستیم و تحمل رنج‌هایی که باید تحمل کنیم.

۲

شاعران و سیاستمداران

در ۱۴ آوریل ۱۹۳۰ ولادیمیر مایاکوفسکی که بزرگ‌ترین شاعر روسیه‌ی مدرن شناخته می‌شد دست به خودکشی زد. او تنها شاعر روسی مدرنی نیست که به زندگی خویش خاتمه داده است: یسین و باگريتسکی نیز همین عمل را انجام داده‌اند و شاعران بی‌اهمیتی هم نبودند. ولی مایاکوفسکی از همه‌ی جهات یک استثنا بود - منبع الهام جنبش انقلابی در ادبیات روس، مردی با هوش سرشار، و کلامی سحرآمیز. اوضاع و شرایطی که منجر به مرگ او شد چندان روشن نیست، ولی او در تکه کاغذی این شعر را به جا گذاشته بود:

چنان که می‌گویند

«ماجرا تمام است.»

قایق کوچک عشق

در میان صخره‌های عرف و اخلاق درهم شکست.

حسابم با زندگی پاک است.

نیازی نیست هدیه‌ها

و زخم‌هایی را

که داده‌ایم و گرفته‌ایم

یکایک بر شمارم.

عاقبت به خیر و خداحافظ!

بجنگد. خلاصه‌ی کلام، فقط یک راه برای گریز از تمدن وجود دارد که دست شستن کامل از تمدن است - دست کشیدن از مبارزه برای زیبایی و شهرت و ثروت - یعنی همه‌ی ارزش‌های بورژوازی که گوگن با شور و شوق تمام هنوز به آنها چسبیده بود. ولی دوست او، آرتور رمبوی شاعر، بود که تنها راه مستقیم را برگزید: متارکه‌ی کامل نه فقط با تمدن، بلکه با همه‌ی تلاش‌هایی که برای آفریدن جهان تخیل به عمل می‌آید.

از زمان گوگن تا به امروز، تمدن از بد به بدتر رسیده است، و بسیاری هنرمندان جوانی که تنها آرزویشان گریختن به جایی با خاکی حاصلخیز و آسمانی آفتابی است، جایی که می‌توانند خود را یکسره وقف هنر خویش کنند و از آشفتگی‌ها و گمراهی‌های دنیای دیوانه برکنار باشند. ولی هیچ گریزگاهی در کار نیست. جدا از دشواری عملی یافتن پناهگاه امن در این جهان، حقیقت این است که انسان مدرن هرگز نمی‌تواند از خویشتن بگریزد. او روان معیوب و کزیده‌ی خویش را با خود حمل می‌کند همان‌طور که مجبور است امراض جسمی خویش را با خود بگرداند. ولی بدترین مرض همان است که او از تنهایی و انزوای خویش خلق می‌کند: خیالبافی‌های غیر-انتقادی، نمادهای شخصی و بت‌های خصوصی، چون هرچند سرچشمه‌ی همه‌ی هنرها غیرعقلانی و خودجوش است - یعنی با اندیشیدن و حسابگری نمی‌توان یک اثر هنری خلق کرد - اما این هم حقیقت دارد که هنرمند شأن و اهمیت خویش را فقط با عضویت در یک جامعه کسب می‌کند. اثر هنری محصول رابطه‌ای است که بین فرد و جامعه وجود دارد، و در این زمینه فرایندهایی در کارند که تاکنون نتوانسته‌ایم آنها را درک کنیم، و هیچ اثر هنری بزرگی ممکن نمی‌شود مگر این که آزادی خودجوش فرد و تجانس و پیوستگی جامعه به‌صورت متناسب و همزمان وجود داشته باشد. گریختن از جامعه (اگر هم امکان‌پذیر بود) به معنای گریختن از یگانه خاک حاصلخیزی است که می‌تواند هنر را تغذیه کند.

بنابراین، فرار گوگن و فرار مایاکوفسکی فقط دو روش بدیل برای اقدام به

جزم‌اندیشی که به همه‌ی مردم جهان تحمیل می‌شوند - سرمایه‌داری، فاشیزم و مارکسیسم - بنا به ماهیت ساختار و اصول خود، ارزش‌هایی را از میان برمی‌دارند که شاعر برای آنها و با آنها زندگی می‌کند.

سرمایه‌داری تعارض و ستیز اصولی با شاعرانگی ندارد - بلکه فقط با جهل و بی‌تفاوتی و بیدادگری ناآگاهانه با آن رفتار می‌کند. اما در روسیه، ایتالیا، آلمان، و همچنین در حکومت فاشیستی اسپانیا، نه از جهل خبری هست نه از بی‌تفاوتی، و بیدادگری به‌صورت تعقیب و آزار عامدانه‌ای است که به اعدام یا خودکشی منتهی می‌شود. هم فاشیزم و هم مارکسیسم^۱ قدرت شاعر را به‌خوبی می‌شناسند، و چون شاعر قدرتی دارد، آنها خواهان استفاده از او برای مقاصد سیاسی خود هستند. مفهوم دولت توتالیتری در بر گیرنده‌ی به اطاعت و داشتن همه‌ی اتباع و عناصر در برابر کنترل مرکزی است، و ارزش‌های زیباشناختی شعر و شاعری و به‌طورکلی هنرها نیز جزو همین عناصر به حساب می‌آیند.

چنین نگرشی به هنر به هگل بازمی‌گردد که مارکسیسم و فاشیزم از همان جا نشأت گرفتند. شور و سودایی که هگل برای استقرار پیشوایی روح یا ایده دارد موجب می‌شود که هنر را به‌عنوان آفریده‌ی حسی متعلق به مراحل گذشته‌ی رشد انسان بدانند. هگل هنر را شیوه‌ی ابتدایی تفکر یا بازنمود تلقی می‌کرد که تدریجاً به‌وسیله‌ی هوش یا عقل پشت سر گذاشته می‌شد؛ و در نتیجه در مرحله‌ی فعلی رشد و توسعه ما باید هنر را همچون اسباب‌بازی کهنه و شکسته‌ای دور بیندازیم.

هگل در قضاوت خویش نسبت به هنر تقریباً انصاف را رعایت می‌کند؛ ولی آن جا که تصور می‌کند می‌توان هنر را دور انداخت مرتکب اشتباه می‌شود. او قربانی مفاهیم تکاملی روزگار خویش است و این مفاهیم را روی ذهن انسان به کار می‌گیرد یعنی جایی که درواقع به کار نمی‌آیند. هوش انسان

نیازی به برشمردن نیست. نیازی به جزئیات شریاطی که موجب مرگ این شاعر شده‌اند نیست. روشن است که رابطه‌ی عاشقانه‌ای در میان بوده ولی شگفتا که پای عرف و اخلاق نیز در میان است - قراردادهای رسوم اجتماعی که این قایق عشق را درهم شکسته‌اند. مایاکوفسکی شاعر انقلاب بود؛ او پیروزی انقلاب را و دستاوردهای مترقی آن را در شعری تجلیل کرد که همه‌ی خروش و سرزندگی این رویداد را منعکس می‌کرد ولی تقدیر چنین بود که او همچون هر ذهن‌گرای مفلوک سرمایه‌داری بورژوازی به دست خویش هلاک شود. انقلاب فضایی خلق نکرده بود که به هنرمندان اعتماد به نفس فکری و آزادی اخلاقی اعطا کند.

ما می‌توانیم مرگ [فدریکو] گارسیا لورکا را که به ضرب گلوله‌ی فاشیست‌ها در ۱۹۳۶ در گرانادا کشته شد، درک کنیم و عزم و دلیری از آن بیاموزیم. به‌طورکلی، نفرت عربان شاعران بهتر از بی‌تفاوتی یخ‌زده‌ی حاکمان خود ماست. در انگلستان شاعران را افراد خطرناک به شمار نمی‌آورند - بلکه فقط از زمره‌ی کسانی محسوب می‌کنند که می‌توان نادیده‌شان گرفت. در یک اداره شغلی به آنها می‌دهند، و اگر کار نکنند گرسنگی می‌کشند....

در انگلستان یا روسیه، در آمریکا یا آلمان، همه جا وضع همین است: شعر و شاعری به هر ترتیب که شده عقیم می‌شود. و این سرنوشت جهانی شاعرانگی است. سرنوشت شاعرانگی در تمدن ما همین است، و مرگ مایاکوفسکی فقط ثابت می‌کند که از این جهت تمدن نوین روسیه چیزی جز همان تمدن در لباس جدید نیست. شاعران تنها هنرمندانی نیستند که رنج می‌برند - آهنگسازان، نقاشان، و مجسمه‌سازان نیز در همان قایق عشق نشسته‌اند که در میان عرف و اخلاق دولت اقتدارطلب درهم می‌شکند. جنگ و انقلاب هیچ ثمری برای فرهنگ نداشته‌اند زیرا هیچ ثمری برای آزادی نداشته‌اند. ولی چنین طرز بیانی برای بازگو کردن یک حقیقت ساده بیش از حد مبهم و فاخر است: منظور من این است که تمدن‌های

۱ من همیشه «مارکسیسم» را برای اشاره به کمونیسم متمرکز توتالیتری به کار می‌برم که متمایز از کمونیسم نامتمرکزی است که «آنارشیزم» می‌نامم.

مارکسیستی و هنر آلمان فاشیستی سر سوزنی تفاوت وجود ندارد، چه به لحاظ قصد و نیت، یا کنترل، یا به لحاظ محصول نهایی. درست است که یکی مجبور است دستاوردهای سوسیالیسم را بستاند، و دیگری باید آرمان‌های ملی‌گرایی را تجلیل کند؛ ولی روش ضروری برای هر دو یکی است — واقع‌گرایی جدلی، بی‌بهره از ابداع و ابتکار، فاقد تخیل، و دست‌شسته از ظرافت و ریزه‌کاری، و تأکید بر شفافیت.

در این جا قصد ندارم استدلال‌های همیشگی را علیه واقع‌گرایی سوسیالیستی تکرار کنم. محصولات هنری آن، با هر معیاری که بنگریم، چنان سست و کم‌مایه‌اند که آوردن چنین استدلال‌هایی واقعاً ضرورتی ندارد. نشان دادن پیوندهای مثبت هنر و آزادی فردی بسیار مهم‌تر از آن است.

اگر هنرمندان و شاعران بزرگ جهان را در نظر بگیریم — و مسئله‌ی بزرگی نسبی ایشان را مطرح نکنیم — آنچه می‌خواهم بگویم در مورد هر شاعر یا نقاشی که از آزمون گذشت زمان سربلند بیرون آمده صدق می‌کند — می‌توانیم شاهد نوعی رشد و تکامل در کار آنان باشیم. درواقع، دنبال کردن چنین رشدی، در شاعری همچون شکسپیر یا نقاشی همچون تیشن* یا آهنگسازی همچون بتهوون، تا حدی توضیحی برای جذابیت ماندگار آثار آنان ارائه می‌کند. می‌توانیم این رشد و تحول را به وقایعی در زندگی آنان و اوضاع و احوال زمانه‌ی شان مربوط کنیم؛ مسلماً این واقعیات بی‌تأثیر نبوده‌اند. ولی فرایند اصلی و اساسی در این جا چیزی همچون دانه‌ای است که در خاک حاصلخیزی فرو می‌رود، ریشه می‌دواند و رشد می‌کند و پس از مدت مقتضی به شکوفایی می‌رسد. درست همان‌طور که گل و میوه در هر تک‌دانه‌ای نهانند، نبوغ شاعر یا نقاش نیز در اندرون فرد نهفته است. خاک باید مساعد باشد، گیاه باید تغذیه شود؛ بادها و گزندهای روزگار آن را تباه می‌کنند؛ اما رشد و ترکیب و میوه‌ی این گیاه، منحصر به فرد است. همه‌ی

با ارتقا یافتن یا حذف شدن احساسات یا غریزه‌های ابتدایی رشد نمی‌یابد بلکه با فرو نشاندن آنها رشد می‌کند. این احساسات و غرایز پوشیده ولی فعال می‌مانند و هنر امروز هم به اندازه‌ی عصر حجر ضروری است. در عصر حجر هنر عمل خودجوش استعدادهای دورنی انسان بود همان‌طور که هنوز هم در مورد کودکان خردسال و انسان‌های بدوی صادق است. اما برای انسان متمدن هنر چیز بسیار جدی‌تر و خطیرتری شده است: تخلیه‌ی سرکوب‌ها، و جبرانی برای اضمحلال هوش. نمی‌خواهم بگویم که تنها کار هنر همین است — هنر شیوه‌ای ضروری برای کسب معرفت به بخش‌هایی از واقعیت نیز هست.

وقتی مارکس هگل را سر و ته، یا پشت و رو کرد، همین شاکله‌ی تکاملی را پذیرفت — یعنی همچون هگل پذیرفت که هنر متعلق به طفولیت نوع بشر است. دیالکتیک ماده‌گرایانه‌ی او واژگونه‌ی دیالکتیک روح هگل است، اما چون هنر از قلمرو روح حذف شده بود، از نفی این قلمرو نیز بیرون ماند. واقعیت این است که در آثار مارکس و هگل فقط چند اشاره‌ی مبهم (و حتی ناراحت) به هنر دیده می‌شود؛ هنر یکی از آن روبناهای ایدئولوژیک است که باید با تحلیل اقتصادی جامعه تبیین شود. ولی هنر هرگز عامل اساسی در تجربه‌ی انسان، و شکلی از معرفت، یا روشی برای درک معنا یا کیفیت زندگی، دانسته نمی‌شود.

به همان‌سان که در شکل‌گیری تفکر هگل که سلسله‌مراتب روح را می‌پذیرد و به مفهوم دولت اقتدارطلب مطلق می‌رسد، هنر را نیز ضرورتاً به مقام یک برده و زیر دست تنزل می‌دهد. شاید فاشیسم از این هم جلوتر رفته و بدتر عمل کرده باشد: فاشیسم روی تفسیر صرفاً عقلانی و عملی از هنر اصرار داشته است. هنر نه یک طرز بیان خیال‌انگیز درباره‌ی زندگی، بلکه ابزاری برای نشان دادن مفاهیم معقول است.

در این نقطه، مارکسیسم و فاشیسم، فرزندان آتشین مزاج و وظیفه‌شناس هگل، به هم می‌رسند؛ و ناگزیر مصالحه خواهند کرد. بین هنر روسیه‌ی

مفروض بگیریم که سنت فردگرایانه‌ای که این هنرمندان بزرگ را پرورانده است، بلندترین قله‌های ممکن برای نبوغ بشر را فتح کرده است. اما آیا در تاریخ هیچ‌یک از هنرها، هیچ شاهد و مدرکی هست که نشان دهد چنین آثار ممتازی از روی طرح و برنامه تولید شده باشند؟ آیا مدرکی هست که نشان دهد شکل و ابعاد اثر هنری را می‌توان از پیش تعیین کرد؟ آیا مدرکی هست که نشان دهد بلندترین جلوه‌های هنر می‌تواند بیش از اقلیت نسبتاً کوچکی را جذب کند؟ حتی اگر بپذیریم که سطح عمومی آموزش و پرورش را می‌توان آن‌قدر بالا برد که هیچ عذر و بهانه‌ای برای جهل و نادانی باقی نماند، آیا نبوغ هنرمند، به واسطه‌ی نفس نبوغ بودنش، باز هم در پی سطوح بالاتری برای بیان هنری خویش نخواهد بود؟

در اتحاد جماهیر شوروی هنرمند را از مقوله‌ی کارگران به شمار می‌آورند. ایرادی نیست، چون طرد یا انزوای اجتماعی هنرمند هیچ کمکی به کیفیت کار او نمی‌کند و قطعاً زیانبار است. ولی این امر نشانگر کژفهمی اساسی ماهیت آفرینش هنری است که او را مانند هر تولیدکننده‌ی دیگری به شمار آوریم، و مجبور کنیم محصول معینی را سر وقت معینی تحویل دهد. منبع آفرینش و الهام تحت چنین اجبارهایی به سرعت تهی می‌شود. این قضیه کاملاً واضح است. چیزی که آن‌قدرها هم واضح نیست این است که قوانین عرضه و تقاضا در هنر بسیار متفاوت از عرضه و تقاضای اقتصادی است. درست است که هنر در سطح مشخصی تبدیل به سرگرمی می‌شود، و درست است که در این سطح با همان مسئله‌ی عرضه‌ی نوع خاصی از کالای عامه‌پسند مواجهیم. ما به سراغ یک سرگرمی می‌رویم تا از خویش بیرون آییم، و روال یکنواخت زندگی روزانه را یکی دو ساعت فراموش کنیم، و از زندگی بگریزیم، ولی وقتی به سراغ یک اثر هنری می‌رویم روحیه‌ی بسیار متفاوتی داریم. اگر به زبانی خام، ولی گویا، این مطلب را بیان کنم، می‌توانم بگویم که وقتی به سراغ اثر هنری می‌رویم انتظار داریم اعتلا بیابیم. شاعر یا نقاش یا آهنگسازی که کاری برتر و بالاتر از سرگرم کردن انجام می‌دهد، ما را

سیب‌ها شباهت زیادی به هم دارند، اما هیچ دو سیبی دقیقاً شبیه هم نیستند. ولی نکته‌ی اصلی این است: نابغه درختی است که میوه‌ی ناشناخته‌ای به بار می‌آورد، سیب‌های زرین هسپریدیس^۱. ولی مایاکوفسکی درختی بود که یک سال از او آلوهای یک‌شکل و یک‌اندازه می‌خواستند، یک سال سیب می‌خواستند و دست آخر خیار. عجیب نیست که او زیر چنین فشار غیرطبیعی و سهمگینی فروپاشد!

در روسیه‌ی شوروی هر اثر هنری که ساده، قراردادی و هم‌رنگ جماعت نباشد با برچسب «تحریف چپ‌گرایانه» انکار می‌شود. هر اصالت و خلاقیتی را «فردگرایی خورده بورژوازی» لقب می‌دهند. هنرمند باید یک هدف و فقط یک هدف داشته باشد - عرضه کردن چیزی که جمهور مردم می‌خواهند. این عبارت‌ها در آلمان و ایتالیا قدری تفاوت داشتند، ولی همان معنا را می‌دادند. جمهور مردم همان توده‌ی نامتمایز دولت جمع‌گراست، و چیزی که این مردم می‌خواهند همان است که دولت جمع‌گرا در طول تاریخ همواره خواسته است - لحن احساساتی، اشعار بی‌مایه، و تصویر بانوان زیبا روی بسته‌ی شکلات: همه‌ی چیزهایی که آلمان‌ها با واژه‌ی «کیچ» بیان می‌کنند.^۲

شاید مارکسیست‌ها اعتراض کنند که ما به پیش‌داوری درباره‌ی نتایج یک تجربه‌ی در حال انجام پرداخته‌ایم. هنرها باید به شالوده‌ی مردمی خویش بازگردند و سپس به کمک تعلیم و تربیت، به چنان سطح همه‌گیر تازه‌ای ارتقا یابند که جهان تاکنون به خود ندیده است. البته این قابل تصور است - هنری که به‌اندازه‌ی هنر شکسپیر واقع‌گرا و تغزلی باشد ولی عاری از همه‌ی غرایب‌ها و ابهامات شخصی باشد که به کمال کلاسیک نمایشنامه‌های او لطمه می‌زنند؛ یا هنر کاملی همچون هنر راسین، ولی انسانی‌تر و صمیمانه‌تر؛ یا گستره‌ی دید بالزاک با کمال فنی فلوربر عجین شود. مسلماً نمی‌توانیم

۱. Hesperides. در اساطیر یونان نام باغی است که درختانش سیب زرین می‌دهند. (م)

۲. Kitsch. به معنای هر چیز پرزرق و برق ولی ارزان و بی‌ارزش؛ مبتذل. (م)

با تفسیری طرب‌انگیز یا تراژیک از معنای زندگی به حرکت وامی‌دارد؛ تقدیر انسانی ما را پیشگویی می‌کند؛ یا زیبایی و شکوه دنیای طبیعت را ستایش می‌کند؛ و حیرت و وحشت ناشناخته‌ها را در ما ایجاد می‌کند. چنین کارهایی فقط از عهده‌ی کسی برمی‌آید که احساس و بصیرت برتر و والاتری داشته باشد؛ و به‌لطف مواهبی که به او بخشیده شده، از توده‌ی مردم متمایز می‌شود. البته نه از روی اهانت و تحقیر توده‌ها، بلکه تنها به این دلیل که او فقط با فاصله گرفتن و در تنهایی قادر است استعدادهای خویش را به کار گیرد. لحظه‌های آفرینش، لحظه‌هایی خاموش و جادویی‌اند، خلسه یا رؤیایی که هنرمند در آن با نیروهایی همراه می‌شود که در زیر سطح مألوف تفکر و احساس نهفته‌اند. و این چیزی است که مردان اهل عمل، سیاستمداران و جزم‌اندیشان نمی‌توانند درک کنند. آنان، با قلدری و پرخاش، هنرمند را به هیاهوی فعالیت‌های عملی می‌رانند، جایی که او فقط قادر است از روی الگوی از پیش طراحی شده‌ای به‌صورتی ماشین‌وار دست به تولید بزند. در چنین شرایطی هنر خلق نمی‌شود، بلکه فقط شکلک بی‌روح و بی‌اثری از هنر ساخته می‌شود. تحت این شرایط اجباری، هنرمندانی که حساس‌ترند دچار یأس و حرمان خواهند شد. و اگر کارد به استخوان برسد، مانند مایاکوفسکی، هنرمند دست به خودکشی خواهد زد.

۳

چرا ما انگلیسی‌ها ذوق و سلیقه نداریم

عنوان این بخش از روی عمد انتخاب شده، و درست و دقیق هم هست. نمی‌گویم که انگلیسی‌ها سلیقه‌ی بدی دارند. که شاید بتوان در مورد سایر ملل گفت. بلکه فقط می‌خواهم بگویم انگلیسی‌ها قوه‌ی حساسیت و انتخاب را که سازنده‌ی خوش‌سلیقگی است، به کار نمی‌گیرند. ما در

وضعیت خنثی به‌سر می‌بریم. بی‌تفاوتی مفرط نسبت به مسائل هنر. درست است که ما موزه‌های عالی و باشکوهی داریم که در کل جهان رقیبی نمی‌شناسند؛ اما اگر دریاره‌ی خاستگاه آنها کندوکاو کنیم درمی‌یابیم که این موزه‌ها برای «تشویق صنایع» پایه‌گذاری شده‌اند. درست است که ما هنرمندان بزرگی همچون [توماس] گینزبرو^۱، [جان] کانستابل^۲، و [جوزف] ترنر^۳ داشته‌ایم، ولی اگر به زندگی آنان بنگریم درمی‌یابیم که ایشان را به‌لحاظ اجتماعی بی‌ارزش می‌دانستند و مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دادند. هرازچندگاه هنرمندی را بزرگ می‌داشتند، ولی او همیشه یک هنرمند رسمی بوده است. رئیس آکادمی سلطنتی، نقاش پرتره‌های رسمی پادشاه، و طراح گوشی‌های تلفن. فرهنگستان هنر ما، از بدو پیدایش، با استعدادهای اصیل سرِ ناسازگاری داشته، و امروز سرسختانه‌تر از همیشه همین ناسازگاری را بروز می‌دهد، به‌نحوی که با جرئت می‌توانیم بگوییم، و هیچ‌کس هم مخالفت نمی‌کند، که حتی یک هنرمند که شهرت بین‌المللی داشته باشد در میان اعضای این فرهنگستان دیده نمی‌شود. هرچا که مسئله‌ی استفاده از هنر برای «تشویق صنایع» در بین نباشد، مثل موسیقی، آنگاه دولت هرگز آن را به رسمیت نمی‌شناسد.^۴

ناظران سطحی‌نگر زود نتیجه خواهند گرفت که بی‌سلیقگی ما یک نقیصه‌ی نژادی است. ما خودمان اعتراف می‌کنیم که (شکر خدا!) ملت هنرمندی نیستیم. ولی این توضیح حاضر و آماده، ذره‌ای هم حقیقت ندارد. گذشته‌ی ما تناقض فاحشی با حال ما دارد. کلیساهای گوتیک ما، و همه‌ی

۱. Gainsborough. نقاش انگلیسی (۱۷۲۷-۸۸). م.

۲. Gonstable. نقاش انگلیسی (۱۷۷۶-۱۸۳۷). (م)

۳. Turner. نقاش انگلیسی (۱۷۷۵-۱۸۵۱). (م)

۴. از زمان اولین انتشار این مقاله، انجمن هنرهای بریتانیای کبیر به وجود آمده تا مستقیماً از هنرها پشتیبانی کند. با توجه به بودجه‌ی محدودی که در اختیار این انجمن است کاری جز سرپا نگه داشتن بعضی مؤسسه‌ها (مثل سالن اپرای کاونت گاردن) از عهده‌اش بر نمی‌آید.

نهضت را همه تحت عنوان آیین پیوریتن می‌شناسیم، و جنبه‌ی اقتصادی آن را تحت عنوان سرمایه‌داری، و اکنون در این باره توافق کلی وجود دارد که این دو جنبه بر هم فعل و انفعال داشته‌اند. آیین پیوریتن برای سرمایه‌داری فضایی اخلاقی فراهم ساخت که سرمایه‌داری می‌توانست در آن بی‌هیچ سدّ و مانعی از سوی وجدان و حکومت کلیسا، رشد و توسعه یابد. این که آیا انگیزه‌ی اقتصادی بود که ارزش‌های اخلاقی را به وجود آورد، یا ارزش‌های اخلاقی بودند که انگیزه‌های پنهان کسب قدرت فنی را تشویق کردند، پرسشی است مربوط به دیالکتیک تاریخ که در این جا نیازی به کاوش درباره‌ی آن نداریم.

این سخن که انگلستان در طول چهارصد سال گذشته سر سوزنی ذوق و سلیقه‌ی هنری از خود بروز نداده، راه دیگری برای بیان این مطلب است که طی همین مدت انگلستان توسعه‌یافته‌ترین کشور سرمایه‌داری بوده است. ولی این تبیین ساده‌ی ماده‌گرایانه هرگز برای توضیح واقعیات کفایت نمی‌کند. زیرا در زمان‌هایی دیگر، و در کشورهایی دیگر، هنرهای ظریف برای بیان ثروت و قدرت مادی به کار رفته‌اند. اما در انگلستان چنین چیزی دیده نشده است. نهایت کاربرد هنر این بوده که صنعت‌گر موفق و ثروتمندی به نقاش هنرمندی سفارش کشیدن پرتره‌ای از خویش و از اعضای خانواده‌اش را بدهد؛ و گاهی این سفارش شامل حال اسب‌های محبوب او یا حتی جوایز مسابقه‌ی اسب‌دوانی نیز می‌شد. ولی فکر خرید آثار هنری به خاطر خود آنها و به خاطر التذاذ زیباشناختی صاحب آنها، محدود به اندکی از اعضای طبقه‌ی اشراف می‌شد.

برای تبیین این تفاوت میان انگلستان و سایر کشورهای سرمایه‌داری باید از اقتصاد اجتماعی به سراغ روانشناسی اجتماعی برویم. در طول همین دوره بود که مرد انگلیسی پدیدار شد و نشان داد که به برخی خصوصیات خویش که در اصطلاحات عقل سلیم و شوخ‌طبعی خلاصه می‌شود، مباهات می‌کند. این دو اصطلاح رابطه‌ی تنگاتنگی با هم دارند و حکایت از حد اعلای

هنرهای ظریفه‌ی قرون وسطای ما. بر اساس دلایل محکمی می‌توان ادعا کرد که انگلستان در سده‌ی دوازدهم هنرمندترین کشور در سراسر اروپا بود. حتی در موسیقی نیز، که این همه مدت کاملاً عاجز و ناتوان بوده‌ایم، روزگاری سرآمد همگان بودیم (از زمان جان دانستیل^۱ در سده‌ی پانزدهم تا [هنری] پورسل^۲ در سده‌ی هفدهم). و با این که شکاف میان هنرهای تجسمی (که موسیقی را هم می‌توان جزو آنها به شمار آورد) و هنر شعر چنان وسیع است که با هیچ منطقی نمی‌توان بین آنها پل زد، ولی شعر ما گواه خوبی برای حساسیت سرزنده‌ی ما و سرشت هنری ما است. بنابراین، باید عامل نژاد را کاملاً بی‌ریط بدانیم و در عوض به عامل تاریخی توجه کنیم. اما پیش از رها کردن عامل نژاد، خوب است توجه کنیم که نژاد انگلیسی، خالص و واحد نیست؛ سوای شاخه‌های فرعی گوناگون و پرشمار، تمایز زیادی بین عناصر سلتی و ژرمنی وجود دارد. درباره‌ی این دو نژاد می‌توانیم بر پایه‌ی دانشی که از تاریخ آنها داریم دست به تعمیم‌های مشخصی بزنیم. برای مثال می‌دانیم که هنر سلتی‌ها در طول همه‌ی قرن‌هایی که موجودیت مستقلی داشتند هنری انتزاعی، بسیار سرزنده و ریتمیک بود، ولی از بازنمایی شکل‌های طبیعی اجتناب می‌کرد. این هنر، به زبان مدرن ما، هنری غیرتصویری بود. همچنین می‌دانیم که ژرمن‌ها اهل هنرهای تجسمی نبودند، طرز فکر آنان تفکر مفهومی بود، و بنابراین هنر نمونه‌وارشان نیز هنر کلامی بود. حال اگر در تاریخ کشوری که از ترکیب این دو نژاد مختلف به وجود آمده شاهد جابه‌جایی هنرهای تجسمی و کلامی باشیم، می‌توانیم آن را نتیجه‌ی تفوق یکی از این نژادها بر دیگری بدانیم.

یقیناً، این عناصر نژادی در عمل از سایر عوامل، خصوصاً عامل اقتصادی، تأثیر می‌پذیرند. نهضتی که در انگلستان به‌شبهه‌های تجسمی بیان هنری خاتمه داد، تا حدی اقتصادی و تا حدی دینی بود؛ جنبه‌ی دینی این

مسئلاً غریزه‌ی جنسی نیز از جمله‌ی این غرایز است) سایر خصال و ویژگی‌های ما نیز نشأت می‌گیرد - تزویر و ریاکاری ما هم ریاکاری ناب و واقعی نیست زیرا جنبه‌ی ناخودآگاه دارد؛ نخوت ما؛ سردی و خشکی ما در عشق؛ و بی‌بهرگی ما از بذله‌گویی (نکته‌ی درخور توجهی است که باذوق‌ترین نویسندگان ما اهل ایرلند هستند، یعنی جایی که کم‌ترین پروتستان‌ها را دارد و کم‌تر از هر جای دیگری در بریتانیا سرمایه‌داری در آن جا توسعه یافته است) هیچ‌کدام آگاهانه نیستند.

ریشه و سرچشمه‌ی بی‌تفاوتی رایج نسبت به هنرهای تجسمی نیز در همان‌جاست. زیرا آرمان بهنجار بودن نمی‌تواند به‌تنهایی این واقعیت را توضیح دهد؛ اگر همه به هنرهای تجسمی علاقه داشتند باز هم همه‌چیز بهنجار بود. اما هرگز کوچک‌ترین احتمالی برای چنین علاقه‌ای وجود نداشته، چون همان نیروهای سرکوبگری که باعث مرض روانی بهنجار بودن شده‌اند، ریشه‌ی بی‌حسی نسبت به هنرهای تجسمی در افرادی هستند که از این مرض رنج می‌برند.

اثبات قطعی این تناظر را باید به روانکاوان بسپاریم. ولی تجربه به ما نشان می‌دهد که جوامعی که کم‌تر سرکوبگرند - یعنی کم‌ترین اعتیاد را به کردارهای بهنجار دارند - همان‌هایی هستند که حساسیت و آگاهی بیشتری به هنرهای تجسمی دارند؛ بهترین مثال یونانیان بودند. اما رضایت‌بخش‌ترین اثبات این مطلب را در حوزه‌ی روانشناسی فردی می‌یابیم؛ زیرا اگرچه روان‌رنجوری نتیجه‌ی فشارهای جامعه است؛ ولی آثار و نتایج آن به فراسوی فعالیت‌های اجتماعی می‌رسد و شیوه‌های بیانی سراپا شخصی فرد را تحت اختیار خویش می‌گیرد. شیوه‌ی بیان تجسمی عینی‌ترین شیوه‌ی بیانی است؛ بیان تجسمی متضمن اظهار یک انگیزش شخصی در قالب مادی ثابتی است. هراس از زیر پا گذاشتن محدوده‌های بهنجار بودن طبعاً موجب ممانعت از چنین شیوه‌ی بیانی می‌شود. امن و آسایش در این است که انگیزش‌های فردی در مواد و مصالح نسبتاً زودگذر و سیال‌تری مثل موسیقی

طبیعی و بهنجار بودن می‌کنند که همه‌ی مردان انگلیسی ستایشگر آن هستند و همه‌ی تعلیم و تربیت او نیز همین خصلت را نشانه گرفته بود. حس شوخ‌طبعی او همان تلقی او از هرگونه انحرافی از امور طبیعی و بهنجار است. «آقامنش» یا جتلمن مترادفی برای بهنجار است. عقل سلیم نیز همان درک بهنجار است - عقاید مقبول، قراردادهای مورد توافق و عادت‌های شکل گرفته. مرد انگلیسی دوره‌ی سرمایه‌داری - پیوریتنی که می‌خواهد خانه‌اش، پوشاکش، خوراکش و همسرش همه بهنجار باشد. تعریف یک آقای خوش‌پوش این است که او «کسی است که نمی‌توانید لباسش را به خاطر آورید»؛ مردی که در تک تک جزئیات، از رنگ لباس گرفته تا تعداد دگمه‌های جلیقه‌اش، آن‌قدر عادی و بهنجار است که دیده نمی‌شود و هیچ توجهی را جلب نمی‌کند. درست همان‌طور که لباس یک آقا باید فاقد تمایز باشد، همه‌ی داشته‌ها و خصال او نیز چنین است. داشتن آثار هنری می‌تواند عجیب و غریب باشد؛ بسیاری از هنرمندان غیرعادی و عجیب هستند و از نظر مرد انگلیسی هنرمند ذاتاً آدمی عجیب و نابهنجار است.

ولی اصل قضیه عمیق‌تر از این است. روانشناس‌ها کم‌کم به این صرافت افتاده‌اند که شاید این بهنجار بودن که این همه برای ما ارزش دارد شاید چیزی بیش از مرض روانی همه‌گیری نباشد؛ این بهنجار بودن خود یک مرض روانی است، عقب‌نشینی از واقعیت زندگی، و یک نقاب عصبی است. در زندگی انگلیسی‌ها همه‌چیز به صدق این دیدگاه گواهی می‌دهد؛ مرد بهنجار یک آدم عصبی است - خنده‌ی او نمایشی از همین عصبی بودن است. زیرا خنده‌ی انگلیسی (یا بهتر است دقت بیشتری به خرج دهیم و بگوییم خنده‌ی سرمایه‌داری) خنده‌ی جسمی نیست - خنده‌ای شکمی مثل خنده‌ی چوسر^۱ و رابله^۲؛ بلکه خنده‌ای ذهنی است که ناشی از آشفتگی ناخودآگاه غرایز سرکوب شده است. از همین سرکوب اجتماعی غرایز (و

۱. Chaucer. شاعر و نویسنده‌ی انگلیسی و خالق قصه‌های کاتربری (۱۴۰۰-۱۳۴۰).

2. Rabelais

و شعر متجلی شوند. به دلایلی که چندان روشن نیست، بخش بزرگ دیگری از اروپای پیوریتن نیز سوداها و تمنیات فردی را عمدتاً در موسیقی بیان کرده است، ولی انگلیسیان در کلام و در شعر، ولی وجه تمایز بزرگ این شعر در مقایسه با شعر سایر ملل مدرن این است که شعر انگلیسی شعری ناب و محض است. زیبایی اصلی آن در آهنگ و صدای آن نهفته است؛ این شعر نیز نوعی موسیقی است، که تا حد امکان از جنبه‌های بصری و تجسمی فاصله گرفته است.

بعضی از ناظران خارجی، در حیرت از این فقدان کامل معناهای بصری و تجسمی در انگلستان، سعی زیادی برای یافتن آن در جاهای غیرمنتظره‌ی دیگری کرده‌اند. همین چندسال قبل یک معمار دانمارکی نمایشگاهی از هنرهای واقعی و ناشناخته‌ی انگلیسی ترتیب داد. گل سرسبد این نمایشگاه فوتبال انگلیسی بود؛ چکمه‌های انگلیسی و راکت‌های تنیس، کیف‌های دستی، زین‌های انگلیسی و قمقمه‌های انگلیسی. عقیده بر این بود که در چنین اشیایی می‌توان حس شکل و درک شکل انتزاعی را مشاهده کرد. این عقیده‌ی بسیار مطبوع و دلگرم‌کننده‌ای بود، ولی مرد انگلیسی سپاسگزاری نکرد؛ و فقط به همان شیوه‌ی عصبی خویش زیر لب خندید. از نظر او این فقط یک شیرین‌کاری و یک لطیفه‌ی بامزه بود. آنان به یکدیگر می‌گفتند «اصلاً نمی‌شود از کار این خارجی‌ها سردرآورد!»

و به این ترتیب، بیماری بهنجار بودن پابرجا می‌ماند؛ این بیماری علاج‌ناپذیر است. آخرین عارضه‌ی این بیماری نیز در جعل اصطلاح «برج عاجی» دیده می‌شود که در سال‌های اخیر لغت مؤدبانه و ادیبانه‌ای به معنی انگل و سوءاستفاده‌گر شده است زیرا مرد عادی و بهنجار با میانمایگی و میانه‌روی خویش نه فقط آدم‌های عجیبی را می‌تواند شناسایی کند که به نام هنرمند اعتنایی به ایشان ندارد بلکه همچنین قادر به شناسایی آدم‌های عجیب‌تری هم هست که از یک رسانه‌ی غیرتجسمی یعنی واژه‌ها استفاده می‌کنند و در شعرها، مقاله‌ها، کتاب‌ها و گفته‌هایشان علیه آرمان بهنجار بودن

طغیان می‌کنند؛ کسانی که از هنرمند و همه‌ی آثار او دفاع می‌کنند؛ کسانی که نظام اقتصادی او را و آرمان آقامنشی او را، و نظام آموزشی مدارس دولتی او را، و همه‌ی ابزار و یراق بهنجار بودن او را قبول نمی‌کنند. این تک‌روهای خطرناک را باید رسوا کرد، به تمسخر گرفت و اسباب خنده‌ی مردم کرد - چیزی برای خندیدن، ریشخند کردن و نیشخند زدن. و این بود که واژه‌ی برج عاجی ابداع شد و برچسب مؤثری هم از آب درآمد. کافی است کسی را برج عاجی بنامید تا عموم مردم به‌دیده‌ی لعن و نفرین به او بنگرند، و کتاب‌هایش به فروش نرسد، و زندگی برایش غیرممکن شود چون مرد بهنجار، این آدمک مفلوک سرمایه‌داری، با همه‌ی زمختی و بلاهت گاومانند خویش، در وجود روشنفکر برج عاجی برهم زننده‌ی آرامش را تشخیص می‌دهد؛ البته نه آرامش جامعه بلکه آرامش خاطر خودش. «آرامش خاطر» عبارت افشاگر دیگری است؛ هر مرد انگلیسی بهنجاری به داشتن آن مباهات می‌کند.

کسانی که دوست دارند مرض روانی ملّی ما را مطالعه کنند باید از همین جا کار خود را آغاز کند، اما بعید است که یک خارجی بتواند ریزه‌کاری‌ها و شاخ و برگ‌های آن را در جامعه‌ی ما تشخیص دهد. بهترین سرخ برای آشنا شدن با جنبه‌های آشکار این بیماری ملّی مجله‌ی فکاهی معروف ما پانچ است. در این مجله هر هفته برج عاجی‌ها به هزل گرفته می‌شوند، و بهنجارها تمجید می‌شوند، و وجود غریزه‌ی جنسی کتمان می‌شود. حتی تنگدستان نیز تحقیر می‌شوند و بی‌سوادی آنان مایه‌ی تفریح تحصیل‌کرده‌ها نمایانده می‌شود. هریک از روزنامه‌های ما نیز جنبه‌های پرخاشجویانه‌تری از بهنجار بودن ما را برملا می‌کنند؛ که چیزی نیست جز فقر مطلق فکری و فقدان کامل هرگونه علائق روشنفکرانه. اما فقط در خانه‌ی انگلیسی، که مرد انگلیسی با فخر و مباهات آن را قلعه‌ی خویش می‌نامد، تمامی جنبه‌های وحشت‌آفرین این مرض روانی عیان می‌شود. سرمایه‌داری تور هرزگی ذهنی خویش را در سراسر جهان پهن کرده است؛ که همانا هم‌تراز کردن سلیقه‌ها و تحمیل ارزش‌های مادی است. اما در انگلستان دیرگاهی است که غریزه‌های طبیعی

ما کج و معوج شده‌اند. آن‌چنان که دیگر کارکرد خود را انجام نمی‌دهند. احساس مرده است، و عرف تنها معیار قضاوت است: یعنی پذیرش معیاری که از سوی کارخانه‌دارانی به ما تحمیل می‌شود که تنها معیار ایشان سود است.

و نتیجه یک چیز بیش‌تر نیست: نتیجه‌ای که به هر طرف رو کنیم به‌ناچار به همان خواهیم رسید. ما قربانیان یک فرایند تاریخی هستیم، و بی‌ذوق و سلیقه بودن ما فقط به‌خاطر نداشتن آزادی اجتماعی است. همراه با رشد فردگرایی رشد سرمایه‌داری هم‌آغاز شد؛ مصلحت همگانی و منافع عامه تابع منافع خصوصی و ثروت خصوصی شد. دین و اخلاق نیز با این نظم اقتصادی نوین سازگار شدند؛ مقصودم این است که ارزش‌های معنوی از ارزش‌های دنیوی جدا شد. وجه کلی این دگرگونی و تغییر تاریخی همین بود. ولی فرد بود که رنج بیماری بر جان او وارد شد؛ او دیگر نقطه‌ای در زهدان معنوی و اقتصادی اجتماع نبود، و نوع تازه‌ای از آگاهی برای خویش دست و پا کرد. همچون مکانیسم دفاعی ذهن و روحی که آماج یورش و انتقاد قرار می‌گیرد. او همین پوسته‌ی سخت بهنجار بودن را پرورش داد، پوسته‌ی سخت و غیرشفافی که هیچ نوری از آن عبور نمی‌کند و در زیر آن حواس و احساسات همچون موش‌های کور درهم می‌لولند.

بنابراین، نهضت هنری همان نهضت انقلابی است. همه‌ی دلایل – تاریخی، اقتصادی، و روانشناختی – حاکی از این واقعیت هستند که هنر فقط در یک جامعه‌ی اشتراکی می‌تواند سالم و سرزنده باشد، جایی که در یک آگاهی ارگانیک همه‌ی کیفیات زندگی، همه‌ی احساسات و همه‌ی استعدادها بتوانند آزادانه و هماهنگ عمل کنند. در انگلستان ما درد وحشیانه‌ترین استثمار سرمایه‌داری را کشیده‌ایم؛ و تاوان آن را پرداخته‌ایم، نه فقط با دهشت و فقر مادی، و بیابان‌های مخوف آکنده از دود و خاکستر، و شهرهایی که همه‌جایش بیغوله است و رودهایی از گندابه – بلکه تاوان آن را با مرگ روح خویش پرداخته‌ایم، ما ذوق و سلیقه نداریم چون از آزادی بی‌بهره‌ایم؛ و

۴

کمونیسم بنیادی

هنگامی که یک هنرمند، یا شاعر، یا فیلسوف – یعنی کسی که غالباً وی را روشنفکر می‌نامیم – در مناقشه‌های سیاسی زمان خویش شرکت می‌کند، این کار همیشه با مخاطره‌هایی همراه است. نه این که چنین مسائلی شایسته‌ی توجه او نباشند؛ زیرا، در نهایت، مسائل هنر و اخلاق نیز که مستقیماً به او مربوط هستند در همین مناقشه‌های سیاسی مطرح می‌شوند. ولی کاریست بی‌واسطه‌ی اصول کلی به‌ندرت در سیاست امکان‌پذیر است، چرا که در این جا مصلحت و فرصت‌طلبی حرف اول را می‌زند – یعنی طرز عملی که روشنفکران نمی‌توانند با رضایت خاطر بپذیرند. با این حال، مادامی که انفصال فکری روشنفکر، که در حکم روش علمی اوست، او را به نتایج مشخصی می‌رساند، او باید مواضع سیاسی خویش را اظهار کند.

اما شاعر در مقایسه با اکثر هم‌نوعان خویش [سایر روشنفکران] در وضعیت دشوارتری قرار دارد. او آفریننده‌ی الهام و همدلی است، و بنا به ماهیت و سرشت خویش از حقیقت [قطعی] و اصولی‌گری گریزان است. او که سوگند تغییر دادن جریان واقعیت را خورده، نمی‌تواند زیر بیرق مقررات ایستای خط‌مشی‌های سیاسی برود. او دو وظیفه‌ی عمده و اصلی بر عهده دارد: منعکس ساختن جهان همان‌گونه که هست، و تصور کردن جهانی که

۱. درباره‌ی موضوع این فصل در مقاله‌ی دیگری که مدتی پس از این مقاله نوشته‌ام: لعنت به فرهنگ. بررسی مثبت‌تری به‌عمل آورده‌ام (Kegan Paul, 1941). این مقاله در خط‌مشی غیرسیاسی (Routledge 1945) تجدید چاپ شده است.

اجتماعی نصیتمان نشد - حتی یک صدا، حتی یک حزب، نه حتی یک کلیسای مسیحی، به‌صراحت از دنیای عدالت اقتصادی، و دنیایی فارغ از خطاهایی که ما را به ورطه‌ی دهشت‌های یک جنگ جهانی کشانده بودند، طرفداری نکرد.

فقط در روسیه جنبشی دیده می‌شد - عقب کشیدن از این جدال بی‌حاصل، و تلاش برای نوعی نظم نوین. اما از اعماق جهل و یأس تحمیلی، باور کردن واقعیت و پایداری این انقلاب غیرممکن به نظر می‌رسید، تخمین اهمیت و معنای آن نیز غیرممکن بود.

آن روزها مشکل اصلی من یافتن نقش فعال و مستقیم برای روشنفکر در دنیای سیاست بود. تنها راهنمایی که در این معمای شخصی مرا هدایت کرد، فیلسوف و منتقد فرانسوی ژولین بندا بود، این ذهن بسیار تیزهوش و باریک‌بین نخستین‌بار با حمله‌ای که به برگسون کرده بود، آن هم هنگامی که با شور و شوق شیفته‌ی برگسون بودم، مرا مجذوب خود ساخت. البته او در حق برگسون انصاف را رعایت نمی‌کرد، اما به هر حال مرا از شیفتگی بیرون آورد، و ذهن من کاملاً آماده‌ی روشنفکرگرایی ناب و عقیم کارهای بعدی بندا شد. این عبارت شاید بیش از حد تند و اکید باشد، چون داعیه‌ی اصلی بندا چندان قابل چون و چرا نیست. من با میل او به اتخاذ موضع منفصل و مستقل همدلی داشتم؛ خیلی ساده برای این که می‌خواستم مرا تنها بگذارند تا به کار و بار خودم به عنوان یک شاعر، یک روشنفکر و یک «منشی» بپردازم. اما متأسفانه همان‌طور که بندا نیز در کتاب خود قبول می‌کند، شرایط اقتصادی مدرن به‌ندرت به یک منشی اجازه می‌دهد که وظیفه‌ی خود را تمام و کمال انجام دهد؛ و به این ترتیب «خیانت راستینی که در این زمان باید آماج سرزنش و نکوهش قرار گیرد شاید نه خیانت دبیران و منشیان، بلکه انقراض و نابودی آنهاست - امکان‌ناپذیر شدن زندگی منشی‌وار در شرایط کنونی.»

تروتسکی گفته است که ذهن بشر در طول تاریخ لنگ‌لنگان پشت سر واقعیت حرکت می‌کند. به بیانی دیگر، می‌توان گفت که روشنفکر نمی‌تواند

می‌تواند وجود داشته باشد. به‌گفته‌ی شلی او یک قانونگذار است، ولی مجلس شاعران حتی ناتوان‌تر از مجلس اعیان است. شاعر که ساکن هیچ حوزه‌ی انتخاباتی ثابتی نیست و به همین دلیل حق رأی ندارد، و آواره‌ی بی‌ایمان سرزمین بی‌صاحب تخیل خویش است، نمی‌تواند بدون دست کشیدن از وظایف اصلی خویش در سردابه‌های تاریک و بی‌روح یک حزب سیاسی آرام بگیرد. فخر و غرور او نیست که او را بیرون گود نگه می‌دارد؛ بلکه فروتنی وی، و سرسپردگی وی به انسانیت - و به معنای واقعی کلمه، بزرگواری و بلندنظری او - وی را برکنار می‌دارد.

علل خاصی در کار بوده‌اند که موجب تشدید بلا تکلیفی نسل ما شده‌اند. نمی‌خواهم درباره‌ی آثار و عواقب جنگ مبالغه کنم؛ در مورد خودم به‌خوبی می‌دانم که تجربه‌ی جنگ علت مستقیم بی‌اعتقادی و عدم فعالیت سیاسی من نبود. ولی نادیده گرفتن تأثیر روانی تجربه‌ی جنگ، کار مضحکی است چون جنگ یعنی تجربه‌ی مستقیم مرگ و نابودی. خواهم گفت که چگونه داستایوسکی در یک صبح سرد سال ۱۸۴۹ خود را آماده‌ی ملاقات با مرگ کرده بود؛ و چگونه در لحظه‌ی آخر نجات یافت. این تجربه، از نظر منتقدان وی، برای رشد و تحول بعدی آثار او بسیار اهمیت داشت. ولی روشنفکرانی که در جنگ شرکت داشتند ده‌ها یا صدها بار این تجربه را تاب آوردند - البته نه فقط روشنفکران، بلکه همچنین کسان دیگری هم که کم‌تر می‌توانستند واکنش‌های روان‌شناختی خود را ثبت و گزارش کنند. ولی به‌رغم چنین تجربه‌هایی، به یاد می‌آورم که وقتی در ۱۹۱۸ جنگ به پایان رسید من شخصاً هنوز به ایده‌آلیسم دوره‌ی جوانی‌ام ایمان داشتم، ایمانی که از ۱۹۱۴ با من بود. پس از صلح بود که از خواب اوهام بیدار شدم - با مضحکه‌ی خسته‌کننده‌ی مذاکرات معاهده‌ی صلح، با بی‌تفاوتی قدرتمندان به عقاید مردانی که جنگیده بودند، و با گسترش عمومی عواطف دروغین و ریاکاری. ما برای صلح، و برای دنیایی بهتر جنگیده بودیم؛ ولی دیدیم غنیمتی جز نفرت و آزمندی، جنون ملی و منفعت‌طلبی تجاری، ارتجاع سیاسی و خفقان

از شرایط اقتصادی زمان خویش اجتناب کند؛ او نمی‌تواند از این شرایط غافل بماند - چون آنها از او غافل نمی‌مانند. او در هر حال باید به طریقی با اوضاع و شرایط بیامیزد. ولی برای توصیف دقیق ماهیت این دوراهی، استعاره‌ای پخته‌تر از تمثیل تروتسکی لازم است. واقعیت لایه‌های متعددی دارد: میدانی مغناطیسی است که امواج نیرو از تمامی نقاط محصور در حیطه‌ی احساس بشر عبور می‌کنند.

سازمان مادی زندگی، واقعیتی اساسی است؛ از این جهت هر روشنفکری می‌تواند دیالکتیک مارکسیستی را بپذیرد. ولی با این که من مزیت‌های این روش استدلال را قبول دارم، بهتر است هرگونه تظاهر به کلیت را کنار بگذارم و همچون یک روشنفکر به این مطلب پردازم، همچون کسی که اولویت‌های قطعی او هنر و بنابراین زندگی است. مارکسیست‌ها این اولویت‌ها را تعصب‌های بورژوازی خواهند نامید، ولی تفاوت ما دقیقاً در همین است. هنر نوعی مشق است - که ویندام لوئیس آن را «مشق نمادین» می‌خواند. و هر مشقی تمرینی است برای هدایت نیروها به سمت مجرای معینی. مشق هنر، احساس ما و انرژی خلاق ما و الهام و شهود ما را به سمت الگوهای صوری، شکل‌های نمادین، داستان‌های تمثیلی و اسطوره‌های نمایشی - یعنی آثار هنری - هدایت می‌کند. اما این مشق و تمرین، و نظمی که به بار می‌آورد، به‌خاطر خودش وجود ندارد. هدف نیست، بلکه وسیله است. این مشق حتی شکل کلی یا جهانی ندارد که بتوان آن را به پدیده‌های پرشماری تحمیل کرد. بلکه در عوض، حس و درک ریتم و هماهنگی است. و ضرباهنگ‌ها متعددند نه واحد؛ شکل‌ها متعددند نه واحد. هنرمند تنها به کمک تنوع است که به زیبایی دست می‌یابد. مشق هنر، بنابراین، تکراری و ایستا نیست؛ بلکه مدام تغییر می‌کند و ذاتاً انقلابی است.

چیزی که مستقیماً مایه‌ی بیزاری من از نگرش سوسیالیست‌های بین دو جنگ می‌شد ناتوانی آنان از درک و تصدیق اهمیت رویکرد هنرمند بود. از نظر من کاملاً ضروری و اساسی بود که عقیده به مارکس باید با عقیده به،

مثلاً، سزان^۱ همراه شود؛ و تحولات هنری از زمان سزان به بعد باید علاقه و توجه ذهن‌های انقلابی را همان‌قدر برانگیزد که تحولات نظریه‌ی سوسیالیستی از زمان پرودون به بعد برمی‌انگیزد. من می‌خواستم نه فقط درباره‌ی سورل و لنین، که درباره‌ی پیکاسو و جویس نیز بحث کنم. ولی هیچ‌کس ربطی بین این‌ها نمی‌دید. هر کدام در صف جداگانه‌ی خویش منزوی شده و ربط و اهمیت نیرویی را انکار می‌کرد که به صفوف دیگر جان می‌بخشید. هیچ‌یک در نمی‌یافت که این همان نیرویی بود که در حال دگرگون ساختن کل واقعیت بود - و اراده‌ی تفسیر متفاوتی از واقعیت را امکان‌پذیر می‌ساخت. برای من اهمیت نابود کردن آرمان‌های استقرار یافته‌ی بورژوازی در ادبیات، نقاشی و معماری کم‌تر از اهمیت نابود کردن آرمان‌های مسلط بورژوازی در اقتصاد نبود.

من در پیش‌گفتار کتابی درباره‌ی اصول هنر مدرن^۲ در شرایط استیلای ضدانقلاب در آلمان و بیدادگری‌هایش، سعی کردم هنر انقلابی را از سیاست انقلابی جدا کنم. همان‌طور که در آن‌جا گفته بودم، کاملاً درست است که اکثریت هنرمندان مدرن «نه یهودی‌اند نه کمونیست، نه نژادپرست هستند، و نه هیچ قسم سیاستمدار دیگری. آنان فقط هنرمندند، و هرچه روحیه‌ی هنری آنان مدرن‌تر باشد، بی‌تفاوتی‌شان نسبت به سیاست و بریدگی‌شان از آن بیش‌تر می‌شود.» در صحت این سخن تردیدی نیست؛ و سخن بعدی من نیز همین‌قدر صحت داشت - این که مدرن بودن هنر مدرن، نتیجه‌ی پیشرفت‌هایی است که در فن و دانش هنر به وجود آمده است. من نوشته بودم «هنرمندان بزرگی که جریان هنر مدرن را به راه انداخته‌اند، کسانی مانند کانتابل، ترنر، سزان، ماتیس و پیکاسو - یکایک‌شان بریده از هرگونه ایدئولوژی بوده و هستند. آنان در تخیل خویش و در نقاشی خویش زندگی می‌کنند، و مسیر اجتناب‌ناپذیری را دنبال می‌کنند که احساس‌شان

۱. Raul Cézanne. نقلش فرانسوی (۱۹۰۶-۱۸۳۹).

روش دیالکتیکی در نقد هنری، نهایتاً هنری را روی دست ما می‌گذارد که به عنوان ابزار عقلانیت‌زدایی، چندان هم هنر به شمار نمی‌آید، و ما ناچاریم بپرسیم که چنین هنری چگونه می‌تواند تجلی فرهنگ پرولتری باشد. آقای اینشتین استدلال خواهد کرد که هنر پرولتری در حال حاضر غیرممکن است، و بنابراین چنین پرستی پیش نمی‌آید. اهمیت هنر معاصر صرفاً منفی و سلبی است: این هنر در پی انحلال پندارهای عرفی درباره‌ی واقعیت است. این هنر عرصه را برای هنر جمعی آینده پاک می‌کند.

بررسی منتقد مارکسیست دیگری، یعنی ماکس رافائل، درباره‌ی نقاش مدرن دیگری، یعنی پیکاسو، به نتیجه‌ی متفاوتی می‌رسد.^۱ پیکاسو در مقایسه با براک، مورد پیچیده‌تری است، ولی تا آن جا که به تحلیل توصیفی رافائل از این مثال اعلای هنرمندان مدرنیست مربوط می‌شود، پیکاسوی رافائل تفاوت زیادی با براک اینشتین ندارد. تفاوت فقط در نحوه‌ی تفسیر واقعیت‌هاست. زیرا آن جا که اینشتین در وجود براک پیشگام هنر پرولتری آینده را می‌بیند، رافائل در وجود پیکاسو فقط آخرین مرحله‌ی هنر رو به زوال بورژوایی را می‌بیند - که در بهترین حالت، جایگزین شدن شهود متافیزیکی به جای زیاده‌روی‌های احساساتی امپرسیونیستی است؛ ولی این هنر قطعاً در چارچوب سنن اروپایی، و قطعاً ارتجاعی است. تمسک پیکاسو به هنر سیاهان، هنر کلاسیک و به «واقعیت برتر»، گریزی است از عقل و خرد - از مضامین و دلالت‌های دیدگاه عقلانی به زندگی. هنر او التقاط‌گری ساده‌ای نیست، بلکه شکل تازه‌ای از هنر ارتجاعی بورژوایی است. زنجیره‌ی هنر: سیاه، باستانی، قرون وسطایی - که مراحل تحول هنر پیکاسو هستند - پیش از همه تجلی هراس او از سنت، و سپس بازگشت عجولانه به دامن همان سنت است. از این منظر، رشد و تحول چندجانبه‌ی پیکاسو فقط نشانگر تلاش‌های بیهوده برای حل مسائلی است که در سده‌ی نوزدهم حل

برای آنان رقم می‌زند. دوباره تکرار می‌کنم که این سخنان کاملاً درست است، و در متن و زمینه‌ی زمان نگارش آنها دست‌کم به لحاظ جدلی موجه بوده‌اند. اما در متن و زمینه‌ی دیگری - عرصه‌ی تنگ و محدود شرایطی که بنده به آن حمله می‌کند، و عرصه‌های فراخ‌تر شرایط کلی ضرورت تاریخی - سخنان من تز بنیادی (و اساساً درست) دیالکتیک مارکس را نادیده می‌گذارد.

این مطلب که دیالکتیک مارکسی، به نحوی که در مورد هنر به کار می‌رود، به هیچ وجه عملکرد روشن و مشخصی ندارد در کار خود منتقدان مارکسیست به وضوح دیده می‌شود. از طرف دیگر، برای مثال، کارل اینشتین را می‌بینیم که کل نهضت کوبیستی و خصوصاً براک را نتیجه‌ی ناگزیر انتقال از ارزش‌های فردی به ارزش‌های جمعی در جامعه می‌داند.^۱ تصاویری از واقعیت که ویژگی جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند باید دور انداخته شوند و هنرمند مدرن باید به جای آنها تصاویری بیافریند که درک تازه‌ای از واقعیت را نمایش می‌دهند. کوبیسم در نخستین مرحله‌اش، نخستین گام در فرایند تخریب است، ولی مواد و مصالح ساختمانی کوبیسم - حفظ خصوصیات ساختار صوری و مقیاس هندسی - ته مانده‌ای از تعصب‌های قدیمی و آخرین پناهگاه در برابر ناشناخته‌ها است؛ این خصوصیات هنوز هم رگه‌هایی از هراس سنتی از وجد و خلسه را نشان می‌دهند. اما هنرمندی همچون براک در آثار متأخر خویش، از این محدوده‌ها درمی‌گذرد و پا به دنیای وهم و خیال می‌گذارد. ضمیر آگاه یا عاقل یکسره نیست و نابود، یا خاموش می‌شود، و نقاش واقعیتی خیالی را نمایش می‌دهد که عاری از هرگونه تداعی‌های عادی (بورژوایی) است. نیروی ابداع خلاق بر معیارهای زیباشناختی غلبه می‌کند؛ و تصویر تبدیل به یک «روان‌نما» می‌شود. و به همین دلیل است که این نقاشی دیگر یک اثر هنری نیست! به این ترتیب،

1. Proudhon, Marx, Picasso: trois études sur la sociologie de l'art (Editions Excelsior, Paris, 1933)

1. Georges Braque (Zwemmer, London, 1934)

فرد و جامعه مربوط می‌شود. هنرمند همیشه از جهتی فردگرا به‌شمار می‌آید. اما این جهت در زمان‌های متفاوت، چیز متفاوتی است. معنای فردگرایی هنرمند در سده‌ی دوازدهم و سده‌ی نوزدهم یکسان نیست. درواقع، تمایز مهمی میان فردیت و فردگرایی وجود دارد - یعنی بین توان و استعداد یگانه‌ی فرد در مقام هنرمند و چیزی که گورکی «آنارشی‌گریزی فرد» می‌نامد و مبنای مخالفت افلاتون با شاعر نیز همین معنای دوم است. من مطمئن نیستم که این تمایز در پایان به‌صورت تعارض کلی بین کلاسیسیسم و رومانسیسم درنیاید، اما بهتر است در این جا تسلیم وسوسه‌های این تشبیه خطرناک نشوم. هدف فعلی من این است که نشان دهم سنت اصلی هنر مدرن ایستار منسجمی به واقعیت ارائه می‌دهد - واقعیتی که، باز هم به قول گورکی «آفریده‌ی اراده‌ی لایزال و بخردانه‌ی انسان است».

تروتسکی، که با ذکاوتی یسی بیش از اکثر منتقدان مدرن به این مسائل پرداخته، تعریف روشنی از فردیت هنرمند دارد. او در ادبیات و انقلاب^۱ چنین می‌نویسد «حقیقت این است که حتی اگر فردیت یگانه و منحصر به‌فرد هم باشد، معنایش این نیست که نمی‌توان آن را تجزیه و تحلیل کرد. فردیت از به‌هم پیوستن عناصر قومی، ملی، طبقاتی، زمانی و نهادی به وجود می‌آید، و درواقع، یگانگی همین به‌هم پیوستن و نسبت‌های همین ترکیب شیمیایی و روانی است که در فردیت متجلی می‌شود. یکی از مهم‌ترین وظایف نقد این است که فردیت هنرمند (یعنی، هنر او) را به عناصر سازنده‌اش تجزیه کند، و همبستگی‌های میان آنها را نشان دهد. به این ترتیب، نقد موجب نزدیک‌تر شدن هنرمند به خواننده می‌شود، خواننده‌ای که او نیز کم و بیش «روح یگانه‌ای دارد که بیان «هنری» پیدا نکرده، ولی با این حال نشانگر وحدتی بین همان عناصری است که روح شاعر نیز جلوه‌گر می‌سازد. پس می‌توان گفت که آنچه چون پلی از یک روح به روحی دیگر

ناشده مانده بودند - خلق هنری بر پایه‌ی واقعیت اقتصادی، در آستانه‌ی ظهور نیروهای اجتماعی دوران مدرن. مقصود چیزی جز این نیست که پیکاسو کوچک‌ترین آگاهی نسبت به مبارزه‌ی طبقاتی ندارد - تصویری که موضع و نگرش پیکاسو به نبرد اسپانیا، آن را تأیید نمی‌کند.

تروتسکی در جایی به ما هشدار می‌دهد که تمیز دادن انقلابی‌های راستین و دروغین بسیار ضروری و بسیار دشوار است. این تمایز در هنر مدرن نیز به اندازه‌ی سیاست مدرن ضرورت دارد. در سنن مدرن نقاشی - از هنگامی که نقاشی، همچون شعر، علیه سطحی‌گری و بی‌ارزشی سنت فرهنگستانی سده‌ی هجدهم شوریده است - هنرمندان منفردی دیده می‌شوند که مقاصد و دستاوردهای آنها پنداشت تازه‌ای از واقعیت را قدم به قدم بنا کرده است - پنداشتی از واقعیت که سرپا با معیارهای بورژوازی آن دوران در تضاد و تعارض بود. کانستابل نهضتی را آغاز کرد که [گوستاو] کوربه^۱، [لونوره] دومیه^۲، [ونسان] ون گوگ، [پل] سزان، و [ژرژ پیر] سورا^۳ نیز ادامه‌دهنده‌ی همان نهضت محسوب می‌شوند. درک چشم‌انداز هنری پس از سزان بسیار دشوارتر است، ولی من هنرمندی همچون خوان گریس^۴ را نیز از همین جرگه می‌دانم، و در حال حاضر نیز این سنت به‌دستان معجزه‌گر پیکاسو سپرده شده است. در اردوی مقابل این سنت، و برای مخاطبان کاملاً متفاوتی (مخاطبان بورژوازی) نه فقط هنر بازاری فرهنگستان‌ها، بلکه انواع و اقسام تفنن‌گری^۵ (نوکلایسیک‌ها، شبه‌رومانتیک‌ها، امپرسیونیست‌ها) صف کشیده که هیچ‌یک واقعی به هنر آینده نمی‌گذارند. سنت اصلی، یگانه سستی که بنا به سرشتش، و دیدگاه بنیادی‌اش به زندگی، انقلابی است همان سستی است که باید با انقلاب اجتماعی همگام شود.

این مبحث، که با ملاحظه‌ی واقعیات فوق مطرح شد، آشکارا به رابطه‌ی

1. Courbet

2. Daumier

3. Seurat

4. Juan Gris

5. dilettantism

کشیده می‌شود، نه منحصر به فرد که همگانی و مشترک است. فقط از رهگذر امر همگانی است که امر یگانه شناخته می‌شود؛ امر همگانی به واسطه‌ی عمیق‌ترین و پایدارترین شرایطی که "روح" بشر را تشکیل می‌دهند، در وجود او کاشته می‌شود، یعنی به واسطه‌ی شرایط اجتماعی تعلیم و تربیت، موجودیت، کار، و معاشرت‌ها.^۱

حال مایلم شما سخنان گورکی در همین زمینه را با مطالب فوق مقایسه کنید. این سخنان از همان نامه‌ای اقتباس شده‌اند که قبلاً هم به آن ارجاع دادم^۱:

«فردگرایی از خاک "مالکیت خصوصی" بیرون می‌زنند. آدمیان نسل اندر نسل جماعت‌هایی تشکیل داده‌اند، و همیشه فرد، به دلیلی، جدا ایستاده و از جماعت فاصله گرفته، و به این ترتیب در عین حال از واقعیتی فاصله گرفته که هر چیز نوین همواره در آن جا نضج می‌گیرد. فرد همیشه مشغول آفرینش خدای منحصر به فرد، اسرارآمیز و غیرقابل فهم خویش بوده است که فقط برای توجیه حق استقلال و قدرت فرد ساخته می‌شده است. در چنین شرایطی گریزی از عرفان‌گرایی نیست، چون حق فرد به حکومت مطلق و "خودسالاری" را نمی‌توان با عقل و منطق تبیین کرد. فردگرایی به خداوندگار خویش صفات قادر مطلق، علم نامحدود و حکمت مطلق اعطا می‌کند - یعنی صفاتی که آدمی در سودای داشتن آنها است، ولی فقط از رهگذر واقعیتی که با کار جمعی خلق می‌شود می‌توان چنین صفاتی را پروراند. این واقعیت همواره پشت سر ذهن انسان حرکت می‌کند، چون ذهنی که خالق این واقعیت است، آهسته ولی پیوسته خود را کامل و کامل‌تر می‌کند. اگر چنین نبود، مردم به واقعیت رضایت می‌دادند، و رضایت حالتی انفعالی است. واقعیت با اراده‌ی لایزال و بخردانه‌ی انسان آفریده می‌شود، و رشد و تعالی آن هرگز متوقف نخواهد شد.»

از درازی این نقل قول‌ها پوزش می‌طلبم، ولی مسئله‌ی رابطه‌ی فرد و جمع یا جامعه‌ای است که وی عضو آن است، مسئله‌ی بنیادی است، هم در هنر هم در سیاست. مسئله‌ی بنیادی برای دین نیز همین است، مگر اصلاح دینی چیز جز تصدیق اراده‌ی خودسالار فرد در برابر سیطره‌ی جمعی کلیسا است؟ در فلسفه نیز همین مسئله بین مدرسی‌گرایی و فلسفه‌ی دکارتی، و بین ماده‌گرایی و ایده‌باوری وجود دارد. ولی پیش از پرداختن به این مسئله کلی، مایلم روی تناقض فاحشی انگشت بگذارم که بین نقل قول‌هایی که از تروتسکی و گورکی آوردم دیده می‌شود - چیزی جدی‌تر از کاربرد نامناسب واژه‌های «فردیت» و «فردگرایی» از سوی آنها (یا مترجمان آنها). قبلاً اشاره‌ای به جمع‌بندی صریح تروتسکی از دیدگاه کلی خویش داشته‌ام: «در تمام طول تاریخ، ذهن بشر لنگ‌لنگان پشت سر واقعیت حرکت کرده است.» و در جمله‌ای که از گورکی نقل کردم: «واقعیت همیشه پس پشت ذهن بشر حرکت می‌کند.» شاید بتوان این دو جمله را با روش دیالکتیکی با هم آشتی داد، چون به قول لنین^۱ «دیالکتیک یعنی مطالعه‌ی چگونگی امکان... اینهمانی‌های متضاد.»

سوای دیالکتیک، گورکی و تروتسکی از جهتی ممکن است حق داشته باشند. رابطه‌ی ذهن و واقعیت، و رابطه‌ی فرد و اجتماع، رابطه‌ی تقدم و تأخر نیست؛ بلکه بیش‌تر از جنس‌کنش و واکنش است، مثل گرداندن بادبان در جهت باد؛ ذهن با آغوش باز این نیروی مخالف را دربر می‌گیرد و به کمک همین تضاد، بالاتر و دورتر می‌رود. قضیه‌ی فرد و اجتماع نیز همین است. آزادی مطلق به معنای زوال و انحطاط حتمی است. ذهن باید با تضادی روبه‌رو شود، باید با پتک واقعیت‌های سخت و دشوار کوبیده شود تا قدرت انفجار پیدا کند.

به همین دلیل است که فکر می‌کنم ما باید به واژه‌ی «لیبرال» به دیده‌ی

1. 'Reply to an Intellectual', in *On Guard for the Soviet Union*, English trans. (Martin Lawrence, London, 1993), p. 90.)

1. Quoted by Max Eastman, *Artists in Uniform*, p. 189.

تردید بنگریم، و شاید عنوان «واقع‌گرا» بهتر باشد. من به کسی واقع‌گرا می‌گویم که آموخته است به هر واژه و اصطلاحی که نتواند معنای کاملاً مشخصی به آن اطلاق کند، اعتمادی نداشته باشد. او خصوصاً نسبت به عبارت‌های ایدئولوژیک، واژه‌های عاریه‌ای، شعارها و نمادهایی بی‌اعتماد است که اکثر فعالیت‌های سیاسی امروزه زیر پوشش آنها انجام می‌گیرد. او از عبارت‌هایی همچون «جنگی برای خاتمه دادن به جنگ»، و «امن کردن جهان برای دموکراسی» خاطره‌ی بسیار تلخی دارد. من نیز در مقام یک واقع‌گرا، سوءظن زیادی به واژه‌هایی مثل «دموکراسی»، «نژاد»، «ملت»، «امپراتوری»، «پرولتاریا»، «حزب»، «وحدت»، «شرافت»، «اخلاق»، «سنت»، «تکلیف»، و از این قبیل، دارم. من واژه‌هایی مثل «عقل»، «هوش»، «نظم»، «عدالت»، «عمل»، و «عینی» را ترجیح می‌دهم، واژه‌هایی که به اندازه‌ی دسته‌ی اول انتزاعی‌اند، ولی بیانگر عادت‌های منظم‌تر و بی‌شائبه‌تر ذهن هستند. واژه‌ی «لیبرالیسم» طبعاً مشکوک است؛ ولی این واژه پیوندهایی با واژه‌ی «اختیار» دارد، و اکثر چیزهایی که من در زندگی و در ادبیات ارزشمند می‌دانم، زیر بیرق اختیار به دست آمده‌اند. پس دریاره‌ی این واژه‌ی «اختیار» چه باید گفت؟ قبول دارم که این واژه بیانگر اندیشه‌ای است که من دلبستگی پرشوری به آن دارم؛ در عین حال، من با چشمانی فارغ از شیدایی و طلسم‌زدگی به این واژه می‌نگرم. من می‌دانم که این واژه معناهای متفاوتی برای افراد متفاوت دارد، و بسیاری از تعبیرهایی که از آن می‌شود بی‌ارزش است. خلاصه‌ی کلام، من می‌دانم که معناهای ایده‌آلیستی این واژه کاملاً عاری از واقعیت است. اختیار همیشه بسته به کنترل بشر روی نیروهای طبیعی، و بسته به میزان یاری متقابلی است که او برای کار بست این کنترل به آن نیاز دارد. به همین دلیل است، که به‌رغم مسائل وجودی مادی، آرمان آنارشی به‌صورت سازمان عملی جامعه‌ای درمی‌آید که تحت عنوان آنارشی - سندیکالیستی شناخته می‌شود. حکومت - یعنی کنترل فرد به نفع اجتماع - هر جا که دو یا چند نفر برای هدف مشترکی متحد شوند اجتناب‌ناپذیر است؛ حکومت

تجسم همان هدف مشترک است. ولی این معنای حکومت فاصله‌ی بسیار درازی تا مفهوم دولت خودمختار دارد. وقتی یک دولت از وظایف بلافصل خود جدا شود و موجودی مدعی حق کنترل زندگی و سرنوشت اتباع خویش خود - آنگاه دیگر اختیار وجود نخواهد داشت.

چیزی که می‌توانیم خودکامگی واقعیت بخوانیمش - ضرورت حی و حاضری که اکثر ما را وادار به مبارزه برای نفس موجودیت ما، و برای غذا و سریناه و سایر نیازهای اساسی زندگی مان می‌کند - چنان استبداد بی‌امانی است که اگر از این جهت، وعده‌ی اندک آسایشی به ما داده شود، باید منتظر قید و بندهای دیگری بر اختیار و آزادی خویش باشیم. ولی درک این مطلب نیز همان‌قدر اساسی است که این خودکامگی تا اندازه‌ی زیادی نتیجه‌ی ناکارآمدی نظام اقتصادی کنونی ما است، و نیز این که اختیار و آزادی، اینک و همیشه، به سازماندهی عقلانی تولید و توزیع بستگی دارد.

در همه‌ی چیزهایی که به برنامه‌ریزی زندگی اقتصادی، و بنا ساختن شیوه‌ای عقلانی برای زندگی در یک اجتماع مربوط می‌شوند، مسئله‌ی آزادی و اختیار مطلق متغی است. چون، مادامی که در یک اجتماع زندگی می‌کنیم، در همه‌ی امور عملی هر چیز که بالاترین مصلحت برای بیش‌ترین تعداد از مردم باشد، بالاترین مصلحت برای فرد نیز هست. ما در مقام افراد باید آماده‌ی دست کشیدن از همه‌ی حقوق مادی - و واگذاری همه‌ی دارایی‌مان در یک صندوق مشترک - باشیم. حتی اگر ثروت هنگفتی داشته باشیم، می‌توانیم با وجدانی شاد و آسوده این کار را انجام دهیم، چون دارایی‌های مادی همیشه تهدیدی برای آزادی معنوی بوده‌اند. بنابراین، تا اندازه‌ای باید قبول کنیم که قرارداد اجتماعی به معنای یک ساختار اقتصادی دارای مشروعیت است - به عنوان دستگاه کارآمدی که برای تسهیل وظیفه‌ی بفرنج با هم زیستن در یک اجتماع، طراحی می‌شود. ولی فعلاً، دامنه‌ی این مفهوم عقلانی و عملی - مفهومی که لازم نیست صفتی غیر از عقلانی و عملی و کارکردی داشته باشد - گسترش می‌یابد و با

سرزندگی اتکا می‌کنم؛ چون اراده‌ی زیستن - دست‌کم برای یک روشنفکر - بستگی به سرزندگی و پویایی تمدن دارد. من می‌دانم که برخی از معاصران من می‌توانند با رضایت تمام این اراده‌ی خویش را قربانی کنند؛ ولی این نوعی خیانت معنوی است که من هیچ نمی‌خواهم در آن شرکت داشته باشم. در طول تاریخ، آب‌های راکد رسم و سنت و استبداد هیچ حیاتی به بار نیآورده‌اند؛ حیات به پویش و تلاطمی وابسته است که چند فرد حاشیه‌ای و تکرر به راه می‌اندازند. به‌خاطر همین حیات و همین سرزندگی است که یک اجتماع باید دست به مخاطره بزند، و اندکی کفر و ارتداد را مجاز بدارد. اجتماع باید زندگی مخاطره‌آمیز داشته باشد، وگرنه اصلاً زنده نخواهد بود.

در نگاه اول شاید به نظر برسد که کشورهای همچون آلمان، ایتالیا و روسیه این شرط را تأمین می‌کنند؛ در هیچ یک از این کشورها نمی‌توان شاهد چیزی به نام رکود اجتماعی بود؛ و آثار و عواقب رکود فکری نیز، چندسالی باید بگذرد تا معلوم شود. مسائل اقتصادی در این کشورها با فرصت‌طلبی‌های سیاسی لاپوشانی می‌شود. ولی یک مسئله، و فقط یک مسئله، هست که وقتی همه‌ی ملاحظه‌های تاکتیکی و موقتی را کنار بگذاریم نمایان می‌شود: مسئله‌ی [انتخاب از میان] سرمایه‌داری و کمونیسم. حتی فاشیسم، اگر داعیه‌ی نظری طرفداران آن را باور کنیم، سوسیالیستی است، چون هدف فاشیسم کنترل ابزارهای تولید و توزیع برای حفظ منافع عمومی اجتماع، و بنابراین محدود ساختن همه‌ی صور انحصار تک‌قطبی و قدرت فردی است. آموزه‌ی بنیادی همه‌ی احزاب اصلاح‌طلب نیز کمونیسم است؛ تنها تفاوت آنها در میزان صداقت‌شان در اعتراف به این آرمان، و در ابزارهایی است که برای تحقق آن به کار می‌گیرند. و برای بعضی‌ها جذابیت ابزارها بیش از اهداف است.

اما من باید توضیح دهم که معنای این کمونیسم بنیادی چیست، زیرا این معنا هیچ ربطی به حزب‌های کمونیست فعلی ندارد. در مانیفست مشهور

ایدئولوژی‌های متمایز گوناگونی درهم می‌آمیزد: در روسیه با ایدئولوژی مارکسیستی مادی‌گرایی دیالکتیکی؛ در ایتالیا با ایدئولوژی ملی‌گرایی، در آلمان با ایدئولوژی نژاد که حتی از قبلی‌ها هم خطرناک‌تر است. به نام این ایدئولوژی‌هاست که آزادی و اختیار فکری فرد قربانی می‌شود. و این بیش از حد زیاد است. هریک از «اینهمانی‌های متضاد» تروتسکی یا گورکی را که بپذیریم، یعنی خواه فرد را تحت تعین اجتماع بدانیم، یا اجتماع را تحت تعین فرد، در هر حال چنین قربانی دادنی قابل تحمل نیست.

دفاع از آزادی و اختیار فکری - آزادی برای اندیشیدن و منتشر ساختن این اندیشه‌ها برای جلب توجه یا سرگرمی مردم - برای من نوعی روحیه‌ی مبهم ایده‌آلیستی نیست. ایدئولوژی سیاسی اختیار، لیبرالیسم یا بازار آزاد^۱ است، یعنی آموزه‌ای که بهترین انطباق را با سرمایه‌داری اولیه داشت. ولی آموزه‌ی ناب اختیار، یا آزادیخواهی^۲، تا وقتی که تمدن ما باقی است زنده خواهد ماند؛ زیرا حیات تمدن ما وابسته به آزادی و اختیار فردی است. این وابستگی کاملاً جنبه‌ی عملی دارد و قابل اثبات است. شواهد و مدارک آن نیز طبعاً تاریخی هستند؛ و از تاریخ می‌توان قانون تخطی‌ناپذیری را استخراج کرد که جان استوارت میل به این صورت بیان می‌کند: «هر ابتکار خردمندانه و ممتازی از افراد نشأت می‌گیرد که باید هم چنین باشد؛ و عموماً در وهله‌ی اول از یک فرد، یا به بیان منفی: «استبداد رسم و سنت در همه‌جا سد راه پیشرفت انسان است، که در خصوص بی‌وقفه با هر گرایشی به چیزی بهتر از رسم و رسوم است، که بنا به اقتضا، روحیه‌ی اختیارگرایی، یا ترقی و پیشرفت نامیده می‌شود.» من به‌اندازه‌ی میل به واژه‌ی «ترقی» علاقه‌مند نیستم؛ اگر این مفهوم را در مورد پانصدسال گذشته‌ی تاریخ‌مان به کار بگیریم، چندان هم واقعی نیست. و ابلهانه است که در مورد نوع بشر خود را درگیر چیزی غیر از خط‌مشی‌های کوتاه‌مدت کنیم. ولی من به کیفیت

حزب کمونیست، که مارکس و انگلس در ۱۸۴۸ منتشر کردند؛ نظریه‌ی کمونیسم در یک جمله جمع‌بندی شده بود: لغو مالکیت خصوصی. بی‌درنگ می‌توان دریافت که هیچ‌چیز ایدئولوژیک یا عرفانی در این آموزه وجود ندارد. ولی می‌توان به آن انتقاد کرد که صرفاً بیان سلبی و منفی دارد. تأمین دارایی کافی و برابر برای همه، یا فقط از میان برداشتن فقر، همان معنا و هدف را به صورت مثبت‌تری بیان می‌کنند. این آموزه از اساس آموزه‌ای واحد و عملی است و اگر ضمانت اخلاقی برای اجرای آن بیش از حد آرمان‌گرایانه جلوه کند، می‌توان ضمانت اقتصادی برای آن تعریف کرد.

معضل این آموزه، توافق درباره‌ی تعریف واژه‌ها و درباره‌ی کاربری عملی نظریه است. در این زمینه، به نظر من، سیاستمداران موجب ناکامی ما می‌شوند. همه‌ی آنان به یکسان از تحلیل واقع‌گرایانه‌ی عوامل موجود سر باز می‌زنند. آنان از سرمایه‌داری سخن می‌گویند، ولی تمایزی میان سرمایه‌ی مالی و سرمایه‌ی صنعتی، و میان دارایی‌های ثابت و در گردش، و میان بانک و کارخانه قائل نمی‌شوند. آنان از پرولتاریا یا طبقه‌ی کارگر حرف می‌زنند، بی‌آن که تشخیص دهند که این کلمات فقط عبارت‌های توخالی ایدئولوژیک هستند. در روسیه طبقه‌ای به نام پرولتاریا وجود دارد (یا داشت)، ولی اگر فقط ذره‌ای بیش صائب، یا کوچک‌ترین اطلاع و دانشی درباره‌ی تفاوت این دو کشور [روسیه و انگلستان] داشته باشیم، باید تشخیص دهیم که واژه «پرولتاریا» هیچ معنای واقع‌گرایانه‌ای برای ما نمی‌تواند داشته باشد: این واژه برای ما یک اسطوره است. در روسیه پرولتاریا یک واقعیت اجتماعی بود؛ و شاید در ژاپن و چین نیز واقعیت داشته باشد، و در این کشورها بتوان به‌راستی منتظر انقلاب کمونیستی از روی الگوی روسیه بود. ولی در کشور ما، و همه‌ی کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی جهان، پرولتاریا رفته‌رفته بی‌اهمیت‌تر می‌شود. پرولتاریا همان ده سرخپوست کوچولوی نظام اقتصادی ما است که یک‌به‌یک به دست ماشین غیر انسانی گم و گور می‌شوند. بعضی وارد طبقات ماهر فنی می‌شوند، بعضی به طبقه‌ی خرده‌بورژوا می‌پیوندند، و بعضی به

طبقه‌ی رو به رشد بیکاران دائمی. پیشرفت‌های عظیم در انرژی و اختراعات از زمان مارکس به بعد، وضعیت اقتصادی را سرپا دگرگون ساخته است؛ و این دگرگونی چنان است که، اگر صادق و بی‌پرده باشیم، انقلابی که پیامبر وعده داده بود، دیگر ضرورتی ندارد، و هرگز باب میل طبقه‌ی منسجم پرولتاریا در این کشور نیست. طبعاً، از میان برداشتن فقر و سپس استقرار جامعه‌ی بی‌طبقه قرار نیست بدون مبارزه به دست آید. بعضی‌ها باید از قدرت فرمانفرمایی و سودهای نامشروع خویش خلع شوند. اما حال که معنای حقیقی سرمایه‌داری به‌روشنی در ناسازه‌ی جهانی «فقر در اوج و فور» دیده می‌شود، اهریمن واقعی هویدا شده است؛ و علیه این اهریمن، یعنی انحصار پولی، نه یک طبقه که کل اجتماع متحد خواهد شد.

هیچ بنی بشری نمی‌تواند به کمک حواس خود تضادها و تعارض‌های موجود را به تصور درآورد. هیچ‌کس نمی‌تواند اختلاف بین فقرا و اغنیاء، بین قدرت خرید و ظرفیت تولید، بین برنامه و عملکرد، بین آشوب و نظم، بین زشتی و زیبایی، بین همه‌ی پلشتی و دیو‌خویی نظام موجود و هر راه و رسم شرافتمندانه‌ی زندگی اجتماعی (چه مسیحی، چه اخلاقی، چه علمی) - هیچ‌کس نمی‌تواند این اختلاف‌ها - را بسنجد و بی‌تفاوت بماند، تمدن ما یک رسوایی تمام‌عیار است و تا وقتی که از نو ساخته نشود همه‌ی فعالیت‌های فکری ما بیهوده است. در مقام شاعر و نقاش، ما هیچ نیستیم و ثمره‌ای با خود نداریم مگر این که بتوانیم بر پایه‌های اجتماع برابر و متحدی دست به ساختن و آفریدن بزنیم. دوباره می‌گویم که هیچ‌گونه عامل عرفانی اسرار آمیزی در کار نیست؛ من فقط می‌خواهم به این حقیقت عریان اشاره کنم که نمی‌توان در میان شلوغی و غوغا برای عده‌ای موسیقی نواخت - هر قدر هم که ایشان در لژهای شان با حواس جمع گوش سپرده باشند.

خطوط کلی این مسئله به‌اندازه‌ی کافی ساده و روشن است. در یک طرف آدمیانی را داریم که برای معاش و شادکامی شان به مقادیر معینی از کالاها نیاز دارند و در طرف دیگر، آدمیانی از همان نوع که مجهز به ابزارها،

بیرون از سازمان‌های جمعی، اعطا کند. نمادهای مبادله فقط باید قابل تبدیل به کار باشند، و دوره‌ی اعتبار آنها کوتاه باشد. اندوختن پول و سایر شکل‌های نقدینگی را باید انحرافی غیرطبیعی به شمار آورد که روان‌شناس از همان اوان طفولیت باید مانع از شکل‌گیری آن شود. تنها هدف و غایت کار کردن باید خوشی و شادکامی فوری باشد؛ و هیچ کاری افزون بر رفع نیازهای فوری نباید انجام گیرد، مگر در مواردی که برای مقابله با مخاطره‌های محیط طبیعی لازم می‌آید. به‌طور کلی، کار باید تابع لذت بردن از زندگی باشد - و باید به‌عنوان وقفه‌ای ضروری در فراغت و تفریح روزانه به شمار آید. ولی نفس همین تمایز میان کار و فراغت از ذهنیت برده‌وار ما نشأت می‌گیرد؛ لذت بردن از زندگی، همان فعالیت زندگی است که انجام کارهای جسمی و فکری به‌صورت نامتمایز و تفکیک نشده است: هرکاری در پاسخ به یک انگیزش یا میل طبیعی انجام می‌گیرد.

عبارت «جامعه‌ی بی‌طبقه» بدون شک برای هر شخص اندیشمندی ترس و واهمه‌هایی به همراه دارد. این عبارت بی‌درنگ تصویر جامعه‌ای را به ذهن متبادر می‌کند که در سطح نازلی از میانمایگی قرار دارد: نه اربابی و نه خدمتکاری، نه کاخی و نه کوخی، نه رولزرویس و نه گاری - فقط یک رتبه‌ی همسان از افراد خودکفایی که در خانه‌های همشکلی زندگی می‌کنند، و در جاده‌های همشکل بی‌انتهای سوار فوردهایی از یک مدل هستند. قبول دارم که در جامعه‌ای که همه‌ی افراد حق تخطی‌ناپذیری برای برخورداری از سهم معیشتی داشته باشند، به‌واسطه‌ی ناپدید شدن فقر، برای نوکیسه‌های میفر و کنزینگتون، و حتی برای نوکیسه‌های همه‌ی ویلاهای حومه‌ی شهر، معضلاتی پیش خواهد آمد. ولی حتی در صورتی که محصول کار جامعه کم‌وبیش به‌طور مساوی تقسیم شود، سهم شدن در این ثروت موجب همشکلی زندگی نمی‌شود، چون امیال و خواسته‌ها همشکل و همسان نیستند. همشکلی کابوس نابخردانه‌ای است؛ در یک جامعه‌ی آزاد انسانی همشکلی به وجود نمی‌آید؛ همشکلی فقط به دست خودکامگی نظام‌های

ماشین‌آلات، و کارخانه‌ها هستند و از منابع طبیعی زمین بهره می‌برند. به هزار و یک دلیل می‌توان باور کرد که با قدرت مکانیکی مدرن و روش‌های تولید مدرن، می‌توان آن‌قدر کالا تولید کرد که همه‌ی نیازها و خواسته‌های معقول برآورده شوند. فقط کافی است نظام توزیع و مبادله‌ی کارآمدی را سازماندهی کرد. چرا این کار صورت نمی‌گیرد؟

فقط یک پاسخ وجود دارد و آن این است که نظام ناکارآمد فعلی به‌نفع اقلیت کوچکی از مردم است و آنان آن‌قدر قدرت دارند که از این نظام در برابر هر مخالفتی پاسداری کنند. این قدرت صورت‌های گوناگونی دارد - قدرت طلا، قدرت سنت، قدرت سکون، کنترل اطلاعات - ولی اصل و اساس آن، قدرت نگه‌داشتن مردم در جهل و نادانی است. اگر می‌شد توده‌ها را از ساده‌لوحی خرافه‌آمیزشان بیدار کرد؛ اگر می‌شد جزمیت‌های خیالی اقتصاددانان را بر ملا کرد؛ اگر ساده‌ترین کارگران و دهقانان هم می‌توانستند این مسئله را با همه‌ی سادگی و واقع‌گرایی‌اش دریابند، نظام اقتصادی فعلی حتی یک روز هم دوام نمی‌آورد. ایجاد نظام نوین اقتصادی فردای همان روز به سرانجام نمی‌رسید؛ ولی شاید بهتر باشد که، همچون اسپانیا، کار را با انقلاب آغاز کنیم و منتظر احتضار آهسته و طولانی «دوره‌ی گذار» نمانیم. دوره‌ی گذار فقط یک ترفند بوروکراتیک برای به تعویق انداختن سرنوشت محتوم است.

این سرنوشت محتوم، جامعه‌ی بی‌طبقه است - جامعه‌ای بدون بوروکراسی، بدون ارتش، بدون امتیازها یا حفره‌های انحصاری، و بدون هیچ عنصر بی‌فایده‌ای. در این جامعه، سلسله‌مراتب استعدادها، و تقسیم کار، مسلماً باید وجود داشته باشد؛ ولی فقط در درون گروه‌های کاری و سازمان‌های جمعی. این که آیا باید به وظیفه‌شناسی و کارایی و شایستگی پادشاه داد یا نه، پرسش ظریفی است که می‌توانیم پاسخ آن را به آینده موکول کنیم؛ ولی شکی نیست که این پادشاه نباید به‌صورت پول یا هر نشانه‌ی مبادله‌ای دیگری باشد که به کسی قدرت درخواست خدمات شخص دیگری را،

ضرورت آنارشیزم

با پرده‌پوشی این واقعیت که تاریخ پسانقلابی روسیه، اگر موجب توهم‌زدایی فاش و آشکار سوسیالیست‌ها نشده باشد، در هر حال تا حدی اسباب شرم‌زدگی نهانی آنان شده است، هیچ‌چیز عایدمان نمی‌شود. این شرم‌زدگی با نخستین محاکمه‌های خائنان در مسکو آغاز شد؛ چون صرف‌نظر از راست و دروغ‌های طرفین دعوا، ما با این دوراهی گریزناپذیر روبه‌رو می‌شدیم: اگر متهمان گناهکار بودند، آن‌گاه خیانت آنان گواه فقدان وحدت در اتحاد شوروی بود - و حتی گواه طغیان گسترده علیه خط‌مشی استالین بود؛ یا این که آنان بی‌گناه بودند، که در این صورت استالین دیکتاتور سفاکی بود که هیچ تفاوتی با هیتلر یا موسولینی نداشت. در همین حین بود که روندهای گوناگون دیگری در روسیه تحکیم می‌شد و حتی در قانون اساسی جدید درج می‌شد، روندهایی که ما آنها را به ضرورت تولید فشرده‌ی اقتصادی نسبت می‌دادیم و به چشم اغماض می‌نگریستیم. من به تفصیل بیش‌تری این روندها را تشریح خواهم کرد. ولی فقط در روسیه نیست که رویدادهای نگران‌کننده‌ای رخ داده است. در اسپانیا نیز شاهد تحولات بسیار خطرناکی بوده‌ایم، از جمله، فوران شورش فاشیستی علیه حکومت دموکراتیک سوسیالیستی، و سپس در دفاع از این حکومت، ظهور گروهی از احزاب چپ ناهمگونی که فقط به واسطه‌ی خطری که همه‌ی آنها را تهدید می‌کرد، به جان هم نیفتاده بودند. این احزاب چپ اسپانیا، از جمله سندیکالیست‌ها و آنارشیزست‌ها، همگی مخالف دولت توتالیتاری از نوع روسیه بودند. حتی اگر، در جریان مبارزه‌ی همیشگی علیه فاشیزم، کمونیست‌ها به لطف کمک‌های روسیه موقتاً کنترل دستگاه حکومت را به دست می‌گرفتند، می‌توانستیم مطمئن باشیم که با پایان جنگ داخلی این مزیت نیز از دست کمونیست‌ها خارج می‌شد. تقاضای خودمختاری‌های ایالتی و استانی،

توتالیتاری ایجاد می‌شود.

فقط یک نوع همسانی و همترازی وجود دارد که واقعاً باید از آن ترسید، و آن همترازی فکری است. اما باز هم باید واقعیات - یعنی سرشت و ماهیت انسان - را در نظر داشته باشیم. جامعه‌ای که من آرزویش را دارم، و اراده می‌کنم، و طرح و برنامه‌اش را می‌ریزم، جامعه‌ی فراغت است - جامعه‌ای که فرصت کاملی برای رشد و پرورش ذهن فراهم می‌آورد. ذهن فقط محتاج زمان و مکان است - تا خود را متمایز سازد. بدترین اوضاع و شرایط همشکلی فکری و حماقت، در وضعیت فقر و فقدان فراغت به وجود می‌آید. در نظام ناعادلانه‌ی کنونی ما، افراد عادی ناچارند پیش از شکوفایی کامل ذهن‌شان ترک تحصیل کنند. آنان از سن چهارده سالگی اسیر چرخ آسیاب امرار معاش می‌شوند؛ آنان نه وقت و نه مجالی برای تغذیه‌ی حواس رشدنیافته‌ی خویش ندارند - و ناچارند به غذای آبکی و ادرارافزای روزنامه‌ها و رادیو چنگ بیندازند، و در نتیجه، چرخ آسیاب را با اضطراب و شتاب بیش‌تری بچرخانند.

در جامعه‌ی بی‌طبقه، ذهن و جان همه‌ی افراد دست‌کم آن‌قدر فرصت خواهد داشت که گستره و ژرفای بیش‌تری بیابد، و فرهنگ بار دیگر محصول طبیعی اوضاع و شرایط اقتصادی خواهد شد، همان‌طور که در یونان باستان، چین، اروپای قرون وسطا و همه‌ی دوره‌های طلایی تمدن بوده است. آیا این اوضاع و شرایط منجر به زندگی دینی پرمایه‌تری خواهد شد، من این گمانه‌پردازی را به دیگران واگذار می‌کنم؛ اما برای کسانی که به این جنبه از بحث علاقه دارند، این معمارا طرح می‌کنم: اگر دین تسلایی یا جبرانی برای کاستی‌های این دنیای ماتم‌سرا (یا آن‌طور که بندا می‌گوید «بدبینی رومانتیسیستی») است، آن‌گاه بدون شک از محو شدن فقر، آسیب می‌بیند؛ و از طرف دیگر، اگر دین حیاتی همراه با غور و تأمل، و میوه‌ی تعمق ناب و لذت معنوی باشد، پس قطعاً در جامعه‌ای عاری از فقر، غرور و حسد به رونق و شکوفایی می‌رسد.

خودمختاری سندیکالیستی، انحلال بوروکراسی و ارتش، از ژرف‌ترین غرایز مردم اسپانیا سرچشمه می‌گرفت.

نشریه‌های این کشور، و روزنامه‌نگارهای سیاسی برجسته‌ای که در آنها کار می‌کردند، در آن زمان درک و بصیرتی نسبت به این وضعیت نداشتند. مطبوعات بورژوازی هرچا که ذکری از آنارشیزم به میان آید، مرد ریشویی را تصویر می‌کنند که کلاه پت و پهنی به سر دارد و بمب دست‌سازی در جیبش حمل می‌کند، و ظاهراً این مطبوعات قادرند دومیلیون نسخه از چنین تصویر ملودراماتیکی را در اسپانیا پخش کنند. و اما درباره‌ی روزنامه‌نگاران سوسیالیست ما! یا آنان تصور کرده‌اند که وقتی مارکس در سال ۱۸۷۲ در کنگره‌ی هیگ^۱ باکونین را در رأی‌گیری شکست داد، آنارشیزم دیگر به خاک سپرده شد و فقط بر مبنای همین تصور کار می‌کنند و قلم می‌زنند؛ یا با علم به این که در ایتالیا و اسپانیا آنارشیزم هرگز نمرده است، عمداً خلط مبحث می‌کنند و وانمود می‌کنند که آنارشیزم فقط به معنای بی‌نظمی بچه‌گانه‌ای با خلق و خوی لاتینی است، و نباید آن را جدی گرفت. آنان با قدری اضطراب نتیجه‌ی نهایی نبرد اسپانیا را تماشا خواهند کرد، چون اگر آخر کار آنارشیزم در یکی از کشورهای اروپایی به قدرت برسد چطور؟ اگر در غرب اروپا شکلی از سوسیالیسم به وجود آید که بدیلی برای سوسیالیسم حاکم در شرق عرضه کند چطور؟ در حال حاضر خیلی‌ها رژیم استالین و بین‌الملل سوم را به این دلیل می‌پذیرند که، به‌رغم همه‌ی خطاها و کاستی‌هایش، یگانه نظام استقرار یافته‌ی کمونیستی در جهان است. حال چطور می‌شود اگر در اسپانیا نظام دیگری استقرار بیابد که داعیه‌دار کمونیسم بنیادی‌تری است؟

نمی‌توانیم رخدادهای پیش‌بینی کنیم. ولی دست‌کم می‌توانیم ذهن خویش را آماده‌ی پذیرش فارغ از تعصب آنها کنیم. در حال حاضر تنها هدف

۱. Hague یا گرونهاگن، شهری در غرب هلند.

من مقایسه‌ی بعضی جنبه‌های موقتی و گذرای کمونیسم در روسیه با بعضی از آرزوهای آنارشیزم در اسپانیا است.

بحث خویش را با بیان توهم‌زدایی کلی یا تردید در میان سوسیالیست‌ها آغاز کردم، اما قبلاً اقرار کرده‌ام که بدگمانی‌ها و تردیدهای خود من نخست با خودکشی مایاکوفسکی آغاز شد که در ۱۹۳۰ بود. می‌دانم که اکثر کمونیست‌ها، و از جمله رفقای شاعر ما، قادرند این خودکشی را چنان تعبیر و توجیه کنند که به جایی برنخورند؛ با عنایت به عظمت تجربه‌ی روسیه، می‌توان انتظار داشت که بعضی ساقه‌های ظریف شعر و شاعری زیر گام‌های سنگین و ناآزموده‌ی این تجربه‌ی تازه لگدمال شود. اما اگر فقط مسئله‌ی ناشیگری و شلختگی مطرح بود، شاید می‌شد از آن چشم‌پوشی کرد. ولی خیلی زود معلوم شد که «هلاک شدن» شاعرانی همچون مایاکوفسکی را باید با ملاحظات زیباشناختی توضیح داد. آنان متهم به فرمالیسم، فردگرایی و ذهنی‌گرایی بودند، و همه‌ی شاعران کمونیست حقیقی باید متعهد به آموزه‌ی واقع‌گرایی، طبیعت‌گرایی و عینیت می‌بودند. از قدرت سیاسی برای تحمیل یک برنامه‌ی زیباشناختی استفاده می‌شد. از روزنامه‌نگارانی مثل رادک و بوخارین خواسته شد تا این برنامه‌ی زیباشناختی را به ماتریالیسم دیالکتیکی مقدس پیوند بزنند - نوعی تمرین مدرسی‌گرایانه که آنان نیز با روحیه‌ی قرون وسطایی بی‌کم‌وکاستی به انجام رساندند.

سقوط رادک و بوخارین به آزار و تعقیب شاعران و هنرمندان خاتمه نداد. پاسترناک، که از زمان مرگ مایاکوفسکی مهم‌ترین شاعر روسیه است، روانه‌ی زندان شده و در حال حاضر نیز سرنوشت وی نامعلوم است؛ و شوستاکوویچ، که از معدود آهنگسازان مدرنی است که در اروپا نیز شهرت دارد، مرتباً مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد. اصلاً مسئله‌ی همدستی آنان در هیچ‌گونه مخالفت سیاسی با رژیم مطرح نیست؛ تنها گناه آنان فرمالیسم است، و منظور این است که آنان قادر نیستند هنر خود را به سطح ذائقه‌ی توده‌ها تنزل دهند.

واقع‌گراتر امروزی نمی‌خواهند قدرت عظیم کنترل طبیعت را که محصول روش‌های مدرن تولید است قربانی کنند. و آنان واقعاً دریافته‌اند که رشد و توسعه‌ی هرچه بیشتر این روش‌های تولید می‌تواند آزادی فردی بسیار بیش‌تری از آنچه بشریت تا به حال تأمین کرده، با خود به ارمغان آورد.

مارکس و انگلس همیشه کمونیسم را، در آخرین مرحله‌اش، به‌صورت نظامی تصویر می‌کردند که مبتنی بر رابطه‌ی آزاد همکاران و هم‌قطاران، و عاری از کنترل هر نوع حکومت یا بوروکراسی مرکزی است. انگلس، در مهم‌ترین قطعه‌ای که درباره‌ی فرمول‌بندی مارکسیسم دارد، دولت را [در جامعه‌ی کمونیستی] «رو به انقراض» توصیف می‌کند:

«پرولتاریا قدرت دولت را در اختیار می‌گیرد، و سپس همه‌ی ابزارهای تولید را به مالکیت دولت درمی‌آورد. ولی با این کار، به موقعیت پرولتاریایی خویش، و همچنین به همه‌ی تفاوت‌ها و خصوصت‌های طبقاتی خاتمه می‌دهد و خط بطلان بر دولت، به‌عنوان دولت، می‌کشد... به‌محض این که دیگر هیچ طبقه‌ی تحت سلطه‌ای در جامعه وجود نداشته باشد، به‌محض این که همراه با الغای سلطه‌ی طبقاتی و مبارزه برای معاش فردی بر اساس هرج و مرج تولیدی پیشین، تصادم‌ها و افراط‌های ناشی از آن نیز ملغا شود، دیگر چیزی برای سرکوب کردن وجود نخواهد داشت و بنابراین نیروی سرکوبگر خاصی هم، که همان دولت است، لازم نخواهد بود. اولین اقدامی که دولت را واقعاً نماینده‌ی کل جامعه می‌کند - مصادره‌ی ابزارهای تولید به‌نام جامعه - آخرین عمل مستقل دولت نیز هست. مداخله‌ی قدرت دولتی در روابط اجتماعی به امر زایدی تبدیل می‌شود و سپس فرو می‌خشد. حکومت بر اشخاص جای خود را به اداره و گردانش کارها و هدایت فرایندهای تولید می‌دهد. دولت "منحل" نمی‌شود، بلکه رو به انقراض می‌رود.»

لنین، که انگار می‌دانست شاید این نظریه‌ی انگلس را چیزی جز نمونه‌ی اعلامی پارادوکس به شمار نیاورند، خود رساله‌ی خاصی تحت عنوان دولت

بعضی‌ها مخالفت خواهند کرد که این موارد ناچیز و کوچک را نمی‌توان علیه دستاوردهای عظیم - نظامی، صنعتی و تربیتی - اتحاد شوروی عَلم کرد. ولی این سخن به معنای کوتاه‌بینی درباره‌ی سازمایه‌هایی است که تمدن و فرهنگ را می‌سازند. روزی که استالین و کارهای او زیر کوبش گام‌های نسل‌های بعدی خاک شود و اثری از آن باقی نماند، شعر پاسترناک و موسیقی شوستاکوویچ به‌اندازه‌ی نخستین روزی که از ذهن خالق‌شان تراوش کردند زنده و واقعی خواهند بود.

اکنون ایستار بنیادی خود من باید به‌اندازه‌ی کافی روشن شده باشد. من نمی‌خواهم ادای سیاستمداران را درآورم. من با اقتصاد سیاسی و نیز فلسفه‌ی سیاسی ناآشنا نیستم، ولی نمی‌خواهم یک آموزه‌ی سیاسی را تبلیغ کنم. برای مثال، زدن برچسب تروتسکیسم به من، کاملاً بی‌معنا است. من برای تروتسکی، در مقام نویسنده و دیالکتیسین، احترام زیادی قائلم، ولی به آرزوها و دسیسه‌چینی‌های سیاسی او سر سوزنی علاقه ندارم؛ چون تضمینی نمی‌بینم که اصول‌گرایی همچون تروتسکی، ارجحیت یا مزیتی نسبت به اصول‌گرایی همچون استالین داشته باشد. من از اساس با کل این اصل پیشوایی و دیکتاتوری که استالین و تروتسکی شخصاً بدان پای‌بندند مخالفم.

اصل بنیادی آنارشیزم این است که بشریت به مرحله‌ای از رشد و تکامل رسیده که امکان لغو رابطه‌ی دیرینه‌ی ارباب - برده (سرمایه‌دار - پرولتر) و جایگزین کردن رابطه‌ی همکاری مساوات‌طلبانه وجود دارد. این اصل نه فقط بر پایه‌های اخلاقی بلکه بر پایه‌های اقتصادی نیز استوار می‌شود. این فقط شوق عدالت نیست، بلکه یک نظام تولید اقتصادی هم هست. آنارشیزم اخلاقی باکونین با آنارشیزم اقتصادی سندیکالیست‌های فرانسوی تکمیل می‌شود. هنوز هم ممکن است آنارشیزم‌های اخلاقی تولستوی‌مانندی باشند که معتقدند باید کل روند توسعه‌ی فنی را معکوس سازیم و به صنایع دستی و پیشه‌وری فردی بازگردیم. ولی آنارشیزم‌های

و انقلاب نوشت که بین انقلاب‌های مارس و اکتبر در ۱۹۱۷ به پایان رسید، و قصد آشکار آن حمایت از نظریه‌ی انگلس بود. این درست است که او هم می‌خواست روشن کند که انقلاب پیش درآمد و شرط لازم برای این انقراض دولت است؛ پرولتاریا باید قدرت دولت را در دست بگیرد تا شرایط انحلال تدریجی دولت را فراهم سازد. ولی مسئله این نبود. چیزی که باید به آن توجه کنیم تأکید صریح و بی‌پرده‌ی لنین درباره‌ی ماهیت غیرحکومتی آخرین مرحله‌ی کمونیسم است. به بیان خود وی:

«از لحظه‌ای که همه‌ی اعضای جامعه، یا حتی اکثریت قاطع آنان، آموخته باشند که چگونه خودشان دولت را اداره کنند، و این کار را خودشان در دست بگیرند، و اقلیت بی‌اهمیت سرمایه‌دارها، و نجبای دارای گرایش‌های سرمایه‌داری را کنترل کنند - از همین لحظه است که نیاز به هر نوع حکومتی کم‌کم رنگ می‌بازد. دموکراسی هرچه کامل‌تر شود، لحظه‌ی غیرضروری شدن آن نزدیک‌تر می‌شود. "دولت" کارگران هرچه دموکراتیک‌تر باشد، که البته دیگر به معنای قبلی اصلاً دولت نیست، سرعت اضمحلال هر شکلی از دولت بیش‌تر خواهد بود.

«تا وقتی دولت وجود دارد، آزادی وجود نخواهد داشت. وقتی آزادی وجود داشته باشد، دولت وجود نخواهد داشت.»

با توجه به چنین گفته‌های صریحی، برای حاکمان فعلی روسیه راهی جز این وجود ندارد که نزدیک بودن انحلال قدرت خویش را اعلام کنند. خود استالین، در سخنرانی خویش برای شانزدهمین کنگره‌ی اتحاد جماهیر شوروی، چنین گفت:

«ما به دنبال انحلال دولت هستیم... قدرت دولت را بسط می‌دهیم تا شرایط را برای انحلال قدرت دولت مهیا کنیم - اصل مارکسیستی همین است.»

آیا ابهامی در این سخن هست؟ ما به دنبال انحلال دولت هستیم - بله، اما نخست باید دولت را به ابعاد بی‌سابقه و ناشنیده‌ای بزرگ کنیم تا شرایط

انحلال آن را مهیا کنیم. مثل قصه‌ی وزغی که آن قدر خود را باد کرد تا بالاخره ترکید. شکی نیست که از انقلاب ۱۹۱۷ به بعد دستگاه دولت سال به سال ابعاد بزرگ‌تر و اهمیت بیش‌تری پیدا کرده است، و این امید که بالاخره روزی دولت از میان خواهد رفت، که باید جای امید به بهشت را در قلب همه‌ی روس‌های واقعی بگیرد، روز به روز کمرنگ‌تر و بعیدتر می‌شود. زیرا در فرایند رشد و گسترش قدرت دولت، طبقه‌های جدیدی به وجود می‌آیند که این قدرت را غصب می‌کنند و از آن برای ستم به مردم استفاده می‌کنند.

این تحول مهم و سرنوشت‌ساز در روسیه - نه با توسل به اصل اول، و نه با آگاهی کامل به اهمیت این رویداد - هنگامی رخ داد که پرداخت دستمزد بر حسب مقدار کار دوباره در جماهیر شوروی از سر گرفته شد. این اقدام به دلیل ضرورت‌های اقتصادی توجیه شد، همان‌طور که همه‌ی انحراف‌ها از آموزه‌ی راستین کمونیسم بر همین اساس توجیه شده است. معلوم شد که نظام سوسیالیستی در روسیه فقط با افزودن بر میزان تولید صنعتی می‌توانست استقرار یابد. در یک حکومت سوسیالیستی، هر قدر هم که کالاهای عمومی به‌طور مساوی تقسیم شوند، نمی‌توان سطح رفاه فردی را بالاتر برد مگر با افزایش مقدار کل تولید.^۱ حال، با دستگاه‌های تولید در روسیه با نقص و کمبود مواجه‌اند، یا قابلیت و استعداد طبیعی روس‌ها در تولید، پایین‌تر از استاندارد کلی است. در هر حال، واقعیت این است که بازده کار در روسیه پایین‌تر از بازده کار در کشورهای سرمایه‌داری همچون بریتانیا، آلمان و ایالات متحده بوده و هست. تبیین‌های متعددی وجود دارد، ولی تبیینی که بیش‌ترین اهمیت را دارد همان است که استالین از آن غافل نمانده است - این واقعیت که انسان با همه‌ی توان خود دست به تولید نخواهد زد مگر این که از این طریق مزیتی بر سایر هم‌قطاران خود پیدا کند. اگر این داعیه پذیرفته شود - و می‌خواهم بگویم که این سخن چیزی جز داعیه‌ای

۱. به لحاظ نظری، این گزینه هم وجود دارد که مقادیر تولید ثابت بماند و جمعیت کاهش یابد، ولی این نیز به معنای افزایش نرخ تولید است.

هیچ فرض دیگری نمی‌توان اقداماتی همچون احیای روبل، قوانین جدید حمایت از مالکیت خصوصی، احیای عناوین و درجات نظامی، تأسیس دانشکده‌های نظام، و مدارس خلص برای فرزندان طبقات ممتاز، را توجیه کرد.

ولی من قصد ندارم وارد جزئیات نقایص و کاستی‌های رژیم فعلی روسیه شوم؛ برخی از ناکامی‌های این نظام طبعاً ماهیت گذرا و موقتی دارند، و بعضی را هم می‌توان به‌خاطر منافع متعددی که کمونیسم برای خلق روسیه داشته است، بخشید. اما حتی اگر این نظام در اوج و کمال عملکرد خویش بود، باز هم با اصول آنارشیزم کاملاً در تناقض و تعارض بود. زیرا یکی از بنیادهای خط مشی کمونیستی در روسیه مفهوم رهبری است - که با فاشیزم در آن شریک است. مسلم است که مردان سرنوشت‌سازی همچون لنین و استالین، هیتلر و موسولینی، شاید آفریده‌ی رویدادهای تاریخی باشند - شرایط اقتصادی خاصی، قد و قامت آنان را افزاشته باشد. اما در هر حال، کمونیست‌ها و همچنین فاشیست‌ها هرگز درباره‌ی ضرورت چنین رهبرانی، و نه حتی مطلوبیت آنان، ذره‌ای تردید به خود راه نمی‌دهند. آنان به‌عنوان آفریدگاران و مغزهای هدایت‌کننده‌ی جنبش‌های سیاسی، به مقام خدایی رسانده می‌شوند.

فروید نشان داده که رهبر چه نقش مهمی در روان‌شناسی گروه ایفا می‌کند. «ویژگی‌های مرموز و اجباری شکل‌بندی‌های گروهی، که در پدیده‌های تداعی‌کننده‌شان به نمایش درمی‌آیند، شاید... ریشه در خاستگاه آنها که دسته‌های اولیه‌ی بشری است داشته باشد. رهبر گروه هنوز هم پدر مخوف ازلی است، گروه هنوز خواهان سیطره‌ی نیروی سهمگین و نامحدودی بر خویش است؛ و شهوت بی‌حدی به اقتدار دارد؛ به‌قول لوبون، گروه تشنه‌ی فرمانبرداری و اطاعت است.» و در مورد خود رهبر نیز «او، از اوآن آغاز تاریخ بشر، همان ابرمردی بود که نیچه در آینده انتظارش را می‌کشید. حتی امروز هم اعضای یک گروه نیازمند این وهم و افسون‌اند که

بی‌اساس نیست - کل آموزه‌ی کمونیسم را از پایه و اساس متزلزل می‌کند. چون، اگر این داعیه درست باشد پس تکلیف مقدس‌ترین اصل مارکسیستی چه خواهد شد: از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌هایش، به هر کس به اندازه‌ی نیازهایش؟ اگر این عبارت معنایی داشته باشد، قطعاً به این معنا است که همه‌ی اعضای اجتماع بر اساس اراده و تمایل شخصی - و به‌اندازه‌ی ظرفیت جسمانی و روانی - خویش کار خواهند کرد و هیچ زور و اجباری در کار نخواهد بود که آنان را وادار کند بیش از توانایی‌هایشان کار کنند. به‌قول لنین، ضرورت رعایت قواعد ساده و اساسی زندگی اجتماعی روزمره، تبدیل به عادت خواهد شد.

بنابراین، آیا ناچاریم بپذیریم که در روسیه، یا به‌طور کلی در جهان، باید از این اصل مقدس دست بشویم؟ آیا ناچاریم این نتیجه‌گیری خفت‌بار را بپذیریم که آدمیان بدون وجود زور و اجبار و فقط برای تأمین نیازهای کلی اجتماع کار نخواهند کرد؟ آیا باید فرض کنیم که با وجود همه‌ی گسترش و افزایش ابزارها و روش‌های تولید - مزرعه‌های جمعی، تراکتورها، استاندارد سازی، عقلانی‌سازی، نیروی برق - و همه‌ی این مواهب، انسان متعبدن حتی بهتر از بدوی‌هایی نیست که در بیابان‌های یخ‌زده‌ی قطب به‌اندازه‌ی توانایی‌شان کار می‌کنند و به‌اندازه‌ی نیازشان دریافت می‌کنند؟

این نتیجه‌گیری غیرممکن است. در عوض باید نتیجه بگیریم که ایراد کار در خود دولت روسیه است. خیرخواهانه‌ترین و خوش‌بینانه‌ترین فرض این است که روسیه از نظر توسعه‌ی اقتصادی چنان وضعیت عقب‌افتاده‌ای دارد که ناچار است برای استثمار کارگران به شیوه‌هایی متوسل شود که حتی در کشورهای سرمایه‌داری به سرعت روبه‌زوال می‌روند؛ و فرض غیرخوش‌بینانه این است که این روش‌های استثمار برای تأمین هزینه‌های نظام آشکار سرمایه‌داری دولتی در پیش گرفته شده‌اند، که بوروکرات‌ها طبقه‌ی ممتاز حاکم را تشکیل می‌دهند. تروتسکی و سایر منتقدان رژیم استالین همین اتهام را وارد آورده‌اند، و به شواهد متعدد دیگر هم اشاره کرده‌اند. قطعاً با

رهبرشان به عدالت و مساوات آنان را دوست دارد؛ ولی رهبر خود به عشق کس دیگری نیاز ندارد، او سرشتی خدایگون و سراپا خودشیفته دارد، اما اعتماد به نفس و استقلال رأی نیز دارد.^۱

من آنارشیزم را انسانی می‌دانم که، بنا به انسانیت خویش، جرئت مقاومت در برابر اقتدار پدر را دارد، کسی که از روی همسان‌پنداری کور و ناآگاهانه‌ی رهبر و پدر و به حکم غرایز ممنوعه‌ای که این همسان‌پنداری را امکان‌پذیر می‌کنند، به بندگی و فرودستی خویش خرسند نیست. فروید، که در این جا صرفاً اندیشه‌های اتور رانک^۲ را اقتباس می‌کند، خاستگاه اسطوره‌های پهلوانی را در همین شور و تمنای استقلال می‌داند. «پس شاید همین بوده که برخی افراد، از شدت شور و تمنای خویش، به سمت رهانیدن خویش از قید گروه و تصرف نقش پدر رفته‌اند. کسی که چنین جسارتی به خرج داد نخستین شاعر حماسی بود؛ و این پیشرفت و حرکت در تخیل او صورت گرفت. این شاعر پرده از روی حقیقتی برداشت که موافق شور و تمنای او بود. او اسطوره‌ی پهلوانی را خلق کرد. پهلوان مردی بود که به دست خویش پدر را می‌کشت - پدری که هنوز هم در این اسطوره همچون هیولایی توتم‌مانند ظاهر می‌شود. درست همان‌طور که پدر نخستین آرمان پسر بوده است، در وجود پهلوانی که در آرزوی مقام پدر است، شاعر نیز نخستین خودآرمانی‌اش را می‌آفریند.» ولی گام دیگری که آنارشیزم باید بردارد این است که از اسطوره و تخیل درگذرد و به واقعیت و عمل درآید. او به بلوغ می‌رسد؛ پدر را طرد می‌کند؛ و بر طبق خود-آرمانِ مخلص به خویش زندگی می‌کند. او از فردیت خویش آگاه می‌شود.

این پرسش که کمونیست‌ها تا چه حد با برداشتن این گام بعدی در مسیر رشد انسان فاصله دارند، نه فقط در وقایع تاریخی روسیه، بلکه در نظریه‌ها و اعلامیه‌های آنان مشهود است. نیازی به تکرار مدیحه‌سرایی‌های یکنواخت

و همیشگی مطبوعات کمونیستی درباره‌ی رهبری وجود ندارد؛ ولی بسیار جالب نظر است که اصل رهبری را کمونیستی قبول کند که دست بر قضا یک روان‌کاو هم هست - اشاره‌ی من به کتاب آقای آر. آزبورن^۱ درباره‌ی مارکس و فروید است. آقای آزبورن ابتدا نظریه‌ی رهبری فروید را توضیح می‌دهد و سپس، بدون یک لحظه تردید و تأمل درباره‌ی چرایی ضرورت سازماندهی گروهی خاصی که نیازمند رهبر است، فرض را بر این می‌گذارد که نیاز به رهبری نیازی جهانشمول و عام است و حزب کمونیست باید استراتژی مناسبی بر اساس تحقق بخشیدن به این واقعیت در پیش بگیرد. او می‌گوید «ظاهراً نخستین ضرورت این است که رهبری در وجود یک رهبر متبلور شود - کسی که می‌توان با چنین لقبی نامیدش تا ایستارهای عاطفی لازم برانگیخته شود. به عبارت دیگر، ما باید یک فرد را برای توده‌ها آرمان‌سازی کنیم تا برای حمایت به او روی آورند، کسی که به او عشق بورزند و از او اطاعت کنند.» او لنین و استالین را نمونه‌های تحسین‌برانگیز چنین فردی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که «این روش به لحاظ روان‌شناختی کاملاً درست و بی‌نقص است که چنین چهره‌هایی را پیش چشم توده‌ها قرار دهیم تا برای غلبه بر دشواری‌های مسیر پیشرفت اجتماعی، انگیزه و راهنمای مردم باشند.» او به‌صراحت می‌گوید که این مسئله را باید «به‌شیوه‌ی سنجیده و آگاهانه‌ای حل و فصل کرد که از همه‌ی توصیه‌های روان‌شناسی مدرن درباره‌ی ویژگی‌های ذهنی مربوطه به خوبی بهره می‌گیرد... اگر هیتلر و موسولینی، با روش‌های تبلیغاتی و ترویجی، می‌توانند در کسوت منجی مردم ظاهر شوند، رهبران کمونیست هم می‌توانند چنین کنند.»

درباره‌ی توهین و تحقیری که در چنین تاکتیک‌هایی به «توده‌ها» می‌شود، توضیحی نخواهم داد. دیکتاتوری پرولتاریا یک چیز است - عبارت خوش‌آهنگی که تصویر افرادی را به ذهن متبادر می‌کند که با آگاهی سیاسی

1. Sigm. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. English trans. (1922), pp. 99-100, 93 and passim 2. Otto Rank

اصل رهبری، اصل تعاون یا کمک متقابل است؛ یعنی رابطه‌ی برادری به‌جای رابطه‌ی پدر و فرزندی که از اعصار اولیه تاکنون دوام آورده است؛ به بیان سیاسی، رابطه‌ی معاشرت آزاد تولیدکنندگانی که برای خیر همگانی کار می‌کنند. این آموزه‌ی بنیادی آنارشیزم است که نه تنها اقتصاد مارکسیستی یا دستاوردهای اتحاد شوروی آن را باطل نمی‌کند بلکه رویدادهای بیست سال گذشته در همه جا مهر تأیید بر آن می‌زنند، به‌قسمی که اکنون می‌توانیم ادعا کنیم که تحقق این اصل برادری تنها روزنه‌ی امیدی است که برای تمدن ما باقی مانده است.

نمی‌گویم که ما باید به باکونین بازگردیم - هرچند که در نوشته‌های او احساساتی بسیار شریف می‌یابیم و زندگی او کاملاً قهرمان‌وار بود، ولی برای روزگار کنونی ما هیچ پیغام عملی نزد او نمی‌توانیم بیابیم. کروپوتکین، که او نیز چهره‌ای شریف و قهرمان‌وار است، عملی‌تر است، اما طرح و برنامه‌های او نیز با رشد و توسعه‌ی فاحش روش‌های مدرن تولید منسوخ شده‌اند. از زمان کروپوتکین به بعد، آنارشیزم تکامل یافته است تا پاسخگوی شرایط مدرن باشد، و به‌عنوان یک خط‌مشی عملی تحت عنوان سندیکالیسم شناخته می‌شود؛ هر جا که آنارشیزم نیروی سیاسی درخور توجهی باشد، مثل اسپانیا، با سندیکالیسم درهم آمیخته و همراه است. آنارشی - سندیکالیسم واژه‌ی زمخت و دهان‌پرکنی است، ولی آموزه‌ی آنارشیزمی روزگار ما را به‌خوبی توصیف می‌کند.

فوران اعتصاب‌های «غیررسمی»، اعتصاب علیه اقتدار اتحادیه‌های کارگری و علیه دولت به‌عنوان کارفرما اکنون ویژگی زمانه‌ی ما است. این تحولات نشانگر طغیان علیه تمرکز و کنترل بوروکراتیک است - و به این ترتیب از بیخ و بن آنارشیزمی محسوب می‌شود. زیرا آنارشیزم‌ها نه فقط با خودکامگی شخصی رهبرانی همچون استالین، بلکه حتی بیش‌تر از آن با خودکامگی غیرشخصی دستگاه‌های بوروکراتیک سر مخالفت دارند.

بوروکراسی چه عیبی دارد؟ آیا در شرایط بسیار پیچیده و بی‌در و پیکر

دست به عمل عقلانی و عینی می‌زنند؛ اما تفاوت آن با تصویر دیگری از توده‌ی خرفتی که کورکورانه از همتای مدرن زورگویان و قلدران بدوی اطاعت و آنان را پرستش می‌کنند، در چیست؟ مسلماً این نهایت یأس و حرمان سیاسی است که نتیجه بگیریم هیچ راه‌گیزی از این الگوی روانشناختی خلص وجود ندارد. ما می‌دانیم که توده‌ی مردم به‌لحاظ روانشناختی گرایش به‌پذیرش یک رهبر یا دیکتاتور دارند. همه‌ی ما کودکانی هستیم که مایلیم سرنوشت خود را به دستان یک پدر بسپاریم، و خیلی دیر پی می‌بریم که این پدر یک مستبد زورگوست. اگر هم انقلاب کنیم، آیا فقط با این هدف نیست که پدر دیگری را جانشین پدر مخلوع قبلی کنیم؟ آیا وقت آن نرسیده که بزرگ شویم و از بزرگسالی خویش آگاه شویم و استقلال خویش را مطالبه کنیم؟

حال اگر از مردم متوجه خود رهبر شویم، ناچار به تصدیق این واقعیت می‌شویم که قدرت فاسد می‌کند. فرقی نمی‌کند که آیا رهبر برگزیده در ابتدا مردی با نیت و مقاصد نیک بوده است، کسی مثل استالین یا موسولینی؛ یا یک عوام‌فریب بی‌سواد و متظاهر مثل هیتلر؛ فقط بعضی ابرمردهای نادر، شاید مثل لنین، هستند که بنا به طبیعت خویش و از اعماق وجود خویش چنان تواضعی دارند که فسادناپذیرند. لزومی ندارد که این حقیقت را بیش از این تشریح کنم؛ فساد ناشی از قدرت امری عادی در تاریخ بشر است و در آموزه‌های اخلاقی همه‌ی ادیان بزرگ نیز تجسم یافته است. در اساطیر یونان این فساد مستبدان به‌عنوان یک نوع گناه تلقی می‌شد و با مکافات اجتناب‌ناپذیری مواجه می‌گردید.

ترس و سواس‌آمیز از پدر که شالوده‌ی روانشناختی خودکامگی است در عین حال نقطه ضعفی است که خودکامه از آن بهره می‌گیرد. همه‌ی ما می‌دانیم که زورگوهای قلدر به‌واسطه‌ی ملایمت و سر خم کردن قربانیان خود تحریک به زیاده‌روی‌های سادیستی می‌شوند. به‌لحاظ روان‌شناختی نمی‌توان انتظار داشت که آنان به شیوه‌ی دیگری عمل کنند. تنها بدیل برای

تمدن مدرن، وجود بوروکراسی برای حفظ انسجام این تمدن، و تنظیم روابط و اجرای عدالت، و از این قبیل، ضرورت ندارد؟

مسلماً در جامعه‌ای که به فقیر و غنی تقسیم می‌شود هیچ چیز ضروری‌تر از بوروکراسی نیست. اگر بناست که از توزیع ناعادلانه‌ی دارایی‌ها پشتیبانی شود و نظام ناعادلانه‌ی مالیات و بورس‌بازی و رباخواری سر پا بماند و نظام پولی تک‌قطبی به حیات خود ادامه دهد؛ اگر بناست کشورهای دیگر نتوانند به سرزمین‌های غصبی کشور ما و بازارهای بسته‌ی ما و راه‌های تجاری ما تعرض کنند؛ اگر بناست به‌خاطر همه‌ی این نابرابری‌های اقتصادی شکوه و جلال و تشریفات ورده‌ها و درجاتمان را حفظ کنیم؛ اگر قصد انجام هر یک یا همه‌ی این کارها را داشته باشیم، به بوروکراسی نیاز خواهیم داشت.

این بوروکراسی متشکل از نیروهای مسلح، پلیس و خدمات مدنی است. این دستگاه‌ها عمدتاً مستقل و خودمختارند. به‌لحاظ نظری یا طبق قوانین مکتوب همه‌ی آنها تحت فرمان پارلمان منتخب دموکراتیک هستند، اما ارتش، نیروی دریایی و نیروی هوایی تحت کنترل فرماندهان تعلیم دیده و متخصصی است که از اولین روزهای مدرسه به بعد طبق سنت کاست‌مانندی تربیت شده‌اند، و در ارتباط با پارلمان نیز همیشه می‌توانند با اتکا به دانش فنی برتر، اسرار محرمانه‌ی حرفه‌ای و تهدیدهای استراتژیک، اختیار این نیروها را در دست بگیرند. در مورد بوروکراسی اداره‌های دولتی نیز هر کس که تجربه‌ای درباره‌ی کردوکارهای درونی این دستگاه‌ها داشته باشد می‌داند که اداره‌های یادشده تا چه حد قادر به کنترل هیئت دولت و از طریق هیئت دولت قادر به کنترل خود پارلمان هستند. ما واقعاً تحت حکومت کابینه‌ی سری سایه‌واری هستیم که رؤسا و مدیران وزارتخانه‌های اقتصاد، امور خارجه، کشور و اداره‌های خدماتی و دبیرخانه‌های کابینه آن را تشکیل می‌دهند. زیر دست این باشگاه برگزیده‌ی وینچستری^۱های قدیمی توده‌ی

برده‌های راضی و پرکاری را می‌یابیم - چهره‌هایی سوسک‌مانند با شلوار - های راه راه، کت سیاه، یقه‌های بزرگ و پاپیون. همه‌ی این خادمان ارزنده‌ی دولت کاملاً بریده از زندگی عادی مردم هستند: آنان از روندها و شرایط تولید صنعتی و یکنواختی و فضای زندگی پرولتاریایی - یا هر زندگی واقعی دیگری - هیچ نمی‌دانند.

هر کشوری لایق همان بوروکراسی است که دارد. بوروکراسی کشور ما، که تعلیم دیده‌ی مدارس و دانشگاه‌های دولتی است، کارآمد، بی‌روح، بی‌عاطفه، خرفت و درستکار است. در سایر کشورها بوروکراسی فاقد این سنت‌های آقامنشی است؛ تنبل و فرومایه و فاسد. در هر حال، چه تنبل چه کارآمد، صادق یا فاسد، بوروکراسی هیچ وجه اشتراکی با مردم ندارد؛ بوروکراسی پیکره‌ی انگل‌واری است که باید با مالیات و اخاذی سر پا بماند. بوروکراسی اگر پا بگیرد (همان‌طور که نیم‌قرن است که در انگلستان پا گرفته و به‌تازگی نیز در روسیه استقرار یافته است) هر کاری که ممکن باشد انجام خواهد داد تا موقعیت خود را تحکیم و قدرت خویش را حفظ کند. حتی در صورتی که همه‌ی طبقه‌ها و تمایزهای اجتماعی از بین برود ولی بوروکراسی باقی بماند هنوز راه درازی تا جامعه‌ی بی‌طبقه مانده است، زیرا بوروکراسی خود هسته‌ی طبقه‌ای است که منافع و علایق آن سرپا در تضاد با مردمی است که تصور می‌رود باید در خدمت‌شان باشد.

به‌عنوان مثالی از قدرت و منافع خودخواهانه‌ی بوروکراسی، می‌توانید به سرنوشت اتحادیه‌ی ملل توجه کنید. عموماً تصور می‌شود که این اتحادیه ابتدا از طرف ژاپن و سپس ایتالیا با ناکامی مواجه شد، و فرانسه و انگلستان از تقویت اقتدار آن در این روزهای دشوار پرهیز کردند چون برای جنگیدن چندان قوی و مجهز نبودند. شاید در عمل فاجعه به همین صورت رخ داده باشد، اما پایه‌ها به‌آهستگی و از روی عمد تخریب می‌شد. اتحادیه‌ی ملل به‌دست اتحادیه‌ی رقیب دیگری نابود شد - یعنی اتحادیه‌ی دیپلمات‌ها. سفیران و دبیران همه‌ی کشورها در سراسر جهان اتحادیه‌ی ملل را به‌چشم

۱. مقصود درس خوانده‌های کالج وینچستر است. (م)

کارگران خواهد بود. تا وقتی که آنارشیزم به نهایت کمال خود برسد مسائل مربوط به سیاست خارجی و دفاع نیز باقی خواهد ماند که این مسائل نیز توسط کارگران منتخب رسیدگی خواهد شد. اما هیچ مقام تمام وقت، هیچ بوروکرات، هیچ سیاستمدار، و هیچ دیکتاتوری در کار نخواهد بود. همه جا فقط گروه‌های کارگران وجود خواهند داشت که به میزان توانایی‌های‌شان کار می‌کنند و بر اساس نیازهای‌شان دریافت می‌کنند.

می‌دانم که هیچ چیز تازه‌ای در این طرح اجتماع آنارشیزمی وجود ندارد؛ این اجتماع دارای همان عناصر بنیادی کمونیزم است که مارکس و انگلس تصورشان را کرده بودند؛ و همچنین وجوه اشتراک زیادی با سوسیالیسم صنفی و سوسیالیسم مسیحی دارد. زیاد مهم نیست که آرمان غایی خود را چه بنامیم. من آن را آنارشیزم می‌نامم چون این واژه بهتر از هر لغت دیگری روی آموزه‌ی اصلی تأکید می‌کند - انحلال دولت و ایجاد کشور متحدالمنافع مبتنی بر تعاون. اما در برابر همه‌ی این شکل‌های سوسیالیسم، فریاد اعتراض به امکان‌پذیر بودن این آرمان غایی بلند خواهد شد که: چنین جامعه‌ای هرگز پا نمی‌گیرد زیرا نوع بشر ذاتاً خبیث و فرومایه است. می‌گویند حتی در صورتی که اجتماع فاقد حکومت می‌توانست استقرار یابد باز هم طایفه یا ملت ماقبل تاریخی بر آن هجوم می‌آورد و آن را زیر و زبر می‌کرد.

در برابر این مخالف‌خوانی، پاسخ ما این است که آنارشیزم طبعاً به معنای صلح‌دوستی است. ترجیح می‌دهم فعلاً وارد این مبحث نشوم. نمی‌خواهم از این پرسش طفره بروم: در فصل بعد به‌طور کامل درباره‌ی آن بحث خواهم کرد.

مخالفت‌هایی که از سوی سوسیالیست‌های دولتی (که اکنون معمولاً خود را کمونیست می‌نامند) مطرح می‌شود بیش‌تر بر اساس عملی بودن بنا می‌شوند. آنان می‌گویند، زندگی مدرن چنان پیچیدگی و غموض فاحشی یافته است که دیگر نمی‌توان بدون ایجاد رنج و عذاب‌های عظیم و هرج و

یک سازمان رقیب می‌نگریستند که اگر کامل می‌شد و پا می‌گرفت سفارتخانه‌های آنان را به حد دفاتر پستی تنزل می‌داد و حکومت ملوک‌الطوایفی آنان را به دست اقتدار مرکزی یگانه‌ای قلع و قمع می‌کرد. به این ترتیب، همه‌ی مقام‌های ارشد و دایمی وزارت امور خارجه‌ی کشورهای اروپایی هرآنچه از دستشان برمی‌آمد انجام می‌دادند تا فعالیت‌های اتحادیه‌ی ملل با شکست مواجه شود. و آنان بیش از حد در این کار موفق شده‌اند.

بنابراین، پرسش اصلی این است که در یک جامعه‌ی کمونیستی چگونه می‌توان بوروکراسی را ملغی ساخت؟ اگر نتوانیم پاسخی برای این پرسش بیابیم ناچاریم قبول کنیم که آرمان جامعه‌ی بی‌طبقه هرگز نمی‌تواند تحقق یابد.

سندیکالیست‌ها - یعنی همان آنارشیزم‌ها در لباس عمل نه در تئوری - پیشنهاد می‌کنند که بوروکراسی را ابتدا با واگذاری اختیارات به ایالت‌ها ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر کنیم. به این ترتیب، مفهوم آرمان‌گرایانه‌ی دولت مطلق - یعنی همان موجود ملی‌گرا و پرخاشگری که تمدن غربی را تقریباً به ویرانی کشانده است - از بین می‌رود. سپس باید انحصار تک‌قطبی پول و خرافات مربوط به ارزش طلا را از بین برد، و واسطه‌ای برای مبادله پیدا کرد که مبتنی بر ظرفیت مولد کشور باشد - واحدهای مبادله به تعداد واحدهای تولید باشد. سپس باید همه‌ی وظایف اجرایی و حکومتی را به سندیکا سپرد - مثل تثبیت قیمت‌ها، حمل و نقل، توزیع، بهداشت و آموزش. به این ترتیب، دولت رو به اضمحلال می‌رود. درست است که باز هم برخی مسائل محلی وجود خواهد داشت که بر منافع مستقیم افراد تأثیر می‌گذارند - مثل مسائل مربوط به آب و آبیاری؛ و سندیکاها شورایی محلی برای حل این مشکلات انتخاب خواهند کرد. و در سطحی بالاتر نیز مسائل و مشکلاتی در زمینه‌ی همکاری و مبادله‌ی میان سندیکاها، تولیدی و توزیعی گوناگون وجود خواهد داشت که برای حل و فصل آنها یک شورای مرکزی نمایندگان لازم خواهد بود - هم شوراهای محلی و هم شورای مرکزی متشکل از

تمایز در این جاست که آنارشیزم هیچ قدرت خاصی به این نخبه‌ها اعطا نمی‌کند. قدرت حتی فرهیختگان را هم فاسد می‌کند، و اشراف‌سالاری به علاوه‌ی قدرت دیگر اشراف‌سالاری نیست، بلکه الیگارشی است. غیبگو، خیالباف، و شاعر به چنان احترام و افتخاری نائل خواهند شد که در تاریخ بشر هرگز سابقه نداشته است. ولی از اشتباه بدفرجام تمیز ندادن اهل تخیل از اهل عمل پرهیز خواهد شد. تخیل آدمی را از عمل قاطع و مصمم عاجز می‌کند؛ و عمل قاطع و مصمم مانع از تخیل می‌شود. و این دیالکتیک شخصیت انسان است.

آنارشیزم یک آرمان عقلانی است. آرمان مشترک مارکس، باکونین و لنین. فقط به این دلیل که آرمان مذکور در سوسیالیسم جمعی روسیه‌ی معاصر رنگ باخته است، کاملاً ضروری است که با شدت و قوت دوباره روی آن تأکید شود. سوسیالیسم پویا است: حرکت جامعه در مسیری معین است که مهم‌ترین چیز آن، جهت آن است. آیا سوسیالیسم فعلی ما به سمت تمرکز، تجمع و شخصیت‌زدایی پیش می‌رود؛ یا به سمت فردیت‌سازی، استقلال و آزادی؟ به نظر من چنین می‌آید که هیچ شکی درباره‌ی این که کدام جهت مطلوب‌تر است وجود ندارد؛ و من می‌ترسم که مبادا در حال حاضر در همه‌ی نقاط جهان، ما جهت نادرستی در پیش گرفته باشیم.

طرفداران فاشیسم و حکومت‌های اقتدارطلب غالباً چنین می‌گویند که دموکراسی به این دلیل ناکام مانده است که رأی‌دهندگان شایسته‌ی مسئولیتی که نظام حکومت برگرده‌ی ایشان می‌گذارد نیستند. این جماعت رأی‌دهنده در ایام انتخابات یا از روی بوالهوسی و دمدمی مزاجی عمل می‌کنند یا از سر جهل و نادانی؛ یا حتی از هرگونه عملی اجتناب می‌کنند. این ملاحظه بر اساس بعضی شواهد حقیقی استوار است: فقط نتیجه‌گیری آن نادرست است. من حتی در دوره‌ی زندگی خویش هم شاهد افول آگاهی سیاسی بوده‌ام. سیاست کم‌تر از سابق در مطبوعات و بحث‌های پارلمانی انعکاس پیدا می‌کند و دیگر علاقه‌ی زیادی به آن نشان داده نمی‌شود. در اکثر مواقع،

مرج ناشی از بی‌سازمانی، آن را دوباره ساده کرد. سوای این نکته که نمی‌توان هیچ هرج و مرج و رنج و عذابی بالاتر از آنچه جمعی شدن کشاورزی در روسیه به بار آورد به تصور درآورد، پاسخ من به اتهام فوق این است که این دقیقاً همان اتهامی است که بر همه‌ی تلاش‌های اصلاح این نظام اجتماعی وارد است. وقتی کمونیست‌ها بر مبنای غیرعملی بودن، غیرواقعی بودن، ایده‌آلیسم، و از این قبیل، با آنارشیزم مخالفت می‌کنند درواقع همان استدلال‌هایی را بازگو می‌کنند. البته بعد از سی چهل سال - که مرتجعان پیشین علیه خود آنان بیان می‌کردند.

آنچه در سیاست - و در تاریخ - اهمیت دارد همانا وضوح بیش و نیروی استدلال است. در روند‌کند و آهسته‌ی تمدن هیچ‌چیز با هیچ وسیله‌ی دیگری به دست نیامده است. بنی‌بشری درباره‌ی زندگی و وجود به تفکر و تعمق نشسته است؛ عناصر آن را با وضوح و جداگانه دیده و دریافته است؛ فهمیده است که چگونه باید این عناصر را از نو مرتب کرد تا اثر بهتر و رفاه بیش‌تری به دنبال داشته باشند. بدین طریق، بیش و خیالی - کاملاً واقع‌بینانه - زاده شده و انسانی که این خیال را و این منظره را دیده آن را به دوستان و همسایگان خویش نیز نشان داده است، و آنان نیز از همین خیال الهام گرفته‌اند و به این ترتیب یک‌گروه، یا فرقه، یا حزب شکل گرفته است، شور و شوق لازم بیدار شده است، و این خیال در وقت مقتضی به تحقق رسیده است. پیشرفت و ترقی فقط از همین مسیر عبور می‌کند - تنها مسیری که تمدن طی آن بنا می‌شود. روزی که دیگر هیچ بنی‌بشری چنین خیال‌هایی در سر نداشته باشد، پیشرفت و ترقی متوقف می‌شود و تمدن به تباهی می‌رود. و این قانون اساسی تاریخ است - قانونی که نظریه‌ی ماده‌گرایی دیالکتیکی چیزی جز همراه و همایند آن نیست.

خواهیم دید که در این برداشت و پنداشت، آنارشیزم چیزی نیست که مانع از پیدایش اشراف‌سالاری فرهیختگان شود. از این جهت آنارشیزم یک آموزه‌ی مساوات‌طلبانه نیست، همان‌طور که کمونیسم هم نیست. اما

با این که سرنوشت رأی‌دهندگان ممکن است به نتیجه‌ی آرای آنها بستگی داشته باشد، کاملاً بی‌حوصله و بی‌تفاوت‌اند. حتی با وجود کل دم و دستگاه سازمان‌های حزبی، تبلیغات انتخاباتی، مراجعه به تک‌تک خانه‌ها برای جلب آرا، گردهمایی‌ها، پخش رادیو تلویزیونی، و از این قبیل، به سختی می‌توان بیش از ۵۰ درصد رأی‌دهندگان را پای صندوق‌های رأی کشاند. و اگر این محرک‌های مصنوعی نبود، شاید فقط ۳۰ درصد رأی‌دهندگان از حق رأی خود استفاده می‌کردند.

اما این بی‌تفاوتی دلایل صرفاً سیاسی ندارد. شاید درست باشد که دموکراسی کارایی ندارد، ولی اگر کامیونی را بیش از ظرفیتش بار زده باشیم، نمی‌توانیم آن را به‌خاطر حرکت نکردن سرزنش کنیم. زوال آگاهی سیاسی در دولت‌های دموکراتیک مدرن به معنای انحطاط اخلاقی نیست. افول آگاهی سیاسی نتیجه‌ی همان فرایند متمرکزسازی و جمعی‌سازی است که به‌طور مستقل، و به‌رغم نظام سیاسی خاصی که از آن برخورداریم، در حال وقوع است. زمانی بود که رابطه‌ی میان شهروندان و نمایندگانشان در پارلمان، رابطه‌ای مستقیم و انسانی بود؛ زمانی بود که رابطه‌ی میان عضو پارلمان و حکومت رابطه‌ای مستقیم و انسانی بود؛ ولی همه‌ی آن روزها سپری شده‌اند. ما قربانی فرایندهای غیرانسانی شدن زندگی سیاسی‌مان شده‌ایم. احزاب به دسته‌ای از مزدوران مطیع تبدیل شده‌اند؛ نمایندگان جای خود را به کمیته‌ها داده‌اند؛ مقامات حقوق‌بگیر و بوروکرات‌هایی که همه‌جا حضور دارند، واسطه‌ی میان شهروندان و پارلمان شده‌اند. اکثر بخش‌های حیات ملی ما تحت کنترل دستگاه‌های بوروکراتیک عریض و طویل و کارآمدی است که تقریباً به‌طور مستقل به عملکرد خویش ادامه می‌دهند - یعنی واقعی به کنترل سیاسی نمی‌گذارند.

رأی‌گیری سیاسی همگانی - باید اعتراف کنیم که - موفق نبوده است. فقط اقلیتی از مردم آگاهی سیاسی دارند، و بقیه فقط به این کار می‌آیند که جهل و بی‌تفاوتی‌شان مورد سوءاستفاده‌ی مطبوعات فریبکار قرار گیرد. اما

بهرتر است حق رأی همگانی را، که نوعی نظام‌گزینش است، با دموکراسی، که یک اصل سازماندهی اجتماعی است، اشتباه نگیریم. حق رأی همگانی برای دموکراسی چندان هم ضروری نیست، همان‌طور که عطیه‌ی الهی نیز برای پادشاه ضروری نیست. این فقط یک اسطوره است: تفویض سرایا خیالی و موهوم قدرت. عدالت، برابری، و آزادی - این‌ها اصول راستین دموکراسی، و نیز امکان‌پذیر، هستند. رویدادهای ایتالیا و آلمان به‌وضوح نشان داد که حق رأی همگانی به هیچ‌وجه تضمینی برای رعایت این اصول نیست، و ممکن است در جایی که آزادی انتخاب و اختیاری وجود ندارد، داستان خیالی وحدت و اتفاق نظر را جعل و تحمیل کند.

اگر شما به یک روستا بروید و بخواهید نیروی برق را وارد آن‌جا کنید: اگر بخواهید یکی از خیابان‌های شهر را تعریض کنید؛ اگر قیمت نان را افزایش دهید یا ساعت کار میکده‌ها را کاهش دهید - آن‌گاه با منافع بلافصل و مستقیم شهروندان سروکار خواهید یافت. این مسائل را به رأی بگذارید، خواهید دید که بدون هیچ تبلیغ و ترغیبی، آنان به پای خود به طرف صندوق رأی خواهند دوید.

خلاصه‌ی کلام، سیاست واقعی همانا سیاست محلی است. اگر بتوانیم سیاست را محلی کنیم، می‌توانیم آن را واقعی کنیم. به همین دلیل است که حق رأی همگانی باید محدود به واحدهای محلی حکومت شود، و این حکومت محلی باید کنترل همه‌ی منافع بلافصل شهروندان را در اختیار داشته باشد. منافع و مسائلی که نمی‌تواند تحت کنترل شورای محلی باشد باید تحت نظر شاخه‌ی محلی سندیکا یا اتحادیه‌ی مربوط به خود باشد. و منافع کلی‌تر و غیرمستقیم‌تر - مسائل مربوط به همکاری، مبادله و ارتباط و سیاست خارجی - توسط شوراهای نمایندگان که از سوی شوراهای سندیکا‌های محلی انتخاب می‌شوند، حل و فصل می‌گردد. فقط به این طریق است که می‌توانیم روزی به دموکراسی سرزنده و نیرومندی دست یابیم.

در هر حال، باید شرطی را قید کنیم که بدون آن هیچ نظام دموکراتیکی نمی‌تواند سرپا بماند. یک نماینده باید همیشه نماینده‌ای موقتی باشد. وقتی یک نماینده تبدیل به نماینده‌ی حرفه‌ای شود، آن‌گاه همه‌ی دردسرها از نو آغاز می‌شود. احزاب بوروکراتیک جان می‌گیرند؛ اصل اهریمنی رهبری پا به عرصه می‌گذارد؛ شهوت قدرت، این افراد منتخب را از راه به در می‌برد و به فساد می‌کشاند. آنان در نخوت و غرور خویش غرق می‌شوند.

سیاستمدار حرفه‌ای چهره‌ی عجیب‌الخلقه‌ای است که باید روزی سرپای آن را مورد تحلیل انتقادی قرار داد. اقتصاددان حرفه‌ای یک چیز است - او در شاخه‌ای از دانش صاحب تخصص و مهارت است و باید قادر باشد نیازهای خاصی را برطرف کند؛ یک صاحب‌منصب محلی - زمین‌دار یا کارخانه‌دار فعالی که از روی حس مسئولیت و وظیفه‌شناسی می‌خواهد به نمایندگی پارلمان برگزیده شود - این نیز چهره‌ی موجهی است. اما نوع دیگری از سیاستمدار نیز وجود دارد که هیچ منزلت و شأن کارکردی دیگری ندارد. او کسی است که عامدانه سیاست را به عنوان حرفه‌ی خویش برگزیده است. او ممکن است حسب اتفاق یک وکیل یا دبیر اتحادیه یا روزنامه‌نگار باشد؛ ولی حضور او در عرصه‌ی سیاست به خاطر عوایدی است که می‌تواند از آن کسب کند. او خواهان صعود به مقام و قدرت است، و انگیزه‌ی او همیشه جاه‌طلبی شخصی و جنون خودبزرگ‌بینی است. این سیاستمدار حرفه‌ای، به لطف مشغله‌ها و دغدغه‌های سایر انواع نمایندگان پارلمانی، شانس موفقیت بیش‌تری دارد. درست همین سیاستمدار حرفه‌ای است که برای جامعه‌ی سوسیالیستی خطرناک است، چون با پا پس کشیدن تفنن‌گراهای بی‌انگیزه، او یک‌ه‌تاز عرصه‌ی سیاست می‌شود. و آزاد از نظارت هر رقیبی، همه‌ی مقامات قدرت را به انحصار خویش درمی‌آورد، و سپس، سرمست این اعمال قدرت، متوجه رقیبان هم‌نوع خویش می‌شود، همه‌ی کسانی را که ممکن است جانشین او شوند، با سنگدلی قلع و قمع می‌کند، و از همه‌ی کسانی که قول خدمت به او را داده‌اند، اطاعت مطلق می‌خواهد. به

همین ترتیب است که دیکتاتورها به قدرت می‌رسند و جای پاهای خود را محکم می‌کنند؛ موسولینی، استالین و هیتلر، به همین ترتیب قدرت خود را استحکام بخشیدند. دولت سوسیال دموکراتیک نیز ناآگاهانه و ناگزیر همین فرایند را تشویق و تقویت می‌کند. تنها سنگر دفاعی در برابر این فرایند، حذف شغل سیاسی و سیاستمدار حرفه‌ای و بازگشت به مبانی کارکردی نمایندگی سیاسی است. این یک اصل موضوعه‌ی بدیهی در جامعه‌ی کمونیستی است که قدرت هرگز به یک فرد تفویض نمی‌شود، تا خودسرانه آن را اعمال کند. قدرت باید چیزی انتزاعی، و موهبتی باشد که در یک منصب به ودیعه گذاشته می‌شود و باید به صورت غیرشخصی اعمال شود. یک نماینده یا مقام منتخب هرگز نباید اقتدار خویش را با فردیت خویش اشتباه بگیرد - این همان تمایز کهن است که کلیسا بین لطف الهی و ابزار انسانی می‌گذاشت.

سخن من به‌طور کلی این است که سوسیالیسم پارلمانی، که تجلی نهایی آموزه‌ی فردی و ذهنی قدرت است که روند مهلک خود را از رنسانس آغاز کرد، باید به مفاهیم لطف و موهبت، آزادی، و وظیفه بازگردد، که بیش‌تر با فلسفه‌ی مدرسی مسیحی انطباق دارند تا با فلسفه‌ی مدرن. من در کمونیسم همیشه تأیید و تصدیق دوباره‌ی بعضی آموزه‌های متافیزیکی اروپای قرون وسطا را می‌بینم که بعدها با امواج خیزان اومانیسم، لیبرالیسم و ایده‌آلیسم از میان برداشته شد. من عقیده ندارم که ما می‌توانیم به اصول دینی قرون وسطا بازگردیم، و به همین دلیل عقیده ندارم که احیای آیین کاتولیکی می‌تواند ما را نجات دهد؛ در نظریه‌ی آنارشیزم، کلیسای سازمان‌یافته به اندازه‌ی دولت سازمان‌یافته نقض غرض محسوب می‌شود. ولی بسیار ضروری است که یک‌بار دیگر جهانشمولی حقیقت را بپذیریم و زندگی خود را تابع حکومت عقل کنیم. این جهانشمولی و این عقل، همان‌طور که فیلسوفان کاتولیک

تحمیل دست بشر نیست بلکه طبیعی است؛ و هر انسانی که این نظم را بیابد آزادی خویش را یافته است.

آنارشیزم مدرن تأیید و تصویب دوباره‌ی همین آزادی طبیعی و همین یگانگی مستقیم با حقیقت جهانشمول است. آنارشیزم مخالف نظام ساختگی [غیرطبیعی] حکومت است که ابزار خودکامگی فردی و طبقاتی است؛ آنارشیزم در پی بازیافتن نظام طبیعت، و انسانی است که مطابق حقیقت عام واقعیت زندگی می‌کند. آنارشیزم مخالف حکومت و فرمانفرمایی شاهان و کاست‌ها، کلیساها و پارلمان‌ها است، و بر حکومت عقل، که همان حکومت خداوند است، صحنه می‌گذارد.

حکومت عقل - زندگی طبق قوانین طبیعی - به معنای رها شدن قوه‌ی تخیل نیز هست. ما دو امکان در اختیار داریم: کشف حقیقت، و آفریدن زیبایی. اگر این دورا با هم مشتبه کنیم و در تکاپوی کشف زیبایی و آفریدن حقیقت برآییم، دچار اشتباه بزرگی شده‌ایم. اگر برای آفریدن حقیقت بکوشیم، فقط با تحمیل نظام ایده‌آلیستی و خودسرانه‌ای به همراهان و اطرافیان خویش که هیچ ربطی به واقعیت ندارد، می‌توانیم چنین کاری انجام دهیم؛ و اگر بکوشیم زیبایی را کشف کنیم در جایی به جستجوی آن برمی‌آییم که یافت نمی‌شود - در عقل، در منطق، در تجربه. حقیقت در واقعیت است، در جهان مشهود و محسوس حواس؛ ولی زیبایی در دنیای غیرواقعی است، در دنیای ناآگاهانه و پرظرافت تخیل. اگر این دو دنیای واقعیت و تخیل را با هم مشتبه کنیم، نه تنها آب به آسیاب نخوت ملی و جزمیت دینی ریخته‌ایم، بلکه خوراکی هم برای فلسفه‌های غلط و هنر مرده‌ی فرهنگستان‌ها فراهم کرده‌ایم. ما باید ذهن خویش را تسلیم حقیقت جهانشمول کنیم؛ ولی تخیل ما آزاد است که رویاپردازی کند؛ و به‌اندازه‌ی خود رویا آزاد است؛ و همان رویا است.

من آنارشیزم را با سوررنالیسم، عقل را با رومانتیسیسم، قوه‌ی درک را با قوه‌ی تخیل، و وظیفه را با آزادی به تعادل می‌رسانم. شادی، صلح، رضایت

اصرار دارند، جنبه‌هایی از واقع‌گرایی است.^۱ فقط یک نوع حقیقت می‌تواند در کار باشد، چون واقعیت تجربه‌ی ما یکی بیش‌تر نیست، و ما فقط با برهان و استدلال می‌توانیم به ماهیت حقیقی این تجربه دست یابیم. کمونیست‌ها از ماده‌گرایی دیالکتیکی سخن می‌گویند، ولی واقع‌گرایی دیالکتیکی عبارت بهتری است. واقع‌گرایی نفی ایده‌آلیسم هگل است؛ واقع‌گرایی ارسطو، آلبرتوس و آکویناس؛ واقع‌گرایی علم مدرن با اصرار و ابرامی که بر جهانشمول بودن قانون و طرح دارد.

وقتی تابع عقل و خرد باشیم، از دید قرون وسطایی، به صدای خداوند گوش می‌دهیم: نظم خداوند را کشف می‌کنیم که ملکوت آسمان‌ها است. در غیر این صورت، چیزی جز تعصبات ذهنی افراد باقی نمی‌ماند، و این تعصبات می‌تواند ابعادی به بزرگی ملی‌گرایی، عرفان‌گرایی، خودبزرگ‌بینی، و فاشیزم پیدا کند. عقل‌گرایی واقع‌گرایانه بالاتر از همه‌ی این امراض روحی است و نظم جهانی اندیشه را برپا می‌دارد، که نظم ضروری اندیشه است چون نظم جهان واقعی است؛ و از آن‌جا که ضروری و واقعی است،

۱. برای شرح درخشان این آموزی کاتولیکی، به جستر پرفسور اتین گیلسون با عنوان عام‌گرایی قرون وسطایی و ارزش امروزی آن مراجعه کنید: در استقلال، همگرایی، و اقتباس در نهادها، تفکر، و هنر (Etienne Gilson, Harvard University, Press, 1937). در این جا جمله‌هایی چند می‌آورم که عصاره‌ی نتیجه‌گیری‌های اوست: «آزادی و اختیار ذهنی شامل رهایی کامل از تعصبات شخصی و پذیرش کامل واقعیت است... یا از بندهای بیرونی آزاد می‌شویم و برده‌ی ذهن خود می‌مانیم، یا از بند ذهن خویش می‌دهیم و فرمانبردار واقعیت می‌شویم. واقع‌گرایی همیشه سرچشمه‌ی آزادی و اختیار شخصی ما بوده و هنوز هم هست. بگذرید اضافه کنم که، به‌دلیل مشابهی، واقع‌گرایی تنها ضامن آزادی و اختیار اجتماعی ما است... پس تنها امید ما به احیای گسترده‌ی این اصل یونانی و قرون وسطایی است که حقیقت، اخلاق، عدالت اجتماعی و زیبایی فی‌نفسه عام و ضروری هستند. اگر فیلسوفان، دانشمندان و هنرمندان تصمیم به تعلیم این اصل بگیرند و در صورت لزوم وقت و بی‌وقت آن را موعظه کنند، باز هم معلوم خواهد شد که واقعیت دارای مراتبی معنوی هستند که حتی داوری درباره‌ی دولت نیز مطلقاً بر پایه‌ی آنها صورت می‌گیرد، و سرانجام ما را از پیدادگری دولت می‌رهاند.... در این عقیده که در عالم هیچ چیز بالاتر از حقیقت عام نیست، ریشه‌های آزادی فکری و اجتماعی ما نهفته است.»

نمی‌خواهم از پیامدهای اقتصادی و اجتماعی جنگ چیزی بگویم - برای کسانی که در دوره‌ی پس از جنگ زندگی کرده‌اند مسلماً به‌قدر کافی روشن است که این پیامدها تا چه اندازه مصیبت‌بار بوده‌اند. به‌خاطر دارم که جناب داگلاس جرالد، که یکی از چیره‌دست‌ترین توجیه‌کنندگان جنگ بود، یک‌بار اظهار داشته بود که جنگ جهانی اول ارزش جنگیدن داشت چون به غربی شدن ترکیه انجامید؛ ولی اکثر ما نمی‌توانیم قبول کنیم که ملغی شدن حرمسرا و از مد افتادن عمامه به قربانی شدن دوازده میلیون نفر می‌ارزید.

به نظر من، متقاعدکننده‌ترین استدلال‌های طرفدار جنگ، اصلاً استدلال‌های منطقی نیستند، بلکه بر پایه‌ی بعضی انگیزش‌های مبهم روان‌شناختی استوار می‌شوند. مقصودم این نیست که این استدلال‌ها به‌دلیل ابهام‌شان (یا به‌واسطه‌ی عامل ناشناخته‌ای) قدرت مجاب‌کنندگی دارند: مقصودم این است که بعضی از توجیه‌های عقلانی جنگ به این دلیل دوام می‌آورند که تجلی و نمود انرژی عاطفی معینی هستند که در جاهای دیگر سرکوب می‌شود. وقتی این توجیه‌های عقلانی به‌صورت مشخص و ساخته و پرداخته‌ای درآیند، فرایند تصعید برای همه‌ی کسانی که با روان‌شناسی آشنایی دارند به‌وضوح قابل تشخیص می‌شود. ولی تبیین ایستارهای بسیار کلی‌تر در قبال جنگ و صلح، که به‌شکل رویارویی و دفاع بالفعل و فعال نیست، بلکه به‌صورت بلا تکلیفی یا بی‌تفاوتی درمی‌آید، بسیار دشوارتر است. شاید دویست هزار نفر صلح طلب باشند؛ و چندصد نفر هم جنگ‌افروز فعال؛ ولی توده‌ی مردم در قبال سرنوشتی که آنان را تهدید می‌کند بی‌تفاوتی مرگباری نشان می‌دهند، و حتی در کشاکش جنگ نیز به همین وضع می‌مانند.

وضعیت خود من، که بیشتر شک و تردید است تا بی‌تفاوتی، شاید نمونه‌ای از وضعیت بسیاری دیگر هم باشد. من به نسلی تعلق دارم که در جنگ جهانی اول جنگیدند، و از همان بدو آغاز تا آخرین لحظه‌های پایانی، از آن بیزار بودم. وقتی جنگ آغاز شد، شور و شوق عمومی برای پیمن

- همه‌ی این‌ها یک چیز است و نتیجه‌ی کمال همین تعادل و توازی است. می‌توانیم درباره‌ی این چیزها با زبان دیالکتیک سخن بگوییم - با اصطلاحات تناقض، نفی و ستز - ولی معنا یکی است. شوربختی جهان به‌دست کسانی رقم می‌خورد که به‌قدری در یک جهت راه افراط در پیش می‌گیرند که این توازن و تعادل را برهم می‌زنند، و نتیجه و برآیند آن را نابود می‌کنند. شکنندگی و ظرافت این تعادل، ذات و جوهر آن است؛ زیرا شادی فقط به کسانی وعده داده می‌شود که در راه نیل به آن بکوشند، و کسانی که در صورت نیل به آن، بتوانند توازن ظریف آن را با ملایمت نگه دارند.

۶

پیش شرط صلح

رویکرد من به این مسئله، رویکردی شخصی است. شاید این مسئله یک پرسش انتزاعی اخلاقی باشد و پاسخ آن نیز به‌صراحت مؤید صلح جهانی باشد. شاید هم با یک پرسش انضمامی و عینی زیست‌شناختی سروکار داریم و پاسخ آن نیز به‌صراحت مؤید جنگ‌های ادواری است. شک دارم که بتوان به همه‌ی پرسش‌هایی که در این زمینه پیش می‌آید پاسخ‌هایی داد که مورد تأیید همه باشد. نه‌تنها ارزش‌های متضادی در این جا نقش دارند، بلکه انگیزه‌های گوناگون نیز به‌طور مایوس‌کننده‌ای درهم آمیخته‌اند. بعضی از پرخاش‌جوترین و خودخواه‌ترین افرادی که من می‌شناسم، صلح‌دوستان فعالی هستند؛ و بعضی از ملایم‌ترین و حساس‌ترین افرادی که تابه حال دیده‌ام، سربازان و نظامیان حرفه‌ای بودند. آنان هم از جنگ بیزار بودند؛ ولی آن را پذیرفتند.

من جنگ را نمی‌پذیرم. من جنگ را یورشی به عقل، وحشی‌گری و بی‌معنا می‌دانم و آثار و نتایج آن را یکسره پلید و اهریمنی قلمداد می‌کنم.

متفکین کوچک‌ترین تأثیری روی من نداشت، و اصولاً نمی‌توانستم در هیچ جبهه و اردویی شور و شوقی به جنگ داشته باشم. از نظر من این جنگ فقط وقفه‌ای بی‌معنا در جریان مبارزه‌ی بزرگ برای عدالت اجتماعی بود. من آزرده‌خاطر بودم که باید افکارم را از مسائل واقعی زندگی منحرف کنم، و هنگامی که دریافتم همه‌ی وقت و فعالیت‌های جسمانی من صرف این دیوانگی می‌شود، سرشار از خشم و عجز شدم. اما همچون اکثر مردم در ۱۹۱۴، فکر نمی‌کردم که این جنگ بیش از چند هفته طول بکشد (چون من هم توهم بزرگ را خوانده بودم) و خیال می‌کردم پس از یک دوره‌ی کوتاه آموزش و اردو زدن، دوباره می‌توانم به سراغ کتاب‌هایم بروم.

اما جنگ به این زودی‌ها تمام نشد و به درازا کشید، و من هم پا به پای آن می‌رفتم. به من مأموریت دادند که به گردان پیاده‌نظام بپیوندم، و به فرانسه گسیل شدم و تجربه‌ی یک افسر پیاده‌نظام خط مقدمی را کسب کردم. نمی‌خواهم این حقیقت را بپوشانم که از این تجربه چیزهایی آموختم. دریافتم که به‌اندازه‌ی اکثر مردم، شجاعت و پایمردی دارم، و این کشف ارزشمندی بود. اما از این که بگذریم، تجربه‌ی یادشده برای من تجربه‌ی ترس و دهشت بود، و در ۱۹۱۹ در حالی ارتش را ترک گفتم که بیش از همیشه در صلح‌طلبی خویش راسخ بودم - صلح‌طلبی که می‌توانست به پشوانه‌ی تجربه‌اش درباره‌ی جنگ سخن بگوید.

در این زمینه چه کاری از من ساخته بود؟ چون کسب و کارم نوشتن بود، حس می‌کردم باید ابتدا درباره‌ی همین تجربه‌ی جنگ مطلب بنویسم - با خونسردی و واقع‌بینی حقیقت مطلب را درباره‌ی جنگ بگویم. اما، با شگفتی تمام، دریافتم که هیچ‌کس نمی‌خواهد درباره‌ی جنگ حقیقت را بداند. مردم یا چنان از جنگ خسته و درمانده بودند که می‌خواستند خود را در فعالیت‌های زمان صلح غرق کنند و در این فعالیت‌ها گریزگاهی ذهنی برای خود بیابند، یا می‌خواستند پیروزی ما را بزرگ‌تر جلوه دهند. من به هزینه‌ی خودم، اشعار واقع‌گرایانه‌ای تحت عنوان «رزمندگان عربان» منتشر

کردم، ولی با این که مورد استقبال منتقدان قرارگرفت و تبلیغ و معرفی خوبی روی آنها شد، بیش از ۳۰۰ یا ۴۰۰ نسخه از آن به فروش نرسید. من گزارشی درباره‌ی عقب‌نشینی مارس ۱۹۱۸ نوشتم، و با این که (یا چون که!) آن را تا حد امکان عینی و بی‌طرفانه و عاری از هر نوع تبلیغ نوشته بودم، نتوانستم برایش ناشری بیابم - و تا پنج سال بعد هم چاپ نشد. همه‌ی این‌ها بسیار دلسردکننده بود، و با این که از آن هنگام به بعد دو گزارش توصیفی دیگر هم درباره‌ی وقایع جنگ نوشته‌ام، احساس می‌کنم این روش چندان اثربخش نیست، و خلاصه این که، هر قدر جنگ را همچون نوعی ادبیات به نحو مؤثرتری منعکس کنیم، خود جنگ جذاب‌تر می‌شود. روشن است که ترس و دهشت‌های جنگ، مردم (حتی زنان) را مفتون و مجذوب خود می‌کند، و گاهی به نظر می‌رسد که اگر کسی بخواهد از جنگ پیشگیری کند، بهتر است طوری رفتار کند که گویی هرگز جنگی وجود نداشته بود.

اعتماد به نفس، که یکی از ارزش‌های مثبتی است که شخصیت آدمی از جنگ کسب می‌کند، ممکن است در جریان زندگی فعال در زمان صلح نیز حاصل شود، هر چند که، به نظر من، نه به آن سرعت. من حتی برای یک لحظه هم این فکر را به سر راه نمی‌دهم که جنگ به زندگی‌هایی که قربانی خود می‌کند، می‌ارزد. ولی تأثیر جنگ بر فرد به ژرفای وجود او رسوخ می‌کند. من فقط به بعضی جلوه‌های مبهم این تأثیر اشاره می‌کنم. برای مثال، جنگ بعضی از حواس مرا چنان تیزتر کرد که به‌طور غریزی می‌توانم در میان کسانی که ملاقات می‌کنم ترسوها را تشخیص دهم؛ نه فقط کسانی که در جنگ ترسو بودند، بلکه کسانی که در هر موقعیت خطرناک ترسو هستند. داشتن چنین شناختی از اطرافیان نمی‌تواند چندان رضایت‌بخش باشد؛ و مسلماً به احساس خشنودی اجتماعی از خویشتن نیز چیزی نمی‌افزاید، چون در وضعیت اقتصادی فعلی مسلم است که ترسوها غالباً به مناصب قدرت و اقتدار می‌رسند. ولی می‌توان باور کرد که در درازمدت شجاعت به کل خوشبختی و شادکامی آدمی بیفزاید، و اگر جنگ موجب افزایش

مهربانی جمعی پدید می‌آید. چون قهرمان‌گرایی و بشردوستی تقریباً یک چیز هستند. ولی با کوچک‌ترین گمراهی عاطفی، عاشق بشریت به یغماگر، و قهرمان بخشنده به بیدادگر و ویرانگر تبدیل می‌شود.^۱

در بررسی دقیق‌تر، معلوم خواهد شد که اقامه‌ی برهان زیست‌شناختی برای جنگ متکی به نوعی الوهیت دادن به «زندگی» یا «طبیعت» است که هیچ پشتوانه‌ی معقولی ندارد. (در طرز تفکر من) خطای فلسفی بزرگی است که به آفریده‌های ذهن و تخیل آدمی، وجود مستقل و اقتدار متعال نسبت دهیم. فرایند تکامل، تا جایی که دانشمندان توانسته‌اند آن را بازسازی کنند، هر چیزی که باشد روند معین و قطعی ندارد؛ و اگرچه نژاد بشر با نیل به آگاهی توانسته است توهم کنترل سرنوشت خویش را آبیاری کند، ولی خود مسئله‌ای که مورد بحث ما است نشان می‌دهد که این کنترل تا چه حد بی‌اثر بوده است. یگانه هدف قطعی زندگی، خود فرایند زندگی است؛ و حس و حواس فردی فقط قادر است از همین فرایند اطلاع یابد؛ و چون جنگ زندگی فردی را نابود می‌کند، ظاهراً با استدلال زیست‌شناختی نمی‌توان جنگ را توجیه کرد، غیر از مواقعی که تنها وسیله‌ی حفظ حیات، گرفتن جان دیگری باشد. اما با این که مثل روز روشن است که جنگ علل اقتصادی داشت، توجیه‌کنندگان جنگ به این علل متوسل نشدند. این هم روشن است که با روش‌های مدرن تولید، به‌صورت بالقوه امکان برآوردن نیاز همگان وجود دارد. در این صورت دیگر چه چیزی از استدلال زیست‌شناختی برای توجیه جنگ باقی می‌ماند؟

خوب است از کار رنه کوئیتون^۱، نویسنده‌ی فرانسوی، یاد کنیم که هرچند او را غالباً نادیده می‌گیرند، ولی تأثیرش هنوز در میان مدافعان جنگ دیده می‌شود. کوئیتون، که در ۱۹۲۵ درگذشت، یک زیست‌شناس بود که نقش بارزی در جنگ جهانی اول داشت. وقتی جنگ درگرفت، او چهل سال

حساسیت ما به این عنصر شود، می‌تواند میل به پرورش دادن آن را در ما بیدار کند.

این حساسیت خلص در هیچ موقعیتی جز احساس مداوم خطر همگانی نمی‌توانست پرورش یابد. شاید بعضی از حرفه‌های زمان صلح، مثل کار در معادن ذغال‌سنگ، همین کیفیات را پرورش دهند، ولی فقط اقلیت کوچکی از جمعیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فکر می‌کنم همین مطلب درباره‌ی خصوصیت دیگری که به‌طور فاحش در جنگ رشد می‌کند، صادق است - رفاقت. صلح‌طلبان نیز از این مزیت و فضیلت جنگ کاملاً آگاهند، و انواع و اقسام فعالیت‌های گروهی را ترتیب می‌دهند تا همین نوع رفاقت را در زمان صلح به وجود آورند. آنان حتی تا اندازه‌ی زیادی از نحوه‌ی سازماندهی و آموزش‌های دستگاه نظامی تقلید می‌کنند.^۱

رفاقت یک احساس گروهی است. و سوای تداعی‌های احساساتی‌گری، می‌توانیم فرض کنیم که همچون شجاعت، ارزش زیست‌شناختی دارد. یعنی، حالت تدافعی انسان بینوا در برابر بی‌تفاوتی سرد جهان مادی است. اما با وجود همه‌ی این فضایل زیست‌شناختی که شاید در جنگ بیابیم، ارزش آنها در نسبت با خباثت و شرارتی معنا پیدا می‌کند که از همین شرایط زاده می‌شود. هیچ شجاعت و رفاقتی سودی نخواهد داشت وقتی در نهایت همه‌ی دلیرمردان ماقتل عام شوند و تمدن ما نیست و نابود شود. باید از خود پرسیم آیا فضایی که از جنگ‌های مدرن نشأت می‌گیرد به‌لحاظ زیست‌شناختی ارزشمندتر از رذیلت‌های آن است. [لرد] شفتزبری^۲ در خصایص می‌نویسد: «تصور غریبی است که جنگ، که همه چیزش حد اعلای وحشی‌گری می‌نماید، باید شور و سودای قهرمانی‌ترین روح‌ها باشد. اما در جنگ است که گروه پایداترین رفاقت‌ها بسته می‌شود. در جنگ است که یاری دادن به حد اعلای می‌رسد، خطر مشترک از سر گذرانده می‌شود، و

1. See *Training for Peace: a Programme for Peaceworkers* by Richard B. Gregg.

2. Shaftesbury

کلی‌تر از آن، هدف جهانی حیات، غالب نباشد، مرد حقیقتاً مذکر نیست، حقیقتاً بالغ نیست. صلح‌طلبی و مالتوس‌گرایی به یکسان غیرطبیعی و تلاشی برای درافتادن با غرایز بنیادی زیستی مذکر و مؤنث است که نهایتاً نتایج فاجعه‌آمیزی دارد.^۱ و در جای دیگر: «اندیشه‌ای که یک مرد آماده‌ی مردن در راه آن نباشد، اندیشه‌ای نیست که غریزه‌ی خدمت را بیدار کند، و با برانگیختن این غریزه و غلبه‌ی آن بر سایر غرایز است که سلامت نوع بشر، به‌عنوان یک ضرورت زیست‌شناختی، بسته به آن است. چون فقط با خدمت کردن است که مرد به کرامت اخلاقی می‌رسد، که بدون آن نژاد بشر منحرف و نهایتاً منقرض می‌شود.»

مغالطه‌ای که پایه و اساس این آموزه است از زیست‌شناسان رومانتیک قرن گذشته اخذ می‌شود؛ این مغالطه روایتی از مغالطه‌ی انسان‌وارگی^۱ است که به‌شکل تشخص بخشیدن به نیروی خیالی است که طبیعت نامیده می‌شود. در نخستین اندرز کوئیتون چنین می‌خوانیم: «خواست طبیعت این است که انسان باید در اوج نیرو و حیات خویش بمیرد.» «طبیعت انواع جانداران را می‌آفریند، نه افراد را.» و این دومین اندرز است. و به همین ترتیب در سراسر این کتاب با همین فرض ناگفته و ناآگاهانه مواجه می‌شویم، و اگر خواننده زیر بار پذیرش آن نرود، فلسفه‌ی جنگ بنا شده روی این فرض نیز فرو خواهد پاشید.

تا به این جا تمایزی بین صلح‌طلبان نگذاشته‌ام و به‌طورکلی به آنان اشاره کرده‌ام، اما درواقع دو مکتب فکری در میان مخالفان جنگ وجود دارد. یکی مکتب انسانی که به کرامت و حرمت زندگی اعتقاد دارد، و جنگ را نزاع وحشیانه برای بقا می‌داند؛ هدف زندگی، زندگی بیشتر و بهتر است. این آموزه عملاً بر همان مفروضات رنه کوئیتون استوار است - انسان به‌عنوان بخشی از نیروی حیاتی هدف‌دار. آموزه‌ی دیگری که آقای جرالد با این یکی

داشت، و هرچند که افسر ذخیره بود و قادر به خدمت فعال نبود، داوطلبانه به خدمت توپخانه درآمد. او هشت بار زخمی شد، و مدال‌های افتخار درجه‌ی بالای بلژیکی، بریتانیایی، و آمریکایی و نیز بالاترین نشان افتخار فرانسه را نیز دریافت کرد. و مرتباً به سمت افسر و فرمانده سپاه افتخاری فرانسه منصوب شد. کوئیتون پس از جنگ به کار علمی خویش بازگشت، و از ۱۹۲۴ شروع به تألیف اصول و پندواره‌هایی کرد که بعدها به‌صورت کتاب چاپ شد. او آن قدر زنده نماند که انتشار کتابش را ببیند.

جناب داگلاس جرالد مقدمه‌ای طولانی بر ترجمه‌ی انگلیسی کتاب^۱ کوئیتون نوشت، و پند و اندرزهای او را به‌عنوان یک فلسفه‌ی جنگ منسجم معرفی کرد، فلسفه‌ای که خود جرالد هم از آن پس در نوشته‌های خویش به بسط و پروراندن آن پرداخته است. پند و اندرزنویسی یکی از شیوه‌های بسیار سست ادبی است، و اندرزنویس همیشه بیشتر در فکر حقیقت ملاحظات خاص خویش است تا سازگاری آنها با یکدیگر. بسیاری از این اصول و پندواره‌ها ملاحظات مستقیم و برگرفته از تجربه‌اند، و صحت آنها فوراً ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال، تمایز میان مردان دلیر و قهرمانان: «مرد دلیر هر وقت از او خواسته شود جانش را می‌دهد؛ قهرمان جانش را در طبق اخلاص می‌گذارد.» «قهرمان یک راز است و شاید فقط قهرمان دیگری بتواند وی را بفهمد.» «شجاعت نتیجه‌ی محاسبه‌ی دقیق احتمالات است.» «دلیری کیفیتی فکری است تا اخلاقی.» «در خط آتش انضباطی وجود ندارد؛ فقط یکدلی متقابل هست، انضباط از پشت خط مقدم شروع می‌شود.» در این پندواره‌ها سرباز است که سخن می‌گوید، اما در اکثر آنها صدای یک زیست‌شناس سالخورده را می‌شنویم. آقای جرالد می‌گوید: «سنگ بنای اندیشه‌ی کوئیتون این آموزه است که برای مرد، پایان زندگی چیزی فراتر از زندگی است، و تا وقتی این غریزه‌ی خدمت به نوع بشر، یا

۱. Pathetic Fallacy. نسبت دادن عواطف و خصوصیات انسانی به حیوانات و گیاهان و اشیا در ادبیات و هنرها. (م)

1. *Soldier's Testament* (Eyre & Spottiswoode, 1930).

زاد و رود بردگان هستند؛ و داغ نیاکانشان فقط در پیکرهایشان دیده نمی‌شود. پس از یک دوره‌ی صلح طولانی، اگر شرایط زندگی مساعدت کند، مشاهده می‌کنیم که انرژی مردم موانع و حفاظ‌ها را متلاشی می‌کند؛ و آنان با همه‌ی نیرویی که در طول این سال‌ها ذخیره کرده‌اند شروع به پرخاش می‌کنند. نژاد سالم و سرحال، و نیرومند به‌خاطر مبارزه با طبیعت (که طی آن برترین ایشان زنده مانده، حال آن که غالباً بهترین‌ها هلاک می‌شوند) پیروزمندانه وارد عرصه‌ی کارزار ملل می‌شوند و ارتش‌های منظم را با همان هجوم اول شکست می‌دهند، و اشرافیت نظامی دوران بعد را تشکیل می‌دهند. و خود نیز سرانجام غرق در تجمل و نزاع می‌شود و با عوام‌الناس زیردست خود درهم می‌آمیزند. سپس در سرزمین بکر دیگری بشریت اصيل دیگری دوباره سر برمی‌آورد که توان پیروزی بر آنان را دارد چون به‌وسیله‌ی جنگ تاز و مار و ضعیف نشده است. آنان که جنگ را بستر رویش دلیری و فضیلت می‌دانند همچون کسانی هستند که هرزگی را بستر عشق بدانند.»

این تلقی از جنگ با شواهد تاریخی نیز همخوانی دارد و مستلزم الوهیت بخشیدن به نیروی زندگانی نیست. در این دیدگاه بر این نیز تأکید می‌شود که برای مذكر بودن لزومی ندارد که حتماً نظامی باشیم. همه‌ی فضیلت‌هایی که برای صیانت از تمدن لازم است به‌طور طبیعی در فرایند بنا ساختن آن تمدن به تکامل می‌رسد. حفظ یک تمدن بسیار بیش از نابود کردن آن نیازمند شجاعت و دلیری است. زندگی عقلی سنگر مطمئنی در برابر زوال و انحطاط است.

خلط و شبهه‌ی بعدی ناشی از کزفهمی آقای جرالد درباره‌ی موضع صلح‌طلبان عقل‌گرا است. جان کلام او این است که عقل‌گرا نمی‌تواند به هیچ ارزش مطلقه‌ی عقیده داشته باشد چون تنها راه مؤثر برای عقیده داشتن به چنین ارزش‌هایی، حاکم ساختن آنها به مدد زور است. ولی عقل با ترغیب و وسوسه به هدف خود نائل می‌شود. زور فقط برای تثبیت ارزش‌های

اشتباه می‌گیرد، عاری از این انحراف احساساتی است. «حیات» شاید هدف‌دار باشد شاید هم نباشد؛ اصل قضیه این نیست. اما «حیات» را نمی‌توان فقط به یک مفهوم واحد فروکاست. انواع متفاوتی از حیات وجود دارد — معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی. زندگی انسان به‌واسطه‌ی برخورداری از استعدادهای منحصر به فردی که عموماً آن را عقل می‌نامیم متمایز می‌شود. در سلسله‌مراتب زندگی، عقل نشانگر تفاوتی است نه فقط در درجه بلکه در نوع؛ بنابراین گزاره‌هایی که درباره‌ی زندگی غریزی صدق می‌کنند ضرورتاً درباره‌ی زندگی عقلی صادق نیستند. اما عقل، اگر فارغ از تعصب و پیشداوری باشد، می‌تواند موقعیت متزلزل خویش را بپذیرد؛ عقل تا ابد از سوی شور و شهوت‌هایی که با پیکر حیوانی خویش به ارث برده‌ایم به چالش خوانده می‌شود. بنابراین باید از خود دفاع کند؛ و در این دفاع باید حاضر به ایثار جان باشد. فقط کسانی که ناخودآگاهانه مرگ را ترجیح می‌دهند (و ترجیح خویش را «بی‌علاقگی» می‌نامند) مایل به ایثار جان نیستند. نتیجه می‌گیریم که مخالفان عقل‌گرای جنگ، صلح‌طلب نیستند چون معتقدند آرمان‌هایی وجود دارد که به‌خاطر آنها نهایتاً باید درگیر جنگ شد. اما به‌عنوان بخشی از نبرد آنان با غرایزشان، ناچار با غریزه‌ی جنگ نیز خواهند جنگید. آنان می‌دانند که این غریزه علامت زوال و انحطاط است، چون جنگ به معنی اتلاف اقتصادی، تضعیف نوع بشر، و فقر فکری است. ظاهراً آقای جرالد نظریه‌ی تاریخ اسپنگلر را قبول دارد، و شکی نیست که همین نوع تقدیرگرایی لازم است تا بتوان جنگ را توجیه کرد. اما معقول‌تر آن است که فرض کنیم تمدن‌ها از فراوانی جنگ‌ها نابود می‌شوند نه از کمبود جنگ. این همان دیدگاهی است که جرج سانتیانا در کتاب خویش عقل در جامعه بیان داشته است:

«جنگ‌های داخلی و خارجی موجب بزرگ‌ترین عقب‌گردهایی می‌شوند که زندگی عقلی تاکنون از آنها لطمه خورده است. همین جنگ‌ها اشراف یونانی و ایتالیایی را قتل‌عام کرد. و ملت‌های مدرن نه از تبار قهرمانان بلکه

ناعقلانی ضرورت دارد. اگر واژه‌ی «مطلق» در این جا معنایی داشته باشد، فقط حاکی از کیفیت عام و جهانشمول است. بنابراین، قابل تصور نیست که ملتی با ملتی بجنگد تا ارزش‌های عام و جهانشمول را مستقر سازد. اگر چنین ارزش‌هایی وجود دارند، برای همه‌ی خردمندان روشن و بدیهی‌اند؛ و اگر لازم باشد که آنها را با زور به کرسی بنشانیم، این ارزش‌ها باز هم مورد حمایت خردمندان، بدون توجه به نژاد یا کشور، خواهند بود. این جنگ، نوعی جنگ ایمانی است، و جنگ ایمانی تنها نوع جنگ است که انسان عاقل شاید از آن پشتیبانی کند.

مارکسیسم و فاشیسم هر دو مدعی‌اند که به همین معنا جنگ ایمانی هستند، اما نفس این واقعیت که این آموزه‌ها داعیه‌ی جهانی بودن دارند ولی ضدیکدیگرند نشان می‌دهد که هر دو نمی‌توانند مبتنی بر عقل باشند. یکی یا هر دو به غلط ادعای اعتبار جنگ ایمانی می‌کنند. تقریباً تصورناپذیر است که حقیقتی چنان با پذیرش عام خردمندان مواجه شود که به راه انداختن جنگ ایمانی برای استقرار آن را توجیه کند. جنگ در عمل همیشه کوششی است برای گریختن از فرایند استدلال، که آهسته و دشوار است. جنگیدن و استدلال کردن روش‌های متفاوتی برای رسیدن به یک مقصود هستند، و اگر بپذیریم که زندگی عقلی ارزش مطلق است و جنگ فقط روشی است که به واسطه‌ی اهداف و ارزش‌های موردنظرش ارزیابی می‌شود و به خودی خود ارزش مطلق نیست، آنگاه باید با سانتیانا موافق باشیم که تنها جنگ عقلانی، جنگی است برای خاتمه دادن به جنگ. و تنها جنگ ایمانی معتبر، جنگی ایمانی برای استقرار صلح جهانی است.

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری توجیهی به دست کسانی بدهد که می‌گویند اگر بناست صلح را تضمین کنیم باید آماده‌ی جنگ شویم: صلح فقط با نیروی ارتش تضمین می‌شود. اما همان‌طور که صلح‌طلبان غالباً اشاره می‌کنند، چنین موضعی چشم بر خباثت و شرارت‌های وضعیت‌های جنگ‌طلبانه می‌بندد. نمی‌توان روی مخزن باروت نشست و در صلح و

صفا و با آرامش مشغول کشیدن پیپ شد. دیر یا زود جرقه‌ای آن را مشتعل خواهد ساخت. اگر صلح فقط با زور تأمین و تضمین شود، پس این زور باید فراملی باشد. اما هنگامی که بتوانیم چنین سازمان اجتماعی و اقتصادی جهانی داشته باشیم که ایجاد چنین نیرویی را مجاز بداند، به مرحله‌ای از تمدن رسیده‌ایم که چنین نیرویی را غیرضروری می‌سازد.

من این بحث‌های کهنه و انکارناپذیر را کنار می‌گذارم و به جنبه‌ی دشوارتری از این مسئله می‌پردازم. مدتی پیش، اتحادیه‌ی ملل هزینه‌های چاپ و انتشار بحث‌های دوتن از بزرگ‌ترین دانشمندان عصر ما - آلبرت اینشتین و زیگموند فروید^۱ - درباره‌ی همین موضوع را بر عهده گرفت. اینشتین نکته‌ای را مطرح ساخت که هم‌اکنون درباره‌اش بحث کردیم؛ او تشخیص می‌دهد که راه‌حل عملی برای مسئله‌ی جنگ بسیار ساده است. «دستیابی به امنیت بین‌المللی مستلزم آن است که هر ملتی، به‌اندازه‌ی معینی، بدون قید و شرط از آزادی عمل خویش، و حاکمیت خویش دست بکشد، و هیچ تردیدی نیست که راه دیگری برای رسیدن به این امنیت وجود ندارد.» اما «ناکام ماندن همه‌ی تلاش‌هایی که در طول دهه‌ی گذشته برای تحقق این هدف صورت گرفته، و همه‌ی آنها نیز صادقانه بوده‌اند، برای ما جای تردید نمی‌گذارد که پای عوامل روان‌شناختی نیرومندی در کار است، که این تلاش‌ها را عقیم می‌سازد.» و از همین‌رو اینشتین از فروید درخواست می‌کند که با «دانش پر دامنه‌ی خویش درباره‌ی زندگی غریزی بشر» این مسئله را روشن سازد.

اینشتین پرسش‌های خویش را ساده و فروتنانه مطرح می‌کند؛ و پاسخ‌های فروید، باید اعتراف کنیم، اندکی با خودنمایی و طفره همراه است. او از وجود دوگرایش ذاتی و متضاد در بشر سخن می‌گوید - اراده‌ی آفرینش و اراده‌ی نابودگری، عشق و نفرت، قطب‌های جاذبه و دافعه‌ای که در کل

1. *War, Sadism and Pacifism* (Allen & Unwin, 1933). A new and enlarged edition was published in 1947

موجودات زنده، و شاید در جهان فیزیکی نیز، فعال هستند. اما او هیچ راه ساده و بی‌گزندی برای کنترل غریزه‌ی نابودگر سراغ ندارد؛ در عوض به این نتیجه می‌رسد که این غریزه در همه‌ی موجودات زنده وجود دارد و در تکاپوی ویرانگری و فروکاستن زندگی به وضع اولیه‌ی ماده‌ی ساکن است. به همین دلیل می‌توانیم آن را «غریزه‌ی مرگ» بنامیم. این غریزه‌ی مرگ آن هنگام مخرب و نابودگر می‌شود که عمل خویش را معطوف به بیرون و علیه اشیایی بیرونی کند. اما گاهی معطوف به درون می‌شود، و فروید خاستگاه چند پدیده‌ی بهنجار و آسیبی را در همین درون‌ریزی غریزه‌ی نابودگر می‌جوید. بنا به استدلال او، وقتی این گرایش درونی در مقیاس‌های بیش از حد بزرگ دست به عمل بزند، قطعاً وضعیت مرگباری پدید می‌آید؛ هرچند که چرخش انگیزه‌ی نابودگر به سمت دنیای بیرون اثرات مفیدی برای فرد دارد. و توجیه زیست‌شناختی انگیزش‌های پرخاشجویانه در نوع بشر، همین است. به گفته‌ی فروید، چیزی که تبیین و توضیح آن بسیار دشوار است، این است که چرا ما باید علیه این گرایش‌های خصمانه، ولی طبیعی، موضع بگیریم.

در این جا فروید، موقتاً، ادامه‌ی بحث را به دکتر ادوارد گلاور^۱، روانکاو انگلیسی، می‌سپارد. او بحث خود را با نقل فرازی از همین نامه‌ی فروید در کتاب یادشده شروع می‌کند، که اهمیتی شایان و استثنایی دارد، و تلاشی است برای ریشه‌یابی پیچیدگی‌های روان‌شناختی موجود در مسئله‌ی جنگ و صلح. فرضیه‌ی او، به‌طور خلاصه، این است که این‌همانی بنیادینی بین بعضی انگیزش‌های محرک صلح و انگیزش‌های پدیدآورنده‌ی جنگ وجود دارد، و هیچ تبلیغ و ترویج اثربخشی برای صلح امکان‌پذیر نیست مگر این که این واقعیت را دریابیم. وقتی غریزه‌ی نابودگر در وجود بشر سرکوب می‌شود (این غریزه معمولاً در طفولیت ناکام می‌ماند)، ما مستعد دو نوع

واکنش روان‌شناختی می‌شویم: واکنش سادیستی، وقتی بروز می‌کند که انگیزه‌ی نابودگری معطوف به بیرون شود و با انگیزه‌ی شهوانی ترکیب شود؛ و واکنش مازوخیستی [خودآزاری] هنگامی بروز می‌کند که یک انگیزه‌ی نابودگر معطوف به درون و علیه ضمیر نفس شود. اگر فرضیه‌ی دکتر گلاور را روی مسئله‌ی جنگ و صلح به کار بندیم، خلاصه‌ی کلام این خواهد بود: این روانکاو اعلام می‌کند که تأکید و تمرکز تبلیغات صلح روی استدلال‌های اخلاقی و اقتصادی، روی روش‌ها و سیاست‌های منع، معاهده‌های خلع سلاح یا محدودیت‌ها، و نادیده گرفتن انگیزش‌های ناخودآگاه، به معنای واقعی کلمه خطه‌مشی واکنشی است. او اعلام می‌کند که جنگ و صلح تجلیاتی هستند که هر دو محصول نهایی به شمار می‌آیند، نتایجی که به‌واسطه‌ی عبور انرژی‌های روانی واحدی از میان نظام‌های ذهنی متفاوت، حاصل می‌شوند. یا به بیانی دیگر، فعالیت‌های جنگ و صلح هر دو نوعی حل و فصل تنش‌های ذهنی هستند، و تفاوت ظاهری و واقعی میان آنها به‌واسطه‌ی مکانیسم‌های دفاعی متفاوتی است که به کار گرفته می‌شود. او اعلام می‌کند که انرژی محرک در هر دو مورد به مجموعه‌ی غرایز نابودگر تعلق دارد، مخصوصاً در شکلی که وقتی با بعضی مؤلفه‌های عشق درهم بیامیزد تحت عنوان سادیسم شناخته می‌شود. و برای به دست دادن نمونه و مثال، به این مطلب اشاره می‌کند که صلح دوستان متعصب و جزم‌اندیش، در شرایط خاصی می‌توانند خطر و تهدیدی برای صلح باشند. ولی در عین حال به این نکته هم اشاره می‌کند که علاوه بر این، شکل فعال انگیزه‌ی نابودگر، شکل منفعل این غریزه، یعنی مازوخیسم، تا حدی وضعیت را پیچیده‌تر می‌کند، یعنی وقتی انگیزه‌های نابودگر با مؤلفه‌های منفعل عشق درهم می‌آمیزند. این انگیزه‌های منفعل نابودگری مخفیانه‌تر از مؤلفه‌های فعال سادیستی عمل می‌کنند؛ در هر حال، آنها نیز نقش درخور توجهی در تمایل و آمادگی ناخودآگاه به مدارا کردن یا حتی استقبال از وضعیت‌های جنگ دارند. و این نقش را فقط با فلج کردن انگیزه‌های صیانت نفس ایفا نمی‌کنند، بلکه چون پذیرش رنج، علاوه

بر این که یکی از شکل‌های اولیه‌ی ارضا شدن است، باز نمودی از روش اولیه‌ی غلبه کردن بر "گناه ناخودآگاه" است.^۱

این نظریه تأثیر زیادی در بی‌اعتبار شدن روش‌های فعلی تبلیغات صلح-دوستان داشته است؛ علاوه بر این، می‌تواند توضیح دهد که چرا بعضی از ما، که در عالم نظر صلح طلب هستیم، در عمل نتوانسته‌ایم صلح طلب باشیم. چشم ما به این واقعیت باز شده است که اکثر رفقای صلح طلب ما نه به انگیزه‌های عقلانی، بلکه به واسطه‌ی انحراف مرموز همان غریزه‌ای که باید شناسایی شود و تحت کنترل عقل درآید، دست به عمل می‌زنند.

دکتر گلاور هیچ بدیل حاضر و آماده‌ای ندارد که پیش نهد، و می‌پذیرد که در میان روان‌شناسان هیچ توافقی در این زمینه وجود ندارد - و در واقع، در حال حاضر، هیچ علاج علمی برای مرض جنگ وجود ندارد. او به همین تشخیص خویش بسنده می‌کند و خواهان کندوکاو واقع‌بینانه‌تری در این زمینه می‌شود. او به عنوان یک روان‌کاو معتقد است غریزه‌هایی که باعث جنگ می‌شوند در دوره‌ی کودکی نهفته‌اند و شالوده‌های واکنش‌های صلح-طلبانه نیز در همان دوره قرار دارد. علاج این مرض، شاید، در دستانی باشد که در همه جای دنیا گهواره‌های کودکان را تاب می‌دهند. اما چگونه باید خصال نیک و فضیلت‌های صحیح را به این دستان تلقین کرد؟ دکتر گلاور نمی‌داند. دکتر فروید نمی‌داند. هیچ‌کس نمی‌داند، و در همین اثنا جنگ همه‌ی موجودیت تمدن ما را تهدید می‌کند.

به طور قطع، نظریه‌ی غریزه‌ی نابودگری فروید فقط یک فرضیه است؛ اما اگر فقط تصور کلی و روان‌شناسانه‌ی غریزه‌ای را بپذیریم که توده‌های بشر را به سمت فعالیت‌های جنگی سوق می‌دهد، آن‌گاه بیهودگی همه‌ی روش‌های فعلی صلح‌دوستانه را پذیرفته‌ایم. لشگرکشی برای صلح، حتی به صورت بین‌المللی، به معنای تأمین و تدارک جنگ‌افزارهای انبوه و سپردن آنها به دست غرایزی است که شاید روزی دیگر قابل کنترل نباشند. دلخوش کردن به خط‌مشی عدم مقاومت (گیرگ، دولیگ، آلدوس هاکسلی، و اتحادیه‌ی

پیمان صلح) به معنای ندیدن دم خروس است. خصوصاً این نکته جالب نظر است که آقای هاکسلی، که از روان‌شناسی بی‌خبر نیست، این مسئله‌ی روان‌شناختی را یکسره نادیده می‌گیرد. البته او از نظریه‌ی دکتر جی. دی. آنوین^۱ یاد می‌کند که طبق آن جنگ ممکن است با خودداری جنسی فزاینده‌ی طبقه‌ی حاکم نوظهوری همبستگی داشته باشد؛ و به راحتی چیزی را می‌پذیرد که از نظر من عارضه‌ی مستقیم و بلافصل روان‌شناسی جنگ است - پیدایش رهبران خودآگاهی که دغدغه‌ی خاطرشان افکار مربوط به سلطه‌ی شخصی و رستگاری شخصی پس از مرگ است. ولی نگرش کلی او تحت تأثیر آموزه‌ی بی‌طرفی است، که خود نمونه‌ای از محصولات غریزه‌ی مرگ است.

پس بالاخره چه باید بکنیم؟ می‌توانیم برنامه‌ی پژوهشی مورد نظر دکتر گلاور را در پیش بگیریم، ولی می‌توان انتظار داشت که نتیجه‌ی مطلوبی از آن به دست نیاید، و در هر حال نیازمند چندین قرن آزمایش و آموزش و تربیت است. علاوه بر این، چنین برنامه‌ای فقط در شرایطی امکان‌پذیر می‌شود که مطلقاً هیچ انطباقی با نظام‌های فعلی حکومت و ساختارهای اقتصادی کنونی ندارد. در واقع، چنین برنامه‌ای مستلزم واگذاری بالاترین مراجع و مقامات قدرت در هر کشور به شاه - فیلسوفان مدرن است - یعنی به متخصصان روان‌شناسی. فکر می‌کنم اکثر کشورها ترجیح می‌دهند نیست و نابود شوند ولی چنین کاری نکنند.

تنها رهیافت واقع‌بینانه، رهیافت انقلابی است چون تنها رهیافتی است که نوید تغییرات فوری و پردامنه را در ساختار جامعه به همراه دارد. امپریالیسم اقتصادی چنان آشکارا به حمایت نیروهای مسلح وابسته است که فقط متعصب‌ترین طرفداران سرمایه‌داری می‌توانند وانمود کنند که اهمیت این عامل را در تشویق و تقویت غرایز پنهان جنگ نمی‌بینند. ولی این سخن

اساس نظام نسق ارضی اشتراکی و در سرزمینی پربرکت زندگی می‌کنند: اجتماعاتی که انباشت سرمایه و قدرت در آنها لزومی ندارد، و بنابراین وجود هم ندارد، و بهره‌کشی انسان از کار انسان دیگری نیز امکان‌پذیر نیست. چنین شرایطی نه فقط امکانات اقتصادی و اجتماعی صلح را پدید می‌آورد، بلکه امکانات روان‌شناختی بسیار مهم‌تری را نیز ایجاد می‌کند. چنین اجتماعاتی، به معنای واقعی کلمه، اجتماعات آنارشیزمی هستند.

در طول سی سال گذشته، به هیچ مسئله‌ای بیش از همین مسئله‌ی جنگ و صلح نیندیشیده‌ام؛ این مسئله دغدغه‌ی خاطر و وسواس فکری نسل من بوده است. هیچ مسئله‌ای نیست که ضرورت اجتناب‌ناپذیر آنارشیزم را به این وضوح نشان دهد. صلح یعنی آنارشی. حکومت یعنی زور؛ زور یعنی سرکوب؛ و سرکوب منجر به واکنش و یا منتهی به مرض روانی قدرت می‌شود که به نوبه‌ی خود فرد را به نابودی و ملت‌ها را به جنگ می‌کشاند. مادامی که دولت وجود دارد جنگ وجود خواهد داشت. فقط یک جامعه‌ی آنارشیزمی می‌تواند آن شرایط اقتصادی، اخلاقی، و روان‌شناختی را عرضه کند که ظهور ذهنیت صلح‌طلب را امکان‌پذیر می‌کند. ما می‌جنگیم چون زنجیرهایی بیش از حد گران بر دست و پا داریم - چون در شرایط بردگی اقتصادی و ممنوعیت اخلاقی زندگی می‌کنیم. تا وقتی این زنجیرها باز نشوند، میل به آفرینش بر میل به ویرانی غلبه نخواهد کرد. ما باید نخست با خویشتن صلح کنیم تا بتوانیم با دیگران در صلح و صفا زندگی کنیم.

۷

اهمیت زیستن

لین یوتانگ، فیلسوف مدرن چینی، کتاب ارزشمندی تحت همین عنوان [اهمیت زیستن] نوشته است. این کتاب بیانگر نگرشی به زندگی است که من

سرمایه‌دارها کاملاً منطقی است (و این بار روان‌شناس‌ها نیز از آنان حمایت می‌کنند) که تاریخ جنگ بسی قدیم‌تر از تاریخ سرمایه‌داری است، و استقرار سوسیالیسم در روسیه نیز با افول روحیه‌ی نظامی همراه نبوده است. می‌توان استدلال کرد که نظامی‌گری در اتحاد جماهیر شوروی کاملاً جنبه‌ی دفاعی دارد؛ ولی، در هر حال، باز هم نظامی‌گری است، و هیچ کشوری نیست که در آن آزادی صلح‌طلبان برای ستایش آموزه‌ی عدم مقاومت کم‌تر از شوروی باشد. تا وقتی که ملی‌گرایی مانند یک عاطفه دوام داشته باشد، تا وقتی که جمع‌گرایی نقاب سوسیالیسم به چهره زده باشد، واحدهای سوسیالیستی نیز چیزی بیش از واحدهای نظامی مجلل و مجهز نخواهند بود.

هر قدر سازماندهی مرکزی جامعه رشد و توسعه‌ی بیش‌تری پیدا کند، شدت و عواقب جنگ نیز بیش‌تر خواهد شد. سهمگین‌ترین فشار وحشت‌های جنگ، نتیجه‌ی مستقیم دموکراتیزه شدن دولت است. مادامی که ارتش فقط یک واحد حرفه‌ای، و وظیفه‌ای تخصصی شمار محدودی از افراد بود، جنگ نیز نبرد نسبتاً بی‌ضرری برای تصاحب قدرت بود. ولی هنگامی که دفاع از خانه و کاشانه (یا دفاع از «حقوق» سیاسی) به وظیفه‌ی همگانی بدل شد، دامنه‌ی جنگ نیز تا هر کجا که می‌توانست خانه و کاشانه محسوب شود، آزادانه گسترش یافت و به هر شکلی از حیات یا دارایی که ربطی به این خانه و کاشانه پیدا می‌کرد، یورش برد.

تا وقتی که واحدهایی جمعی همچون ملت‌ها وجود داشته باشند، بنیادهای اقتصادی صلح هرگز ایمن نخواهد بود. تا وقتی که امکان متحد ساختن آدمیان زیر لوای انتزاعات توخالی وجود داشته باشد، جنگ هم وجود خواهد داشت؛ زیرا امکان متحد شدن کل بشریت زیر لوای مفهوم انتزاعی یگانه‌ای به قدری بعید است که ارزش اندیشیدن هم ندارد، و تا وقتی که بیش از یک آرمان انتزاعی وجود داشته باشد و نیروهای جمعی در پشت آن صف بسته باشند، امکان جنگ وجود خواهد داشت.

تنها مردمان صلح‌دوست، قبایل موسوم به بدوی یا وحشی هستند که بر

بیشترین همدلی را با آن دارم. البته فلسفه‌ی مطرح در آن کتاب کاملاً با فلسفه‌ی من منطبق نیست، زیرا این یک فلسفه‌ی شرقی است، و غرایب کوچک و پراکنده‌ی زیادی در آن هست که با آنها هم عقیده نیستم. در پس این فلسفه سنت چندصد ساله‌ی غور و تأمل نهفته است، و بنابراین پختگی و بلوغی در آن هست که من نمی‌توانم تظاهر به داشتن آن کنم. سنت دنیای غرب کاملاً چیز متفاوتی است، و هرکس که همچون من علیه آن شوریده باشد، ضرورتاً باید در انزوا قرار گیرد.

روحیه‌ی مدارا و تسامح چنان با من عجین گشته - و تسامح جنبه‌ی ضروری آنارشیزمی است که من می‌شناسم - که از نظر من دین جزو بحث‌های مربوط به مسائل عمومی نیست. دین، فقط هنگامی که سازمان یافته باشد و قدرتی استبدادی بر زندگی و رفتار همگان اعمال کند، مایه‌ی بیزاری من می‌شود. من از حکومت کلیسا همان قدر بیزارم که از حکومت دولت. چون هر دو را مداخله‌ای غیرقابل مدارا و تحمل‌ناپذیر در آزادی و اختیار خویش می‌دانم.

من نمی‌توانم دین را چیزی جز تجلی عواطف فردی بدانم. به اطراف می‌نگرم و می‌بینم کسانی «اقرار» به ایمان دینی می‌کنند و کسانی نمی‌کنند. در خویش نظر می‌کنم و درمی‌یابم که این نیاز دینی را احساس نمی‌کنم. به یاد می‌آورم که در جوانی چنین احساسی را تجربه کرده بودم، ولی هرچه بود رفت و مرا آسوده‌تر و شادتر بر جا گذاشت. فقط می‌توانم نتیجه بگیرم که این احساس حاصل بعضی فشارهای عاطفی در افراد است؛ و کاملاً قبول دارم که کسانی که فشارهایی را تحمل می‌کنند حق دارند جبران‌های عاطفی یا تخیلی مورد نیازشان را داشته باشند. ولی بسیار عجیب است که بگوییم آنها بایند حق داشته باشند جبران‌های عاطفی مختص به خویش را به کسانی که نیازی به آن ندارند تحمیل کنند.

اما خواهند گفت که دین چیزی فراتر از یک رویای ذهنی است: برای مثال، نظام اخلاقی یا تبیین جهان است.

اخلاق یعنی علم کردار نیک. به این معنا، اخلاق یک نظریه‌ی ارزش، یا دست‌کم حس ارزش است. ولی من نمی‌فهمم که این حس چگونه می‌تواند از بالا یا از بیرون تحمیل شود. درک خیر و شر، و درست و نادرست، یک درک ذهنی است؛ اگر من حس نکنم چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است، نمی‌توانم عمل درست یا نادرستی انجام دهم، مگر به زور و اجبار. دانستن ضابطه و معیار درستی و نادرستی، یا قانون اخلاقی، به معنی دانستن پنداشت کس دیگری از درست و نادرست است. حقیقت، عدالت، خیر، زیبایی - این‌ها برای فیلسوف اموری عام و جهانشمول هستند و من بارها واقعی بودن وجود آنها را فرض گرفته‌ام. اما وقتی سعی می‌کنیم شأن و کیفیت وجود آنها را تعریف کنیم، یا به کلیشه‌های جزئی فرو می‌غلطیم و به شواهد عرفانی متوسل می‌شویم، یا ناچار به پذیرش این قضیه می‌شویم که فقط موارد خلص و جزئی حقیقت، عدالت، خیر و زیبایی وجود دارد. اما پذیرش این قضیه که حقیقت فقط حاصل جمع حقایق جزئی در زمان‌های خلص است به معنی بنا ساختن همه‌ی اندیشه‌ها و نظورورزی‌های ما روی باتلاق نسبی‌گرایی است. این قضیه که حقیقت واحد و ثابتی وجود دارد، مقدمه‌ی هر علم و فلسفه‌ای است. ولی آیا ممکن نیست که تنها حقیقت همانا قانون و ساختار جهان، هر قدر که ما قادر به مشاهده‌ی آن هستیم، باشد و همه‌ی حقایق دیگر تشبیه و تمثیل‌هایی باشند که از ابعاد همین نظم فیزیکی مشتق می‌شوند؟ برای مثال، بر مبنای این فرض، عدالت تمثیلی از مقادیر مساوی است؛ زیبایی تمثیلی از تقارن و توازن است؛ خیر و نیکی به معنای رشد کامل است. می‌توانیم هم‌رأی با پیتاگوراس ادعا کنیم که عدد ماهیت همه چیز است. به این ترتیب، بالاترین ارزش را به عقل می‌دهیم، یعنی قوه‌ای که به مدد آن قوانین جهان را کشف می‌کنیم و می‌کوشیم این قوانین را به یک پنداشت کلی درباره‌ی سازمان جهان ربط دهیم. می‌توانیم نتیجه بگیریم که چنین قوه‌ای به‌خوبی قادر است حافظ و پشتیبان اخلاقیات ما باشد.

منشأ و خاستگاه وجدان، و شناخت خیر و شر را می‌توان با مفاهیم و

از هماهنگی طبیعی جهان (یعنی مفهوم «زیبایی» در فلسفه‌ی کلاسیک) معمولاً با آفریدن الگوهای تازه‌ای از واقعیت (که هنر به معنای واقعی کلمه است) با هم اشتباه می‌شود.

کی‌یرکگارد معتقد است که ما معمولاً جهان را یا به صورت زیباشناختی تجربه می‌کنیم یا به صورت اخلاقی؛ و تصور وی این است که این دو ایستاری که نسبت به هم دفع متقابل دارند فقط در این یک جا جمع می‌آیند و به سازش می‌رسند. اما به نظر من این به معنای تحمیل محدودیتی کاملاً غیرضروری به ذهن فرد است. امر اخلاقی و امر زیباشناختی دو جنبه از یک واقعیت هستند - دوروش برای برقراری ارتباط با واقعیت. راه سوم کی‌یرکگارد شاید واقعاً موجود باشد، اما حاکی از چنان مرتبه‌ای از ذهنیت است که فقط توسط اقلیتی از عرفا قابل پروراندن است.

از هر زاویه‌ای که بنگریم، زندگی ماجرایی فردی است. ما در مقام حساس‌ترین دستگاه‌های جهان پا به این دنیا می‌گذاریم، و بی‌درنگ در معرض هزاران احساس قرار می‌گیریم که بعضی خوشایند و بعضی دردناکند. ما از روی طبع و بنا به سرشت‌مان در پی احساسات مطبوع و لذت‌بخش برمی‌آییم، و هرچند که خیلی زود کشف می‌کنیم که آسان‌ترین و بی‌دردس‌ترین مسیر ضرورتاً مسیر اکثر لذت‌ها و خوشی‌ها نیست، زندگی خود را چنان سروسامان می‌دهیم که شاید ما را به حداکثر خوشی و لذت برساند. ما در شناسایی و داوری انواع و اقسام لذت خبره می‌شویم، و در یکپارچه کردن احساسات تخصص پیدا می‌کنیم و کم‌کم سلسله‌مراتب ارزش‌هایی را به وجود می‌آوریم که فرهنگ ما را می‌سازند. اگر این سلسله مراتب به‌خوبی بنا شود، فرهنگ ما زنده می‌ماند؛ و اگر بیش از حد خودخواهانه یا بیش از حد برای سلامتی ما زیانبار باشد، فرهنگ ما محو می‌شود.

فجایع طبیعی - قحطی، امراض، سیل، توفان، کسوف - پیش از آن که انسان بتواند به صورت عقلی تبیین‌شان کند، الهام‌بخش وحشت بودند.

اصطلاحات روانشناسی فردی توضیح داد. هر چیزی که در چارچوب درک ذهنی خیر و شر قرار نگیرد - مثل بعضی از جنبه‌های وسیع‌تر عدالت اجتماعی - بدون استثنا فرافکنی همین درک ذهنی به بدنه‌ی اجتماع است. من معتقدم که در طول تاریخ بشر ما احساساتی همچون همدردی و نوع‌دوستی را کسب کرده‌ایم که ما را ترغیب به وانهادن انگیزش‌های صرفاً خودخواهانه به نفع خیر و مصلحت همگانی می‌کند. چنین احساساتی غالباً در اجتماعات ساده و نامتمدن آشکارتر است و در تمدن‌های بسیار پیشرفته و پیچیده دچار بیش‌ترین کژیدگی‌ها و شدیدترین سرکوب‌هاست.

شناخت ما از دنیای بیرون، مادامی که بتوانیم از عینیت این شناخت مطمئن باشیم، پرده از روی هماهنگی ساختاری معینی در جهان برمی‌دارد که بالاترین اهمیت را دارد؛ نظمی که می‌توانیم، اگر اهل نمادپردازی باشیم، آن را با خدا یکی بدانیم. ما هنوز نمی‌توانیم و احتمالاً هرگز قادر نخواهیم بود نظام جهان را تمام و کمال و با همه‌ی جزئیاتش درک کنیم. ما باید به جهل خود و محدودیت‌های استعدادهای انسانی خود اعتراف کنیم. اما میزان شناخت ما از جهان پشوانه و ضامن اختیار و آزادی عمل ماست. فقط در یک محیط آشنا و مانوس می‌توانیم آزادانه عمل کنیم.

یکسان شمردن عواطف ذوقی و زیباشناسی ما با شناخت و اطلاعاتمان از هماهنگی ساختاری جهان، تصور بسیار فریبنده‌ای است. ولی بررسی دقیق‌تر آفریده‌های ذوقی بشر نشان می‌دهد که شکل و صورت آنها تا حدی متفاوت از الگوهای ساختاری فرایندهای فیزیکی است. احساسی که هنگام درک شکل یک بلور یا شکل منظومه‌ی شمسی تجربه می‌کنیم مشابه تجربه‌ی عاطفی ما به هنگام خواندن اشعار شکسپیر یا گوش دادن به موسیقی بتهوون نیست. عواطف نوع دوم همچون سرگیجه‌ای است که وقتی جرئت می‌کنیم و از الگوهای موجود در این جهان فاصله می‌گیریم به ما دست می‌دهد. بنابراین، هنر سفر ماجراجویانه‌ای به سرزمین ناشناخته‌ها و پدیده‌ای ذاتاً ذهنی است. این نکته همیشه به روشنی درک نمی‌شود و تقلید

مبارزه برای غذا موجب رقابت و نفرت شد. رهبر کسی بود که بر همه‌ی رقیبان غلبه می‌کرد، و نه فقط از زورمندی خویش بلکه از ترسی که در دل اطرافیانش لانه کرده بود بهره می‌گرفت. شهوت قدرت و ترس از مرگ همان گناهان اولیه‌اند. همین دو برای تبیین سرکوب غرایز طبیعی و آفریدن رویاهای تیره و تاری کفایت می‌کنند که تمامی اندوه جهان از آن جا نشأت می‌گیرد. وقتی بتوانیم ترس از مرگ را از خود دور کنیم و از سودای سلطه جویی بر انسان‌های دیگر دست بکشیم، آنگاه می‌توانیم در صلح و شادکامی زندگی کنیم. و هدف نهایی همین است: نه ایمان آوردن، نه رنج کشیدن، نه عزلت گزیدن؛ بلکه پذیرفتن، لذت بردن و درک کردن آنارشی زندگی در میانه‌ی نظم و ترتیب زیستن.

پارادوکس آنارشیشم

پارادوکس آنارشسیم

اوج کمال جامعه در وحدت نظم و آنارشی است.
پرودون

رسم بر این بوده، خصوصاً در میان مارکسیست‌های ارتدوکس، که هر نظریه‌ی سیاسی که توجیه عملی نداشته باشد آماج نكوهش و سرزنش شود، و این تأکید بر عمل غالباً منجر به اشتباه گرفتن وسایل و اهداف شده است - در اغلب موارد، وسایل بر اهداف تقدم پیدا می‌کنند و جایگزین اهداف می‌شوند. برای مثال، دیکتاتوری پرولتاریا نخست به‌عنوان وسیله‌ی دستیابی به جامعه‌ی بی طبقه مطرح شد، سپس در روسیه به معنی حاکمیت طبقه‌ی جدیدی، تثبیت شد.

آنارشسیم وسایل را با اهداف، و نظریه را با عمل مشتبه نمی‌کند. آنارشسیم به‌عنوان یک نظریه فقط متکی بر عقل است، و اگر تصور جامعه‌ای که در این نظریه ترسیم می‌شود اتوپیایی و حتی افسانه‌ای به نظر می‌رسد، هیچ مهم نیست، چون حقیقتی را که بر پایه‌ی استدلال درست استوار باشد نمی‌توان به اقتضای مصلحت و گذاشت. فعالیت عملی ما ممکن است حرکت آهسته‌ای به سمت آرمان‌ها باشد، یا شاید تحقق ناگهانی و انقلابی این آرمان‌ها باشد، ولی هرگز نباید سازش و مصالحه‌ای بر سر آرمان‌ها صورت بگیرد. غالباً پرودون را متهم می‌کنند که در نظریه یک آنارشیت است ولی در عمل فقط یک اصلاح طلب است؛ درواقع، او همیشه آنارشیستی بود که نمی‌خواست خود را دچار خطرات دیکتاتوری کند. او وارد بازی سیاست نمی‌شد چون می‌دانست که اقتصاد، واقعیت بنیادی است. و امروز هم می‌توان پذیرفت که تغییر در نحوه‌ی کنترل اعتبارهای مالی، یا نظام نوین مالکیت زمین، ما را به آنارشسیم نزدیک‌تر

می‌کند تا یک انقلاب سیاسی که فقط قدرت دولت را در دست گروه تازه‌ای از دارودسته‌های جاه‌طلب قرار می‌دهد.

آنارشیزم، در لفظ، به معنای جامعه‌ای بدون سرور، یعنی، بدون حاکم است. آنارشیزم به معنای جامعه‌ای بی‌قانون نیست، و بنابراین به معنای جامعه‌ای بی‌نظم هم نیست. آنارشیزمست‌ها قرارداد اجتماعی را می‌پذیرند، اما این قرارداد را به شیوه‌ی خاصی تفسیر می‌کنند، تفسیری که به عقیده‌ی آنان بیش از هر تفسیر دیگری عقل‌پسند است.

این قرارداد اجتماعی، به گونه‌ای که روسو تشریح کرده، حکایت از آن دارد که هریک از افراد جامعه استقلال خویش را تسلیم خیرهمگانی کند، با این فرض که فقط به این شیوه می‌توان آزادی و اختیار فرد را تضمین کرد. آزادی و اختیار با قانون تضمین می‌شود، و قانون، به قول روسو، تجلی اراده‌ی عمومی است.

تا این جا سخن ما یکی است، نه فقط با روسو، بلکه با کل سنت دموکراتیکی که بر شالوده‌های نظریه‌ی روسو بنا شده است. جایی که راه آنارشیزمست‌ها از روسو و سنت دموکراتیک جدا می‌شود، در تعبیر و تفسیر چگونگی تدوین و تضمین اجرای اراده‌ی عمومی است.

خود روسو هم درباره‌ی این مسئله ضد و نقیض‌گویی‌هایی دارد. او کاملاً متقاعد شده بود که شکلی از دولت، که تجلی اراده‌ی عمومی است، باید وجود داشته باشد، و قدرتی که به واسطه‌ی توافق عمومی در دولت انباشته می‌شود باید مطلق باشد. و همان قدر هم عقیده داشت که فرد باید آزادی و اختیار داشته باشد، و کل تمدن و پیشرفت وابسته به برخورداری فرد از آزادی و اختیار است. او می‌دانست که واقعیت تاریخی آن است که دولت و فرد همیشه در تضاد و ستیز بوده‌اند، و برای حل این دوراهی به نظریه‌ی تربیتی خویش رجوع می‌کند. اگر همه‌ی شهروندان چنان تربیت می‌شدند که زیبایی و هماهنگی قوانین طبیعت را درک و ستایش کنند، هرگز قادر به تأسیس حکومت خودکامه و نیز تحمل حکومت خودکامه نمی‌شدند.

جامعه‌ی آنان خود به خود جامعه‌ای طبیعی می‌شد، جامعه‌ی توافق آزاد که در آن قانون و اختیار فقط دوجنبه از واقعیت واحدی هستند. ولی چنین نظام تربیتی‌بی به این معنا است که نخست باید اقتداری برای تأسیس آن موجود باشد، و این اقتدار باید مطلق هم باشد.

نظام حکومت پیشنهادی روسو در قرارداد اجتماعی نوعی اشراف‌سالاری گزینشی است تا یک دموکراسی واقعی، و برای کنترل این اشراف‌سالاری است که او دولت را به قدری کوچک به تصور می‌آورد که همه‌ای افراد آن بتوانند حکومت را مورد نظارت و انتقاد قرار دهند. احتمالاً او تصویری همچون دولت شهرهای یونانی را در نظر داشت و ایده‌آل می‌دانست. مسلماً او هیچ تصویری از مجموعه‌های عظیم چندمیلیون نفری که اکثر کشورهای مدرن را تشکیل می‌دهند نداشت و می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که روسو، خود، پیش از همه قبول می‌کرد که نظام کنترل اقتدار موردنظر او در چنین شرایطی به کار نخواهد آمد.

اما نظریه‌ی دولت روسو، که چنین تأثیر ژرفی بر شکل‌گیری سوسیالیسم مدرن داشته است، در این مجتمع‌های وسیع نیز به کار بسته شده و بنابراین توجیهی برای مطلق‌ترین صور اقتدارگرایی شده است. این خطر حتی از ۱۸۱۵ نیز توسط بنیامین کونستان^۱ تشخیص داده شده بود که قرارداد اجتماعی را «دستیار مخوف انواع استبداد» توصیف می‌کرد.

اگر چیزی که روسو حکومت اشراف‌سالار می‌نامد کم و بیش معادل دموکراسی مدرن است، چیزی که وی دموکراسی می‌نامد کم و بیش معادل نظریه‌ی مدرن آنارشیزم است، و جالب است که ببینیم چرا او با دموکراسی مخالفت می‌کند. او به دو دلیل مخالف دموکراسی است - نخست چون دموکراسی را به لحاظ اجرایی غیرممکن قلمداد می‌کند. مردم نمی‌توانند پیوسته دور هم جمع می‌شوند تا بر خود حکومت کنند؛ آنان باید اقتدار را

۱. Benjamin Constant، نویسنده و سیاستمدار فرانسوی (۱۷۶۷-۱۸۳۰). (م)

به اقتضای ضرورت و سهولت، به نمایندگانی واگذار کنند، و هنگامی که اقتدار به نمایندگان تفویض شود، دیگر دموکراسی نخواهیم داشت. دلیل دوم او نمونه‌ای از ضدونقیض‌گویی‌های او است. او می‌گوید، اگر مردم همه از جنس خدایان بودند، این ملت خدایان می‌توانست بر خویشان به‌صورت دموکراتیک حکومت کند، ولی چنین حکومت کامل و بی‌نقصی در قوای آدمیان نیست.

اما اگر دموکراسی، بنا به این استدلال، کامل‌ترین شکل حکومت است، آنگاه کسی که ایمان خود را به کمال‌پذیری انسان اعلام کرده نباید چنین حکومتی را مختص به خدایان بداند. چیزی که برای خدایان خوب باشد، برای انسان بهترین چیز است — به عنوان آرمان. اگر چنین آرمانی وجود دارد ما باید آن را بازشناسیم و برای رسیدن به آن، هرچند به تقریب و تخمین، بکوشیم.

ولی یک مسئله‌ی بنیادی لابه‌لای همه‌ی این سفسطه‌ها از چشم روسو دور مانده است، و آن غیرواقعی بودن مفهوم اراده‌ی عمومی است. احتمالاً فقط یک موضوع هست که مردم همیشه بر سر آن اتفاق نظر یا اراده‌ی عمومی دارند: دفاع از اختیارات مادی خویش. در سایر موارد، مردم بر اساس خلق و خواها و گرایش‌هایشان دسته‌بندی می‌شوند، و هرچند که شمار این گرایش‌ها محدود است، ولی آن‌قدر تنوع و گوناگونی دارند و آن‌قدر متضاد یکدیگر هستند که در هر ناحیه‌ی جغرافیایی معینی موجب پیدایش گروه‌های ناهمگون و ناسازگار شود.

بر همین مبنا است که روسو و بسیاری از فیلسوفان دیگر، دموکراسی را غیرممکن می‌دانند.

ولی آنان مجبور به این نتیجه‌گیری می‌شوند چون سرسختانه به مرزهای خودسرانه‌ی دولت مدرن وفادارند — مرزهایی که بر اساس رودخانه‌ها، دریاها، کوه‌ها، و معاهده‌های نظامی تعیین می‌شوند نه بر اساس عقل.

فرض کنید این مرزها را نادیده می‌گرفتیم یا از میان برمی‌داشتیم. در

هرحال، واقعیت‌هایی که همیشه بر جا می‌مانند، انسان‌هایند که امیال معینی دارند: انسان‌هایی با نیازهای اولیه‌ی معین. این انسان‌ها بر اساس نیازها و همدلی‌های‌شان به‌صورت خودجوش در گروه‌های همیاری متقابل به هم می‌پیوستند، و داوطلبانه اقتصادی را سازماندهی می‌کردند که برآورده شدن نیازهای‌شان را تضمین کند. این همان اصل یاری متقابل است که کروپوتکین با شواهد تاریخی و علمی فراوان آن را تبیین و توجیه کرده است؛ و همین اصل است که شالوده‌ی نظم اجتماعی موردنظر آنارشیت‌ها است؛ و بر پایه‌ی همین اصل می‌توان جامعه‌ی دموکراتیکی را بنا کرد که روسو آن را برازنده‌ی خدایان می‌دانست.

در این جا ضرورتی ندارد که شواهد و براهین تجربی این عقیده را بازگو کنیم: کتاب بزرگ کروپوتکین اثری است که جامعه‌شناسان همه‌ی مکاتب، دقت نظر و عالمانه بودن آن را تصدیق می‌کنند. مشکل ما این نیست که اصلی را توجیه کنیم که شواهد روان‌شناختی و تجربی محکمی برای حمایت از آن وجود دارد، بلکه کاریست این اصل در وضعیت فعلی جوامع امروزی مسئله‌ی اصلی ماست.

می‌توانیم برای اجرای آزمایشی این کار، سازمان‌های داوطلبانه‌ای را که هم‌اکنون وجود دارند مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آنها به چه میزان قادرند واحدهایی از یک جامعه‌ی دموکراتیک باشند. این سازمان‌ها عبارتند از اتحادیه‌های کارگری، سندیکاها، اتحادیه‌های شغلی و حرفه‌ای، فرهنگستان‌ها، و از این قبیل — یعنی همه‌ی گروه‌هایی که گرداگرد یک وظیفه‌ی انسانی تبلور می‌یابند. سپس باید کارکردهایی را که در حال حاضر دولت بر عهده دارد، و انجام آنها برای رفاه ما ضرورت دارد، بررسی کنیم و از خود بپرسیم که این کارکردها را تا چه حد می‌توان با اطمینان خاطر به عهده‌ی این سازمان‌های داوطلبانه گذاشت. در این صورت به این نتیجه خواهیم رسید که همه‌ی کارکردهای اساسی و ضروری را می‌توان به همین نحو از دولت به سازمان‌های داوطلبانه منتقل کرد. درست است که

کارکردهایی همچون جنگ‌افروزی و اجاره‌داری وجود دارد که تجلی انگیزه‌ی یاری متقابل نیست، اما نیازی به بررسی مفصل چنین کارکردهایی نداریم تا دریابیم که اگر اقتدار مرکزی دولت منحل شود این کارکردها نیز به‌طور طبیعی محو خواهند شد.

اشتباه‌هایی که همه‌ی متفکران سیاسی از ارسطو تا روسو مرتکب شده‌اند نتیجه‌ی اتکای آنان به مفهوم انتزاعی انسان است. در دستگاه‌های فکری آنان فرض بر این است که این آفریده‌ی تخیل‌شان دارای همشکلی و همگونی ذاتی است، و آنچه در عمل توصیه و تجویز می‌کنند شکل‌های گوناگون اقتدار برای تحمیل همشکلی و همسانی به انسان است.

اما آنارشیزم‌ها یگانگی و بی‌همتایی هر شخص را تصدیق می‌کنند و سازماندهی را فقط تا آن جا مجاز می‌دانند که شخص در پی همدلی و همدردی و یاری متقابل در میان اطرافیان خویش باشد. بنابراین، آنارشیزم‌ها قرارداد کارکردی را جایگزین قرارداد اجتماعی می‌کنند، و اقتدار و مرجعیت این قرارداد فقط شامل ایفای وظیفه‌ی مشخصی می‌شود. اقتدار طلبان یا وحدت‌طلبان سیاسی، جامعه را همچون پیکره‌ی واحدی می‌دانند که ناچار باید همشکل و همسان باشد. آنارشیزم‌ها جامعه را توازن یا هماهنگی گروه‌ها تلقی می‌کنند که اکثر ما از میان آنها به یک یا چند گروه تعلق داریم. تنها مشکلی که باقی می‌ماند، روابط متقابل هماهنگ و متوازن میان آنها است.

ولی آیا روابط هماهنگ و متوازی تا این حد دشوار است؟ درست است که اتحادیه‌های کارگری گاهی با یکدیگر درمی‌افتند، اما اگر این منازعه‌ها را تحلیل کنید درخواهید یافت که یا ناشی از علت‌هایی بیرون از کارکرد و وظایف آنها (مثل برداشت‌های متفاوت آنها از جایگاه‌شان در یک جامعه‌ی غیرکارکردی، یعنی سرمایه‌داری) و یا ناشی از رقابت‌ها و همچشمی‌های شخصی است که بازتاب مبارزه برای بقا در دنیای سرمایه‌داری است. این‌گونه اختلاف اهداف و مقاصد، هیچ ربطی به اصل سازمان دلوطلبانه

ندارد و در واقع به‌وسیله‌ی همین مفهوم سازمان دلوطلبانه می‌توان آن را حذف کرد. به‌طور کلی، اتحادیه‌های کارگری حتی در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌خوبی می‌توانند با یکدیگر به توافق برسند، برخلاف همه‌ی وسوسه‌گری‌های نظام سرمایه‌داری به رقابت و حسادت و پرخاشگری.

اگر عصر خویش را ترک کنیم و برای مثال به قرون وسطا برویم، درمی‌یابیم که سازماندهی کارکردی جامعه، هرچند که به‌صورت ناقص تحقق یافته، ولی کاملاً امکان‌پذیر بوده است، و تکامل تدریجی آن نیز فقط با ظهور سرمایه‌داری عقیم ماند. دوره‌های دیگر، و جوامع دیگر نیز، همان‌طور که کروبوتکین نشان داده است، امکان روابط هماهنگ گروه‌های کارکردی را کاملاً تأیید می‌کنند.

شاید بگویند که اگر هم بتوانیم همه‌ی کارکردهای اقتصادی دولت را به همین ترتیب انتقال دهیم، تکلیف بقیه‌ی کارکردها چه می‌شود: اجرای قانون کیفری، رابطه با کشورهای خارجی دیگری که در مرحله‌ی متفاوتی از توسعه‌ی اجتماعی هستند، آموزش و پرورش، و غیره؟

آنارشیزم‌ها دو پاسخ برای چنین پرسشی دارند. در وهله‌ی اول استدلال آنان این است که اکثر فعالیت‌های غیرکارکردی عارضه‌ی دولت غیرکارکردی است - برای مثال، جرم و جنایت عمدتاً واکنشی است به نهاد مالکیت خصوصی، و روابط خارجی عمدتاً سرچشمه و انگیزش اقتصادی دارند. اما مسائلی هم هست که بدون تردید خارج از قلمرو سازمان‌های کارکردی است، مثل بعضی جنبه‌های قوانین عمومی، آموزش کودکان و اخلاق عمومی. بنا به استدلال آنارشیزم‌ها، این مسائل به عقل سلیم مربوط می‌شوند، و با اتکا به حسن‌نیت ذاتی اجتماع قابل حل هستند. ولی به این منظور لازم نیست که اجتماع ضرورتاً این همه غیرشخصی و این همه غول‌آسا، همچون یک دولت باشد - درواقع میزان کارایی آن به نسبت عکس حجم و اندازه‌ی آن است. کارآمدترین اجتماع، کوچک‌ترین اجتماع است - یعنی خانواده. فراتر از خانواده، محله است که به معنای انجمن محلی

این گرایش در تفکر معاصر همه‌ی کشورها دیده می‌شود. البته فقط در آلمان است که به فتح و ظفر کامل رسیده است. علامت مشخصه‌ی تفکر مدرن آلمان همانا محور شدن اخلاق در روح قومی است؛ و نتیجه‌ی عملی آن این است که دولت سرچشمه‌ی همه‌ی اخلاقیات است، و فرد باید قوانین و اعمال دولت خود را بپذیرد و برای آنها اعتبار اخلاقی مطلق قایل باشد.^۱

در این جا همه‌ی شواهد و مدارک جزئی و مفصلی را که آقای کوبن، که یک مورخ حرفه‌ای است، برای حمایت از این مدعا می‌آورد بازگو نخواهم کرد، ولی درستی و صدق آن به اندازه‌ی کافی روشن است. «حاکمیت چه در نقاب دموکراتیک باشد چه در نقاب ملی‌گرایانه یا سوسیالیستی یا ملغمه‌ای از هر سه، دین سیاسی امروز است.» در نتیجه، اگر بخواهیم اروپا را برای همیشه از چنگال تهدیدی خلاص کنیم که آلمان برای صلح ایجاد می‌کند، باید پیش از هر کاری پندار آلمانی‌ها از حاکمیت را تغییر دهیم. مادامی که این پنداشت باقی بماند و در حکم یک دین ملی باشد، ابزارهای این خط‌مشی سیاسی - قلدری مسلحانه و پرخاشگری خودسرانه - همیشه از نو پدیدار خواهد شد.

مسلماً می‌توان آلمان را خلع سلاح کرد ولی ما قبلاً یکبار این راه را آزموده‌ایم و دیده‌ایم که اروپا فقط برای مدت کوتاهی آسوده ماند. غرامت‌های جنگی نیز فقط اوهم سرمایه‌داری بود و هیچ فایده‌ای برای گیرندگان آن نداشت. در مورد بازسازی یک جمهوری دموکراتیک در آلمان که عضو اتحادیه‌ی بازسازی شده‌ی ملل یا فدراسیون اروپایی باشد چه می‌توان گفت؟ تاریخ آلمان به هیچ ناظر واقع‌بینی اجازه نمی‌دهد که تصور کند آلمان وارد چنین بازی سیاسی خوب و خوشایندی خواهد شد. مادامی که ساختار اجتماعی فعلی آلمان دست‌نخورده بماند، این کشور درصدد دست‌یابی به امتیازات اقتصادی و سیاسی برخواید آمد چرا که آن را حق خویش و تقدیر خویش می‌داند.

فقط یک راه برای پیشگیری از سومین خیزش قدرت آلمان وجود دارد،

افرادی است که در جوار یکدیگر سکونت دارند. این انجمن‌های محلی می‌توانند دادگاه‌هایی برای خود تشکیل دهند و این دادگاه‌ها برای اجرای قوانین عمومی بر پایه‌ی عقل سلیم کفایت می‌کنند. دادگاه‌های اربابی در قرون وسطا به همه‌ی انواع جرایم رسیدگی می‌کرد غیر از جرم‌هایی که علیه مؤسسه‌های ساختگی دولت و کلیسا صورت می‌گرفت.

از این جهت آنارشیزم به معنای تمرکززدایی فراگیر از اقتدار، و ساده‌سازی فراگیر زندگی است. پدیده‌های غیرانسانی همچون شهرهای مدرن ناپدید خواهد شد. اما آنارشیزم ضرورتاً به معنای بازگشت به صنایع دستی و چاه آب نیست. هیچ تناقضی بین آنارشیزم و نیروی برق، یا حمل و نقل هوایی، یا تقسیم کار یا بازده صنعتی وجود ندارد. از آن جا که گروه‌های کاری همه برای نفع متقابل‌شان کار می‌کنند نه برای نفع دیگران یا برای ارتش‌های نابودگر، معیار بازده و بهره‌وری چیزی جز میل به غنی‌تر ساختن زندگی نخواهد بود. اجتماعات آنارشیستی در اسپانیا نمونه‌ی متقاعدکننده‌ای از این گرایش مرفعی در طول دوره‌ی کوتاه موجودیت خود نشان داد.

نکته‌ی دیگری هم هست که مهم‌تر و فوری‌تر به نظر می‌رسد. آلفرد کوبن^۱ در کتاب *نظریه بحران تمدن* نشان داده است که همه‌ی فجایع و مصیبت‌هایی که بر سر دنیای غرب آوار شده‌اند نتیجه‌ی مستقیم پذیرش نظریه‌ی حاکمیت ملی یا مردمی به جای نظریه‌ی قانون طبیعی از سوی آلمان‌هاست. این نظریه‌ی قانون طبیعی در سده‌ی هجدهم و در جریانیه که موسوم به روشنگری است پرورانده شد. به نوشته‌ی آقای کوبن «تفکر آلمانی حقوق تاریخی را جایگزین حقوق طبیعی و اراده‌ی ملت یا اراده‌ی قومی را جایگزین عقل کرد و آن را پایه و اساس قانون و حکومت قرار داد... نتیجه‌ی نهایی نظریه‌ی حاکمیت مردم این بود که تاریخ جانشین اخلاق شد.

1. Alfred Cobban

و آن آنارشیزم است. نابود کردن دولت آلمان یک ضرورت مطلق است. مردم آلمان به اندازه‌ی مردم هر جای دیگری از افراد و عناصر بسیار متنوعی تشکیل می‌شوند اما اکثریت قاطع آنان (از جمله کارگران) توسط متمرکزترین دولت اروپا در عقاید جزمی و متعصبانه‌ی خویش نگه‌داشته می‌شوند؛ و متعصبانه‌ترین عقیده‌ی آنان عقیده به حاکمیت همین دولت است. برای هرکس که با تفکر آلمانی آشنا نباشد، یا حتی با زندگی روزمره‌ی مردم آلمان آشنایی نداشته باشد، دشوار است که نیرو و قوت فلسفی این عقیده را درک کند - عقیده‌ی مشترک همه‌ی احزاب، از نظامی‌گرایان گرفته تا دست راستی‌ها و حتی کمونیست‌ها. آلمان با همه‌ی تهدیدهایش و با جنون و هیجان عصبی‌اش، در تسخیر همین پرستش غیرانتقادی دولت است، و فقط با نابود کردن همین مفهوم است که ایمن و بی‌ضرر می‌شود. این کار طی مراحل امکان‌پذیر است؛ نخست باید به ایالت‌ها و استان‌هایی که وحدت و یگانگی آنها وجود دولت آلمان را امکان‌پذیر می‌کند استقلال داد، و سپس باید در این ایالت‌های مجزا همه‌ی قدرت اقتصادی را به اتحادیه‌های کارگری و سایر سازمان‌های داوطلبانه تفویض کرد. مسلماً روش‌های دیگری همچون انحلال بانک‌های ملی و لغو پول رایج ملی نیز پس از آن انجام می‌شد. به این ترتیب، اصول آنارشیزم در یکی از کشورهای اروپایی پیاده می‌شد و هنگامی که نتایج صلح‌آمیز و متمدنانه‌ی آن معلوم می‌شد سایر کشورها به سرعت و داوطلبانه همین مسیر را طی می‌کردند. زور، زور را از میان برمی‌داشت و زندگی فردی یک بار دیگر در آزادی و زیبایی سپری می‌شد.

ابتدا یک بزرگمرد آلمانی، که گوش به زنگ گرایش‌هایی بود که کم‌کم شکل می‌گرفت، و واکنش بلافصل به انقلاب فرانسه بود، به هم‌میهنان خود درباره‌ی هیولایی که در حال آفریدن آن بودند هشدار داد. او شیلر بود که نوشت «و بدین سان است که زندگی افراد واقعی قلع و قمع می‌شود تا یک کلیت انتزاعی بتواند حیات مصیبت‌بار خویش را ادامه دهد، و دولت تا ابد

برای شهروندانش غریبه خواهد بود، چون حس و حواس‌ها در هیچ کجا آن را کشف و لمس نمی‌کند. متصدیان حکومتی مجبور به طبقه‌بندی و، بنابر این ساده‌سازی کثرت و تنوع شهروندان، و شناخت انسانیت از روی تصاویر و بازنمودها یعنی به صورت دست‌دوم هستند. به این ترتیب، آنان سرانجام تصویر انسانیت را یکسره از دست خواهند داد و با مشته ساختن انسانیت با مخلوق ساختگی ساده‌ای که محصول قوه‌ی فهم خود ایشان است هرچه بیش‌تر در این نابینایی خویش فرو خواهند رفت، گروه‌های مردم نیز کاری جز این نمی‌توانند بکنند که به سردی قوانینی را پذیرا شوند که عنایتی به شخصیت آنان ندارند. در نهایت، جامعه، خسته و فرسوده از تحمل باری که دولت هیچ زحمتی برای سبک کردن آن به خود نمی‌دهد، درهم می‌شکند و فرو می‌پاشد - سرنوشتی که مدت‌های مدیدی است برای اکثر دولت‌های اروپایی رقم خورده است. آنها تجزیه می‌شوند و به وضعی درمی‌آیند که می‌توان آن را طبیعت اخلاقی نامید، که در آن اقتدار عمومی فقط یک وظیفه در میان سایر وظایف است، که متغور کسانی است که آن را ضروری می‌دانند و فقط مورد احترام کسانی است که می‌توانند بدون آن سرکنند.»^۱ شیلر در این سخنان پیشگویانه می‌خواست بگوید که تخاصم میان آزادی ارگانیکی و سازمان‌های مکانیکی در جریان توسعه‌ی سیاسی اروپای مدرن مورد غفلت قرار گرفته و نتایج آن را اکنون ما در اطراف خویش می‌بینیم.

آنارشیزم آخرین و اضطراری‌ترین فریاد اعتراض علیه این تقدیر است: یادآوری یگانه اصولی که می‌توانند توازن و هماهنگی هستی انسان و تکامل خلاق نوع بشر را تضمین کنند.

اگزىستانسىيالىسىم، ماركسىسىم

ۋ

انارشىسىم

اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و آنارشیزم

خاستگاه فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی را معمولاً در آثار کی‌یرکگارد می‌دانند، این آثار بین ۱۸۳۸ و ۱۸۵۵ پدید آمد. چون این آثار به زبان دانمارکی نوشته شده بود، بلافاصله مورد توجه عمومی قرار نگرفت. گزیده‌هایی از این آثار توسط بارتولد بین سال‌های ۱۸۷۳ تا پایان قرن نوزده به آلمانی چاپ شد، ولی اولین ترجمه‌ی آلمانی کامل این آثار بین سال‌های ۱۹۰۹ و ۱۹۲۳ انتشار یافت، و ترجمه‌های انگلیسی - آمریکایی نیز زودتر از ۱۹۳۶ آغاز نشد. در هرحال، می‌توانیم کی‌یرکگارد را بنیانگذار اگزیستانسیالیسم بدانیم. درست است که او به نهضت اگزیستانسیالیستی سمت و سوی مسیحی داد، اما همه‌ی اندیشه‌های اصلی این نهضت در فلسفه‌ی شلینگ وجود داشت، و باید به یاد داشته باشیم که کی‌یرکگارد با همه‌ی انتقادهای فراوانی که از شلینگ کرده است، ابتدا تأثیر بسیار ژرفی از این فیلسوف بزرگ آلمانی پذیرفته بود، و حتی در ۱۸۴۱ به برلین رفت تا در کلاس او شاگردی کند.

از قضا، بسیار پیش از کی‌یرکگارد، کولریج خودمان نیز آثار اولیه‌ی شلینگ را خوانده بود، و در نوشته‌های کم‌تر شناخته شده‌ی کولریج می‌توانیم مایه‌های فراوانی از تفکر اگزیستانسیالیستی را بیابیم. همان‌طور که در جای دیگری اشاره کرده‌ام^۱، همه‌ی مفاهیم اصلی اگزیستانسیالیسم مدرن - دلهره^۲، هاویه^۳، بی‌واسطگی، اولویت وجود بر ماهیت - در آثار کولریج دیده می‌شود و اکثر این مفاهیم را کولریج بدون شک از شلینگ گرفته است.

1. Coleridge as Critic (Faber, 1949), pp. 29-30

2. Angst

3. Abyss

دو واکنش اساسی در برابر دلهره وجود دارد: می‌توانیم بگوییم که درک و تشخیص بی‌مقداری و بی‌اهمیتی انسان در جهان می‌تواند منتهی به نوعی سرکشی مایوسانه شود. من شاید بی‌اهمیت و بی‌مقدار باشم، و زندگی من شاید درد و عذاب بی‌فایده‌ای باشد، ولی دست‌کم می‌توانم به کل این نمایش تف کنم و استقلال ذهن خویش و آگاهی خویش را اثبات کنم. زندگی هیچ معنایی ندارد، اما بگذارید وانمود کنیم که دارد. این وانمود کردن در هر حال به فرد نوعی حس مسئولیت می‌دهد: او می‌تواند نشان دهد که قانون در خود اوست، و حتی می‌تواند درباره‌ی بعضی شیوه‌های رفتار با بقیه‌ی اطرافیان خود به توافق برسد، که در این صورت همه‌ی آنان نیز باید این شیوه‌های رفتار را بپذیرند. او در انجام این کار آزاد است، و آزادی او تبدیل به حس مسئولیت می‌شود. این نظر سارتر است، ولی او چندان روشن ساخته که چه اتفاقی می‌افتد که اگر آدمی نتواند اطرافیان خود را ترغیب یا مجاب به توافق درباره‌ی بعضی شیوه‌های رفتار یا بعضی ارزش‌ها کند. به نظر من احتمالاً پاسخ او این است که میزانی از توافق حتمی است چون گرفتاری و مخمصه‌ی وضع بشری ما را ناچار به آن وامی‌دارد: ماهیت وجودی ما این است که وقتی این وضع وجودی برایمان آشکار شد، ناچاریم به شیوه‌ی معینی آزادانه عمل کنیم. جبر و ضرورت ما تبدیل به آزادی ما می‌شود. ولی من از این بابت مطمئن نیستم. شخصیت‌های رمان‌ها و نمایشنامه‌های سارتر معمولاً رفتاری پوچ و مهمل دارند، یا بر اساس تمایلات روان‌شناختی خود رفتار می‌کنند، و هیچ مسئولیت مشهودی در قبال آرمان پیشرفت و ترقی اجتماعی ندارند.

این جنبه از اگزیستانسیالیسم از نظر من وجه اشتراک زیادی با فلسفه‌ی «گویی که» وایهنگر^۱ دارد. ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که آزاد هستیم، یا این که مسئول سرنوشت خویش هستیم، اما طوری رفتار می‌کنیم «گویی که»

با توجه به قصد و هدفی که در این جا دنبال می‌کنم لازم است توصیفی کلی از نگرش اگزیستانسیالیستی در فلسفه ارائه کنم، ولی من یک فیلسوف حرفه‌ای نیستم و نمی‌خواهم واژگان فنی فلسفه را به کار گیرم که معمولاً واقعیت‌ها یا اندیشه‌های کاملاً روشن را تیره و مبهم می‌سازد. به نظر می‌رسد هر فیلسوفی که خود را اگزیستانسیالیست می‌خواند بحث خود را با ضربه‌ی کوبنده‌ی خودآگاهی، یا درونیت^۱ آغاز می‌کند. او ناگهان از فردیت تنها و جداگانه‌ی خویش مطلع می‌شود، و این واقعیت را نه فقط با بقیه‌ی این‌بای بشر، بلکه با همه‌ی آنچه در جهان می‌گذرد، و کاوش‌های علمی آن را بر ملا کرده‌اند، مقایسه می‌کند. و خود را می‌بیند که به سان ذره‌ی کوچک و بی‌مقداری از ماده‌ی زنده (پروتوپلاسم) به بی‌کرانگی این جهان پرتاب شده است. درست است که فیزیکدانان مدرن شاید توانسته‌اند نشان دهند که جهان نیز محدود و کرانمند است، اما این اکتشاف فقط وضع را بدتر می‌کند، چون اکنون جهان کوچک شده و خود به میان نیستی پرتاب شده است که مفهوم بسیار اسرارآمیزتری است. نیستی فقط چیزی بی‌کرانه نیست؛ چیزی است که برای بشر امکان تصور و درک آن وجود ندارد. هایدگر یکی از گیراترین جستارهای خود را به تلاش برای — نه تعریف کردن تعریف‌ناپذیر — بلکه تعریف نفی بودن، نا-بودن، یا نیستی اختصاص داده بود.

بدین سان، انسان ناچیز را می‌بینیم که به ورطه‌ی هاویه درافتاده و حس می‌کند — چون او هنوز ظرفیت بی‌پایانی برای احساس کردن دارد — نه فقط بسیار کوچک بلکه دهشت‌زده و مرعوب است. این احساس همان دلهره، دلهره یا دغدغه‌ی اولیه است، و اگر شما این دلهره را احساس نکنید نمی‌توانید اگزیستانسیالیست باشید. می‌خواهم بگویم که ما ضرورتاً نیازی به احساس دلهره نداریم، ولی همه‌ی اگزیستانسیالیست‌ها چنین نیازی دارند و فلسفه‌ی آنان از همین واقعیت آغاز می‌شود.

هستیم. و پراگماتیسم نیز رابطه‌ی طبیعی با اگزیستانسیالیسم دارد - خالی از اهمیت نیست که بسیاری از علایق ادبی سارتر به نویسندگان آمریکایی مربوط می‌شود و آمریکا سرزمین پراگماتیسم است. اما از دیدگاه سارتر، پراگماتیسم از هر نوع که باشد بیش از اندازه سطحی است: مبتنی بر روال کارهای روزبه‌روز و نوعی ترازنامه‌ی موفقیت‌ها و شکست‌هاست، در حالی که اگزیستانسیالیست‌ها ماهیت خوف‌آور مخمضه‌ی انسانی ما را باید تا ابد پیش چشم داشته باشند. از این نظر، شاید، اگزیستانسیالیسم نشانگر پیشرفت در صداقت فلسفی باشد.

اگزیستانسیالیست‌ها با پراگماتیسم و سایر فلسفه‌های عملی (از جمله مارکسیسم) بر این مبنا مخالفت می‌کنند که فلسفه‌های یادشده ماده‌گرایانه هستند. هر شکلی از ماده‌گرایی، که ارزش‌های انسانی را تابع اقتصاد یا شرایط اجتماعی می‌کند، انسان را از آزادی‌اش محروم می‌کند. آزادی به معنای ظرفیت و توان فراز آمدن بر محیط مادی آدمی است. به گفته‌ی سارتر: «امکان رهیدن از یک وضعیت برای اتخاذ دیدگاهی به آن وضعیت دقیقاً همان چیزی است که ما آزادی می‌نامیم. هیچ‌یک از اقسام ماده‌گرایی نمی‌توانند این فرا گذاشتن از یک وضعیت را، که همیشه با بازگشت به آن همراه است، تبیین کنند. یک زنجیره‌ی علت و معلولی شاید مرا وادار به یک عمل یا یک ایستار کند که خود یک معلول خواهد بود و نیز وضع و حالت جهان را تغییر خواهد داد: یعنی نمی‌تواند باعث شود که من به وضعیت خویش بازگردم و آن را با همه‌ی کلیتش درک کنم.»^۱

این عمل بازگشتن به یک وضعیت عملی متافیزیکی است: در محیط ما هیچ چیزی وجود ندارد که ما را وادار به اتخاذ یک ایستار متافیزیکی کند. این عمل نوعی فرایند برتری‌جویی بر محیط ما، دیدن چیزها، دیدن همه‌ی طبیعت، از دیدگاهی بیرون از طبیعت است. شاید مارکسیست‌ها اعتراض کنند که این‌ها مثنی چرند و پرند است - امکان ندارد که با بالا کشیدن بند

کفش‌های مان خود را به بیرون از طبیعت برکشیم. اما اصل معما در همین جاست. به نظر من، اگزیستانسیالیست‌ها ناچارند ادعا کنند که نوع بشر توانسته استعداد خاصی را در خویش پروراند که آگاهی یا وقوف فکری به نفس خویش است، که او را قادر می‌سازد دقیقاً همین حقه را بزند. در این مورد من بیش‌تر مایل‌م در جناح اگزیستانسیالیست‌ها باشم. شکل‌های عالی‌تر آگاهی حیوانی به همین محرک انفصال مربوط می‌شود - انفصال از قبیله، جامعه، یا هر وضعیتی از جمله رابطه‌ی انسان با جهان. می‌توان قاطعانه استدلال کرد که دقیقاً همین ظرفیت و توانایی برای انفصال، علت امراض اجتماعی ما، تفرقه‌ی ما، و پر خاشگیری ماست؛ اما باید این را هم پذیرفت که پیشرفت‌های بزرگ ما در زمینه‌ی تفکر علمی نیز نتیجه‌ی رشد و توسعه و کاربرد همین استعداد بوده‌اند.

اما در انفصال و بریدگی خطری ذاتی وجود دارد که اگزیستانسیالیست‌ها کاملاً آن را تشخیص می‌دهند. این خطر، خطر ایده‌آلیسم است. در حال انفصال ما فلسفه‌ای را می‌پرورانیم یا یک اتوپای اجتماعی بنا می‌کنیم که هیچ ربطی به شرایطی که در آن به سر می‌بریم ندارد. بر همین مبنا اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند که انسان، پس از تجربه کردن حس انفصال یا آزادی خویش، باید دوباره به میان متن و زمینه‌ی اجتماعی بازگردد با این نیت که شرایط را تغییر دهد و آموزه‌ی درگیری از همین جا ناشی می‌شود. باز هم به قول سارتر: انسان انقلابی باید موجودی اتفاقی باشد، ناموجه ولی آزاد، که سراپا غرق در جامعه‌ای است که به او ستم می‌کند، ولی او قادر است با تلاش برای تغییر دادن جامعه از جامعه فرگذرد. ایده‌آلیسم انسان را به توهم می‌اندازد از این جهت که دست و پای او را با حقوق و ارزش‌هایی می‌بندد که از پیش تعیین می‌شوند؛ ایده‌آلیسم قدرت بشر را برای ساختن راه‌های زندگی خود مخفی می‌دارد. اما ماده‌گرایی نیز انسان را دچار توهم می‌کند چون آزادی را از او خلع می‌کند. فلسفه‌ی انقلابی باید فلسفه‌ی فرا گذاشتن باشد.^۱

پیش از بررسی این آموزه از دیدگاه مارکسیسم و آنارشیزم، بگذارید لحظه‌ای درنگ کنیم تا دومین نوع واکنش در برابر دلهره را بررسی کنیم، که واکنش دینی است، و یک ایستار ایده‌آلیستی محسوب می‌شود که سارتر نیز با آن مخالف است. مطمئن نیستم که بتوانم انصاف را در حق این ایستار رعایت کنم، اما به‌صورتی که در تفکر شلینگ، کولریچ و کی‌یرکگارد (و حتی پیش از آنان در تفکر سنت آگوستین) این ایستار را می‌بینیم می‌توان آن را چنین شرح داد: ما وضعیتی وجود داریم - انسان در برابر هاویه‌ی نیستی. این وضعیت معنا و مفهومی ندارد. چرا من این جا هستم؟ مقصود از کل این ساختار عظیم و پیچیده که من هم بخشی از آن هستم، بخشی که از خویش باخبر است، چیست؟ این‌ها همه سراپا پوچ و بی‌معناست، اما فرضیه‌ی ساده‌ای هست که به همه‌ی این‌ها معنا می‌دهد و آن وجود خداوند است. خالق متعالی که مسئول همه‌ی خواب و خیال هستی، و نیز مسئول من و آگاهی من است - و اینک همه چیز کاملاً منطقی است. شاید پرسش‌ها و معضلات دشواری هنوز وجود داشته باشد - برای مثال مسئله‌ی شر و عذاب - ولی اندک هوش و نبوغی کافی است تا خیلی زود پاسخ آنها را بیابد. نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که حتی یک دستگاه عظیم آسمانی نیز بدون کوچک‌ترین لغزشی کار کند. به این ترتیب، به اگزیستانسیالیسم مسیحی و عرفانی و کاملاً ساخته و پرداخته‌ی کی‌یرکگارد و گابریل مارسل می‌رسیم. معنای سخن من این نیست که نظر هر مسیحی عادی یا هر خداپرست عادی همین است؛ این افراد معمولاً متکی به وحی، متون مقدس و مکاشفه و الهام هستند؛ ولی هنگامی که دیدگاه دینی پا به میدان رقابت فلسفی می‌گذارد دیگر اتکایی به این گریزگاه‌های خلص ندارد و فقط به استدلال منطقی اتکا می‌کند. این نیز نوعی فلسفه‌ی «گویی که» است، شاید هم بتوان آن را فلسفه‌ی «فقط در این صورت» بنامیم - فقط در این صورت وجود ما معنادار می‌شود.

معنا، در چنین مواردی، همان چیزی است که فیلسوفان «ماهیت» یا

جوهر می‌نامند و سارتر، اگر پیش از او از هایدگر نام نبریم، گفته است که قضیه‌ی بنیادی اگزیستانسیالیسم این است که وجود مقدم بر ماهیت است. استاد آیر با دلایل منطقی به این قضیه حمله کرده است^۱، و درواقع هم دادن معنای دقیق به این قضیه بسیار دشوار است. «ماهیت» به عنوان یک اصطلاح فلسفی تاریخ مغشوشی دارد. این واژه معمولاً به معنای چیزی است که می‌توانیم درباره‌ی هر چیز ادعا کنیم غیر از واقعیت محض وجود داشتن آن (یعنی ماده): امکاناتی که در ذات و بطن یک چیز نهفته است: «ایده»ی افلاتونی. سانتیانا که استفاده‌ی نسبتاً غریبی از این واژه می‌کند، که در هر حال ارزشمند است چون نشان می‌دهد که یک ماده‌گرای قسم‌خورده چه چیزهایی را می‌تواند بپذیرد، تفاوت میان وجود و ماهیت را به‌صورت تفاوتی تعریف می‌کند که بین چیزی که همیشه با خود یکی است و تغییر ناپذیر است و چیزی که، در مقابل، سیال و تعریف‌ناپذیر است، وجود دارد. این تعریف با مفهوم اتفاقی بودن سارتر سازگار است؛ ماهیت یا جوهر است که امکان تغییر را در جهان پدید می‌آورد. سانتیانا برای توصیف این رابطه اسطوره‌ی زیبایی دارد: «می‌توانیم بگوییم، شدن در تلاش بی‌امان برای زادن چیزی که نمی‌داند چیست، تفاوت را به دنیا می‌آورد؛ و تفاوت وقتی زاده شود سلف خویش را می‌بهد می‌کند چون به توده‌ی عظیمی از تفاوت‌ها بدل می‌شود تا جایی که همه‌ی تفاوت‌های ممکن را به نمایش بگذارد، یا به عبارتی، تا وقتی که کل قلمرو ماهیت را نمایش دهد. تا آن هنگام، شدن که دیو پرزور و جسور و پرشهویتی بود و خود را ارباب همه تصور می‌کرد، اما اینک، چه قدر دردناک بود که او حقیقت را می‌دید، و نمی‌توانست این تردید را از خود دور کند که در جهل زندگی و عمل کرده است، بی‌آن که بتواند لحظه‌ای را نگه دارد یا از لحظه‌ی بعدی بگریزد، همچون صوفی رقصانی که باید ابتدا یک پاو سپس پای دیگرش را نیز از روی ذغال‌های برافروخته بلند

سانتیانا روشن‌تر از هر فیلسوف دیگری که می‌شناسم این واقعیت را عیان می‌سازد که ماهیت به واسطه‌ی نفس ایده‌بودنش و نا-وجود بودنش، از درون به وجود متصل است - یعنی فقط امتداد وجود یا بخشی از وجود نیست. فکر نمی‌کنم که استاد آیر این نکته را تصدیق کند، ولی من نمی‌خواهم در این باره با او بحث و جدل کنم، چون نکته‌ی موردنظر من این نیست، و اهمیت خاصی هم به آن نمی‌دهم. اما این نکته می‌تواند توضیح دهد که چرا سارتر می‌تواند از مفهومی مثل آزادی حمایت کند بی‌آن که پایبند به ایده‌آلیسمی باشد که مستلزم دستگاه کاملی از ارزش‌های مطلق است. فکر نمی‌کنم که در فلسفه‌ی سارتر چندان تغییری ایجاد می‌شد اگر به جای آزادی از واژه‌ی سیال استفاده می‌کردیم. آنچه ما از ماهیت اشیا درک می‌کنیم تابع تغییر دائمی است، و تغییر چیزی نیست که در ذات خود اشیا - یعنی در ماده - نهفته باشد بلکه در آگاهی یا درک ما از این ماهیت‌هاست. طبق این دیدگاه ماهیات تغییر نمی‌کنند، و در زمان و مکان قرار نمی‌گیرند. آنها فقط هنگامی وجود دارند که ما آنها را درک کنیم. آنها متعلق به اشیا هستند ولی می‌توانند بدون حضور مادی اشیا نیز وجود داشته باشند، همچون پوزه‌ی گربه چشایر در آلیس در سرزمین عجایب.

اشتباه روسو این بود که آزادی را ماهیت می‌دانست، ارزشی که تا ابد در انسان ماندگار است. از این جهت انسان «آزاد زاده نمی‌شود.» او فقط به صورت توده‌ای از گوشت و استخوان به دنیا می‌آید، و آزادی یکی از امکانات وجود اوست. این بر عهده‌ی انسان است که شرایط آزادی را خلق کند.

حال شاید همه‌ی این مطالب صرفاً علایق نظری به شمار آید، اما درست در همین جاست که آنریشیسم بزرگ‌ترین سهم خویش را در فلسفه

ارائه می‌کند. آنریشیسم همه‌ی نظام‌های ایده‌آلیستی و همه‌ی نظریه‌های زندگی یا هستی را که انسان را اسیر و تابع یک ایده یا هر نوع انتزاع قرار می‌دهند، و همچنین همه‌ی نظام‌های ماده‌گرایی را که انسان را اسیر و تابع عملکرد قوانین فیزیکی و اقتصادی می‌کنند، کنار می‌زند. سخن آنریشیسم این است که انسان واقعیت است - نه انسان کلی و انتزاعی، بلکه شخص انسان، شما و من؛ و هر چیز دیگری - آزادی، عشق، عقل، خدا - امکان و احتمالی است که بسته به اراده‌ی فرد است. از این جهت، آنریشیسم وجه اشتراک زیادی با خودمداری ماکس اشترنر^۱ دارد. آنریشیسم همچون سارتر با اشترنر از این جهت تفاوت دارد که او می‌خواهد ضمیر نفس بشر را درگیر اهداف و مقاصد فوق - خودمدارانه یا ایده‌آلیستی کند. او وجه اشتراک کم‌تری با ماده‌گرایی دیالکتیکی دارد که او را ملزم به تسلیم آزادی شخصی‌اش به ضرورت سیاسی می‌کند؛ و وجه اشتراک بسیار کم‌تری با آیین کاتولیکی دارد که او را ملزم به تسلیم آزادی شخصی‌اش به خدا می‌کند. او خواهان پیمان بستن با انسان‌گرایی مبارزی است که، به طریقی، برای آزادی شخصی‌اش تضمین‌های سیاسی و فرهنگی بدهد.

اجازه دهید در همین جای بحث اذعان کنم که به نظر من می‌توان بعضی اصول بنیادی آنریشیسم سارتر را پذیرفت. برای مثال، من معتقدم که کل فلسفه باید از سوپژکتیویته^۲ آغاز شود. بعضی از شالوده‌های عینی تجربه - یا واقعیات علمی - را می‌توان واقعیت وجودی دانست، اما هرچند که ممکن است فلسفه از این واقعیات به عنوان سکوی پرتاب استفاده کند، این واقعیات به خودی خود مستلزم پذیرفتن فلسفه‌ی خاصی نیستند. اگر بودند، آنگاه باید همه‌ی دانشمندان پیرو فلسفه‌ی واحدی می‌شدند، که هرگز چنین نیست. فلسفه هنگامی آغاز می‌شود که ما از واقعیات وجودی فاصله

1. Max Stirner

۲. فعالیت خودمختار شخص کنشگر در کسب شناخت و آگاهی. (م)

1. "Apologia pro mente sua." The Philosophy of Santayana, Ed. Paul Arthur Schilpp (North Western University, Evanston, 1940), p. 528

می‌گیریم و در قلمرو ماهیات گشت و گذار می‌کنیم. در این قلمرو، قوای ذهنی ما - شهود، حس زیباشناختی، قدرت وحدت‌آفرین مقوله‌بندی‌کثیری از چیزها در یک چیز - با همهی این روش‌های شخصی و غیرقطعی‌اش، شروع به بر ساختن یک فلسفه می‌کند. هنوز هم باید تحت هدایت عقل عملی، روش علمی، و منطق باشیم؛ اما این‌ها روش هستند نه ماده و محتوای بحث ما (واقعیتی که پوزیتیویست‌های منطقی غالباً آن را فراموش می‌کنند). ما به مدد این فعالیت ذهنی ماهیت‌های غیرعقلانی را به نوعی نظم فرو می‌کاهیم، خواه نظم دقیق یک اسطوره یا افسانه‌ی پریان (مثل دین) باشد یا نظم یک اتوپيای منسجم (مثل ایده‌آلیسم سیاسی).^۱

عقل‌گرایان و مارکسیست‌ها اعتراض خواهند کرد که من صرفاً می‌گویم همه‌چیز را به مقدمات و مبانی ایده‌آلیسم رومانتیک فرو بکاهم، ولی می‌توانم این اعتراض را به خود ایشان بازگردانم و نشان دهم که ساختار فلسفی آنان، با وجود زبان شبه‌علمی‌اش، هیچ تفاوتی با بقیه ندارد. این فلسفه نیز ساختاری عقلی است و ایده‌آلیستی هم هست چون به ایمان بستگی دارد - ایمان به این که فردا مثل امروز خواهد بود، ایمان به این که آدمیان به شیوه‌ای رفتار خواهند کرد که او می‌تواند پیشاپیش محاسبه کند، ایمان به خود عقل، که در هر حال، فقط ابزاری است که دانشمندان به وسیله‌ی آن خود را گول می‌زنند که وجود را می‌فهمند. روش علمی شاید فقط این باشد که حقایق قطعی مجزایی را به دست دهد که بین آنها فقط گسستگی نسبی، و آشفتگی وقایع منفرد دیده می‌شود؛ یا ممکن است چیزی کاملاً متفاوت باشد و به سوی آرمان هماهنگی و توازن، کلیت و نظم حرکت کند. ولی این هماهنگی (که برای مارکس هم به اندازه‌ی افلاتون یک آرمان است) فقط

۱. مارکسیست‌ها وانمود می‌کنند که اتوپيای‌شان علمی است. ولی آن نیز به اندازه‌ی هرگونه فراقکتی استعدادهای سازنده‌ی ما به آینده‌های پیش‌بینی‌ناپذیر، ایده‌آلیستی است؛ و با جرح و تعدیل‌های هر روزه‌ای که در طرح و برنامه‌های خویش به عمل می‌آورند، خودشان محرز کرده‌اند که پنداشت‌های اولیه‌ی ایشان تا چه حد ایده‌آلیستی بوده است.

یک ادراک ذهنی است. از این جهت، کمونیست‌ها فرقی با سلطنت‌طلبان یا آنارشیت‌ها ندارند؛ ما همه آرمان‌گرا هستیم، و نمی‌دانم چگونه می‌توانیم چیز دیگری باشیم وقتی عقیده داریم که انسان همان چیزی است که خود از خویشتن می‌سازد. تفاوت آن‌جاست که بعضی معتقد به آرمان خاصی هستند که باید وجود انسان را از پیش رقم بزنند (که همان خط و خطوط رسمی کمونیستی است)، و بعضی (مثل اگزیستانسیالیست‌ها و آنارشیت‌ها) معتقدند که شخصیت انسان، یا سوپراکتیویتی او، همان واقعیت وجود او است و آرمان‌ها ماهیاتی هستند که انسان خود را معطوف به آنها می‌سازد، و امید به تحقق آنها در آینده دارد، البته نه با برنامه‌ریزی عقلانی، بلکه با رشد درونی ذهنی. ماهیت را فقط از مرتبه‌ی وجودی خاصی می‌توان درک کرد که شما و من در هر لحظه‌ی خاصی به آن رسیده‌ایم. و از همین‌رو است که «برنامه‌های مدون برای آینده» عمل ابلهانه‌ای است: آینده برنامه‌های خود را خواهد ریخت، و این برنامه‌ها ضرورتاً مدون نخواهند بود.

برای اکثر مردم همه‌ی این سخنان متضمن نوعی احساس ناامنی است، گویی که در دریا‌های ناشناخته بدون هیچ نقشه‌ای، و شاید حتی هیچ قطب‌نمایی، کشتی می‌رانند. اما، همان‌طور که سارتر می‌گوید، اصل قضیه همین است. او از داستایوسکی نقل قول می‌کند که «اگر خدا وجود نداشت، هر کاری مجاز بود.» سارتر قبول می‌کند که «در واقع، اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است، و در نتیجه انسان سرگشته و رها است، چون نمی‌تواند در درون یا بیرون خویش، لنگرگاهی بیابد. اگر واقعاً وجود مقدم بر ماهیت است، نمی‌توان چیزی را بر حسب ماهیت ثابت و معین انسان توضیح داد؛ به بیان دیگر، جبریت و تعیین در کار نیست، انسان آزاد است، انسان همان آزادی است. از طرف دیگر، اگر خدا وجود ندارد، هیچ ارزش حاضر و آماده‌ای که کردار ما را توجیه کند، در اختیار نداریم. بنابراین، در قلمرو ارزش‌ها، نه پیش‌رو و نه پشت سرمان، نمی‌توان دلیل موجه یا بهانه‌ای بیابیم. ما تنها هستیم.

تاریخی و بالفعل بود. ولی این پیوستگی ممکن است فقط اتفاقی بوده باشد — برای یک فیلسوف بسیار دشوار است که در برابر چاپلوسی‌هایی که یک دولت توتالیتری به پای او می‌ریزد مقاومت کند. ولی برای اهداف و مقاصد فلسفی باید در جستجوی پیوند بنیادی‌تری باشیم، پیوندی که یقیناً در نیست‌انگاری نهفته، که مرض فلسفی روزگار ما است. نیست‌انگاری صرفاً همان وضعیت یأس و حرمانی است که پیش از این توصیف کردم، یأسی که هرگاه آدمی به هاویه‌ی نیستی درمی‌نگرد و بی‌مقداری و بی‌اهمیتی خویش را درمی‌یابد، بر او چیره می‌شود. در این وضعیت هرکس ممکن است به‌شیوه‌های گوناگون واکنش نشان دهد: می‌توان به واقعیت بنیادی این وضعیت صحنه گذاشت — و همچنان یک نیست‌انگار باقی ماند و از اعتقاد به هر چیزی غیر از منافع خودخواهانه‌ی خویش سر باز زد. می‌توان واکنشی همچون داستایوسکی نشان داد و یک مسیحی بدبین شد، یا می‌توان واکنشی همانند نازی‌ها نشان داد و یک سیاستمدار قدرت‌طلب «واقع‌بین» شد. واکنش هایدگر (و همچنین سارتر) بسیار متافیزیکی‌تر از این‌هاست: او دستگاه نجات کامل و پیچیده‌ای می‌سازد که به‌وسیله‌ی آن می‌توان از نیست‌انگاری گریخت، البته انکار نمی‌کند که هنوز هم نیست‌انگاری ماهیت بنیادی واقعیت است. این دقیقاً همان چیزی است که مارکسیست‌ها نمی‌توانند بپذیرند. از دید آنان، این نیست‌انگاری بدبینانه چیزی جز انعکاس ورشکستگی نظام سرمایه‌داری نیست. هیچ واقعیتی در آن نیست: نیستی و عدمی که هایدگر و سارتر درباره‌ی آن می‌نویسند حالت ذهن است. لوکاج آن را نمونه‌ای از بت‌های روانشناسی بورژوایی می‌نامد، اسطوره‌ای که به دست جامعه‌ای محکوم به مرگ خلق شده است. موجودیت آن فقط با دست شستن از عقل امکان‌پذیر می‌شود، و این خصوصیت فلسفه‌ی مدرن است، خصوصیتی که نه فقط هایدگر و هوسرل که دیلتای و برگسون را نیز شامل می‌شود.

مارکسیست‌ها واقعاً بیش از اگزیستانسیالیست‌ها اگزیستانسیالیست‌اند.

بی‌هیچ عذر و بهانه‌ای.^۱ و این روشن می‌کند که سارتر وقتی می‌گوید انسان محکوم به آزادی است، چه مقصودی دارد. در استعاره‌ای که من آوردم، انسان محکوم به سرگشتگی است، و ناچار است خودش ابزارهایی ابداع کند که بتواند جهتی را در پیش بگیرد؛ پس از ابداع این ابزارها او باید سفر اکتشافی خود را آغاز کند. زندگی او، وجود او، سفر او: واقعیت او در همین است که او در جهتی حرکت می‌کند که خودش آزادانه مقدر کرده است.

فعلاً می‌خواهم مسئله‌ی توافق را کنار بگذارم؛ چون هرچه باشد، ما نمی‌توانیم در قایق‌های مجزا اقیانوس را بییماییم؛ ما مسافران کشتی‌هایی هستیم که افراد زیاد دیگری را هم در خود جای داده‌اند، و ما ناچاریم آزادی حرکت خود را با آزادی حرکت آنان وفق دهیم. اگر مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم را با هم مقایسه کنیم، بهتر می‌توانیم این مسئله را بررسی کنیم.

مارکسیست‌ها از قبل موضع مخالفت سازش‌ناپذیر با اگزیستانسیالیست‌ها را اتخاذ کرده‌اند. با توجه به رابطه‌ی نزدیک نویسندگان اگزیستانسیالیست فرانسوی با نهضت مقاومت در زمان اشغال فرانسه، کمی دشوار است که طبق معمول همیشه به اگزیستانسیالیسم برچسب فلسفه‌ی فاشیستی زده شود، به همین دلیل ظاهراً مارکسیست‌ها توافق کرده‌اند که آن را تحت عنوان تروتسکیسم نفرین و نکوهش کنند. دشوار بتوان کسی را یافت که کم‌تر از تروتسکی اگزیستانسیالیست باشد، بنابراین باز هم دشوار می‌توان فهمید که چگونه اگزیستانسیالیست‌ها ممکن است طرفدار تروتسکی باشند: مسلماً این لغت فقط به خاطر سهولت سوءاستفاده از آن، جعل شده است. اما بررسی و تحلیلی که گئورگ لوکاج از اگزیستانسیالیسم به عمل آورده، و من او را هوشمندترین منتقد مارکسیست روزگار ما می‌دانم، بسیار جدی‌تر از این ترندها است.^۲ مسلماً، کار نسبتاً آسانی است که بین امپریالیسم فاشیستی و فلسفه‌ی هایدگر پیوندی برقرار کنیم — این پیوند در زمان رژیم نازی، پیوندی

1. *L'existentialisme est un humanisme* (1946), p.p. 36-7

2. *Existentialisme ou marxisme?* (Nagel, Paris, 1948)

در نظریه (اما نه همیشه در عمل) مارکسیست‌ها وجود ماهیات را نمی‌پذیرند. فقط یک واقعیت وجود دارد، و آن واقعیت تاریخی و زمانمند است. انسان حیوانی است که در گستره‌ی زمان تاریخی تکامل یافته است. او در مرحله‌ی معینی از تکامل خویش، قوه‌ی آگاهی را پرورانیده است، ولی هیچ‌چیز اسرارآمیزی در این باره وجود ندارد و ماهیت و ظرفیت آدمی بدون تردید در آینده باز هم تغییر خواهد کرد. «انسان» به گفته‌ی لوکاج، «خود را با کار خویش آفریده است. هنگامی که انسان بالأخره دوره‌ی ماقبل تاریخ خویش را به فرجام برساند و شکل کامل و قطعی سوسیالیسم را مستقر سازد، آن‌گاه شاهد دگرگونی بنیادی ماهیت بشر خواهیم بود... انسان که خود را به لحاظ تاریخی می‌آفریند و به لحاظ تاریخی دگرگون می‌سازد، پیوندی طبیعی با جهان دارد که به کمک عوامل ثابت معینی برقرار می‌شود (این عوامل عبارتند از کار و روابط ثابتی که از کار نشأت می‌گیرند). ولی این هرگز به معنای مصالحه و سازش این دیالکتیک عینی تاریخ با هستی‌شناسی بی‌زمان سوژکتیویته نیست. هیچ مصالحه‌ای بین این دو برداشت ممکن نیست: ضرورتاً باید یکی را انتخاب کرد. و هیچ سازش و مصالحه‌ای بین درک اگزیستانسیالیستی از آزادی، و وحدت تاریخی و دیالکتیکی آزادی و ضرورت که مارکسیسم منادی آن است امکان‌پذیر نیست.»^۱

ظاهراً لوکاج بیش از هر چیز به فکر رد کردن امکان راه سوم در فلسفه و سیاست است. یک سو ایده‌آلیسم است و یک سو ماتریالیسم دیالکتیکی. اگر شما یک ماده‌گرای دیالکتیکی نیستید، پس باید به نحوی یک ایده‌آلیست باشید؛ و اگر یک ماده‌گرای دیالکتیکی هستید، پس باید یک مارکسیست باشید. به نظر من چنین سخنانی فقط بازی کردن با کلمات است. درست است که تضاد و تعارض بنیادی بین ماده‌گرایی کاملاً مکانیکی و همه‌ی صور ایده‌آلیسم وجود دارد، ولی لوکاج، مثل اکثر مارکسیست‌های مدرن، وسواس

زیادی برای جدا ساختن خویش از مکتب ماده‌گرایی مکانیکی نشان می‌دهد. اما به محض این که ماده‌گرایی خصلت دیالکتیکی پیدا می‌کند، با تناقض‌ها سر و کار پیدا می‌کند. و تناقض‌های مادی همان ماهیات هستند. شما نمی‌توانید در نحوه‌ی اندیشیدن‌تان یا در هرچیز دیگران خصلت دیالکتیکی داشته باشید بی‌آن که قلمرو ماهیت را بر فراز قلمرو ماده قرار ندهید. ولی به محض این که قلمرو ماهیات را می‌پذیرید، وجود مادی به یک حالت ذهنی داده‌اید، چون فقط در یک حالت ذهنی است که ما به ماهیات واقف می‌شویم. اگر انسان فقط با کار خویش خود را خلق کرده بود، برای همیشه همچون مورچگان در دنیای حسانی و غریزی باقی می‌ماند. رشد و تکوین آگاهی، که با مارکسیست‌ها موافقم و آن را رویدادی وجودی و تاریخی قلمداد می‌کنم، به این معناست که عوامل ذهنی یا ماهیات نیز وارد این فرایند دیالکتیکی می‌شود؛ و فقط همین واقعیت می‌تواند تکامل انسان را تا این مرتبه از اخلاق و هوش تبیین کند. و مسلم است که محدود کردن عوامل تکاملی به کار، کاملاً مضحک و مهمل است. مبارزه برای بقا خصوصاً در شرایط اقلیمی سخت و نامساعد، همیشه کار شاق و طاقت‌فرسایی بوده است. اما استعدادهای عالی‌تر انسان، مثل آگاهی اخلاقی، احتمالاً در مناطق معتدل - در مصر و سواحل مدیترانه - رشد و گسترش یافت و بازی کردن بود که انسان را قادر به پروراندن استعدادهای عالی‌تر خویش کرد نه کار کردن - یعنی همه‌ی چیزهایی که از واژه‌ی «فرهنگ» مراد می‌کنیم. هرکس که در این باره شک دارد باید انسان بازیگوش هویزینگا^۲ را بخواند. هیچ جنبه‌ای از فرهنگ - زبان، جنگ، علم، هنر، یا فلسفه، و حتی دین - نیست که در تکامل آن، بازی به عنوان یک عامل سازنده و خلاق حضور نداشته باشد. بازی آزادی است، بی‌طرفی است، و فقط به واسطه‌ی فعالیت آزاد و بی‌طرف است که انسان توانسته ارزش‌های فرهنگی خویش را خلق کند.

1. *Homo Ludens*, Huizinga J. F., Routledge & Kegan Paul, London, 1949.

2. Huizinga, R & K, London, 1949

1. op. cit., p. 203

شاید همین نظریه که کار همه چیز است و بازی هیچ چیز، باعث شده که مارکسیست‌ها تا این حد پسر بچه‌های کودنی به نظر آیند.

حیوانی که در حال بازی است - حیوانات هم بازی می‌کنند و انسان تنها حیوانی است که آموخته است کامل‌تر و پیچیده‌تر بازی کند - حیوانی که در حال بازی است چندان به فکر دلهره یا هاویه‌ی نیستی اگزیستانسیالیست‌ها نیست. اگزیستانسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها شاید پاسخ دهند که فقط موجود شریر و اهریمن‌صفتی همچون نرون می‌تواند در حالی که روم در آتش می‌سوزد سرگرم نواختن ویولون باشد، اما با توجه به فساد و تباهی روم در آن زمان، شاید بتوان این بی‌علاقگی بازیگوشانه‌ی نرون را تا حدی درک کرد. اما نرون در واقع ربطی به این موضوع، که مناسبت و اهمیت دلهره است ندارد. برای مارکسیست‌ها کل این ماجرا - دلهره، سرگشتگی، نیستی - فقط یک اسطوره همچون اسطوره‌ی پایان جهان، یا روز قیامت است. اما دیدگاهی که اکنون می‌خواهم مطرح کنم، و آن را حقیقت می‌دانم، واقعیت‌هایی را که دلهره‌ی اگزیستانسیالیستی بر پایه‌ی آن‌ها استوار است می‌پذیرد، ولی نتیجه‌گیری متفاوتی از آنها می‌کند. هیچ نام مورد پذیرش همگانی برای این هم‌قطاری که در کنار اگزیستانسیالیست‌ها و بر لبه‌ی هاویه ایستاده است وجود ندارد، ولی او قدری شبیه ارسطوست. او کل صحنه را از نظر می‌گذراند: ذره‌ی بی‌مقدار ماده‌ی زنده‌ای که انسان نام دارد؛ جهان، بیکران یا کرائمند، که انسان خود را در آن می‌یابد؛ و، اگر جهان را محدود و کرائمند بداند، هاویه‌ی خوفناک نیستی که دهان گشوده است. احساساتی که به او دست می‌دهد احساس ژرف علاقه و توجه، هیجان و حیرت است. او آتش و هوا، زمین و آب و کیفیات بنیادینی را می‌بیند که انواع و اقسام تقابل‌ها را ایجاد می‌کنند - گرم و سرد، خشک و تر، سنگین و سبک، سخت و نرم، سست و محکم، ظریف و زمخت - می‌بیند که همه‌ی این‌ها درهم می‌آمیزند و بر هم اثر می‌کنند و دنیاهایی ایجاد می‌کنند و زندگی‌هایی در این دنیاها خلق می‌کنند، و غرق حیرت می‌شود. بزرگ‌ترین و عمیق‌ترین حیرت او از

این واقعیت است که او، یعنی انسان، در بلندای این ساختمان پیچیده ایستاده، و تاج افتخار و کمال آن است، و تنها اوست که از هم‌سازی و انسجام کل این ساختار آگاه است.

توصیه می‌کنم که به‌عنوان نوشدار و پادزهری برای افکار اگزیستانسیال-لیست‌ها، نه فقط ارسطو بلکه لوکرتیوس^۱ را هم مطالعه کنید - مخصوصاً فرازهایی را که او از توصیف ماهیت اشیا دست می‌کشد تا اپیکور، یعنی نیای فلسفی خویش را، بستاند که کاشف حقیقت بود و دیوارهای جهان را کنار زد تا بتوانیم همه‌ی چیزهایی را ببینیم که در خلأ می‌گذرد: «ساکنان آکرون [دنیای مردگان] هیچ‌جا دیده نمی‌شوند، زمین هم مانع دیدن چیزهایی نیست که در زیر زمین و در خلأ زیر پای ما در جریان است. از دیدن این چیزها، نوعی لذت خدایگون و رعب و لرزش هراس و حرمت در من چنگ می‌زند، از این که می‌اندیشم که این قدرت توست که طبیعت را از هر طرف چنین روشن و عریان می‌سازد.» چیزی که لوکرتیوس «ترس از آکرون» می‌نامد که «همه‌چیز را با سیاهی مرگ تیره می‌کند، و هیچ لذت ناب و بی‌شانیه‌ای را بر نمی‌تابد» همان دیو دلهره است، و شعر فاخر لوکرتیوس نیز برای گشودن طلسم دلهره نوشته شد. او می‌گوید «پیش از این نیز آدمیان همواره برای گریز از قلمرو آکرون، به میهن خویش و والدین محبوب خویش خیانت ورزیده‌اند. چون مانند کودکانی که از هر چیزی در تاریکی می‌ترسند و می‌لرزند، ما هم گاهی در روشنائی از چیزهایی وحشت می‌کنیم که ذره‌ای ترسناک‌تر از همان چیزهایی نیستند که کودکان را در تاریکی به لرزه می‌اندازند، و آنچه خیال است رخ خواهد داد. پس این وحشت، و این تاریکی ذهن و جان حتماً باید از هم بپاشد، نه با انوار آفتاب یا با دمیدن بارقه‌های روز، بلکه با سیمای بیرونی و قانون درونی طبیعت.»^۲

ارسطو و لوکرتیوس موارد استثنایی نیستند؛ در سراسر تاریخ فلسفه هستی وجود دارد که، اگرچه از همین نگاه دقیق و جامع به ماهیت اشیا ریشه

1. Lucretius

2. Trans. by Gyril Bailey (OXI-ord, 1910)

می‌گیرد که اگزیستانسیالیست‌ها منادی آن هستند، بر پایه‌ی واکنش سرایا متفاوتی استوار است - واکنشی از سر شگفتی و کنجکاوی نه سرگشتگی و کشتی شکستگی.

نمی‌توان گفت که این واکنش مثبت (یا تشدید resonance، چنان‌که ولترک^۱ می‌خواند)^۲ ناموجه‌تر یا کم‌ژرف‌تر از واکنش منفی اگزیستانسیالیست‌هاست. این مسئله همان است که سانتیانا آن را «ایمان حیوانی» می‌نامد، نیرویی غیرنظری و نیندیشیده که، برکنده از داده‌های تجربه، جهان بشر را برمی‌سازد و تضمین می‌کند و تداوم می‌بخشد - جهانی که سانتیانا آن را «زندگی عقل»^۳ می‌نامد.

ایمان حیوانی، ایمان به طبیعت - فکر نمی‌کنم مارکسیست‌ها از واژه‌ی ایمان خوششان بیاید چون می‌ترسند مبدا پای خدایی در میان باشد. من هم موافقم که بهتر است از واژه‌ی خدا پرهیز کنیم. باز هم به قول سانتیانا: «اگر هنگامی که طبیعت را خداوند یا کار خداوند یا زبانی که خداوند با آن ما را خطاب می‌کند، می‌خوانیم مقصودی جز این نداریم که طبیعت شگفت‌انگیز، وصف‌ناپذیر، زنده، گذرگاه هستی ما، پشتوانه‌ی اخلاق، و سرچشمه‌ی شادکامی و تلخ‌کامی ماست - نمی‌توان مخالفت کرد که چنین واژه‌های بدیلی بر زبان شاعران جاری شود؛ اما فکر می‌کنم که یک فیلسوف باید از ابهاماتی که واژه‌های بسیار شاعرانه در خود نهفته‌اند پرهیز کند. واژه‌ی طبیعت خود به‌حد کافی شاعرانه است: این واژه به‌خوبی بیانگر فعالیت زاینده‌ی و کنترل، سرزندگی بی‌پایان و نظم متغیر جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم»^۴.

فلسفه‌ای را که من سعی در معرفی آن دارم - فلسفه‌ای بر پایه‌ی واکنش مثبت به تجربه‌ی کیهانی - می‌توان به‌راحتی اومانیزم نامید - چون تصدیق اهمیت تقدیر انسانی ماست. اومانیزم واژه‌ای است که سارتر آن را پذیرفته و حتی مارکسیست سخت‌گیری همچون لوکاچ نیز ابایی از آن ندارد - او نظریه‌ی شناخت لنینیستی را اومانیزم مبارز می‌نامد، اما برای پذیرش این واژه قیدی می‌گذارد و اشاره می‌کند که این مفهوم از کار و کنش عملی تفکیک‌ناپذیر است. و اینک به موضع آنارشیزمی می‌رسیم، که فقط اکنون در انتهای این کندوکاو طولانی، می‌توانیم با همه‌ی وضوح منطقی‌اش آن را بیان کنیم. آنارشیزم‌ها همچون مارکسیست‌ها - یا شاید بهتر است بگوییم لنینیست‌ها - با نیست‌انگاری فلسفی اگزیستانسیالیست‌ها مخالف‌اند. یک آنارشیزم هرگز آن دلهره و آن سرگشتگی پرتشویش در کرانه‌های جهان را احساس نمی‌کند، دلهره و تشویشی که اگزیستانسیالیست‌ها را به واکنشی از سر یأس و ناامیدی می‌کشاند. آنارشیزم با مارکسیست‌ها موافق است که چنین تصویری فقط یک اسطوره‌ی مدرن است. او توش و توان متافیزیکی خود را جمع می‌کند و رهسپار کشف دنیای طبیعت می‌شود. آنارشیزم بر سر این نکته نیز با لنینیست‌ها همداستان است که زندگی فرایندی دیالکتیکی است، و غایت آن فتح قله‌ای است که لوکاچ «انسان تمام» می‌نامد، که می‌توان تصور کرد به‌معنای جهانی باشد که تحت سیطره‌ی ارزش‌های انسانی است. اما با این که لنینیست‌ها این فتح و ظفر را بر حسب مبارزه‌ی آگاهانه و جهت‌دار - کار و کنش عملی - درک می‌کنند. آنارشیزم‌ها آن را بر اساس یاری متقابل و همدلی و همزیستی می‌فهمند. مارکسیسم بر پایه‌ی اقتصاد و آنارشیزم بر پایه‌ی زیست‌شناسی استوار است. مارکسیسم هنوز هم به داروینیزم کهنه و منسوخ چنگ می‌اندازد و تاریخ و سیاست را جلوه‌گاه مبارزه برای بقا بین طبقات اجتماعی می‌بیند؛ آنارشیزم منکر اهمیت این نیروهای اقتصادی نیست، اما بر این نکته پا می‌فشارد که چیز مهم‌تری هم وجود دارد، که آگاهی از پیوستگی و انسجام فراگیر انسانی است. به‌گفته‌ی

1. Wolterreck

2. *Ontologie des Lebendigen* (Stuttgart, 1940). The translations of passages from this book which follow have been kindly supplied by Mr. R.F.C. Hull.3. Antonio Banfi, "Crisis of Contemporary Philosophy", *The Philosophy of George Santayana* (Evanston, 1940), p. 482.4. *Scepticism and Animal Faith* (1923), pp. 237-8.

کروپوتکین، «این همان بازشناسی و تشخیص ناآگاهانه‌ی نیرویی است که تک‌تک انسان‌ها از عمل یاری متقابل اخذ می‌کنند؛ وابستگی تنگاتنگ خوشبختی هرکس به سعادت همگان؛ و حسن عدالت یا انصاف که هرکس را به ملاحظه‌ی حقوق سایر افراد در مقام همتایان خویش وامی‌دارد. بر پایه‌ی همین شالوده‌ی وسیع و ضروری است که احساسات اخلاقی والاتری رشد و پرورش می‌یابند.»^۱

در این جا لزومی ندارد شواهدی را که کروپوتکین از زیست‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ اجتماعی برای پشتیبانی از فرضیه‌ی خویش می‌آورد دوباره تکرار کنم. حتی اگزیستانسیالیستی همچون سارتر هم تشخیص می‌دهد که آزادی و اختیاری که او برای خویش آرزو می‌کند به این معناست که او باید آزمون‌د آزادی و اختیار دیگران نیز باشد. حتی مارکسیست‌ها هم از اتحاد و پیوستگی انسانی سخن می‌گویند که سرمایه‌داری تنها سد و مانع آن است. اما زیست‌شناسی کافی نیست: ما حیواناتی خودآگاه هستیم، حیواناتی آگاه از «بودن»، و به دانشی درباره‌ی این آگاهی نیاز داریم: این دانش اونتولوژی نام دارد.

مقصود این است که دانشی درباره‌ی وجود هست که ما آن را زیست‌شناسی می‌نامیم؛ و دانشی درباره‌ی ماهیت هست که ما آن را اونتولوژی می‌نامیم. هدف این دو دانش تعیین ماهیت فرایند زندگی و شأن و جایگاه وجود بشری ما در این فرایند کلی است. هستند کسانی که می‌گویند این کار را نمی‌توان با ابزارهای عقل و خرد به انجام رساند؛ و خطه‌ی هستی فقط در دسترس کشف و شهود فوق عقلانی است و بر اساس تفکر عقلانی قابل فهم نیست. بعضی‌ها این خطه‌ی هستی را چیزی متعال قلمداد می‌کنند که کم و بیش فعالانه در سیر و تکوین وجود دخالت می‌کند، خصوصاً در شکوفا شدن تقدیر انسانی ما؛ بعضی هم آن را فقط کمیت نامعلوم و ناشناخته‌ای به

۱. *Mutual Aid*, Introduction.

شمار می‌آورند؛ و بعضی هم، که ماده‌گرایان نیز در زمره‌ی ایشانند، از اساس منکر وجود آن می‌شوند.

دیدگاهی که من شخصاً آن را پذیرفته‌ام دیدگاه ثنویت‌گرایانه نیست؛ من دو مرتبه یا دو سطح از واقعیت را تشخیص نمی‌دهم، که معلوم یا نامعلوم باشند. دیدگاه من به معنای مارکسیستی کلمه ماده‌گرایانه هم نیست؛ من معتقدم که، به بیان ولترک «جریان واحدی از وقایع همه‌ی چیزهایی را در خود می‌گیرد» که می‌توانیم به طریقی آنها را در حکم چیزی واقعی تجربه کنیم: خواه این وقایع مادی باشند خواه غیرمادی، خواه بی‌جان خواه زنده، روحی، آگاهانه یا ناآگاهانه... زندگی روحی یا معنوی انسان نیز بخشی از همین جریان واحد رویدادهایی است که «طبیعت» می‌نامیم، هرچند که اسامی خلص و درونمایه‌ی خلص به آن می‌دهیم: علم، فن، تمدن، سیاست، تاریخ و هنر. ارگانیسم زنده، یا «انسان»، این چیزها را تولید می‌کند - که در تحلیل نهایی تفاوتی با پرنده‌ای که آوازش را و آشیانه‌اش را می‌سازد، و درختی که شکوفه‌ها و میوه‌هایش را به بار می‌نشیند، ندارد. برمدیدن نور آگاهی، عمل آگاه، و تفکر آگاه نیز درست مانند واکنش‌ها، اعمال و عواطف غریزی در قلمرو حیوانی، فرایندهای طبیعی هستند. «زیست‌شناسی تمایزی میان رویدادهای فیزیکی (طبیعت) و رویدادهای غیرفیزیکی (روح) نمی‌گذارد: فقط یک جریان واحد رویدادها وجود دارد که سطح مرئی (مادی) و ژرفنای سیال (غیرمادی) دارد، و این تمایز میان سطح مرئی و ژرفنای سیال، برای من، همان تمایزی است که سانتینا بین وجود مادی و ماهیات سیال می‌گذارد. سانتینا این را نیز می‌گوید که ماهیت، امتداد یا بخشی از چیزی که وجود دارد نیست، بلکه ماهیت تنگ در وجود تنیده است؛ فکر می‌کنم مقصود این باشد که تقسیم میان درون و بیرون انعطاف‌پذیر است، اما هیچ خدشه و آمیختگی در این تقسیم وجود ندارد. همیشه تفکیکی میان گاز درون یک بالون و هوای بیرون وجود دارد: آنها نمی‌توانند ترکیب شوند، اما به لحاظ فشارها و چگالی‌های ویژه، رابطه‌ی نزدیکی با هم

دارند و نسبت به هم واکنش نشان می‌دهند. ماهیت و وجود نیز در سراسر جریان تکامل حیات به همین سیاق درهم تنیده‌اند.

نکته‌ی مهمی که در کل این بحث باید روی آن تأکید کنم، حضور آزادی در سراسر این فرایند واحد حیات است. حضور این عنصر به‌وسیله‌ی خود فرایند تکامل، که فرایندی صعودی است، آشکار می‌شود، «فرایندی که از وضعیت‌های فیزیکی اولیه‌ی غبار کیهانی به تفکیک و تمایزهای غیرزنده، و از آن جا به زندگی ساده‌ی تک‌سلولی و سپس زندگی تمایز یابنده‌تر، و سرانجام به رویدادهای روحی، فعالیت روحی و آزادی روحی می‌رسد»^۱ در طول فرایند تکامل، توانایی حرکت به سطوح تازه‌ای از وجود، و خلق تازگی، وجود داشته است. آزادی ماهیتی نیست که فقط در دسترس احساس انسان باشد؛ آزادی در همه‌ی موجودات زنده به‌صورت خودانگیختگی و انعطاف خودبه‌خودی، پیوسته در ضربان است.

«این آزادی زیست‌شناختی و آنچه از آن حاصل می‌شود اهمیت و دلالت وجودی و واقعی دارد که کاملاً متفاوت از اجبار «وجودی» به تصمیم‌گیری آزاد است. این آزادی اجباری، حس حیات و سرزندگی ما را فلج می‌کند و، در نتیجه، زندگی پیشرونده‌ی انسان را زمین‌گیر می‌کند. آزادی رویدادهای خودجوش زاده‌ی زهدان وجودند و آزادی شکل دادن به اشیا، به هر طریق که بخواهیم، مقوم حس حیات ما است و زندگی را غنی‌تر می‌سازد. سرخوشی خلق چیزهای باارزش، و غلبه بر خوشتن (آزاد کردن خوشتن از بند خودخواهی و غرایز آن)، فراز آمدن بر جهان و، سرانجام، آفرینش خودجوش شکل‌های تازه، هنجارهای تازه، افکار تازه در ذهن افراد — همه‌ی این‌ها از نتایج ممکن آزادی مثبت انسان است.»

آزادی، به‌گفته‌ی مارکسیست‌ها، همان شناخت و آگاهی از ضرورت است. به‌قول انگلس، آزادی «به‌معنای کنترل داشتن بر خودمان و طبیعت

بیرون است؛ کنترلی که بر اساس شناخت جبر طبیعی انجام می‌گیرد؛ بنابراین، آزادی ضرورتاً محصول تکامل تاریخی است.» فقط یک غلط در این تعریف وجود دارد و آن محدودیت و تنگ‌دامن بودن بیش از حد آن است. جوجه‌ای که سر از تخم بیرون می‌آورد هیچ شناختی از جبر طبیعی ندارد؛ فقط غریزه‌ی خودجوشی برای رفتار در مسیری دارد که آزادی‌اش را تأمین خواهد کرد. این تمایز مهمی است، چون تمایز بنیادی فلسفه‌ی مارکسیستی و آنارشیزمی است. از دیدگاه آنارشیزمی این کافی نیست که خودمان و طبیعت بیرون‌مان را کنترل کنیم؛ ما باید راه را برای رشد و تکوین خودجوش باز کنیم. چنین فرصت‌هایی فقط در یک جامعه‌ی باز بروز می‌کند؛ در جامعه‌ی بسته‌ای از آن قسم که مارکسیست‌ها در روسیه بنا کرده‌اند چنین فرصت‌هایی هرگز ایجاد نمی‌شود. همچنین، باید اشتباه اساسی مارکس و انگلس را که آزادی و اختیار را مشتبه می‌کنند مورد ملاحظه قرار دهیم: منظور آنان از آزادی، درواقع، اختیار سیاسی است، یعنی روابط آدمی با محیط اقتصادی‌اش؛ در حالی که آزادی به‌معنای رابطه‌ی انسان با کل فرایند حیات است.^۱

من از این می‌ترسم که مبادا ربط و مناسبت این ملاحظات برای مسائل عملی زندگی تشخیص داده نشود، اما این فرض خطرناک است. مارکسیسم به‌عنوان یک مبارزه‌ی سیاسی در جهان امروز از همین تمایزات فلسفی سرچشمه گرفته است و هنوز هم محکم و راسخ بر این شالوده‌های فلسفی ایستاده است. ما نمی‌توانیم با مارکسیسم مواجه شویم و انتظار غلبه بر آن را داشته باشیم مگر این که مجهز به فلسفه‌ای با همان نیرومندی باشیم. من عقیده ندارم که هیچ‌یک از فلسفه‌های ایده‌آلیستی رایج بتوانند ما را به مقصود برسانند: مارکسیست‌ها ثابت کرده‌اند که اسلحه‌اشان برای درهم کوبیدن این‌گونه دستگاه‌های فلسفی به‌قدر کافی قوی است. آنان نشان

داده‌اند که عقیده دارند اگرستانسیالیسم خطری برای موضع فلسفی شان به حساب نمی‌آید. من معتقدم نگرش فلسفی دیگری هم ممکن است، و این نگرش می‌تواند مفهومی از آزادی را حفظ کند که زندگی بدون آن وحشی‌گری و بیدادگری خواهد شد. این فلسفه، فلسفه‌ای ماده‌گرایانه است، اما فلسفه‌ای ایده‌آلیستی نیز هست؛ فلسفه‌ای که وجود و ماهیت را در رابطه‌ای دیالکتیکی با هم ترکیب می‌کند.

و سرانجام اگر از من بپرسید که آیا این فلسفه پیوندی ضروری با آنارشیزم دارد یا نه، جواب می‌دهم که به نظر من آنارشیزم یگانه نظریه‌ی سیاسی است که نگرش ضرورتاً انقلابی و اجتماعی را با فلسفه‌ی آزادی ترکیب می‌کند. همچنین، آنارشیزم یگانه آموزه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی مبارزی است که در جهان ما باقی مانده است، و تکامل پیش‌رونده‌ی آگاهی انسان و نفس انسانیت بستگی به ترویج و اشاعه‌ی آن دارد.

فرازهایی در باب آزادی

فرازهایی در باب آزادی

۱

در این جا یادداشت‌های پراکنده‌ای را گرد آورده‌ام - اندیشه‌ها و نقدها و اقتباس‌هایی - که می‌توان مقدمه‌ای آزمایشی بر فلسفه‌ی آزادی به‌شمارشان آورد. اکنون سال‌هاست که چنین اندیشه‌هایی در سر دارم ولی آنها را به رشته‌ی تحریر درنیاورده‌ام و اگرچه قصد و هدف شخص مرا برآورده کرده‌اند، یعنی ذهن مرا پرمایه‌تر و باورهای مرا راسخ‌تر ساخته‌اند، ولی همچون پله‌های نردبانی هستند که من پس از بالا رفتن کنار انداخته‌ام.

در این جا بر اساس هیچ طرح و برنامه‌ای پیش نخواهم رفت. شکل این بخش شبیه کتابچه‌ها و یادداشت‌های روزانه است، و با این که تاریخ این نوشته‌ها را مشخص نکرده‌ام، اما کم و بیش به ترتیب مطالعات من، یا با الهام از رویدادهای گذشته نوشته شده‌اند.

۲

در ابتدا، چند تعریف یا اصل موضوعه هست که باید آنها را بیاورم تا راهنمای کسانی باشد که می‌خواهند این اندیشه‌های مرا دنبال کنند، یا هشداری باشد برای کسانی که شاید از سخنان من به اشتباه بیافتند. ابتدا خود واژه‌ی آزادی است که همگان به وفور و سرسری از آن استفاده می‌کنند. «آزادی» چاپ و نشر، «آزادی» اجتماعات، «آزادی» تجارت - از نظر من چنین کاربردهایی از واژه‌ی آزادی جملگی نادرست هستند، چون آزادی یک مفهوم انتزاعی، و یک واژه‌ی فلسفی است. مقصود اینان از آزادی

اختیار داشته باشد.

و درباره‌ی ملت‌ها یا زبان‌هایی که دو واژه‌ی جداگانه برای تشخیص این ظرایف و ریزه‌کاری‌ها ندارند چطور؟ در حال حاضر، بحث طولانی و پرابهامی درباره‌ی معنای لیبرته در فرانسه جریان دارد. اگزیستانسیالیست‌ها «آموزه‌ی نوینی درباره‌ی لیبرته» ابداع کرده‌اند. من، به عنوان یک انگلیسی، چیز تازه‌ای در آن نمی‌بینم: سارتر و اصحاب او فقط سعی در تشخیص و شناخت آن وضعیت وجودی دارند که ما آزادی می‌نامیم؛ ولی چون فرانسوی‌ها فقط یک واژه دارند، و آن «لیبرته» است، ناچار باید تعریف خلص و تازه‌ای از آن به عمل آید، که ریزه‌کاری دیگری به آن می‌افزاید. فرانسوی‌ها به «وضوح» زبان‌شان مباهات می‌کنند، ولی فیلسوفان و روان‌شناسان فرانسوی همیشه دچار معضلاتی هستند که صرفاً ناشی از فقدان واژه‌های بدیل برای تشخیص مفاهیم تقریباً نزدیک و مرتبط است. این فقر واژگانی، که همیشه در شعر آنان مشهود بوده، فلسفه‌ی آنان را نیز دچار محدودیت‌های مشابهی ساخته است. کسی مثل پاسکال یا برگسون چه جدالی با این محدودیت‌ها داشته است!

(می‌توان پذیرفت که هم شعر و هم فلسفه چیزی از این جدال عایدشان می‌شود: البته نه وضوح، بلکه خلوص؛ و نبوغی که برای چنین جدالی لازم است، تخیل باشکوه پاسکال و برگسون را به کار می‌اندازد. از زمان افلاتون، این دو تن شاعرترین فیلسوفان بوده‌اند.)

۴

آلمانی‌ها واژه‌ی Freiheit را دارند، ولی واژه‌ای متناظر با اختیار ندارند. ولی آنان از این تمایز اطلاع دارند و تا اندازه‌ای به واژه‌ی فرانسوی لیبرته خو گرفته‌اند. این نیز بسیار معنادار است که آنان واژه‌ای بومی برای این کیفیت شخصی دارند ولی واژه‌ای برای حقوق مدنی ندارند. هیتلر غالباً ادعا می‌کرد که هرگز در «آزادی» مردم مداخله نکرده بود؛ ولی منظورش این نبود که

درواقع یک شرط سلبی، یا منفی است - فقدان کنترل، و مجاز بودن کردارهای بی‌مجاز (این هم مهم است که بر واژه‌ی «مجاز» نیز ابهام کاملی سایه انداخته است). آزادی، در این معنا، همیشه دلالت بر آزادی از [چیزی] دارد - آزادی از نوعی کنترل. ولی من واژه‌ی آزادی را به معنای شرط ایجابی یا مثبت - مخصوصاً، آزادی برای آفرینش، و آزادی برای بالیدن استعدادهای فرد - به کار خواهم برد. این واژه به معنای تعهد و تکلیف است. آزادی وضعیت استراحت و آسودن، یا کم‌ترین مقاومت، نیست. آزادی وضعیت عمل، ابراز و خود - شکوفایی است. در جریان همین یادداشت‌ها بحث خواهم کرد که آیا آزادی امری شخصی، خودمدار و فرد-گرایانه است یا حاکی از یک وضعیت اجتماعی است. وقتی از چرخ «آزاد» یک دوچرخه سخن می‌گوییم، این آزادی هیچ معنایی جز این ندارد که در نسبت با عملکرد پیچیده‌ی کل این دستگاه، و استفاده‌ی انسان از آن است.

۳

انسان آزاد^۱ است: به او اختیار^۲ داده شده است.

آزادی یک کیفیت شخصی است؛ اختیار جزو حقوق مدنی است.

این تمایز در مثال‌های زیر به خوبی روشن شده است:

اختیار یک شهر به معنای کل مساحت جغرافیایی زمینی است که اقتدار شهرداری یا فرمانداری شهر در آن نافذ است.

آزادی یک شهر، کیفیت یا امتیازی است که به شخص تعلق می‌گیرد.

ظرایف و ریزه‌کاری‌های بی‌پایانی در تفاوت این دو واژه وجود دارد - آزادی و اختیار، و این واقعیت که در انگلیسی دو واژه داریم و معناهای متفاوتی برای آنها به وجود آورده‌ایم، اهمیت و معنای ژرفی دارد. کسی که تفاوتی بین این دو احساس نکند بهره‌ای از آزادی نبرده است هر قدر هم که

قصد ندارد اختیار را از آنها سلب کند.^۱

۵

اختیار امری انضمامی است: وجود است.

آزادی امری انتزاعی است: ماهیت است.

آموزه‌ی اختیار سارتر، در یک کلمه همان آزادی است.

(به اهمیت پسوندهای انتزاعی ساز توجه کنید: dom در Freedom [ی در آزادی] heit در Freiheit. فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی که از آلمان سرچشمه می‌گیرد، با سختی و ابهام و اغتشاش به فرانسه ترجمه می‌شود چون فرانسوی‌ها نمی‌توانند پیشوندها و پسوندهای انتزاعی را با سهولت شگرف هوسرل یا هایدگر به کار ببرند.)

۶

«اختیار یک ارزش نیست بلکه زمینه و مبنای ارزش است.» - دبلیو. اچ. اودن. مقدمه بر *صحنه‌ی آمریکایی هنری جیمز* (Scribner New York, 1946). جمله‌ای بسی نقص: اما آزادی یک ارزش است، و درواقع ارزش همه‌ی ارزش‌ها است.

۱. قطعه‌ی زیر از ترجمه‌ی اخیر در میان انسان و انسان اثر مارتن بوبر، کافی نبودن تک‌واژه‌ی Freiheit در آلمانی را معلوم می‌کند. «ماهیت آزادی این است که مجالی، اما نه شالوده‌ای، فراهم می‌کند که زندگی حقیقی در آن رشد کند. این مطلب هم درباره‌ی آزادی «اخلاقی» درونی و هم درباره‌ی آزادی بیرونی (یعنی محدود و منع نشدن) صادق است. همان‌طور که آزادی بلندمرتبه، آزادی روح در انتخاب، شاید دال بر متعال‌ترین لحظه‌های ما است، اما نه بخشی از خمیره‌ی ما، آزادی پایین مرتبه نیز، آزادی رشد، دال بر استعداد رشد ما است، نه خود رشد ما.»

Martin Buber, *Between Man and Man*, Trans. by Ronald Gregor Smith (Kegan Paul, London, 1947).

این نیز به تمییز میان آزادی بلندمرتبه و پایین مرتبه، بین آزادی اخلاقی و آزادی بیرونی، در واژه‌های جداگانه‌ی ما (انگلیسی) با Liberty و Freedom بیان می‌شود.

۷

مسئله‌ی اراده‌ی «آزاد»، که فرانسویان را به خود مشغول داشته، همان قدر که روزی فلاسفه‌ی مدرسی و کالونیست‌ها را به خود مشغول داشته بود، باز هم به واسطه‌ی فقر واژگان فرانسوی، برای آنان به مسئله‌ی بغرنجی تبدیل شده است. سارتر می‌گوید، انسان محصول اراده‌ی آزاد خویش است، چستی او با «انتخاب از روی اختیار» رقم می‌خورد. اگر من بودم می‌گفتم، انسان آزاد است همان چیزی شود که هست، و این جمله اصلاً بغرنج به نظر نمی‌رسد. اما اگر مجبور بودیم بگوییم که انسان «اختیار دارد» همان بشود که هست، آن‌گاه این جمله مهمل به نظر می‌رسد چون عنصر فعالانه‌ی اراده را حذف می‌کرد. هر قدر هم با واژه‌ی «اختیار» کلنجار برویم، همیشه ناچاریم عبارتی را به کار ببریم که بیانگر وجود یک رابطه است، خواه بین انسان و انسان، یا انسان و جامعه. همیشه یک وضعیت انضمامی در واژه‌ی «اختیار» مندرج است. اما از کاربرد واژه‌ی «آزاد» این «انضمامی بودن» مشتق نمی‌شود. اگر آدمی «آزاد» باشد، او هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ ماهیتی آزاد است. شعار معروف سارتر که «وجود مقدم بر ماهیت است» در وضعیت آزادی معنایی پیدا نمی‌کند: در وضعیت آزادی، وجود همان ماهیت، و ماهیت همان وجود است.

هایدگر می‌نویسد: "Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit" فرانسوی‌ها ترجمه می‌کنند: "L'essence de la verité est la liberté" من می‌گویم: «ماهیت حقیقت، آزادی است»، نه اختیار.

در یک مقاله‌ی فرانسوی مطلبی خواندم و به طور غریزی شروع به ترجمه‌ی آن برای خودم کردم: «اگر من آزادم که از اختیار خویش دست بکشم، به نظر می‌رسد لااقل یک مورد هست که این... آزادی واقعاً اعمال شده باشد.» اما این ترجمه معنای مورد نظر نویسنده‌ی فرانسوی را نمی‌رساند. در واقع، کل این مقاله که نوشته‌ی ایمی پاتری (Deucalion, No. 1, 1946) است سرشار از وضوح کاذبی است که اگر بکوشیم آن را به انگلیسی ترجمه کنیم

کاملاً مبهم می‌شود.

۸

پرسش: ماکس اشترنر در کجای تاریخ اگزیستانسیالیسم قرار می‌گیرد؟ برداشت من این است که نام او هرگز در شرح و گزارش‌های عمومی درباره‌ی اگزیستانسیالیسم برده نمی‌شود. شاید سارتر هرگز اشترنر را نشناخته و نخوانده باشد، اما هوسرل چطور؟ اگزیستانسیالیست‌ها غالباً از تأثیر نیچه بر هوسرل سخن می‌گویند، و اشترنر نیز از اسلاف نیچه به شمار می‌آید. ولی من فکر می‌کنم رابطه‌ی مستقیم‌تری وجود داشته باشد. اشترنر از اگزیستانسیالیست‌ترین فیلسوفان همه‌ی ادوار گذشته است، و تک‌تک صفحات خود و خودیت او^۱ خبر از ظهور سارتر می‌دهند. [مارتین] بویر جایگاه او را در تکامل فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی تصدیق کرده است.

۹

فلسفه‌ی آزادی: آموزه‌ی اختیار.

۱۰

این هم آخرین نکته‌ی بُن‌واژه‌شناسی.^۲ آزاد (Free) مشتق از Fréon است که در انگلیسی قدیم به معنای عشق ورزیدن است (از ریشه‌ی سانسکریت pri یعنی عشق ورزیدن) و بنابراین به واژه‌ی Friend (دوست) مربوط می‌شود. Liberty (اختیار) مشتق از عبارت حقوقی لاتین است که برای توصیف رهایی و آزادی از قید و بند ارباب - برده به کار می‌رفت. پرسش: آیا به واحد وزن Libra (در روم قدیم عادل ۱۲ اونس) ربطی ندارد؟ در هر حال، در سراسر تاریخ این واژه، مضمون حقوقی همیشه در پس‌زمینه حاضر است، ولی

واضح است که این واژه در فرانسوی همان بارهای عاطفی را کسب کرده که ما به واژه‌ی Freedom متصل می‌کنیم.

۱۱

تعریف اکتون از اختیار، پایه و اساس قراردادی آن را معلوم می‌کند: «منظور من از اختیار این اطمینان است که همه‌ی افراد برای انجام آنچه وظیفه‌ی خود می‌دانند، در برابر اقتدار و اکثریت‌ها، رسوم و عقاید عمومی، مورد حمایت خواهند بود.» «اختیار... وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف سیاسی بالاتر نیست... جان‌های اصیل ترجیح می‌دهند که میهن‌شان فقیر و ضعیف و بی‌اعتبار، اما آزاد باشد؛ نه قدرتمند، ثروتمند و برده. بهتر است آدمی شهروند اجتماع آزاد محقری در منطقه‌ی آلپ باشد تا از اتباع حکومت خودکامه‌ی معظمی که بر اروپا و نیمی از آسیا حکومت می‌کند.» (نامه‌های لرد اکتون به مری، دختر عالیجناب دلبلیو.ای. گلاستون، ویراسته‌ی هربرت پل (Londry 1904, p. lvii).

۱۲

حال با توکویل^۱ مقایسه می‌کنیم: «اختیار، از جانب کسانی که از آن برخوردارند، به دو صورت مختلف ممکن است به تصور درآید: یکی اعمال یک حق همگانی، و دیگری، برخورداری از یک امتیاز. در قرون وسطا، کسانی که صاحب اختیار بودند، مثلاً اشراف زمیندار، اختیار خویش را از نوع دوم محسوب می‌کردند. آنان تمنای آن را داشتند، نه برای این که همگان شایستگی آن را داشتند، بلکه چون هریک از آنان شخص خود را دارای حق خاصی نسبت به آن قلمداد می‌کرد. و این است فهمی که جوامع اشرافی از اختیار داشته‌اند، جایی که شرایط بسیار نابرابری حاکم است، و ذهن انسان،

می‌تواند به‌حق فقط از اتحاد اراده‌های همگان نشأت بگیرد. و از آن هنگام، فرمانبرداری انفعالی خصلت اخلاقی خود را از دست می‌دهد، و دیگر واسطه‌ای میان فضیلت‌های برجسته و انسانی شهروند و فرمانبرداری‌های برده باقی نمی‌ماند.

«به همان نسبتی که رتبه‌ها برابر می‌شود، این مفهوم اختیار نیز طبعاً رواج بیش‌تری پیدا می‌کند.»^۱

این تمایز میان اختیار اشرافی در حکم امتیاز و اختیار دموکراتیک در حکم حق همگانی، در قلمرو سیاست قرار می‌گیرد. برابری در ثروت، حق انتخاب نماینده، و همه‌ی روش‌های دولت دموکراتیک، هیچ ربطی به مسئله‌ی آزادی ندارد. مردمی با برده‌وارترین ذهن‌های جهان، امروزه شهروندان یکسان یک جمهوری دموکراتیک همچون آمریکا هستند. آنان اختیار خویش را کسب کرده‌اند، اما آزادی اساسی خود را از دست داده‌اند. آنان با فخر و مباهات از الگوی رفتار آمریکایی سخن می‌گویند. غیرعادی بودن، بدسلیقگی است. این اوضاع در اتحاد جماهیر شوروی از این هم بدتر است، جایی که مفهوم آزادی، به‌معنای مورد نظر ما، ظاهراً وجود ندارد. ما به‌راحتی تصور می‌کنیم که مفاهیم اموری عام و جهانشمول هستند، و «ایده‌ها» به‌صورتی خودجوش در هر ذهنی وجود دارند. اما سی سال «تعلیم جمعی» می‌تواند هر ایده‌ای را محو و هر مفهومی را نابود کند. روس‌ها فرق زندان و کارخانه را می‌دانند، همچنین فرق جیره‌بندی و تجملات را؛ آنان از چیزی برخوردارند که شاید آن را «آزادی انتخاب» بنامند. اما آزادی به‌عنوان حالتی از هستی، و به‌عنوان حال و هوای ذهنی — این چیزی فراتر از قوه‌ی درک فعلی آنان است.

می‌توان تغییرات تاریخی مفهوم آزادی را با تغییرات تاریخی مفهوم عشق مقایسه کرد، و این کاری است که دنیس دو روزمون (در عشق و جامعه) و

وقتی مبتلا به شهوت امتیازات شده باشد، به جایی می‌رسد که همه‌ی چیزهای نیک این جهان را در زمره‌ی امتیازات رتبه‌بندی می‌کند.

«این مفهوم اختیار، به‌منزله‌ی حق شخصی فرد، که او نیز همین‌گونه می‌پنداردش، یا حداکثر به‌صورت حق طبقه‌ای که او بدان تعلق دارد، ممکن است در میان ملتی رواج داشته باشد که اختیار همگانی در میان آنان وجود ندارد. حتی گاهی پیش می‌آید که، در بعضی اشخاص کم‌شمار، عشق به اختیار در نسبت با کاستی تضمین‌های لازم برای اختیارات همگان، بس بسیار قوی‌تر است. این استثنا هر قدر نادرتر باشد گران‌بها تر است.

«این مفهوم اشرافی اختیار، در میان کسانی که با آن عجین شده‌اند، تصور متکبرانه‌ای از ارزش فردی‌شان، و عشق پرشوری به استقلال، به وجود می‌آورد؛ و انرژی و حرارت فوق‌العاده‌ای برای تعقیب منافع و علایق‌شان به آنان می‌بخشد. این اندیشه اگر در ذهن افراد خانه کند، غالباً آنان را به خارق‌العاده‌ترین اعمال سوق می‌دهد؛ و اگر در میان کل یک ملت پذیرفته شود، پراثرترین ملتی را خلق می‌کند که تاکنون وجود داشته است.

«رومیان عقیده داشتند که در میان ابنای بشر فقط ایشانند که برارنده‌ی استقلال هستند؛ و این نه از روی طبع و سرشت که به‌واسطه‌ی روم بود که تصور می‌کردند حق آزاد بودن خویش را از آن اخذ می‌کنند.

«طبق مفهوم مدرن و دموکراتیک اختیار، که با جرئت می‌گوییم، تنها مفهوم درست و عادلانه‌ی اختیار است، هر انسانی، اگر هوش کافی برای هدایت کلی زندگی خودیش از طبیعت دریافت کرده باشد، ذاتاً شایسته‌ی آن است که در آنچه به او مربوط می‌شود تحت کنترل همگنان خویش نباشد، و سرنوشت خود را مطابق اراده‌ی خویش سامان دهد.

«از همان لحظه که این مفهوم اختیار به ژرفای ذهن و جان مردم رخنه کرده و با استحکام در آن جا ریشه انداخته است، قدرت مطلق و خودسرانه چیزی جز غصب و غارت یا یک حادثه‌ی ناگوار نیست؛ زیرا، اگر هیچ‌کس تحت اجبار اخلاقی برای اطاعت از دیگری نباشد، آن‌گاه اراده‌ی حاکمیت

غریب جمله‌ی بوبر گشوده می‌شود. اگر ما «تحت اجبار» باشیم، پس «به اختیار» با یکدیگر همراه نشده‌ایم. با این واژه‌ها، می‌بینیم که جمله‌ی بوبر نه یک معما، بلکه جمله‌ای معمولی و پیش‌پا افتاده می‌شود. اما «آزاد شدن» — همان‌طور که بوبر به درستی اصرار می‌کند — چیز سراپا متفاوتی است: «حیاتی که در آزادی زیسته شود، مسئولیتی شخصی است، و اگر این نباشد، مضحکه‌ای حزن‌انگیز است.» در انس و الفت، ما مسئول یکدیگریم و کل مفهوم عدالت از همین مسئولیت شخصی نشأت می‌گیرد.

بوبر می‌گوید: «من آزادی را دوست می‌دارم، ولی به آن عقیده ندارم»، و اضافه می‌کند که ما نباید آزادی را تبدیل به یک قضیه یا یک برنامه کنیم. ولی روشن است که در این جا آزادی را به معنای اختیار به کار می‌برد؛ و به این معنا، من با او موافقم. اما بوبر به آزادی اخلاقی، «به آزادی روح در تصمیم‌گیری» عقیده دارد، و این معنای آزادی را جنبه‌ی اصلی فلسفه‌ی خویش ساخته است.

۱۴

جنبه‌ی اجتماعی انس و الفت، اجتماع است، و «کمون» همان واحد اجتماعی است که حافظ آزادی شخص است. اما در این جا نیز بوبر تمایزی می‌گذارد که اهمیت شایانی برای فلسفه‌ی ما دارد — تمایز میان «اجتماع» و «جمع». «جمع، نه به معنای به هم پیوستن که به هم بسته شدن است: افراد به هم فشرده می‌شوند، به صورت مشترک مسلح و مجهز می‌شوند. و فقط همان قدر در زندگی هم شریک می‌شوند که با کوبش گام‌های ژره همگی به هیجان می‌آیند. اما اجتماع، و تشکیل اجتماع به معنای با هم بودن گروهی از اشخاص است نه فقط کنار هم بودن... اجتماع جایی است که این همراهی به وقوع می‌پیوندد. جمع بر پایه‌ی خشکیدگی و تکیدگی سازمان‌یافته‌ی موجودیت شخصی، و اجتماع بر پایه‌ی رشد و تقویت موجودیت شخصی در زندگی گروهی استوار است. اشتیاق مدرن به جمع و زندگی جمعی

سی. اس. لوئیس (تمثیل عشق) انجام داده‌اند. مطلب این نیست که کسی که روحیه‌ی افلاتونی داشته باشد، عشق شهوانی ناهمجنس‌خواه را که در واکنش به مسیحیت در اروپا آغاز شد (و فرضیه‌ی دو روزمون است) خوار و حقیر می‌شمارد: او اساساً نمی‌توانست تصویری از چنین عاطفه‌ای، یا حتی ایده‌ای از چنین عاطفه‌ای، داشته باشد؛ به همین سبب، شهروندان جوان‌تر اتحاد جماهیر شوروی ظاهراً قادر به درک مفهوم آزادی نیستند.

۱۳

در آثار مارتین بوبر، فیلسوف یهودی، درک عمیقی از ماهیت آزادی دیده می‌شود. اما باز هم، مانند نوشته‌های هایدگر و سارتر، از هم گشودن کلاف ابهام‌های ناشی از کاربرد یک واژه — که در مورد بوبر، واژه‌ی آزادی است — به غایت دشوار است. نقل‌قولی که قبلاً از بوبر آوردم (فراز شماره ۴) نشان می‌دهد که او از وجود تفاوت ذاتی در معنای این واژه مطلع است. اما هنگامی که در ادامه‌ی بحث خویش به تفکیک میان «آزادی» و «اجبار» می‌رسد، به نظر می‌رسد سررشته‌ی معنای دوگانه‌ی آزادی را گم می‌کنیم. بوبر می‌گوید، معمولاً آزادی (به معنای اختیار) را قطب مخالف اجبار تلقی می‌کنند. اما «در قطب مخالف اجبار، نه آزادی، بلکه الفت قرار می‌گیرد. اجبار یک واقعیت سلبی است و الفت واقعیتی ایجابی؛ آزادی یک امکان است، امکانی که بازیافته می‌شود. در قطب مخالف جبریت تقدیر، طبیعت یا آدمیان، آزادی از تقدیر، یا طبیعت یا آدمیان قرار نمی‌گیرد، بلکه الفت و همدلی قرار می‌گیرد. برای این کار، درست است که آدمی نخست باید مستقل شود؛ ولی این استقلال در حکم یک پل است نه منزلگاه. آزادی چیزی مثل عقربه‌ی قطب‌نما است، و به اندازه‌ی صفر سودمند است.»

آیا احتمال دارد که خواننده‌ی این قطعه بتواند تمایز میان آزادی و اختیار را دریابد؟ بوبر از سه اصطلاح استفاده می‌کند — اجبار، آزادی، الفت. حال اگر ما اصطلاح چهارم خودمان، یعنی اختیار، را هم اضافه کنیم، آنگاه معمای

گریزی است از آزمون اجتماع؛ و تقدیس شخص، گریزی از گفت و گوی زنده و حیات بخشی که مستلزم مایه گذاشتن از خویش است، خویشی که قلب تپنده‌ی جهان است.»

به راستی که این بحث همچون پرتو روشنی است که نه فقط شکل‌گیری جمع‌گرایی در روسیه بلکه نابودی بسیاری از اجتماعات همیارانه‌ی گذشته را نیز توضیح می‌دهد. چرا همه‌ی این اجتماعات ناکام مانده‌اند؟ در این باره توافق عمومی وجود دارد که علل این ناکامی نمی‌تواند اقتصادی باشد. فقدان برنامه‌ریزی، فقدان تجربه در کشاورزی – همان‌طور که اینفیلد^۱ در مرور تاریخی خویش روی اجتماعات همیارانه نشان داده است – در فرایند اضمحلال آنها نقش داشته است. اما علت اصلی، علت روان‌شناختی است که در «ستیزه‌های میان اهالی و همچنین میان اهالی و مدیریت» متجلی می‌شود. درخور توجه است که تعاونی‌هایی که بیش‌ترین موفقیت و دوام را داشته‌اند، اجتماعات دینی مثل هاترایت‌ها^۲ هستند و آنان چند قرن است که دوام آورده‌اند نه به‌خاطر مهارت فوق‌العاده در کشاورزی یا نبوغ در برنامه‌ریزی بلکه فقط به این خاطر که اعضای این اجتماعات همراه یکدیگر، و در انس و الفت واقعی با یکدیگر بوده‌اند. وقتی هاترایت‌ها در ۱۹۱۸ عریضه‌ای تقدیم پرزیدنت ویلسون کردند، اصول بنیادی ایمان خویش را، در ارتباط با زندگی عملی «اجتماع اشتراکی لوازم و کالاها و عدم خشونت» اعلام کردند. «زندگی اشتراکی ما بر پایه‌ی اصل «هرچه از آن من است از آن توست» یا به عبارتی، بر پایه‌ی عشق برادرانه و خدمت فروتنانه‌ی مسیحی بنا می‌شود که مطابق است با انجیل لوقا، II، ۴۴ و ۴۵: «و همه‌ی کسانی که ایمان آوردند با هم بودند، و در همه چیز با هم شریک بودند، دارایی‌ها و اموال خود را فروختند، و آن را در میان نیازمندان قسمت کردند.»

اینفیلد بعضی عوامل روانشناختی را جزو «امتیازهای» اجتماع هاترایتی می‌داند: امنیت دایمی، آسودگی از نگرانی‌های اقتصادی فردی، «رضایت بسیار زیاد از کار، و افتخار به تلاش‌های پرطمأنینه – بی آن که رقابتی در کار باشد، ولی به جای آن همیاری دوستانه به نفع همگانی صورت می‌گیرد. سلامت ذهنی و عاطفی تأمین می‌شود، و هیچ نزاع یا جرم یا خودکشی پیش نمی‌آید. حس امنیت و آرامش، مشوق اعتماد به نفس، درستکاری و کرامت است.» «حس ما بودن با قوت پرورش می‌یابد، زیرا الگوهای رفتاری کهنی که چند قرن قدمت دارند همه‌ی اعضا را به مشارکت در تلاش همگانی فرامی‌خوانند، و تصمیم‌های مهم با رأی مستقیم در مجمع عمومی اتخاذ می‌شود. این اجتماع از نظر حجم کوچک و محدود است و بنابراین همه‌ی روابط را در سطح صمیمیت چهره به چهره نگه می‌دارد. کودکان از همان ایام مدرسه می‌آموزند که با اجتماع سازگار شوند. افراد بزرگسال به آسانی خود را با اوضاع و شرایط متغیر وفق می‌دهند، زیرا می‌توانند از میان انواع پرشمار کارهای موجود در اجتماع، هرکدام را که بخواهند انتخاب کنند.»

همه‌ی این مطالب را می‌شد با عنایت به فلسفه‌ی بوبر نوشت، و شرح و بسط آنها در ارتباط با فلسفه‌ی بوبر می‌تواند کار ارزنده‌ای باشد؛ اما در حال حاضر فقط می‌خواهم تأکید کنم که بر مبنای مطالعه‌ی اینفیلد روی اجتماع هاترایتی، و مطالعه‌ی مشابهی روی سکونت‌گاه‌های تعاونی غیردینی در فلسطین، این نتیجه با وضوح و روشنی تمام به دست می‌آید که «نوعی انگیزه‌ی عاطفی اساسی، که قابل مقایسه با محرک‌های دینی است، برای موفقیت اجتماع تعاونی تمام‌عیار بسیار اهمیت دارد.»

باید به یاد داشته باشیم که همه‌ی دستگاه‌های متافیزیکی از جهتی به معنای عقب‌نشینی از واقعیت است. قصد و هدف یادداشت‌های حاضر این نیست که فلسفه‌ی آزادی را به عنوان جبرانی برای فقدان اختیار ساخته و پرداخته

1. *Co-operative Communism at Work* (Kegan Paul, London, 1947)

۲. Hutterites گروه‌های آناباپتیست، منسوب به مصلح دینی استرالیایی جان هاتر (قرن هفدهم) که به صورت اشتراکی در داکوتا، مونتانا و آلبرتا زندگی می‌کنند. (م)

کند. فلسفه‌ی آزادی فلسفه‌ای فعال - فلسفه‌ی کسانی که می‌آفرینند - است خواه هنرمند باشند خواه همدل و همیار یا شخصیت‌ها. در فلسفه‌ی انگریستان نیسالیسم رگه‌ای از جبران وجود دارد: در میان صفوف انگریستان‌نیسالیست‌ها شمار کمونیست‌های نادم به قدری زیاد است که نمی‌توان بی‌طرفی این فلسفه را باور کرد. متافیزیک افیون افراد منزوی است: اجتماعی که جویای عینیت و واقعیت یک آیین است، نه یک دین.

دیالکتیک هگلی، و جنبه‌های ایدئولوژیک مارکسیسم - تمامی این افیون - متافیزیکی ساخته‌ی دست کسانی است که تجربه‌ی زیسته‌ی اتس و الفت را نداشته‌اند: فلسفه‌ی اقتدارگرایان و تبعیدیان.

۱۶

ورشکستگی ماتریالیسم تاریخی به عنوان یک فلسفه‌ی اجتماعی با ورشکستگی پوزیتیویسم منطقی به عنوان یک فلسفه‌ی عمومی، همراه است. قدر مسلم این دو جریان جلوه‌های مرتبطی از روح زمانه هستند: هر دو بر مبنای پیش فرض‌های ناموجهی درباره‌ی ماهیت عقل حرکت می‌کنند. مارکسیست‌ها همه‌ی پدیده‌های اجتماعی را از محاسبه‌های اقتصادی استنتاج می‌کنند: پوزیتیویست‌های منطقی همه چیز را با روش‌های ریاضی ثابت می‌کنند. هر دو در پایان کار (که اکنون به آن رسیده‌اند) خود را گرفتار بازی‌های لفظی سترونی می‌بینند که در تاریخ تفکر نظیری برای آن نمی‌توان یافت. آنان برده‌های ضوابط خویش هستند - ضوابطی خشک، نرمش‌ناپذیر و آزاردهنده. فقر و بی‌مایگی ماتریالیسم تاریخی و پوزیتیویسم منطقی را می‌توان با نفی طرز تفکر غریزی، شهود فراعقلانی، و ماهیت زیباشناسانه‌ی ادراک حسی از سوی آنان توضیح داد - در یک کلام، با وانهادن آزادی وجودی. آنان همچون حلزون‌هایی هستند که فقط یک شاخک دارند، که با آن قدر به سمت درون حلقه می‌زند که به نفی همه چیز می‌رسد (پوزیتیویست‌های منطقی) یا آن قدر به بیرون حلقه می‌زند که به تصدیق بی حد و مرز هر

چیز پیش پا افتاده‌ای می‌رسد (ماتریالیست‌های تاریخی). خردمندی، همان‌طور که از بدو بلوغ فکری‌ام همیشه اصرار داشته‌ام، عقربه‌ای است که در میان عقل و رومانتیسیسم (واژه‌ای که دربرگیرنده‌ی غریزه، شهود، تخیل، و اوهام است) می‌ایستد. بوبر (فراز شماره‌ی ۱۳) از این استعاره برای توصیف آزادی استفاده می‌کند، اما او به ارزش‌های این عقربه می‌اندیشید: خردمندی جهتی است که عقربه به آن اشاره می‌کند.

۱۷

نیچه در جایی نوشته است: «برابری به معنی تقریب به همسانی و شباهت، که نظریه‌ی حقوق مساوی بیانگر آن است، ذاتاً از جنس تباهی و انحطاط است. شکاف میان انسان و انسان، میان طبقه و طبقه، کثرت انواع، اراده به دعوی نفس، فراز آمدن بر همگنان، یا همان که من سودای فاصله می‌نامم، صفت همه‌ی دوران‌های سرزنده و نیرومند است.»

مسلماً در چنین نقدی حقیقت بی‌چون و چرایی هست: برابری در نظریه و عمل دموکراتیک، در اغلب اوقات همان خط‌مشی تراز کردن است. گوناگونی و تنوع طبیعی نیازها، شایستگی‌ها، و استعدادها، نادیده گرفته شده است و آدمیان به‌زور در قالب‌های مشترک، روال‌های ثابت، و انواع و اقسام الگوهای معیارین، تپانده شده‌اند. دولت نه فقط پیکر آدمیان که ذهن و جان‌شان و احساسات‌شان را نیز به خدمت وظیفه‌ی عمومی فراخوانده است، و همه‌ی این‌ها زیر عنوان عدالت دموکراتیک انجام می‌گیرد. این گرایش دموکراتیک، همان‌طور که نیچه دریافته بود، با ماهیت ذاتی آزادی در تضاد و تعارض است، و نیچه نمی‌توانست دریابد که آزادی و برابری در دولت‌های دموکراتیک چگونه می‌توانند با هم مصالحه کنند. من هم نمی‌فهمم. اما آزادی مفهومی است که نیچه باید تعریف دوباره‌ای از آن می‌کرد، و هرچه بیشتر در آن اندیشید، بر او آشکارتر شد که آزادی چیزی نیست که طبیعت یا قرارداد اجتماعی به کسی اعطا کرده باشد: آزادی

غنیمتی است که در فتح و ظفر به چنگ می آید، با تمثیت روح. آزادی همانا اراده‌ی مسئول بودن در قبال خویشتن است.

۱۸

تعریف آزادی می‌تواند تعریفی منطقی، روان‌شناختی، حتی متافیزیکی باشد، ولی برابری فقط تعریف جامعه‌شناختی دارد. حتی اگر به عقب برگردیم و به تقریر دوپهلوی مسیحیان متوسل شویم و بگوییم که همه‌ی ما در پیشگاه خداوند برابریم، باز هم یک رابطه‌ی اجتماعی را با ارجاع به نقطه‌ای بیرون از جامعه، تعریف کرده‌ایم - مثلی ساخته‌ایم که قاعده‌ی اجتماعی دارد. اما قاعده‌ی این مثلث هم‌تراز است: یک مسیحی ناگزیر باید نقش تراز را در سیاست بازی کند.

۱۹

بگذارید نگاه دقیق‌تری به این ابهام بیندازیم - برای مثال نزد کی‌یرکگارد: «همسایه‌ات با تو برابر است. همسایه محبوب دلبد تو نیست که عاشقانه تبعیض رواگذاری، دوست تو هم نیست که با محبت تبعیض رواگذاری. و اگر انسان فرهیخته‌ای هستی، همسایه‌ی تو شاید همچون تو فرهیخته نباشد - اما تو و همسایه‌ات در پیشگاه خداوند در مقام انسان برابرید. همسایه‌ی تو کسی نیست که شاخص‌تر از تو باشد، یعنی او همسایه‌ی تو نیست فقط به این دلیل که شاخص‌تر از توست، چون اگر او را به‌خاطر شاخص‌تر بودنش دوست بداری به‌آسانی تبعیض روا می‌داری، و این خودخواهی است. همسایه‌ی تو کسی نیست که دون‌پایه‌تر از تو باشد، یعنی اگر فرومرتب‌تر از تو باشد همسایه‌ی تو نخواهد بود، چون دوست داشتن کسی به‌خاطر فرومرتب بودنش به‌راحتی به تبعیض می‌انجامد، و این باز هم خودخواهی است. نه، دوست داشتن همسایه از مقوله‌ی برابری است. اگر انسان شاخصی را در مقام همسایه‌ی خویش دوست بداری، تشویق به تشخیص می‌شوی؛ اگر

شخص فرومرتب‌ای را در مقام همسایه‌ات دوست بداری، فرومرتبگی او را دوست نداشته‌ای اما همسایه‌ات را دوست داشته‌ای، و این فروتنی است؛ اگر چنین کنی در حق خویش نیکی کرده‌ای چون باید چنین می‌کردی. همسایه همه‌ی انسان‌هاست؛ زیرا او به‌خاطر تفاوتش با تو یا برابری‌اش با تو، همسایه تو نیست. او به‌خاطر برابری با تو در پیشگاه خدا همسایه‌ی توست، اما همه‌ی انسان‌ها بی‌هیچ قید و شرطی از این برابری برخوردارند.^۱

۲۰

به نظر می‌رسد که این استدلال بیانگر دورویی و دغل‌بازی خداوند است. برابری در پیشگاه خدا تضمینی برای برابری با همسایه نیست، و این اندیشه‌ی نیچه و بورکهارت که نهضت دموکراتیک وارث نهضت مسیحیت است، بر پایه‌ی تفسیر نادرستی از دومین فرمان مسیح استوار است. از نظر کی‌یرکگارد، مانند نیچه، «تفاوت‌ها» مادرزادی هستند. «همان‌طور که مسیحیان بدون جسم مادی نمی‌توانند زنده بمانند، بدون تفاوت‌های زندگی زمینی که هر فردی به‌واسطه‌ی تولد، اوضاع و شرایط، تحصیل، و غیره با دیگران دارد، نمی‌تواند زندگی کند... این تفاوت‌ها باید مادامی که موجودیت زمانی ما ادامه دارد تداوم داشته باشند و باید همه‌ی انسان‌هایی را که پا به این جهان می‌گذارند وسوسه و اغوا کند» تفاوت‌های مادرزاد خواه از نوع کی‌یرکگاردی باشد خواه از نوع اهل یوگای کالیفرنیا، در هر حال فرار تمام‌عیاری از مسئولیت اجتماعی است.

۲۱

در جامعه‌ای که صیانت از اجتماع اولویت نخست باشد، عشق به همسایه، همان‌طور که نیچه خاطرنشان ساخته بود، موضوعی فرعی است. «در

عالی‌ترین دوره‌ی تمدن روم، رفتار ترجم‌آمیز نه خوب به شمار می‌آمد نه بد، نه اخلاقی و نه غیر اخلاقی. و اگر چنین رفتاری را می‌ستودند، این ستایش در قیاس با ستایش از عملی که به پیشرفت همگانی، یعنی به جمهور، خدمتی می‌کرد خواه ناخواه چندان برتر از نکوهش نبود.^۱

۲۲

نیچه بین جامعه‌ی توتالیتری (که به واسطه‌ی اتصالات بیرونی به هم می‌پیوندند) و جامعه‌ای اشتراکی که به‌خاطر اخلاقیات درونی و همیاری غریزی انسجام می‌یابد، تمایزی نمی‌گذارد. امکان این غریزه‌ی همیاری کاملاً با داروینسم کاذب نیچه و با برداشت او از تکامل به‌عنوان تکاپویی کورکورانه در پی وجود و تجلی نوعی «اراده‌ی قدرت» عام و جهانشمول، بیگانه است. واضح است که اگر تکامل چیزی جز چنین تقلا و تکاپویی نباشد، ما باید از همسایه‌ی خویش بترسیم نه این که دوستش بداریم، و در واقع هم، نیچه هیچ پروایی نداشت که بگوید ترس مادر اخلاق بورژوازی است. «آن هنگام که برترین و قوی‌ترین غریزه‌ها با شور تمام بیرون جهند و فرد را به مراتبی برتر و فراتر از پستی متداول وجدان گله‌های مردم برکشند، اعتماد به نفس پوشالی جماعت و باور توخالی‌اش به خویشتن درهم می‌شکند و گویی کمرش خرد می‌شود. درست همین‌جاست که چنین غرایزی مهر بطلان می‌خورند و بدنام می‌شوند. معنویت والا و مستقل، اراده‌ی تک ایستادن و حتی عقل نبوغ‌آسا خطر پنداشته می‌شود. از این پس هرآنچه فرد را بر فراز گله برکشد و همسایه را بترساند، شرّ نامیده می‌شود. ادب و نزاکت، و فروتنی و سربراهی، همرنگی با جماعت و پایین آوردن خویش به مرتبه‌ی همگان، و اعتدال خواهش‌ها، به مقام تشخص و شرافت اخلاقی می‌رسد.»^۲

۲۳

بیهوده است که تظاهر کنیم هیچ معنایی در این جا وجود ندارد. رشد دموکراسی و سوسیالیسم مساوات‌طلب به رواج و سیطره‌ی اشخاص معتدل و میانمایه در زندگی عمومی منتهی شده است. مجلس عوام ما در حال سقوط به زیر میانمایگی و به صفر مطلق عوامی‌گری و نادانی است. مجلس عوامی‌گری، عنوان برازنده‌تری است. در این جا همه‌ی سخنانی را به یاد می‌آورم که بَچت^۱ در دفاع از حماقت در محافل بالا می‌گفت. اما سیاستمدار مدرن احمق نیست: او چهره‌ی غریب و مضحکی است که گویی هم اینک از یک سیرک گریخته است، و حالت بدشگون ابلهان را دارد. انصاف نیست که این گونه‌ی موجودات را محصول نهایی جریان‌ی بدانی‌م که سنت آگوستین، پاسکال و کی‌یرکگارد را به بار آورده بود.

۲۴

واضح است که کی‌یرکگارد و نیچه را می‌توان با هم آشتی داد، چون هر دو به رابطه‌ای درونی با ارزش‌های متعال، و بی‌عنایتی به وضعیت اجتماعی، معتقدند. تفاوت ژرفی در نحوه‌ی تفسیر آنان از این رابطه وجود دارد، اما هر دو شخصیت‌گرا هستند، نه سوسیالیست به معنی لفظی کلمه. خالی از اهمیت نیست که بعضی از بهترین شارحان نیچه، مسیحی بوده‌اند (فرگیز، مولنیر، تیون، کاپلستون، و غیره).

۲۵

برابری واژه‌ای است بس مبهم. این واژه را دست‌کم در سه زمینه‌ی متفاوت می‌توان به کار برد: زمینه‌ی اقتصادی، کارکردی، فکری — و می‌توانیم زمینه‌ی معنوی را نیز اضافه کنیم (و فکر می‌کنم این زمینه‌ی چهارم را باید هم اضافه

۱. Walter Bagehot، روزنامه‌نگار و منتقد انگلیسی (۱۸۲۶-۷۷)، (م)

1. *Beyond Good and Evil*, S 201

2. op. cit

مسئلاً خواهند گفت که این مفهوم برادری چیزی فراتر از انسانی و مافوق بشری است - چیزی که هرگز در این جهان پر جور و خطا محقق نمی‌شود. نخستین اجتماعات هاترایی در ۱۵۲۶ تأسیس شد، و به‌رغم چهار قرن آزار و اذیت و مهاجرت‌های تحمیلی، آنها هنوز وجود دارند. در واقع، می‌توانیم ادعا کنیم که آنها ثابت کرده‌اند که پایدارترین شکل سازماندهی اجتماعی هستند که تاکنون به دست بشر ایجاد شده است. هیچ نظام اجتماعی دیگری چنین کارنامه‌ی درخشانی از ثبات و پایداری و خودبستگی از خود به جا نگذاشته است - نظام‌های دموکراتیک مدرن ما که قطعاً چنین کارنامه‌ای ندارند. اما این تصور باید تمام و کمال تحقق یابد: زندگی اشتراکی فاقد درجات مختلف است. [یعنی یا وجود دارد یا وجود ندارد].

۲۶

بجت (در مقاله‌ای درباره‌ی «نخستین منتقدان ادینبورگ») می‌نویسد: «هوش روشن، دقیق و تمیزگذار بی‌درنگ از هر چیز نمادین، نامعین و کلی شانه خالی می‌کند. از بدقابالی ماست که عرفان حقیقت دارد. یقیناً انواعی از حقیقت وجود دارد که به‌طور غریزی در هوش آدمی زاده می‌شود، و نفوذ و تأثیر شایان بر منش و دل آدمی دارد، اما دشوار می‌توان در قالب جمله‌ی پاک و پاکیزه‌ای بیانش کرد یا در تعریف ساخته و پرداخته‌ای محدودش کرد. آنها مه‌آلود و مبهم‌اند؛ گویی ذهن ما پیش از این آنها را دیده است ولی اکنون نمی‌بیند، بیش‌تر آنها را حس می‌کند نه این که روشن و واضح درکشان کند. این حقایق عموماً عنصری نامتناهی در خویش دارند که البته نمی‌توان با دقت بیانش کرد، و شاید اصل اول - گرایش اولیه - سرشت تفکر ما باشد که قطعاً می‌توانیم آنها را حس کنیم اما بیان واضح آنها در قالب کلمات بر ایمان دشوار است. آنچه را که دین طبیعت، یا دقیق‌تر از آن، دین تخیل نامیده‌اند، از همین حقایق نوع دوم است.»

کنیم، به معنایی که بخت در نقل قولی که در پاراگراف بعدی خواهم آورد، در نظر داشت). برای برابری فکری و معنوی می‌توان قانونگذاری کرد، هرچند که می‌توان با کنترل زوجیت در اجتماع، نسبت آن را افزایش داد. نابرابری کارکردی نیز در همه‌ی اجتماعات گریزناپذیر است جز در بدوی‌ترین اجتماعات ایلپاتی، اما کار و وظیفه ضرورتاً موجب تفاوت‌های منزلتی نمی‌شود - ریش سفیدان اجتماع هاترایی هیچ امتیاز خاصی بر دیگران ندارند، هرچند که کشیش، که رئیس اجتماع است، شاید بیش از دیگران حق گوشه‌گیری و انزوا [کار نکردن] داشته باشد که البته اقتضای وظایف او است. نابرابری هوش یا وظیفه اجتناب‌پذیر نیست، ولی این نابرابری‌ها اگر با نابرابری اقتصادی همراه نباشند شر محسوب نمی‌شود. و جان کلام همین جا است، در همین تقاطع است که سوسیالیسم راه غلط در پیش می‌گیرد. زیرا اصل مطلب این نیست که همه‌ی درآمدها مساوی شوند - که آرمان سوسیال دموکرات‌های معمولی است - بلکه این است که نفس درآمد ملغی شود و همه چیز به اشتراک گذاشته شود. بنیاد اجتماعات اولیه‌ی مسیحی همین اصل بود. «کثیری از کسانی که معتقد بودند قلب و روح واحدی دارند: و هیچ‌کدام از آنان هرگز نمی‌گفت دارای‌هایش متعلق به خود اوست؛ اما در همه چیز شریک بودند... هیچ‌کس در میان ایشان نبود که چیزی کم داشته باشد: چون همه‌ی کسانی که صاحب زمین یا خانه‌ای بودند آن را فروختند و بهای آن را به پای پیشوایشان ریختند: و طبق نیازی که هرکسی داشت بین آنان تقسیم شد.»

اهمیت شایانی دارد که روی ماهیت بنیادی این تمایز میان مساوات در سهم، و اشتراک مالکیت تأکید کنیم. این به معنای تمایز میان کمونیسم کاذب و کمونیسم حقیقی، بین تصور توتالتری از دولت به سان گله‌ی تحت مراقبت، و تصور آزادیخواهانه از جامعه به عنوان برادری است. وقتی این تصور کاملاً تحقق یابد، ابهام‌های موجود در آموزه‌ی برابری محو می‌شود: مفهوم برابری در مفهوم اجتماع ذوب می‌شود.

می‌دهند، یکی را «قطاعی» یا «ناقص» می‌نامند و دیگری را «فراگیر» یا «کامل». «در تعاون قطاعی اعضا برای ارضای منافع مشابه به هم می‌پیوندند. این نوع تعاونی را می‌توان در تعاونی‌های مصرف‌کنندگان، تولیدکنندگان، تعاونی بازاریابی و تعاونی فرآوری مشاهده کرد، که همگی برای حصول هرچه بهتر اهداف مشخص اقتصادی سازمان می‌یابند. تعاون‌های فراگیر مبتنی بر منافع مشترک هستند... تعاون فراگیر در اجتماعاتی پیاده می‌شود که همه‌ی نیازهای اساسی زندگی به روش تعاونی برآورده می‌شود.»^۱

۳۰

اما نباید واهمه‌ای از کاربرد واژه‌ی «برادری» (به جای اصطلاحات شبه‌علمی مثل «تعاون کامل») داشته باشیم و نگران این باشیم که تداعی‌های عاطفی و احساسی به همراه دارد. واژه‌ی برادری بیانگر شالوده‌ی فیزیکی (حسی) ضروری برای روابط آدمیان در زندگی تعاونی است. برادری پیوند وجودی ملموس و عینی است؛ سایر واژه‌های بدیل همگی شان مفهومی انتزاعی دارند و به همین دلیل از ذهن می‌گریزند. تریگانت بارو^۲ در این باره سخن دشوار اما درستی دارد: «معنای نام و ارگانیک کلیت، هماهنگی و تناسب، یا درستی و صحت اساسی که در تمامی ارگانیزم‌های انواع موجودات مشترک و سازگار است، تبدیل به تصویر صرفاً اجتماعی از کلیت یا صحت شده است. این تغییر و تبدیل با پدیده‌ای رفتاری همراه شده است که به واسطه‌ی آن فرد منزوی و مجزا صاحب اقتدار کاذب یا «حق» مالکیت دانسته می‌شود. حق همان حق او است، دارایی خصوصی او است. و این تأکید بیش از اندازه بر نماد یا صورت ظاهری حق، به ناچار نهایتاً منجر به بروز تضادها و آشفتگی‌ها در درون فرد می‌شود که عکس‌العمل‌های آنها چیزی جز باز نمود های حاشیه‌ای و نمادین از وحدت، هماهنگی یا کلیت در اجتماع نیست.

۲۷

نه خدا نه ارباب، این شعار سوسیالیست‌های اصول‌گراست. ذهنیتی که سلسله‌مراتب اجتماعی را نمی‌پذیرد در عین حال سلسله‌مراتب معنوی را نیز پس می‌زند، و بنابراین نه فقط وجود خدا بلکه حتی دین تخیل را نیز انکار می‌کند. این برای یک ماده‌گرای تمام‌عیار مارکسیست کاملاً موجه و قابل قبول است، ولی دشوار می‌توان فهمید که یک دموکرات مسیحی، دستاویزهای منطقی خود را در کجا خواهد یافت. یک آنارشیزم مسیحی مانند اریک گیل، یا یک مسیحی سلطنت‌طلب مانند تی. اس. الیوت، کاملاً قابل درک هستند. یکی به سن پتر، و دیگری به سن پل استناد می‌کند. اما یک دموکرات مسیحی از زمره‌ی کسانی است که «نعناع و بابونه و همه‌رقم علوفه‌جات را بابت عشریه به کلیسا می‌دهند و روز دلاوری و عشق خداوند را از نظر می‌اندازند»، کسانی که «عاشق نشستن در صدر مجلس در کنیسه‌ها و خوش و بش در کوچه و بازار هستند»، کسانی که «همچون بزرگانی هستند که به نظر بزرگ نمی‌آیند، و هرکس از کنارشان رد شود متوجه آنان نمی‌شود.»

۲۸

برابری در کاربرد دموکراتیک این واژه معنای کمیته دارد، و نفی برادری و الفت، و کمونیزم راستین است. دولت دموکراتیک مثل خانه‌ای است که بخش‌بندی شده باشد (هرچند برابر). اما تقسیم کردن چیزی که اشتراکی باشد غیرممکن است.

برابری یک معیار ماده‌گرایانه است — موازنه‌ی وزن‌ها. طبیعت تقارن را می‌شناسد نه برابری را — اجزای برابر در طبیعت همیشه به هم متصل هستند.

۲۹

جامعه‌شناسان کم‌کم تمایز میان دو نوع تعاون و همیاری را تشخیص

1. H. F. Infield, *Co-operative Living in Palestine* (Kegan Paul, London, 1949).

«در چنین شرایطی شگفت‌آور نیست که به لحاظ اجتماعی آشفته‌بازاری از روابط بین فردی، سوء تفاهم‌ها، احساسات و تأثرات متناقض، عشقی که فقط به شکل مالکیت است، حسادت، رقابت‌های حقیر، دوستی‌ها و دشمنی‌های مالک‌مآبانه وجود داشته باشد. شگفت‌آور نیست که انگیزه‌های ثابتی گاه برای زورگویی و گاه برای بردگی وجود داشته باشد و این همه خشم و نارضایتی را نه فقط ببینیم بلکه خودمان هم در مقام افراد و هم در مقام ملت‌ها در درون خویش حس کنیم. با وجود چنین اختلال اساسی در عملکرد ارگانیسم‌های ابتدایی روشن می‌شود که چرا چنین دگرپرسی‌های هیولاواری در احساس و تفکر ما به وجود می‌آید که در جزمیت‌ها و باورهای سیاسی و اجتماعی مان دیده می‌شود. روشن می‌شود که چرا از زیر جبهی برنامه‌های سوسیالیسم و برادری‌های ما دم خروس خودپرستی بیرون می‌زند که به هیچ‌وجه تفاوتی با خودپرستی‌های رسواترین رژیم‌های پادشاهی یا الیگارشی ندارد. این هم شگفت‌آور نیست که به خاطر همین گسست اولیه در اجتماع ما اصول کمونیسم به صورت گسترده و با سرعت رشد می‌کند و منتشر می‌شود که گرچه فعالیت پرتب و تاب و پویایی دارد اما به نظام رفتاری کاملاً کلامی و نمادین تعلق دارد، و اگر این اصول تحلیل شوند معلوم می‌شود که حاکی از خشونت و عدم مدارا نسبت به شالوده‌ی فیزیولوژیک احساس اجتماع و اشتراک است و مطابق و هماهنگ با چیزی است که شاید در میان پرشورترین طرفداران نظام‌های سرمایه‌داری فعلی دیده شود.»^۱

۳۱

بارو در همین متن انتقاد شدیدی از کروپوتکین می‌کند. پس از بیان این مطلب که بخش اول یاری متقابل «شرح درخشانی از اصل سازگاری ارگانیک ارانه

می‌دهد که افراد یک گونه‌ی حیوانی را به صورت یک کل یکپارچه و اندام‌وار متحد می‌کند و به حرکت درمی‌آورد»، این عقیده را مطرح می‌کند که نیمه‌ی دوم کتاب کروپوتکین «به خاطر تلاش مصنوعی برای ربط دادن این اصل وحدت زیست‌شناسانه که در حیوانات مشهود است به جلوه‌های کاملاً احساسی و خودآگاهانه‌ی «وحدت» که مشخصه‌ی اجتماعات متمدن بشری است، به وضوح زائد و بی‌مورد است. با تلاشی که نویسنده برای ربط دادن خیرخواهی‌های سازماندهی‌شده‌ی ما یا خدمات اجتماعی مفید مددکاران اجتماعی به جلوه‌های این اصل زیست‌شناختی یاری متقابل به عمل می‌آورد، فرضیه‌ی او عمدتاً ابطال می‌شود.»^۱

من موافقم که بسیاری از مثال‌هایی که کروپوتکین در دو فصل آخر کتاب خویش درباره‌ی «یاری متقابل در میان ما» می‌آورد بیش‌تر به رحم و شفقت نسبی و ناقص مربوط می‌شود تا به وحدت زیست‌شناختی، اما با این حال کروپوتکین در مسیر درستی پیش می‌رود، و اگر دکتر بارو تبعات خود را درباره‌ی «اثر ناشناخته‌ی» کروپوتکین اندکی بیش‌تر ادامه می‌داد می‌توانست به کشف این مطلب نایل آید. برای مثال، کروپوتکین در اخلاق کاملاً روشن می‌سازد که یاری متقابل، که اصل زیست‌شناسانه‌ی وحدت است، مقدمه و شرط همه‌ی مراحل بعدی سازماندهی گروهی است - یعنی بدون این کلیت اساسی و اندام‌وار مفاهیمی مانند عدالت و اخلاق رویناهای بی‌ارزشی می‌شوند. برای مثال: «یاری متقابل - عدالت - اخلاق مراحل سازنده‌ای با ترتیب صعودی هستند و با مطالعه‌ی دنیای حیوانات و انسان بر ما مکشوف می‌شوند. این عناصر تشکیل‌دهنده‌ی ضرورت ارگانیکی هستند که توجیه خود را با خود حمل می‌کند، و کل فرایند تکامل قلمرو حیوانی آن را تأیید و تصدیق می‌کند، فرایندی که با مراحل اولیه‌ی آن (به صورت تجمع ابتدایی - ترین ارگانیسم‌ها) آغاز می‌شود و کم‌کم به اجتماعات انسان متمدن روزگار ما

می‌رسد. اگر به‌زبان مجاز سخن بگوییم، این یک قانون عام تکامل ارگانیکی است و به همین دلیل است که حس یاری متقابل، عدالت، و اخلاق در ذهن بشر ریشه دارد و به‌اندازه‌ی همه‌ی غریزه‌های مادرزادی نیرومند است – نخستین غریزه، یعنی غریزه‌ی یاری متقابل، آشکارا قوی‌ترین غریزه هم هست، درحالی‌که سومی، که دیرتر از بقیه رشد و گسترش یافته است، احساس ناپایداری است که کم‌ترین قطعیت و ضرورت را در این میان دارد.»

۳۲

«درست نیست که بگوییم کل طبیعت منحصرأ تحت حکومت نیروی جبری ضرورت است. شکی نیست که ما مجبوریم جریان رویدادها را به‌طورکلی به‌مانند فرایند تعیین‌شده‌ی علی در نظر گیریم، اما کندوکاو هستی‌شناختی در زندگی نشان خواهد داد که حتی در رفتار ساده‌ترین ارگانیسم‌ها نیز نطفه‌ی آزادی (خودجوشی و نرمش و انعطاف) وجود دارد که سپس در وجود انسان به‌صورت آزادی راستین و اصیل رشد و نمو می‌کند.»

شالوده‌ی علمی فلسفه‌ی ما در همین جاست، در کتاب *Ontologie des Lebendigen* و لئو تکرک. و لئو تکرک^۱ یکی از ممتازترین زیست‌شناسان روزگار خویش بود (۱۸۷۷-۱۹۴۲) و از دلالت‌های متافیزیکی تحلیل تجربی خویش از فرایندهای زندگی به‌خوبی اطلاع داشت. آثار او تشکیل‌دهنده‌ی نخستین بدیل قابل قبول برای آگزیستانسیالیسم است.

۳۳

«سرشت و ماهیت انسان این است که در کشاکش تنش‌های دوسویه‌ی گوناگون زندگی کند، تنش میان بالا و پایین، میان روح و غریزه، سرخوشی و ترس، خلسه‌های روحانی و ابتدال. تنش‌های دوسویه به واقعیت بسیار خطیر

آزادی نیز گره خورده‌اند. «دلهره‌های وجودی» انسان بر مبنای اراده‌ی آزاد است که به‌صورت اجبار به تصمیم‌گیری شخصی، تلقی می‌شود... و گناه و احساس فلج‌کننده‌ی گناه نیز یقیناً بر مبنای همین آزادی تصمیم‌گیری استوار است.»

«اما این وضع آزادی، جنبه‌ی سراپا متفاوتی هم دارد که وضعیت فوق را جبران می‌کند. به ما گفته‌اند، البته بدون این که ما با این تقسیم و تفکیک موافق باشیم، که وجه تمایز روح آدمی از طبیعت، به‌خاطر آزادی روح است، و طبیعت فقط آکنده از ضرورت، علیت و تکرارهای کور است. ما در مقابل این دیدگاه را مطرح می‌کنیم، و سپس آن را مستدل خواهیم ساخت، که اگرچه آزادی فقط در روح انسان رشد و نمو می‌کند اما به‌صورت جنینی و همچون خودجوشی و نرمش و انعطاف در همه‌ی چیزهای زنده دست‌اندر-کار است.»^۱

۳۴

در برابر این داعیه‌ی محکم و مطمئن باید گوش به زنگ هشدار برگسون هم باشیم: «آزادی ما، با هر حرکتی که برای تحکیم و تثبیت آن صورت می‌پذیرد، عادت‌های رشدیابنده‌ای خلق می‌کند که عاقبت آن را خفه خواهند کرد مگر این که آزادی با تلاش و تقلا بی‌امان پیوسته خود را نوبه‌نو تازه کند: تکرار و عادت، گور آزادی است. زنده‌ترین و پویانده‌ترین اندیشه‌ها در قالب همان جمله‌ای که بیانگر آنهاست خشک و منجمد می‌شوند. واژه به اندیشه یورش می‌آورد. حروف روح را می‌کشند.»

اما برگسون در پاراگراف بعدی به اصل قضیه بازمی‌گردد – نمودهای جزئی و خلص زندگی نسبتاً ثابت و پایدارند و «بی‌حرکتی جعلی ما را مجاب می‌کند که با هر چیز در حکم یک شیء رفتار کنیم نه یک حرکت به جلو، و

بنابراین، به نظر می‌رسد که الزام دوگانه‌ای وجود دارد - برابری و نابرابری. گوستاو تیون همین وضعیت را در یک ملودی نیز می‌بیند. «تک‌تک نت‌های یک ملودی جای متفاوتی روی خطوط میزان دارند، و همه‌ی عوامل مختلفی که در این آهنگ حضور دارند (که شامل سکوت‌ها نیز می‌شود) نابرابرند؛ و اگر این نابرابری‌ها وجود نداشتند، هیچ آهنگی هم در کار نبود. اما اگر برابری ژرف این عوامل مختلف را که نتیجه‌ی الفت و سازگاری یا ذوب شدن آنها در وحدت کلیت است از میان برمی‌داشتیم، باز هم هیچ آهنگی وجود نداشت: تنها چیزی که برای مان می‌ماند ولوله‌ی آشفته‌ی صداها بود.

«این الزام دوگانه‌ی برابری و نابرابری، در سراسر خطوط میزان جامعه‌ی بشری باید وجود داشته باشد. اهمیت بسزایی دارد که این مفهوم عمیق هماهنگی را جایگزین مفهوم دوبعدی برابری کنیم. تنها برابری راستین و مطلوب در میان آدمیان نه از سرشت آنان ریشه می‌گیرد و نه از کارکردشان؛ زیرا این برابری فقط می‌تواند از همگرایی و همسویی ناشی شود. این برابری بر پایه‌ی انس و الفت قرار می‌گیرد، و انس و الفت تفاوت‌ها را محو می‌کند... در همه‌ی انواع هماهنگی و همنوایی، نابرابری با وابستگی‌های متقابل اصلاح و تکمیل می‌شود.»^۱

اما بگذارید به جای مفهوم انفعالی «وابستگی متقابل» مفهوم فعال «یاری متقابل» را قرار دهیم. تیون سعی می‌کند میان «مساوات‌طلبی بیمارگونه‌ی بی‌خدا» که «تفاوت‌های انسانی را به صفر می‌رساند» و مساوات‌طلبی سالم مسیحی که مبتنی بر پشت سر گذاشتن این تفاوت‌ها نه قلع و قمع آنهاست، تقابلی برقرار کند - یعنی «آنها را به خاستگاه مشترک‌شان و به فرجام مشترک‌شان، که عشق ابدی است، هدایت کند. و از همین رو است که ترکیب برابری و نابرابری در وحدت و یگانگی همین عشق به انجام می‌رسد.» ولی

فراموش می‌کنیم که همین تداوم و ماندگاری شکل آنها فقط ظاهر بیرونی حرکت آنهاست. اما گاهی، در یک خیال‌گریزیا، جان نادیدنی آنها پیش چشمان ما ظاهر می‌شود. این روشن‌بینی ناگهانی را در برابر بعضی از شکل‌های عشق مادرانه تجربه می‌کنیم، که در اکثر حیوانات چنین شگفتی-انگیز و اثرگذار است، حتی در خلوت و تنهایی یک گیاه نیز نسبت به دانه‌هایش قابل مشاهده است. این عشق، که بعضی راز بزرگ حیات را در آن می‌بینند، شاید سرنخ اسرار زندگی را به ما بدهد. این عشق نشان می‌دهد که هر نسل سایه‌ی حمایت بر سر نسلی می‌اندازد که بعد از او خواهد آمد. و این اشارت‌گذاری است به این حقیقت که زندگی پیش از هرچیز یک شاهراه است، و جوهر زندگی در حرکتی است که زندگی را مستقل می‌سازد.»^۱

۳۵

همه جا (در طبیعت) با چیزی مواجه می‌شویم که برگسون آن را «تفاوت چاره‌ناپذیر در ضرباهنگ» می‌نامد. این واقعیت زیست‌شناختی دلالت‌های اجتماعی یا سیاسی هم دارد. نابرابری‌های «طبیعی» بخشی از الگوی حیات است. این الگو [نابرابری] تا چه حد باید در نهادهای بشری نیز انعکاس یابد؟

در جای دیگری اصرار کرده‌ام که برابری یک راز است - چون هرگز در واقعیت وجود نداشته است، و دشوار می‌توان دریافت که در عمل چگونه باید آن را با بهره‌های متفاوتی که افراد از مهارت، نیرو، تندرستی، و خلق و خو برده‌اند آشتی داد. این عطیه‌های متفاوت منجر به تمایزهای کارکردی در اقتصاد جامعه می‌شوند - که البته به واسطه‌ی انتخاب آزاد و همچنین ضرورت اقتصادی پدید می‌آیند.

1. Goustaue Thibon, *What Ails Mankins?* Trans Willard Hill (New York, 1997).

1. *Creative Evolution*, Trans. Arthour Mitchell (London, 1914), pp. 134-5

این همان راز برابری است که هرگز در واقعیت وجود نداشته است. وقتی پای عمل در میان باشد، و نه به دنبال برابری که به دنبال هماهنگی اجتماعی باشیم، مسیحیان هیچ اسوه و سرمشقی ندارند که به ما ارائه کنند. آنان خود به هزار و یک فرقه‌ی متخاصم تقسیم می‌شوند و تاریخ ایشان با خون شهیدان و قربانیان نوشته شده است (زیرا ملحد و کافر یک فرقه، شهید فرقه‌ای دیگر است).

۳۶

مفهوم «وحدت» و «هماهنگی» را مقایسه کنید.

وحدت معمولاً نامی است که به کاهش فاصله‌ها و تفاوت‌ها در نگاه به گذشته می‌دهیم: حتی خطوط موازی هم اگر به اندازه‌ی کافی امتداد پیدا کنند و از جایی که ما ایستاده‌ایم دور شوند به نظر یکی می‌شوند. مسئله‌ی هماهنگی اجتماعی را باید با توجه به شایستگی‌های فعلی و عملی آن، یا به عنوان یک مسئله‌ی انتزاعی، مورد بحث قرار داد، اما نباید دستاویزی برای بازگرداندن یا نوزایش آرمان‌های مرده باشد. تردیدی نیست که ارزش‌های فرهنگی همیشه تحت تأثیر ستیز و کشمکش، رقابت و هم‌چشمی پدید آمده‌اند. هم در میان افراد و هم اجتماعات. بیش‌تر حس کردن، بیش‌تر درک کردن، بیش‌تر «تحقق بخشیدن»: شکل در تکاپوی چیره شدن بر محتوا؛ فرمانبرداری ماده از روح؛ «آشوبگاهی که سر به سازگاری می‌ساید» (کولریج) - این است ماهیت ذاتی فرایند فرهنگی. هیچ دلیلی ندارد که فرض کنیم وحدت مقوم فرهنگ است؛ به هزار و یک دلیل می‌توانیم فرض کنیم که فرهنگ با تفاوت‌ها و نابرابری‌ها برانگیخته می‌شود. ولی مهم است که تفاوت‌های زیست‌شناختی یا «طبیعی» را از تفاوت‌های اقتصادی یا اجتماعی که ساختگی‌اند و قدرت پشتمانه‌ی آنها است، بازشناسیم. همان‌طور که ولترک گفته است، سائق و محرک حقیقی فرهنگ، سائق

غایت شناختی است. فرهنگ رابطه‌ی تنگاتنگی با فرایند تکامل دارد. آگاهی نیز یک تحول «فرهنگی» است. جنگ و خودکامگی بازدارنده‌ی این فرایند؛ و یاری متقابل برانگیزنده‌ی آن است.

۳۷

از جهتی می‌توان درهم شکستن الگوی تاریخ اروپا را شادباش گفت. دولت و همه‌ی کارهایش، بانک‌ها و نقدینگی خفه‌کننده‌ی آنها، بازار بین‌المللی پول، نظام گمرکی و توزیع تصنعی صنایع که پشتمانه‌ی آن است، نظام ملی آموزش و پرورش غیردینی، خدمت نظام، مالیات، استهلاک - شاید این‌ها همه نابود شوند. بازار سیاه از چندین و چند جهت چهره‌ی کربهی دارد اما دست‌کم بازنمودی از نوعی جنبش و سرزندگی انسانی است - عزم‌گریز از زنجیر-های ساختگی دولت. از دیدگاه فرهنگی، من به این سرزندگی با قدری رشک و حسرت می‌نگرم. چیزی که ما بدان نیاز داریم بازار سیاه فرهنگ است، عزمی برای رویگردانی از نهادهای ورشکسته‌ی آکادمیک و ارزش-های منجمد و محصولات یک‌دست و هم‌سطح هنر و ادبیات رایج؛ نه برای آن که کالاهای معنوی خویش را از مجراهای مجاز کلیسا، دولت، یا مطبوعات به فروش برسانیم؛ لیک به این منظور که آنها را «قاچاقی» با هم رد و بدل کنیم.

۳۸

اما بگذارید بی‌درنگ انصاف و اعتدال را به این گفته‌ی نیست‌انگاران بازگردانم! من عقیده‌ی راسخ دارم که سقوط حکومت مرکزی و بازگشت به خودمختاری محلی، شرایط بهتری برای زیستن فراهم می‌کند، و چشم‌انداز بهتری برای احیای فرهنگی می‌گشاید، بسیار بهتر و بیش‌تر از تفلاهای فعلی برای حفظ نهادهای موجود. اما انکار نمی‌کنم که اگر بناست فرهنگ نوین را به بالاتر از مرتبه‌ی بدوی برکشیم، وجود نهادها ضروری است. سخن من

۳۹

همان‌طور که سیمون ویل در جایی از همین مقاله می‌گوید «روحی که از طریق شاعران تراژیک از ایلید به اناجیل منتقل شد، هرگز از مرزهای تمدن یونان بیرون نیامد؛ وقتی یونان نابود شد، از این روح چیزی نماند جز تأملاتی کم‌مایه و بی‌رُمق.» اما اکنون این آینه شکسته می‌شود و سنگرها فتح می‌شوند؛ و من حدس می‌زنم که این روح در جایی دوباره ظاهر می‌شود که ما کم‌تر از هر جای دیگری انتظار احیای فرهنگی را داریم، در میان ویرانه‌های کشوری که پیش از این هولدرلین، یونانی‌ترین شاعر مدرن، را پدید آورده است. اما قبول دارم که برای این گمانه‌پردازی خویش هیچ شاهد و مدرکی در خود آلمان نیافته‌ام.

مسیحیت، جایی در تاریخ پریچ وخم خود، حس تراژیک زندگی را، که در اناجیل بیان می‌شود، گم کرد. برای من همیشه یک معمای بغرنج بوده که رابطه‌ای بین اناجیل و کلیساهایی که ما می‌شناسیم، بیابم - کلیسایی که در تاریخ اروپا آن را شناخته‌ایم. بعضی از مدافعان مسیحیت (مثل جناب میدلتون موری، و پرفسور هاجز) با من موافقاند - آنان در جستجوی جوهر تازه‌ای برای تجدید حیات مسیحیت هستند. ولی سخنان ایشان به حد کافی برای من صریح و بی‌پرده نیست. آنان اشاره به این دارند که کلیسا به‌نحو معجزه‌آسایی هم می‌تواند خود را اصلاح کند و هم عامل رنسانس اجتماعی و فرهنگی باشد. اما آنان باید بدانند که دین، در بنیادی‌ترین معنایش، درست همچون شعر، در بنیادی‌ترین معنایش، فقط از شیوه‌ی زندگی خاصی، از ساختار اجتماعی و اقتصادی خاصی، می‌تواند نشأت بگیرد. ولی در اروپای امروز همه چیز پوسیده و گندیده است. در این جا فقط تباهی و ویرانی به کمال رسیده است، ارتباط از هم پاشیده است، و زندگی به سطحی بدوی رسیده است، آن قدر که نه فقط اومانیزم مسیحی، بلکه کل مجموعه‌ی تمدن غرب بهتر است «بمیرد تا زندگی تازه‌ای آغاز کند.»

این است که ما باید کار خود را بر مبنای آن سلامت اجتماعی و سادگی اجتماعی بنیاد کنیم که، در هر دورنمای تاریخی، می‌توان آن را هومری نامید. من این واژه را در معنای ملموس و انضمامی‌اش به کار می‌برم. وقتی ویکو هومر را ارج نهاد و شأن شاعرانه‌ی او را بالاتر از ویرژیل دانست، واقعیت‌های فرهنگی را به ما یادآوری می‌کرد. بیش از دو قرن از آن زمان می‌گذرد، و عنایتی به سخن ویکو نشده است، تا همین اواخر که دوباره آن را شنیدیم.

«برخلاف سرمستی کوتاهی که در عصر رنسانس از کشف ادبیات یونانی پدید آمد، در طول این بیست قرن، نبوغ یونانی هرگز احیا و تکرار نشده است، چیزی از این نبوغ در ویلون، شکسپیر، سروانتس، مولیر، - و فقط یک‌بار - در راسین دیده شد. عمق آلام بشری در مدرسه‌ی دختران و در قدر، در پس‌زمینه‌ی عشق، نمایانده می‌شود - راستی که قرن عجیبی است که دیدگاهی عکس دوره‌ی حماسی اتخاذ کرده، و فقط در متن عشق است که رنج بشر را بازگو می‌کند، در حالی که اصرار دارد جامه‌ی شکوه و شوکت بر قامت زورگویی و قلدری در جنگ و سیاست بپوشاند. می‌توان چند نام دیگر را هم به فهرست نویسندگان فوق اضافه کرد. اما گویی هیچ‌یک از دستاورد های مردم اروپا شایسته‌ی اشعار درخشانی که آنان آفریده‌اند، نبوده است. شاید هنوز مانده تا آنان نبوغ حماسی را از نو کشف کنند، و آن روزی است که بیاموزند گریزی از تقدیر نیست، بیاموزند که مدیحه‌سرای زور نباشند، از دشمن نفرت نداشته باشند، و نگون‌بخت را خوار نشمارند.»^۱

1. Simone Weil, "The Iliad, or, The Poem of Force". *Politics* (New York, Nov. 1945).

این مقاله که پس از مرگ ویل منتشر شد، به نظر من، از نظرگیرترین تقدیمی است که در زمانه‌ی ما نوشته شده است. این مقاله ابتدا در مرجع زیر به چاپ رسید

Cahiers du Sud (Marseille, December, 1940 and January 1941).

۴۰

اولین نهادهای حیاتی و ضروری، نهادهای آموزشی خواهند بود. منظور ضرورتاً «مدارس» نیستند، یقیناً نه این کشتارگاه‌های احساس و قریحه که امروز به این نام خوانده می‌شوند. بلکه برای نیل به «بالاترین وضوح، خلوص و سادگی» - که باید هدف تعلیم و تربیت باشد. چنین هدفی در کارگاه یا زمین بازی بهتر به دست می‌آید تا در فرهنگستان یا دبیرستان - یعنی در حین کار، در حین بازی و در حین کار - بازی.

۴۱

جهان مدرن با سرسختی از معلمان بزرگ - افلاتون، شیلر، پستالوتزی، هربارت - روی برگردانده و خود را اسیر افکار تفرقه‌انگیز، رقابتی و حرفه‌ای درباره‌ی آموزش و پرورش کرده است، و هرگز حتی یک لحظه به این امکان نمی‌اندیشد که آموزش و پرورش باید معطوف به آرمان‌های برادری، یاری متقابل، و ابراز خلاقیت باشد. کل هدف آموزش مدرن را می‌توان در یک کلمه جمع کرد - «هوشمندی». و کل هدف آموزش و پرورش مبتنی بر آرمان مخالف را نیز می‌توان در یک کلمه‌ی دیگر جمع کرد - «خردمندی». تا وقتی که جهان ناسازگاری این دو هدف را درک نکند و ضرورت تغییرات انقلابی برای جایگزینی خردمندی به جای هوشمندی را نپذیرد، هیچ امیدی به یافتن راه‌حلی برای بحران فعلی وجود ندارد.

ولی منظور از خردمندی، وقار و جدیت نیست. به قول افلاتون، زندگی انسان کسب و کاری است که به جدی گرفتن نمی‌ارزد - و همین جاست که رفقای کمونیست ما دچار اشتباه بزرگی می‌شوند.

۴۲

تعلیم و تربیت یونانی، یا برداشت افلاتون از تربیت، در پی پرورش چهار فضیلت اساسی در ذهن و جان آدمی است: شجاعت، خلوص، عدالت، و

خردمندی. من فکر نمی‌کنم که آموزش و پرورش مدرن ما مشوق رشد و پرورش هیچ‌یک از این فضایل باشد، و برای پرورش فضیلت خصوصاً مسیحی دیگری که باید به این چهار فضیلت یونانی بیفزاییم - نوع دوستی - نیز کاری نمی‌کند. ولی ما چگونه می‌توانیم روی خرابه‌های اروپای قدیمی اروپای تازه‌ای بنا کنیم تا وقتی که پندار خشک و منجمدی داریم و همه‌ی سعی و تلاش‌های ما در جهت حقه کردن آن به ذهن کودکان مان است؟ به نظر من این مسئله بسیار خطرتر و بسیار فوری‌تر از هر اقدامی است که برای نجات «فرهنگ سستی اروپا» یا حتی مسیحیت به‌عنوان بخشی از این سنت صورت می‌گیرد. کمونیسم و اومانیسم مسیحی شاید بر سر برداشت مشترکی از فضیلت، که جنبه‌ی پراگماتیک دارد، با هم به مصالحه برسند؛ اما در مفهوم خداوند که جنبه‌ی استعلایی دارد مصالحه‌ای در کار نیست. آنها می‌توانند، همان‌طور که افلاتون توصیه می‌کند، در قربانی کردن، خواندن و رقصیدن با هم همراه، و در نعمت‌های بهشت با هم شریک شوند.

درباره‌ی عدالت

۴۳

عدالت از دوره‌ی باستان در هیئت شخص نابینایی ظاهر می‌شود (که حتی در شمایل‌های مسیحی نیز رواج دارد). و با یک دست شمشیر و با دست دیگر ترازویی را نگه داشته است. او در میان طرفین دعوا بی‌طرفانه می‌ایستد، هیچ چیز نمی‌بیند، ولی همه چیز را با ترازوی خویش وزن می‌کند.

این مفهوم فرض را بر این می‌گذارد که ادعاهای متعارض و دعاوها فقط بین اشخاص پیش می‌آید. این نماد با پیچیدگی‌های تمدن مدرن جور نمی‌آید، یعنی جایی که اغلب اوقات اشخاص در تضاد با دولت قرار می‌گیرند. از همین‌جا تصور کیفر، که در اصل مجازاتی بود که از سوی

خدایی انتقامجو مقدر می‌شد، که اکنون دولت بر اریکه‌ی او تکیه زده است، وارد مفهوم عدالت و حتی جایگزین آن می‌شود. ترازو دیگر مناسبتی ندارد و تنها چیزی که از نمادهای عدالت بر جا می‌ماند فقط شمشیر است؛ و در واقع همین شمشیر است که در اولدبیلی^۱ بالای سر قاضی آویزان است. با این حال، دستگاه قضایی اروپایی در جریان تکامل خود از این بی-تناسبی اطلاع داشته و ما، خصوصاً در انگلستان، نه فقط مفاهیم قانون را از هم جدا می‌کنیم، و یکی را قانون عمومی و دیگری را قانون مدنی یا دولتی می‌نامیم، بلکه استقلال بسیار مهم قوه‌ی قضاییه را نیز تأمین کرده‌ایم. این استقلال اکنون شاید فقط لفظی توخالی باشد، ولی در هر حال حاکی از تشخیص ارزش‌های جداگانه و متمایز از یکدیگر است.

۴۴

اکثر مردم در طول عمر خویش هرگز مستقیماً با دستگاه قضایی سروکار پیدا نمی‌کنند. بیش‌تر کسانی هم که تجربه‌ی مستقیمی درباره‌ی کار و بار دستگاه قضایی دارند فقط درگیر تخلف‌های کوچکی هستند که مسئله‌ی نقض اصول اساسی را پیش نمی‌آورند. برای اکثر ما، غیر از کسانی که مستقیماً اسیر آن می‌شوند، دستگاه قضایی می‌توانست چیزی متعلق به سیاره‌ای دیگر باشد. پرونده‌های قضایی باید به امور رکیک جنسی یا سادیستی مربوط باشند تا مطبوعات و رسانه‌های جمعی آنها را شایسته‌ی تهیه‌ی گزارش بدانند عضو هیئت منصفه بودن به معنای آشنایی با دستگاه قضایی و ورود به آن است، اما این فقط برای تعداد بسیار اندکی از ما پیش می‌آید. افراد بسیار کمی نیز در مقام حضار و ناظران بی‌طرف در دادگاه شرکت می‌کنند، مگر این که پای خودشان به نوعی در میان باشد، و از طرف مقامات دادگاه نیز هیچ کاری برای تشویق عموم مردم برای شرکت در جلسه‌های دادگاه صورت نمی‌گیرد. در

واقع، اگر از روی تجربه‌ی شخصی خودم قضاوت کنم، نوعی تلاش عمدی برای دور نگه داشتن مردم از دادگاه‌ها در جریان است. استقلال قوه‌ی قضاییه به شیوه‌های گوناگونی نمادپردازی می‌شود. کلاه‌گیس‌ها و رداها از پرسنل دادگاه تا حد زیادی شخصیت‌زدایی می‌کند. اگر در جریان ایراد خطابه‌ی دفاعیه، وکیل پرشور و هیجان‌زده‌ای کلاه‌گیس از سر بردارد تا عرق از پیشانی پاک کند، ناگهان شخص کاملاً متفاوتی پدیدار می‌شود. درست مثل این است که لاک‌پشتی ناگهان از لاک خود بیرون بجهد. کل این قضیه به لاک و لاک‌پشت می‌ماند: پوسته‌ی سخت رسوم و تشریفات که زندگی، نرم و تپنده، برای رسیدن به نور خود را به دیواره‌های آن می‌کوبد. در چنین نظامی ارزش‌های انسانی تنزل پیدا می‌کنند: این ارزش‌ها با تنوع بی‌پایان خود باید از غربال الگوی از پیش تعیین شده‌ای بگذرند. آنهایی که خیلی بزرگ یا خیلی غریب باشند در سوراخ‌های این غربال گیر می‌کنند.

۴۵

هیئت منصفه تلاشی است برای پذیرفتن ارزش‌های انسانی؛ در نتیجه‌ی تخلیه‌ای برای نیروهای عاطفی است. از نظر همه‌ی عقل‌گراها و برنامه‌ریزان، هیئت منصفه بی‌نظمی تحمل‌ناپذیری است که باید ملغی شود. ولی پیش از ملغی کردن آن، بد نیست که دلایل هنری فیلدینگ را در دفاع از هیئت منصفه به خاطر بیاوریم.^۱ اعضای هیئت منصفه شاید احمق، متعصب و احساساتی باشند، اما تأثیر اصلی آنان این است که عدالت را با رحم و شفقت به اعتدال بکشانند. در تنها باری که من عضو هیئت منصفه بودم از دست ملاحظات صرفاً احساساتی همراهان خویش به خشم آمدم. سعی کردم در برابر آنان بایستم و بر اساس شواهد استدلال کنم (همان‌گونه که قاضی از مسند خویش استدلال می‌کرد). اما من در اقلیت یک نفره قرار

1. A charge delivered to the Grand Jury, Westminster, 1794

۱. Old Bailey، دادگاه کیفری قدیمی در اولدبیلی لندن. (م)

داشتم: آنان بر من فایق آمدند. مجرم تبرئه و آزاد شد. من هم آنقدر زنده ماندم تا از این شکست خود خوشحال شوم، چون اکنون درک می‌کنم ارزش‌هایی که بر هیئت منصفه سایه انداخته بود (جاذبه‌ی جوانی، نیروی شخصیت، ترحم به ضعف‌های انسانی) بسی والاتر از حس و منطق قانون بودند. فقط یک هیئت منصفه حق تمسک به چنین ارزش‌هایی را دارد. زیرا اگر دستگاه قانون چنین ارزش‌هایی را مد نظر قرار دهد نقض غرض کرده است. یک نظام باید سخت و خشک باشد. این خردمندی خلص ما انگلیسی‌هاست که نظامی ساخته‌ایم که به‌اندازه‌ی ترازوی نمادین در مجسمه‌ی عدالت دقیق و حسابگر است، و در عین حال چند دانه شن نیز در کفه‌های این ترازو انداخته‌ایم.

۴۶

تا وقتی که دستگاه عدالت واسطه‌ی بین اشخاص است، استقلال و تمامیت دستگاه قضایی زمینه‌ساز قضاوت بر مبنای قانون طبیعی است. قانون عمومی اصولاً همان احساس همگان درباره‌ی حق و عدالت در میان اعضای اجتماع است. ارزش‌ها (یعنی همین احساسات عمومی) شاید سریع‌تر از قوانینی که تجلی آنها هستند تغییر کنند: ولی این خطا و کاستی خود اجتماع است که آنقدر چالاک نیست که قوانین آن بیانگر اراده‌اش باشند. در اخلاقیات و حقوق مالکیت، قانون معمولاً بیانگر اراده‌ی محافظه‌کارانه‌ی توده‌هاست، یعنی فقط سکون و لختی ناشی از بی‌خیالی و بی‌تفاوتی است. برای مثال، قوانین مربوط به مجازات انحراف جنسی بسیار خشن و ناعادلانه است، زیرا این قوانین برخی واقعیات طبیعی را که به‌صورت علمی هم ثابت شده‌اند نمی‌دانند و تشخیص نمی‌دهند. چون اکثریت مردم همجنس‌خواه نیستند، برایشان دشوار است که برای اقلیتی که به‌لحاظ جسمی یا روانی متفاوت از خودشان است قانونگذاری کنند.

بروز این پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها در هر گروه اجتماعی گریزناپذیر

است، ولی اگر برای تحلیل و ترویج آنها صبر و حوصله به خرج دهیم، می‌توانیم آنها را برطرف کنیم. خطر واقعی در دستگاه قضایی ما هنگامی پیش می‌آید که بین فرد و دولت دعوایی پیش آید. در این صورت، قانون که در موارد دیگر مبتنی بر حس ارزش‌ها (قانون طبیعی) بود، ناگهان تغییر می‌کند و تبدیل به فرامین سنگدلانه‌ای می‌شود. قانون مکتوب ممکن است نیازمند توضیح و تفسیر باشد، ولی مقاصد و اهداف آن مطلق است - چرخ عذابی است که انواع و اقسام افراد باید روی آن چهارمیخ شوند.

به آنچه در جلسه‌های رسیدگی دادگاه‌های علنی می‌گذرد نگاهی بیندازید. کل این رویه و جو حاکم بر دادگاه تغییر کرده است. متهم در جایگاه خود می‌ایستد، دیگر در مقام یک انسان که خطایی در حق عضو دیگری از اجتماع کرده درباره‌ی او قضاوت نمی‌شود، بلکه در مقام فردی است که، شاید کاملاً ناخودآگاهانه، مقررات یا دستوری را زیر پا گذاشته است. قصد و نیت او در ترازوی نمادین عدالت به‌اندازه‌ی پر کاهی هم وزن ندارد. وقایع و فقط وقایع، شاهین این ترازو را می‌جنبانند. رداها بر تن می‌شود، کلاه‌گیس‌ها به سر گذاشته می‌شود، تا فقط نکته‌ای منطقی یا تفسیری روشن شود. کسی که در جایگاه نشسته کاملاً بی‌یار و یاور است، و همه‌ی تلاش وکیل او این است که او را از جایگاه شهود دور نگه دارد مبادا که حقیقت موجب بغرنج‌تر شدن وضعیت شود. قضیه این نیست که او می‌خواهد قاضی یا هیئت منصفه را فریب دهد: بازی باید طبق قواعد انجام شود، مهره‌های سفید یک طرف، و مهره‌های سیاه طرف دیگر. مهره‌ی سبز، تکه‌ی ناموجهی از زندگی یا عواطف او، در صفحه‌ی شطرنج جایی ندارد.

۴۷

به یک نمونه‌ی ساده، که از قضا حقیقی و تازه هم هست، اشاره می‌کنم. در شرایط اضطراری آغاز جنگ جهانی دوم، مقررات دفاعی خلص با عجله از پارلمان گذشت و جزو قوانین کشور شد. در آن زمان و در اوضاع ناامید

کننده‌ی جنگ و تهاجم قریب‌الوقوع، این قوانین ضروری پنداشته می‌شد. اما وقتی این قوانین تصویب شد، که شاید با عجله و شتاب و یقیناً با کم‌توجهی تدوین شده بود، باید طبق نص قانون یعنی به‌عنوان فرامین اکید و قطعی، به اجرا درمی‌آمد. در یکی از این مقررات آمده بود که هر تلاشی برای ایجاد نارضایتی در بین نیروهای مسلح جرم محسوب می‌شود. به عبارتی دیگر، در وضعیت اضطراری ملی، نمی‌توان اجازه داد که کسی سربازان و ملوانان را تحریک به ترک محل خدمت کند.

همه‌ی ما می‌دانیم که مقصود از این مقررات چه بود، اما چیزی که دستگاه قضایی باید به اجرا می‌گذاشت ماده‌ی ۳۹ بند الف بود که در کتاب قانون آمده بود.

گروهی از زنان و مردان عقیده دارند که جنگ پدیده‌ای اهریمنی و شری است که اگر نمی‌خواهیم همگی قلع و قمع شویم، باید از تمدن ما محو شود. آنان می‌دانستند جنگ چیزی نیست که با تصویب پارلمان، یا حتی با معاهدات بین‌المللی، ملغی شود. جنگ بیماری مزمن و ریشه‌دار تمدن ما، و محصول یأس و ناکامی و جنون توده‌ای است. معالجه‌ی آن سخت و دردناک و انقلابی - است. از همین‌رو، آنان برای آن که جهان برای کودکان‌شان باقی بماند، و بخت و امکان مساعدی برای پیشرفت به سوی فعالیت صلح‌آمیز و اخلاقانه داشته باشد، این زنان و مردان، از تغییرات فاحش و شدید در جامعه‌ی ما طرفداری می‌کنند - و در کلیشه‌ای که مطبوعات از یک تروریست ساخته‌اند، آنان «انقلاب را تبلیغ می‌کنند». آنان انقلاب را فاش و آشکار، در ملا عام، در گوشه و کنار همه‌ی خیابان‌ها و در نشریه‌ها و اعلامیه‌هایی که می‌توانند چاپ کنند، تبلیغ می‌کنند. بعضی از این نشریه‌ها به دست افراد نیروهای مسلح می‌رسد - البته اکثراً به دست نیروهای پشت خط، که مسلح هم نیستند. در ارتش هیچ‌کس خلوت و حریم خصوصی ندارد: همه مرتب بازرسی یا بازجویی می‌شوند، و در این حین، بعضی از اعلامیه‌های یادشده کشف می‌شوند. اهرم کشیده می‌شود، و ماشین به

حرکت درمی‌آید، و این گروه از زنان و مردان را تحویل جایگاه متهمان در دیوان عالی کیفری می‌دهد.

آنان، همگی، شهروندان لایق و پرکاری هستند - این مهم نیست. آنان در کارهای روزانه‌ی خود اعمال نیک و مفیدی انجام می‌دهند - به عیادت بیماران و زخمی‌ها می‌روند، در ساختن راه‌ها و راه‌آهن شرکت می‌کنند - هیچ‌کدام مهم نیست. قانونی وجود دارد، و آن هم ماده‌ای دارد، ماده‌ی ۳۹ بند الف. این ماده صریحاً می‌گوید که هیچ‌کس (تا وقتی این ماده‌ی قانونی وجود دارد) نمی‌تواند عقیده یا آموزه‌ای را تبلیغ کند که شاید بعضی از اعضای نیروهای مسلح را درباره‌ی انجام وظیفه تا سر حد مرگ، دچار تردید کند. لازم نیست که حتماً چنین اشخاص ناراضی واقعاً وجود داشته باشند - تنها چیزی که دولت باید ثابت کند این است که عملی انجام گرفته که ممکن است منجر به این نارضایتی شود.

کاری به انگیزه‌ها و مقاصد نداریم، کاری به هیچ احساس و عاطفه‌ی انسانی و امیدهای آرمان‌گرایانه نداریم. ما در یک دادگاه قانونی هستیم و انسان را به عیار قانون مکتوب می‌سنجیم. اهمیتی ندارد که او چگونه کسی است - مسیح است یا دزد؛ فعلاً او فقط یک پرونده است، مجموعه‌ی مشخصی از واقعیات قطعی، و فقط همین‌ها با قانون مکتوب و نرمش‌ناپذیر سنجیده خواهد شد. و همین بود که مسیح به صلیب کشیده شد، و شهیدان زنده‌زنده سوزانده شدند: همین بود که میلیون‌ها نفر همچون گله‌های احشام در کامیون‌ها بار زده شدند و به سبیری یا لهستان فرستاده شدند. همیشه همین الگو تکرار می‌شود - ارزش‌های انسانی در برابر فرامین اقتدار و دولت. همین که این دستگاه شروع به حرکت کند، متوقف ساختن آن بسیار دشوار است. همه‌ی مهندسان و تکنیسین‌های آن از خود سلب مسئولیت می‌کنند. آنان گرفتار روغنکاری چرخ‌دنده‌های کوچکی هستند که مسئولیت آن را بر عهده دارند و هرگاه که این چرخ‌ها نرم و هموار بچرخند به خود می‌بالند. و این که کدام دانه‌ی بخت برگشته‌ای است که لای این چرخ‌ها

آسیاب می‌شود ربطی به ایشان ندارد - به معنای لفظی کلمه، باکشان نیست.^۱

۴۸

در دیوان عالی کیفری پرونده مختومه می‌شود. کلاه‌گیس‌ها برداشته می‌شود. زندانی‌ها جایگاه را ترک می‌کنند. متهم تازه‌ای جای آنان را می‌گیرد - سیاه‌پوستی که برای قتل محاکمه می‌شود. همه‌ی این‌ها برنامه‌ی کارهای یک روز است - دزدها و مسیح‌ها، قاتل‌ها و روسپی‌ها، کلاه‌بردارها و سقط جنین کرده‌ها. یک شخص کلی‌مسلك این جا را جامعه‌ای وصف می‌کند که درپوش آن را برداشته‌اند، و دیگر جوشان نیت خیر و شر آدمی آشکارا عیان شده است. اما این جا، در این دادگاه، ما شاهد تلاش سترگی برای گذاشتن درپوش این دیگر هستیم - همه‌ی این چهره‌های شوم و بدشگون در جامه‌های سرخ و سیاه که به سرکرده‌ی جادوگران می‌مانند. و این مسلماً حقیقتی ناب و مالیخولیایی است. این جا در این دیگر تراکم «فرماندهان پادشاه» سخت در تلاش هستند که توده‌ی خوفناک و منفور گناهکاران آلوده را، در صورت لزوم با خشونت و سنگدلی، در این دیگرهای جوشان فرو کنند، و چندان هم خبر ندارند که این صحنه تا این حد خوفناک است، درست به این دلیل که تجمع و تمرکز فوق‌العاده‌ای در این جا وجود دارد - اگر این جماعتی که درهم می‌لولند متفرق می‌شدند و فضا و نور کافی داشتند، شاید دوباره جان تازه‌ای می‌گرفتند، و به مدد عشق بشری و لطف الهی توبه می‌کردند و به راه راست برمی‌گشتند، عشق و لطفی که هر جا دو یا سه نفر گرد هم آیند جوانه می‌زند، اما نه در ازدحام جماعت. عدالت، مثل هر چیز دیگری، از تجمع و ازدحام و خفقان در عذاب است.

۴۹

این تجمع و تمرکز با کل ساختار اجتماعی تناظر و تناسب دارد - حرکتی موازی - اما کیفیت ویژه‌ی خود را از همان استقلال دستگاه قضایی می‌گیرد که خصلت نجات‌بخش آن نیز هست، حرفه‌ی قضایی جامعه‌ی بسته‌ای است، صفت کاملاً حمایت شده و دقیقاً تمایز یافته‌ای در جامعه‌ای بزرگ ملت. این جامعه آکنده از مقام‌ها و رتبه‌ها، رسم‌ها و سنت‌ها جامعه‌ها و تشریفات است. در نتیجه، در اندرون این جامعه‌ی بسته نوعی حس انسجام و درک متقابل نضج می‌گیرد که وظیفه‌ی اجتماعی آنها را تبدیل به بازی بسیار استادانه و ماهرانه‌ای می‌کند که فقط افراد ذیصلاح قادر به بازی هستند. در میان دادستان‌ها وکلای مدافع هرگز چیزی بیش از نزاع ساختگی وجود ندارد، اگر یکی از طرفین نقطه‌ضعفی نشان دهد و احساس و عاطفه‌ای از او سر بزند، بی‌درنگ کشف می‌شود، تخته قاپوق می‌شود و از حرکت و اثر می‌افتد، و یک امتیاز به حساب حریف گذاشته می‌شود. قاضی بالاتر از همه می‌نشیند او داور این مسابقه‌ی هوش است: متهم، که بی‌گناهی یا آزادی او جایزه‌ی این مسابقه است، غالباً به درجه‌ی بی‌اهمیتی تنزل داده می‌شود: او اهمیتی ندارد: برای قانون واقعیت مهم است.

قاضی بی‌طرف است: مدعی‌العموم که دادخواست را مطرح می‌کند و وکیل مدافع، این بازی را طبق قواعد پیچیده‌ی آن به پیش می‌برند. اما آنان و همپالکی‌های آنان هستند که قواعد این بازی را ساخته‌اند، آن هم برای دنیایی که خودشان می‌شناسند و تجربه می‌کنند. دنیای سرمایه و پول، دنیای دانشگاه‌ها و باشگاه‌ها، دنیای مهمانی‌های شام و شکار روباه. طبق تجربه‌های ایشان، آنان این قواعد را با رعایت انصاف، و نیت صادقانه به وجود آورده‌اند. آنان می‌خواهند با طبقات کارگر، با سیاهان، و با روسپیان عادل باشند. اما بسیار دشوار است که برای دنیایی که فقط اطلاعات دست دوم از آن دارید قانونگذاری کنید. یک وکیل زبده و تیزهوش شاید بتواند خود را به جای موکل خویش بگذارد - که نوعی درک باطنی است نه شفقت

سخن بگویی» - این فرمانی است که هیچ انسانی نمی‌تواند درک کند مگر این که قلب سیاه و چرکینی داشته باشد. این فرمان نمی‌تواند از شخصی به شخص دیگری داده شود، بلکه فقط از دولت به همه‌ی شهروندان بی‌نام و نشان ابلاغ می‌شود.

درباره‌ی فضیلت

۵۱

بعضی از بحث و جدل‌هایی که اکنون وجود دارد، خصوصاً بحث عمده‌ای که درباره‌ی سیاست قدرت در جریان است، آشکار ساخته است که امیدی به ثبات اجتماعی یا سعادت فردی در این جهان وجود ندارد مگر این که معیار و ضابطه‌ی عام و جهانشمولی برای کردار کشف و پذیرفته شود. تعداد زیادی از دستگاه‌های اخلاقی رقیب وجود دارد اما نمی‌توان انتظار داشت که دنیا به‌طور کلی، یا توده‌ی مردم به ارزیابی انتقادی از خویش بپردازند و بر سر پذیرش بهترین دستگاه اخلاقی با هم توافق کنند. یک ضابطه‌ی اخلاقی یا قانون رفتاری فقط تحت فشار عاطفی ممکن است در بخش وسیعی از جهان پذیرفته شود. من فکر نمی‌کنم که بتوانیم نتیجه بگیریم که این فشارهای عاطفی لزوماً باید دینی باشند، به این معنا که چنین فشاری به‌شکل وحی الهی یا عقوبت ماورای طبیعی خواهد بود. اما نیروهای قوی فراوان در وجود نوع بشر فعالیت می‌کنند که می‌توان آنها را گرایش اخلاقی به خیر یا گرایش به فضیلت تصور کرد. جنگ، که بزرگ‌ترین مسئله‌ی اخلاقی ما به‌شمار می‌آید، مسئله‌ای مربوط به روانشناسی جمعی است. هر قدر هم که تبیین‌های ماده‌گرایانه یا اقتصادی درباره‌ی ریشه‌های جنگ را محکم و متقاعدکننده بدانیم حتی کوهی از شواهد تاریخی نیز نمی‌تواند پذیرش دیوخواهی‌های جنگ یا بی‌تفاوتی نسبت به آن را تبیین کند. این نه

- اما او یک استثنا است، و حتی در این صورت هم همه‌چیزدان نیست. تجربه فراز و فرودهایی دارد که فراتر از پندار وکلای مدافع میانمایه‌ی طبقه‌ی متوسط است: دنیا‌های علو روحی و ایثار نفس؛ دنیا‌های فقر و رنج، دنیا‌های تحقیر نفس و یأس. در برابر سخنگویان چنین تجربه‌هایی قاضی و وکیل معمولی کاری جز متابعت از سرمشق پیلات^۱ نمی‌توانند بکنند و دستان خود را می‌شویند.

۵۰

در دنیای زیرزمینی هم عدالت وجود دارد: باید کتابی مثل جامعه‌ی کنج خیابان را بخوانید تا ببینید که این عدالت چگونه سروسامان می‌گیرد و چگونه کار می‌کند. آدمیان وقتی گروه‌های خودجوش و داوطلبانه‌ای - برای بازی کردن، برای مشاجره، برای آشنایی، حتی برای دزدی - تشکیل می‌دهند از روی طبع و به اقتضای سرشت خویش عادل‌اند. چه زیباست عدالتی که در قایق کوچک دریانوردان کشتی شکسته به‌صورت خودجوش پدیدار می‌شود! عدالت در اردوگاه‌های زندانیان و در اجتماع بردگان نیز وجود دارد. انسان در جامعه طبعاً عادل است، زیرا جامعه، اگر واقعی باشد، پیوند و اتصال ملاحظه و توجه متقابل است. فقط انسانی که به یک واحد، به یک صفر تنزل یافته باشد، دیگر درکی از عدالت نخواهد داشت. او گمنام، بی‌طرف و بی‌تفاوت است. او حتی حس پیوستگی گله‌ی گرگ‌ها را نیز ادراک نمی‌کند. او تنهاست، و دولت در برابر اوست: مجموعه‌ی قوانین، قواعد و مقرراتی که برای این فرد صفر مانند هیچ واقعیتی ندارند، و او در ساختن آنها مشارکت نداشته و معنای آنها را نمی‌تواند بفهمد. «تو نباید بکشی» - این فرمانی است که هر انسانی می‌تواند درک کند: قتل، جنایتی است علیه انسانی دیگر و گناهی در پیشگاه خدا. اما «تو نباید از صلح و برادری جهانی

۱. پونتیس پیلات: حاکم رومی اورشلیم که عیسی را محکوم به مصلوب شدن کرد. (م)

برخی از مفاهيمی که جوامع دنیای باستان و قرون وسطا بر پایه‌ی آنها بنا شده بودند و نیرو و ثبات خویش را از آنها می‌گرفتند، پس از رنساس به تدریج رو به قوتور رفتند و اکنون کل معنای اولیه‌ی خود را از دست داده‌اند. پیش از این به عدالت پرداختم. اما فضیلت مهم‌ترین مفهوم در میان این مفاهيم است. فضیلت، روی هم رفته هنوز واژه‌ی مرده‌ای نیست: اغلب می‌شنویم که فضیلت پاداش فضیلت است، و ما هنوز فضیلت را ضروری می‌شماریم. وقتی می‌گوییم زن فضیلت‌مند، معنای ملموس و مشخصی در نظر داریم، مثلاً ممکن است او یک پزشک باشد. اما این چیزها چه ربطی به arete یونانی لاتین دارد؟ حتی واژه‌ی لاتین که ما واژه‌ی فضیلت را از آن گرفته‌ایم، نشانگر خلص شدن مفهوم یونانی است - بن‌واژه‌ی vir دلالت بر مردانگی یا virility دارد، که در arete یونانی وجود ندارد. چیزی که درک آن، پس از قرن‌ها اخلاق‌پردازی، برای ما نسبتاً دشوار می‌نماید این است که فضیلت در اصل یک مفهوم انتزاعی نیست: بلکه مانند تائو روش زندگی، یا شکلی از رفتار، یا یک فعالیت است نه یک ویژگی یا وضعیت. فضیلت کیفیتی است که فقط در کردارها می‌شد آن را دید: نمی‌شد آن را تعمیم داد و به صورت ضابطه درآورد. شاید نزدیک‌ترین تقریب ما به این معنای فضیلت واژه‌ی برازندگی^۱ باشد، که به تعریف فرهنگ آکسفورد شورتر، اکنون معمولاً به معنای «جذابیت و فریبندگی ناشی از رعایت تناسب‌ها یا (خصوصاً) نرمی و ظرافت در کردار و گفتار» است. دیزرایلی^۲، طبق همین مرجع، برازندگی را «زیبایی در کردار» تعریف می‌کند، و این به معنای arete در فلسفه‌ی یونانی نزدیک است.

اما در فلسفه‌ی یونان، فضیلت به عنوان یک مفهوم بیش از حد نامعین بود. تحلیل مباحث فلسفی نشان می‌داد که فضیلت دو نوع متمایز دارد - اخلاقی

علل جنگ بلکه خود عمل جنگیدن است که نیازمند تبیین رضایت‌بخش‌تری است. هستند کسانی که تصور می‌کنند کشتارهایی که با فشار یک دکمه در چند دقیقه بیش از همه‌ی عمر هرود بیگناهان را قتل عام می‌کند، از جهاتی «انسانی‌تر» از ضربات رودرروی شمشیرها و نیزه‌هاست. این سخن فقط نشانگر عمق دست کشیدن و وانهادن جنبه‌های اخلاقی جنگ، آن هم دقیقاً به وسیله‌ی نوعی «توافق جمعی» است که به آن اشاره کردم. اگر بشریت بتواند دهشت‌های جنگ مدرن را بپذیرد (یا از آن غفلت کند - که به معنای پذیرش ناخودآگاه است) فقط به دلیل عواطفی است که ماهیت جمعی دارند.

این مکانیسم‌های ناخودآگاه مورد مطالعه‌ی روان‌شناسان بوده است، و توافق رو به رشدی درباره‌ی فرضیه‌ی موسوم به ناکامی - پرخاش وجود دارد، فرضیه‌ای که در پی تبیین همه‌ی صور رفتار پرخاشجویانه از جمله جنگ، بر اساس ناکامی‌های پیشین است. مسلم است که ناکامی اساساً فرایندی فردی است؛ اما وقتی شماری از افراد به دست نیروهای واحدی دچار ناکامی شوند، پرخاشگری آنان صورت یکسانی پیدا می‌کند و در قالب جنگ طبقاتی یا جنگ امپریالیستی به ائتلاف می‌رسد.

اخلاق موضوعی است حاوی مسائل فلسفی، و من اصلاً قصد ندارم که در این جا وارد بحث درباره‌ی هیچ‌یک از آنها شوم. من فرض می‌گیرم که (۱) «خوب» و سایر واژه‌های ارزشی اخلاق فقط معنای عاطفی دارند؛ و (۲) همین واقعیت حکایت از این امکان دارد که می‌توان ضوابط اخلاقی جهانی را با روش‌های عملی استقرار بخشید. اگر خوبی موضوعی مربوط به احساس یا عاطفه باشد، آنگاه وظیفه یا تکلیف نیز می‌تواند یک عادت شود. هیچ‌چیز تازه و اصلی در این نتیجه‌گیری وجود ندارد؛ و این صرفاً بازگشتی به تعالیم و کردارهای یونانیان خواهد بود.

و فکری، و سخن من در این جا فقط توضیحی درباره‌ی همین تمایز است، که از نظر من اهمیتی بنیادی دارد. من معتقدم که تشخیص ندادن همین تمایز، ریشه و علت سردرگمی و اغتشاش اخلاقی کنونی ما است.

۵۳

تفاوت میان جنبه‌های اخلاقی و فکری فضیلت این است که دومی می‌تواند مورد توافق عمومی قرار بگیرد (و شاید بتوان آن را علم زیستن نامید)، در حالی که فضیلت اخلاقی در خلق و خو یا سلوک فردی متجلی می‌شود. فضیلت فکری دستگاهی از عقاید و آیین‌های پذیرفته شده است، و آدمی می‌تواند از این نظر فضیلت‌مند باشد بی‌آن که پای کردارهای شخصی او به میان آید. اما فضیلت اخلاقی عملکرد درونی ساختمان روانی و عصبی هر کسی است و مستلزم عمل مثبت و حتی کوشش خلاق است. از آن جا که نقص و کاستی در فضیلت اخلاقی موجب عدم درک درست ارزش‌های فضیلت فکری می‌شود (که همیشه از ارزش‌های اجتماعی یا جمعی به شمار می‌روند و مستلزم شمول یا تعالی بر ارزش‌های فردی هستند)، نتیجه می‌شود که فضیلت اخلاقی، همان‌طور که یونانیان می‌اندیشیدند، باید در تعلیم و تربیت در اولویت قرار گیرد. برای آن که این تمایز باز هم شفاف‌تر شود، می‌توانیم بگوییم که فضیلت فکری با دنبال کردن حقیقت به دست می‌آید، درحالی که فضیلت اخلاقی به معنای برخورداری از حسن و نیکویی است.

۵۴

اگر هم ما هنوز معنای این تمایز بین فضیلت اخلاقی و فکری را یکسره از یاد نبرده باشیم، دست‌کم تردیدی نیست که فضیلت اخلاقی دیگر از داعیه‌ی اولویت خویش دست کشیده است. این که چگونه این اتفاق رخ داد، پرسش بسیار جالبی است که در مطالعات تاریخی محدودی که داشتم هیچ پاسخ

رضایت‌بخشی برای آن نیافته‌ام. این فرایند تفکیک در جریان رنسانس رخ داد. در قرون وسطا مانند دنیای باستان، تعلیم و تربیت یکپارچه بود - فضیلت اخلاقی و فکری هر دو جزو مسئولیت‌های بی‌چون و چرای کلیسا یا دولت بودند. ولی در اوان آغاز رنسانس، و در نخستین روزهای پیدایش نظام مدرن آموزش و پرورش، این مسئولیت تقسیم شد - تربیت اخلاقی به کلیسا سپرده شد، و تعلیم فکری به عهده‌ی بخش خصوصی یا دولت گذاشته شد. همان‌طور که هریک از فیلسوفان یونانی می‌توانستند پیشگویی کنند، تقسیم این مسئولیت‌ها عواقب مرگباری داشت. اکنون ما می‌توانیم درباره‌ی جنون ناشی از این تفرقه به تأمل بنشینیم. چون هنگامی که کلیسا قدرت و اقتدار خود را بر آدمیان به تدریج از دست داد، تربیت اخلاقی که بر عهده‌ی آن بود ابتدا مورد بی‌عنایتی و سپس کاملاً به حال خود رها شد، تا این که ما به وضعیت معماوار روزگار خود می‌رسیم که تربیت اخلاقی دیگر حتی ضروری هم دانسته نمی‌شود، جز در بعضی اقلیت‌های دینی.

اکنون مسئله این است که چگونه، با چه روش‌هایی و به دست چه کارگزارانی، می‌توانیم دوباره تعلیم فضیلت اخلاقی را از سر بگیریم. فعلاً این امکان را که کلیسا دوباره بتواند به چنان شأن و اعتبار فراگیری دست پیدا کند که مسئولیت نظام یکپارچه‌ی آموزش و پرورش را به تنهایی بر عهده بگیرد، به عنوان یک امکان غیرواقع‌بینانه کنار می‌گذارم، و پیشنهاد می‌کنم که به سراغ افلاتون و ارسطو برویم، که راه‌حلی ارائه می‌کنند که فقط شامل ملاحظات عملی است.

۵۵

این راه‌حل یونانی، توسل به قانون طبیعی است. اما درک این نکته بسیار مهم است که یونانی‌ها در این زمینه بیش‌تر فیزیکدان بودند نه چیزی که ما امروز زیست‌شناس می‌نامیم. برای دانشمندان مدرن این امکان هست که در جستجوی قانون اخلاقی به سراغ طبیعت بروند و در آن جا چیزی بیابند که

اصلاً به ذهن یونانی خطور نمی‌کرد. وقتی نظریه‌ی تکامل و خصوصاً فرضیه‌ی انتخاب طبیعی پذیرفته شده باشد، برای فیلسوفی همچون هربرت اسپنسر بسیار واضح و روشن است که شالوده‌ی علمی برای دانش اخلاقی در همین جا است. خیر همان چیزی بود که با گرایش ذاتی حیات به تکامل یافتن به سمت شکل‌های «عالی‌تر»، همخوانی دارد - اخلاق مهر تأییدی بر فرایند تکامل است. این اساساً همان نظریه‌ی اخلاق است که دانشمندان معاصر هم چون دکتر ودینگتون مطرح می‌کند.^۱

از نظر افلاتون و ارسطو، طبیعت این چنین هدف‌دار و فرجام‌شناختی نبود. من با آقای آلفرد کوبن، که باز هم به او ارجاع خواهم داد، موافقم که یونانی‌ها طبیعت را چارچوب ثابت و بی‌تغییری نمی‌دانستند - و آن را بیش‌تر از مقوله‌ی زندگی به شمار می‌آوردند تا از مقوله‌ی قانون. اما وقتی او می‌گوید که «آنان می‌توانستند قانون طبیعی را با تشبیه به قانون زیست‌شناختی به تصور آورند نه یک قانون ثبوتی یا قوانین ریاضی یا قوانین علوم فیزیکی»، من تنها با نیمی از این جمله می‌توانم موافقت کنم. به نظر من تأکید افلاتون و ارسطو بر قوانین ریاضی و علوم فیزیکی است نه بر قانون زیست‌شناختی. (فرض من، که شاید عجولانه هم باشد، این است که یونانی‌ها تفاوتی بنیادی میان، مثلاً، قوانین ترمودینامیک و اصل انتخاب طبیعی قایل می‌شدند.) برای افلاتون و ارسطو طبیعت به همان اندازه‌ای ثابت و مشخص بود که ساختار فیزیکی‌اش نشان می‌داد، و در پویش و تحول آن نیز نوعی هماهنگی، حتمیت آهنگین و هنجار زیباشناختی تناسب دیده می‌شد. کل هنر زندگی این بود که این هماهنگی‌ها و ضرباهنگ‌ها کشف شود و جسم و

۱. «در کلیت این جهان، خیر واقعی نمی‌تواند چیزی غیر از آنچه اثر گذار است باشد، یعنی چیزی که در جریان تکامل به ظهور می‌رسد... و ماهیت سهم و نقش علم نیز روشن است؛ و آن کشف و پرده برداشتن از سرشت و ویژگی و جهت فرایند تکاملی به‌سان یک کل است، و همچنین روشن ساختن پیامدهای اعمال گوناگون انسان برای سمت و سوی فرایند تکامل.» C. H. Waddington, *Nature*, 6 Sep. 1991.

جان آدمی با الگوی آنها میزان شود. کسی که در این کار به توفیق می‌رسید نه فقط در رفتار و کردارهای خویش نیک و برآزنده می‌شد بلکه روح وی نیز به شرافت و نجابت می‌رسید. کل هدف نظریه‌ی تعلیم و تربیت افلاتون این است که روش‌هایی طراحی شود که به‌وسیله‌ی آن بتوان هماهنگی طبیعت را کشف و تقلید کرد. از همین روست که او اهمیت قاطعی برای تربیت زیبا - شناسانه قائل بود - برای موسیقی، رقص، و همه‌ی هنرهای ظریفی که مستلزم پرورش تناسب اندام و مهارت‌های حرکتی است.

تعلیم و تربیتی که ما به آن نیاز داریم ابتدا تعلیم فضیلت اخلاقی است که مقصود از آن، زمینه‌سازی برای تعلیم فضیلت فکری است. حرف من این نیست که باید مدارس خاصی را به تعلیم و تلقین فضیلت اخلاقی اختصاص داد، و مدارس دیگری را هم مسئول تعلیم و تلقین فضیلت فکری کرد - این کار فقط به تکرار تفرقه‌ی بعد از رنسانس منجر می‌شود. تعلیم و تربیت باید یکپارچه باشد، زیرا فقط نظام یکپارچه‌ی آموزش و پرورش می‌تواند موجب یکپارچگی ضروری شخصیت، به معنای مورد نظر یونگ، شود. یک نظام واحد آموزش و پرورش مسئول هر دو جنبه‌ی فضیلت خواهد بود، اما این نظام، به دلایلی که گفتیم، اولویت تکوینی فضیلت اخلاقی را تشخیص خواهد داد، و هیچ تلاشی برای تعلیم فضیلت فکری نخواهد کرد تا وقتی که ذهن کودکان آماده‌ی دریافت آن باشد.

اگر بگویم که این آماده‌سازی عمدتاً جنبه‌ی جسمی و ورزشی دارد حتماً مایه‌ی بهت کسانی خواهد شد که به برداشت مدارس یک‌سببه^۱ از مفهوم فضیلت خو گرفته‌اند، ولی من اطمینان دارم که یونانی‌ها از این جهت بسیار خردمند بودند. همان‌طور که ارسطو گفته بود، انسان ذاتاً حیوانی است عادت‌پیشه؛ و اگر نام‌گذاری ارسطو چندان به مذاق دانشمندان مدرن خوش نمی‌آید، بگذارید ایشان پاولف و نظریه‌ی مد روز واکشش‌های شرطی را

۱. Sundry School کلاس‌هایی که یک‌سببه‌ها در کلیسا برای کودکان تشکیل می‌شود و به آنها تعلیمات دینی داده می‌شود.

جایگزین ارسطو کنند، اما این هم فقط راه دیگری برای بیان همان واقعیت است. چیزی که در این نظریه‌ی تعلیم و تربیت پیشنهاد می‌شود این است که واکنش‌های جسمانی کودکان باید نسبت به الگوهای هماهنگ صوتی، و شکل‌ها و رنگ‌های هماهنگ، خو بگیرد یا شرطی شود، تا آن جا که این هماهنگی در خلق و خواها و تمایلات کودک رخنه کند و همه‌ی آنها را به تسخیر خود درآورد؛ و پیشنهاد می‌شود که ما باید این هماهنگی را در جایی بجویم که همیشه بی‌هیچ گزند و تغییری در آن‌جا حاضر است - در ریخت-شناسی دنیای طبیعی.

۵۶

اکنون بیایید یکی دو مورد از پیامدهای این نظریه را بررسی کنیم. در وهله‌ی نخست می‌توانیم بگوییم که این نظریه مستلزم بازگشت به اصول قانون طبیعی و حقوق طبیعی است که روشنگری قرن هجدهم در پی بنا ساختن آن بر پایه‌ی تفکر یونانی بود اما بعدها به نفع نظریه‌ی حاکمیت مردم، که پیامدهای جنون‌آمیزی برای کل تمدن ما به بار آورد، رها شد. این فرایند تاریخی به نحو درخشانی در کتابی توضیح داده شده که بسیار کم‌تر از آنچه سزاوار آن است مورد توجه و عنایت قرار گرفته: *بحران تمدن اثر آلفرد کوبن* (Cape, 1991). در این جا نمی‌توانم تمامی جنبه‌های این فاجعه‌ی تاریخی را که آقای کوبن درباره‌ی آن بحث می‌کند مرور کنم، اما ذکر این نکته لازم است که، به قول آقای کوبن «نتیجه‌ی نهایی نظریه‌ی حاکمیت مردم... جایگزین شدن تاریخ به جای اخلاق بود. این گرایش در تفکر معاصر همه‌ی کشورها وجود دارد. اما فقط در آلمان به پیروزی تمام و کمال دست یافته است. وجه تمایز تفکر مدرن آلمانی همانا حل شدن اخلاق در روح قومی است؛ و نتیجه‌ی عملی آن این است که دولت سرچشمه‌ی همه‌ی اخلاقیات است، و افراد باید قوانین و اعمال دولت خود را بپذیرند و آن را دارای اعتبار اخلاقی مطلق بدانند.» (در حاشیه بگویم که من تصور می‌کنم این گرایش در روسیه

حتی کامل‌تر از آلمان به پیروزی رسیده است.) پیوند یافتن این اصل با ملی‌گرایی خود به‌اندازه‌ی کافی مصیبت‌بار است، اما از آن بدتر هنگامی است که می‌بینیم اصل حاکمیت مردم با جنبش‌هایی پیوند می‌یابد که طبعاً مخالف هر نوع ملی‌گرایی هستند. اما همان‌طور که آقای کوبن می‌گوید، حاکمیت به دین سیاسی روزگار ما تبدیل شده است. اصل حاکمیت مردم به‌صورت گسترده و تلویحی به مقام یک ایمان رسیده است، صرف نظر از هر حزب یا هر کشور، حتی رژیم‌هایی که آشکارترین تضاد و خصومت را با یکدیگر دارند بر همین پایه بنا می‌شوند، بسیاری از نیرومندترین حامیان آن نمی‌دانند از چه چیزی حمایت می‌کنند، چون کسانی کوبنده‌ترین حمله را به اصل حاکمیت ملی می‌کنند، و کاستی‌ها و تناقض‌های آن را به نکوهش می‌گیرند، طرفدار حق حاکمیت اراده‌ی مردم هستند؛ و کسانی که سرسخت‌ترین منتقدان حاکمیت مردم به شکل سوسیالیسم هستند، در هیئت ملی‌گرایی تا پای جان از آن حمایت می‌کنند.

زیر نفوذ این آموزه، همه‌ی صور سوسیالیسم دموکراتیک ناگزیر به سمت توتالیتاریسم می‌گرایند. سوسیالیست یا اصلاح‌طلب مدرن معمولاً یک روشنفکر است. او غالباً ملی‌گرا و علی‌الظاهر پاک و درستکار است، و اعمال خود را بر اساس آرمان‌های آگاهانه‌ی عدالت، برابری و بیش‌ترین نفع برای بیش‌ترین تعداد، انجام می‌دهد. نگرش عقلانی او رنگی از همدردی عاطفی با فقیران و ستمدیدگان دارد؛ و ممکن است رشک و حسد، و شهوت قدرت او را به تکاپو بیندازد. اما این سوسیالیست مدرن (چه دموکراتیک باشد چه استالینیست) بعید است درکی از فضیلت اخلاقی داشته باشد. او فضیلت اخلاقی را چیزی مربوط به دین ماورای طبیعی می‌داند که باطل می‌پنداردش، و یا مربوط به قراردادهای اخلاقی طبقات حاکم می‌داند که در آرزوی سرنگونی آنها است. این سوسیالیست معمولاً در این زمینه فردی عامی و نافرهیخته است، و حتی اگر به این واقعیت پی ببرد، ناتوانی خویش را توجیه می‌کند و می‌کوشد فضیلت اخلاقی را یا تحت عنوان فرمالیسم

افراطی در هنر یا تحت عنوان مطلق‌گرایی در اخلاق، رد کند. صرف ناکامی رژیم‌های سوسیالیستی در ایجاد سبک سوسیالیستی در معماری، شعر، یا هریک از هنرها، به‌تنهایی گواه بی‌مایگی زندگی عاطفی آنها و نادرستی استدلال‌های‌شان در این زمینه است.

۵۷

من از این سوسیالیست نمی‌خواهم که هیچ ارزش متعال، یا چیزی عرفانی‌تر و اسرارآمیزتر از ساختار فیزیکی جهان، و فرایندهای طبیعی ذهن خویش را بپذیرد. ولی از او می‌خواهم که عواطف خود را پروراند، احساس خویش را پرورش دهد (یا دست‌کم احساس کودکان خویش را، چون برای شخص او احتمالاً دیگر خیلی دیر شده است)، و تصدیق کند که کردارهای نیکو و برازنده بیش از کردارهای خالی از لطف و برازندگی، به کارآیی و خوشبختی جامعه می‌انجامند. الگو طبیعت است. لذت فقط واکنش حواس ما در برابر درک چنین الگوهایی است. با تکرار درک و تقلید از این الگوها، حواس نیز لبریز از همین لطف و برازندگی می‌شود، عواطف به اعتدال می‌آیند، و ذهن می‌تواند به‌صورت خودجوش خیر و شر را از هم تمیز دهد. در هر حال، وضع یا شرط فضیلت اخلاقی که یونانیان پایه و اساس سعادت می‌دانستند همین است، و سعادت وضعیتی است که به‌عقیده‌ی آنان جامعه باید در پی آن باشد.

ماهیت بحران

۵۸

در میان فیلسوفان توافق کلی وجود دارد که تضاد زیربنای کل فرایند زندگی و تکامل است؛ و به قول بعضی از آنان، هستی ماهیت دیالکتیکی دارد. با آغاز

کردن بحث از این توصیف بسیار کلی از جهان، آنان به‌آسانی توانسته‌اند پدیده‌ی نابهنجار جنگ را نیز وارد این نظم طبیعی اشیا کنند. این نهاد بشری [جنگ]، که اکنون نوع بشر را تهدید به نابودی می‌کند، نتیجه‌ی گریزناپذیر «مبارزه برای بقا» نامیده می‌شود. حتی فیلسوفان اومانیست مثل ویلیام جیمز، وقتی با این مسئله سروکار پیدا می‌کنند، درصدد نفی این مقدمه بر نمی‌آیند: آنان به‌دنبال یک جایگزین می‌گردند، یک «معادل اخلاقی» برای جنگ. نکته‌ای که بیش‌تر جلب‌نظر می‌کند این است که آنان در میان سطح فیزیکی یا ماده‌گرایانه به دنبال این معادل می‌گردند، و ما را به سمت این تصور می‌کشاند که سرگرم کردن توده‌ها با مسابقه‌های بین‌المللی فوتبال، کوهنوردی، یا اکتشافات قطبی، این انرژی‌های طبیعی را به مجراهای نسبتاً بی‌گزندی خواهد انداخت.

به عقیده‌ی من چنین راه‌حلی برای مسئله‌ی جنگ مبتنی بر مشتبه ساختن دو نوع جنگ با هم است: یکی آن نوع جنگی است که سراپا غیرطبیعی است، و می‌توان آن را از میان برداشت بی‌آن که هیچ خطری متوجه استمرار سرزندگی و نشاط نوع بشر باشد؛ و نوع دیگری از جنگ که نمی‌توان آن را حذف کرد و هیچ نیازی نیست که به‌طریقی آن را به مجرای دیگر انداخت. اگر روزی این تمایز بین دو نوع جنگ به‌صورت عمومی تشخیص داده و تصدیق شود، جنگ‌های نوع اول دیگر رخ نخواهد داد چون کهنه و منسوخ تلقی خواهد شد و آن را موجب مغشوش شدن مسائل مربوط به جنگ‌های واقعی خواهند دانست.

۵۹

یاکوب بورکهارت در بخشی از تأملاتی درباره‌ی تاریخ^۱ این واقعیت را که اگرچه جنگ‌های مدرن جنبه‌ای از بحران عمومی بزرگ‌تری هستند اما فاقد

1. *Weltgeschichtliche Betrachtung* English translation: *Reflections on History*; London, (Allen & Unwin), 1943

اهمیت و تأثیر بحران‌های احصیل و راستین هستند، به باد سرزنش می‌گیرد. او با کلماتی که امروز غیرحقیقی به نظر می‌رسند، به این نکته اشاره می‌کند که «زندگی مدنی به‌رغم وجود جنگ‌ها همان روال سابق را ادامه می‌دهد.» او که این مطالب را در ۱۸۷۱ می‌نوشت، شکایت داشت که جنگ‌ها کوتاه‌تر و کوچک‌تر از آن هستند که ارزشی همپای بحران داشته باشند؛ آنها برای آیندگان صرفاً بحران بزرگ را میراث می‌گذارند. فقط هنگامی که این بحران نهایی زیر پای همه‌ی ما دهان باز کند، آن زمان است که تمامی نیروهای یأس و ناامیدی وارد معرکه می‌شوند و می‌توان منتظر نوزایش زندگی بود؛ فقط با پیروزی این نیروهاست که نظم قدیمی جای خود را به نظم نوین و واقعاً زنده‌ای خواهد داد.

اکنون ما که، هفتاد هشتاد سال بعد از نوشته شدن این مطالب، از آثار همین نیروها در عذاب هستیم، شاید از کلام بورکهارت قدری تسلای خاطر بیابیم. اما فقط به شرطی که هنوز در پی تشخیص و تمیز دادن این بحران عمومی از ابعاد و جنبه‌های خالص آن باشیم. این کار به‌اندازه‌ی ۱۸۷۱ به‌سهولت میسر نیست. بنابراین، «جنگ» و «بحران» به‌عنوان مفاهیم کاملاً متمایز در برابر هم قرار می‌گیرند. در حال حاضر جنگ و بحران هم‌زمان و به موازات هم رخ می‌دهند، و تلاش شایانی لازم است تا معلوم شود که آنها همگون و همسان نیستند. جنگ‌های مدرن چهره‌ی دوگانه‌ای دارند - ابهامی که در تبلیغات طرفین جنگ منعکس می‌شود چرا که هر دو طرف در این تبلیغات به ارزش‌های معنوی واحدی متوسل می‌شوند.

۶۰

جنگ‌های مدرن در دو عرصه درمی‌گیرند که می‌توان آنها را «محلی» و «جهانی» نامید. در هر دو عرصه، این امکان هست که آدمی آگاهانه یا ناآگاهانه مشارکت کند یا نکند. جنگ محلی جنگی واقعی و بالفعل است، جنگی که در جای مشخصی مثل سواحل مدیترانه، روسیه، چین یا آفریقا

درمی‌گیرد، جنگی که ناگهان از آسمان بر سر دهکده‌ای آرام و باصفا، یا بندرگاهی شلوغ یا شهر صنعتی پرازدحامی نازل می‌شود؛ مثل صاعقه‌ای که بر آمستردام، بریستول یا توکیو نازل شود. در این نوع جنگ شمار نسبتاً اندکی از ما درگیر می‌شویم - میلیون‌ها نفر به‌طور نسبی شمار اندکی محسوب می‌شوند. در جنگ، کار و خدمت اجباری و تحقیقات ماهرانه نیز وجود دارد، یعنی مراقبت و پاسداری - جنگی که اکثر ما تا حدی درگیر آن می‌شویم حتی اگر دست بر قضا در یک کشور بی‌طرف زندگی کنیم. اما این هنوز یک جنگ محلی است که زمان و مکان ثابتی دارد و مدت معینی طول می‌کشد.

این جنگ جنبه‌ی جهانی هم دارد، یا بهتر است بگوییم بخشی از یک جنگ جهانی است، مرحله‌ای از شکوفایی فرایند تاریخی نامشخص‌تری. اما چون این جنگ جهانی نامشخص‌تر است، دلیل نمی‌شود که کم‌تر واقعی باشد، و ما که محکوم به شرکت در آن هستیم نمی‌توانیم از مسئولیت خود شانه خالی کنیم - همان‌طور که تولستوی در آن فصل‌هایی از جنگ و صلح بیان کرده که اکثر خوانندگان این کتاب عمیق از آنها سرسری می‌گذرند. اما با این حال ما می‌توانیم در این جنگ جهانی وارد یا از آن خارج شویم. همان‌طور که به‌معنای فیزیکی ما می‌توانیم در یک جنگ محلی وارد خط مقدم یا منطقه‌ی مباران شویم یا از آن خارج شویم، به‌لحاظ ذهنی هم می‌توانیم خود را از جنگ جهانی جدا کنیم.

در هر دو طرف جنگ، ما را تشویق به داخل نشدن در جنگ جهانی می‌کنند چون جنگی نیست که با تسلیحات مرگباری که در یک جنگ محلی مؤثر می‌افتند، جنگیده شود. با نبرد در یک جنگ جهانی به نظر نمی‌رسد که ما نقش و سهمی در جنگ محلی داشته باشیم. جنگ‌افزارها با قصد و منظور دوگانه‌ای به کار نخواهد رفت. حتی اگر از اسلحه‌ی کلامی در جنگ‌های محلی استفاده کنیم، نمی‌توانیم آنها را از زرادخانه‌ی جنگ جهانی برداریم، چون واژه‌هایی که در این جا اِتبار می‌شوند آغشته به زهر نفرت و گزافه‌

گویی‌هایی نیستند که برای یک جنگ محلی لازم است. بنابراین، در کشاکش جنگ محلی این جنگ جهانی نیز آرام و ساکت در تخیل ما جریان دارد؛ و مانند همه‌ی فعالیت‌های تخیلی این یکی نیز با مکث و وقفه همراه است. ولی با این حال، حتی در اوج جنجال جنگ محلی، همچنان ادامه دارد.

۶۱

جنگ عام جنگی بین نیروهای تغییر و حالت سکون و لختی است. مورخانی مثل بورکهارت و اسپنگلر، که ناگزیر بودن این نبرد را تشخیص می‌دادند، آن را یک قانون طبیعی به شمار می‌آوردند؛ و از زمان داروین، این نبرد در میان انسان‌ها به عنوان جنبه‌ای از «مبارزه برای بقا» قلمداد شده است، البته دنیای علم در این باره به اجماع کامل نرسیده است. اگر بنا باشد که تاریخ بشر و سرنوشت بشر بر اساس مفاهیم کاملاً ماده‌گرایانه تبیین شود، آن‌گاه علیه چنین دیدگاهی به جنگ عام چندان چیزی نمی‌توان گفت. اما با این که رهبران سیاسی از چنین انگیزه‌هایی الهام می‌گیرند، و غالباً از پیروان خویش می‌خواهند که برای زندگی بهتر بجنگند، در دنیای واقعی این انگیزه‌ها هرگز توده‌های بزرگ مردم را به حرکت و انمی دارد. جای تردید است که این انگیزه‌های جنگ اصولاً مثبت یا ایجابی بوده باشند، به این معنا که با محاسبه‌ی برد و باخت همراه باشند. آدمیان اگر به حال خود گذاشته شوند، فقط به صورت غریزی و معمولاً برای دفاع می‌جنگند. آنان شاید گاهی از روی ماجر اجوبی بجنگند، و تعداد اندکی نیز جنگ را به عنوان یک حرفه دنبال کنند. اما حتی هنگامی که آنان به خارج از مرزهای خود تعدی می‌کنند، برای پیشگیری از خطری است که تهدیدشان می‌کند یا برای دور کردن ترسی است که وجودشان را تسخیر می‌کند. اکثر کسانی که می‌جنگند، اراده‌ی آزاد خود را به اجرا نمی‌گذارند؛ آنان اسیر نیروهای بی‌نام و نشانی هستند، همان نیروهای تاریخی که تولستوی در جنگ و صلح وصف کرده است.

جنگ را اجتناب‌ناپذیر دانسته‌اند و این به دلیل گمنامی و ناشناس بودن همین نیروهای تاریخی است. واضح است که اگر آدمیان ماهیت جمعی جنون و عصیت خویش را درمی‌یافتند، و علل آن را می‌فهمیدند؛ اگر آنان ماهیت جریان تاریخی عصر خویش را می‌فهمیدند، همچون برگ‌هایی که در یک جویبار افتاده باشند، با آن مبارزه نمی‌کردند بلکه تسلیم آن می‌شدند و حتی برای شتاب دادن به این فرایند تقلا می‌کردند؛ به جای آن که زندگی خود را در جنگ و جدال بیهوده با هم‌نوع خویش تلف کنند، دست به دست هم می‌دادند تا جهان را از فاجعه‌ای که تهدیدش می‌کند نجات دهند.

۶۲

بحرانی که جهان هم‌اینک تجربه می‌کند، اگر کلی‌ترین جنبه‌های آن را در نظر بگیریم، فرایندی تکاملی است. من برای وصف ماهیت واقعی این بحران توصیفی بهتر از آنچه فیلسوف معاصر هندی، سری اوروبیندو^۱ ارائه داده سراغ ندارم:

«بشریت اکنون دچار بحرانی تکاملی است که انتخاب تقدیر او در آن مستتر است؛ زیرا مرحله‌ای فرارسیده است که ذهن بشر از بعضی جهات به رشد شگرفی دست یافته، در حالی از بعضی جهات نیز درمانده و سرگردان است و نمی‌تواند راه خویش را بیابد. ساختار زندگی بیرونی به دست ذهن پویا و اراده‌ی زندگی بشر، به اوج افلاک رسیده است، ساختاری با عظمت و پیچیدگی تصورناپذیر، که در خدمت نیازهای ذهنی، حیاتی و مادی اوست، دستگاه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، مدیریتی و فرهنگی پیچیده‌ای است که ابزار جمعی سازمان‌یافته‌ای برای ارضای فکری، حسانی، ذوقی و مادی اوست. انسان تمدنی آفریده که برای ظرفیت ذهنی و قوه‌ی فهم محدود وی بسیار بزرگ است، و برای ظرفیت بسیار محدودتر اخلاقی و معنوی او نیز

آن قدر غول‌آسا است که نمی‌تواند آن را اداره کند و از آن بهره بگیرد؛ خدمتکار بسیار خطرناکی که زاده‌ی ضمیر هیولایی او و تمنیات آن است. زیرا هیچ ذهن تیزبینی و هیچ روح شهودگر فرزانه‌ای هنوز چنان به سطح آگاهی خویش فراز نیامده که بتواند این پرمایگی بنیادین زندگی را جای پای برای رشد آزاد چیزی کند که از آن فراتر می‌رود... در همین حال، علم قدرت زیادی در اختیار او گذاشته که نیروی جهانی به او بخشیده و زندگی بشریت را به لحاظ مادی به یک کلیت تبدیل کرده است؛ اما کسی که از این نیروی جهانی بهره می‌برد، انسان کوچک و بی‌مقدار یا ضمیر مشترک کوچکی است که در پهنه‌ی معرفت یا در حرکات او هیچ چیز جهانی وجود ندارد، و هیچ شعور باطنی یا قدرت درونی نیز در کار نیست که این یگانگی مادی دنیای بشری را به وحدت واقعی زندگی، وحدت ذهنی یا یگانگی معنوی، تبدیل کند.^۱

۶۳

ما نشانه‌های واقعی و بالفعل این بحران تکاملی را به‌صورت بزرگ‌ترین دگرگونی‌های جامعه‌شناختی می‌بینیم که از زمان نشستن سوداگری یا نظام سرمایه‌داری به جای نظام فئودالی مثل و ماندی نداشتند. اکنون نوبت از هم پاشیدن همان نظام سرمایه‌داری است. فروپاشی این نظام ممکن است یکی دو دهه به تعویق بیفتد، شاید هم در بعضی نقاط جهان یک قرن یا بیش‌تر طول بکشد. یعنی شاید این دوره‌ی گذار به طریقی و البته همیشه به‌وسیله‌ی جنگ‌های محلی طولانی‌تر شود. زیرا هنوز به‌روشنی نمی‌بینیم که به سمت چه هدفی در حال حرکت هستیم — زیرا ما اتفاق نظر نداریم، البته نه درباره‌ی ضرورت حرکت، بلکه درباره‌ی سرعت حرکت‌مان. بعضی از مردم دوست دارند زمان بیش‌تری برای بررسی این اهداف دوردست داشته باشند. جهان

1. *The Life Divine* (Arya Publishing House, Calcutta, 2nd ed. 1944), vol. ii, Part II, pp. 925-6

در حال حرکت به سمت یکپارچگی بیش‌تر (پیوندهای تنگاتنگ نظام‌های سریع ارتباطی)، به سمت ثبات هرچه بیش‌تر در تولید (در نتیجه‌ی کنترل بین‌المللی بازارهای رو به تحلیل، و ته کشیدن تدریجی ابداعاتی که ماشینی شدن صنایع را امکان‌پذیر ساختند) حرکت می‌کند. در نتیجه‌ی این نیروهای اجتناب‌ناپذیر می‌توانیم بگوییم که جهان به سمت اشتراک تمام و کمال در ابزارهای تولید و توزیع پیش می‌رود. چیزی که هنوز بر سر آن بحث و جدل می‌کنیم فقط شکل این اشتراک است — یا اگر دقیق‌تر بگوییم، توزیع قدرت در میان کمون‌های تشکیل‌دهنده‌ی جهان (مجتمع‌های صنعتی، کارتل‌ها یا هر شکل دیگری که این نظام قدرت ممکن است به خود بگیرد).

۶۴

گروه‌هایی هستند که نظام قدرت معینی را از گذشته به ارث برده‌اند — این گروه‌ها طبعاً مایل به حفظ موقعیت خود در آینده هستند. گروه‌های دیگری هم هستند که در گذشته قدرت به آنان تفویض شده است — مدیران، دانشمندان، و رؤسا: آنان می‌خواهند از همان قدرتی برخوردار باشند که سابق بر این به نیابت آن را اعمال می‌کردند. از این گروه‌ها که بگذریم، به بی‌قدرت‌هایی می‌رسیم که در آرزوی قدرتند. همه‌ی این نیروها در جهان ما فعال هستند، و صلح و آرامش جهان را برهم می‌زنند چون کنترل نیروهای مسلح ملی را در اختیار دارند، و به نام یک ملت، در پی مستقر ساختن قدرت یک طبقه هستند.

۶۵

در جهان مدرن مفهوم ملت به‌قدری نیرومند شده است که منافعی که در واقع حد و مرزی نمی‌شناسند و ملت‌ها را به هم می‌پیوندند جایگاهی برای تحکیم هویت جداگانه‌ی خویش نمی‌یابند. همه‌ی تلاش‌هایی که برای متحد ساختن کارگران جهان، مسیحیان جهان، و حتی تجار جهان، بانکداران و

تولیدکنندگان اسلحه صورت می‌گیرد همگی در برابر سنگرهای ایدئولوژی مجهز و مسلح و همیشه غیرعقلانی ملی‌گرایی شکست خورده‌اند. این ایدئولوژی هم بر منافع خودخواهانه‌ی گروه‌های اجتماعی و هم بر انگیزه‌های بی‌طرفانه‌ی افراد نیک‌اندیش چیره شده است.

۶۶

جنگ‌های میان ملت‌ها همیشه جنگ‌های «محلی» هستند، به همان معنایی که پیش از این تعریف کردم؛ اما بحرانی که این جنگ‌ها عوارض و نشانه‌های آن محسوب می‌شوند، بحران جهانی است. معمای وضعیت کنونی این است که انگیزه‌های عام و جهانی موجب جنگ‌هایی می‌شود که در عرصه‌های محلی و بین واحدهای جغرافیایی شعله‌ور می‌شود. علل جنگ‌های مدرن معمولاً علل اجتماعی و اقتصادی هستند؛ اما این علل مشترک به لباس یونیفورم‌های نظامی ملل گوناگون درمی‌آید، و جنگ به چنان آشفته‌بازاری تبدیل می‌شود که به تقلیدی از گرگم به هوا با چشم بسته می‌ماند.

شاید روزی ما یونیفورم‌های خود را به دور اندازیم و آنگاه تمامی «نیروهای یأس و ناامیدی» وارد معرکه خواهند شد. آنگاه جنگ مغلوبه خواهد شد، نه بین ملت‌ها بلکه بین طرفداران نظم قدیمی و نظم جدید. شاید این جنگ در مراحل نخست با استفاده از جنگ‌افزارهای مرگباری همراه باشد، و در این صورت تلخ‌ترین و خونین‌ترین جنگ همه‌ی دوران‌ها خواهد بود. اما شاید کسانی که نقاب‌های ملی خود را به دور افکنده‌اند برای نخستین‌بار در تاریخ به انسانیت مشترک خود پی ببرند. پیش از این در جنگ جهانی دوم نیز ژرف‌ترین عواطف بشری پدیدار شد، نه فقط با عملیات نظامی، بلکه با بمباران و قیحانه‌ی شهرها، با کشتار جمعی زنان و کودکان، و به بردگی کشاندن همه‌ی نژادها؛ خلاصه‌ی کلام، با تأثیر اجتماعی جنگ. رشته‌ی مودت و شفقت، که محکم‌تر از رشته‌ی ملی‌گرایی است، شهروندان روتردام و هاله، کلن و کلونتوری، سباستوپل و سنت نازاری را به یکدیگر

می‌پیوست. از آن هنگام به بعد، سیاستمداران و متخصصان جنگ کوشیده‌اند دنیای تازه‌ای را طراحی کنند، اما تاکنون موفقیتی کسب نکرده‌اند زیرا عواطف و آرزوهای این مردمان زخم‌خورده و سرگشته را به‌صورت یک ذخیره‌ی همگانی یکجا گرد نیاورده‌اند.

۶۷

اکنون در این برهه از تاریخ، تجربه‌ای مشترک از یاری متقابل وجود دارد که بر پایه‌ی آن می‌توان اجتماع جهانی را بنا ساخت. و اگر در حال حاضر این پندار بیش از حد وسیع و کلی است، می‌توان به یک سنت اروپایی استناد کرد که تاریخ معاصر آن را یکسره محو نساخته است. انگلستان هرگز از سنت خویش جدا نشده است. نه در قرون وسطا نه در زمان رنسانس یا روشنگری، نه در دوره‌ی مدرن. از آغاز سده‌ی نوزدهم که جریان نهضت رومانتیک انگلیسی، آلمانی، فرانسوی و روسی به نحو تفکیک‌ناپذیری درهم تنیده بود، تا نوزایش شعر مدرن که با بودلر و رمبو (فرانسه) آغاز می‌شود و با آپولینر (یونان)، بیتس (ایرلند)، والری (فرانسه)، ریلکه (چک آلمانی زبان)، الیوت (انگلیسی - آمریکایی)، لورکا (اسپانیا)، و پاسترناک (روس) ادامه پیدا می‌کند، دیگر هیچ جریان فرهنگی جداگانه و مجزایی که اهمیت و معنایی داشته باشد وجود ندارد. حتی امپرسیونیسم فرانسوی بدون کانتابل و ترنر تصورناپذیر است؛ و جریان‌های اخیرتر هنر مدرن از اسپانیا الهام می‌گیرند (پیکاسو، میرو)؛ انگلستان، آلمان، ایتالیا، فرانسه، نروژ، روسیه، اسپانیا - همه‌ی ملل اروپا در فرهنگ مشترک اروپایی سهم داشته‌اند.

۶۸

در برابر وحدت و یکپارچگی این عرصه‌ی فرهنگی، جنگ‌های ملی‌گرایانه همچون خروس بی‌محل سترونی است که ذهن و جان همه‌ی عاقلان و خردمندان را فقط انباشته از خشم و یأس می‌کند. اما جنگ عام و مخفیانه‌ای

که درباره‌ی آن سخن می‌گویم، این ذهن و جان‌ها را به سمت همدردی و همدلی می‌برد. آنان درمی‌یابند که یک فرهنگ راستین نه به جمود و سنگوارگی هنجارهای مرده‌ی اجتماعی، بلکه به تغییر و دگرگونی پویا نیاز دارد؛ و تأثیر این دگرگونی را بشریت باید در یگانگی معنوی‌اش احساس کند نه در مقوله‌بندی‌های تصنعی ملت‌های مجزا، علاوه بر این هنرمند هرگز از این دسته‌بندی‌های ساختگی الهام نگرفته است: او انسان را و نیروهای اجتماعی زمانه‌ی خویش را احساس و بیان می‌کند، به این دلیل ساده که آنها واقعی و نزدیک به اویند. هنر فاخر عصر کلاسیک به پشتوانه‌ی غرور و افتخار مدنی پدید آمد نه به ضرب قدرت نظامی؛ هنر فاخر قرون وسطا از اجتماعات کوچک و منسجم تغذیه می‌کرد تا خداوند جهانیان را تجلیل گوید؛ هنر فاخر دوره‌ی رنسانس باز هم منشأ مدنی داشت که گاهی برای تجلیل خداوند و گاهی به بزرگداشت فضیلت فکری خلق می‌شد؛ همه‌ی این هنرها، در همه‌ی اعصار، جای جنگ را پر می‌کردند. پای جنگ به میان آمد و در تار و پود فعالیت خلاقانه‌ی انسان تنیده شد، اما همیشه رشته‌ی گسسته‌ای بوده است.

۶۹

این سنت مشترک سنت اخلاقی است که خواهان حرمت گذاشتن به ارزش‌های شخصی، صیانت از زندگی بشر، و رقابت مستمر در روابط اجتماعی است. نقص کار مورخان فلسفه، کسانی مثل نیچه و بورکهارت، در این بود که بین ستیز دیالکتیکی (که همیشه عام و جانشمول است حتی وقتی محلی‌ترین نبرد باشد) و ستیز مرگبار (که محلی است حتی وقتی، مانند زمان ما، جهانی‌ترین نبرد باشد) تمایز نمی‌گذاشتند و همین آنان را به پذیرش حتمیت و ناگزیر بودن جنگ سوق داد. اکنون ما باید برای دنیایی بکوشیم که پیکربندی زنده و اندام‌وار آن مشوق رشد جنگ دیالکتیکی خواهد بود اما جنگ‌های مرگبار را برای همیشه از میان بر خواهد داشت. انرژی‌هایی که در

جریان رشد زیستی و فرهنگی هویدا می‌شوند همیشه جنبه‌ی مبارز و ستیزه‌جویانه‌ای خواهند داشت: همه‌ی امیدهای ما برای وحدت آینده‌ی تمدن ما بستگی به تصدیق همین جنگ ناگزیر دارد که با سلاح دیالکتیک [گفت‌وگو] درمی‌گیرد و شدیدترین نبردهایش می‌تواند با بیش‌ترین صمیمیت‌ها همراه باشد، به جای آن که در پی تصعید جنگ‌های محلی و مرگبار باشیم.

اخلاق قدرت

۷۰

خواهیم دید که کسانی که طرفدار اعمال قدرت هستند همیشه فرض می‌گیرند که قدرت نوعی انرژی انتزاعی و چیزی هم‌ارز انرژی در دنیای فیزیکی است. به این ترتیب، آنان خواهان تفویض حق اعمال قدرت به شخص خلص یا هیئت‌ای از اشخاص هستند، و تصور می‌کنند که این صرفاً یک روش مؤثر، و شاید تنها روش مؤثر برای گرداندن کارهاست. دیدگاه خود من بسیار متفاوت است. من معتقدم که قدرت وقتی در اشخاص انباشته می‌شود نمی‌تواند انرژی انتزاعی باشد بلکه جرثومه‌ی فساد است؛ و همواره به شرّ بیش از خیر گرایش دارد؛ و روش دیگری برای دستیابی به خیر و نیکی قطعاً وجود دارد و همیشه باید به کاربرد قدرت ترجیح داده شود.

۷۱

مسئله‌ی قدرت، از دیدگاه اخلاقی، مسئله‌ای بنیادی است. و همه‌ی معلمان بزرگ اخلاق همین نگاه را به آن داشته‌اند. در این جا نمی‌خواهم وقت را با بیان سرزنش‌های استفاده از زور که در فلسفه‌ی باستانی شرق - لائوتسه، و چانوتگ تسه - و نزد بعضی فلاسفه‌ی یونانی می‌یابیم هدر دهم، زیرا این تعالیم در انجیل عیسی مسیح، که به قلب و فهم ما بسیار نزدیک‌تر است،

تجسم یافته است. سخن مسیح در این باره، به عقیده‌ی من، کاملاً خالی از ابهام است. این اخلاق قدرت نه فقط در یکی از تبرک‌های او به صورت سلبی بیان شده («خوشا به حال فروتنان، چرا که وارثان زمین خواهند بود»)، بلکه زیباترین و نمایشی‌ترین بیان آن در لحظه‌ی حساسی به هنگام وسوسه در بیابان بود. وقتی شیطان عیسی را به بالای قله‌ی بلندی برد و «همه‌ی سلاطین جهان و شکوه و جلال آنان» را به او عرضه کرد و گفت باید در مقابل من زانو بزنی و مرا پرستش کنی، وجدان بیدار مسیح در برابر این وسوسه ایستاد - و از حاکمیت دنیوی پرهیز کرد که تا سلطنت اخلاقی خود را کسب کند.

۷۲

خوب می‌دانم که مسیحی‌ها راه شانه خالی کردن از این درس استاد را یافته‌اند، و خصوصاً به یاد سخنان راینهولد نیبور^۱ می‌افتم که چندسال پیش از رادیو پخش می‌شد. نیبور، که پرفسور الهیات مسیحی است، استدلال می‌کرد که سازمان قدرت پایه و اساس نظم و صلح است، و من، که نه ادعای متاله بودن دارم نه ادعای مسیحی بودن، عمیقاً از این خیانت آشکار به پیام اصلی مسیح، مبهوت بودم. قضیه فقط این نیست که راینهولد نیبور، و بسیاری از مسیحیان هم‌کیش او، منکر تعالیم مسیح در این باره می‌شوند؛ بلکه آنان خلاف جریان همه‌ی شواهد تاریخی شنا می‌کنند. نظم و صلح هرگز به دست قدرت استقرار نیافته و هرگز هم نخواهد یافت، فقط به این دلیل ساده که قدرت همیشه صاحبش را فاسد می‌کند - پاپ، شاه، خودکامه، یا اکثریت مجلس. گفته‌ی لرد آکتون این روزها فراوان نقل می‌شود، آن هم معمولاً توسط کسانی که اطلاعی از فحوای آن ندارند. من هم آن را بازگو می‌کنم، تا آن را کامل و در متن و زمینه‌ی صحیح بیان کرده باشم. آکتون نه فقط مورخ بزرگی بود - یکی از بزرگ‌ترین مورخان دوران مدرن - بلکه مسیحی بسیار

مخلص و پایمردی نیز بود. جمله‌ی مشهور او در نامه‌ای آمده که او به اسقف کرایتون درباره‌ی تاریخ پاپ‌ها اثر کرایتون، که آکتون مروری بر این کتاب در نشریه‌ای به سردبیری کرایتون نگاشته بود، نوشت. آکتون در کتاب تاریخ کرایتون چیزی یافته بود که آن را «روحیه‌ی گذشت و احترام در قبال عملکرد اقتدار» می‌نامید، و اصرار داشت که مورخان «اخلاق را تنها معیار بی‌طرفانه برای قضاوت درباره‌ی آدمیان و چیزها قرار دهند، چون تنها معیاری است که جان‌های درستکار و صادق می‌توانند بر سر آن موافق باشند». آکتون در نامه‌ی خویش به کرایتون صراحت بیشتری به خرج می‌دهد. او نوشته بود «من نمی‌توانم این اصل شما را بپذیرم که ما باید درباره‌ی پاپ و شاه شبیه سایر مردم قضاوت نکنیم، و این پیش‌فرض مساعد را داشته باشیم که آنان خطایی مرتکب نمی‌شوند. اگر باید پیش‌فرضی داشته باشیم باید جهت‌گیری دیگری اتخاذ کنیم، جهت‌گیری علیه صاحبان قدرت، که همراه با افزایش قدرت سخت‌گیرتر می‌شود. مسئولیت تاریخی باید فقدان مسئولیت قضایی را جبران کند. قدرت فساد می‌آورد، و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد. برگران تقریباً همیشه اشخص پلیدی هستند، حتی وقتی نفوذ خود را به کار گیرند نه قدرت خویش را؛ و اگر امکان یا حتمیت فسادآور بودن مقام را هم بپذیریم، وضعیت بدتر هم می‌شود. هیچ کفری بدتر از این نیست که میز و مقام را دلیل تقدس صاحب آن بدانیم.»

۷۳

اگر بتوانیم شواهد تاریخی موردنظر آکتون را بپذیریم - و فکر نمی‌کنم کسی تردیدی درباره‌ی دانش بی‌بدیل و صداقت علمی آکتون داشته باشد - پس قدرت در مقام وسیله‌ی دستیابی به اهداف اخلاقی باید محکوم دانسته شود و جای هیچ تردید و تخفیفی برای این حکم وجود ندارد. آکتون تنها کسی نیست که قدرت را محکوم می‌کند. حدود بیست سال پیش از نامه‌ای که آکتون نوشت و من از آن نقل‌قول آوردم، مورخ بزرگ دیگری، یاکوب

بورکهارت، درسگفتارهایی در دانشگاه بازل می‌داد که «مقدمه بر مطالعه‌ی تاریخ» نام داشت و در یکی از این درسگفتارها او قدرت را با کلماتی محکوم می‌کند که پیش‌قراول آکتون است. بورکهارت گفته بود «قدرت بنا به سرشت و ماهیتش، در دست هرکس که باشد، شرّ است. قدرت شهوت است، و به همین دلیل، سیری‌ناپذیر؛ بنابراین در اندرون خویش ناشاد است و تقدیرش این است که دیگران را هم ناشاد کند.»

بورکهارت و آکتون قید و شرطی برای احکام صادره‌ی خود نمی‌گذارند. آنان از شواهد تاریخی یک قانون عام و جهانشمول را استنتاج می‌کنند: قدرت شرّ است، قدرت فاسد می‌کند، همیشه و مطلقاً. حال چنین قانون عامی باید متکی به بعضی ضعف‌های ذاتی بشر باشد؛ و من خیال می‌کنم می‌توانیم بگوییم که این شواهد تاریخی کاملاً از سوی احتمالات روان‌شناختی تأیید می‌شود. غریزه‌ی پرخاش، اراده به ابراز نفس علیه دیگران و علیه جامعه، اگر چنین غریزه‌ای با ما زاده نمی‌شود، پس یقیناً در نخستین روزهای طفولیت شکل می‌گیرد.

۷۴

سرخوردگی این غریزه در برابر قواعد اجتماعی رفتار، و مفاهیم سستی درست و غلط، معمولاً موجب جدایی شخصیت از وفاداری به خانواده، طایفه و پیکره‌های اجتماعی می‌شود. ولی ما طبعاً از اقرار به چنین غرایزی شرم داریم، و به این ترتیب احساس جدایی را به ناخودآگاه خود می‌رانیم، تا زمانی که به هنگام جنگ‌های داخلی یا بین‌المللی که پرخاشگری به لحاظ اجتماعی مجاز می‌گردد، این غرایز بیدار و دوباره ظاهر می‌شوند. اما این غریزه‌ی پرخاش، که شالوده‌ی اراده به قدرت است، می‌تواند تغییر شکل بیابد به شرطی که وجود آن را به‌صراحت تشخیص دهیم و تصدیق کنیم. من فکر نمی‌کنم که هیچ روان‌شناسی ادعا کند که می‌توان آن را دفع کرد — یا باید آن را دفع کرد؛ اما می‌توان آن را به جای مسیرهای ویرانگر به مجراهای

اخلاقانه‌ای انداخت: می‌توان آن را در برابر نیروهای خصمانه‌ی طبیعت قرار داد تا بر امراض غلبه کند یا محیط اجتماعی ما را بازسازی کند؛ این غریزه حتی می‌تواند جوهر عشق متقابل، نوع‌دوستی و انس و الفت باشد. وقتی که پیوستگی و انسجام اجتماعی وجود داشته باشد، اخلاقیات هم شکل و صورت متفاوتی پیدا می‌کند: اخلاق دیگر سدی در برابر زانه‌های پرخاشگر نیست، بلکه انرژی تغییر شکل یافته‌ای است که یکپارچگی اجتماعی را حفظ می‌کند.

۷۵

قانون اخلاقی نه فقط ممکن بلکه پذیرفتنی نیز هست. مادامی که ما اعضای یکدیگر باشیم، مادامی که شخصیتی جمعی و پیوندی معنوی داشته باشیم. وقتی از هم تفکیک می‌شویم، چه به‌صورت ارباب و برده، یا به‌صورت طبقات بالا و پایین، یا حاکمان و محکومان، آن‌گاه دیگر این یکپارچگی جمعی وجود ندارد. قانونی برای ثروتمندان و قانونی برای فقیران، قانونی برای «دارا» و قانونی برای «ندار»، و نمایش حزن‌انگیز زورگویی یا بیدادگری یک‌بار دیگر در تماشاخانه‌ی تاریخ به روی صحنه می‌رود. من فکر نمی‌کنم که با سپردن قدرت به دست دانشمندان این وضعیت تغییر می‌کند — یک دانشمند فاسد به مراتب خطرناک‌تر از یک سیاستمدار فاسد است.

۷۶

من متقاعد شده‌ام که اراده به قدرت یک عامل زیست‌شناختی است. این اراده جنبه‌ای از مبارزه برای بقاست. اما دلیلی ندارد که این عامل زیست‌شناختی را به مقام یک اصل اخلاقی برکشیم. هیچ چیز مطلقاً درباره‌ی آن وجود ندارد؛ و شواهدی هست که حکایت از وجود عامل زیست‌شناختی کاملاً متفاوت دیگری دارند. این عامل به ما اجازه می‌دهد باور کنیم که یکپارچگی اجتماعی موردنظر ما پیش از این در جریان تکامل گاه و بی‌گاه ظاهر شده است. ما این عامل را دست‌گیری می‌نامیم.

فلسفه‌ی قدرت می‌تواند بر پایه‌ی واقع‌گرایی سیاسی بنا شود - واقع‌گرایی سیاسی به معنای فرصت‌طلبی کلی مسلکانه‌ی فیلسوفانی همچون ماکیاوولی یا هابز است. اما این فلسفه‌ی مطلق‌گرایی، و زورگویی و خودکامگی توتالتری است - فلسفه‌ای که لازم نیست بر آن بتازم چون هیچ‌کس حاضر به دفاع از آن نیست. اما فلسفه‌ی قدرت ظریف‌تر و هوشمندانه‌تری وجود دارد، که بهتر است آن را فلسفه‌ی «اراده‌ی به قدرت» بنامیم که به دست نیچه پرورانده شده و داعیه‌ی آن دارد که برتر و بالاتر از فرصت‌طلبی است - فلسفه‌ای با شالوده‌ی علمی است. اما این فلسفه به‌وضوح بر پایه‌ی فهم نادرست از داروین بنا شده، و خود داروین اصرار داشت که درک او از مبارزه برای بقا و بقای اصلح، باید «در معنای استعاره‌ی و کلی فهمیده شود که شامل وابستگی یک موجود به دیگری نیز می‌شود».

داروین در کتاب *هبوط انسان*^۱ نشان می‌دهد که چگونه در شمار زیادی از جوامع حیوانی، مبارزه‌ی بین تک‌تک افراد برای کسب لوازم بقا از بین می‌رود، و چگونه مبارزه جای خود را به همکاری می‌دهد و چگونه این جایگزینی موجب رشد استعدادهای فکری و اخلاقی می‌شود که برای این موجودات بهترین شرایط بقا را تأمین می‌کند. اما این جنبه‌ی مهم از نظریه‌ی داروین عموماً نادیده گرفته شده است، و این شاهزاده کروپوتکین بود که دلالت‌های زیست‌شناختی، جامعه‌شناختی و اخلاقی این عامل تکامل را کشف کرد و در کتاب بزرگ خویش *یاری متقابل*، که تقریباً پنجاه سال پیش نوشته شد، به همگان عرضه کرد. در این جا نمی‌توانم انبوه شواهدی را که کروپوتکین به‌پشتوانه‌ی فرضیه‌ی خود می‌آورد خلاصه و جمع‌بندی کنم، اما

کتاب او به معنای دقیق کلمه کتابی علمی است. کروپوتکین که تحصیلات علمی بی‌کم و کاستی داشت، فقط با وقایع سروکار دارد. اما او نتیجه‌گیری‌های واضح و مبرهنی نیز به عمل می‌آورد. برای مثال، از مطالعه‌ی زندگی داخلی در شهرهای قرون وسطایی و شهرهای یونان باستان نتیجه می‌گیرد که «ترکیب شدن یاری متقابل، به نحوی که در اصناف شغلی و طوایف یونانی وجود داشت، با ابتکار عمل بزرگی که اصل فدرالی پیش پای فرد و گروه گذاشت، به ظهور دو عصر طلایی در تاریخ نوع بشر انجامید - عصر شهر یونان باستان و شهر قرون وسطایی: درحالی که ویرانی این نهادها در دوره‌های تاریخی پیدایش دولت، در هر دو مورد با تباهی و انحطاط پرشتایی همراه بود.» اما چیزی که در این جا توجه مرا بیش از هر چیز به خود جلب می‌کند نتیجه‌گیری‌های اخلاقی کروپوتکین است که او از مطالعه‌ی یاری متقابل بیرون می‌کشد: باز هم کلام خود او را نقل خواهم کرد:

«عشق، شفقت، و ایثار و فداکاری قطعاً نقش شایانی در رشد و پیشرفت عواطف اخلاقی ما دارند. اما جامعه‌ی بشری بر پایه‌ی عشق یا حتی شفقت و همدردی استوار نیست. جامعه‌ی بشری بر پایه‌ی وجدان استوار است - درک ناآگاهانه‌ی نیرویی که هر انسانی از یاری متقابل به وام می‌گیرد؛ و تصدیق ناآگاهانه‌ی وابستگی سعادت هرکس به سعادت همگان؛ و حس عدالت یا برابری که فرد را به رعایت حقوق همه‌ی افراد دیگر در مقام کسانی که با خود او برابرند رهنمون می‌شود. بر پایه‌ی همین شالوده‌ی فراخ و ضروری، عواطف اخلاقی متعال‌تری باز هم پدید خواهد آمد.»

افراد بسیاری هستند که با رغبت درستی این اندیشه‌های کروپوتکین را می‌پذیرند و از جامعه‌ای که مبتنی بر یاری متقابل است نه بر قدرت، استقبال می‌کنند اما نمی‌توانند دریابند این جامعه چگونه به وجود می‌آید. قدرت واقعیت حی و حاضری است: واقعیتی کریه هم در سیاست بین‌الملل و هم در تجارت. ما می‌گوییم که تجارت پشت سر پرچم‌های نظامی حرکت می‌کند، (و منظورمان پشت سر تفنگ‌هایی است که زیر این پرچم‌ها در

1. *The Descent of Man*

حرکت‌اند)، و انواع و اقسام عناصر نامطلوب در این جا حاضرند - نه فقط دیکتاتورها و فتنه‌انگیزها، بلکه جانیان و تبه‌کاران - که باید به‌وسیله‌ی نیروهای مسلح دولت سر جای‌شان نشاندۀ شوند. اینان می‌گویند، ما قدرت را به‌عنوان یک اصل اخلاقی تأیید نمی‌کنیم، اما بالأخره وجود آن به‌عنوان ضمانت نهایی رعایت قانون ضرورت دارد.

۷۹

در برابر این دیدگاه فقط می‌توانیم دوباره تکرار کنیم که قدرت فاسد می‌کند، و شر نهفته در کاربرد قدرت همیشه بزرگ‌تر از شری است که قدرت سرکوب می‌کند. آیا کسی می‌تواند پس از بررسی دنیای امروز به‌طور معقولی تصور کند که اعمال قدرت هیچ خیر و نیکی بپایداری را تضمین کرده باشد، یا هیچ ثبات و آسایش اجتماعی را؟ در جنگ جهانی اول قدرت علیه قدرت به پا خاست، و زورگویی و استبداد به‌وسیله‌ی قدرت نابود شد؛ اما از میدان‌های جنگ اروپا هزاران اهریمن شرور جدید از درون خاک بیرون جستند و صلح و آرامش ما را آشفته‌اند تا این که دوباره قدرت برای سرکوب این شرارت‌ها به کار رفت. باز هم زورگویی دیگری از بین رفته است اما باز هم شرارت‌ها در پی جنگ زاد و ولد کرده‌اند و شرایط ما نسبت به هر دوره‌ی دیگری که در حافظه‌ی آدمی است اکنون بی‌نهایت بدتر است. قدرت، این یا آن شر را خوابانده است؛ اما دست قدرت به شری که در عمق وجود چیزها است نمی‌رسد، قدرت هیچ دستاورد مثبت و خلاق یا هیچ دستاوردی که به رفاه و آسایش بنی آدم بینجامد نداشته است. پس آیا نباید با کمال وقار و فروتنی نتیجه بگیریم که شر مغلوب قدرت نمی‌شود؛ آیا نباید به سراغ اصل دیگری برویم که در این فرمان تجسم می‌یابد: در برابر شر نایست؟ شاید درک آموزه‌ی عدم مقاومت در برابر شر دشوار باشد و عمل به آن از آن هم دشوارتر، اما اثربخشی آن بارها و بارها در طول تاریخ به اثبات رسیده است.

۸۰

کاربست بارز و برجسته‌ی این اصل در زمان ما اقدامات متعددی بود که گاندی در آفریقایی جنوبی و هند رهبری کرد. جنبه‌های سیاسی اقدامات گاندی برای استقلال هند را کنار بگذارید؛ و فقط به تاکتیک‌های او دقت کنید، در این صورت باید بپذیریم که کل پنداره‌ی قدرت - قدرت سلطنتی، قدرت نظامی، قدرت اقتصادی - مغلوب مردی شده است که لنگ بر تن کرده و انجیل فروتنی و عدم مقاومت را موعظه می‌کند.

۸۱

نمی‌خواهم وانمود کنم که سرنگون کردن قدرت کار آسانی است: این کار مستلزم فداکاری و ایثار بی‌حد، و منش فرشته‌وار است. اما همین ایثار و همین منش چنان جو اخلاقی پدید می‌آورد که انگیزه‌ی اعمال قدرت را از میان برمی‌دارد. به‌جای انبوه افراد بی‌قرار، که هریک به‌تنهایی در تقلا‌ی پیش‌دستی بر همگنان خویش هستند، ما بخشی از چیزی بزرگ‌تر از فردیت، چیزی وسیع‌تر از یک فرقه‌ی پرهیزکار یا محفل بسته‌ی نخبگان خواهیم شد: ما بخشی از یکدیگر می‌شویم، در کار و در بازی‌مان یک اجتماع تعاونی، و در آرزوهایمان، برادرانی که تقسیم و تفکیک بر نمی‌دارند.

اخلاق آسایش

۸۲

به‌گفته‌ی مارگارت مید^۱، اهالی ساموآ پدیده‌های فرهنگی کم‌یابی هستند - اجتماعی شاد و یکپارچه. «می‌توان گفت که فعالیت جنسی فرد بالغ ساموآیی

1. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World* (Gollancez, London, 1950).

ایسن ها و کافکاها خبری نیست!

۸۴

خواهیم گفت که ساموآ چیز ارزشمندی برای تمدن غرب ندارد - آب و هوا بسیار متفاوت است، و اقتصاد به طرز نامعمول و غریبی پربرکت و گشاده دست است. در اروپای غربی که ما با خباثت اقتصاد کمبود دست و پنجه نرم می کنیم، طبعاً چنین احساسی نسبت به آنان خواهیم داشت. ولی در اقیانوس اطلس تمدن دیگری وجود دارد که پویا و در حال گسترش و در جستجوی شالوده‌ای برای تمدن خویش، و اصل وحدت اجتماعی خویش است. آیا هیچ دلیل خاصی هست که چرا آنان باید اقتدار مافوق طبیعی کلیسا را بپذیرند - به بیان دیگر، نظامی از ممنوعیت‌ها و سرکوب‌ها به آنان تحمیل شود تا نظم اخلاقی و فرهنگ والا به‌بهای از دست رفتن سعادت و شادکامی شخصی به دست آید؟ شاید فیلسوفان تاریخ، اگر مسیحی باشند، اعتراض کنند که با کاربست روش‌های ساموآیی در اجتماعات مدرن صنعتی هیچ تضمینی نیست که خوشبختی و شادکامی به وجود آید. اما انسان‌شناسان فنون و روش‌های روانکالوی را به جای فنون و روش‌های ساموآیی می گذارند و شواهد بی شماری در تأیید فرضیه‌ی اصلی فروید به دست می آورند. و این برای متقاعد کردن مارگارت مید کفایت می کند که «دانش و معرفت فزاینده واقعاً می تواند به آدمی آزادی بدهد، آدمی می تواند فرهنگ خویش را به دل و جان همه‌ی انسان‌ها نزدیک‌تر کند، هر قدر هم که متفاوت باشند، بدون اجبار و تحمیل، بدون قدرتی که می کشد، و بدون از دست رفتن معصومیت که خودجوشی و خلاقیت را از ما سلب می کند.» و سرانجام، معتقد است که بسیاری از مردم آمریکا اهمیت آزادی مبتنی بر دانش و فهم، نه آزادی ناشی از اجبار، مرجع ثابت، یا آخرین وحی، را تشخیص می دهند. من بر مبنای آنچه خودم از مردم آمریکا دیده‌ام معتقدم که این سخن درست است، و همین واقعیت می تواند سرزنش و توبیخی را که شهروند نوعی آمریکایی از

یکی از ملایم‌ترین و راحت‌ترین ترتیبات جنسی در جهان است. شهوت و مسئولیت چنان درهم می آمیزند که کودکان در خانواده‌های بزرگ و پایدار مورد محبت و مراقبت قرار می گیرند و بزرگ می شوند، و برای امنیت و آرامش خود وابسته به پیوند سست و شکننده‌ی فقط دو والد نیستند. شخصیت بزرگسالان آن قدر استحکام دارد که در برابر فشارهای فوق‌العاده‌ی دنیای بیرون تاب آورد و آرامش و اطمینان خود را از دست ندهد. ولی افسوس! «بهایی که ایشان برای نظام آرام و باصفا و بسیار رضایت‌بخش خویش می پردازند این است که بهره‌ای از موهبت‌های خلص، هوش خلص و عمق و غنای خلص نمی برند. در ساموآ جایی برای زنان و مردانی با سوداهای بزرگ، احساسات زیباشناختی پخته و پیچیده، و دل‌بستگی‌های عمیق دینی وجود ندارد.» درست است که آنان دینی دارند - کلیسا مختاری^۱ انگلیسی - اما آنان با ظرافت بعضی از سخت‌گیری‌های آن را تعدیل کرده‌اند. کشیش ساموآیی می گوید: «چرا چنین تلخ و اندوهناک توبه می کنید وقتی خداوند همیشه منتظر بخشیدن شما است؟»

۸۳

ساموآ ناقض بعضی از گرامی‌ترین افکار فیلسوف تاریخ است، چون ثابت می کند که برخورداری از همه‌ی مواهب اجتماعی بدون وجود اجبارهای یک دین ماورای طبیعی، کاملاً امکان‌پذیر است. بدترین چیزی که می توان به ساموآیی‌ها نسبت داد این است که بیش از حد سخن چینی می کنند! نمی توان گفت که آنان نژاد منحطی هستند، چون بسیار تندرست و نیرومندند و بالاترین نرخ رشد جمعیت را در جهان دارند. اما هیچ عقده یا عواطف متراکم شده‌ای ندارند. آنان قدیس یا قهرمانی به وجود نیاورده‌اند، و نوابغ عذاب کشیده نداشته‌اند، در میان آنان از کی‌یرکگاردها، داستایوسکی‌ها و

۱. Congregationalism. شاخه‌ای از مسیحیت که امور مربوط به هر حوزه‌ی کلیسایی به اعضای خود آن کلیسا مربوط می شود. م.

فرهنگ می‌کند، توضیح دهد. او بیش‌تر ترجیح می‌دهد یک ساموآیی باشد تا یک شاعر یا عارف، و انتخاب او بر اساس شناخت و درک این گزینه‌ها استوار است.

۸۵

من گمان می‌کنم که انتقاد درست و معتبر از این فلسفه‌ی اجتماعی، انتقاد فرجام‌شناختی است نه انتقاد الهیاتی. بشریت درد و فشار و تراژدی را نه برای هیچ پاداش فوری، بلکه برای این به جان خریده است که این رنج‌ها موجب رشد قدرت درک و دریافت او - در یک کلمه، آگاهی او - شده‌اند. کریستوفر داونسن که فلسفه‌ی اجتماعی او بسیار متفاوت از مارگارت مید است، بر همین مطلب صحه می‌گذارد. «اهمیت تمامی این قرن‌هایی را که بر ما گذشته... نباید در نظم‌های بیرونی که خلق شده یا تلاش به خلق آنها شده، بلکه باید در آن تغییرات درونی جستجو کرد که در روح انسان غربی ایجاد کرده‌اند - تغییری که هرگز زایل نمی‌شود مگر با زوال یا نابودی تمام و کمال خود انسان غربی.»^۱ البته او درباره‌ی ماهیت این «تغییر درونی» هیچ سخن صریحی نمی‌گوید. او در کتاب‌های قدیمی‌تر خویش خصوصاً در عصر خدايان، نشان داده است که دوره‌های عمده‌ی فرهنگ جهان چگونه با تغییر نگاه انسان به واقعیت همراه است. این تغییرات گام ضروری در تکامل انسان هستند؛ اگر آنها رخ نداده بودند ما هنوز میمون‌های انسان‌نما بودیم. در دین مسیحی انسان باید رنج بکشد تا به ملکوت آسمان‌ها برسد؛ اگر همین معنارا به زبان مادی برگردانیم می‌توانیم بگوییم انسان باید رنج بکشد تا به گستردگی احساس و عاطفه، و پالایش آگاهی و هوش و خردمندی برسد. همان دستگاه عصبی که عمیقاً رنج می‌کشد، به شدت هم لذت می‌برد.

1. Religion and the Rise of Western Culture (Sheed & Ward, London, 1950).

۸۶

اگر به پرسش‌هایی بازگردیم که این یادداشت‌ها را با آن آغاز کردیم: اختیار یکی از ارزش‌های آگاهانه‌ی تمدن است؛ اختیار نطفه می‌بندد و پرورش می‌یابد، تعریف می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد؛ همچنین می‌تواند لغو، انکار یا نقض شود.

اما آزادی آفریده‌ی ناآگاهانه‌ی فرهنگ است. آزادی را نمی‌توان انتزاع یا تعریف کرد، نمی‌توان پرورش داد یا از آن حمایت کرد. آزادی یک تپش است، دم و بازدم حیات‌بخشی که ما به‌ندرت از آن باخبریم مگر وقتی که بازایستد. و هنگامی که تن بیمار باشد یا به بند کشیده شود، آن نیز ضعیف می‌شود.

۸۷

آزادی و اختیار، فرهنگ و تمدن - این واژه‌ها ما را قادر می‌سازند که دو مقوله از وجود را از هم تشخیص دهیم: رشد ارگانیک از یکسو، و سازمان‌های مصنوعی از سوی دیگر. اگر از این دیدگاه به جامعه‌ی بشری بنگریم، می‌توانیم بعضی تحولات و پیشرفت‌ها را که زیست‌شناختی و تابع نیازهای انسان به یاری متقابل هستند، تشخیص دهیم. ویژگی کلی این تحول اجتماعی شاید به بهترین نحو با واژه‌ی اجتماع اشتراکی بیان شود.

اما سواى این تحولات اجتماعی، می‌توانیم شاهد تفکیک موجودات انسانی به طبقاتی باشیم که نه به‌واسطه‌ی نیازهای زیستی، بلکه با ضرورت سیاسی تعیین می‌شود. این طبقه‌ها اقتصادی یا نظامی هستند، و هدف‌شان ایجاد حوزه‌های قدرت مطلق است. ما این حوزه‌ها را ملت می‌نامیم، یا به زبان عینی‌تر به آنها دولت می‌گوییم.

اگر این تمایزها را به خاطر بسپاریم:

تمایز میان آزادی و اختیار

تمایز میان فرهنگ و تمدن

تمایز میان دولت و اجتماع،

تمایزهایی که همگی به تمایز بنیادی میان رشد زیستی و سازمان عقلی مربوط می‌شوند، آن‌گاه بهتر می‌توانیم درباره‌ی مطالبه‌ی خودمختاری برای هنر، و آزادی برای هنرمند بحث کنیم.

۸۸

هنر، بنا به سرشت ذاتی‌اش، پدیده‌ای است زیست‌شناسانه، هنر تجلی غرایز خودجوش است، و هرچند که می‌توان به کمک هوش پردازش‌های ثانوی روی آن انجام داد، اما حیات و سرزندگی آن بسته به آزادی آن برای حرکت همراه فرایندهای تکاملی زندگی است.

وقتی از خودمختاری هنر سخن می‌گوییم، منظورمان وضعیت ناوابستگی و انزوا و بریدگی نیست. منظور از خودمختاری، آزادی برای عملکرد ارگانیک است - دقیقاً به معنای همان وضعیتی که در عباراتی همچون «آزادی دست و پا»، «آزادی تنفس» بیان می‌شود. منظور ما آزادی برای انجام وظایف ارگانیک در پیکره‌ی پیچیده‌ی اجتماع است.

این آزادی حاکی از مسئولیت است نه تکلیف یا اجبار. و از یکپارچگی حکایت می‌کند نه انقیاد.

۸۹

به حد کافی درباره‌ی این تمایزهای منطقی و بن‌واژه‌شناسی بحث کردیم. اما شبهه‌های ما، منازعه‌های ما، و جنگ‌های ما برخاسته از ناتوانی ما در فهم این‌گونه تمایزهای منطقی است و این ناتوانی محدود به یک سمت دیوار آهنین^۱ نمی‌شود. حماقت حسابگرانه‌ی رفتار اقتدارطلبانه [شرقی] با هنرمند فقط با سردی و بی‌حسی جاهلانه‌ی رفتار دموکراتیک [غربی] با هنرمند قابل مقایسه است.

۱. اشاره به بلوک شرق و غرب. (م)

۹۰

دموکرات‌ها با من موافقت می‌کنند که «تلاش اقتدارطلبانه برای تغییر شکل دادن هنر به ابزاری در دست قدرت دولت و جیره‌بندی برای هنرمند» کاملاً احمقانه است. اگر بخواهم در این باره بحث کنم مثل این است که مؤمنان را دعوت به دین کنم. از ملت‌ها و دولت‌هایی که روی برنامه‌ریزی و جیره‌بندی برای کار هنرمند پافشاری می‌کنند فقط باید یک چیز پرسید: پس کجاست هنر شما؟

اما بهتر است به درد خودمان برسیم. چون در هر حال می‌توانیم بپرسیم که کجاست هنر خود ما؟ آیا می‌گویید پیکاسو؟ براك، کوریوزیه، کوکوشکا، مور، گروپوس - می‌توانید ده‌ها یا حتی یکصد نام را بردارید و همه را در یک ظرف سالاد بریزید و با هم مخلوط کنید و روغن و سرکه هم بیفزایید، آیا خیال می‌کنید در این صورت صاحب یک فرهنگ هستید؟ فرهنگ در دستاوردهای مجزای چند نفر متجلی نمی‌شود. فرهنگ کل وحدت جلوه‌های گوناگون است که در گستره‌ی چشم‌انداز یا طرح یک شهر آشکارا دیده می‌شود، در آیین‌ها و مراسم، در آداب و یادبودها، در رنگ‌ها و خوشی‌ها. چنین فرهنگی، با هنرمندان زنده و حاضر خویش، امروز هیچ جای دنیا وجود ندارد. ما به لحاظ فرهنگی بی‌چیز و تهی دست هستیم، و یا نان غنایم گذشتگان را می‌خوریم. ما کورکورانه در عصر تاریکی تازه‌ای تلوتلو می‌خوریم، عصر فراموشی و خرفتی عامیانه، عصر فایده‌گرایی و زشتی.

۹۱

این افول از مدت‌ها پیش، با رشد سرمایه‌داری، آغاز شد. من با همه‌ی چیزهایی که مارکسیست‌ها درباره‌ی افول فرهنگ در نظام سرمایه‌داری می‌گویند، کاملاً موافقم. ما به رابطه‌ای که سرمایه‌داری با هنرمند برقرار

کرده، حمایتگری^۱ می‌گوییم. اکنون، با معصومیت دموکراتیک‌مان، خیال می‌کنیم می‌توانیم با نشان دادن حمایت دولتی به جای حمایت خصوصی، هنر را نجات دهیم. چه توهم جاهلانه‌ای! گذشته از این واقعیت که هیولای یخی دولت هرگز نمی‌تواند جای تماس و رابطه‌ی انسانی با یک شخص را بگیرد، اما نفس حمایت خطاست - به لحاظ اجتماعی خطاست، به لحاظ روان - شناختی خطاست، به لحاظ اخلاقی خطاست. وقتی «خودمختاری تخیل اخلاقی» را تابع فرامین یک حمایتگر می‌کنیم، سلامت و امنیت آن را تأمین نکرده‌ایم - و اگر آن را تابع اغراض و فرمایش‌های یک کمیته کنیم، وضع را بدتر هم می‌کنیم. شاید با این کار یک یا چند هنرمند را از چنگ یأس نجات دهیم اما، نمی‌دانم چندبار باید تکرار کنم، فرهنگ مجموعه‌ای از هنرمندان منفرد نیست. فرهنگ نوعی رشد اندامی است.

۹۲

باید، با رشد طبیعی پیکره‌ی اجتماع، رابطه‌ی ادغام و شراکت جای رابطه‌ی حمایتگری را بگیرد. هنرمند باید باز هم عضوی از پیکر اجتماع شود. فقط در چنین وضعیتی است که هنرمند از خون اجتماع تغذیه می‌کند و برای ابراز روح خویش زندگی می‌کند.

۹۳

من عقیده ندارم که می‌توان این مسئله را به‌طور مستقیم و با اقدامات گام به گام حل کرد. ما نمی‌توانیم با فکر کردن به فرهنگ، فرهنگ خلق کنیم. فرهنگ تجلی خودجوش حیات یک اجتماع یکپارچه است. اگر از من بپرسند که اجتماع یکپارچه چه نوع اجتماعی است، فقط می‌توانم جواب دهم که نمی‌توانم به وجود چنین اجتماعی در هیچ جای دنیای امروز اشاره کنم، مگر

در فلسطین. چون دنیا بین دو تمدن تقسیم شده است که هیچ کدام یکپارچه نیستند. امیدی هم به ظهور چنین اجتماعی ندارم. شاید نکته‌ی بسیار مهمی است که اجتماعات یکپارچه‌ی گذشته - آتن، ایتروریا [توسکانی کنونی]، اجتماعات مسیحی قرون وسطا، روزهای اوج جمهوری ونیز - هرگز بزرگ نبودند. آنها کوچک و دموکراتیک بودند، و اگر هم گاهی به اختیارات مدنی بی‌توجهی می‌کردند، همیشه حرمت مقام پیشه‌ور و هنرمند را نگه می‌داشتند و در پیکر اجتماع جایی و وظیفه‌ای به او اختصاص می‌دادند. آنها از هنرمندان خود حمایتگری نمی‌کردند - حتی هنرمند را به چشم انسان مجزا و طفیلی نمی‌نگریستند. آنها فقط از اجتماع زنده‌ی خویش خبر داشتند؛ اعضای این اجتماع بر اساس مهارت‌های فردی‌شان تفکیک می‌شدند، اما همگی در شکوه و جلال مشترک‌شان سهم داشتند.

وانهادن هنرمند

۹۴

در دنیای مدرن دو دیدگاه درباره‌ی نقش هنرمند در جامعه رواج دارد. یکی دیدگاه مارکسیستی است که مشخص و روشن است و غالباً به وضوح نیز بیان می‌شود. هنرمند سخنگوی ایدئولوژی زمانه‌ی خویش است، و در یک جامعه‌ی نو ظهور، مانند جامعه‌ی سوسیالیستی که در روسیه در حال شکل‌گیری است، وظیفه‌ی فوری و خطیرش کمک به پا گرفتن این نظم نوین است: او یک مبلغ است، و حتی اگر کارش از انواع عملی همچون معماری باشد، باز هم وظیفه دارد که با فعالیت خلاقانه‌ی خویش آرمان‌هایی را بیان کند که الهام‌بخش رهبران سیاسی جامعه‌ی اوست و مردم را به صورت یک واحد سیاسی متحد و منسجم می‌کند.

دیدگاه رایج بعدی به هیچ‌وجه چنین تقریر دقیق و صریحی ندارد. این

دیدگاه از واژه‌هایی همچون «آزادی» و «اختیار» استفاده می‌کند و می‌تواند با توسل به تاریخ هنر نشان دهد که سرچشمه‌های هنر به قدری نازک و ظریف و وصف‌ناپذیر است که هر مداخله‌ای آگاهانه‌ای در عملکرد آن ممکن است به خشک شدن آن بینجامد. حتی حمایت دولتی، که در نظام‌های دموکراسی به جبران از بین رفتن حمایت‌های خصوصی انجام می‌گیرد، ظاهراً هیچ نهضت زنده و فعالی در هنرها به وجود نیاورده است، و هنگامی که صورت رسمی و اداری پیدا می‌کند، دست‌بالا به پیدایش فرهنگستان‌های متحجر و بی‌روح ختم می‌شود.

گذشته از این، تلاش‌های بیهوده برای حمایت از هنرمند، نگرش دموکراتیک به هنرها نگرش مبتنی بر مفهوم بازار آزاد است. در این نگرش، هنرمند عضو مفید اجتماع دانسته می‌شود (چون با تأسیس و اداره‌ی مدارس و آموزشگاه‌های هنری مشوق کار و حرفه است) اما کاری به تعریف نقش هنر در جامعه ندارد. و هیچ کنترل مستقیمی بر فعالیت هنرمند اعمال نمی‌کند - درواقع با پرگویی درباره‌ی آزادی هنرمند، از این غفلت خویش یک فضیلت می‌سازد. اما این آزادی فقط نتیجه‌ی وانهادن است. در نتیجه‌ی تحولات اقتصادی دو قرن گذشته، و همچنین در نتیجه‌ی تحولات فکری است که سابقه‌ی تاریخی بسیار طولانی‌تر دارند، هنرمند کم‌کم از زندگی اجتماع کنار گذاشته شد، خصوصاً از نظام غالب تولید.

۹۵

ضرورتی ندارد که یونان باستان یا قرون وسطا را آرمانی جلوه دهیم - هنرمند در این دوره‌ها در سرنوشت مشترکی با دیگران سهیم بود که غالباً بهتر از سرنوشت بردگان نبود، ولی باز سرنوشت مشترک بود: هیچ تمایزی بین هنرمند و صنعتگر گذاشته نمی‌شد، نه از جهت کیفیت هوش و استعداد، نه از جهت تصدیق دستاوردهای آنان؛ درواقع آنان با سایر شهروندانی که فعالیت مولدی داشتند و چیزی می‌ساختند هیچ فرقی نداشتند. انواع

مختلفی از پیشه‌وران وجود داشت و متناسب با هر پیشه و صنعتی مهارت‌های مختلفی. درجه‌های مختلف مهارت تشخیص داده می‌شد و پاداش می‌گرفت. و از این جهت تمایزی بین پراکسیتلس^۱ و سایر سنگ‌تراشان، و بین ماتیو پاریس^۲ و سایر تزیین‌کاران ماهر وجود داشت. در همه‌ی مراتب و مراحل زندگی سلسله‌مراتبی در کار بود، ولی هیچ‌کدام از این مراحل و مراتب با صفت «خصوصی» یا «حرفه‌ای» مشخص نمی‌شدند: گردش و دادوستد آزادی بین تولیدکنندگان وجود داشت و درهم‌بافتگی فعالیت‌های آنان ساختار یکپارچه‌ای برای جامعه فراهم می‌ساخت.

مارکسیست‌ها یقیناً حق دارند که فروپاشی این ساختار را به رشد سرمایه‌داری ربط می‌دهند - سرمایه‌داری واژه‌ای اقتصادی است: واژه‌ی فلسفی هم‌ارز آن فردگرایی است. قضیه فقط این نبود که طبقات جدید بازرگانان، که برای مالکیت ثروت شخصی و خصوصی خویش امنیت کاملی داشتند، می‌خواستند شأن و منزلت خویش را با پرداخت کمک‌هایی به هنرمند تثبیت کنند و به رخ بکشند؛ خود هنرمند نیز در آرزوی این بود که تاجر مستقلی شود، و تولیدات خود را در یک بازار آزاد بفروشد، و از زیر منت حمایت‌های کلیسایی بیرون آید. این تغییر نگرش، این تشویق و ترغیب غریزه‌ی تصاحب و تملک، کاملاً عمومیت داشت، و ما نباید هنرمند را مجزا بدانیم و همچون قربانی سرمایه‌داری به او بنگریم. او فقط نخستین کسی بود که تسلیم ایدئولوژی نوپای سودپرستی شد.

اما او یکی از نخستین کسانی هم بود که از آثار و عواقب صنعتی شدن و تولید انبوه - که پیامدهای اجتناب‌ناپذیر توسعه‌ی سرمایه‌داری بود - به رنج و عذاب افتاد. در میان همه‌ی فرایندهای مولد، هنر تنها فعالیت است که امکان تقسیم کار در آن وجود ندارد. درست است که کارهای لازم برای یک فن یا هنر عملی مثل معماری را می‌توان تقسیم کرد، و همیشه باید تا

۱. Praxiteles. مجسمه‌ساز یونانی قرن چهارم پیش از میلاد. (م)

اندازه‌ای تقسیم شود؛ اما همیشه می‌دانسته‌ایم که بناهای بزرگ باشکوه آنهایی‌اند که از تخیل شخص واحدی ریشه گرفته‌اند که بر همه‌ی عناصر جزئی آن نظارت و کنترل داشته است. این هم درست است که بعضی از بزرگ‌ترین استادان نقاشی، مثل روبن، بعضی از کارهای خود را به دستیارانش می‌سپرد، اما این کار نتایج درخشانی در پی نداشت (چیزی که اکنون مشغله‌ی منتقدان مدرن است). ارزش‌های زیباشناختی، که ماهیت هنر را تشکیل می‌دهند، ارزش‌هایی هستند که از احساس و قریحه‌ی فردی مایه می‌گیرند، و هیچ کارخانه‌ای نمی‌توانست نمایشنامه‌های شکسپیر یا نقاشی‌های رامبراند را تولید کند. این واقعیت بسیار روشن و واضح است، اما غالباً در آموزه‌ی مارکسیستی به‌آسانی نادیده گرفته می‌شود.

مادامی که هنرمند می‌توانست به‌عنوان یک سرمایه‌دار (البته «با مسئولیت محدود») در جامعه‌ی سودجویان روی پای خود بایستد، هنر فردگرایانه امکان شکوفایی داشت. این هنر بسیار فاخر و درخشان بوده است - آثار مجسمه‌سازی، نقاشی و معماری از رنسانس به بعد را نمی‌توان با برچسب «سرمایه‌داری» باطل اعلام کرد. اما مضحک و بی‌معناست که فرض کنیم رابطه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر بین هنر و سرمایه‌داری وجود دارد. هنر فعالیت ناب و مطلق، و مطلقاً مستقل روح آدمی است، و اقتضای آن نه هیچ‌گونه کمک و حمایت اضافی از سوی سرمایه‌داران یا از سوی دولت است، بلکه فقط نیازمند محیط مساعدی است که بتواند بشکفد. این «محیط مساعد» همیشه خصلت اشتراکی دارد - از این جهت حق کاملاً با مارکسیست‌هاست. محیط یا جو همه را در بر می‌گیرد و عموماً نامرئی است. کسانی که در آن زندگی می‌کنند با آن سازگار می‌شوند و فقط متوجه ناملازمات یا مواهب غیرعادی و استثنایی آن می‌شوند.

هر اقلیم اجتماعی زاده‌ی روابط متقابل است: این اقلیم هنگامی به وجود می‌آید که عده‌ای در مکان جغرافیایی مشخصی زندگی کنند، در خاک معینی ریشه بدوانند، فعالیت مشترکی را دنبال کنند، که همان آفریدن «حیات»، و

نظام مساعدی برای زیستن است. این اقلیم اجتماعی هنگامی معتدل و مولد است که همه‌ی آحاد آن، به شوق قصد و هدف مشترکشان، از یکدیگر دستگیری کنند. در این جا هیچ معنای آرمان‌گرایانه‌ای به واژه‌ی دستگیری و کمک متقابل نمی‌دهم - بلکه صرفاً معنای زیست‌شناختی آن را در نظر دارم. کمک متقابل در جامعه‌ی فئودالی وجود داشت؛ در فلورانس سده‌ی پانزدهم و حتی در هلند سده‌ی هفدهم وجود داشت. کمک متقابل در این اجتماعات ناقص و دست و پا شکسته به این دلیل وجود داشت که در آنها یکپارچگی و انسجام در زمینه‌ی اهداف اجتماعی وجود داشت، و هرچند که شاید پاداش‌ها و مواهب بسیار ناعادلانه توزیع می‌شد، و هرچند که مجال فراخی برای زورگویی و گردنکشی شخصی وجود داشت، اما با همه‌ی این‌ها هنرمند متعلق به جامعه بود. او شاید در به‌در و سرگردان می‌شد، شاید او را نمی‌فهمیدند و نادیده می‌گذاشتند؛ اما در این صورت او فقط احساس بداقبالی می‌کرد. اما هنرمند مدرن «بخت و اقبالی» ندارد که از دست بدهد، چون او هیچ سهمی از ذخایر مشترک اجتماعی ندارد. او یک مطرود است، ابزار زنگارگرفته‌ای است که دیگر به کار جامعه‌ی مدرن نمی‌آید.

۹۶

هنرمند و انهاده‌ی دولت‌های دموکراتیک شاید بکوشد محبت مردم را جلب کند و در دل آنان جایی باز کند، هرچند که دیگر نه مردم به او تعلق دارند و نه او به مردم. اگر او یک مارکسیست باشد (و هنرمندان بسیاری هستند که فریب وسوسه‌ی ادغام و یکپارچگی ظاهری هنر و جامعه در اتحاد جماهیر شوروی را می‌خورند، و ایدئولوژی مارکسیستی را می‌پذیرند بی‌آن که درک درستی از شالوده‌ی نظری آن داشته باشند)، در این صورت او در مقام یک هنرمند خواهد کوشید برای مخاطبان مردمی خود نقاشی کند، غافل از این که مردمان جامعه‌ی صنعتی مدرن مشتی عوام بی‌روح و کاملاً بی‌تفاوت به هنر هستند. او خواهد کوشید با نقاشی صحنه‌های پرخشونت انقلاب یا

کسی مثل پیکاسو یا کسی مثل کلی^۱ اساساً همین است؛ و این خیال شخصی شاید تا حدی در ناخودآگاه جمعی رخنه کند. مخاطبان پیکاسو گسترده‌تر از محدود کسانی هستند که می‌توانند تابلوهای او را بخرند: او «مرد زمانه‌ی ما» است و به‌عنوان یک نماینده ارزش خاصی دارد، حتی اگر فقط بلاگردان گناه جمعی ما باشد. اما او همچنان بیرون از جامعه است، صدایی است که از برهوت می‌آید، صدایی که آخرالزمان محتوم ما را پیشگویی می‌کند، نه این که دنیای تابناک تازه‌ای را بشارت دهد.

هنرمند مدرن همین رانده شده‌ی وانهاده خواهد ماند مادامی که از مشارکت مستقیم در فرایندهای تولید اقتصادی حذف می‌شود. او نمی‌تواند با هیچ قسم اقدام آگاهانه‌ی دولت‌مردان یا برنامه‌ریزان وارد این فرایندهای تولید شود - صرفاً به این دلیل که هیچ‌گونه آشتی و مصالحه‌ای بین احساس و قریحه‌ی انسان و تولید انبوه نمی‌توان برقرار کرد. همه‌ی تلاش‌هایی که رژیم‌های اقتدارطلب جهت دست و پا کردن جایی برای هنرمند در نظام صنعتی مدرن کرده‌اند فقط موجب شده که هنرمند تبدیل به دلقک لوده‌ای شود که نقش سرگرم کردن کارگران صنعتی در اوقات فراغت است (یا تزئین کردن کومه‌های آنان) یا دور کردن ذهن آنان از مسائل و ناراحتی‌ها - هنر در مقام شربتی آرام‌بخش برای استخوانیت^۲‌های خسته و عصبی، همه‌ی تلاش‌های دولت برای یافتن جایی برای هنرمند - و هیچ فرقی نمی‌کند که دولت کمونیستی روسیه باشد، یا دولت فاشیستی ایتالیا یا آلمان، یا دولت تجارت جدید در ایالات متحده - فقط فرهنگستان‌گرایی خشک و بی‌روحي خلق کرده که هیچ ربط و مناسبتی با آمال و آرزوهای مردم ندارد؛ حتی هالیوود بهتر از آنان می‌داند که مردم واقعاً چه می‌خواهند.

نهضت‌های مقاومت، یا چهره‌نگاری از قهرمانان انقلابی یا ترسیم رویداد های معاصر، علاقه و توجه آنان را جلب کند. و با این کار از دو جهت خود را خوار و حقیر می‌کند: نخست، از مفهوم یا ایده آغاز می‌کند و می‌کوشد آن را ترسیم یا نمادپردازی کند، حال آن که هنر راستین همیشه از خیال بلافصل و واقعی آغاز می‌شود و ایده و مفهوم باید در جریان بررسی و بازیابی بعدی به این خیال افزوده شود. دوم، او با نوعی تزویر و ریاکاری کم و بیش آگاهانه دست به عمل می‌زند، چون به‌ندرت ممکن است هنرمند مدرن واقعاً با احساسات مخاطبان کارگر خویش شریک باشد؛ او آن‌طور که خود حس می‌کند نقاشی نمی‌کند، بلکه چیزی را می‌کشد که تصور می‌کند احساسات «رفقای» اوست (هم‌پیمانان سیاسی او که با آنان رابطه و پیوند اجتماعی ندارد، چون زبان مشترکی با آنان ندارد: آنان زبان و عادت‌های کارگران صنعتی را دارند؛ اما او هنوز زبان و عادت‌های اومانیست‌های پیشد صنعتی را دارد).

هیچ‌گزینی از این دوراهی وجود ندارد چون پرولتاریا مخلوق نظام تولید انبوه است (که در کشورهای کمونیستی انبوه‌تر هم می‌شود) که نمی‌داند هنرمند به چه کار می‌آید: پای چرخ نقاله جایی برای هنرمند وجود ندارد. تلاش بعضی هنرمندان برای سازگار شدن با نظام صنعتی مدرن، که خود را «مشاوران طراحی» می‌نامند، هیچ تأثیر درخور توجهی بر وضعیت فرهنگی نداشته است - مداخله‌ی این «بچه‌های بازیگوش» در صنعت با بی‌زاری خشم‌آگین اکثریت کارگران و استادکاران ماهر مواجه می‌شود.

در جامعه‌ی مدرن صنعتی جایی برای هنرمند وجود ندارد - در چنین جامعه‌ای او فقط چونانت یک مفت‌خور اهل تفنن، یا متصدی تبلیغات می‌تواند حضور داشته باشد. و در هر دو مورد او عضو این جامعه نیست. در مقام یک اهل تفنن (اگر بتواند معاش خود را تأمین کند) شاید باز هم تخیل شخصی خود را ابراز و بیان کند یا شعری به‌غایت ذهنی بسراید (که هنر

۱. Paul Klee. نقلش آستره‌ی مونیسی (۱۹۴۰-۱۸۷۹). (م)

۲. Stakhanovite. دسته‌های کلگری در اتحاد جماهیر شوروی که می‌کوشیدند با افزایش بارده کل تولید خود را بالا ببرند و در صورت موفقیت پاداش‌ها و امتیازهای اضافی دریافت می‌کردند. (م)

بدون شک، نتیجه‌گیری‌های من بدبینانه است. و حتی بالاتر از آن - این یک نتیجه‌گیری تراژیک است، چون هنرمند مدرن درخور عاقبتی بهتر از این است. او در دنیای فردگرایانه‌ی خویش بیش از هر نسل دیگری از هنرمندان پس از قرون وسطا از خود قریحه و استعداد خلاق نشان داده است. دستاورد های فنی او و آگاهی‌اش از وظایف هنر، حتی اگر فهم او را از روند خلاقیت خویش ذکر نکنیم، بسیار جلوتر از همه‌ی دوره‌های پیشین است. هنر او زنده خواهد ماند، دست‌کم به‌عنوان شاخص توانایی‌ها و ظرفیت‌های هنر - اگر هیچ دلیل دیگری برای زنده ماندن آن وجود نداشته باشد. هنرمند مدرن درکی نافذ و قریحه‌ای پرمایه در زمینه‌ی شکل دارد که با یک قرن تجربه و آزمایش بی‌امان حرفه‌ای صیقل خورده و به کمال رسیده است. می‌توانیم ادعا کنیم که او دارای همه‌ی تجهیزات لازم برای یک رنسانس جدید و عظیم‌تر است. اما همان‌طور که کلی در پایان سخنرانی درخشان خود درباره‌ی وضعیت هنرمند مدرن می‌گوید^۱: «ما فقط مردم را کم داریم! ما بخشی از مردم نیستیم، دنیای مدرن جای ما نیست، و این گناه ما نیست. نیروهای بیرون از اختیار ما دستگاهی آفریده‌اند که به‌غایت بی‌هنر و بی‌نیاز از هنر است و با نیروهای غیرانسانی به کار می‌افتد و در این دستگاه جایی برای احساس من یا تخیل خلاق من نیست. احساس هنرمند مدرن درباره‌ی نقش او در جهان مدرن همین است، و اگر بگوییم که این احساس هنرمند مدرن نیست، بلکه فقط احساس هنرمند بورژوا چنین است، نادانی خود را نسبت به غیرخلاق بودن هر نوع هنرمند معاصر دیگری نشان داده‌ایم.

فایده‌ای ندارد که هنرمند را به اصلاح خویشتن فراخوانیم؛ هنر آفریده‌ی آگاهانه‌ی یک نخبه نیست: هنر را نمی‌توان از روی عمد و با حسابگری، چه با آموزش دانشگاهی چه با بخشنامه‌های فرهنگی دولت،

1. Über die moderne Kunst. A lecture delivered in Jena, 1924. English trans. by Paul Findlay (Faber, London, 1948).

روتق بخشید. هنر محصول فرعی و جانبی سنت پیچیده‌ای است که نه فقط «اسرار» فنی یک پیشه در آن قرار می‌گیرد بلکه دادوستد سازمان‌یافته‌ی همه‌ی پیشه‌ها و حرفه‌ها، و همه‌ی نیروهایی که موجب رشد اجتماع زنده و پویا می‌شوند در متن این سنت است. توقع شکوفا شدن هنر مردمی در جامعه‌ی مدرن به این می‌ماند که در انتظار جوانه‌زدن گل سرخ از دل فولاد باشیم. تا هنگامی که تمدن ماشینی امروز را پشت سر نگذاریم، نمی‌توانیم به‌شیوه‌ی کامل و یکپارچه‌ای که در تمدن‌های پیش از سده‌ی هجدهم رواج داشت، راز زندگی ارگانیک را از نو کشف کنیم.

هنرمند مدرن در وانهادگی خویش، و در جدایی خویش از خطاهای اقتصادی زمانه‌ی ما، و با حفظ نگرش مستقل و سرزنش‌آمیز خویش، از بازمانده‌های تراژیک زندگی ارگانیک پیشین است. او تنها بازمانده‌ی فعال فروپاشی سنت اومانیستی است؛ و به همین دلیل پیشگام و طلایه‌دار سنت اومانیستی نوین است.

و نقل قول آخر - باز هم از گوستاو تیون:

«... بدترین خطای اجتماعی این است که توده‌ها را وادار به پارسایی و تقدس‌مآبی کنیم.

«اکنون که درست وسط معرکه‌ی شکست عادت‌های اخلاقی ایستاده‌ایم که هرگز در تاریخ سابقه نداشته، متفکران باید بیش از همیشه گوش به زنگ آرمان‌سازی‌ها و دستگاه‌های نظری جهانشمول و سرمست شدن با واژه‌ها و «امیدهای واهی» باشند. تحریک و التهاب اخلاقی به‌اندازه‌ی کافی شعله‌ور شده است: چیزی که اکنون بیش از همه به آن نیاز داریم، اخلاق انگیزه‌بخش و حرکت‌آفرین است. پس از این همه هرزگی‌ها و عیاشی‌های زیانبار و سترون فکری، وقت آن است که به مردم بیاموزیم آرمانی را که در روح خویش دارند و احساسی را که در قلب خویش دارند، به دست‌ها و انگشتان

خویش بدهند. این نوعی حلول و تناسخ زمخت و صبورانه‌ی حقیقت انسان است؛ که به حقیقت انسانی جسم و واقعیتی می‌بخشد که در زندگی تک‌تک و همه‌ی افراد است. عالی‌ترین آرمان‌ها فقط به همان نسبتی معنا و مفهوم دارند که به این تلاش ساده، پست و یدی منجر شوند. عمیق‌ترین شالودم‌های اولیه‌ی ماهیت انسان متزلزل شده‌اند: انسان ناچار است دوباره خود را از صفر بنا کند. کافی نیست که کسی از فراز این بنای متزلزل و در حال ریزش همگان را موعظه و نصیحت کند: ما باید به زیر آسیم و سنگ بناهای سست را سنگ به سنگ ترمیم کنیم.^۱

۹۹

و به عنوان حسن ختام معماگونه‌ای برای این یادداشت‌های پراکنده، جمله‌ای از منبع بسیار متفاوتی می‌آورم - یادداشت‌های سزار اثر تورتون و ایلدر: «از نزدیک که می‌نگریم می‌گوییم خیر و شر، اما آنچه به سود جهان تمام می‌شود، قدرت و عظمت است.»

نمایه

آ

- آبولینر، گیوم، ۲۷۷
آزیورن، آر، ۱۳۵
آکتون، لرد، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۲۱، ۲۸۲
آکونلس، ۱۴۸
آگوستین، ۴۰، ۱۹۴، ۲۳۳
آلبرتوس، ماکنوس، ۱۴۸
آلیس در سرزمین عجایب، ۱۹۶
آموزش از طریق هنر، ۷
آموزش برای صلح، ۷
آنوین، جی. دی، ۱۶۵
آیر، استاد، ۱۹۵، ۱۹۶
ایکور، ۲۰۵
آلیوت، جرج، ۲۷۷
اناجیل، ۲۴۷
انسان بازیگوش، ۲۰۳
انگلس، فریدریش، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۱، ۲۱۱، ۲۱۰
اودن، دبلیو. ایچ، ۲۱۸
اوردویندو، سری، ۲۷۳
ایبسن، هنریک، ۲۸۹
ایلیاد، ۲۴۷
اینشتین، آلبرت، ۶۲، ۱۶۱
اینشتین، کارل، ۱۱۰، ۱۱۱
اینگیلد، ه. ف، ۲۲۶، ۲۲۷

الف

- اخلاق، ۲۳۹
ادبیات و انقلاب، ۱۱۳
ارسطو، ۱۴۸، ۱۸۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۶-۲۶۳
اسپینوزا، هربرت، ۲۶۴
اسپینوزا، یاروخ، ۸۲
استالین، ژوزف، ۸۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸
۲۳-۱۳۰، ۲۷-۱۳۵، ۱۴۷
اسطوره‌ی سیزیف، ۲۹
اشپنگلر، اسوالد، ۱۵۸، ۲۷۲
اشترنر، ماکس، ۷۷، ۷۸، ۱۹۷، ۲۲۰
افلاتون، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۶۱، ۱۱۳
۱۹۸، ۲۱۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۵-۲۶۳
آکتون، ۲۲۱
آلیوت، تی. اس، ۲۳۶
ب
بارتولد، ۱۸۹
بارو، تریگانت، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹
باکونین، م. ا.، ۶۷، ۸۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۳
باگرتسکی، ۸۹
بالزاک، انوره، ۴۸، ۹۴
بتهوون، ل. و، ۹۳، ۱۷۰
بیچت، والتر، ۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵
بحران تمدن، ۱۸۲، ۲۶۶
براک، ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۹۳
برشت، برتولد، ۱۵
برکمن، الکساندر، ۲۰
برگسون، آنری لویی، ۱۰۷، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۴۱، ۲۴۲

برنری. ملری لوئیس، ۴۲
بلیک، ویلیام، ۷۲
بندا، ژولین، ۱۱۰، ۱۰۷
بندا، ت.، ۱۲۴
بویر، مارتین، ۳۰، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵
۲۲۹، ۲۲۷
بویر، مارتین، ۵۳، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۴
بوخلرین، ۱۲۷
بودلر، شارل، ۲۷۷
بورکهارت، ج.، ۲۳۱، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲
۲۸۲، ۲۷۸
بیداری در روسیه، ۱۴
بیکن، فرانسیس، ۴۰

پ

پاتری، ایمی، ۲۱۹
پاریس، ماتیو، ۲۹۷
پاسترناک، بوریس، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۷۷
پاسکال، بلز، ۲۱۷
پانچ، ۱۰۳
پاولف، ۲۶۵
پراکسیس، ۲۹۷
پرودون، ۱۷، ۸۳، ۱۰۹، ۱۷۴، ۱۷۵
پستالونزی، ۲۴۸
پل، هربرت، ۲۲۱
پوپر، کلر، ۴۱-۳۷، ۴۶، ۴۸
پورسل، ۹۸
پیتاگورس، ۱۶۹
پیکاسو، ۷۳، ۱۰۹، ۱۲-۱۱۱، ۲۷۷، ۲۹۳
۳۰۱
پین، نام، ۱۳

ت

تاریخ پاپ‌ها، ۲۸۱
تأملاتی درباره‌ی تاریخ، ۲۶۹

توتالی، ۳۰
توتو، ۹۷، ۱۰۹، ۲۷۷
تروتسکی، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵
۱۱۸، ۱۲۸، ۱۳۲، ۲۰۰
تمیل عشق، ۲۲۴
توکویل، ۲۲۱
تولستوی، ۳۳، ۵۱، ۸۳، ۸۵، ۱۲۸، ۲۷۱، ۲۷۲
توهم بزرگ، ۱۵۲
تیون، گوستاو، ۲۳۳، ۲۴۳، ۳۰۳
تیشن، ۹۳
جرالد، داگلاس، ۱۵۱، ۱۵۶-۵۹

ج

جستاری درباره‌ی انسان، ۲۸
جمهوری، ۳۹، ۴۱
جنبه‌ی سیاسی امور غیر سیاسی، ۷
جنگ و صلح، ۲۷۱، ۲۷۲
جویس، جیمز، ۱۰۹
جیمز، ویلیام، ۲۶۹
جیمز، هنری، ۲۱۸
جیونو، ۵۱

چ

چائونگ ته، ۲۷۹
چوسر، ۱۰۰

خ

خبرهایی از هیچ جا، ۴۲
خصایص، ۱۵۴
خود و خودیت او، ۲۲۰

د

داروین، ۲۷۲، ۲۸۴
داستایوسکی، ۵۴، ۱۰۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۸۸

دانت، ۷۲
دانتس، ۲۴۶
دانتس، ۹۸
داوسن، کریستوفر، ۲۹۰
دایره‌ی گچی قفقازی، ۱۵
روژمون، دنیس دو، ۲۲۳، ۲۲۴
دویرو، ۷۷
دولت و انقلاب، ۱۲۹
دولیک، ۱۶۴
دومیه، ۱۱۲
دیپرو، ۴۲
دیلتای، ۲۰۱
دیون، ۴۰

ر

رابله، ۴۰، ۴۲، ۱۰۰
رائک، ۱۲۷
راسکین، ۵۱
راسین، ۹۴، ۲۴۶
رافائل، ماکس، ۱۱۱
رامبراند، ۲۹۸
رائک، اتو، ۱۳۴
رُمبو، ۸۸، ۲۷۷
رو، ژاک، ۱۳
روین، ۲۹۸
روسو، ژان ژاک، ۴۰، ۶۶، ۶۷، ۱۸۰-۱۷۶، ۱۹۶

ریشه‌های هنر، ۷
ریلکه، ۲۷۷

س

سارتر، ۷-۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰-۲۰۷-۸، ۲۰۷-۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۴
سانتیانا، جرج، ۴۸، ۴۹، ۸۲، ۱۵۸، ۱۶۰
۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۰۹
سامون ستون نشین، ۵۳
سروانتس، ۲۴۶
سزان، پل، ۱۰۹، ۱۱۲
سن پل، ۲۳۶
سن پتر، ۲۳۶
سنت جان، ۷۲
سن ترزا، ۷۲
سن فرانسیس، ۷۲
سورا، ۱۱۲
سوزل، ۱۰۹
ش
شارل ششم، ۵۲
شفتزبری، ۱۵۴
شکسپیر، ۹۳، ۹۴، ۱۷۰، ۲۴۶، ۲۹۸
شلی، ۱۰۶
شلیک، ۱۸۹، ۱۹۴
شوستاکوویچ، ۱۲۷، ۱۲۸
شیلر، ۳۶، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۴۸

ع

عشق و جامعه، ۲۲۳
عصر خدایان، ۲۹۰
عقل در جامعه، ۱۵۸
عقل سلیم، ۱۳

ف

فدر، ۲۴۶
فرانکو، ۸۴
فرگیز، ۲۳۳
فروید، ۶۳، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۸۹
فلور، ۹۴
فویرباخ، ۶۹
فیلدینگ، هنری، ۲۵۱

ق

قانون باستانی، ۶۶
قرارداد اجتماعی، ۱۷۷
قوانین، ۳۹، ۴۰، ۴۱
قویلائی قآن، ۳۴

ک

کاپلستون، ۲۳۳
کاسیر، لرنست ۲۸
کافکا، ۲۸۹
کامپانلا، ۴۰

کامفورت، آکس ۳۲
کامو، ۲۹، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۷۸
کانستابل، ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۲، ۲۷۷
کت رنگارنگ، ۷

کرایتون، اسقف، ۲۸۱
کرویوتکین، ۱۸، ۳۶، ۷۷، ۸۳، ۸۵، ۱۳۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۰۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۸۴، ۲۸۵

کلی، ۳۰۱، ۳۰۲
کونیستون، رنه، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷
کونین، آلفرد، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷
کودک سبز، ۲۳

کوربوزیه، ۲۹۳
کوریه، گوستاو، ۱۱۲
کوکوشکا، ۲۹۳

کولریچ، ۱۱، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۴۴
کونستان، بنیامین ۱۷۷
کی پرکگارد، سورن، ۸۲، ۱۷۱، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۸۸

گ

گالیه، ۶۲
گاندی، ۲۸۷
گری، ۱۶۴

گروپوس، ۲۹۳

گلادستون، مری، ۲۲۱
گلادیر، ادولرد ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵
گلدمن، اما ۱۴
گورکی، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸

گوگن، پل، ۸۷، ۸۸

گیل، لریک، ۵۳، ۲۳۶

گیلسون، اتین ۱۴۸

گیزبرو، ت، ۹۷

گیوتو، ۶۲

ل

لانو - تسه، ۸۲، ۲۷۹

لارنس، دیوید هربرت، ۸۵، ۸۶

لعتت به فرهنگ، ۱۴، ۲۳

لنین، ولادیمیر ایلیچ، ۷۰، ۸۳، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۳

لونیس، سی. اس، ۲۲۴

لونیس، ویندام، ۱۰۸

لویون، گ، ۱۳۳

لورکا، گارسیا، ۹۰، ۲۷۷

لوکاج، گئورگ، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷

لوکرتیوس، ۲۰۵

لین یوتلنگ، ۵۰، ۱۶۷

م

ماتیس، ۱۰۹

مارسل، گابریل، ۱۹۴

مارکس، کارل، ۲۴، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۶۸، ۶۹

۹۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۹۸، ۲۱۱

مارکس و نروید، ۱۳۵

مارکوزه، هربرت، ۲۲

ماساچیو، ت، ۶۲

ماکیاولی، نیکولو، ۱۴، ۴۰، ۲۸۴

مانهایم، کارل، ۳۰

مایاکوفسکی، ولادیمیر، ۹۰-۸۷، ۹۴، ۹۶، ۱۲۷

ماین، سر هنری، ۶۶

مدرسه ی دختران، ۲۴۶

مور، توملس، ۴۰

مور، هنری، ۷۳، ۲۹۳

مورس، ۴۰، ۴۲، ۸۶

موری، میدلتون، ۲۴۷

موسولینی، ۷۰، ۸۴، ۱۲۵، ۱۳۳، ۶-۱۳۵، ۱۴۷

مولیر، ۲۳۳

مولیر، ۲۴۶

مید، مارگارت، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰

میرو، ۲۷۷

میل، جان استوارت، ۱۱۸

ن

نرون، ۲۰۴

نیاز به ریشه ها، ۵۱

نیبور، راینهولد، ۲۸۰

نیچه، ۴۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۱۳۳، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۷۸، ۲۸۴

و

وارله، ژان، ۱۴

والری، پل، ۲۷۷

وایس، پیتر ۱۳

وایلدر، تورنتون، ۳۰۴

وایهنگر، ۱۹۱

ودینگتون، ۲۶۴

ولترک، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۴۰، ۲۴۴

ون گوگ، ونسان، ۱۱۲

ویتسن، والت، ۶۰، ۸۵، ۸۶

ویژیل، ۲۴۶

ویکو، ۴۵، ۲۴۶

ویلسون، ۲۲۶

ویل، سیمون، ۵۴-۵۱، ۲۲۶، ۲۲۷

ویلون، ۲۴۶

وینستلی، جرالد، ۱۶، ۴۰

ه

هائز، توملس، ۴۰، ۲۸۴

هاتر، جان، ۲۲۶

هاجز، استاد، ۲۴۷

هاکسلی، آلدوس، ۱۶۴، ۱۶۵

هایدگر، مارتین، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۸، ۲۲۴

هیوط انسان، ۲۸۴

مجدهم پرومرلویس بناپارت، ۲۴

هراکلیت، ۳۷

هریارت، ۲۴۸

هرود، ۲۶۰

هگل، ۳۷، ۴۲، ۹۱، ۹۲، ۱۴۸

هنر و بیگانگی، ۱۹، ۲۲

هنر و جامعه، ۷

هوسرل، ادموند، ۲۰۱، ۲۱۸، ۲۲۰

هولدرلین، ۲۴۷

هومر، ۲۴۶

هویزینگا، ۲۰۳

هیتلر، ۵۲، ۸۴، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۲۱۷

ی

یادداشت های سزار، ۳۰۴

باری متقابل، ۲۲۸، ۲۸۴

یاسپرس، کارل، ۴۶

یسنین، ۸۹

یونگ، کارل گوستاو، ۷۱، ۲۶۵

یشس، ۲۷۷