



انسان‌ها در عصر ظلمت

هانا آرنت

مترجم: مهدی خلجی



انسازها در عصر ظلمت

هانا آرنت

مترجم: مهدی خلجی



توانا

TAVANA

آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

e-collaborative

for civic education



آموزشکده آنلاین
توانا
TAVANA
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

انسان‌ها در عصر ظلمت (Men in Dark Times)

نویسنده: هانا آرنست (Hannah Arendt)

ترجمه: مهدی خلجی

عکس روی جلد: fizkes | Bigstock

© E-Collaborative for Civic Education 2016

for civic education

ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند.

ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده‌های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعهٔ سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان‌طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن‌ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی‌های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می‌داند. ما دموکراسی را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نهادها و فرایندهای دائمی که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکررگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارجح می‌گذارند، است.

ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره‌های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ‌نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی‌های رهبری ارائه می‌شوند. آموزشکده توانا آموزش زندهٔ دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه‌هایی مثل مطالعات موردی در جنبش‌های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل‌های خودآموزی، کتابخانهٔ مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاورهٔ آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی‌های آموزش‌دیده توانا متوجه گرد آوردن بهترین متفکران ایرانی و صداها‌ی محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده‌های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه‌نگاری، کشمگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و بر ساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه‌ای باز در ایران داشته باشد.

سیاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معمار صادق

M. Memarsadeghi

اکبر عطری

Aldebar Atri

برگردان فارسی این کتاب پیشکش به
محمدرضا نیکفر

فهرست

۱۱	سخن مترجم
۳۹	پیش‌گفتار
۴۹	درباره انسانیت در عصر ظلمت: تأملاتی درباره لسینگ
۸۱	رزا لوکزامبورگ
۱۰۵	آنجلو جوزپه رونکالی: مسیحی‌ای بر کرسی سن پتر
۱۱۹	کارل یاسپرس: یک مدیحه
۱۲۹	کارل یاسپرس: شهروند جهان؟
۱۴۱	ایزاک دینسن
۱۶۱	هرمان بروخ
۲۰۱	والتر بنیامین
۲۵۷	برتولد برشت
۳۱۱	والدمار گوریان
۳۲۳	رندل جَرِل
۳۲۹	نمایه

سخن مترجم

«از چه می ترسم؟ از خودم؟ کسی نیست اینجا.
ریچارد که عاشق ریچارد است؛ یعنی من منم.
قاتلی اینجا است؟ نه، بله، منم:
پس بگریز: چه، از خودم؟ آخر به چه سبب:
مبادا انتقام بگیرم. چه؟ خودم از خودم؟»
ویلیام شکسپیر، ریچارد سوم^۱

بدترین فقر نه زیستن در جهان مادی
که حس ناتوانی از تشخیص تمنا از یأس است.
والاس استیونس، «زیباشناسی شر»^۲

[فهمیدن] فعالیت پایداری است که طی آن، در عین تنوع و تغییر مدام، با واقعیت کنار می آییم و آشتی می کنیم و به عبارت دیگر، در جهان احساس آشنایی و آسودگی می کنیم... فهمیدن، [روندی] پایداری است و بنابراین، نمی تواند هیچ نتیجه نهایی تولید کند. فهمیدن، زنده بودن به شکلی ویژه آدمی است... به همان میزان که ظهور حکومت های توتالیتار، رویداد کانونی جهان ماست، فهمیدن توتالیتاریسم به محکوم کردن چیزی نمی انجامد؛ بلکه فهمیدن توتالیتاریسم به معنای آشتی دادن خودمان با جهانی است که چنین اموری در آن اساسا امکان وقوع دارند.»

هانا آرنه، «فهمیدن و سیاست»^۳

1. Wiliam Shakespeare, *Richard III*, Act 5, Scene 3.

2. Wallace Stevens, "Esthétique du Mal" in Wallace Stevens, *Collected Poetry & Prose*, New York, The Library of America, 1997, p. 286.

3. Hannah Arendt, "Understanding and Politics" in *Essays in Understanding 1930-1954*,

هراس هانا آرنت همه از این بود: در جهانی این چنین سرد و سیاه شده زیر سایه «شر»، از فهم جهان و «شر» بازمانیم و نتوانیم زیستن در جهان و با دیگران را در جام تحمل خود بگنجانیم؛ چرا که تحمل‌ناپذیری بودن در جهان و با دیگران به نفی تمدن و پایان انسانیت می‌انجامد. آرمان او آشتی دادن ما با جهان و بیگانگی‌زدایی میان آدمیان به رغم شر است. بدون در نظر گرفتن این دل‌مشغولی ژرف، خواننده آثار آرنت، در فهم بیش‌تر کتاب‌ها و جستارهای او ناکام می‌ماند.

آرنت ما را به مسأله‌ای بنیادی توجه می‌دهد که از دیر هنگام تاکنون، موتور محرکه اندیشه‌ها و ایده‌های الهیاتی و فلسفی بوده است: آیا انسانی که مدام زیر دیوار خم شده زمان و در انتظار پایان خود نشسته و در معرض بیماری، صاعقه، زلزله، سیل طبیعت و قتل، خیانت و جنایت هم‌نوعان خویش است، می‌تواند به شکلی جهان را بفهمد که به زیستن در آن بیرزد؟

فلسفه‌ورزیدن، کار میرایان است نه خدایان، نیاز بستگان زمان و مکان و امکان است، نه جاودانان و رهیدگان از ماده و طبیعت. ما دچار شریم، پس محتاج اندیشیدنیم تا زندگی را در عین شرآمیزی و ناسازی، معنا ببخشیم و نگذاریم فاصله میان مرگ و زندگی به هم آید. شر، آزمون و عیاری برای توانایی فهم انسان به طور مطلق است. اگر آدمی مسأله‌ی مسأله‌ها، معنای زندگی، را که بدون فهم شر فهمیدنی نیست دریابد، چه تضمینی خواهد بود که بتواند در فهم مسائل دیگر کامیاب برآید یا اساسا اگر در فهم زندگی و شر فرو ماند، در شناخت مسائل دیگر چه سود و ثمری خواهد یافت؟

با این همه، فیلسوفان قدیم، گرچه سراپا ذهن‌شان به مسأله وجود و جهان مشغول بود، مسأله شر را به طور صریح و مستقیم طرح نمی‌کردند.^۱ شر تا پیش از دوران مدرن به طور خاص، مسأله‌ای الهیاتی به‌شمار می‌رفت، نه فلسفی. در اندیشه الهیاتی، شر، حتی اگر در غرش آتش‌فشان، آذرخش، آتش‌سوزی، طوفان، قحطی و زلزله جلوه نمی‌کرد، مصیبتی طبیعی قلمداد می‌شد، از قضا و قدر الهی برمی‌خاست و نقش آدمی در آن هیچ یا اندک

Formation, Exile, and Totalitarianism, edited and with introduction by Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 1994.

۱. درباره تاریخ مفهوم شر در اندیشه غربی بنگرید به:

The Problem of Evil, A Reader, edited by Mark Larrimore, Oxford, Blackwell Publishing, 2001.

Terry Eagleton, *On Evil*, New Haven and London, Yale University Press, 2010

Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.

به نظر می‌آمد. رویدادهای جهان طبق طرح مشیت الهی پیش می‌رفت و خُردک چیزی یارای گریختن از ید قدرت و حکمت خدا را نداشت؛ چنان‌که ابوالفضل بیهقی، دبیر تاریخ‌نگار سده پنجم هجری، تحول نظم سیاسی و نشستن امیری تازه بر سریر سلطنت را نیز صنعت کردِ خدای قادری می‌داند که در اراده او نمی‌توان درپیچید و از آهنگ و خواست او نمی‌توان پرسید. او علت انتقال قدرت از محمود غزنوی به محمد و سپس برآمدن مسعود را در قلمرو «کنش» انسانی نمی‌جوید، بلکه آن را حاصل تقدیر و قضای خداوند می‌انگارد:

«و قضای ایزد عز و جل، چنان رود که وی خواهد و گوید و فرماید، نه چنان‌که مراد آدمی در آن باشد، که به فرمان وی است - سبحانه و تعالی - گردش اقدار... و ملک روی زمین از فضل وی رسد از این بدان و از آن بدین، الی ان یرث الله الارض و من علیها و هو خیر الوارثین»^۱

در عصر مدرن، مفهوم شر با کاربرد الهیاتی پیشامدرن آن تفاوتی بنیادین یافت. در روزگار جدید، شر بیش‌تر در پیوند با رفتار اخلاقی انسان طرح شد تا امری که مقتضای حکمت، عنایت، عدالت و قضای الهی باشد. به زبان سوزان نایمن، فیلسوف آمریکایی، اندیش‌وران قدیم در برابر حادثه‌ای مانند زلزله لیسین^۲ می‌پرسیدند که چگونه خدایی قادر مطلق و عادل می‌تواند چنین نظامی طبیعی بیافریند که در آن بی‌گناهان رنج ببرند؟ ولی در عصر جدید، پرسش فیلسوفان پس از وقوع شر نامتصوری مانند هولوکاست این بود: چگونه انسان‌ها می‌توانند این چنین سنگ‌دلانه و در چنان ابعاد هولناکی، بر هنجارهای

۱. ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات، توضیحات و فهرست‌ها: دکتر محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸، جلد اول صص. ۱-۲ و نیز بنگرید به: محمد دهقانی، حدیث خداوندی و بندگی، تحلیل تاریخ بیهقی از دیدگاه ادبی، اجتماعی و روان‌شناختی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴، ص. ۲۸.

۲. روز اول نوامبر سال ۱۷۵۵، روزی که در تقویم کلیسای کاتولیک روم «روز قدیسان» نامیده شده است، زلزله‌ای لیسین را بیش از سه دقیقه لرزاند. این شهر زیبای پرتغال ویران شد و نیمی از جمعیت صدهزار نفری شهر روانه دیار مردگان شدند. این رویداد نه تنها شوک کوبنده‌ای بر روان جمعی اروپا فرود آورد که اندیش‌وران بزرگ زمانه را به بحث و جدل درباره اعتبار مقوله‌ها و مفاهیم کهن الهیاتی در تبیین و توجیه مصیبت و «شر» برانگیخت. برای دانش‌وران علم طبیعی، الهیات، فلسفه و دیگر قلمروهای معرفت، زلزله عظیم لیسین رویدادی ورای مصائب طبیعی پیشین بود و از نابسندگی دستگاه مفهومی و اندیشگی عصر پیشین در توضیح شر پرده برمی‌داشت.

عقلانیت و معقولیت^۱، هر دو، پا نهند؟ این پرسش، نشانه تحول نگرش انسان مدرن به شر از واقعیتهای طبیعی به صفتی اخلاقی است.^۲

سوزان نایمن می‌گوید که فیلسوفان پیشامدرن درباره سرشت چیزها، کیهان، انسان و طبیعت می‌اندیشیدند ولی فیلسوفان مدرن، از دکارت و کانت^۳ گرفته تا دیگران، با شکاف انداختن میان پدیدار و واقعیت، در توانایی ما برای فهم سرشت چیزها تردید کردند. نایمن می‌گوید که تردید فیلسوفان در امکان واقعیت نداشتن یا واقع‌نما نبودن پدیدارها نبود، بلکه از قضا به عکس، آن‌ها می‌ترسیدند جهانی بدین زشتی و زمختی و زخم‌زندگی واقعیت داشته باشد. از این‌رو، آنان می‌کوشیدند در پس این پدیدارها چیزی زیباتر، حقیقی‌تر و پایدارتر بکاوند و بیابند تا مگر جهان را جایی زیستنی‌تر کنند.^۴

اندیشه‌های الهیاتی با فهم‌ناپذیر کردن شر، به واقع، آدمیان را در برابر خطرترین امر زندگی یعنی فهم خود زندگی، ناتوان وامی‌نهند و شکنندگی انسان را درمان‌ناپذیر وامی‌نمایند. فهم‌ناپذیری شر، یعنی ذهن و ضمیر انسان را دچار نقص و ضعفی نازدودنی و ذاتی دیدن و در پی آن، آدمی را در پیش‌گیری از وقوع دوباره رویداد شر، دست‌بسته و بی‌چاره دانستن. در قاب دستگاه مفاهیم الهیاتی، تصویر جهان چنان خوف‌انگیز، خطرناک و شرخیز می‌نماید که به هیچ‌روی، رغبتی برای زیستن در آن برجامی‌گذازد؛ مگر با ابداع مفاهیمی چون خداوند و وعده جاودانگی روح، آن‌هم نه در این جهان که در جهانی دیگر، فاقد ماده و مدت و به‌سان رویایی بدون بیداری. باور به فهم‌ناپذیری شر، تهدیدی برای هستی است و این جهان را برای انسان استخوان و گوشت و پوست‌دار نازیستنی می‌نماید.

آرنت در برابر این برداشت کهن از شر می‌ایستد: شر فهمیدنی است و از این‌رو، پیش‌گیری از آن ممکن است. شر نیرویی ابرانسانی، اهریمنی، اسطوره‌ای و ماوراءطبیعی نیست. ما می‌توانیم خود را نجات دهیم و جهان را برای انسان به جایی زیستنی بدل کنیم. شر فهمیدنی است، پس می‌توان مانع وقوع دوباره آن شد و چون پیش‌گیری از آن ممکن است، آدمی مسئول کرده و وضع خویش است.

ایده کانونی «روشن‌گری»^۵ دلیری اندیشیدن برای خود است، و این یعنی دلیری

1. Reasonable and rational norms

2. Susan Neiman *Evil in Modern Thought*, P.

3. Immanuel Kant (1724–1804)

4. Ibid. pp. 5-6.

5. Aufklärung

پذیرش مسئولیت در برابر جهان. در عصر جدید، آدمی بار مسئولیت در قبال رویدادها را از عهده خداوند برمی دارد و بر دوش خویش می گذارد. روزگار مدرن، دوران آسودگی خداوند و آغاز آزادی و مسئولیت پذیری انسان است. «مرگ خدا»، مرگ مسئولیت خداوند و زایش آگاهی دردناک، دلهره آور و پویای انسان به مسئولیت فردی و جمعی خود است.

آرنت می گوید که شر، «شیطانی»، اسرارآمیز و فهم ناشدنی نیست، بلکه نتیجه نیندیشیدن است. نیندیشیدن بسی خطرناک تر از خباثت است. چه از سر ترس، چه به سودای نمایش بزرگی و برازندگی، آدمیان به ندرت مقهور میل به ویران کردن می شوند، ولی سر باز زدن از تأمل در پیامد رفتارهای معمول و سنت پسند، آن ها را آسان تر به سمت ارتکاب شر می راند و از این رو، تهدیدی واقعی تر و مکررتر برای انسان است.

آرنت در گزارش تحلیل گرانه اش از محاکمه آدولف آیشمن^۱ - که نخست در مجله نیویورکر چاپ شد^۲ - میان توتالیتاریسم و «نیندیشندگی»^۳ پیوندی محکم دید. ^۴ در نگاه او، آیشمن، افسری که یهودیان را به زور سوار قطار مرگ می کرد، از قدرت شیطانی خارق العاده ای برخوردار نبود. این انسان به غایت معمولی، خود را مأمور و معذور می دانست و موظف به اطاعت از اوامر مافوق. او برای خود نمی اندیشید و در نتیجه، توانایی داوری میان خیر و شر را نداشت. آیشمن نمونه ای از «پیش پا افتادگی شر»^۵ بود.

سوزان نایمن، در کتاب شر در اندیشه ی مدرن؛ تاریخ فلسفه ای متفاوت استدلال می کند که نیت اصلی هانا آرنت از نوشتن جستارهای گزارشی - تحلیلی درباره دادگاه

1. Adolf Eichmann (1942-1962)

2. The New Yorker, February 16, 1963 issue.

3. Thoughtlessness

4. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin, 2006.

۵. درباره تطور مفهوم شر نزد آرنت، از شر رادیکال یا ریشه ای به پیش پا افتادگی شر، بنگرید به: Martin Beck Matustik, *Radical Evil and the Scarcity of Hope, Postsecular Meditations*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp.94-96.

و نیز جستار زیر:

Richard J. Bernstein, "Did Hannah Arendt Change her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil" in *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, edited by Larry May and Jerome Kohn, Cambridge MA, The MIT Press, 1997, pp. 127-146.

این جستار چون فصل هشتم کتاب زیر بازنشر شده است:

Richard J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Cambridge, Polity, 2002, pp. 205-223.

آی‌شمن چیزی بیش از توضیح شر بود. آرنت به این می‌اندیشید که دیگر چگونه می‌توان در جهانی زیست که در آن تصورش‌شدنی‌ترین شرها، شرهای ناممکن، رخ می‌دهند و به واقعیت بدل می‌شوند؟ آماج آرنت، دفاع از جهان بود؛ جهانی این‌همه آلوده به شر و آکنده از شرارت.^۱

آرنت در پیوند دادن «شر» و «نیشیدن»، از جوانب گوناگونی، وام‌دار ایمانوئل کانت است. کانت، در جستار «در پاسخ به این پرسش: روشن‌گری چیست؟» روشن‌گری را دلیری و رهایی باز نمود: «رهایی انسان از نابالغی خودخواسته. نابالغی، ناتوانی آدمی است از کاربرد فهم خود بدون راهنمایی دیگری. خودخواسته بودن این نابالغی از آن‌روست که سبب آن نه فقدان عقل که غیاب اراده و دلیری برای کاربرد آن بدون راهنمایی دیگری است. Sapere aude! دلیری کاربرد عقل خود را داشته باش!» این است شعار روشن‌گری.^۲

همین عبارت کوتاه، شالوده برداشت کانت از مقوله روشن‌گری را روشن می‌کند. نه کانت در پی «تعریف» روشن‌گری است، نه روشن‌گری – در مقام یک ایده نه یک دوره – را اساساً می‌توان تعریف کرد. روشن‌گری مانند دین یا فلسفه‌ای خاص، مجموعه‌ای از گزاره‌ها، باورها، اصول عقاید یا مرام‌نامه نیست. روشن‌گری به معنای شیوه‌ای اندیشیدن است که در آن، انسان سایه اقتدار و مرجعیت روحانیان و معلمان را کنار می‌زند و رهیده از قیومت هر مرجعی بیرونی، خود می‌اندیشد. رستگاری او نه با پیروی از اصول این سنت یا عقاید آن مذهب که از درون خود او برمی‌آید؛ گسستن بند تقلید از دیگری و نیوشیدن آن‌چه خود، به رغم سنت، می‌اندیشد.

«نور» گرچه در متون مذهبی مانند تورات و قرآن و نیز در فلسفه یونانی، از جمله در تمثیل غار افلاطون، استعاره‌ای رایج است و به قلمرو حق و حقیقت ارجاع می‌دهد، در زبان روشن‌گری به «حقیقت» خاصی که فرآورده، مبنا یا مدعای نظام دینی یا فلسفی ویژه‌ای باشد، اشاره ندارد. ظلمات آنجاست که آدمی فاقد توانایی تشخیص درست از

1. Neiman, *Evil in Modern thought*, pp. 299-301.

نایمن در این کتاب، نظریه «پیش‌افتادگی شر» آرنت را نقد می‌کند و آن را برای تبیین همه شکل‌ها و جلوه‌های شر بسنده و رسانمی‌داند. از نگاه نایمن، هم شر امری تاریخی و فاقد ذاتی ثابت و متصلب است هم فهم ما از شر. بنابراین، دست‌یابی به نظریه‌ای کلی و جامع که بتواند همه شرور را یکجا تبیین کند ناممکن است. نایمن توضیح می‌دهد که مثلاً چرا نظریه آرنت برای تبیین رویداد یازده سپتامبر کارآمد نیست.

2. Vincenzo Ferrone, *The Enlightenment, History of an Idea*, Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 9.

نادرست است. «خروج از ظلمات، یعنی عزم را بر پرسیدن جزم کردن، بر بازنگریستن، نفی کردن جزئی یا کلی آموزه‌های دینی سنتی و فراخواندن دیگران به این پرسش‌گری و بازاندیشی. بر این بنیاد، روشن‌گری به معنای مقصود در سده هجدهم، نقادی آن چیزی دریافته می‌شود که در سنت‌های پیشین، روشن‌گری قلمداد شده است.»^۱

بنابراین، نابالغی، نه به کم سن و سالی که به وابستگی و پیروی از دیگری اشاره دارد. بلوغ یعنی به اجتهاد و نظر خود رسیدن، صدای داوری ضمیر و ذهن خویش را شنیدن و از دنباله‌روی کورانه از عُرُف، سنت، مرجعیت‌های فکری و دینی و اقتدارهای سیاسی و اجتماعی بازایستادن. کانت بر «خودخواسته» بودن نابالغی از آن‌رو تأکید می‌کند که نابالغی را نه نتیجه کم‌دانشی که حاصل ضعف اراده می‌انگارد و کسب دانش بسیار را، به خودی خود، درمانی برای نابالغی نمی‌شناسد.^۲

اندیشیدن و امید در عصر ظلمت

عنوان کتابی که پیش رو دارید، *انسان‌ها در عصر ظلمت*، وام‌گرفته از برتولد برشت^۳ است، ولی «انسان‌ها» و «عصر ظلمت»، هر دو، در اندیشه آرنت موضوعی بنیادیند. در جستاری با عنوان «پایان سنت»، آرنت رویکرد سنتی فیلسوفان به سیاست را نقادی می‌کند. وی شرح می‌دهد که از سپیده‌دم شکل‌گیری سنت فلسفی، با نامدارانی چون افلاطون و ارسطو، فیلسوفان به سیاست نگاهی از سر بیزاری و ناگزیری افکنده‌اند و سیاست‌ورزیدن را در شأن فیلسوف ندانسته‌اند. افلاطون سیاست را از آن دسته «امور و اشتغالات آدمیان» می‌دانست که «چندان جدیتی» ندارند و تنها سببی که فیلسوف را به درگیر شدن با آن‌ها برمی‌انگیزد، این واقعیت ناخوشایند می‌انگاشت که فلسفه از نظر مادی، لاجرم باید نوعی هماهنگی و تجانسی منطقی میان همه امور انسانی افرادی که با هم زندگی می‌کنند، پدید آورد؛ و گر نه فلسفه و سیاست به دو جهان یک‌سره جدا از هم تعلق داشتند؛ از آن‌رو که انسان‌ها زنده و میرانند به سیاست حاجت می‌افتاد، ولی سر و کار فلسفه با امور جاودان مانند کیهان بود. میرایی انسان او را به سیاست‌ورزیدن وامی‌داشت، ولی فلسفه ورزیدن، گوش سپردن به موسیقی ابدیت در هم‌نشینی با نامیرایان بود. بنابراین، فیلسوف از باب

1. Samuel Fleischacker, *What Is Enlightenment?* London, Routledge, 2013 pp. 4-5.

2. Tracy B. Strong, *Politics Without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago, Chicago University Press, 2012, p. 24.

3. Bertolt Brecht (1898–1956)

«اکل میده» و به قدر رفع نیازهای اولیه به سیاست می‌پرداخت تا مبادا آلودگی و آغشتگی به امور آدمیان فانی، روح جاودانگی جوی او را تباه گرداند.

حتی فیلسوفان پیشاسقراطی مانند فیثاغورث می‌انگاشتند درگیر واقعیت روزمره سیاست شدن، آدمی را از درک و فهم حقیقت بازمی‌دارد. فیثاغورث می‌گفت: «زندگی ... به سان جشنی است؛ همان‌طور که انگیزه آمدن به جشن برای عده‌ای شرکت در مسابقه و گروهی دیگر فروختن کالای خود است، در حالی که بهترین مردم آن‌ها هستند که در مقام تماشاگر^۱ به جشن می‌آیند، در زندگی نیز انسان‌های برده‌وار برای کسب آوازه^۲ و روزی به شکار می‌روند و فیلسوفان برای حقیقت.» تنها تماشاگر است که تمام تصویر را می‌بیند؛ بازیگر، خود بخشی از تصویر و درگیر کنجی از آن و دور از زاویه‌ها و سویه‌های دیگر است. تماشاگر، بی‌طرف و بازیگر، جانب‌دار است و در نتیجه، دامن کشیدن از مشارکت در امر عمومی روزمره، شرطی اساسی برای داوری بی‌طرفانه است. همچنین، بازیگر دل‌مشغول نام خویش و داوری و دیدگاه^۳ دیگران درباره خود است، چون آوازه او به دیدگاه دیگران، به نگاه و داوری تماشاگر وابسته است و بر این روی، همه هوش و حواسش به شکل پدیدارشدنش در برابر دیگران متمرکز دارد. بازیگر، به زبان کانتی، «خودبنیاد» و تابع آوای درونی خرد خویش نیست. تماشاگر، معیار است؛ تماشاگر خودبنیاد است.^۴

فیلسوفان، سیاست را از نشستن بر مقامی منیع منع می‌کردند و هرگونه فعالیت مربوط به قلمرو عمومی را، هرچند گریزناپذیر، خوار می‌شمردند. برای ارسطو، انسان جانوری سیاسی بود، ولی سیاست خودنه غایتی اعلا که وسیله‌ای برای رسیدن هدف متعالی دیگری به شمار می‌رفت. طرفه آن‌که هدف سیاست، امری درست خلاف سیاست بود، یعنی عدم مشارکت در سیاست که شرط زندگی معطوف و موقوف به فلسفه فهمیده می‌شد.^۵

1. Theatia

2. Doxa

3. Doxa

4. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 47.

درباره استعاره «تماشاگر» و ارتباط آن با «نظریه» (تئوری) بنگرید به:

Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, Cambridge MA, The MIT Press, 1996.

۵. درباره ارسطو و سیاست، پژوهش و کاوش به زبان‌های گوناگون از شمار بیرون است، ولی شاید از زاویه‌ای که بحث بالا را پیش می‌بریم و نیز رابطه میان اخلاق و سیاست، همچنین میان فلسفه سیاسی، حکمت عملی دولت‌مرد و کنش سیاسی و سنجش با آن‌چه ما امروزه از این مقولات درمی‌یابیم، خواندن

هیچ کاری بیش از هم کنشی و هم آمیزی با دیگر آدمیان در فضای عمومی فلسفه‌سستیزتر به چشم نمی‌آمد. جز کار و زحمت برای سد جوع و برآوردن نیازهای بنیادی، هر عمل دیگری خلاف ادب فلسفه و منش فلسفی بود. اسپینوزا نماد فیلسوفی تمام‌عیار است؛ کسی که عدسی می‌تراشد و در انزوای دیگران، فلسفه می‌ورزد و فلسفی می‌زید.

سنت خوار داشتن و غیراصیل انگاشتن سیاست تا روزگار مدرن ادامه می‌یابد و مثلاً اندیش‌وری چون کارل مارکس قلمرو سیاسی را چیزی جز آوردگاه نبرد میان طبقه‌ها و استثمارگر و رنجبر نمی‌نگرد و هیچ قانونی جز تاریخ را غیر ایدئولوژیک و پوزیتیو نمی‌شمارد.^۱

فرار از ناپایداری، سطحی بودن، لغزندگی، غوغا و سستی امور انسانی به ثبات، عمق، سختی و آرامش و نظم، انگیزه‌ای افسون‌گر بود که دوری جُستن فیلسوفان را از قلمرو سیاست توجیه می‌کرد و به تنهایی و تنزه‌طلبی خداگونه آنان رنگ و رویی شکوهمند می‌داد. از دید آرنست، فیلسوفان از افلاطون به این‌سو، در پی بنیاد نهادن مبانی نظری و یافتن راه‌های عملی برای گریز از سیاست بوده‌اند.

کار آرنست با وارونه کردن طرز دریافت فلسفی از سیاست آغاز می‌شود. به همین سبب، بدون هیچ ادا و ادعای فروتنی، او خود را نه فیلسوفی سیاسی که اندیش‌وری سیاسی می‌شمرد.

کتاب زیر سودمند باشد:

Eugen Garver, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

ریچارد بودیس در کتاب سویه‌های سیاسی اخلاق ارسطو استدلال کرده که سیاست و اخلاق ارسطو آماجی یگانه دارد و اخلاق او، به ویژه کتاب اخلاق نیکوماخوس را نباید اثری جدا از سیاست در نظر گرفت:

Richard Bodeus, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, New York, State University of New York Press, 1993.

برای بحثی کوتاه درباره ارتباط اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو به ویژه در کتاب اخلاق/اندومی به پیشگفتار آنتونی کنی بر چاپ آکسفورد کتاب و نیز پیش گفتار برد این‌وود و رافائل ولف بر چاپ کمبریج بنگرید به:

Aristotle, *Eudemian Ethics*, Trans. By brad Inwood and Raphael Woolf, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Aristotle, *Eudemian Ethics*, Trans.s. by Anthony Kenny, Oxford, Oxford University Press, 2011.

۱. این جستار در کتاب زیر چاپ شده است:

Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, edited with an introduction by Jerome Kohn, New York, Random House, 2005, pp. 81-92.

آرنت جستار مهم خود با عنوان «درآمدی بر سیاست» را چنین می‌گشاید:

«سیاست چیست؟ سیاست بر واقعیت تکیه و تعدد انسان‌ها استوار است. خداوند انسان را آفرید، ولی انسان‌ها فرآورده‌ای انسانی، زمینی و حاصل سرشت بشری‌اند. از آنجا که فلسفه و الهیات همواره به انسان پرداخته‌اند، مدعیات و قضایای آن‌ها همه صادق خواهد بود، حتی اگر تنها یک یا دو انسان یا چند انسان کاملاً مثل هم در جهان وجود داشته باشند، ولی این دو رشته، هرگز نتوانستند برای پرسش سیاست چیست، پاسخ فلسفی معتبری بیابند. حتی بدتر از این، اندیشه علمی-تجربی نیز تنها بر مدار انسان می‌گردد و همان‌طور که در دانش مربوط به حیات وحش تنها شیر، در مقام موجودی واحد، موضوع مطالعه قرار می‌گیرد و شیرها تنها مسأله شیرها هستند، زیست‌شناسی و روان‌شناسی نیز، درست مانند فلسفه و الهیات، به انسان واحد می‌اندیشند.»^۱

پيامد نيندیشيدن فلسفه به انسان‌ها این بود که اندیشه فلسفی در کی انتزاعی از انسان داشت و از بدل کردن مشکلات و مسائل واقعی و ملموس او به پرسشی فلسفی ناتوان بود. به رغم این سنت، آرنت به انسان‌ها به صورت جمع می‌اندیشید نه «انسان» در انزوا و انتزاع از دیگران. او نوشت: «در واقع، انسان‌ها، نه انسان، بر روی زمین می‌زیند و در جهان سکونت دارند.»^۲ با اندیشیدن به «تکثر»^۳ انسان، سیاست و قلمرو عمومی در کانون توجه و اهمیت می‌نشیند؛ یعنی انسان‌ها در درون دولت شهر^۴، فضای نموده^۵ و عمل^۶ کردن آدمیان؛ جایی که انسان‌ها همدیگر را می‌بینند و برای هم ظهور دارند.

آرنت مانند یونانیان باستان، سیاست را تنها در درون دولت شهر ممکن می‌دانست. دولت شهر، برای یونانیان عصر اרכائیک (۷۵۰-۵۰۰ پیش از میلاد)، باهمستانی در درون فضا و مکانی کوچک بود، به شکلی که شهروندان آن می‌توانستند یکدیگر را چهره به چهره ببینند و در فضایی از آن همگان، هر روز درباره مسائل مشترک با هم گفت‌وگو

1. Ibid. p.93.

2. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p.7. این کتاب با عنوان وضع بشر به فارسی ترجمه شده است (مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۴).

3. Plurality

4. Polis

5. Space of appearance

6. Action

و ریزنی و تصمیم‌گیری کنند. آن‌ها باهمستان‌های عظیم را که از فرط کثرت جمعیت، اعضای آن به دشواری یکدیگر را می‌شناختند و امکان هم‌سخنی مستمر را نداشتند، بر نمی‌تافتند. ارسطو می‌گفت که نباید مرزهای دولت‌شهر از مرز و میزانی که سرشماری را دشوار کند فراتر گذرد، چون «داشتن حکومتی خوب برای شهر پرجمعیت آسان نیست»، شهروندان باید همدیگر را بشناسند و صدای هم را بشنوند و از درد و دغدغه‌های هم آگاه شوند.

در این دوره، یونان مجموعه‌ای است از دولت‌شهرها، فاقد نظام پادشاهی، دور از سلطه امپراتوری‌های بزرگ، و در نتیجه، آزادی و برابری هم در بیرون دولت‌شهرها برقرار بود، هم در درون آن‌ها. از آنجا که این دولت‌شهرها فاقد الگویی از پیش تعیین شده و گسسته از سنت امپراتوری‌های بزرگ بودند، ناگزیر فرهنگ خود را به دست خود ساختند؛ یعنی در نمونه‌ای یگانه در تاریخ بشر، فرهنگ نه از بالا (سنت گذشته یا اقتدار سیاسی حاکم) که از درون و به دست شهروندان زاده و پرورده می‌شود. آن‌ها برای سامان دادن به زندگی و پاسخ به چالش‌های روزگار و دولت‌شهر خود نیاز داشتند تا نظام آموزشی خلق و طرح کنند، مهارت‌های عملی را توسعه بخشند، نهادهای اجتماعی و قانونی و سیاسی را بنیاد گذارند و رشته‌های علمی از طبیعیات گرفته تا دستور زبان و بلاغت و خطابه و شعر و فلسفه و هنر را گسترش دهند. روشن است که یونانیان در این دوره، از فرهنگ‌های دیگر آگاهی یافته و اثر پذیرفته بودند، ولی مهم آن است که به دلیل آزادی و رهایی سیاسی و تمدنی، از فرهنگ‌های بیگانه الگوبرداری مستقیم نکردند. آن‌ها در شکل دادن به زندگی جمعی و فضای باهمستانی خود، الهام‌گیری از آن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را ناپسند می‌دانستند و خود را ناگزیر از نوآوری می‌دیدند. یونانیان در این دوره، توانستند میان آزادی فردی و وابستگی به یکدیگر در حیات سیاسی و نیز استقلال هر یک از دولت‌شهرها و ارتباط و همبستگی میان آن‌ها توازن و تعادل برقرار کنند. هر یک از دولت‌شهرها خدایان و آیین‌ها و مناسک و شعائر محلی خود را داشت، ولی شاعران حامل و راوی روح جمعی یونانیان بودند که همه دولت‌شهرها را به یکدیگر پیوند می‌داد. آن‌ها نه تنها در خانه خود که در فضای دولت‌شهر نیز احساس آسودگی و آشنایی می‌کردند؛ «خود را در خانه خود می‌دانستند» و بی‌هیچ درنگ و تردیدی وارد بحث عمومی با دیگران می‌شدند.

عضو دولت‌شهر، نه «فرد» که «شهروند» بود. تبعید اجباری از سرزمین مادری، آن‌ها را تنها به غم غربتی احساساتی دچار نمی‌کرد؛ بلکه به معنای محرومیت آن‌ها از مقام «شهروندی» و برابر زیستن با دیگران و مشارکت در سرنوشت مشترک دولت‌شهر فهمیده

می‌شد. خانواده و دولت شهر دو امر مقدس برای شهروند بودند: خانواده او را به خویشان خوئی‌اش می‌پیوست و دولت شهر او را به بستگان سیاسی‌اش.^۱ وقتی آرت از قلمرو عمومی یا سیاست به مثابه عمل در فضایی مشترک سخن می‌گوید، از «قلمرو» و «فضا» تنها معنای استعاری آن‌ها را در ذهن ندارد.

آرت در زندگی عملی^۲ (در برابر زندگی نظری^۳) سه مفهوم یا فعالیت را از یکدیگر متمایز می‌کند: «زحمت»،^۴ کاری که آدمیان برای پاسخ به نیازهای اساسی زندگی روزمره و ادامه حیات انجام می‌دهند و در آن با جانوران دیگر شریک‌اند، «کار»^۵ که به انسان در مقام جانوری ابزارساز^۶ اشاره دارد و سرانجام «عمل» که از دیدگاه آرت والاترین نوع فعالیت آدمی است. «عمل»، به تعبیر ارسطو، انسان را به «جانور سیاسی» بدل می‌کند و وجه تمایز او از جانوران دیگر است. انسان نمی‌تواند در مقام فرد، بریده و جدا از دیگران، جانور سیاسی بالفعل باشد. برای فعلیت بخشیدن به جنبه سیاسی خود، باید لزوماً در درون دولت شهر و فضایی باشد که انسان‌ها در آن زندگی و عمل می‌کنند.

در سراسر کتابی که می‌خوانید، آرت، اصطلاح «جهان»^۷ را به معنای فضای میان انسان‌ها در درون دولت شهر به کار می‌برد. انسانی که در انزوا، میان خود و دیگران دیواری کشیده، در «جهان» و «جهانی» نیست. هم‌زیستی میان آدم‌ها فضایی میان آن‌ها پدید می‌آورد که ملک مشاع‌شان است. آرت خود مثال می‌زند که چند نفر

۱. درباره این دوره یونان و مفاهیم بنیادی سیاست در آن بنگرید به کتاب مهم کریستیان مایر با عنوان *فرهنگ آزادی؛ یونان باستان و خاستگاه‌های اروپا*. این کتاب دو بخش دارد؛ بخش اول و کوتاه‌تر با عنوان «پرسش آغازها» درباره پیدایش سده‌های میانی، عصر مدرن و به ویژه پیدایش اروپاست. بخش دوم که بلندتر و پاره اصلی کتاب است، به چگونگی زایش یونان باستان، یونان دوران آرکانیک، زایش مفاهیم و هویت‌های سیاسی، و چگونگی مناسبات اجتماعی و سیاسی میان شهروندان و تبیین زوال دولت‌شهرها اشاره دارد:

Christian Meier, *A culture of Freedom: Ancient Greece & the Origins of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

در زبان فارسی، یکی از بهترین آثاری که به فهم یونان باستان و فرهنگ سیاسی دولت‌شهرها یاری می‌کند، ترجمه کتاب *پای‌دا اثر ورنر یگر* در سه جلد است:
ورنر یگر، پای‌دا، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.

2. Vita activa
3. Vita contemplativa
4. Labor
5. Work
6. Homo faber
7. World

دور آن نشسته‌اند: میز میان همه آن افراد مشترک است؛ فضایی است که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد و در عین حال، آنان را از هم جدا می‌کند و مانع زوال فاصله میان آن‌ها می‌شود. فضای وصل و فصل با هم است. قلمرو عمومی، هم فضایی مشترک برای سیاست‌ورزی به دست می‌دهد، هم از بدل شدن انسان‌های متکثر به جامعه‌ای توده‌ای پیش‌گیری می‌کند. «آن‌چه جامعه توده‌ای را تحمل‌ناپذیر می‌کند، نه شمار جمعیت آن، که فقدان فضایی میان آن‌هاست که در آن هم بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند و هم فاصله میان آن‌ها را حفظ کند.»^۱

«جهانی‌بودن»^۲ یعنی سیاسی بودن. سیاسی بودن از نظر آرنت، پراهمیت‌ترین فعالیت عملی انسان است که به آدمیت او مجال تحقق می‌دهد و امکان خشونت را می‌کاهد.

«عصر ظلمت» برای آرنت، یعنی دوران امتناع یا افول سیاست. این اندیش‌مند یهودی و آلمانی دوران فاجعه‌بار نازیسم هیتلری را مستقیماً تجربه کرد و هم شاهد پیامدهای

1. Arendt, *The Human Condition*, pp. 52-3.

2. Worldliness

۳. آرنت یهودی بود، ولی در کودکی و نوجوانی تربیت مذهبی چندانی نداشت. گرچه در دوره‌ای با سازمان‌های صهیونیستی همکاری کرد، به تدریج با مقوله صهیونیسم به جدالی تلخ رفت. او از رفتار یهودیان در برابر نازیسم و انفعال آن‌ها انتقاد کرد. به این دلیل و بعدها به سبب مقاله‌ای که درباره محاکمه آدولف آیشمن نوشت، آماج حملات بخشی از جامعه یهودی قرار گرفت. با این‌همه، او از مهم‌ترین متفکرانی بود که در نیمه دوم سده بیستم به مسأله «یهودی‌ستیزی» در قالبی نظری و نوین پرداخت. آن‌گونه که هانس یوناس، از هم‌نسلان و دوستان آلمانی آرنت که مانند او از شاگردان یهودی‌مارتین هایدگر بود، نوشت که در سال‌های پایانی عمر آرنت، تمایلات یهودی‌مذهبی در او نیرو گرفته بود: «یک‌بار در آپارتمان او با هم صحبتی داشتیم که هرگز از یادم نمی‌رود. لور (Lore) و من عصر آنجا بودیم و مری مک‌کارتی (Mary McCarthy) و دوست دیگر [آرنت] که در رم زندگی می‌کرد و زود فهمیدیم که کاتولیکی متعهد است هم آنجا بودند. آرنت با من گرم حرف زدن شد تا این که از من پرسید: "به خدا اعتقاد داری؟" تا آن وقت هیچ‌گاه کسی چنین پرسشی را مستقیم از من نکرده بود؛ مخصوصاً کسی مانند او که از همه با این نوع پرسش بیگانه‌تر به نظر می‌آمد! حیرت‌زده به او نگاه کردم و بعد از چند ثانیه درنگ جوابی دادم که برای خودم غافل‌گیرکننده بود: "بله". هانا تعجب کرد. هنوز قیافه شوک‌زده او پیش چشمم است. آرنت پرسید: "واقعاً؟" پاسخ دادم: "بله. در تحلیل نهایی بله. به هر معنایی که باشد، پاسخ بله از نه به حقیقت نزدیک‌تر است." چند روز بعد از این صحبت یک‌بار دیگر پرسش خدا مطرح شد. آرنت گفت: "من هرگز تردید نکردم که خدایی شخصی وجود دارد." من پاسخ دادم: "ولی هانا من هیچ‌وقت این را نمی‌دانستم. اگر این‌طور است چرا تو از حرفی که آن روز زدم شوکه شدی؟" او گفت: "به خاطر این تعجب کردم که آن حرف را از زبان تو می‌شنیدم و هیچ‌وقت گمان نمی‌کردم که تو این‌طور فکر کنی." به این ترتیب هر دو از اعتراف یک‌دیگر غافل‌گیر شده بودیم.»

Hans Jonas, *Memoirs*, edited and annotated by Christian Wiese, Waltham, MA, Brandeis University Press, 2008, pp.216-7.

مجموعه مقالاتی که به نوعی به مسأله یهودیت می‌پردازد در کتابی گردآوری شده است:

گسترده ظهور و دوام اتحاد جماهیر شوروی و نظام‌های کمونیستی بود. حاصل تأملات او درباره این نوع نظام‌های سیاسی، کتاب سرچشمه‌های توتالیتراریسم نخستین بار در سال ۱۹۵۱، کمی پس از پایان جنگ جهانی دوم، در نیویورک به چاپ رسید. این کتاب سه ایدئولوژی «یهودی‌ستیزی»، «کمونیسم» و «فاشیسم» را با رویکرد بدیعی بررسی می‌کند؛ سه ایدئولوژی که هر یک، به نوعی، انسان‌ها را به «عصر ظلمت» راندند.

آرنت، میان توتالیتراریسم و تنهایی انسان پیوندی ژرف می‌بیند و به‌ویژه در پایان سرچشمه‌های توتالیتراریسم در این باره شرح می‌دهد. با غیاب سیاست در نظام توتالیتر، قلمرویی برای نمود انسان‌ها برای همدیگر وجود ندارد؛ رشته ارتباط و تعامل انسان‌ها با یکدیگر از هم گسسته و فضایی میان آن‌ها نیست. نظام توتالیتر به بی‌جهانی می‌انجامد. برای آرنت، توتالیتراریسم در آلمان و اتحاد جماهیر شوروی، جلوه جامعه‌ای توده‌ای استوار بر «تنهایی سازمان‌دهی شده» بود. حکومت درهای قلمرو عمومی را به روی ارتباط معنادار و مشارکت در عمل جمعی شهروندان می‌بست. نظام توتالیتر، به طور سیستماتیک، شهروند را تنها می‌کرد، ترس از بی‌کسی را بر سراسر روح و جسم او مستولی می‌داشت و سپس به پیکار با او می‌رفت و او را درهم می‌شکست.^۱

Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007.

درباره‌ی زندگی هانا آرنت بنگرید به دو کتاب زیر:

Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, New Haven & London, Yale University Press, second edition, 2004.

Laure Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005.

1. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 478.

لشک کولاکوفسکی در کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم درباره اتحاد جماهیر شوروی در زمان رهبری استالین می‌نویسد: «هدف یک نظام توتالیتر نابودی تمامی شکل‌های حیات اجتماعی است که از سوی دولت تحمیل و کنترل نمی‌شود. از این طریق آدمیان از یکدیگر جدا می‌مانند و به ابزاری صرف در دست دولت بدل می‌شوند. شهروند به دولت تعلق دارد و نباید به هیچ چیز دیگری، حتی ایدئولوژی دولتی، وفادار باشد. تمامی شکل‌های طغیان علیه حزب حاکم، تمام "انحراف‌ها" و "تجدید نظر طلبی‌ها" همه دار و دسته‌ها و فراکسیون‌ها و سرانجام همه شورش‌ها جملگی به همان ایدئولوژی‌ای توسل می‌شدند که حزب متولی‌اش بود.

هدف تصفیه‌ها نابودی پیوندهای ایدئولوژیکی بود که هنوز در حزب باقی مانده بود. هدف این بود که اعضای حزب را متقاعد کنند که جز آخرین دستورهایی که از بالا صادر می‌شود، هیچ ایدئولوژی یا تعلق خاطری ندارند و آنان را مانند بقیه جامعه، به توده از هم گسیخته و ناتوان بدل کنند. این کار ادامه همان منطقی بود که با نابودی احزاب لیبرال و سوسیالیست، مطبوعات و نهادهای فرهنگی مستقل، مذهب و فلسفه و هنر و سرانجام فراکسیون‌های درون حزب آغاز شده بود.

چه شد که جامعه شوروی از هرگونه مقاومتی عاجز ماند؟ حزب، سوای رهبران ارشد، دیگر توان

برای آرت، توتالیترایسم به «ناندیشندگی» وابسته است و «ناندیشندگی» خود از تجربه تنهایی مایه می‌گیرد. او می‌نویسد: «تنهایی، زمینه مشترک ارباب (ترور) و جوهر حکومت توتالیتراست»^۱ در پی تجربه وانهاده شدن از سوی همه کس و همه چیز، «تنهایی، شخص را از داشتن درک مشترک و جهان مشترک با دیگران محروم می‌کند؛ او را از تجربه سخن گفتن جدی با دیگران، شنیدن صدای وجدان و شنیدن به شکل‌های دیگر بازمی‌دارد. تخیل‌های ایدئولوژیک و توتالیترا به انسان‌ها وعده عضویت‌های موهوم می‌دهند و انسان‌های تنها در معرض باورکردن این وعده‌هایند. انسان تنها از ترس فقدان امنیت، آماده پناه بردن به جهان باثبات و منسجمی می‌شود که افراط‌گرایی‌های ایدئولوژیک عرضه می‌کنند»^۲

آیشتن از نظر آرت، انسان تنهایی بود که از حس عدم امنیت، فقدان نظم و راهنمایی برای عمل دلهره داشت و این اضطراب، دامن‌کشان او را به سمت سرسپردگی به حکومت و تعطیل اندیشیدن سوق داده بود؛ او می‌خواست عضوی از چیزی یا هویتی بزرگ‌تر باشد و به سازمان یا گروهی بپیوندد که به زندگی او جهت و معنا ببخشد.

آرت، سیاست را رویه دیگر آزادی انسان، بُن‌مایه امید و یگانه راه تخیل آینده می‌انگارد: «تنهایی، عزلت نیست. عزلت نیازمند تنها بودن است، در حالی که تنهایی خود را به طور شاخص‌تری در میان جمع نمایان می‌کند... عزلت می‌تواند به تنهایی بدل شود: این اتفاق وقتی می‌افتد که من دور از دیگران، خلوت‌نشین درون خویش

سازمان‌دهی مستقل از دستگاه حاکم را نداشت. حزب نیز مانند مردم کشور، به مجموعه‌ای از افراد منزوی بدل شده بود. در عرصه اختناق نیز مانند دیگر عرصه‌های زندگی، دولت قدر قدرت به مصاف شهروندی تنها می‌رفت. فلج فرد کامل بود.

پلیس تأکید داشت که مردم اقرارهایشان را خودشان امضا کنند و تا آنجا که می‌دانیم جعل امضا هم نمی‌کرد. نتیجه این بود که قربانیان شریک جرم جنایاتی می‌شدند که علیه خودشان رخ می‌داد؛ و نیز در جنبش فراگیر جعل و دروغ نقشی به عهده می‌گرفتند. تقریباً هر کس را با شکنجه می‌توان وادار به اقرار هر چیزی کرد، ولی دست‌کم در قرن بیستم، شکنجه معمولاً برای گرفتن اطلاعات واقعی به کار می‌رود. در نظام استالینیستی، شکنجه‌گر و شکنجه‌شونده هر دو خوب می‌دانستند که اطلاعات و اقرارها همه دروغین‌اند، ولی آن‌ها بر این دروغ‌ها پافشاری می‌کردند؛ زیرا با این کار همگی به ساختن یک جهان "ایدئولوژیک" غیرواقعی کمک می‌کردند؛ جهانی که در آن دروغی همه‌گیر در جامه حقیقت ظاهر می‌شد.

لشک کولاکوفسکی، جریان‌های اصلی مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۷، جلد سوم، صص. ۱۵۴-۱۵۵.

1. Ibid. p. 475.

2. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Penguin Books, 1977, p. 32.

شوم... آن‌چه تنهایی را چنین تحمل‌ناپذیر می‌کند، نبود صدای خویشتن است؛ خویشتنی که در عزلت هستی یافته، ولی هویت آن تنها با اعتماد کردن و همراهی اعتمادآمیز با جمع افراد برابر دیگر رسمیت می‌یابد. آن‌چه آدمیان را در جهانی غیرتوتالیتار، برای انداختن یوغ سلطه‌ای توتالیتار به گردن خود آماده می‌سازد، این واقعیت است که تنهایی به تجربه هر روزه توده‌ی رو به افزایش سده ما بدل شده، در حالی که در روزگار قدیم، تنهایی جز تجربه‌ای حاشیه‌ای در شرایط نادر اجتماعی نبود... با این همه، حقیقت آن است که هر پایانی در تاریخ به ضرورت آهسته‌آهسته تازه است: این آغازیدن وعده است، یگانه "پیامی" است که پایان می‌فرستد. آغازیدن، پیش از آن که رویدادی تاریخی شود، توانایی شگرفِ آدمی است؛ از نظر سیاسی، آغازیدن با آزادی انسان یکی است.^۱

آرنت مسأله تنهایی را به شکل دیگری نیز طرح کرده است. او میان دو شکل انزوا و جدایی از دیگران تمایز می‌گذارد: «تنهایی» و «عزلت».^۲ تنهایی، یعنی بریدگی از قلمرو عمومی و بیگانگی با امر سیاسی. آرنت قلمرو خصوصی را به اندازه قلمرو عمومی مهم می‌شمارد، ولی تنهایی را لزوماً با قلمرو خصوصی یکی نمی‌انگارد. محروم کردن انسان از قلمرو خصوصی به محرومیت او از قلمرو عمومی نیز می‌انجامد، زیرا به معنای آن است که او از اندیشیدن بازداشته شده و در نتیجه توانایی مشارکت در قلمرو عمومی را از دست داده است. در قلمرو خصوصی، انسان گرچه در «عزلت» از دیگران است، تنها نیست. «عزلت» گرفتن از دیگران شرط ضروری اندیشیدن است. ما تنها در غیاب فیزیکی دیگران است که می‌توانیم خوب و عمیق بیندیشیم. آرنت به ما می‌آموزد که در عصر ظلمت و تنهایی ما نباید صرفاً در پی هم‌نشینی و آمیزگاری با دیگران در فضای عمومی باشیم، بلکه باید بتوانیم سرسختانه از حریم عزلت خود پاسداری کنیم، زیرا تنها در آن حریم است که اندیشیدن ممکن می‌شود.

ناندیشگی، داوری و پیش‌پاافتادگی شر

برای آرنت، اندیشیدن با قدرت استدلال و حجت‌آوری یکی نیست. او آشکارا درباره

1. Arendt, 1, pp. 478-479.

۲. تنهایی و عزلت را به ترتیب در برابر loneliness و solitude گذاشته‌ام. تا جایی که بتوان از امکان هم‌معنایی دو واژه سخن گفت، این دو کمابیش به یک‌معنایند.

افسون‌گری عقل هشدار می‌دهد. همان‌طور که کشوری دموکراتیک می‌کوشد تا رفتار خود را برای شهروندانش توجیه کند و ناتوانی آن در اقناع رأی‌دهندگان به بحران سیاسی می‌انجامد، سازمان‌های ارباب‌گری چون داعش نیز چاره‌ای جز توجیه مستدل رفتارهای خود برای هوادارانشان ندارند و همچنین باید به کمک عقل نسبت میان هدف و ابزارها و هزینه‌ها و فایده‌ها را بسنجند. به ویژه از سده بیستم به این سو معلوم شد که عقل از پس توجیه بزرگ‌ترین جنایت‌ها و سنگین‌ترین خیانت‌ها برمی‌آید.

آرنت در گزارش خود از دادگاه آیشمن، به این نکته اشاره می‌کند که عامی بودن آیشمن باعث شد که وقتی اتهامات وارده را به پرسش و چالش گرفت، دادگاه شگفت‌زده شود. آیشمن که تأکید می‌کرد او «مأموری معذور» بود و تنها به «وظیفه» عمل کرده، «ناگهان با شدتی تمام اعلام کرد که او سراسر زندگی خود را بر پایه دریافت اخلاقی کانت زیسته، به ویژه مطابق با تعریف کانت از وظیفه. این ادعا سخت ناروا بود؛ چون زندگی او در تقابل با دریافت کانت و خاصه غیرقابل فهم بود، زیرا فلسفه اخلاقی کانت با استعداد انسان برای داوری گره خورده و این مانع از فرمان‌بری کورکورانه است. افسر متهم، مراد خود را روشن نکرد ولی قاضی راوه، خواه از سر کنجکاوای خواه از سر خشم از این که آیشمن به خود اجازه داده که در پیوند با جنایت‌های خود نام کانت را گستاخانه بیاورد، تصمیم گرفت از متهم پرسش کند. آیشمن، در برابر ناباوری همگان، امر مطلق را کمابیش به صورتی درست تعریف کرد: "مراد از ذکر کانت این بود که اصل اراده من باید همواره به صورتی باشد که بتواند پایه قوانین عمومی نیز قرار بگیرد." (که مثلاً درباره دزدی یا قتل صدق نمی‌کند، زیرا دزد یا قاتل نمی‌تواند آرزومند باشد که تحت نظامی حقوقی زندگی کند که به دیگران نیز اجازه سرقت از او یا کشتنش را می‌دهد.) در پاسخ به پرسش‌های بعدی، آیشمن افزود که نقد عقل عملی کانت را خوانده است.»^۱

اندیشیدن نه عقل‌ورزیدن است نه استدلال کردن. آرنت اندیشیدن را نوعی کنش

1. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp.135-137.

آرنت، درک آیشمن از امر مطلق کانتی و وظیفه را خطا می‌داند، ولی همان‌گونه که نیچه نوشت: «امر مطلق، مایه‌ای از سنگ‌دلی دارد.» (تبارشناسی اخلاق، پاره دوم)، منتقدانی استدلال کرده‌اند از قضا فهم آیشمن از عدم جواز اخلاقی سرپیچی از قانون با ایده‌های اخلاقی کانت سازگاری دارد. درباره پیوند کانت‌گرایی و نازیسم با تمرکز بر ایده‌های آرنت در گزارشش از دادگاه آیشمن بنگرید به کتاب زیر که در دو بخش نوشته شده: نخست جستاری با عنوان «یک کانتی نزد نازی‌ها» و دوم نمایش‌نامه‌ای با عنوان «رؤیای آیشمن» با سه شخصیت: آیشمن، کانت و نیچه:

Michel Onfray, *Le Songe d'Eichmann*, Paris, Galilée, 2008.

می‌داند. او در زندگی ذهن، واپسین اثرش که ناتمام ماند و پس از مرگش به چاپ رسید، نوشت: «وقتی همه، بی‌فکرانه مقهور چیزی شده‌اند که همه در حال انجامش هستند و بدان باور دارند، کسانی که می‌اندیشند، از نهان‌گاه بیرون می‌آیند، چون امتناع آن‌ها از هم‌رنگ جماعت شدن، چشم‌گیر می‌نماید و در نتیجه [اندیشیدن آن‌ها] نوعی کنش است. در موقعیت‌های اضطرار، پالودن و پیراستن عناصر اندیشیدن، پیامدهای سیاسی می‌یابد (سقراط با روش قابله‌گری پیامدهای دیدگاه‌های نسنجیده را بیرون می‌کشید و سپس نابودشان می‌کرد – ارزش‌ها، آموزه‌ها، نظریه‌ها و حتی اعتقادات).»^۱

اندیشیدن چگونه آغاز می‌شود؟ پاسخ آرنست چنین است: در تجربه «عزلت مطلق». آرنست در کتاب زندگی ذهن، پاره‌ای که در پیشانی این نوشته، از ریچارد سوم آوردیم، نقل می‌کند و می‌نویسد قاتل تنها در عزلت است که با خود روبه‌رو می‌شود و مانند ریچارد سوم ناگزیر با خود سخن می‌گوید تا آن خود دیگری خویش را بدان چه کرده متقاعد کند: «آدمی که با روح خود هماهنگ نیست، جز جنگیدن با خویش چه گفت‌وگویی می‌تواند کرد؟ دقیقاً آن گفت‌وگویی را که وقتی ریچارد سوم شکسپیر دور از دیگران است ما می‌شنویم.»

ریچارد سوم در عزلت با خود گفت‌وگو می‌کند:

«دریغ! من عاشق خویش‌ت‌ام. برای چه؟»

برای هیچ کار نیکی که در حق خویش کرده‌ام؟

آه! نه. دریغ! من از خویش بیزارم

از سر اعمال شنیعی که خود کرده‌ام.

من تبهکارم. باز دروغ می‌گویم، نیستم.

ابله، درباره خود به نیکی سخن بگو، ابله، خویش را ستایش نکن.»

آرنست می‌نویسد تمام این جدال درونی به محض این که نیم‌شب می‌گذرد و ریچارد از خلوت خود می‌گریزد تا به درباریان پیوندد، پایان می‌گیرد:

«وجدان واژه‌ای است که بزذلان به زبان می‌رانند

1. Hannah Arendt, *The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think*, San Diego, New York, London, Harvest Books, 1978.

این کتاب با عنوان زندگی ذهن به فارسی ترجمه شده است.

از آغاز تا حرمت گیرند و هیبت در دل قوی افکنند.^۱

بنابراین، گفت‌وگویی که به اندیشیدن می‌انجامد، بیش از آن‌که با دیگری باشد با خویشتن است. آرنت، با زوال خوش‌بینی عصر روشن‌گری به عقل، یگانه راه مهار خشونت را گفت‌وگو با خود که زادگاه اندیشیدن است می‌داند.^۲

اندیشیدن، از نظر آرنت، یعنی داوری کردن؛ توانایی تشخیص میان خوب و بد. نخست، آرنت ارتباط میان اندیشیدن و داوری کردن را تنها در موقعیت‌های اضطراری برقرار می‌کند؛ در آن موقعیت‌های استثنایی که نظام ارزشی سنتی فرو ریخته و افراد باید به خود تکیه کنند و نظام ارزش‌هایی خودبنیاد بیافرینند. ولی آرنت از این نیز فراتر می‌رود و ارتباط میان اندیشیدن و داوری کردن را منحصر به موقعیت بحران نمی‌داند. با گسترش ارتباط میان آن دو، داوری کردن معنای توانایی قرار دادن خود به جای دیگری و از جانب و چشم‌انداز او اندیشیدن می‌یابد. اگر آیشمن می‌توانست خود را به جای یهودیانی بگذارد

1. Ibid. p. 189.

در آثار شکسپیر این تنها ریچارد سوم نیست که با وجدان خود گلاویز است. هملت نیز در گفتار پرآوازه‌اش که با «بودن یا نبودن، این است پرسش» آغاز می‌شود، می‌گوید:
«بدین سان وجدان و آگاهی، ما همگی را آدم‌هایی ترسو همی گرداند،

و بدین سان فام‌نژاده‌ی عزم

نمای‌اش سراسر بیمارگون می‌شود با ته‌رنگ نزار اندیشه و خیال،

و طرح‌انداخت‌هایی به بلند و گران‌مایگی بسیار،

با این نگرانی روندهایشان کز راه می‌گردند،

و نام کنش را می‌بازند - آرام باشید، شما، اکنون!»

(ویلیام شکسپیر، هملت، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۸) م.

ریچارد وقتی از کابوس خود، کمی پیش از نبرد نهایی، بیدار می‌شود، صدای خراشنده وجدان او را درباره جنایت‌هایش به پرسش می‌گیرد، ولی در نهایت، در جدال با وجدان بر آن چیره می‌شود و دستور جنگ و قتل و غارت را صادر می‌کند. برخلاف او، هملت، وجدان را رها می‌کند تا دست و پای تصمیم‌قاطعی را که گرفته ببندد و او را از ارتکاب شر باز دارد.

۲. در این باره بنگرید به مقاله راجر برکویتز، استاد مطالعات سیاسی و حقوق بشر و نیز مدیر دانشگاهی مرکز سیاست و علوم انسانی هانا آرنت در کالج برد (Bard College) با عنوان «عزلت و فعالیت اندیشیدن» که در کتاب زیر، مجموعه مقالات و گفتارهای ارائه شده در کنفرانس بزرگداشت صدمین زادروز هانا آرنت، نشر یافته است:

Roger Berkowitz, "Solitude and the Activity of Thinking" in *Thinking in Dark Times, Hannah Arendt on Ethics and Politics*, edited by Roger Berkowitz, Jeffrey Katz and Thomas Keenan, New York, Fordham University Press, 2010, pp. 237-245.

که راهی آشویتس می‌کرد، به شر بودن رفتارش آگاه می‌شد و بدان مبادرت نمی‌کرد. توانایی برای اندیشیدن به نمایندگی دیگری را آرنست «ذهنیت گسترش یافته»^۱ می‌خواند.

در تبیین ارتباط اندیشیدن و داوری کردن، آرنست وام‌دار دستگاه مفهومی ایمانوئل کانت در نقد سوم او، نقد قوه داوری است.^۲ نه فلسفه اخلاق که نقد قوه داوری کانت، شالوده نظریه داوری سیاسی آرنست است. آرنست، نقد قوه داوری کانت را دربردارنده فلسفه سیاسی نانوشته کانت می‌داندست و «نقد داوری زیباشناختی» را مهم‌ترین بنیان برای نظریه داوری سیاسی خود می‌گرفت.

در نقد قوه داوری، کانت از جهان نمود بحث می‌کند، از چشم‌انداز ناظر داور. کانت، در آن رساله، درباره «داوری ذوقی» سخن می‌گوید و این که امر «زیبا چیزی است که سوای مفاهیم، به مثابه متعلق رضایتی همگانی تصور شود... شخص داوری کننده در قالب رضایتی که به عین نسبت می‌دهد خود را کاملاً آزاد احساس می‌کند، نمی‌تواند مبنای این رضایت را در هیچ گونه شرایط خصوصی که فقط شخص او به آن‌ها وابسته باشد، پیدا کند و بنابراین، باید آن را مبتنی بر چیزی بداند که بتواند آن را در هر شخص دیگر نیز پیش‌فرض بگیرد.»^۳ توانایی داوری از جانب دیگری، به انسان‌ها مجال می‌دهد که «جهان» را بسازند و در قلمرو عمومی سیاست بوزنند. اندیشیدن به جای کس دیگر، آن توانایی است که انسان‌ها را از ارتکاب شر باز می‌دارد.

پاره‌ای پژوهش‌گران به سه نوع یا سطح ارتباط میان اندیشیدن و داوری در آثار و آرای هانا آرنست اشاره کردند. نخست رابطه میان اندیشیدن و داوری به مثابه قوه‌هایی اخلاقی؛ داوری به مثابه قوه «تشخیص خوب از بد». در این سطح، آرنست می‌کوشد از این ارتباط برای حل دوگانه نظریه و عمل بهره بگیرد و بدیلی برای کوشش‌های ناکام در پرداختن نظریه اخلاقی معقول پیش بگذارد. دوم، داوری به مثابه قوه‌ای گذشته‌نگرانه^۴

1. Enlarged mentality

۲. درباره اثرپذیری آرنست از مفهوم داوری کانتی بنگرید به جستار تفسیری رونالد راینر با عنوان «دیدگاه هانا آرنست درباره داوری کردن» در پیوستار کتاب زیر:

Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 79-156.

برای ارزیابی تازه‌ای از اهمیت نظریه داوری کانت در نقد قوه حکم و پیوند داوری و معنا بنگرید به: Eli Friedlander, *Expressions of Judgment: An Essay on Kant's Aesthetics*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2015.

۳. ایمانوئل کانت، نقد قوه‌ی حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۰.

۴.

4. Retrospective

برای استخراج معنا از گذشته، قوه‌ای که برای هنر قصه‌گویی اهمیتی بنیادی دارد. او بدون انکار اهمیت تاریخ، سخن هگل را نمی‌پذیرد که «تاریخ داور نهایی است.» برخلاف سطح نخست، در این سطح، توجه آرنت از جایگاه بازیگر، داوری کردن برای عمل کردن، به جایگاه ناظر و تماشاگر معطوف می‌شود؛ داوری کردن برای استخراج معنا از گذشته.

جدا از ارتباط میان اندیشیدن و داوری کردن به مثابه قوه‌ای اخلاقی، راهنمای عمل یا داوری کردن به مثابه قوه‌ای گذشته‌نگر که راهنمای ناظر یا قصه‌گوست، سطح سوم از این ارتباط نیز در آثار آرنت طرح شده است؛ جایی که آرنت مفهوم ارسطویی داوری کردن به مثابه پرونیسیس^۱ یا بینش را با درک کانتی از داوری به مثابه «ذهنیت گسترش یافته» یا اندیشیدن، به نمایندگی از دیگری^۲ به هم می‌آمیزد. پرونیسیس، برخلاف اندیشیدن نظری که کاری فردی است، بر درک مشترک^۳ استوار است. توانایی برای پرونیسیس، از نگاه ارسطو فضیلتی برای شهروند بود و سرشت جهان را چنان بر او آشکار می‌کرد که در ادراک مشترک او با دیگر شهروندان صورت می‌بست؛ جایی که شهروند از درون خود راهی و دری به رو و سوی دیگری می‌گشاید و جهانی مشترک می‌سازد تا سیاست‌ورزی در قلمرو عمومی امکان یابد. آرنت داوری کردن را فضیلت اصیل سیاسی‌ای می‌داندست که به درک ارسطویی سیاست به مثابه شاخه‌ای از عقل عملی پیوند دارد. همچنین وام او به کانت درباره مقوله داوری، او را به سمت درک دیگری از سیاست می‌برد که در آن عمل سیاسی باید نه در فنون عملی که در اصول اخلاقی همگانی ریشه داشته باشد. شماری از آرنت‌پژوهان در آراء آرنت درباره داوری کردن نوعی سرگردانی میان مفهوم قدیم و جدید سیاست و اخلاق یافته‌اند و برخی دیگر نیز کوشیده‌اند تا تأویل‌هایی از آثار او به دست دهند که به حل معمایاری کند.^۴ در کتابی که پیش رو دارید نیز هر سه معنای داوری کردن و ارتباط آن با اندیشیدن را در جستارهای گوناگون می‌توان یافت.

1. Phronesis

2. Representative thinking

۳. «درک مشترک» برابرهاده‌ای است برای common sense؛ اصطلاحی پیچیده، با تاریخ و تباری بلند از معناهای گوناگون. یافتن معادلی سراسرست و واحد برای آن در فارسی آسان نیست. برای شرحی از تاریخ سیاسی این مفهوم بنگرید به:

Sophia Rosenfeld, *Common Sense: A Political History*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.

۴. برای نمونه بنگرید به مقاله زیر:

Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought" in *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb. 1988), pp. 29-51.

شر در جهانی بی‌بنیاد

فلسفه پیشامدرن، مانند الهیات، بر بنیادهایی استوار و یقین‌زا ایستاده بود. همان‌گونه که زلزله لیسبن، اعتماد آدمی را به زمین، جایگاه تمدن بشری از میان برد، فلسفه مدرن نیز، بنیادهای سخت اندیشه سنتی را لرزاند، بی‌آن‌که بتواند یا بخواهد بنیادهایی به همان سختی و قطعیت‌آوری را جایگزین کند. چالش اصلی اندیشه فلسفی مدرن، بازاندیشی در مقوله‌ها و مفاهیم کهن، جابه‌جا کردن چارچوب مسائل قدیم و درانداختن پرسش‌هایی تازه است، در جهانی که بنیاد گذاشتن بنیاد یا ناممکن می‌نماید یا غیرضروری.^۱

در عصر قدیم، به ویژه، دین با ستون‌های ستبری که تکیه‌گاه ایده‌ها و انگاره‌های خود می‌کرد، به آدمی مجال می‌داد که به رنج زیستن در این جهان معنا بخشد. مراد کارل مارکس^۲ از «دین افیون مردم است» آن نبود که دین ماده‌ای مخدر برای نیرنگ زدن به ذهن و جان آدمی است. مارکس رنج کشیدن بی‌هیچ توجیهی را فاقد معنا و مشروعیت می‌دانست و باور داشت در دوران قدیم، دین به رنج کشیدن آدمی در جهان و در نتیجه به خود جهان معنا و مشروعیت می‌بخشید. مارکس نوشت:

«دین نظریه عمومی این جهان است، دانش‌نامه آن، منطق آن در صورتی همه‌پسند، مایه غرور و غیرت، جواز اخلاقی، یگانه مکمل آن و بنیاد کلی کام‌گیری از این جهان و توجیه آن است... ریاضت کشی دینی هم نمود رنج کشیدن واقعی است، هم اعتراضی علیه آن. دین ناله‌ی موجود سرکوب شده است، قلب جهانی بی‌قلب، همچنان که روح وضعیتی بی‌روح. دین افیون مردم است.»^۳

سال‌های پایانی سده نوزدهم میلادی،^۴ حس عمیق سرخوردگی از به واقعیت پیوستن آرمان‌های عصر روشن‌گری و بحران در پروژه تجدد به اوج رسید. بحران اخلاقی در آشوب‌ها و ستم‌گستری‌های سیاسی و اجتماعی تجلی یافت. آرنست تنها اندیش‌مندی

۱. درباره تلاش دو فیلسوف برجسته سده بیستم، یکی قاره‌ای و دیگری تحلیلی، مارتین هایدگر و لودویگ ویتگنشتاین برای بازاندیشی در فلسفه و گسست از فلسفه «بنیاد» مدار پیشین به کتاب زیر بنگرید، به ویژه به فصل پنجم با عنوان «ذات بنیاد»:

Lee Braver, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge MA, The MIT Press, 2014.

2. Karl Marx, (1818-1883)

3. Neiman, *Evil in Modern thought*, p. 105.

4. Fin de siècle

نمود که به ویران‌گری این بحران باور داشت و در پی چاره‌ای برای آن می‌گشت. کارل مارکس، فردریش نیچه^۱ و زیگموند فروید^۲، سه اندیش‌مندی که «پیامبران بدگمانی» به ایده‌آل‌های عصر روشن‌گری خوانده شده‌اند، پیش از آرنت، کوشیدند سرشت این بحران را بکاوند و دریابند. گرچه تبیین مارکس، نیچه و فروید از بحران مدرن، از بُن با یکدیگر تفاوت داشت، ولی اضطراب از زوال اخلاقی روزگار مدرن، امری مشترک میان آن‌ها بود. «از بازی‌های روزگار یکی این‌که هر سه متفکر، بخشی از برنامه کار خویش را عبارت از این می‌دانستند که ثابت کنند اخلاقیات امری پوچ و موهوم است. اگر کسی به ایشان گفته بود که تفکرشان ملهم و ناشی از دل‌مشغولی‌های ژرف اخلاقی است، واکنشی جز تحقیر (از مارکس) و بی‌اعتنایی (از نیچه) و لبخندی تمسخرآمیز (از فروید) دریافت نمی‌کرد. با این‌همه، وجه مشترک هر سه، نهایتاً احساس اضطراب و هراس از تجزیه و پریشانی زندگی آدمیان (چنین گفت زرتشت، بخش دوم، پاره ۲۰) و غم‌خواری اخلاقی به حال آینده بشر بود. نقد مارکس از پیامدهای تقسیم کار و وحشت نیچه از این‌که تاریخ، قتل‌گاهی بی‌پایان، پر از پیمان‌شکنی‌ها و خیانت‌ها و کین‌خواهی‌های زاییده خشم و حسد در نظر آید و تحلیل بدبینانه فروید از اسباب و علل تمدن، همه نشانه‌های دل‌نگرانی مشترک ایشان درباره موجودی بود که روزگاری در گذشته "انسان یک‌پارچه و تمام‌عیار" نامیده شده بود. "بزمرد" نیچه و "جامعه‌ی بی‌طبقه" مارکس، هر دو برای وصول به چنین غایتی در آئینه تصور نقش بسته بودند.»^۳

زوال سنت، نه تنها بنیادها و هسته‌های سخت‌یقین‌ها را لرزاند و شکست، بلکه به زایش و پیدایش اشکال تازه‌ای از شرانجامید که پیش از آن تصورشان نیز محال می‌نمود. شر در سویه‌هایی باورنکردنی. اگر در قدیم، شخصی، گروهی یا قومی علیه شخص،

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche, (1844 – 1900)

2. Sigismund Schlomo Freud, (1856 – 1939)

۳. ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳، صص. ۳۲-۳۱. درباره دل‌مشغولی‌های ژرف‌آزرف اخلاقی نیچه در پس نقدهای ریشه‌ای او از اخلاق، بنگرید به «نیچه و امر نو» نوشته ایرج قانونی در کتاب زیر:

فردریش نیچه، آخرین یادداشت‌ها، ترجمه‌ی ایرج قانونی، تهران، آگاه، ۱۳۹۳، صص. ۴۹-۹. فرانسوا رافول، در کتاب *خاستگاه‌های مسئولیت*، با شرح معنای پسا-مابعدطبیعی مسئولیت در آثار فیلسوفانی چون نیچه، سارتر، لویناس، هایدگر و دریدا می‌کوشد استدلال کند که اخلاق در اندیشه آنان جایگاهی قانونی داشته و صورت‌بندی فلسفی تازه‌ای یافته است؛ کار آنان نه پیش نهادن نظم و سیستم اخلاقی تازه که پرسش در معنای اخلاق و اخلاقی بودن (ethicality) اخلاق است:

Francois Raffoul, *The Origins of Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

گروه یا قوم دیگری برمی‌خاست و به جنگ و جنایت دست می‌زد، هدف و نیتی مشخص داشت و آن قصد و مقصود، چارچوب و دامنه شر او را مهار و محدود می‌کرد. به ویژه، در سده بیستم، با گونه تازه‌ای از شر روبه‌رو می‌شویم که نه تنها مهارناپذیر است که به دشواری می‌توان دریافت که چرا و با چه انگیزه‌ای انبوهی از انسان‌ها در اعمال خشونت علیه دیگران شرکت می‌کنند؛ جنگ‌ها و جنایت‌ها و خشونت‌هایی که در آن قربانی‌کننده حتی قربانی خود را نمی‌شناسد و قربانیان، موجوداتی بی‌هویت و بی‌صورت به نظر می‌آیند که تنها باید به دست موجودات بی‌هویت و صورت دیگر از میان بروند.

ولی مگر گذشتگان، تنها نبودند یا همه توانایی اندیشیدن داشتند؟ روشن است که نه ترس از تنهایی امر تازه‌ای است نه اندیشیدن کار همگان. چه چیز در تنهایی‌هراسی و نااندیشندگی سده بیستم وجود داشت که به پیدایش نظام‌های سراسر تازه «توتالیتَر» انجامید؟ از نظر آرنت، آن‌چه تازه بود، فروپاشی سنت، نظام ارزش‌ها و عرف و آداب آن بود. در دوران مدرن، انسان به مِغاکِ موقعیت دشوار و یک‌سره جدیدی پرتاب شد که باید خود نظام ارزش‌هایش را می‌ساخت. انسان‌های بدکردار و درون‌تیره همیشه وجود داشته‌اند، اما اقتدار نهادها و نمادها و ارزش‌های سنت تا اندازه‌ای عنان شر را در دست داشت و نمی‌گذاشت دامنه آن به حدی گسترده شود که در اتحاد جماهیر شوروی یا آلمان هیتلری دیدیم. سنت، زمینه درک مشترک انسان‌ها بود، همان درک مشترکی که برای سیاست و سیاست‌ورزی ضروری است. نابودی سنت، سیاست را بحرانی کرد. مرجعیت دین و مشروعیت دستگاه‌های حقوقی کهن زوال یافت و به جای آن چیزی پدید نیامد که مایه درک مشترک آدمیان باشد. وقتی سنت، به مثابه بنیاد فضای مشترک میان آدمیان از میان رفت، انسان مدرن، بی‌ریشه، تنها و به خود واگذار شد. انسانی که از میراث پیشین گسسته، رشته تعلقات قدیم‌اش از هم پاره شده و نمی‌داند قبای ژنده خود را به کجای شب تیره جهان بیاویزد، خود را ناگزیر می‌بیند که با پیوستن به جنبش‌های سیاسی جایگاهی برای خود در جهان به دست آورد. چنین راه‌حلی برای درمان تنهایی، به آسانی می‌تواند به شکل‌گیری و تقویت نظام‌های توتالیتَر، سازمان‌های تروریستی و بمب‌گذاری‌های انتحاری بینجامد. آن‌چه امروزه در خاورمیانه می‌بینیم، ترکیبی از همه این‌هاست. از این‌رو تأملات آرنت، به رغم گذشت بیش از شصت سال از عمرشان، قلب مسائلی را آماج می‌گیرند که امروزه با آن‌ها درگیریم.

پرسش اصلی آرنت این است که چگونه می‌توان در عصری که زوال سنت، موجب شده انسان از ریشه خود برکنده و تنها شود، مجال هم‌زیستی و عمل مشترک میان آدمیان را فراهم کرد؟ و آیا می‌توان مجالی برای سیاست‌ورزی پدید آورد تا بنیاد گذاشتن جهانی

اخلاقی ممکن شود؟

همان گونه که پیش تر آمد، پیوند اخلاق و سیاست خاستگاهی یونانی و به طور خاص ارسطویی دارد و آرت با ارجاع به این سنت فلسفی بود که نظریه خود را صورت بندی کرد. در بحث مسأله های اخلاقی، مهم ترین دل مشغولی ارسطو، به دست دادن راهنمایی برای قانون گذاران بود. قانون ستون مهمی برای سقف سیاست و زندگی در دولت شهر بود. واپسین اثر مهم افلاطون نیز «قوانین» بود. برای افلاطون و ارسطو، قانون ابزار اصلی برای تحقق اهداف دولت شهر به شمار می آمد. آن گونه که بعضی شارحان ارسطو گفته اند، در بحث ارتباط میان اخلاق و سیاست، سه مسأله مهم برای ارسطو اهمیت داشت: نخست آموزش، دوم چند گانه بودن نظام های سیاسی که توصیه ی نوع واحدی از آموزش را در آن ها دشوار می کند؛ و سرانجام، پرهیز از نسبیّت گرایی با باور به اصول مطلقی که معنا و معیار خوب و بد را تعیین می کنند و قانون گذار را قادر می سازند که تشخیص دهد کدام یک از نظام های سیاسی ممکن یا موجود از مشروعیت بهره مند است.^۱

• • •

چهل سال از درگذشت هانا آرت می گذرد.^۲ او در دانشگاه های ماربورگ و هایدلبرگ فلسفه خواند و در مهم ترین دوره آفرینش فکری اش درگیر تأمل در هولناک ترین تجربه روزگار خود شد: ظهور نظام هایی که او آن ها را «توتالیتار» خواند تا بر نو بودن و تمایزشان از نظام های دیکتاتوری و خودکامه سنتی تأکید گذارد.

آرت، در بیست و هفت سالگی، آلمان را ترک کرد؛ سرزمینی که رفتار حکومت و قتش، به ویژه با ساکنان یهودی مناطق تحت کنترل آن، از خاطره تاریخ زدودنی نیست. وی سی و دو سال خارج از زادگاهش زیست و بیست و چهار سال واپسین عمرش را مانند بسیاری از آسیب دیدگان و قربانیان جنگ جهانی دوم در آمریکا سپری کرد. در آمریکا به زبان انگلیسی درس داد و نوشت؛ زبانی که با لهجه سنگین آلمانی بدان سخن می گفت و در نوشتن بدان نیز روان و راحت نبود، ولی دامنه تأثیر آثاری که پدید آورد و

1. Richard Bodeus, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1993.

۲. آرت در چهاردهم اکتبر ۱۹۰۶ در لندن، هانوور امروزی، به دنیا آمد و در چهارم دسامبر ۱۹۷۵، در ۶۹ سالگی، در شهر نیویورک، جهان را وداع گفت.

شاگردانی که پرورد، از حلقه روشن‌فکری نیویورک و از سده بیستم فراتر رفت.^۱

شمار فزاینده جستارها و کتاب‌ها، گفتارها و همایش‌ها در شرح و نقد آراء و نظریه‌های آرنت، طی چهار دهه گذشته، گواه دیرپایی اثرگذاری اوست و نیازی که هنوز عصر ما به اندیشیدن در پرسش‌هایی دارد که او درافکند یا از نو صورت‌بندی کرد. انقلاب، خشونت، انسان، تنهایی، قلمرو عمومی، شر، عشق، مسئولیت، آزادی، آموزش، سنت، تاریخ و اقتدار از موضوعاتی هستند که آرنت درباره آن‌ها چند دهه اندیشید، درس داد و نوشت، موضوع‌هایی بنیادی که حتی امروز مسأله‌آفرینی و تازگی‌شان را هنوز نباخته‌اند و ما را به بازاندیشی در آن‌ها، همراه آرنت یا به رغم او، فرا می‌خوانند.^۲

طی چهار دهه گذشته، خوانندگان فارسی زبان، این اقبال را داشته‌اند که برخی از آثار مهم آرنت را با برگردان استادان زبردست ترجمه بخوانند. برگردان فارسی این کتاب نیز گامی است کوچک برای افزودن شوق خوانندگان آرنت به تأمل بیش‌تر در آرای او و نگرستن در احوال امروز ما از چشم‌انداز مفاهیم و نظریه‌هایی که او پرورد.

هر یک از بخش‌های این کتاب، درباره شخصی است (تنها درباره کارل یاسپرس^۳، دو جستار آمده است) که همه جز لسینگ^۴، در سده بیستم می‌زیسته‌اند؛ در عصر ظلمت. آرنت نشان می‌دهد که این انسان‌ها گرچه در عصر ظلمت می‌زیستند، بدان تن در ندادند. گویا آرنت جستارهای این کتاب را برای امید بخشیدن به همه کسانی نوشته که ممکن است روزگاری در عصر ظلمت گرفتار شوند. در این جستارها سخن گوهرین آرنت آن است که زادن و زیستن در عصر ظلمت شاید دست سرنوشت باشد، ولی نوع رویارویی با آن به انتخاب هر شخص بستگی دارد. زیستن در هیچ عصری، هر چند ظلمانی، مسئولیت شخصی را رفع نمی‌کند.^۵

۱. درباره مهاجرت هانا آرنت در سال ۱۹۴۱ به آمریکا و روزگار و تأملاتش در این کشور و تأثیری که تجربه آمریکای آرنت بر سراسر اندیشه سیاسی او نهاد، به کتاب جامع و باریک‌بینانه زیر بنگرید: Richard H. King, *Arendt and America*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

۲. درباره مفاهیم کلیدی در نظام اندیشگی آرنت برای نمونه به کتاب زیر بنگرید که دربردارنده سیزده مفهوم و جستار است:

Hannah Arendt, Key Concepts, edited by Patrick Hayden, Durham, Acumen, 2014.

و نیز فرهنگ اصطلاحات آرنت:

Anne Amiel et Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, Ellipses, Paris, 2007.

3. Karl Jaspers (1983-1969)

4. Gotthold Ephraim Lessing, (1729-1781)

۵. برای دیدگاه آرنت درباره مسئولیت شخصی در عصر ظلمت بنگرید به:

کسانی که وصف آن‌ها را در این کتاب به قلم آرنست می‌خوانید، هر یک پیشه و اندیشه‌ای متفاوت داشته‌اند: یکی زنی مبارز و عضو حزب کمونیست است، دیگری پایی میان‌مایه، یکی فیلسوف است، دیگری نمایش‌نامه‌نویس، یکی شاعری است، دیگری ناشری. هر کدام تیره و تباری دارند و از دریچه‌هایی جدا از هم به جهان می‌نگرند. ولی یک چیز در همه آن‌ها مشترک است: نگذاشته‌اند تعلق‌شان به حزب، ایدئولوژی، جهان‌بینی یا سازمانی مذهبی، توانایی اندیشیدن و داوری کردن آن‌ها را مختل و مخدوش کند؛ اجازه نداده‌اند که سرکوب و ستم نظام‌های توتالیتار بر میل‌شان به ساختن و یافتن درکی مشترک با انسان‌ها و برقراری رابطه با دیگری چیره شود، از بسته شدن گوش‌هایشان به روی صدای وجدان، با چنگ و دندان جلوگیری کرده‌اند و در نهایت، از دست دادن جهان، فضای میان انسان و انسان دیگر، امتناع سیاست و بدل شدن قلمرو عمومی به کویری ارباب‌گر را تهدیدی بنیادین، نه تنها برای اخلاق که برای انسانیت انسان یافته‌اند.

نمونه‌هایی که آرنست در این جستارها برمی‌شمرد، گواهانی روشن بر امکان زنده ماندن انسانیت انسان در عصر ظلمت‌اند. عصر ظلمت، به خودی خود، نومیدی را توجیه نمی‌کند؛ یأس، زمانی سایه سنگین خود را همه‌جا می‌گسترده که انسان‌ها مرعوب و مغلوب آن شده و از تکاپو و تلاش برای احیای سیاست و بازسازی قلمرو عمومی دست شسته باشند.

این کتاب را از روی متن انگلیسی ترجمه کرده‌ام که بار نخست در سال ۱۹۵۵ در نیویورک به چاپ رسید.^۱ برخی جستارهای کتاب در اصل به آلمانی نوشته و به انگلیسی ترجمه شده‌اند و شماری دیگر از آغاز به زبان انگلیسی نوشته و چاپ شده‌اند. با این همه، آرنست حتی وقتی به انگلیسی می‌نوشت، در ذهن خود به آلمانی می‌اندیشید و گاهی متن‌های خود را برای دستیار آمریکایی‌اش املا می‌کرد و دستیارش نثر نوشتاری را می‌ساخت و می‌آراست.

کتاب از جمله‌های بلند و پیچیده تهی نیست، ولی کوشیده‌ام به قدر توان، معنا و مراد آرنست را به روشنی در فارسی بازتابانم. گفتن ندارد که فهم و بیان من خالی از خلل نیست. همچنین، به نظر می‌رسد که آرنست گاهی برای خواننده‌ای هم‌تراز خود می‌نویسد و از این رو توضیحی برای بسیاری ارجاعات خود نمی‌آورد. بسیاری جاها، کوشیده‌ام شرح

هانا آرنست، مسئولیت شخصی در دوران دیکتاتوری، ترجمه بنیاد برومند.

1. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, Harvest Books, 1968.

مختصری در پانوشت بیفزایم. پانوشت‌هایی که با م: مشخص شده‌اند از من و باقی از نویسنده است. هر جا که کلمه یا تعبیری در میان قلاب [] است، افزوده من است. روشن است که هنوز می‌شد پانوشت‌هایی افزود، ولی تفصیل بیش‌تر و حجم سنگین‌تر مناسب ترجمه یک کتاب نبود.

در سال ۲۰۰۷، مجموعه جستارها و بررسی‌های آرنت درباره کتاب‌هایی گوناگون یا مقوله فرهنگ، در کتابی با عنوان تأملاتی درباره‌ی ادبیات و فرهنگ به ویراستاری سوزانا یانگ-ا گوتلیب، همراه پیش‌گفتار و پانوشت‌های او به چاپ رسید.^۲ در میان سی و چهار جستار آن کتاب، سه مقاله از کتاب حاضر، «برتولد برشت»، «رندل جرل»^۳ و «ایزاک دینسن»^۴ نیز آمده است. در نوشتن برخی پانوشت‌ها از پی‌نوشت‌های خانم گوتلیب بهره گرفته و آن‌ها را با حروف اختصاری (ویر. انگ.)، ویراستار انگلیسی، معلوم کرده‌ام.

از گردانندگان «توانا: آموزش‌شده برای جامعه مدنی ایران» برای پشتیبانی از ترجمه و چاپ این کتاب سپاس‌گزارم و استواری گام‌هایشان را در ادامه راه آموزش و دانش‌گستری آرزو دارم. همچنین، وام‌دار دوست سخن‌سنج و دانشور، محمدرضا نیک‌فر هستم که مرا در ترجمه ابیاتی از گوته^۵ یاری کرد.

مهدی خلجی

واشنگتن، فروردین ۱۳۹۴

2. Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, edited and an introduction by Susannah Young-ah Gottlieb, Stanford, Stanford University Press, 2007.

3. Randall Jarrell (1914–1965)

4. Isak Dinesen (1885-1962)

5. Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832)

پیش‌گفتار

این مجموعه مقالات که طی دوازده سال در مناسبت‌ها یا فرصت‌های گوناگون نوشته شده است، پیش از هر چیز به اشخاصی خاص می‌پردازد؛ این که چگونه زندگی خود را زیستند، چه‌سان راه خویش را در جهان سپردند و چگونه از زمان تاریخی اثر پذیرفتند. کسانی که در اینجا گردآمده‌اند، به دشواری می‌توانند متفاوت‌تر باشند از آن‌چه هستند. به آسانی می‌توان تصور کرد که آن‌ها اگر می‌توانستند به زبان درآیند، با جمع کردن‌شان در یک اتاق چه اعتراضی می‌کردند. وجه اشتراک این آدمیان نه استعداد آن‌هاست نه اعتقاد آن‌ها، نه پیشه‌شان نه محیط اجتماعی‌شان. اگر وجه مشترکی هم باشد آن است که به دشواری همدیگر را می‌شناختند. آنان به رغم تعلق به نسل‌هایی متفاوت، هم‌روزگار بودند، البته به استثنای لسینگ که در عین ناهم‌زمانی با دیگر شخصیت‌های این مجموعه، در مقاله آغازین از او به مثابه فردی معاصر با دیگران سخن به میان آمده است.

وجه اشتراک شخصیت‌های جستارهای این کتاب، دورانی است که آن‌ها زندگی خود را در آن سپری کرده‌اند؛ یعنی نیمه نخست سده بیستم با مصیبت‌های سیاسی، فاجعه‌های اخلاقی و گسترش خیره‌کننده هنرها و دانش‌ها. گرچه این دوران، جان‌چندی از این اشخاص را گرفت و سمت‌وسوی زندگی و کار شماری دیگر را تعیین کرد، تنها اندکی از آنان به میزانی کم از آن اثر پذیرفتند و مشکل بتوان گفت هویت کسی در آن میان، تحت تأثیر آن دوران شکل گرفت. کسانی که در جست‌وجوی نمایندگان یک

دوران یا سخن‌گویان روح زمانه^۱ یا مظاهر «تاریخ» اند،^۲ اینجا به عبث می‌پایند.

با این‌همه، زمان تاریخی، همان «عصر ظلمت» که در عنوان کتاب آمده، در سراسر این کتاب هویدا است. این عنوان را از شعر مشهور برشت، «به آیندگان» وام گرفته‌ام. او در این شعر، از آشوب و گرسنگی، قتل عام و خون‌ریزی، خشونت و ستم و یأس سخن می‌گوید؛ «وقتی که تنها بی‌عدالتی ست و انزجاری نیست»، کینه‌ای که به رغم مشروعیت‌اش تو را کریه می‌کند، خشم ریشه‌داری که باعث می‌شود تا صدایت از فرط فریاد بگیرد. این‌ها همه در ملأعام رخ داد و هیچ رمز و رازی هم درباره‌اش وجود ندارد. با این‌همه، به هیچ‌روی، نه دیدنش برای همگان ممکن بود نه فهمش آسان؛ چون درست تا پیش از آن‌که فاجعه همه چیز و همه کس را دربرگیرد، نه با واقعیت‌ها که با بیان‌ها و حرافی‌های تقریباً همه‌ی نمایندگان رسمی پوشانده می‌شد؛ آن‌ها که بی‌درنگ و به شکل‌های خلافاً گوناگونی حقایق ناگوار را توضیح می‌دادند و نگرانی‌ها را توجیه می‌کردند.

وقتی به عصر ظلمت و مردمانی می‌اندیشیم که در آن زندگی کرده و روزگار گذرانده‌اند، باید این استتاری را که «نظام» یا آن‌طور که می‌گفتند «سیستم» انجام می‌داد، در نظر بگیریم. کار قلمرو عمومی پرتو افکندن بر امور آدمیان با ایجاد فضای نمود است، فضایی که آدم‌ها در آن با گفتار و کردار خود، چه نیک چه بد، نشان دهند که هستند و چه می‌کنند. اگر کارکرد قلمرو عمومی این است، ظلمت وقتی سر می‌رسد که «بحران اعتبار»^۳ و «دولت نامرئی» این نور را از میان برده باشد؛ این نور با سخنی خاموش شده که چیزی از آن‌چه هست را فاش نمی‌کند؛ با توصیه‌هایی اخلاقی و غیراخلاقی که به بهانه حفظ حقیقت‌های کهن، همه حقیقت را در حد بی‌معناترین ابتذال، خوار می‌دارند، تنها واقعیت موجود را به زیر فرش می‌سُراند و از چشم دور می‌کند. هیچ کدام از این‌ها تازه نیستند. غیاب این نور، موقعیتی ست که سی سال پیش سارتر^۴ در تهوع^۵ (که به نظر

1. Zeitgeist

۲. م: در متن کلمه History با H بزرگ آمده است.

۳. م: بحران اعتبار یا «شکاف اعتبار» (Credibility gap) اصطلاحی ست که در دهه شصت میلادی در آمریکا وارد ادبیات سیاسی و روزنامه‌نگارانه شد. این اصطلاح اغلب در ارجاع به دوگانگی گفتار و سیاست‌های دولت لیندن ب. جانسون درباره جنگ ویتنام به کار می‌رفت. دروغ‌هایی که سیاست‌مداران می‌گویند گسست میان آن‌چه در واقعیت می‌گذرد و آن‌چه سازمان‌های دولتی و سیاست‌مداران مدعی‌اند و می‌گویند را باز می‌نماید.

4. Jean-Paul Sartre (1905–1980)

5. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

من هنوز بهترین کتاب اوست) «ایمان بد»^۱ و «روح جدی»^۲ توصیف کرد، جهانی که در آن هر کسی که به طور عمومی به رسمیت شناخته شده، به جماعت رذل^۳ تعلق دارد و هر چه هست، در آن جابودنی مبهم و بی‌معناست که آشفتگی می‌پراکند و اشمئزاز می‌انگیزد. همچنین، این همان شرایطی است که چهل سال پیش (گرچه روی هم رفته برای مقصدی متفاوت) هایدگر با دقتی خارق‌العاده در هستی و زمان توصیف کرد، در قطعه‌های مربوط به «آنان» و «پرگویی»^۴ شان^۴ و به طور کلی هر چیزی که بدون حفاظ

1. La mauvaise foi

2. L'esprit de sérieux

م: در اندیشه سارتر «روح جدی» پیوند دارد به اعتقاد جزمی دینی، به این که ارزش‌های اخلاقی پیش از آدمی وجود دارند و مقدم بر او هستند. «روح جدی» معادل «ایمان بد» در قلمرو اخلاقی ست و ناسازگار با آزادی اگزیستانسیل. هستی انسانی باید با بنیاد نهادن ارزش‌های خود بر روح جدی چیره شود. سارتر در کتاب «هستی و نیستی، جستاری در هستی‌شناسی پدیدارشناختی» هدف نظریه اخلاقی خود را چنین باز می‌نماید: «نفی روح جدی برای نشان دادن به عامل (l'agent) اخلاقی که هستی ارزش‌های اخلاقی تنها از هستی اوست.»

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 690-91.

این تصور که ارزش‌های اخلاقی داده‌هایی از پیش موجود و نه آفریده‌هایی هربار ممکن هستند، از نظر سارتر ناقض آزادی انسان است و به باخودییگانی او می‌انجامد. واجبات و محرمات مقدم بر انسان، تصرف دیگری در قلب اراده آدمی است و او را به برده بی‌ارباب بدل می‌کند. نفی «روح جدی»، انکار مشروعیت اخلاق دینی و کوشش برای موجه کردن اخلاق اگزیستانسیالیستی سکولار است.

مفهوم «ایمان بد» نیز به نظریه سارتر درباره آزادی ارتباط دارد. در فلسفه او «ایمان بد» در برابر آزادی‌ست، همان‌گونه که دروغ متضاد حقیقت است. «ایمان بد» تظاهر انسان به این اعتقاد است که آزاد نیست؛ مثل نقش بازی کردن. سارتر نمونه رفتار و حالت گارسون در کافه را شرح می‌دهد که چگونه راه می‌رود و به سمت مشتری می‌آید و دستور غذا می‌گیرد و سینی را روی دست حمل می‌کند. او نقشی را بازی می‌کند که از آن گارسون است، ولی این نقش را چنان بازی و تقلید می‌کند که انکار طبیعت اوست. او خود را در آن نقش محصور و زندانی می‌کند؛ تخته‌بند آن موقعیت می‌شود و راه‌گریز را به روی خود بسته می‌بیند. گارسون کافه، جوهری را برای خود ابداع می‌کند که او را از بار آزادی برهاند، ولی این چیزی جز توهم نیست، زیرا آگاهی هرگز از میان نمی‌رود: «من می‌دانم که نقش گارسون کافه را بازی می‌کنم.» نظریه ایمان بد، بر نهادهای مهم درباره هستی آدمی است: انسان سرشار از نیستی‌ست، ولی می‌خواهد هستی باشد. ایمان بد، ارجاعی‌ست به این از میان‌گسستگی موقعیت انسانی، از یک‌سو آزادی دلهره‌آور (نیستی) و از سوی دیگر شیء‌شدگی تسلی‌بخش، اما فریبده (هستی).

آرنت در اینجا نظریه آزادی سارتر را به طور ضمنی نقد می‌کند. سارتر همان‌طور که در نمایش‌نامه در بسته (Huis Clos) آن جمله معروف را نوشت که «دوزخ، دیگران است» (l'enfer c'est les autres)، دیگری را نافی و ناقض آزادی انسان می‌انگاشت. مفاهیمی چون «روح جدی» و «ایمان بد» نیز در تقابل با دیگری قرار می‌گیرد و به نوعی علیه رسمیت شناختن قلمرو عمومی است.

3. Les salauds

4. Gereede

و نقاب قلمرو خصوصی خود، در قلمرو عمومی نمایان می‌شود.^۱ در توصیف هایدگر از هستی انسانی، هر چیز واقعی یا اصیل با قدرت چیره‌گر «پرگویی» آماج حمله قرار می‌گیرد، با آن بیهوده‌گویی که به شکلی مقاومت‌ناپذیر از قلمرو عمومی برمی‌آید، هر جنبه هستی روزمره را تعیین می‌بخشد و معنا یا بی‌معنایی هر چیزی را که آینده ممکن است به بار آورد، پیش‌بینی یا نابود می‌کند. از نظر هایدگر، از «ابتدال فهم‌ناشدنی» جهان روزمره معمولی گریزی نیست، مگر با دامن کشیدن از این جهان و پناه جستن در آن تنهایی که فیلسوفان از پارمنیدس^۲ و افلاطون به این سو آن را در تضاد با قلمرو سیاسی قرار داده‌اند.^۳

م: در متن آرنت این اصطلاح هایدگر به انگلیسی mere talk آمده است. در ترجمه‌های انگلیسی «هستی و زمان» این اصطلاح به idle talk ترجمه شده است. عبدالکریم رشیدیان آن را به «پرگویی» و سیاوش جمادی آن را به «هرزه‌درایی» برگردانده‌اند.

۱. م: مراد فصل پنجم «هستی و زمان» است: «در-هستن به ماهو در-هستن» به ویژه قطعه ۳۵ آن «پرگویی». بنگرید به ترجمه فارسی کتاب:

مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۵ به بعد.

2. Parmenides of Elea

۳. م: رابطه میان نظریه و عمل (praxis) یکی از پیچیده‌ترین مباحث بنیادی در مابعدالطبیعه و نیز فلسفه علوم اجتماعی مدرن است. آرنت نه از سرفروتنی که به سبب باور به بیگانگی فلسفه با امر سیاسی، خود را فیلسوفی سیاسی نمی‌دانست و از ورود به مباحث فلسفی پرهیز می‌کرد، به ویژه در واپسین کتاب خود زندگی ذهن ناگزیر بدین مسأله پرداخت. به رغم ناسازگاری ظاهری دیدگاه هایدگر با نظریه آرنت در این باره – که در بالا نیز گذرا بدان اشاره شده – برخی پژوهش‌گران مانند دانا ویلا استدلال کرده‌اند که اساساً در این باره آرنت تحت تأثیر هایدگر بوده و تصور «غیرسیاسی» یا «ضدسیاسی» بودن فلسفه هایدگر نادقیق است:

Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

درباره رابطه اندیشیدن فلسفی با عمل، کتاب ژاک تمی‌نیو با عنوان دختر تراکی و اندیشمند حرفه‌ای؛ آرنت و هایدگر سودمند است. افلاطون در رساله ته‌ته‌تئوس (Theaetetus) از قول سقراط خطاب به تئودوروس نقل می‌کند که «گمان می‌کنم شنیده باشی که طالس، هنگامی که غرق تماشای ستارگان بود، در چاه افتاد و دختری تراکی ریشخندش کرد و گفت: این مرد می‌خواهد بر اسرار آسمان واقف شود، در حالی که از زیر پای خود بی‌خبر است.» (دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ص. ۱۴۱۰) این تمثیل به آشتی‌ناپذیری فعالیت نظری و عمل اشاره می‌کند:

Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Editions Payot, 1992 (Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. & edited by Michael Gendre, New York, State University of New York Press, 1997).

هانس بلومبرگ در رساله موجزی با عنوان خنده‌ی زنِ تراکی، پیشاتاریخِ مکتوبِ نظریه، به تاریخِ طور این تمثیل فلسفی پرداخته است:

Hans Blumenberg, *The Laughter of the Thracian Woman: A Protohistory of Theory*,

در اینجا کاری به موضوعیت داشتن فلسفی تحلیل‌های هایدگر (که از نظر من انکارناپذیر است) نداریم؛ همچنین کاری نداریم به سنت اندیشه فلسفی‌ای که پشتوانه این تحلیل‌هاست. مسأله ما در اینجا تنها پاره‌ای تجربه‌های اساسی از زمان و توصیف مفهومی آن‌هاست. در سیاق سخن ما، نکته اینجاست که آن گزاره طعن‌آمیز و شریانه‌نمایی که «روشنایی قلمرو عمومی همه چیز را تاریک می‌کند»^۱ به قلب موضوع می‌رود و بهتر از هر چکیده‌ای موجز وضع کنونی را بیان می‌کند.

«عصر ظلمت»، به معنای وسیعی که اینجا به کار می‌برم، با هیولاهوشی‌های این سده که به شکل وحشتناکی بدیع بودند یکی نیست. عصر ظلمت نه تنها تازه نیست که در تاریخ گذشته نادر هم نبوده است. ممکن است اعصار ظلمت در تاریخ آمریکا نیز بوده، ولی شناخته نشده باشد. اگر چنین باشد، تاریخ آمریکا نیز سهم خود را از عصر ظلمت داشته است. پشتوانه و پیش‌فرض پنهان گزارش زندگی‌های گردآمده در این کتاب، این اعتقاد است که حتی در تاریک‌ترین زمان‌ها، حق داریم توقع دیدن خردک نوری را داشته باشیم. چنین بارقه نوری بیش از آن که از نظریه‌ها و مفهوم‌ها سربر کشد، به احتمال بیش‌تر، از پرتوی لرزان و سوسوزنده و اغلب کم‌جانی مایه می‌گیرد که مردان و زنانی در زندگی و کار خود - تقریباً تحت هر شرایطی و طی فرصتی که به آن‌ها برای زیستن روی زمین داده شده - برمی‌افروزند. چشمان خو کرده به تاریکی ما، به دشواری می‌توانند تشخیص دهند نوری که آنان می‌افشانند، پرتو یک شمع است یا نور خیره‌کننده خورشید. ولی به نظر من چنین ارزیابی عینی اهمیتی ثانوی دارد و می‌توان به آسانی آن را به آینده وا گذاشت.

ژانویه ۱۹۶۸

New York & London, Bloomsbury, 2015.

درباره رابطه نظریه و عمل همچنین بنگرید به:

Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, Boston, Boston Press, 1973.

1. "Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles"

2. Profile

انسان‌ها در عصر ظلمت

یادداشت مترجم درباره جستار نخست

جستار نخست *انسان‌ها در عصر ظلمت*، درباره گوتهولد افرایم لسینگ، فیلسوف و نویسنده سرشناس عصر روشن‌گری است. او که فرزند کشیشی لوتری و ارتدکس بود، در منطقه زاکسن^۱ آلمان زاده شد و بالید. به رغم خواست پدر برای کشیش شدن، او به سمت صحنه تئاتر رفت و به نمایشنامه‌نویسی پرکار و پرآوازه بدل شد.

مانند بسیاری از روشن‌فکران دوران خود، لسینگ از محیط اجتماعی‌اش فاصله گرفت تا به «جمهوری ادیبان»^۲ پیوندد؛ باهمستانی جهانی که در آرزوی تحقق رؤیای عصر روشن‌گری برای تبادل آزادانه فکری بود؛ آرزویی که کانت در جستار خود «در پاسخ به پرسش روشن‌گری چیست؟» از آن سخن گفت. ایده باهمستان انسان‌های برابر به ظهور طرح «تئاتر ملی آلمان»^۳ انجامید؛ نخستین کانون مستقل تئاتر که لسینگ نیز در مقام نمایش‌نامه‌نویس و ناقد در آن کار می‌کرد.

دل‌بستگی لسینگ به کار تئاتر با دل‌مشغولی‌های عمیق او به روشن‌گری انسانی گره

1. Saxony

2. Republic of letters

3. German National Theater

خورده بود. این نکته را در جستار سال ۱۷۸۰ او، «درباره‌ی تربیت نوع انسانی»^۱ می‌توان دید.^۲ یکی از مسائل اساسی عصر روشن‌گری یافتن راهی برای معضل جهانی بودن عقل و محلی بودن آداب و رسوم به ارث رسیده از گذشته بود. آرای لسینگ در این باب، از جمله در نمایش‌نامه‌ی *ناتان حکیم*^۳ باعث درگیری او با متألهان لوتری آن زمان شد.

این نمایش‌نامه مهم‌ترین اثر دراماتیک لسینگ است و برخی آن را «مهم‌ترین نمایش‌نامه عصر روشن‌گری» خوانده‌اند. این نمایش‌نامه در سال ۱۷۷۹ به چاپ رسید و در زمان حیات لسینگ، کلیسا اجازه رفتن آن روی صحنه را نداد. دو سال پس از مرگ لسینگ، در سال ۱۷۸۳، برای نخستین بار در برلین به روی صحنه رفت و در سال ۱۹۲۲ فیلمی بر اساس آن با همین عنوان ساخته شد.

فردریش شلگل^۴ شاعر و ناقد ادبی برجسته و از چهره‌های مهم رمانتیسیم «بنا»^۵ درباره این اثر گفته است: «ناتان حکیم نه تنها ادامه نقدهای دوازده‌گانه لسینگ علیه گوتسه^۶ است که همچنین جامع‌المقدمات کلبی‌منشی^۷ والاتری نیز است.» بدین قرار، برای فهم این اثر هم باید به مناقشه‌های تند و تلخ الهیاتی لسینگ با گوتسه نظر افکند، هم آن را اثری جداگانه و مستقل از سیاق آن مجادلات، به مثابه جلوه‌گاه ایده‌های جهانی، یعنی «انسانیت» دید. وقتی ناشری، اثری از لسینگ با عنوان «قطعه‌هایی از نویسنده‌ای ناشناس» چاپ کرد، حساسیت‌های فراوانی در آلمان برانگیخته شد. هم پروتستان‌های لوتری و هم هواداران الهیات لیبرال، علیه این نوشته استدلال و مناقشه‌های بسیار کردند. در این میان

1. Über die erziehung des Menschengeschlecht

۲. درباره شرحی کوتاه درباره درون‌مایه آثار لسینگ بنگرید به:

A New History of German Literature, edited by David E. Wellbery, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, pp. 371-376.

رعنا رئیس، «اندیشه‌ی تسامح در نمایش‌نامه‌های مینا فون بارنهم و بهودی‌ها اثر لسینگ» در مجله پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره ۲۰، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

تا جایی که جست‌وجو کرده‌ام دو اثر دیگر لسینگ به فارسی برگردانده شده است:

گوتهولد ایفرایم لسینگ، *بهای آزادی*، ترجمه حسین قلی حسینی‌نژاد، تهران، واژه‌آرا، ۱۳۷۷.

روشن‌نگری چیست؟ *نظریه‌ها و تعریف‌ها؛ مقالاتی از کانت، ارهارد، هامن، هردر، لسینگ، مندلسزون، ریم، شیلر*، ترجمه سیروس آراین‌پور، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۶.

3. *Nathan der Weise*

4. Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772–1829)

5. Jena

6. Johann Melchior Goeze

7. Cynicism

یوهان میلخیر گوتسه^۱، کشیش و «مفتش هامبورگ» چنان واکنش‌های تندى نشان داد که «مناقشه لسینگ-گوتسه» به تلخ‌ترین جدل الهیاتی از عصر اصلاح دینی تا آن زمان آوازه یافت. در پس این مناقشه، البته دشمنی‌ها و کینه‌های شخصی گوتسه به لسینگ بود و چندان به گوتسه انگیزه بخشید که حکومت را به مداخله در این مجادله تحریک کند و با حکم حکومتی آن را پایان دهد. حکم صادره، مرتبه مدنی لسینگ را تغییر می‌داد. او تحت شمول قانون آزادی از سانسور بود، ولی با این حکم از شمول آن بیرون شد و در هفدهم ماه اوت ۱۷۷۸، حکومت برونسویک^۲ بخش‌نامه‌ای صادر کرد که به موجب آن «لسینگ دیگر حق ندارد، اینجا یا هر جای دیگر، در زمینه مسائل دینی مطلبی منتشر کند، چه به نام حقیقی چه تحت نام مستعار، مگر آن‌که از "مجمع روحانیان دوکال"^۳ اجازه رسمی اخذ کند.» در چنین شرایط نومیدانه‌ای بود که لسینگ تصمیم گرفت ناتان حکیم را بنویسد.

با این همه، مستقل از مناقشه با گوتسه، ناتان حکیم دیدگاه‌های لسینگ را درباره دین دربردارد. لسینگ در نخستین پیش‌نویس دیباچه خود بر این نمایش‌نامه نوشت: «رویکرد ناتان به همه ادیان شریعت‌مدار،^۴ دیدگاه همیشگی من بوده است.» از این‌رو درک ایده دین از نظر ناتان برای شناخت نگرش لسینگ به دین بسیار اهمیت دارد. شارحان نمایش‌نامه گفته‌اند نه تنها آن‌چه ناتان، قهرمان اصلی، ب که آن‌چه گاهی شخصیت‌های دیگر نمایش‌نامه نیز می‌گویند، بازتاب اندیشه‌های خود لسینگ درباره دین است. برخی نیز گفته‌اند موزز مندلسون،^۵ فیلسوف یهودی و دوست نزدیک و مشوق لسینگ برای نوشتن این نمایش‌نامه، الهام‌بخش او برای ساختن شخصیت ناتان بوده؛ همچنان که لسینگ در ناتان خود را نیز می‌دیده است. لسینگ در گفتار و رفتار شخصیت‌های نمایش‌نامه ایده «انسانیت» خود را باز می‌تاباند. برخی ناقدان گفته‌اند این نمایش‌نامه، نخستین نمونه «ادبیات انسانیت»^۶ آلمان است. شماری دیگر آن را فراتر از «نمایش انسانی»^۷ دانسته‌اند؛ یعنی ترویج بحث آزاد درباره پرسش‌های دینی و گسترش ارزش‌های سکولاری چون مدارا و

1. Johann Melchior Goeze

2. Brunswick

3. Ducal

4. Positive religion

5. Moses Mendelssohn

6. Literature of humanity

7. Humanitätsdrama

برادری جهانی؛ و آن را بدین رو یگانه خوانده‌اند که حتی در ساختار تأثیری خود، نهادِ زیباشناختی را به مثابه ابزار تثبیت اخلاق اجتماعی جدیدی برای فردِ خودبنیادِ مدرن به کار می‌گیرد؛ فردی که باید از سرسپاری‌های کورانه‌ی تباری، قومی، دینی، اخلاقی، فتودالی و مانند آن‌ها رهایی یافته باشد.

دیلتای^۱ درباره این اثر لسنینگ نوشت: «درون‌مایه اصلی آن، تضاد میان این دو {میان روح آزاد و ایمان متعصبانه راست‌گیشانه} نیست، بل که نمایش‌نامه می‌خواهد نشان دهد چگونه در بحبوحه جنگ قدرت‌ها و درگیری‌های میان تعصبات مذهبی، روح‌های آزاد خود را از ایمان پدران خود می‌رهانند؛ این که چگونه آن‌ها خود را بازمی‌یابند و در درون خود انسانی‌یتی مشترک با دیگران کشف می‌کنند و در میان خود همبستگی روحانی به وجود می‌آورند.» ناتان حکیم، اثری است در تئاتر و تولوژی؛ دو قلمرویی که به نوشته مترجم فرانسوی آن، دومینیک لورسل، به دشواری قلمروهایی دورتر از آن دو به همدیگر می‌توان تصور کرد.^۲

نمی‌دانم این نمایش‌نامه در ایران بر روی صحنه رفته یا نه. ولی ظاهراً در بسیاری کشورهای دیگر نیز این اثر دیرشناخته شده است؛ از جمله در فرانسه، تا سال ۱۹۸۷، یعنی دو سده بعد، به زبان فرانسه درنیامده بوده و در سال ۱۹۹۶ به روی صحنه رفته است.

مترجم

1. Wilhelm Dilthey (1833–1911)

۲. برای شرحی درباره این نمایش‌نامه بنگرید به:

حمیده بهجت، "عقائد روشن‌گری لسنینگ در نمایش‌نامه ناتان حکیم" در مجله پژوهش زبان‌های خارجی، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۸۵.

Toshimasa Yasukata, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford University Press, 2002, pp. 72-89.

برای تحلیلی جامع، ولی کوتاه از نمایش‌نامه، بنگرید به پیش‌گفتار مترجم فرانسوی بر این اثر: Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan le Sage*, Edition et traduction de Dominique Lurcel, Paris, Gallimard, 2006.

از ناتان حکیم دو ترجمه فارسی منتشر شده است:

گوتتهولد افرایم لسنینگ: *ناتان خردمند*، نمایش‌نامه در پنج پرده. ترجمه دکتر هادی مرتضوی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۶.

گوتتهولد افریم لسنینگ، *ناتان حکیم*، مترجم عفت شیرزادی، تهران، نشر موج، ۱۳۷۹.

درباره انسانیت در عصر ظلمت

تأملاتی درباره لسینگ

I

دریافت نشانی که شهری آزاد اعطا می‌کند و جایزه‌ای که نام لسینگ را بر خود دارد، افتخار بزرگی است.^۱ اعتراف می‌کنم که نمی‌دانم چگونه توانستم به این افتخار نائل شوم و همچنین، در کل، کنار آمدن با آن برای من آسان نبود. با گفتن این حرف می‌توانم پرسش ظریف شایستگی را پاک نادیده بگیرم. افتخار به ما درسی اثرگذار درباره فروتنی می‌دهد؛ زیرا متضمن آن است که داوری درباره شایستگی‌های خودمان، مانند داوری درباره شایستگی‌ها و کامیابی‌های دیگران، کار ما نیست. در اعطای جایزه، جهان سخن می‌گوید. ما تنها با نادیده گرفتن خودمان و عمل در چارچوب رویکردمان به جهان و عموم مردم، جایزه را می‌پذیریم و سپاس می‌گزاریم. پذیرش جایزه، یعنی به رسمیت شناختن فضایی که در آن سخن می‌گوییم و جایی که شنیده می‌شویم و جایزه را به آن وام داریم.

ولی افتخار نه تنها ارج نهادن همدلانه‌ای را که مدیون جهانیم، به یادمان می‌آورد، همچنین تا حد بسیاری ما را به این ارج‌گزاری موظف می‌کند. از آنجا که همواره می‌توان

۱. م: این نوشتار متن سخنرانی هانا آرنت در مراسم دریافت جایزه لسینگ از شهر آزاد هامبورگ است. «شهر آزاد» (free imperial city) اصطلاحی است که از سده پانزدهم میلادی به شهرهایی اطلاق می‌شد که خودگردان بودند و در اداره شهر از امپراتوری روم نوعی استقلال داشتند.

نشان افتخاری را رد کرد، با پذیرفتن آن، نه تنها موضع خود را در جهان نیرومندتر می‌کنیم که نوعی تعهد به آن را نیز می‌پذیریم. این که کسی در فضای عمومی ظاهر شود و عموم پذیرا و تأییدگر او باشند به هیچ‌روی چیزی نیست که بتوان آن را امری تضمین شده انگاشت. تنها نابه‌است که به یمن استعداد خود وارد زندگی عمومی می‌شود و معاف از هرگونه تصمیمی از این جنس است. تنها در مورد نابه‌، نشان افتخارها تداوم هم‌سازی با جهان است و سازگاری بالفعلی به نظر می‌آید سراسر هویداست. این سازگاری، مستقل از همه ملاحظات و تصمیم‌ها و نیز همه تکلیف‌ها و وظایف پدید آمده است، چنان‌که گویی پدیده‌ای طبیعی، برآمده در جامعه انسانی است. به این پدیده می‌توانیم حقیقتی را نسبت بدهیم که یک‌بار لسینگ در دو بیت از بهترین اشعارش درباره نابه گفت:

«آن‌چه او را برمی‌انگیزد، برمی‌انگیزد، آن‌چه او را خوش می‌آید، خوش می‌آید
سلیقه به‌هنگار او، سلیقه جهان است.»^۱

به نظر می‌رسد هیچ چیزی در زمانه ما به اندازه رویکرد ما به جهان تردیدآمیز نیست. نشان افتخار هم‌نواپی با جهان را بر ما تحمیل می‌کند؛ ولی هیچ چیز به اندازه ضرورت هم‌نواپی با آن‌چه در فضای عمومی پدیدار می‌شود، غیربدیهی به نظر نمی‌رسد. در سده ما حتی نابه نیز تنها از راه ستیز با جهان و قلمرو عمومی توانسته راه خود را بگشاید و بپیماید، گرچه مانند همیشه به طور طبیعی به شکلی با مخاطب خود هم‌نواپی پیدا می‌کند. ولی جهان و مردمی که در آن می‌زیند، یکی نیستند. جهان در میان مردم قرار دارد و آن‌چه امروز موضوع بزرگ‌ترین نگرانی‌ها و شورش‌ها در تقریباً بیش‌تر کشورهای عالم است، همین چیزی است که «در-میان» مردم است، نه برخلاف آن‌چه اغلب به نظر آمده، «انسان‌ها» یا حتی انسان. حتی در جایی که جهان هنوز به طول کامل در کام آشوب فرو نرفته یا از فرو رفتن کامل آن در غرقاب آشوب جلوگیری شده است. قلمرو عمومی نیروی روشن‌بخشی را که در اصل سرشت‌پاره‌ی آن بود، از دست داده است. در جهان غرب، از دوران زوال جهان باستان، آزادی از سیاست یکی از آزادی‌های اساسی انگاشته شده است. مردم به طور فزاینده‌ای از آزادی دوری جستن از سیاست بهره می‌گیرند و از جهان و وظایف خود در قبال آن کناره می‌کشند. لازم نیست این دامن در کشیدن از جهان به فردی آسیبی برساند. فرد حتی می‌تواند دور از سیاست، استعدادهای بزرگ خود را در

1. Was ihn bewegt, bewegt. Was ihm gefällt, gefällt.
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.
(What moves him, moves. What pleases him, pleases.
His felicitous taste is the world's taste.)

حد نبوغ پرورش دهد و در نتیجه باز برای جهان سودمند افتد. ولی با هر دامن در کشیدنی ضایعه‌ی آشکار به جهان وارد می‌شود. آن‌چه از دست می‌رود «در-میان» خاص و معمولاً جایگزین‌ناپذیری است که باید میان این فرد و انسان‌های دیگر شکل می‌گرفت.

بنابراین، وقتی ما معنای واقعی نشان افتخار عمومی و جایزه‌ها را در شرایط کنونی بررسی می‌کنیم، ممکن است به نظر برسد که مجلس سنای هامبورگ با نهادن نام لسنینگ بر این جایزه، راه‌حلی شبیه تخم مرغ کریستف کلمب برای مشکل یافته است. زیرا لسنینگ هرگز در جهان آن دوران احساس آسودگی نمی‌کرد و چه بسا هرگز نیز نخواست آسوده باشد. با این‌همه به شیوه خود او همواره بدان جهان متعهد ماند. شرایط ویژه و یگانه‌ای بر این رابطه حاکم بود. عامه مردم آلمان هنوز آمادگی او را نداشتند و تا جایی که می‌دانم، هرگز در دوران زندگی‌اش نشان افتخاری به او ندادند. لسنینگ، طبق داوری خود، فاقد آن هم‌نوایی شاد و طبیعی با جهان بود؛ یعنی ترکیبی از شایستگی و بخت نیک که لسنینگ و گوته^۱ هر دو، آن را نشانه نبوغ می‌انگاشتند. لسنینگ برای بهره‌مند بودن از «چیزی که خیلی نزدیک به نبوغ است» خود را وام‌دار نقادی می‌دانست، ولی هرگز به هماهنگی طبیعی با جهان دست نیافت، جایی که وقتی ویرتو^۲ پدیدار شود، بخت^۳ خنده می‌زند. همه این‌ها شاید به اندازه کافی مهم بودند، ولی نه به طرز سرنوشت‌سازی تعیین‌کننده. تقریباً به نظر می‌رسد که لسنینگ، سرانجام، زمانی تصمیم می‌گیرد به نبوغ ادای احترام کند؛ به مردی که «سلیقه به‌هنجار» دارد. او در عین حال تصمیم می‌گیرد که الگوی کسانی را پیش رو قرار دهد که خود یک‌بار به شکلی آبرونیک^۴ «مردان فرزانه‌ای» خواند

1. Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832)

۲. م: ویرتو (Virtù) از واژه‌هایی است که یافتن معادلی فارسی برای آن آسان نیست. این اصطلاح به سنت فکری عصر نوزایش و به ویژه اندیشه نیکولو ماکیاولی (Niccolò di Bernardo dei Machiavelli) تعلق دارد و دربردارنده معناهای گوناگون از جمله هنر، مردانگی، پاک‌دامنی، توانایی، دلیری و شهسواری است. ماکیاولی تعریف روشن و دقیقی از مفهوم ویرتو به دست نداده است. ویرتو به رشته خصلت‌هایی اشاره دارد که شه‌ریار برای چیرگی بر حکومت و دست‌یابی به موفقیت‌های بزرگ بدان‌ها نیازمند است. این خصائص که می‌تواند گاهی صبغه‌ای غیراخلاقی نیز داشته باشد، شه‌ریار را به انجام کارهایی قادر می‌کند که مقتضای بخت و موقعیت است.

در این باره بنگرید به مقدمه داریوش آشوری در کتاب زیر:

نیکولو ماکیاولی، شه‌ریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه، ۱۳۸۸.

و نیز کوئنتین اسکینر، ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳، ص. ۶۷.

جواد طباطبایی، تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید؛ مورد شه‌ریار ماکیاولی، تهران، مینوی خرد، ۱۹۹۳، صص. ۱۹۶–۱۹۷.

3. Fortuna

4. Ironic

که «وقتی چشم‌شان را می‌بندند، ارکان مشهورترین حقایق را می‌لرزانند». رویکرد او به جهان نه مثبت بود نه منفی، بلکه به شکلی ریشه‌ای انتقادی بود و در ارتباط با قلمرو عمومی روزگار خود، سراپا انقلابی. در عین حال رویکردی بود که وام‌دار جهان می‌ماند و هرگز زمین سخت جهان را ترک نکرد و به سمت آرمان‌شهرگرایی احساساتی افراطی نگرایید. خلق و خوی انقلابی در لسینگ همراه بود با نوع جالبی از جانب‌داری که متکی بود به جزئیات ملموس و شکلی مبالغه‌آمیز و حتی تقریباً فضل‌فروشانه و خرده‌گیرانه از دقت‌ورزی که باعث بدفهمی‌های بسیار شد. یکی از وجوه عظمت لسینگ این بود که هرگز اجازه نداد که عینیت‌گذاری موجب شود از توجه به روابط واقعی در جهان و جایگاه واقعی چیزها و انسان‌هایی که او بدان‌ها می‌تازد یا آن‌ها را می‌ستاید بازماند. این عنصر البته به اعتبار لسینگ در آلمان کمک نکرد. در آلمان سرشت حقیقی نقد کم‌تر از هر جای دیگر فهمیده شد. برای آلمانی‌ها دشوار بود دریابند که عدالت، ارتباط اندکی با عینیت به معنای معمولی آن دارد.

لسینگ هرگز با جهانی که در آن زیست آشتی نکرد. او از «پیش‌داوری‌های چالش‌برانگیز» و «گفتن حقیقت به عملی‌دربار» لذت می‌برد. گرچه بهایی سنگین برای این لذت پرداخت، این کارها به معنای حقیقی کلمه برای او لذت‌بخش بودند. یک بار وقتی می‌خواست به خود درباره سرچشمه «لذت تراژیک» توضیح دهد گفت: «همه شورمندی‌ها،^۱ حتی شورمندی‌های ناخوشایند، در مقام شورمندی، خوشایندند»، زیرا «باعث می‌شوند ما... به هستی خود بیش‌تر آگاه شویم و خود را واقعی‌تر احساس کنیم». این گزاره به طرز شگفت‌آوری آموزه یونانی درباره شورمندی را به خاطر می‌آورد. در این آموزه، برای نمونه، خشم جزء احساسات خوشایند قلمداد شده، ولی امید همراه ترس، شر انگاشته شده است. درست مانند سخن لسینگ، این ارزیابی بر تفاوت‌ها در واقعیت استوار است؛ نه به معنای آن‌که واقعیت می‌تواند به اندازه شورمندی بر روح اثر گذارد، بلکه به معنای میزان واقعیتی که شورمندی به روح منتقل می‌کند. در امید، روح با واقعیت هم‌پوشان می‌شود، همچنان که در بیم، روح خود را از واقعیت واپس می‌کشد. ولی خشم، و بالاتر از همه خشم از نوع مورد نظر لسینگ، جهان را فاش می‌کند و در معرض دید می‌گذارد، درست مانند خنده در «مینا فون بارنهلیم»^۲ که در جست‌وجوی ایجاد آشتی با جهان است. چنین خنده‌ای به آدمی کمک می‌کند تا جایی در جهان برای

1. Passion

۲. Minna von Barnhelm، نمایش‌نامه‌ای است که لسینگ نوشتن آن را سال ۱۷۶۳ آغاز کرد و سال ۱۷۶۷ به پایان برد.

خود بیابد ولی به شکلی آبرونیک، یعنی بدون آن که روح خود را بدان بفروشد. لذت که در بنیاد، آگاهی ژرف از واقعیت است، از گشودگی شورمندان به سوی جهان و عشق بدان سرچشمه می‌گیرد. حتی دانستن این که آدمی چه بسا با جهان نابود شود، از «لذت تراژیک» نمی‌کاهد.

برخلاف ارسطو، زیبایی‌شناسی لسینگ، ترس را هم شکلی از ترحم می‌داند، ترحمی که ما نسبت به خودمان می‌ورزیم؛ شاید به همین دلیل است که لسینگ می‌کوشد ترس را از جنبه واقعیت‌گریز آن جدا کند تا آن را به مثابه شورمندی حفظ کند، به عبارت دیگر به مثابه امری اثرگذار؛ ما خودمان بر خودمان اثر می‌گذاریم درست همان‌طور که به طور معمول از دیگران اثر می‌پذیریم. امر دیگری که سخت با همین دیدگاه پیوند دارد آن است که لسینگ گوهر شعر را کنش می‌داند، نه آن‌چنان که هردر^۱ می‌انگاشت، نیرو - «نیروی جادویی که بر روح من اثر می‌گذارد» - و نه آن‌چنان که گوته می‌انگاشت طبیعتی که بدان فرم داده شده است. لسینگ هرگز به «کمال اثر هنری فی نفسه» اهمیت نمی‌داد، در حالی که از نظر گوته کمال اثر هنری، «پیش‌شرط همیشگی و ناگزیر» است. در عوض - و اینجا تفاوت او با ارسطوست - او به تأثیری اهمیت می‌داد که اثر هنری بر تماشاگر می‌گذارد. اثر هنری نماینده جهان است یا به تعبیر دیگر، فضایی است که میان هنرمند و نویسنده و دیگر آدمیان، در جهان مشترک میان آن‌ها به وجود آمده است.

لسینگ جهان را در خشم و خنده تجربه کرد و خشم و خنده در سرشت خود جانب‌دارند. بنابراین، او از داوری اثر هنری «در ذات خود»، فارغ از تأثیری که بر جهان می‌گذارد، ناتوان بود یا بدان میلی نداشت. در نتیجه، او در مجادله‌های خود می‌توانست بر اساس آن که موضوع مورد بحث از طرف عموم داوری شده و کاملاً جدا از این که چقدر درست یا نادرست است، حمله یا دفاع کند. فقط از روی رشادت نبود که می‌گفت: «کسانی که به آن‌ها حمله شده است، به حال خود وامی‌گذارند»، بلکه بدین دلیل بود که فکر می‌کرد دیدگاه‌های نسبتاً درست، به دلایلی موجه بدترین مدافعان را دارند. از این‌رو بود که حتی در بحث درباره مسیحیت، لسینگ دیدگاه ثابتی برنگزید. در عوض، همان‌طور که خود او یک‌بار با خودشناسی باشکوه‌اش گفت، هرچه برخی بیش‌تر کوشیده‌اند «به طور مستدل مسیحیت را به او اثبات کنند»، او به شکلی غریزی درباره آن بیش‌تر به تردید افتاد؛ و هرچه دیگران بیش‌تر خواستند «بی‌دلیل و پیروزمندان آن را زیر دست و پا بیندازند»، به طور غریزی بیش‌تر کوشید «آن را در قلب خود حفظ»

1. Johann Gottfried von Herder (1744-1803)

کند. یعنی جایی که دیگران با او بر سر «حقیقت» مسیحیت مجادله می‌کردند، او به طور عمده از موضع خود در جهان دفاع می‌کرد؛ دلهره آن را داشت که حالا دوباره ممکن است ادعای سلطه‌گری خود را اعمال کند؛ ترس آن را داشت که حالا ممکن است یک‌سره ناپدید شود. لسینگ به طرز چشم‌گیری آینده‌نگر بود، وقتی می‌گفت الهیات روشن‌گری در روزگار او «به بهانه آن که ما را مسیحیانی عقلانی کند، ما را فیلسوفانی غیرعقلانی می‌کند». این بینش تنها حاصل هواداری از عقل نیست. مسأله اصلی لسینگ در سراسر این بحث آزادی است که بسی بیش‌تر از جانب کسانی در خطر افتاده بود که می‌خواستند ایمان را مغلوب برهان کنند تا از جانب کسانی که ایمان را به مثابه عطیه فیض الهی می‌دیدند. افزون بر این، او دل‌مشغول جهان نیز بود؛ جهانی که او حس می‌کرد دین و فلسفه هر دو باید جایگاه مستقل خود را داشته باشند تا این استقلال جایگاه باعث شود «... هر کدام به راه خود بروند، بدون آن که مانعی بر سر راه دیگری شوند».

نقد، بدان معنا که لسینگ به کار می‌برد، همواره به سود جهان‌جانب‌داری می‌کند؛ فهمیدن و داوری کردن همه چیز از نظر جایگاه آن در جهان در هر زمان خاص. چنین ذهنیتی هرگز نمی‌تواند به جهانی تعین‌یافته مجال دهد که وقتی یک‌بار پدید آمد، به دلیل محدودشدنش به یکی از چشم‌اندازهای ممکن، دیگر از تجربه‌های بیش‌تر در جهان مصون باشد. ما به لسینگ نیاز بسیاری داریم تا چنین حالت ذهنی را به ما بیاموزد. آن‌چه آموختن این نکته را برای ما این چنین دشوار می‌کند، بی‌اعتمادی ما به «روشن‌گری» یا اعتقاد سده هجدهم به انسانیت نیست. این نه سده هجدهم که سده نوزدهم است که حایل میان ما و لسینگ است. دل‌مشغولی و سواس‌گونه سده نوزدهم به تاریخ و تعهد به ایدئولوژی هنوز در اندیشه سیاسی روزگار ما که به نظر سراپا آزاد می‌آید و تاریخ و منطق زور اجباری را به صورت اقتدار بالای سر ما نمی‌آورد، تا اندازه زیادی هویداست. بی‌گمان، ما هنوز می‌دانیم که اندیشیدن نه نیازمند هوش یا تعمق که بیش از هر چیز محتاج شجاعت است. با این همه شگفت‌زده می‌شویم که جانب‌داری لسینگ از جهان می‌تواند تا آنجا پیش رود که او تا اصل موضوعه امتناع تناقض را هم فدا کند، ادعای سازگاری درونی که ما می‌پنداریم برای همه کسانی که می‌نویسند و سخن می‌گویند ضرورت است. او یکجا با جدیت تمام اعلام کرد: «من موظف نیستم مشکلاتی را که خلق می‌کنم، حل کنم. ممکن است ایده‌های من همیشه به نوعی از هم گسسته باشند یا حتی با یکدیگر ناسازگار به نظر رسند، چرا که تنها ایده‌هایی هستند که خوانندگان ممکن است در آن‌ها مایه‌هایی برای اندیشیدن بیابند.» او نه تنها نمی‌خواست کسی او را به کاری وادارد، همچنین نمی‌خواست خود کسی را به کاری وادارد، چه با زور چه با استدلال.

او خود کامگی کسانی را که می‌خواهند با استدلال و مغلطه، با دلایل جذاب بر اندیشه، سلطه یابند برای آزادی خطرناک‌تر از راست‌کشی^۱ می‌دید. به ویژه، او هرگز خود را به کاری و انداشت و به جای ساختن نظامی سراپا منسجم برای تثبیت خویش در تاریخ، می‌دانست که جز پراکندن «خمیرمایه‌ی شناخت»^۲ در جهان کاری نمی‌کند.

لسینگ، مفهوم معروف «اندیشیدن مستقل برای خود»^۳ را به هیچ‌روی فعالیتی نمی‌داند که متعلق به فرد فرهیخته‌ای است که به طور اصیل رشد یافته است و سازگاری درونی دارد و می‌خواهد به پیرامون خود نگاهی بیندازند و ببیند بهترین جا در جهان برای رشد او کجاست تا بتواند با تغییر مسیر از راه اندیشیدن، خود را با جهان سازگار کند. برای لسینگ اندیشه از فرد بر نمی‌خیزد و تجلی یک «خود» نیست. فرد – که لسینگ باور دارد برای کنش آفریده شده نه فرایند تعقل^۴ – چنین اندیشه‌ای را برمی‌گزیند، زیرا او در اندیشیدن شیوه دیگری برای حرکت آزادانه در جهان را کشف می‌کند.

وقتی واژه «آزادی» را می‌شنویم، از میان همه آزادی‌های خاصی که ممکن است به ذهن ما بیاید، آزادی حرکت از نظر تاریخی کهن‌ترین و همچنین بنیادی‌ترین است. توانایی رفتن از جایی به جایی دیگر، الگوی نخستین آزاد بودن در رفتار است، همان‌طور که محدود کردن آزادی حرکت از دوران بسیار قدیم پیش‌شرط بردگی بوده است. آزادی حرکت همچنین شرطی ناگزیر برای کنش است و به طور عمده در کنش است که آدمیان آزادی در جهان را تجربه می‌کنند. فضای عمومی جایی است که آدمیان با هم کنش می‌ورزند و آن را از توافق خود با رویدادها و داستان‌هایی آکنده می‌کنند که بعد به شکل تاریخ درمی‌آید. وقتی انسان‌ها از فضای عمومی محروم می‌شوند، به آزادی اندیشه‌شان پناه می‌برند. این تجربه‌ای بس باستانی است. به نظر می‌رسد چنین پناه‌بردنی به آزادی اندیشه بر لسینگ تحمیل شده باشد. وقتی چنین گریزی از برده‌داری در جهان را به آزادی اندیشه می‌شنویم به طور طبیعی الگوی رواقی را به یاد می‌آوریم، زیرا به طور تاریخی اثرگذارترین الگو بوده است. ولی اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، رواقی‌گری آن‌قدر که گریز از جهان به سوی خود و امید به حفظ خودبنیادی خویشتن، خارج از جهان بیرون است، واپس‌نشینی از کنش و پناه‌بردن به اندیشیدن نیست. در مورد لسینگ که به هیچ‌روی چنین نیست. لسینگ به اندیشیدن پناه برد، ولی نه به خودش؛ و اگر در نظر

1. Orthodoxy

2. Fermenta cognitionis

3. Selbstdenken

4. Ratiocination

او رشته‌ای پنهان میان کنش و اندیشه وجود داشت، (که گرچه من نمی‌توانم با نقل قول‌ها آن را اثبات کنم، باور دارم لسینگ بدان معتقد بود) این رشته، در واقع، از تار کنش و پود اندیشه‌ای بافته می‌شد که هر دو به شکل حرکت پدیدار می‌شدند و در نتیجه، آزادی هر دو را برجسته می‌کرد: آزادی حرکت.

لسینگ به احتمال زیاد باور نداشت که اندیشیدن می‌تواند جای کنش ورزیدن را بگیرد یا آزادی اندیشه می‌تواند جایگزینی برای آزادی ذاتی در کنش شود. او به خوبی می‌دانست که حتی اگر شخص او آزاد بود «حمایت‌های بسیاری را علیه دین به عموم عرضه کند» و از این کار لذت برد، در سرزمینی زندگی می‌کند که «بندگی پرورترین کشور در اروپا» است؛ زیرا «بالا بردن صدایی به سود حقوق رعیت علیه اخاذی و استبداد» یا به عبارت دیگر، کنشی علیه آن ناممکن بود.

نزد لسینگ رابطه پنهانی «خود-اندیشیدن»^۱ با کنش از این دیدگاه او مایه می‌گرفت که اندیشیدن هرگز به نتایج متعهد نیست. به واقع، اگر نتیجه به معنای راه‌حل نهایی برای مشکلاتی باشد که اندیشه خود برای خود طرح کرده است، لسینگ میل به رسیدن به نتیجه را آشکارا رد می‌کرد. لسینگ به قصد جست‌وجوی حقیقت نبود که می‌اندیشید، زیرا هر حقیقتی که حاصل اندیشه‌ای است، ضرورتاً حرکت اندیشه را متوقف می‌کند. «خمیرمایه‌های شناخت»^۲ی که لسینگ در جهان پراکند، قرار نبود به نتایجی بینجامند؛ بلکه هدف‌شان برانگیختن دیگران به اندیشیدن مستقل بود. این امر نیز هدفی مگر ایجاد هم‌سخنی میان اندیش‌وران نداشت. اندیشه لسینگ، دیالوگ (افلاطونی) خاموش میان من و خود من نیست، بلکه دیالوگی پیش‌بینی شده میان دیگران است و به همین دلیل است که به طور ذاتی جدلی^۳ است. ولی حتی اگر لسینگ موفق شده بود که چنین گفت‌وگویی را با دیگر اندیش‌گران مستقل ایجاد کند و در نتیجه از تنهایی که به ویژه از چشم او همه قوای انسانی را فلج می‌کند بگریزد، باز این نمی‌توانست لسینگ را متقاعد کند که این امر همه مشکلات را حل خواهد کرد. آنچه ناراست بود و هیچ دیالوگی یا اندیشیدن مستقلی نمی‌توانست آن را راست بگرداند، جهان بود، یعنی آن چیزی که میان مردم شکل می‌گیرد؛ آنجایی که همه آن‌چه افراد با خود دارند، می‌تواند دیده و شنیده شود. طی دو صد سالی که ما را از روزگار لسینگ جدا می‌کند، در این زمینه چیزهای زیادی عوض شده، ولی کم‌تر بهبودی دیده می‌شود. «ارکان حقایق مشهور»^۴ (استعاره‌ای

1. Self-thinking

2. Polemical

3. Pillars of the best-known truths

که او به کار می‌برد) که در آن روزگار لرزانده شده بود، امروزه پراکنده‌اند، ما دیگر نه محتج نقد هستیم و نه فرزاندانی که آن‌ها را بلرزانند. ما تنها نیاز داریم تا به پیرامونمان بنگریم تا ببینیم که ما به واقع در میانه‌ی توده‌ی خاکسترشده‌ی این ارکان ایستاده‌ایم.

دود شدن و خاکستر شدن «ارکان حقایق مشهور»، اکنون به یک معنا می‌تواند امتیازی به شمار رود و نوعی از اندیشیدن را تقویت کند که دیگر نه به ارکان نیاز دارد نه به ستون پشتیبان، نه استانداردها نه سُنّت‌هایی که در زمینی ناآشنا عصازنان در حرکتند. ولی در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، دل‌خوش بودن به چنین امتیازی آسان نیست، زیرا دیری است که معلوم شده آن ارکان حقایق مشهور، همچنین ارکان نظم‌های سیاسی نیز بوده‌اند و (به عکس مردمی که در جهان می‌زیند و آزادانه در آن حرکت می‌کنند) جهان، نیازمند چنین ارکانی است تا تداوم و ثبات همیشگی را تضمین کند؛ چون بدون تداوم و ثبات، جهان نمی‌تواند به انسان‌های فانی، امنیتی نسبی و خانه نسبتاً ماندگاری که بدان نیاز دارند ببخشد. بی‌شک، انسان به همان نسبت که از اندیشیدن می‌پرهیزد و به حقایق کهن یا حتی حقایق جدید، به مثابه معیار نهایی همه تجربه‌ها، اعتماد می‌کند، اعتبار انسانیت خود را از دست می‌دهد. با این‌همه، اگر این برای یک انسان حقیقت است، برای جهان حقیقت نیست. جهان اگر به سمتی رود که دیگر هیچ نوع امر پایداری در آن وجود نداشته باشد، غیرانسانی و ناپذیرای نیازهای انسانی – نیازهای موجودات فانی – می‌شود. به همین دلیل، از زمان شکست انقلاب فرانسه، مردم مدام در پی تجدید بنای ارکانی بوده‌اند که انقلاب آن‌ها را برانداخت؛ ارکانی که بارها و بارها احیا شدند و دوباره برانداخته شدند. ترسناک‌ترین خطاها جایگزین «حقایق مشهور» شدند، بدون آن‌که خطابودن‌شان دلیلی داشته باشد؛ هیچ رکن جدیدی برای حقایق قدیم به وجود نیامد. در قلمرو سیاسی، بازسازی هیچ‌گاه نمی‌تواند جای بنیادگذاری جدید را بگیرد. ولی بازسازی می‌تواند اقدامی ناگزیر در زمانی باشد که کنش بنیادگذاری – که انقلاب نامیده می‌شود – شکست خورده است. اگر بازسازی حقایق قدیم، مدت زمانی طولانی تداوم باید، ناگزیر بی‌اعتمادی مردم به جهان و همه سویه‌های قلمرو عمومی را به سرعت افزایش می‌دهد. از پی هربار زوال ارکان حقایق مشهور، پایه‌های نگاه‌دارنده نظم عمومی و در نهایت خود نظم عمومی شکننده‌تر می‌شود، چون نظم عمومی بستگی به اعتقاد مردم به بداهت آن «حقایق مشهور» دارد و وقتی ارکان این بداهت بارها پیاپی فرو می‌ریزد، مردم دیگر به دشواری می‌توانند باور خود را به آن‌ها حفظ کنند.

II

تاریخ اعصار تاریکی را از سر گذرانده است که در آن قلمرو عمومی تاریک و تیره شده و جهان چنان نامطمئن شده که مردم از هر پرسشی درباره سیاست باز ایستاده‌اند، چون نگران منافع حیاتی و آزادی شخصی خود بوده‌اند. کسانی که در چنین اعصاری زیسته‌اند و تحت آن شرایط قرار گرفته‌اند، همواره گرایش بدین دارند که از جهان و قلمرو عمومی بیزار باشند و تا جای ممکن آن را نادیده بگیرند یا حتی بدون توجه به آن جهانی که میان آن‌هاست، برای برقراری روابط متقابل با یکدیگر از روی آن بپزند تا به فراسوی آن برسند؛ چنان‌که گویی جهان تنها ظاهری است که مردم می‌توانند خود را وراى آن پنهان کنند. در چنین اعصاری، اگر همه چیز خوب پیش برود، نوع ویژه‌ای از انسانیت رشد خواهد یافت. برای شناخت درست امکان‌های این نوع انسانیت می‌توان از نمایش‌نامه «ناتان حکیم» یاد کرد که «انسان بودن کافی‌ست» درون‌مایه اصلی آن است. درخواست «دوست من باش» که چون ترجیع‌بندی در سراسر نمایش‌نامه تکرار می‌شود، با این درون‌مایه سازگار است. همچنین، می‌توانیم به فلوت جادویی^۱ که درباره انسانیت است نیز فکر کنیم. اگر تنها نظریه‌های سده هجدهمی درباره سرشت بنیادی انسان را در نظر بگیریم، این اثر، عمیق‌تر از آن‌چه فکر کنیم به چشم می‌آید. در نظریه‌های سده هجدهمی، به رغم همه تنوعی که میان ملیت‌ها، مردم، نژادها و ادیان وجود دارد، انسان دارای سرشتی واحد است. در این سده، سرشت مشترک انسان‌ها، پدیده‌ای طبیعی به شمار می‌رفت و «انسانی» خواندن رفتاری که مطابق این سرشت است، مبتنی بر این فرض بود که انسان و رفتار طبیعی یکی هستند. در سده هجدهم، مهم‌ترین و از نظر تاریخی اثرگذارترین مدافع چنین انسانیتی روسو^۲ بود. برای او سرشت انسانی در میان همه انسان‌ها مشترک بود و این سرشت واحد نه در عقل که در شفقت تجلی کرده بود، در اشمئزازی جبلی – چنان‌که خود او می‌گفت – از دیدن این که هم‌نوعی رنج می‌برد. لسینگ نیز در همدلی با این ایده اعلام کرد که بهترین انسان‌ها مشفق‌ترین آن‌ها هستند. ولی لسینگ از خصلت برابری جوانه‌ای شفقت خرسند نبود؛ همان‌طور که خود تأکید کرد که آدم «به نوعی میل دارد شفقت بورزد» حتی با کسی که مرتکب شر می‌شود. ولی برابری جویی شفقت، برای روسو مهم نبود. در حال و هوای انقلاب فرانسه که از ایده‌های روسو الهام گرفته بود، او برادری^۳ را تحقق انسانیت می‌دید. از آن‌سو، لسینگ دوستی را – که

1. *The Magic Flute*

2. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)

3. Fraternité

درست به عکس خصلت برابری جویانه‌ی شفقت، گزینش گرانه است - پدیده کانونی‌ای می‌دانست که انسانیت واقعی از آن طریق می‌تواند خود را اثبات کند.

پیش از آن که به مفهوم دوستی و جنبه‌های سیاسی آن نزد لسینگ پردازیم، باید برای لحظاتی درباره برادری آن گونه که در سده هجدهم فهمیده می‌شد درنگ کنیم. لسینگ هم با این مفهوم خوب آشنا بود. او از «احساسات انسان دوستانه» سخن می‌گفت و از تعلق برادرانه به دیگر هم‌نوعان که ناشی از تنفر نسبت به جهانی‌ست که در آن به شیوه‌ای «غیرانسانی» با آدمیان برخورد می‌شود. با این همه، در زمینه موضوع بحث ما مهم آن است که بیش‌تر در «عصر ظلمت» انسانیت خود را در چنین برادری نشان می‌دهد. وقتی عصری برای گروه‌هایی از مردم چنان تاریک می‌شود که دیگر حتی امکان دامن در کشیدن از آن را هم ندارند، چنین نوعی از انسانیت گریزناپذیر می‌شود. از نظر تاریخی، انسانیت در شکل برادری، همواره، در میان مردمان رنج‌کشیده و بردگان ظهور کرده است. به نظر می‌رسد در اروپای سده هجدهم، تشخیص چنین نوعی از انسانیت میان یهودیان تازه‌وارد در محافل ادبی طبیعی بوده است. چنین انسانیتی بزرگ‌ترین امتیاز گروه‌های رانده شده است؛ این امتیازی‌ست که رانده‌شدگان این جهان همواره و در هر شرایطی نسبت به دیگران دارند. این امتیاز که به بهایی گران به دست آمده است، معمولاً با از دست دادن به غایت دشوار جهان همراه است؛ تحلیل رفتن به غایت ترسناک همه اعضایی که با آن‌ها به جهان واکنش نشان می‌دهیم؛ از عقل سلیم گرفته که با آن در جهانی که مشترک میان ما و دیگران است، راه خود را می‌یابیم تا حس زیبایی یا سلیقه که با آن جهان را دوست داریم. در موارد افراطی آنجا که انزوا و رانده‌شدگی چندین سده به طول می‌انجامد، می‌توان از بی‌جهانی^۱ واقعی سخن گفت. و افسوس که بی‌جهانی همیشه شکلی از بربریت است.

از آنجا که انسانیت به طور اندام‌وار^۲ تحول یافته است، مردمانی که زیر فشار آزار و تعقیب^۳ بودند، چنان به هم نزدیک می‌شدند که آن میان-فضایی^۴ که جهان می‌نامیم، پاک از بین می‌رفت (روشن است که این میان-فضا پیش از تعقیب و آزار بین آن مردم وجود داشت و فاصله آن‌ها را از همدیگر حفظ می‌کرد). این وضعیت، چنان صمیمیتی در روابط انسانی به وجود می‌آورد که می‌تواند کسانی را که تجربه برخورد با چنین

1. Wordlessness

2. Organic

3. Persecution

4. Interspace

گروه‌هایی را داشته‌اند شگفت‌زده کند. گفتن ندارد که منظورم این نیست که صمیمیت در میان مردمان تحت آزار امر خوبی نیست. اگر این صمیمیت تماما به فعلیت برسد، می‌تواند چنان مهربانی و خوبی نابی ایجاد کند که آدمیان در شرایط دیگری قادر به ایجاد آن نیستند. این صمیمیت، به طور مستمر سرچشمه نیروی زندگی نیز است، شاد بودن از واقعیت ساده زنده بودن. و حتی چنین به نظر می‌رسد که زندگی تنها در میان کسانی که به معنای زمینی کلمه تحقیر شده و زخم خورده‌اند، به نهایت فعلیت خود می‌رسد. ولی در عین توجه به این مطلب، نباید فراموش کنیم که غنا و جذابیت چنین فضایی، همچنین، تا اندازه‌ای به دلیل این واقعیت است که رانده‌شدگان جهان امتیازی عظیم دارند؛ آن‌ها فارغ از وظیفه پرداختن به جهان هستند.

برادری - که انقلاب فرانسه آن را به آزادی و برابری که همواره مقوله‌های مربوط به قلمرو سیاسی انسان بودند افزود - در میان سرکوب‌شدگان و ستم‌دیدگان و استثمارشدگان و خوارانگاشتگان جایگاه طبیعی خود را داشت؛ کسانی که سده هجدهم آن‌ها را بدبختان^۱ و سده نوزدهم بیچارگان^۲ می‌خواند. شفقت برای لسینگ و روسو هر دو (گرچه هر کدام در سیاقی متفاوت) در کشف و تأیید سرشت مشترک آدمیان نقشی بس بزرگ بازی کرد. این امر برای نخستین بار، به انگیزه کانونی انقلاب در روبسپیر^۳ بدل شد. از آن هنگام تا کنون، بی‌تردید، شفقت، پاره جدانشدنی تاریخ انقلاب‌های اروپا باقی مانده است. اکنون شفقت بی‌هیچ گمانی مخلوقی طبیعیست که بی‌اختیار، هر انسان عادی - هر چند بیگانه‌ای - را که رنج می‌برد، تحت تأثیر قرار می‌دهد. در نتیجه، شالوده‌ای آرمانی برای این احساس پدید می‌آورد که پروای همه انسان‌ها را داشتن، جامعه‌ای بنیاد می‌گذارد که انسان‌ها واقعا ممکن است چونان برادران هم شوند. از طریق شفقت، روح انقلابی و انسان‌دوستانه^۴ سده هجدهم کوشید با بدبختان و بیچارگان به همبستگی برسد - کوششی که برابر بود با نفوذ به همان گستره برادری. ولی به سرعت معلوم شد که چنین شکلی از انسان‌دوستی^۵ - که شکل نابش امتیاز رانده‌شدگان بود - قابل انتقال نیست و کسانی که جزء رانده‌شدگان نیستند، به آسانی نمی‌توانند به آن دست یابند. نه شفقت کافی است نه تقسیم رنج. در اینجا نمی‌توانیم درباره آسیب‌هایی بحث کنیم که

1. Les malheureux

2. Les misérables

3. Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (1758-1794)

4. Humanitarian

5. Humanitarianism

شفقت - با تلاش برای بهبود بخشیدن به بخت نامتعمان به جای برقرار کردن عدالت برای همه - به انقلاب‌های مدرن وارد کرد. ولی برای آن که به درک مختصری درباره خودمان و شیوه مدرن احساس کردن دست پیدا کنیم، شاید خوب باشد اجمالا به یاد بیاوریم که در جهان باستان - که در همه امور سیاسی بسی بیش از ما تجربه داشتند - به شفقت و انسان دوستی برادرانه چگونه می‌نگریستند.

عصر مدرن و عصر قدیم بر یک موضوع توافق دارند: هر دو شفقت را سراپا طبیعی و به اندازه مثلا ترس برای آدمی گریزناپذیر می‌دانند. در نتیجه بسیار شگفت‌آور است که جهان باستان به رغم اهمیت فراوانی که برای شفقت قائل است، موضعی سراپا متفاوت از عصر مدرن درباره آن می‌گیرد. جهان باستان هم سرشت عاطفی شفقت را می‌شناخت که مثل ترس می‌تواند بر ما غلبه کند بدون آن که بتوانیم آن را پس بزنیم. در عصر باستان همان‌قدر مجاز نبودیم کسی را مشفق‌ترین بدانیم که نمی‌توانستیم کسی را ترسوترین بخوانیم. هر دو حس عاطفی، چون یک‌سره انفعالی‌اند، کنش را محال می‌کنند. به همین سبب بود که ارسطو شفقت و ترس را در مقوله‌ای واحد قرار می‌داد. با این‌همه، گمراه‌کننده است که شفقت را به ترس فرو بکاهیم - انگار حسی که در ما از دیدن رنج دیگران برانگیخته می‌شود، از ترس آن است که برای ما هم اتفاق بیفتد. همچنین تقلیل ترس به شفقت نیز رهن است؛ چنان که گویی ترس، شفقت‌ورزیدن ما به خودمان است. شگفت‌آورتر از این سخنی‌ست که سیسرون^۱ در مباحثات توسکانی^۲ آورد که رواقیان شفقت و حسادت را به یک‌سان می‌نگریستند، «زیرا کسی که از بداقبالی دیگری در رنج باشد، از سعادت او نیز در رنج خواهد شد.» سیسرون به قلب مسأله نزدیک‌تر می‌شود، وقتی که می‌پرسد: «چرا ترحم اگر توان دست‌یاری هست؟ یا آیا ما می‌توانیم دستی به یاری دراز کنیم، بدون آن که ترحم بورزیم؟» به سخن دیگر، آیا انسان‌ها باید چنان زبون باشند که نتوانند انسانی رفتار کنند، مگر زمانی که رنج دیگران را ببینند و بعد رنج خودشان آن‌ها را به شفقت برانگیزد یا حتی بدان وادار کند؟

در داوری درباره این احساس‌ها به دشواری می‌توان پرسش نادیده‌انگاری خود،^۴ یا پرسش گشودگی به سوی دیگری - که پیش شرط «انسانیت» به هر معنای آن است - را پیش نکشید. به نظر بدیهی می‌رسد که شریک کردن دیگران در شادی خود به طور مطلق

1. Cicero (106 BC - 43 BC)

2. *Tusculanae Disputationes*, III, 21.

3. Ibid. IV, 56.

4. Selflessness

برتر از شریک کردن دیگران در اندوه خود است. خرسندی و نه غمگنی، ذوق حرف زدن با دیگری را در آدم برمی‌انگیزد. تفاوت گفت‌وگوی انسانی واقعی با حرف زدن و یا حتی بحث کردن صرف در این است که سراسر آغشته به لذت در طرف مقابل و در آن چیزی است که می‌گوید. می‌توان گفت چنین گفت‌وگویی، کلید خرسندی شده است. اما مانعی که بر سر راه چنین خرسندی می‌ایستد، حسادت است. در قلمرو انسانی، حسادت، بدترین رذیلت است. ولی پاد-نهاد^۱ شفقت، حسادت نیست، بلکه سنگ‌دلی است. سنگ‌دلی، انحراف است و در این، چیزی کم‌تر از شفقت ندارد، زیرا جایی که باید آدمی احساس رنج کند، به او حس لذت می‌بخشد. عامل تعیین‌کننده آن است که لذت و درد، مانند هر امر غریزی دیگری، میل به آرام بودن دارند و وقتی صدایی تولید می‌کنند، سخن یا به طریق اولی گفت‌وگویی تولید نمی‌کنند.

این همه گفتیم تا به شکلی دیگر نشان دهیم که انسان دوستی یا برادری به سختی می‌تواند به کسانی سود برساند که به تحقیرشدگان و زخم‌خوردگان تعلق ندارند و تنها از راه شفقت می‌توانند در حس آنان شریک شوند. صمیمیت مردم رانده شده به درستی نمی‌تواند کسانی را دربر بگیرد که موضع متفاوت آن‌ها در جهان، در قبال جهان مسئولیتی را بر عهده آنان گذاشته و به آن‌ها اجازه نمی‌دهد از بی‌خیالی سرخوشانه رانده‌شدگان برخوردار باشند. درست است که در «عصر ظلمت»، صمیمیتی که رانده‌شدگان جایگزین روشنایی می‌کنند، در کسانی که شرمسار از جهانند، شیدایی و شیفتگی می‌آفریند؛ آن‌چنان شیدایی نیرومندی در آن‌ها برمی‌انگیزد که می‌خواهند خود نیز پشت دیوار نامرئیت پناه بگیرند. در این نامرئیت و تاریکی که آدمی پنهان است، نیازی به دیدن جهان مرئی نیز ندارد؛ تنها گرمای صمیمیت و برادری انسان‌های هم‌سرنوشت نزدیک به هم می‌تواند این نبود واقعیت^۲ غریب را جبران کند؛ یعنی نبود واقعیت آن روابط انسانی که هر جا بسط یابد، بدون هیچ پیوندی با جهان مشترک مردم دیگر، به بی‌جهانی^۳ مطلق می‌انجامد. در چنین موقعیت بی‌جهانی و نبود واقعیت به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که عنصر مشترک میان آدمیان، جهان نیست، بلکه «سرشت آدمی» از این یا آن نوع است. نوع آن بسته به تفسیر تأویل‌گر دارد و دیگر مهم نیست که عقل است که دارایی مشترک همه آدمیان است یا احساس مشترک، مانند توانایی برای شفقت ورزیدن. عقل‌باوری و

1. Antithesis

2. Irreality

3. Wordlessness

احساسات گروهی^۱ سده هجدهم تنها دو روی یک سکه‌اند و هر دو می‌توانند به زیاده‌روی پرحرارتی بینجامند که در آن افراد با یکدیگر احساس برادری کنند. به هر روی این نوع عقلانیت و احساسات گروهی تنها جایگزینی روانی‌ست که در غیاب جهان مشترک مرئی، در قلمرو نامرئیت جا دارد.

اکنون این «سرشت انسانی» و احساسات برادری همراه آن، خود را تنها در تاریکی آشکار می‌کنند و در نتیجه نمی‌توانند در جهان تشخیص داده شوند. افزون بر این، در شرایط رؤیت‌پذیری، آن‌ها چنان شبحی ناپدید می‌شوند. انسانیت فرد تحقیر شده و زخم‌دیده تاکنون هرگز دقیقه‌ای نتوانسته در شرایط آزاد تاب بیاورد. این بدان معنا نیست که چون برادری موجب پایداری تحقیر و زخم‌خوردگی است، پس اهمیتی ندارد، بلکه بدان معناست که برادری از نظر سیاسی مطلقاً نامربوط است.

III

این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست درباره رویکردهای مناسب در «عصر ظلمت» بی‌گمان به‌ویژه برای نسل و گروهی که من بدان تعلق دارم آشناست. اگر هم‌نوابی با جهان – که جزء جدایی‌ناپذیر دریافت نشان‌های افتخار است – هرگز در زمانه ما و موقعیت جهان ما موضوعی آسان نبوده است، به طریق اولی برای ما نیز آسان نیست. تردیدی نیست که نشان‌های افتخار بخشی از حق طبیعی ما نیستند و جای شگفتی ندارد اگر ما دیگر نتوانیم با گشودگی و خوش‌باوری آن‌چه را که جهان با حسن نیت به ما عرضه می‌کند بپذیریم. حتی آن دسته از ما که با نوشتن و سخن گفتن به ورود به قلمرو عمومی خطر می‌کنند، این کار را به امید بدست آوردن لذتی اصیل در عرصه عمومی انجام نداده‌اند و به‌سختی توقع داشته‌اند یا خیال پخته‌اند که مهر تأیید عموم را دریافت کنند. چنین کسانی حتی در عرصه عمومی بیش‌تر تمایل به آن داشته‌اند که دوستان‌شان را مخاطب قرار بدهند یا با ناشناسان سخن بگویند، شنوندگان و خوانندگان پراکنده‌ای که هر کس با آن‌ها حرف بزند یا برای آن‌ها بنویسد نمی‌تواند از احساس پیوستگی با ایشان از طریق نوعی برادری مبهم بگریزد. فکر می‌کنم آن‌ها در تلاش خود، مسئولیت اندکی در قبال جهان احساس کردند؛ کوشش‌های آن‌ها بیش‌تر معطوف به این بود که حداقلی از انسانیت را در جهانی که غیرانسانی شده بود حفظ کنند و در عین حال تا جایی که ممکن است در برابر نبود واقعیت غریب این بی‌جهانی مقاومت کنند. – هر کدام به شیوه خود و

برخی با جست‌وجوی مرزهای توانایی‌شان برای فهمیدن این وضع غیرانسانی و هیولاهای سیاسی و فکری روزگاری از هم گسسته.

از آنجا که این‌طور صریح بر عضویت خودم در گروه یهودیان رانده شده از آلمان در دوران کمابیش جوانی تأکید می‌کنم، می‌خواهم از برخی بدفهمی‌های رایج هنگام سخن گفتن از انسانیت جلوگیری کنم. در این ارتباط، نمی‌توان بر این واقعیت سرپوش گذاشت که برای سالیان دراز، وقتی از من می‌پرسیدند که کیستم؟، تنها جوابی که بسنده می‌دانستم این بود که من یهودی‌ام و خود این پاسخ به تنهایی به واقعیت آزار و تعقیب^۱ اشاره می‌کرد. مثلاً اگر در جواب فرمانی شبیه «نزدیک‌تر بیا یهودی» در «ناتان حکیم» (گرچه نه دقیقاً با همان کلمات)، می‌گفتم: «من انسانم»، فکر می‌کردم این چیزی جز گریزی خطرناک و بی‌معنا از واقعیت نبوده است.

بگذارید سوء تفاهم دیگری را نیز از میان ببرم. وقتی من کلمه «یهودی» را به کار می‌برم، مرادم هیچ نوع خاصی از انسان نیست؛ گرچه گویی سرنوشت یهود به نوعی نمایاننده یا الگویی برای سرنوشت انسان شده است. (هر برنده‌ای از این دست در بهترین حالت، با استحکام کامل، تنها می‌تواند درباره مرحله پایانی سلطه نازیسم صادق باشد؛ آن هنگام که از یهودیان و یهودستیزان سوء استفاده می‌شد تا برنامه نژادپرستانه نابودگری^۲ آغاز شود و تداوم یابد، زیرا این بخش اساسی حکومت توتالیتار بود. جنبش نازی، مطمئناً از آغاز، قصد حرکت به سوی توتالیتاریسم داشت، ولی رایش سوم به هیچ‌روی در سال‌های نخست خود توتالیتار نبود. مرادم از «سال‌های نخست»، دوره اولیه، از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ است.)

با گفتن «یک یهودی» حتی به واقعیتهای ارجاع نمی‌دهم که دوره خاصی از تاریخ را متمایز می‌کند. در عوض، با گفتن این که من یهودی هستم، تنها واقعیتهای سیاسی را به خاطر می‌آورم که از خلال آن عضویت من در این گروه بر همه پرسش‌های دیگر درباره هویت شخصی‌ام سایه افکند و حتی برای هویت شخصی من به سود ناشناس بودن یا بی‌نام بودنم تصمیم گرفت. این روزها چنین رویکردی شبیه ژست گرفتن به نظر می‌آید. در نتیجه، این روزها اظهار نظر کردن درباره چنین واکنشی آسان است؛ اظهارنظری از این دست که کسانی که خود را یهودی تعریف می‌کردند، اگرچه گرفتار دامی شدند که هیتلر گسترده بود، در مکتب «انسانیت» هرگز چندان راه درازی نپیموده و در نتیجه،

1. Persecution

2. Extermination

به شیوه خودشان به روح هیتلریسم تسلیم شده بودند. متأسفانه، فهم اصل به طور بنیادی ساده‌ی مورد بحث، به ویژه در دوران افترا و تعقیب و آزار دشوار است؛ این اصل که انسان تنها می‌تواند با هویتی که بدان حمله شده، در برابر آن حمله مقاومت کند. کسانی که چنین تمسک‌هایی به هویت در رویارویی با جهانی خصمانه را نفی می‌کنند ممکن است به طرز شگفت‌آوری نسبت به جهان احساس برتری کنند، ولی احساس برتری آن‌ها در این صورت دیگر واقعا به این جهان تعلق ندارد؛ این برتری‌ای است که کمابیش متعلق به سرزمین اوهام است.

در نتیجه، هنگامی که من پس‌زمینه شخصی تأملات خود را فاش می‌کنم، ممکن است کسانی که سرنوشت یهودیان را تنها از افواه شنیده‌اند، گمان برند که من اطلاعات درون‌حلقه‌ای را فاش می‌کنم؛ حلقه‌ای که در آن نبوده‌اند و مسائلی به آن‌ها ربطی ندارد. ولی واقعیت آن است که در همان دوره در آلمان پدیده‌ای بود که «مهاجرت درونی» خوانده می‌شد. کسانی که چیزی درباره این تجربه می‌دانند، بعضی پرسش‌ها و درگیری‌هایی را که من بیش‌تر به صورتی رسمی و ساختاری بیان کردم، تشخیص می‌دهند. همان‌طور که از نامش پیداست، «مهاجرت درونی» به طرزی غریب، پدیده‌ای مبهم بود. از یک‌سو به معنای آن بود که اشخاصی در آلمان به شکلی رفتار می‌کنند که گویی دیگر به کشور تعلق ندارند؛ احساس مهاجر بودن دارند. از سوی دیگر بدین دلالت می‌کرد که آنان در واقع مهاجرت نکرده بودند، اما به قلمرو درونی پناه برده بودند، به نامرئیّت اندیشیدن و حس کردن. این تصور خطا خواهد بود که این شکل از تبعید، دامن در کشیدن از جهان به جهانی درونی، تنها در آلمان وجود داشت؛ همان‌طور که خطا خواهد بود اگر بپنداریم چنین مهاجرتی با پایان رایش سوم، فرجام گرفته است. با این‌همه در تاریک‌ترین عصرها، در داخل و خارج آلمان، در برابر واقعیتی به ظاهر غیرقابل تحمل، وسوسه‌ای نیرومند برای روی گرداندن از جهان و فضای عمومی و پناه بردن به زندگی درونی وجود داشت یا به شکلی ساده، نادیده گرفتن جهان به سود جهانی خیالین «چنان که باید باشد» یا روزی روزگاری چنین بوده است. درباره تمایل به نادیده گرفتن فاصله میان سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ در آلمان، بحث‌های زیادی در گرفت؛ تمایل به نوعی رفتار که گویی این بخش از تاریخ آلمان و اروپا و در نتیجه جهان می‌تواند از متن‌های درسی پاک شود و همه چیز بسته به فراموش کردن سویه «منفی» گذشته و فرو کاستن وحشت به احساساتی گری است. (موفقیت عالم گیر روزنوشت‌های آن فرانک^۱

1. Anne Frank, *The Diary of a Young Girl* (*The Diary of Anne Frank*)

برهانی قاطع است بر این که چنین گرایشی محدود به آلمان نبود. نمایش مضحکی بود وقتی به جوانان آلمان اجازه نمی‌دادند تا واقعیت‌هایی را یاد بگیرند که هر بچه مدرسه‌ای چند کیلومتر آن طرف‌تر نمی‌توانست از آن بی‌خبر باشد. روشن است که این‌ها همه از سر سرگردانی اصیلی بود. همین ناتوانی در رویارویی با واقعیت گذشته ممکن است میراث مستقیم مهاجرت درونی باشد همان‌گونه که بی‌گمان تا حد بسیاری، و حتی مستقیم‌تر، پیامد رژیم هیتلر بود - یعنی پیامد گناه سازمان‌دهی شده‌ای که نازی‌ها همه ساکنان سرزمین آلمان را در آن درگیر کردند؛ تبعیدشدگان درونی این احساس را کم‌تر از اعضای پیگیر و کوشای حزب و هم‌وطنان مسافر دو دل نداشتند. همین گناه بود که متفقین آن را به سادگی به فرضیه سرنوشت‌ساز گناه جمعی پیوند دادند. سبب ناشی‌گری عمیق آلمانی‌ها در بحث درباره هر مسأله مربوط به گذشته، درست در همینجا نهفته بود؛ امری که هر ناظر بیرونی را به شگفتی می‌انداخت. این کلیشه که «اشراف» به گذشته هنوز ممکن نیست و ما هنوز همه چیز را درباره گذشته نمی‌دانیم، به احتمال بسیار، بهتر از هر چیز دیگر بیان‌گر این است که تا چه حد یافتن رویکردی معقول برای پرداختن به مسائل گذشته دشوار بوده است. به ویژه آن که آدم‌های خوش‌نیت اعتقاد داشتند که نخستین کاری که باید انجام شود، به دست آوردن «اشراف» بر گذشته است. چه بسا به هیچ گذشته‌ای نتوان اشراف پیدا کرد، ولی این سخن را بی‌تردید نمی‌توان درباره گذشته آلمان هیتلری صادق دانست. بهترین کاری که می‌توان کرد آن است که بدانیم این گذشته چه چیز بوده، و بعد چنین شناختی را تاب بیاوریم و سپس منتظر بمانیم و ببینیم از دل این شناخت و تحمل چه چیزی بیرون می‌آید.

شاید بهترین وجهی که می‌توان ندانم‌کاری آلمانی‌ها را در برخورد با مسائل گذشته توضیح داد، استفاده از نمونه‌ای کم‌تر دردآور است. پس از جنگ جهانی اول، ما «اشراف بر گذشته» را در رشته‌ای از توصیف‌های جنگ تجربه کردیم که به شدت در نوع و کیفیت گوناگون بودند. به طور طبیعی این اتفاق نه تنها در آلمان که در همه کشورهای که به شکلی تحت تأثیر جنگ قرار گرفتند رخ داد. با این همه، تقریباً باید سی سال سپری می‌شد تا اثری هنری به وجود می‌آمد که به طور شفاف واقعیت نهانی این رویداد را نشان می‌داد؛ به نحوی که بتوان گفت: «بله، این آن چیزی‌ست که بود.» در رمان «حکایت»^۱ اثر ویلیام فاکنر^۲، جنگ بسیار کم توصیف شده، بسیار کم‌تر توضیح داده شده و به هیچ روی از «اشراف» به آن خبری نیست. پایان آن اشک است که با آن خواننده نیز می‌گرید

1. A Fable

2. William Cuthbert Faulkner (1897-1962)

و آن چه ورای این برجا می ماند «تأثیر تراژیک» یا «لذت تراژیک» است؛ تأثر عاطفی ای که هر کس را قادر می کند این واقعیت را بپذیرد که چیزی مانند جنگ اصلا می تواند رخ دهد. به عمد از تراژدی یاد کردم، زیرا فرایند بازشناسی را بیش از اشکال ادبی دیگر نمایندگی می کند. قهرمان تراژیک، با تجربه دوباره آن چه در طریق رنج داده آگاه می شود و در این همدردی^۱ و رنج دوباره بردن از گذشته، شبکه ای از کنش های منفرد به رویداد، به کلیتی معنادار بدل می شود. اوج دراماتیک تراژدی زمانی رخ می دهد که بازیگر به رنج کشنده بدل می شود؛ اینجاست که تغییر ناگهانی اتفاق می افتد، اعلام تقبیح. ولی طرح های غیر تراژیک تنها هنگامی به رویدادهایی اصیل بدل می شوند که بار دوم از طریق خاطره ای که از اکنون به گذشته می نگرد و به شکلی شهودی عمل می کند، رنج را تجربه کنند. چنین خاطره ای تنها پس از فرو خورده شدن خشم و خروش، می تواند سخن بگوید و ما را به کنش برانگیزد؛ و این نیازمند گذشت زمان است. ما همان قدر می توانیم بر گذشته اشراف پیدا کنیم که می توانیم زمان را به عقب برگردانیم. ولی ما می توانیم خود را با گذشته آشتی دهیم. شکل آشتی با گذشته، سوگواری ای است که از دل همه یادآوری های بیرون می آید. گوته در پیش گفتار فاوست گفته است:

درد از نو سر برمی آورد

شکوه تکرار می شود

شکوه زندگی، آن پویش هزارتویی گیج کننده^۲

تأثیر تراژیک تکرار سوگواری یکی از عناصر کلیدی همه کنش هاست؛ معنای آن را می سازد و آن اهمیت همیشگی را بدان می بخشد که بعدها در تاریخ پیدا می کند. برخلاف دیگر عنصرهای ویژه ی کنش - پیش از همه، اهداف مورد انتظار، انگیزه های وادارنده و اصول راهنما که همه در جریان عمل مشهود می شوند - معنای کنش انجام گرفته تنها هنگامی آشکار می شود که کنش خود به پایان رسیده و به داستانی قابل روایت شدن بدل شده است. تا جایی که بتوان به نوعی بر گذشته «اشراف» پیدا کرد، این اشراف در ارتباط با آن چیزی به دست می آید که رخ داده است. ولی روایتی که تاریخ را شکل

1. Pathos

2. Der Schmerz wird neu, es wiederholt die Klage
Des Lebens labyrinthisch irren Lauf.
(Pain arises anew, lament repeats
Life's labyrinthine, erring course.)

م: محمدرضا نیکفر در برگردان فارسی این بیت مرا یاری کرد. از او سپاس گزارم.

می‌دهد، نه مشکلی را حل می‌کند و نه رنجی را تشفی می‌بخشد. روایت تاریخی هیچ‌گاه بر چیزی چیره نشده و نخواهد شد. تا وقتی که معنای رویدادها زنده می‌ماند – و این معنا می‌تواند برای ادواری طولانی دوام بیاورد – «چیرگی بر گذشته» می‌تواند شکل روایتی مدام مکرر به خود بگیرد. شاعر به معنای بسیار عام و تاریخ‌نگار به معنای خاص، وظیفه دارند فرایند روایت را پویا نگاه دارند و ما را درگیر آن کنند. ما که اغلب نه شاعریم نه تاریخ‌نگار، با سرشت این فرایند از طریق تجربه‌های خودمان از زندگی آشنا می‌شویم، زیرا ما نیز نیاز داریم رویدادهای مهم در زندگی خویش را از راه پیوند دادن آن‌ها به خودمان و دیگران به یاد بیاوریم. از این‌روست که ما همراه راه را برای «شعر» در معنای گسترده آن، به مثابه استعدادی انسانی، هموار می‌کنیم؛ ما به تعبیری همراه از آن انتظار داریم که شعر از ذهن یکی از انسان‌ها بجوشد.

هنگامی که این اتفاق روی می‌دهد، بازگفتن آن‌چه روی داده است، در لحظه اکنون متوقف می‌شود و روایت شکل گرفته تازه‌ای، موضوع دیگری، به انبار جهان افزوده می‌شود. شاعر یا تاریخ‌نگار با جان دادن به آن باعث می‌شوند که روایت تاریخ به ماندگاری و تداوم برسد. در نتیجه، روایت جایگاه خود را در جهان می‌یابد، جایی که پس از ما نیز به زندگی خود ادامه می‌دهد. آنجا می‌تواند به مثابه قصه‌ای در میان قصه‌ها بزیزد. این قصه‌ها هیچ معنایی یک‌سره تفکیک‌پذیر از آن‌ها ندارند و این را نیز ما از تجربه‌ی غیرشاعرانه‌ی خودمان می‌دانیم. غنا و قوت هیچ فلسفه، تحلیل یا گزین‌گویی^۱ – هر چند ژرف – قابل مقایسه با قصه‌ای که درست روایت شده نیست.

به نظر می‌رسد از موضوع دور افتادم. پرسش آن است که چه اندازه واقعیت را حتی در جهانی که غیرانسانی می‌شود، باید به خاطر سپرد تا انسانیت به واژه‌ای پوچ یا شبیح بدل نشود؟ به سخن دیگر، تا چه حد ما به جهان متعهد می‌مانیم حتی وقتی که از آن رانده شده یا دامن در کشیده‌ایم؟ من هرگز نمی‌خواهم ادعا کنم که «مهاجرت درونی»، یا سفر از جهان به خلوت پنهان، از زندگی عمومی به گم‌نامی (وقتی واقعا میل به گم‌نامی در کار است و فقط بهانه‌ای نیست برای انجام دادن آن‌چه دیگران با ملاحظات درونی کافی انجام داده‌اند تا وجدان خود را آسوده کنند) رویکردی ناموجه بوده است. این کار در بسیاری موارد تنها کار ممکن بود. سفر از جهان در عصر ظلمت توانایی، همواره تا جایی که واقعیت نادیده گرفته نشود موجه است. هنگامی که آدم‌ها این گزینه را انتخاب می‌کنند، زندگی خصوصی هم می‌تواند در عین ضعف، واقعیتی ماندگار باشد. تنها مهم

1. Aphorism

است که بدانند واقعی بودن این واقعیت، در جنبه عمیقاً شخصی آن ریشه ندارد، بلکه از همان جهانی مایه می‌گیرد که آنان از آن گریخته‌اند. در نتیجه، نیروی حقیقی گریز، از تعقیب و آزار سرچشمه می‌گیرد و قوت شخصی فراریان به همان اندازه‌ای که تعقیب و آزار و خطر افزایش می‌یابد بیش‌تر می‌شود.

در عین حال، نمی‌توان نادیده گرفت که گریز از جهان تا اندازه محدودی از نظر سیاسی معنادار است. محدودیت‌های آن در این واقعیت نهفته است که زور و قدرت یکی نیستند. قدرت تنها زمانی سربرمی‌آورد که مردم با یکدیگر عمل کنند، نه این که به مثابه فرد زور آور شوند. هیچ‌وقت زور آن‌قدر مهم نمی‌شود که بتواند جای قدرت را بگیرد؛ زور همواره از پا درمی‌آید. با این همه، در جایی که واقعیت دور زده شده یا از یاد رفته است، حتی زور محض برای گریختن و مقاومت کردن در صورت ناتوانی از گریز به کار می‌آید. همچنین، وقتی که فردی خود را خوب‌تر و شریف‌تر از آن می‌پندارد که به جنگ چنین جهانی برود یا هنگامی که در رویارویی با «منفیت»^۱ مطلق شرایط جاری جهان در دوران خاصی ناکام می‌ماند. برای نمونه، چقدر نادیده گرفتن و راجی‌های طاقت‌فرسای نازی‌ها و سوسه‌انگیز بود. ولی هرچند این وسوسه نیرومند است، تن دادن به آن و خزیدن و پناه گرفتن در درون ذهن خود، همواره حاصلش از دست دادن انسانیت و همراه آن وانهادن واقعیت است.

باری، در دوران رایش سوم، به دشواری می‌شد در دوستی میان یک آلمانی و یک یهودی نشانه‌ای از انسانیت یافت. اگر دوستان به هم می‌گفتند: آیا ما هر دو انسان نیستیم؟ این گریز بیش‌تری از واقعیت و جهان مشترک هر دو در آن دوران به شمار می‌رفت. آن‌ها در برابر جهان بدان‌سان که بود مقاومت نمی‌کردند. می‌شد قانونی را که آمیزگاری یهودیان و آلمانی‌ها را ممنوع می‌کرد زیر پا گذاشت، ولی مردمی که واقعیت این تمایز را انکار می‌کردند، نمی‌توانستند آن را به چالش بگیرند. در انطباق با انسانیتی که پشتوانه محکم واقعیت را از دست نداده، انسانیتی در بحبوحه واقعیت تعقیب و آزار، آن‌ها باید یکدیگر را یک یهودی و یک آلمانی، و دوست می‌خواندند. اگر چنین دوستی‌ای در آن روزگار، به شکلی ناب، پا می‌گرفت، یعنی بدون عقده‌های غلط گناه از یک سو و عقده‌های غلط برتری یا فروتری از سوی دیگر از آن پاسداری می‌شد، در جهانی که در مسیر غیرانسانی شدن قرار گرفته بود، قدری انسانیت به دست می‌آمد (البته که امروزه موقعیت، یک‌سره، تغییر کرده است).

IV

مسئله دوستی، به دلایل گوناگون، در پیوند با پرسش انسان‌بودن است؛ این مسئله ما را دوباره به لسینگ برمی‌گرداند. همان‌گونه که مشهور است، قدما دوستان را برای زندگی انسانی ناگزیر می‌دانستند و باور داشتند زندگی بدون دوستان ارزش زیستن ندارد. با وجود داشتن چنین اعتقادی، اهمیت اندکی به این ایده می‌دادند که دوست باید دست دوست را در پریشان‌حالی و درماندگی بگیرد؛ بر عکس، آن‌ها فکر می‌کردند که سعادت و خوش‌بختی تنها در جایی‌ست که آن سعادت با دوستان تقسیم شود. بی‌گمان حقیقتی در این گفت‌عام هست که ما تنها در روزگار بدبختی دوستان واقعی خود را می‌شناسیم؛ ولی کسانی که بدون چنین دلیلی آن‌ها را دوستان واقعی می‌دانیم، معمولاً کسانی هستند که بی‌هیچ پرهیز و پروایی، سعادت خود را به آن‌ها نشان می‌دهیم و در تقسیم شادمانی‌هایمان با کسی روی آن‌ها حساب می‌کنیم.

ما عادت داریم دوستی را تنها به مثابه پدیده اُنس صمیمانه^۱ ببینیم؛ رابطه‌ای که در آن دوستان بی‌مزاحمت جهان، دل خود را به روی هم می‌گشایند. نه لسینگ که روسو، یکی از بهترین هواداران این نوع نگرش بود که به خوبی با رویکرد بنیادی فرد مدرن سازگار است؛ فردی که در بیگانگی‌اش از جهان تنها می‌تواند خود را در قلمرو خصوصی و در رابطه صمیمانه رویارو و در دیدار با دوستان فاش کند. در نتیجه، فهمیدن معنای سیاسی دوستی برای ما دشوار است. هنگامی که برای نمونه در آثار ارسطو می‌خوانیم که فیلیا،^۲ دوستی میان شهروندان، یکی از مقتضیات بنیادین بهروزی در دولت‌شهر است، چه بسا فکر کنیم مراد او چیزی بیش از نبود چنددستگی و جنگ داخلی در درون دولت‌شهر نیست. ولی برای یونانیان، گوهر دوستی در گفت‌وگو شکل می‌گرفت. آن‌ها باور داشتند که تنها گفت‌وگوی مدام میان شهروندان، آن‌ها را به مثابه شهروندانی در دولت‌شهر متحد می‌کند.

در گفت‌وگو، اهمیت سیاسی دوستی و انسانیت مختص آن تجلی می‌یابد. برخلاف صحبت صمیمانه کسی با دوستش که - حتی اگر با لذت در حضور دوستی صورت بندد - در آن فرد بیش‌تر درباره خودش حرف می‌زند. بُن‌مایه اصلی این نوع هم‌سخنی، مربوط به جهان مشترک است. جهان مشترک، تا وقتی که انسان‌ها به طور مداوم درباره آن سخن نگویند، به معنای واژگانی کلمه، «غیرانسانی» می‌ماند. جهان صرفاً به خاطر

1. Intimacy

2. Philia

این که صدای انسانی در آن شنیده می‌شود، انسانی نمی‌شود. جهان تنها هنگامی انسانی می‌شود که موضوع گفت‌وگو قرار گیرد. هر چقدر ما از امور جهان اثر بپذیریم، هر اندازه این امور ما را به ژرفی برانگیزند و الهام ببخشند، باز این امور تنها هنگامی برای ما انسانی می‌شوند که با هم‌نوعان خود درباره آن‌ها سخن بگوییم. هر چیزی که نمی‌تواند موضوع گفت‌وگو شود - اموری که واقعا متعالی، خوف‌انگیز یا مرموزند - چه بسا آوایی انسانی بیابند و پژواک آن‌ها از طریق آن‌ها در جهان پیچد، ولی این به معنای دقیق کلمه، آن‌ها را انسانی نمی‌کند. ما آن‌چه را در جهان و در درون‌مان می‌گذرد، تنها از راه سخن گفتن درباره آن‌ها انسانی می‌کنیم و در جریان سخن گفتن از آن‌ها انسان بودن را می‌آموزیم.

یونانی‌ها انسانیتی را که در جریان گفت‌وگوی دوستانه به دست می‌آید، فیلاتروپیا^۱ عشق به انسان نامیدند، زیرا این امر در آمادگی برای تقسیم جهان با دیگر آدمیان تبلور می‌یابد. متضاد آن، میزانتروپی^۲، بیزاری از انسان است؛ به معنای آن که شخص مردم‌ستیز، کسی را نمی‌یابد که شایسته آن باشد که همراه او در جهان، طبیعت و کیهان شادمانی کند. در گذار از تحولاتی بسیار، انسان‌دوستی یونانی به اومانیتاس^۳ رومی بدل شد. یکی از مهم‌ترین تحولات، به این واقعیت سیاسی پیوند داشت که در روم مردم با ریشه‌ها و تبارهای قومی بسیار متفاوت می‌توانستند شهروندی روم را به دست بیاورند و در پی آن وارد گفت‌وگویی شوند که در میان رومی‌های فرهیخته جریان داشت و جهان و زندگی با آن‌ها را به بحث بگذارند. این پس‌زمینه سیاسی، اومانیتاس رومی را از آن‌چه مدرن‌ها «انسانیت»^۴ می‌خوانند و از آن به طور کلی صرفا تأثیر آموزش را مراد می‌کنند متمایز می‌کند.^۵

1. Philanthropia

2. Misanthropy

3. Humanitas

4. Humanity

۵. م: آرنت به رابطه «گفتار» و «گفت‌وگو» با اومانیتاس در سیاق رومی آن اشاره می‌کند. در بافتار رومی، اصطلاح اومانیتاس با برداشت سیسرون از آن شناخته می‌شود. تفسیر او استوار بر سنت اندیشه یونانی است. در حالی که در زبان یونانی، این واژه، معنایی محدود دارد، سیسرون، سویی‌ها و لایه‌های معنایی تازه بدان بخشید. پنج سده پیش از میلاد مسیح، توجه اندیشمندان بیش‌تر بر بدن انسان و سرشت تنانه او متمرکز بود. با ظهور این باور سوفیست‌ها که «انسان معیار انسان است»، توانایی‌های فکری آدمی بیش از طبیعت جسمانی او در کانون توجه قرار گرفت. سقراط نگاه‌ها را به سمت اخلاق سوق داد و مفاهیمی تازه در این قلمرو پدید آورد و شاگردان او قابلیت‌های عقلانی، هنری، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی انسان را به بحث گذاشتند و بدین ترتیب خود فلسفه زاده شد. رومی‌ها گرچه در ارجاع به مفهوم اومانیتاس تحت تأثیر اندیشه یونانی بودند، دامنه معنایی «انسانیت» را چنان گسترده که «انسان‌باروی» (humanism) و

انسانی بودن، باید به جای احساساتی بودن، حساب شده و خویشتن دارانه باشد. انسانیت، نه در برادری که در دوستی به بهترین شکل جلوه می‌یابد. انسانیت تنها رابطه صمیمانه شخصی نیست، بلکه خواست‌های سیاسی می‌آفریند و بازگشت به جهان را تضمین می‌کند.^۱ همه این‌ها ویژگی‌های خاص دوران باستان کلاسیک به نظر می‌آید، ولی حیرت می‌کنیم وقتی در ناتان حکیم ویژگی‌های مشابهی می‌یابیم؛ نمایش نامه‌ای که

«انسانیت‌باوری» (humanitarianism) را نیز دربرمی‌گیرد. برای هومر و دیگر نویسندگان کلاسیک یونان واژه «انسان» به فرد باز می‌گشت؛ موجودی که گرچه در پاره‌ای خصائصش از جانوران دیگر ضعیف‌تر است، ولی از قدرت‌ها و نیروهای هایی برتر نیز برخوردار است. برای رومی‌ها واژه انسان (homo) به معنای موجودی یک‌سره برتر از دیگر جانوران بود. سیسرون انسان را جانوری می‌داند که با روشن‌بینی، هوشمندی، پیچیدگی و چند سویگی و نیز با این واقعیت که دارای قوای عقل، حافظه و حزم است، از دیگران جانوران متمایز می‌شود. به سبب این سرشت برین و عقل الهی است که اگر آدمی وظائف خود را انجام دهد، می‌تواند به اوج مراتب فخر و فضیلت دست یابد. در برخی آثار سیسرون انسان (homo) و انسانیت (humanitas) به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. برای سیسرون، امتیاز انسان نه در قدرت او برای گردآوری مال یا رسیدن به جاه و جلال که در توانایی او برای دستیابی به حکمت، خویشتن‌داری و عدالت است. خلق و خوئی اکسپاتی و نه وراثتی است که انسانیت آدمی را تعریف و تحدید می‌کند. همه این فضائل باید با یکدیگر هماهنگ باشند و در میان انسان‌ها حس برادری نسبت به یکدیگر ایجاد کنند. از نظر سیسرون، انسان باید جامعه جهانی نژاد انسانی را به رسمیت بشناسد و برای همه انسان‌ها بکوشد، درست به این دلیل که انسانند. او می‌گوید انسانی که در این جهان انسانی عام مشارکت نکند، نام او را شاید آدمی نهند. از این‌رو، اومانیتاس رومی، گستره وسیعی از وظائف انسانی و احساس عمیق عشق و همدلی را دربر می‌گیرد؛ و نیز لذت بردن از ادبیات، هنر، تأمل و تفکر و پژوهش و نیز کاربرد عقلانی خصائل فضیلت‌مند. سیسرون اومانیتاس را یکی از ویژگی‌های ضروری سخن‌ور می‌شمرد. سخن‌ور کسی است که در قلمرو عمومی و برای منافع عام می‌کوشد و در نتیجه باید واجد زنجیره‌ای از فضائلی باشد که واژه اومانیتاس بیان‌گر آن‌هاست. بدین سان، انسانیت هم امری جمعی است، هم از آنجا که نیازمند گفتار و گفت‌وگو در قلمرو عمومی است با زبان، سخن‌وری و بلاغت، و نیز دانش‌ها و هنرهای دیگر پیوند دارد. برای معنای اومانیتاس در بافتار رومی بنگرید به:

Oscar E. Nybakken, "Humanitas Romana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 70 (1939), pp. 396-413.

۱. م: «انسانیت» و ابداع مفهوم جهانی انسان، فارغ از جغرافیا و نژاد و دین، و توجه به مسئله تربیت ذهن همه اندیشمندان عصر روشن‌گری را به خود مشغول داشته بود. هردر، از معاصران لسنینگ، نیز با تشویق‌های گونه طرح خود را با عنوان «ایده‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ نوع انسان طی سال‌های ۱۷۸۴ و ۱۷۹۱ به انجام رساند. او در نامه‌هایی در ترفیع مرتبه انسانیت (Briefe zur Beförderung der Humanität) نوشته شده طی سال‌های ۱۷۹۳-۱۷۹۷، مفهوم انسانیت یا «اومانیتات» را شرح می‌دهد. «اومانیتات» از نظر هردر، جامع همه اوصافی است که ما را انسان می‌کند. قابلیت متمایز آدمی از اینجا برمی‌آید که انسان‌ها «نخستین موجوداتی هستند که از آغاز آفرینش آزادند». رهایی از جبرهای طبیعی و زیستن در جهانی که با اراده و آزادی انتخاب ساخته می‌شود، امری است که میان انسان‌ها مشترک است و آن‌ها را اعضای باهمستانی واحد می‌گرداند. در اندیشه هردر نیز زبان اهمیتی کانونی دارد و بدون آن فضائل انسانی تحقق‌پذیر نیست. در این باره بنگرید به:

A New History of German Literature, pp. 414-418.

با وجود مدرن بودنش، می تواند درام کلاسیک دوستی خوانده شود. امر شگفت انگیز در این نمایش نامه، جمله ای است که ناتان خطاب به تمپلر^۱ می گوید و در واقع به هر کس که دیدار می کند: «ما باید، باید دوست باشیم» / اهمیت این دوستی، برای لسینگ، آن قدر از شور عشق بیش تر است که می تواند بی ملاحظه، سر و ته قصه عاشقانه را هم بیاورد (معلوم می شود که دو دل داده قصه، تمپلر و رشا،^۲ دختر خوانده ناتان، برادر و خواهرند) و آن را به رابطه ای بدل کند که شرط آن دوستی فارغ از عشق است.

تنش دراماتیک نمایش نامه تنها در ستیز میان دوستی و انسانیت با حقیقت نهفته است. این واقعیت چه بسا موجب شگفتی بیش تر انسان های مدرن شود، ولی به طرز جالبی به اصول و ستیزه هایی نزدیک است که دل مشغولی دوران باستان کلاسیک بود. در پایان، سرانجام معلوم می شود که فرزاندی ناتان تنها از آمادگی او برای قربانی کردن حقیقت در پای دوستی مایه می گیرد.

دیدگاه های لسینگ درباره حقیقت بسیار خلاف مذهب مختار^۳ بود. او حاضر نمی شد هر حقیقتی را، هر چه باشد بپذیرد، حتی آن دسته حقایقی را که فرضا حاصل مشیت الهی است. او هرگز خود را ملزم به پذیرش حقیقت نیافت، چه آن حقیقت حاصل تحمیل دیگران باشد، چه مقتضای استدلال های خودش. در برابر دوگانه افلاطونی دیدگاه^۴ یا حقیقت^۵، بی گمان انتخاب لسینگ مشخص بود. او خرسند بود که به قول خودش، انگشت واقعی حقیقت مفقود شده، اگر اساسا چنین چیزی وجود می داشته است.^۶ او

1. Templar

2. Recha

3. Unorthodox

4. Doxa

5. Aletheia

۶. م: هسته مرکزی نمایش نامه «ناتان حکیم» حکایت یا تمثیل انگشت (ringparabel) است. وقتی سلطان صلاح الدین از ناتان می پرسد که دین حقیقی کدام است، ناتان حکایت انگشت را باز می گوید. انگشتی که مرد ریگ آباء و اجدادی است، قدرتی جادویی دارد و نگین آن می تواند صاحب خود را در چشم خداوند و نوع بشر محبوب کند. بنا به سنت، پدر این انگشت را به عزیزترین پسر خود می بخشد و همین طور او به عزیزترین پسرش. هر کس انگشت را دریافت کند، پادشاه و جانشین پدر است. یک بار نوبت به پدری می رسد که سه فرزند دارد و هر سه را به یک اندازه دوست دارد. پدر با «ضعفی پارسایانه» به هر یک از پسرها قول می دهد، انگشت را بدو بپسارد. در پی تلاش برای وفای به عهد، دو انگشت دیگر از روی آن انگشت می سازد، چنان که دو انگشت قلب از اصل بازشناختنی نیست. در بستر مرگ به هر کدام از پسرها، یکی از انگشتها را می بخشد. پس از مرگ پدر، بر سر انگشت اصلی در میان پسرها نزاع می افتد. قاضی حکیمی به آن سه هشدار می دهد که فعلا نمی توان گفت کدام یک از انگشتها اصل است

از این خرسند بود که وقتی آدم‌ها درباره امور این جهان با یکدیگر سخن می‌گویند، شمار شماره‌ناپذیری از دیدگاه‌ها وجود دارند و طرح می‌شوند. پیدا شدن انگشتر اصلی حقیقت، به معنای پایان گفت‌وگو و در نتیجه پایان دوستی و سرانجام پایان انسانیت بود. بر همین پایه، او خرسند بود که به نژاد «خدایان محدود» تعلق دارد؛ نامی که او گاه انسان‌ها را بدان می‌خواند. او می‌اندیشید کخ جامعه انسانی «از کسانی آسیب می‌بیند که به هر آب و آتشی می‌زنند تا ابر درست کنند؛ آسیبی بس بیش‌تر از کسانی که آن ابرها را می‌پراکنند» و جامعه انسانی «از کسانی که می‌خواهند شیوه‌های گوناگون اندیشیدن انسان‌ها را زیر یوغ سبک فکر خود درآورند، بسی متحمل خسارت شده است.» این با رواداری^۱ به معنای پیش‌پاافتاده آن ارتباط چندانی ندارد (به واقع، لسینگ خود به هیچ‌روی آدم رواداری نبود). در عوض، آن‌چه لسینگ می‌گوید تا اندازه زیادی با استعداد دوستی، گشودگی به روی جهان و سرانجام با عشق اصیل به نوع آدمی پیوند دارد.

درون‌مایه «خدایان محدود»، محدودیت‌های فهم انسانی، محدودیت‌هایی که عقل نگرورز^۲ وامی‌نماید و از این رهگذر استعلا می‌یابد، بعدها موضوع مهم نقد کانت شد. رویکرد کانت هر وجه اشتراک ممکن با رویکرد لسینگ داشته باشد - و در واقع، وجوه مشترک چندانی نداشتند - دو اندیشمند در نقطه‌ای تعیین‌کننده از هم جدا می‌شدند. کانت دریافت که هیچ حقیقت مطلقی برای انسان در کار نیست؛ دست‌کم، حقیقت به معنای نظری آن. او، بی‌گمان، می‌توانست حقیقت را در پای امکان آزادی انسان قربانی کند، زیرا اگر ما مالک حقیقت باشیم، دیگر نمی‌توانیم آزاد باشیم. ولی او به دشواری می‌توانست با لسینگ هم‌رأی باشد که حقیقت، اگر وجود دارد، می‌تواند بی‌هیچ‌پروایی در پای انسانیت و امکان دوستی و گفت‌وگو میان انسان‌ها قربانی شود. کانت استدلال

و اساساً چه بسا هر سه انگشتر تقلبی باشند و انگشتر اصلی، پیش از این، گم شده است. قاضی به پسران می‌گوید که منتظر نمانند تا قدرت معجزه‌آمیز نگین اصلی خود را نشان بدهد، زیرا پیدا کردن آن انگشتر بستگی به نوع زیستن آن‌ها دارد؛ اگر هر کدام از پسرها به شیوه‌ای بزید که قدرت نهفته نگین اصلی در انگشتر دست او نمایان شود؛ یعنی به شیوه‌ای زندگی کند که در چشم خداوند و نوع بشر مطبوع و دلپذیر بیاید، معلوم می‌شود که انگشتر اصلی در انگشت اوست. ناتان، دین حقیقی را به انگشتر اصلی تشبیه می‌کند و می‌گوید که هر یک از ما با دینی زندگی می‌کنیم که از انسان‌های مورد احترام آن را آموخته‌ایم و از تاریخ به ارث برده‌ایم. اثبات عینی حقیقی بودن هر یک از این ادیان (یهودیت، مسیحیت و اسلام) با برهان عقلی ممکن نیست. سه انگشتر در اینجا نماد سه دین هستند و محبوبیت نزد خدا و خلق استعاره‌ای از سعادت این جهانی و رستگاری آن جهانی است. ایده اصلی لسینگ این‌که دین حقیقی آن است که از ادعای حقیقت دست بردارد، در اینجا نمایان می‌شود.

1. Tolerance
2. Speculative

کرد که امر مطلق وجود دارد و آن وظیفه بی چون و چرای اخلاقی است که ورای انسان‌ها قرار می‌گیرد و در همه امور انسانی نقشی تعیین‌کننده دارد و نمی‌تواند حتی به خاطر انسانیت، به هر معنایی که باشد، نقض شود. منتقدان اخلاق کانتی بارها این برنهاده را، به مثابه برنهاده‌ای کمابیش غیرانسانی و سنگ‌دلانه، تقبیح کرده‌اند. فارغ از ارزش استدلال آن‌ها، غیرانسانی بودن فلسفه اخلاق کانت انکارناپذیر است، زیرا بی‌چون و چرا بودن وظایف اخلاقی، مطلق بودن آن‌ها را فرض می‌گیرد. وظایف اخلاقی در عین مطلق بودن به قلمرو روابط میان انسان‌ها ربط دارند و نسیت بنیادی قلمرو روابط میان انسانی با مطلق بودن وظایف اخلاقی سازگار نیست. نا-انسانیت^۱ (فقدان انسانیت) که با مفهوم حقیقت واحد گره خورده است، در آثار کانت با روشنی خاصی نمایان می‌شود؛ درست به سبب آن که او کوشیده تا حقیقت را در عقل عملی بیابد؛ گویی او که بی‌وقفه محدودیت‌های شناختی انسان را نشان می‌داد، نمی‌توانست این فکر را برتابد که آدمی در عمل نیز نمی‌تواند مانند خدا رفتار کند.

با این‌همه، لسینگ از همان چیزی شادمان بود که - دست کم از زمان پارمنیدس و افلاطون تا روزگار او - هرگز فیلسوفان را اندوهگین نکرده بود: این که حقیقت، به محض آن که به زبان درآید، بی‌درنگ به دیدگاهی در میان دیدگاه‌ها بدل می‌شود؛ دیدگاهی که می‌توان با آن درپیچید، از نو صورت‌بندی کرد و آن را موضوعی برای سخن گفتن با دیگران ساخت. عظمت لسینگ تنها در این نبود که از لحاظ نظری باور داشت حقیقت واحدی در جهان انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد. آن‌چه لسینگ را متمایز از دیگران می‌کرد خوشحالی او از نبودن چنین حقیقتی بود؛ چون از نظر او وجود نداشتن حقیقتی واحد باعث می‌شد گفت‌وگوی بی‌پایان میان انسان‌ها ضرورت پیدا کند و تا هنگامی که انسان‌ها بر روی زمین می‌زیند، ضرورت آن از میان نرود. حقیقت مطلق واحد، اگر می‌توانست وجود داشته باشد، همانا به معنای مرگ همه آن‌هایی بود که با یکدیگر مناقشه و بحث می‌کنند؛ بحث و مناقشه امری بود که این نیا و خداوندگار همه‌ی جدلی‌ها در زبان آلمانی با آن بسی آسوده بود و همواره با روشنی و قطعیت تمام از آن جانب‌داری می‌کرد. توقف بحث و جدل، اعلام پایان انسانیت است.

امروزه، همدلی به شیوه لسینگ با تنش دراماتیک ولی غیرتراژیک «ناتان حکیم» دشوار است؛ شاید یکی بدان سبب که بی‌گمان وقتی پای حقیقت در میان است، روادارانه رفتار می‌کنیم؛ گرچه به دلایلی که با دلایل لسینگ به سختی خویشاوندی

دارند - امروزه ممکن است گاه کسی مثل حکایت سه انگشتر لسینگ، حقیقت را به پرسش بگیرد؛ مانند تعبیر درخشان کافکا: «سخن گفتن از حقیقت دشوار است، زیرا اگرچه تنها یک حقیقت وجود دارد، حقیقت زنده است و در نتیجه، چهره‌ای زنده و دگرگون‌شونده دارد.» ولی اینجا نیز درباره جنبه سیاسی تقابلی که لسینگ میان حقیقت و انسانیت برقرار می‌کند، هیچ چیزی گفته نمی‌شود. امروزه، بیش از گذشته، آدم‌هایی که باور داشته باشند مالک حقیقت‌اند، به ندرت دیده می‌شوند و در عوض ما مدام به کسانی برمی‌خوریم که مطمئنند که حق با آن‌هاست. تفاوت روشن است: در دوران لسینگ پرسش حقیقت هنوز به قلمرو فلسفه و دین تعلق داشت، در حالی که مشکل برحق بودن ما از درون چارچوب علم و از سبک اندیشه معطوف به علم مایه می‌گیرد. کاری به این مسأله ندارم که آیا چنین تغییری در شیوه‌های اندیشیدن برای ما نیک بود یا بد. واقعیت ساده آن است که حتی آدم‌هایی که از داوری درباره سویه‌های علمی یک استدلال سراپا ناتوانند، به همان اندازه مجذوب حقانیت علمی هستند که آدم‌های سده هجدهم میلادی شیفته مسأله حقیقت بودند. این که دانشمندان علوم تجربی تا جایی که واقعا به شکلی علمی در کار خود پیش می‌روند، به خوبی می‌دانند که «حقایق» آن‌ها هرگز نهایی نیست و با پژوهش‌هایی زنده مدام آن‌ها را به شکلی رادیکال بازنگری می‌کنند، به طرز غریبی، از شیفستگی انسان‌های مدرن به رویکردهای دانشمندان هیچ نمی‌کاهد.

به رغم تفاوت میان دو مفهوم تملک حقیقت و برحق بودن، هر دو وجه مشترکی با هم دارند: اگر کار به تقابل میان دیدگاه‌شان با انسانیت یا دوستی بکشد، هیچ کدام حاضر نیستند تا دیدگاه‌شان را قربانی کنند. آن‌ها، به واقع، باور دارند قربانی کردن دیدگاه خود، نقض وظیفه‌ای والا تراست؛ وظیفه «عینیت»^۲ در نتیجه، اگر هم به صورت اتفاقی دیدگاه خود را قربانی انسانیت یا دوستی کنند، احساس نمی‌کنند این کار را به دستور وجدان انجام می‌دهند، بلکه حتی از انسانیت خود شرمگین می‌شوند و اغلب حس سنگین گناه آن‌ها را فرا می‌گیرد. می‌توان با نشان دادن پیامدهای این مسأله طی دوازده سال حکومت رایش سوم و ایدئولوژی مسلط آن، تضاد لسینگ را به چیزی ترجمه کرد که به تجربه ما نزدیک‌تر است. برای یک لحظه بگذارید این واقعیت را کنار بگذاریم که آموزه رادیکال نازیسم، علی‌الاصول، به دلیل ناسازگاری‌اش با «طبیعت» انسان، اثبات‌ناپذیر بود (شاید اشاره به این نکته سودمند باشد که این نظریه‌های «علمی» نازی نه ابداع نازی‌ها بود نه به طور خاص ابداعی آلمانی.) بگذارید برای یک لحظه فرض کنیم که نظریه‌های

1. Franz Kafka (1883–1924)

2. Objectivity

رادیكال می توانستند به شكل قانع كننده ای اثبات شوند. تردیدی روا نیست كه نتایج عملی سیاسی ای كه نازی ها از این نظریه ها می گرفتند، سراپا منطقی بودند. فرض كنید بتوان با شواهد علمی تردیدنپذیری نشان داد كه نژادی فروتر است. آیا این می تواند امحای آن نژاد را توجیه كند؟ پاسخ به این پرسش هنوز خیلی ساده است، چون می توان از فرمان «قتل نكن» یاری گرفت كه در واقع از آغاز پیروزی مسیحیت بر دوران باستان، به فرمان بنیادی حاكم بر اندیشه حقوقی و اخلاقی غرب بدل شده است. ولی از نظر شیوه اندیشیدینی كه نه تحت سلطه ساختارهای حقوقی است، نه اخلاقی، نه دینی - و اندیشه لسینگ همان اندازه كه زنده و پویا بود، فارغ از آن ساختارها نیز بود - پرسش را به این صورت می توان درانداخت: آیا هیچ يك از این آموزه ها، هرچند به صورتی متقاعدكننده اثبات شده باشند، ارزش قربانی كردن حتی يك دوستی میان دو انسان را دارند؟

باری به نقطه آغاز بحثم بازگشته ایم؛ به فقدان شگفت انگیز «عنیت» در جدل گری^۱ لسینگ، به جانب داری تیزبینانه او كه هیچ ارتباطی با سوژ كتیویته^۲ نداشت، زیرا هرگز او از خود جانب داری نمی كرد، بلكه جانب رابطه آدم ها با جهان شان از نظر موضع ها و دیدگاه هایشان را می گرفت. پاسخ به پرسشی كه پیش كشیدم، برای لسینگ ساده بود. هیچ دیدگاه عمیقی درباره سرشت یهودیت، مسیحیت یا اسلام او را از بنیاد گذاشتن دوستی و هم سخنی با مسلمانان باورمند، یهودی ای متقی یا مسیحی ای مؤمن باز نمی داشت. وجدان فارغ بال و سالم او هر آموزه ای كه، علی الاصول، امكان دوستی میان انسان ها را نابود می كرد، پس می زد. او بی درنگ جانب آدمی را می گرفت و به بحث های عالمانه و عوامانه در این یا آن اردوگاه بی اعتنایی می كرد. این انسانیت لسینگ بود.

این انسانیت در جهانی ظهور كرد كه از نظر سیاسی به بردگی گرفته شده و افزون بر این، شالوده هایش، پیش تر به لرزه افتاده بود. لسینگ نیز در «عصر ظلمت» می زیست و تاریکی آن عصر به سختی توانسته بود او را ویران كند. ما شاهد بوده ایم در چنین عصری، انسان ها چه نیاز مبرمی به نزدیک تر شدن به يكدیگر دارند، به این كه در گرمای رابطه ای صمیمانه، در پی جایگزینی برای آن روشنایی ای می گردند كه تنها قلمرو عمومی می تواند بتاباند. ولی بسنده كردن به رابطه صمیمانه بدان معناست كه از بحث می پرهیزند و می كوشند تا جای ممكن تنها با مردمی پیامیزند كه با آن ها در گیر نمی شوند. در آن روزگار تاریك و جهان تنگ، برای انسانی با منش و روش لسینگ، مجال اندكی وجود

1. Polemicism

2. Subjectivity

داشت. جایی که آدم‌ها به همدیگر نزدیک می‌شدند تا یکدیگر را گرم‌تر کنند، از او دورتر می‌شدند. با این همه، او که در غایت سستی‌دگی، جدلی بود، تنهایی را بیش‌تر تاب می‌آورد تا نزدیکی مفرط برادرانه‌ای که همه تمایزها را می‌زدود. او هرگز میل نداشت رابطه با کسی را که با او وارد بحث شده بود قطع کند. دل‌مشغولی یگانه او، انسانی کردن جهان از طریق گفت‌وگوی بی‌درنگ و گسست درباره مسائل و رویدادهای آن بود. او می‌خواست دوست بسیاری کسان باشد، ولی حاضر نبود برادر کسی شود.

او نتوانست با کسانی که طرف گفت‌وگو و مناقشه با او بودند، این دوستی در جهان را به دست آورد. در شرایطی که آن زمان در سرزمین‌های آلمانی‌زبان حاکم بود، او به دشواری می‌توانست به این هدف نائل آید. همدلی با مردی که «ارزش او بیش از همه استعدادهایش بود» و عظمت او از «فردیتش مایه می‌گرفت» (فردیش شلگل)^۱، هرگز در آلمان رخ نداد؛ زیرا خاستگاه چنین همدلی می‌بایست سیاست، به ژرف‌ترین معنای واژه باشد. از آنجا که لسینگ شخصی سراپا سیاسی بود، تأکید می‌کرد که حقیقت تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که با گفت‌وگو انسانی شود؛ از آن دست گفت‌وگوها که موضوع آن نه تنها رویدادهایی است که در آن لحظه برای آدم‌ها رخ داده بلکه آن چیزی است که «حقیقت می‌انگارند». چنین گفت‌وگویی^۲ از هر نظر در تنهایی ناممکن است و به ساحتی تعلق دارد که صداهای گوناگونی در آن هست و بیان آن چه «حقیقت انگاشته می‌شود»، آدم‌ها را هم‌هنگام به یکدیگر می‌پیوند و از هم می‌گسلد. این نوع گفت‌وگوها آفریننده فاصله‌هایی است که جهان را می‌سازند. هر حقیقتی بیرون از این ساحت، فارغ از این که به آدمیان خیر برساند یا شر، به معنای واژگانی کلمه، غیرانسانی است؛ نه به خاطر آن که ممکن است آدم‌ها را علیه یکدیگر برانگیزد و آن‌ها را از هم جدا کند؛ بل که به عکس، به سبب آن که ممکن است بدان‌جا بینجامد که همه آدمیان ناگهان با دیدگاهی واحد با یکدیگر متحد شوند و از میان دیدگاه‌های گوناگون، دیدگاه واحدی سر برآرد، چنان که گویی نه همه انسان‌ها در تکتی بی‌کران‌شان که انسانی واحد، به مثابه نوع و نمونه‌ای برتر، می‌بایست بر روی زمین سکونت کنند. چنین چیزی اگر روی دهد، جهان که تنها در فضاهای میانی بین انسان‌هایی از هر گونه شکل می‌گیرد، یک‌سره محو می‌شود. از این‌رو، ژرف‌ترین چیزی که درباره رابطه میان حقیقت و انسانیت گفته شده، در جمله‌ای از لسینگ بازتابیده است؛ جمله‌ای که گویا سخن نهایی بیرون کشیده

1. Friedrich Schlegel

۲. مترجمان انگلیسی این جستار، کلارا و ریچارد وینستون (Clara and Richard Winston) واژه discourse را همه‌جا به «گفت‌وگو» برگردانده‌اند، که امروزه چندان معمول نیست.

شده از همه آثار اوست:

بگذار هر انسانی بگوید آن چه را حقیقت می‌انگارد
و بگذار حقیقت، خود، خدا را حمد خواند!'

1. "Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt,
doch die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen."

رزا لوکزامبورگ^۱

زندگی‌نگاری نهایی^۲، به سبک انگلیسی، از ستوده‌ترین انواع تاریخ‌نگاری است. چنین زندگی‌نگاری، مفصل، با استنادهای کامل و پانوشت‌ها و گفت‌آوردهای بسیار، معمولاً در دو جلد ضخیم، بیش از اغلب آثار تاریخی چشم‌گیر، درباره دوره تاریخی مورد بحث، روشن و زنده سخن می‌گوید. برخلاف دیگر انواع زندگی‌نگاری، تاریخ در آنجا پس‌زمینه ناگزیر سیر زندگی شخصی نام‌آور نیست، بلکه گویی پرتو بی‌رنگ زمان تاریخی بدان تابانده شده با منشور شخصیتی مهم شکسته شده و در طیف حاصل آن وحدت کامل زندگی و جهان به دست آمده است. شاید بدین‌روست که این نوع

۱. م: رزا لوکزامبورگ (Róža Luksemburg, 1870-1919) از رهبران مهم جنبش سوسیالیستی و کمونیستی در آغاز سده بیستم بود. این فعال سوسیالیست لهستانی‌تبار، از بنیادگذاران حزب سوسیال دموکرات پادشاهی لهستان و اتحادیه اسپار تاکیست‌هاست که بعدها به حزب کمونیست آلمان بدل شد. او در جریان شورشی ناکام به دست مأموران دولت آلمان به قتل رسید. درباره زندگی و اندیشه‌های او بنگرید به:

ماکس گالو، زن شورشی، زندگی و مرگ رزا لوکزامبورگ، ترجمه مجید شریف، تهران، رسا، ۱۳۷۸

۲. زندگی‌نگاری نهایی (definitive biography) به آن زندگی‌نگاری گفته می‌شود که کمابیش جامع و کامل و دقیق است و به سادگی افزود و کاستی در آن نمی‌توان کرد و خلل و خطای چشم‌گیری ندارد. امروزه به امکان نوشتن زندگی‌نگاری نهایی با چشم‌تردید نگریسته می‌شود، زیرا زندگی‌نگاری در مقام یکی از انواع تاریخ‌نگاری، تنها با گردآوری همه اسناد و رویدادنگاری (chronology) کامل تعریف نمی‌شود، بلکه زندگی‌نگاری تبیین و تحلیل سرگذشت و تحولات درونی و بیرونی فرد موضوع کتاب است و می‌تواند از چشم‌اندازها و با رویکردهای گوناگون و بی‌شمار نوشته شود.

زندگی‌نگاری به الگوی کلاسیک زندگی‌نگاری‌های دولت‌مردان بزرگ بدل شده، ولی همچنان الگوی مناسبی نیست برای مواردی که جذابیت اصلی در داستان زندگی فرد است یا زندگی هنرمندان، نویسندگان، و به طور کلی مردان و زنانی که نبوغ‌شان میان آن‌ها و جهان فاصله افکنده و اهمیت آن‌ها در اصل به آثار آن‌ها و آفریده‌هایی است که آن‌ها به جهان افزوده‌اند، نه نقشی که در جهان بازی کرده‌اند.^۱

برگزیدن زندگی رزا لوکزامبورگ، نامحتمل‌ترین نامزد، به مثابه موضوع نوعی از زندگی‌نگاری که به نظر تنها برای زندگی دولت‌مردان بزرگ و دیگر جهان‌داران مناسب می‌آید، ایده درخشانی از جانب جی. پی. نتل بود.^۲ او بی‌گمان از این دست آدم‌ها نبود. حتی در جهان جنبش سوسیالیستی اروپایی او، لوکزامبورگ، فردی حاشیه‌ای بود که تنها در دوره‌ای نسبتاً محدود به چهره‌ای درخشان و باشکوه بدل شد. نوشته‌ها و تأثیر او را به سختی می‌توان با معاصرانش قیاس کرد؛ کسانی چون پلخانف^۳، تروتسکی^۴، و لنین^۵، بیل^۶ و کائوتسکی^۷ تا ژورس^۸ و میلراند^۹. اگر کامیابی در جهان پیش‌شرط کامیابی در این نوع زندگی‌نگاری است، آقای نتل چگونه توانست از پس نوشتن زندگی‌نگاری زنی برآید که در دوران جوانی در سرزمین مادری‌اش لهستان جذب حزب سوسیال دموکراسی آلمان شد و نقشی کلیدی در تاریخ کم‌تر شناخته شده و نادیده گرفته شده سوسیالیسم لهستان بازی کرد و سپس طی دو دهه، به رغم آن‌که به طور رسمی هیچ‌گاه به رسمیت

۱. محدودیت دیگری نیز در سال‌های اخیر آشکارتر شده است. به دلیل اهمیت هیتلر و استالین برای تاریخ معاصر، زندگی‌نگاری‌های نهایی‌ای برای آن‌ها نوشته شده که شایستگی آن را نداشته‌اند. فارغ از این‌که آلن بولاک (Alan Bullock) در کتابش درباره هیتلر یا ایزاک دویچر (Issac Deautcher) در زندگی‌نگاری‌اش از استالین چقدر با وسواس تمام فنون روش‌شناختی توصیه شده در این نوع زندگی‌نگاری را به کار برده‌اند، نگریستن به تاریخ در پرتو این نا-شخص‌ها (non-persons) تنها می‌تواند به ارتقای مغله‌آمیز آنان به افرادی شایسته احترام و تحریف ظریف‌تر رویدادها بینجامد. وقتی می‌خواهیم هم‌هنگام رویدادها و اشخاص را با حفظ تناسب واقعی میان آن‌ها بنگریم، باز هم باید به سراغ زندگی‌نگاری‌های کم‌تر مستند و داده‌بنیاد و ناقص هیتلر و استالین به قلم کنراد هایدن (Konrad Heiden) و بوریس سوارین (Boris Souvarine) برویم.

2. J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

3. Georgi Plekhanov

4. Leon Trotsky

5. Vladimir Ilyich Ulyanov

6. August Bebel

7. Karl Kautsky

8. Jean Jaurès

9. Alexandre Millerand

شناخته نشد، مناقشه برانگیزترین و چهره‌ای کم‌تر فهمیده شده در جنبش چپ آلمان بود؟ چون دقیقاً این کامیابی بود که از رزا لوکزامبورگ، در زندگی، مرگ و پس از مرگ، دریغ شده بود - حتی کامیابی در جهان انقلابی‌ها. آیا ناکامی او از نظر به رسمیت شناخته نشدن تلاش‌هایش به نوعی با شکست شوم انقلاب در کشور ما پیوند نداشت؟ آیا تاریخ از خلال منشور زندگی و آثار او متفاوت به نظر خواهد آمد؟

هر چه باشد، من کتابی نمی‌شناسم که چنین بر دوره مهم سوسیالیسم اروپایی پرتو افکنده باشد؛ از واپسین دهه‌های سده نوزدهم تا روز سرنوشت‌ساز در ژانویه ۱۹۱۹ هنگامی که رزا لوکزامبورگ و کارل لایبکنشت^۱، رهبران اتحاد اسپارتاکوس^۲، پیشاهنگان حزب کمونیست آلمان، در برلین کشته شدند. - پیش چشم و چه بسا با همدستی رژیم سوسیالیستی که در آن هنگام در قدرت بود. قاتلان عضو بسیج داوطلب دستی^۳ و ناسیونالیست افراطی و رسماً غیرقانونی بودند؛ سازمانی شبه‌نظامی که گروه ضربت هیتلر، حرفه‌ای‌ترین آدم‌کش‌های آن را استخدام کرد. تنها در این اواخر بود که از طریق کاپیتان پابست^۴، واپسین بازمانده گروه آدم‌کش‌ها، تأیید شد که در آن زمان حکومت در عمل دست این یگان‌های شبه‌نظامی بود، چون آن‌ها برخوردار از «حمایت کامل نوسکه»^۵، کارشناس دفاع ملی سوسیالیست‌ها و آن زمان مسئول امور نظامی بودند. حکومت بُن - که در این مورد مانند موارد دیگر سخت مشتاق بود که شرارت‌بارترین ویژگی‌های جمهوری وایمار را احیا کند - به همه فهمانده بود که به یمن این یگان‌های شبه‌نظامی است که بعد از جنگ جهانی اول مسکو نتوانسته بود همه آلمان را به امپراتوری سرخ ملحق کند و این که قتل لایبکنشت و لوکزامبورگ «اعدام طبق قانون نظامی» بود.^۶ این بسی بیش از آن چیزی بود که جمهوری وایمار بدان تظاهر می‌کرد، زیرا جمهوری وایمار هرگز آشکارا اعتراف نکرد که این یگان‌های نظامی در واقع بازوی حکومتند و آدم‌کش‌ها را «مجازات» کرد و برای سرباز رونک^۷ دو سال و دو هفته به خاطر «اقدام به قتل» حکم صادر کرد (او در راهروهای هتل عدن به سر روزا لوکزامبورگ ضربه

1. Karl Liebknecht
2. Spartakusbund
3. Freikorps
4. Frederick Pabst
5. Gustav Noske

۶. بنگرید به:

Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, February 8 1962, p 224.

7. Runge

زده بود) و چهار ماه برای ستوان و گل^۱ (وقتی به سر رزا در ماشین گلوله خورد و به کانال لندور^۲ انداخته شد او افسر مسئول بود) به اتهام «قصور در گزارش جسد و امحای غیرقانونی آن». طی برگزاری دادگاه، عکسی به عنوان سند نشان داده شد که در آن رونگ و رفقای او روز بعد، قتل را در همان هتل جشن گرفته‌اند. ارائه این عکس باعث خنده و شادی متهم شد، تا جایی که قاضی دادگاه گفت: «رونگ متهم، باید رفتار تان مناسب باشد. این موضوع خنده‌داری نیست.» ۴۵ سال بعد، طی دادگاه آشویتس در فرانکفورت، صحنه مشابهی رخ داد و عین همین کلمات گفته شد.

با قتل رزا لوکزامبورگ و لیکشت، انشعاب چپ اروپایی به احزاب سوسیالیست و کمونیست برگشت‌ناپذیر شد. «مغاک که کمونیست‌ها در نظریه مجسم می‌کردند، ... مغاک گور شد.» این اولین جنایت از آنجا که به همدستی و یاری دولت عملی شده بود، سرآغازی برای رقص مرگ در آلمان پس از جنگ شد. آدم‌کشان راست افراطی با حذف رهبران شاخص چپ تندرو چون هوگو هاس^۳، گوستاو لاندوئر^۴، لئو یوگیش^۵ و اوگن لوینه^۶ کار خود را آغاز کردند و خیلی زود به سراغ رهبران میانه‌رو، و راست میانه مانند والتر راتنو^۷ و ماتیاس اِرزبرگر^۸ رفتند که هر دو در زمان قتل‌شان عضو دولت بودند. از همین‌رو قتل رزا لوکزامبورگ به نقطه عطفی میان دو عصر آلمان و نقطه بی‌بازگشت برای چپ این کشور تبدیل شد. تمام کسانی که از سر تلخی و سرخوردگی از حزب سوسیالیست به کمونیست‌ها پیوسته بودند، از سقوط اخلاقی و از هم پاشیدگی سیاسی حزب کمونیست حتی بیش‌تر سرخورده شدند. با این‌همه، حس می‌کردند بازگشت به حزب سوسیالیست به معنای اغماض از قتل رزا خواهد بود. این واکنش‌های شخصی که به ندرت علنی می‌شد، به مثابه موزاییک‌هایی کوچک در پازل بزرگ تاریخ در جای درست خود قرار می‌گیرند. در ماجرای رزا لوکزامبورگ، این‌ها، بخشی از افسانه‌ای هستند که خیلی زود پیرامون نام او شکل گرفت. افسانه‌ها هم حقیقت خود را دارند و با این‌همه آقای نل کاملاً حق دارد که توجهی به اسطوره رزا نکند. وظیفه بس دشوار او

-
1. Lieutenant Vogel
 2. Landwehr Canal
 3. Hugo Haase
 4. Gustav Landauer
 5. Leo Jogiches
 6. Eugene Leviné
 7. Walter Rathenau
 8. Matthias Erzberger

این بود که زندگی تاریخی او را بازسازی کند.

کمی بعد از مرگ رزا، همه گروه‌های چپ به این نتیجه رسیدند که او همیشه «اشتباه فهمیده شده است» (گئورگ لیشتایم^۱، واپسین نفر در این میان، در مجله /ینکاتر^۲ آن را «موردی نومیدکننده» خواند.) در این زمان بود که تغییری جالب توجه در شهرت رزا لوکزامبورگ روی داد. دو مجلد از نامه‌های او منتشر شد؛ نامه‌هایی کاملاً شخصی، ساده، عمیقاً انسانی و اغلب برخوردار از زیبایی شاعرانه، دست کم در همه محافل، جز گروه‌هایی که سرسختانه ارتجاعی و ضد یهود بودند، برای از میان بردن تصویر تبلیغ شده او به مثابه «رزای خون‌آشام» بسنده بود. با این‌همه، در پی از میان رفتن این تصویر، تصویر افسانه‌ای دیگر پدید آمد - تصویری احساساتی زنی شیفته تماشای پرندگان و عاشق گل‌ها؛ زنی که هنگام ترک زندان، زندان‌بانان با چشمانی اشک‌آلود بدرقه‌اش می‌کردند - گویی که بدون خوش و بش کردن با زندانی‌ای که مُصرانه، رفتاری انسانی با آن‌ها در پیش گرفته بود نمی‌توانستند کار خود را پیش ببرند. نعل به این ماجرا، که در امانت‌داری کامل در دوران کودکی‌ام از آن خبردار شدم و بعدها کورت روزنفلد^۳ نیز آن را تأیید کرد، اشاره‌ای نمی‌کند. کورت روزنفلد، دوست و وکیل رزا ادعا کرد که شاهد این صحنه بوده است. احتمالاً این ماجرا به اندازه کافی رنگ‌مایه حقیقت دارد. در عین حال، ویژگی‌های به نسبت شرمگین‌کننده ماجرا نیز به نوعی با نقلی که نعل در کتاب خود می‌آورد، جبران می‌شود. در سال ۱۹۰۷ رزا و دوستش کلارا زتکین^۴ که بعدها «کلان‌پیرزن حزب کمونیست آلمان» نام گرفت، هنگام پیاده‌روی متوجه گذشت زمان نشدند و بر سر قرار با آگوست بیل^۵ دیر رسیدند. آگوست بیل نگران شده بود که آن‌ها گم شده‌اند. پاسخ رزا به او درخور حکم بر سنگ نبشته مزارشان بود: «اینجا واپسین مردان سوسیال دموکراسی آلمان خفته‌اند.» هفت سال بعد، در فوریه ۱۹۱۴ بود که رزا توانست حقیقت داشتن این طنز سنگ‌دلانه را طی سخنرانی درخشانی در برابر قضات دادگاه جنایی ثابت کند. او را به تحریک مردم به نافرمانی مدنی در دوران جنگ متهم کرده بودند. (جالب اینجاست که زنی که «همیشه اشتباه می‌کرد»، پنج ماه پیش از آغاز جنگ جهانی اول، زمانی که کم‌تر آدم جدی‌ای احتمال جنگ را می‌داد، به این اتهام به

1. George Lichtheim

2. *Encounter*

3. Kurt Rosenfeld

4. Clara Zetkin

5. August Bebel

دادگاه فراخوانده شد). آقای نتل، با هوشیاری متن کامل سخنرانی رزا را در کتاب آورده است. «شجاعت» این سخنرانی در تاریخ سوسیالیسم آلمان نظیر ندارد.

چند سالی طول کشید و چند فاجعه دیگر گذشت که افسانه رزا به نماد نوستالژی روزگار خوش گذشته جنبش تبدیل شد؛ دوران امیدهای سبز، زمانی که به انقلاب چیزی نمانده بود و از همه مهم‌تر، ایمان به ظرفیت توده‌ها و اصالت اخلاقی رهبری سوسیالیست‌ها یا کمونیست‌ها بی‌خلل بود. این نه تنها شخص رزا لوکزامبورگ، بلکه ویژگی‌های نسل قدیمی‌تر چپ را نیز هویدا می‌کند؛ این که افسانه‌ای - با ابهام، آشفتگی و نادرستی تقریباً همه جزئیات مربوط به او - بتواند هرگاه «چپ نو» پا می‌گیرد، جان بگیرد و جهان‌گیر شود. در عین حال، درست به موازات این تصویر پر زرق و برق، کلیشه‌ای قدیمی نیز بر جای ماند که او «زنی دعوایی» بود، «رمانتیکی» که نه واقع‌گرا بود نه دانشمند؛ (این درست است که او هیچ‌وقت با دیگران هماهنگ نبود) و آثارش، به ویژه کتاب مهمش درباره امپریالیسم، «انباشت سرمایه»^۱ نادیده گرفته شده بود. هر جنبش «چپ نو»، وقتی که زمان تحولش به چپ قدیم می‌رسید - یعنی اغلب زمانی که اعضایشان به ۴۰ سالگی می‌رسیدند - کنار رؤیاهای جوانی، بی‌درنگ اشتیاق اولیه خود را به رزا لوکزامبورگ مدفون می‌کردند. از آنجا که اغلب زحمت خواندن، چه رسد به فهمیدن نوشته‌های او را به خود نداده بودند، با هنرستیزی رقت‌انگیز حاصل از موقعیت جدیدی که به دست آورده بودند، نادیده گرفتن آثار رزا را آسان می‌یافتند. «مکتب لوکزامبورگ»^۲، که پس از مرگش توسط نوجوه‌های حزب برای مقاصد جدلی خلق شد، حتی نتوانست به افتخار تقبیح شدن به مثابه «خیانت» دست یابد؛ بلکه بیش‌تر همچون نوعی بیماری بی‌ضرر اطفال با آن برخورد شد. هیچ‌کدام از گفته‌ها و نوشته‌های رزا لوکزامبورگ به جز نقد دقیقش از سیاست بلشویکی در دوران اولیه انقلاب روسیه باقی نماند؛ آن هم تنها به این دلیل که کسانی می‌توانستند از آن به عنوان اسلحه‌ای دم دستی، اگرچه ناکافی، علیه استالین استفاده کنند. (همان‌طور که یکی از منتقدان کتاب نتل در ضمیمه ادبی تایمز^۳ نوشت: «در به کارگیری نام و نوشته رزا به مثابه موشک دوران جنگ سرد چیزی وقیحانه وجود دارد.») تنها وجه مشترک رزا و ستاینده‌گان تازه‌اش مخالفان آن‌ها بودند. درک پخته او از تمایزهای نظری و داوری خطاناپذیرش درباره مردم، و پسندها و ناپسندهای شخصی‌اش مانع از این می‌شد که تحت هیچ شرایطی لنین و استالین به یک چشم بنگرد. جدا از

1. Rosa Luxemburg, *Accumulation of Capital*, New York, Routledge; 2nd edition, 2003.

2. Luxemburgism

3. *Times Literary Supplement*

آن که او هرگز یک «مؤمن» نبود، هیچ گاه سیاست را جایگزین مذهب نکرد و همان طور که آقای نتل اشاره می کند همیشه مراقب بود در مخالفت با کلیسا، به مذهب حمله نکند. باری، «گرچه، انقلاب - همان طور که برای لنین - برای او نزدیک و واقعی به نظر می آمد»، هیچ گاه برای او بیش از مارکسیسم موضوع ایمان نبود. لنین، بیش از هر چیز مرد عمل بود و در هر شرایطی به سراغ سیاست می رفت. اما او که در ارزیابی نیمه جدی اش از خود «برای غاژچرانی به دنیا آمده بود»، اگر شرایط جهان حس عدالت خواهی و آزادی طلبی اش را نیاززده بود، می توانست خود را در گیاه شناسی، جانورشناسی، تاریخ، اقتصاد یا ریاضیات غرق کند.

البته این اذعان بدان دلیل است که او مارکسیستی راست کیش^۱ نبود، تا جایی که شاید بتوان اساساً در مارکسیست بودنش تردید کرد. آقای نتل به درستی تصریح می کند که برای رزا، مارکس تنها «بهترین تأویل گر واقعیت در میان دیگران» بود. از همین عدم دلبستگی شخصی است که او می تواند بنویسد: «حالا جلد اول کتاب ستایش شده سرمایه^۲ مارکس به خاطر آرایه های شکوهمند و پیچیده هگل وارش مرا به وحشت می اندازد.»^۳ بیش از هر چیز، حتی بیش از خود انقلاب، این واقعیت در تمام ابعاد شگفت انگیز یا ترسناکش بود که برایش اهمیت داشت. راست کیش نبودن او معصومانه و غیر جدلی بود. به دوستانش توصیه کرده بود که مارکس را «بخوانند به خاطر جسارت اندیشه ها و این که حاضر نمی شود هیچ امری را مسلم بگیرد، نه به دلیل ارزش نتیجه گیری هایش. اشتباه های مارکس ... بدیهی بودند... به همین سبب، رزا هیچ گاه زحمت درگیر شدن در نقادی طولانی را به خود نداد.»

همه این ها در کتاب *انباشت سرمایه*^۴ او هویدا است. کتابی که تنها فرانتس مرینگک^۵ آن قدر فارغ از پیش داوری بود که آن را «دستاوردی درخشان و هوش رُبا» بخواند «که پس از مرگ مارکس همتایی ندارد».^۶ برنهاده کانونی این «فراورده شگفت نبوغ» بسیار ساده است. از آنجا که سرمایه داری «زیر بار تضادهای اقتصادی» اش هیچ نشانه ای از

1. Orthodox

2. Karl Marx, *Das Kapital*, 1867.

۳. در نامه اش به هانس دیفنباخ (Hans Diefenbach) در هشتم مارس ۱۹۱۷: Briefe an Freunde, Zurich, 1950.

4. Rosa Luxemburg, *Accumulation of Capital*, New York, Routledge; 2nd edition, 2003.

5. Franz Mehring

فروپاشی نشان نداد، رزا لوکزامبورگ به دنبال عاملی بیرونی برای تبیین ادامه حیات و رشد آن بود. او این عامل را در نظریه موسوم به انسان ثالث^۱ یافت؛ بدین صورت که فرایند رشد تنها پیامد قواعد حاکم بر تولید سرمایه‌دارانه نیست، بلکه نتیجه ادامه حیات بخش‌های پیشاسرمایه‌داری در کشوری است که سرمایه‌داری آن را مسخر و به گستره نفوذ خود بدل کرده است. هنگامی که این فرایند به سراسر قلمرو ملی گسترش یابد، سرمایه‌داران ناگزیرند به دیگر کشورهای جهان توجه کنند، به سرزمین‌های پیشاسرمایه‌داری، تا آن‌ها را هم به فرایند انباشت سرمایه‌ای بیافزایند که همچنان از خارج از قلمرو خود تغذیه می‌کند. به عبارت دیگر، ایده «انباشت اولیه سرمایه»ی مارکس مانند گناه اولیه، رخدادی یگانه یا اقدام منحصر به فردی در مصادره زمین به دست بورژوازی نوپا نیست که بتواند فرایند انباشت سرمایه‌ای را تحت «جبری آهنین» از قوانین درونی آن پیروی کند تا سرانجام نابود شود. برعکس، مصادره باید بارها و بارها تکرار شود تا نظام را پویا نگاه دارد. بنابراین، سرمایه‌داری نظامی بسته نیست که تضادهای خود را آفریده و «آبستن انقلاب» باشد. سرمایه‌داری از عوامل بیرون از خود تغذیه می‌کند و نابودی خودبه‌خودی‌اش، اگر اصلاً رخ دهد، تنها در صورتی خواهد بود که همه پهنه زمین را به تسخیر درآورده و بلعیده باشد.

لنین بی‌درنگ این توصیف را، فارغ از ارزش یا ایرادهایش، اساساً غیر مارکسیستی یافت. این با بنیادهای دیالکتیک مارکسی و هگلی ناسازگار بود که می‌گفت هر برنهاده‌ای پادنهاده‌ی^۲ خود را می‌آفریند - جامعه بورژوازی، جامعه پرولتاریا را می‌آفریند و در نتیجه، کل این فرایند به عامل به وجود آورنده‌اش وابسته می‌ماند. لنین اشاره کرد که از نگاه دیالکتیک ماده‌باورانه «برنهاده رزا که توسعه باز تولید سرمایه‌دارانه در اقتصاد بسته ناممکن است و اساساً برای فعال بودن به بلعیدن اقتصادهای دیگر نیاز دارد... خطایی بنیادی است.» مشکل آن بود که آن‌چه در نظریه انتزاعی مارکس خطا بود، توصیف یک‌سره وفادارانه چیزها بود، بدان‌سان که بودند. توصیف دقیق رزا از «شکنجه سیاه‌پوستان در آفریقای جنوبی» نیز به وضوح «غیرمارکسیستی» بود، ولی چه کسی امروز انکار می‌کند که چنین چیزی به کتابی درباره امپریالیسم تعلق دارد؟

1. Third-man theory

2. Antithesis

II

بزرگ‌ترین و بدیع‌ترین دستاورد تاریخی آفای نتل کشف «گروه همگنان»^۱ یهودی لهستانی بود و بستگی نزدیک و سخت پنهانی و مادام‌العمر رزا لوکزامبورگ به حزب لهستانی که برآمده از آن بود. این موضوع بسیار مهم، خاستگاه نادیده گرفته شده نه انقلاب، که روحیه انقلابی در سده بیستم بود. این گروه که حتی در دهه بیست هم موضوعیت خود را از دست داده بود، اکنون یک‌سره از میان رفته است. یهودیانی از خانواده‌های طبقه متوسط با پس‌زمینه فرهنگی آلمانی و جذب شده در جامعه، هسته کانونی این محفل بودند (رزا لوکزامبورگ، گوته و موریک^۲ را از بر داشت و ذوق ادبی‌اش بی‌نقص بود، بسیار بهتر از دوستان آلمانی‌اش). تربیت سیاسی آن‌ها روسی بود و در زندگی خصوصی و عمومی معیارهای اخلاقی خاص خودشان را داشتند. این یهودیان، اقلیتی بسیار کوچک در شرق و حتی کم‌تر از یهودیان جذب شده در غرب، از همه اصناف اجتماعی، یهودی یا غیر یهودی، جدا بودند. از این رو، هیچ نوع پیش‌داوری متداول نداشتند و در این انزوای حقیقتاً باشکوه، به مرام‌نامه اخلاقی خودشان رسیده بودند؛ مرام‌نامه‌ای که غیر یهودیانی مانند جولیان مارخلوسکی^۳ و فلیکس جرژینسکی^۴ را به نیز خود جذب کرد. این دو نفر بعدها به بلشویک‌ها پیوستند. دقیقاً به سبب همین سابقه بود که لنین، جرژینسکی را به عنوان اولین رئیس چک‌ا^۵ انتخاب کرد، کسی که لنین امید داشت هیچ قدرتی توان فاسد کردنش را ندارد؛ نه این که او نخست التماس کرده بود که مسئولیت اداره آموزش و پرورش کودکان و رفاه را به عهده بگیرد؟

نتل به درستی بر رابطه فوق‌العاده رزا لوکزامبورگ با خانواده، پدر و مادر، برادران، خواهر و خواهرزاده‌اش تاکید می‌کند؛ کسانی که هرگز به فعالیت‌های انقلابی یا اعتقادات سوسیالیستی هیچ علاقه‌ای نشان ندادند و با این‌همه، در دوران زندان رزا یا هنگامی که مجبور بود از پلیس مخفی شود، تمام آن‌چه در توان داشتند برایش انجام دادند. این نکته از آن‌رو شایان توجه است که به ما این پس‌زمینه یگانه خانوادگی یهودی را نشان می‌دهد؛ امری که ظهور دستگاه اخلاقی «همگنان» بدون آن تقریباً قابل درک نخواهد بود. آن‌چه باعث می‌شد این افراد خود را با یکدیگر و به ندرت با دیگران برابر

1. pear

2. Eduard Morike

3. Julian Marchlewski

4. Feliks Dzerzhinski

5. Cheka

بدانند، همین تجربه اساساً ساده در دنیای کودکی بود که در آن احترام متقابل و اعتماد بی‌قید و شرط و مروت همه‌گیر و صادقانه وجود داشت و حتی گاه بیزاری ساده‌لوحانه از تفاوت‌های اجتماعی و قومی بدیهی انگاشته شده. آن‌چه در میان همگان مشترک بود را تنها می‌توان ذائقه اخلاقی خواند که بسیار با «اصول اخلاقی» متفاوت است. آن‌ها اصالت اخلاق خود را وام‌دار برآمدن در دنیایی بودند که هنوز از هم نپاشیده بود. همین به آن‌ها «اعتماد به نفسی نادر» بخشیده بود. اما این اعتماد به نفس برای دنیایی که در آن پای گذاشتند، بسیار آشوبنده بود و به چشم دیگران غرور و خودبینی به نظر می‌آمد و آن‌ها را به تلخی می‌رنجانید. این محفل خانه رزا لوکزامبورگ بود و ماند، نه هرگز حزب کمونیست آلمان؛ خانه‌ای که می‌شد تا حدی به دوش کشید و از آنجا که عمدتاً یهودی بود، به هیچ «سرزمین پدری»‌ای بستگی نداشت.

این بسی معنادار است که حزب این گروه، حزب سوسیال دموکرات پادشاهی لهستان و لیتوانی،^۱ پیش‌تر حزب سوسیال دموکرات پادشاهی لهستان^۲ بود و به دلیل هواداری از استقلال لهستان از حزب سوسیالیست لهستان انشعاب کرده بود (پیلسودسکی،^۳ دیکتاتور فاشیست لهستان پس از جنگ جهانی اول، خلف معروف و موفق آن بود) و پس از انشعاب، اعضای گروه به مدافعان پر حرارت و متعصب جهان‌وطنی‌باوری^۴ تبدیل شدند.

نکته حتی معنادارتر مسئله ملیت است؛ تنها مسئله‌ای که کسی می‌تواند به دلیل آن رزا لوکزامبورگ را به خودفریبی و امتناع از رویارویی با واقعیت متهم کند. ارتباط این موضوع با یهودی بودن او انکارناپذیر است. با این همه، «به شکلی غم‌انگیز بی‌معنا» است اگر بخواهیم در ضدملی‌گرا بودن او «مشخصه‌ای یهودی» بیابیم. آقای نتل، در عین آن که چیزی را پنهان نکرده، بسیار محتاط است که از «مسئله یهود» پرهیزد. با توجه به سطح پایین بحث‌هایی که بر سر این موضوع درمی‌گیرد، باید به این تصمیمش آفرین گفت. با این همه، متأسفانه بی‌رغبتی قابل درک او، چشمانش را به روی چندین واقعیت مهم در این موضوع بسته است که در مجموع مایه افسوس است، چرا که این واقعیات، گرچه سرشتی ساده و ابتدایی دارند، از ذهن حساس و هشیار رزا لوکزامبورگ نیز گریخته بودند.

نخستین واقعیت همان است که تا جایی که می‌دانم تنها نیچه به آن اشاره کرده است؛

1. Social Democracy of the Kingdom of Poland and Lithuania (SDKPIL)

2. Social Democracy of the Kingdom of Poland (SDPK)

3. Jozef Pilsudski

4. Internationalism

این که موقعیت و وظایف یهودیان در اروپا این تقدیر را برای آن‌ها رقم زد که «اروپاییان خوب» در درجه اعلا باشند. طبقه متوسط یهودیان پاریس و لندن، برلین و وین، ورشو و مسکو نه جهان-شهروند بودند نه بین‌المللی؛ گرچه روشن‌فکران‌شان چنین تصویری از خود داشتند. آن‌ها اروپایی بودند، به معنایی که درباره هیچ گروه دیگری نمی‌توان گفت. این موضوعی اعتقادی نبود، بلکه واقعیتهایی عینی بود. به سخن دیگر، درحالی که بُن‌مایه خودفربیی یهودیان جذب شده در جامعه معمولاً این باور بود که آن‌ها مانند آلمانی‌ها، آلمانی و مثل فرانسوی‌ها فرانسوی هستند، بُن‌مایه خودفربیی روشن‌فکران یهودی این پندار بود که آن‌ها هیچ «سرزمین پدری» ای ندارند، چون سرزمین پدری آن‌ها اروپاست. واقعیت دوم آن است که دست‌کم دانش‌آموختگان^۱ اروپای شرقی چندزبانه بودند - رزا لوکزامبورگ خود لهستانی، روسی، آلمانی و فرانسه را در حد عالی صحبت می‌کرد و انگلیسی و ایتالیایی را خوب می‌دانست. آن‌ها هرگز اهمیت مانع‌زبانی را دریافتند و این که چرا شعار «سرزمین پدری طبقه کارگر جنبش سوسیالیستی است»، درست برای طبقه کارگر باید به شکلی فاجعه‌بار خطا باشد. بسی آزاردهنده است تصور این که رزا لوکزامبورگ خود با آن درک تیزهوشانه‌اش از واقعیت و پرهیز سختش از کلیشه، نشینده باشد چرا این شعار علی‌الاصول خطاست. سرزمینی پدری، در نهایت، یک «سرزمین» است، سازمان، حتی به صورت استعاری کشور نیست. به واقع، بی‌دلیل نبود که این شعار بعدها تغییر کرد به «سرزمین پدری طبقه کارگر اتحاد جماهیر شوروی است» - روسیه دست‌کم یک «سرزمین» بود. این تغییر، پایانی نهاد بر انترناسیونالیسم آرمان‌شهرانه این نسل.

می‌توان واقعیت‌های بیش‌تری را به مثابه شاهد ذکر کرد. با این‌همه، همچنان این با ادعای آن که روزا لوکزامبورگ در مسئله ملیت سراپا بر خطا بود تفاوت دارد. در نهایت، چه چیز بیش از ناسیونالیسم جنون‌آمیزی که همراه زوال دولت-ملت در دوران امپریالیسم بود، نقش بیش‌تری در افول شوم‌انجام اروپا داشت؟ کسانی که نیچه آنان را «اروپایی خوب» نامید - اقلیت بسیار کوچکی حتی در میان یهودیان - چه بسا تنها کسانی بودند که از پیام‌های فاجعه‌بار پیش‌رو، پیش‌آگاهی داشتند؛ گرچه آن‌ها از برآورد درست نیروی عظیم احساسات ناسیونالیستی در پیکره سیاسی رو به تباهی ناتوان بودند.

III

کشف «همگنان» لهستانی و اهمیت مستدام آن برای زندگی خصوصی و عمومی رزا لوکزامبورگ پیوندی نزدیک دارد با فاش کردن تاکنون غیرقابل دسترس منابعی که آقای نتل را قادر کرده است تا قطعه‌های پراکنده زندگی او را کنار هم بگذارد - «کار لطیف عشق و زیستن». اکنون معلوم شده است که تقریباً چیزی دربارۀ زندگی خصوصی او نمی‌دانستیم، به این دلیل ساده که او سخت محتاطانه خود را در برابر انگشت‌نما شدن پاسداری می‌کرد. تنها مسأله‌ی منابع نیست، بلکه این کمال بخت‌یاری است که مواد تازه به دست آقای نتل رسیده و او به درستی کار پیشینیان را در این زمینه نادیده گرفته است. آن‌ها بیش از آن که گیرشان دسترسی نداشتن به واقعیت‌ها باشد، ناتوانی‌شان برای حرکت کردن، اندیشیدن و حس کردن در سطح موضوع زندگی‌نگاری بوده است. چابک‌دستی نتل در بهره‌گیری از مواد زندگی‌نگاری شگفت‌انگیز است؛ طرز برخورد او بیش از چشم‌انداز او. زندگی‌نگاری او نخستین سیمانگاری راست‌نما از این زن استثنایی است که با عشق،^۱ ظرافت، لطافت و فراست ترسیم شده است. گویا رزا واپسین ستاینده خود را یافته است و درست به همین سبب است که آدم میل دارد با برخی از داوری‌های آقای نتل پنجه درافکند.

آقای نتل، بی‌گمان در تأکید بر بلندپروازی و مقام‌جویی رزا بر خطاست. آیا آقای نتل فکر می‌کند که تحقیر شدید حرفه‌دوستان و موقعیت‌خواهان در حزب آلمان - شعف‌شان در پذیرفته شدن در مجلس ملی این کشور (رایشستاگ)^۲ - ناصداقانه بود؟ آیا او باور دارد که شخص «بلندپروازی» چون او می‌توانست این اندازه سخاوتمند باشد؟ (یک‌بار در کنگره انترناسیونال، ژورس سخنرانی بلیغی را به پایان برد که در آن «شور و شوق گمراه شده رزا لوکزامبورگ را مسخره کرد ولی ناگهان معلوم شد کسی نیست تا سخن او را ترجمه کند. رزا ناگهان از جا برخاست و سخن او را از فرانسه به آلمانی روشنی بازگفت.») و چگونه آقای نتل می‌تواند این را با سخن گویای او در یکی از نامه‌هایش به یوگیشس سازگاری دهد که: «من آرزوی نفرین شده‌ای برای خوش‌بختی دارم و آماده‌ام با سرسختی آدمی لجوج برای سهم روزانه خوشبختی خود کلنجار بروم»؛ مگر آن‌که فرض کنیم او صادق نبود یا خودفریبی می‌کرد. آن‌چه نتل به خطا بلندپروازی می‌انگارد، نیروی طبیعی خلق و خوئی است که، به تعبیر خنده‌دار خود او، می‌تواند «دستی را به

1. Con amore

2. Reichstag

آتش بکشد». همین نیرو بود که خواهی نخواهی او را به مسائل عمومی کشاند و بیش تر دستاوردهای صرفا فکری او را تحت شعاع قرار داد. در حالی که نویسنده بر معیارهای سخت گیرانه‌ی اخلاقی «همگنان» بارها تأکید می‌کند، باز به نظر می‌رسد که درنمی‌یابد که چیزهایی چون بلندپروازی، حرفه، موقعیت، و حتی موفقیت برای این گروه سخت تابو بودند.

سویه دیگر شخصیت رزا که نتل تأکید می‌کند ولی به نظر می‌آید پیامدهای آن را درنمی‌یابد آن است که رزا به شکلی بسیار «خودآگاهانه یک زن» بود. این به خودی خود بر بلندپروازی‌هایش، هرچه که بودند، محدودیت‌هایی می‌گذاشت - زیرا نتل به او چیزی بیش از آن چه می‌توانست برای مردی با استعدادها و فرصت‌های او طبیعی باشد نسبت نمی‌دهد. بیزاری رزا از جنبش رهایی زنان که همه زنان نسل او و از نظر سیاسی هم عقیده او مقاومت‌ناپذیرانه بدان جذب شده بودند مهم بود؛ در واکنش به خواست برابری زن و مرد در حق رأی، چه بسا او وسوسه شده باشد که بگوید: «زنانه باد تفاوت.»^۱ او خودی نبود، نه تنها از آن‌رو که در کشوری که دوست نداشت و حزبی که به زودی از آن زده شد، یهودی‌ای لهستانی بود و ماند، بلکه همچنین به دلیل آن‌که او یک زن بود. آقای نتل البته باید به سبب پیش‌داوری‌های مردانه‌اش عفو شود؛ این‌ها اهمیتی نداشت اگر او را باز نمی‌داشت از فهم کامل نقشی که لئو یوگیخس،^۲ همسر، عشق اول و شاید یگانه او، برای همه اهداف عملی در زندگی او بازی کرد. دعوای سخت جدی آن‌ها که ناشی بود از روابط عاشقانه یوگیخس با زنی دیگر و با واکنش پر جوش و خروش رزا همواره پیچیده‌تر می‌شد، در زمانه و محیط آن‌ها معمول بود و پس از آن حسادت یوگیخس و سربازدن رزا از بخشیدن او برای سال‌های بسیار. این نسل هنوز باور داشت که عشق تنها یک‌بار اتفاق می‌افتد و بی‌اعتنایی به قباله ازدواج نباید با اعتقاد به عشق آزاد اشتباه گرفته شود. شواهد آقای نتل نشان می‌دهد که او دوستان و ستاینده‌گانی داشت و از آن لذت می‌برد، ولی این شواهد به سختی می‌تواند ردی از بودن مرد دیگری در زندگی رزا را نشان دهند. شایعه حزبی درباره طرح ازدواج با هانس دایفنباخ که رزا او را «شما»^۳ خطاب می‌کرد و هرگز خیال نداشت او را هم‌تراز خود قلمداد کند، سراپا احمقانه است. نتل داستان لئو یوگیخس و رزا لوکزامبورگ را «یکی از بزرگ‌ترین و تراژیک‌ترین قصه‌های عاشقانه سوسیالیسم» می‌خواند. نیازی به درپيچیدن با این داوری نیست اگر

1. Vive la petite différence

2. Leo Jogiches

3. Sie

بدانیم که فرجام تراژیک رابطه آن‌ها نه معلول «حسادتی خودویران‌گر و کور» که حاصل جنگ و سال‌های زندان، انقلاب بدآیند آلمان و پایان خونین‌اش بود.

لئو یوگیخس که نسل نام‌آور نیز از فراموشی نجات داد، چهره برجسته و در عین حال سنخ‌نمایی در میان انقلابی‌های حرفه‌ای بود. برای رزا لوکزامبورگ او بی‌تردید جنس مرد^۱ بود که برای او اهمیت فراوان داشت: او گرفتار و سترپ^۲ (رهبر حزب محافظه‌کار) را به همه چهره‌های درخشان سوسیالیست آلمان ترجیح می‌داد و دلیل آن را خود گفته بود: «چون او مرد بود.» آدم‌های کمی بودند که او به آن‌ها احترام می‌گذاشت و یوگیخس در صدر فهرست کسانی بود که تنها لنین و فرانز مرینگ می‌توانستند، بی‌تردید، در آن باشند. او بی‌گمان مرد عمل و عشق بود؛ می‌دانست چه کند و چگونه رنج بکشد. مقایسه او با لنین و سوسه‌برانگیز است. او به نوعی شبیه لنین بود، جز آن‌که میلی به شهرت نداشت و ترجیح می‌داد در پشت پرده نقش ایفا کند؛ همچنین، در عشق‌اش به توطئه و خطر که می‌بایست به او جذابیت اروتیک بیش‌تری داده باشد. او به واقع لنینی ناکام^۳ بود، حتی در ناتوانی «تمام و کمال»‌اش در نوشتن، (همان‌طور که رزا در یکی از نامه‌های‌اش، تصویری زیرکانه و به واقع بسیار عاشقانه از او به دست داده بود) و میان‌مایگی‌اش در مقام سخنرانی عمومی. لئو و لنین، هر دو استعدادی فراوان برای سازمان‌دهی و رهبری داشتند، ولی فقط همین. در نتیجه وقتی کاری نبود انجام بدهند و به خودشان وانهاده می‌شدند، احساس عجز و زیادی بودن می‌کردند. این در مورد لنین کم‌تر به نظر می‌آمد به دلیل آن‌که او هرگز به طور کامل منزوی نشد. ولی لئو به دلیل دعوایش با پلخانف^۴ - پاپ مهاجرت روسی در سوئیس طی دهه نود - زود از حزب روسیه بیرون رفت. پلخانف جوان یهودی خویشتن‌باور تازه از لهستان رسیده را «نسخه مینیاتوری نجایف»^۵ می‌دانست. پیامدش آن بود که او، طبق گفته رزا، «کاملاً بی‌ریشه» و برای سال‌ها «منفردانه» زندگی می‌کرد تا این‌که انقلاب سال ۱۹۰۵ به او نخستین فرصت را داد: ناگهان نه تنها او به مقام رهبری جنبش لهستان که حتی جنبش روسی رسید. حزب سوسیال دموکرات پادشاهی لهستان و لیتوانی، طی انقلاب اهمیت بالایی پیدا کرد و طی سال‌های بعد حتی اهمیت آن بیش‌تر شد. لئو با آن‌که خود حتی «یک سطر هم ننوشت»، «کمابیش به روح نشریات» آن بدل

1. Masculine generis

2. Kuno Graf von Westarp

3. Manqué

4. Georgi Plekhanov

5. A miniature version of Nechaieff

شد). زمانی که او در حزب سوسیالیست آلمان «یک سره ناشناخته بود» فرصت کوتاهی برای نشان دادن خود یافت. در این هنگام، طی جنگ جهانی اول، اپوزیسیونی پنهانی را در ارتش آلمان سازماندهی کرد. «بدون او گروه اسپارتاکوس در میان نمی‌بود.» برخلاف دیگر گروه‌های سازماندهی شده چپ در آلمان، طی زمانی کوتاه این گروه به نوعی «همگنان» ایده‌آل بدل شد. (البته این به معنای آن نیست که یوگیخس انقلاب آلمان را به وجود آورد؛ انقلاب آلمان مانند دیگر انقلاب‌ها ساخته هیچ‌کس نبود. جنبش اسپارتاکوس نیز «بیش‌تر تابع رویدادها بود تا پدیدآورنده آن‌ها» و این تصور رسمی افسانه است که «شورش اسپارتاکوس» در ژانویه ۱۹۱۸ به دست رهبران‌اش - رزا لوکزامبورگ، لایبکنشت و یوگیخس - شکل یا الهام گرفت.)

ما هرگز نخواهیم دانست که چه اندازه از ایده‌های سیاسی رزا از لئو مایه گرفته است. در ازدواج، هیچ‌وقت تشخیص این که کدام از اندیشه‌ها به کدام یک تعلق دارد ساده نیست. ولی این که او در کاری که لنین موفق شد، ناکام ماند دست کم همان قدر نتیجه محیط بود که حاصل شأن و رتبه پایین تر او. او هم لهستانی بود هم یهودی. به هر روی، رزا لوکزامبورگ واپسین کسی خواهد بود که از این امر خرد بگیرد. اعضای همگنان یکدیگر را با این معیارها نمی‌سنجیدند. لئو خودش شاید با او گن‌لوینه - نیز یهودی‌ای روسی ولی جوان‌تر از او - موافق بود که «ما پیش‌تر مرده‌ایم و اکنون تنها در رخصت‌ایم تا مبارزه کنیم.»^۱ این حال و هوا آن چیزی است که او را از دیگران جدا می‌کرد، زیرا نه لنین، نه تروتسکی و نه رزا هیچ‌کدام این‌طور فکر نمی‌کردند. پس از مرگ رزا او حاضر نشد به بهانه امنیت جانی برلین را ترک کند: «یک نفر باید بماند تا گورنوشتمه ما را بنویسد.» لئو دو ماه بعد از قتل لایبکنشت و لوکزامبورگ بازداشت شد و در کلاتتری از پشت به او تیر زدند. نام قاتل معلوم بود ولی «هیچ تلاشی برای مجازات او هرگز صورت نگرفت». قاتل شخص دیگری را هم به همان صورت کشت و سپس «با ترفیع شغلی کار خود را در پلیس پروس» ادامه داد. چنین بود رسم روزگار جمهوری وایمار.

با خواندن و به یادسپردن این قصه‌های قدیمی، آدم به شکل دردناکی به تفاوت میان رفقای آلمانی و اعضای گروه همگنان آگاه می‌شود. طی ۱۹۰۵ انقلاب روسیه، رزا لوکزامبورگ در ورشو بازداشت شد و دوستان‌اش برای وثیقه پول جمع کردند (احتمالاً حزب آلمان پول این وثیقه را داده بود). همراه این پول «تهدید غیررسمی تلافی» نیز ابلاغ

۱. We are dead men on furlough؛ این سخنی است معروف از مارکس؛ بدین معنا که ما هراسی از مردن نداریم و زندگی خود را تنها وقف مبارزه می‌دانیم.

شد که اگر اتفاقی برای رزا بیفتد آن‌ها انتقام آن را با اقدام علیه مقامات بلندپایه خواهند گرفت. وقتی مصونیت قاتلان از مجازات بر همه معلوم شد، نه پیش نه پس از موج قتل‌های سیاسی، دست زدن به هیچ «اقدام»ی به ذهن رفقای آلمانی خطور نکرد.

IV

اکنون که به گذشته واپس می‌نگریم، آزارنده‌تر و البته برای خود رزا دردناک‌تر از «خطاها»ی منسوب به او، لحظات حساسی است که او نه تنها خارج از خط نبود که با قدرت‌های رسمی حزب سوسیال دموکراتیک آلمان موافقت داشت. این‌ها اشتباهات واقعی او بود. او به این اشتباهات هرگز نه اعتراف کرد، نه افسوس‌شان را خورد.

از همه کم‌زیان‌تر مربوط بود به مسئله‌ی ملیت. او در سال ۱۹۸۹ از زوربخ به آلمان آمد و دکترای خود را «با رساله‌ای درجه یک درباره توسعه صنعتی لهستان» گذراند. (طبق گفته پرفسور یولیوس ولف،^۱ که در خودزندگی‌نگاری‌اش هنوز رزا را چون «توانمندترین شاگرد من» مهرآمیزانه به خاطر می‌آورد.) برخلاف معمول رساله‌های دانشگاهی، رساله او «به سرعت منتشر شد» و هنوز منبعی برای پژوهش‌گران تاریخ لهستان است. برنهاد رساله آن بود که رشد اقتصادی لهستان یک‌سره به بازار روسیه وابسته بود و هر گونه تلاش برای «شکل دادن به دولتی ملی یا زبان‌بنیاد نفی همه‌ی توسعه و پیشرفت حاصل شده در پنجاه سال اخیر است.» (اعتبار اقتصادی برنهادی او بیش از هر چیز با بیماری مزمن لهستان در میان دو جنگ ثابت شد.) سپس رزا، کارشناس لهستان برای حزب آلمان شد؛ مبلغ حزب در میان جمعیت لهستانی‌های مقیم استان‌های آلمان شرقی. آن‌گاه با دودلی همراه و متحد کسانی شد که می‌خواستند لهستانی‌ها را از نوک پا تا فرق سر «آلمانی کنند» و هویت لهستانی آن‌ها را یک‌سره از میان ببرند و همان‌طور که دبیر حزب سوسیالیست آلمان به او گفته بود: «با کمال میل هدیه‌ای از یکایک شهروندان لهستان و نیز سوسیالیسم لهستان را تحفه شما کنند.» بی‌گمان «عطای تأیید رسمی در خور رزا نبود.»

خطای جدی‌تر رزا، توافق فریبده او با مقامات حزب در مناقشه بازنگرش‌گری^۲ بود. او خود در این مناقشه نقش اصلی را بازی کرد. این مناقشه معروف را ادوارد برنشتاین^۳

1. Professor Julius Wolf

2. Revisionism

۳. م. Eduard Bernstein (۱۸۵۰-۱۹۳۲) عضو حزب سوسیال دموکرات آلمان و نظریه‌پرداز سیاسی و بنیادگذار بازنگرش‌گری، سوسیالیسم فرگشتی و سوسیال دموکراسی.

برانگیخت و در تاریخ به مثابه بدیل اصلاح در برابر انقلاب ثبت شد.^۱ این رجزخوانی به دو دلیل گمراه کننده است: چنین وانمود می کند که گویا حزب سوسیالیست آلمان در آغاز این قرن هنوز به انقلاب متعهد بود که درست نیست. دوم آن که بر درستی عینی بسیاری از سخنان برنشتاین پرده می پوشد. نقدش از نظریه های اقتصادی مارکس، آن طور که او خود ادعا می کرد، در «منطبق با واقعیت» بود. برنشتاین اشاره کرد که «افزایش عظیم ثروت اجتماعی با کاهش سرمایه دارهای بزرگ، همراه نبوده و در عوض این امر توأم با افزایش شمار سرمایه دارها در هر سطح و مقیاسی بوده است»؛ و این که «شمار مرفهان کم تر و شمار بینوایان بیش تر شده» واقعیت ندارد و این که «پرولتاریای مدرن فقیر بود ولی گدا نبود» و این که شعار مارکس که «پرولتاریا هیچ سرزمین پدری ندارد» عاری از حقیقت است. حق رأی جهانی زنان به پرولتاریا، حقوقی سیاسی داد و به اتحادیه های صنفی جایگاهی در جامعه و به توسعه امپریالیستی جدید، سهمی آشکار در سیاست خارجی کشور بخشید. تردیدی نیست که واکنش حزب آلمان به این حقایق ناخوشایند در اصل از اکراه عمیق به بازسنجی انتقادی بنیادهای نظری اش مایه می گرفت، ولی این اکراه به شکل گسترده ای با منفعت حزب در حفظ وضع موجود که با تحلیل برنشتاین تهدید می شد، شدت گرفت. مسأله مهم جایگاه حزب سوسیالیست آلمان در مقام «دولتی در دولت» بود: حزب در واقع به دیوان سالاری عظیم و سازمان دهی شده ای بدل شده بود که بیرون جامعه قرار می گرفت و منافع اش همه در حفظ وضع موجود بود. تحقق بازنگرش گری به شیوه برنشتاین، حزب را دوباره درون جامعه آلمان می برد و چنین «جذب شدن»^۲ می توانست به اندازه انقلاب برای منافع حزب خطر ساز باشد.

آقای نتل درباره «مطرود بودن» حزب سوسیالیست آلمان در جامعه و ناکامی آن در مشارکت در حکومت نظریه جالبی دارد.^۳ به نظر اعضای آن، حزب می توانست «در درون خود بدیلی برتر برای سرمایه داری فاسد» به دست دهد. به واقع، با «گارد دفاعی گرفتن علیه جامعه در همه جبهه ها» احساس کاذب «باهم بودن» (به تعبیر نتل) به وجود آورد؛ احساسی که سوسیالیست های فرانسوی با چشم تحقیر به آن می نگرستند.^۴ به هر روی،

۱. مهم ترین کتاب او اکنون به انگلیسی در دسترس است: سوسیالیسم فرگشتی (Evolutionary Socialism, Schocken Books). ولی متأسفانه فاقد پانوشتهای ضروری و پیش گفتاری برای خواننده آمریکایی است.

2. Integration

3. "The German Social Democratic Party, 1890-1914, as a Political Model" in *Past and Present*, April 1965.

۴. رانده شده بودن حزب سوسیالیست آلمان شبیه به مطرود بودن ارتش فرانسه در قضیه دریفوس بود

روشن بود که هر چقدر شمار اعضای حزب بیش‌تر شود، طرح رادیکال آن «به دشواری در قالب تشکیلات قابل حفظ است». می‌شد به آسانی، با پرهیز از اصطکاک با جامعه و با لذت بردن از احساس برتری اخلاقی بدون هیچ پیامدی، درون این «دولت در دولت» زندگی کرد. حتی لازم نبود برای باخودبیگانگی جدی، بهایی پرداخت شود، زیرا این جامعه مطرود در واقع تصویری در آینه بود، «بازتابی مینیاتوری» از سرپای جامعه آلمان. این بن‌بست جنبش سوسیالیست آلمان می‌تواند از دو چشم‌اندا ناسازگار با هم به خوبی تحلیل شود - چه از نگاه بازنگرش گرانه برنشتاین که رهایی طبقه کار را در درون جامعه سرمایه‌داری به مثابه واقعیتهای تحقق یافته می‌دید و خواهان توقف سخن گفتن درباره انقلابی بود که دیگر کسی به آن نمی‌اندیشید یا از دیدگاه کسانی که نه تنها با جامعه بورژوا «بیگانه» شده بودند، بلکه در واقع می‌خواستند جهان را تغییر دهند.

دیدگاه دوم، نظرگاه انقلابی‌هایی شرقی بود که پیشگام حمله به برنشتاین بودند - پلخائف، پاروس^۱ و رزا لوکزامبورگ - و کسانی که کارل کائوتسکی، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز حزب آلمان، از آن‌ها حمایت می‌کرد؛ اگرچه کائوتسکی بیش‌تر با برنشتاین احساس همدلی می‌کرد تا با هم‌پیمانان جدید خارجی‌اش. پیروزی آن‌ها با هزینه گزافی به دست آمد؛ «با طرد واقعیت تنها به تشدید باخودبیگانگی» انجامید. مسأله واقعی نه نظری بود، نه اقتصادی. محل نزاع، اعتقاد برنشتاین بود که خجولانه در پانوشتی از کتاب پنهان کرده بود؛ این که «طبقه متوسط - از جمله طبقه متوسط آلمان - علی‌العموم، نه تنها از نظر اقتصادی که حتی از نظر اخلاقی نیز هنوز تا اندازه‌ای سالم است». همین سبب شد که پلخائف او را «بی‌فرهنگ» بخواند و پاروس و رزا لوکزامبورگ فکر کنند که جنگیدن با او این قدر برای آینده حزب سرنوشت‌ساز است. حقیقت آن بود که برنشتاین و کائوتسکی در یزازی از انقلاب با هم مشترک بودند؛ تمسک به «قانون آهنین ضرورت» برای کائوتسکی بهترین بهانه برای بی‌عملی بود. این مهمانان از اروپای شرقی رسیده تنها کسانی بودند که نه تنها به انقلاب به مثابه ضرورتی نظری «باوری جازم» داشتند، که امیدوار بودند کاری در جهت تحقق آن انجام دهند؛ درست بدین سبب که آن‌ها جامعه

که رزا لوکزامبورگ تحلیلی درخشان از آن به دست داد که در مجله «عصر جدید» (Die Neue Zeit) با عنوان «بحران اجتماعی در فرانسه» منتشر شد (vol. 1, 1901). «ارتش فرانسه بدان سبب اکراه داشت دست به عملی بزند که می‌خواست مخالفت خود را با قدرت غیرنظامی جمهوری نشان دهد»، بدون آن که با تعهد به شکل دیگری از حکومت از راه کودتایی جدی، قوت و قدرت مخالفت خود را به مخاطره بیندازد.

را چنان که بود از نظر اخلاقی و از منظر عدالت، تحمل ناپذیر می‌دانستند. از سوی دیگر، وجه مشترک برنشتاین و رزا لوکزامبورگ، صداقت بود (امری که می‌تواند «ملاطفت پنهانی» برنشتاین نسبت به او را توضیح دهد)؛ آن‌چه را می‌دیدند تحلیل می‌کردند و متعهد به واقعیت و منتقد مارکس بودند. برنشتاین از این آگاه بود و زیرکانه در پاسخ به حملات رزا لوکزامبورگ نوشت که رزا نیز «همه پیش‌بینی‌های مارکسیستی درباره تحولات اجتماعی آینده، بر پایه نظریه بحران‌ها را در بوته تردید نهاده است.»

موفقیت‌های اولیه رزا لوکزامبورگ در حزب آلمان در سوء تفاهمی مضاعف ریشه داشت. در آغاز قرن، حزب سوسیالیست آلمان، «مایه رشک و ستایش سوسیالیست‌ها در سراسر جهان بود. آگوست بیل، «پیر دیر» آن‌که از زمان تأسیس رایش به‌دست بیسمارک تا آغاز جنگ جهانی دوم «بر سیاست و روح آن حاکم» بود، همراه آشکارا بیان می‌کرد که «من دشمن نستوه جامعه موجودم و خواهم بود.» آیا این به روحیه همگنان لهستانی شباهت نداشت؟ نمی‌توان بر پایه چنین تحدی مغرورانه‌ای فرض گرفت که حزب آلمان بزرگ، گونه بزرگ‌تری از حزب سوسیال دموکرات پادشاهی لهستان و لیتوانی بود؟ تقریباً یک دهه - یعنی وقتی رزا از نخستین انقلاب روسیه بازگشت - طول کشید تا رزا کشف کند که راز این تحدی، در اصل، عدم مشارکت عامدانه در جهان بود و نیز انحصار توجه به رشد سازمان حزب. به یمن این تجربه، او پس از ۱۹۱۰ برای «اصطکاک» مدام با جامعه برنامه‌ریزی کرد؛ اصطکاک‌هایی که بدون آن، آن‌گونه که او می‌انگاشت، سرچشمه روحیه انقلابی محکوم به خشکیدن بود. او نمی‌خواست زندگی خود را در چارچوبی فرقه‌ای، هرچند بزرگ، سپری کند؛ تعهد او به انقلاب در وهله نخست اخلاقی بود و این بدان معنا بود که او مشتاقانه درگیر زندگی عمومی و امور مدنی و سرنوشت جهان می‌ماند. مشارکت او در سیاست اروپایی خارج از منافع مستقیم طبقه کارگر و در نتیجه یک‌سره فراتر از افق همه مارکسیست‌ها به قانع‌کننده‌ترین وجهی در مواضع مکرر او در زمینه «برنامه جمهوری خواهانه» برای احزاب آلمان و روسیه ظاهر شده است.

این یکی از نکته‌های اصلی در اثر پرآوازه او بورشور یونیوس^۱ بود که طی جنگ در زندان نوشته شد و سپس خط‌مشی جنبش اسپارتاکوس قرار گرفت. لنین که نمی‌دانست چه کسی آن را نوشته است، اعلام کرد که اعلان «برنامه جمهوری خواهانه ... در عمل به معنای اعلان انقلاب است - با برنامه انقلابی نادرست». جالب آن‌که یک سال بعد انقلاب روسیه رخ داد، بدون هیچ «برنامه‌ای. نخستین دستاورد آن هم الغای سلطنت و برقراری

1. Junius-Broschüre

جمهوری بود؛ درست همان چیزی که در آلمان و اتریش اتفاق افتاده بود و البته هرگز رفقای روسی، لهستانی یا آلمانی را باز نداشته بود تا از مخالفت با نکته‌ای که رزا پیش کشید، دست بردارند. این بیش‌تر مسأله جمهوریت بود که او را به طور قاطع از دیگران جدا کرد تا مسأله ملیت. در این مسأله او یک‌سره تنها بود، همان‌طور که طبعاً در درجه کم‌تری، رزا در تأکیدش بر ضرورت مطلق نه تنها آزادی فردی که آزادی عمومی در هر موقعیتی نیز تنها بود.

سوء تفاهم دوم یک‌راست به مناقشه بازنگرش گری پیوند داشت. رزا لوکزامبورگ اکراه کائوتسکی در پذیرش تحلیل برنشتاین را به اشتباه، تعهدی اصیل به انقلاب فهمید. پس از انقلاب دوم روسیه در سال ۱۹۰۵، که رزا به دلیل آن به سرعت با مدارکی جعلی به ورشو بازگشت، او دیگر نمی‌توانست خود را بفریزد. برای او این چند ماه نه تنها تجربه‌ای مهم که «خوش‌ترین ماه‌های عمر» او نیز بود. به محض بازگشت، کوشید با دوستانش در حزب آلمان درباره وقایع بحث کند. به سرعت دریافت که واژه «انقلاب» کافی است «تنها با وضعیت انقلابی واقعی تماس یابد» تا به واج‌هایی بی‌معنا «تجزیه شود». سوسیالیست‌های آلمانی، متقاعد شده بودند که این طور اتفاق‌ها فقط ممکن است در سرزمین‌های دوردست وحشی رخ دهد. این نخستین شوکی بود که رزا هرگز از آن بیرون نیامد. شوک دوم در سال ۱۹۱۴ بر او فرود آمد و او را تا نزدیکی تصمیم به خودکشی کشاند.

به طور طبیعی، تماس نخست او با انقلابی واقعی برای او آموزنده‌تر از نومی‌دی و سرخوردگی و هنرهای زیبای تحقیر و بی‌اعتمادی بود. حاصل این آموختن، شناختی روشن‌بینانه از سرشت کنش سیاسی بود که آقای نتل به درستی آن را یکی از مهم‌ترین مشارکت‌های رزا در نظریه سیاسی می‌خواند. نکته اصلی آن است که او از کارگردان انقلابی شوراه (بعدها اتحادیه‌ها) آموخت که «سازمان‌دهی خوب مقدم بر کنش نیست، بلکه فرآورده آن است» و این که «سازمان‌دهی کنش انقلابی می‌تواند و باید در جریان خود انقلاب آموخته شود، همان‌طور که شنا را تنها در آب می‌توان آموخت» و این که انقلاب به دست کسی «ساخته» نمی‌شود، بلکه «به طور خودانگیخته» پدید می‌آید و «فشار برای کنش» همواره باید «از پایین» وارد شود. انقلاب «تا هنگامی عظیم و قوی است که سوسیال دموکرات‌ها [که در آن زمان هنوز تنها حزب انقلابی بود] آن را درب و داغون نکرده باشند».

با این‌همه، رزا از دو سویه‌ی این پیش‌درآمد، یعنی انقلاب سال ۱۹۰۵ غافل ماند.

واقعیت غافل گیر کننده آن بود که انقلاب نه تنها در کشوری غیر صنعتی و عقب مانده که در جایی رخ داد که هیچ جنبش سوسیالیستی نیرومند با پایگاه مردمی در آن پا نگرفته بود. همچنین، واقعیت انکارناپذیر دیگری نیز وجود داشت که انقلاب، پیامد شکست روسیه در جنگ با ژاپن بود. این دو واقعیت را لنین هرگز فراموش نکرد و از آن دو نتیجه گرفت. نخست آن که سازمان گسترده نیازی نیست؛ گروه سازمان دهی شده کوچک با رهبری کسی که بلداند چه می خواهد برای به دست گرفتن قدرت در زمانی که اقتدار رژیم سابق از میان رفته کافی است. سازمان های انقلابی گسترده تنها مایه دردسرنند. دوم آن که چون انقلاب ها «پدید آورده نمی شوند و حاصل موقعیت ها و رویدادهایی و رای قدرت هر کس هستند، باید از جنگ استقبال کرد».^۱ این نکته، سرچشمه مخالفت رزا با لنین طی جنگ جهانی اول و نخستین نقد او از تاکتیک های لنین در انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۸ بود. رزا از آغاز تا پایان، هرگز حاضر نشد که جنگ را - فارغ از نتیجه نهایی اش - چیزی جز هولناک ترین فاجعه ببیند؛ هزینه گزاف جنگ، گرفته شدن جان های بسیار، به ویژه جان اعضای طبقه پرولتاریاست. از آن گذشته، خلاف طبیعت رزا بود که جنگ و کشتار را برای انقلاب سودمند بینگارد - چیزی که خاطر لنین را به هیچ رو نمی گزید. درباره مسأله سازمان دهی، او به پیروزی ای باور نداشت که در آن مردم به طور کلی نقش و صدایی نداشته باشند. از این فراتر، به تصرف قدرت به هر بهایی باور نداشت، چندان که «از دزدیسه شدن انقلاب بیش تر می هراسید تا پیروز نشدن آن» - به واقع، این «تفاوت عمده میان او» و بلشویک ها بود.

آیا روند رویدادها اثبات کرد که او بر حق بود؟ آیا تاریخ اتحاد جماهیر شوروی استدلالی مبسوط برای خطر خوف آور «انقلاب های دزدیسه» نیست؟ آیا «سقوط اخلاقی» که او پیش بینی می کرد - البته بدون آن که جنایت پیشگی آشکار جانشین لنین را پیش بینی کرده باشد - بیش از «هر شکست سیاسی... در نبرد صادقانه علیه نیروهای برتر و برخلاف موقعیت تاریخی» به آرمان انقلاب آسیب وارد نکرد؟ آیا حق با او نبود که لنین در ابزارهایی که به کار می گرفت، «سراپا بر خطا بود» و این که تنها راه به سوی رستگاری

۱. لنین رساله درباره جنگ کلازویتس را طی جنگ جهانی اول خوانده بود. در دهه پنجاه میلادی، قطعات برگزیده و حواشی او در برلین شرقی به چاپ رسید. به نوشته ورنر هالبرگ (Werner Hahlberg) در مقاله «لنین و کلازویتس» که در مجله *بایگانی تاریخ فرهنگی* (Archiv für Kulturgeschichte), (vol. 36, Berlin, 1954) به چاپ رسید، وقتی لنین تحت تأثیر کلازویتس، بدین می اندیشید که به جای تحقق پیش بینی مارکس - سقوط اقتصادی نظام سرمایه داری - «ممکن است نظام ملت - دولت اروپایی سقوط کند».

«خودِ مدرسه زندگی عمومی است، یعنی نامحدودترین و گسترده‌ترین دموکراسی و افکار عمومی» و این که ارباب «تباه‌کننده اخلاق» همگانی و ویران‌گر همه چیز است؟

رزا چندان دیر نباید تا ببیند چقدر حق با او بود و شاهد تنزل شتابنده و هراس‌انگیز اخلاقی احزاب کمونیست، فرزندان بلافصل انقلاب روسیه، در سراسر جهان باشد. لنین خود نیز آن‌قدر فرصت زندگی نیافت تا ببیند به رغم همه خطاهایش هنوز مشترکات او با همگان اصلی، از اخلاف‌اش بسی بیش‌تر بود. این وقتی آشکار شد که پل لوی،^۱ جانشین لئو یوگیخس در رهبری جنبش اسپارتاکوس، سه سال پس از مرگ رزا لوکزامبورگ، ملاحظات رزا را بر انقلاب روسیه را - که از آن نقل کردیم - منتشر کرد. او در پیشانی این یادداشت‌ها که در سال ۱۹۱۸ نوشته شده بود، آورده «فقط برای شما؛ یعنی او» قصد انتشارشان را نداشت.^۲ نشر این یادداشت‌ها مایه «شرمساری عمیق» احزاب سوسیالیست روسیه و آلمان، هر دو شد؛ تا جایی که اگر لنین به تندی و برافروختگی بدان پاسخ داده بود، باز هم می‌شد او را معاف دانست. در عوض لنین نوشت: «ما با نقل حکایت روسی قدیمی‌ای پاسخ می‌دهیم. عقاب گاه می‌تواند پایین‌تر از مرغ پرواز کند، ولی مرغ هرگز نمی‌تواند در بلندایی پرواز کند که عقاب... رزا لوکزامبورگ... به رغم همه اشتباه‌هایش، همیشه عقاب بود و هنوز هم هست.» سپس او خواهان انتشار «زندگی‌نامه رزا و چاپ کامل همه آثارش»، بدون تصحیح «خطاها» شد و از رفقای آلمانی به دلیل غفلت «باورنکردنی»‌شان در انجام دادن این وظیفه گلایه کرد. این در سال ۱۹۲۲ بود. سه سال بعد، جانشین لنین تصمیم گرفت که حزب کمونیست آلمان را «بلشویکی» سازد. در نتیجه دستور «حمله‌ای خاص بر سراسر میراث رزا لوکزامبورگ» را صادر کرد. روث فیشر،^۳ یکی از اعضای جوان که تازه از وین آمده بود، با کمال میل این وظیفه را به عهده گرفت. فیشر به رفقای آلمانی گفت که رزا لوکزامبورگ و تأثیر او «چیزی بیش از یک باسیل سیفلیسی نیست».

سنگ‌ها را بستند و سگ‌ها را رها کردند. از دل این وضعیت چیزی به وجود آمد که رزا لوکزامبورگ می‌توانست آن را «جانوری جدیدالخلقه» بخواند. برای از میان بردن

1. Paul Levi

۲. طرفه آن‌که امروزه این جزوه، تنها اثری است که از رزا لوکزامبورگ خوانده و از آن نقل می‌شود. م: اکنون جدا از چاپ مجموعه آثار (در پنج جلد) و مجموعه نامه‌ها (در شش جلد) به زبان آلمانی، بسیاری از آثار لوکزامبورگ به زبان‌های دیگر از جمله انگلیسی در دسترس است. انتشارات Verso کار نشر مجموعه آثار او را به زبان انگلیسی در پیش گرفته که تا کنون دو جلد از آن بیرون آمده است.

3. Ruth Fischer

واپسین بازمانده‌های همگان و دفن تتمه‌ی روح آن زیر خاک فراموشی دیگر نیازی به هیچ «عامل بورژوازی» یا «خائن به سوسیالیسم» نبود. گفتن ندارد که هیچ‌وقت مجموعه آثار رزا منتشر نشد. پس از جنگ جهانی دوم، نسخه دوجلدی گزینه‌ای از آثار او با «پانوشته‌های دقیقی که خطاهای آن را متذکر می‌شد»، در برلین شرقی نشر یافت و در پی آن فرد اولسنر^۱ که به دلیل آن که «زیادی استالینیست» شده بود زود به محاق رفت، تحلیلی تمام و کمال درباره «نظام اشتباهات لوکزامبورگی» نوشت. روشن است که این چیزی نبود که لنین خواسته بود و نمی‌توانست آن‌طور که او امید داشت در خدمت «آموزش نسل‌های پیاپی کمونیست» قرار گیرد.

پس از مرگ استالین، شرایط شروع به تغییر کرد، گرچه در آلمان شرقی تغییر چندانی پدید نیامد؛ جایی که به طور مشخص بازنگرش در تاریخ استالینیستی شکلی از «کیش پرستش شخصیت بیل» به خود گرفته بود (تنها کسی که علیه این فضای بی‌معنا اعتراض کرد، هرمان دانکر^۲ پیر بیچاره بود، واپسین بازمانده سرشناسی که هنوز می‌توانست «بهترین دوره‌ی زندگی» اش را به یاد بیاورد؛ «ایام جوانی که رزا لوکزامبورگ، کارل لایبکنشت، و فرانتس مرینگ را می‌شناختم و با آن‌ها کار می‌کردم.») با این‌همه، گرچه نسخه لهستانی کتاب دو جلدی گزیده آثار رزا در سال ۱۹۵۹ با نسخه آلمانی «تا اندازه‌ای مطابقت» می‌کرد، از وقتی لنین در گذشت، سیلی از آثار به زبان لهستانی درباره رزا منتشر شد و لهستانی‌ها شهرت رزا لوکزامبورگ را تقریباً دست‌نخورده از صندوقچه‌ای که در آن پنهان بود، بیرون آوردند. فکر می‌کنم هنوز برای بازشناخت به تأخیر افتاده‌ی رزا لوکزامبورگ که بود و چه کرد، امید هست. همچنین می‌توان امید داشت که او سرانجام جای خود را در میان سیاست‌شناسان و کارشناسان آموزش در کشورهای غربی بیابد. حق با نتل است: «ایده‌های او متعلق به هر جایی است که تاریخ ایده‌های سیاسی با جدیت آموخته می‌شود.»

1. Fred Oelssner

2. Hermann Duncker

آنجلو جوزپه رونکالی

مسیحی‌ای بر کرسی سن پیترو

از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۳

روزنوشت‌های یک روح^۱ یادداشت‌های روزانه معنوی آنجلو جوزپه رونکالی^۲ است که وقتی به مقام پاپی رسید، ژان بیست و سوم خوانده شد. یادداشت‌های روزانه او به طرز غریبی دل‌سردکننده و در عین حال شورانگیزند. بیش‌تر کتاب در دوران‌های خلوت‌گزینی او نوشته شده و تکرار مکررات غلیان عواطف متقیانه و نصیحت خود، «مراقبه نفس» و ثبت «پیشرفت معنوی» است و به ندرت ارجاعی به وقایع بیرونی دارد. صفحه از پی صفحه، کتاب به متن درسی دبستان می‌ماند که تعلیم می‌دهد چگونه خوب باشیم و از بدی پرهیزیم. با این‌همه، در شیوه غریب و نامتعارف‌اش، کتاب موفق می‌شود به دو پرسش پاسخ دهد که وقتی او در اواخر ماه مه و اوایل ماه ژوئن در بستر مرگ در واتیکان آرمیده بود، در ذهن بسیاری مردم می‌جوشید. خادمه‌ای رُمی، به طرزی ساده و صریح، توجه مرا به این دو پرسش جلب کرد. او گفت: «خانم! این پاپ مسیحی‌ای واقعی بود. چطور ممکن است؟ چطور شد که یک مسیحی واقعی بر کرسی سن پیترو

1. Pope John Paul XXIII, *Journal of a Soul, The Autobiography of Pope John XXIII*, New York & London, Image Books Doubleday, 1964.

2. Angelo Giuseppe Roncalli (Pope Saint John XXIII) (1881- 1963).

نشست؟ مگر نه این که اول باید او به مقام اسقفی و بعد اسقف اعظم و سپس کاردینالی منصوب شود تا بعد بتواند به مقام پاپی برسد؟ آیا کسی نمی‌دانست که او کیست؟^۱ خُب، پاسخ به آخرین پرسش او به نظر می‌رسد «نه» است. او وقتی وارد کنکلاو^۱ شد، به جمع کاردینال‌هایی تعلق نداشت که احتمال انتخاب آن‌ها به عنوان پاپ می‌رفت و در نتیجه خیاط و اتیکان جامه‌ای به قامت او ندوخته بود. او بدان سبب به مقام پاپی انتخاب شد که کاردینال‌ها نتوانستند با هم توافق کنند و همان‌طور که او خود نوشت، آن‌ها متقاعد شده بودند که او «پاپی موقت و متعلق به دوره گذار» و بدون عواقبی سوء خواهد بود. او نوشت: «با این همه هنوز من اینجا هستم در شامگاه چهارمین سال پاپی‌ام در برابر فهرست بلند کارهایی که باید پیش چشم‌های نظاره‌گر و منتظر جهانیان انجام دهم.» این که او به گروه کاردینال‌های *محمّل الرئاسه*^۲ تعلق نداشت، چندان حیرت‌انگیز نیست. شگفت آن است که هیچ‌کس از شخصیت او آگاهی نداشت و تنها از آن‌رو بدین منصب برگزیده شده بود که همه می‌پنداشتند که چهره‌ای بی‌اهمیت است.

با این همه، تنها وقتی از امروز به گذشته واپس می‌نگریم، این امر شگفت‌آور به نظر می‌آید. بی‌گمان، کلیسا آموزه *افتدا به اسوه مسیح*^۳ را طی تقریباً دو هزار سال تبلیغ می‌کرد و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید چقدر کشیش و راهب وجود داشته‌اند که سراسر این سده‌ها در تاریکی زیسته‌اند و مانند رونکالی جوان گفته‌اند: «و این است اسوه من: عیسی مسیح»؛ با علم کامل به این که حتی در سن هجده سالگی «همانند مسیح خوب» بودن ملازم آن است که با شخص مانند «دیوانه رفتار شود»: «آن‌ها می‌گویند و باور دارند من دیوانه‌ام. شاید باشم ولی غرور من اجازه نمی‌دهد که چنین فکر کنم. و این بخش بامزه ماجراست.» ولی کلیسا در مقام یک نهاد و به ویژه از دوران *ضداصلاح*^۴ بیش‌تر دل‌مشغول پاسداری از باورهای جزمی‌اش بود و سادگی ایمان، و مناصب کلیسایی را به روی کسانی نمی‌گشود که به معنای واژگانی کلمه دعوت‌نامه «از پی من بیا»^۵ را نگرفته بودند. نه این که آنان آگاهانه از عناصر آشکارا آشوب‌خواه در طریقه مسیحی اصیل و دست‌نخورده نگران باشند؛ بلکه آن‌ها تنها فکر می‌کردند که «رنج بردن و خوار گردیدن برای مسیح و با مسیح» سیاستی خطاست. ولی این چیزی بود که رونکالی با نقل قول

1. Conclave

2. Palpabile

3. Imitatio Christi

4. Counter-Reformation

۵. انجیل متی، ۴:۱۹.

مکرر از یوحنا صلیبی^۱ شورمندانه و مشتاقانه می‌خواست. او نیز مانند یوحنا صلیبی در وعظ خود در مناسک تقدیس اسقفی، با اشتیاق خواهان رنج بردن برای مسیح بود؛ چنان رنج‌بردنی که باعث شود «حس واضح همانندی... با مسیح مصلوب» در او پدیدار شود. وی مدام بر خود طعن می‌زد که «تاکنون بسیار اندک رنج کشیده‌ام» و امید و توقع داشت که «خداوند امتحان‌های سخت دردناک برای او پیش آورد»، «دردها و رنج‌های عظیم جسمی و روحی». او مرگ دردناک و نابهنگام را اجابت دعای خود می‌دانست و از آن استقبال کرد: «ایثار»ی لازم برای نهادی عظیم [کلیسا] که او باید ناتمام‌اش می‌گذاشت.

فهم اکراه کلیسا برای انتصاب آرزومندان اندک‌شمار اقتدا به عیسای ناصری به بالاترین منصب این نهاد دشوار نیست. شاید روزگاری کسانی در سلسله مراتب کلیسا بودند که مانند مفتش اعظم داستایوسکی فکر می‌کردند و خوف داشتند که به تعبیر لوتر «پایدارترین تقدیر کلمه خداوند آن است که به خاطر او آشوب جهان را فرامی‌گیرد. زیرا موعظه خداوند می‌آید تا سراسر زمین را تا جایی که بدان ابلاغ می‌شود، تغییر دهد و احیا کند.» ولی این عصر، دیرزمانی سپری شده بود. آن‌ها فراموش کرده بودند که همان‌گونه که رونکالی یک‌بار نوشت: «مهربان و فروتن بودن... با سست بودن و آسان‌گیر بودن یکی نیست.» این دقیقاً همان چیزی بود که کم‌کم دست‌شان می‌آمد که خشوع در برابر خداوند و افتادگی و نرمی در برابر آدمیان با هم یکی نیست و گرچه دشمنی علیه این پاپ یگانه در برخی زاویه‌های دستگاه کلیسا بس نیرومند بود، پاپ نماینده کلیساست و سلسله مراتب کلیسا تحت ولایت او قرار دارد و بسیاری از اعیان و رجال عالی‌رتبه، نخبگان کلیسا، تحت مرجعیت او هستند.

از آغاز دوران پاپی در پاییز ۱۹۵۳، نه تنها کاتولیک‌ها که همه جهانیان، به دلایلی که او خود برشمرد، او را می‌پاییدند. نخست «به رغم آن‌که همواره بسیار مراقب بودم... از هر چیزی پرهیزم که ممکن است توجه مستقیم را به سوی خودم جلب کند... این افتخار و وظیفه را با سادگی پذیرفته بودم.» دوم آن که «توانسته بودم... بی‌درنگ رشته‌ای ایده‌ها را به اجرا درآورم که... که در کمال سادگی به طور گسترده‌ای اثرگذار بودند و مسئولیت‌های بسیاری برای آینده به بار می‌آوردند.» با آن‌که طبق گواهی خود او

۱. م: یوحنا صلیبی (St. John of the Cross ۱۵۴۲-۱۵۹۱) با نام اصلی خوان دی لا کروز (Juan de la Cruz) عارفی اسپانیایی، قدیسی کاتولیک و از چهره‌های برجسته ضداسلام بود که در خانواده‌ای یهودی زاده شد، ولی به مسیحیت گروید.

«ایده یک شورای جامع،^۱ یک مجمع روحانیان اسقف‌نشین^۲ و بازنگری در احکام قانون شرعی^۳»، «بدون هیچ دوراندیشی» به ذهن او خطور کرده بود، «برخلاف همه حدس و گمان‌های پیشین [خودش]» کسانی که او را نظاره می‌کردند، این ایده‌ها را بسیار منطقی یافتند یا به هر روی تجلی طبیعی این مرد و ایمان حیرت‌انگیزش انگاشتند.

هر صفحه این کتاب، حجتِ ایمان اوست. با این همه، هیچ کدام از صفحات و بی‌گمان حتی کل کتاب به اندازه قصه‌ها و حکایت‌های بی‌شماری که طی چهار روز طولانی واپسین تألم او در رُم رد و بدل می‌شد، قانع‌کننده نیست. آن روزها طبق معمول، شهر زیر یورش جهان‌گردان می‌لرزید؛ کسانی که به خاطر مرگ زود هنگام او آمده بودند؛ در کنار انبوه طلاب علوم دینی، راهبان، راهبگان و کشیش‌ها از هر رنگ و هر سرزمینی. هر کس را که می‌دید، از راننده تاکسی تا نویسنده و سردبیر، از پیش خدمت تا مغازه‌دار، مؤمنان و نامؤمنان از هر عقیده‌ای، قصه‌ای برای گفتن داشت درباره این که رونکالی چه کرد و چه گفت، در این یا آن موقعیت چگونه رفتار کرد. شماری از این حکایت‌ها اکنون به دست کورت کلینگر با عنوان پایی که می‌خندد^۴ گردآوری شده و شماری دیگر نیز در ادبیات فربه‌شونده‌ای که درباره «پاپ ژان نیک»^۵ شکل گرفته با مجوز کتاب کلیسا و مهر قابل انتشار^۶ منتشر شده‌اند.^۷ ولی این گونه سیره‌نویسی^۸ چندان به فهم این که چرا همه جهان چشم به این مرد دوخته بود، کمکی نمی‌کند، زیرا ظاهراً این گونه سیره‌نویسی‌ها، به قصد پرهیز از «توهین»، به شکل محتاطانه‌ای، از بیان میزان ناسازگاری معیارهای معمولی جهان، از جمله جهان کلیسا، با قوانین داوری و رفتار در آموزه‌های عیسی، سرباز می‌زنند. در میانه سده ما این مرد تصمیم گرفته بود، یکایک اصول ایمانی

1. Ecumenical Council

2. Diocesan Synod

3. Code of Canon Law

4. Kurt Klinger, *A Pope Laughs: Stories of John XXIII*, New York, Holt, Rinehard and Winston, 1964.

5. Good Pope John

6. Nihil obstat

7. Imprimatur

8. Jean Chélini, *Jean XXIII, pasteur des hommes de bonne volonté*, Paris, 1963; Augustin Pradel, *Le Bon Pape Jean XXIII*, Paris, 1963; Leone Algisi, *John the Twenty-third*, transl. from the Italian by P. Ryde, London, 1963; Loris Capovilla, *The Heart and Mind of John XXIII, His Secretary's Intimate Recollection*, transl. from the Italian, New York, 1964; Alden Hatch, *A Man Named John*, Image Books, 1965.

9. Hagiography

را که آموخته بود، به معنای واژگانی کلمه نه به معنای نمادین، بفهمد. او واقعا می‌خواست «به خاطر عشق به مسیح، خرد و خوار و نادیده گرفته شود.» او آن‌قدر خود را تنبیه کرد و بلندپروازی‌هایش را فرو خورد که دیگر واقعا «هیچ اهمیتی به داورهای جهان نمی‌داد، حتی جهان کلیسا.» در سن بیست و یک سالگی او تصمیم خود را گرفته بود: «حتی اگر بخواهم پاپ شوم... باز هم باید در برابر داور الهی قرار بگیرم و در نتیجه باید شایسته چه چیز باید باشم؟ نه چیز زیادی.» و در پایان زندگی در وصیت معنوی خود به خانواده‌اش، توانست با اطمینان بنویسد که «اطمینان دارم که فرشته مرگ مرا... به سمت فردوس می‌برد.» قوت عظیم ایمان او، هیچ‌جا به اندازه‌ای که او معصومانه «رسوایی» به‌باور آورد آشکار نیست. بدون آن عنصر رسوایی، اعتبار این انسان می‌تواند سراپا فرو ریزد.

باری، مهم‌ترین و جسورانه‌ترین قصه‌ها که آن زمان دهن به دهن می‌گشت، ناگفته ماند و گفتن ندارد که نمی‌توان از صحت و سقم آن‌ها مطمئن شد. برخی از این قصه‌ها را به یاد می‌آورم و امیدوارم که واقعیت داشته باشند؛ ولی حتی اگر درستی این قصه‌ها هم زیر سوال برود همین که چنین قصه‌هایی ساخته شده، به خوبی نشان‌دهنده ویژگی‌های این مرد است و این که مردم درباره او چگونه فکر می‌کردند. قصه اول که کم‌تر از دو قصه دیگر توهین‌آمیز است، مؤید بسیاری از بخش‌های آمده در «روزنوشته‌ها» نیست. این قصه درباره رفتار صمیمانه و خودمانی او با کارگران و روستاییان است. رونکالی خود نیز از آن طبقه برخاسته بود. در سن یازده سالگی آن‌ها را ترک کرده و برای تحصیل علوم دینی به حوزه علمیه برگامو^۱ رفته بود (نخستین تماس مستقیم او با جهان زمانی بود که به خدمت سربازی رفت. او خدمت سربازی را به غایت «زشت، کثیف و مشمئزکننده» یافت: «آیا باید با شیطان‌ها به دوزخ گسیل شوم؟ می‌دانم زندگی در سربازخانه چگونه است - هر بار تصور می‌کنم بدن‌ام به ریشه می‌افتد.») این قصه می‌گوید که لوله‌کش‌ها برای انجام دادن تعمیرات به واتیکان آمده بوده‌اند. پاپ شنید یکی از آن‌ها دارد به نام روح‌القدس سوگند می‌خورد. بیرون آمد و مؤدبانه پرسید: «حتما باید قسم بخوری؟ نمی‌توانی مثل ما بگویی آه.»^۲

سه قصه دیگری که می‌گویم، به موضوع مهم‌تری مربوط است. قطعه‌های بسیار اندکی در کتاب اسقف رونکالی هست که بیش‌تر از رابطه متشنج او با رُم حکایت دارد. به نظر می‌رسد مشکل از سال ۱۹۲۵ آغاز شد؛ زمانی که او به مقام فرستاده دفتر بازرسی

1. Bergamo

2. Merde

پاپ^۱ در بلغارستان منصوب شد؛ مقامی «نیمه‌مهم» که ده سال دارای آن بود. او هرگز ناخرسندی‌اش از این منصب را فراموش نکرد. بیست و پنج سال بعد، رونکالی همچنان درباره «یک‌نواختی زندگی آن سال‌ها» نوشت که «زنجیره‌ای از عذاب‌های روزانه بود.» در آن هنگام، او تقریباً بی‌درنگ از «بسیاری از محاکمه‌ها» آگاه شد که «مسبب آن بلغارها نبودند... بلکه ارگان‌های مرکزی اداره کلیسا بودند. این باعث آن شرمساری و تحقیری بود که من انتظارش را نداشتم و عمیقاً مرا آزرده.» در اوایل ۱۹۲۶ شروع می‌کند به نوشتن درباره این تضاد به مثابه «صلیب» او. در سال ۱۹۳۵ امور به سمت بهبودی می‌رود. او به هیأت نمایندگی پاپ^۲ در استانبول منتقل می‌شود و ده سال بعد را در آنجا می‌ماند. در سال ۱۹۴۴، او به نخستین مقام مهم خود به عنوان سفیر واتیکان^۳ در پاریس منصوب می‌شود. ولی باز هم آنجا «تفاوت میان شکلی که من مسائل محلی را می‌دیدم با شیوه‌ای که در رُم درباره همان امور داوری می‌شد، مرا بسیار می‌آزرده؛ این یگانه صلیب واقعی من است.» چنین شکایت‌های از سال‌های اقامت در فرانسه شنیده نشد، ولی نه به دلیل این که او نظرش را تغییر داد؛ بلکه بدان سبب که ظاهراً او به شیوه‌های رایج در دنیای کلیسایی خو گرفت. در همین راستا، در سال ۱۹۴۸ شرح داد که چگونه «هر نوع بی‌اعتمادی یا گستاخی [همکاران من، اصحاب خوب کلیسا] نسبت به... مردمی که از نظر اجتماعی فرو دست، تهی دست و فقیرند... باعث می‌شود از درد به خود بیچشم.» «همه علامه دهرهای این جهان و همه ذهن‌های نیرنگ‌باز از جمله آن‌ها که در دیپلماسی واتیکان هستند، در پرتو نور بساطت و فیض الهی که از... عیسی و قدیسان‌اش ساطع می‌شود، چهره‌هایی بیچاره و درمانده به نظر می‌آیند.»

در ترکیه، طی دوران جنگ، رونکالی با سازمان‌های یهودی ارتباط برقرار کرد (در یکی از موارد، حکومت ترکیه را از فرستادن صدها کودک یهودی به آلمان بازداشت؛ کودکانی که از اروپای تحت اشغال نازی‌ها به ترکیه گریخته بودند). بعدها، خودش را آماج یکی از جدی‌ترین سرزنش‌های وجدان‌اش کرد؛ این یکی از موارد نادر بود، چون به رغم همه «مراقبه نفس»‌هایی که انجام می‌داد، به «انتقاد از خود» نمی‌پرداخت. در این مورد خاص نوشت: «آیا می‌توانستم، آیا باید تلاش مؤثر بیش‌تری می‌کردم و علیه امیال

۱. م: فرستاده دفتر بازرسی پاپ (apostolic visitor) نماینده‌ای است که از سوی واتیکان برای مدتی کوتاه به نهادی کلیسایی مانند حوزه علمیه یا مؤسسه‌ای مذهبی گسیل می‌شود تا بر حسن اجرای امور نظارت کند و از مطابقت عمل آن با دستورالعمل کلیسا مطمئن شود.

2. Apostolic delegation

3. Apostolic nuncio

طبیعی خودم عمل می‌کردم؟ آیا طلب آرامش و صلح - که از نظر من بیش‌تر با روح خداوند سازگار است - نقاب بی‌میلی من برای به دست گرفتن شمشیر نشد؟ با این‌همه، در این دوران تنها یک‌بار به خود اجازه داد که از کوره در برود. به محض آغاز شدن جنگ با روسیه، سفیر آلمان، فرانتس فون پاپن^۱ به سراغ او رفت و از او خواست از نفوذ خود در رُم استفاده کند و پاپ را به حمایت از آلمان برانگیزد. «و من چه باید بگویم درباره میلیون‌ها یهودی که هم‌وطنان شما در لهستان و آلمان دارند می‌کشند؟» این واقعه در سال ۱۹۴۱ رخ داد، وقتی کشتار جمعی تازه آغاز شده بود.

قصه‌های بعدی به مسائلی از این دست می‌پردازد. تا جایی که می‌دانم، چون هیچ‌یک از زندگی‌نگاری‌های پاپ ژان به درگیری با رُم اشاره نکرده‌اند، حتی انکار صحت حکایت‌هایی از این دست، روی هم رفته، متقاعدکننده به نظر نمی‌رسد. نخست حکایت شرف‌یاب شدن او به محضر پیوس دوازدهم^۲ پیش از ترک پاریس در سال ۱۹۴۴ است. پیوس دوازدهم در آغاز به سفیر تازه برگزیده‌اش می‌گوید که او تنها هفت دقیقه فرصت دارد. رونکالی از جا بلند می‌شود و می‌گوید: «در این صورت آن شش دقیقه هم زائد است.» حکایت جذاب دیگر، مربوط به کشیش جوانی از خارج است که به واتیکان می‌آید و سعی می‌کند که مقامات عالی‌رتبه را تحت تأثیر کارهای خود قرار دهد تا در شغل خود ترفیع بگیرد. نقل شده که پاپ به او گفت: «فرزند عزیزم، این قدر نگران نباش. مطمئن باش که در روز داوری عیسی از تو نخواهد پرسید که چگونه با اداره‌ی مقدسه^۳ تا کردی؟» و سرانجام گزارشی متعلق به ماه‌های پیش از مرگ او در دست است مبنی بر این که نمایش‌نامه خلیفه مسیح (یا پاپ اعظم)؛ یک تراژدی مسیحی^۴ نوشته رولف هوخهوت^۴ را به او دادند تا بخواند. سپس از او پرسیدند علیه آن چه می‌شود کرد. او بی‌درنگ پاسخ داد: «علیه آن؟ علیه حقیقت چه می‌توانید بکنید؟»

قصه‌های بسیاری هست که هرگز نوشته نشدند. با این‌همه هنوز به اندازه کافی درباره او نوشته فراهم شده است، گرچه برخی از آن‌ها به شکل غریبی تغییر داده شده‌اند. (بر

1. Franz von Papen

2. Pius XII

۳. م: اداره مقدسه (holy office) در سال ۱۵۴۲ تأسیس شد. این نهاد مرجع نهایی رسیدگی به دعاوی مربوط به پرونده‌های ارتداد و بدعت‌گذاری بود که اکنون به شورای عقاید ایمانی (Congregation for the Doctrine of the Faith) تغییر یافته و وظیفه تبلیغ اعتقادات کاتولیک و پاسخ به شبهات را دارد.

4. Rolf Hochhuth, *The Deputy* (1963)

م: او در این نمایش‌نامه نیش و کنایه‌هایی دارد به بی‌تفاوتی پاپ پیوس دوازدهم نسبت به کشتار جمعی یهودیان به دست هیتلر.

پایه «سنت شفاهی» اگر این چنین چیزی باشد، پاپ نخستین هیأت یهودی را به دیدار خود پذیرفت و در احوال‌پرسی با آن‌ها گفت «من برادر شما یوسف هستم»، جمله‌ای که یوسف در مصر خود را با آن به برادران‌اش معرفی کرد. اکنون در گزارش‌های مکتوب آمده است که او این کلمات را وقتی پاپ پس از انتخاب‌اش به این مقام، کاردینال‌ها را به حضور پذیرفت، خطاب به آن‌ها بر زبان راند. به نظر من، روایت دوم پذیرفتنی‌تر به نظر می‌آید، ولی فاقد اهمیت و عظمت روایت اول است. همه این‌ها حاکی از استقلال کامل رونکالی است که ناشی از پیراستگی او از امور دنیوی، رهایی شکوهمندش از پیش‌داوری‌ها و باورها که گاهی به کرات به ظرافت طبعی ولتری می‌انجامید و نیز برخاسته از سرعت عمل شگفت‌انگیز او در به هم ریختن میزها. مثلاً یک‌بار طی قدم‌زنی روزانه‌اش، به بسته شدن باغ‌های واتیکان اعتراض کرد. به او گفتند در شأن او نیست که در معرض دید انسان‌های فانی قرار گیرد. پرسید: «چرا مردم نباید من را ببینند؟ من که کار بدی نمی‌کنم. می‌کنم؟» همین حضور ذهن شوخ‌طبعانه که فرانسوی‌ها esprit می‌نامند، در یکی دیگر از قصه‌های نشرنیافته بازتابیده است. در ضیافت هیأت دیپلماتیک، زمانی که سفیر واتیکان در فرانسه بود، یکی از آقایان خواست که او را خجالت‌زده کند. عکس زن برهنه‌ای را دست به دست دور میز چرخاند. رونکالی وقتی به عکس نگاه کرد آن را به آقایان. ^۱ پس داد و گفت: «فکر کنم خانم ان. هستند.»

در ایام جوانی حرف زدن را دوست داشت، دست دست کردن در آشپزخانه و از هر دری سخن گفتن. او خود را متهم می‌کرد که «سلیمان‌وار میلی طبیعی به صدور حکم دارد» و این که به «تام و دیگ و هری... بگوید چگونه در برخی شرایط رفتار کنند» یا «در مسائلی که مربوط به روزنامه‌ها، اسقف‌ها، مسائل روز» بود مداخله می‌کرد و «در دفاع از هر چیز که فکر می‌کنم به طور ناعادلانه مورد حمله قرار گرفته سینه سپر» می‌کرد. فارغ از این که آیا رونکالی موفق شد این خصائل خود را سرکوب کند یا نه، هرگز آن‌ها را از دست نداد و پس از تجربه طولانی «تحقیر» و «شرمساری‌ها» (که او برای تقدیس و تطهیر روح ضرورت می‌شمرد) ناگهان به عالی‌ترین مقام در سلسله مراتب کلیسای کاتولیک رسید و دیگر هیچ آوای برتری نمی‌توانست «اراده خداوند» را به او ابلاغ کند. او در «روزنوشت‌ها» یش آورد که می‌دانست «این خدمت را از سر اطاعت محض از اراده خداوند پذیرفته است؛ اراده‌ای که از طریق رأی کالج مقدس کاردینال‌ها^۱ ابلاغ شد»؛ یعنی او هرگز فکر نکرد که کاردینال‌ها او را انتخاب کردند، بلکه همواره باور داشت

1. N.

2. Sacred College of Cardinals

که «خداوند من را برگزیده است» - اعتقادی که باید با شناخت او از تصادفی بودن شیوه‌ای که این انتخاب صورت گرفته محکم‌تر شده باشد. او همه این‌ها را، از نظر انسانی، نوعی سوء تفاهم می‌دانست و درست به همین دلیل می‌توانست نه در مقام بیان اصلی عقیدتی که درباره خودش بنویسد: «خلیفه مسیح می‌داند که مسیح چه از او می‌خواهد». ویراستار «روزنوشته‌ها»، منشی پیشین پاپ ژان، لوریس کاپوویلا^۱، در پیش‌گفتار کتاب چیزی نقل کرد که باید برای بسیاری ناراحت‌کننده و برای اغلب افراد حیرت‌انگیز باشد: خشوع همیشگی او در برابر خداوند و وجدان آسوده او درباره‌ی شایستگی‌اش در برابر آدمیان - چنان آسوده که گاه آزاردهنده. گرچه او اعتماد به نفسی مطلق داشت و توصیه هیچ‌کس را نمی‌پذیرفت، این خطا را مرتکب نشد که به دانستن آینده یا پیامدهای نهایی آن‌چه انجام می‌داد تظاهر کند. او هماره از این‌که «روز به روز زندگی می‌کند» خرسند بود، حتی «ساعت به ساعت» مانند لاله‌های دشت. رونکالی «قانون بنیادین رفتار» را برای موقعیت جدید خود وضع کرد - «هیچ نگرانی از آینده نداشتن»، «پیش‌بینی‌ها و تدارک‌های لازم انسانی را برای آن دیدن» و «نه به حرف که در عمل پروای همه را داشتن». نه نظریه الهیاتی یا سیاسی، بلکه این ایمان بود که او را در برابر «هرگونه همدستی با شر» مصونیت بخشید، «به این امید که چنین رفتاری شاید او را برای کسی سودمند کند». فروتنی او در فراغت‌اش از پرواها و دغدغه دیگران بود؛ آزادی‌اش در این بود که می‌توانست هر چیزی را بدون ملاحظه ذهنی یا عاطفی بگوید: «اراده تو متحقق می‌شود». ^۲ در «روزنوشته‌ها»، در زیر لایه به لایه‌های زبان پارسایانه‌ای که برای ما، نه هرگز برای او، شعارگونه شده، کشف این‌که چه چیز ساز زندگی او را کوک کرده آسان نیست. یک‌بار برای دوستان‌اش تعریف کرد که در آن اوایل مسئولیت‌های مقام پاپی او را به شدت نگران کرده و حتی باعث بی‌خوابی‌های شبانه او شده بود؛ تا این‌که یک روز صبح به خود گفت، حیوانی! خودت را خیلی جدی نگیر! و بعد از آن دیگر شب‌ها آسوده خوابید. او با گفتن این حرف‌ها چه چیز جز افتادگی و فروتنی را می‌آموخت؟

رونکالی با همه از جایگاهی برابر برخورد می‌کرد و از مصاحبت با زندانی‌ها، «گناهکاران»، کارگران در باغ و راهبه‌ها در آشپزخانه همان‌قدر لذت می‌برد که از هم‌سخنی با خانم کندی^۳ و دختر و داماد آقای خروشچف^۴. کسی نباید بپندارد که

1. Mgr. Loris Capovilla

۲. م: انجیل متی، ۱۰:۶.

3. John F. Kennedy

4. Nikita Khrushchev

فروتنی سبب این امر بود. بلکه اعتماد به نفس قوی رونکالی او را توانا می‌ساخت با هر کس، چه فرادست چه فرودست، به مثابه شخصی هم‌تراز خود رفتار کند. او در این امر چندان پیش رفت که احساس کرد این نوع برابری باید برقرار شود. در نتیجه، او آدم‌کش‌ها و شب‌دزدان را «فرزندان و برادران» خطاب می‌کرد و برای آن‌که مطمئن شود که این واژه‌ای پوچ به نظر نخواهد آمد، برای آن‌ها تعریف می‌کرد که چطور وقتی بچه بود، سببی را دزد دید بدون آن‌که گیر بیفتد و چطور یکی از برادرانش بدون پروانه به شکار رفت ولی گیر افتاد. و وقتی او را به «بخشی از زندان» می‌بردند که «جای نگاهداری افراد اصلاح‌ناپذیر» بود او با «آمرانه‌ترین صدای خود» دستور می‌داد: «درها را باز کنید. راه آن‌ها را به من سد نکنید. آن‌ها همه فرزندان خدا هستند.» بی‌گمان، همه این‌ها پژواک آموزه مسیحی‌ای کهن بود، ولی دیرزمانی تنها در سطح آموزه باقی مانده بود و حتی بخش‌نامه صادره از سوی لئوی سیزدهم^۱، «پاپ کبیر طبقه کارگر»، معروف به «حقوق و تکالیف سرمایه و کار»^۲، واتیکان را از پرداخت پول غذا به کارمندان‌اش بازداشته بود. عادت تازه نگران‌کننده پاپ به صحبت کردن با همه، بی‌درنگ توجه او را به این رسوایی جلب کرد. بنا به نقل الدن هاج^۳، او از یکی از کارگران پرسید: «اوضاع چطور است؟» مرد پاسخ داد: «بد، عالی‌جناب کاردینال» و از درآمد خود گفت و این‌که چند شکم را باید سیر کند. رونکالی به او گفت: «ما باید راه حلی برای این وضع پیدا کنیم. بین خودمان باشد، من عالی‌جناب کاردینال نیستم، من پاپ هستم»؛ منظورش این بود که عنوان‌ها را فراموش کن، من اینجا رئیس‌ام و می‌توانم شرایط را تغییر بدهم. وقتی بعدها به او گفتند که در صورتی می‌توان هزینه‌های تازه را پرداخت کرد که بخشی از بودجه مربوط به امور خیریه را کاهش داد، او به خود هیچ نگرانی راه نداد: «خب کاهش بدهیم... عدالت بر نیکوکاری مقدم است.»

آن‌چه این قصه‌ها را شنیدنی می‌کند، تن ندادن قاطعانه او به این باور عمومی است که

1. Pope Leo XIII (1810-1903)

۲. م: «حقوق و تکالیف سرمایه و کار»، بخش‌نامه‌ای (encyclical) بود که پاپ لئوی سیزدهم در تاریخ پانزدهم ماه مه سال ۱۸۹۱ صادر و به اسقف‌ها ابلاغ کرد. موضوع این بخش‌نامه - که به rerum novarum (به معنای واژگانی: «تغییر انقلابی») شهرت یافت - رابطه‌ی میان کار و سرمایه و نیز حکومت و شهروندان بود و بهبود بخشیدن به شرایط ناعادلانه تحمیل شده بر طبقه کارگر را خواستار می‌شد.

۳. م: الدن هاج، نویسنده زندگی‌نگاری پاپ ژان بیست و سوم است با عنوان مردی به نام ژان، زندگی پاپ ژان بیست و سوم.

Alden Hatch, *A Man Named John: The Life of Pope John XXIII*, New York Hawthorne Books, 1963.

«حتی زبان روزمره پاپ باید سرشار از راز و رمز و هیبت و احتشام باشد». از نظر پاپ ژان، این باور عمومی با «اسوه‌ی مسیح» سراپا ناسازگار بود. چقدر دل‌گرم‌کننده است وقتی می‌شنویم در اقتدا به «اسوه‌ی مسیح، رونکالی در پایان ضیافتی مناقشه‌برانگیز با نمایندگان روسیه کمونیست گفته بود: «و اکنون وقت آن است که با اجازه شما دعایی مختصر کنیم. دعایی مختصر به هر حال ضرری ندارد. آن را همان‌طور که هست بپذیرید.»

این ایمان راسخ هیچ‌گاه با تردید برنیآشفست و با تجربه نلرزد و با تعصب خدشه نپذیرفت. این ایمان «که حتی به شکلی معصومانه، همواره زیان‌بار بود»، در عمل و سخن زنده پر جلال و شکوه می‌نمود، ولی بر روی کاغذ چاپ شده، یک‌نواخت، افلیج و نامه‌ای بی‌جان به نظر می‌آید. این حتی درباره اندک شمار نامه‌هایی که به این چاپ افزوده شده، صادق است. تنها استثنا «وصیت‌نامه معنوی به خانواده رونکالی» است که در آن به برادران و برادرزادگان و نوادگان آن‌ها شرح می‌دهد که چرا برخلاف همه آداب و رسوم از دادن عنوان به آن‌ها سرباز زده و چرا اکنون مانند گذشته، پرهیز دارد از این که آن‌ها را «از فقر قانعانه و آبرومندانه» شان برهاند؛ گرچه او «بضاعتی اندک داشته که به آن‌ها کمک کند، در حد کمک فقیری به فقیر دیگر» و چرا او هرگز «چیزی - منصب، پول یا لطفی - درخواست نکرد هرگز، نه برای خود نه برای بستگان و دوستان» زیرا خود می‌گوید: «در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمدم... به ویژه راضی بودم که فقیر از دنیا بروم و هر درآمدی را که طی دوران کشیشی و اسقفی به دست آورده‌ام - که بسیار اندک بوده - تقسیم کنم.» در عین آن که او می‌دانست فقر خانواده او مانند فقر خودش «قانعانه» نیست، این قطعه‌ها لحن پوزش طلبانه‌ای دارند. بسی پیش‌تر، نوشته بود «غصه و رنج» مدامی که آن‌ها می‌بردند «به نظر می‌رسید هیچ فایده‌ای نداشته باشد و حتی به آن‌ها آسیب بزند». این یکی از آن موارد نادری است که می‌شد، دست کم، حدس زد که رونکالی نادیده گرفتن چه نوع تجربه‌هایی را ضروری حس می‌کرده است. همچنین با اطمینانی بیش‌تر می‌توان میزان بالای غرور این پسر بچه فقیر را حدس زد که در سراسر زندگی‌اش تأکید می‌کرد که هرگز از کسی تقاضای لطفی نکرده است و همواره با این فکر تسکین می‌یافته که هر چه به او رسیده، عطیه الهی بوده («چه کسی از من فقیرتر است؟ از وقتی که طلبه حوزه‌ی علمیه شده‌ام، هیچ‌وقت لباسی نپوشیده‌ام که از خیریه نبوده است»). در نتیجه، این فقر برای او نشانه روشن رسالت او شد. «من از همان خانواده‌ام که مسیح، - بیش از این چه می‌خواهم؟»

روشن‌فکران مدرن، تا آنجا که خدا ناباور نبودند - یعنی آن قدر بی‌خرد نبودند که تظاهر

کنند چیزی را می‌داند که هیچ انسانی نمی‌تواند بداند - از کیر که گور^۱ و داستایوسکی^۲ و نیچه و هم ترازان بی‌شمار آن‌ها در درون و بیرون اردوگاه اگرستانسالیست‌ها، پرسش‌های دینی و الهیاتی را «جذاب» می‌یابند. بی‌تردید برای آن‌ها دشوار است درک انسانی که در عنفوان جوانی، «عهد وفا» بسته بود، نه تنها با «فقر مادی»، بلکه با «فقر معنوی» نیز. پاپ ژان بیست و سوم، هرچه و هر که بود، نه جالب بود و نه درخشان. در واقع، بیش‌تر طلبه‌ای میان‌مایه بود و در دوره متأخر زندگی‌اش هیچ علایق فکری یا دانشگاهی نداشت. (جدا از روزنامه‌ها که خواندن‌اش را دوست داشت، به نظر می‌رسد او هیچ مطالعات غیرمذهبی نداشته است.) اگر پسر بچه کوچکی الیوشا^۳ وار به خود بگوید «آن‌طور که مکتوب است: "اگر می‌خواهی کامل شوی، برو و آن‌چه داری بفروش و به فقیران بخش تا در آسمان‌ها گنج‌یابی، پس آن‌گاه بیا و از پی من روان شو"، چگونه می‌توانم به جای مایملک‌ام، دو روبل بدهم و به جای "از پی من روان شو"^۴ به مراسم عشای ربانی بروم؟» و اگر عاقله‌مردی به بلندپروازی پسر بچه کوچکی بچسبد و بخواهد «کامل» شود و مدام از خود بپرسد: «آیا من پیشرفت می‌کنم؟» و برنامه‌ای برای خود بگذارد تا با دقت و ریزی پیشتافت خود را بسنجد - و گاهی در این روند با خود مهربانانه رفتار کند و محتاط باشد که وعده بسیار ندهد و به ناکامی‌های خود «یکی یکی» بپردازد، نه نومیدانه یکجا - محتمل نیست که نتیجه چندان چیز جالبی از آب درآید. برنامه دقیق برای رسید به کمال ریختن، مایه چنانی برای نوشتن قصه به دست نمی‌دهد؛ اگر هیچ «هرگز، هرگز و سوسه و ناکامی»، «معصیت صغیره یا کبیره» ای نباشد، چه چیز تعریف‌کردنی می‌ماند؟ حتی معدود لحظه‌های تحول فکری در «روزنوشت‌ها» به طرز غریبی از چشم نویسنده‌اش که کتاب را طی ماه‌های آخر عمرش برای انتشار پس از مرگ خود بازخوانی و آماده کرده، پنهان مانده است. او هرگز نمی‌گوید که از چه موقع دیگر پروتستان‌ها را به دید «نابخشیاران بیچاره خارج از کلیسا» ندیده و به این اعتقاد رسیده که «همه، چه غسل تعمید داده شده باشند یا نه، حق دارند به عیسی تعلق داشته باشند»، یا او به عجیب بودن این امر خود آگاه نیست که به رغم «حس کردن عشق به قوانین [کلیسا]، دستورالعمل‌ها و مقررات در دل و جان» خود - به نوشته الدن هاچ^۵ - «باید برای نخستین بار در یک‌هزار

1. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855)

2. Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky (1821-1881)

۳. م: الیوشا (Alyosha) یکی از قهرمانان رمان برادران کارامازوف، نوشته فیودور داستایوسکی است.

۴. م: انجیل متی، ۱۹-۲۱.

5. Alden Hatch

سال گذشته، تغییراتی را در تشریع مربوط به آیین عشاء ربانی^۱ اعمال کند و همه نیروی خود را بی‌درنگ برای «اصلاح و تصحیح و... بهبود بخشیدن به همه چیز» به کار گیرد تا مطمئن شود مجمع جهانی اسقف‌های او «به یقین، تجلی جدید و واقعی مسیح خواهد بود».

بی‌گمان «فقر روح»^۲ بود که او را در برابر «دلهره‌ها و سرگردانی‌های فرساینده» مصونیت بخشید و به او «نیروی سادگی دلیرانه» داد. «فقر روح»، همچنین پاسخ به این پرسش است که چگونه وقتی شورای کاردینال‌ها در پی گزینه آسان‌گیر و فرمان‌برداری بودند، شجاع‌ترین آدم برگزیده شد. او توانست به آرزوی خود برسد و به توصیه توماس کمپیس در کتاب *اقتدا* به مسیح،^۳ از محبوب‌ترین کتاب‌های‌اش، عمل کند: «ناشناس و کم‌تر مورد توجه بودن»؛ تعبیری که از سال ۱۹۰۳ به این سو به شعار او بدل شد. چه بسا بسیاری فکر می‌کردند - به هر حال او در میان روشن‌فکران زندگی می‌کرد - که او کمی کودن، نه ساده که ساده لوح است. آن‌ها که طی چند دهه ناظر بودند که رونکالی هرگز به نظر نرسیده «به وسوسه کرنش در برابر قدرت تن داده باشد»، بعید است غرور و اعتماد به نفس قوی این مرد را فهمیده باشند. رونکالی اگر از فرمانی اطاعت می‌کرد که نه از سوی مافوق که از اراده الهی می‌دانست، هرگز برای یک لحظه داوری خود را وانمی‌نهاد. او به «اراده تو تحقق می‌پذیرد»، ایمان داشت. درست است که به گفته خود رونکالی چنین ایمانی «ذاتی یک‌سره انجیلی» داشت، ولی این هم واقعیت داشت که ایمان او «احترام همگان» را به‌دست آورد و بسیاری را در «تهذیب اخلاقی» یاری کرد. این همان ایمانی بود که در بستر مرگ، شگرف‌ترین کلمات او را الهام بخشید: «هر روز، روز خوبی برای زادن است، هر روز، روز خوابی برای مردن است».^۴

۱. م: اصطلاح «فقر روح» (poverty of spirit) برگرفته از *انجیل متی* است: «متبرک‌اند آن‌ها که روح فقیری دارند، زیرا ملکوت آسمان‌ها از آن آنان است.» (*انجیل متی*: ۵:۳).

2. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ* (*De imitatione Christi*)

م: این کتاب در میانه سال‌های ۱۴۱۸-۱۴۲۷ به زبان لاتین نوشته شده و حاوی دستورالعمل‌هایی برای حیات معنوی است. نویسنده آن عضو جنبش اصلاح‌گرایانه «تدین مدرن» (Modern Devotion) بود و این کتاب نیز بر اساس آموزه‌های آن است. برای ترجمه فارسی کتاب بنگرید به: توماس آ کمپیس، *اقتدا* به مسیح، زمینه‌ای برای گفت‌وگوی عرفانی اسلام و مسیحیت، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.

3. "Ogni giorno è buono per nascere; ogni giorno è buono per morire." See his *Discorsi, Messaggi, Colloqui*, vol. V, Rome, 1964, p. 310.

کارل یاسپرس

یک مدیحه^۱

ما در اینجا برای اعطای جایزه صلح گردهم آمده‌ایم.^۲ اگر اجازه بدهید سخن رئیس جمهوری فدرال را متذکر شوم که این جایزه نه تنها برای «اثر ادبی ممتاز» که همچنین برای «اثرگذاری کسی در زندگی» اعطا می‌شود. در نتیجه، جایزه به شخص داده می‌شود. در صورتی که اثری هنوز واژه‌ای به زبان آمده مانده و از سخن‌گوی خود جدانشده تا مسیر نامعلوم و ماجراجویانه‌ی خود را در تاریخ پی گیرد، جایزه به آن نیز داده می‌شود. به این سبب، اعطای این جایزه باید همراه با مدیحه‌ای باشد، مدیحه‌ای که کار آن ستایش از انسان نه اثر اوست. برای چگونه انجام دادن این کار می‌توانیم از رومی‌ها بیاموزیم که در مسائل پراهمیت عمومی بسی از ما با تجربه‌تر بودند. رومی‌ها می‌توانند به ما بگویند که مدیحه باید درباره چه باشد. سیسرون نوشت: «در مدیحه‌ها... تنها کانون توجه، عظمت و کرامت افراد موضوع مدیحه است.»^۳ به سخن دیگر مدیحه به کرامتی می‌پردازد که مربوط به یک انسان است، چرا که او بیش از هر کاری است که می‌ورزد یا می‌آفریند. به رسمیت شناختن یا گرامی داشتن این کرامت، کار کارشناسان و همکاران در یک حرفه

1. Laudatio

۲. متن حاضر، صورت نوشتاری سخنرانی هانا آرنه در مراسم اعطای جایزه صلح صنف کتاب‌گران آلمان به کارل یاسپرس است.

3. "in laudationibus... ad personarum dignitatem omnia referrentur", Cicero, *De Oratore* I, p. 141.

نیست؛ این عموم مردم هستند که باید داور زندگی‌ای باشند که در معرض دید عموم قرار گرفته و در قلمرو عمومی تأثیر خود را نشان داده است. اعطای جایزه تنها چیزی را تأیید می‌کند که عموم از دیرباز می‌دانسته‌اند.

در نتیجه، مدیحه تنها چیزی را بیان می‌کند که شما همه می‌دانید. گفتن علنی چیزی که بسیاری در خلوت خصوصی خود می‌دانند، زائد نیست. همین واقعیت که چیزی را همه شنیده‌اند، قدرت روشن‌گرانه‌ای بدان می‌دهد که بر هستی واقعی آن مهر تأیید می‌زند. با این همه، باید اعتراف کنم من این «خطر کردن در قلمرو عمومی» (یاسیرس) و در میان عموم ظاهر شدن را با شرم و دودلی پذیرفتم. من این احساس را دارم و گمان می‌کنم اکثریت شما هم در موقعیتی مشابه چنین احساسی دارید. ما همه انسان‌های مدرنی هستیم که با بدگمانی و با حالتی معذب به قلمرو عمومی گام می‌نهیم. اسیر چنبره پیش‌داوری‌ها، می‌پنداریم که تنها «اثر عینی»^۱ به عموم تعلق دارد نه شخصی که ورای آن است. خیال می‌کنیم زندگی آن شخص، مجموعه‌ای از مسائل خصوصی است و احساس‌های مربوط به این امور «سوبژکتیو»^۲ اصیل نیستند و به محض آن که در معرض دید عام قرار می‌گیرند، به ورطه احساساتی‌گری فرو می‌غلطند. «صنف کتاب‌گران آلمان» تشخیص داد که در مراسم اعطای جایزه، مدیحه‌ای نیز باید ایراد شود. این یادآور معنای کهن‌تر و مناسب‌تر قلمرو عمومی است: شخص باید در تمامیت سوبژکتیویتی خود در منظر عام ظاهر شود تا بتواند به تمام واقعیت خود دست یابد. اگر این معنای کهن-نوین را بپذیریم، باید دیدگاه‌های خود را تغییر دهیم و عادت برابر دانستن امر شخصی با امر سوبژکتیو و امر ابژکتیو با واقعی و غیرشخصی را کنار بگذاریم. این هم‌ترازانگاری از رشته‌های علمی سرچشمه گرفته، در آنجا معنادارند، ولی در گستره سیاست بی‌معنایند. سیاست قلمروی است که مردم به تمامی خود در آن پدیدار می‌شوند به مثابه شخص در آن عمل می‌کنند و سخن می‌گویند. در نتیجه، شخصیت، هر چیزی است جز مسأله‌ای خصوصی. این هم‌ترازانگاری‌ها همچنین اعتبار خود را در زندگی روشن‌فکر عمومی از دست می‌دهند، چیزی که البته قلمرو زندگی دانشگاهی را فرا می‌گیرد و از آن فراتر می‌رود.

جان سخن آن که باید بیاموزیم نه میان سوبژکتیویتی و ابژکتیویتی، که میان فرد و شخص تمایز بگذاریم. درست است که این سوژه فردی است که اثری ابژکتیو را به عموم عرضه می‌دارد و آن را به عموم وا می‌نهد. عنصر سوبژکتیو، یعنی آن فرایند

1. Objective work

2. Subjective

خلاقانه‌ای که به تولید اثر انجامیده شرح دهیم، ربطی به عموم مردم ندارد. ولی اگر این اثر ابژکتیو، صرفاً کاری دانشگاهی نیست، پس حاصل این واقعیت هم است که شخص «شایستگی و توانایی خود را در زندگی نشان داده» و کنشی زنده و صدایی همراه اثر بوده است و بر این روی، شخص خود نیز با اثرش پدیدار می‌شود. بنابراین، آن‌چه ظهور می‌کند، برای کسی که آن را آشکار می‌کند ناشناخته است؛ او می‌تواند بر اثری که برای انتشار آماده کرده است کنترل داشته باشد، ولی همه آن‌چه ظهور می‌کند بسی بیش از آن اثر است و شخص نمی‌تواند به آسانی آن را کنترل کند. (کسی که آگاهانه می‌کوشد شخصیت خود را در اثرش مداخله دهد، بازیگری می‌کند و در چنین حالتی این فرصت را از خود و دیگران دریغ می‌کند که بدانند معنای اثر چیست). سوژه، به هیچ روی، توانایی مهار عنصر شخصی را ندارد؛ درست به همین سبب، عنصر شخصی نقطه مقابل سوژکتیویته می‌محض است. ولی این خود سوژکتیویته است که به صورت «ابژکتیو» بسی آسان‌تر دریافت می‌شود و بی‌درنگ در اختیار سوژه قرار می‌گیرد (برای مثال، مراد از خود-مهارگری^۱ آن است که ما می‌توانیم این عنصر سراپا سوژکتیو را در درون خود دو دستی نگه داریم، تا آن را به شکلی که دوست داریم به کار بریم).

شخصیت موضوعی سراسر متفاوت و بسیار دشواریاب است. چه بسا سخت به دایمون^۲ یونانی نزدیک است، پاسدار روح که انسان را در سراسر زندگی‌اش همراهی می‌کند، ولی او همواره روی شانه‌هایش دنبال آن می‌گردد و در نتیجه، تشخیص آن برای کسی که او را می‌بیند، بسی راحت‌تر است تا خود آن انسان. این دایمون - که هیچ چیز شیطانی^۳ درباره آن وجود ندارد - یعنی این عنصر شخصی در هر انسان را تنها در فضایی عمومی^۴ می‌توان دید. فضای عمومی، معنای عمیق‌تر قلمرو عمومی را نشان می‌دهد و بسی گسترده‌تر از آن چیزی است که ما معمولاً زندگی سیاسی می‌خوانیم. به مقیاسی که این فضای عمومی قلمروی معنوی نیز هست، آن‌چه رومی‌ها اومانیتاس^۵ می‌خواندند، در آن جلوه می‌کند. مراد آن‌ها از اومانیتاس، امری در اوج انسان بودن بود، زیرا این امر بدون ابژکتیو بودن، اعتبار داشت. این دقیقاً همان چیزی است که کانت و سپس یاسپرس از

1. Self control

۲. م: دایمون (daimon) واژه‌ای یونانی است برای اشاره به دیو در دین و اساطیر یونانی و نیز دین و فلسفه دوران یونانی مآبی. دایمون، نیرویی خداگونه، سرنوشت یا از بُن خداست.

3. Demonic

4. Public realm

5. Humanitas (انسانیت)

هومانیات^۱ اراده می‌کردند، شخصیت معتبر که هرگاه آدمی آن را به دست آورد، دیگر هرگز او را ترک نمی‌گوید؛ در حالی که همه دیگر مواهب و توانایی‌های بدن و ذهن ممکن است خود را به ویران‌گری زمان تسلیم کنند. این شخصیت، هرگز در تنهایی و هرگز با در معرض عموم قرار دادن اثر به دست نمی‌آید. کسی می‌تواند این را فرادست آورد که زندگی خود و شخص خود را به «مخاطره قرار گرفتن در قلمرو عمومی» - افکنده است و در این راه، او به آشکار کردن چیزی خطر کرده است که «سوبژکتیو» نیست و درست به همین دلیل او نه می‌تواند آن را بازشناسد، نه آن را مهار کند. بنابراین، «مخاطره‌ی قرار گرفتن در قلمرو عمومی» که در آن شخصیت به دست می‌آید، عطیه‌ای برای آدمی می‌گردد.

این که می‌گویم عنصر شخصی که با یاسپرس به قلمرو عمومی آمد اومانیتاس بود، به طور ضمنی بدان معناست که هیچ کس به اندازه یاسپرس نمی‌تواند به ما کمک کند تا بر بی‌اعتمادی خود به قلمرو عمومی فائق آییم و حس کنیم چه مسرت و افتخاری است ستایش کردن کسی که دوست داریم و همه سخنان او را بشنویم. یاسپرس هرگز مانند آدم‌های فرهیخته این پیش‌داوری رایج را نداشت که پرتو روشن ظهور در ملأعام باعث می‌شود همه چیز کم‌مایه و سطحی جلوه کند و این که قلمرو عمومی تنها مجالی برای بروز آشکار میان‌مایگی است و در نتیجه فیلسوف باید از آن فاصله بگیرد. دیدگاه کانت را به خاطر دارید که معیار تشخیص این که دشواری جستاری فلسفی اصیل است یا صرفاً از «حمله عصبی هوشمندی» مایه می‌گیرد، استعداد آن جستار در مردم‌پسند شدن است. یاسپرس که از این جهت و در واقع از هر جهت تنها جانشینی است که کانت تاکنون داشته، مانند کانت بارها فضای دانشگاهی و زبان مفهومی آن را ترک گفته است تا برای عموم خوانندگان سخن بگوید. افزون بر این او سه بار - یک‌بار کمی پیش از دست‌یابی نازی‌ها به قدرت در کتاب «انسان در عصر مدرن»^۲، سپس بی‌درنگ پس از سقوط رایش سوم در «مسئله گناه آلمانی»^۳ و اکنون در «بمب هسته‌ای و آینده انسان»^۴، یک‌راست به پرسش‌های سیاسی روز پرداخته است.^۵ به‌سان یک دولت‌مرد^۶ او می‌داند که پرسش‌های

1. Humanität (انسانیت)

2. *Man in the Modern Age* (1933)

3. *The Question of German Guilt*

4. *The Atom Bomb and the Future of Man*

۵. مهم‌ترین اثر سیاسی یاسپرس از سال ۱۹۵۸ به این سو، صورت مکتوب گفتار اوست که در سال ۱۹۶۷ با عنوان *آینده آلمان* (*The Future of Germany*) نشر یافته است.

6. Statesman

سیاسی بسی جدی‌تر از آن هستند که پاسخ بدان‌ها به سیاست‌پیشگان واگذار شود. باور یاسپرس به قلمرو عمومی یگانه است، چون این باور از جانب یک فیلسوف است و از اعتقاد بنیادینی سرچشمه می‌گیرد که شالوده سراسر فعالیت او در مقام یک فیلسوف است؛ این اعتقاد که فلسفه و سیاست هر دو به همگان ربط دارند. ربط داشتن به همگان، وجه مشترک فلسفه و سیاست است. از این‌رو، فلسفه و سیاست، هر دو، به قلمرو عمومی تعلق دارند؛ جایی که شخص انسانی و توانایی‌های او برای تحقق خویشتن چیزی است که به حساب می‌آید. برخلاف دانشمندان علوم طبیعی و ریاضی، فیلسوف در این‌که او باید پاسخ‌گو و مسئول دیدگاه‌های خود باشد، شبیه دولت‌مرد است. به واقع، دولت‌مرد نسبتاً خوش‌اقبال است که تنها در برابر ملت خود مسئول است، در حالی که یاسپرس دست‌کم در همه نوشته‌هایش پس از ۱۹۳۳ همواره به گونه‌ای نوشته است که گویا خود را در برابر همه آدمیان مسئول می‌انگارد.

برای یاسپرس، مسئول بودن بار خاطر نیست و به هیچ روی، به وظایف اخلاقی ربطی ندارد، بلکه به طور طبیعی از لذت فطری آشکار کردن مایه می‌گیرد، وضوح بخشیدن به امر مبهم، روشن کردن تاریکی. در تحلیل نهایی، باور او به قلمرو عمومی تنها برآمده از عشق‌اش به روشنی و وضوح است. مهر دیرزمان او به روشنایی چنان بود که مهر و نشان آن را بر سراسر شخصیت‌اش می‌توان یافت. در آثار هر نویسنده بزرگی تقریباً همیشه می‌توان استعاره‌ی خاص او را دید که مدام تکرار می‌شود و می‌تواند کانون همه آثارش به شمار رود. یکی از این دست استعاره‌ها در آثار یاسپرس، «وضوح» است. هستی با عقل «واضح» می‌شود. از یک سو ذهن ما هر رخدادی را که روی می‌دهد، «فرامی‌گیرد» و از سوی دیگر جهان نیز ما را «فرامی‌گیرد». عقل «مراتب شمول»^۱ را وضوح می‌بخشد. «بودن» در^۲ که از طریق آن ما هستیم – با عقل «روشن می‌شود»، به فرجام، نسبت خرد با حقیقت، با «گسترده‌گی و روشنایی»^۳ اش معلوم می‌شود. هر چه زیر پرتو روشنایی بایستد و در تالو آن رنگ نبازد، در انسانیت (اومانیتاس) سهیم می‌شود. این که آدمی وظیفه خود بداند که برای هر اندیشه‌ای در برابر بشریت پاسخ‌گو باشد، به معنای زیستن در آن روشنی و درخشنده‌گی است که هر کس و همه چیز در آن آزموده شده است.

بسی پیش‌تر از ۱۹۳۳، یاسپرس چیزی بود که «مشهور» خوانده می‌شود؛ به شیوه‌ای که دیگر فیلسوفان نیز مشهورند. ولی تنها در جریان دوره هیتلر، به ویژه در سال‌های پس

1. Modes of encompassing

2. Being-in

از آن بود که او چهره‌ای عمومی، به معنای کامل کلمه شد. برخلاف آن‌چه ممکن است تصور شود، این امر تنها به خاطر شرایط زمانه‌ای نبود که او را به درون مُغاک تاریک تعقیب و آزار راند و او را نماد گردش روزگار و دگرگونی احوال کرد. تأثیر شرایط زمانه تنها بدین شکل بود که او را به مکانی پرتاب کرد که او، به طور طبیعی، به آن تعلق داشت - روشنائی سراسری دیدگاه جهان. فرایندی که به بدل شدن او به چهره‌ای عمومی انجامید، این‌گونه نبود که او نخست از چیزی رنج برده و سپس از آزمونی دشوار سربلند بیرون آمده باشد، تا این که وقتی بدترین اتفاق افتاد، یاسپرس چیزی مثل «آلمان دیگر» را نمایندگی کرده باشد. به این معنا او به هیچ روی نماینده چیزی نبود. او همواره تنها، دور از هر دسته‌بندی ایستاد، از جمله از جنبش مقاومت آلمان. شکوه و جلال موضع یاسپرس تنها از شخصیت او مایه می‌گرفت؛ از این که بدون نمایندگی کردن از چیزی جز هستی خودش، توانست اطمینان دهد که حتی در ظلمات سلطه‌ی مطلق عقل تنها در صورتی نابود خواهد شد که، به معنای واژگانی کلمه، خون همه‌ی انسان‌های خردمند ریخته شود؛ یعنی در دورانی آن‌قدر تاریک که هر چیزی خوبی هم اگر هنوز برجا مانده باشد، به طور مطلق نامرئی و در نتیجه بی‌اثر می‌شود، تا وقتی هنوز یک انسان صاحب عقل باقی مانده، عقل نیز هست.

بدیهی بود که یاسپرس در بعبوجه فاجعه استوار خواهد ماند، ولی آن‌چه به مراتب کم‌تر بدیهی به نظر می‌رسید این بود که تخطی‌ناپذیری او در چنین شرایطی هرگز حتی به وسوسه‌ای فریبنده هم برای او بدل نشد. برای کسانی که او را می‌شناختند این امر بسی فراتر از مقاومت و قهرمانی بود. این تخطی‌ناپذیری به معنای اعتمادی بود که نیازی به هیچ تأییدی نداشت، اطمینان بخشیدن به این که در زمانه‌ای که همه چیز ممکن است اتفاق بیفتد، یک چیز نمی‌تواند اتفاق بیفتد. در نتیجه، زمانی که یاسپرس یک‌سره تنها بود، آن‌چه او نمایندگی می‌کرد، نه آلمان که باقی مانده «انسانیت» در آلمان بود. گویی او با تخطی‌ناپذیری‌اش به تنهایی توانست بر فضایی پرتو افکند که خرد میان انسان‌ها می‌آفریند و پاس می‌دارد و انگار حتی اگر تنها یک انسان در آن باقی مانده باشد، روشنی و گستردگی این فضا برجا می‌ماند. نه این که واقعا این‌طور بود یا حتی می‌توانست این‌طور باشد. یاسپرس اغلب می‌گفت «فرد در تنهایی نمی‌تواند خردمند باشد». بدین معنا او هرگز تنها نبود و برای چنین تنهایی نیز قدر چندانی نمی‌شناخت. انسانیتی (هومانیتات) که هستی آن را او تضمین کرده بود، در گستره بومی اندیشه‌اش بالید؛ گستره‌ای که هرگز خالی از سکنه نبود. فرق یاسپرس با کسانی که چه بسا با گستره عقل و آزادی آشنا باشند ولی نتوانند زیستن مدام در آن را تاب بیاورند این بود که او بیش از آن‌ها در این گستره خود

را در خانه خویش می‌یافت، با اطمینان بیش‌تری نقشه آن را می‌شناخت و راه خود را در آن پیدا می‌کرد. از آنجا که شورمندی برای روشنایی بر هستی یاسپرس چیره بود، او می‌توانست مانند چراغی در تاریکی از سرچشمه پنهانی از تابندگی، بدرخشد.

در تخطی‌ناپذیری، وسوسه‌ناپذیری و مقاومت یک انسان در برابر جوزدگی، چیزی مسحورکننده وجود دارد. اگر کسی بخواهد این را با اصطلاحات روان‌شناسی و زندگی‌نگاری تبیین کند، چه بسا لازم باشد به خانه‌ای فکر کنیم که یاسپرس در آن زاده شده و بالیده است. پدر و مادر او همچنان پیوند نزدیکی با طبقه دهقانان شاد و سرزنده و مصمم فریسیا^۱ داشتند. فریسی‌ها دارای حس استقلال سرپا نامعمول در آلمان بودند. خب، [برای یاسپرس] آزادی خیلی [مهم‌تر] از استقلال است. در نتیجه یاسپرس باید که از مس‌استقلال، کیمیای آگاهی عقلانی به آزادی را بسازد. با آگاهی عقلانی است که انسان خود را آن‌گونه که برای او هست، تجربه می‌کند. ولی طبیعی بودن فوق‌العاده یاسپرس - گونه‌ای بی‌احتیاطی غرورآمیز و سرخوشانه^۲ چنان‌که او خود گاه می‌گفت - به احتمال بسیار به سبب اعتماد به نفس ذاتی او نیز بود یا به هر روی از آن مایه می‌گرفت؛ با همین طبیعی بودن، یاسپرس دوست داشت خود را در معرض رویدادهای زندگی عمومی قرار دهد و در عین حال خود را مستقل از همه گرایش‌ها و دیدگاه‌های باب‌روز نگاه دارد. او تنها نیاز داشت که خاستگاه‌های شخصی خود را چنان‌که بود به رؤیا ببیند و سپس به گستره انسانیت بازگردد تا خود را متقاعد کند که حتی در انزوا او نه نماینده دیدگاهی خصوصی که نماینده دیدگاهی متفاوت است؛ دیدگاهی که هنوز از دید عموم پنهان است - همان‌طور که کانت گفت: «باریک‌راهی که بی‌گمان روزی با بدل شدن به بزرگ‌راهی عظیم پهناور خواهد شد.»

اطمینان خلل‌ناپذیر در داوری و خودمختاری ذهن ممکن است که خطرآفرین باشد. خود را در معرض وسوسه‌ها قرار ندادن ممکن است به بی‌تجربگی بینجامد یا به هر حال نداشتن تجربه واقعیت‌هایی که در هر دوره مشخص چیزی برای دادن دارند. و واقعا چه چیز می‌تواند به تجارب زمانه ما دورتر باشد از استقلال بی‌باکانه‌ای که یاسپرس بدان عادت داشت و نیز بی‌قیدی شادمانه نسبت به آن‌چه مردم می‌گویند و می‌اندیشند؟ این خصلت حتی در شورش‌گری علیه سنت‌ها نیست، زیرا سنت‌ها همواره به مثابه سنت قلمداد شده و هرگز به مثابه معیارهای رفتار جدی گرفته نشده‌اند. چه چیزی بیش‌تر از

۱. م: فریسیا (Frisia) قومی ژرمن هستند که در نواحی ساحلی هلند و آلمان زندگی می‌کنند.

2. Übermut

اعتمادی که شالوده ژرف این استقلال است، اعتماد پنهانی به انسان، به انسانیت این نژاد انسانی، می‌تواند از «عصر بی‌اعتمادی» (ناتالی ساروت)^۱ فاصله داشته باشد؟

از آنجا که در حال بررسی روان‌شناختی و سوپزکتیو مسائل هستیم، باید افزود یاسپرس پنجاه ساله بود که هیتلر به قدرت رسید. در چنین سنی اکثریت قاطع آدم‌ها دیگر دیرزمانی است که از افزودن به تجربه‌های خود بازایستاده‌اند. و به ویژه روشن‌فکران در چنین سن و سالی معمولاً چنان در دیدگاه‌های خود متصلب شده‌اند که در همه رویدادهای واقعی تنها در پی شاهی برای اثبات نظرگاه‌های خویش‌اند. یاسپرس، به رویدادهای سرنوشت‌ساز این زمانه، نه با واپس کشیدن به فلسفه خود واکنش نشان داد، نه با نفی جهان، نه با سقوط در افسردگی (زمانه‌ای که او بیش از دیگران آن را پیش‌بینی نکرده بود و چه بسا حتی خیلی کم‌تر از بسیاری آدم‌های دیگر برای آن آمادگی داشت). پس از ۱۹۳۳، یعنی پس از تکمیل «فلسفه» سه‌بخشی‌اش و دوباره پس از ۱۹۴۵، پس از به پایان بردن کتاب درباره حقیقت^۲ یاسپرس وارد دوره‌ای شد که ما شاید بتوان آن را عصر جدید آفرینش فکری^۳ نامید. متأسفانه، این عبارت تداعی‌کننده نوعی تجدید نیروی حیاتی است که گاه در انسان‌های صاحب استعدادها فوق‌العاده رخ می‌دهد. با این‌همه، نکته چشم‌گیر درباره یاسپرس آن است که او به نوسازی خود آستین بالا می‌زند، زیرا چون نو کردنِ خود خصلت همیشگی او بود نه حالتی گاه‌گاهی. او همیشه پیوندش را با جهان حفظ کرد و با حساسیت و توانایی نگرانی برای جهان، رویدادهای جاری را پی می‌گرفت.

فیلسوفان بزرگ^۴ یاسپرس به اندازه بمب هسته‌ای^۵ او سراپا در درون قلمرو تازه‌ترین تجربه‌های ما قرار دارد. این معاصر بودن یا بهتر بگوییم این زیستن در حال که تا سنی بالا

1. Nathalie Sarraute, *L'Ere du soupçon*, Paris, Gallimard, 1956

2. *On Truth*

3. Productivity

۴. م: فیلسوفان بزرگ (*Die großen Philosophen*) عنوان مجموعه‌ای است که یاسپرس درباره چندین شخصیت اثرگذار قدیم و نیز فیلسوف نوشت. بخش‌هایی از این مجموعه به فارسی ترجمه شده است:

– کارل یاسپرس، *فیلسوفان بزرگ: سقراط، بودا، کنفوسیوس و عیسی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۹۳

– کارل یاسپرس، *سقراط*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸

– کارل یاسپرس، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷

– کارل یاسپرس، *فلوطين*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳

– کارل یاسپرس، *آگوستین*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳

– کارل یاسپرس، *اسپینوزا*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵

5. *Atom Bomb*

نیز تداوم یافت، به خوش اقبالی ای می ماند که پرسش شایستگی صرف را بی معنا می کند. به یمن همین بخت نیک بود که یاسپرس توانست طی زندگی خود منزوی باشد و در عین حال در دام تنهایی نیفتد. اقبال خوش او ازدواج با زنی هم تراز خود بود که سراسر زندگی در کنار او ایستاد. اگر دو نفر تسلیم این توهم نشوند که رشته ای که آن ها را به هم پیوند داده آن ها را با هم یکی کرده، خواهند توانست جهانی را از نو میان خود بیافرینند. بی تردید، برای یاسپرس، این ازدواج، هرگز موضوعی صرفاً خصوصی نبود. همسر یاسپرس یهودی بود. زندگی آن دو نشان داد که دو آدم از دو خاستگاه متفاوت می توانند میان یکدیگر جهانی از آن خود بیافرینند. این جهان مینیاتوری کوچک، مانند الگویی امور بنیادی برای قلمرو انسانی را به یاسپرس آموخت. در چارچوب این جهان کوچک، او توانایی بی نظیر خود را برای گفت و گو نشان داد و محقق کرد؛ دقت عالی خود را در شیوه شنیدن، آمادگی مدام برای دادن شرحی صادقانه از خود، شکیبایی برای تأمل های طولانی در موضوع های مورد بحث و بالاتر از همه توانایی در به دام گفتار انداختن چیزهایی که جز این باشد، در سکوت می گذرند و بدل کردن آن ها به مسائلی که در خور سخن گفتن اند. حاصل آن که در سخن گفتن و شنیدن، او توانست دگرگون کند، گسترش دهد، تدقیق کند - یا آن طور که او خود به زیبایی بیان کرده است، روشن کند. در چنین فضایی که با جدیت و ژرفایی سخن گو و سخن شنو هماره از نو روشنایی یافته است، یاسپرس خود را در خانه می یابد؛ این خانه ذهن اوست، زیرا به معنای واژگانی کلمه، یک فضا است، همان گونه که فلسفه او می آموزد، شیوه های اندیشیدن به معنای حقیقی کلمه، شیوه اند؛ راه هایی هستند که به تکه ای از زمین می رسند که اگر نبودند، نا کاویده می ماند. اندیشه یاسپرس مکان مند است، زیرا همیشه به جهان و مردم آن ارجاع می دهد، نه به خاطر آن که به مکان خاصی گره خورده، بل که به عکس، زیرا ژرف ترین آماج او «خلق فضا»یی بود که انسان بتواند ناب و تابناک در آن پدیدار شود. چنین اندیشه های همواره «سخت به اندیشه های دیگران پیوسته است» و ملزم به سیاسی بودن است، حتی زمانی که به اموری می پردازد که به هیچ روی سیاسی نیستند؛ زیرا این اندیشه هماره تصدیق کننده «ذهنیت گسترش یافته» کانتی، یعنی ذهنیت سیاسی در درجه اعلا است.

برای کاویدن فضای انسانیت که به خانه یاسپرس بدل شد، او به فیلسوفان بزرگ نیاز داشت. یاسپرس به شکلی درخشان تاوان یاری آنان را پرداخت؛ به تعبیری، با بنیاد نهادن «قلمرو روح» با آنان؛ جایی که آنان باری دیگر به مثابه انسان هایی سخن گو پدیدار می شوند - سخن گویانی از قلمرو سایه ها - و چون از محدودیت های زمانی گریخته اند، همراهان

همیشگی رویدادهای ذهن می‌شوند. کاش می‌توانستم تصویری از آزادی و استقلال اندیشه‌ای به شما بدهم که برای بنیاد نهادن چنین قلمرو روحی ضروری است؛ چون پیش از هر چیز ضروری بود که ترتیب تقویمی تقدس یافته به دست سنت و انهاده شود؛ ترتیبی که توالی را القاء می‌کند؛ تسلسل منسجمی که گویا هر فیلسوفی حقیقت را به دست فیلسوف بعدی می‌سپرد. بله، این سنت دیرزمانی است که اعتبارش را از دست داده است، ولی الگوی زمانی به دست نفر بعدی سپردن، یکی از پس دیگری آمدن، همچنان برای ما به نظر جذاب می‌آید؛ آن قدر جذاب که بدون «ریسمان آریادنه»^۱ آن حس می‌کنیم که گویی در مانده و بیچاره، با عجز کامل در یافتن راه‌ایم و در گذشته سرگردان‌ایم. در چنین محصمه‌ای، با در خطر بودن تمام رابطه انسان مدرن با گذشته‌اش، یاسپرس تداوم زمانی را به هم‌نشینی مکانی^۲ بدل کرد. در این صورت نزدیکی و دوری دیگر بسته به سده‌هایی نیست که ما را از فیلسوفی دور می‌کند، بل که منحصر به به درها و دریچه‌هایی وابسته است که آزادانه برمی‌گزینیم تا از دل آن‌ها ما وارد این قلمرو روح شویم.

این قلمرو که در آن یاسپرس خود را در خانه می‌یابد و به سمت آن‌ها راه‌هایی را برای ما گشوده است، جایی فراسو و آرمان‌شهر نیست. نه دیروز است نه فردا؛ این زمان حال و این جهان است. آفریده خرد است و آزادی بر آن فرمان می‌راند. این قلمرویی نیست که بتوان جای آن را مشخص کرد یا سامان داد؛ بلکه به همه کشورهای جهان و در گذشته همه آن‌ها امتداد دارد. قلمرو انسانیت، این جهانی، ولی نامرئی است. این قلمرویی است که هر کس می‌تواند از خاستگاه خود بدان درآید. کسانی که وارد آن می‌شوند، یک‌دیگر را بازمی‌شناسند، زیرا آنان «جرقه‌وار گاه بیش‌تر می‌درخشند و می‌تابند، گاه رو به نامرئی شدن می‌گذارند، به تناوب جانشین یکدیگر می‌شوند و در حرکت مدام‌اند. جرقه‌ها یکدیگر را می‌بینند و چون همدیگر را می‌بینند، بیش‌تر شعله می‌افروزند» و امید می‌یابند که در پرتو هم دیده شوند.

در اینجا به نام کسانی سخن می‌گویم که یاسپرس آنان را به این قلمرو رهنمون شده است. آدالبرت اشتیفت^۳ بسی زیاتر از من چیزی را بیان کرده است که آن هنگام، در قلب آنان بوده است: «اکنون اینجاست که شگفتی از این انسان برمی‌جوشد و ستایشی عظیم از او سر برمی‌کشد.»

1. Ariadne's thread

2. Spatial juxtaposition

۳. آدالبرت اشتیفت (Adalbert Stifter ۱۸۰۵-۱۸۶۸) نویسنده، شاعر و نقاشی اتریشی بود.

کارل یاسپرس شهروند جهان؟

هیچ کس نمی تواند آن طور که شهروند کشور خود است، شهروند جهان باشد. در کتاب خاستگاه و غایت تاریخ^۱، یاسپرس، به تفصیل، پیامدهای دولتی جهانی و امپراطوری ای جهانی را بحث می کند.^۲ فارغ از این که چه شکلی از حکومت جهانی با قدرت متمرکز بر همه گیتی را مفروض بگیریم، خود انگاره نیرویی که بر سراسر زمین فرمان براند، انحصار همه ابزارهای خشونت را داشته باشد، با دیگر قدرت های خودمختار مهار و نظارت نشود، نه تنها کابوس هراس انگیز خود کامگی را پدید می آورد که پایان سراسر زندگی سیاسی، بدان معنا که می شناسیم، نیز است. مفاهیم سیاسی استوارند بر تکرارگری، چندگانگی و محدودیت گذاری های متقابل. شهروند، به مقتضای تعریف خود، شهروندی در میان شهروندان دیگر کشوری در میان کشورهای دیگر است. حقوق و وظایف او نه تنها با شهروندان کشور خود که همچنین با مرزهای سرزمینی باید تعریف و تحدید شود. فلسفه ممکن است زمین را خانه نوع بشر و تحت قانون واحد نانوشته، جاودانه و معتبر برای همه بداند. سیاست با انسان ها سر و کار دارد، آدم هایی که ملیت کشورهای گوناگون را دارند

1. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949.

م: ترجمه فارسی این کتاب در دسترس است:

کارل یاسپرس، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۳.

۲. همان، صص. ۲۵۸-۲۸۵.

و بار میراث گذشته‌های متفاوتی را به دوش می‌کشند: قانون‌های آنان نرده‌هایی هستند که به طور قاطعانه، مانع ورود دیگران به درون می‌شوند، حفاظت می‌کنند و فضا را در جایی که آزادی نه یک مفهوم که واقعیت زنده سیاسی ست محدود می‌گردانند. بنا نهادن دولت جهانی مطلق نه تنها نمی‌تواند پیش‌شرطی برای شهروندی جهان باشد که پایان هر نوع شهروندی خواهد بود. چنین دولتی اوج جهان سیاست نخواهد بود، بلکه درست عکس، پایان آن خواهد بود.

گفتن این که دولتی جهانی به معنای دولت-ملت‌های مستقل یا امپراطوری جهانی مانند امپراطوری روم، خطرناک است راه حلی برای مشکل سیاسی کنونی ما به دست نمی‌دهد (چیرگی امپراطوری روم بر بخش‌های متمدن و بربر جهان تنها از آن‌رو قابل تحمل بود که این امپراطوری در برابر پس‌زمینه تاریک و ترس‌انگیز بخش‌های ناشناخته زمین ایستاده بود). نوع انسان که برای همه نسل‌های پیشین چیزی جز یک مفهوم یا یک ایده آل نبود، امروزه به واقعیتی مبرم بدل شده است. همان‌طور که کانت پیش‌بینی می‌کرد اروپا قوانین خود را به دیگر قاره‌ها تجویز کرد، ولی نتیجه، روی هم رفته، چیزی متفاوت از پیش‌بینی دیگر او یعنی وحدت نوع انسان در «آینده‌ای دور دست» شد.^۱ به رغم تنوع ملت‌ها، نوع انسانی بسی زودتر از آن‌چه کانت می‌پنداشت، ظهور کرد. نوع انسان هستی خود را نه وامدار رؤیاهای اومانیزم هاست نه استدلال‌های فیلسوفان و نه حتی - دست کم نه در وهله نخست - رویدادهای سیاسی؛ بلکه تقریباً به شکلی انحصاری وامدار توسعه تکنیکی جهان غرب است. هنگامی که اروپا با سخت‌کوشی تجویز تمام «قوانین» خود را به دیگر قاره‌ها آغازید، از قضا خود اعتقادش را به این قوانین از دست داده بود. بنابراین، هم این که تکنولوژی جهان را متحد کرد، هم این که اروپا فرایند فروپاشی خود را به چهارگوشه جهان صادر کرد؛ هر دو واقعیتی آشکار هستند. فروپاشی در جهان غرب با افول باورهای دینی و مابعدطبیعی سنتا مقبول آغاز شد و با توسعه عظیم علوم طبیعی و پیروزی دولت-ملت بر دیگر اشکال حکومت همراه بود. همان نیروهایی که سده‌ها طول کشید تا باورهای باستان و شیوه‌های سیاسی زندگی را سست کنند و و تنها در توسعه تداوم‌یابنده غرب نقش و جایگاه خود را داشتند، چند دهه بیش‌تر طول نکشید که باورها و شیوه‌های زندگی را در دیگر بخش‌های جهان درهم شکستند.

برای نخستین بار در تاریخ، همه مردم روی زمین، زمان حالی مشترک دارند. هیچ رویدادی با اهمیتی در تاریخ کشوری نمی‌تواند در تاریخ هیچ کشور دیگر حادثه‌ای

1. Immanuel Kant, *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent*, p. 784.

حاشیه‌ای بماند. هر کشوری تقریباً همسایه مستقیم هر کشور دیگری است و هر انسانی شوک رویدادهایی را که در سمت دیگر گیتی رخ می‌دهد، احساس می‌کند. در عین حال، این زمان حالِ واقعیت‌بنیاد^۱ مشترک بر گذشته‌ای مشترک استوار نیست و به هیچ روی تضمینی نیز برای آینده مشترک نیست. تکنولوژی که وحدت جهان را به ارمغان آورده، می‌تواند به آسانی آن را ویران کند. ابزارهای ارتباطی دوشادوش ابزارهای بالقوه ویران‌کردن جهان طراحی شده‌اند. به دشواری می‌توان انکار کرد که در این لحظه، توان‌مندترین نماد وحدت نوع بشر احتمال بعید استفاده یکی از کشورها از بمب هسته‌ای به صلاح دید سیاسی چند تن اندک است که می‌تواند پایان سراسر زندگی انسانی روی زمین باشد. هم‌بستگی نوع انسان از این نظر یک‌سره سلبی است؛ زیرا این هم‌بستگی نه تنها بر منافع مشترک و با توافق بر منع کاربرد سلاح‌های هسته‌ای استوار است، و از آنجا که سرنوشت نامعلوم چنین توافقی مانند دیگر توافقات بسته به حسن نیت طرف‌های آن است، چه بسا این هم‌بستگی همچنین بر میل مشترک به جهانی استوار باشد که اتحاد کم‌تری در آن وجود دارد.

مبنای هم‌بستگی سلبی، هراس از نابودی جهان است. هم‌بستگی تنها زمانی می‌تواند معنایی ایجابی بیابد که با مسئولیت سیاسی قرین شود. این نکته حاصل درکی کم‌تر بیان شده ولی سخت نیرومند است. دریافت‌های^۲ سیاسی ما هستند که بر پایه آن‌ها ما بدون «عذاب وجدان»^۳ شخصی، خود را درباره همه امور عمومی قابل اطلاع، مسئول می‌دانیم؛ زیرا در مقام شهروند ما در برابر همه اموری که حکومت به نام کشور انجام می‌دهد، مسئول شناخته می‌شویم. این دریافت‌های سیاسی ممکن است به مسئولیت تحمل‌ناپذیر جهانی بینجامند. هم‌بستگی نوع انسان ممکن است به بار سنگین تحمل‌ناپذیری بدل شود و جای تعجب نیست که معمولاً واکنش به آن، بی‌تفاوتی سیاسی، ملی‌گرایی انزواجویانه یا شورش مستأصلانه علیه همه قدرت‌های موجود است؛ در حالی که می‌تواند شورمندی یا میل برای احیای انسان‌باوری باشد. امروزه، در پرتو واقعیت‌های کنونی، ایده آلیسم سنت اومانیستی دوران روشن‌گری و دریافت آن از نوع بشر خوش‌باوری خیره‌سرانه‌ای به نظر می‌آید. از سوی دیگر، چون این مفاهیم سیاسی برای ما زمان حاضری جهانی بدون گذشته‌ای مشترک ساخته‌اند، همه سنت‌ها و تاریخ‌های گذشته خاص را به بی‌معنا شدن و بلاموضوع شدن برای ما تهدید می‌کنند.

1. Factual

2. Concepts

بر بستر چنین زمینه سیاسی و واقعیت‌های معنوی‌ست که آدمی باید دریافت تازه یاسپرس را از نوع بشر و گزاره‌های فلسفی او را بفهمد. به احتمال بسیار، هیچ فیلسوفی در زمانه ما به اندازه یاسپرس از این زمینه سیاسی و واقعیت‌های معنوی آگاه نبوده است. کانت یک‌بار تاریخ‌نگاران روزگار خود را فراخواند تا تاریخی با «قصدی جهان‌وطنی» بنویسند. می‌توان به آسانی «اثبات» کرد که همه آثار فلسفی یاسپرس، از «روان‌شناسی جهان‌بینی»^۱ تا تاریخ جهانی فلسفه با «قصد معطوف به شهروندی جهان» نوشته شده است. اگر هم‌بستگی نوع بشر باید شالوده‌ای بس محکم‌تر از ترس مشروع از توانایی‌های شیطانی انسان داشته باشد، اگر همسایگی جهانی نوین همه کشورها باید حاصلی نویدبخش‌تر از افزایش بی‌اندازه نفرت دوجانبه و نوعی خشم‌گینی جهانی همه علیه همه به بار آورد، پس فهم متقابل و خود-شفاف‌سازی فزاینده باید در ابعادی عظیم رخ دهد. و همان‌طور که در دیدگاه یاسپرس، پیش‌شرط حکومت جهانی، صرف نظر از حاکمیت ملی به سود ساختار سیاسی فدرال جهانی است، پیش‌شرط فهم دوسویه نیز دست کشیدن نه از سنت و گذشته ملی خود، که از گره زدن اقتدار با اعتبار جهانی‌ای است که سنت و گذشته همواره مدعی آن بوده‌اند. با چنین گسستی - گسست نه از سنت که از اقتدار سنت - است که یاسپرس وارد فلسفه می‌شود. در «روان‌شناسی جهان‌بینی» او خصلت مطلق هر آموزه‌ای را نفی می‌کند و به جای آن نسبیّت عام^۲ می‌گذارد. این نسبیّت بدان معناست که هر درون‌مایه فلسفی خاص، ابزاری برای فلسفه‌ورزی فردی می‌شود. پوسته اقتدار سنتی می‌شکند، درون‌مایه‌های بزرگ گذشته رها می‌شوند و «بازیگوشانه» در هم‌سخنی و ارتباط با انسان‌های دیگر قرار می‌گیرند تا برای ارتباط با یک فلسفه‌ورزی زنده کنونی آزموده شوند. در چنین ارتباط جهانی، که به یمن تجربه وجودی فیلسوفی معاصر پدید آمده، همه درون‌مایه‌های جزئی مابعدطبیعی در فرایندها و قطارهای اندیشه منحل و گم می‌شوند؛ فرایندها و اندیشه‌هایی که به دلیل ارتباط با وجود و فلسفه‌ورزی کنونی من، جایگاه ثابت تاریخی خود را در زنجیره تقویمی وقایع ترک می‌کنند و وارد قلمرویی از روح می‌شوند که همه در آن معاصرند. هر آن‌چه می‌اندیشم باید در ارتباط مدام با هر امر اندیشیده شده باقی بماند. نه تنها از آن‌رو که «در فلسفه، امر بدیع خود حجتی علیه حقیقت است»، بل که چون فلسفه کنونی چیزی بیش از «میوه طبیعی و ضروری اندیشه غرب تاکنون باشد، هم‌نهاد^۳ روشنی که حاصل اصلی فراگیر است، بدان اندازه که هر چیزی

1. Psychologie der Weltanschauungen, 1919.

2. Universal relativity

3. Synthesis

را که به معنایی حقیقت است، دریابد.» این اصل، ارتباط است. حقیقت هرگز نمی‌تواند به مثابه درون‌مایه‌ای جزئی فراجنگ آید. در نتیجه، در مقام گوهر «وجودی»^۱ ای ظهور می‌کند که با خرد روشن و بیان شده است، خود ارتباط برقرار می‌کند و برای وجود خردمند دیگری جذاب است. «وجود»^۲ تنها با عقل روشن می‌شود؛ عقل تنها از طریق وجود درون‌مایه دارد.^۳

تناسب این ملاحظات با بنیاد فلسفی وحدت نوع بشر آشکار است: «ارتباط بی‌مرز»^۴ به معنای اعتقاد به فهم‌پذیر بودن همه حقیقت‌ها و هم‌زمان حسن نیت برای نشان دادن و شنیدن به مثابه شرط نخستین همه مراودات انسانی، ایده - چه بسا کانونی - فلسفه یاسپرس است. نکته مهم آن است که در اینجا برای نخستین بار ارتباط به مثابه «بیان کردن» اندیشه‌ها و در نتیجه امری ثانوی نسبت به خود اندیشیدن درک نشده است. حقیقت خود امری ارتباطی است و خارج از ارتباط، ناپدید و فهم‌ناپذیر می‌شود. در چارچوب قلمرو «وجودی»، حقیقت و ارتباط یکی هستند. آن چیزی که ما را به یکدیگر پیوند می‌دهد، حقیقت است.^۵ تنها در ارتباط - میان معاصران و نیز میان زندگان و مردگان - حقیقت خود را آشکار می‌کند.

فلسفه‌ای که حقیقت و ارتباط را یکی درمی‌یابد، برج عاج معروف تأمل کردن محض را ترک گفته است. اندیشیدن، امری عملی می‌شود، گرچه نه عمل‌گرایانه (پراگماتیک)؛ اندیشیدن شکلی از عمل میان انسان‌هاست، نه کار یک فرد در تنهایی خودخواسته‌اش. یاسپرس، تا جایی که من می‌دانم، نخستین و تنها فیلسوفی است که تاکنون علیه تنهایی اعتراض کرده است و تنهایی را «مهلک» می‌داند. او جرأت کرده است که «همه اندیشه‌ها، همه تجربه‌ها، همه درون‌مایه‌ها» را از این چشم‌انداز به پرسش بگیرد: «این‌ها برای ارتباط چه معنایی می‌دهند؟ آیا آن‌ها چنان هستند که به ارتباط کمک کنند یا راه آن را می‌بندند؟ آیا آن‌ها آدمی را به برگزیدن تنهایی اغوا می‌کنند یا به ارتباط برمی‌انگیزند؟» فلسفه هم فروتنی خود را در برابر الهیات از دست داده است و هم تکبر

1. Existential substance

2. Existence

3. *Reason and Existence*, New York, 1955, p. 67.

۴. «ارتباط بی‌مرز» (Grenzenlose Kommunikation) اصطلاحی است که تقریباً در همه آثار یاسپرس به چشم می‌خورد.

5. Cf. "Vom lebendigen Geist der Universität" (1946), *Rechenschaft und Ausblick*, Munich, 1951, p. 185.

خود را در برابر زندگی عادی انسان. فلسفه به «خادم حیات» بدل شده است.^۱

این رویکرد در چارچوب سنت فلسفی آلمان به طور خاص معنادار است. به نظر می‌رسد که کانت واپسین فیلسوف بزرگی بود که هنوز اطمینان داشت که فهمیده می‌شود و می‌تواند سوء تفاهم‌ها را رفع کند. سخن هگل در بستر مرگ‌اش معروف است که «هیچ کس جز من مرا نفهمید و او هم مرا بد فهمید.»^۲ از آن روزگار تاکنون، در جهانی که سراپا مفتون علم شده و بدین سبب به فلسفه اعتنایی نمی‌کند، تنهایی فزاینده فیلسوفان، به ابهام و غموضی معروف و اغلب تقیح شده انجامیده است؛ خصیلتی که در نظر بسیاری ویژگی فلسفه آلمان است و بی‌گمان صفت بارز هر اندیشه غیرارتباطی و سخت انفرادی‌ست. از دید عمومی، این بدان معناست که فلسفه با روشنی و عظمت سازگار نیست. سخنان بسیار یاسپرس پس از جنگ، مقالات، سخنرانی‌ها و گفتارهای رادیویی، همه برانگیخته از تلاشی عامدانه برای فلسفه‌ورزی بود؛ فلسفه گفتن بدون اصطلاحات فنی؛ از سر عقیده به این نکته که کسی می‌تواند برای عقل و علائق «وجودی»^۳ همه انسان‌ها جذاب باشد. از نظر فلسفی این امر تنها بدان سبب ممکن شده که حقیقت و ارتباط یکی فهمیده شده‌اند.

از چشم‌انداز فلسفی به نظر می‌آید خطر نهفته در این حقیقت تازه نوع بشر آن است که این وحدت، استوار بر ابزارهای فنی ارتباط و خشونت، همه سنت‌های ملی را ویران می‌کند و خاستگاه‌های اصیل همه هستی انسانی را مدفون می‌کند. این فرایند ویران‌گر حتی می‌تواند پیش‌شرط ضروری برای تفاهم نهایی میان انسان‌ها در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و نژادها و ملیت‌ها لحاظ شود. حاصل آن سطحی‌بودنی‌ست که انسان را، آن‌چنان که در پنج هزار سال تاریخ ثبت شده شناخته‌ایم، به نحوی تغییر دهد که دیگر بازشناختنی نباشد. این بیش از سطحی بودن محض است؛ مانند آن است که سراسر بُعد ژرفا که بدون آن اندیشه انسان حتی در سطح ابداع تکنیکی نمی‌تواند وجود داشته باشد، به سادگی

1. Cf. "Über meine Philosophie" (1941) in op. cit., pp. 350, 35.

یاسپرس اصطلاح «خادم حیات» (Ancilla vitae) را به کار نمی‌برد. او اغلب تصریح می‌کند که فلسفه‌ورزیدن «عملی درونی»، کارورزی (practice) و مانند آن است. در این‌جا مجال شرح رابطه اندیشیدن و زیستن نیست؛ ولی گزاره‌ای که می‌آید نشان می‌دهد به چه معنا کاربرد تعبیر «خادم حیات» موجه است:

"Was im denkenden Leben getan werden muss, dem soll ein Philosophieren dienen, das erinnernd und vorausgreifend die Wahrheit offenbar macht." Ibid., p. 356.

2. Se non è vero, è bene trovato

3. Existential

ناپدید شود. این هم سطح کردن بسی رادیکال‌تر از تقلیل به پایین‌ترین مخرج مشترک است؛ این در نهایت به مخرجی می‌رسد که امروزه به دشواری تصویری از آن داریم.

تا زمانی که کسی حقیقت را جدا و بریده از بیان آن فهم می‌کند و آن را امری می‌انگارد که در ذات خود غیرارتباطی است و نه با عقل ارتباط برقرار می‌کند نه برای تجربه‌های «وجودی» گیرایی دارد. تقریباً محال است باور نکنیم که خودکاری^۱ تکنولوژی که جهان را یگانه ساخته و به یک معنا به نوع بشر وحدت بخشیده است، جرقه این فرایند ویران‌گر را ناگزیر خواهد زد. به نظر می‌رسد انگار گذشته‌های تاریخی ملت‌ها با وجود تنوع و تفاوت‌ها کامل‌شان در چندگانگی گیج‌کننده و غرابت حیرت‌انگیزشان برای یکدیگر، چیزی جز مانعی بر سر راه وحدتی بی‌نهایت سطحی نیستند. روشن است که این یک توهم است؛ اگر بُعد ژرفا که به بُمن آن علم و تکنولوژی مدرن برآمده و بالیده از میان برود، محتمل است که وحدت تازه نوع بشر حتی از نظر تکنیکی هم دوام نیاورد. در چنین حالتی، به نظر می‌رسد تنها راه عقب‌نماندن از سیستم جهانی ارتباطی که سطح زمین را فراگرفته، وارد کردن گذشته ملت‌ها، با تنوع اصلی‌شان، به سطح ارتباط با یکدیگر است. همه چیز به امکان چنین امری بستگی خواهد داشت.

در پرتو تأملاتی از این دست، یاسپرس کشف تاریخی بزرگی کرد که سنگ‌پایه دیدگاه او درباره فلسفه تاریخ، خاستگاه و غایت آن شد. این تصور کتاب مقدس که همه انسان‌ها زادگان آدم هستند، خاستگاهی واحد دارند و همه به سمت غایت رستگاری واحد و داوری فرجامین در حرکت‌اند، و رای شناخت و حجت است. فلسفه تاریخ مسیحی، از سنت آگوستین تا هگل، ظهور مسیح را نقطه عطف و کانون تاریخ جهان انگاشت. بدین‌سان، این فلسفه تنها برای مؤمنان مسیحی معتبر بود و اگر می‌خواست ادعای مرجعیت برای همه بکند، کم‌تر از اسطوره دیگری که آغاز و فرجام را چندگانه می‌دانست، مانع وحدت نوع بشر نبود.

برخلاف چنین فلسفه و فلسفه‌های مشابه تاریخ که مفهوم تاریخی جهانی را بر پایه تجربه مردمی واحد یا پاره خاصی از جهان در دل دارند، یاسپرس محور تاریخی‌ای را کشف کرد که از لحاظ تجربی مشخص است و به همه ملت‌ها «چارچوب مشترکی تاریخی برای فهم خود به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد محور تاریخ جهان از سده پنجم پیش از میلاد، در جریان جنبشی معنوی از ۸۰۰ تا دویست پیش از میلاد»، کنفوسیوس و لائوتسه در چین، اوپانیشادها و بودا در هند، زرتشت در ایران، پیامبران در فلسطین، هومر،

فیلسوفان و تراژدی‌نویسان در یونان می‌گذرد.^۱ از ویژگی رویدادهایی که در این دوران رخ داد، این است که کاملاً به هم ناپیوسته بودند و خاستگاه تمدن‌های بزرگ تاریخی جهان شدند. همچنین، این خاستگاه‌ها در عین داشتن تمایز با یکدیگر به طرزی یگانه چیزی مشترک داشتند. این یگانگی خاص را به شکل‌های بسیاری می‌توان تعریف کرد. این عصری است که اساطیر از اعتبار افتاده یا برای بنیان نهادن دین‌های بزرگ جهان به کار رفته‌اند که مفهوم خدای متعالی یگانه در کانون آن‌ها قرار دارد. وقتی فلسفه در همه‌جا پدیدار می‌شود، انسان هستی^۲ را به مثابه یک کلیت کشف می‌کند و خود را در مقام چیزی از ریشه، متفاوت با دیگر موجودات. در این دوره، برای نخستین بار انسان (به تعبیر سنت آگوستین) برای خودش پرسش می‌شود و به آگاهی آگاه می‌شود و شروع می‌کند به اندیشیدن درباره اندیشیدن. شخصیت‌های بزرگی همه‌جا ظهور می‌کنند که نمی‌پذیرند یا پذیرفته نمی‌شود که صرفاً عضو باهمستان خود باشند، بلکه خود را فرد می‌دانند و طرح زندگی فردی تازه‌ای برای خود می‌ریزند؛ زندگی انسان فرزانه، زندگی پیامبر، زندگی عزلت‌گزیده‌ای که از همه جامعه دامن درمی‌کشد و به معنویت و درون‌نگری^۳ یک‌سره جدیدی پناه می‌برد. همه مقوله‌های بنیادین اندیشه و ارکان اصلی باورهای ما طی این دوره آفریده شده است. این روزگاری است که نوع بشر برای نخستین بار موقعیت انسانی روی زمین را کشف کرد و در نتیجه از آن هنگام به بعد، توالی تقویمی رویدادها توانست به داستان بدل شود و داستان‌ها به تاریخ: موضوعی پراهمیت برای تأمل و فهم. محور تاریخی نوع بشر در نتیجه «دورانی در حوالی نیمه واپسین هزاره پیش از میلاد است و هرچه پیش از آن بود، به نظر آماده‌سازی برای آن می‌آید و هرچه پس از آن آمده، به واقع و اغلب به طور روشن به آن ارتباط داشته است. تاریخ جهانی بشریت ساختار خود را از این دوره مایه می‌گیرد. این محوری نیست که بتوان درباره آن ادعای مطلق بودن و یگانه بودن همیشگی کرد، ولی این محور تاریخ جهانی کوتاهی است که تا امروز رخ داده و در آگاهی همه انسان‌ها شاید نماینده‌ی شالوده‌ی وحدت تاریخی‌ای باشد که آن‌ها در همبستگی با یکدیگر آن را بازمی‌شناسند. در نتیجه، این محور واقعی، تجسد محوری آرمانی است که نوع بشر بر حول آن می‌چرخند و به یکدیگر نزدیک می‌شوند.»^۴

از این چشم‌انداز، وحدت تازه نوع بشر چه بسا نیازمند گذشته‌ای برای خود از

۱. آغاز و انجام تاریخ، صص. ۱۵-۶۸.

2. Being

3. Inwardness

۴. همان. ص ۱۶ به بعد.

طریق به تعبیری، سیستمی ارتباطی باشد که خاستگاه‌های گوناگون نوع آدمی بتوانند هم‌سانی خود با آن را آشکار کنند. ولی این هم‌سانی به هیچ روی به معنای یک‌دستی و یک‌نواختی نیست. درست همان‌طور که زن و مرد تنها با متفاوت بودن مطلق با یکدیگر می‌توانند هم‌سان با هم، یعنی انسان، باشند، ملت‌ها نیز تنها با حفظ و اتکای سرسختانه به آن چه هستند، می‌توانند وارد این تاریخ جهانی بشریت شوند. شهروند جهان، که تحت خودکامگی امپراطوری جهانی می‌زید، و به زبان دهن‌پرکنی مثل اسپرانتو سخن می‌گوید و می‌اندیشد، عجیب‌الخلقه‌تر از موجودات دوزیست است. رشته پیوند میان انسان‌ها، از لحاظ سوپژکتیو، «اراده معطوف به ارتباط بی‌مرز و حد» و از نظر ابژکتیو، واقعیت فهم‌پذیری همگانی است. وحدت نوع بشر و هم‌بستگی آن با توافق بر سر دینی واحد یا فلسفه‌ای واحد یا شکل واحدی از حکومت به دست نمی‌آید؛ پایه وحدت و همبستگی نوع بشر، ایمان به این امر است که کثرت به وحدتی رهنمون می‌شود که تنوع، آن را در عین پوشاندن، آشکار می‌کند...

عصر محوری توسعه‌ی تمدن‌های بزرگ جهان را آغاز کرد؛ تمدن‌هایی که با هم آنچه را ساخته‌اند که ما معمولاً تاریخ جهان می‌نامیم. این عصر به دورانی پایان داد که به سبب همین عصر، پیشاتاریخ خوانده می‌شود. اگر ما به دوران خود در چارچوب این طرح تاریخی بیندیشیم، ممکن است به این نتیجه برسیم که پدیدآیی نوع بشر به مثابه واقعیت سیاسی ملموس، ویژگی پایان آن دوره از تاریخ جهان است که در عصر محوری آغاز شده است. یاسپرس به نحوی، با این احساس رایج هم‌دلی دارد که عصر ما به شکلی به پایان رسیده ولی با تأکید بر زوال که معمولاً قرین چنین تشخیصی است، موافق نیست. «ما زندگی می‌کنیم چنان‌که گویی بر دره‌ایی می‌گوییم که هنوز به روی ما بسته‌اند.»^۱ آنچه به وضوح پایان به چشم می‌آید، بهتر است به مثابه آغازی فهمیده شود که ژرف‌ترین معنای آن را هنوز نمی‌توانیم دریابیم. حال ما نه تنها منطقی که آشکارا تعلیقی است میان دیگر-نه و هنوز-نه. آنچه اکنون، پس از پایان تاریخ جهان، آغاز می‌شود، تاریخ نوع بشر است. سرانجام این تاریخ چه خواهد بود؟ نمی‌دانیم. ما می‌توانیم از طریق فلسفه نوع بشر که مفهوم کانونی آن مفهوم ارتباطی است که یاسپرس پیش کشید، خود را برای آن آماده کنیم. این فلسفه نه تنها نظام‌های فلسفی گذشته در هند، چین و باخترزمین را برنمی‌اندازد که حتی نقد هم نمی‌کند، ولی لباس ادعاهای جزئی مابعدطبیعی را از تن آن‌ها به در می‌آورد و آن‌ها را به قطارهای اندیشه‌ای بدل می‌کند که

1. "Vom Europäischen Geist" (1946), *Rechenschaft und Ausblick*, p. 260.

به هم می‌رسند و از هم می‌گذرند و با هم ارتباط برقرار می‌کنند و در نهایت تنها آن‌چه را به شکلی همگانی ارتباط‌پذیر است، حفظ می‌کند. وجه تمایز فلسفه نوع بشر از فلسفه انسان در تأکید آن بر این واقعیت است که ساکنان زمین - نه انسان که در دیالوگ تنهایی با خود سخن می‌گوید، بلکه انسان‌ها - هستند که در ارتباط با یکدیگر سخن می‌گویند. روشن است که فلسفه نوع بشر هیچ نسخه مشخصی برای کنش سیاسی نمی‌تواند پیچد، ولی برخلاف فلسفه‌های پیشینی که از روزگار افلاطون به این سو زندگی سیاسی^۱ را در سطح فروتر زندگی می‌دانستند و سیاست را شری ناگزیر می‌انگاشتند، می‌تواند سیاست را به مثابه یکی از مهم‌ترین قلمروهای انسانی زندگی یا به تعبیر جیمز مدیسون «عالی‌ترین نوع تأمل درباره سرشت انسانی»^۲ در یابد.

برای فهم جایگاه فلسفی مفهوم نوع بشر و شهروند جهانی در اندیشه یاسپرس، چه بسا سودمند باشد مفهوم کانت از نوع بشر و تصور هگل از تاریخ جهانی را به خاطر بیاوریم، زیرا این دو پس‌زمینه‌های سنتی مربوط با دو مفهوم یاسپرس هستند. کانت نوع بشر را نتیجه غایی محتمل تاریخ می‌دانست. او می‌گوید اگر امیدی موجه وجود نداشته باشد که کنش‌های ناپیوسته و پیش‌بینی‌ناپذیر انسان‌ها ممکن است در نهایت باهمستانی واحد از نظر سیاسی برای نوع بشر به بار آورد که در آن انسانیت انسان به طور کامل به فعلیت برسد، تاریخ چیزی جز چشم‌انداز «آشفته‌گی افسردگی‌آوری»^۳ نیست. آن‌چه «کنش انسان‌ها بر روی صحنه بزرگ جهان دیده می‌شود... تا اندازه زیادی تار و پودش بافته از دیوانگی، غرور کودکانه، و اغلب از بدخواهی و ویران‌گری کودکانه است» و تنها در صورتی می‌تواند معنادار باشد که ما فرض بگیریم «در روند بی‌معنای امور انسانی، قصدی نهانی در طبیعت وجود دارد»^۴ که ورای انسان‌ها در کار است. اشاره به این ویژگی سنت اندیشه فلسفی شاید جالب باشد که نه هگل که این کانت بود که برای نخستین بار، در کاوش معنایی برای تاریخ سیاسی، مفهوم یک نیروی پنهان مکار را پیش کشید. تجربه‌ای که ورای این کاوش بود، به تجربه هملت می‌مانست: «اندیشه‌های ما از آن ماست، سرانجام آن‌ها از آن ما نیست»^۵، جز آن که این تجربه به طور خاص برای فلسفه‌ای که کانون‌اش کرامت و خودمختاری انسان است، تحقیر آمیز بود. نوع بشر برای

1. Bios politikos

2. James Madison, *The Federalist*, No. 51.

3. "Trostloses Ungefähr"

4. "Idea for a Universal History", *op. cit.*, Introduction

5. William Shakespeare, *Hamlet*, Act 3, Scene 2.

کانت وضعی ایده‌آل در «آینده‌ای بسیار دور» بود؛ جایی که کرامت انسان با موقعیت زمینی او انطباق می‌یابد. ولی این وضع ایده‌آل، ضرورتاً بر سیاست و کنش سیاسی بدان معنا که ما امروز می‌شناسیم و دیوانگی‌ها و سرکشی‌هایش در تاریخ ثبت شده، نقطه پایان می‌گذارد. کانت آینده‌ای بسیار دوری را پیش‌بینی می‌کرد که در آن تاریخ گذشته، به واقع، به تعبیر لسنینگ، «آموزش نوع انسان» شود. تاریخ انسانی در این صورت، بیش از تاریخ طبیعی موضوع جذابی نخواهد بود؛ جایی که ما وضع کنونی هر نوع جانوری را به مثابه غایت ذاتی همه تحولات پیشین‌اش می‌شماریم و فرجام^۱ - به هر دو معنای واژه: هدف و نتیجه - آن می‌شماریم.

برای هگل، نوع بشر خود را در «روح جهان» آشکار می‌کند و در گوهر خود همواره یکی از مراحل بسط تاریخ است، ولی هرگز نمی‌تواند به واقعیتی سیاسی بدل شود. روح هم با نیروی مکار پنهانی پدید آمده است ولی «نیرنگ عقل» با آن چه کانت «مکر طبیعت» می‌خواند تفاوت دارد: «نیرنگ عقل» تنها با نگاه متأملانه فیلسوف درک می‌شود و تنها برای اوست که زنجیره رویدادهای بی‌معنا و به ظاهر تصادفی معنا می‌یابد. اوج تاریخ جهانی پیدایش واقعی نوع بشر نیست، بلکه زمانی است که روح جهان در فلسفه به خود آگاهی دست می‌یابد و مطلق سرانجام خود را بر اندیشه آشکار می‌کند. به رغم میل شدید هگل جوان به سیاست، تاریخ جهانی، روح جهان و نوع بشر در آثار او به سختی معنایی سیاسی دارند. این مفاهیم، بی‌درنگ و یک‌سره به جا، به ایده‌های راهنمایی در دانش‌های تاریخی بدل می‌شوند، ولی بدون هیچ تأثیر محسوس بر علم سیاست. این مارکس است که تصمیم می‌گیرد «هگل را روی پاهای خود برگرداند» و از «تأویل» تاریخ به «ساختن» تاریخ روی می‌آورد. با مارکس این مفاهیم ربط سیاسی خود نشان می‌دهند. این روی هم رفته داستانی دیگر است. روشن است که فارغ از آن که تحقق نوع بشر چقدر دوردست یا نزدیک باشد، آدم می‌تواند تنها در چارچوب مقوله‌های کانت، شهروند جهان باشد. بهترین چیزی که برای فردی در نظام هگلی انکشاف تاریخی روح جهان می‌تواند پیش آید، داشتن این بخت خوش است که در میان آدم‌های خوب و در لحظه تاریخی مناسب به دنیا بیاید و در نتیجه آن تولد با انکشاف روح جهان در این دوره مشخص هم‌زمان شود. برای هگل، عضو نوع بشر تاریخی شدن در سده پنجم پیش از میلاد، به معنای یونانی بودن نه بربر بودن، در سده‌های نخستین میلادی رومی بودن نه یونانی بودن و در سده‌های میانه، مسیحی بودن نه یهودی بودن و قس علی‌هذاست.

دریافت یاسپرس از نوع بشر و تاریخ جهان، در قیاس با کانت، تاریخی و در قیاس با هگل، سیاسی است. این به نوعی ترکیبی است از عمق تجربه‌ی تاریخی هگل و فرزاندگی سیاسی عالی کانت. با این همه، وجه تمایز یاسپرس از آن دو، تعیین کننده است. او نه به «آشفته‌گی افسردگی آور» کنش سیاسی و دیوانگی‌های تاریخ ثبت شده باور دارد نه به وجود نیروی مکار پنهان که به سود فرزاندگی، آدمی را به بازی می‌گیرد. او دریافت کانت از «حسن نیت»ی را که چون در عقل ریشه دارد از کنش عاجز است، رها می‌کند. یاسپرس هم از نومییدی فاصله می‌گیرد و از هم تسلای ایده آلیسم آلمانی در فلسفه. اگر فلسفه باید «خادم حیات» باشد، در آن صورت، دیگر تردیدی در کارکرد بایسته آن نیست. به زبان کانت، باید «مشعل را در برابر بانوی مهربان حمل کند به جای آن که دنباله لباس او را از پشت بگیرد.»

تاریخ نوع بشری که یاسپرس پیش‌بینی می‌کرد، تاریخ جهانی هگل نیست، جایی که روح جهان، کشورها و مردم‌هایشان را در صحنه‌های تحقیق‌یابی تدریجی‌اش یکی پس از دیگری به کار می‌گیرد و مصرف می‌کند. همچنین، وحدت نوع بشر در واقعیت کنونی‌اش - چنان که کانت امیدوار بود - به هیچ روی تسلی یا جبرانی برای همه تاریخ گذشته نیست. از نظر سیاسی وحدت تازه شکننده نوع بشر، با چیرگی تکنیکی بر روی زمین پدید آمده و تنها در چارچوب توافق‌های متقابل جهانی می‌تواند تضمین شود؛ و این در نهایت به ساختار فدرالی جهانی خواهد انجامید. در این راه، فلسفه سیاسی به دشواری می‌تواند کاری جز توصیف و تجویز اصلی تازه برای کنش سیاسی انجام دهد. همان‌طور که از نظر کانت هیچ امری نباید در جنگ رخ دهد که صلح و آشتی در آینده را ناممکن کند، طبق پیامدهای فلسفه یاسپرس هیچ چیزی نباید امروز در سیاست پیش بیاید که مخالف هم‌بستگی موجود نوع بشر باشد. این در درازمدت ممکن است به معنای آن باشد که در زرادخانه‌ی ابزارهای سیاسی، جنگ نباید جایی داشته باشد؛ نه تنها به دلیل آن که امکان جنگی هسته‌ای می‌تواند هستی همه نوع بشر را به مخاطره اندازد، بلکه هم‌چنین، بدان سبب که هر جنگی، هرچند در جنگ‌افزار و سرزمین محدود باشد، بی‌درنگ و سراسر است، همه نوع بشر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. الغای جنگ مانند الغای تعدد دولت‌های مستقل، مخاطرات خاص خود را دارد؛ نیروهای پلیس فدرال، جایگزین ارتش‌های گوناگون با سنت‌های کهن و کمابیش، نظام جائفاده‌ی افتخار می‌شوند و تجربه‌های ما با حکومت‌های پلیسی مدرن و توتالیتیر که در آن‌ها قدرت کهن ارتش به دست قدرت مطلقه پلیس زوال می‌یابد، نباید ما را بیش از حد درباره چشم‌انداز الغای جنگ خوش‌باور کند. با این همه، همه این‌ها هنوز در آینده‌ای بس دور جای دارد.

ایزاک دینسن^۱

«شورمندی‌های بزرگ، به سان شاهکارها، نادرند.»

بالزاک

بارونس کارن بلیکسن^۲، با نام اصلی کارن کریستنس دینسن^۳ را خانواده‌اش تانیا^۴

۱. این مقاله، نخست در مجله نیویورکر به چاپ رسید (The New Yorker, 44, November 11, 1968) و سپس با اصلاحاتی در کتاب حاضر منتشر شد. این مقاله در کتاب تأملاتی درباره ادبیات و فرهنگ (صص. ۲۶۲-۲۷۴) نیز به چاپ رسیده است (H. Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, pp. 262-).

2. Baroness Karen Blixen (1885-1962)

ایزاک دینسن، شناخته‌شده‌ترین نویسنده دانمارکی سده بیستم بود. او در سال ۱۹۱۴ با پسرعموی خود، برور بلیکسن-فینکه (Bror von Blixen-Finecke) ازدواج کرد و همراه او به کنیا رفت. ایزاک در کنار همسرش مزرعه قهوه‌ای را اداره می‌کرد. در سال ۱۹۲۱ آن دو از همدیگر طلاق گرفتند و پس از آن او به تنهایی کار اداره مزرعه را به عهده گرفت. در سال ۱۹۳۱ به دانمارک بازگشت. سال‌های اقامت‌اش در کنیا را در کتاب *از آفریقا* (1938) (*Out of Africa*) روایت کرده است. سیدنی پولاک (Sydney Pollack) در سال ۱۹۸۵ فیلمی بر اساس این کتاب با همین عنوان، با بازی مریل استریپ (Meryl Streep) و رابرت ردفورد (Robert Redford) کارگردانی کرد.

بسیاری از آثار مهم او به انگلیسی ترجمه شده است از جمله: *قصه‌های گوتیک* (1932) (*Gothic Tales*) و *قصه‌های زمستان* (1942) (*Winter's Tales*). آرنست مقاله بالا را به مناسبت انتشار نخستین زندگی‌نگاری جامع این نویسنده نوشت: *تیتانیا، زندگی‌نگاری ایزاک دینسن*

Parmenia Migel, *Tania: A Biography and Memoir of Isak Dinesen*, New York, Random House, 1967 (ویر. انگ) (ویر.)

3. Karen Christence Dinesen

4. Tania

می‌خواندند و پس از آن که نخستین دلداده‌اش او را تانیا صدا کرد، دوستان‌اش نیز او را بدین نام خطاب کردند. او زنی دانمارکی و نویسنده آثار ممتازی بود که از سر وفادارای به زبان دلداده در گذشته‌اش به زبان انگلیسی می‌نوشت. در حال و هوای رسم کهنه طنازی، هویت حقیقی خود را با انتخاب نام مردانه ایزاک، کسی که می‌خندد، نیم‌پوشانی می‌کرد. خنده قرار بود چند مسأله بس در دس‌آفرین را حل کند که شاید کم‌اهمیت‌ترین‌اش، اعتقاد راسخ او بود به این که نویسنده و در نتیجه چهره‌ای عمومی بودن، برازنده یک زن نیست. نوری که فضای عمومی را روشن می‌کند، بیش از آن که جلوه‌آرا باشد، چشم‌آزار است. او در این زمینه تجربه‌های خود را داشت، چون مادرش از هواداران حق رأی زنان و در جنبش حق رأی زنان دانمارک فعال بود. مادرش چه بسا یکی از آن زنان فوق‌العاده‌ای بود که هرگز مردی را به اغواگری خود وسوسه نمی‌کنند. وقتی بیست ساله بود، چند داستان کوتاه نوشته و چاپ کرده بود و با وجود آن که به ادامه دادن تشویق شده بود، بی‌درنگ تصمیم گرفت تا دست از کار بکشد. او «هرگز نخواسته بود نویسنده شود» و «از این که در محمضه بیفتد هراسی شهودی داشت». هر حرفه‌ای از آن‌رو که به شکلی یک‌نواخت نقش معینی را در زندگی برای او تعیین می‌کرد، در نظرش محمضه می‌نمود و سپری در برابر امکان‌های بی‌کران خود زندگی می‌شد. در اواخر دهه چهل زندگی‌اش بود که به نوشتن حرفه‌ای روی آورد و در نزدیک پنجاه سالگی نخستین کتاب‌اش، هفت قصه گوتیک^۱ منتشر شد. در آن زمان (همان گونه که از رؤیای پد/زبان^۲ درمی‌یابیم) او کشف کرده بود که محمضه اصلی در زندگی هر شخصی، هویت خود اوست - «من دیگر یک شخص نخواهم بود... هرگز دوباره من قلب و همه زندگی‌ام را به یک زن گره نخواهم زد» - و بهترین توصیه‌ای که کسی می‌توانست به دوستان‌اش کند (برای نمونه، به مارکوس کوکوزا^۳ در این قصه) این بود که نباید «خیلی نگران مارکوس کوکوزا» باشد، زیرا این واقعا به معنای «برده‌بودن و زندانی‌بودن اوست». در نتیجه، محمضه واقعی، چندان نوشتن و نوشتن حرفه‌ای نبود، بلکه جدی گرفتن خود و هم‌ذات‌پنداری زن با نویسنده‌ای بود که هویت‌اش به شکل گریزناپذیری در میان عموم تأیید شده است. این که اندوه از دست دادن زندگی و دلداده‌اش در آفریقا باید او را به نویسنده بدل کرده و به نوعی زندگی تازه‌ای به او بخشیده باشد، در بهترین حالت یک شوخی در نظرش می‌آمد و «خدا شوخی را دوست دارد» شعار او در دوره اخیر

1. Seven Gothic Tales

2. The Dreamers

3. Marcus Coccoza

زندگی اش شد. (او دوست داشت با شعارهایی از این دست زندگی کند: از «کشتی راندن ضروری است ولی زیستن نه»^۱ آغاز کرد و بعدها به «باید پاسخ دهم و شرح دهم»^۲ از دنیس فینچ-هاتن^۳ رسید).

با این همه، چیزی ورای ترس از افتادن در محمصه باعث می شد او در مصاحبه های متعدد، در برابر برداشت عمومی از او که نویسنده ای فطری و «هنرمندی خلاق» است، مصرانه از خود دفاع کند. حقیقت این بود که او هرگز هیچ بلندپروازی یا میل شدیدی برای نوشتن، چه رسد به نویسنده شدن، در خود حس نکرده بود. نوشته های اندک او در آفریقا می توانند نادیده گرفته شوند، چون او آن ها را برای سپری کردن «روزگار قحطی»، به همه معناهای آن، نوشته بود تا نگرانی ها درباره مزرعه را از خود دور کند و درمان ملال در روزهایی باشد که کار دیگری نمی توان کرد. تنها یک بار «داستانی خلق کرد تا پولی به دست آورد». «انتقام جویان فرشته خو»^۴ فروش بدی نداشت، ولی داستان «افتضاحی» از آب درآمد. نه، او نوشتن را آغاز کرد تنها «به دلیل این که باید درآمدی کسب می کرد». او فقط از پس دو کار برمی آمد: آشپزی و... شاید نوشتن. آشپزی کردن را او در پاریس و سپس آفریقا آموخته بود تا دوستان اش را خوشحال کند. برای این که سر دوستان و همین طور بومی ها را گرم کند، به خودش یاد داد چطور قصه تعریف کند. «اگر او توانسته بود در آفریقا بماند، هرگز نویسنده نمی شد.» زیرا «من، چیزی جز یک قصه گو نیستم. این فقط خود قصه است که برای من جالب است و شیوه تعریف کردن اش.»^۵ همه آن چیزی که او برای آغاز کردن لازم داشت، زندگی و جهان بود؛ تقریباً هر نوع جهان یا محفلی؛ زیرا جهان پر از قصه است و رویدادها و اتفاقات و حادثه های عجیب و غریب که تنها منتظر تعریف شدن اند. دلیل عمده ای که این قصه ها معمولاً ناگفته می مانند از نظر ایزاک دینسن فقدان تخیل است - شما اگر فقط تخیل کنید چه چیزی به هر روی رخ داده، آن را در تخیل خود تکرار کنید، قصه ها را خواهید دید و اگر فقط شکیبایی گفتن و باز گفتن آن ها را داشته باشید (آن ها را برای خودم بارها و بارها تعریف می کنم)^۶ آن

1. Navigare necesse est vivere non est necesse

2. Je responderay

۳. دنیس فینچ-هاتن (Denys Finch-Hatton, 1887-1931) افسری انگلیسی بود که اغلب به آفریقا سفر می کرد. یک بار نیز در منزل کارن بلیکسن اقامت کرد. (ویر. انگ.)

4. The Angelic Avengers

5. Moi, je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse. C'est l'histoire elle-même qui m'intéresse, et la façon de la raconter.

6. Je me les raconte et raconte

وقت خواهید توانست آن‌ها را به خوبی تعریف کنید. بی‌تردید این کاری است که او در سراسر زندگی‌اش انجام داد ولی نه برای این که هنرمند شود و نه حتی برای این که یکی از قصه‌گویان حرفه‌ای و حکیمی شود که ما در کتاب‌هایش می‌یابیم. بدون تکرار زندگی در تخیل، شما هرگز نخواهید توانست به طور کامل زنده باشید. نداشتن تخیل آدم‌ها را از «هستن» بازمی‌دارد. یکی از قصه‌گویان او به جوانی تذکر می‌دهد که «به قصه وفادار باش. وفادار ابدی و ثابت قدم قصه باش». معنای این جمله دست کمی از آن ندارد که بگوییم به زندگی وفادار باش؛ داستان خلق نکن، بلکه آن‌چه را زندگی به تو می‌دهد بپذیر، ارزش هر چیزی را که هست به خودت نشان بده با به خاطر سپردن و تأمل کردن بر روی آن و سپس تکرارش در تخیل؛ این راه زنده ماندن است. و زیستن به معنای سراپا زنده بودن از آغاز تا پایان زندگی او تنها آماج و تمنای او ماند. «زندگی من! نمی‌گذارم بروی مگر آن که مرا خوش‌بخت کنی. آن وقت است که می‌گذارم بروی». پاداش قصه گفتن آن را که بتوانی بگذاری برود: «وقتی قصه گو... به قصه وفادار است، آنجا، در پایان، سکوت سخن می‌گوید. جایی که به قصه خیانت شده، سکوت چیزی جز پوچی نیست. ولی ما، وفاداران، وقتی واژه واپسین را گفتیم، آوای سکوت را می‌شنویم».

این بی‌گمان به مهارت نیاز دارد و به این معنا قصه‌گویی تنها بخشی از زندگی نیست، بلکه می‌تواند خود به هنری بدل شود. هنرمند شدن نیز نیازمند زمان و نوعی فاصله گرفتن از کار سکرآور و مردافکن زیستن محض است که چه بسا تنها هنرمندان مادرزاد در گیر و دار زندگی بتوانند از پس آن برآیند. به هر روی، در مورد ایزاک دینسن، خطی دقیق زندگی او را از اواخر عمرش در مقام نویسنده جدا می‌کند. تنها زمانی که او عنصر سازنده زندگی‌اش را از دست داد، خانه‌اش در آفریقا و دل‌داده‌اش، هنگامی که سرشار از حس ناکامی به خانه در رانگستدلاند^۱ بازگشت و در دست جز اندوه و سوگ و خاطره هیچ نداشت، به هنرمند بدل شد و به «موفقیتی» دست یافت که در غیر این صورت دست یافتنی نبود - «خدا شوخی را دوست دارد» و شوخی‌های الهی، همان‌طور که یونانی‌ها خوب می‌دانستند، سخت سنگ‌دلانه بودند. کاری که او در آن زمانه کرد در ادبیات معاصر یگانه بود، گرچه کار او یادآور آثار برخی نویسندگان سده‌ی نوزدهم است: حکایت‌های هاینرش فون کلايست^۲ و داستان‌های کوتاه‌اش و برخی قصه‌های یوهان پتر هبل^۳ به ویژه

1. Rungstedlund

2. Heinrich Kleist (1777-1811)

۳. م: یوهان پتر هبل (Johann Peter Hebel, 1760-1826) متأله انجیلی، نویسنده و شاعری آلمانی بود که قصه‌ها و حکایت‌هایی را که گردآورد، به مثابه بخشی از آلمانی‌های (Alemannisch) غنایی سالانه

«ملاقات غیرمنتظره»^۱. اودورا ولتی^۲ آن را به شکلی به غایت دقیق در یک جمله توصیف کرده است: «او از درون یک قصه، جوهری می‌ساخت و از آن جوهر کیمیایی درست می‌کرد و از آن کیمیا دوباره به ساختن قصه‌ای تازه دست می‌زد»^۳.

رابطه میان زندگی هنرمند و آثار او همواره به طرح مسائل شرم‌آوری انجامیده است. اشتیاق ما برای دیدن ثبت و نمایش و بحث عمومی درباره مسائلی که روزگاری به شدت خصوصی بوده‌اند و به کسی ربطی نداشته‌اند، چه بسا کم‌تر از چیزی مشروعیت داشته باشد که کنجکاوای ما می‌تواند اعتراف کند. متأسفانه، پرسش‌هایی که هر کس باید درباره زندگی‌نگاری دینسن نوشته پرمینیا میگل پیش بکشد، از این دست نیستند. اگر بگوییم این زندگی‌نگاری معمولی است، کمی تعارف کرده‌ایم. گرچه نویسنده پنج سال وقت برای پژوهش صرف کرده تا از قرار معلوم «موادی کافی... برای اثری ماندگار» را فراهم آورد، به سختی می‌توان چیزی یافت بیش از گفت‌آوردهایی از مواد پیش‌تر چاپ شده - یا در کتاب‌ها و مصاحبه‌های دینسن یا از کتاب «ارج‌نامه‌ی ایزاک دینسن». اندک رویدادهایی که در این زندگی‌نگاری برای نخستین بار فاش شده‌اند، با بی‌قیدی

خود تحت عنوان گنجینه‌ی دوست رنیشی خانه (Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes) در سال ۱۸۱۱ به چاپ رساند (آلمانی‌ش نام گروهی از گویش‌ها از شاخه آلمانی علیا از خانواده‌ی زبان‌های ژرمنی است). از پرآوازه‌ترین داستان‌های این مجموعه «بازگشت غیرمنتظره» (Unverhofftes Wiedersehen) است که ارنست بلوخ (Ernst Bloch) آن را «زیباترین داستان جهان» خوانده است. «ملاقات غیرمنتظره» درباره دامادی است که در معدنی می‌میرد و پنجاه سال بعد بازمی‌گردد. والتر بنیامین نیز در جستار مشهورش «قصه‌گو؛ تأملاتی درباره آثار نیکلای لسکوف» (Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows) به این داستان ارجاع می‌دهد. این جستار را هانا آرن‌ت در کتابی که از بنیامین به انگلیسی ویراست و چاپ کرد آورده است:

Walter Benjamin, *Illuminations*, translated by Harry Zohn, edited by Hannah Arendt, New York, Schocken Books, 1969, pp.83-109. (ویر. انگ).

برای ترجمه انگلیسی کتاب هبل که دربردارنده داستان «ملاقات غیرمنتظره» است بنگرید به:

Johann Peter Hebel, *The Treasure Chest: Unexpected Reunion and Other Stories*, London, Penguin Books, 1994.

مارتین هایدگر نیز به آثار او توجهی ویژه داشت و او را «دوست خانه» نامید و درباره او کنفرانسی داد که با همین عنوان به چاپ رسیده است. او هبل را مانند هولدرلین شاعری ارج‌ناشناخته می‌دانست که از خلال آن‌چه حاضر است، «سرچشمه‌ی همه آن‌چه را حاضر است می‌بیند. بنگرید به:

Richard M. Capobianco, *Heidegger's Way of Being*, Toronto, Toronto University Press, 2014 p. iii.

1. Unverhofftes Wiedersehen

۲. اودورا ولتی (Eudora Welty, 1909-2001) نویسنده‌ای اهل آمریکای جنوبی بود.

3. *Isak Dinesen: A Memorial*, edited by Svendsen. New York, Random House; First edition, 1962, p. 94. (ویر. انگ).

خامدستانه‌ای با آن‌ها رفتار شده، به حدی که هر ویراستاری باید متوجه آن می‌شد.^۱ (نمی‌توان درباره مردی که در آستانه خودکشی بود، [پدرش] به راحتی گفت که «از نزدیک شدن مرگ‌اش ... نوعی دل‌شوره» داشت. در صفحه ۳۶، آگاه می‌شویم که عشق نخستین او «باید بی‌نام» بماند، ولی چنین نیست. در صفحه ۲۱۰، می‌فهمیم او که بوده است. به صورتی گذرا مطلع می‌شویم که پدرش با هواداران و اعضای کمون پاریس همدلی می‌کرده و به چپ‌ها تمایل داشته است.» از زبان یکی از عمه‌ها به ما گفته می‌شود که «پدرش از فجایی که در جریان کمون پاریس شاهد بوده، عمیقاً غمگین بوده است.» اگر در ارج‌نامه پیش‌گفته نخوانده بودیم که پدرش بعدها کتاب خاطراتی نوشت که «در آن... او حق میهن‌پرستی و آرمان‌خواهی "کمونی‌ها" را ادا کرد» از این زندگی‌نامه نتیجه می‌گیریم که او واقف به اشتباه خود بوده است. پسرش همدلی او را با کمونی‌ها تأیید می‌کند و می‌افزاید: «در پارلمان حزب چپ، حزب او بود.» از لابلای گری بدتر، «ظرافت» نامعقولی است که در مورد تاکنون معنادارترین رویدادهای تازه‌ای که کتاب دربردارد به کار برده می‌شود: عفونت آمیزشی – شوهری که از او طلاق گرفت ولی نام و عنوان او را بر خود نگاه داشت (همان‌طور که زندگی‌نگار یاد می‌کند به خاطر «رضایت از این که بارونس خطاب شود؟»)^۲ «بیماری‌ای برای او به ارث گذاشت» که او همه عمر از پیامدهای آن رنج برد. سابقه بیماری او اهمیت بسیاری دارد. منشی دینسن اهمیت این بیماری را در میزان فرسایش نیروی او در «نبرد قهرمانانه با تضادهای بیماری» می‌داند؛ او «مثل آدمی که می‌خواهد جلوی فرود آمدن بهمنی را بگیرد»، علیه این تضادها می‌جنگید.

از همه بدتر، بی‌نزاکتی‌های معصومانه جسته و گریخته‌ای بود که ستایش گران حرفه‌ای پیرامون چهره‌های سرشناس بدان عادت دارند. همینگوی^۳ در خطابه پذیرش جایزه نوبل، سخاوت‌مندانه گفته بود که این جایزه باید به آن «نویسنده زیبا ایزاک دینسن» داده می‌شد و «نمی‌تواند به متانت و باریک‌بینی او غبطه نخورد» و این که همینگوی خود «برای اثبات مردانگی و ریشه‌کن کردن حس عدم امنیتی که هرگز به طور واقعی بر آن فائق نشد، ناگزیر باید بکشد {حیوانات را شکار کند.}»^۴

۱. بنگرید به مشخصات کتاب در پانوش صفحه. دینسن از میگل خواست برای تحقیق درباره زندگی او به آفریقا نرود. میگل به خواسته او گردن نهاد. همچنین او هرگز به نامه‌های دینسن دسترسی نیافت. (ویر. انگ)

2. Ernest Hemingway, 1899-1961

۳. ارنست همینگوی، نویسنده نامدار آمریکایی، اهل شکار جانوران بود و سرانجام خود را با تفنگی شکاری از پادر آورد.

ایزاک دینسن (یا شاید بارونس کارن بلیکسن؟) خود، سفارش نوشتن این زندگی‌نگاری را داد و ساعت‌ها و روزها با خانم میگل سپری کرد و اطلاعات را در اختیار او گذاشت. کمی پیش از مرگ‌اش، یک‌بار دیگر «کتاب من» را به یاد نویسنده آورد و از او قول گرفت که «به محض آن که مُرد» کتاب تمام شود. اگر واقعیت اسف‌انگیز این نبود، ایرادهایی که آوردیم، گفتن نداشت و می‌شد از کل اثر به سکوت درگذشت. نه غرور از گناهان کبیره است نه نیاز به تحسین شدن. ولی اگر قرار باشد آدمی آبروی خود را ببرد، غرور و میل به تحسین شدن ابزارهای یگانه‌ای برای دستیابی به این هدف‌اند. بگذریم که نیاز به تحسین دیگران، جایگزین غم‌انگیزی برای والاترین تأیید وجود آدمی است؛ مهر تأییدی که تنها عشق، عشق متقابل، می‌تواند بر هستی آدمی بزند.

روشن است که هیچ‌کس نمی‌تواند قصه زندگی دینسن را به شکلی که خود می‌توانست روایت کند، بازگوید. این پرسش که چرا او زندگی‌نگاری خود^۱ را نوشت به همان اندازه جذاب است که پاسخ‌نیافتنی. (چه حیف که زندگی‌نگار او به ظاهر هیچ‌گاه چنین پرسش آشکاری را از او نپرسیده است.) از آفریقا، که معمولاً خودزندگی‌نگارانه خوانده شده، به طرز غریبی تودار است و تقریباً درباره هیچ‌یک از مسائلی که زندگی‌نگار باید طرح می‌کرد، چیزی نمی‌گوید؛ مانند ازدواج ناخوشایند و طلاق‌اش. تنها خواننده ریزین از آن درمی‌یابد که دنیس فینچ-هاتن کسی بیش از یک دوست و ملاقات‌کننده بوده است.

در واقع، چنان‌که بهترین منتقد دینسن، رابرت لنگباوم^۲، اشاره کرده، از آفریقا «روستانمایی»^۳ اصیل است، چه بسا بهترین نثر روستانمای روزگار ما. از آنجا که کتاب، روستانماست و به هیچ روی دراماتیک نیست، حتی در روایت مرگ دنیس فینچ-هاتن را در پی سقوط هواپیما و واپسین هفته‌های غم‌زده در اتاقی خالی با چمدان‌های بسته، می‌تواند داستان‌های بسیاری را در آن بگنجاند، ولی تنها سرنخی که با ظریف‌ترین اشاره‌های رقیق به دست می‌دهد، در داستان پنهان عشق بزرگ^۴ است. این داستان، در آن زمان سرچشمه قصه‌گویی او بود و ظاهراً تا آخر هم چنین ماند.^۵

1. Autobiography

2. Robert Langbaum

3. Pastoral

4. Grande passion

۵. آرنت به کتاب زیر ارجاع می‌دهد:

Robert Langbaum, *The Gayety of Vision; A Study of Isak Dinesen's Art*, London, Chatto & Windus, 1964.

دینسن، نه در آفریقا نه در هیچ دوران دیگری از زندگی‌اش، هرگز چیزی را پنهان نکرد. آدم فکر می‌کند که او از این که معشوقه مردی به قول خودش، به طرز غریبی ملال‌آور بوده، باید مفتخر بوده باشد. ولی در *از آفریقا* او به رابطه خود تنها با بیان پیامد آن رابطه اعتراف می‌کند - آن مرد «در آفریقا هیچ خانه دیگری جز مزرعه نداشت؛ او در خانه من میان کاروان‌های شکار^۱ زندگی می‌کرد». وقتی بازمی‌گشت «خانه به سخن می‌آمد و هر چه در دل داشت می‌گفت - همان‌طور که کشتزاران قهوه سخن می‌گویند، وقتی با نخستین باران تند فصل شکوفه می‌کنند؛ سپس، «هر چه در مزرعه بود، بی‌اختیار پرده از هستی خود برمی‌داشتند». دینسن «که وقتی مرد بیرون بود قصه‌های زیادی از خودش ساخته بود، مثل شهرزاد چهارزانو روی زمین می‌نشست».

وقتی دینسن در چهارزانو نشستن خود را به شهرزاد تشبیه می‌کند، قصدی بیش از آن چیزی دارد که منتقدان ادبی بعدها گفتند؛ بیش از صرفاً قصه گفتن: «من، قصه‌گو هستم، هیچ چیز جز قصه‌گو.^۲ هزار و یک شب - که از نظر او «بهترین قصه‌ها بود» - قصه‌گویی برای گذران وقت نبود. آن‌ها سه پسر بچه به دنیا آوردند. دل‌داده ایزاک دینسن که «وقتی به مزرعه می‌آمد می‌پرسید: "آیا قصه‌ای داری؟" بی‌شباهت به پادشاه عرب نبود که بی‌تابانه از فکر شنیدن قصه لذت می‌برد».

دنیس فینچ-هاتن و دوست‌اش برکلی کُل^۳، به نسلی از جوانان تعلق داشتند که جنگ جهانی اول آن‌ها را برای همیشه از تحمل عقاید و انجام دادن وظایف هر روزه زندگی ناتوان کرد؛ از قدرت انتخاب شغل و به عهده گرفتن نقش در جامعه‌ای تا سرحد دیوانگی ملال‌آور. برخی از آن‌ها انقلابی شدند و در خیال‌آباد آینده سکونت گزیدند. شماری دیگر به عکس، در خیال‌آباد گذشته رخت اقامت افکندند؛ «گویی که جهان آن‌ها دیگر وجود خارجی ندارد». آن‌ها با این باور بنیادی مشترک به یکدیگر حس تعلق داشتند که «به این سده تعلق ندارند» (به زبان اصطلاحی سیاسی، اگر لیبرالیسم به معنای پذیرش جهان همراه با امید به «پیشرفت» باشد، می‌توان گفت که آن نسل ضدلیبرال بود. تاریخ‌نگاران می‌دانند که تا چه اندازه نقد محافظه‌کارانه از جهان بورژوازی و نقد انقلابی

بخشی از این پژوهش در ارج‌نامه‌ی دینسن که پیشتر مشخصات کتاب‌شناختی آن را آوردیم، آمده است. (ویر. انگ.)

1. Safari

2. Moi, je suis une conteuse et rien qu'une conteuse.

۳. برکلی کُل (Berkeley Cole 1882-1925) دوست دینسن بود و در پی بیماری قلبی در آفریقا درگذشت. (ویر. انگ.)

با هم تلاقی پیدا می‌کنند.) در هر دو حالت، به جای آن که مستقر شوند و خانواده تشکیل دهند، دوست داشتند که «مطرود» و «منزوی» باشند؛ سراپا آماده برای «پرداختن بهای کله‌شقی خود».

به هر روی، دنیس فینچ-هاتن آن‌طور که می‌خواست آمد و رفت و از ذهن او چیزی به وضوح دورتر از تقید به ازدواج نبود. هیچ چیزی جز شعله شور و عشق نمی‌توانست بر پای او بندی زند یا با به کمند اغواش کشاند. پس از این که دو دل‌داده خوب همدیگر را شناختند و قصه‌هایی که می‌دانستند همه گفته شد و ته کشید، مطمئن‌ترین راه برای پیش‌گیری از فرو مردن شعله عشق، کشیده‌تر کردن آن با ساختن قصه‌ای تازه است. بی‌گمان، دینسن به اندازه شهرزاد پروای سرگرم کردن داشت و مانند او آگاه بود که ناکامی در لذت بخشیدن به مخاطب قصه، برای او مرگ‌بار خواهد بود.

در نتیجه، آفریقا، همچنان وحشی و اهلی نشده، صحنه کاملی برای داستان عشق بزرگ است. در آنجا می‌شد «میان احترام^۱ و برازندگی^۲» خطی کشید و بر اساس این آموزه «آشنایان را از انسان و حیوان» به دو طبقه تقسیم کرد. ما حیوانات خانگی را موجوداتی قابل احترام به حساب می‌آوریم و حیوانات وحشی را موجوداتی برازنده. موجودیت و موقعیت حیوانات خانگی در رابطه‌شان با باهمستان^۳ تعیین می‌شود، ولی موقعیت و هستی حیوانات وحشی در رابطه مستقیم آن‌ها با خداوند تعین می‌یابد. فرض بر این است که مرغ و خوک در خور احترام مایند، مادامی که با حفظ امانت، سود سرمایه صرف شده برای ایشان را بازمی‌گردانند و... طبق انتظار ما رفتار می‌کنند. متأسفانه درباره حیوانات وحشی ما اعتقاد داریم که آن‌چه به باهمستان انسانی - و در برابر بدهی به ما - بازمی‌گردانند بسنده نیست؛ ولی خوب می‌دانیم که ارتباط مستقیم با خدا وجه مشترک ما با کرگدن و فلامینکو است و ما هرگز نمی‌توانیم حتی به بهانه اخذ عالی‌ترین تأیید از محیط پیرامونی خود، آن ارتباط را از دست بدهیم.

در میان عواطف، عشق بزرگ ویران‌گر سنت‌های پذیرفته اجتماعی و به همان اندازه، خوارشمارنده اموری‌ست که «شایسته احترام ما» شده‌اند. این همان طرز برخورد مطرودان و متزویان با جهان متمدنی بود که از آن زاده شدند. ولی زندگی در جامعه زیسته می‌شود. همان‌طور که در داستان غم‌فرجام زوج‌های پرآوازه عاشق در ادبیات می‌بینیم، عشق نیز

1. Respectability

2. Decency

3. Community

ویران‌گر زندگی است - طبعانه عشق رمانتیک که صحنه‌آرای سعادت ازدواج می‌گردد. آیا اگر نه خودِ شور عاشقانه که زندگی شورمندانه با گریختن از جامعه تضمین نمی‌شود؟ آیا دینسن دانمارک را به این سبب ترک نکرد که می‌خواست فارغ از عطا و لقای جامعه زندگی کند؟ «چه شد که تصمیم گرفتم به آفریقا بروم؟» او این پرسش را می‌پرسید و پاسخ آن را از ترانه «ارباب»^۱ می‌داد که «واژه‌هایش چراغ قدم‌ها و روشنایی راه من شد.»^۲

آن که از آرزو می‌پرهیزد
و خوش دارد در آفتاب بزید
و در طلب طعام خویش برآید
و بدان‌چه می‌یابد خرسند درآید
اینجا درآید، اینجا درآید، اینجا درآید
اینجا نخواهد دید
هیچ خصمی را
مگر زمستان و هوای آشوبان
اگر چنان افتد
که مردی خر شود
ثروت و آسودگی رها کند
با عزم سرسختانه به خشنود کردن
زن-ره بنما، زن-ره بنما، زن-ره بنما
این جا خواهد دید
دیوانگانِ زمختی را به‌سان خود
اگر او پیش من آید.^۳

۱. نمایش نامه هر طور دوست دارید اثر ویلیام شکسپیر

2. Psalm 119:105.

3. William Shakespeare, *As You Like It*, Act 2, Scene 5.

م: «زن-ره بنما» را در برابر واژه Ducdame گذاشتم که ظاهراً ساخته خود شکسپیر است و معنای آن روشن نیست. برخی شارحان شکسپیر حدس زده‌اند که شاید ترکیبی از duc لاتینی به معنای راه نمودن باشد و نیز dame که در فرانسه و انگلیسی به معنای زن است. زن یکی از درون‌مایه‌های اصلی این نمایش‌نامه است. بنگرید به:

William Shakespeare, *As You Like It*, edited by Leah S. Marcus, A Norton Critical Edition, New York, London, W.W. Norton & Company, 2012, pp. 30-31.

شهرزاد، با هر چیزی که نام‌اش تداعی می‌کند، در میان «دوجین دیوانگان» شکسپیر از بلندپروازی دست شسته و عاشق زیستن زیر آفتاب است، جایی «در اوج نه هزار پای» یافته و از آن بلندی تسخرزنان می‌خندد به «آرزواندیشی‌های نوآمدگان، هیأت مبلغان مذهبی، بازرگانان و خود حکومت که به قصد آبرومندانه کردن وضع قاره‌ی آفریقا بدان پناهده‌اند.» عزم او هیچ نیست جز محافظت از بومی‌ها، جانوران وحشی، دورافتادگان و منزویان وحشی‌تر در برابر اروپا و تیمارداری از ماجراجویانی که «با معصومیت دوران پیش از هبوط آدم» راهنمایان و شکارچیان کاروان شکار بدل شده بودند؛ این آن چیزی بود که دینسن می‌خواست باشد، شکلی که می‌خواست زندگی کند و تصویری که از خودش داشت و می‌شناخت. او در چشم دیگران به ویژه، دل‌داده‌اش ضرورتاً این‌طور به نظر نمی‌آمد. دل‌داده‌اش او را تانیا خواند و بعدها تیتانیا را هم بدان افزود (به دنیس گفت: «چه جادویی در مردم و زمین اینجاست» و دنیس با لطف مهرآمیزی به او تبسمی کرد و گفت: «جادو نه در مردم و زمین که در چشمان تماشاگر است... تو جادوی خودت را به اینجا آورده‌ای تانیا... تیتانیا.»)

پامینا میگل نام تیتانیا را عنوان زندگی‌نگاری خود کرده است. این عنوان بدی به نظر نمی‌آمد اگر میگل به یاد می‌آورد که این نام چیزی بیش از ملکه قصه پریان و «جادو»یش را تداعی می‌کند. دو دل‌داده‌ای که این نام نخست میان آن‌ها شکل گرفت، مدام برای هم شکسپیر می‌خواندند و البته بهتر از هر کسی می‌دانستند که ملکه قصه پریان به خوبی قادر است عاشق باتن^۱ شود و او قدرت‌های جادوگرانه خود را دست کم می‌گیرد:

و من تو را چنان از خشونت انسانی می‌پالایم که
به‌سان پریان در آیی.^۲

البته، باتن به پریان بدل نشد. پاک^۳ به ما آن‌چه را حقیقت همه اهداف عملی است می‌گوید:

....

بانوی من دل‌داده جانوری غریب است

... تیتانیا بیدار شد

و بی‌درنگ دل‌داده الاغی شد.^۴

1. Bottom

2. William Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, Act 3, Scene 1.

3. Puck

4. Ibid. Act 3, Scene 2.

ولی چه سود که باری دیگر ثابت شد که جادو سراپا بی‌اثر است. مصیبتی که سرانجام بر سرش آمد، خود سبب‌سازش بود. حتی بعد از این که باید می‌دانست که کشت قهوه «در آن ارتفاع بالا... قطعاً سودآور نیست»، دینسن تصمیم گرفت در مزرعه بماند. او کار را از این هم بدتر کرد. همان‌طور که پس از مرگ او برادرش با تعبیری لطیف و عاطفی بیان کرد که او «درباره قهوه چیز چندانی نمی‌دانست یا نیاموخته بود، ولی بر این عقیده راسخ پامی‌فشرد که نیروی شهودش راه را به او خواهد نمود.» تنها هنگامی چشم ذهن‌اش به روی واقعیت باز شد که از زمین بیرون‌اش کردند؛ زمینی که هفده سال با حمایت مالی خانواده‌اش اداره می‌شد و به او فرصت داده بود تا ملکه باشد؛ ملکه قصه پریان. دینسن از آشپز افریقایی‌اش، کمانت^۱، یاد کرد و نوشت: «سراشپز بزرگ، در هیأت آدمی غرق اندیشه‌هایی عمیق و سرشار از دانش راه می‌رفت، ولی حالا دیگر قیافه‌اش تنها به کیکیوبی^۲ کوتوله با چهره‌ای پخ و یخ و بی‌احساس می‌ماند.» بله. تنها او بود که همه چیز را در جادوی تخیل خود تکرار می‌کرد و از درون این تکرار مکرر و مداوم قصه‌ها می‌رویدند و می‌بالیدند. با این‌همه، نکته آن است که حتی همین عدم تناسب، وقتی کشف شد، می‌تواند ماده‌ای برای قصه گردد. در نتیجه تیتانیا را دوباره در رؤیایپردازان می‌بینیم که این بار «دونا کیخوته‌ی مانچا»^۳ خوانده می‌شود و «مارهای رقصان» را به یاد حکیم یهودی پیری می‌آورد که در داستان نقش پاک^۴ را بازی می‌کند؛ مارانی که یک‌بار در هند دید که «هیچ‌گونه زهری نداشتند» و تنها با زور حلقه زدن به دور جان‌داری او را می‌کشتند. «به واقع، قیافه مضحک تو، چنبر پیچیدن و چرخیدن به این طرف و آن طرف، تقلا کردن و در نهایت گرفتن یک موش کوهی کافی بود که آدم را از خنده روده‌بر کند.» به یک معنا، این همان حالتی است که آدم وقتی صفحه از پی صفحه درباره «موفقیت»‌های او در اواخر عمرش می‌خواند حس می‌کند و این که او چطور از آن‌ها لذت می‌برد و درباره‌شان مبالغه می‌کرد. حالا که به عقب می‌نگریم، بسیار غم‌انگیز است آن همه شور و حرارت و اشتیاق سوزانی که لابد در کار گزیده‌های باشگاه-کتاب-ماه^۵ و عضویت‌های افتخاری در انجمن‌های معتبر کرد و آن بینش هوشمندانه که اندوه بهتر از

1. Kamante

۲. کیکیو (Kikuyu) بزرگ‌ترین قوم در کنیا به شمار می‌رود.

3. Donna Quixote de La Mancha

4. Puck

5. Book-of-the-Month Club

هیچ چیز است و «میان اندوه و هیچ، من اندوه را انتخاب می‌کنم» (فاکتر)^۱ در ازای مبالغ ناپیزی جایزه و نشان افتخار. این نمایش خود باید خیلی نزدیک به کمدی بوده باشد.

قصه‌ها عشق او را نجات دادند و پس از آن فاجعه‌ها که فرود آمد، قصه‌ها زندگی‌اش را نیز نجات دادند. «همه اندوه‌ها می‌توانند بر تافتنی باشند اگر آن‌ها را در قصه‌ای بگذاری یا قصه‌ای درباره آن‌ها بگویی.»^۲ قصه، معنای چیزی را آشکار می‌کند که به قصه در نیاید، پاره تحمل‌ناپذیری از رویداد محض خواهد ماند. شخص «ساکت، نابغه‌ای به اعتراف همگان جامع» که همچنین دارای ایمانی واقعی است. وقتی خدمتکار عرب‌اش می‌شنود که دنیس فینچ-هاتن در گذشته، می‌گوید: «الله اکبر»؛ درست مثل دعایی که به زبان کدیش عبری نزدیک‌ترین بستگان برای میت می‌خوانند: «مقدس باد نام او». چنین کسی از درون قصه او سر برمی‌آورد، زیرا در تکرار تخیل، رویدادها چیزی می‌شوند که او «سرنوشت» می‌نامد. هم‌نوایی با سرنوشت خود، چنان که کسی نتواند رقصنده را از رقص باز شناسد و پاسخ این پرسش که تو کیستی؟ پاسخ کاردینال خواهد بود: «اجازه بدهید... به شکلی سنتی به شما پاسخ دهم؛ قصه‌ای برایتان تعریف کنم» - این هم‌نوایی یگانه سودایی است در خور آن‌چه زندگی به ما ارزانی داشته است. این هم‌نوایی، افتخار نیز خوانده شده است. آدم‌ها در دو گروه متمایز دسته‌بندی می‌شوند: کسانی که می‌توانند «عاشق سرنوشت خود باشند» و آن‌ها که «چیزی را موفقیت می‌انگارند که موفق بودن‌اش را دیگران به نرخ روز تضمین کرده‌اند. آن‌ها در برابر تقدیر خویش، به حق، می‌لرزند.» همه قصه‌های دینسن، در واقع، «حکایت‌هایی از سرنوشت» است که بس بسیار بارها می‌گویند چگونه در پایان ما مفتخر باشیم که داوری می‌کنیم یا به تعبیری دیگر، چگونه یکی از دو منطقی را دنبال کنیم که هر شخصی با هر درجه هوشی سزاوار پی گرفتن آن است... قصد خدا از خلق جهان، دریا، کویر، اسب، باده‌ها، زن، کهربا، ماهی‌ها و شراب چه بود؟^۳

۱. این جمله در *رُمان نخل‌های وحشی* آمده است:

William Faulkner, *The Wild Palms* (1939) (ویر. انگ.).

۲. عبارتی که به دینسن نسبت داده شده است، در هیچ یک از آثار او یافت نمی‌شود. شاید منبع این نقل قول مصاحبه‌ای تلفنی باشد که در مجله بررسی کتاب نیویورک تایمز (*The New York Times Book Review*) سوم نوامبر ۱۹۵۷ به چاپ رسید. در آن مصاحبه او گفته است: «یکی از دوستان من درباره من گفته است که همه اندوه‌ها را می‌شود تاب آورد اگر آن‌ها را در قصه‌ای بگذاریم یا قصه‌ای درباره آن‌ها بگویم. شاید این کاملاً خلاف واقع نباشد.» برای بحثی درباره نقل‌قول‌های (گاه سهواً خطای) آرنت بنگرید به:

Lynn R. Wilkinson, "Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory," *Comparative Literature* 56 Winter 2004: pp. 77-98 (ویر. انگ.).

قصه‌گویی بدون آن‌که مرتکب خطای تعریف معنا شود، آن را آشکار می‌کند، موجب هم‌خوانی و آشتی با چیزها - چنان‌که هستند - می‌شود و چه بسا حتی باور کنیم که قصه در نهایت، سخن واپسینی را که ما از «روز داوری» انتظار می‌بریم، به طور ضمنی در دل دارد. با این‌همه، اگر به «فلسفه قصه‌گویی» ایزاک دینسن گوش فرا دهیم و به زندگی خود او در پرتو این فلسفه بیندیشیم، ناگزیر از این واقعیت آگاه خواهیم شد که کوچک‌ترین سوء تفاهم، کوچک‌ترین اشتباهی در تأکید نهادن بر چیزی، لاجرم همه چیز را تباه خواهد کرد. اگر آن‌طور که «فلسفه»ی دینسن القا می‌کند، زندگی هیچ‌کس چنان نیست که فکر کند قصه سرگذشت‌اش گفتنی نیست، آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که زندگی می‌تواند، و حتی باید، به‌سان قصه زیسته شود؟ این‌که آن‌چه هر کس در زندگی انجام می‌دهد باید در جهت بدل کردن قصه به واقعیت باشد؟ او یک‌بار در دفتر یادداشت‌اش نوشت که «افتخار، ایمان به ایده‌ای است که خدا در هنگام ساختن ما داشته است. شخص مفتخر، از این ایده آگاه است و در پی تحقق بخشیدن بدان برمی‌آید.» به نظر کاملاً روشن است از آن‌چه اکنون از دوران اولیه زندگی او می‌دانیم، همان چیزی است که وقتی او دختری جوان بود کوشید انجام دهد؛ «ایده»ای را «تحقق» بخشد و با تحقق بخشیدن به قصه‌ای قدیمی، سرنوشت خود را پیش‌بینی کند. این ایده میراث پدرش بود؛ پدری که او بسیار دوست داشت. وقتی ده ساله بود، مرگ پدر نخستین اندوه سنگین‌اش بود. وقتی بعدها فهمید که پدرش خودکشی کرده بود، این نخستین شوکی بود که او حاضر نشد از چنگ آن رهایی یابد. قصه‌ای که او تصمیم گرفت باز یگر نقش آن در زندگی باشد، در واقع، صحنه‌ای از قصه پدرش بود. پدرش دل‌بسته‌ی «یکی از شاه‌دخت‌های قصه‌های پریان»^۳ بود که همه او را دوست داشتند و پدرش او را پیش از ازدواج می‌شناخت و عاشق‌اش بود. دختر ناگهان در سن بیست سالگی مرد. پدرش این را به او گفته بود. یکی از عمه‌ها بعدها به او گفت که پدرش هرگز نتوانست از اندوه فقدان آن دختر فارغ شود و خودکشی‌اش ناشی از این غم درمان‌ناپذیر بوده است. معلوم شد که دختر، یکی از عموزادگان پدرش بوده و آن‌گونه که برادرش بعدها تعریف کرد، بزرگ‌ترین آرزویش این بوده که متعلقه‌ی سمت پدری خانواده‌اش گردد؛ خانواده‌ای از فرق سر تا نوک پا با اصالت و اشرافیت دانمارکی، «تیره و تباری یک‌سره متفاوت» از محیط خود دختر. به شکلی طبیعی، یکی از اعضای خانواده، دختر برادر معشوق فقید پدرش، بهترین دوست او شد و وقتی - آن‌طور که خودش هم‌واره می‌گفت - «برای نخستین بار و واقعا برای همیشه عاشق شد»، «معشوق، یکی از برادرزاده‌های آن دختر مرده

3. Une princesse de conte de fées

بود، هانس بلیکسن. چون معشوق توجهی به عشق او نکرد، در عین آن که بیست و هفت ساله و به اندازه کافی بالغ بود تا چیزها را بهتر بفهمد، با وجود ناراحتی و حیرت همه اطرافیان‌اش، با برادر دوقلوی معشوق ازدواج کرد و با او به آفریقا رفت؛ درست کمی پیش از شروع جنگ جهانی اول. وقایع بعد، بچگانه و ناخوشایند بود؛ نه چیزهایی که بشود در قصه‌ای گنجانده یا قصه‌ای درباره‌اش گفت. (او پس از جنگ، بی‌درنگ، از او جدا شد و در سال ۱۹۲۳ طلاق گرفت).

یا این که چنین بود؟ تا جایی که من می‌دانم او هرگز قصه‌ای درباره این ازدواج بی‌معنا نوشت، ولی چند قصه نوشت درباره چیزهایی که باید عبرت‌های اندوخته او از دیوانگی‌های ایام جوانی‌اش باشد؛ یعنی درباره «گناه» به واقعیت بدل کردن یک قصه، و به جای صبورانه منتظر ماندن تا قصه خود پیش برود و پابگیرد، بر اساس الگویی از پیش‌اندیشیده در زندگی دست بردن، تکرار تخیل که متمایز از آفرینش داستان است و سپس تلاش برای سازگار کردن خود با آن. قدیمی‌ترین این قصه‌ها «شاعر»^۱ است (در هفت قصه‌ی گوتیک)؛ دو دیگر تقریباً بیست و پنج سال بعد نوشته شدند (زندگی‌نگاری پارمنیا میگل متأسفانه فاقد جدول وقایع‌نگاری است)، «داستان نامیرا»^۲ (در حکایت‌های سرنوشت)^۳ و «پژواک‌ها»^۴ در (واپسین قصه‌ها)^۵.

«شاعر» داستان برخورد جوانی شاعر از طبقه خرده‌پاست با حامی عالی‌مقام‌اش؛ عاقله‌مردِ اشراف‌زاده‌ای که در جوانی مفتون وایمار و نیز «عضو بزرگ هیأت مشاوران سلطنتی گوته» شده بود. باری، او «هیچ آرمان واقعی در زندگی و رای قلمرو شعر

۱. م: در ترجمه انگلیسی، «شاعر» واپسین قصه کتاب است:

Isak Dinesen, *Seven Gothic Tales*, New York, Everyman's Library, Random House, 1994
این قصه سرشار از تلمیح‌هایی به زندگی و آثار گوته است و نیز اشاراتی به شاعران و نویسندگان دیگر دانمارکی دارد که در اصل دانمارکی، این اشارات آشکارتر است. برای بررسی و تحلیلی از این قصه بنگرید به:

Susan C. Brantly, *Understanding Isak Dinesen*, Columbia, SC, University of South Carolina, 2002, pp. 64-71.

پژوهش‌گرانی استدلال کرده‌اند که قصه «شاعر» پاسخی ادبی به «تکرار» سورن کیر که گور است. در این باره به جستار زیر بنگرید:

Mads Bunch, "Karen Blixen's 'The Poet' and Soren Kierkegaard's *Gjentagelsen*" *European Journal of Scandinavian Studies* 44 (2), pp. 165-185.

2. The Immortal Story
3. Anecdotes of Destiny
4. Echoes
5. Last Tales

نداشت.» افسوس که چنین بلندپروازی‌ای هرگز از او شاعر نساخت و وقتی دریافت که «شعر زندگی او باید از جایی دیگر بیاید»، تصمیم گرفت «ماسناس» وارا^۱ به سراغ «شاعری بزرگ» برود که شایسته درنظر گرفتن برای حمایت است. او چنین شاعری را در شهری که در آن زندگی می‌کرد در دسترس یافت. ولی ماسناسی واقعی که درباره شعر بسیار می‌داند، به همین سادگی‌ها از شل کردن سر کیسه خوش‌اش نمی‌آید. شاعر باید دچار مصیبت‌ها و اندوه‌هایی باشد که به خیال او هیچ شاعر بزرگی بدون آن‌ها به بهترین الهام‌های خود دست نمی‌یابد. در نتیجه، بزرگان همسری جوان اختیار کرد و ترتیبی داد که دو فرد تحت حمایت او بی‌چشم‌اندازی برای ازدواج به عشق یکدیگر گرفتار شوند. پایان قصه خونین است. شاعر حامی خود را با تیر می‌زند و همان‌طور که پیرمرد در سكرات مرگ رؤیای گوته و وایمار را می‌بیند، زن جوان، گویی در رؤیا، دل‌داده جوان را «با افسار اسب بر دست و دور گردن مرد» می‌بیند که کلک‌اش را می‌کند. زن با خود می‌گوید: «تنها به دلیل این که خوش داشت جهان دوست‌داشتنی باشد، خواست با نیرنگ و فسون جهان را چنین کند.» بعد بر سر او فریاد کشید: «تو! شاعر!»

آیرونی کامل «شاعر» را چه بسا کسانی به بهترین شکل می‌فهمند که، مانند نویسنده قصه، معنای بیلدونگ^۲ آلمانی و پیوند شوم آن را با گوته بدانند. (قصه اشارات متعددی

۱. گایوس سیلنیوس ماسناس (Gaius Cilnius Maecenas) از مشاوران سیاسی اکتاوین، نخستین پادشاه روم بود که به شعر و هنر علاقه داشت و از شاعران بزرگ عصر خود مانند ویرژیل حمایت مالی گشاده‌دستانه‌ای می‌کرد.

۲. م: بیلدونگ (Bildung) اصطلاحی آلمانی است که نزدیک‌ترین واژه بدان در یونانی پایدیا (paideia) و در لاتین کولتورا (cultura) و در فرانسه، فرهنگ، آموزش، رهاسازی از پیش‌داوری‌ها، اصلاح و تصحیح آداب و رسوم و نیز تمدن (culture, éducation, formation). این اصطلاح که معنایهای صریح و ضمنی متعددی را به دوش می‌کشد، ترجمه‌پذیر نیست. از زیبایی بدنی، فرهیختگی ذهنی، عطا و الهام الهی و جذب فرد در جامعه و واداری هم‌زمان به فرهنگ یونان و آلمان همه در این اصطلاح گنجانده شده و با آن به خاطر می‌آید. برای شرحی از تبار تاریخی و گسترده‌ی و اهمیت معنایی آن بنگرید به درآیه‌ی «بیلدونگ» نوشته میشل اسپاین در فرهنگ ترجمه‌ناپذیرها، واژه‌نامه‌ی فلسفی:

Michel Espagne, "Bildung" in *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, edited by Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra & Michael Wood, Princeton University Press, 2014, pp. 111-119.

بحث درباره تعریف بیلدونگ در سال‌های دوره جمهوری وایمار در آلمان داغ شد. رساله دکترای هانس ویل (Hans Weil, 1898-1972) پژوهنده تعلیم و تربیت، که در سال ۱۹۲۷ دفاع شد و سه سال بعد به چاپ رسید، از آثار مهم این دوره درباره بیلدونگ است. عنوان اثر او ظهور بیلدونگ آلمانی است:

Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn : F. Cohen, 1930.

هانا آرنت یک سال بعد در مجله‌ای آلمانی آن کتاب را بررسی ستایش آمیزی کرد. بررسی کتاب آرنت

دارد به شعرهای آلمانی گوته و هاینه^۱ و نیز ترجمه وس^۲ از هومر. این می‌تواند به‌سان قصه‌ای درباره رذیلت‌های بیلدونگ هم تفسیر شود. «داستان نامیرا» برخلاف آن، به سبک داستانی فولکلوریک نوشته و فهم شده است. قهرمان آن «بازرگان فوق‌العاده ثروتمند چای» در کانتن است که دلایلی پیش‌پاافتاده برای «ایمان به قادر مطلق بودن خود دارد» و تنها در اواخر عمرش است که به کتاب خواندن روی می‌آورد. در پی خواندن کتاب‌ها از کشف این‌که بسیار چیزهایی که شنیده هرگز اتفاق نیفتاده‌اند، آزرده می‌شود. وقتی به او می‌گویند تنها قصه‌ای که می‌داند، «هرگز رخ نداده و... هرگز هم رخ نخواهد داد و درست به همین دلیل است که آن قصه گفته شده» سخت به خشم می‌آید. آن قصه، داستان دریانوردی بود که به ساحل می‌آید و با نجیب‌زاده‌ای برخورد می‌کند که «ثروتمندترین آدم شهر» است. نجیب‌زاده از او می‌خواهد به بستر همسر جوان‌اش برود و «نهایت تلاش خود را بکند»؛ و بعد پنج گینی به او بابت خدمت‌اش می‌دهد - «هرگز رخ نداده و... هرگز هم رخ نخواهد داد و درست به همین دلیل است که آن قصه گفته شده است». پیرمرد به جست‌وجوی دریانورد برمی‌آید تا قصه‌ای قدیمی را که در همه شهرهای بندری جهان گفته شده است، به حقیقت بدل کند. به نظر می‌رسد، همه چیز خوب پیش می‌رود جز آن‌که دریانورد جوان صبح حاضر نمی‌شود کوچک‌ترین شباهتی میان قصه و آن‌چه شب پیش بر او رفته قائل شود و پنج گینی را پس می‌زند و برای آن بانو تنها گنج خود را وامی‌گذارد، «صدف بزرگ صورتی براقی» که فکر می‌کند «چه بسا هیچ همانند دیگری در جهان برای آن نباشد».

«پژواک‌ها»، واپسین قصه در این مجموعه، دنباله رؤیای پیردازان در هفت قصه‌ی

در تأملاتی درباره ادبیات و فرهنگ به انگلیسی ترجمه و چاپ شده است:

Reflections on Literature and Culture, pp. 24-30.

درباره بیلدونگ، معنا دامنه و مناقشه‌های پیرامون آن نگرستن به کتاب‌های زیر نیز سودمند خواهد بود:

- W. H. Bruford, *The German Tradition of self-Cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- Rebekka Horlacher, *The Educated Subject and the German Concept of Bildung: A Comparative Cultural History*, New York, Routledge, 2016.

- *Theories of Bildung and Growth: Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, Pauli Siljander, Ari Kivela, Ari Sutinen (eds.) Rotterdam, Netherlands, Sense Publishers, 2012.

1. Heinrich Heine (1797-1856)

2. Johann Heinrich Voss (1751-1826)

گوتیک است؛ داستانی است درباره پلگرینا لئون^۱. «ستاره آوازی که صدایش را از دست داده بود»، روزی در گشت و گذارش صدای خود را از حلق پسری به نام امانوئل شنید. پیش رفت و او را به تصویر خود بدل کرد تا رؤیای او، بهترین و خودخواهانه‌ترین رؤیای او به واقعیت بدل شود. - صدایی که آن قدر دل‌نواز بود، باید دوباره زنده می‌شد. رابرت لنگبام، که پیش‌تر از او یاد کردیم، در اینجا توجه‌اش جلب شده به این که «ایزاک دینسن، انگشت اتهام را به سوی خود نشانه می‌رود» و این که قصه همان‌گونه که، به هر روی، صفحه‌های آغازین‌اش چنین القا می‌کند، درباره «آدم‌خواری» است، ولی چیزی در آن نیست که تأیید کند خواننده «پسر را می‌خورده تا جوانی خود را بازیابد و پلگرینا لئون^۲ را که او بیست و دو سال پیش در میلان به خاک سپرده بود، از نو زنده کند» (صرف انتخاب جانشینی مرد، پیش‌درآمد چنین تأویلی است). نتیجه‌گیری خود خواننده آن است که «و صدای پلگرینا لئون^۲ دیگر هرگز شنیده نخواهد شد». پسر، پیش از آن که سنگ‌اندازی به سوی او را آغاز کند، او را متهم می‌کند: «تو جادوگری. تو خون آشامی... اکنون می‌دانم که اگر [برای درس بعدی آواز] به سوی تو بازگردم باید بمیرم». همین اتهام‌ها را می‌توانست جوان شاعر به حامی خود بزند یا آن جوان دریانورد به حامی‌اش و به طور کلی هر کس که با هر بهانه‌ای از کسی کمکی دریافت کرده، و ابزاری برای تحقق رؤیای او قرار گرفته است. (بنابراین، دینسن می‌اندیشید او می‌تواند بدون عشق ازدواج کند، چون عموزاده‌اش «او را نیاز داشت و چه بسا تنها انسانی بود که به او نیازمند بود» در حالی که او از عموزاده‌اش بهره‌گرفت تا زندگی تازه‌ای را در آفرینا آغاز کند و در میان بومیان بزید؛ همان‌طور که پدرش این کار را کرده بود و مانند عزلت‌گزیده‌ای در میان قبیله سرخ‌پوست چیپوا^۲ زیست. او به دخترک‌اش - که مهم‌ترین استعدادش قدرت فراموش‌نکردن بود - گفت «سرخ‌پوستان از مردم متمدن اروپای ما بهترند. چشمان آن‌ها بیش‌تر از ما می‌بیند. آن‌ها فرزانه‌ترند».

باری، دوران اولیه زندگی‌اش به او آموخت که گرچه، می‌توانی درباره زندگی، همه قصه‌ها را بگویی و همه شعرها را بسرای، نمی‌توانی زندگی را شاعرانه‌سازی و آن را به‌سان اثری هنری زیست کنی (همان‌گونه که گوته کرده بود) یا زندگی را ابزاری برای تحقق یک «ایده» بگردانی. زندگی شاید «جوهر»ی دربرداشته باشد (چه چیز دیگری می‌تواند دربردارنده «جوهر» باشد؟)؛ یادآوری و تکرار در خیال ممکن است رمز آن جوهر را بگشاید و «اکسیر»ی به تو بدهد و سرانجام تو حتی ممکن است از

1. Pellegrina Leoni

2. Chippewa Indians

این خوش وقت باشی که چیزی از آن ساخته‌ای، «قصه‌ای سرهم کرده‌ای.» ولی زندگی خود نه جوهر است نه اکسیر، و اگر تو آن را جوهر و اکسیر بینگاری، تنها با تو نیرنگ خواهد کرد. چه بسا تجربه‌های تلخ ترفندهای زندگی بود که او را آماده افتادن در کمند عشق بزرگ کرد، اثری که هیچ کم از شاهکار ندارد (خیلی بعدها، در میانه دهه چهارم زندگی‌اش بود که با فینچ-هاتن آشنا شد.) به هر روی، قصه‌گویی، چیزی است که، در نهایت، او را فرزانه کرد - و از قضا نه آن‌طور که ستایش‌گران پیرامون‌اش فکر می‌کردند، «جادوگر»، «سیرن»^۳ یا «سیبولا»^۴. فرزانیگی فضیلت سال‌دیدگی است و به نظر می‌رسد تنها برای کسانی تحقق می‌یابد که در دوران جوانی نه فرزانه بوده‌اند نه دوراندیش.

3. Siren

4. Sibyl

هرمان بروخ^۱

I. شاعری ناخواسته

هرمان بروخ، شاعری^۲ به رغم خود بود. این که او شاعری مادرزاد بود و نمی خواست شاعر باشد، یکی از خصلت های بنیادی سرشت او بود.^۳ همین امر الهام بخش کنش دراماتیک مهم ترین کتاب او شد و به یکی از تنش های درونی اصلی او بدل شد؛ تنش درونی زندگی اش نه روان او؛ زیرا این تنشی روان شناختی نبود که خود را بدون هیچ پیامدی جز آن چه بروخ خود به گونه ای آبرونیک و نیم مشمژ «جنجال روح» می خواند، به شکل کشاکش های روانی نشان دهد. همچنین، این تنشی میان استعدادها نبود – میان مثلاً استعداد برای علم تجربی و ریاضیات و استعداد تخیل و شعری. چنین تنشی می توانست راه حل بیابد و اگر هم حل ناشدنی می بود می توانست در بهترین شرایط شیوانویسی تولید

۱. م: هرمان بروخ (1886-1951) Hermann Broch نویسنده ای اتریشی و از مدرنیست های سده بیستم به شمار می آید. او در خانواده ای یهودی در وین به دنیا آمد، ولی در هفده سالگی به مسیحیت کاتولیک گروید. در سازمانی علیه نازی ها همراه جیمز جویس و دیگران فعالیت می کرد و در سال ۱۹۳۶ به دست نازی ها بازداشت شد. وی نخست به بریتانیا و سپس به ایالات متحده مهاجرت کرد و در ایالت کنتیکت درگذشت. بروخ، یک سال پیش از مرگش، برنده جایزه نوبل ادبیات شد.

۲. در سراسر این جستار، شاعر باید به معنای Dichter آلمانی فهمیده شود. (مترجم انگلیسی)

۳. م: گرچه هرمان بروخ دوست داشت تا در مقام اندیشمندی اجتماعی و در قلمرو مباحث مربوط به روان شناسی توده و برنامه اش برای «دموکراسی تام» (total democracy) شناخته و اثرگذار باشد، ولی آوازه او بیش تر با دو رُمانش *خوابگردها* و *مرگ ویرژیل* ماندگار شد. درباره سرگذشت و سرنوشت بروخ به زندگی نگاری زیر بنگرید:

Ernestine Schlant, *Hermann Broch*, Chicago, Chicago University Press, 1986.

کنند نه اثر خلاقانه واقعی. افزون بر این، تنش روان‌شناختی یا کشمکش میان توانایی‌های گوناگون هر گز نمی‌تواند خصلت بنیادی سرشت کسی باشد، زیرا تنش روان‌شناختی در سطحی ژرف‌تر از همه استعدادها و توانایی‌ها نهفته است؛ ژرف‌تر از همه ویژگی‌ها و چندوچون‌های از نظر روان‌شناختی توصیف‌پذیر. این از درون سرشت او مایه می‌گیرد، بر پایه قواعد آن می‌بالد و با آن نابود می‌شود. مدار زندگی و خلاقیت بروخ، افقی در آن آثار بروخ حرکت می‌کرد، به واقع، مدور نبود؛ بلکه بیش‌تر شبیه مثلی بود که اضلاع آن می‌توانست چنین نام‌هایی ییابد: ادبیات، شناخت، و کنش. تنها چنین مردی در یگانگی‌اش بود که می‌توانست سطح این مثلث را پر کند.

ما توانایی‌هایی یک‌سره متفاوتی را برای این سه فعالیت از بُن متفاوت آدم‌ها تعیین می‌کنیم: کار هنری، علمی و سیاسی. رویکرد بروخ به جهان گرچه هیچ‌گاه به صراحت بیان نکرد و همیشه در آثارش مُضمَر بود، این‌گونه بود که آدمی باید در زندگی‌اش بر روی زمین، جامع این هر سه باشد و با آن‌ها یکی شود. او توقع داشت ادبیات همان اعتبار تأثیرگذاری را داشته باشد که علم تجربی؛ و علم تجربی همان‌گونه «کلیت جهان»^۱ را فراخواند که اثری هنری‌ای که «کارش بازآفرینی مدام جهان»^۲ است و هر دو با هم، هنری بارور با شناخت و شناختی بارور با هنر که حاصل آن بصیرت است، باید همه فعالیت‌های عملی هر روزینه‌ی انسانی را دریابد و فراگیرد.

این ویژگی خاص سرشت او بود، بدون هیچ تنش. ولی در درون زندگی، و بالاتر از همه، درون گستره محدودی که به زندگی انسانی داده شده است، چنین خواستی باید به ضرورت به تنش بینجامد. زیرا در درون ساختار رویکردها و پیشه‌های معاصر، چنین توقعی، باری سنگین بر دوش هنر، علم و سیاست می‌نهد. همه این تنش‌ها در رویکرد بروخ به این واقعیت مشهود است که او یک شاعر بود؛ او به رغم خود یک شاعر شد و با وجود بی‌رغبتی‌اش، بیانی معتبر و بسنده از نظر شخصی به دست داد از ویژگی بنیادی سرشت خود و نیز تنش بنیادی زندگی.

در پیوند با زندگی‌نگاری باروخ، تعبیر «شاعر بی‌رغبت» تا آنجا که بیان‌گر تنش است، به احتمال بسیار درباره دوره پیش از «مرگ و ویرژیل»^۳ صادق است. در این کتاب

1. "Gedanken zum Problem der Erkenntnis in der Musik." *Essays* Zurich, 1955, II, 100

2. *Hofmannsthal und seine Zeit*, op. cit., I, 140.

3. *The Death of Virgil*

م: در سال ۱۹۴۹، هانا آرنه، جستاری در بررسی دو ژمان بروخ خوابگردها؛ سه گانه و مرگ و ویرژیل با عنوان «دست‌آورد هرمان بروخ» منتشر کرد.

تردید آمیزی هنر به طور کلی، درون‌مایه خود اثر هنری می‌شود و از آنجا که تکمیل اثر با بزرگ‌ترین شوک عصر، فاش شدن کشتار جمعی در اردوگاه‌های مرگ، هم‌زمان می‌شود، بروخ از این پس خود را از ادامه نوشتن منع می‌کند و در نتیجه از حالت معتاد حل همه تنش‌ها خود را بیرون می‌آورد. درباره زندگی، او اولویت مطلق را به کنش می‌دهد و در زمینه خلاقیت، به شناخت. در نتیجه تنش میان ادبیات، شناخت و کنش هر روز و تقریباً هر ساعت بر او یورش می‌برد و زندگی و کار روزانه او را همواره تحت تأثیر قرار می‌داد. (ما باید بازگردیم به شالوده ابژکتیو این تنش که برخاسته از نگاه بروخ به کنش به مثابه عمل معطوف به هدف و به اندیشیدن به مثابه شناخت معطوف به نتیجه است.)

این رویکرد به زندگی پیامدهای عملی چشم‌گیری داشت. هر وقت آشنایی - نه تنها فقط یک دوست که مسائل را در چارچوب معقولی حفظ می‌کرد، بلکه هر آشنایی - مشکلی داشت، بیمار بود، به پول نیاز داشت یا در بستر مرگ بود، این بروخ بود که به سراغ‌شان می‌رفت و حل مشکل می‌کرد (در حلقه دوستان و آشنایان او که عمدتاً همه پنهانده بودند، همه‌جا همیشه مشکلی بود). انگار همه مفروض گرفته بودند که کمک باید از جانب بروخ بیاید، که نه پول داشت و نه وقت. او تنها وقتی از چنین مسئولیت‌هایی (که ناگزیر حلقه آشنایان‌اش را گسترده‌تر می‌کرد و در نتیجه توقعات تازه‌ای را برای او به بار می‌آورد) معاف بود که خود کارش به بیمارستان می‌کشید (با حسی آمیزه از نفرت و خوشی) و در آنجا استراحت می‌کرد؛ استراحتی که برای پاشکسته و دست‌شکسته ناگزیر بود.

ولی این، بی‌گمان، تنها خوش‌خیم‌ترین دوره تنشی بود که زندگی او را در آمریکا شکل داد. این دوره به مراتب مشقت‌بارتر از گذشته‌اش در مقام شاعر و داستان‌نویس بود و از آنجا که او یک نفر بود، نمی‌توانست از این تعهدات شانه خالی کند. این دوره، با

(The Achievement of Hermann Broch" *The Kenyon Review* 11, 1949, pp. 476-83). این

جستار بعدها در کتاب تأملاتی درباره ادبیات و فرهنگ (صص. ۱۴۸-۱۵۵) بازنشر شد. آرنت در جستار خود، بروخ را وابسته به سنت رمان‌نویسان برجسته سده بیستمی می‌داند که یکی از مهم‌ترین شکل‌های هنری سده بیستم را از بُن متحول کردند: «رُمان مدرن دیگر به کار «سرگرمی یا آموزش» نمی‌آید. (بروخ) و نویسندگان آن دیگر راویان «حادثه»‌های ناشنیده و نامعمول نیستند (گوته) و دیگر قصه‌ای نیست که خواننده از آن عبرتی بیاموزد (والتر بنیامین)؛ بلکه رُمان مدرن خواننده را رویاروی مسائل و بغرنج‌هایی می‌گذارد که اگر عزم فهم آن‌ها را دارد، باید با آن‌ها درگیر شود.» از نظر آرنت، یکی از پیامدهای چنین تحولی در سرشت رُمان، فاصله گرفتن آن از هنری عامه‌پسند و بدل‌شدن‌اش به شکلی نخه‌گرایانه از هنر شد. به ویژه، رُمان‌های مارسل پروست، جیمز جویس، فرانتس کافکا و خود بروخ، در عین تمایز جهان‌ها و سبک‌های‌شان، گواهِ خویشاوندی رُمان، شعر و فلسفه بودند؛ امری که محدود شدن حلقه خوانندگان‌شان را تبیین می‌کرد.

«تقصیر»^۱ آغاز شد، که باید وقتی نوشته شده باشد که پس از جنگ، ناشری از او خواست برخی از داستان‌های قدیمی نیمه‌فراموش شده‌اش را به همان شکل سابق دوباره منتشر کند. او این کتاب را برای پرهیز از آن درخواست ناشر نوشت. در واقع، آن داستان‌ها را آن‌قدر بازنگریست تا به قالب «روایت» درآیند و داستان‌هایی تازه به آن افزود، از جمله، داستان زرلین^۲، دختر خدمتکار، که چه بسا لطیف‌ترین داستان عاشقانه در ادبیات آلمان باشد. بی‌گمان، این مجموعه به کتابی عالی بدل شد، ولی به سختی نوشتن آن حاصل اختیار او بود.

زمانی که او در هنگام مرگ در دست نوشتن داشت به همین طبقه تعلق دارد. آن رمان اکنون در مجموعه آثار به عنوان «اغواگر»^۳ به چاپ رسیده است. در این مورد، آلفرد ای. ناف^۴ می‌خواست کتابی از بروخ چاپ کند و بروخ به دلیل نیاز مالی نمی‌توانست درخواست او را رد کند. همه می‌دانستند که او زمانی تقریباً تمام شده با خودش از اتریش آورده و در کشوی میزش نگه داشته است. تنها کافی بود او دست‌نوشته را برای ترجمه به ناشر آمریکایی دهد. ولی او تصمیم گرفت برای سومین بار در آن بازنگری کند و در این زمینه او کاری کند که چه بسا در تاریخ ادبیات همانند نداشته باشد. رمان به دوره کاملاً متفاوتی از زندگی او تعلق داشت؛ از دل دوره‌ای بیرون آمده بود که چه بسا آشفته‌ترین دوره زندگی‌اش بود؛ نخستین سال‌های حکومت هیتلر. درون‌مایه آن از جهات زیادی دیگر با او بیگانه شده بود. ولی بروخ رمان را در «سبک دوره‌ای قدیمی» که در جستار «سبک عصر اسطوره‌ای»^۵ توصیف و ستایش کرده، بازنویسی کرد.^۶ اگر دویست صفحه تایپ شده آخرین نسخه را با فصل‌های نسخه دوم که دست‌مایه‌ی آن بود مقایسه کنیم، می‌بینیم کار او بر روی رمان به «حذف» کردن محدود شده و به تعبیر

1. Die Schuldlosen

2. Zerline

۳. Der Versucher متأسفانه خیلی دیر، از اوراق پسا مرگ نشر یافته بروخ، معلوم شد که او می‌خواست نام آن را *اوآره* (Der Wanderer) بگذارد؛ امری که به هیچ‌روی کم‌اهمیت نیست، چون قرینه‌ای به دست می‌دهد بر این که در جریان بازنگری، بروخ به پزشک نه ماریوس راتی (Marius Ratti) به عنوان قهرمان کتاب می‌اندیشیده است.

4. Alfred A. Knopf

5. *The Style of the Mythical Age*

۶. اعجاز بازنگری‌های او در چاپ امروزی این اثر دیگر قابل مشاهده نیست؛ چون به قصد سراسا شدن و خوانا شدن ویرایش دوم و سوم با هم ادغام شده‌اند. جستار «سبک عصر اسطوره‌ای»، پیش‌گفتاری است که بروخ به زبان انگلیسی بر کتاب زیر نوشت:

Rachel bespaloff, *On the Iliad*, New York, 1947.

دیگر، او تنها ویژگی سبک عصری قدیمی را انتزاع کرده است. فرایند انتزاع کردن به نثری ناب و موجز انجامیده و در غایت زیبایی و سرزندگی و در هم‌بافتگی تمام‌عیار آدمی و چشم‌اندازش؛ چنان نثری که تنها می‌تواند از زیر دست استادان سال‌دیده بیرون بیاید - استادان پخته.

بی‌گمان نیازی به آثار ادبی ناتمام متأخر بروخ نیست تا بدانیم که او هرگز دمی از شاعر بودن و رمان‌نویس بودن باز ننشست. هر یک از جستارهای چاپ شده او در اساس بیانیه یک نویسنده‌اند. به‌ویژه این درباره پژوهش هافمنستال^۱ صادق است، جستاری درخشان و سرشار از غنای بینش‌های تاریخی.^۲ در این جستار بروخ او را با پیش‌زمینه‌های هستی‌ادبی‌اش مطالعه کرده است: تباری یهودی و جذب شدن در جامعه، جلال و محنت ترک اتریش، محیط طبقه متوسط محترمی که او مشتمزکننده‌اش می‌یافت و حتی از این مشتمزکننده‌تر، باندبازی‌های ادبی وین، آن «کلان‌شهر خلأ اخلاقی».^۳ همه این دریافت‌های مهم تاریخی: همدستی باروک و درام و تحلیل تئاتر به مثابه واپسین پناهگاه سبک بزرگ در عصری بی‌سبک،^۴ کشف این که امر بدیع در تاریخ هنر که شهرت پس از مرگ مهم‌تر از خود شهرت است^۵ و پیوند این پدیده با عصر بورژوازی^۶ و سرانجام گریته فراموش‌نشدنی واپسین امپراتور و تنهایی او^۷ - همه، بی‌تردید، آتشی افروخت، زیرا بروخ نویسنده بود و گرچه همه این‌ها از نگاه هافمنستال بود (به ویژه رخ‌نگاره^۸ امپراتور)، هنوز با چشمان شاعر، بروخ، دیده شده بود.

1. Hugo Laurenz August Hofmann von Hofmannsthal (1874-1929)

م: هوگو فون هافمنستال شاعر، داستان‌نویس، نمایش‌نامه‌نویس و جستارنویسی اتریشی بود. هرمان بروخ در کتاب خود درباره او با عنوان هوگو فون هافمنستال و زمانه‌اش، تخیل اروپایی در فاصله سال‌های ۱۸۶۰ تا ۱۹۲۰، می‌کوشد با تحلیل ویژگی‌ها و عناصر شکل‌دهنده به زندگی فکری این نویسنده آلمانی‌زبان، بنیادی‌ترین مسائل فکری پایان سده (la fin de siècle) اروپا، یعنی سده نوزدهم را وارسد و باز کاود. بروخ، همچون نیچه، سده نوزدهم را عصر فروپاشی عقلانیت و تباهی نظام ارزش‌ها می‌دانست. این پژوهش برای فهم معنای هنر «کیچ»، هنر فاقد اصالت، ولی همه‌پسند و پرزرق و برق، ضروری است. کتاب بروخ به انگلیسی نیز در دسترس است:

Hermann Broch, *Hugo von Hofmannsthal and His Time, The European Imagination, 1860-1920*, Chicago, Chicago University Press, 1984.

2. "Hofmannsthal und seine Zeit"

3. "Hofmannsthal und seine Zeit" op. cit., I, 105.

4. Ibid., p. 49

5. Ibid., p. 55

6. Ibid., pp. 66ff

7. Portrait

واپسین رمان او، اگر به پایان می‌رسید، گرچه در سبکی یک‌سره متفاوت نوشته شده و بیشتر حماسی است تا غنایی، چه بسا در طراز مرگ و ویرژیل از کار درمی‌آمد. با این‌همه، آن‌هم آگاهانه به رغم نویسنده نوشته شده بود، زیرا او با آن‌که احتمالا با اکراه و دودلی کتاب را به اولویت کنش در زندگی اختصاص داده بود، طی سال‌های آخر زندگی، پای خلاقیت و اثر که میان می‌آمد، سراپا به برتری شناخت بر ادبیات و علم بر هنر متقاعد شده بود. در اواخر عمرش، بروخ پذیرفته بود که نظریه عام شناخت حتی نوعی اولویت، اگر نه برتری، بر علم و سیاست دارد. (او درباره چنین نظریه‌ای تصویری داشت که باید علم و سیاست را هر دو بر مبنای جدیدی تأسیس کرد. این مباحث در ذهن او تحت عنوان روان‌شناسی توده^۱ شکل گرفته بود.) در نتیجه، ترکیبی از شرایط درونی و بیرونی، شیدایی حاد خاصی ایجاد کرد که در آن خصلت منحصربه‌فرد سرشت او که واقعا بری از تنش بود، به چیزی جز تنش دچار نبود. و رای رمانی که بر روی آن کار می‌کرد و آن را از بیخ عبث می‌انگاشت (قطعا به اشتباه، ولی این چه اهمیت داشت؟) نیم‌تندیس روان‌شناسی توده ایستاده بود؛ مشقت فراوانی برای انجام آن به جان خریده بود و مشقت بیش‌تری هنوز باید متحمل می‌شد تا به پایان برسد. ولی در و رای هر دو، حتی مبرم‌تر و ملال‌آورتر از آن دو، اضطراب‌اش درباره نظریه شناخت بود. او در آغاز قصد داشت ایده‌هایش را درباره معرفت‌شناسی تنها به صورت مجموعه‌ای از پیوستارها به کتاب روان‌شناسی توده پیش‌نهد. ولی در جریان کار آن را در حد خود، به واقع، یگانه موضوع بنیادین دید.

و رای رمان، که به رغم میل‌اش، تحول او در مقام یک نویسنده و دست‌یابی به سبک عصر قدیم با آن به دست آمد، و و رای نتایج پژوهش‌های عالمانه‌اش درباره روان‌شناسی و تاریخ، کاوش فرساینده و نستوهانه او برای امری مطلق تا دم مرگ بود. کاوشی که او آغاز کرد، سرانجام او را به مفهوم «امر مطلق زمینی» به مثابه راه‌حلی برای ارضای ذهن خود و تسکین قلب‌اش رساند. آن‌چه بروخ می‌توانست به طور عینی درباره سرنوشت شاعر بودن به رغم خویش بگوید، شاید تقریبا در همه آثارش باز یافتنی باشد. با این‌همه، برای فهم بنیادی او امر تعیین‌کننده درک آن است که او تا چه اندازه تنش‌ها و مشکلات به بار آمده در داستان‌اش را حل کرده و چه نقشی را او در اینجا به ادبیات، شناخت و کنش داده است. برای این منظور، باید به مرگ و ویرژیل بازگشت تا جایی که انه‌اید^۲ به خاطر شناخت، سوزانده می‌شود. این شناخت، قربانی دوستی میان ویرژیل و امپراتور

1. Mass Psychology

2. Aeneid

شد؛ قربانی مقتضیات به غایت سیاسی عملی آن عصر که این دوستی ویژه دربردارنده آن بود. «ادبیات از چشم شناخت، بی‌قراری است»^۱ و شعار «اعتراف هیچ نیست، شناخت همه چیز است»^۲ به طور ویژه برای شعر معتبر است. با این همه، زمان نه به شناخت که به کنش فرامی‌خواند، نه به اثر «علمی» که «اثر هنری اخلاقی»^۳. کارکرد شناختی هنر هرگز نمی‌تواند از «روح زمانه»^۴، دست کم از علم تجربی زمانه، گسسته باشد و سرانجام این «رسالت فوق‌العاده»ی ادبیات معاصر است که نخست باید از دالان دوزخی «هنر برای هنر»^۵ بگذرد تا بتواند هر چیز زیبایی‌شناختی را در قالب قدرت اخلاقی^۶ بریزد. همه این‌ها اصولی است که او از آغاز کار خلاقانه‌اش تا دم مرگ، هرگز در آن‌ها تردیدی روا نداشت. همچنین، او هرگز تردید نکرد که در نوع خاصی از مدرنیت^۷ که او را وامی‌داشت رویکرد و مقتضیات بنیادی سرشت خویش را تنها در زندگی‌ای که با تنش‌ها و مشکل‌ها شکل گرفته بیان کند.

بی‌گمان، شاید به خاطر ملاحظه‌کاری شدیداً خاص او درباره مسائل آشکارا مربوط به قلمرو شخصی، او هرگز از این موضوع به طور مستقیم سخن نگفت. «انسان به معنای دقیق کلمه، به مشکل روزگار ما بدل شده است؛ مشکلات افراد رنگ می‌بازند و حتی ممنوعیت اخلاقی می‌یابند. مشکل شخصی فرد، موضوع خنده خدایان می‌شود و آن‌ها حق دارند بی‌رحم باشند»^۸. به نظر می‌رسد بروخ هیچ‌وقت یادداشت‌های روزانه نمی‌نوشت. در میان کاغذهای او حتی یک دفتر یادداشت هم پیدا نشده است. این تقریباً تأثیرانگیز است که ببینم تنها موقعی که او نه به صورت غیرمستقیم در دگرذیسی‌های شاعرانه‌شان که مستقیم از مسائل شخصی خود سخن می‌گفت وقتی بود که نه درباره خود بلکه درباره کافکا حرف می‌زد و در نتیجه با حالت اشمئزاز چیزی را به زبان می‌آورد که در مرگ و ویرژیل می‌خواست بگوید، ولی به یک دلیل ساده نتوانست و آن این که نیروی ادبی کتاب برای

1. "Die mythische Erbschaft der Dichtung," *op. cit.*, I, 237.

۲. اشاره‌ای است به سخنی از گوته که «همه آثار من چیزی نیستند جز پاره‌هایی از اعترافی بزرگ.» بنگرید به: Hugo von Hofmarulsthal, *Selected Prose*, trans. by Mary Hottinger, Tania and James Stern, introd. by Hermann Broch, New York, 1952: p. xi.

3. "James Joyce und die Gegenwart," *Essays*, I, 207.

4. "Die mythische Erbschaft..." *op. cit.*, I, 246.

5. L'art pour l'art

6. "James Joyce. . ." *op. cit.* I, 208.

7. Modernity

8. "Die mythische Erbschaft..." *op. cit.*, I, 263.

گنجاندن چنین «پیامی»، یعنی حمله این چینی به ادبیات، پرزورتر از آن بود که تأثیر کامل خود را بر جای نهد. بنابراین، با نوشتن به انگلیسی درباره کافکا، ولی در باطن درگیر شدن با خود-تأویل‌گری نهانی، بروخ چیزی را گفت که چه بسا را با انصاف بیش‌تر درباره خودش بتوان بیان کرد؛ چیزی که هیچ‌کس نگفته است: «او به نقطه یا این-یا آن رسید: یا شعر می‌تواند به مرتبه اسطوره دست یازد یا ورشکست می‌شود. کافکا (به‌سان تولستوی^۱ رویاروی وضعیتی مشابه) در پیش‌هشیاری‌اش از کیهان‌زادشناسی^۲ نوین، الهیات نوینی که او باید بدان دست یابد، در کلنجار با عشق خود به ادبیات در عین بیزاری از آن و با درک نابسندگی نهایی هر رویکرد زیباشناختی تصمیم می‌گیرد قلمرو ادبیات را ترک گوید و خواستار نابودی همه آثارش شود. مفهوم اسطوره‌ای جدیدی که کیهان - از نظر کافکا - یافته بود، او را به اخذ چنین تصمیمی وامی‌داشت.^۳

آن‌چه بروخ در این جستار می‌گوید، ورای بیزاری از نثر ادبی و زیبایی‌پرستی بی‌ارزش آن و حتی فراتر از نقد تلخ کامانه او از هنر برای هنر است که جایگاه ویژه‌ای در اغلب آثار ناقدانه او و نیز در فلسفه‌ورزی او درباره هنر و تأملات اولیه او درباره اخلاق و نظریه‌ی ارزش دارد. آثار هنری به معنای دقیق کلمه پرسش‌پذیرند. ادبیات به معنای دقیق کلمه «به شکلی بنیادی نابسنده است». نوع شگفت‌انگیزی از خودداری که نباید با فروتنی برابر دانست مانع از آن می‌شد که آثار خود را به مثابه الگویی پیش‌کشد برای اثر هنری‌ای که از آن سخن می‌گوید، ولی البته او به «مرگ و یرژیل» در اینجا به همان اندازه‌ای ارجاع می‌دهد که ده سال پیش در جستاری درباره جویس او نقد خود بر «خوابگردها» را پشت نکته‌ای از ژید^۴ پنهان کرد که «با بهره‌گیری از رمان به مثابه‌ی چارچوبی برای گریز زدن‌های روان‌کاوانه یا دیگر رشته‌های علمی»، مدرنیته به دشواری به دست می‌آید. ولی در جستارهای اولیه همان‌سان که در خودسنجی‌های^۵ اولیه‌اش، دل‌مایه او تنها ره‌ساختن رمان از «ادبیت»^۶ آن بود و انتقاد آن به جامعه بورژوایی که فراغت و وقت آزاد^۷ و تشنه فرهنگ بودن‌اش باید با «سرگرمی»^۸ و آموزش^۹ اشباع

1. Count Lev Nikolayevich Tolstoy (1828–1910)

2. Cosmogony

3. Hofmannsthal ..., " op. cit., I, 206.

4. André Gide (1869-1951)

5. Self-criticism

6. Literariness

7. Leisure

8. Entertainment

شود. بی گمان، او در «مرگ ویرژیل» موفق شد فرم رمان را، به رغم گرایش‌های ذاتا ظاهر فریب یا طبیعت‌باورانه‌اش، به شعری اصیل دگرگون کند - و در پی آن، با این نمونه، ناپسندگی شعر، به معنای دقیق کلمه را نشان داد.

یادکرد تولستوی اشارتی به آن است که چرا بروخ ادبیات ناپسند می‌دانست. ادبیات هیچ فتوای الزام‌آوری صادر نمی‌کند. درون‌بینی‌های ادبیات، ویژگی‌گیری‌ای اسطوره^۱ را ندارد که در جهان‌بینی دینی دست‌نخورده‌ای کار کرد داشت - این کار کرد توجیه واقعی هنر بود. (برای بروخ، پیش‌نمون^۲ بزرگ و الگوی چنین کارکردی همواره سیستم منظم سلسله‌مراتبی زندگی و اندیشه بود که طی سده‌های میانه کاتولیک حاکم بود). همچنین، هنر و به ویژه ادبیات، نیروی الزام‌آور و مناقشه‌ناپذیری گزاره‌های منطقی را ندارند و گرچه مانند گزاره‌های منطقی، در زبان تجلی می‌کنند، فاقد باوراندگی^۳ لوگوس^۴ هستند. برای نخستین بار در پیوند با جنگ جهانی اول، بروخ بسا در برابر این پرسش قرار داشت: پس چه باید کرد؟ با همه فاجعه‌هایی که پس از این دوره رخ داد، این پرسش خود را با سماجت بیش‌تری بر ذهن او تحمیل می‌کرد. بارها و بارها این پرسش او را مانند «رعد»ی بر او چیره می‌شد. او بدین نتیجه رسید که اگر پاسخی بخواهد معتبر باشد باید به گونه‌ای نیروی الزام‌آور داشته باشد، همان‌طور که میتوس (اسطوره) از یک سو و لوگوس (عقل) از سوی دیگر داشت.^۵

گرچه این پرسش در بستر سده بیستم، تاریک‌ترین آشوب^۶، تاریک‌ترین نیاگرایی^۷، تاریک‌ترین سنگ‌دلی، برای او پیش آمد،^۸ پرسشی پایه‌ای برای انسان میرا و زنده است. پاسخ آن، بنابراین، نه تنها باید سازگار با زمانه که همچنین با خود پدیده مرگ باشد. این پرسش که چه باید کرد ممکن است برانگیخته تکالیف زمانه باشد، ولی برای بروخ این، همچنین، کاوشی دوباره امکان تسخیر زمینی مرگ نیز است. در نتیجه پاسخ آن باید همان ضرورت گریزناپذیر را داشته باشد که خود مرگ.

1. Mythos

2. Prototype

3. Cogency

4. Logo

5. "Das Bese in Wertesystem der Kunst" op. cit., I: 313.

6. Anarchy

7. Atavism

8. "Hofmannsthal..." op. cit., I, 59.

برای بروخ این صورت‌بندی اولیه مسأله، که او در سراسر زندگی بدان باور داشت، محکوم بدیل‌های میتوس و لوگوس است. با این همه، در سال‌های پایانی عمرش، چه بسا او دیگر ایمانی به «اسطوره‌ی نو»^۱ نداشت؛ اسطوره‌ای که همه امید او از «خوابگردها»^۲ تا «مرگ ویرژیل» بود. در جریان کارش بر روی روان‌شناسی توده، به هر روی، گرانی‌گاه نتایج او بیش از گذشته از میتوس به لوگوس تغییر کرد، از ادبیات به علم. بیش از گذشته او به جست‌وجوی شیوه دانستن بازجست‌پذیر و یک‌سره منطقی برآمد.

حتی اگر بروخ پس از مرگ ویرژیل، ایمان و رویکردش به ادبیات، یعنی رویکردش به خود در مقام شاعر را از دست نداده بود، به دشواری می‌توانست قُرم دیگری را بپذیرد. زیرا به رغم معنادار بودن انتقال از میتوس به لوگوس و تأثیر خلاق آشکار این انتقال بر روی معرفت‌شناسی‌اش (که در واقع، این خاستگاه بالفعل معرفت‌شناسی‌اش بود)، هیچ دستاوردی برای پرسش پایه‌ای شاعر بودن به رغم عدم تمایل‌اش برای شاعری نداشت. این بیش‌تر پرسشی مربوط به نقد اجتماعی و جایگاه هنرمند در زمانه خود بود؛ پرسشی که بروخ در سطوح گوناگون آن را پیش کشید و تقریباً همواره پاسخی منفی گرفت. از آنجا که فلسفه هنر بروخ باور داشت که کارکرد واقعی شناختی اثر هنری باید بازنمایی کلیت یک دوران باشد که در غیر این صورت دست‌یافتنی نیست، ما می‌توانیم پرسیم آیا جهان در «از هم گسستگی ارزشی»^۳ هنوز می‌تواند به مثابه کلیت بازنموده شود؟ در نتیجه، برای نمونه، پرسش در جستار پیش‌اروی جویس نهاده می‌شود. ولی در آن جستار ادبیات هنوز به چشم «تکلیفی اسطوره‌ای و کنشی اسطوره‌ای»^۴ نگریسته می‌شود؛ در حالی که در پژوهش درباره هافمنستال که دوازده سال بعدتر نوشته شده، حتی شعر دانته^۵ «دیگر به دشواری می‌تواند به طور شایسته اسطوره‌ای قلمداد شود».^۶ جستار جویس در همان حال و هوایی نوشته شد که نیرومندان از امواج اوزان غنایی «مرگ ویرژیل» برآمده و با امید به «میتوس نو» بسته شد، «جهانی که خود از نو به خود سامان می‌بخشد»، به‌سان نقطه اوج همه تلاش‌های ادبی زمانه. ولی در پژوهش هافمنستال ما تنها از «شوق برای هنر، همه‌ی هنرهای بزرگ» می‌شنویم «این که مجالی یابند یک‌بار دیگر میتوس شوند، و باری دیگر

1. "James Joyce ...", *op. cit.*, I, 210.

2. The Sleepwalkers

3. Valuational disintegration

4. Ibid. p. 184.

5. Durante degli Alighieri (1265–1321)

6. Hofmannsthal... " *op. cit.*, I, 65.

کلیت کیهان را باز نمایند.^۱ از پیش، چنین شوقی به شکل مخاطره آمیزی نزدیک به یک توهم است.

وهم زدایی در رشد بروخ به مثابه نویسنده، تعیین کننده بود، زیرا برای او نوشتن خود باید بی گمان نوعی وجد و سرخوشی باشد. ولی جدا از همه وهم زدایی ها، او همواره یک چیز را می دانست: هیچ شاعری نمی تواند سنگ پایه دینی شود و از آن مهم تر حق ندارد برای این هدف بکوشد. به همین سبب بود که او احترامی بسیار برای هافمنستال قائل بود (و «گزاره های دینی شاعرانه»^۲ ریلکه^۳ به چشم او به غایت مشکوک می آمد، گرچه البته او می دانست که ریلکه شاعر بزرگ تری است)، چون برای او هیچ وقت دین و ادبیات جای هم را نگرفت و هرگز زیبایی را در «هاله نور تدین»^۴ محصور نکرد.^۵ در دنباله و فرارفتن از هافمنستال، با گفتن این که هنر «هرگز نمی تواند به حد امری مطلق برکشیده شود و در نتیجه همواره از نظر شناختی باید صامت بماند»،^۶ حکمی صادر می کرد که شاید به طور دقیق و روشن در سال های اولیه صورت بندی نکرده بود، ولی همواره بخشی از اندیشیدن او بود.

II. نظریه ارزش

در نازل ترین، قدیمی ترین و پذیرفتنی ترین مرحله، نقد بروخ از خود در مقام نویسنده و نقد ادبیات، به معنای دقیق کلمه، با نقد «هنر برای هنر» آغاز شد. این همچنین آغازگاه نظریه ارزش او نیز بود. (بروخ برخلاف بسیاری از «فیلسوفان ارزش» دانشگاهی بی خطر و بی اهمیت، به خوبی آگاه بود که دریافت اش از ارزش را وام دار نیچه است، همان گونه که از یکی از قطعه هایش درباره ی نیچه معلوم می شود.)^۷ از هم گسستگی جهان یا انحلال ارزش ها برای بروخ حاصل سکولارگری^۸ (این جهانی شدن) غرب بود. در جریان این فرایند باور به خدا از میان رفت. فراتر از آن، این جهانی شدن، جهان بینی افلاطونی را از

1. Ibid. p. 60.

2. Ibid. p. 125.

3. René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke (1875–1926)

4. The nimbus of religiousness

5. Hugo von Hofmannsthal, op. cit., p. xv.

6. Ibid.

7. Das Böse... " Essays, I, 313. (First published in 1933)

8. Secularization

هم باشید. فرض این جهان‌بینی، وجود «ارزش» برین، مطلق و در نتیجه غیرزمینی است که بر کنش‌های آدمی مجموعه «ارزش» نسبی را در چارچوب سلسله مراتب ارزش‌ها حاکم می‌کند. هر تکه برجامانده از جهان‌بینی دینی و افلاطونی اکنون دعوی مطلق بودن دارند. چنین است که «آشوب ارزش»‌ها پدید آمده و در آن هر کس به هر سو که می‌خواهد می‌تواند رو کند و از یک سیستم بسته و گنگ ارزش به دیگری پناه برد. افزون بر این، هر یک از این سیستم‌ها به ضرورت دشمن خستگی‌ناپذیر سیستم‌های دیگر می‌شوند، زیرا هر کدام مدعی مطلق بودن هستند و دیگر هیچ مطلق حقیقی وجود ندارد که بتوان این ادعاها را با آن سنجید. به سخن دیگر، بی‌قاعدگی جهان، و دست و پا زدن استیصال‌آمیز آدمی در آن، در وهله نخست زاده فقدان معیار سنجش و گراف‌رویی‌های ناشی از آن و رشد سرطانی هر یک از گستره‌هایی است که در نتیجه این وضع مستقل انگاشته شده‌اند. برای نمونه، فلسفه هنر برای هنر، اگر این جسارت را داشته باشد که نهایت نتایج منطقی خود را در بت کردن زیبایی دنبال کند، به پایان می‌رسد. اگر ما امر زیبا را به سان مشعل‌های فروزان بفهمیم، آن وقت آماده خواهیم بود که مانند نرون،^۱ انسان‌ها را زنده زنده بسوزانیم.

آن‌چه بروخ از کیچ^۲ می‌فهمید (چه کسی پیش از او به این مسأله با تعمق و تیزبینی لازم نگریسته بود؟) به هیچ‌روی مسأله ساده زوال و انحطاط نبود. او همچنین به رابطه میان کیچ و هنر حقیقی با گریته‌برداری از رابطه خرافه و دین در عصر دینی، یا رابطه میان شبه‌علم و علم در عصر توده‌ی مدرن نمی‌اندیشید. در عوض، کیچ، برای او هنر بود، یا هنری که به محض آن‌که از سیستم مهارکننده ارزش می‌گریزد، به کیچ بدل می‌شود. به ویژه، هنر برای هنر، آن‌چنان که در جامه متفرعن بورژوازی ظاهر می‌شود – همان‌طور که بروخ بی‌گمان می‌دانست – و آثار باوراننده ادبی‌ای در این ژانر به ما عرضه می‌دارد،

1. Nero

۲. م: کیچ (Kitsch) واژه‌ای آلمانی، به معنای هنر باسماه‌ای، کلیشه‌ای و فاقد خلاقیت است؛ هنری که زرق و برق دارد، ولی از ذوق آفرینش‌گرانه تهی است. درباره مفهوم کیچ، جدا از اثر بروخ درباره هافمنستال، می‌توان به کتاب میلان کوندرا با عنوان *هنر رمان* رجوع کرد که در آن از قضا از هرمان بروخ و آرا و اهمیت اندیشه‌های او نیز یاد شده است:

میلان کوندرا، *هنر رمان*، ترجمه پرویز همایون‌پور، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۷
برای نقدی بر این ترجمه و توضیح بیش‌تر مفهوم کیچ بنگرید به:

مهدی خلجی، «*هنر ترجمه در هنر رمان*»

همچنین بنگرید به فصل «آوانگارد و کیچ» در کتاب زیر:

Roger Scruton, *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2000, pp. 85-95.

در حقیقت کیچ است؛ درست مثل شعار «تجارت تجارت است» در قلمرو بازرگانی که دربردارنده عدم صداقت غیر اخلاقی سودجویانه است، همان‌طور که در جنگ جهانی اول، شعار بی‌شرمانه «جنگ جنگ است»، جنگ را به سلاخی جمعی بدل کرد.

چند عنصر شاخص در فلسفه ارزش بروخ وجود دارد. نه تنها او «کیچ» را «شری در سیستم ارزشی هنر» تعریف می‌کند و عنصر جنایی و عنصر رادیکال شر به مثابه امری مشخص یافته در چهره ادیبی که وجهه زیباشناختی یافته را با کیچ یکی می‌بیند (او نرون و حتی هیتلر را در این طبقه قرار می‌دهد). این نه بدان سبب است که شر، پیش از هر چیز، خود را برای نویسنده در «سیستم ارزش» او آشکار می‌کند، بلکه دریافت او از خصلت ویژه هنر و جذابیت فوق‌العاده آن برای آدمی دلیل این امر است. چنان‌که بروخ باور داشت، فریندگی شر، کیفیت فریندگی در چهره شیطان، در وهله نخست پدیده‌ای زیباشناختی است. زیباشناسی در گسترده‌ترین معنای آن. بازرگانانی که شعار اصلی آن‌ها «تجارت تجارت است» و دولت‌مردانی که باور دارند «جنگ جنگ است»، روشن‌فکرانی هستند که در «خلأ ارزشی» به شر وجهه زیباشناختی می‌بخشند. آن‌ها زیبایی‌پرستانند، تا جایی که مفتون هماهنگی سیستم خوددند و آدم‌کش می‌شوند، چون آماده‌اند همه چیز را قربانی این هماهنگی کنند، این «یک‌پارچگی» زیبا. در روند چنین اندیشه‌ای که به شکل‌های گوناگونی در جستارهای اولیه‌اش یافت می‌شود، بروخ، به طور طبیعی و به هر روی نه با هیچ گسست محسوسی، به تمایزی رسید که بعدها میان «سیستم باز و بسته» نهاد و جزم‌اندیشی را با شر یکی کرد.

پیش‌تر درباره افلاطون‌گرایی بروخ سخن گفتیم. در دوره اولیه کار خلافت‌اش که از خواب‌بگردها تا مرگ ویرژیل را دربرمی‌گیرد، یعنی از پایان دهه بیست تا آغاز یا میانه دهه چهل، بروخ بارها خود را افلاطون‌گرا خواند. اگر بخواهیم معنا و انگیزه چرخش او به مطلق‌ی زمینی و معرفت‌شناسی پوزیتیویستی منطقی را دریابیم، باید در نظر بگیریم که بروخ هرگز افلاطون‌گرایی بی‌قید و شرط نبود. اهمیت چندانی ندارد که او نظریه مُثُل افلاطونی را منحصراً به معنای نظریه معیارها تأویل کرد، یعنی او نظریه مُثُل را که در اصل به هیچ‌روی مطلق نبود و در عوض آشکارا استعلایی زمینی داشت به ضرورت منطقی و استعلای مطلق معیار بدل کرد (در تمثیل غار در «جمهوری»، آسمان ایده‌ها روی زمین قوس می‌زند و به هیچ‌روی، به طور مطلق از زمین استعلا ندارد)؛ معیارهایی که دست آخر مانند میزان‌هایی هستند که هیچ چیز را نمی‌توانند اندازه بگیرند، مگر آن که از نظم یک‌سره متفاوتی برخوردار باشند و از بیرون به چیزهایی که سنجیده می‌شوند اعمال شده باشند. این اهمیتی نمی‌داشت اگر تحول مُثُل به معیارها و میزان‌هایی که با آن رفتار آدمی

«سنجیده» می‌شود، در افلاطون یافت می‌شود، این امر اهمیتی نمی‌داشت. اگر چنین بود هر سوء تفاهمی به افلاطون نسبت داده می‌شد که خود را درست نفهمیده است. مهم آن است که برای بروخ، میزان مطلقی که در همه «گستره‌های ارزش»، از هر نوع، به کار برده می‌شود، همواره معیاری اخلاقی است. این خود به تنهایی تبیین می‌کند که چرا با زوال معیار اخلاقی، همه گستره‌های ارزش با یک ضربه به گستره‌های نا-ارزش تحول یافتند و همه خیرها به شر بدل شدند. معیار مطلق و مطلقا استعلایی، مطلقی اخلاقی است که به تنهایی به سویه‌های گوناگون زندگی انسان «ارزش» می‌بخشد. این روشن است که بر افلاطون صادق نیست، دست کم به این سبب که مفهوم اخلاق به معنایی که بروخ به کار می‌برد، به شکل جدایی‌ناپذیری به مسیحیت پیوند دارد.

اجازه دهید مثال خود بروخ را پیش بکشیم. بروخ می‌گوید که «ارزش» نهفته در پیشه بازرگان، ارزشی که همه چیز با آن سنجیده می‌شود و باید یگانه آرمان فعالیت بازرگانی باشد، صداقت است. ثروت که می‌تواند حاصل فعالیت اقتصادی باشد، باید فرآورده فرعی آن باشد و نیت اصلی هرگز آن نبوده است که هدف تولید ثروت باشد؛ همان گونه که زیبایی فرآورده‌ای فرعی برای هنرمند است و باید هدف او تنها «خوبی» اثر باشد نه «زیبایی» آن. خواست ثروت، خواست زیبایی، از نظر اخلاقی به کار گالری‌ها می‌آید و از نظر زیباشناختی کج است و در چارچوب نظریه ارزش، مطلق‌سازی جزمی گستره‌ای خاص است.^۱ اگر افلاطون چنین مثالی را زده بود (که نمی‌توانست چنین کند زیرا در هماهنگی با دیدگاه‌های یونانی او، بازرگانی را تنها در چارچوب آزمندی و زیاده‌خواهی می‌دیدند و در نتیجه آن را روی هم رفته پیشه‌ای بی‌معنا قلمداد می‌کردند) او هدف ذاتی این پیشه را تبادل کالا میان انسان‌ها و ملت‌ها می‌انگاشت. مفهوم صداقت چه بسا هرگز نمی‌توانست در چنین بافتاری^۲ به ذهن او خطور کند. بگذارید به عکس، نمونه‌ای افلاطونی را یادآوریم که در خود اثر بروخ هم اشاره‌ای به آن شده است. افلاطون هدف واقعی همه هنرهای پزشکی را ترمیم یا حفظ سلامت بدن تعریف می‌کرد. بروخ سلامت را با کمک جایگزین می‌کند. پزشک در مقام کسی که دل مشغول سلامت است و در مقام کمک‌کننده - دو دیدگاه ناسازگار. افلاطون هیچ تردیدی درباره این موضوع به خود راه نمی‌دهد زیرا تبیین می‌کند که اگر این امر، حقیقتی بدیهی بود، آن وقت یکی از وظایف پزشک آن می‌بود که اجازه دهد اگر کسی درمان‌پذیر نیست بمیرد و زندگی بیماران را با هنرهای پزشکی تضمین نشده درازتر نکند. زندگی انسانی، اهمیت

1. "Das Weltbild des Romans." op. cit., I. U6.

2. Context

تعیین کننده ندارد و امور آدمیان وابسته به معیاری فرانسانی است. انسان «معیار همه چیزها نیست» و افزون بر این زندگی خود چه بسا عیارسنج همه امور انسانی هم نباشد. این‌ها ارکان اصلی فلسفه افلاطون‌اند. ولی سراسر فلسفه مسیحی و پسامسیحی از آغاز و از سده هفدهم میلادی با صراحت بیش‌تری، به طور ضمنی، مفروض می‌گیرد که زندگی خیر اعلاست یا به خودی خود ارزش است و این که نا-ارزش مطلق مرگ است. این چیزی است که بروخ بدان باور دارد.

برآورد بنیادی مرگ و زندگی درون‌مایه ثابت و تغییرناپذیر همه آثار بروخ از آغاز تا پایان است. این درون‌مایه همچنین محورهایی را شکل می‌دهد که همه نقد اجتماعی، فلسفه هنر، معرفت‌شناسی، اخلاق و سیاست او گرد آن می‌چرخند. دیرزمانی در زندگی، این دیدگاه او را به طور غیرجزمی و مستقل از هرگونه وابستگی‌های کلیسایی، بسیار به مسیحیت نزدیک کرده بود. زیرا هرچه باشد، مسیحیت که به جهان باستان کلاسیک درحال مرگ «مژده خوش» فتح مرگ را آورده بود. اندرزهای عیسای ناصری در اصل هرچه بود باشد، و مسیحیت اولیه به هر شکلی کلمات او را فهمیده باشد، در جهان کافرکیش این مژده تنها یک معنا می‌توانست داشته باشد: هراس شما برای جهان که به شما آموخته بودند جاودان است و به خاطر آن شما می‌توانستید میان خود و مرگ آشتی برقرار کنید، موجه است؛ جهان محکوم به فناست و پایان آن به واقع بسی نزدیک‌تر از آنچه است که می‌اندیشید ولی به تلافی آن‌چه شما همواره به مثابه زودگذرترین چیزها می‌انگاشتید، زندگی انسان، شخص و فرد انسان، پایانی ندارد. جهان خواهد مرد ولی شما زنده می‌مانید. این معنایی بود که جهان باستان با مرگ تهدید شده باید از «مژده خوش» فهمیده باشد و این آن چیزی است که بروخ در تیزکردن گوش خود با درون‌بینی شاعرانه، دوباره آن را در جهان میرنده سده بیستم شنید. آن‌چه او یک‌بار «جنایت» نامید و چندین بار آن را کشندگی فرایند سکولارگری خواند، «ازهم‌پاشی جهان‌بینی با ثبات کاتولیک»^۱، آن است که در روزگار مدرن، انسان در پای جهان قربانی شده است؛ به سخن دیگر در پای چیزی زمینی که به هر روی تقدیر آن مردن بوده است. مراد او از قربانی شدن زندگی انسان، فقدان یقین مطلق به جاودانگی زندگی است.

این دیدگاه دوباره مسیحیت و سکولارگری، دیگر برای فهم آثار متأخر بروخ اهمیت چندانی ندارد. آن‌چه به تنهایی راه را برای فهم انتزاعی‌ترین و ظاهراً - ولی فقط ظاهراً - تخصصی‌ترین استدلال‌های بروخ می‌گشاید، دیدگاه بدیع او درباره زندگی و مرگ

1. "Politik. Ein Kondensat (Fragment)" op. cit., II, g.g.7.

است. در سراسر زندگی، او بدین اندیشه تمسک کرد که «مرگ به خودی خود نا-ارزش است» و ما «معنای ارزش را تنها از قطب منفی از چشم‌انداز مرگ تجربه می‌کنیم. ارزش به معنای فائق آمدن بر مرگ است، و به عبارت دقیق‌تر، این توهّم نجات‌بخش که آگاهی از مرگ را دفع می‌کند.»^۱ اینجا لازم نیست اعتراضی را که بی‌درنگ سر برمی‌آورد طرح کنیم که این نسخه نویی از آمیختگی بسیار مهم برای تاریخ اخلاق در غرب است میان رذالت و و شر، میان امری که به شکلی رادیکال بد است و شر اعلیٰ؛^۲ برای بروخ این همانی این دو بیش‌تر تضمینی است برای این که هنجار اخلاقی مطلق وجود دارد. می‌دانیم که مرگ، شر مطلق، شر اعلاست، می‌توانیم بگوییم که کشتن مطلقا شر است. اگر رذالت در شر لنگر نینداخته بود، دیگر به سادگی معیاری نبود که بتوانیم آن را بسنجیم.

روشن است که این برنهاده استوار بر این باور است که بدترین چیزی که آدمی می‌تواند مرتکب شود کشتن است و در نتیجه هیچ مجازاتی سخت‌تر از اعدام نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۳ (اینجا ما مبنایی عینی داریم برای حد و مرز مطلق بودن که بروخ در دو فصل کتاب پسامرگ چاپ شده سیاست پیش گذاشته است.) این دیدگاه درباره مرگ و کشتن به محدودیت تجربی‌ای اشاره می‌کند که نه ویژه بروخ که نسل او بود. ویژگی نسل جنگ و فلسفه دهه بیست آلمان آن بود که تجربه مرگ که به بلندپایگی^۴ فلسفی‌ای دست یافت که تا آن زمان ناشناخته بود. مرگ تنها یک‌بار پیش از آن، آن‌هم تنها به ظاهر، از چنین بلندپایگی برخوردار بود: در فلسفه سیاسی هابز.^۵ گرچه ترس از مرگ نقشی کانونی در اندیشه هابز بازی می‌کند، این ترس، هراس از فناپذیری ناگزیر نبود، بلکه از «مرگ خشن» بود. بی‌تردید، تجربه جنگ با ترس از مرگ خشن گره خورده بود؛ ولی ویژگی نسل جنگ دقیقا آن بود که اضطراب عمومی درباره مرگ، جایگزین این هراس شد یا این هراس، بهانه‌ای برای نمایش بسی عمومی‌تر و کانونی‌تر پدیده اضطراب شد. درباره بلندپایگی فلسفی تجربه مرگ هرچه بیندیشیم، روشن است که بروخ به افق تجربه نسل خود محدود ماند. این سرنوشت‌ساز است که این افق با نسلی از میان رفت که نه جنگ که اشکال فرمان‌روایی توتالیتیر، تجربه حیاتی و پایه‌ای بودند. امروزه می‌دانیم که کشتن بسی بهتر از آن چیزی است که انسانی می‌تواند بر انسان دیگر

1. Ibid., p. 232.

2. Summum malum

3. Ibid., p. 248.

4. Dignity

5. Thomas Hobbes of Malmesbury (1588–1679)

تحمل کند و این که از سوی دیگر مرگ به هیچ روی بیشترین چیزی نیست که آدمی باید از آن بهراسد. مرگ «مظهر هر چیز رعب‌آور» نیست و متأسفانه مجازات‌هایی وجود دارند که بسی از اعدام خشن‌تر و بی‌رحمانه‌ترند. این جمله که «اگر مرگ نبود، هیچ هراس دیگری بر روی زمین وجود نداشت»^۱ باید تبصره‌ای بخورد تا در کنار مرگ، جا برای درد تحمل‌ناپذیر باز شود. افزون بر این، اگر درد به مرگ نینجامد، برای آدمی بسی تحمل‌ناپذیرتر خواهد بود. وحشت‌باری مجازات ابدی دوزخ درست از همین جاست. اگر دوزخ تهدیدی بزرگ‌تر از مرگ برای همیشه نبود، هرگز ابداع نمی‌شد. در پرتو تجربه‌های ما، شاید وقت کاوش درباره بلندپایگی فلسفی تجربه‌ی درد فرارسیده باشد، امری که فلسفه امروز با همان نگاه بالا به پایین و خوارداشت پنهانی‌ای با آن برخورد می‌کند که فلسفه دانشگاهی سی یا چهل سال پیش با تجربه‌ی مرگ.

با این همه، در چارچوب این افق، بروخ از تجربه مرگ، فراگیرترین و ریشه‌ای‌ترین نتیجه را می‌گیرد. بی‌گمان، در آغاز نظریه ارزش که در آن مرگ تنها به مثابه شراعیلا جلوه می‌کند یا در انتظار مطلق زمینی، به مثابه واقعیت مابعدطبیعی، به معنای دقیق کلمه؛ «پدیده‌ای وجود ندارد که با درون‌مایه حیاتی‌اش سنجیده شود و بتواند بیش از مرگ از این جهان زدوده شود و مابعدطبیعی‌تر از مرگ باشد»^۲ این نتیجه رادیکال، در معرفت‌شناسی او پدیدار می‌شود. بر پایه این معرفت‌شناسی «سراسر شناخت حقیقی معطوف به مرگ است»^۳ و نه معطوف به جهان. در نتیجه ارزش شناخت مانند ارزش همه کنش‌های انسانی باید با این معیار سنجیده شود که آیا و تا چه اندازه به کار چیرگی بر مرگ می‌آید. سرانجام - و این وجه تمایز واپسین دوره خلاقیت زندگی اوست - او به اولویت مطلق شناخت باور یافت.

او پیش از آن اصل را در یادداشت‌های خود برای «روان‌شناسی توده» صورت‌بندی کرده بود: «کسی که موفق می‌شود همه چیز را بداند، زمان را و در پی آن مرگ را منسوخ کرده است».

III. نظریه شناخت

چگونه شناخت می‌تواند مرگ را منسوخ کند؟ چگونه آدمی می‌تواند موفق به «دانستن

1. Ibid., p. 243.

2. "Das Weltbild...", op. cit., I, 231.

3. "Gedanken zum Problem der Erkenntnis in der Musik," op. cit. II, 100.

همه‌چیز» شود؟ با در انداختن این پرسش‌ها یک‌راست به میانه نظریه شناخت بروخ پا می‌گذاریم. پاسخ بروخ، تصویری از دامنه آن به ما می‌دهد. بر این روی، به نخستین پرسش این‌گونه پاسخ می‌دهد: از شناخت فراگیر به ضرورت هم‌زمانی^۱ زاده می‌شود که توالی زمان و در نتیجه مرگ را ملغی می‌کند؛ نوعی جاودانگی، تصویری از جاودانگی در زندگی انسانی پامی‌گیرد. درباره پرسش دوم، کلید پاسخ در این جمله نهفته است: «آن‌چه نیاز است، نظریه عمومی تجربه‌باوری^۲ است.»^۳ یعنی (بروخ در «فهرست مقدماتی مطالب» برای «روان‌شناسی توده» نوشت: «سیستمی که همه تجربه‌های آینده را در نظر بگیرد، اگر حاصل جمع همه توانایی‌های آدمی باشد که بتواند تصور شود، چنین الگویی می‌تواند کلیات‌نمایی از همه تجربه‌های ممکن آینده به دست دهد.») از خلال چنین نظریه‌ای، انسان «به لطف امر مطلق که در درون او کار می‌کند، به لطف منطق اندیشیدن‌اش که بر او تحمیل شده است»^۴ «تصوربودگی»^۵ را تأمین می‌کند که «تصوربودگی در خود»^۶ است و حتی اگر خدایی برای او نباشد که بر صورت او باشد، باز هم وجود خواهد داشت. به زبان خود بروخ، این کوششی خواهد بود برای این که ببینیم آیا معرفت‌شناسی می‌تواند، به تعبیری، به «پشت خدا» برود تا از آنجا او را بنگرد یا نه.^۷ «هم‌الغای زمان در هم‌زمانی شناخت هم تأسیس نظریه فراگیر تجربه‌ای که آشوب خشم‌آورد تجربه‌های فردی و داده‌های تجربی در آن به یقین بنیادانگار^۸ بدیهی (و در نتیجه هماره این همان‌گویانه) و ضرورت گزاره‌های منطقی بدل می‌شوند - با کشف "سوژه معرفت‌شناختی" ای به دست می‌آید که شبیه سوژه علمی در قلمرو مشاهده، نمایاننده "شخصیت انسانی در نهایی‌ترین تجرید"^۹ آن باشد.»^{۱۰} ولی در حالی که سوژه علمی در قلمرو مشاهده تنها نمایاننده «خود کنش دیدن، خود مشاهده کردن» است، «سوژه معرفت‌شناختی» باید بتواند همه انسان را

1. Simultaneity

2. Empiricism

3. "Über syntaktische und kognitive Einheiten," op. cit. II, 194.

4. "Politik ..." op. cit., II, 1a04.

5. Imageness

6. Ibid., p. 217.

7. Ibid., p. 255.

8. Axiomatic

9. Abstraction

10. Ibid., p. 248.

در اوج همه کارکردهای انسانی بنمایاند.^۱

اجازه بدهید محتمل ترین سوء تفاهم را پیش بینی کنیم. این نظریه شناخت، که به زودی بیش تر آن را خواهیم شکافت، فلسفه به معنای متعارف کلمه نیست، و واژه «دانستن» و «اندیشیدن» نباید در اینجا بیش از جای دیگر معادل یکدیگر گرفته شوند. به بیان دقیق تر، تنها دانستن می تواند هدفی داشته باشد و بروخ همواره در وهله نخست دل مشغول هدفی در نهایت عملی بود، چه اخلاقی، چه دینی، چه سیاسی. اندیشیدن، هدفی واقعی ندارد و مگر آن که در خودش معنای خود را بیابد، به هیچ روی، هیچ معنایی ندارد (روشن است که این تنها بر خود فعالیت اندیشیدن صادق است، نه بر نوشتن اندیشه ها، کنشی که بسی بیش از آن که به اندیشیدن ربط داشته باشد به فرایند خلاقانه و هنری مربوط است. نوشتن اندیشه ها، به واقع هم هدف دارد هم مقصود؛ مانند همه فعالیت های تولید کننده، آغازی دارد و پایانی). اندیشیدن نه آغازی دارد نه پایانی. همان طور که زندگی می کنیم، می اندیشیم و شکل دیگری نمی توانیم این کار را انجام دهیم. از این روست که در نهایت «می اندیشم» کانت باید نه تنها با همه «مفهوم ها» که با همه فعالیت ها و بی کنشی های آدمی همراه شود.

درست آن چه بروخ «ارزش شناختی»^۲ اندیشیدن می خواند، سرشتی شک انگیز دارد و آن چه فلسفه حقیقت می نامد، سراپا متفاوت از تعیین درست فاکت هایی در جهان یا داده های آگاهی^۳ است که به صورت ابژکتیو حاصل شده اند، ولی گزاره هایی که در مقام اثبات و استدلال درست اند لزوماً حقیقت را نمی سازند – چه بر آن ها اصل بدیهی ارسطویی امتناع تناقض حاکم باشد، چه دیالکتیک هگلی چه مانند منطق بروخ، منحصر بر اساس این که آیا درون مایه آن ها به شکل الزام آوری ضروری به نظر می رسند، یعنی بدیهی اند و در نتیجه به طور مطلق معتبرند یا نه. این که چنین بداهتی تنها در گزاره های این همان گویانه می تواند بیان شود، همان گونه که بروخ بارها تأکید کرده است، به هیچ رو، به معنای بی اعتباری آن نیست: «ارزش شناختی» این همان گویی در این واقعیت نهفته که کیفیت الزام آوری را باز می نمایند که صفت همه گزاره های معتبر است. تنها مسأله آن است که چگونه این همان گویی می تواند از فرمالیته و دایره ای که در آن می چرخد نجات یابد. و بروخ می اندیشید او این مسأله را با کشف مطلق زمینی حل کرده است که هم دارای

1. "James Joyce..." op. cit., I, 197.

2. Cognitive value

3. Consciousness

نیروی بدیهی این همان‌گویانه است، هم درون‌مایه معین استدلال‌پذیر. ولی شناخت^۱، چه به شکل کشف یا منطق، از اندیشیدن متمایز است (این در تمایز ادبیات از فلسفه تبلور می‌یابد). در این‌که تنها شناخت الزام‌آور است و تنها آن می‌تواند به ضرورت و مطلقی الزام‌آور بینجامد و در نتیجه تنها شناخت می‌تواند به پیدایش نظریه کش (سیاسی یا اخلاقی) ای بینجامد که بتوان امیدوار بود از پیش‌بینی‌ناپذیری و پیش‌گویی‌ناپذیری کنش انسانی فراروی بروخ همواره از این تفاوت میان فلسفه و شناخت آگاه بود. در آثار اولیه‌اش، با نسبت دادن توانایی بیش‌تر شناخت به هنر در قیاس با فلسفه، از این آگاهی پرده برداشت. او نوشت فلسفه «از زمان گسست‌اش از الهیات» توانایی «شناخت فراگیر کلیت» را از دست داد. این کار اکنون به هنر واگذار شده است.^۲ در پژوهش هافمنستال او اعلام کرد که هافمنستال از گوته آموخته بود که «شعر، اگر به پالایش و خودشناخت آدمی بینجامد، باید در ژرفای ناهم‌سازی‌های^۳ انسان غوطه‌ور شود؛ درست برخلاف فلسفه که بر لبه مغاک می‌ماند، بدون آن‌که به جستن خطر کند و تنها به تحلیل آن‌چه دیده قانع می‌ماند.»^۴ در آثار اولیه، در زمینه ارزش و درون‌مایه شناخت، نه تنها فلسفه که علم را نیز در مقامی بس فروتر از ادبیات می‌نشانده. در آن روزها، بروخ هنوز می‌توانست بگوید که «سیستم شناخت علم هرگز به آن درجه از مطلق‌بودن کلیت جهان [که هنر می‌رسد] دست نمی‌یابد، امری که در نهایت یگانه چیزی است که اهمیت دارد» در حالی که «هر اثر هنری آینه‌ای از کلیت است».^۵ با این همه، این همان دیدگاهی است که در آثار متأخر او، دگرگون شد. او به نحو درخور توجهی میان ارزش و حقیقت تقابل برقرار کرد. آن‌هنگام که اندیشه از هرگونه پیوندی با الهیات گسست، حقیقت از بنیاد واقعی خود برای برهان محروم شد.^۶ حقیقت از آن هنگام به شناخت بدل شد.^۷ تنها در آن زمان بود که ارزش می‌توانست ظهور کند. به واقع، ارزش «حقیقتی است که به شناخت دگرگونی یافته است» ایراد اصلی به فلسفه برجایماند: این‌که «اندیشیدن (نفی کردن رویکردهای اسطوره‌ای فرامنتقی هندی‌مآبانه) تنها از درون خود و منطق شناخت خود به هیچ نتیجه‌ای نمی‌انجامد.» جایی که تلاش می‌کند نتیجه‌ای به بار آورد تنها به «پنداری

1. Cognition

2. Ibid., pp. 203-204.

3. Antinomies

4. Hugo von Hofmannsthal, op. cit., p. xi.

5. "Das Böse ..." op. cit., I, 3.

6. "James Joyce ..." op. cit., I, 203.

7. "Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse," op. cit., II, 70.

زبانی و بی‌درون‌مایه بدل می‌شود.^۱ ولی اکنون بروخ دیگر ادبیات را به چشم امری نمی‌نگرد که قادر است وظیفه محوله به دستان ناتوان فلسفه را انجام دهد. بنابراین، «مسأله این همان‌گویی نامجاز، بی‌گمان، فلسفی است، ولی تصمیم درباره حل‌پذیری آن از عهده تمرین‌های ریاضی برمی‌آید» و نظریه نسبیت نشان داده که آن‌چه فلسفه ناهم‌سازهای حل‌ناپذیر می‌انگارد، می‌تواند به «معادله‌ای حل‌شدنی» بدل شود.^۲

همه این ایرادها از جانب بروخ یک‌سره درست‌اند. با توجه به توقع‌های بروخ-پیروزی بر فناپذیری خویشتن^۳، چیرگی بر امکان و فائق آمدن بر «آشوب» جهان که جهان‌بینی کاتولیک با میتوس مرده و پسر احیاشده انسان و پسر انسان از پس آن برآمد-فلسفه هر کاری کند نابسندگی خود را نشان داده است. فلسفه تنها پرسش‌هایی می‌پرسد که میتوس زمانی به آن‌ها در دین و شعر بدان‌ها پاسخ داد و امروز علم باید در پژوهش و معرفت‌شناسی بدان‌ها پاسخ دهد. میتوس و لوگوس یا به اصطلاح جاقفاده، دین و منطق، تا جایی که هر دو «زاده ساختار بنیادین انسان» اند به یکدیگر تعلق دارند. هر دو بر وجه بیرونی^۴ جهان چیره می‌شوند، در نتیجه به آدمی «خود لازم‌مانی‌بودن»^۵ را می‌نمایانند.^۶ وظیفه فائق آمدن بر مرگ را صرفاً تمنای شورمندانه برای زنده ماندن به عهده شناخت آدمی ننهاد و تنها زاده رانش‌گر^۷ حیاتی برهنه‌ای نیست که انسان در آن با دیگر جانوران مشترک است. بنیاد این وظیفه، خود خویشتن شناختی و به عبارتی بی‌تن است، زیرا تا آنجا که خویشتن، سوژه شناخت است، «سراپا ناتوان از تصور مرگ خود است».^۸

از آنجا خود (اگو) از درک آغاز یا پایان خویش ناتوان است، نخستین تجربه بنیادی انسان که او آن را سراسر از جهانی، از نظر تجربی، مشخص برمی‌گیرد، تجربه زمان، ناپایداری و مرگ است. بر این‌روی، جهان بیرونی خویش نه تنها به مثابه سراسر امری بیگانه که همچنین سراپا تهدیدگر به «خود هسته‌ای»^۹ می‌نمایاند. به واقع، خود، جهان را در مقام جهان باز نمی‌شناسد، بلکه به مثابه «نا-خود» درمی‌یابد. «خود هسته‌ای

1. "Über syntaktische ...," op. cit., II, 168.

2. Ibid., p. 201f.

3. Ego

4. Externality

5. Timelessness

6. "Die mythische Erbschaft. . ." op. cit., I, 239.

7. Impulse

8. "Werttheoretische Bemerkungen ...," op. cit., II, 74.

9. Ego nucleus

معرفت‌شناختی» چیزی از ناپایداری و نیز از جهان بیرونی نمی‌داند و در این جهان بیگانه، هیچ چیز «به اندازه زمان برای او یک‌پارچه بیگانه نیست»^۱ بدین سان بروخ به دیدگاه خود درباره زمان دست می‌یابد که خاص خود اوست و تا جایی که می‌داند سراپا بدیع است. در حالی که همه نظرورزی‌های غربی درباره زمان، از «اعترافات» آگوستین تا «سنجش خرد ناب» کانت، زمان را «حسی درونی» می‌انگارند، برای بروخ، به عکس، زمان کارکردی دارد که معمولاً به مکان نسبت داده می‌شود. زمان «نهانی‌ترین وجه جهان بیرونی» است،^۲ حسی که از طریق آن، جهان بیرونی، به نحوی درونی به ما داده شده است. ولی این وجه بیرونی که خود را اینچنین درونی آشکار می‌کند، بیش از مرگ، به ساختار واقعی خود هسته‌ای تعلق ندارد. چه انسان بخواهد یا میتوس بر این «نا-خود» ناساز و خشن چیره شود یا با لوگوس، این کار را تنها با «نابود کردن و الغای زمان» می‌تواند انجام دهد. این الغا کردن، مکان نامیده می‌شود. بر این روی، برای بروخ، موسیقی که معمولاً زمان‌بسته‌ترین هنر انگاشته می‌شود، به عکس، «دگرذیسی زمان به مکان» است؛ «الغای زمان» و البته، همواره به معنای «الغای زمان شتابنده به سوی مرگ»، مسخ توالی به هم‌بودی^۴ است؛ چیزی که او «ساختمان‌مند کردن»^۵ گذار زمان می‌نامد، امری که «الغای کامل مرگ در آگاهی انسانی» در آن به انجام رسیده است.^۶

بدیهی است که مسأله در اینجا دست‌یابی به یک هم‌زمانی است که همه توالی‌ها را به هم‌بودی بدل کند و روند زمانی-شکل‌گرفته جهان با غنای تجربی‌اش چنان نموده می‌شود که گویی با چشمان خدا دیده شده است؛ خدا همه آن را هم‌زمان می‌بیند. انسان موظف است خود را خویشاوند این خدا حس کند، به سبب بیگانگی خود انسان از جهان و زمان (که برای بروخ هر دو یک معنا می‌دهند)، ساختار خود هسته‌ای که بی‌زمان است، دلالت می‌کند که انسان واقعاً مقدر شده در چنین مطلقیتی^۷ بزید. این که این چنین است در همه وجوه خاص رفتاری انسان هویدا است. بیش از هر چیز این در ساختار زبان پیدا است که برای بروخ هرگز ابزاری برای ارتباط نیست و همچنین هیچ پیوندی با این

1. Ibid., p. 73.

2. Ibid., p. 74.

3. "Der Zerfall der Werte. Diskurse, Exkurse und ein Epilog," op. cit., II, 10.

4. Coexistence

5. Architecturization

6. "Gedanken zum Problem ...," op. cit., II, 99.

7. Absoluteness

واقعیت ندارد که انسان‌های چندگانه، نه انسان چندگانه، بر روی زمین سکنی دارند و باید با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. او تصریح نکرده ولی گویا باور دارد که برای ارتباط میان انسان‌ها، تنها صداهای حیوانی بسنده است. برای او آنچه درباره زبان بنیادی است، آن است که زبان از نظر نحوی دلالت بر الغای زمان «در درون جمله» می‌کند زیرا زبان ضرورتاً «نهاد» و گزاره را در رابطه‌ای هم‌زمان قرار می‌دهد.^۱ «مأموریتی» که به عهده سخن‌گو گذاشته شده آن است که «واحد‌های شناختی را شنیدنی و دیدنی کند» و این «یگانه وظیفه‌ی زبان» است.^۲ آنچه در هم‌زمانی جمله منجمد شده – به عبارت دیگر، اندیشه که «در یک‌دم می‌تواند فراخنایی عظیم را یکجا دریابد – هرچه هست، از چنگ قطعه‌های زمان گریخته است. البته گفتن ندارد که این ملاحظات، در کنار چیزهای دیگر، تفسیری بر سبک غنایی بروخ نیز به دست می‌دهد، سبکی که تنها به ظاهر غنایی است، در جمله‌های فوق‌العاده بلند و تکرارهای دقیق فوق‌العاده در درون آن‌ها.

این ضرورت‌های زبانی به سال‌های واپسین زندگی بروخ تعلق دارد، هنگامی که او می‌کوشید مسأله هم‌زمانی را در قلمرو لوگوس حل کند. ولی اعتقاد به این که هم‌زمانی بیان زبان شناختی نیم‌رخ‌ی از جاودانگی نشان می‌دهد و در این هم‌زمانی، «لوگوس و زندگی» می‌توانند «بار دیگر یکی شوند»^۳ و به واقع «اقتضای هم‌زمانی، هدف واقعی همه حماسه‌ها و شعرهاست»^۴ – همه این‌ها بسی پیش‌تر در جستار قدیمی‌اش درباره جویس یافتنی است. آن هنگام، همان‌گونه که بعدها، او دل‌مشغول «یگانه کردن تجربه و حس‌گرفت‌های^۵ توالی» بود و پس راندن توالی به وحدت هم‌زمانی، و انتقال هر امر محدود به زمان به بی‌زمانی مونا^۶ (جوهر فرد)^۷ که بعدها آن را «خود هسته‌ای» می‌خواند. با این‌همه، در دوره متأخر، او دیگر از «برقرار کردن زبر-زمان‌مندی»^۸ در اثر هنری دیگر خرسند نبود، ولی امیدوار بود نقش همان زبر-زمان‌مندی هم‌زمانی را بر خود زندگی بگذارد. در زمان جستار جویس، او همچنان می‌پذیرفت که «این تکاپو برای هم‌زمانی... نمی‌تواند بر ضرورت بیان هم‌بودی و تسلسل با تکراری یگانه و متوالی غلبه کند» در

1. "Über syntaktische ...", op. cit., II, 158.

2. Ibid., p. 153.

3. "James Joyce...", op. cit., I, 209.

4. Ibid., p. 192.

5. Impressions

6. Monad

7. Ibid., p. 193.

8. Supratemporality

حالی که بعدها او این امر را تا جایی می‌پذیرد که ادبیات و بیان ادبی بهتر از آن نمی‌توانند انجام‌اش دهند، ولی ریاضیات در معادله ساختن و به یقین، منطق مطلق که شالوده ریاضیات است (البته نه در چیزی عینی، بلکه در مقام الگویی برای همه شناخت‌های ممکن) به طور کامل توانایی دارند وظیفه دگرگون کردن همه توالی‌های زمانی به هم‌بودی‌های مکانی را به عهده بگیرند.

کاربرد مکرر کلماتی چون «ناگزیری»، «ضرورت» و «ضرورت الزام‌آور» در چنین سیاق‌هایی از سوی بروخ چشم‌گیر است. همچنین، این امر که او به خصصت قهری و جبری برهان منطقی سخت وابسته است. در چرخشی رادیکال از میتوس به لوگوس، که آغازگاه نظریه معرفت اوست، او آگاهانه می‌خواهد الزام‌آوری جهان‌بینی اسطوره‌ای را با ضرورت قانع‌کننده برهان‌های منطقی جایگزین کند. ضرورت قانع‌کننده، به سخن دیگر، مخرج مشترک جهان‌بینی اسطوره‌ای و منطقی است. تنها آن‌چه ضرورت است و بنابراین به صورت امری اجباری برای انسان پدیدار می‌شود، می‌تواند ادعای اعتبار مطلق کند. از این یکی شدن ضرورت و امر مطلق، رویکرد به طور خاص دوگانه‌ای سر برمی‌آورد که بروخ در برخورد با مسأله آزادی انسان در پیش گرفت. راست‌اش او درباره آزادی نظری مساعدتر از فلسفه نداشت. به هر روی او همواره تنها در قلمرو روان‌شناسی به جست‌وجوی آزادی بود و هرگز برای آن بلندپایگی مابعدطبیعی و علم‌بنیادی که برای ضرورت قائل بود، قائل نشد.

برای بروخ، آزادی، تکاپوی آشوب‌خواهانه نهفته در هر خود برای «جدا شدن» از هم‌نوعان انسانی است. این تکاپو را پیشتر در قلمرو جانوران با «گوشه‌گیر» باز نمود یافته است. اگر انسان تنها در پی تکاپوی خود برای آزادی برود، او «جانوری آشوب‌خواه» است.^۱ ولی از آنجا که انسان «نمی‌تواند بدون هم‌نوعان انسانی‌اش دوام بیاورد، در نتیجه نمی‌تواند به طور کامل با چنین گرایش‌های آشوب‌خواهانه‌ای روزگار سپری کند.» او می‌کوشد تا دیگر انسان‌ها را به انقیاد و بردگی خود درآورد. سویه شورش‌گرانه‌ی آشوب‌خواهانه‌ی خود، که گرچه وابسته به دیگر انسان‌هاست، ترجیح می‌دهد به خاطر استقلال، در بی‌ارتباطی درونی کامل از آن‌ها زندگی کند، پیش‌تر در نوشته‌های اولیه او تحت شعاع تحلیل بروخ از قالب ناب زیباشناختی شر واقعی باقی می‌ماند. در نوشته‌های متأخر که همه در چارچوب نظریه شناخت قرار دارند، وضعیت معکوس شده است. از درون نظریه شناخت، یک‌راست، پیامدهایی سیاسی سر برمی‌آورد؛ این که انسان در

1. "Politik ...", op. cit., II, 209.

ارتباط با هم‌نوعان انسانی باید تابع همان اجباری قرار گیرد که به ضرورت خود را در شناخت خود - به سخن دیگر، در دادوستد با خود - تابع آن قرار می‌دهد. بروخ هرگز باور نداشت که این قلمرو سیاسی، که در آن انسان، برون‌باشانه^۱ عمل می‌کند و درگیر ماشین جهان بیرون است، می‌تواند با مقولاتی که در اصل سیاسی هستند تحت نظم قرار گیرد، «زیرا شلوغی و اغتشاش جهان به دشواری می‌تواند به چیزی جز آشوب بینجامد...» و «سیاست، مکانیک اغتشاش بیرونی است.»^۲ اغتشاش جهان باید تابع همان ضرورت آشکار الزام‌آوری شود که خودِ خود. برای اعتبار بخشیدن به این الزام، باید استدلال شود که اجبار، به واقع، امری انسانی است، یعنی واقعا از انسانیت انسان برمی‌آید. وظیفه سیاسی - اخلاقی نظریه شناخت ساختن این استدلال است. این نظریه باید نشان دهد که انسانیت انسان ضرورتی الزام‌آور است و در نتیجه رستگاری از آشوب را ارمغان می‌آورد.

در این نقطه باید هویدا باشد که آن‌چه ما در اینجا داریم سیستمی است که طرح‌های کلی آن می‌تواند با کمی دشواری بر پایه پاره‌نوشتارهایی ترسیم شود که به دست ما رسیده است. این وظیفه بس جذاب است زیرا ویژگی‌های بنیادین سیستم بروخ، به رغم همه چرخش‌هایی که طی سال‌ها در لحن او رخ داده، از آغاز ثابت مانده است. در چارچوب این سیستم، کارکرد زمان - الغاگر شناخت و هم‌زمانی آن باید با کاربست آن بر دو دسته مسائل عینی استدلال‌پذیر باشد: باید بتواند آشوب جهان را ملغی کند، یعنی خودِ سراپا بی - جهان را با جهانِ سراپا بی - خود هماهنگ کند؛ و باید بتواند «پیش‌گویی منطقی» جایگزین «پیش‌گویی اسطوره‌ای» کند تا آینده را به هم‌زمانی با اکنون ملزم گرداند با همان یقینی که حافظه، گذشته را با کشاندنش به اکنون، از تباهی و نابودی می‌رهاند. باید «یگانگی حافظه و پیش‌گویی» استدلال‌پذیر باشد؛^۳ امری که تنها «مرگ ویرژیل» به صورت شاعرانه آن را پیش چشم آورده است.

تا جایی که به مسأله نخست مربوط است، هماهنگی خود و جهان، یعنی رهاندن خود از سوژه‌بوری^۴ رادیکال که در آن اثبات می‌شود «انسان هرچه هست به خود تعلق دارد، هرچه "دارد" در نزدیکی خود جای دارد و باقی، باقی جهان یک‌سره... با خود بیگانه و خشن است، دل‌نگران از مرگ»^۵؛ تا جایی که به این مسأله مربوط است بروخ به

1. Outwardly

2. Ibid., p. 210.

3. "Die mythische Erbschaft ...," op. cit., I, 245.

4. Subjectivism

5. "Politik ...," op. cit., II, 234.

نظر می‌رسد تنها راهی را در پیش می‌گیرد که همه سوژه‌باورها پیش از این گرفته‌اند؛ سوژه‌باوری‌هایی که سلف اعظم آن‌ها لایب‌نیتس^۱ است. این شیوه «همانگی پیشین-بنیاد»^۲ است، ساختن دو «خانه همانند در نقشه و فونداسیون، که با این همه، به سبب گستره بی‌کران‌شان به طور پیشینی^۳ قابل تکمیل نیستند؛ خانه‌هایی که ساختار رؤیت‌پذیرشان برای گوشه‌های متفاوت آغاز شده و در نتیجه طی زمان پایان‌ناپذیر ساختن، آن‌ها هر چه بیش‌تر شبیه یکدیگر می‌شوند، ولی در عمل هرگز نمی‌توانند به همانندی کامل و قابلیت جایگزینی با یکدیگر دست یابند»^۴.

به این پرسش که انسان چگونه می‌تواند «به شکل شهودی، خویشاوندی نهانی سرشت خود را با جهان بیرونی دریابد»^۵ بروخ پاسخ می‌دهد که «همانگی پیشین-بنیاد، ضرورتی منطقی است»^۶. با این پاسخ او مطمئناً گامی سرنوشت‌ساز ورای نظریه‌های رایج مونا‌شناسی - نه تنها مونا‌شناسی لایب‌نیتس - می‌گذارد. ضرورت منطقی همانگی پیشین-بنیاد از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که بروخ (در راستای نظریه هوسرل^۷ که بدو وام‌های دیگری نیز داشت) ابژه (که الگوی جهان است) را در کنش اندیشیدن حاضر می‌یابد، تا آنجا که هیچ «من-می‌اندیشم»ی ممکن نیست مگر آن که «من-به چیزی-می‌اندیشم» باشد. بر این روی، خود در خود طرح‌واره‌ای از یک-نا-خود می‌یابد و «گرچه اندیشیدن بخش انحلال‌ناپذیری از خود است، از خود در مقام سوژه جداست و در نتیجه به طور هم‌زمان به یک-نا-خود نیز تعلق دارد»^۸.

نتیجه آن می‌شود که خود به جهان تعلق دارد به شیوه‌ای متفاوت از «گسترش خود»^۹ که در وجد به اوج می‌رود یا «حرمان از خود» که در وحشت به حضيض خویش می‌رسد. این خود به جهان، مستقل از وجد و وحشت، تعلق دارد. همچنین نتیجه آن می‌شود که جهان تنها از بیرون تجربه نمی‌شود؛ پیش همه چنین تجربه‌هایی، جهان در «ناخودآگاه» به خود داده شده است. این ناخودآگاه، نه غیرمنطقی است نه غیرعقلانی. درست به عکس،

1. Gottfried Wilhelm von Leibniz (1946-1716)

2. Pre-established

3. A priori

4. "Über syntaktische ..." op. cit., II, 169.

5. Ibid., p. 151.

6. "Das System als Welt-Bewältigung," op. cit., II, 121.

7. Edmond Husserl, 1859-1938

8. "Werttheoretische Bemerkungen ..." op. cit., II, 67.

9. Expansion of the ego

هر منطق واقعی باید به ضرورت دربردارنده «منطق ناخودآگاه» نیز باشد و باید خود را با شناخت «قلمرو معرفت‌شناختی ناخودآگاه»^۱ بیازماید؛ قلمرویی که نه در تجربه عینی بلکه در شناخت تجربه به طور عام – که مقدم بر هر گونه تجربه است قرار دارد؛ به سخن دیگر «تجربه‌ی در خود»^۲.

در همان قلمرو ناخودآگاه که کاملاً برای شناخت دست‌یافتنی است، راه‌حل مسأله دوم نهفته است: چیره شدن بر هم‌زمانی، نجات‌دادن آینده و نیز گذشته از اسارت توالی. ولی در اینجا دستگاه هم‌بودی برای آینده و نیز گذشته باید جنبه رؤیایی خاص ناخودآگاه به دست آید. «پرتاب شدن به آینده و یژگی انسان است و تنها انسان است که می‌تواند این امر را بخشی از اکنون خود کند»؛ منطقی که ورای منطق ارسطو می‌رود باید یک روز بتواند «الهام‌هایی» را که بداعت^۳ آینده را شکل می‌دهند پیش‌بینی کند. «تعیین صوری این قلمروها با این فرض که یک روز به دست خواهند آمد»^۴ چیزی بیش از «نظریه پیش‌گویی» فراپیش نخواهد گذاشت، زیرا این به ما «کلیات‌نمای همه تجربه‌های ممکن آینده» را خواهد داد. این «پیش‌گویی منطقی» که ابژه آن ناخودآگاهی ست که رانش‌گرها و «الهام‌ها» برای همه بداعت‌ها از درون آن سر برمی‌آورند، خود رشته‌ای سراسر عقلانی و منطقی است که «در کمال طبیعی بودن از رشد و تعمیق کاوش در بنیادها» سرچشمه می‌گیرد.^۵ بی‌گمان، پیش‌شرط این «نظریه بداعت» – نامی دیگر برای «پیش‌گویی منطقی» – آن است که گرچه زمان خود به مثابه «نهانی‌ترین وجه جهان بیرونی» انگاشته شده است، هر چیز «واقعا بدیع در جهان، حتی اگر در جامه تجربی پدیدار شود، هرگز از تجربه‌ای بالفعل مایه نمی‌گیرد، بلکه همواره تنها از قلمرو خود، از روح، قلب و ذهن برمی‌خیزد»^۶ به سخن دیگر، سوژه شناخت، «انسان در منتها درجه تجرید»^۷ دارای چنان سرشتی است که جهان را در درون خود حمل می‌کند. خاستگاه معجزه شناخت، هماهنگی پیشین-بنیاد، هماهنگ‌سازی این جهان درونی با جهان از نظر تجربی معین است.

1. "Über syntaktische ..." op. cit., II, 166.

2. In itself

3. Newness

4. "Die mythische Erbschaft..." op. cit., I, 244.

5. Ibid., pp. 245-46.

6. "Über syntaktische ..." op. cit., II, 187.

7. "Politik ..." op. cit., II, 247.

این هماهنگ‌سازی به طور مشخص، با «سیستم» تحقق می‌یابد. در مقام «سیستم چیره‌شدن»، صرفاً جهان و «درون‌مایه تجربی پایان‌ناپذیر جهان» را نمی‌پذیرد، بلکه با چیرگی بر آن، از نو آن را می‌آفریند.^۱ این «کارکرد سیستم‌ساز» خلاقِ لوگوس، ذاتی آن و تجلیِ یگانه^۲ آن است و به وسیله آن، «بارها و بارها جهان را از نو برای نخستین بار می‌آفریند». شناخت و آفرینش نه تنها در این کنش شهود اصیل^۳ الهی (کانت) با هم همانندند - این این‌همانی واقعیتی استدلال‌پذیر است، مستقل از هر انکشاف^۴ و حاضر در «وظیفه آفرینش» انسان که به موجب آن باید «خلق مدام جهان» را تکرار کند؛^۵ وظیفه‌ای که باید با برهان‌های پوزیتیویستی منطقی اثبات شود. این لوگوس است که جای میتوس را در یک «علم واحدبنیاد^۶ آینده»^۷ می‌گیرد و جهانی از هم‌گسسته را با نظم یک «سیستم» ترمیم می‌کند و انسانی سرگشته در آشوب را به چارچوب ضرورت بازمی‌گرداند.

بدین‌سان، در میانه دهه سی بروخ، به صورت پیش‌آگاهی و آرزو، این ایده را بیان کرد که لوگوس می‌تواند انسان را با مسیر علم رستگار کند. در اواخر عمرش، این تصور به یقین بدل شد: «اگر همه درون‌مایه جهان بتواند بالفعل به توازن رسانده شود، اگر جهان بتواند بالفعل در قالب سیستمی تمام - سیستمی که همه اجزای آن به طور متقابل یکدیگر را شکل دهند و نگه دارند - صورت بندد و باز - صورت بندد، اگر چنین حالت - که علم در قلمرو سراسر عقلانی جست‌وجو می‌کند - بتواند تحقق یابد، آن‌گاه آرامش غایی «هستی»^۸، رستگاری جهان به دست می‌آید؛ آن آشتی و آرامشی که همه آرزوهای از نظر مابعدطبیعی، دینی انسانیت از آن خواهند جوشید.^۹

چه کس می‌تواند این جمله‌ها را بخواند بدون آن‌که فصل نخست انجیل یوحنا را به یاد بیاورد: «در آغاز کلمه بود... و کلمه جسم گردید»^{۱۰} ولی جسمی که کلمه (لوگوس) بدان بدل شد، دیگر پسر اسطوره‌ای خدا نیست؛ «انسان در بالاترین درجه تجرید» است.

1. "Das System ...", op. cit., II, 111 ff.

2. "Über syntaktische ..." op. cit., II, 200.

3. Intuitus originarius

4. Revelation

5. "Politik ...", op. cit., II, 208.

6. Unitary

7. "Über syntaktische ..." op. cit., II, 169.

8. Bieng

9. "Gedanken zum Problem ...", op. cit., n, 98.

۱۰. انجیل یوحنا، ۱: ۱ و ۱۴

بروخ می‌اندیشید اگر بتوان به شیوه‌ای پوزیتیویستی نه با اصطلاحات نظرآورانه‌ی^۱ مابعدطبیعی نشان داد که کلمه‌ی به جسم بدل شده خود انسان است، آن‌گاه در چارچوب قلمرو زمینی و بدون هیچ اوج‌گیری استعلایی، بر «تصوریت در خود» استدلال شده است و از آنجا که در «تصوریت در خود»، انسان همچنین از «او» (خدا) که انسان را بر صورت خود آفریده است مستقل می‌شود، زمان و مرگ نیز در نتیجه ملغی شده‌اند. این رستگاری انسان بر روی زمین خواهد بود.

IV. امر مطلق زمینی

لُب هرچه بروخ در این زمینه‌ها اندیشید و در پاره‌نوشتارها به ودیعت نهاد، مفهوم یا کشف «مطلق زمینی» است. اگر بفهمیم مراد او از مطلق زمینی چه بود باید مراقب باشیم تا بیره‌زیم از هم‌تراز کردن ملاحظات متقدم بروخ درباره مرگ به مثابه امر مطلق برای هستی انسان بر روی زمین - ملاحظاتى که به صورت اتفاقی ممکن است حتی در آثار متأخر هم یافت شود - با کشف واقعی دوره متأخر زندگی او. تنها پل میان دو دیدگاه - گرچه این بی‌تردید بسیار مهم است - آن است که هر دو با مرگ پیوند و هر دو به شکلی بنیادی با تجربه مرگ تعین یافته‌اند. در عین حال، تفاوت میان آن دو بسیار روشن است. وقتی مرگ به مثابه امر مطلق، مرز نازدودنی زندگی فهمیده می‌شود، می‌توان گفت که «هیچ پدیده‌ای نیست که از این جهان دورتر و در عین اهمیت، مابعدطبیعی‌تر» از مرگ نیست^۲ و این که از چشم‌انداز انسانی، «تحت جنبه جاودانگی»^۳ همواره به معنای «تحت جنبه فناپذیری»^۴ است^۵ و این که جست‌وجوی برای ارزشی مطلق با مرگ برانگیخته می‌شود و این که «نا-ارزش در خود» و این که «مطلق بودن‌اش که یگانه مطلق بودن واقعیت و طبیعت است، باید با مطلق‌بودنی برابر شود که با اراده انسانی برپاست و می‌تواند مطلقیت روح و مطلقیت فرهنگ را بیافریند»^۶ تردیدی نیست که بروخ هرگز باور پایه‌ای خود را رها نکرد که «جایی که رابطه‌ای اصیل با مرگ وجود ندارد و جایی که کیفیت مطلق بودن آن در اینجا و اکنون بی‌وقفه به رسمیت شناخته نشده، هیچ اخلاق حقیقی

1. Speculative

2. "Das Weltbild ...," op. cit., I, 1131.

3. Sub specie aeternitatis

4. Sub specie mortis

5. "James Joyce ..." op. cit., I, 186.

6. "Das Böse..." op. cit., I, 317.

نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱ این باور پایه‌ای در واقع چنان نیرومند بود که در کتاب سیاست خود - که سرشتی آشوب‌خواهانه دارد - او دوباره به مرگ به مثابه امر مطلق یگانه‌ای پناه می‌برد که در قلمرو زمینی پدیدار می‌شود. یعنی بر پایه سراسر سیستم سیاسی و حقوقی او که مجازات اعدام بازنمایی حد نهایی طبیعی مجازات است. با این همه، دریافت بروخ از امر مطلق زمینی تنها به مرگ ارجاع نمی‌داد. امر مطلق که در مرگ نهفته بود، به رغم همه چیز، بنا به طبیعت خود، غیرزمینی بود و بدیهی است که تنها پس از مرگ آغاز می‌شود؛ به عبارت دیگر، این امر مطلق ورای مرگ می‌ایستد گرچه خود را در قلمرو زمینی تنها از طریق مرگ آشکار می‌کند. امر مطلق آن جهانی و استعلایی را کران‌مند و این جهانی کردن، گناه مرگ‌بار گیتی‌باوری^۲ بود که به سقوط ارزش‌ها و از هم گسستگی جهان انجامید.

رابطه امر مطلق زمینی با مرگ از سرشتی دیگر است. مسأله در اینجا الغای آگاهی به مرگ در زندگی است، زندگی را تا زمانی که می‌زید از مرگ رهانیدن، تا این که زندگی ادامه یابد، چنان که انگار جاودانه است. همان‌طور که کارکرد شناخت آن است که بر «زمان به مثابه درونی‌ترین جهان بیرونی» فائق آید و در نتیجه جهان را در نزدیک‌ترین جا به خود که بیگانه‌ترین و تهدیدگرترین نیز هست، به سیطره خویش درآورد، کارکرد امر مطلق زمینی آن است که مرگ را در زندگی فتح کند و «جهان آستن مرگ» را با خود، که در هسته خویش، در شناخت هسته‌ای خویش، خویش را به سان موجودی نامیرا می‌شناسد، در رویارویی بگذارد. حتی وقتی بروخ به پوزیتیسم منطقی روی می‌کند (گرچه نوعی پوزیتیویسم منطقی به غایت غیرمتعارف و بدیع) به اعتقاد قدیمی و اساسا مسیحی خود تمسک می‌کند که مرگ و نابودی در جهان ریشه دارند، ولی نامیرایی و جاودانگی در خود لنگر می‌اندازند و بدین سان زندگی که به نظر ما فناپذیر می‌آید، فناپذیر است و جهانی که به چشم ما جاودانه می‌آید، در حقیقت، شکار مرگ است.

چرخش به پوزیتیویسم منطقی، که به طور محسوسی در مفهوم امر مطلق زمینی جلوه یافته، بی‌تردید، متضمن بازنگری ناگفته «تقد زمان» بروخ است که در اصل در چارچوب شکوه از سکولارگری طرح شد. این بازنگری، در جای خود، به روشن‌ترین وجهی در چرخش از امید به «اسطوره‌ای نو» به این اعتقاد بیان شده است که یک «خداانگاری -

1. "Hofmannsthal ...," op. cit., I, 123.

2. Secularism

3. Zeitkritik

زدایی^۱ پوزیتیویستی» به ضرورت بدل شده است. ولی معقول‌ترین صورت‌بندی پرسشی که ظاهراً این چرخش برانگیخت - و بروخ کوشید در دو بخش «نظریه شناخت» که پس از مرگ‌اش چاپ شد («مفهوم سیستم» و «واحد‌های شناختی و نحوی») با مصطلحات پوزیتیویسم منطقی بدان پاسخ دهد - از این قرار است: خود (اگو)، اعتقاد خویش را به نامیرایی‌اش از کجا می‌گیرد؟ آیا بنیاد این اعتقاد، خود، نمی‌تواند دلیل نامیرایی‌اش باشد؟ اگر همین پرسش را به نظریه متقدم ارزش پیوند دهیم که به طور انحصاری معطوف به چارچوب مرگ بود، پرسش را شاید بتوان به این شکل صورت‌بندی کرد: تجربه به طور ناب منفی مرگ - به طور ناب منفی از این‌رو که هرگز از طریق خود هسته‌ای پیش‌بینی‌پذیر نیست - که موجب وحشت ناگهانی در انسان می‌شود (انسانی که در بی-جهان-بودن^۲ مطلق خویش، خویشتن را فناپذیر می‌شناسد) - آیا این تجربه به طور ناب منفی مرگ می‌تواند با تجربه‌ای مثبت تکمیل شود که در آن جاودانگی و امر مطلق به همان واقعیت‌بنیادی و محسوسی مرگ تبلور یابند؟ پاسخ مختصر، در جمله زیر فشرده است که تاریخ نوشتن آن دوره اولیه زندگی بروخ است ولی او پیامدهای کامل آن پاسخ را تا دوره متأخر زندگی‌اش دریافت: «ساختار منطق صوری بر بنیادهای مادی ایستاده است»^۳.

اگر بخواهیم جریان اندیشه بروخ را در شکلی به عمد ساده شده خلاصه کنیم، شناخت^۴ خود را در دو نوع دانش^۵ متجلی می‌کند که منطبق با دو نوع از بن متفاوت در میان علوم‌اند. نخست، علوم تجربی استقرایی که کورمال کورمال از واقعیتی به جست‌وجوی واقعیتی دیگر می‌روند، از کاوشی به کاوشی دیگر و علی‌الاصول نا-کران‌مند، تکمیل‌ناپذیر، نیازمند توالی بی‌پایان واقعیت‌ها و یافته‌های جدیدند تا به پیشرفت برسند. دوم، علوم صوری استنتاجی که به نتایج آکسیوماتیک خود از درون خود می‌رسند و به ظاهر مستقل از همه واقعیت‌های تجربی‌اند. برای بروخ مهم‌ترین علم استقرایی فیزیک بود (گرچه برای مثال زدن، او اغلب از باستان‌شناسی نمونه می‌آورد

1. De-deification

2. Worldlessness

3. "Der Zerfall der Werte ..." op. cit., II, 14.

4. Cognition

5. Knowledge

زیرا در این علم «یافته‌های»^۱ حفاری با «یافته‌های»^۲ جدید تلاقی می‌کند و برای پیشرفت هر علم تجربی سخت ناگزیر است. در حالی که علم استنتاجی کلاسیک، بی‌گمان، ریاضیات است. شناخت واقعی، ورای دانستن واقعیت‌ها، از نظر او باید تنها در چارچوب علوم استنتاجی سیستم‌ساز به دست آید. تنها پس از آن که ریاضیات فورمول‌هایی برای واقعیت‌های مشاهده شده از سوی فیزیک‌دانان را استنتاج کرد، می‌توان از فهم علمی واقعیت‌های فیزیکی سخن گفت.

رابطه میان علوم استقرایی و استنتاجی با تمایزی که بروخ میان «سر-سیستم»^۳ و «سیستم مطلق» می‌نهاد، انطباق داشت.^۴ سر-سیستم در خدمت استیلای مستقیم بر جهان است، جذب آن شرط تداوم هر گونه زندگی است، از جمله زندگی جانوران. در حالی که سیستم مطلق که در کمال‌اش برای انسان دست‌نیافتنی است، در درون خود دربردارنده «راه حل برای همه مسائلی است که تاکنون پیش آمده یا می‌تواند در آینده در جهان پیش آید... به طور خلاصه، این سیستم شناختی یک خداست.»^۵ در نگاه نخست، چنین به نظر می‌رسد که سیستم شناختی انسان چه بسا در میان این دو سیستم قرار گیرد؛ سیستم سراسر زندگی و سیستم یک خدا، ولی این دو سیستم به همان اندازه با هم ناسازگارند که روش استقرایی و روش استنتاجی.

گام بعدی در استدلال به از بین بردن این تقابل یا به جای آن، اقامه دلیل بر این است که این تقابل تنها ظاهری است. این هدف برآمده است، نخست با نشان دادن آن که پلی میان سر-سیستم و سیستم مطلق وجود دارد، پلی که بر بازگویی خاص همه فرایندهای شناختی بنا شده است. و دوم آن که چیزی به نام سیستم به طور مطلق استنتاجی وجود ندارد. در عوض، پایه هر سیستم صوری همواره تجربی است. این بدان معناست که هر سیستمی بر بنیادی استوار است که از آن استعلا می‌یابد و باید به مثابه مطلق قرار داده شود زیرا در غیر این صورت نمی‌تواند حتی زنجیره‌های گوناگون استنتاج‌های خود را آغاز کند.

پل از سر-سیستم به سیستم مطلق که از یک سو پل از علم به طور ناب استقرایی را به شناخت استنتاجی بازنمایی می‌کند و از سوی دیگر پل میان حیوان به انسان و از انسان

1. Finds

2. Findings

3. Protosystem

4. "Das System...", op. cit., II, 12.zff.

5. Ibid.

به یک خدا، چنین روی می‌دهد: سر-سیستم، سیستمی از «تجربه‌ها» است که «شناخته» شده‌اند ولی «فهم» نشده‌اند. این دانایی که در ذات هر تجربه‌ای هست و بدون آن ناممکن است به واقع پیش از این «دانایی به دانایی» بوده است، نخستین تکرارگری^۱ که بدون آن حافظه ناممکن خواهد بود. حافظه به سراسر تجربه تعلق دارد. بروخ، حافظه را با آگاهی یکی می‌گیرد و همچنین، جانوران را نیز دارای حافظه می‌داند.^۲

دانایی درباره دانایی، یک‌راست در ارتباط با جهان می‌ماند. برای استیلای مستقیم بر چیزهای جهان در واقعیت‌بنیادی عینی آن‌ها؛ آن‌چه استیلانمی‌یابد جهانیت^۳ جهان است که بروخ آن را به صورتی می‌دید که در «ناعقلانیت بومیان جهان» (یا به زبان سیاسی، در «آشوب و بی‌قانونی» آن‌ها) معلوم است. «سیستم شناختی» اکنون، در پی تحقق استیلای بر این جهانیت است و می‌تواند موفق شود، زیرا پیش‌تر خود را از چیزهای عینی جهان رها نیده و در نتیجه می‌تواند جهانیت جهان را به چنگ آورد و به تعبیری «ناعقلانیت» آن را. در نتیجه، سیستم شناختی، شکل مقدماتی سیستم مطلق می‌شود. دیگر مسأله، تجربه مستقیم و «دانایی درباره دانایی» ضروری برای آن نیست، بلکه مسأله، «دانایی درباره دانایی درباره دانایی» است، به سخن دیگر، تکراری دیگر، که با این همه، به طور طبیعی از درون تکرار «دانایی درباره دانایی» سر برمی‌کشد.

میان سر-سیستم دانایی درباره دانایی - که در آن دانایی واقعی هنوز به دست نیامده و در آن موجودات زنده تنها از تجربه‌های خود آگاه می‌شوند - و سیستم مطلق یک خدا، رشته مستمری از مراحل تکرارشونده‌ای است که به شیوه‌ای پوزیتیویستی می‌توان اثبات کرد. گرچه بروخ به صراحت هشدار می‌دهد که درباره «دریافت نوعی ترتیب لایه‌بندی شده سیستم‌ها که در آن - از سر-سیستم گرفته تا سیستم مطلق - یکی بالای دیگری لایه‌بندی شده است، بر حسب تناسب کاهش «درون‌مایه تجربی» آن‌ها و افزایش «درون‌مایه شناختی» آن‌ها، با این همه، او این را قطعی در نظر می‌گیرد که راه... گرچه غالب و نه همیشه، در جهت افزایش درون‌مایه شناختی و کاهش بیان‌شدنی بودن است.^۴

اهمیت این استدلال‌ها برای تولید شاهد هستی واقعیت‌بنیاد امر مطلق زمینی در ارتباط نزدیک میان کارکنش‌های شناختی‌ای که هستی آن را مفروض می‌گیرند و صرف آزمودن و تجربه کردن نهفته است. در این توالی مدامی نهفته که تجربه کردن را به

1. Iteration

2. Ibid., p. 134.

3. Worldness

4. Ibid., p. 123.

دانایی شناختی پیوند می‌زند، چنان‌که گویی مطلق از دل موقعیت‌های هر گونه زندگی بر روی زمین سر برمی‌آورد.

این ملاحظات دو هدف را پی می‌گیرند: یکی آن‌که خاستگاه زمینی امر مطلق را نشان دهند و این‌که امر مطلق به طور ابژکتیو از دل تحول اندام‌وار زندگی بیرون می‌آید و دیگر آن‌که اثبات کنند که همه سیستم‌های استنتاجی استوار بر بنیاد تجربی مطلق هستند که نمی‌تواند از خود سیستم مایه گرفته باشد. یعنی اثبات کنند که به عکس، فرم‌ها در درون مایه‌ها تصرف می‌کنند.^۱ به سخن دیگر، به موازات اثبات این‌که زمینی بودن، به ذات خود به امر مطلق می‌انجامد، استدلالی معکوس می‌کنند که هر امر مطلق بسته به زمینی بودن است. این در مورد ریاضیات از همه‌جا روشن‌تر است. بدیهی است که ریاضی بودن ریاضیات، با روش‌های ریاضی اثبات‌پذیر یا استدلال‌پذیر نیست. این امر یک «به‌اضافه‌ی مجهول» برای ریاضیات باقی می‌ماند، یعنی اثبات ریاضی بودن ریاضیات در قلمرویی و رای آن جای می‌گیرد. این امر صادق است، هم برای بنیاد واقعی و شالوده اصلی سراسر ریاضیات که بروخ آن را «عدد به معنای دقیق کلمه» شناخت، هم برای «مسأله ضربه»^۲ که به پیشرفت فهم ریاضی انجامید. به واقع، ریاضیات برای پیشرفت خود به فیزیک وابسته می‌ماند.^۳ ولی این درباره نظریه شناخت یا خود منطق – که ممکن است به نظر آید که در اصل «عدد به معنای دقیق کلمه» را در اختیار ریاضیات نهاده و در نتیجه شالوده کارکنش ریاضی را در وهله اول پی ریخته است – نیز صادق است. زیرا «منطق‌دان، دقیقاً به شکل ساده‌لوحانه‌ای واقع‌نگرانه رابطه‌ای دارد با پژوهش‌های خود همان‌گونه که ریاضی‌دان نیز دارد؛ یعنی از یک‌سو – دست کم تا زمانی که این ملاحظات او به سطح بالاتر بعدی یعنی فرا-منطق – معطوف نمی‌شود، بروخ شناخت سیستم منطقی به طور کلی و نیز شناخت کاربردی بودن منطقی به مثابه تابع بدیهی پژوهش را نادیده می‌گیرد و از سوی دیگر او حتی کم‌تر از ریاضی‌دانان میل دارد به سوژه یا حامل آن شناخت، توجه کند.»^۴

بنابراین، اینجا دو چیز است که علوم منطقی استنتاجی، منطق و ریاضیات، همواره و به ضرورت نادیده می‌گیرند: نخست آن‌ها نمی‌توانند دریابند چه چیز منطق و ریاضیات را آن چیزی می‌کند که هستند؛ یعنی منطقی بودن آن یا ریاضی بودن آن از کجاست؟ درست مثل آدمی که نمی‌تواند سطحی را که بر روی آن ایستاده ببیند. دوم آن‌که آن‌ها نمی‌توانند

1. "Politik...", op. cit., II, 247.

2. Impulse problem

3. "Über syntaktische ..." op. cit., II, 178ff.

4. Ibid., p. 183.

سوژه کارکنش‌های منطقی یا ریاضی را مشاهده کنند. آن‌ها همواره تنها سایه‌های خود را می‌بینند و ولی نه خودشان را. اکنون این طبیعی است که ریاضی بودن^۱ در ریاضیات، به سخن دیگر «عدد به معنای دقیق کلمه» برای ریاضیات باید «مطلق» باشد و این مطلق باید از بیرون به ریاضیات داده شده باشد و باید به نحو اثبات‌پذیری بیرون از سیستم آن وجود داشته باشد. این مطلق مطلقاً استعلایی نیست بلکه تجربی است حتی اگرچه باید از بیرون سیستم ریاضیات طلب شود. می‌توان گفت یک علم، همواره آن‌چه را برای او مطلق است از علمی که در مرتبه بالاتری است اخذ می‌کند و در نتیجه سلسله مراتب علوم وجود دارد و اصل آن ممکن است به شیوه‌ای سیستماتیک، وحدت‌بخش و فراگیر فهمیدنی باشد. فیزیک مطلق خود را از ریاضیات می‌گیرد، ریاضیات از معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی از منطق و منطق به فرا-متن وابسته است.

ولی زنجیره‌ای که در آن مطلق هر بار به شیوه متفاوتی میان علوم گوناگون از سیستمی شناختی به سیستم شناختی دیگر دست به دست می‌شود و در هر مورد علم و شناخت را اساساً ممکن می‌گرداند، تا بی‌نهایت قابل تداوم و تکرار نیست. در هر مورد آن‌چه در مقام امری مطلق عمل می‌کند، در مقام امر مطلق معیار، و این با شخصی که آن را به کار می‌برد از آن‌رو که او در حال به کار بردن آن است سنجیده نمی‌شود، سوژه‌ای است که آن معیار را به کار می‌گیرد، آن «خود کنش دیدن» است، «شخص فیزیکی» در فیزیک که بر «شخص ریاضی»، حامل «اعداد به معنای دقیق کلمه» نیز صادق است و هم‌چنین، شخص منطقی، سوژه کاربردپذیری به معنای دقیق کلمه. بنابراین، امر مطلق در این علوم در درون‌مایه آن‌ها جای نگرفته است؛ هیچ علمی نمی‌تواند کارکرد داشته باشد اگر درون‌مایه آن از بیرون نیامده باشد - ولی منبع آن روی هم رفته زمینی و پوزیتیو است؛ در اصطلاح معرفت‌شناسی، بر مبنایی منطقی - پوزیتیویستی اثبات‌پذیر است: «این شخصیت انسان در تجربی‌ترین شکل آن است.» درون‌مایه این تجربید می‌تواند دگرگون شود - از «کنش دیدن به معنای دقیق کلمه» به کنش شمردن به معنای دقیق کلمه و به کارکنش منطقی به معنای دقیق کلمه. این بدان معنا نیست که آدمی با همه دارایی‌هایش، جسم، روح و ذهن، معیار همه چیز شده است بلکه بدین معناست که انسان تا جایی که چیزی جز سوژه شناختی نیست، حامل کنش‌های شناخت، منبع امر مطلق است. خاستگاه امر مطلق، در مطلق بودن، ضرورت و اعتبار الزام‌آورش از این جهان است.

بروخ باور داشت که نظریه امر مطلق زمینی می‌تواند به طور مستقیم در سیاست به

کار برده شود و در دو فصل فشرده «روان‌شناسی توده»، او به واقع، گرچه پاره‌پاره، معرفت‌شناسی خود را به ایده‌هایی برای سیاست عملی ترجمه کرد. او می‌اندیشید این می‌تواند به انجام رسد زیرا او همه کنش‌های سیاسی را در چارچوب کنش‌هایی درک می‌کرد که در خود، بی‌جهان، فهمیده شده‌اند یا به تعبیر خود او «در تاریک‌خانه عکاسی»^۱. به سخن دیگر او واقعا دل‌مشغول کنش سیاسی یا کنش به طور کلی نبود. آن‌چه او طلب می‌کرد، پاسخ به پرسشی بود که از جوانی در ذهن او نشسته بود «چه باید بکنیم؟»

کنش ورزیدن و عمل کردن درست مانند اندیشیدن و دانستن با هم یکی نیستند. همان‌طور که دانستن در تقابل با اندیشیدن هدفی معطوف به شناخت دارد و وظیفه‌ای شناختی است، عمل کردن هم اهداف مشخصی دارد و باید از معیارهای خاصی پیروی کند تا بدان‌ها نائل آید، در حالی که کنش ورزیدن همواره هر جا که انسان‌ها با همدیگر باشند، صورت می‌بندد حتی اگر غایتی برای دستیابی در کار نباشد. مقوله هدف-وسیله، که به ضرورت محدود به هر نوع عمل کردن و هر نوع تولید کردنی است و همواره اثبات شده که کاربست آن‌ها در کنش ورزیدن ویران‌گر است. عمل کردن، مانند تولید کردن، با این فرض آغاز می‌شود که سوژه «کنش‌ها» کاملاً هدفی را که باید بدان برسد و ابراهام را که باید تولید کند، می‌شناسد. تنها مسأله، یافتن ابزارهای مناسب برای رسیدن به آن هدف‌هاست. چنین فرضی در مسبوق به فرض جهانی‌ست که در آن تنها اراده‌ای واحد وجود دارد یا به شکلی سامان یافته که همه خود-سوژه‌های کنش‌ورز در آن به اندازه کافی از یکدیگر جدا هستند که در اهداف و ابزارهای هم مداخله نکنند. عکس این درباره کنش صادق است. شمار بی‌شماری از نیت‌ها و قصدهای متداخل و مداخله‌گر در هم وجود دارند که در بی‌کرانی پیچیده خود، جهانی را بازنمایی می‌کنند که هر انسانی در آن باید کنش خود را بورزد گرچه در آن جهان نه هدفی است، نه نیتی هرگز به آنچه در آغاز قصد کرده دست یافته است. حتی این توصیف، سرشت سرخورده‌کننده حاصل از همه اعمال، بی‌ثمری ظاهری کنش، نابسند و گمراه‌کننده است زیرا واقعا در چارچوب عمل کردن و پی آن مقوله هدف-وسیله فهمیده شده است. در درون این مقوله‌ها ما تنها می‌توانیم با جمله انجیل موافق باشیم که «زیرا آن‌ها نمی‌دانند چه می‌کنند». به این معنا هیچ فرد کنش‌گری هرگز نمی‌داند چه می‌کند. او نمی‌تواند بداند و به خاطر آزادی انسان او مجاز نیست که بداند. زیرا آزادی به پیش‌بینی‌ناپذیری مطلق کنش‌های

1. "Werttheoretische Bemerkungen ...," op. cit., II, 71.

انسان بستگی دارد. اگر ما آن را به صورتی ناسازنما^۱ بیان کنیم - و ما به محض آن که بخواهیم کنش را با معیارهای عمل کردن بسنجیم، همواره در گیر و دار ناسازنماها گرفتار خواهیم شد - می‌توانیم بگوییم: هر کنش خوب برای هدف بد، به نسبت خوبی با جهان ناسازگار است؛ هر کنش بد برای هدف خوب به نسبت بدی با جهان ناسازگار است. به سخن دیگر، در حالی که برای عمل کردن و تولید کردن هدف‌ها یک‌سره بر ابزارها غلبه دارند، درست عکس این بر کنش ورزیدن صدق می‌کند، ابزارها همواره عامل تعیین‌کننده‌اند.

از آنجا که بروخ، از نظر معرفت‌شناختی خود (اگو) را بی-جهان در «تاریک‌خانه عکاسی» قرار داد، به طور طبیعی کنش ورزیدن را در معنای عمل کردن تأویل کرد و کنش‌گر را در معنای تولیدگر، جدای از خود، سوژه کنش‌های خاص. ولی آنچه اهمیت به مراتب تعیین‌کننده‌تری دارد، آن است که بروخ که هنرمند بود عمل کردن را نوعی خلق جهان تأویل می‌کرد و توقع نوعی «بازآفرینی جهان» را از آن داشت که او در اصل از اثر هنری انتظار داشت. اگر سیاست می‌توانست چیزی شود که او توقع داشت، در واقع، «اثر هنری اخلاقی» می‌بود. در عمل کردن، دو توانایی بنیادی آدمی به هم می‌رسند: توانایی خلاقانه که در ادبیات تجلی می‌یابد و توانایی شناختی و استیلاگر بر جهان که در علم نهفته است. در نتیجه، برای بروخ سیاست واقعا هنر بود اگر خلاقیت به علم بدل می‌شد و هم‌هنگام علم به هنر. او هرگز به این صورت بیان نکرد، درست است، ولی ماده‌های پاره‌پاره‌ای که در دسترس ماست به ما مجال می‌دهد تا دست کم کلیات‌نمای دریافت‌های بنیادین او را حدس بزنیم.

به هر روی، این، آن چیزی است که شناخت در تحلیل آخر قصد دارد: شناخت میل به عمل دارد. چون ادبیات کاری نکرد بروخ از آن روی برگرداند و فلسفه را نیز از آن رو که تنها محدود به اندیشیدن و تأمل کردن محض است کنار گذاشت و سرانجام همه امیدهای خود را به سیاست بست. دل‌مشغولی کانونی بروخ همواره رستگاری بود، رستگاری از مرگ. او همان اندازه دل‌مشغول رستگاری در سیاست‌اش بود که در معرفت‌شناسی‌اش یا داستان‌اش. عناصر آرمان‌شهری سیاسی که معطوف به رستگاری است نمی‌تواند از چشم بگریزد. با این همه، باید مراقب فهم واقع‌باوری بدان صورت باشیم که بروخ در تأملات عینی خود رهنمون شد؛ آن واقع‌باوری که او را از کاریست جزم‌اندیشانه و نسنجیده امر مطلق زمینی‌ای که او در نظریه شناخت‌اش دیده بود، بر سیاست بازمی‌داشت.

ایمان غایی بروخ به امر مطلق زمینی بود. او با این درون‌بینی تسلی یافته بود که چیزی مطلق بر روی زمین می‌تواند یافت و اثبات شود حتی در قلمرو سیاست - گستره درهم‌جوش ذاتا آشوب‌ناک انسان‌ها در شرایط زندگی بر روی زمین - دربردارنده امر مطلق محدود‌گری است. این بدان معنا بود که چیزی به نام «عدالت مطلق» باید وجود داشته باشد و از آن باید اعلامیه «حقوق بشر» تازه‌ای سر برآورد. چنین عدالت مطلقی همان رابطه را با رویدادهای سیاسی برقرار خواهد که ریاضیات با فیزیک. تحت حاکمیت «سوژه‌ای نیک-ساز، نیک-آفرین (و در نتیجه نیک‌اندیش)» دقیقاً با «شخص فیزیکی» یا «خود کنش دیدن»^۱ انطباق خواهد یافت. به یمن این درونی‌بینی‌ها که بسی بیش‌تر بر «انسان در غایت تجرید خود» متمرکز شده بود بروخ توانست خود را به واقعیت‌های قلمرو سیاسی بسپارد، درست مثل آن که ریاضی‌دانی حاضر است خود را به واقعیت‌های فضای فیزیکی بسپارد. در نتیجه، چه بسا زیباترین و شاعرانه‌ترین سخنرانی‌اش که در آن واقعیت‌ها و امکان‌های زندگی سیاسی را صورت‌بندی کرد، باید به نظرش چیزی چون فرمول ریاضی رسیده باشد. این تصویر صفحه قطب‌نماست؛ «قطب‌نمایی که کارکردش نشان دادن آن است که از کدام چهار گوشه دنیا باد تاریخ می‌ورزد.» روی آن، این نوشته شده: «امر حق، قدرت می‌سازد»^۲ جهت بهشت را نشان می‌دهد و این نوشته شده است: «قدرت امر ناحق را می‌سازد»^۳ جهت برزخ را و «امر ناحق، قدرت می‌سازد»^۴ جهت دوزخ را؛ و «قدرت حق را می‌سازد»^۵ جهت زندگی زمینی روزمره را. از آنجا که دوباره و دوباره آن‌چه انسانیت را به خروش و غریو تهدید می‌کند، شیپور شیطان است، انسان معمولاً به «قدرت حق را می‌سازد» قانع می‌ماند، گرچه هنگامی که دیگر هیچ حکم اعدامی بر روی کره زمین صادر نمی‌شود، به وزیدن نسیم بهشت امید می‌بندد. با این‌همه، آدمی می‌داند که معجزه‌ای رخ نمی‌دهد مگر آن‌که او کاری برای رخ دادن آن معجزه انجام دهد. معجزه «حق، قدرت را می‌سازد» در وهله نخست و بیش از هر چیز نیازمند آن است که حق با قدرت کسب شده باشد.^۶

در ورای این جمله‌ها ما آن‌چه را بروخ به زبان نیاورد و در این سیاق چه بسا

1. "Politik...", op. cit., II.19 and 247f.

2. Right Makes Might

3. Might Makes Wrong

4. Wrong Makes Might

5. Might Makes Right

6. Ibid., p. 253.

نمی‌خواست به زبان آورد، به روشنی حس می‌کنیم. از خلال مرگ ویرژیل و نیز از شخصیت دکتر در اغواگر درمی‌یابیم که برای بروخ همه روابط با دیگر آدمیان در نهایت تابع ایده «یاری‌دهندگی» است؛ تابع الزام‌آور بودن داعیه کمک کردن. مطلق بودن «داعیه اخلاقی» («وحدت مفهوم، تخطی‌ناپذیر و ناب می‌ماند، شرط اصول اخلاقی تخطی‌ناپذیری است»)^۱ چیزی بود که او آن‌قدر آن را بدیهی می‌دانست که فکر می‌کرد حتی به استدلال و اثبات نیازی ندارد.^۲ «هدف داعیه اخلاقی در امر مطلق و ناکران‌مند نهفته است» و بدین معناست که هر عمل اخلاقی باید در قلمرو امر مطلق انجام شود و ادعای آدمیان مبنی بر کمک یکی به دیگری هرگز پایان نمی‌گیرد. همان‌گونه که بروخ بدیهی دانست که در وقت نیاز دیگران او باید هرگونه کاری و فعالیتی را بی‌درنگ کنار بگذارد، تا به کمک آنان بشتابد. همچنین، در نهایت، در این فکر چون و چرانی کرد که باید ادبیات را کنار بگذارد، زیرا در این که ادبیات هرگز بتواند از پس «وظایف خود را در قبال مطلقیت شناخت» برآید، به شک افتاده بود.^۳ بالاتر از همه، این که ادبیات و شناخت هرگز موفق شوند که از دانستن در کمک به نیازمندان پیشی بگیرند، زیر سایه‌ی تردید او بود. «رسالت»ی که بروخ اغلب از آن سخن می‌گفت، آن «وظیفه ناگزیر بر دوش گذاشته شده» که او آن را همه‌جا می‌دید، در نهایت، نه سرشتی منطقی داشت نه معرفت‌شناختی؛ گرچه او در معرفت‌شناسی و منطق بدان رسید و هر جا توانست حضور آن را اثبات کرد. این رسالت، ضرورتی اخلاقی بود و وظیفه‌ای که نمی‌شد از آن شانه خالی کرد، داعیه آدمیان برای یاری یکدیگر بود.

1. "Der Zerfall der Werte..." op. cit., II, 40.

2. "Das Weltbild des Romans." op. cit., I, 212.

3. "James Joyce ..." op. cit., I, 204.

والتر بنیامین^۱

I. گوژپشت

فما^۲، آن الهه آزمند، چندین چهره داشت. شهرت در شکل‌ها و اندازه‌های گوناگونی روی می‌نماید - از یک هفته رسوایی داستان روی جلد تا شکوه نامی که همواره به نیکویی می‌برند. شهرت پسامرگ-آیند^۳ یکی از متاع‌های نادر و کم‌خواهان فماست؛ گرچه کم‌تر دل‌خواهی است و اغلب استوارتر از دیگر انواع آن است، زیرا تنها به ندرت می‌تواند به کار تجارت بیاید. آن که بیش از همه سود می‌برد، مرده است و بنابراین برای فروش نیست. چنین شهرت پسامرگ-آیند، غیرتجاری و ناسودآوری، اکنون در آلمان نصیب نام و آثار والتر بنیامین شده است؛ نویسنده یهودی-آلمانی که بی‌داشتن آوازه‌ای، طی بیش از ده سال پیش از به قدرت رسیدن هیتلر و مهاجرت خود او، به دلیل مقالات‌اش برای مجله‌ها و بخش‌های ادبی روزنامه‌ها شناخته می‌شد. هنگامی که در نخستین روزهای پاییز ۱۹۴۰، مرگ را برگزید، اندک شماری بودند که هنوز نام او را می‌دانستند. پاییز ۱۹۴۰ برای بسیاری از هم‌تباران و هم‌نسلان او، تاریک‌ترین لحظه دوران جنگ بود - سقوط فرانسه، تهدید انگلستان و پیمان هم‌چنان پابرجای هیتلر-استالین که هراس‌آورترین پیامد آن در آن دوره، همکاری نزدیک دو نیرومندترین پلیس مخفی در اروپا بود. پانزده سال بعد، نسخه دوجلدی آثار او در آلمان به چاپ رسید و کمابیش برای او موفقیت نخبه‌پسندانه‌ای آورد که از حلقه کسانی که در زمان حیات‌اش او را

1. Walter Benjamin (1892-1940)

2. Fama

3. Posthumous

می‌شناختند بسی فراتر رفت. از آنجا که صرف آوازه نخبه‌پسندانه، هرچند بلند، هرگز برای نویسندگان و هنرمندان در کسب درآمد به پای شهرتی نمی‌رسد که شمار انبوهی آن را گواهی دهند، آدمی به طور مضاعف وسوسه می‌شود با سیسرون هم‌آوا شود که چقدر همه‌چیز متفاوت می‌بود، «اگر آن‌ها که در مرگ، به پیروزی دست یافتند، در زندگی پیروز می‌شدند.»^۱

شهرت پسامرگ-آیند شگفت‌تر از آن است که کوری جهان یا فساد محافل ادبی را مسئول آن بدانیم. همچنین نمی‌توان گفت این پاداش تلخ کسانی که از زمانه خود پیش‌تر بودند - چنان‌که انگار تاریخ، زمین مسابقه‌ای است که حریفان چنان با سرعت در آن می‌دوند که از افق دید تماشاگر ناپدید می‌شوند. به عکس، شهرت پسامرگ-آیند، معمولاً مسبوق به رسمیت‌شناخته شدن شخص از سوی هم‌طرازان اوست. هنگامی که کافکا در سال ۱۹۲۴ مرد، اندک شمار کتاب‌هایی که در زمان حیات او منتشر شده بودند، بیش از حدود دویست نسخه به فروش نرفته بود، ولی دوستان ادبی و برخی خوانندگان که اتفاقی به قطعه‌های منشور کوتاه او برخورد کرده بودند (هیچ‌یک از رمان‌های او تا آن زمان چاپ نشده بود)، تردیدی نداشتند که او یکی از استادان نثر مدرن است. والتر بنیامین، چنین اعتباری را زود به دست آورد، نه تنها در میان آن‌ها که نام‌شان در آن روزگار هنوز ناشناخته بود - مانند گرهارد شولم،^۲ دوست ایام جوانی‌اش و تئودور ویزنگروند آدورنو،^۳ نخستین و یگانه شاگردش که با شولم مسئولیت انتشار آثار و نامه‌های بنیامین را پس از مرگ او با هم به عهده گرفتند. ارج‌شناسی بی‌درنگ - و می‌توان وسوسه شد و گفت غریزی - از جانب هوگو فون هافمنستال بود که جستار بنیامین درباره «خویشاوندی‌های انتخابی»^۴ گوته را در سال ۱۹۲۴ منتشر کرد و نیز از برتولد برشت که به محض دریافت مرگ بنیامین، بر پایه گزارش‌های رسیده، گفته بود این نخستین فقدان واقعی در ادبیات آلمان است که هیتلر سبب شده است. نمی‌توان فهمید که آیا روی هم رفته چیزی به نام نبوغ ارج نهاده شده وجود دارد یا این که چنین چیزی خیال‌بافی کسانی‌ست که از نبوغ بی‌بهره‌اند؛ ولی می‌توان به شکل معقولی مطمئن بود که شهرت پسامرگ-آیند نصیب آنان نبوده است.

1. Si vivi vicissent qui morte vicerunt

2. Gerhard Scholem (1897-1982)

3. Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969)

4. Elective Affinities

شهرت پدیده‌ای اجتماعی‌ست. به تعبیر خردمندانه و پرتکلف سنکا^۱ برای شهرت دیدگاه یک نفر کافی نیست؛^۲ گرچه برای عشق و دوستی بس است. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون طبقه‌بندی، نوعی ترتیب و تنظیم چیزها و آدم‌ها در طبقه‌ها و نوع‌های معین شده، به طور شایسته، به زندگی ادامه دهد. ضرورت طبقه‌بندی کردن، شالوده همه تبعیض‌های اجتماعی‌ست و تبعیض، به رغم تصور کنونی جاری، به همان اندازه عنصر سازنده قلمرو اجتماعی‌ست که برابری عنصر سازنده قلمرو سیاسی‌ست. مسأله آن است که در جامعه هر کس باید به پرسش او چیست؟ پاسخ دهد - پرسشی که از او کیست؟ متمایز است - یعنی نقش و وظیفه او چیست. روشن است که پاسخ هرگز نمی‌تواند این باشد که «من منحصر به فردم»، نه به سبب تکبرآمیز بودن‌اش که از آن‌رو که پاسخی بی‌معناست. درباره بنیامین، مشکل (اگر چنین چیزی بود) می‌تواند از منظر امروز با دقت بیش‌تری تشخیص داده شود. هنگامی که هافمنستال جستار بلند نویسنده سرپا ناشناس را درباره گوته خواند، آن را «مطلقاً مقایسه‌ناپذیر»^۳ توصیف کرد. مشکل آن بود که از نظر ادبی حق با او بود. آن جستار با هیچ کار دیگری در ادبیات آن دوران مقایسه‌شدنی نبود. بغرنج هرچه بنیامین می‌نوشت آن بود که همواره به چیزی «با خصلتی بی‌همتا»^۴ بدل می‌شد.

شهرت پسامرگ-آیند به نظر می‌رسد بختی طبقه‌بندی‌نشده‌ای‌ست؛ و معمولاً نصیب کسانی می‌شود که آثارشان نه در نظم موجود جای می‌گیرند نه ژانر تازه‌ای پایه می‌گذارند که مبنایی برای طبقه‌بندی‌های آینده شود. کوشش‌های فراوان برای نوشتن به سبک کافکا که همه به ناکامی‌های غم‌انگیزی انجامیده، تنها به کار تأکید بر یکه بودن کافکا آمده است و بداعت مطلق کار او که نه ردش در آثار پیشینیان جستانی است نه پیروی از آن برای پسینیان شدنی. این کم‌ترین چیزی‌ست که جامعه می‌تواند با آن کنار بیاید و همواره با اکراه فراوان بر آن مهر تأیید خود را بنهد. به عبارت صریح‌تر، امروزه توصیه کردن والتر بنیامین در مقام ناقد ادبی و جستارنویس، همان اندازه گمراه‌کننده است که معرفی کافکا در ۱۹۲۴ در مقام داستان کوتاه‌نویس و رمان‌نویس. توصیف وافی آثار و شخص بنیامین به مثابه نویسنده چارچوب معمول مبانی ما باید با چندین گزاره منفی بیان شود؛ مانند آن‌که او دانش‌وری بزرگ بود ولی پژوهش‌گر دانشگاهی نبود؛

1. Seneca (4 BC – 65 AD)

2. Ad gloriam aut famam non est satis unius opinio

3. Schlechthin Unvergleichlich

4. Sui generis

موضوع پژوهش او متن‌ها و تأویل آن‌ها بود، ولی او کارشناس زبان‌شناسی تاریخی نبود؛ او شیفته دین بود نه الهیات و رویکرد الهیاتی در تأویل که متن را قدسی می‌انگارد. او نه متأله بود، نه علاقه خاصی به کتاب مقدس داشت. بنیامین، نویسنده‌ای مادرزادی بود، ولی بزرگ‌ترین آرزویش آن بود که کتابی بنویسد که تنها از گفت‌آوردها تشکیل شده است. او نخستین آلمانی بود که پروست^۱ را (به همراه فرانتس هسل)^۲ ترجمه کرد و نیز سن ژان پرس^۳ را. پیش از آن او تابلوهای پارسی^۴ بودلر^۵ را ترجمه کرده بود؛ با این حال او مترجم نبود. او کتاب‌های زیادی را بررسی کرد و جستارهای چندی درباره نویسندگان مرده و زنده نوشت، ولی او ناقدی ادبی نبود. بنیامین، کتابی درباره باروک آلمانی نوشت و پژوهش گسترده ناتمامی درباره سده نوزدهم پاریس برجا گذاشت، ولی نه تاریخ‌نگار ادبی بود، نه هیچ نوع دیگر. می‌کوشم نشان دهم که او شاعرانه اندیشید، ولی او نه شاعر بود نه فیلسوف.

با این همه، در لحظاتی نادر، هنگامی که او به تعریف این که چه می‌کند اهمیت می‌داد، بنیامین خود را ناقدی ادبی می‌دانست و اگر اساساً بتوان گفت که در آرزوی مقامی در زندگی بود، (همان‌طور که شولم^۶ در یکی از محدود نامه‌های زیبای منتشرشده‌اش به دوستی نوشت) دستیابی به جایگاه «یگانه ناقد واقعی ادبیات آلمانی» می‌بود. با این همه، نفس تصور عضو مفیدی برای جامعه شدن، برایش پس‌زنده بود. بی‌گمان، او با بودلر همدلی داشت که «آدم سودمندی شدن همیشه به نظر من سخت زشت و کریه آمده است»^۷. در پاراگراف‌های آغازین پیش‌گفتار بر خویشاوندان انتخابی گوته^۸ بنیامین آن‌چه را وظیفه منتقد ادبی می‌داند شرح می‌دهد. او با تمایز نهادن میان تفسیر و نقد می‌آغازد. (بنیامین، بدون آن که تصریح کند، چه بسا ناآگاهانه، بسان کانت در نقد عقل

1. Marcel Proust (1871-1922)

2. Franz Hessel (1880-1941)

3. Saint-John Perse (1887-1975)

4. *Tableaux Parisiens*

5. Charles Baudelaire (1821-1967)

6. Scholem

7. «Être un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux.»

۸. م: خویشاوندان انتخابی گوته (*Goethe's Elective Affinities*) عنوان جستار مهم بنیامین درباره داستان گوته، خویشاوندان انتخابی (*Die Wahlverwandtschaften*, 1809) است. جستار بنیامین، از مهم‌ترین آثار او و نیز آثار سده بیستم در زمینه نقد ادبی است.

تاب، اصطلاح کَرِتیک^۱ را به کار می‌برد که در کاربرد عادی به معنای نقد است، بنیامین نوشت آماج نقد، درون‌مایه حقیقی اثر هنری است ولی کار تفسیر^۲ به موضوع آن اثر برمی‌گردد. رابطه میان نقد و تفسیر با قانون بنیادین ادبیات تعیین می‌شود که بر حسب آن، درون‌مایه حقیقی اثر هرچقدر مرتبط‌تر باشد، به شکل نزدیک‌تر و نامحسوس‌تری با موضوع خود گره‌خورده است. بنابراین، اگر درست آن دسته آثار دیرزمانی دوام می‌آورند که حقیقت‌شان عمیقاً در موضوع‌شان تجسم یافته، هرچه بیش‌تر این آثار در جهان رنگ می‌بازند، نظاره‌گری که زمانی دراز از پی روزگارشان در آن‌ها تأمل می‌ورزد، واقعیت‌های زندگی روزمره^۳ را در اثر حتی بسی بیش‌تر شگفت‌آور می‌یابد. این بدان معناست که موضوع و درون‌مایه حقیقت در دوره اولیه اثر یکی هستند ولی در زندگانی پس از مرگ اثر از یکدیگر جدا می‌شوند. موضوع شگفت‌انگیزتر می‌شود درحالی‌که درون‌مایه حقیقت، پنهان بودن خود را از دست نمی‌دهد. بنابراین، به شکل فزاینده‌ای، تأویل امر شگفت‌آور و امر غریب، یعنی، موضوع، به شرطی برای هر نقد آینده بدل می‌شود. ممکن است کسی او را به خط‌شناسی تشبیه کند که ورق‌پوستی در دست دارد و متن محوشده و رنگ‌پریده آن با خطوط پرنرنگ‌تر خط‌نگاره‌ای^۴ که به آن متن ارجاع می‌دهد پوشانده شده است. همان‌گونه که خط‌شناس باید از خواندن خط‌نگاره آغاز کند، منتقد نیز باید با تفسیر خود بر متن شروع کند. از دل این فعالیت، بی‌درنگ، معیاری برای داوری انتقادی سر برمی‌آورد که برآورد آن ممکن نیست: تنها در این زمان است که منتقد می‌تواند پرسش پایه‌ای همه نقدها را پیش بکشد - یعنی این‌که آیا درون‌مایه حقیقت درخشان اثر از موضوع آن سرچشمه می‌گیرد یا تداوم حیات موضوع و ام‌دار درون‌مایه حقیقت اثر است. زیرا این دو در جریان جدا شدن از هم در اثر، درباره نامیرایی آن نیز تصمیم می‌گیرند. بدین معنا، تاریخ آثار هنری زمینه را برای نقدشان فراهم می‌کنند. به همین سبب است که فاصله تاریخی بر قدرت آن‌ها می‌افزاید. اگر مثالی طنزآمیز بخواهیم بیاوریم می‌توان گفت که اثری که عمرش درازتر می‌گردد، شبیه تل‌هیزم مخصوص برای سوزاندن جسد است، مفسر آن مانند شیمی‌دان است و منتقد مانند کیمیاگر. در حالی که چوب و آتش، در مقام تنها ابژه‌های تحلیل مفسر به او واگذار شده است، منتقد تنها دل‌مشغول خود معمای شعله است؛ معمای زدن بودن.

1. Kritik

2. Commentary

3. Realia

4. Script

در نتیجه، منتقد درباره حقیقت می‌پرسد، حقیقتی که شعله زنده آن بر کنده‌های تنومند گذشته را در سوختن و افروختن است و خاکستر سُبُک زندگی که بر باد زمان رفته است. منتقد مانند کیمیاگر، هنر رازآلود ماهیت گردانی عناصر مفید مس واقعیت را به طلای پرتالو و پردوام حقیقت به کار می‌گیرد یا بیش‌تر، فرایند تاریخی‌ای را مشاهده و تأویل می‌کند که چنین درخشیدن جادویی را پدید آورده است. درباره این چهره هر چه بیندیشیم، به دشواری با چیزی انطباق می‌یابد که در هنگام طبقه‌بندی نویسنده‌ای در مقام منتقدی ادبی، معمولاً به ذهن می‌آید.

با این همه، عنصر دیگری نیز هست که از واقعیت صرف طبقه‌بندی‌ناپذیری کمتر ابژکتیو است. این عنصر مربوط به زندگی کسانی است که «در مرگ به پیروزی رسیده‌اند». این عنصر شوم‌بختی است و این عامل چشم‌گیر در زندگی بنیامین، نمی‌تواند در اینجا نادیده گرفته شود؛ زیرا او خود، که چه بسا هرگز فکر یا رؤیای شهرت پسامرگ-آیند به ذهن او راه نیافته بود، به صورتی فوق‌العاده از آن آگاه بود. بنیامین، در آثار و نیز در صحبت‌هایش درباره گوژپشت کوچک^۱ سخن می‌گفت، شخصیت خیالی آلمانی در شاخ جادوی پسرک^۲ مجموعه معروف ترانه‌های عامیانه آلمانی.

وقتی به انبار شراب در سرداب می‌روم

تا شرابی بردارم

گوژپشتی کوچک در آنجاست

که کوزه مرا می‌گیرد

وقتی به آشپزخانه‌ام می‌روم

تا سوپ درست کنم

گوژپشتی در آنجاست

که دیگچه مرا شکسته است.^۳

1. *Bucklicht Männlein*

2. *Des Knaben Wunderhorn: Alte deutsche Lieder*

3. Will ich in mein'n Keller gehn,
will mein Weinlein zapfen,
steht ein bucklicht Männlein da,
tut mir'n Krug wegschnappen.
will ich in mein Küchel gehn,
will mein Súppllein kochen,
steht ein bucklicht Männlein da,
hat mein Töpflein brochen.

گوژپشت قدیمی‌ترین آشنای بنیامین بود. در دوران کودکی، نخست او را زمانی ملاقات کرد که این شعر را در کتاب کودکان یافت و هرگز از خاطر نبرد. ولی تنها یک‌بار (در پایان طفولیتی در برلین حوالی ۱۹۹۰)^۱ هنگامی که مرگ خود را پیش‌بینی می‌کرد، بنیامین، کوشید «سراسر زندگی خود را... چنان که پنداری از برابر چشمان محتضری می‌گذرد» دریابد و بر آن چیره گردد. او به روشنی بیان می‌کند که چه کس و چه چیزی در اوایل دوران زندگی‌اش او را وحشت‌زده کرده بود و تازمان مرگ نیز او را همراهی می‌کرد. مادرش، مانند میلیون‌ها مادر دیگر در آلمان، وقتی او یکی از بی‌شمار کارهای بد کودکی را انجام می‌داد، همیشه می‌گفت «آقای خراب‌کار^۲ سلام می‌رساند.»^۳ کودک البته که می‌دانست معنای همه این خراب‌کاری‌های عجیب و غریب چیست. مادر به «گوژپشت کوچک» ارجاع می‌داد که باعث می‌شد اشیاء حقه‌های شیطنت‌آمیزشان را علیه کودکان به کار بگیرند. این گوژپشت کوچک بود که وقتی افتادی و اون چیز از دست‌ات افتاد و شکست، گول‌ات زد. وقتی بچه بزرگ می‌شد چیزی را می‌فهمید که بچه هنوز درک نمی‌کرد؛ این که او نبود که با نگاه کردن به آن «کوچولو» او را تحریک کرده بود - گویی او پسر بچه‌ای بود که می‌خواست یاد بگیرد ترس چیست - بل که این آن گوژپشت کوچک بود که به او نگاه کرده و آن خراب‌کاری یک بدبختی بوده است. زیرا «وقتی مرد کوچک به کسی نگاه کند، آن کس نه به خودش نه به مرد کوچک محل نمی‌گذارد. با حالتی بهت‌زده او در مقابل کپه آشغال‌های روی هم ریخته می‌ایستد.»^۴

به یمن چاپ اخیر نامه‌های او، داستان زندگی بنیامین اکنون می‌تواند با خطوط کلی بیش‌تر ترسیم شود و بسیار وسوسه‌گر خواهد بود این داستان به شکل توالی چنین کپه‌های آشغال روی هم ریخته‌ای روایت شود. مسأله آن است که او به خوبی از کنش و واکنش رازآمیز جایی را که «ضعف و نبوغ در آن با یکدیگر تلاقی می‌کنند» آگاه بود. او خود این امر را با استادی تمام در پروست تشخیص داده بود. هنگامی که هم‌دلانه، سخنی از ژاک ریویر در درباره پروست آورد که البته درباره خود او نیز صادق بود: پروست «از همان بی‌تجربگی‌اش مرد که بدو مجال می‌داد آثارش را بنویسد. او از نادانی مرد... زیرا او نمی‌دانست چگونه آتش درست کند یا پنجره را باز کند» (تصویر پروست)^۵ او

1. *A Berlin Childhood around 1900*

2. Mr. Bungle

3. *Ungeschick lässt grüssen*

4. *Schriften I*, 650-52.

5. Jacques Rivière, "The Image of Proust"

مانند پروست کاملاً از تغییر «شرایط زندگی خود» ناتوان بود، «حتی وقتی این شرایط او را در هم می‌شکست» (موشکافانه به خواب‌گردی اشاره می‌کند که خام‌دستی‌اش او را مدام به کانون شوربختی رهنمون می‌شود یا هر جا که حادثه بدشگونی ممکن است در کمین باشد. چنین بود که در زمستان ۴۰-۱۹۳۹ خطر بمباران باعث شد تا او پاریس را به قصد جای امن‌تری ترک گوید. البته، هیچ بمبی هرگز بر پاریس انداخته نشد ولی مو^۱ جایی که بنیامین رفت، مرکز سربازان بود و چه بسا یکی از معدود جاها در فرانسه بود که در آن هشت ماه آغازین جنگ جهانی دوم، که متفقین عملیات نظامی عمده‌ای انجام نداده بودند،^۲ بیش‌ترین خطر را داشت.) ولی مانند پروست، او همه دلایل لازم را داشت که نفرین را به خود بخرد و دعای عجیب آخر شعر عامیانه‌ای را که او خاطرات کودکی‌اش را با آن مهر پایان می‌زد تکرار کند:

ای بچه عزیز من از تو تقاضا می‌کنم
برای گوژپشت کوچولو هم دعا کن^۳

از نگاه امروز به گذشته، کلاف درهم پیچیده شایستگی، استعداد شگرف، دست و پا چلفتی و شوربختی‌ای که زندگی بنیامین را در کمند خود گرفت، حتی در نخستین پاره‌ی بختی که به بنیامین روی کرد و راه شغلی او را در مقام نویسنده گشود، تشخیص دادنی است. از طریق دفتر دوستی، او توانست خویشاوندان/انتخابی گونه را برای مجله هافمنستال^۴ بفرستد. این پژوهش، شاهکاری از نثر آلمانی و همچنان دارای جایگاهی بلند در قلمرو عمومی نقد ادبی آلمان و قلمرو تخصصی مطالعات گوتته‌شناسی، چندین بار رد شده بود. تأیید شورمندانه هافمنستال در لحظه‌ای روی کرد که بنیامین تقریباً از «یافتن کسی که آن را بگیرد» نومید شده بود.^۵

ولی شوربختی سرنوشت‌سازی رخ داد که هرگز به طور کامل فهمیده نشد و در شرایط مشابهی لزوماً به اتفاق ربط پیدا می‌کرد. تنها امنیت مادی که این پیشرفت عمومی

1. Meaux

2. Phony war

3. Liebes Kindlein, ach, ich bitt,
Bet fürs bucklicht Männlein mit.

4. *Neue Deutsche Beiträge* (1924-25)

5. *Briefe*, I, 300.

می‌توانست به آن بینجامد، نیل به درجه استادی^۱ بود؛ نخستین گامی که باید برای گرفتن شغل دانشگاهی برداشته می‌شد و بنیامین خود را برای آن آماده کرده بود. بی‌تردید این هنوز در آمدی برای او نداشت - مدرسان مستقل^۲ هیچ حقوقی دریافت نمی‌کردند - ولی به احتمال زیاد پدرش تشویق می‌شد که تا زمانی که به مقام استادی برسد از او حمایت مالی کند زیرا این در آن زمان سنتی رایج بود. اکنون فهم این نکته دشوار است که او و دوستان‌اش چگونه تردید نکردند در این که نیل به درجه استادی، تحت نظر استاد دانشگاهی معمولی، محکوم به بدفرجامی بود. اگر آقایان درگیر در این ماجرا بعدها اعلام کردند که آن‌ها یک کلمه پژوهش ارائه شده بنیامین به دانشگاه، «خاستگاه تراژدی آلمانی» را نفهمیدند، می‌توان به یقین آن‌ها را باور کرد. آن‌ها چگونه می‌توانستند نویسنده‌ای را بفهمند که افتخار بزرگ او آن بود که «نوشتن در بخش اعظم‌اش از گفت‌آوردها تشکیل می‌شود - جنون‌آمیزترین تکنیک موزائیکی تصویرپذیر -» و مهم‌ترین تأکید را بر شش شعاری می‌گذاشت که در آغاز پژوهش آمده بود «هیچ‌کس نمی‌تواند... شخص نادرتر و با ارزش‌تر را دریابد؟»^۳ گویا استادی واقعی شیئی بی‌مانند را ساخته بود که تنها در نزدیک‌ترین مرکز حراج آن را به فروش بگذارد. نه یهودی‌ستیزی، نه بدخواهی نسبت به فردی خارجی - بنیامین مدرک خود را طی جنگ از سوئیس گرفت و شاگرد کسی نبود - نه شکایت دانشگاهی معمول به هر چیزی که میان‌مایگی آن تضمین نشده بود، هیچ‌کدام در کار نبود.

با این همه - این همان جایی است که خراب‌کاری و بخت بد سر می‌رسند - در آلمان آن زمان، شیوه دیگری نیز برای دست‌یابی به شغل دانشگاهی وجود داشت و درست جستار خویشاوندان انتخابی گونه‌اش، تنها فرصت بنیامین را برای آن تباه کرد. طبق معمول آثار بنیامین، این پژوهش از جدلی الهام گرفته بود و به کتاب فردریش گوندولف^۴ درباره گوته حمله می‌کرد. نقد بنیامین برنده بود و بنیامین هنوز می‌توانست از گوندولف و دیگر اعضای حلقه استفان گئورگ^۵ انتظار بیش‌تری داشته باشد؛ گروهی که از جوانی با جهان فکری‌شان کاملاً آشنا بود و توقع داشت فراتر از چارچوب «نهاد» با او برخورد

1. Habilitation

2. Privatdozent

3. Briefe I, 366.

4. Friedrich Gundolf (1880-1931)

5. Stefan George (1867-1933)

کنند. بنیامین چه بسا نیاز نداشت که عضو آن حلقه شود تا مدرک^۱ دانشگاهی خود را تحت نظر یکی از کسانی بگیرد که در آن زمان تازه کار دانشگاهی را شروع کرده بودند. ولی او تنها کاری را که نباید انجام می‌داد همین تیغ حمله کشیدن به روی برجسته‌ترین و توان‌مندترین عضو دانشگاهی حلقه بود؛ چنان حمله آتشی که همه ناگزیر می‌دانستند – همان‌طور که او بعدها خود توضیح داد – که «بیش از آن که به دانشگاه ارتباط داشته باشد... به بناهای یادبودی ربط داشت که گوندولف یا ارنست برترام^۲ بنا کرده بودند»^۳ بلکه، این اتفاقی بود که افتاد. و این خراب‌کاری بنیامین یا بداقبالی او بود که این را به همه دنیا گفت، پیش از آن که تقاضایش برای استادی در دانشگاه پذیرفته شود.

با این همه، به یقین نمی‌توان گفت که او آگاهانه احتیاط لازم را به کار نبرد. درست به عکس، او آگاه بود که «آقای خراب‌کار سلام می‌رساند» و بیش از هر کسی که من می‌شناسم جانب احتیاط را گرفت. ولی سیستم پیش‌بینی خطرات احتمالی او از جمله «تقدیمی چینی» که شولم از آن یاد کرده بود، مدام به شکلی عجیب و رازآمیز خطر واقعی را نادیده می‌گرفت. همان‌طور که او پاریس امن را ترک کرد و به مو، جایی خطرناک در آغاز جنگ و خط مقدم جبهه رفت، جستار او درباره گوته دل‌شوره یک‌سره زائدی را به برایش آورد که مبدا هافمنستال از ملاحظه انتقادی محتاطانه او درباره رودلف بورکهارت^۴ یکی از نویسندگان اصلی فصل‌نامه سوء برداشت کند. با این حال، او تنها به نیمه پر لیوان نگاه می‌کرد؛ این که «حمله به ایدئولوژی مکتب گئورگ... در چنین جایی نشر می‌یابد و در نتیجه نادیده گرفتن آن بسیار دشوار خواهد بود»^۵ برای آن‌ها به هیچ‌روی دشوار نبود، چون هیچ کس به اندازه بنیامین منزوی و یک‌سره تنها نبود. حتی اقتدار هافمنستال – «حامی جدید» همان‌طور که بنیامین او را در یکی از نخستین لحظه‌های شکستن خوش‌بختی خود لقب می‌دهد،^۶ نمی‌توانست تغییری در وضع پدید آورد. مکتب گئورگ قدرتی واقعی داشت و گروه پرنفوذی آن را ترویج می‌کرد که مانند دیگر نهادها فقط بیعت ایدئولوژیک در آن اعتبار داشت؛ زیرا ایدئولوژی، نه مرتبه و کیفیت علمی، می‌توانست انسجام گروه را حفظ کند. در نتیجه، رأی هافمنستال به دشواری برای

1. Accreditation

2. Ernst Bertram (1884-1957)

3. Briefe II, 523.

4. Rudolf Borchardt (1848-1908)

5. Briefe I, 341.

6. Briefe I, 327.

کسی اهمیت داشت. به رغم ژست غیرسیاسی بودن مکتب، شاگردان گئورگ همان اندازه با اصول پایه‌ای شگردهای ادبی آشنایی کامل داشتند که استادان با ارکان سیاست دانشگاهی یا نویسندگان مزدور و روزنامه‌نگاران با الفبای «از هر دست بدهی از همان دست می‌گیری».^۷

با این همه بنیامین از خصومتی که نوشته او برانگیخت خبر نداشت. او هرگز نفهمید که چگونه از پس چنین وضعی می‌توان برآمد. وی هرگز قادر نبود در میان این آدم‌ها حرکت کند نه حتی وقتی که «دشمنان خارج از محیط شخصی که گاهی از هر سو مثل گرگ سر می‌رسند»^۸ بصیرت‌ها و درون‌بینی‌هایی درباره شیوه‌های این جهان به او عطا می‌کردند. هرگاه هم که تلاش می‌کرد خود را با شرایط وفق دهد و با دیگران همکاری کند به نحوی تا زمین سفتی زیر پای خودش پیدا کند، حتما وضع داشت خراب می‌شد.

در نیمه دهه بیست میلادی، نزدیک بود بنیامین به حزب کمونیست بپیوندد؛ با این همه، پژوهش عمده او درباره گوته از منظر مارکسیسم هرگز چاپ نشد، نه در دائرةالمعارف روسیه کبیر که قصد انتشارش را در آن‌جا داشت، نه در آلمان امروز. کلاس مان^۹ که به بنیامین سفارش نوشتن بررسی *اپرای سه پولی*^{۱۰} برشت را برای مجله *دی سملونگ*^{۱۱} داد، دست‌نوشته را به او بازگرداند، زیرا بنیامین دویست و پنجاه فرانک فرانسه حق التألیف طلب کرده بود، معادل حدود ده دلار - و او می‌خواست تنها ۱۵۰ فرانک بدهد. این تفسیر شعر برشت در زمان حیات بنیامین منتشر نشد. و سرانجام جدی‌ترین دشواری‌ها روی کرد، با مهاجرت گردانندگان انستیتوی مطالعات اجتماعی که در اصل (و اکنون نیز) بخشی از دانشگاه فرانکفورت بود به آمریکا. بنیامین از نظر مالی به این انستیتو وابسته بود. قطب راهنمای این نهاد تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر^{۱۲} بودند، «ماده‌باوران دیالکتیکی» و در نظر آن‌ها اندیشه بنیامین «غیردیالکتیکی» بود و به سمت «مقوله‌های ماده باورانه‌ای حرکت کرده که به هیچ‌روی با مقولات مارکس انطباق ندارد» و دست‌کم در جستارهای درباره بودلر، «عناصر مشهودی را در درون روساخت مستقیم و بدون میانجی، چه بسا حتی به نحو علی، به عناصر مطابق با آن در روساخت پیوند می‌دهد...

7. One good turn deserves another

8. *Briefe* I, 298.

9. Klaus Mann (1906-1949)

10. *Threepenny Opera*

11. *Die Sammlung*

12. Max Horkheimer (1895-1973)

حاصل آن بود که جستار اصلی بنیامین «پاریس امپراطوری دوم در آثار بودلر»^۱ نه آن در زمان در مجله انستیتو چاپ شد نه پس از مرگ‌اش در نسخه دوجلدی آثار وی.^۲

بنیامین چه بسا نامتعارف‌ترین محصول جنبش مارکسیسم باشد. خدا می‌داند که چه سهم پر و پیمانی از تضادها را داشت. برای او جنبه جذاب نظری مارکسیسم، آموزه روساخت بود که مارکس تنها به صورت اجمالی آن را پیش کشید، ولی نقشی که بنیامین در این جنبش گزارد تناسبی با این اثرپذیری محدود نداشت. خیل عظیمی از روشن‌فکران نیز به این جنبش پیوستند در حالی که تنها جذب آموزه روساخت در این اندیشه شده بودند. بنیامین این آموزه را تنها در مقام انگیزتاری کاوش‌گرانه-روش‌شناختی به کار گرفت و علاقه بسیار اندکی به پس‌زمینه تاریخی و فلسفی آن داشت. سرچشمه شیفتگی بنیامین به آموزه روساخت، ایده پیوند نزدیک روح و تجلی مادی‌اش بود؛ ایده‌ای که کشف آن در سراسر مکاتبات^۳ بودلر هم ممکن به نظر می‌رسید. هر یک از نامه‌ها دیگری را شرح می‌داد و بر تاریکی‌ها آن نور می‌پاشید، آن‌قدر که دیگر نیازی به هیچ شرح تفسیری یا تأویلی از بیرون نبود. ذهن بنیامین، درگیر یافتن رشته‌ی ارتباطی بود که صحنه خیابان، برآورد بازار بورس، یک فکر، شعری با خطی خاص را به هم می‌پیوندید و تاریخ‌نگار یا زبان‌شناس تاریخی را قادر می‌سازد تا دوره تاریخی مربوط به آن‌ها را تشخیص دهد. هنگامی که تنودور آدورنو از بنیامین به خاطر «فرانمائی ساده‌انگارانه رویدادها» خرده گرفت،^۴ معلوم بود که تیر بنیامین به هدف خورده است. این درست همان کاری بود که بنیامین انجام می‌داد و می‌خواست انجام دهد. تحت تأثیر مستقیم سوررئالیسم، این «کوششی برای ضبط سیمای تاریخ در پیش پا افتاده‌ترین بازنمودهای واقعیت» و به تعبیر دیگر براده‌هایی از آن بود.^۵ بنیامین عاشق چیزهای کوچک و حتی خرد بود. شولم از آرزوی او برای نوشتن یک‌صد سطر در صفحه معمولی دفتر یادداشت و ستایش‌اش از دو دانه گندم در بخش یهودی موزه کلونی^۶ یاد کرد «که در آن خویشاوندی روحی

1. "The Paris of the Second Empire in the Works of Baudelaire"

۲. تاکنون دو بخش از آن به چاپ رسیده است:

Der Flâneur" in *Die Neue Rundschau*, December 1967, and "Die Modene" in *Das Argument*, March 1968.

3. *Correspondences*

4. *Briefe* II, 793.

5. *Briefe* II, 685.

6. Musée Cluny

بر روی دانه‌ها همه "شمع" یا "شمع یسرائل" را نوشته بود.^۲ برای او اندازه چیزها در نسبت معکوسی با اهمیت‌شان قرار داشت. این عشق فارغ از هوس، تنها در جهان‌بینی‌ای ریشه داشت که تأثیری سرنوشت‌ساز بر بنیامین نهاد، از اعتقاد گوته به هستی واقعیت‌بنیاد پدیده‌ای سرنمون،^۳ چیزی عینی که می‌توان در جهان نموده‌ها کشف کرد؛ یعنی در جهانی که «اهمیت»^۴ (گوته‌ای‌ترین واژه که بنیامین در آثارش بارها به کار می‌برد) و نمود، واژه و چیز، ایده و تجربه با هم تلاقی می‌کنند. چیز هر چقدر کوچک‌تر باشد، احتمال آن که به غنی‌ترین و فشرده‌ترین شکل، دربردارنده چیزهای دیگر باشد، بیش‌تر است. این امر سبب شعف بنیامین را از دیدن مکتوب‌شدن همه شمع یسرائل، گوهر یهودیت، بر روی دو دانه گندم آشکار می‌کند؛ کوچک‌ترین گوهر بر روی کوچک‌ترین موجود ظاهر می‌شود. همه‌ی چیزهای دیگر که در عین اهمیت خود، خاستگاه اصلی‌شان مقایسه‌پذیر نیستند، از هر دوی آن‌ها مایه می‌گیرند. به سخن دیگر، آن‌چه از آغاز عمیقاً بنیامین را شیفته خود می‌کرد، هرگز ایده خاصی نبود، بلکه همواره یک پدیده بود. «آن‌چه درباره هر چیزی که به درستی زیبا خوانده، ناسازنما به نظر می‌رسد، این واقعیت است که آن پدیدار می‌شود».^۵ این ناسازنما - یا به عبارت ساده‌تر شگفتی نمود - همواره در کانون همه تعلقات فکری او بود.

میزان دوری این پژوهش‌ها از مارکسیسم و ماده‌باوری دیالکتیکی را یکی از پژوهش‌های اصلی بنیامین، «پرسه‌زن»^۶ تأیید می‌کرد؛^۷ پرسه‌زنی که بی‌هدف در

۱. شمع یا شمع یسرائل (Shema Yisrael) به معنای «بشنوای اسرائیل» آیاتی از تورات است که در نماز صبح و عصر یهودیان خوانده می‌شود و دربردارنده مضامینی درباره توحید است.

2. op. cit.

3. Urphänomen

4. Bedeutung

5. *Schriften I*, 349.

6. Flâneur

۷. تعریف کلاسیک «پرسه‌زن» در جستار پر آوازه بودلر درباره کنستانتین گئی (Constantin Guys) آمده است. بنگرید به «نقاش زندگی مدرن»

"Le Peintre de la vie moderne" see Baudleaire, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Edition Pléiade, 1976, II, pp. 683-724.

(م: شماره صفحاتی که آرنه یاد کرده با چاپ کنونی کتاب برابر نیست. شماره صفحات بر اساس چاپ کنونی اصلاح شد.)

بنیامین بارها به این جستار به طور غیر مستقیم ارجاع داده و در جستار «بودلر» خود از آن نقل قول کرده است.

خیابان‌های پرازدهام در شهرهای بزرگ سلانه سلانه گشت می‌زد، در تقابلی حساب شده با شتابندگی و هدف‌مندی فعالیت عابران. در نگاه پرسه‌زن، چیزها معنای پنهان خود را آشکار می‌کنند: «تصویر واقعی گذشته با ("فلسفه تاریخ") این سو و آن سو جست‌وخیز می‌کند» و تنها پرسه‌زنی که بی‌هدف گشت می‌زند، پیام را دریافت می‌کند. آدورنو با تیزی بی‌سیار به عنصر ثابت اندیشه بنیامین اشاره کرد: «برای فهمیدن درست بنیامین باید در ورای هر جمله او تبدیل انگیزش مفرط را به چیزی ایستا حس کرد، به واقع، مفهوم ایستای خود حرکت.^۱ به طور طبیعی، هیچ چیز مانند این رویکرد نمی‌تواند «غیردیالکتیکی» باشد؛ رویکردی که در آن «فرشته تاریخ» (در نهمین «برندهاها درباره فلسفه‌ی تاریخ»)^۲ به شکل دیالکتیکی به سوی آینده حرکت نمی‌کند، بلکه صورت خود را «به عقب برگردانده است». «جایی که زنجیره‌ای از رویدادها بر ما پدیدار می‌شود، بنیامین فاجعه‌ای واحد را می‌بیند که بقایای آن همین‌طور روی هم تلنبار می‌شوند و جلوی پای او می‌افتند. فرشته دوست دارد بماند، مرده را بیدار کند و آن‌چه را هزار تکه شده به هم بچسباند.» (که قاعدتا باید به معنای پایان تاریخ باشد.) «ولی توفانی از بهشت غریدن می‌گیرد» و «در حالی که کپه ویرانه‌ها در برابر او تا آسمان بالاتر و بالاتر می‌رود، به شکلی مقاومت‌ناپذیر او را به سمت آینده – که پشت‌اش به آن بود – هل می‌دهد. آن‌چه پیشرفت می‌نامیم، این توفان است.» در این فرشته، که بنیامین در تابلوی آنگلوس نووس^۳ اثر پل کلی^۴ دید، پرسه‌زن، مرتبه نهائی درخشیدن خود را تجربه می‌کند، همان‌طور که از طریق گستوس^۵ گشت‌وگذار بی‌هدف، پرسه‌زن، حتی وقتی هجوم می‌آورند و او را هل می‌دهند، به آنبوه پرازدهام پشت می‌کند، «فرشته تاریخ» نیز، که به چیزی جز پهنه ویرانه‌های گذشته نمی‌نگرد، با توفان پیشرفت به سوی آینده پرتاب می‌شود. تصور این که چنین اندیشه‌ای هرگز پروای انسجام، درک‌پذیری دیالکتیکی و تبیین‌شوندگی عقلانی را داشته باشد، یک‌سره بی‌معناست.

همچنین باید روشن باشد که چنین اندیشه‌ای نه قصد دارد نه می‌تواند به گزاره‌هایی عموماً معتبر و الزام‌آور برسد ولی در عوض به جای چنین گزاره‌هایی، همان‌گونه که

1. *Schriften*, I, XIX.

2. "Theses on the Philosophy of History"

3. *Angelus Novus*

4. Paul Klee (1879-1940)

۵. م: گستوس (*gestus*) اصطلاحی بسط یافته در تئاتر برتولت برشت است به معنای ترکیب ژست‌های بدنی با حالت‌ها، بیان امری با واژگان و کنش‌ها باهم.

آدورنو در ملاحظات انتقادی خود آورد، «بیان‌های استعاری» می‌نشینند.^۱ در دل مشغولی او به واقعیت‌های عینی به شکل مستقیم اثبات‌پذیر، به رویدادهای یگانه و وقایعی که «اهمیت» آن‌ها پیداست، بنیامین چندان به نظریه‌ها یا «ایده‌ها» بی‌علاقه نداشت که نازک‌ترین شکل بیرونی تصورشدنی را بی‌درنگ در نظر نمی‌گیرد. برای چنین اندیشه به غایت پیچیده ولی در عین حال هم‌چنان واقع‌گرا، رابطه‌ی مارکسی میان رو ساخت و زیرساخت، به معنای دقیق کلمه، استعاره به نظر می‌آید. برای نمونه – این به یقین، سازگار با بُن اندیشه بنیامین است – مفهوم انتزاعی «عقل»^۲ به ریشه فعل «دریافتن، شنیدن»^۳ می‌رسد. ممکن است تصور شود به این واژه که به رو ساخت تعلق دارد، زیرساختی حسی داده شده است یا به عکس، این که مفهومی به استعاره بدل گشته است – به شرط آن که آن «استعاره» در معنای اصلی و غیرتمثیلی «انتقال دادن»^۴ فهمیده شود. استعاره، پیوندی برقرار می‌کند که در بی‌میانجیّت حسّانی آن درک می‌شود و به هیچ تأویلی نیاز ندارد، در حالی که یک تمثیل، همواره مسبوق به مفهومی انتزاعی است و سپس چیزی را ملموس و مشهود را برای بازنمایی آن، تقریباً آگاهانه، ابداع می‌کند. تمثیل باید پیش از آن که معنادار شود قابل توضیح باشد، در معمایی که پیش می‌کشد، راه‌حلی باید یافته شود. تأویل اغلب پیچیده و دشوار صنایع تمثیلی همواره، متأسفانه، به یاد ما یکی از راه‌حل‌های معماها را به یاد می‌آورند، حتی وقتی که دیگر بیش‌تر از بازنمایی تمثیلی اسکلت از مرگ، به مهارت نیاز نیست. از زمان هومر، استعاره، دربردارنده آن عنصر شاعرانه‌ای بوده که حامل شناخت است؛ کاربرد آن رابطه «هم‌خوانی» میان چیزهایی برقرار می‌کند که از نظر فیزیکی در دورترین نقطه هستند – همان‌گونه که در ایلیاد، یورش دردآور ترس و اندوه بر دل‌های یونانیان هم‌خوان بود با حمله باد از جانب شمال و غرب بر آب‌های سیاه.^۵ یا وقتی نزدیک شدن حرکت سپاهیان به نبرد، صف در صف، هم‌خوان است با خیزاب‌های بلند دریا که در پی باد برخاسته‌اند و صف به صف به سمت ساحل پیش می‌آیند و ردآسا به روی زمین ساحل می‌جهند و می‌غرند.^۶ استعاره‌ها ابزارهایی هستند که یگانگی جهان را به صورتی شاعرانه تحقق می‌بخشند. درباره بنیامین

1. *Briefe* II, 785.

2. Vernunft

3. Vernehmen

4. Metapherein

5. *Iliad* IX, 1-8.

6. *Iliad* IV, 422-28.

فهم این نکته بسیار دشوار است که او بدون آن که شاعر باشد شاعرانه می‌اندیشید و در نتیجه، ناگزیر بود استعاره را مهم‌ترین عطیه زبان بینگارد. «رسانش»^۱ زبانی ما را قادر می‌کند به امر نادیدنی، صورتی مادی ببخشیم - دژی پرصلابت، خدای ماست - و در نتیجه برای آن قابلیت تجربه شدن قائل شویم. او نظریه روساخت را آموزه نهایی اندیشه استعاره‌ای درمی‌یافت - درست به این دلیل که بدون هیاو و نگهبانی همه‌ی «میانجی»ها، او روساخت را یک‌راست به زیرساخت به اصطلاح «مادی» پیوند می‌داد و این برای او به معنای کلیت داده‌های با حس تجربه شده بود. او آشکارا مفتون همان چیزی شده بود که دیگران به آن برجسب اندیشه «مارکسیست-توده‌پسند» و «غیردیالکتیکی» زده بودند.

هستی معنوی بنیامین در شکل و درون‌مایه وام‌دار گوته شاعر، نه فیلسوف، بود و گرچه فلسفه خوانده بود علائق او تقریباً به طور انحصاری با شاعران و رمان‌نویسان برانگیخته می‌شد. از این‌رو، پذیرفتنی به نظر می‌رسد که برای او باید هم‌سخنی با شاعران آسان‌تر از نظریه‌پردازان باید بوده باشد، چه نظریه‌پردازان دیالکتیکی چه دیگر انواع گوناگون مابعد طبیعت. تردیدی نیست که دوستی بنیامین با برشت، دومین بخت خوب و به شکلی قیاس‌ناپذیر، مهم او در زندگی بود؛ رفاقتی یگانه از این‌رو که یک طرف آن بزرگ‌ترین شاعر زنده آلمان و طرف دیگر، بزرگ‌ترین منتقد ادبی زمانه قرار داشت؛ واقعیتی که هر دو بدان آگاه بودند. این دوستی، بی‌درنگ پیامدهای نامساعدی بر جای گذاشت؛ اندک شمار دوستانی را که داشت با او بد کرد، رابطه را با انستیتوی مطالعات اجتماعی تیره ساخت؛ جایی که او همه دلایل کافی برای «مطیع‌بودن» در برابر «توصیه‌هایش» را داشت،^۲ و تنها چیزی که باعث شد این به قیمت از دست دادن دوستی با شولم تمام نشود، وفاداری مؤمنانه شولم و سخاوت ستایش‌برانگیز او در همه مسائلی بود که به دوست‌اش مربوط می‌شد. آدورنو و شولم هر دو «تأثیر ویران‌گر» برشت را بر بنیامین در کاربرد غیردیالکتیکی مقوله‌های مارکسی و گسست قاطعانه او از هر گونه مابعدطبیعت نکوهیدند.^۳ مشکل آن بود که بنیامین، که معمولاً تمایل کامل داشت مصالحه کند، گرچه

1. Transference

2. Briefe II, 683.

۳. این نکته را اخیراً باز هر دوی آنان تأکید کرده‌اند؛ شولم در سال ۱۹۶۵، در سخنرانی خود در مجلس نکوداشت لئو بائک (Leo Baeck) گفت: «من تأثیر برشت را بر آثار دهه سی بنیامین زبان‌بار و از برخی جنبه‌ها مصیبت‌بار می‌دانم.» آدورنو نیز در نامه‌ای خطاب به شاگردش، رولف تایدمان (Rolf Tiedemann)، چنین نکته‌ای را باز گفته است. در آن نامه آمده که بنیامین به آدورنو اعتراف کرده است که او «جستار خود درباره "اثر هنری" را از آن‌رو نوشت تا از برشت عقب نماند، چون از رادیکالیسم او می‌ترسید. بنگرید به:

اغلب از نوع غیر ضروری‌اش، می‌دانست و باور داشت که دوستی‌اش با برشت، نه تنها بر مطیع بودن او که حتی بر دیپلماسی نیز مرزی مطلق می‌گذارد، زیرا «توافق من با آثار برشت یکی از مهم‌ترین و استراتژیک‌ترین مسائل در سراسر موضوع من است.»^۱ در برشت او شاعری با توانایی‌های فکری نادر می‌دید. به رغم همه حرف‌ها درباره دیالکتیک، بنیامین بدین جهت نیز برشت را مهم می‌دانست که برشت در مقام فردی در اردوگاه چپ، کم‌تر از دیگران اندیشمندی دیالکتیکی نبود، ولی هوشمندی او به شکلی نامعمول با واقعیت تماس داشت. بنیامین در همراهی فکری با برشت می‌توانست آنچه را که خود برشت «اندیشیدن زمخت»^۲ نامیده بود بیازماید و بورزد. برشت گفته بود: «مهم‌ترین چیز، آموختن چگونگی اندیشیدن به شکلی زمخت است. زمخت اندیشیدن، یعنی اندیشیدن عالی.» بنیامین در شرح این نوشت: «کسان بسیاری هستند که تصورشان از یک دیالکتیک‌دان، عاشق ظرایف است...، به عکس، اندیشه‌های زمخت، باید بخشی از مجموعه اندیشه‌ی دیالکتیکی باشند، زیرا آن‌ها چیزی جز ارجاعات نظریه‌ی عمل نیستند... اندیشه باید زمخت باشد تا بتواند در عمل به هدف خود دست یابد.»^۳ آن‌چه بنیامین را به اندیشیدن زمخت جذب کرد چه بسا نه چندان ارجاع آن به عمل بود که ارجاع آن به واقعیت. برای او این واقعیت خود را یک‌راست، بیش‌تر در ضرب‌المثل‌ها و تعبیرهای زبان هر روزه نشان می‌دهد. او در همین سیاق نوشت: «ضرب‌المثل‌ها مدرسه اندیشیدن زمخت‌اند» و هنر اخذ گفتار تعبیری و ضرب‌المثلی، بنیامین را به معنای دقیق کلمه قادر کرد تا نثری چنین یگانه، افسون‌گر و در نزدیکی جادویی با واقعیت بنویسد – همان‌گونه که کافکا چنین می‌کرد؛ در آثار کافکا شخصیت‌های گفتارش همواره به مثابه سرچشمه الهام بازشناختنی‌اند و کلیدی که قفل بسیاری «چیستان» می‌گشایند.

Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt, 1965, p. 89.

بسیار بعید است که بنیامین گفته باشد از برشت می‌ترسد و به نظر نمی‌رسد که آدورنو نیز چنین ادعایی داشته باشد. از این نکته که بگذریم، متأسفانه چندان بعید نیست که بنیامین چنین چیزی گفته باشد، چون او از آدورنو می‌ترسید. درست است که بنیامین از دوران جوانی، در برخورد با کسانی که نمی‌شناخت، مأخوذ به حیا می‌شد، ولی فقط از کسانی می‌ترسید که به آن‌ها وابسته بود. وابستگی به برشت تنها در صورتی قابل تصور است که او پیشنهاد او را می‌پذیرفت و از پاریس به همسایگی برشت در جایی بسیار ارزان‌تر از پاریس، در دانمارک می‌رفت. بعدها معلوم شد که بنیامین به طور جدی پرهیز داشت از این که منحصر «به یک شخص» وابسته شود، آن‌هم در کشوری غریبه با «زبانی کاملاً بیگانه». بنگرید به: *Briefe*, II, 596, 599.

1. *Briefe* II, 594.

2. Das plumpe Denken

3. In the review of the *Dreigroschenroman*. cf. *Versuche Über Brecht*, Frankfurt, 1966, p. go.

به هر جای زندگی بنیامین بنگریم، گوژپستی کوچک در آنجا می‌یابیم. بسی پیش از آغاز رایش سوم، او حقه‌های بدجسانه خود را به کار می‌برد و باعث می‌شد تا ناشرانی که به بنیامین قول داده بودند در ازای خواندن دست‌نوشته‌ها یا ویرایش مجله برای آن‌ها حقوقی سالانه بدهند، پیش از آن که شماره اول دربیاید، ورشکست می‌شدند. بعدها گوژپشت، اجازه داد مجموعه‌ای از نامه‌های درخشان آلمانی او، به صورتی بسیار شکیل و همراه تفسیرهایی بسیار عالی، چاپ شود - با عنوان *انسان آلمانی*^۱ و با این شعار در پیشانی: *درباره افتخار بدون شهرت/ درباره عظمت بدون شکوه/ درباره بلندمرتبگی بدون مزد*.^۲ ولی او که در آلمان نازی، بر کتاب نام مستعار خود را نهاده بود، آگاه شد که نسخه‌های کتاب به جای آن که طبق خواست او توزیع شوند، از زیرزمین ناشر ورشکسته سوئیسی سر درآورده‌اند. در سال ۱۹۶۲، در این زیرزمین، نسخه‌های این کتاب کشف شد، درست وقتی که چاپ جدیدی از آن در آلمان بیرون آمده بود. (باید این گوژپشت کوچک را مسئول چند کار دیگری نیز دانست که اول به صورتی ناخوشایند ظاهر شدند ولی در نهایت پیامد خوبی برای بنیامین داشتند. یکی از این موارد ترجمه شعر «معراج»^۳ از الکسی سنت لژه^۴ (سن ژان پرس) بود که بنیامین آن را اثری «کم‌اهمیت»^۵ می‌دانست ولی مانند ترجمه پروست، به سفارش هافمنستال آن را انجام داد. ترجمه در آلمان پیش از جنگ منتشر نشد، با این همه، بنیامین ارتباطش را با لژه و ام‌دار این ترجمه بود. وقتی لژه دیپلمات بود، توانست مداخله کند و دولت فرانسه را متقاعد کند که طی دوران جنگ اقامت او را در فرانسه تمدید کنند، امتیازی که به ندرت به پناهندگان داده می‌شد.) پس از این شیطنت، «کپه‌های آشغال» آمد. پیش از وقوع فاجعه در مرز اسپانیا، آخرین شیطنت او تهدیدی بود که او از سال ۱۹۳۸ حس می‌کرد که انستیتو مطالعات اجتماعی در نیویورک، تنها «حمایت مادی و اخلاقی» برای بقای او در پاریس^۶ او را وامی‌نهد. او در آوریل ۱۹۳۹ که هنوز تحت تأثیر «شوک» رد شدن نسخه اول پژوهش‌اش درباره بودلر از سوی آدورنو در نوامبر ۱۹۳۸ بود،^۷ نوشت: «همان شرایطی که وضعیت من را در اروپا به شدت در خطر قرار می‌دهد به احتمال زیاد مهاجرت به آمریکا را برای من محال

1. *Deutsche Menschen*

2. Von Ehre ohne Ruhm/ Von Grösse ohne Glanz/Von Würde ohne Sold

3. *Anabase*

4. Alexis Saint-Léger

5. *Briefe* I, 381.

6. *Briefe* II, 839.

7. *Briefe* II, 790.

خواهد ساخت.^۱

شولم بی‌تردید درست می‌گوید که در میان نویسندگان معاصر، پس از پروست، بنیامین بیش‌ترین احساس نزدیکی را با کافکا داشت و بی‌گمان بنیامین «گستره ویرانی‌ها و قلمرو مصیبت» آثار خود را در ذهن داشت، وقتی نوشت: «فهمیدن آثار کافکا، جدا از چیزهای دیگر، مستلزم به رسمیت شناختن این نکته است که او ناکام بود.»^۲ آن‌چه بنیامین با چنان توانایی بی‌همتایی درباره کافکا می‌گوید، درباره خود او نیز صادق بود: «شرایط این ناکامی گوناگون بود. آدم و سوسه می‌شود بگوید که او زمانی از ناکامی نهایی خود مطمئن بود؛ همه‌چیز برای او انگار در رؤیا رخ می‌داد.»^۳ او نیاز نداشت کافکا را بخواند تا مثل کافکا ببیند. آتش‌انداز کشتی^۴ تنها داستانی است که او از کافکا خوانده است. او سخن‌گوته در «خوشاوندی‌های پراکنده‌گزین» درباره امید را نقل کرد که «امید به‌سان ستاره‌ای که از آسمان فرو می‌افتاد از سر آنان می‌گذشت» و این جمله که با آن او پژوهش خود را پایان می‌دهد، چنان است که انگار کافکا آن را نوشته است: «امید تنها به نو میدان داده شده است.»^۵

در ۲۶ سپتامبر ۱۹۴۰، والتر بنیامین، که قصد مهاجرت به آمریکا را داشت، جان خود را در مرز اسپانیا-فرانسه گرفت. این امر دلایل چندی داشت. گشتاپو آپارتمان او را که کتاب‌خانه‌اش در آن بود، در پاریس مصادره کرده بود (او موفق شده بود، نیم بیش‌تر کتاب‌های مهم‌اش را از آلمان به پاریس ببرد). از آنجا که پیش از پرواز از پاریس به لورد در فرانسه اشغال نشده، بسیاری از دست‌نوشته‌هایش را از طریق دفتر ژرژ باتای^۶ به کتاب‌خانه ملی پاریس منتقل کرده بود، حق داشت که نگران دیگران نیز باشد.^۷ او چطور

1. *Briefe* II, 810.

2. *Briefe* II, 614.

3. *Briefe* II, 764.

4. *The Stoker*

5. *Schriften* I, 140.

6. George Bataille (1897-1962)

۷. اکنون به نظر می‌رسد تقریباً همه‌چیز حفظ شده است. به گفته تی‌یدمان (op.cit. p. 212) دست‌نوشته‌های مخفی شده در پاریس، بر اساس دستورالعمل بنیامین، برای تئودور آدورنو فرستاده شد و اکنون در مجموعه شخصی آدورنو در فرانکفورت نگهداری می‌شوند. نسخه کپی شده یا بازچاپ شده اکثر متون نیز در مجموعه شخصی گرشوم شولم در اورشلیم قرار دارد. آثاری که گشتاپو مصادره کرده بود، در جمهوری دموکراتیک آلمان پیدا شد. در این باره بنگرید به:

Rosemarie Heise. "Der Benjamin-Nachlass in Potsdam" *Alternative*, October-December, 1967.

می توانست بدون کتاب‌خانه زندگی کند؟ چگونه می توانست بدون گردآوری گسترده گفت‌آوردها و قطعه‌ها از میان دست‌نوشته‌هایش در آمدی برای خود کسب کند؟ جدا از این، هیچ تمایلی برای رفتن به آمریکا نداشت، جایی که به قول خودش، مردم چه بسا هیچ فایده‌ای برای او قائل نمی شدند جز آن که او را این طرف و آن طرف کشور ببرند تا به عنوان «آخرین اروپایی» نشان‌اش دهند. ولی دلیل مستقیم خودکشی بنیامین، پیش آمدن یک بداقبال غیرعادی بود. بر اساس توافق آتش‌بس میان فرانسه‌ی ویشی و رایش سوم، پناهندگانی که از آلمان هیتلر گریخته بودند،^۱ در خطر بازگردانده شدن به آلمان بودند؛ قاعدتا فقط اگر مخالفان سیاسی بودند. برای نجات این دسته از پناهندگان - که باید خاطرنشان کرد که هرگز دربرگیرنده انبوه یهودیانی نمی شود که بعدها در خطرناک‌ترین وضع ممکن قرار گرفتند - آمریکا از طریق کنسول‌گری خود در فرانسه اشغال نشده، شماری ویزاهای اضطراری توزیع کرد. با کمک تلاش‌های انستیتو مطالعات اجتماعی در نیویورک، بنیامین یکی از نخستین کسانی بود که توانست یکی از این ویزاها را در ماریسی بگیرد. همچنین، او به سرعت ویزای ترانزیت اسپانیا را نیز گرفت تا بتواند به لیسبون برود و آنجا سوار کشتی شود. با این همه، او ویزای خروج از فرانسه را که در آن موقع هنوز الزامی بود نداشت. حکومت فرانسه خیلی دوست داشت برای خوشایند گشتاپو، از دادن ویزای خروج به آلمانی‌ها از دم خودداری کند. به طور کلی این مشکل خیلی بزرگی نبود زیرا راه به نسبت کوتاه و نه چندان ناهمواری در میان کوه وجود داشت که می شد پیاده از آنجا به پورت بو رفت و پلیس مرزی فرانسه بر آنجا نظارتی نداشت. با این همه، برای بنیامین که ظاهراً مشکل قلبی داشت،^۲ حتی راه رفتن در مسیری کوتاه زحمت بسیاری بود و به طور جدی رمق او را می گرفت. گروه کوچکی از پناهندگان که بدان‌ها پیوسته بود تا به شهری در مرز اسپانیا رسیدند، دریافتند که مرز در همان روز بسته شده است. مقامات فرانسوی هم ویزای خروج از ماریسی را صادر نمی کردند. پناهندگان قرار بود از همان راهی که آمده بودند، روز بعد به فرانسه برگردند. طی شب، بنیامین خود را کشت. مقامات مرزی که از خودکشی بنیامین متأثر شده بودند، به همراهان او اجازه دادند تا به سمت پرتغال حرکت کنند. چند هفته بعد، ممنوعیت صدور ویزا دوباره برداشته شد. یک روز قبل، بنیامین می توانست بدون هیچ مشکلی رد شود، یک روز بعد مردم در ماریسی آگاهی یافتند که در شرایط کنونی رفتن به اسپانیا ممکن نیست. فاجعه درست در آن روز خاص، امکان وقوع داشت.

1. Les réfugiés provenant d'Allemagne

2. *Briefe* II, 841.

II. عصر ظلمت

«کسی که در زمان حیات خود نتواند با زندگی کنار آید، نیازمند دستی است که نومییدی را کمی از سرنوشت‌اش دور کند... و با دستی دیگر او می‌تواند آنچه را در میان ویرانه‌ها می‌بیند تند تند بنویسد، زیرا او متفاوت و بیش از دیگران می‌بیند؛ هرچه باشد او در دوران حیات خود مرده و بازمانده واقعی است.»
فرانتس کافکا^۱

«شبهه کشتی شکسته‌ای که می‌خواهد با بالارفتن از دیرکی که در حال فرو افتادن است خود را روی آب شناور نگه دارد. او می‌تواند از آنجا علامتی بفرستد که به نجات او بینجامد.»

والتر بنیامین^۲

اغلب هر دوره، به روشنی تمام، مهر و نشان کسانی را بر پیشانی خود می‌زند که کم‌ترین تأثیر را از آن پذیرفته‌اند و بیش‌ترین فاصله را از آن داشته‌اند و در نتیجه عمیق‌ترین رنج‌ها را از آن برده‌اند. این درباره پروست، کافکا، کارل کراس^۳ و نیز بنیامین صادق است. طرز رفتار و شکلی که وقت حرف زدن و شنیدن سرش را نگه می‌داشت، طوری که حرکت می‌کرد، اخلاق او و به ویژه سبک سخن گفتن‌اش تا سلیقه‌اش در گزینش کلمات و تراش دادن جملات، سرانجام سلیقه‌های نامتعارف و رک و راست‌اش – همه از مُدافتاده به نظر می‌آیند آن‌قدر که گویا او از سده نوزدهم به سده بیستم رانده شده است مثل کسی که به ساحل سرزمینی بیگانه افتاده باشد. آیا او هرگز در سده بیستم آلمان احساس در وطن بودن کرد؟ حق داریم اگر در این تردید کنیم. در سال ۱۹۱۳ وقتی بسیار جوان بود، برای نخستین بار، به فرانسه رفت. بعد از چند روز اقامت در پاریس، خیابان‌های آنجا در نظر او تقریباً بیش‌تر از خیابان‌های برلین «حالت وطن را داشتند».^۴ حتی در آن زمان ممکن است او حساس کرده باشد – همان‌طور که بیست سال بعد به یقین حس کرد – چقدر سفر از برلین به پاریس در حکم سفری در زمان است – نه از کشوری به کشور دیگر، بلکه از سده بیستم به سده نوزدهم. آنجا «ملتی در حد اعلا» داشت که فرهنگ‌اش اروپای

۱. کافکا، یادداشت‌های روزانه، در آیهی روز ۱۹ اکتبر ۱۹۲۱.

۲. در نامه‌ای به گرهارد شولم در تاریخ ۱۷ آوریل ۱۹۳۱.

3. Karl Kraus (1874-1936)

4. Briefe I, 56.

سده نوزدهم را تعیین بخشیده بود و اوسمان^۱ برای آن پاریس را ساخته بود «پایتخت سده نوزدهم» چنان که بنیامین خود آن را لقب داده بود. این پاریس که هنوز کلان‌شهر نشده بود ولی به ژرفی اروپایی بود و در نتیجه به شکلی بی‌مانند طبیعی بود، آغوش خود را به روی همه بی‌خانمان‌ها گشود و از میانه سده پیش خانه دوم آن‌ها شد. نه بیگانه‌هراسی مشهود ساکنان‌اش نه آزارهای پنهان و پیدای پلیس محلی، هیچ‌یک نتوانست این را تغییر دهد. خیلی پیش‌تر از مهاجرت‌اش، بنیامین، می‌دانست که چقدر «ارتباط با فرانسوی‌هایی که آدم را قادر می‌کنند مکالمه با آن‌ها را بیش از یک‌ربع ساعت اول ادامه دهد، استثنایی است.»^۲ بعدها، زمانی که او در پاریس در جامه پنهانده ساکن شد، بزرگ‌منشی ذاتی او مانع از آن شد که دامنه آشنایان خود را بگسترده - یکی از آشنایان سرآمد او ژید^۳ بود - و با افراد تازه‌ای ارتباط برقرار کند. (به تازگی دست‌گیرمان شده که ورنر کرافت^۴ او را به دیدن شارل دو بو^۵ برد که به یُمن «شیفتگی‌اش به ادبیات آلمان» چهره‌ای کلیدی در میان مهاجران آلمان بود. ورنر کرافت ارتباطات بیش‌تری داشت؛ چه آیرونی‌ای^۶). در بررسی سخته و سنجیده آثار و نامه‌های بنیامین و نیز آثار نشر یافته درباره آن‌ها، پیر میساک^۷ به این نکته اشاره کرد که بنیامین چقدر رنج برده بود که در فرانسه از او «استقبال»ی در خور نشد.^۸ این بی‌گمان درست است، ولی مطمئناً این امر نباید برای بنیامین غافل‌گیرکننده بوده باشد.

این‌ها هرچقدر آزارنده و توهین‌آمیز بود، شهر خود همه‌چیز را جبران می‌کرد. بنیامین در همان اوایل سال ۱۹۱۳ کشف کرد که بولوارهای پاریس از خانه‌هایی درست شده که «به نظر نمی‌آیند ساخته شده‌اند تا کسی در آن‌ها زندگی کند بلکه انگار دسته‌ای سنگ‌اند که مردم میان آن‌ها راه می‌روند».^۹ در این شهر، آدم هنوز می‌تواند گرد آن به حلقه‌ای از دروازه‌های کهن گذشته سفر کند، به همان‌صورتی که روزگاری شهرهای سده‌های

1. Georges-Eugène Haussmann (1809-1891)

2. *Briefe* I, 445.

3. André Gide (1869-1951)

4. Werner Kraft (1896-1991)

5. Charles du Bos (1882-1939)

6. Cf. "Walter Benjamin hinter seinen Briefen," *Merkur*, March 1967.

7. Pierre Missac

8. Cf. Pierre Missac. "L'Eclat et le secret: Walter Benjamin." *Critique*, Nos. 231-32, 1966.

9. *Briefe* I, 56.

میانی بودند - دور تادور دیوار کشیده در برابر بیرونیان - باقی مانده است، ولی بدون تنگی خیابان‌های سده‌های میانی؛ فضاهاى درونى روبازى که گشاده‌دستانه، ساخته و طراحی شده‌اند، با تاق آسمان، شبیه سقفی باشکوه بر فراز آن. «ظریف‌ترین چیز در اینجا درباره هر هنر و فعالیت این واقعیت است که خرده‌مانده‌هایی از آن شکوه طبیعی و اصیل خود بر جا می‌گذارند.»^۱ به واقع، آن خرده‌مانده‌ها به آن‌ها کمک می‌کنند تا درخشش و تلالو تازه‌ای بیابند. ظاهر یک شکل آن‌ها صف کشیده در سراسر خیابان، شبیه درون دیوارها، باعث می‌شوند تا آدم در این شهر بیش از هر جای دیگر احساس امنیت و آسایش کند. دالان‌هایی که بولوارهای بزرگ را به هم متصل می‌کنند و حفاظی از هوای توفانی‌اند، چنان اثر سحرانگیزی در بنیامین گذاشت که او اثر حجیمی را درباره سده نوزدهم و پایتخت آن طراحی کرده بود و به سادگی «دالان‌ها»^۲ نامید. این دالان‌ها و پاساژها به واقع، نماد پاریس‌اند، زیرا آن‌ها آشکارا هم‌زمان درون و بیرون‌اند و در نتیجه سرشت واقعی آن را به بهترین شکلی باز می‌نمایند. در پاریس، غریبه خود را در خانه‌اش حس می‌کند، زیرا او می‌تواند در این شهر همان‌طور زندگی کند که در چار دیواری خودش. همان‌گونه که کسی که در آپارتمان زندگی می‌کند و به جای استفاده در آن فقط برای خوابیدن و خوردن و کار کردن، در آن زندگی می‌کند و با این کار آن را به جایی امن و آسوده برای خود بدل می‌کند، کسی که ساکن شهری است نیز چنین می‌کند، با گشت‌وگذار بی‌هدف در آن، و هر وقت خواست، با نشستن در یکی از هزار کافه‌ای که در خیابان‌ها صف کشیده‌اند و زندگی شهر که با موج عابران پیاده پیش می‌رود. تا امروز، پاریس تنها شهر بزرگی است که می‌شود به آسانی تمام آن را زیر پا گذاشت و بیش از هر شهر دیگری، سرزندگی‌اش را وام‌دار مردمی است که در خیابان‌های آن راه می‌روند، و در نتیجه ازدحام اتومبیل‌های مدرن هویت آن را به دلایلی بیش‌تر و مهم‌تر از عامل تکنیکی به مخاطره می‌اندازند. بیغوله^۳ حومه‌های آمریکایی یا مناطق مسکونی بسیاری شهرها که زندگی خیابانی سراسر در سواره‌روهای آن جاری است و آدم می‌تواند در پناه‌روهایش راه برود، اکنون به گذرگاه‌هایی بدل شده‌اند که آدمی فرسنگ‌ها در آن راه می‌رود، بی‌آن‌که به انسان دیگری بر بخورد. پاریس درست نقطه مقابل این جاهاست. آن‌چه دیگر شهرها به نظر می‌رسد تنها با اکراه به بیکاره‌های جامعه رخصت می‌دهند - گشت‌زدن، ول گشتن، پرسه‌زدن - خیابان‌های پاریس در عوض همه را بدان فرامی‌خوانند. در نتیجه،

1. Briefe I, 421.

2. Passagenarbeit

3. Wasteland

از زمان امپراطوری دوم، این شهر بهشت همه کسانی بوده که نه نیازی به پیدا کردن ممر معاش داشته‌اند، نه در پی هدفی دویده‌اند؛ بهشت لولیان^۱؛ بهشتی نه فقط برای هنرمندان و نویسندگان که برای تمام آن‌هایی که به دلائل سیاسی - بی‌خانمانی یا بی‌سرزمینی - یا بنا به اسبابی اجتماعی نتوانسته‌اند در جامعه جذب شوند و در نتیجه پیرامون آن هنرمندان و نویسندگان گرد آمده‌اند.

بدون در نظر گرفتن این پس‌زمینه برای پاریس که تجربه‌ای سرنوشت‌ساز برای بنیامین جوان شد، به دشواری می‌توان دریافت چرا پرسه‌زن چهره‌ای کلیدی در آثار اوست. میزانی که گشت زدن، آهنگ اندیشیدن او را تعیین می‌کرد، چه بسا به روشنی در ویژگی‌های طرز راه رفتن او آشکار بود. ماکس ریختر^۲ شکل راه رفتن او را «جلو رفتن در عین درنگ کردن؛ ترکیبی عجیب از هر دو» توصیف کرده است.^۳ راه رفتن‌اش راه رفتن یک پرسه‌زن بود و شگفت‌انگیزی آن بدین خاطر بود که پرسه‌زن، مانند کج کلاه‌خان یا افاده‌فروشی، به سده نوزدهم تعلق داشت؛ عصر امنیت که در آن کودکان خانواده‌های طبقه میانی بالا، حقوق‌شان بدون آن که کار کنند تضمین بود، آن‌قدر که هیچ دلیلی برای شتافتن نداشتند. همان‌طور که شهر به بنیامین پرسه‌زنی و سبک‌سرانه راه رفتن و اندیشیدن سده نوزدهمی را آموخت، به طور طبیعی در او حسی نسبت به ادبیات فرانسه برانگیخت و به طرز بازگشت‌ناپذیری او را با زندگی روشن‌فکری معمولی آلمانی بیگانه کرد. در سال ۱۹۲۷ وقتی از سفری به مسکو بازمی‌گشت و متقاعد شده بود که پروژه‌های ادبی‌ای که زیر پرچم کمونیستی پیش می‌روند به جایی نمی‌رسند و شروع کرده بود تا «موقعیت پاریس»^۴ خود را مستحکم کند، در نامه‌ای به هافمنستال نوشت: «در آلمان من در میان نسل خود، در کوشش‌ها و علایق‌ام احساس انزوا می‌کنم، در حالی که در فرانسه نیروهایی وجود دارند - نویسندگانی مانند ژیرودوه^۵ و به ویژه آراگون^۶، جنبش سورئالیسم - که

1. Bohemia

2. Max Rychner (1897-1965)

۳. ماکس ریختر، دبیر تازه در گذشته مجله ادبی *Neue Schweizer Rundschau* یکی از فرهیخته‌ترین و مذهب‌ترین چهره‌های فضای فکری این عصر بود. مانند آدورنو، ارنست بلوخ و شولم، او در شماره سپتامبر سال ۱۹۶۹ مجله «درمونات»، مقاله‌ای در یادبود بنیامین نوشت:

"Erinnerungen an Walter Benjamin" *Der Monat*, Sept. 1960.

4. Briefe I, 444-45.

5. Jean Giraudoux (1882-1944)

6. Louis (Andrieux) Aragon (1897 - 1982)

من با آن‌ها دل‌مشغولی‌های مشترکی دارم.^۱ (هشت سال پیش از این، او از «حس عالی خویشاوندی» ای سخن گفته بود که پگی^۲ در او برانگیخته بود: «هیچ اثر مکتوبی این اندازه عمیق مرا تحت تأثیر خود نگرفته و چنین حس هم‌دلی به من نداده بود.»^۳ او موفق نشد هیچ موقعیتی را مستحکم کند، و موفقیت اساسا به دشواری ممکن بود. تنها در پاریس پس از جنگ بود که خارجی‌ها - و قاعدتا این نامی است که تا امروز در پاریس به همه کسانی داده می‌شود که در فرانسه به دنیا نیامده‌اند - توانستند «موقعیتی» به دست آورند. از سوی دیگر، بنیامین، به موقعیتی ناگزیر شد که هیچ جای دیگر وجود نداشت و به واقع جز پس از جنگ نمی‌شد به آن صورت شناخت و تشخیص داد؛ موقعیت بودن «بالای دیرک»، جایی که بهتر از ساحل امن می‌شد عصر پرتلاطم و توفانی را از آن‌جا دید، گرچه نه کسانی که هرگز به دریا نزدیک نمی‌شوند نه کسانی که می‌توانستند حتی در این شرایط بحرانی دل به دریا بزنند، هیچ کدام به آسانی متوجه علامت خطری که «کشتی شکسته» از بالای دیرک می‌فرستند نمی‌شوند؛ کشتی شکسته‌ای که شنا نمی‌داند، نه شنا در مسیر موج نه خلاف آن.

از نگاه بیرونی این موقعیت نویسنده‌ای آزادکار است که از قلم خود زندگی می‌گذراند. با این‌همه، همان‌طور که به نظر می‌رسد تنها ماکس ریخنر به آن توجه کرده است، بنیامین این کار را به «شیوه‌ای خاص» انجام داد، زیرا «نویسنده‌ای پرکار نبود» و «هرگز معلوم نشد که دیگر منابع درآمد او چیست». شک‌آوری ریخنر از هر نظر موجه بود. نه تنها پیش از مهاجرت، «منابعی دیگر» در اختیار او بود که در ورای ظاهر نویسندگی آزادکارانه او یک زندگی به طور چشم‌گیری آزادانه‌تری را داشت که البته مدام تحت خطر بود؛ سبک زندگی روشن‌فکری ادبی^۴ که خانه او کتابخانه‌ای بود که کتاب‌هایش با دقت و وسواسی شدید گزیده و گردآوری شده بود و به هیچ‌روی به چشم ابزار کاری دیده نمی‌شد؛ از گنجینه‌هایی ساخته شده بود که ارزش‌ها، چنان‌که بنیامین اغلب تکرار می‌کرد، با این واقعیت اثبات شده بود که آن‌ها را نخوانده است - در نتیجه، کتابخانه‌ای تضمین شده؛ گرچه نه تضمین شده برای آن که سودمند باشد یا در خدمت شغلی قرار گیرد. چنین زندگی‌ای در آلمان ناشناخته بود، همان‌گونه که حرفه بنیامین هم به همین اندازه در آلمان ناشناخته بود؛ یعنی حرفه او که نه تاریخ‌نگاری ادبی

1. *Briefe* I, 446.

2. Charles Péguy (1873-1914)

3. *Briefe* I, 217.

4. *Homme de lettres*

یا دانشگاهی‌ای بود که با تعدادی مجلدات ضخیم کتاب، لازم برای اعتبار او، بلکه منتقد و جستارنویسی که حتی فرم جستار را به شکل عوام‌پسندانه‌ای بلند و مفصل می‌دانست و بیش‌تر گزین‌گویی را ترجیح می‌داد البته اگر می‌توانست با نوشتن گزین‌گویی امرار معاش کند. او بی‌گمان از این واقعیت بی‌خبر نبود که بلندپروازی‌های حرفه‌ای او معطوف به چیزی‌ست که در آلمان وجود ندارد جایی که به رغم لیختنبرگ،^۵ لسینگ، شلگل،^۶ هاینه، و نیچه، گزین‌گویی هرگز ارج نهاده نشده بود و مردم بیش‌تر به آن نگاهی انتقادی داشتند و آن را چیزی در منتهای بی‌شرمی ویران‌گر می‌دانستند که خواندن آن اگر حظی بیاورد تنها در بخش فرهنگی روزنامه‌ها خواهد بود. تصادفی نبود که بنیامین، زبان فرانسه را برای بیان این آرزو برگزید:^۷ «هدفی که برای خود قرار داده‌ام آن است که.... نخستین منتقد ادبیات آلمانی به شمار روم. مشکل آن است که از بیش از پنجاه سال پیش به این سو، نقد ادبی در آلمان دیگر ژانری جدی قلمداد نمی‌شود. خلق جایگاهی در نقد برای خود به معنای.... بازآفرینی نقد به مثابه ژانر است.»^۸

تردیدی نیست که بنیامین انتخاب چنین حرفه‌ای را وامدار اثرپذیری‌های اولیه خود از فرانسه بود، به نزدیکی با همسایه بزرگ در آن سوی رود راین که در او این چنین ژرف حس خویشاوندی برمی‌انگیخت. ولی این بسی دردنمون‌تر بود که حتی گزینش چنین حرفه‌ای، انگیزه‌های سختی زمانه و بدبختی مالی بود. اگر بخواهیم حرفه‌ای را توضیح دهیم که او به طور خودکار، ولی به احتمال بسیار ناعامدانه، در طبقه‌های اجتماعی خود را برای آن آماده کرده بود، باید به آلمان دوران ویلهلم برویم؛ دورانی که او در آن بالید و نخستین برنامه‌هایش برای آینده شکل گرفت. آن‌گاه می‌توان گفت بنیامین برای هیچ چیزی آماده نبود جز «حرفه» کلکسیونر خصوصی و دانش‌وری سراپا مستقل؛ چیزی که آن زمان «دانش‌ور مستقل»^۹ خوانده می‌شد. در شرایطی که او تحصیل کرد، که پیش از جنگ جهانی اول آغاز شد، تنها می‌شد از شغلی دانشگاهی سردر آورد ولی یهودیان

5. Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799)

6. Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829)

7. *Le but que je m'avais proposé ... c'est d'être considéré comme le premier critique de la littérature allemande. La difficulté c'est que, depuis plus de cinquante ans, la critique littéraire en Allemagne n'est plus considérée comme un genre sérieux. Se faire une situation dans la critique, cela ... veut dire: la recréer comme genre.*"

8. *Briefe* II, 505.

9. Symptomatic

10. Privatgelehrter

تعمید نشده همچنان از چنین شغل‌هایی محروم بودند همان‌طور که به هیچ شغل دیگر دولتی نیز راهی نداشتند. چنین یهودیانی مجاز نبودند به مقام استادی نائل آیند و در بهترین حالت می‌توانستند که مرتبه اداری بدون حقوق «استادیار»^۱ داشته باشند، شغلی که تنها به ظاهر مقتضی درآمدی تضمینی بود. دکترایی که بنیامین تصمیم گرفت بگیرد، «تنها به خاطر خانواده بود»^۲ و تلاش بعدی او برای نیل به مقام استادی بر این اساس صورت گرفت که خانواده او چنین درآمدی را در اختیار او قرار می‌دهند.

این وضعیت ناگهان پس از جنگ تغییر کرد؛ تورم بخش زیادی از بورژوازی را فقیر و حتی بی‌ملک و مال کرد و در جمهوری وایمار، مشاغل دانشگاهی حتی به روی یهودیان تعمید نشده نیز گشوده بود. داستان غم‌انگیز مقام استادی به روشنی نشان می‌دهد که چگونه بنیامین به تغییر شرایط توجه اندکی کرد و چگونه همچنان در مسائل مالی در چنبره تصورات پیش از جنگ باقی ماند. از آغاز، نیت او برای دنبال کردن مقام استادی به خاطر دادن «گواهی به رسمیت شناخته شدن عمومی» بود تا پدرش پولی به او – که در دهه سی زندگی خود بود – بدهد؛ درآمدی کافی و البته در شأن جایگاه اجتماعی او. هیچ‌گاه، حتی وقتی که نزدیک بود به کمونیست‌ها پیوندد، تردید نکرد که به رغم تنش گاه‌گاه‌اش با پدر و مادر، حق اوست که چنین کمک مالی بلاعوضی را از آن‌ها دریافت کند و توقع آن‌ها که او باید «برای درآمد کار کند» زنده بود.^۳ هنگامی که بعدها پدرش گفت که او نمی‌تواند یا نمی‌خواهد پول ماهانه‌ای را که به هر حال پرداخت می‌کرد افزایش دهد، حتی اگر پسرش به مقام استادی هم نائل شود، این به طور طبیعی شالوده کار بنیامین را از میان برد. تا زمان مرگ پدر و مادرش در سال ۱۹۳۰، بنیامین قادر بود مشکل امرار معاش خود را با نقل مکان به خانه والدین‌اش حل کند و نخست با خانواده (او همسر و یک پسر داشت) و پس از جدایی – که خیلی زود رخ داد – به تنهایی زندگی کند (طلاق او تا سال ۱۹۳۰ صورت نگرفت). روشن است که این ترتیبات، مقادیر زیادی رنج برای او به بار آورد ولی به همین اندازه روشن است که به احتمال زیاد او هرگز به طور جدی به راه حل دیگری فکر نکرد. همچنین بسی عجیب است که به رغم مشکلات مالی همیشگی، او در سراسر این سال‌ها مدام کتاب‌خانه‌اش را بزرگ‌تر می‌کرد. تنها کوشش او برای منع خود از این عشق گران – او مثل قماربازی که به قمارخانه می‌رود، به حراج‌خانه‌های بزرگ کتاب می‌رفت – و راه حل‌اش حتی برای فروش «اضطراری»

1. Extraordinarius

2. Briefe I, 216.

3. Briefe I, 292.

چیزی، به اینجا ختم می‌شد که حس می‌کرد مجبور است با خریده‌های تازه «درد این اشتیاق را فرو بنشانند».^۱ تنها تلاش قابل اثبات او برای پایان دادن به وابستگی مالی به خانواده‌اش به این پیشنهاد منجر شد که پدرش فوراً «پولی به او بدهد که بتواند با آن، سهمی در کتاب‌فروشی دست‌دوم بخرد».^۲ این تنها کار درآمدزایی بود که بنیامین به آن فکر کرد. البته که حاصلی از آن به بار نیامد.

در نگاه واقعیت‌های دهه بیست و سی آلمان و آگاهی بنیامین از این که او هرگز نخواهند توانست با قلم خود زندگی کند - «جاهایی هست که می‌توانم در آن‌ها حداقلی از درآمد به دست آورم و جاهایی هم هست که می‌توانم با حداقل درآمد در آن زندگی کنم ولی جایی نیست که بتوانم این هر دو را با هم به دست آورم».^۳ - رفتار او در کل از این جهت که به شکلی نابخشدنی غیرمسئولانه است، حیرت آدم را برمی‌انگیزد. با این‌همه، این هر چیزی بود جز مسئولیت‌ناپذیری. این تصور دور از ذهن نیست که همان‌قدر برای کسانی که ثروتمند به دنیا آمده‌اند، باور فقیر بودن‌شان دشوار است که باور ثروتمند بودن برای کسانی که در فقر بزرگ شده‌اند؛ دسته اول با بی‌احتیاطی‌هایی که از آن آگاه نیستند، زندگی خود را به باد می‌دهند و دسته دوم دچار ناخن‌خشی‌ای هستند که به واقع چیزی نیست جز هراس کهنه‌ای که در وجودشان از این که فردا چه بر سرشان می‌آید خانه کرده است.

افزون بر این، رویکرد بنیامین به مشکلات مالی به هیچ‌روی، جدا از موارد دیگر نبود. نگرشی که او داشت، در میان همه نسل روشن‌فکران آلمانی-یهودی رواج داشت، گرچه شاید هیچ‌کس دیگر به این اندازه با آن بد تا نکرده بود. اساس آن، ذهنیت پدران، بازرگانان موفق بود که موفقیت خود را چندان پراهمیت نمی‌دانستند و آرزویشان این بود که فرزندان‌شان به اموری والاتر بپردازند. این صورت سکولار شده باور یهودی قدیمی بود که آن‌ها که تورات یا تلمود، یعنی قانون خدا را، «می‌آموزند» نخبگان واقعی مردم‌اند و نباید با مشغله بی‌اهمیتی مانند پول درآوردن یا کار کردن برای آن دچار زحمت شوند. این بدان معنا نیست که در این نسل تنش پدر-پسر وجود نداشت؛ درست به عکس، ادبیات زمانه پر از این واقعیت بود و اگر فروید در محیطی آلمانی-یهودی زندگی نمی‌کرد و پژوهش‌های خود را در آن و به زبان آلمانی نمی‌نوشت، ما چه بسا

1. Briefe I, 340.

2. Briefe I, 292.

3. Briefe II, 563.

هرگز نامی از عقده اودیپ نمی شنیدیم.^۱ ولی به سان قاعده، این تنش ها با ادعای پسران حل می شد که نابغه اند یا در مورد کمونیست های بسیاری که از خانواده های متمول بودند با این ادعا که آن ها در خدمت رفاه نوع بشرند - به هر روی، با ادعای آرزوی انجام دادن کاری والا تر از پول درآوردن - و پدران نیز با سخت گیری می خواستند مطمئن شوند که این بهانه ای برای گریز از کسب درآمد برای امرار معاش نباشد. وقتی چنین ادعاهایی در کار نبود یا اگر بود پذیرفته نمی شد، مصیبت در کمین بود. بنیامین یکی از این نمونه ها بود. پدرش هرگز ادعای او را باور نکرد و روابط میان آن دو فوق العاده بد بود. نمونه دیگر کافکا بود که - احتمالاً به دلیل آن که واقعاً شبیه نابغه ها بود - کاملاً از این محیط نبوغ زده رها بود و هرگز ادعای نبوغ نکرد و استقلال مالی خود را با شغلی معمولی در اداره بیمه کارگران پراگ تضمین کرد. (رابطه او با پدرش البته به همان اندازه بد بود، ولی به دلایلی متفاوت.) و با این همه، کافکا تا این شیوه را در پیش گرفت خود را در آستانه خودکشی یافت، زیرا گویی او در حال فرمان بردن از دستوری بوده است که به او می گوید: «تو باید گور خود را کسب کنی.»

برای بنیامین به هر روی، ماهانه پدری تنها درآمد ممکن باقی ماند و برای آن که پس از مرگ والدین، درآمدی داشته باشد حاضر بود، یا فکر می کرد حاضر است کارهای زیادی انجام دهد: در برابر سیصد مارک، عبری بخواند، اگر صهیونیست ها فکر می کنند که این سودی برای آن ها دارد، یا در برابر هزار فرانک فرانسه، دیالکتیکی بیاندیشید، با همه مخلفات مربوطه، اگر راه دیگری برای کار کردن با مارکسیست ها نباشد. این که به رغم افلاس اش، بعدها این کار را کرد، سزاوار ستایش نیست و همچنین شکیبایی بی نهایتی که باعث شد شولم فکر کمک به او را برای چند سال از سر به در کند؛ شولمی که سخت دست و پا می زد تا برای بنیامین حقوقی بابت آموزش عبری از دانشگاه در اورشلیم بگیرد. روشن است که هیچ کس حاضر نبود پولی به او بابت تنها «مقام»ی که برای آن به دنیا آمده بود بپردازد، یعنی دانش ور ادبی،^۲ مقامی که از آینده بی نظیر آن نه صهیونیست ها خبر داشتند نه مارکسیست ها.

۱. کافکا، نسبت به همه معاصران اش دورنمای بهتری از این مسائل داشت. او می گفت: «عقده پدر که خوراک فکری بسیاری از آدم هاست... به یهودیت پدران ارتباط دارد... رضایت ضمنی (و مبهم) پدران به این که آغوش دین را ترک کنند (این ابهام، خشم بود)؛ یک پا هنوز در زمین یهودیت پدران گیر است و پای دیگر روی خلأ مطلق ایستاده است.»

(Franz Kafka, *Briefe*, p. 337)

2. Homme de lettres

امروزه، دانش‌ور ادبی به چشم ما بیش‌تر چهره‌ای حاشیه‌نشین و بی‌خطر می‌آید و انگار که معادل چهره دانش‌ور مستقلی است که همواره مایه‌ای کمیک داشته است. بنیامین، آن‌قدر خود را به زبان فرانسه نزدیک می‌دید که زبان برای او «گونه‌ای دلیل»^۱ بر هستی او شد. او به احتمال زیاد می‌دانست که خاستگاه دانش‌ور ادبی، فرانسه پیش از انقلاب است و نیز از شغل فوق‌العاده او در جریان انقلاب فرانسه آگاه بود. برخلاف نویسندگان و روشن‌فکران^۲ بعدی، «نویسندگان و ادیبان» حتی بدان صورت که فرهنگ لاروسس^۳ دانش‌وران ادبی را تعریف می‌کند، گرچه در جهان کلمات مکتوب و نشر یافته زندگی می‌کردند و پیش از هر چیز در احاطه کتاب‌ها بودند، نه مجبور بودند و نه می‌خواستند که به طور حرفه‌ای بنویسند و بخوانند. برخلاف طبقه روشن‌فکران که یا در مقام کارشناس در خدمت دولت‌هایند یا با جهت‌بخشی و آموزش در خدمت جامعه، دانش‌وران ادبی همواره در تکا‌پویند تا هم از دولت و هم از جامعه دور بمانند. زندگی مادی آن‌ها با درآمدی اداره می‌شود که حاصل کار کردن نیست و رویکرد فکری آن‌ها استوار بر نفی قاطع جذب سیاسی یا اجتماعی شدن در جامعه است. بر پایه این استقلال دوگانه، آن‌ها می‌توانستند بدون آن که خللی به زندگی‌شان وارد شود، خود را در مقامی چنان بالاتر از دیگران فرض کنند که ظهور درون‌بینی‌های تحقیرآمیز روشنفرو^۴ درباره رفتار آدمی، حکمت این جهانی مونتینی^۵، بُرندگی گزین‌گویانه اندیشه پاسکال^۶، جسارت و آزاداندیشی تأملات سیاسی مونتسکیو^۷ مجال یابد. وظیفه من در اینجا نیست که درباره شرایطی بحث کنم که در نهایت دانش‌وران ادبی را در سده هجدهم به انقلابی‌ها بدل کرد یا فرایندی که طی آن، جانشینان‌شان در سده نوزدهم و بیستم به دو طبقه «فرهیخته» از یک‌سو و انقلابی‌های حرفه‌ای از سوی دیگر تقسیم شدند. این پس‌زمینه تاریخی را تنها از آن‌رو آوردم که نشان دهم در بنیامین عنصر فرهنگ به شیوه‌ای بی‌مانند با عنصر انقلاب و شورش آمیخته بود. انگار کمی پیش از ناپدیدشدن، تقدیر چهره دانش‌ور ادبی آن بود که خود را یک‌بار دیگر در تمامیت همه امکان‌هایش به نمایش بگذارد، گرچه – و شاید به خاطر این که – بنیاد مادی خود را، به شیوه‌ای مصیبت‌بار، از دست داده تا شورمندی

1. Hlibi

2. "écrivains et littérateurs"

3. *Dictionnaire Larousse*

4. François VI, Duc de La Rochefoucauld (1613-1680)

5. Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592)

6. Blaise Pascal (1623-1662)

7. Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755)

صرفاً فکری‌ای که این چهره را این اندازه دوست‌داشتنی می‌کند بتواند در گویاترین و اثرگذارترین امکان‌هایش پدیدار شود.

بی‌گمان نه قحط عقل بود که کسی علیه خاستگاه‌های خود، محیط جامعه آلمانی-یهودی در آلمان سلطنتی که بنیامین در آن بزرگ شده بود، بشورد نه قیام علیه جمهوری وایمار فاقد توجیه بود؛ همان جمهوری‌اش که بنیامین حاضر نشد در آن شغلی بگیرد. در «کودکی برلین حوالی ۱۹۰۰» بنیامین خانه‌ای را توصیف می‌کند که او از آن آمده است، خانه‌ای به سان «بقعه آرامگاهی که از پیش برای من در نظر گرفته شده بود.»^۱ به طوری کاملاً منحصر به فرد، پدرش تاجر هنری و عتیقه‌فروش بود. خانواده او ثروتمند بودند و از آن دسته خانواده‌های معمولی یهودی جذب شده در جامعه، یکی از اجدادش ارتدکس بود و دیگری به انجمنی اصلاح‌گرا^۲ تعلق داشت: «در کودکی، من زندانی غرب قدیم و جدید بودم. در آن روزها خانواده من در این دو منطقه زندگی می‌کردند با رفتاری آمیزه کله‌شقی و اعتماد به نفس، و آن‌ها را به گتویی بدل کردند که تیول خود می‌دانستند.»^۳ یک‌دندگی و کله‌شقی درباره یهودیت‌شان بود. این تنها کله‌شقی بود که باعث می‌شد آن‌ها به یهودیت خود بچسبند. اعتماد به نفس‌شان الهام گرفته از موقعیت آن‌ها در محیط غیریهودی بود که هرچه بود در آن، به آن موقعیت دست یافته بودند. در روزهایی که قرار بود مهمان بیاید معلوم می‌شد که چقدر می‌شود افاده فروخت. در چنین مواقعی، در بوفه، که به نظر می‌رسید کانون خانه است و در نتیجه «به وضوح شبیه کوه معبد بود»، باز می‌شد و در آن وقت می‌شد مانند بتانی که دوست دارند مردم در پیرامون آن‌ها جمع شوند، این جواهرات را در معرض دید مهمان‌ها گذاشت. سپس «انبوه نقره‌های خانه» ظاهر می‌شدند و آن‌چه نمایش داده می‌شد «نه ده‌تا، نه بیست‌تا یا سی‌تا بود. و وقتی من به این ردیف خیلی خیلی طولانی قاشق‌های چای‌خوری یا تکیه‌گاه‌های چاقو،^۴ کاردهای میوه‌خوری یا چنگال‌های صدف‌خوری نگاه می‌کردم، لذت وفور این‌ها با این ترس درمی‌پیچید که مبادا کسانی که قرار است بیایند همه همین‌طور نگاه کنند، درست مثل چاقوساز ما.»^۵ حتی بچه می‌دانست که مشکلی جدی وجود دارد و نه تنها به خاطر این که مردم فقیری نیز هستند («فقیر - برای بچه پول‌دارهای سن من تنها به شکل گداه‌ها

1. *Schriften* I, 643.

2. Reform Congregation

3. *Schriften* I, 643.

4. Knife rests

5. *Schriften* I, 632.

وجود داشتند. این پیشرفت بزرگی در فهم من بود وقتی که برای نخستین بار به ذهن‌ام فکر در عمل شرم‌آور کار کم‌دستمزد خطور کرد.^۱ بلکه از آن‌رو که «کله شقی» درونی و «اعتماد به نفس» بیرونی فضایی از ناامنی و خودآگاهی‌ای را تولید می‌کردند که واقعا هر چیزی بود جز محیطی مناسب برای پرورش کودکان. این تنها درباره بنیامین، برلین وست^۲ یا آلمان صدق نمی‌کرد. با چه عشق و شوری کافکا کوشید خواهر خود را متقاعد کند تا پسر ده‌ساله‌اش را در مدرسه شبانه‌روزی بگذارد تا او را در امان بدارد از «ذهنیت ویژه‌ای که خاصه در میان یهودیان ثروتمند پراگ زهری کشنده بود و نمی‌شد آن را از بچه‌ها دور نگه داشت... این ذهنیت تنگ‌نظرانه، پلید و موزیانه.»^۳

مسئله در نتیجه، چیزی بود که که از دهه ۱۸۷۰ یا ۱۸۸۰ «مسئله یهود» نام گرفته بود و به آن شکل تنها در اروپای مرکزی آلمانی‌زبان آن دهه‌ها وجود داشت. امروز این مسئله بدان صورت که بود با مصیبتی که بر سر یهودیان اروپایی آمد پاک شده و به حق فراموش گشته است گرچه هنوز گاه گاه در زبان نسل قدیمی تر صهیونیست‌های آلمانی که عادت اندیشیدن آن‌ها از دهه نخست این قرن مایه می‌گیرد می‌توان به آن برخورد. جدا از این، هرگز این چیزی جز دل‌مشغولی روشن‌فکران یهودی نبود و اهمیتی برای اکثریت یهودیان اروپای مرکزی نداشت. با این‌همه، برای روشن‌فکران به غایت مهم بود، زیرا یهودی بودن آن‌ها که به سختی نقشی در زندگی معنوی خصوصی آن‌ها بازی می‌کرد، زندگی اجتماعی آن‌ها را تا حد فوق‌العاده‌ای تعیین می‌بخشد و بر این‌روی خود را به آن‌ها به شکل پرسش پایه‌ای اخلاقی درمی‌آورد. در این شکل اخلاقی، به زبان کافکا، «وضعیت درونی وحشتناک این نسل‌ها» مهر و نشان مسئله یهود می‌خورد. فارغ از این که در قیاس با آن‌چه بعدتر رخ داد، این مسئله چقدر امروزه به نظر ما بی‌اهمیت بیاید، نمی‌توان آن را در اینجا نادیده گرفت، زیرا بنیامین، کافکا و کارل کراس، هیچ‌یک، نمی‌توانند بدون فهم مسئله یهود درک شوند. برای فهم‌پذیرتر کردن موضوع، باید مسئله را درست به همان شکلی تقریر کنم که آن زمان تقریر و بحث شده بود، یعنی در مقاله‌ای با عنوان «آقای پاراناسوس آلمانی-یهودی»^۵ که وقتی موریتس گلدشتاین^۶ آن را در سال

1. *Schriften I*, 632.

۲. برلین وست (Berlin West) یکی از محله‌های مسکونی عیانی شهر برلین است.

3. *Ibid.*, p. 339.

4. *Ibid.*, p. 337.

5. "Deutsch-jüdischer Parnass"

6. Moritz Goldstein (1880-1977)

۱۹۱۲ در مجله‌ای معتبر در کنستوتارت^۱ چاپ کرد، بلوایی عظیم برانگیخت.

از نظر گلدشتاین، مسأله آن‌طور که برای روشن‌فکران یهودی طرح شده، دو جنبه دارد: محیط غیریهودی و جامعه یهودی جذب شده. در نگاه او این مشکل حل‌ناشدنی بود. درباره محیط غیریهودی، «ما یهودیان، دارایی‌های فکری مردمی را مدیریت می‌کنیم که ما را از حق و توانایی این کار محروم کرده‌اند.» افزون بر این: «نشان دادن بی‌معنایی استدلال دشمنان ما و اثبات بی‌پایه بودن خصومت آن‌ها ساده است. از این چه نتیجه می‌گیریم؟ این که دشمنی آن‌ها واقعی است. وقتی همه تهمت‌ها رد شده، همه تحریف‌ها اصلاح شده، همه قضاوت‌های نادرست درباره ما نفی شده، انزجار در مقام امری انکارناپذیر برجا خواهد ماند. هر کس که نتواند این را بفهمد، دیگر کاری‌اش نمی‌توان کرد.» ناکامی در فهم همین نکته بود که جامعه یهودی را تحمل‌ناپذیر می‌نمود؛ جامعه‌ای که نمایندگان آن از یک‌سو می‌خواستند یهودی بمانند و از سوی دیگر نمی‌خواستند یهودی بودن خود را به رسمیت بشناسند «ما باید علناً این مشکل را که عامل انزوای آنان است، جار بزنیم. ما باید آن‌ها را واداریم تا یهودیت خود را بپذیرند یا این که به تعمد تن در دهند.» ولی حتی اگر این موفقیت‌آمیز می‌بود، حتی اگر دروغ بودن این محیط می‌شد به نمایش گذاشته شود و از آن بگریزند، چه نتیجه‌ای عائد می‌شد؟ «پریدن به درون ادبیات مدرن عبری» برای این نسل ناممکن بود. بنابراین: «رابطه ما با آلمان، عشق یک‌طرفه است. بگذارید دست کم، به اندازه کافی مردانه معشوق را از درون دل‌هایمان بیرون برانیم... من گفته‌ام آن‌چه باید بخواهیم انجام دهیم. همچنین گفته‌ام چرا ما نمی‌توانیم آن را بخواهیم. قصد من آن بود که مشکل را بنمایانم. گناه من نیست که من چاره‌ای نمی‌شناسم.» (آقای گلدشتاین، زمانی که دبیر فرهنگی و سیش سایتونگ^۲ شد، این مشکل را برای خودش شش سال بعد حل کرد. چه کار دیگری از دست‌اش برمی‌آمد؟)

اگر کسی در کافکا در سطح بسی جدی‌تر، به صورت‌بندی مشابهی از مشکل و همین سرگردانی درباره چاره‌ناپذیری آن برنخورده باشد، ممکن است برای رهانیدن گریبان خود را از دست موریتس گلدشتاین بگوید که او به روشنی چیزی را بازتولید می‌کند که بنیامین در بافتار دیگری آن را «بخش عمده یهودی‌ستیزی عوامانه و نیز ایدئولوژی

1. Der Kunstwart

۲. م. Vossische Zeitung روزنامه پرشمارگان لیبرالی بود که از سال ۱۷۲۱ تا ۱۹۳۴ در برلین به چاپ می‌رسید.

صهیونیستی نامید»^۱ در نامه‌ای به ماکس برود^۲ درباره نویسدگان آلمانی-یهودی، کافکا نوشت که مسأله یهود یا «بأس درباره آن، الهام یهودیان بود - الهامی چون هر الهام دیگر محترم، ولی در بررسی دقیق‌تر، با داشتن ویژگی‌هایی آزارنده، سخت کشنده؛ زیرا به رغم آن‌چه به ظاهر به نظر می‌رسید ادبیات آلمانی نمی‌توانست ظرف نومیدی آنان باشد، چون مسأله واقعا آلمانی نبود. بر این روی، آن‌ها «در میان سه امر محال می‌زیستند... امتناع نوشتن» چنان‌که گویی آن‌ها تنها با نوشتن بود که از شر الهام‌شان خلاصی می‌یافتند. «امتناع نوشتن به زبان آلمانی» - کافکا کاربرد زبان آلمانی از سوی آنان را به مثابه «غصب آشکار یا نهان، یا احتمالا خود-عذاب‌گر دارایی بیگانه‌ای می‌دانست که کسب نشده بلکه دزدیده، و (نسبتا) به سرعت برداشته شده، و حتی اگر یک خطای زبانی قابل اشاره در آن رخ ندهد، دارایی شخص دیگری خواهد ماند.» و سرانجام «امتناع نوشتن به زبانی دیگر»، زیرا هیچ زبان دیگری در دسترس نیست. کافکا نتیجه گرفت: «باید امتناع چهارمی نیز بدان افزود؛ امتناع نوشتن؛ زیرا این نومیدی چیزی نبود که بتواند از راه نوشتن بکاهد» - همان‌طور که برای شاعران عادی‌ست؛ چون خدایی الهام‌بخش آنان است که بدان‌ها تلقین شعر می‌کند تا از آن‌چه آدمیان می‌رنجند و تاب می‌آورند بگویند. به بیان دقیق‌تر، نومیدی در اینجا «دشمن زندگی و نوشتن شده است؛ نوشتن در اینجا تنها مهلتی داده شده است، مثل مهلتی که کسی درست کمی پیش از حلق آویز کردن خود برای نوشتن واپسین وصیت‌نامه دارد».^۳

چیزی ساده‌تر از اثبات این نیست که کافکا خطا می‌کرد و آثار خود او که به ناب‌ترین نثر آلمانی این سده نوشته شده، بهترین دلیل برای رد دیدگاه‌های اوست. ولی چنین استدلالی، جدا از کج‌سلیقگی، زائد نیز هست، چون کافکا خود از این امر به خوبی آگاه بود - زمانی او در یادداشت‌های روزانه‌اش آورد: «اگر من همین‌طوری جمله‌ای را بنویسم، این جمله در عین کمال است».^۴ به رغم بیزاری همه آلمانی‌زبانان،

1. *Briefe* I, 152-53.

2. Max Brod (1884-1968)

3. *Ibid.*, pp. 336-38.

م: برای متن ترجمه انگلیسی نامه بنگرید به:

Franz Kafka, *Letters to Friends, Family and Editors*, New York, Schocken Books Inc. 1977, p. 236.

برای شرحی درباره‌ی «بغرنج تاریک یهودیت» نزد کافکا به فصل دوم کتاب زیر بنگرید:
Saul Friedländer, *Franz Kafka; The Poet of Shame and Guilt*, New Haven and London, Yale University Press, 2013, pp. 39-65.

4. Franz Kafka, *Tagebücher*, p. 42.

یهودی و غیریهودی، از «سخن گفتن به زبان آلمانی ییدیشی شده»^۱، او یگانه کسی بود که می‌دانست این گویش در زبان آلمانی جایگاهی مشروع دارد و چیزی جز یکی از گویش‌های فراوان آلمانی نیست. از آنجا که او به درستی فکر می‌کرد که «در چارچوب زبان آلمانی، تنها گویش‌ها نبود و در کنار آن‌ها شخصی‌ترین زبان آلمانی معیار و رسمی^۲ نیز واقعاً زنده بود»، طبیعتاً انتقال از زبان آلمانی ییدیشی شده یا از زبان ییدیشی به زبان آلمانی رسمی به همان اندازه موجه بود که انتقال از زبان آلمانی رسمی به زبان آلمانی جاری و عامیانه^۳ یا گویش آلمانی^۴. خواندن ملاحظات کافکا درباره دسته‌بازیگرانی که سخت شیفته‌شان بود، نشان می‌دهد که آن‌چه او را مجذوب می‌کرد، بیش‌تر سرزندگی زبان و ژست بود تا عناصر ویژه یهودی.

بی‌گمان، فهم این مسائل یا جدی گرفتن آن‌ها، امروزه برای ما دشوار است، به ویژه از آن‌رو که وسوسه‌انگیز است تا ویل نادرست آن‌ها یا دست‌کم گرفتن‌شان و صرفاً واکنش دانستن‌شان به محیط یهودی‌ستیز و در نتیجه آن‌ها را نمود بیزاری از خویش دانستن. هنگامی که با کسانی در جایگاه انسانی و مقام روشن‌فکری کافکا، کراس، و بنیامین سر و کار داریم، هیچ چیز گمراه‌کننده‌تر از آن نیست. آن‌چه به نقد آن‌ها بُرندگی زهرآلودی می‌داد، هرگز یهودی‌ستیزی به معنای دقیق آن نبود، بلکه واکنش طبقه متوسط یهودی به آن بود؛ واکنشی که هرگز روشن‌فکران با آن همراهی نکردند. «آنجا نیز، مسأله رویکرد پوزش‌خواهانه‌ی^۵ بی‌عزت نفس یهودیت رسمی نبود، یهودیتی که روشن‌فکران به ندرت ارتباطی با آن داشتند، بلکه مسأله آن بود که بورژوازی یهودی همه ترفندهای خودفریبی را به کار می‌گرفت تا به دروغ، همان واقعیت فراگیر یهودی‌ستیزی را انکار کند و انزوا و جدایی خود از واقعیت را نفی کند؛ انزوایی که برای کافکا، و نه فقط برای او، اغلب دربردارنده جدایی خصمانه و همواره تفرعن‌آمیز از یهودیان، به اصطلاح یهودیان/روپای شرقی^۶ بود که از جانب آن‌ها به دروغ، مسئول یهودی‌ستیزی قلمداد می‌شدند. عامل تعیین‌کننده در همه این‌ها، از دست دادن واقعیتی بود که ثروت این طبقات آن را تشدید و تشویق می‌کرد. کافکا نوشت: «در میان فقیران، جهان، جنب و جوش کار، به تعبیری،

1. Mauscheln

2. High German

3. Low German

4. Alemannic dialect

5. Apologetic

6. Ostjuden

به شکل مقاومت‌ناپذیری وارد کلبه‌ها می‌شود... و نمی‌گذارد هوای بونیاک، آلوده و کودک‌کش در اتاق نشیمن خانواده که به زیبایی اثاث در آن چیده شده، تولید شود.^۱ آن‌ها علیه جامعه یهودی جنگیدند، زیرا به آن‌ها اجازه نمی‌داد در جهان همان‌سان که بود، بدون توهّم، زندگی کنند و در نتیجه، برای نمونه، برای قتل والتر راتنو^۲ در سال ۱۹۲۲ آماده باشند. برای کافکا «غیرقابل فهم بود که آن‌ها گذاشته بودند او این قدر زنده بماند.»^۳ آن‌چه سرانجام، به مشکل شدت و حدت می‌بخشید این واقعیت بود که این مشکل صرفاً و حتی در وهله اول، در گسست میان نسل‌ها جلوه نکرد که اگر چنین بود با ترک خانه و خانواده می‌شد از آن گریخت. تنها برای اندک‌شماری از نویسندگان آلمانی-یهودی این مشکل خود را بدان شکل آشکار کرد و آن شمار اندک در محاصره کسانی بودند که پیش از آن فراموش شده بودند ولی امروزه به روشنی می‌توان هویت آنان را تشخیص داد و شناخت. بنیامین نوشت: «نقش سیاسی آن‌ها نه تأسیس حزب که تشکیل باند بود، کارکرد ادبی آن‌ها تولید نه مکتب که مُد بود، و نقش اقتصادی آن‌ها نه پدید آوردن تولیدگران که دلالتان بود. دلالتان یا زبل‌هایی که می‌دانستند چطور فقر خود را خرج کنند تو گویی ثروتمندند و از پوچی خمیازه‌های خود صدای شادی در بیاورند. نمی‌توان در موقعیت آن‌چنان عذاب‌آوری، آسوده‌تر از این قرار گرفت.»^۴ کافکا، که در نامه‌ی پیش‌گفته با «امتناع‌های زبانی» این وضعیت را نشان داد و افزود که آن‌ها را «همچنین می‌توان نامی یک‌سره متفاوت داد»، به «طبقه متوسط زبانی» اشاره می‌کند، میان، به تعبیری، گویش پرولتاریا و نثر درجه یک، هیچ‌چیز «جز خاکسترها نیست که بتوان بدان نمای ظاهری زندگی را بخشید، مگر با دستان مشتاق یهودی که در میان آن‌ها به جست‌وجو برآمده است.» نیاز چندانی به افزودن این نکته نیست که اکثریت قاطع روشن‌فکران یهودی به این «طبقه متوسط» تعلق داشتند. از نظر کافکا آن‌ها «دوزخی از ادبیات آلمانی-یهودی» پدید آوردند که کارل کراس «در مقام ناظری بزرگ و سخت‌گیر»، تأثیری عمیق بر آن داشت، بدون آن‌که چندان آگاه باشد که چقدر خود او «در کنار دیگرانی که آماج نقد و ملامت قرار خواهند گرفت بدین دوزخ تعلق دارد»^۵

1. Franz Kafka, *Briefe*, p. 341.

2. Walther Rathenau

3. *Ibid.*, p. 378.

۴. در "Der Autor als Produzent" سخنرانی ایرادشده در پاریس در سال ۱۹۳۴ که در آن بنیامین نقل قول‌هایی از جستاری قدیمی درباره روشن‌فکران چپ می‌آورد. بنگرید به: *Versuche über Brecht*, p. 109.

5. Max Brod, *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, Winterthur, 1948.

معلوم بود که این امور می‌توانند از چشم‌اندازی غیریهودی به شکلی یک‌سره متفاوت به نظر آیند؛ چنان‌که در یکی از جستارهای بنیامین سخنی را می‌خوانیم که برشت درباره کارل کراس گفته بود: «این دوره که به پایان می‌رسید، او نیروی تسهیل‌کننده این پایان بود.»^۱

برای یهودیان آن نسل (کافکا و موریتس گلدشتاین ده سالی از بنیامین بزرگ‌تر بودند) شکل‌های در دسترس شورش، صهیونیسم و کمونیسم بود و درخور توجه است که پدران آن‌ها اغلب شورش صهیونیستی را با زبانی تلخ‌تر محکوم می‌کردند تا کمونیسم را. هر دو گریزراهایی از توهم به واقعیت بودند، از دروغ و خودفریبی به هستی صادقانه. ولی این تنها چیزی است که در نگاه امروز به گذشته به نظر می‌رسد. در آن زمان، وقتی بنیامین، نخست با بی‌میلی صهیونیسم را آزمود و سپس با همان اندازه اکراه کمونیسم را تجربه کرد، دو ایدئولوژی با خصومتی هر چه تمام‌تر رویاروی یک‌دیگر ایستاده بودند: کمونیست‌ها به صهیونیست‌ها انگ فاشیست‌های یهودی^۲ را می‌زدند و صهیونیست‌ها، کمونیست‌های یهودی جوان را «هم‌گون‌گرایان سرخ»^۳ می‌خواندند. به شیوه چشم‌گیر و چه بسا بی‌مانندی، بنیامین سال‌ها هر دو مسیر را برای خود گشوده نگاه داشت. او مدت‌ها پس از آن‌که مارکسیست شده بود، همچنان راه رفتن به فلسطین را در نظر داشت بدون آن‌که به خود اجازه دهد که کم‌ترین تأثیر را از دیدگاه دوستان مارکسیست‌مآب خود به ویژه مارکسیست‌های یهودی بپذیرد. این به روشنی نشان می‌دهد که سویه «مثبت» هر یک از ایدئولوژی‌هایی که توجه او را جلب می‌کرد، چقدر کم بود و آن‌چه برای او در هر دو مورد اهمیت داشت، عامل «منفی» نقد وضع موجود بود، برون‌شدی از اوهام و بی‌صدافتی‌های بورژوازی؛ موضعی خارج از چارچوب رسمی دانشگاهی و نیز ادبی. او وقتی این رویکرد از ریشه انتقادی را برگزید، بسیار جوان بود؛ چه بسا بدون آن‌که به ذهن‌اش خطور کند چقدر این رویکرد به انزوا و تنهایی او خواهد انجامید. در نتیجه،

1. *Schriften* II, 174.

م: سخن برشت به آلمانی این است:

“Als das Zeitalter Hand an sich legte, war Karl Kraus diese Hand”

در ترجمه انگلیسی انسان‌ها در عصر ظلمت و همچنین در گزیده‌ی گزین‌گویی‌ها (Karl Kraus, *Half-Truths and One-and-Half-Truths: selected Aphorisms*, Chicago, Chicago University Press, 1990) این عبارت چنین ترجمه شده است:

“When the age died by its own hand he was his hand”

۲. مثلاً برشت به بنیامین گفته بود که جستار او درباره کافکا خیلی به کار فاشیسم یهودی آمده بود. بنگرید به: Versuche, p. 12.

3. Red assimilationists

برای نمونه، در نامه‌ای که در سال ۱۹۱۸ نوشته شد می‌خوانیم که والتر راتنو،^۱ که مدعی نمایندگی آلمان در امور خارجه بود، و رودلف بورکهارت^۲ که ادعای مشابهی را در زمینه امور معنوی آلمان داشت، در «اراده معطوف به دروغ»، «دروغ‌گویی عینی»^۳ با هم مشترک بودند.^۴ هیچ کدام نمی‌خواستند از طریق آثارشان در «خدمت» آرمانی باشند – در مورد بورکهارت، «منابع معنوی و زبانی» مردم، در مورد راتنو، ملت – ولی هر دو آثار و استعدادشان را به مثابه «ابزارهایی خودبنیاد در خدمت اراده مطلق معطوف به قدرت» به کار می‌گرفتند. افزون بر این، ادیبانی وجود داشتند که استعداد خود را در خدمت پیشه و موقعیتی اجتماعی قرار می‌دادند: «ادیب^۵ بودن یعنی زیستن تنها تحت پرچم عقل، همان‌طور که روسپی‌گری یعنی زیستن تنها تحت پرچم سکس.»^۶ همان‌گونه که روسپی به عشق جنسی خیانت می‌کند، ادیب نیز به ذهن خیانت می‌کند و این خیانت ذهن بود که باعث می‌شد بهترین یهودیان نتوانند همکاران خود را در زندگی ادبی ببخشند. در همین راستا، بنیامین پنج سال بعد – یک سال پس از قتل راتنو – به دوست آلمانی نزدیکی نوشت: «... یهودیان امروزه حتی آرمان آلمان را نیز که علنا از آن حمایت می‌کنند تباه می‌گردانند، زیرا سخنان عمومی آن‌ها به ضرورت (به معنای عمیق‌تر کلمه) رشوه‌خوارانه است و نمی‌تواند حجتی بر اصالت آن‌ها اقامه کند.»^۷ او تا بدان‌جا ادامه داد که گفت: «میان آلمانی‌ها و یهودی‌ها» تنها «رابطه تقریباً پنهانی» و خصوصی موجه است، در حالی که «هر چه در رابطه آلمانی-یهودی به قلمرو عمومی مربوط باشد، زیان‌بار است.» در این کلمات حقیقت بسیاری نهفته است. این کلمات که از منظر مسأله یهود در آن روزگار نوشته شده است، شاهدی بر تاریکی دوره‌ای به دست می‌دهند که در آن کسی به درستی توانست بگوید: «روشنای قلمرو عمومی، همه‌جا را تاریک می‌کند.» (هایدگر)

در سال ۱۹۱۳ بود که بنیامین موقعیت صهیونیسم را «به مثابه یک امکان و در نتیجه چه بسا تعهدی ضروری»^۸ سنجدید؛ در معنای شورش دوگانه علیه خانه پدری و زندگی ادبی آلمانی-یهودی. دو سال بعد او با گرهارد شولم دیدار کرد و در او برای نخستین

1. Walther Ratheneau (1867 – 1922)

2. Rudolf Borchardt

3. Objective mendacity

4. Briefe I, 189 ff.

5. Litterateur

6. Schriften II, 179.

7. Briefe I, 310.

8. Briefe I, 44.

و تنها بار «یهودیت را در شکلی زنده» دید. کمی بعد از آن ملاحظات و تأملات جالب و پایان‌ناپذیرش درباره رفتن به فلسطین آغاز شد که تقریباً دوره‌ای بیست سال به طول انجامید. در سال ۱۹۱۹ نوشت: «تحت شرایطی که به هیچ‌روی محال نخواهد بود، حاضریم، اگر نه عازم، [به فلسطین بروم]. اینجا در اتریش، یهودیان (محترم، آن‌ها که پولی در نمی‌آورند) از هیچ چیز دیگر حرف نمی‌زنند.»^۱ ولی در عین حال او چنین تصمیمی را «کنش خشونت» می‌دانست^۲ که شدنی نیست مگر آن‌که ضرورتی در کار باشد. هر وقت چنین ضرورت مالی یا سیاسی روی کرد، او دوباره این طرح را در نظر گرفت و نرفت. دشوار است بگوییم پس از جدایی از همسرش که از محیطی صهیونیستی آمده بود آیا او همچنان در این‌باره جدی بود یا نه. ولی معلوم است که حتی طی دوران تبعید در پاریس او اظهار کرده بود که ممکن است «در اکتبر یا نوامبر بعد از کمایش پایان کامل پژوهش‌ها به اورشلیم» برود.^۳ دودولی‌های او در نامه‌هایش شگفت‌آور است؛ گویا او میان صهیونیسم و مارکسیسم در نوسان بوده است. شاید این دودولی‌ها از درون‌بینی تلخ‌اش مایه می‌گرفت؛ حس شهودی او درباره این که همه راه‌حل‌ها نه تنها از نظر ابژکتیو خطا و در نسبت با واقعیت نامناسب‌اند، که او را شخصاً به رستگاری دروغین رهنمون می‌شوند، فارغ از این که آیا نام این قبیله رستگاری مسکوست یا اورشلیم. او احساس کرد خود را از فرصت‌های شناختی مثبت موقعیت خود محروم خواهد کرد - «بالای دیرکی که در حال فروافتادن است» یا «مرده در زمان حیات خود و بازمانده واقعی» در میانه ویرانه‌ها. او در موقعیت استیصال خانه کرد، موقعیتی که با واقعیت انطباق داشت. در آنجا او می‌خواست باقی بماند تا به سان «الکل صنعتی... سرشت آثارش را به بهای مصرف‌ناپذیری دگرگون» کند؛ به امید آن‌که حتی به شکل مطمئن‌تری برای آینده‌ای نامعلوم حفظ شود.

چاره‌ناپذیری مسأله یهود برای آن نسل، به هیچ روی تنها در به آلمانی سخن گفتن و نوشتن آن‌ها یا در این واقعیت مایه نداشت که «کارخانه تولید» آن‌ها در اروپا قرار داشت - در مورد بنیامین، در برلین غربی یا در پاریس، امری که درباره آن «کوچک‌ترین توهمی» نداشت.^۴ امر سرنوشت‌ساز آن بود که آن افراد دیگر نمی‌خواستند «بازگردند» نه به جایگاه خود در میان مردم یهودی نه به یهودیت، و نمی‌توانستند جز این بخواهند - نه به این دلیل که آن‌ها به «پیشرفت» یا ناپایداری خودبه‌خودی «یهودی‌ستیزی» باور داشتند

1. Briefe I, 222.

2. Briefe I, 208.

3. Briefe II, 655.

4. Briefe II, 531.

یا به خوبی در جامعه «جذب شده» و با میراث یهودی خود بیگانه شده بودند؛ بلکه بدان سبب که همه سنت‌ها و فرهنگ‌ها و نیز همه «مایملک»‌شان همه یک اندازه برایشان پرسش‌برانگیز شده بود. این چیزی است که آن‌ها فکر می‌کردند مشکل «بازگشت» به آغوش یهودیت است، چیزی که صهیونیست‌ها پیشنهاد می‌کردند. آن‌ها همه می‌توانستند چیزی را بگویند که زمانی کافکا درباره عضو قوم یهود بودن گفت: «... قوم من، به شرط آن که قومی داشته باشم.»^۱

تردیدی نیست که مسأله یهود برای این نسل از نویسندگان یهودی اهمیت فراوان داشت و بسیاری از سرخوردگی‌های شخصی را توضیح می‌داد که تقریباً در هر چه می‌نوشتند، چشم‌گیر بود. ولی آن‌ها که روشن‌بین‌تر بودند، تنش درونی آن‌ها را به مسأله‌ای عام‌تر و رادیکال‌تر رهنمون می‌شد، یعنی پرسش از موضوعیت داشتن کلیت فرهنگ غربی. نه فقط آموزه مارکسیسم که جنبش انقلابی کمونیسم نیز جذابیت نیرومندی برای آنان داشت، زیرا متضمن چیزی بیش از نقد اجتماعی و سیاسی اوضاع بود و تمامیت سنت‌های معنوی و سیاسی را در نظر می‌گرفت. برای بنیامین، به هر روی، این پرسش از گذشته و سنت به معنای دقیق کلمه سرنوشت‌ساز بود و درست به همین سبب شولم به دوست خود درباره مخاطرات اندیشه‌اش که نهفته در مارکسیسم بود، هشدار می‌داد، گرچه بدون آن که او خود از مشکل آگاه باشد. بنیامین نوشت او در معرض خطر از دست دادن فرصت بدل شدن به «تداوم‌دهنده ثمربخش‌ترین و اصیل‌ترین سنت کسانی مانند هامان»^۲ و هومبولت^۳ است. ^۴ آن‌چه او در نمی‌یافت این بود که چنین بازگشتی به گذشته با تداوم گذشته یکی ست و این همان امری است که «اخلاق درونی‌بینی‌ها [ی بنیامین]» - همان چیزی که شولم مفتون‌اش شد - ملزم بود نادیده بگیرد.^۵

باور به این موضوع و سوسه‌انگیز است - و در واقع اندیشه‌ای دل‌گرم‌کننده است - که

1. Franz Kafka, *Briefe*, p. 183.

2. Johann Georg Hamann (1730-1788)

3. Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand von Humboldt (1767-1835)

4. *Briefe II*, 526.

۵. در مقاله پیش‌گفته، پیر میساک به همین قطعه می‌پردازد و می‌نویسد: «بدون دست کم گرفتن چنین موفقیتی (خلف هامان و هومبولت بودن) می‌توان چنین اندیشید که بنیامین در مارکسیسم نیز به دنبال ابزاری برای گریز از آن بود.»

"Sans sous-estimer la valeur d'une telle réussite [d'être le successeur de Hamann et de Humboldt], on peut penser que Benjamin recherchait aussi dans le Marxisme un moyen d'y échapper."

آن شمار اندکی که به گرفتن صریح‌ترین مواضع زمانه خطر کردند و بهای کامل آن را با انزوای خود پرداختند، دست کم، خود را پیش گامان عصری جدید می‌دانستند. در این مورد این صادق نبود. بنیامین در جستارش درباره کارل کراس این پرسش را پیش کشید: آیا کراس «در آستانه عصر جدیدی ایستاده بود؟».... «افسوس، به هیچ‌روی. او در آستانه داوری واپسین (یوم‌الدین) ایستاده بود.»^۱ در این آستانه، به واقع همه کسانی ایستاده بودند که بعدها استادان «عصر جدید» شدند. آن‌ها سپیده‌دم عصر جدید را به چشم یک افول نگریستند و همراه آن، تاریخ را با سنت‌هایی که به این افول انجامیده است، گستره‌ای از ویرانه‌ها دیدند.^۲ هیچ‌کس این موضوع را روشن‌تر از بنیامین در «برنده‌هایی درباره

1. *Schriften* II, 174.

۲. این بی‌اختیار آدم را به یاد شعر برشت می‌اندازد: «درباره بیچاره ب. ب.» (On Poor B.B):

«از این شهرها آن شهر می‌ماند

که باد را از میان خود، راه و زیدن می‌نماید.

خانه، میهمان شام را شاد و شنگول می‌کند.

میهمان خانه را ترک می‌گوید.

ما می‌دانیم که اینجا موقت هستیم و پس از ما

چیزی قابل گفتن از پی نخواهد آمد.»

(*The Manual of Piety, New York, 1966*)

(Von diesen Städten wird bleiben: der durch sie Hindurchging, der Windt! Fröhlich machet das Haus den Esser: Er leert es. Wir wissen, dass wir Vorläufige sind Und nach uns wird kommen: nichts Nennenswertes.)

یادآوری گزین‌گویی‌ای از کافکا نیز در اینجا سودمند است؛ این گزین‌گویه در «یادداشت‌های سال ۱۹۲۰» با عنوان «او» آمده است: «هر کاری می‌کند به شکل غربی در نظرش تازه می‌آید و چون انبوه فراوانی از تازه محال است، کارهایش، همچنین، به طرز غربی ناشیانه نیز به چشم‌اش می‌آیند؛ در واقع به سختی تحمل‌پذیرند، نمی‌توانند تاریخی شوند، زنجیر نسل‌ها را تکه و پاره کنند و برای نخستین‌بار قطع کنند، موسیقی جهان را که تا امروز، دست کم، در تمام ژرفایش توانسته پیش‌گویی شود. او گاه در نخوت خود، بیش‌تر نگران جهان است تا خود.»

نیای این حس و حال، باز، بودلر است. «جهان به پایان می‌رسد. تنها دلیلی که به خاطر آن می‌تواند تداوم داشته باشد، این است که وجود دارد. چقدر این دلیل سستی است، در قیاس با همه آن دلایلی که خلاف آن اقامه می‌شود؛ به ویژه این دلیل: تاکنون، جهان زیر آسمان چه کرده است؟... من که گاهی در خودم پیامبر مسخره‌ای را می‌یابم، می‌دانم که در اینجا هرگز احسان یک دارو را پیدا نخواهم کرد. گم‌گشته در این جهان پلشت، شانه به شانه مجانین، انسانی ملول‌ام که چشم به عقب بر نمی‌گردانم، به آن سال‌های عمیق، مگر از سر دل‌زدگی و تلخ‌کامی، انسانی ملول‌ام که در برابرش آشوبی است که هیچ تازه‌ای در بر ندارد، نه آموزه تازه‌ای نه درد نویی.»

“Le monde va finir. La seule raison, pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible, comparée à toute celles qui annoncent le contraire, particulièrement à celle-ci: qu'est-ce que le monde a désormais à faire sous le ciel? ... Quant à moi qui sens quelquefois en moi le ridicule d'un prophète, je sais que je n'y trouverai jamais la charité d'un médecin. Perdu dans ce vilain monde, coudoyé par les

فلسفه تاریخ^۱ اش بیان نکرده و هیچ‌جا او این را صریح‌تر از نامه‌ای از پاریس در سال ۱۹۳۵ نباورده است: «راست‌اش، من به سختی می‌توانم از تقلا کردن برای سر درآوردن از وضعیت جهان دست بردارم. تمدن‌هایی بر روی این زمین بوده‌اند که در خون و وحشت از میان رفته‌اند. به طور طبیعی، باید امیدوارم بود که روزی زمین، تمدنی را تجربه کند که با خون و وحشت وداع گفته است. به واقع من... دوست دارم خیال کنم که زمین ما در انتظار چنین تمدنی است. ولی جای تردید است که بتوانیم چنین هدیه‌ای را به جشن تولد یک‌صد یا چهارصد میلیون سالگی آن بدهیم. و اگر چنین نشود، زمین سرانجام ما، سبک‌سران هواخواه خود را، مجازات خواهد کرد، با دادن هدیه‌ی روز داوری.^۲»

از این نظر، سی سال گذشته به سختی چیزی به بار آورده که بتوان آن را جدید نامید.

III. صیاد مروارید

«پدرت در ژرفایی به بالای پنج مرد، آرمیده است و
از استخوان‌هایش مرجان می‌سازند
و دو چشمان‌اش مرواریدند
در او چیز تباه‌شونده‌ای نیست کزو تحولی دریائی نباشد
و به چیزی گران‌مایه و شگفت بدل نگردد.^۳»

تا جایی که گذشته به صورت سنت منتقل شده، دارای اقتدار است؛ تا جایی که اقتدار خود را به صورتی تاریخی پیش می‌نهد، سنت می‌شود. والتر بنیامین می‌داند که گسست در سنت و از دست دادن اقتداری در زمان حیات او رخ داد، جبران‌ناپذیر است. او نتیجه گرفت که باید راه‌های تازه‌ای را برای برخورد با گذشته کشف کند. بنیامین هنگامی در

foules, je suis comme un homme lassé dont l'oeil ne voit en arrière, dans les années profondes, que débâcle et amertume, et devant lui qu'un orage où rien de neuf n'est contenu, ni enseignement ni douleur.»

Journeaux intimes, in *Œuvres complètes*, Edition Pléiade, vol. I. pp. 665-667.

1. Briefe II, 698.

واژه آلمانی Gericht در Weltgericht (واپسین داوری) هم به معنای داوری است، هم به معنا دیس و بشقاب غذا (مترجم انگلیسی)

۲. ویلیام شکسپیر، توفان، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، نشر اندیشه، ۲۵۴۷، ص. ۵۵ (پرده اول، صحنه دوم)

این زمینه به استادی بدل شد که کشف کرد انتقال‌پذیری گذشته با گفت‌آوردپذیری^۱ آن جایگزین شده و به جای اقتدار آن، قدرتی عجیب و غریب سر برآورده تا به تدریج در زمان حال جاگیر شود و آن را از «آرامش خیال»، آرامش بی‌معنای آسوده‌خاطری، محروم کند. «گفت‌آوردها در آثار من مانند راهزنان کنار جاده‌های‌اند که مسلحانه یورش می‌برند و بار اعتقاد آدم عاطل را سبک می‌کنند.»^۲ این کشفِ کارکرد مدرنِ گفت‌آوردها، از نظر بنیامین، که نمونه‌اش کارل کراس بود، از دل نومیذی زاده شد - نه نومیذی از گذشته‌ای که، حاضر نیست «نور خود را بر روی آینده بپاشد» و بگذارد ذهن آدمی «در تاریکی پرسه زند» آن‌گونه که نزد توکویل^۳ می‌یابیم، بلکه نومیذی از زمان حال و تمنای ویران کردن آن. بنابراین، نیروی گفت‌آوردها «نه توانایی پاسداری که پالایش است، برکنند از بافتار»^۴ ویران کردن.^۵ با این همه، کاشفان و عاشقان چنین نیروی ویران‌گری، در اصل، از نیت سراسر متفاوتی الهام گرفته بودند؛ نیت پاس‌داشتن و حفظ کردن؛ و تنها از آن‌رو که آن‌ها به خود اجازه ندادند فریب «حافظان» حرفه‌ای‌ای را بخورند که همه‌جا در پیرامون آن‌ها بودند، سرانجام کشف کردند که نیروی ویران‌گر گفت‌آوردها «تنها نیرویی است که هنوز امیدی در بردارد که چیزی از این دوره جان سالم به در خواهد برد - درست به سبب آنکه از بافتار تاریخی خود کنده شده است.» در این شکل «پاره‌نوشتارهای اندیشه»، گفت‌آوردها وظیفه‌ای دوگانه دارند: جریان عرضه‌داشت^۶ را با «نیروی استعلایی» متوقف می‌کنند^۷ و در عین حال در درون چارچوبی که عرضه می‌دارند، تمرکز می‌کنند. از نظر وزن آن‌ها در آثار بنیامین، گفت‌آوردها تنها با استشهدای ناهمگون از کتاب مقدس در رساله‌های سده‌های میانی قابل مقایسه‌اند.

پیش‌تر آوردم که گردآوری، شور و عشق اصلی بنیامین بود. این حالت، که او خود، کتاب-شیدایی می‌نامید،^۸ خیلی زود در زندگی‌اش آغاز شد ولی به سرعت به خصلت منحصر به فرد بدل شد؛ بیش از آن‌که خصلت شخص او باشد، ویژگی آثار او شد: گردآوری گفت‌آوردها. (او هرگز از گردآوری کتاب‌ها باز نایستاد. کمی پیش از

1. Citability

2. *Schriften* I, 571.

3. Alexis de Tocqueville (1805-1859)

4. Context

5. *Schriften*, II, 192.

6. Presentation

7. *Schriften*, I, 142-43.

8. 'Bibliomania

سقوط فرانسه، او به طور جدی فکر می‌کرد به تبادل نسخه «مجموعه آثار کافکا»ی خود که به تازگی در پنج جلد منتشر شده بود با چند چاپ اول آثار اولیه کافکا - کاری که طبیعتاً برای کسانی که کتاب-شیدا نبودند فهم‌ناپذیر باقی ماند. «نیازی درونی به داشتن کتاب‌خانه‌ای از آن خود»^۱ در حوالی سال ۱۹۱۶ نمایان شد؛ هنگامی که بنیامین به مطالعه درباره رمانتیسیم در مقام «واپسین جنبشی که یک‌بار دیگر سنت را نجات داد»^۲ روی آورده بود. بنیامین تنها در این اواخر بود که کشف کرد، نیروی ویران‌گری حتی در شور و شیدایی‌اش نسبت به گذشته وجود دارد، خصلت ویژه‌ای که در عموم وارثان و پسنیان یافت می‌شد؛ زمانی این را فهمید که تازه ایمان‌اش را به سنت و به ویرانی‌ناپذیری جهان از دست داده بود. (در این باره سخن خواهیم گفت.) در آن روزها، به تشویق شولم، او هنوز باور داشت که بیگانگی‌اش با سنت، چه بسا حاصل یهودیت^۳ او باشد و این که شاید برای او راه بازگشتی وجود داشته بود همان‌طور که برای دوست او، که در حال آماده‌شدن برای رفتن به اورشلیم بود، وجود داشت. (در سال ۱۹۲۹، هنگامی که او هنوز به طور جدی از نگرانی‌های مالی به ستوه نیامده بود، به آموختن زبان عربی فکر کرد.) او به اندازه کافکا در این مسیر دور نرفت؛ کافکایی که به هر حال تلاش‌هایش آشکارا نشان داد که هیچ سودی در هیچ چیز یهودی نمی‌بیند مگر قصه‌های حسیدیمی^۴ که بوبر^۵ آن‌ها را برای کاربرد مدرن آماده کرده بود - «به سمت هر چیز دیگری که رانده می‌شوم، دوباره جریان بادی مرا از جا می‌کند.»^۶ آیا او در آن زمان به رغم همه تردیدها باید به گذشته آلمانی یا اروپایی بازمی‌گشت و از سنت ادبیات آن یاری می‌جست؟

قاعدتاً باید در اوایل دهه بیست، پیش از روی آوردن بنیامین به مارکسیسم، مسأله به این شکل در ذهن او ظهور یافته باشد؛ زمانی که او عصر باروک آلمانی را موضوع رساله استادی خود قرار داد؛ انتخابی که به خوبی، ابهام کلی این توده هنوز حل نشده مسائل را نشان می‌دهد. در سنت ادبی و بوطیقای آلمان، باروک به استثنای آواز دسته‌جمعی کلیسای بزرگ آن دوره، هرگز زنده نبود. گوته به درستی گفته بود که وقتی او هجده سال داشت، سن ادبیات آلمان از او بیش‌تر نبود. و انتخاب بنیامین، باروک با ابهام

1. *Briefe* I, 193.

2. *Briefe* I, 138.

3. Jewishness

4. Hasidic

5. Martin Buber (1878-1965)

6. Cf. Kafka, *Briefe*, p. 173.

معنایی‌اش، درست‌همتای تصمیم عجیب شولم برای روی‌کرد به یهودیت از طریق قبلا بود، یعنی آن بخشی از ادبیات عبری که در چارچوب ادبیات یهودی - به مثابه سنت یهودی که همواره رایحه زنده نوعی بدنای داشت - منتقل نشده و انتقال‌ناپذیر است.

امروزه می‌توان گفت که هیچ‌چیز به اندازه تصمیم برای مطالعه در این رشته‌ها به روشنی نشان نداد که چیزی به نام «بازگشت» وجود ندارد؛ چه بازگشت به سنت آلمانی چه اروپایی، چه یهودی. این اعترافی ضمنی بود که گذشته تنها از طریق چیزهایی مستقیماً سخن می‌گوید که به نسل بعد منتقل نشده و در نتیجه، فروستگی نمایان آن‌ها به زمان حال، درست، از سرشت شگفت آن‌ها مایه می‌گیرد و هر ادعای مرجعیت^۱ الزام‌آوری را بی‌اعتبار و منسوخ می‌کند. حقایق تعهدآور با چیزی جایگزین می‌شوند که به معنایی پراهمیت یا جالب‌اند و این - چنان‌که هیچ‌کس بهتر از بنیامین نمی‌دانست - البته بدان معناست که «سازگاری منطقی حقیقت... از میان رفته است»^۲ بارزترین کیفیت شکل‌دهنده این «سازگاری منطقی حقیقت»، دست‌کم برای بنیامین که علایق اولیه فلسفی او الهام‌گرفته از الهیات بود، آن است که حقیقت مربوط به راز است و فاش کردن این راز، مرجعیت به همراه می‌آورد. بنیامین کمی پیش از آن‌که به تمامی از گسست جبران‌ناپذیر در سنت و تباه شدن مرجعیت آگاه شود، گفته بود که حقیقت «پرده‌کشایی‌ای نیست که موجب نابودی راز شود، بلکه انکشافی است که حق آن را می‌گزارد»^۳ به محض آن‌که در لحظه‌ای مناسب از تاریخ، این حقیقت به جهان انسانی گام گذاشت، این «سازگاری منطقی» خاص آن بود که آن را ملموس می‌کرد و انتقال آن را از طریق سنت ممکن می‌ساخت؛ خواه حقیقت به‌سان اله‌تای^۴ یونانی، امری باشد که به صورت دیداری، برای چشمان ذهن درک‌شدنی است و ما آن را به‌سان «ناپوشیدگی»^۵ (هایدگر) می‌فهمیم، خواه، آن‌طور که از ادیان و حیانی اروپایی می‌شناسیم، به مثابه کلمه خدا که از نظر صوتی درک‌پذیر است. سنت حقیقت را به حکمت بدل می‌کند و حکمت، سازگاری درونی حقیقت انتقال‌پذیر است. به سخن دیگر، حتی اگر حقیقت در جهان ما پدیدار شود، به

1. Authority

2. *Briefe*, II, 763.

3. *Schriften*, I, 146.

۴. واژه یونانی aletheia را افلاطون در آغاز کتاب هفتم جمهوری (*Politeia*) و در تمثیل پرآوازه غار به کار برده است. این واژه به معنای حقیقت یا ناپوشیدگی است. در سده بیستم مارتین هایدگر این واژه را به یکی از اصطلاحات کلیدی فلسفه خود بدل کرد.

5. Unverborgenheit

حکمت نخواهد انجامید، زیرا دیگر فاقد خواصی است که تنها از طریق به رسمیت شناختن عمومی اعتبارش می‌توانست به دست آورد. بنیامین این موضوع را در پیوند با کافکا پیش می‌کشد و می‌گوید البته که کافکا نخستین کسی نبود که در برابر چنین وضعیتی قرار گرفت. بسیاری خود را با چنین وضعیتی وفق دادند و به حقیقت یا هرچه در هر دوره‌ای حقیقت انگاشته می‌شد چسبیدند و کم و بیش افسرده‌دلانه، از انتقال‌پذیری آن چشم پوشیدند. نبوغ واقعی کافکا در این بود که چیزی یک‌سره تازه را آزمود: او حقیقت را در پای انتقال‌پذیری قربانی کرد.^۱ او این کار را با ایجاد تغییراتی بنیادی در قصه‌های سنتی یا ابداع قصه‌های تازه به سبک سنتی انجام داد.^۲ با این همه، آن‌گونه که داستان‌های هگادایی^۳ از تلمود مایه می‌گرفتند این‌ها «چندان در آموزه‌های سنتی ریشه نداشتند»، و بر عکس «به طور غیرمنتظره‌ای به صورت سنت چنگ می‌کشیدند.» حتی غور و غواصی کافکا در ژرفای دریای گذشته این خاصیت دوگانه را داشت: میل هم‌زمان به حفظ و هدم آن. گرچه حقیقتی در آن بود، او می‌خواست آن را حفظ کند حتی اگر تنها دلیل آن، زیبایی نهفته در امر رو به نابودی باشد. «(بنگرید به جستار بنیامین درباره لسکوف^۴). از سوی دیگر، او می‌دانست که هیچ راه مؤثر دیگری برای گسست از طلسم سنت نیست جز بریدن «مرجان‌ها و مرواریدهای گران‌مایه و شکفت» از چیزی که به صورت سخت-پیکر واحدی به ما منتقل شده است.

بنیامین این ابهام رفتار در قبال گذشته را با تحلیل شور و شوق کلکسیونری که خود هم نمونه آن بود نشان داد. گردآوردن از انگیزه‌های گوناگونی سرچشمه می‌گیرد که به آسانی فهمیدنی نیستند. بنیامین چه بسا نخستین کسی بود که تأکید می‌کرد گردآوردن، ذوق و شوق کودکان است؛ جمع کردن ابریهایی که هنوز به کالا بدل نشده‌اند و ارزش آن‌ها بر پایه سودمندی‌شان تعریف نشده است. همچنین، این کار، مشغله حاشیه‌ای ثروتمندان نیز هست، که آن‌قدر دارایی دارند که دیگر نیازی به ابریهای سودمند ندارند و در نتیجه استطاعت دارند «تلاؤ ابریه^۵ را به پیشه خود بدل کنند. در این کار آن‌ها باید لزوماً امر زیبا را کشف کنند، چیزی که نیازمند به رسمیت شناختن «خوشایندی بی‌طرفانه»

1. *Briefe* II, 763.

۲. گزینهای از این قصه‌ها در کتاب زیر آمده است:

Franz Kafka, *Parables and Paradoxes*, (bilingual edition), New York, Schocken, 1961.

3. Haggadic

4. Nikolai Leskov (1831-1895)

5. *Schriften* I, 416.

(کانت) است. به هر روی، ابژه گردآوری شده، تنها ارزشی آماتوری دارد، بدون هیچ ارزش کاربردی. (بنیامین هنوز از این واقعیت آگاه نبود که گردآوردن می‌تواند همچنین شکل مطمئن و اغلب بسیار سودآور سرمایه‌گذاری داشته باشد). می‌توان هر نوع ابژه‌ای را گردآورد (نه فقط آثار هنری که به هر حال از جهان روزمره ابژه‌های کاربردی کنار گذاشته شده‌اند و بدون هیچ غایت و سودی «خوب» هستند) و در نتیجه، به تعبیری، ابژه را به چیز بدل کرد، زیرا این دیگر ابزاری برای رسیدن به هدفی نیست بلکه ارزش درونی خود را دارد. چنین بود که بنیامین می‌توانست شور و شوق کلکسیونر را از جنس شور و حرارت یک انقلابی بفهمد. مانند فرد انقلابی، کلکسیونر «نه تنها رؤیای مسیر خود به سمت جهان‌های دور یا سپری شده که هم‌هنگام، جهانی بهتر را در سر می‌پرورد که مردم در آن به چیزی بیش از آنچه در جهان هر روزه هست، نیاز ندارند، جهانی که چیزها از کار شاق سودمند بودن رهایند».^۱

گردآوردن رستگاری چیزهاست و مکمل رستگاری انسان. حتی خواندن کتاب‌های خود برای کتاب-دوست^۲ واقعی کاری پرسش‌انگیز است: «تو همه این‌ها را خوانده‌ای؟» گفته شده بود کسی از ستایش‌گران آناتول فرانس^۳ یک‌بار درباره کتاب‌خانه‌اش این پرسش را از او پرسید. او پاسخ داد: «نه یک دهم آن‌ها را. ظروف چینی قیمتی‌ات را می‌توانی هر روز استفاده کنی؟» (بازکردن بسته‌های کتاب‌خانه‌ام). (در کتاب‌خانه بنیامین، مجموعه‌هایی از کتاب‌های نادر کودکان و نیز کتاب‌هایی از نویسندگان آشفته‌ذهن وجود داشت. او نه به روان‌شناسی کودکان علاقه داشت نه به روان‌درمانی و در نتیجه این کتاب‌ها مانند بسیاری دیگر در گنجینه‌های او، به معنای واژگانی کلمه به درد هیچ کاری نمی‌خوردند و نه به کار سرگرم شدن می‌آمدند نه آموزش دادن). خصلت بت‌واره‌پرستی^۴ بنیامین در پیوند نزدیک با میل به گردآوری بود. ارزش اصالت چیزها که برای کلکسیونر و نیز بازاری که او تعیین‌کننده آن است، بنیادی و سرنوشت‌ساز است. این ارزش جایگزین «کیش ارزش‌پرستی»^۵ و سکولارگری آن شده بود.

این تأملات، مانند بسی تأملات دیگر در بنیامین، درخشندگی بی‌شائبه‌ای دارند که معمولاً در دیدگاه‌های اصلی او دیده نمی‌شوند. با این همه، آن‌ها نمونه‌های شگفت‌آوری

1. *Schriften* I, 416.

2. Bibliophile

3. Anatole France (1844-1924)

4. Fetishism

5. Cult value

از «پرسه‌زنی» در اندیشیدن‌های اویند، از شیوه‌ای که ذهن او کار می‌کرد، وقتی او مانند «پرسه‌زنی» در شهر، خود را به دست بخت می‌سپرد تا راهنمای او در سیر و سفرهای فکری‌اش برای کاوش و پژوهش باشد. همان‌طور که گشت و گذار در میان گنج‌های گذشته، امتیاز متنعمانه وارث است، رویکرد کلکسیونر، در والاترین معنای آن، رویکرد وارث است («باز کردن بسته‌های کتاب‌خانه‌های من»)^۱؛ وارثی که با تملک چیزها خود را در گذشته مستقر می‌کند تا فارغ از بار و آزار اکنون، بتواند «جهان کهن را نو نماید». («مالکیت، ژرف‌ترین رابطه‌ای است که می‌توان با اَبژه‌ها داشت.»)^۲ از آنجا که این «تمنای عمیق» در درون کلکسیونر هیچ اهمیت عمومی ندارد و تنها به مشغله‌ای یک‌سره خصوصی می‌انجامد، هر چیزی که «از چشم‌انداز کلکسیونر گفته می‌شود «بلهوسانه» به نظر می‌آید»؛ مانند نوع نگاهی که ژان پولوین معمولاً به آن دسته از نویسندگانی دارد که «کتاب می‌نویسند نه به دلیل آن که فقیرند، بلکه به خاطر آن که ناراحت‌اند از این که کتاب‌هایی را توانسته‌اند بخزند ولی از آن‌ها خوش‌شان نیامده است.» با این همه، در بررسی باریک‌بینانه‌تر، این بلهوسی، ویژگی‌هایی یادکردنی و نه چندان بی‌ضرر دارد. در دوران ظلمت عمومی، این احتمال وجود دارد که کلکسیونر نه تنها از قلمرو عمومی دامن در بکشد و به خلوت چهاردیواری خود پناه ببرد که برای تزیین آن دیوارها، همه گنج‌هایی را که روزی از آن عموم بود نیز با خود ببرد. (روشن است که این درباره کلکسیونر امروزی صادق نیست، زیرا او چیزهایی را جمع می‌کند که در بازار ارزش دارد یا در برآورد او ارزش خواهد یافت یا هر چیزی را که موقعیت اجتماعی او را تقویت کنند، ولی کلکسیونری مانند بنیامین در پی چیزهایی عجیب و غریب بود که بی‌ارزش قلمداد می‌شدند.) همچنین، در اشتیاق او برای کاویدن گذشته به خاطر خودش، این بی‌توجهی به زمان حال به معنای دقیق کلمه است یا بهتر بگوییم حالت بی‌اعتنایی اَبژکتیو، کار را به این جای آزاردهنده می‌رساند که کاوش‌گر گذشته بگوید گذشته چه بسا واپسین راهنمای اوست و ارزش‌های سنتی در هیچ‌جا به اندازه دست‌های او در امان نیستند.

سنت، گذشته را به نظم و نسق می‌آورد، نه تنها از نظر رویدادنگاری،^۳ بلکه پیش از هر چیز به صورتی سیستماتیک. سنت با سامان‌مندی سیستماتیک گذشته، امر مثبت را از امر منفی، عقیده صحیح^۳ را از بدعت و آن‌چه را تکلیف است و موضوعیت دارد

1. *Ibid.*

2. Chronological

3. The orthodox

از انبوه امور بی‌ربط یا عقاید و معلوماتی که صرفاً جالب هستند، جدا می‌کند. برخلاف این، شوق و شور کلکسیونر نه تنها غیرسیستماتیک است، که همسایه بی‌سامانی است؛ نه چندان از آن‌رو که شورمندی است همان‌طور که برانگیخته از کیفیت ابژه – که امری طبقه‌بندی‌پذیر است – نیز نیست. آتش این بی‌سامانی را «اصیل بودن» آن برمی‌افروزد، یگانه بودن آن، چیزی که هر نوع طبقه‌بندی سیستماتیک را به چالش می‌گیرد. در نتیجه، در حالی که سنت، تبعیض اعمال می‌کند، کلکسیونر، همه تفاوت‌ها را از میان می‌برد و این یک سطح‌سازی حتی اگر کلکسیونر، خود سنت را قلمرو ویژه خود کرده باشد و با دقت هر چیز حذف شده‌ای را که سنت به رسمیت نشناخته در برمی‌گیرد (به گونه‌ای که «امر مثبت و امر منفی... رغبت و طرد، اینجا، سخت پهلوه‌پهلوی هم‌اند»)^۱ کلکسیونر در برابر سنت، معیار اصیل بودن را قرار می‌دهد؛ در برابر آمرانگی آن، نشانه اصالت را می‌گذارد؛ چیزی که تنها اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی آن را کیفیتی در ذات خود، جدا از همه دیگر ویژگی‌های خاص می‌دانستند. اگر کسی این شیوه اندیشیدن را تا نتایج منطقی خود پیش ببرد، حاصل آن بدل شدن انگیزه اصلی کلکسیونر به ضد آن است: «تصویر اصیل شاید کهنه باشد، ولی اندیشه اصیل نو است، از آن زمان حال است. این زمان حال ممکن است نزار و ناقص باشد، ولی فارغ از این که چه صورت و سامانی دارد، باید آن را از شاخ‌هایش گرفت تا بتوان از گذشته آگاه شد و سخنی شنید. زمان حال، گاو نری است که خون او باید زمین گاو‌بازی را بپوشاند تا سایه‌های گاو‌باز جان‌باخته بر کناره آن نمایان شود.»^۲ هنگامی که این زمان حال در پای زمان گذشته قربانی شود، از درون آن «تأثیر مرگ‌بار اندیشه» سر برمی‌آورد که علیه سنت و اقتدار گذشته عمل می‌کند.

بنابراین، وارث و حفظ‌کننده اشیاء، به شکل غیرمنتظره‌ای به ویران‌کننده بدل می‌شوند. «شور و شوق واقعی کلکسیونر که سخت نادرست فهم شده است، همواره، آشوب‌خواهانه و ویران‌گر است. این دیالکتیک آن است؛ آمیختن وفاداری به یک ابژه، به شیئی واحد، به چیزی که در تیمارداری کلکسیونر پناه گرفته است با اعتراض براندازانه‌ی سمج علیه هر امر معمولی طبقه‌بندی‌پذیر.^۳ کلکسیونر بافتاری را نابود می‌کند که ابژه او زمانی در آن بافتار تنها بخشی از موجود زنده بزرگ‌تری بوده است. از آنجا که اصالت یگانه به کار او می‌آید، او باید ابژه برزیده را از هر چیز معمولی بی‌الاید. چهره کلکسیونر، پدیده از مد – افتاده‌ای چون «پرسه‌زن» می‌تواند چنان ویژگی‌های چشم‌گیر مدرنی را در بنیامین به خود

1. *Schriften*, II, 313.

2. *Schriften*, II, 314.

3. Benjamin, "Lob der Puppe." *Literarische Welt* Jan. 10 1930.

بگیرد زیرا تاریخ، خود - یعنی گسست از سنت که در آغاز این سده صورت گرفت - او را از برداشتن بار وظیفه ویران‌سازی رها کند و او تنها نیاز داشت تا به تعبیری، خم شود و تکه‌های با ارزش را از توده انبوه بازمانده‌های گذشته بردارد. به سخن دیگر، چیزها خود، خود را ارائه کردند، به ویژه به کسی که با عزمی جزم رویاروی زمان حال ایستاده بود، جنبه‌ای که پیش از این تنها از چشم‌انداز بلهوسانه کلکسیونر کشف شدنی بود.

نمی‌دانم بنیامین تقارن تمایلات از مد-افتاده خود با واقعیت‌های زمانه را چه وقت کشف کرد. باید در میانه دهه بیست بوده باشد، هنگامی که به طور جدی مطالعه درباره کافکا را آغاز کرد و درست کمی بعد برشت شاعر را کشف کرد که بیش از کافکا در آلمان پذیرفته شده بود. نمی‌خواهم بگویم که بنیامین یک‌شبه، یا حتی طی یک سال، توجه خاص‌اش را از گردآوری کتاب به گردآوری گفت‌آورد معطوف کرد (امری مختص او)، گرچه قرائنی در نامه‌های او هست که نشان می‌دهد این چرخش در توجه خاص او به گردآوری گفت‌آورد آگاهانه بوده است. به هر روی، در دهه سی، هیچ چیز به اندازه دفتر یادداشت‌های کوچک جلدسیاهی که او همواره همراه خود داشت، او را از دیگران متمایز نمی‌کرد. او در این دفترها، به طرز خستگی‌ناپذیر سخنانی را به صورت گفت‌آورد ثبت می‌کرد، شبیه مرجان‌ها و مرواریدهایی که به تور زیستن و خواندن روزمره می‌افتادند. گاهی از روی آن‌ها بلند بلند می‌خواند و آن‌ها را مثل اشیای مجموعه‌ای گزیده و گران‌بها به دیگران نشان می‌داد. در این مجموعه، که تا آن وقت هر چیزی بود جز بلهوسانه، به سادگی می‌شد در کنار شعر عاشقانه ناشناخته‌ای از سده هجدهم، مطلبی از آخرین شماره روزنامه یافت یا در جوار «نخستین برف»^۱ نوشته گویکینگ^۲، گزارشی از وین در تابستان ۱۹۳۹ را خواند که می‌گوید شرکت گاز محلی «ارائه گاز به یهودیان را متوقف کرده است. مصرف گاز جمعیت یهودی موجب ضرر شرکت گاز شده است، زیرا یهودیان، بیش‌ترین مشتریانی بودند که قبض‌های گاز خود را پرداخت نکرده‌اند. یهودیان از گاز، به ویژه برای دست زدن به خودکشی، استفاده کرده‌اند».^۳ اینجا نیز سایه‌های جان‌باخته به یادآورده می‌شود که تنها در میدان قربانی‌گاه زمان حال، خون‌اش ریخته شده است.

خویشاوندی نزدیک میان گسست در سنت و چهره به ظاهر بلهوسانه کلکسیونری که پاره‌نوشتارها و خرده‌ریزها را از تل انبوه گذشته جدا و جمع می‌کند، چه بسا به بهترین

1. *Der erste Schnee*

2. Goecking

3. *Briefe II*, 820.

صورت در این واقعیت – که تنها در نخستین نگاه شگفتی‌انگیز است – نمایش یافته باشد: به احتمال فراوان در هیچ دوره‌ای پیش از دوره ما، چیزهای کهن و باستان – که بسیاری از آن‌ها دیرزمانی فراموش شده‌اند – این چنین به مواد آموزشی عمومی بدل نشده‌اند تا آن‌جا که به بچه‌مدرسه‌ای‌ها در همه‌جا در صدها هزار نسخه تحویل بدهند. این احیای عجیب به ویژه فرهنگ کلاسیک، که از دهه چهل به این سو، در آمریکای نسبتاً بی‌سنت توجه‌برانگیز بود، در اروپا، در دهه بیست، آغاز شد. در اروپا کسانی احیای فرهنگ کلاسیک را باب کردند که آگاه‌ترین آدم‌ها به ترمیم‌ناپذیری گسست در سنت بودند – در آلمان، و نه تنها در آنجا، نخستین و شاخص‌ترین شان مارتین هایدگر بود که موفقیت خارق‌العاده و به طرز خارق‌العاده زودآمد او در دهه بیست، در اصل به دلیل «گوش سپردن به سنتی بود که خود را تسلیم گذشته نمی‌کند، ولی به اکنون می‌اندیشد»^۱ بدون آنکه تصورش را بکند، وجه اشتراک بنیامین با هایدگر بسی بیش از وجه اشتراک او با ظرایف دیالکتیکی دوستان مارکسیست‌اش بود. او مانند هایدگر در کی استثنایی داشت از چشمان زنده و استخوان‌های زنده‌ای که در دریا به مروارید و مرجان بدل شده‌اند و به معنای دقیق کلمه، تنها از راه اعمال خشونت به بافتارشان و تأویل آن‌ها با «تأثیر مرگ‌بار» اندیشه‌های نو، می‌توانند نجات داده شوند و به زمان حال بالا کشیده شوند. جمله پایانی جُستار پیش گفته «گوته» چنان است که گویی کافکا آن را نوشته است. این کلمات از نامه بنیامین به هافمنستال در سال ۱۹۲۴، آدم را یاد جستارهای هایدگر می‌اندازد که در دهه چهل و پنجاه نوشت: «اعتقادِ راهنمای من در کوشش‌های ادبی... آن است که هر حقیقتی در زبان، خانه خود را دارد، کاخ اجدادی خود را دارد، و این کاخ، با کهن‌ترین لوگوس‌ها^۲ ساخته شده، و در قیاس با حقیقتی چنین بنیاد نهاده شده، شناخت و درک علمی، در مقامی فروتر خواهند ماند؛ زیرا به جای خانه کردن در زبان مانند کوچ‌نشینان به بودن در اینجا و آنجا قانع‌اند، چون باور دارند زبان دستگاه نشانه است و با رویکرد دل‌بخوانانه غیرمسئولانه‌ای نظام مصطلحات آنان را می‌سازد»^۳ در حال و هوای آثار اولیه بنیامین درباره فلسفه زبان، واژگان «نقطه مقابل همه ارتباط‌هایی هستند که معطوف به بیرون است»، همان‌گونه که حقیقت، «مرگ نیت است». هر که حقیقت را می‌جوید به سان آن مرد در افسانه تصویر پوشیده شده در سائیس^۴ است: «پشت پرده بودن تصویر به

1. Martin Heidegger. Kants These über das Sein. Frankfurt, 1962, p. 8.

2. Logoi

3. Briefe I, 329.

4. Saïs

سبب شرم‌آور بودن محتوای آن نیست، بلکه به دلیل سرشت حقیقت است که در برابر آن حتی ناب‌ترین آتش جست‌وجو فرو می‌میرد، چنان‌که گویی در آب می‌افتد.^۱

از جستار گوته به بعد، گفت‌آوردها در کانون هر اثر بنیامین قرار می‌گیرند. همین واقعیت آثار او را از نوع نوشته دانشگاهی متمایز می‌کند. این کارکرد گفت‌آوردهاست که راستی دیدگاه‌ها را بیازمایند و آن‌ها را مستند کنند، به جای آن‌که به گوشه پانوش‌ها پرتاب شوند. برای بنیامین این به هیچ‌رو پذیرفتنی نیست. هنگامی که مشغول مطالعه درباره تراژدی آلمانی بود، به مجموعه «بیش از شش صد گفت‌آورد خود که به طور سیستماتیک و روشن سامان داده بود»، مباحث می‌کرد.^۲ شبیه دفتر یادداشت‌های دیگرش، این مجموعه صرفاً تلنباری از بریده‌های آثاری نیست که قرار است در نوشتن پژوهش به کار آیند، بلکه گفت‌آوردها اثر اصلی را می‌سازند و نوشتن پژوهش، خود امری ثانوی است. اثر اصلی در جدا کردن پاره‌نوشتارها از بافتارشان و سامان دادن دوباره آن‌ها به شیوه‌ای شکل می‌گیرد که همدیگر را تشریح می‌کنند و می‌توانند در سیالیتی آزاد، دلیل وجودی یکدیگر را ثابت کنند. بی‌تردید این نوعی مونتاژ سوررئالیستی بود. ایده آل بنیامین در تولید اثری که سراسر از گفت‌آوردها تشکیل شده باشد، اثری که چنان استادانه تدوین شود که بتواند فارغ از هر متن همراهی باشد، ممکن است کاری به غایت بلهوسانه و تا بُن دندان خود-ویران‌نگر به نظر آید و حیرت برانگیزد، ولی این بیش از تجربه‌های سوررئالیستی معاصر که انگیزه‌هایی مشابه داشتند، چنین نبود. تا جایی که متن همراه نویسنده ناگزیر می‌نمود، اثر باید به شکلی تراش می‌خورد که «نیت چنین کاوش‌هایی» را در درون خود حفظ کند، یعنی «رسیدن به ژرفای زبان و اندیشه... با مته سوراخ کردن به جای حفاری از زیر خاک».^۳ یعنی با تبیین رابطه سیستماتیک یا علی‌میان گفت‌آوردها، همه‌چیز را تباه نکردن. بنیامین، خوب می‌دانست که روش نوین «با مته سوراخ کردن»، «افکار تحمیل‌گرانه‌ای را به بار می‌آورد... که با همه بی‌ظرافتی فضل‌فروشان‌شان، به عادت امروزی تقریباً جهانی تحریف ترجیح دارد.» همچنین برای او روشن بود که این روش ناگزیر باید «ابهام‌هایی پدید آورد».^۴ بیش از هر چیز، برایش مهم بود از هر امری که ممکن است یادآور همدلی باشد بپرهیزد، چنان‌که انگار هر موضوع پژوهش خاصی، پیامی آماده دربردارد که به سادگی خود را ابلاغ می‌کند یا می‌تواند به

1. *Schriften I*, 131, 15.

2. *Briefe I*, 339.

3. *Briefe* .1, 329.

4. *Briefe I*, 330.

خواننده یا تماشاگر ابلاغ شود. «هیچ شعری به نیت خواننده گفته نمی‌شود، هیچ تصویری برای نظاره‌گر، و هیچ سمفونی برای شنونده.»^۱

این جمله که در همان اوایل نوشته شد، می‌تواند شعاری برای سراسر نقد ادبی بنیامین باشد. نباید گمان رود که او دادانیستی دیگر و خشمگین از مخاطبی بود که حتی در آن زمان به همه انواع شوک وارد کردن و «کلک‌زدن» کاملاً عادت کرده بود. بنیامین در این جا با اموری اندیشیده سروکار دارد، به ویژه آن‌ها که بر خوردار از سرشتی زبانی‌اند، و از نظر او «معنا و چه بسا بالاترین اهمیت خود را زمانی به دست می‌آورند که به صورتی پیشینی^۲ منحصر بر انسان تطبیق نشوند. برای نمونه، می‌توان از زندگی یا لحظه‌ای فراموش‌نشدنی سخن گفت حتی اگر همه انسان‌ها آن را فراموش کرده باشند. اگر سرشت چنان زندگی یا لحظه‌ای اقتضا کند که فراموش نشود، آن گزاره کاذب نخواهد بود، بلکه تنها ادعایی است که انسان‌ها آن را تحقق نبخشیده‌اند، یا شاید هم ارجاعی است به قلمرویی که پیش از این در آن تحقق یافته، یعنی علم الهی^۳. بنیامین، بعدها این پس‌زمینه الهیاتی را وامی‌نهد ولی خود نظریه و نیز روش «با مته سوراخ کردن» را نگه می‌دارد تا امر بنیادی را در قالب گفت‌آوردها به دست آورد؛ همان‌طور که کسی با مته زمین را سوراخ می‌کند تا از چشمه پنهان در ژرفای آن، آب به دست آورد. این روش، معادل مدرنِ احضار روح‌های آیینی است؛ روح‌هایی که اکنون پیوسته سر می‌رسند، جوهرهای روحانی‌ای از گذشته‌ای هستند که دچار «تغییردهندگی دریا»ی شکسپیر شده‌اند و از چشم‌های زنده به مرواریدها و از استخوان‌های زنده به مرجان‌ها دگرگون گشته‌اند. برای بنیامین، گفت‌آورد را ثبت کردن یعنی نامیدن، و نامیدن بیش از سخن گفتن و واژه بیش از گزاره، بر حقیقت نور می‌تاباند. بنیامین در پیش‌گفتار «خاستگاه تراژدی آلمانی» حقیقت را منحصر «پدیده‌ای صوتی» می‌انگارد. برای بنیامین، «نه افلاطون که آدم» که به اشیاء نام داد، «پدر فلسفه» است. بر این روی، سنت، قالبی بود که این کلمات نام‌دهنده از طریق آن منتقل می‌شدند. آن‌هم در ذات خود، پدیده‌ای صوتی بود. بنیامین خود را مجذوب کافکا می‌یافت، درست به این دلیل که کافکا به رغم تأویل‌های نادرست کنونی، هیچ «دوربینی» یا «شهودی پیامبرانه»

۱. م: بنگرید به جستار بنیامین با عنوان «وظیفه مترجم» که در اصل پیش‌گفتار اوست بر ترجمه آلمانی «تابلوهای پاریسی» بودلر در سال ۱۹۲۳:

Walter Benjamin, *Selected Writings*, Volume 1, 1913-1926, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 253-263.

2. A priori

3. *Ibid.*

نداشت، بلکه به سنت گوش می‌سپرد و «آن کس که می‌شوند، به دشواری می‌تواند نبیند.»
 («کتاب ماکس برود درباره کافکا»).

دلایل موجهی وجود دارد برای توضیح این مسأله که چرا علایق فلسفی بنیامین از آغاز بر گرد فلسفه زبان می‌گشت و چرا سرانجام نامیدن از راه ثبت گفت‌آورد، برای او یگانه راه ممکن و مناسب برخورد با گذشته بدون یاری سنت بود. هر دوره‌ای که گذشته خاص اش به اندازه گذشته ما شک‌پذیر و مسأله‌دار شده است، باید سرانجام با پدیده زبان رویارو شود، زیرا زبان است که گذشته را به شکلی محو‌ناشدنی دربردارد و یک‌بار برای همیشه مانع همیشه کوشش‌ها برای رها شدن از آن شود. شهر^۱ یونانی، مادامی که ما واژه «سیاست» را به کار می‌بریم، در نهفت هستی سیاسی ما به بودن ادامه می‌دهد - یعنی در نهفت دریا. این همان آشفتگی و بی‌سامانی‌ای است که معناشناسان - که با دلیلی موجه به زبان حمله می‌کنند و آن را یکی از سدهای دفاعی می‌دانند که گذشته پشت آن پنهان می‌شود - از آن سر در نمی‌آورند. حق یک‌پارچه با آنان است: در تحلیل نهایی، همه مسائل، مسائل زبانی‌اند. آن‌ها تنها پیامدهای آن‌چه را می‌گویند در نمی‌یابند.

بنیامین هنوز نمی‌توانست ویتگنشتاین را بخواند، چه رسد به جانشینان او. با این‌همه درباره این امور بسیار می‌دانست، زیرا از آغاز مسأله حقیقت خود را برای او به مثابه «وحی» ای و انموده بود که «باید شنیده شود»، یعنی در قلمرو صوتی مابعدطبیعی قرار دارد. در نتیجه، برای او زبان، به هیچ‌روی، در وهله نخست، استعداد سخن گفتن نیست که انسان را از دیگر جانوران متمایز می‌کند، بلکه به عکس، «جوهر جهان... است که سخن از آن مایه می‌گیرد.»^۳ از قضا اینجا به موضع هایدگر نزدیک می‌شود که «انسان تنها زمانی می‌تواند سخن بگوید که حرف بزند [کلمات را بر زبان بیاورد].» بر این‌روی، یک «زبان حقیقت» وجود دارد که «سُردگاه آرام و حتی خاموش رازهای نهایی ست و اندیشه سراسر درگیر و دل‌مشغول آن است.» («وظیفه مترجم»). این «زبان واقعی است» که به محض آن‌که از زبانی به زبانی دیگر ترجمه شود، هستی آن را نسنجیده، فرض و مسلم می‌گیریم. از همین‌روست که بنیامین در کانونِ جستار «وظیفه مترجم»، گفت‌آوردی خیره‌کننده از مالارمه^۴ می‌گذارد: این‌که زبان‌های گفتاری، در وجوه رنگارنگ و

1. Polis

2. Politics

3. *Briefe* I, 197.

4. Stéphane Mallarmé (1842-1898)

گونه‌گونِ خود، به تعبیری، به سبب غوغا و هیاهوی بابل-مانندشان^۱، «سخن نامیرا»^۲ را که نمی‌تواند حتی به اندیشه درآید، خفه می‌کنند، زیرا «اندیشیدن، نوشتن بدون ابزار یا نجواست، نوشتنی خاموشانه است». از این‌روی، زبان گفتاری نمی‌گذارد آوای حقیقت، با قدرت مادی و روشنی محسوس، بر روی زمین شنیده شود. فارغ از بازنگری‌های نظری‌ای که بعدها بنیامین در این باورداشت‌های الهیاتی-مابعدطبیعی صورت داد، رویکرد اصلی او، که در سراسر پژوهش‌های ادبی‌اش تعیین‌کننده بود، ثابت باقی ماند: نه پژوهش درباره کارکردهای فایده‌اندیشانه^۳ یا رسانشی^۴ آفریده‌های زبانی، که کوشش برای فهم آن‌ها در قالب شفاف و سرانجام بس‌پاره‌ی آن‌ها، به مثابه پاره‌گفتارهای^۵ نا-رسانشی و نا-نیت‌مند^۶ «جوهر جهان». این به چه معناست جز آن‌که بنیامین زبان را به مثابه پدیده‌ای در بُنِ شاعرانه می‌فهمید؟ و این درست همان چیزی است که واپسین جمله گزین‌گویی مالاارمه - که بنیامین از قلم می‌اندازد - به روشنی تمام می‌گوید: «تنها اگر شعر وجود نداشت این می‌توانست درست باشد. شعر، که از نظر فلسفی کاستی زبان‌ها را جبران می‌کند، مکمل اعلای آن‌هاست»^۸. همه این‌ها، گرچه به شیوه‌ای کمی پیچیده‌تر، چیزی جز آن‌چه پیش‌تر آوردم نمی‌گویند: ما در اینجا در برابر امری هستیم که شاید سراپایگانه نباشد، ولی بی‌گمان سخت نادر است: قریحه شاعرانه اندیشیدن.

این اندیشیدن، مایه گرفته از زمان حال، به صورت «پاره‌اندیشه‌ها»^۱ی عمل می‌کند که از چنگ گذشته بیرون می‌کشد و نزدیک خود گرد می‌آورد. به سان صیاد مرواریدی که در دل دریا فرو می‌شود، نه به قصد حفاری از ته دریا و بالا آوردن مروارید، بلکه از سر کنجکاو بی‌قید و خیال درباره مرواریدها و مرجان‌های گران‌مایه و غریب آن ژرفا و به روی سطح آوردن آن‌ها، این اندیشیدن نیز در نهفتِ گذشته فرو می‌جهد - نه برای جان تازه دمیدن در آن و مشارکت در احیای روزگارانی سپری شده. این اندیشیدن بدان اعتقاد

1. Babel-like

2. Immortelle parole

3. Utilitarian

4. Communicative

5. Fragmentary

6. Utterances

7. Intentionless

8. «Seulement, sachons n'existerait pas le vers: lui, philosophiquement ou historiquement rémunère le défaut des langues, complément supérieur»

برای گزین‌گویی مالاارمه بنگرید به: "Variations sur un sujet" در
 "Crise des vers" Pleiade edition, pp. 363-4.

ره‌نمون می‌شود که هر چیز زنده محکوم به تباهی زمان است، ولی فرایند پوسیدگی و تباهی، هم‌هنگام، فرایند شفافیت نیز هست و در ژرفای دریا، آنجا که هر زنده‌ای، در آن غرق و حل می‌شود، چیزهایی دستخوش «تغییردهندگی دریا» یند و در شکل و شمایل شفاف تازه به زندگی ادامه می‌دهند و در برابر عناصر دیگر مصون می‌مانند؛ چنان‌که گویی دیرزمانی در انتظار نشسته بودند تا تنها صیاد مروارید به سوی آن‌ها فرو شود و آن‌ها را به جهان زنده فرا آورد - به‌سان «پاره‌اندیشه‌ها»، به‌سان چیزی «گران‌مایه و غریب» و چه بسا همچون «پدیده سرنمون»^۱ ی مانا^۱.

1. Urphänomene

بر تولد برشت^۱

۱. این جستار نخست، بدون پانوشته‌ها، در مجله نیویورکر (*The New Yorker*) با عنوان «آن‌چه بر ژوپیترو رواست» چاپ شد. در کتاب تأملاتی بر ادبیات و فرهنگ نیز بازنشر شده است. آرنت پیش از این، جستاری دیگر درباره برشت نوشت با عنوان «فراسوی سرخوردگی شخص» (*Beyond Personal Frustration*) که در سال ۱۹۴۷ به مناسبت انتشار گزیده اشعار برشت به انگلیسی (B. Brecht, *Selected Poems*, trans. H. R. Hays, New York, Reynal & Hitchcock, 1947) در شماره دهم مجله کنیون ریویو (*The Kenyon Review*) به چاپ رسید؛ ترجمه‌ای که طبیعتاً از نظر آرنت موفق نبود. آرنت در نسخه آلمانی این جستار اندکی آن را بسط داد و با عنوان “Der Dichter Bertolt Brecht” آن را در مجله *Die neue Rundschau* ۶۱ (۱۹۵۰) صص. ۵۳-۶۷ به چاپ رساند. نسخه کوتاهی از این جستار را جفری سمونز (Jeffery Sammons) به انگلیسی برگرداند و در کتاب زیر منتشر کرد:

Brecht: *A Collection of Critical Essays*, ed. Peter Demetz, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962, pp. 43-50.

این جستار نیز در کتاب تأملاتی بر ادبیات و فرهنگ (صص. ۱۳۳-۱۴۲) بازنشر شده است. افزون بر این دو جستار باید از دو منبع دیگر نیز یاد کرد: یکی پاسخ‌های آرنت به گفتاری از والتر موشگ (Walter Muschg, 1898-1965) منتقد ادبی، جستارنویس و سیاست‌پیشه سوئیسی با عنوان شعر و فرهنگ (*Dichtung und Kultur*) نشر یافته در کتاب زیر

Untergang oder Übergang ; 1. Internationaler Kulturkritikerkongress in München, 1958 [Munich: Banschewski, 1959], pp. 199-202.

و دیگر گفتاری که آرنت در دانشگاه اموری (Emory) در چهارم ماه مه سال ۱۹۶۴ ایراد کرد. در پاسخ‌هایش به گفتار والتر موشگ، آرنت می‌گوید: «رابطه میان شعر و سیاست، یا دقیق‌تر بگویم، رابطه شاعران با سیاست موضوعی است که من خیلی جدی می‌گیرم.» او در ادامه استدلال خود را درباره یکی از مرز شکنی‌های برشت شرح می‌دهد که به بهای کم‌کاری شعری او تمام شد؛ یعنی اقامت‌اش در دولت توتالیتار آلمان شرقی. در گفتار دانشگاه اموری، آرنت استدلال خود را بسط می‌دهد و نیمی از جستاری را که در نیویورکر به چاپ رسید بیان می‌کند. در پاسخ به چاپ این جستار، جان ویلت (John Willett) ادب‌شناس و یکی از ویراستاران نشر آمریکایی و انگلیسی آثار برشت، نامه‌ای به مجله نیویورکر نوشت و در آن آرنت را به ارتکاب چهار خطا متهم کرد: نخست آن که آرنت هرگز هیچ قصیده‌ای در مدح (Odes) استالین نسرود. دوم آن که آرنت تاریخ برخی از اشعار قبلی برشت را به بعدتر نسبت داده تا

امیدواری، آری
 که کتاب‌هایت معذورت دارند
 تو را از دورخ برهانند
 و با این حال
 غمگین نمایی
 به هیچ‌روی
 سرزنش شده در نظر نیایی.
 (او بدین نیازی ندارد
 چون نیک می‌داند
 دوستدار هنر

آن‌ها را پاسخ برشت به جنگ جهانی اول وانمود کند. سوم آن‌که برشت در زمان اقامت در ایالات متحده هم چندان پرکار نبود و چهارم آن‌که برشت هیچ‌گاه تمایلی به ترک آلمان شرقی و اقامت در سوئیس نداشت. از آنجا که ویلت هیچ پاسخی از سوی مجله دریافت نکرد، نامه‌ای شخصی به آرنت درباره پرسش اول و چهارم نوشت. آرنت به آن نامه پاسخ کوتاهی داد ولی نامه بعدی او در این باره را بی‌پاسخ گذاشت. طی مناقشه‌ها پرسش دوم و سوم نادیده گرفته شدند (چه بسا به این دلیل که پرسش دوم هیچ پیامد واقعی نداشت و پرسش سوم عمدتاً به چشم‌انداز شخص ارتباط داشت). برای شرحی از این وقایع، بنگرید به:

John Willett, "The Story of Brecht's Odes to Stalin." *Times Literary Supplement* March 26, 1970, p. 25.

همچنین بنگرید به:

Julian Exner, "War Brecht ein Stalin-Barde?" *Berliner Tagesspiegel* (March 28, 1970) p. 5 (reprinted in *Hannah Arendt and Uwe Johnson, Der Briefwechsel*, ed. Eberhard Fahlke and Thomas Wild [Frankfurt; Suhrkamp, 2004] pp. 27-29).

بحث درباره پاسخ‌های آرنت به پرسش‌های یک و چهار را در پانوشته‌ها می‌توان یافت. چه بسا در نتیجه این مجادلات بود که آرنت تصمیم گرفت تا برای بازچاپ جستار نیویورکر در انسان‌ها در عصر ظلمت اطلاعات کتاب‌شناختی بسیاری به آن بیفزاید. همان‌گونه که ویلت در کمال سرخوردگی خاطر نشان کرده است، آرنت اندک دستی هم در جستارش نبرد. با این حال، نسخه‌ای آلمانی از جستار فراهم کرد با عنوان «آن‌چه برای ژوپیتر رواست... تأملاتی درباره برتولد برشت شاعر و رابطه او با سیاست» ("Quod licet Jovi...: Reflexionen über den Dichter Bertolt Brecht unter sein Verhältnis zur Politik." *Merkur* 23 (1969) pp. 527-42, 625-42).

جستار آلمانی اندکی با نسخه انگلیسی جستار تفاوت دارد که آن‌ها را در پانوشته‌ها ذکر کرده‌ایم. انتشار نسخه آلمانی جستار نیز اندک مناقشه‌ای را برانگیخت. سیدنی هوک (Sidney Hook) نامه‌ای به مجله مرکور نوشت درباره آن بخشی که آرنت از فقدان توانایی تأویل در هوک سخن گفته بود ("Was dachte Brecht von Stalin? Nochmals zu Hannah Arendts Brecht-Aufsatz," *Merkur* 23 [1969] pp. 888-89).

در پانوشته‌های جستار حاضر به پاسخ‌های آرنت و فتش (Fetscher) اشاره شده است. (ویر. انگک).

مثل تو توجه می کند)
 خدا تو را
 در روز داوری
 شاید به قطره های شرم فرو کاهد
 تا از حفظ بخوانی
 شعرهایی را که می نوشتی
 اگر روزگار با تو سازگار بود.
 دبلیو، اچ، آدن^۱

هنگامی که در سال ۱۹۴۱، برتولد برشت به آمریکا پناه جست و یافت، به هالیوود رفت تا «به فروشندگان بازاری پیوندی که کالای آن دروغ است»، هر جا رفت، این کلمات را شنید که «اسمات را هجی کن».^۲ از آغاز دهه بیست، او در کشورهای آلمانی زبان

۱. در «The Cave of Making» بخشی از مجموعه ای بلند با عنوان «Thanksgiving for a Habitat» در کتاب زیر:

W. H. Auden, *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson, New York, Vintage, 1991, pp. 691-96.

برای بحث درباره رابطه آدن (۱۹۰۷-۱۹۷۳) و هانا آرنت و مقایسه ای که آرنت میان آدن و برشت انجام داده است بنگرید به:

«Remembering Wystan H. Auden» in H. Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, Chapter 34, (ویر. انگ.)

۲. تقریباً همه شعرهای برشت در نسخه های گوناگونی چاپ شده اند. من شعرها را از «مجموعه آثار» (Collected Works) چاپ انتشارات سورکام (Suhrkamp) در آلمان غربی، طی دهه پنجاه قرن بیستم نقل می کنم، مگر آن که خلاف اش را تصریح کنم. دو گفت آورد اول از شعر «هالیوود» و «سرود مهاجرت» (Sonett in der Emigration) از این کتاب است: Gedichte 1941-1947 Vol. VI. دو بند نخست «سرود مهاجرت» سزاوار نقل است، چون گلایه ای شخصی است؛ امری بسیار نادر در شعر برشت:

گریخته از میهن ام
 اکنون باید ببینم چطور
 مغازه تازه ای باز کنم
 جایی که بتوانم چیزی را که می اندیشم
 بفروشم.

باید راه های قدیمی را بروم
 که زیر قدم های مردم نومید
 هموار شده اند
 حالا در راهم
 هنوز نمی دانم

پرآوازه بود و دیگر دوست نداشت ناشناس و فقیر باشد. برشت در سال ۱۹۴۷، به کمیته فعالیت‌های غیرآمریکایی^۱ فرا خوانده شد. وی با بلیطی در جیب برای زوربخ به آنجا رفت. او را به دلیل آن‌که «همکاری کرده» ستودند. کشور را ترک کرد. ولی وقتی خواست در آلمان غربی مستقر شود، مقامات اشغال‌گر نظامی حاضر نشدند مجوز لازم را به او بدهند.^۲ این امر به همان اندازه برای آلمان نابخشودنی بود که برای خود برشت. در سال ۱۹۴۹، به آلمان شرقی رفت و در آنجا به آموزش تئاتر پرداخت و برای نخستین بار در زندگی فرصتی فراخ یافت تا تنوع کمونیستی سلطه مطلق را از نزدیک نظاره کند. او در اوت ۱۹۵۶ درگذشت.^۳

از زمان مرگ برشت، آوازه‌اش در سراسر اروپا - حتی روسیه - و نیز کشورهای انگلیسی‌زبان پیچید. به استثنای هفت گناه مرگ‌بار خرده‌بورژوازی^۴ اثری فرعی که دبلیو اچ آدن و چستر کلنن^۵ به انگلیسی برگرداندند (ترجمه عالی آن‌ها از برآمد و فروشد

سوی چه کس می‌روم
هر وقت می‌آیم
می‌شنوم
«اسم‌ات را هجی کن!» آه
این اسم
یکی از بهترین اسم‌ها بود.»

Verjagt aus meinem Land muss ich nun sehn
Wie ich zu einem neuen Laden komme, einer Schenke
Wo ich verkaufen kann das, was ich denke.
Die alten Wege muss ich wieder gehn
Die glatt geschliffenen durch den Tritt der Hoffnungslosen!
Schon gehend, weiss ich jetzt noch nicht: zu wem?
Wohin ich komme hör' ich: Spell your name!
Ach, dieser "name" gehörte zu den grossen!

1. Committee on Un-American Activities

۲. مارتین اسلین، نویسنده برشت؛ زندگی و آثارش (Martin Esslin, *Brecht; The Man and His Work*, Anchor Books, 1961) اخیراً نوشته است: برشت «هر وقت می‌خواست می‌توانست به آلمان برگردد... آن‌چه در آن زمان برای آلمانی‌ها دشوار بود، ترک آلمان بود نه ورود به آن.» (Brecht at Seventy" in *tdr*, Fall 1967) این درست نیست. ولی این حقیقت دارد که برشت «به دنبال گذرنامه‌ای غیرآلمانی بود، درست به دلیل این‌که می‌خواست راه برگشت‌اش را باز نگه دارد.»
۳. آرنت در نسخه آلمانی این جستار افزوده است: «تنها چند ماه پیش از وقوع انقلاب مجارستان» (ویر. انگ)

4. *The Seven Deadly Sins of the Petty Bourgeois*

5. Chester Kallman

شهر ماه‌آگونی^۱ هرگز چاپ نشد) و گاليله^۲ با ترجمه چارلز لگتن^۳ و خود برشت، هیچ‌یک از نمایش‌نامه‌ها و دريغ، تنها اندک شماری از شعرهایش با ترجمه‌های درخور این شاعر و نمایش‌نامه‌نویس بزرگ به چاپ رسیده‌اند. همچنین، هیچ‌یک از نمایش‌هایش جز گاليله، ترجمه چارلز لگتن^۴، که در اواخر دهه چهل، شش اجرا در نیویورک داشت، و شاید دایره گچی قفقازی^۵ در مرکز لینکلن در ۱۹۶۶ - به زبان انگلیسی تولید در خوری نشده‌اند. اریک بنتلی^۶، ترجمه مقبول، ولی نه درخشانی را از نخستین کتاب شعر برشت، دلیری^۷ نشر یافته در ۱۹۲۷ همراه با یادداشت‌های خوب هوگو اشمیت^۸، با عنوان راهنمای پارسایی^۹ بیرون داد. (در ادامه این نوشته از این ترجمه استفاده خواهیم کرد). ولی ستاره شهرت همیشه در اوج خود نمی‌درخشد. گرچه گاهی کمی فهم این دشوار است که آدم‌هایی که یک کلمه آلمانی نمی‌دانند چطور می‌توانند شیدا و شوریده برشت در انگلیسی شوند، از شور و شغف نسبت به آثار او باید استقبال کرد، زیرا آثار او شایستگی آن را دارند. همچنین شهرت جبران موقعیتی شد که برشت ناگزیر به برلین شرقی رفت. این شهرت حق هر کسی است که وقتی به عقب برمیگردد یادش می‌آید که منتقدان درجه دو و نویسندگان درجه سه می‌توانستند او را بی‌هراس از روبه‌رو شدن با مجازات متهم کنند.^{۱۰}

1. *Rise and Fall of the City Mahagonny*

2. Galileo

3. Charles Laughton

۴. چارلز لگتن (Charles Laughton, 1899-1962) بازیگر و کارگردانی بریتانیایی بود. (ویر. انگ)

5. *The Caucasian Chalk Circle*

6. Eric Bentley

7. Hauspostille

8. Hugo Schmidt

9. *Manual of Piety*

۱۰. برای پرهیز از سوء تفاهم، برشت با منتقدان ادبی کمونیست روی خوش بیش‌تر نشان نمی‌داد و آن‌چه در سال ۱۹۳۸ درباره کمونیست‌ها گفت به یک‌سان درباره «ضد-کمونیست‌ها» هم صادق است: «لوکاک (Lukacs)، گابور (Gabor)، کورلا (Kurella)، دشمنان تولیدند. تولیدگری آن‌ها را مظنون می‌کند؛ قابل اعتماد نیست، قابل پیش‌بینی نیست. هرگز نمی‌دانی که با تولید چه اتفاقی خواهد افتاد. آن‌ها خود نمی‌خواهند تولید کنند. آن‌ها فقط می‌خواهند نقش کارمند (apparatchiks) را بازی کنند و بر دیگران کنترل داشته باشند. هر کدام از منتقدان‌شان تهدیدی به شمار می‌روند.» بنگرید به: Walter Benjamin, "Gespräche mit Brecht." *Versuche über Brecht*, Frankfurt, 1966.

در جلد دوم منتخب آثار بنیامین، بخشی از گفت‌وگوهای او و برشت را می‌توان یافت:

W. Benjamin, *Selected Writings*, ed. Michael Jennings, Howard Eiland and Gary Smith,

با این همه، زندگی‌نگاری سیاسی برشت، نوعی تاریخچه^۱ رابطه نامطمئن میان شعر و سیاست است که امری کم‌اهمیت نیست. اکنون که شهرت برشت جافتاده، چه بسا وقت آن رسیده که در صورت امکان، پرسش‌هایی درباره نادرست فهمیده شدن او به میان افکنده شود. بی‌گمان، هودارای اصول‌گرایانه و مضحک برشت از ایدئولوژی کمونیسم، به سختی باید نگرانی جدی برانگیزد. در شعری که در آمریکا طی جنگ نوشت، ولی تنها همین اواخر چاپ شد، برشت خود تنها مسأله مهم را تعریف می‌کند. وی خطاب به شاعران آلمانی تحت حکومت هیتلر می‌گوید: «حواست باشد، تویی که برای این مرد، هیتلر، آواز می‌خوانی. من... می‌دانم که او به زودی می‌میرد و همچنان که می‌میرد، شهرت‌اش بیشتر می‌گسترده. ولی با آن که او با فتوحات خود زمین را برای سکونت ناگوار کرد، هیچ شعری در ستایش او ماندگار نخواهد بود. درست است، زودا که شیون‌های درد سراسر قاره‌ها فرو می‌نشینند تا آوای سرودخوانان در صدای شکنجه‌گر گم شود. آری، آن‌ها که خشم را ستودند نیز آواهای خوش‌آهنگی خواهند داشت. در عین حال، این نغمه قوی محتضر^۲ است که زیباترین نغمه به گوش می‌آید؛ او بی‌هیچ ترسی می‌خواند.»^۳ برشت هم درست می‌گفت، هم نادرست. پس از مرگ هیتلر، هیچ شعری در ستایش او یا جنگ نپایید، زیرا هیچ‌یک از این سرودخوانان «صدای خوش‌آهنگ»ی نداشت. (تنها شعر آلمانی آخرین جنگی که دوام آورد، شعر خود برشت با عنوان «جنگ صلیبی کودکان ۱۹۳۹»^۴ بود؛ ترانه‌ای ساده که با لحن تلخ‌اندوه اثرگذار ترانه‌های فولکلوریک سروده شده و داستان پنجاه و پنج یتیم دوران جنگ و یک سگ را در لهستان می‌گوید که رهسپار «کشوری شدند که در آن صلح باشد»^۵ ولی راه را نمی‌دانستند.) با این همه، صدای برشت، در قیاس با هم‌قطاران شاعرش، به اندازه کافی خوش‌آهنگ بود و آدم درست نمی‌فهمد چرا او شعرهایش را در آن زمان منتشر نکرد - جز آن که او شاید می‌دانست چطور یک تغییر ساده نام می‌توانست موجب شود که شعر مایه دردسرش

(ویر. انگ) Cambridge MA, Harvard University Press, 1999, pp. 783-91

1. Case history

۲. «نغمه قو» استعاره‌ای است از واپسین رفتار، کوشش یا کاری که فرد محتضر یا بازنشسته پیش از مرگ یا بازنشستگی انجام می‌دهد. در یونان باستان، باور داشتند که قوها درست در لحظه پیش از مرگ، نغمه‌ای زیبا سر می‌دهند، در حالی که طی دوران زندگی خود خاموش بوده‌اند.

3. "Briefe über Gelesens." *Gedichte*. vol. VI.

4. "Children's Crusade 1939"

5. "Ein Land, wo Frieden war"

شود. داستان چکامه او برای استالین و ستایش جنایت‌های او چه بود که هنگام اقامت در برلین شرقی نوشت و چاپ کرد، ولی خوش‌بختانه از مجموعه آثارش سر در نیاورد؟ آیا او نمی‌دانست چه می‌کند؟ او، چرا، او می‌دانست: «دیشب خواب دیدم انگشت‌هایی به سمت من نشانه می‌روند، انگار که من جذامی‌ام. خورده و شکسته شده بودند. با عذاب وجدان، فریاد زدم: "تو نمی‌دانی!"»^۱

حرف زدن درباره شاعران کار آسانی نیست. شاعرانی هستند که سخن آن‌ها نقل می‌شود، ولی درباره‌شان حرف زده نمی‌شود. آن‌ها که تخصص‌شان ادبیات است و از میان آن‌ها آن دسته که امروزه به نام «کارشناسان برشت» می‌شناسیم، یاد گرفته‌اند چگونه از پس این موقعیت ناخوشایند بریایند، ولی من از آن‌ها نیستم. در عین حال، دیدگاه و

1. "Böser Morgen." *Gedichte 1948-1956*. vol. VII.

ستایش برشت از استالین از مجموعه آثار او به دقت حذف شد. تنها رد این ستایش را در *Prosa*, vol. V می‌توان یافت، یادداشت‌های *Me-ti* که پس‌امرگ او چاپ شد (بنگرید به پانوش). در آنجا استالین با تعبیر «به دردبخور» ستوده و جنایت‌های او توجیه شده است (pp. 60ff. and 100f). درست پس از مرگ استالین، برشت او را «تجسم آرزوی مستضعفان پنج قاره» خواند (*Sinn und Form*, vol. 2. 1953, p. 10). همچنین بنگرید به این شعر *op. cit.* II, 2, 1950, p. 128 [ادعای آرنت مبنی بر این که برشت «در مدح استالین» شعر سروده بود، یکی از ویراستاران آثار انگلیسی و آمریکایی برشت، جان ویلت، را برانگیخت که از آرنت بخواهد یا متن شعر را در جستار خود بیاورد یا این ادعا را از آن حذف کند. ویلت پس از خواندن متن مورد اشاره آرنت در مجله *Sinn und Form*، چاپ آلمان شرقی، خطاب به آرنت نوشت: «من فکر نمی‌کردم "به‌دردبخور" خواندن استالین - که تصادفاً مانند ارجاع دیگر یکی از سطح پایین‌ترین استالین - ستایی‌هایی است که کسی ممکن است انجام دهد - به معنای ستایش برشت از جنایات استالین بتواند قلمداد شود (Willet, "The Story of Brecht's Odes to Stalin," *Times Literary Supplement*, [March] 1970: 335). اظهار نظری مشابه این را ابروینگ فشر (Irving Fetscher) در «پی‌نوشت» خود بر جستار آرنت آورد. پس از نقل شعری از برشت با عنوان «خطاب یک روستایی به گاو نر» (*Ansprache eines Bauern an seine Ochsen*)، فشر نوشت: «استعاره گاو نر برای اشاره به استالین، علاوه بر این که در تقابلی جدلی با خدانگاری استالین است، از این‌رو نیز است که گاو نر جانوری به‌دردبخور است و برشت در جای دیگر پیشنهاد کرده بوده که به جای «کبیر» خواندن استالین، او را «به‌دردبخور» لقب دهند.» (Fetscher, *Es gibt keine Götter-auch Stalin: ein Ochs*, *Merkur* 23 [1969]: 888). ظاهراً آرنت به ویلت پاسخی نداد، احتمالاً به سبب لحن نامه او، ولی به پی‌نوشت فشر چنین پاسخ داد: «از ابروینگ فشر برای جلب کردن توجه من به شعر استالین - گاو نر برشت سپاس‌گزارم. با این همه، این هیچ ارتباطی با گاو نر من ندارد [یعنی آن حیوانی که در ضرب‌المثل لاتین «آن‌چه برای ژوپتر رواست، برای گاو نر نیست» آمده] است. فشر درباره «گناهان» برشت ساده‌گیرانه‌تر از من داوری می‌کند. آیا اگر برشت، روسی بود، یا هیتلر «به‌دردبخور» خطاب شده بود، باز هم فشر چنین قضاوتی می‌کرد؟ هر چه باشد، موضوع مناقشه‌برانگیز در اینجا «به‌دردبخور» خطاب کردن استالین نیست، بلکه این واقعیت است که او مانند هیتلر جانی بود و از قضا حتی یکی از بدترین جانیان بود. بر خلاف فشر، برشت هرگونه فرصتی برای علم به این واقعیت را در اختیار داشت» ("Was dachte Brecht von Stalin?" (Nochmals zu Hannah Arendt Brecht-Aufsatz." *Merkur* 23 [1969], 1084). ویر. انگک.]

اندیشه شاعران به همه ما مربوط است، نه تنها به منتقدان و پژوهش‌گران دانشگاهی. این هم به ما هم در مقام شهروند هم در زندگی خصوصی مربوط است. لزومی ندارد که تنها به شاعران متعهد^۱ پردازیم تا سخن گفتن درباره آن‌ها را از چشم‌انداز سیاسی، در مقام شهروند، مشروع بباییم؛ ولی اگر رویکردها و تعهدهای سیاسی نقشی سراسر پراهمیت در زندگی و آثار نویسنده‌ای داشت، همان‌طور که در مورد برشت چنین بود، برای فردی که اهل ادبیات نیست، به نظر می‌رسد پرداختن به چنین کاری آسان‌تر است.

نخستین چیزی که باید بدان اشاره کرد آن است که شاعران اغلب شهروندانی خوب و اعتماد‌کردنی‌اند. افلاطون خود شاعری بزرگ در جامه فیلسوف بود، ولی وی نخستین کسی نبود که به شدت از شاعران اندیشناک و ملول بود. شاعران همواره مشکل‌آفرین بودند. آن‌ها اغلب گرایشی تقبیح‌شدنی به ارتکاب کارهای زشت نشان می‌دادند و در قرن ما رفتار نامناسب آن‌ها در برخی مواقع حتی نگرانی‌های عمیق‌تری را بیش از هر زمان دیگر در شهروندان برانگیخته است. تنها کافی است مورد ازرا پاوند^۲ را به یاد بیاوریم. به دلیل آن‌که پاوند توانست ادعای جنون کند، دولت ایالات متحده تصمیم گرفت او را به اتهام خیانت در زمان جنگ به دادگاه نکشد، در حالی که کمیته شاعران به نوعی کاری را انجام داد که دولت تصمیم داشت انجام ندهد، یعنی قضاوت. حاصل این داوری، اعطای جایزه به او برای نوشتن بهترین شعر سال ۱۹۴۸ بود. شاعران او را فارغ از رفتارهای

1. Engagé

2. Ezra Pound (1885 - 1972)

م: ازرا پاوند در دوران میان‌سالی به اقتصاد و تاریخ اقتصاد علاقه پیدا کرد و به این باور رسید که عامل اصلی نظم ناعادلانه جهان، بانک‌داران بین‌المللی‌اند که نوع تصرف آن‌ها در پول به جنگ و خشونت می‌انجامد. گویا تحت تأثیر این افکار به دیکتاتور ایتالیا، بندیتو موسولینی (Benito Mussolini) گرایش یافت و از او پشتیبانی کرد. پاوند از شهرت خود بهره گرفت تا در برنامه‌های رادیویی در کنار تبلیغ و ترویج ایدئولوژی و سیاست موسولینی، ایالات متحده را به سبب ورود به جنگ علیه ایتالیا محکوم نماید و این کشور را بازیچه یهودیان بانک‌داری بخواند که از نظر او باعث افروختن جنگ شدند. پاوند در سال ۱۹۴۵ به دست پارتیزان‌ها بازداشت و به نیروهای آمریکایی تحویل داده شد. پس از حبس شش ماهه در بازداشتگاهی خارج از شهر پیزا به ایالات متحده انتقال یافت تا به اتهام خیانت در دادگاهی محاکمه شود. با ادعای جنون، پاوند از محاکمه رهید و به همین سبب، تا سال ۱۹۵۸، در بیمارستان الیزابت در واشنگتن دی سی، پایتخت آمریکا بستری گردید. سال‌ها درباره وضع واقعی روحی پاوند و صحت ادعای جنون او بحث و پرسش بود. یک دهه پس از مرگ‌اش، در اوایل دهه هشتاد، استادی در دانشگاه ویسکانسین با گردآوری شواهد و قرائن قانع‌کننده نشان داد که ادعای او کذب محض بوده و او در آن هنگام در کمال سلامت عقلی به سر می‌برده است. البته آن‌چه تردیدپذیر نیست توانایی کامل پاوند طی همه این سال‌ها برای کار، نوشتن و آفرینش ادبی را است.

سوء یا جنون‌اش گرامی داشتند. آنان شاعر را داوری کردند. کار آن‌ها داوری شهروند نبود. چون آن‌ها خود شاعر بودند، چه بسا به شیوه گوته می‌اندیشیدند که «شاعران وقتی کژرفتاری می‌کنند، شانه‌هایی برای کشیدن بار گناه ندارند»^۱ نباید گناهان آن‌ها را روی هم رفته جلدی گرفت.^۲ ولی در این سخن، گوته به گناهانی متفاوت ارجاع می‌دهد، گناهان کوچک، مثل آن‌چه برشت از سر میل مهارنشدنی برای گفتن کم‌خوشایندترین حقیقت‌ها - که به واقع یکی از فضیلت‌های بزرگ او بود - خطاب به زن‌ها می‌گوید: «در من، مردی را دارید که نمی‌توانید به او اعتماد کنید»^۳ چون خوب می‌دانست که بیش‌ترین چیزی که زن‌ها در مرد می‌خواهند آن است که اعتماد کردنی باشد - چیزی که شاعران کم‌تر از هر چیز دیگر از پس آن برمی‌آیند. از پس آن بر نمی‌آیند، زیرا آن‌ها که کارشان پریدن به اوج است، باید از جاذبه دوری کنند. روح آن‌ها نباید در زمین جنگال بزند و از این‌رو، نباید مانند دیگران مسئولیت‌چندانی به دوش بگیرند.

اکنون می‌دانیم که برشت، گرچه هرگز به طور علنی بدان اعتراف نکرد، همه این‌ها را خوب می‌دانست. در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۳۴ گفت که اغلب به «دادگاهی» می‌اندیشد که ممکن است در برابر آن بازخواست شود. «چطور؟ آیا جلدی می‌گوی؟»^۴ بعد باید اعتراف کنم: من در این‌باره کاملاً جلدی نیستم. انبوهی مسائل هنری، مسائل مربوط به تئاتر، وجود دارند که فکر می‌کنم یک‌سره جلدی‌اند. به پاسخ منفی‌ام به این پرسش، ادعای مهمی را اضافه می‌کنم: این که رفتار من مشروع است. برای آن که منظورش

1. "Dichter si. indgen nicht schwer;"

۲. در جستار آلمانی درباره برشت، چاپ‌شده در ۱۹۵۰، آرت این عبارات را افزود: «هر ناشری که برای خوشایند طبع شهرت‌پرست شاعران، آن‌ها را متقاعد کند که باید به شکلی متفاوت شعر بسرایند، آن‌ها را بسی آسان‌تر از حقوق سالانه بس زبان‌باری که هاینه از دولت فرانسه دریافت می‌کرد، تباه می‌سازد. در مورد آخری، اگر هنرمند حقوق حکومتی را جلدی بگیرد، خودش را بدنام کرده است (مثل همین نمونه هاینه که البته الان دیگر مثالی قدیمی شده است) و وظایف خود را با همان احساس پرنشاط مسئولیتی انجام می‌دهد که هر کارمند دولت دیگر. ولی در مورد اول، کار دیگر تمام است: هنرمند دیگر نقاشی نمی‌کند؛ بلکه در عوض، نقش‌های کلیشه‌ای بر روی بوم می‌زند؛ شاعر دیگر شعر نمی‌سراید، بلکه در عوض، رجزهای پر سر و صدا تولید می‌کند که معمولاً بدتر از تبلیغات خام دولتی جاری هستند. پول و نفوذپذیری سیاسی - که عموماً فساد خوانده می‌شوند - هیچ ارتباطی با این امر ندارند. مرگ‌بارترین چیز برای هر هنرمند، جلدی گرفتن توصیه‌ای سیاسی است.» هاینه در دوران تبعید در پاریس از حکومت سلطنت‌طلب فرانسه حمایت مالی دریافت کرد. هاینه که به موضع اپوزیسیونی و رویکرد جمهوری‌خواهانه خود می‌نازید، پس از عمومی شدن مسأله، شرمسار شد. (ویر. انگ.)

3. "In mir habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen." in "Vom armen B.B." The last poem of the Hauspostille, *Gedichte 1918-1929*, vol. I.

را روشن کند، برشت چنین پیشنهاد می‌کند: «بگذارید فرض کنیم شما رمان سیاسی درخشانی را می‌خوانید و بعدها می‌فهمید که نویسنده آن لنین بوده است. شما نظراتان را درباره کتاب و نویسنده، به زبان هر دو، عوض خواهید کرد.»^۱

با این همه، گناه داریم تا گناه. انکار نمی‌توان کرد که گناهان ازرا پاوند جدی‌تر بودند. مسأله فقط وادادگی جنون‌آمیز به بهره‌گیری موسولینی از خطابه نبود. پاوند در برنامه‌های رذیلتانه رادیویی‌اش، از بدترین سخنانی‌های موسولینی فراتر رفت و با پا گذاشتن جای پای هیتلر، اثبات کرد که یکی از بدترین یهودآزاران در میان روشن‌فکران دو سوی اقیانوس اطلس است. بی‌تردید، او پیش از جنگ و از دوران جنگ از یهودیان بیزار بود و این بیزاری مسأله خصوصی اوست و به دشواری اهمیتی سیاسی پیدا می‌کند. اما کوبیدن بر طبل چنین بیزاری در زمانی که یهودیان میلیون‌ها کشته می‌شدند، مسأله‌ای یک‌سره متفاوت است. در عین حال، ازرا پاوند جنون را بهانه کرد و از چیزهایی قسر دررفت که برشت با کمال عقل و هوش‌اش نتوانست دربرود. گناهان برشت کوچک‌تر از پاوند بودند، ولی او بیش‌تر از پاوند مرتکب گناه شد، چون او فقط یک شاعر بود نه یک دیوانه.^۲

1. Walter Benjamin, op. cit., pp. 18-19.

شاید به سبب آن که آرنت آگاهی بیش‌تر خواننده آلمانی‌زبان را از بنیامین مفروض می‌گرفت، در نسخه آلمانی این جستار شرح بیش‌تری در این‌باره داده است: «در گفت‌وگویی با بنیامین، او گفت: "من غالباً درباره دادگاهی فکر می‌کنم که در آن بازخواست می‌شوم." "چگونه است؟" واقعاً در این‌باره جدی هستی؟" بعد باید اعتراف کنم: من در این‌باره کاملاً جدی نیستم. درباره انبوهی از مسائل هنری فکر می‌کنم، مثل این که چه چیزی برای تأثیر خوب است، و این حجم مانع از آن می‌شود که بتوانم کاملاً درباره‌اش جدی باشم. ولی وقتی به این پرسش، پاسخی منفی دادم، آن وقت ادعای مهمی به آن اضافه می‌کنم: این که رفتار من مجاز است.» برای این که روشن کند ما درباره شاعرانی که کاملاً درباره‌ی آن جدی نیستند، چه تصویری باید داشته باشیم، اول قصه‌ای می‌گفت، مثل این که چطور کنفوسیوس نمایش‌نامه تراژدی‌ای نوشت یا چطور لنین رُمانی نوشت. «تصور کنید رمان سیاسی عالی‌ای بخوانید و بعد بفهمید که نویسنده آن لنین است. نظر شما درباره هر دو تغییر خواهد کرد و در هر دو مورد نظراتان منفی‌تر خواهد شد. همین‌طور کنفوسیوس نمی‌توانست از پس نوشتن یکی از آثار اوریپید [از شاعران و نمایش‌نامه‌نویسان یونان باستان] بریاید؛ این کار دون شأن او به نظر می‌آمد. ولی این‌ها تمثیل‌های او نیستند.» (ویر. انگ.)

۲. در نسخه آلمانی این جستار، آرنت، همچنین، از تی اس الیوت (T. S. Eliot 1888-1965) شاعر بریتانیایی-آمریکایی و منتقدی یاد می‌کند که در تعریف ایده مدرنیسم ادبی سهم چشم‌گیری داشت: «مقایسه میان برشت و پاوند، اولی کمونیست و دیگری فاشیست، تردیدی به‌جا نمی‌گذارد که رفتار پاوند به مراتب از برشت بدتر بود. مسأله اصلی این نیست که خطابه موسولینی آن‌قدر مؤثر بود که می‌توانست پاوند را متقاعد کند، بلکه مشکل آن بود که او، در گفتار رادیویی‌اش طی دوران جنگ، بسی فراتر از حد آن خطابه رفت؛ و در وهله نخست درباره سیاست هیتلر در مورد یهودیان. در میان نویسندگان اسم و

با آن که شاعران فاقد جاذبه، اعتمادپذیری و مسئولیت‌اند، روشن است که همیشه نمی‌توانند همه چیز را دور بزنند. ولی جایی که باید خطی کشید و میزانی برای داوری تعیین ساخت، ما، در مقام شهروند، به دشواری می‌توانیم تصمیم بگیریم. ویون^۱ سرانجام سر خود را - خدا می‌داند شاید به حق - به باد داد، ولی ترانه‌های او همچنان دل ما را شاد می‌کند و ما او را به دلیل آن ترانه‌ها محترم می‌شماریم. هیچ راهی مطمئن‌تر از نوشتن قانون رفتاری برای شاعران، آدم را دست‌مایه مسخره دیگران نمی‌کند، گرچه شماری از آدم‌های جدی و احترام‌برانگیز این کار را کرده‌اند. از خوشی بخت ما و بخت شاعران، ما نباید سراغ چنین دردسر پوچی برویم. شاعر باید با شعرش داوری شود و با آن که بسیاری چیزها برای او رواست، درست نیست که «کسانی که خشم را ستودند، آوای خوش آهنگی دارند». دست کم، در مورد برشت درست نبود. چکامه استالین، پدر کبیر و قاتل مردم، به نظر ساخته ضعیف‌ترین قریحه تقلیدگری برشت می‌آید. بدترین چیزی که می‌تواند برای شاعری رخ دهد، وقتی است که او ناگزیر می‌شود از شاعر بودن بازایستد. این چیزیست که برای برشت در واپسین سال‌های زندگی‌اش رخ داد. شاید او فکر کرده باشد که چکامه‌اش برای استالین اهمیتی ندارد. مگر نبود که آن‌ها از سر ترس نوشته شده بود و او همیشه باور داشت که در برابر خشونت، تقریباً همه چیز مشروع و مجاز است؟ این بود فرزانیگی «آقای کونر»^۲ او؛ گرچه حوالی ۱۹۳۰، آقای کونر در انتخاب ابزارهایش از

رسم‌دار، به جز سلین (Louis-Ferdinand Céline, 1894-1961)، به ندرت کسی بود که در تحریک نفرت علیه یهودیان به شنیع‌ترین وجهی پهلو بزند. این واقعیت که او هرگز نتوانست یهودیان را تحمل کند، تازه بخشی از ماجراست. تی اس الیوت به همین اندازه از یهودیان نفرت داشت، ولی این امر برای او مسأله‌ای شخصی، بدون اهمیتی سیاسی بود. با این همه، برخلاف الیوت که وقتی هیتلر قدرت را به دست گرفت، عقل کرد و دیگر در این باره به طور علنی سخنی نگفت، پاوند به نظرش رسید که طی سال‌های کشتار جمعی یهودیان، بد نیست خودش را یکی از سخن‌گویان برجسته یهودی‌ستیزی کند و خدا می‌داند که این از بُن مسأله‌ای دیگر است. اما این نیز واقعیت دارد که پاوند، این شاعر بزرگ، علی‌الظاهر در دوره‌ای بیماری روحی داشت و توانایی تشخیص درست مسائل را از دست داده بود. در نتیجه، عکس برشت، همان‌گونه که خواهیم دید، نتوانست از دیده‌ها و داوری‌ها قسر دربرود، پاوند نتوانست بگریزد. (ویر. انگک.)

1. François Villon (1431-1463)

م: ویون، زاده پاریس، از شاعران نام‌دار سده پانزدهم میلادی بود که بارها به اتهام ارتکاب جرم، از جمله قتل، به چنگ پلیس و مقامات قضائی افتاد. او در شعرهای خود بخشی از این دست تجربه‌ها را بازتابانده است.

۲. م: داستان‌های آقای کونر نام کتابی از برشت است که حکایت‌ها، گزین‌گویی‌ها و شماری از دیدگاه‌های او را درباره مسائل روزمره زندگی، سیاست و تبعید در بردارد. او پاره‌های این کتاب را طی بیش از دو دهه، از ۱۹۳۰ تا سال مرگ‌اش ۱۹۵۶ فراهم آورد و نوشت. در این کتاب، آقای کونر شخصیت مردی اندیشمند و فرزانه را نمایندگی می‌کند. برای ترجمه انگلیسی اثر بنگرید به:

نویسنده‌اش در بیست سال بعد هنوز سخت‌گیرتر بود. در جایی از کتاب داستان کارگزار حاکمی را می‌خوانیم که در عصر ظلمت به خانه مردی می‌آید که «آموخته چگونه نه بگوید». کارگزار ادعا می‌کند که خانه و غذای مرد از اوست و از مرد می‌پرسد: «آیا مرا خدمت می‌کنی؟» مرد او را در تخت می‌گذارد و با رواندازی او را می‌پوشاند و مراقب می‌شود که خوب بخوابد و برای هفت سال کمر به خدمت او می‌بندد، ولی کارگزار هر کاری می‌کند، مرد کلمه‌ای سخن نمی‌گوید. پس از گذشت هفت سال، کارگزار از بس خورده و خوابیده و دستور داده، بیش از حد فربه شده، می‌میرد. مرد او را در رواندازی پوسیده می‌پیچد، از خانه بیرون می‌اندازد، تخت را می‌شوید، دیوار را رنگ می‌کند و نفس راحتی می‌کشد و پاسخ می‌دهد «نه!»^۱ آیا برشت فرزانی آقای کونر را فراموش کرده بود که «بله» نگوید؟

به هر روی، آن‌چه در اینجا به ما مربوط است این واقعیت غم‌انگیز است که شعرهای اندک‌شماری از سال‌های آخر عمر او - چاپ‌شده پس‌امرگ‌اش - سست و کم‌جان‌اند. استثناها بسیار کم‌اند. پس از شورش کارگران در سال ۱۹۵۳، از او بذله‌گویی‌های فراوانی نقل شده است. «پس از شورش هفدهم ژوئن... می‌شد فهمید که مردم اعتماد حکومت را از دست داده‌اند و برای به‌دست آوردن آن باید کوشش‌های کاری خود را دو برابر کنند. آیا برای حکومت ساده‌تر نبود مردم را منحل کند و مردم دیگری انتخاب کند؟»^۲ هم‌چنین، شعرهای عاشقانه و ترانه‌های کودکانه او با ابیاتی اثرگذار نیز هست. از همه مهم‌تر، ستایش ناهدفمندی در آن اشعار بود؛ گویی آن اشعار اقتباس نیمه‌آگاهانه‌ای از شعر معروف «بدون برای چه»^۳ ی آنجلوس سیلسیوس بودند: «گل سرخ برای چه ندارد؛ می‌شکوفد چون می‌شکوفد،/ پروای خویش ندارد، نمی‌پرسد آیا تماشا شده یا نه.»^۴ برشت می‌نویسد:

Bertold Brecht. *Stories of Mr. Keuner*. San Francisco: City Lights Books, 2001.

1. "Geschichten vom Herro Keuner." *Versuche* 1-3, Berlin, 1930.

م: این داستان در بخش «اقدامات علیه قدرت» (Measures against power) آمده است؛ صفحه ۳ و ۴ ترجمه انگلیسی کتاب.

2. *Gedichte*, vol. VII, entitled "Die Lösung."

3. Ohne Warum

4. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (1657), Book I, 289, in *Werke*, München, 1949, vol. III.

آنجلوس سیلسیوس (1624 - 1677) با نام ادبی یوهان شفلر (Johann Scheffler)، طیب و شاعر عارفی آلمانی بود که دیوان زیر آسمانی وی از امهات متون عرفانی قدیم آلمانی به شمار می‌آید. (ویر. انگ.)

چگونه آیا آه چگونه می‌توان این گل سرخ کوچک را شرح گفت
 ناگهان سرخ تیره و جوان و نزدیک؟
 آه ما به تماشای او نیامدیم
 ولی وقتی آمدیم او اینجا بود
 پیش از آن که باشد، انتظار او نمی‌رفت
 هنگام که روی نمود، دشوار بودن باورش
 آه، چیزی رسید که هرگز نیاغازیده بود
 ولی آیا رسم همیشه چنین نبوده است؟^۱

این که برشت اصلاً می‌توانست چنین ابیاتی بنویسد، گواهی چرخش غیرمنتظرانه و سرنوشت‌سازی در روحیه شاعر است. تنها شعرهای اولیه‌اش، راهنمای پارسایی، همان فارغ بودن از رنگ تعلق به هدف‌ها و مسئولیت‌های این جهانی را نشان می‌دهد و به جای لحن شور و وجد یا سرپیچی و تمرد قبلی، حالا آرامش بُهت و حق‌شناسی خاصی نشسته است. یکی از فرآورده‌های عالی این سال‌های اخیر، دو قطعه چهاربیتی عاشقانه است، به سبک ترانه‌های کودکان و در نتیجه ترجمه‌ناپذیر.^۲

1. *Ach, wie sollen wir die kleine Rose buchen?*

*Plötzlich dunkelrot und jung und nah?
 Ach, wir kamen nicht, sie zu besuchen
 Aber als wir kamen, war sie da.
 Eh sie da war, ward sie nicht erwartet.
 Als sie da war, ward sie kaum geglaubt.
 Ach, zum Ziele kam, was nie gestartet.
 Aber war es so nicht überkauft?
 Gedichte, vol. VII.*

2. *Sieben Rosen hat der Strauch*

*Sechs gehör'n dem Wind
 Aber eine bleibt, daß auch
 Ich noch eine find
 Sieben Male ruf ich dich
 Sechsmal bleibe fort
 Doch beim siebten Mal versprich
 Komme auf ein Wort*

Ibid. p. 84.

به رغم هشدار آرنت، شاید این شعر را به صورت تحت‌اللفظی بتوان چنین ترجمه کرد:
 «بیشه‌زار، هفت گل سرخ دارد
 شش گل سرخ از آن باد است»

همه چیز گواه آن است که شاعر صدای تازه‌ای یافته - چه بسا «نغمه قوی محتضر است که زیباترین به گوش می‌آید» - ولی وقتی زمان شنیدن آن فرا می‌رسد، به نظر می‌آید که قوت خود را از دست داده است. این تنها نشانه عینی و در نتیجه شک‌ناپذیری در دست ماست که برشت مرزهای وسیعی را درنوردید که پیشتر برای شاعران گذاشته شده بود؛ او از مرزی که برای او مجاز بود رد شد. دریغا، این مرزها از بیرون تشخیص‌دادنی نیستند و به سختی می‌توان حتی آن‌ها را حدس زد. آن‌ها چون خطوط مرزی کم‌رنگ برای چشم نامسلح، نامرئی‌اند؛ خطوطی که ناگهان سر برمی‌کشند و بسان دیوار پیش چشم آدم بالا می‌روند. این مرزها را اکنون می‌شناسیم چون کسی یک‌بار از آن‌ها رد شده - یا نه، واقعا رد هم نشده، بلکه پایش به آن مرز-مانع‌ها گیر کرده، سکندری خورده و بر زمین افتاده است. آب رفته دیگر هرگز به جوی بازمی‌آید. او هر دست و پایی بزند، باز خود را تخته‌بند این مخمصه می‌یابد؛ حتی حالا که کار از کار گذشته^۱، علت‌یابی این لغزش بسی دشوار است. تنها قرینه ما برای اثبات آن شعری است که برداشتن این قدم را ممکن کرد؛ همه آن‌چه این شعر به ما می‌گوید زمانی است که این اتفاق روی داد و داغ مجازات بر پیشانی برشت خورد. زیرا بعد از مرگ، یگانه مجازات معنادار برای هر شاعر، از دست دادن ناگهانی آن چیزی است که در سراسر تاریخ زندگی بشر چونان عطیه‌ای الهی (ذوق و خلاقیت شاعرانه) نمودار شده است.

روشن است که از دست دادن خلاقیت شاعرانه در مورد برشت خیلی دیر رخ داد و از این‌رو می‌تواند به ما درسی درباره بی‌بندوباری کسانی بیاموزد که تحت قوانین آپولو^۲ زندگی می‌کنند. مجازات از دست دادن عطیه‌الاهی (خلاقیت ادبی) در دوران کمونیست بودن برشت برای او اتفاق نیفتاد. در اروپای دهه بیست و حتی اوایل دهه سی، کمونیست بودن نه گناه که صرفا خطا بود (دست‌کم برای کسانی که در عمق ماجراها نبودند و نمی‌توانستند آگاه شوند تا چه اندازه استالین حزب را به جنبشی توتالیت

ولی یکی می‌ماند،
و این چنین، چه بسا من نیز
گل سرخی به‌دست آورم.
هفت‌بار تو را آواز می‌دهم
شش‌بار بیرون بمان
ولی قول بده، بار هفتم
نزد من آیی.» (ویر. انگ.)

1. Après coup

2. Apollo

بدل کرده و آماده ارتکاب هر نوع جنایت و خیانت است، از جمله خیانت به انقلاب). همچنین، این اتفاق زمانی رخ نداد که به رغم محاکمه شماری از دوستانش به عنوان متهم در دادگاه‌های نمایشی مسکو، برشت حاضر نشد از حزب فاصله بگیرد. او این کار را طی دوران جنگ داخلی اسپانیا هم نکرد؛ وقتی باید فهمیده باشد که روس‌ها هر کاری بتوانند علیه جمهوری اسپانیا انجام می‌دهند و از بداقبالی اسپانیایی‌ها استفاده می‌کنند تا با نیروهای ضداستالینی داخل و خارج حزب روی هم بریزند. (در سال ۱۹۳۸ او گفت: «راست‌اش من هیچ دوستی در اینجا [مسکو] ندارم؛ و مردم در هم مسکو دوستانی ندارند - مثل آدم مرده.»)^۱ در دوران پیمان هیتلر-استالین هم برشت سخنی به اعتراض نگفت، چه رسد به آن که رابطه‌اش را با حزب به هم بزند. به عکس، در قیاس با تولید او در سال‌های جوانی زمانی که او هنوز تحت تأثیر ایدئولوژی قرار نگرفته بود و خود را منقاد هیچ نظم سیاسی نکرده بود، سال‌هایی که او در مهاجرت گذراند، نخست در شهر دانمارکی سوندبورگ^۲ و سپس در سانتا باربارا^۳، از نظر آفرینش ادبی بهترین سال‌های زندگی او بودند. سرانجام عذاب از دست دادن خلاقیت وقتی فرو درآمد که برشت در برلین شرقی مستقر شد؛ جایی که او می‌توانست هر روز معنای زندگی تحت رژیم کمونیستی را برای مردم لمس کند.

برشت قصد نداشت در آلمان شرقی مستقر شود. از دسامبر سال ۱۹۴۷ تا پاییز ۱۹۴۹، او در زوریخ به انتظار جواز اقامت در مونیخ ماند،^۴ و تنها وقتی همه امیدش را برای به‌دست آوردن آن از دست داد، بهترین کاری که می‌توانست بکند این بود که به خانه برگردد. به رغم همه آشفته‌حالی‌ها زود توانست گذرنامه اتریشی‌اش را با گذرنامه‌ای چکی، حساب بانکی سوئیسی و ناشری در آلمان غربی عوض کند. تا آن لحظه ناگوار، او سخت مراقب بود که به هیچ‌وجه با دوستانش در شرق ارتباط برقرار نکند. در سال ۱۹۳۳ وقتی بسیاری از دوستانش احمقانه باور داشتند که می‌توانند در اتحاد جماهیر روسیه پناهندگی بگیرند، برشت به دانمارک رفت و در راه ترک اروپا در آغاز جنگ، گرچه

1. Benjamin, *op. cit.*, p. 133.

2. Svendborg

3. Santa Barbara

۴. اسلین در کتاب‌اش اشاره می‌کند که «در نسخه رسمی آلمان شرقی، تاریخ بازگشت برشت به برلین شرقی معمولاً اکتبر ۱۹۴۸ ذکر می‌شود. به واقع، برشت در آن زمان به برلین شرقی نرفت، بلکه دوباره به زوریخ برگشت، و تنها در اواخر ۱۹۴۹ بود که برشت موافقت کرد به برلین شرقی برود.» Esslin, *op. cit.* در حالی که در اکتبر آن سال، برشت همچنان می‌نویسد: «در برلین شرقی نه شغلی دارم، نه هیچ تعهدی و نه هیچ حقوقی دریافت می‌کنم.»

از مسیر ولادوستوک^۱ به آمریکا آمده بود، توقف چندانی در مسکو نکرد و روسیه را در آن زمان که پیمان هیتلر-استالین منعقد می‌شد، گزینه ممکن برای پناهندگی نمی‌دید.

از حزب کمونیست فرانسه هرگز چیزی عاید برشت نشد. در کشورهای غربی هم، از آغاز تا پایان، تنها در مراسم رایگان از او قدردانی می‌شد. جدا از این واقعیت، برشت لابد می‌بایست نگران آن باشد که واقعیت اتحاد جماهیر شوروی بتواند بر فاصله شعری‌ای چیره شود که حتی در دوران تعهد عمیق او به «آرمان» کمونیسم، از پس حفظ آن برآمده بود (به نظر می‌رسد او هرگز عضو رسمی حزب نبوده است)؛ همان‌گونه که این فاصله، زیر فشار به مراتب کم‌تر وحشتناک واقعیت آلمان اولبریخت تاب نیاورد و از میان رفت. عنصر بسیار پراهمیت بازیگوشی و عدم جدیت در آثار برشت در هم‌نشینی با همان امور موحشی که روزگاری به شوخی‌شان گرفته بود، نمی‌توانست دوام بیاورد. گفتن این حرف به دوستان و آشنایانی که با تو مخالفت می‌کنند که: «ما وقتی قدرت را به دست بگیریم شما را هم می‌کشیم.» یک چیز بود و زندگی کردن در جایی که اگر با صاحبان قدرت اختلاف نظر داشته باشی بلائی بدتر از کشتن سرت خواهد آمد چیزی دیگر. برشت خود آزار ندیده بود – نه حتی در سال‌های پیش از مرگ استالین. ولی از آنجا که او دیوانه نبود، لابد می‌دانست که امنیت شخصی‌اش حاصل این واقعیت است که برلین شرقی جایی استثنایی است؛ ویرین شرق طی دهه پنجاه و در رقابت استیصال‌آمیز با بخش غربی شهر که چند ایستگاه مترو آن‌طرف‌تر بود. در این رقابت، گروه بازیگران نمایش^۲ که برشت، با پشتیبانی دولت آلمان شرقی، مؤسس و مدیر آن شد و برای آن می‌نوشت و کارگردانی می‌کرد – تا امروز بزرگ‌ترین سرمایه رژیم آلمان شرقی بوده و هنوز هم هست و همچنین چه بسا یگانه موفقیت فرهنگی آلمان پس از جنگ به شمار رود. بر این‌روی، برای هفت سال، برشت در آرامش زیر نظر – و به واقع تحت حمایت – ناظران غربی زیست و کار کرد؛ ولی اکنون در تماسی بس نزدیک‌تر از پیش با دولتی توتالیتار، و شاهد رنج مردم خود با چشم‌های خویش است. پیامد این وضع آن بود که در این هفت سال نه یک نمایش‌نامه تولید شد نه یک شعر درخشان. او حتی نوشتن رقص مرگ سالزبرگ^۳ را که در زوریخ آغاز کرده بود، به پایان نبرد؛ اثری که از روی داوری بر پایه پاره‌هایی از آن – که تنها از طریق ترجمه انگلیسی اریک بنتلی بدان دست یافته‌ام – شاید

1. Vladivostok

2. Berliner Ensemble

3. Salzburger Totentanz

می‌توانست یکی از نمایش‌نامه‌های مهم برشت به شمار آیند.^۱ برشت از مخمضه‌ای که گرفتارش بود آگاهی داشت و می‌دانست که او نمی‌تواند در برلین شرقی بنویسد. طبق گزارش‌ها، کمی پیش از مرگ‌اش خانه‌ای در دانمارک خرید و در نظر داشت که به سوئیس نقل مکان کند.^۲ هیچ‌کس به این اندازه برای رفتن به خانه ناآرام نبود، «هیچ میخی به دیواری فرو نکن، کتات را روی صندلی بینداز... چرا کتاب دست‌ورزبان بیگانه را بگشایی؟ اخباری که تو را به خانه فرا می‌خوانند به زبانی آشنا نوشته شده است» - و هیچ برنامه‌ای برای دوران پیش از مرگ‌اش جز مهاجرت نداشت.

از این‌رو، دوش به دوش شاعر و نمایش‌نامه‌بزرگ، مورد برتولد برشت نیز هست. مورد برشت (نه در مقام شاعر و نمایش‌نامه‌نویس بزرگ که در مقام شهروند) به همه شهروندانی مربوط می‌شود که می‌خواهند جهان خود را با شاعران تقسیم کنند. مورد برشت نه تنها مسأله‌ای در قلمرو ادبیات که در گستره علوم سیاسی نیز هست. از عهد باستان، کزرفزاری مزمن شاعران و هنرمندان، مسأله‌ای سیاسی و گاه اخلاقی نیز بوده است. در بحثی که درباره این مورد می‌آوریم به فرضی می‌پردازم که پیش‌تر یاد کردم: نخست: به رغم آن‌که حق با گوته بود و شاعران امور مجاز بیش‌تری دارند تا انسان‌های فناپذیر عادی، گناه می‌تواند چنان عظیم باشد که شاعران نیز باید بار کامل مجرمیت و مسئولیت آن را به دوش بکشند. دوم: تنها راه تعیین روشن میزان عظیم بودن گناهان،

1. *The Jewish Wife and Other Short Plays*, Evergreen Paperbacks.

2. See Marianne Kesting's monograph *Bertolt Brecht*, Hamburg, 1959, P. 155.

باید مراد آرنت صفحه ۱۶۱ زندگی‌نگاری کستینگ بوده باشد: «برشت در ساحل دانمارکی خانه‌ای خرید و توانست در آن خلوت‌گزیده بنویسد». جان ویلت اشاره کرده که کستینگ چیزی درباره نقل مکان برشت به سوئیس نمی‌گوید؛ ولی در تکمیل سخن پیشین خود مبنی بر این‌که از چنین تصمیمی آگاه نبود، نامه‌ای به ضمیمه *ادبی تایمز* فرستاد و در آن نوشت: «اکنون می‌توانم بگویم که منبع آن ادعا [که مورد استناد آرنت نیز بوده است]، باید جمله‌ای در مقاله درگذشت‌نامه ماکس فریش (Max Frisch)، نشر یافته در اوت ۱۹۵۶، بوده باشد ("Brecht ist tot" in Zürich *Weltwoche*) که در آن، او واپسین دیدار این دو نفر را یک سال قبل‌تر توصیف می‌کند، زمانی که برشت، خسته و فرسوده، «به پرسشی در ارتباط با خانه‌ای آرام در کنار دریاچه ژنو بسنده کرد». فردریک اون (Fredrick Ewen) در زندگی‌نگاری خود از این داستان بهره گرفته است؛ ولی این هیچ معنای آن را نمی‌دهد که برشت قصد ترک آلمان شرقی برای رفتن به جای بهتری را در سر داشته است و من از همان موقع دریافتم که برشت فکر داشتن چند مسکن جمع و جور را در کشورهای گوناگونی که می‌توانسته در آن‌ها در انزوا زندگی کند و بنویسد، در ذهن خود مزه مزه می‌کرده است. [Times Literary Supplement] December 18, 1970, 1493. مشخص نیست آرنت این پاراگراف را خوانده یا نه، ولی اگر خوانده باشد، ممکن است کاملاً از آن خوش‌اش آمده باشد، به دلیل آن‌که شاهدی روشن بر مدعای اصلی جستار پیش‌روست - این‌که پیامد زندگی تحت دولتی توتالیتر آن بود که قریحه شعری برشت سستی گرفت؛ فرقی نمی‌کند که قصد او ماندن در سوئیس بوده باشد یا رفتن از کشوری به کشوری دیگر، در جست‌وجوی جایی خلوت برای نوشتن. (ویر. انگک).

گوش دادن به شعر آن‌هاست - یعنی، فکر می‌کنم توانایی نوشتن ییتی خوب یک‌سره در اختیار و به فرمان شاعر نیست، بلکه نیاز به کمک نیز دارد؛ چون قریحه شاعرانگی به وی داده شده و او می‌تواند آن را تباه گرداند و از دست بدهد.

II

در آغاز باید از چند، تنها چند، موقعیت در زندگی برشت یاد کنم. نیازی به بررسی‌دن زندگی شخصی او نیست. برشت، بیش از هر نویسنده سده بیستمی دیگر، درباره زندگی شخصی‌اش تودار بود و کم‌تر دوست داشت حرف بزند (و این توداری‌اش، همان‌طور که خواهیم دید، یکی از فضیلت‌های فراوان او بود)، ولی باید، بی‌تردید، چند رد و نشان ظریف را در آثار او پی بگیریم.

برشت، زاده ۱۸۹۸، به نسلی تعلق داشت که می‌توان آن را نخستین نسل از سه نسل سوخته^۱ نامید. آدم‌های این نسل که ورودشان به جهان با سنگرها و آوردگاه‌های جنگ جهانی اول بود، این اصطلاح را ابداع کردند یا پذیرفتند، زیرا آن‌ها حس می‌کردند که نمی‌توانند به راحتی زندگی عادی داشته باشند. عادی بودن خیانتی به همه تجربه‌های وحشت و رفاقت در بحبوحه آن بود؛ رفاقتی که آن‌ها را به انسان بدل می‌کرد. این نسل به جای خیانت به آن‌چه بی‌هیچ گمانی از آن‌ها بود، ترجیح داد در خود و در جهان گم شود. وقتی معلوم شد که دو نسل دیگر سوخته نیز از پی این نسل می‌آیند، چنین رویکردی که در میان بازمانده‌های جنگ در همه کشورها شایع است، نقشی تعیین‌کننده در ساختن فضای فکری بازی کرد. نسل اول، حدود ده سال بعدتر به دنیا آمد، در نخستین دهه سده بیستم و از طریق بیش‌تر تورم، بیکاری فراگیر و آشوب‌های انقلابی، درس‌هایی آموخت درباره بی‌ثباتی هرچه در اروپا پس از حدود چهار سال آدم‌کشی باقی مانده بود. نسل بعدی، باز ده سال دیرتر به دنیا آمد، در دهه دوم سده بیستم و می‌توانست برای ورود به جهان یکی از دو راه اردوگاه‌های مرگ نازی، جنگ داخلی اسپانیا یا دادگاه‌های نمایشی مسکو را برگزیند. این سه نسل، حدوداً میان ۱۸۹۰ و ۱۹۲۰ به دنیا آمدند؛ آن‌قدر این سه گروه از نظر سنی به هم نزدیک بودند که بتوانند طی جنگ جهانی دوم گروه واحدی را تشکیل دهند؛ چه در لباس سرباز یا در هیأت پناهنده و تبعیدی، اعضای جنبش‌های مقاومت یا غیرنظامیانی زیر باران بمب؛ بازماندگان شهرهایی که برشت، چند دهه بعد، در شعری گفت:

1. Lost generation

ما نسلی سبک‌بار، زندگی می‌کردیم
 در خانه‌هایی که آن سوی ویرانی پنداشته شده بودند.
 (ساختمان‌های باریک و بلند جزیره منتهن و آنتن‌های ظریفی
 که اقیانوس اطلس را سرگرم می‌کنند، ساخت ماست.)
 از این شهرها آن شهری می‌ماند
 که باد را از میان خود، راه وزیدن می‌نماید.
 خانه، میهمان‌شام را سر ذوق می‌آورد.
 میهمان‌خانه را از ساکنان‌اش می‌پیراید.
 ما می‌دانیم که اینجا موقت هستیم و پس از ما
 حرفی گفتنی از پی نخواهد آمد.

این شعر را از «درباره بیچاره ب. ب.» از راهنمای پارسای آوردیم و تنها شعری است که به موضوع نسل سوخته اختصاص داده شده است. عنوان، البته که آرونیک است. او در بیت‌های پایانی می‌گوید که «در زمین‌لرزه‌هایی که می‌آیند، امیدوارم نگذارم سیگارم به تلخی خاموش شود»، و به شکلی که خصلت بارز رویکرد اوست، میزها را برمی‌گرداند: آنچه از دست رفت، تنها این نژاد سبک‌وزن آدمیان نبود، بل جهانی بود که قرار بود خانه آن‌ها باشد. از آنجا که برشت هیچ‌گاه حتی در عالی‌ترین معنای آن حسِ ترحم به خود نداشت، در میان معاصران‌اش چهره‌ای متمایز به چشم می‌آمد. وقتی آن‌ها خود را سوخته و از دست‌رفته می‌خواندند، به سن و خودشان با دید قرن نوزدهمی نگاه می‌کردند. آن‌ها با واکنشی تلخ، منکر چیزی بودند که یک بار فردریش هیل^۱ «به فعلیت رسیدن آرام و ناب همه قوه‌ها»^۲ نامید. خمش‌گین بودند از این که جهان جای امن و پناهی به آن‌ها برای رشدشان در مقام فرد نداد. شروع کردند به تولید نوع جالب ادبیات خود، اغلب رُمان، که در آن‌ها جز به کژ-ریختی^۳، شکنجه اجتماعی، سرخوردگی شخصی و توهم‌زدایی عمومی به چیز دیگری علاقه نشان نمی‌دادند. این نیهیلیسم نیست. نیهیلیست خواندن این نویسندگان، ستایشی خواهد بود که کاملاً از سر آن‌ها زیاد است. آن‌ها به اندازه کافی برای فهم حقیقتِ مسائل، ژرف‌کاوی نمی‌کردند، بیش از حد دل‌مشغول خودشان بودند، با یادآوری همه‌چیز آنچه را مهم بود فراموش می‌کردند. در راهنمای پارسای، دو بیت

1. Friedrich Hebbel (1813-1863)

2. Die ruhige reine Entwicklung

3. Deformation

تقریباً اتفاقی در شعری دیگر هست که در آن برشت از نیندیشیدن‌اش به این که چطور باید با جوانی‌اش کنار بیاید، می‌گوید:^۱

سراسر جوانی‌اش را از یاد برده، ولی نه رؤیاهایش را
دیری است که سقف را از یاد برده،
ولی نه هرگز آسمان بر فراز آن را

برشت هرگز برای خودش احساس اسف و افسوس نکرد – او اساساً به سختی دل‌بسته خودش بود. این یکی از فضیلت‌های بزرگ وی بود، ولی فضیلتی که در چیزی دیگر ریشه داشت، استعدادی طبیعی که مثل همه قریحه‌ها و استعدادها نمی‌اش نفرین و نمی‌اش برکت بود. برشت در تنها شعر به معنای دقیق شخصی‌اش از این موضوع سخن می‌گوید. تاریخ این شعر گرچه به دوره راهنمای پارسایی برمی‌گردد، او هرگز آن را منتشر نکرد. نمی‌خواست کسی آن را بخواند. این شعر که در ردیف بهترین آثار او جای می‌گیرد، عنوانی^۲ دارد که می‌توان آن را به «ارباب و خداوندگار ماهی‌زمین، سرزمین خاموشی» برگرداند. حکایت چگونگی آمدن خداوندگاری به سرزمین آدمیان، ماهی‌گیران، است؛ سرزمینی که با جزر و مد منظم ماه بالا و پایین می‌رود. خداوندگار هم "بیگانه‌ای است و هم دوستی با همه"^۳. در این شعر می‌خوانیم که او چگونه هم‌نشین آن‌ها می‌شود و نمی‌تواند نام‌شان را به خاطر بسپارد، ولی به کارشان علاقه‌مندست، به دانستن قیمت تور ماهی‌گیری و سود حاصل از صید ماهی، زنان‌شان و شگردهای آن‌ها برای فرار از مالیات.^۴ برای مدتی، همه‌چیز خوب پیش می‌رود. وقتی از او می‌پرسند: «کار و بار تو چیست؟» لبخندی از سر بی‌میلی می‌زند و می‌گوید: «من شغلی ندارم.» تا آن که یک روز کار به اصرار آنان می‌کشد.

«روزی یکی از ایشان از او می‌پرسد:

1. Hat er seine ganze Jugend, nur nicht ihre Träume vergessen

Lange das Dach, nie den Himmel, der drüber war.

See "Ballade von den Abenteuern," Gedichte, I, 79.

2. Der Herr der Fische, Ibid. p. 42.

3. Allen unbekannt und allen nah

4. Sprach er so von ihren Angelegenheiten

Fragten sie ihn auch: Wie stehn denn deine?

Und er blickte lächelnd um nach allen Seiten

Sagte zögernd: habe keine.

"خواهش می‌کنم بگو چرا پیش ما آمدی؟"
 شتابان از جای برمی‌خیزد
 و می‌فهمد که حال و هوای آنان عوض شده است.^۱

او می‌داند که چرا حال و هوای آنان تغییر کرده است؛ او چیزی برای ارائه ندارد و به رغم استقبال آنان از او وقت آمدن، هیچ‌گاه دعوت نشده بود و طی این مدت، کاری جز افزودن بر مایه حرف‌های روزانه‌شان نبود.^۲

هنگامی که می‌خواهند از او بیش‌تر بدانند: «مؤدبانۀ برمی‌خیزد و می‌رود، مثل پیش‌کاری که رخصت رفتن یافته است. چیزی از او بر جا نمی‌ماند، نه سایه‌ای نه ردی. ولی با اجازت و رضایت اوست که کس دیگری، ثروتمندتر از او جایش را می‌گیرد. راست‌اش او هیچ‌کس را باز نمی‌دارد که سخن را از جایی که او وانهادۀ از سر بگیرد.»^۳

سیمانگاری برشت از شاعر در نقش مردی جوان – زیرا این بی‌گمان چیزی است که واقعا هست – شاعر را تصویر می‌کند در انزوای کامل خویش، با آمیزه‌ای از غرور و فروتنی، «بیگانه‌ای با همه و دوستی برای همه» و بر این روی، مردی هم‌هنگام مطرود و پذیرفته، سودمند تنها برای «گفت‌وگو»^۴ و بی‌فایده برای زندگی هر روزه، خاموش درباره خویش، چنان‌که گویی هیچ‌چیزی نیست که بتوان درباره‌اش سخن گفت، جالب

1. Eines Tages wird ihn einer fragen:
 Sag, was ist es, was dich zu uns führt?
 Eilig wird er aufstehn; denn er spürt:
 etzt ist ihre Stimmung umgeschlagen.
2. So, auf Hin-und Widerreden
 Hat mit ihnen er verkehrt
 Immer kam er ungebeten
 Doch sein Essen war er wert.
3. Höflich wird, der, nichts zu bieten hatte
 Aus der Tür gehn: ein entlassner Knecht.
 Und es bleibt von ihm kein kleinster Schatte
 Keine Höhlung in des Stuhls Geflecht.
 Sondern er gestattet, dass auf seinem
 Platz ein anderer sich reicher zeigt.
 Wirklich er verwehrt es keinem
 Dort zu reden, wo er schweigt.
4. Hin- und Widerreden

و در نیازی مستأصلانه برای هر تکه از واقعیتی که بشود به چنگ آورد. این خودنگاره^۱ دست‌کم نشانه‌ای است از دشواری‌های بسیاری که برشت جوان، لابد برای احساس راحتی در جهان آدمیان هم‌قطارش داشته است. (برشت، سخن خودبازنمایاننده^۲ دیگری هم دارد، نوعی شعری منثور، متعلق به دوران متأخر زندگی او: «من در خانواده متمولی بزرگ شدم. پدر و مادر من بقیه دور گردن‌ام می‌گذاشتند. به نوعی آموزش یافتم که به خدمت‌گزاری پیشکاران عادت کردم. آن‌ها به من هنر دستور دادن آموختند. ولی وقتی بزرگ شدم و به دور و برم نگاه کردم، مردمی را که از طبقه من بودند، دوست نداشتم و نه از دستور دادن خوش‌ام می‌آمد، نه از این که کسی خدمت‌ام کند. من طبقه خود را ترک کردم و به مجاورت و معاشرت با فرودستان پیوستم.»^۳ گرچه به نظر طرحی برنامه‌ریزی شده به نظر می‌آید، ولی به اندازه کافی سخنی صادقانه است. این خودنگاری نیست بلکه سبک شاخص او در سخن گفتن از خود است.) روی هم رفته به یاری ابیاتی از شعرهای اولیه برشت می‌توانیم حدس بزنیم در زندگی شخصی‌اش چگونه بوده است. با این حال، شعرهای اولیه در فهم وجوهی از رفتار دوره پسین زندگی وی نیز به کار می‌آیند.

برشت از همان آغاز میلی غریب داشت به ناشناس‌بودن، بی‌نام‌بودن، بی‌زاری از هر جار و جنجال - با ژست برج‌عاج‌نشینی و نیز و حتی آزارنده‌تر از آن، بی‌اعتمادی «پیامبرانه» یا «آواها»ی «تاریخ» - و به هر چیز دیگری که «حراج ارزش‌ها»^۴ در دهه بیست برای عرضه به مشتریان‌اش داشت. ولی این میل در چیزی بیش از بی‌زاری طبیعی آدمی فوق‌العاده باهوش از آداب روشن‌فکرانه پیرامون‌اش ریشه داشت. برشت شورمندانه آرزو می‌کرد که فردی عادی باشد (یا به هر روی، چنین قلمداد شود)، نه آدم متفاوتی که برخوردار از قریحه و استعدادهای ویژه است. روشن است که گرایش به عادی بودن و شهرت‌گریزی سخت به هم پیوسته‌اند. همچنین گفتن ندارد که ناشناس بودن و معمولی بودن - بسی پیش از آن که خصلت غالب او شوند، در درون‌اش رشد کرده بود. این دو او را ظاهراً مستعد رفتن به سمت دو رویکرد متضاد کردند که بعدها نقش مهمی در آثار او گزارد: میل شدید و خطرناک به کارهای غیرقانونی که نیازمند آن است که شما

1. Self-portrait

2. Self-statement

3. "Verjagt mit gutem Grund." *Hundert Gedichte*. Berlin, 1951.

4. Der Ausverkauf der Werte

اصطلاحی مربوط به آن دوره که به نوعی شعار آن بود.

ردپای پشت سرتان را پاک کنید، چهره‌تان را پنهان کنید، در اوراق هویت‌تان دست ببرید، نام‌تان را از دست بدهید. «سخن بگو ولی سخن‌گو را پنهان کن، فتح کن ولی فاتح را پنهان کن، بمیر ولی مرگ را پنهان کن.»^۱ - وقتی بسیار جوان بود و خیلی پیش از آن‌که به «ستایش کار غیرقانونی»^۲ فکر کند شعری نوشت درباره برادر در گذشته‌اش که «به شکل رازآمیزی مُرد و به سرعت از هم متلاشی شد، زیرا گمان داشت کسی او را ندیده است.»^۳ اصرار عجیب‌اش به جمع کردن به اصطلاح «هم‌دست‌ها» دور و بر خودش که معمولاً آدم‌های عادی میان‌مایه بودند؛ هم‌چنان‌که بارها و بارها ادعا می‌کرد هر کس می‌تواند کاری را انجام دهد که من می‌کنم و هیچ قریحه ویژه‌ای لازم یا حتی مطلوب نیست. در رساله‌ای در باب خودکشی، از آثار اولیه‌اش که تنها پس از مرگ نشر یافت، برشت از دلایلی می‌گوید که کسی می‌تواند برای ارتکاب عملی بیاورد. این دلایل، سنگ‌های بزرگی هستند که به نظر نمی‌رسند چیزی جز علامت نزدن باشند: «به هر روی، نباید چنین تصور شود که آدم نظر بسیار مساعدی درباره خودش دارد.»^۴ دقیقاً. و همین شاید درباره کسانی مانند برشت به طور مضاعف صادق باشد، آن‌ها که شهرت و چاپلوسی و سوسه‌شان نمی‌کند، بل که تبلور عینی قریحه‌هایشان که به دشواری می‌توانند نادیده گرفته شوند، اغوا می‌شوند و در نتیجه خودشان را خیلی قبول دارند.^۵ و اگر او این طرز رفتار را تا نهایت بی‌معنای خود ادامه داد - یعنی برآورد مبالغه‌آمیز بی‌معنای دستگاه غیرقانونی حزب کمونیست، خواست‌های بی‌معنا از «هم‌دست‌ها»ی خود برای فراگیری چیزی که در توان‌شان نیست - باید اعتراف کرد که سبب آن محیط ادبی و روشن‌فکری دهه بیست آلمان بود که آدم‌ها را به خالی کردن باد تفرعن و تکبر و سوسه می‌کرد و حتی بدون تمایلات خاص برشت، مقاومت در برابر این اغواگری دشوار بود. ابیات مطایبه‌آمیز درباره رفتار هم‌قطاران شاعرش در/پرای سه‌پولی تیر را درست در وسط هدف می‌نشاند:

من هم می‌توانستم خودم را خوب بفهمم

1. "Aus einem Lesebuch für Städtebewohner" in Gedichte, vol. I, 1930.

2. Gedichte 1930-1933, vol. III.

۳. شعر «برادرم تاد» (Meines Bruders Tod) بی‌گمان پیش از ۱۹۲۰ سروده شده است. بنگرید به: Gedichte, 1913-1929, vol. II.

4. "Epistel über den Selbstmord," Ibid.

۵. در اینجا در نسخه آلمانی جُستار پیش رو، آرنت نکته جالبی را می‌افزاید: «بنابراین، زینهار! زینهار! از خود-مهم‌پنداری (Wichtigtuerei) تکبر‌آمیز!» برای کلمه‌ای که در میان پُرانتز آمد، به دشواری معادل انگلیسی مناسبی می‌توان یافت و چه بسا آرنت درست به همین دلیل، از آوردن این عبارت در متن انگلیسی صرف نظر کرده است. (ویر. انگ.)

اگر ترجیح می‌دادم که عالی و خلوت‌گزین به نظر بیایم
ولی من این مردم را بس نزدیک دیدم
و با خودم گفتم: «این رفتار، در خور تو نیست»^۱

جز این، دیگر تنها یک شعر دیگر وجود دارد که برشت در آن آشکارا از خود سخن می‌گوید و چه بسا شاید مشهورترین آن‌ها باشد. این بخشی از سلسله شعرهایی است که طی دوران مهاجرت به دانمارک در دهه سی سروده شده و «به آیندگان» نام دارد. مانند شعر پیش‌تر او «درباره بیچاره ب. ب.»، تأکید این شعر بر فاجعه‌های زمانه در جهان و نیاز به رواقی‌منشی (بردباری و پنهان‌گری رنج) در برابر هر اتفاقی است که برای شخص می‌افتد. ولی اکنون که «زلزله‌های در راه» در رسیده‌اند، همه اشاره‌های صریح زندگی‌نگارانه ناپدید شده‌اند. («درباره بیچاره ب. ب.» با قصه واقعی‌ای آغاز و فرجام می‌گیرد که در زندگی برشت ریشه دارد: «من برتولد برشت، از جنگل‌های سیاه می‌آیم. وقتی من درون مادرم بودم او مرا به شهرها برد. سرمای جنگل‌ها تا روز مرگ همراه خواهد بود.» مادرش از جنگل سیاه بود و ما از شعرهای پسامرگ-نشریافته برشت درباره مرگ مادرش در می‌یابیم که به او خیلی نزدیک بود).^۲ این شعری است درباره کسانی که «در عصر ظلمت زندگی می‌کنند». ابیات کلیدی آن از این قرارند:

من در عصر آشوب به شهرها رسیدم، وقتی گرسنگی چیره بود. من در بحبوحه
بلوا رسیدم میان آدمیان رفته، و من همراه ایشان شوریدم. چنین گذشت زمانی
که بر روی زمین به من داده شده بود.

در فاصله دو نبرد غذا خوردم، میان آدم‌کش‌ها خوابیدم. در عشق بی‌پروا بودم
و بی‌شکيب به طبیعت نگریستم. زمانی که بر روی زمین به من داده شده بود،
چنین گذشت.

در روزگار حیات/م، خیابان به باتلاق منتهی می‌شد. کلام مرا به خون‌ریز

1. Ich selber könnte mich durchaus begreifen
Wenn ich mich lieber gross und einsam sähe
Doch sah ich solche Leute aus der Nähe
Da sagt ich mir: das musst du dir verkneifen.

کل این قطعه، از جمله شعر «به آیندگان» ("An die Nachgeborenen") را اینجا بیابید:
Gedichte, 1934-1041, vol. IV.

۲. هر شعر «از مادرم» (Von meiner Mutter) و «مادرم» (Von meiner Mutter) را در اینجا بیابید:
Gedichte, vol. II.

می فروخت. از دست من کار چندانی بر نمی آمد. ولی فرمان‌روایان بدون من
بیش تر درمان بودند؛ امید این سان داشتم. چنین گذشت زمانی که بر روی زمین
به من داده شده بود.

... شما یانی که از درون سیلی برخوردارید آمد که ما در آن غرق شدیم، وقتی
از سستی ما در عصر ظلمتی سخن می‌گویید که شما از آن گریختید، این را
یاد آورید

... دریغا، ما که می‌خواستیم راه را برای مهربانی هموار کنیم، خود نتوانستیم
مهربان باشیم.

... با بزرگواری و خطاپوشی ما را یاد آورید.

بله. به واقع بگذارید چنین کنیم. بگذارید برشت را با بزرگواری و گذشت به یاد آوریم؛
حتی اگر تنها بدین سبب که او بیش از هر چیز دیگر مربوط به خودش، سخت تحت تأثیر
مصائب زمانه بود. فراموش نکنیم که موفقیت هیچ‌گاه وی را عوض نکرد. او می‌دانست
که «وقتی بخت‌ام مرا ترک کند، من از دست‌رفته‌ام»^۱ و او به جای قریحه‌هایش، از
اعتماد بر بخت مباهات می‌کرد و به این که خودش را نه آدمی فوق‌العاده که خوش‌اقبال
می‌دانست.^۲ در شعری که چند سال بعد، طی جنگ سرود، وقتی از دست‌رفته‌هایش را
می‌شمرد، دوستانی که یکی یکی در جنگ مرده بودند - از جمله مارگارت استفین^۳، که
خود برشت از او یاد کرده، «معلمی از طبقه کارگر که عاشق‌اش بود و به وی در دانمارک
پیوست؛ والتر بنیامین، مهم‌ترین منتقد ادبی آلمان در فاصله میان دو جنگ، که «خسته از
تعقیب و آزار» جان خود را گرفت، و کارل کُخ^۴ - او برای خود چیزی را آشکارا به
زبان آورد که پیش‌تر به طور ضمنی در شعرهایش آمده بود:^۵ «البته که می‌دانم: تنها به

1. "Wenn mein Glück aussetzt, bin ich verloren"

۲. در نسخه آلمانی، لحن این جمله، کمی قاطعانه‌تر است: «غرور او دقیقاً اقتضا می‌کرد که او خود را
"انسانی بزرگ" یا فردی استثنایی بینگارد و به جای تحسین خویش، بخت (Fortuna) را بستاند.» (ویر.
انگ.)

۳. مارگارت استفین (Margarete Emilie Charlotte Steffin, 1908-1941)، بازیگر و نویسنده‌ای
آلمانی بود که در برلین امروزی به دنیا آمد و در مسکو چشم از جهان فرو بست. او یکی از نزدیک‌ترین
همکاران برشت و یکی از پرکارترین مترجمان از روسی و زبان‌های اسکاندیناوی به زبان آلمانی بود.

۴. کارل کُخ (Karl Koch, 1901-1940)، فیلم‌ساز و کاریکاتورستی آلمانی بود. (ویر. انگ.)

5. "Die Verlustliste." *Gedichte*, vol. VI.

خاطر شناسی که داشته‌ام بیش از دوستان‌ام عمر کردم. ولی امشب در خواب صدای این دوستان را می‌شنیدم که به من می‌گفتند: "آن‌ها که قوی‌ترند، جان به درمی‌برند." و من از خودم بیزار شدم.^۱ به نظر می‌رسد این تنها باری است که پایه اعتماد به نفس‌اش لرزیده است. او خودش را با دیگران مقایسه کرد و اعتماد به نفس همیشه استوار بر پرهیز از چنین مقایسه‌هایی است، چه در خوبی چه در بدی. ولی این فقط یک خواب بود.

به یک معنا، برشت نیز احساس از دست‌رفته بودن می‌کرد - نه بدان دلیل که استعدادهای فردی‌اش آن‌گونه که می‌بایست یا می‌توانست به بار نشست یا بدین سبب که جهان خاطرش را آزرده، که به واقع هم آزرده بود، بلکه از آن‌رو که وظیفه بس بزرگ بود. بنابراین، وقتی احساس می‌کرد که سیل برخاسته است، مانند ریلکه^۲ با حسرت به پشت سر نمی‌نگریست. هیچ‌کس زیاتر از ریلکه در آثار متأخرش، این حسرت را بازتابانده است. ولی حسرت نبردن برای گذشته سپری‌شده برای کسانی‌گیرایی داشت که از درون این سیل سر برمی‌آورند. این گیرایی و کشش که معطوف به آینده، به پسنیان بود هیچ‌ربطی به «پیشرفت» نداشت. آن‌چه او را از ایده «پیشرفت» دور و جدا می‌کرد، آن بود که او فهمیده بود چقدر به شکلی مرگ‌بار مسخره است که بخواهیم سیل رویدادها را با عیار آرزوهای فردی بسنجیم و برای مثال، به فاجعه جهانی بیکاری از منظر میل فرد برای پیدا کردن شغل و تأملات هر شخص درباره موفقیت و ناکامی‌هایش بنگریم یا با آرمان شخصیتی کمال‌یافته، با مصیبت جنگ رویارو شویم یا از سر شکوه داشتن از شهرت تباه شده یا زندگی از هم‌پاشیده، راه مهاجرت در پیش گیریم، همان‌طور که بسیاری از همکارانش گرفتند. ذره‌ای احساساتی‌گری در تعریف زیبا و به زیبایی دقیق برشت از پنهانده نیست: پنهانده «پیام‌آور خبرهای بد است».^۳ پیام‌آور، البته، به خودش ربطی ندارد. این فقط بدبختی‌های پنهان‌گان نبود که آن‌ها را از سرزمین خود به سرزمینی دیگر، از قاره‌ای به قاره‌ای دیگر کشاند - «اغلب کشورهايشان را بیش از کفش‌هایشان عوض می‌کردند» - بلکه این بدبختی بزرگ سراسر جهان بود. اگر برخی از پنهان‌گان، حتی پیش از آن که فهمیدند هیچ‌کس حامل خبرهای بد را دوست ندارد، ترجیح دادند که پیام را فراموش کنند - خب، آیا همیشه این مشکل درباره پیام‌آوران وجود نداشته است؟

تعبیر بسیار خلاقانه «پیام‌آورانِ خبرهای ناخوش» درباره پنهان‌گان و تبعیدیان،

1. "Ich, der Überlebende" Ibid.

2. Rainer Maria Rilke (1875-1926)

3. "Ein Bote des Unglücks" in "Die Landschaft des Exils." *Gedichte*, vol. VI.

هوشمندی شاعرانه چشم‌گیر برشت را به نمایش می‌گذارد و نیز آن قریحه عادی ایجاز‌گویی را که لازمه شعر است. نمونه‌های دیگری می‌آورم از شیوه اندیشیدن به غایت موجز و در نتیجه بسیار پیچیده برشت. در شعری درباره شرم از آلمانی بودن، سروده شده در ۱۹۳۳ آورده است:

با شنیدن سخن‌های تو که از خانه‌ات به گوش می‌رسد

همه جهان می‌خندد.

ولی هر کس تو را می‌بیند

دست به چاقو می‌برد.^۱

یا در اوایل دهه پنجاه، در مانیفستی علیه جنگ، خطاب به همه هنرمندان و نویسندگان آلمانی، غرب و شرق، می‌نویسد: «امپراتوری کارتاژ سه جنگ به راه انداخت. پس از جنگ اول، هنوز قدرت بزرگی بود و پس از جنگ دوم هنوز سرزمین‌اش قابل سکونت بود. پس از جنگ سوم یافتن نشانی از آن ممکن نبود.»^۲ در دو گزاره ساده، همه فضایی دهه‌های سی و پنجاه را به ترتیب و به درستی تمام، فشرده باز می‌تاباند. همین شگرد روشن‌گرانه، شاید نیرومندانه‌تر، خود را در داستانی که از پی می‌آید، نشان می‌دهد؛ داستانی که چند سال پیش در مجله نیویورک به چاپ رسید. برشت در آمریکا بود که دادگاه‌های نمایشی مسکو برگزار شد. نقل است که وی به دیدار مردی رفت که هنوز چپ، ولی به شدت ضد استالین بود و با حمایت تروتسکی عمیقاً درگیر مسأله مبارزه با این دادگاه‌ها بود. صحبت به بی‌گناهی آشکار متهمان دادگاه مسکو کشید. برشت، پس از لختی سکوت، سرانجام گفت: «هر چه بی‌گناه‌تر باشند، شایستگی بیش‌تری برای مردن دارند.» این جمله عصبانی‌کننده به گوش می‌آید. ولی منظور واقعی او چه بود؟ در چه زمینه‌ای بی‌گناه باشند؟ البته که در موارد اتهامی. چه اتهام‌هایی به آن‌ها زده‌اند؟ توطئه‌چینی علیه استالین. در نتیجه، درست به دلیل آن که آن‌ها علیه استالین توطئه‌ای نکرده‌اند و در ارتباط با این «جنایت» بی‌گناه‌اند، نوعی عدالت در بی‌عدالتی وجود دارد. آیا این وظیفه روشن‌نسل اول انقلابی حکومت نبود که نگذارند یک آدم، استالین،

1. Hörend die Reden, qie aus deinem Hause dringen, lacht man.

Aber wer dich sieht, der greift nach dem Messer.

"Deutschland." *Gedichte*, vol. III

2. See M. Kesting, *op. cit.* p. 139.

انقلاب را به جنایتی هولناک بدل کند؟ گفتن ندارد که میزبان برشت مراد او را دریافت و خشمگین شد و از او خواست که خانه‌اش را ترک کند. بر این رو، یکی از فرصت‌های نادری که در آن برشت علیه استالین سخن گفت، گرچه به شیوه آزاردهنده‌ای محتاطانه، تباہ شد. فکر کنم وقتی به خیابان پا گذاشت، نفس راحتی کشید: بخت‌اش هنوز او را ترک نکرده بود.^۱

1. See Sidney Hook, "A Recollection of Bertholt Brecht." *The New Leader* October 10, 1960.

بر اساس نوشته بنیامین (op. cit. p. 131) برشت از همه نوشته‌های تروتسکی طی دهه سی آگاه بود و می‌گفت این نوشته‌ها گواه وجود بدگمانی مشروعی هستند که نگاهی تردیدآمیز به تحولات روسیه اقتضا می‌کند. اگر این بدگمانی‌ها حقیقت داشته باشند، باید به طور علنی علیه رژیم روسیه موضع‌گیری کرد؛ ولی «خوش‌بختانه یا بدبختانه، هر طور که می‌خواهید، این بدگمانی‌ها هنوز به درجه اطمینان نرسیده‌اند. یکی از سندهای جالبی که نشان می‌دهد برشت با چنگ و دندان در پی کنار آمدن با حکومت استالین بود، در یکی از مجلدات کوچک گزین‌گویه‌های اوست. این گزین‌گویه‌ها عمدتاً در دهه سی نوشته و پس از درگذشت‌اش، در میان کاغذهای او پیدا شده‌اند. این مجلد به کوشش او جانسون (Uwe Johnson, 1934-1984) در سال ۱۹۶۵ و با عنوان مه-تی، کتاب پیچش‌ها و چرخش‌ها (Me-ti, Buch der Wendungen) نشر یافت. اسلین به درستی این عنوان را به انگلیسی *Book of Twists and Turns* ترجمه کرده است.

[او جانسون رمان‌نویس و نویسنده‌ای آلمانی بود که در دورانی که در محله آپر وست ساید (Upper West Side) نیویورک با آرنت همسایه بود، با او رابطه دوستی برقرار کرد. سیدنی هوک (Sidney Hook, 1902-1989) فیلسوفی آمریکایی بود که در اوایل دهه سی سده بیستم میلادی کتاب اثرگذاری درباره مارکسیسم تألیف کرد، پیش و پس از جنگ جهانی دوم با استالینسم مخالفت کرد و به مقام استادی دانشگاه نیویورک (NYU) رسید. او در سال ۱۹۷۳، به موسسه هور (The Hoover Institution) پیوست. در پاسخ به نسخه آلمانی جستار آرنت درباره برشت، هوک اعلام کرد که «شیوه برداشت او، به وضوح تأویل نادرستی از کلمات برشت است. هانا آرنت، درباره زمان و مناسبت دیدار برشت با من خطا می‌کند. آرنت می‌گوید: برشت "در زمان برگزاری دادگاه‌های مسکو در آمریکا به سر می‌برد." ملاقات با او در سال ۱۹۳۵ و در نتیجه پیش از برگزاری دادگاه‌های مسکو صورت گرفته است. آرنت درباره قربانیان آن هنگام بازداشت‌ها خطا می‌کند. او نمی‌داند رسانه‌های اتحاد جماهیر شوروی زندانیان را به چه مواردی متهم کرده بودند. اتهام آن‌ها این نبود که آنان «علیه استالین توطئه چیده بودند»، بلکه آن‌ها متهم به جاسوسی برای هیتلر و برنامه‌ریزی برای تجزیه کشور شده بودند. در توصیف تلاش هانا آرنت برای تحریف سخن برشت و تبدیل آن به نمایه‌ای برای احساسات ضد استالینیستی او، تنها یک واژه می‌توان به کار برد: بی‌شرمی.... با این دفاع غیراخلاقی از فقدان انسانیت برشت، هانا آرنت نه تنها به خود ستم روا داشته بلکه بدتر از آن، همچنین در حق حقیقت نیز جفا کرده است.» (Was dachte Brecht? von Stalin? Nochmals zu Hannah Arendts Brecht Aufsatz, Merkur 23 [1969]: 1083). آرنت در پاسخ از هوک پرسید که آیا بیست و پنج سال پس از آن واقعه آیا می‌تواند مطمئن باشد که ملاقات و مکالمه آن دو در ۱۹۵۲ رخ داده نه در ۱۹۳۶؟ ولی «اگر این ملاقات در واقع، پیش از ۱۹۳۶ اتفاق افتاده، آن وقت تنها می‌تواند مربوط به قربانیانی باشد که بی‌درنگ پس از قتل کریف متهم شدند و اتهام آنان عضویت در گشتاپو یا جاسوسی برای هیتلر نبود. استالین عادت داشت مخالفان خود را به کارهایی متهم کند که در گذشته، خودش انجام داده یا طرح انجام آن را ریخته بود... چه بسا از چنگ

III

برشت چنین مردی بود: برخوردار از نعمت هوشمندی غیرنظری^۱ و غیر تأملی^۲ نافذی که به قلب موضوع می‌رفت، ساکت و بی‌میل به خودنمایی، عزلت‌گزین و چه بسا خجالتی، و به هر روی، نه چندان علاقه‌مند به خود ولی فوق‌العاده کنجکاو (به تعبیر خود او در «غزل غزل‌های سلیمان» در *اپرای سه پولی*، «برشت تشنه‌ی شناخت»)، و بیش از هر چیز، شاعر – یعنی کسی که باید ناگفتنی‌ها را بگوید و جایی که همه خاموش‌اند، باید سکوت را بشکند و در نتیجه نباید درباره چیزهایی که همه از آن سخن می‌گویند، زیاد حرف بزند. شانزده ساله بود که جنگ جهانی اول آغاز شد. در سال آخر جنگ به عنوان کارگر بیمارستان خدمت کرد. بنابراین، جهان در آغاز به مثابه صحنه بی‌معنای کشتار پیش چشم او پدیدار شد و سخن در کسوت سخن‌وری رجزخوانانه خود را وانمود. در *افسانه سرباز مرده* از آثار اولیه‌اش، کمیته پزشکان ارتش به سراغ گور سربازی می‌روند، از گور بیرون‌اش می‌کشند، معاینه‌اش می‌کنند و تشخیص می‌دهند که برای ادامه خدمت در جبهه جنگ مناسب است. این داستان از موقعیت‌های رایج سیاست‌های اعزام به جبهه، در اواخر جنگ، الهام می‌گیرد: «آن‌ها از زیر زمین مرده بیرون می‌کشند».^۳ این تنها شعر آلمانی جنگ جهانی اول بود که شایسته به خاطر سپردن ماند.^۴

ولی عامل تعیین‌کننده اصلی برای شعرهای اولیه او، بیش از خود جنگ، جهانی بود

ذکاوت تیز (Scharfsinn) فرق سر باز کن سیدنی هوک گریخته باشد که در ورای اتهام‌های رسمی مدام دگرگون‌شونده و دل‌بخوانانه معاوضه‌شونده در دادگاه‌های استالین – اتهاماتی که به هر حال هیچ‌کس باور نکرد – اتهام علیه نسل اول انقلابی و اعضای قدیمی همواره توطئه‌چینی علیه استالین بود. به هر روی، همین به تنهایی در بحث‌ها میان چپ‌ها درباره مجرمیت یا بی‌گناهی متهمان نقش بازی کرد. این که پس از سال‌ها، هوک می‌تواند تنها یک واژه از برشت را به یاد بیاورد – یعنی واژه‌ای که برشت در حال بستن دور به زبان آورده – قابل فهم است. آن‌چه کم‌تر قابل درک است این است که به سبب تبختر پرخاش‌گرانه و عصبی او، هرگز به ذهن او خطور نکرده است که از خود دلیل این امر را بپرسد ... همیشه این طوری است: لذت محاجه، حمله کردن و بر ذکاوت خود مهر تأیید زدن با اندیشیدن وجه اشتراک چندانی ندارد. این نمونه بدی نیست برای نشان دادن حاصل این رفتار – رفتار کسی که به جای اندیشیدن درباره امور در آرامش و سپس دوری از پرخاش‌گری، آدم کلمات را به صورت مخالف خود استفراغ کند» (Merkur 23 [1969]:1083-84). (ویر. انگ.)

1. Non-theoretical
2. Non-contemplative
3. Man gräbt die Toten aus
4. "Die Legende vom toten Soldaten." *Gedichte*, vol. I.

که از دل آن بیرون آمد و پس از آن‌که، به تعبیر ارنست یونگر^۱، «توفان‌های فولاد» کار خود را کرده بودند. این جهان از دارایی‌ای برخوردار بود که به ندرت به آن توجه می‌شد، ولی کسی مثل سارتر، پس از جنگ جهانی دوم، آن را با دقتی تمام چنین توصیف کرده است: «آن‌گاه که ابزارها شکسته و غیرقابل استفاده‌اند، آن‌گاه که طرح‌ها نقش بر آب شده و کوشش‌هایی معنا شده‌اند، جهان با تازگی و سرزندگی کودک‌وار و وحشت‌باری پدیدار می‌شود، بدون رد و نشانی از گذشته و معلق در خلأ»^۲. (دهه بیست در آلمان با دهه چهل و پنجاه در فرانسه شباهت‌های بسیاری داشت. آن‌چه پس از جنگ جهانی اول در آلمان رخ داد فروپاشی سنت بود – فروپاشی‌ای که باید در مقام یک فاکت، واقعیتی سیاسی و نقطه‌ای بازگشت‌ناپذیر شناخته می‌شد. این چیزیست که بیست و پنج سال بعد در فرانسه رخ داد. از نظر سیاسی، افول و سقوط دولت-ملت، از نظر اجتماعی تحول سیستم طبقه به جامعه توده‌ای و از نظر معنوی، ظهور نیهیلیسم بود که دیرزمانی دل‌مشغولی شماری اندک بود، ولی اکنون ناگهان به پدیده‌ای توده‌ای بدل شده بود.) در چشم برشت، چهار سال ویرانی، جهان را پاک کرد، توفان‌هایی که بر آن وزید، رد و نشان‌های انسانی را یک‌سره از میان برد، هر چیزی را که کسی بتواند به آن تمسک کند، از جمله اثرهای فرهنگی و ارزش‌های اخلاقی، راه‌های کوبیده اندیشه، هنجارهای سخته‌ی ارزیابی و عیارهای استوار رفتار اخلاقی. گویی، جهان با شتابندگی تمام، معصوم و بکر و تازه شده، گویی که همین الان خلق شده باشد. هیچ چیز برجا نمانده بود، جز نابی عناصر، سادگی آسمان و زمین، انسان و جانوران، خود زندگی. بر این روی، این زندگی بود که شاعر جوان عاشق‌اش شد – عاشق هر چیزی که زمین، در آنجا بودن محض‌اش، برای ارائه دارد. و این تازگی کودک‌وار وحشت‌بار جهان پس از جنگ، در معصومیت هولناک قهرمان‌های آثار اولیه برشت بازتابیده است – دزدهای دریایی، ماجراجویان، نوزاد کشان، «مالکوس»^۳ خوک دل‌داده و یاکوب اپفلوک^۴ که پدر و مادرش را در حد

۱. ارنست یونگر (Ernst Jünger, 1895-1998)، سرباز و نویسنده‌ای آلمانی بود. روایت او از زندگی در خط مقدم جبهه در جنگ جهانی اول، *توفان‌های فولاد* (1920, *Stahlgewitter*)، بسیار موفق بود و او را به یکی نمایندگان اصلی جریان راست رادیکال در آلمان و ایماز بدل کرد. (ویر. انگ.)

۲. همان‌گونه که آرنست در جایی دیگر یاد کرده، این گفت‌آورد از کتاب *ادبیات چیست؟* ژان پل سارتر است:

(ویر: انگ) Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* Paris, Gallimard, 1948, p. 42

3. Malchus

4. Jakob Apfelbeck

مرگ می‌زند و سپس مثل «لاله دشت» به زندگی خود ادامه می‌دهد.^۱

در این جهان پاک و پالوده، برشت، پیش از هر چیز، احساس راحتی می‌کرد. اگر کسی بخواهد او را طبقه‌بندی کند، می‌تواند بگوید وی تمایلات و انگیزش‌های آشوب‌خواهانه داشت، ولی برشت را یکی از اعضای مکتب انحطاط و به شکلی بیمارگونه مرگ‌خواه دانستن، روی هم رفته خطا خواهد بود، امری که در نسل او در آلمان، چه بسا بهترین نماینده آن گوتفرید بن^۲ و در فرانسه لوئی فردینان سلین^۳ باشد. شخصیت‌های برشت، حتی دختران در حال غرق‌شدنی که آرام به سمت پایین رودخانه شنا می‌کنند تا این که به بیابان فراخ آرامش مطلق طبیعت بازگردانده می‌شوند، حتی مازه‌پا^۴ که از روی اسباش می‌افند و زیر سم‌های آن جان می‌دهد – همه عاشق زندگی بودند و عاشق هر چه آسمان و زمین برای دادن دارند، آن‌قدر عاشق که با طیب خاطر مرگ و ویرانی را می‌پذیرند.^۵ دو قطعه واپسین «ترانه مازه‌پا»^۶ به راستی از ابیات جاودانه شعر آلمانی است.^۷

1. All these in the *Hauspostille*, now vol. I of *Gedichte*.

2. Gottfried Benn (1886-1956)

3. Louis-Ferdinand Céline (1894-1961)

4. "Ballad of Mazeppa"

۵. در نسخه آلمانی، آرنت این اندیشه را بسط می‌دهد: «شخصیت‌های انسانی برشت از این دوره – دوشیزگانی مانند اُفلیا (Ophelia) که سقوط می‌کنند و غرق می‌شوند و جریان رودخانه آن‌ها را آرام آرام با خود می‌برد تا وقتی که، بی آن که دست انسانی بدان‌ها رسیده باشد، جلبک‌ها و خزه‌ها، گیاه‌ها و جانوران جسد آن‌ها را به روی سطح آب می‌رانند و سپس به سمت آرامش بردبار طبیعت می‌آورند؛ دوستان در جنگل، مانند دو کدو... فاسد شده ولی از یک ساقه» ('wie zwei Kürbisse... verfault, doch an')؛ «einem Stil von Sonne krank und ganz von Regen zerfressen / Geraubten Lorbeer im»؛ «zerrauften Haar»؛ «جانیانی که بس درد کشیده‌اند» ('Mörder, denen viel Leides geschah')؛ و حتی مازه‌پا در سوارکاری مرگ فرجام‌اش، «گرفتار در طناب پیچیده‌اش به اسب» ('Strick verstrickt dem eigenen Pferde') – همه به زندگی وفادار می‌مانند و می‌خواهند جان به در برند و کام بگیرند از هر آن‌چه آسمان و زمین برای فرایش نهادن دارند، در آغاز و در پایان. (ویر. انگ.)

6. Ibid.

7. *Drei Tage, dann musste alles sich zeigen:*

Erde gibt Schweigen und Himmel gibt Ruh.

Einer ritt aus mit dem, was ihm zu eigen:

Mit Erde und Pferd, mit Langmut und Schweigen

Dann kamen noch Himmel und Geier dazu.

Drei Tage lang ritt er durch Abend und Morgen

Bis er alt genug war, dass er nicht mehr litt

Als er gerettet ins grosse Geborgen

Todmüd in die ewige Ruhe einritt.

ترجمه بنتلی^۱ از این ابیات به نظم نارساست و شکی نیست که من هم نمی‌توانم ترجمه‌ای درخور از آن به دست دهم. این ابیات درباره پایان سفری سه روزه‌اند به مرگ: به سکوت، موهبت زمین؛ به آرامش، موهبت آسمان. «مردی با چیزهایی بیش از هر چیز دیگر از آن خود، زمین و اسب، شکیبایی و خاموشی، به راه می‌افتد. سپس، کرکس‌ها و آسمان بدو می‌پیوندند. سه روز او سواره می‌راند، بامداد و شام، تا این که به اندازه‌ای پیر می‌شود که دیگر رنج نکشد. آن گاه، رستگار و خسته در حد مرگ، به سوی پناهگاهی بزرگ می‌راند، به سوی آرامش ابدی.» شورمندی^۲ ظفرمندانه و شکوه‌مندی در این ترانه مرگ هست. شورمندی یعنی احساس این که زنده بودن خوش است و این که نشانه زنده بودن دست انداختن همه چیز است. همین شورمندی است که باعث نشاط آفرینی مسخره‌انگاری و ریشخندگری غنایی ترانه‌های /پرای سه‌پولی در ما می‌شود. بیهوده نبود که برشت سخاوت‌مندانه برای ترجمه ویون از فرانسه به آلمانی مایه گذاشت – چیزی که متأسفانه قانون آلمان آن را اثر دزدی^۳ می‌خواند. ویون هم همان عشق به جهان را دارد، همان حق‌شناسی نسبت به زمین و آسمان، تنها از آن‌رو که زاده شده و زنده است، و من اطمینان دارم، از نظر ویون این کار اشکالی نمی‌داشت.

طبق سنتِ ما، خدای چنین عشقِ لابیالی و بی‌پروا به زمین و آسمان، بعل، بت بزرگ فینیقی است، خدای می‌خوارگان، شکم‌بارگان، زناکاران. برشت جوان درباره «بعل جوان عاصی» می‌گوید: «آری، این سیاره بعل را خوش می‌آید، حتا اگر تنها بدین سبب که هیچ سیاره دیگری در کار نیست.» نخستین و واپسین قطعه‌های این شعر درخشان‌اند، به ویژه وقتی با هم خوانده شوند:

وقتی بعل در درون زهدان سپید مادری رشد می‌کرد، آسمان آنجا بود، فراخ، ساکن و پریده‌رنگ، جوان و برهنه، و بس بسیار شگفت‌آور؛ چنان که بعل عاشق آن گشت، وقتی زاده شد.

وقتی بعل به درون زهدان تاریک زمین بازگشت، باز هم آسمان آنجا بود، فراخ، ساکن و پریده‌رنگ، جوان و برهنه، و بس بسیار شگفت‌آور، چنان که بعل عاشق آن شد، وقتی بود.^۴

1. Eric Bentley, *Baal, A Man's A man and The Elephant Calf*, New York, Grove Press, 1964.

2. Vitality

3. Plagiarism

4. "Als im weissen Mutterschosse aufwuchs Baal

آن چه اهمیت دارد، باز آسمان است؛ آسمانی که پیش از انسان آنجاست و پس از آن که او رود نیز برجا خواهد ماند. در نتیجه، بهترین کاری که انسان می تواند انجام دهد، عشق ورزیدن به چیزی است که مدت زمانی کوتاه از آن اوست. اگر منتقدی ادبی بودم، از اینجا باید به بحث درباره بخش بسیار مهم بازی های آسمان در شعرهای برشت گریز می زدم و به ویژه شعرهای اندک شمار و به غایت زیبای عاشقانه اش. عشق، در «خاطره ماری آ.»^۱ ابر سفیدبرفی کوچکی است در متن آسمان تابستان با ناب ترین رنگ آبی لاجوردی، در اوج زیبایی چندی روی می نماید و سپس به دست باد نهران می شود. یا در برآمد و فرو شد شهر ماه‌گونی^۲ عشق، پرواز دُرناهایی ست که ناگهان مسیر خود را در آسمان تغییر می دهند و شانه به شانه ابر، لحظه‌هایی کوتاه پرواز می کنند.^۳ بی گمان، در این جهان، هیچ عشق جاودانه‌ای وجود ندارد، حتی وفاداری معمولی. چیزی جز سرشاری و غنای لحظه در کار نیست، یعنی شورمندی، که حتی از خود آدمی نیز کمتر می یابد.

روشن است که بلعل نمی تواند خدای هیچ نظم اجتماعی باشد و مردم سرزمینی که او بر آن فرمان می راند، رانده شدگان اند – مطرودانی که چون بیرون مرزهای تمدن می زنند، رابطه غنی تر و قوی تر و در نتیجه اصیل تری با خورشید دارند؛ خورشیدی که با بی اعتنایی شاهانه‌ای طلوع و غروب می کند و تالایش را بر همه آفریدگان زنده می گسترد. برای نمونه، شعر «ترانه دزدان دریایی»، با کشتی آکنده از مردانی وحشی آن که می نوشند و می خوانند و دشنام می دهند، با عزمی جزم برای ویرانی.^۴ آن‌ها نشستگان کشتی فناپذیر، دیوانه با شراب، در تاریکی، زیر بارانی بی مانند، آفتاب زده و سرماخورده، در کف آتش و آب و خاک و باد، تیز به سوی زوال خود می شتابند. سپس این ترجیع بند می آید: «الا ای آسمان، آبی بی ابر تابان! بادی عظیم در بادبان‌های ما افتاده است! بگذار باد و آسمان

*War der Himmel schon so gross und still und fahl
ung und nackt und ungeheuer wundersam
Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.
Als im dunklen Erdschosse faulte Baal
War der Himmel noch so gross und still und fahl
Jung und nackt und ungeheuer wunderbar
Wie in Baal einst liebte, als Baal war.
"Der Choral von Grossen Baa," Ibid.*

1. "Erinnerung an die Marie A." *Gedichte*, vol. I.
2. *Rise and Fall of the City of Mahagonny*
3. "Die Liebenden." *Gedichte*, vol. II.
4. The "Ballade von den Seerläubern" of the *Hauspostille*, *Gedichte*, vol. I.

ناپدید شوند تا تنها دریا در پیرامون [کشتی] مریم مقدس بماند.^۱

من نخستین قطعه این ترانه را - که برای نوعی آواز سروده شده و برشت برای آن موسیقی هم ساخته است - انتخاب کردم، زیرا عنصر دیگری در زندگی را به صورت مشهودی در این سرود نشان وامی‌نماید: غروری دوزخی که در تمام ماجراجویی‌ها و در به‌دوری‌های برشت جایگاهی بلند دارد؛ غرور انسان‌های مطلقاً بی‌پروا که تنها در برابر نیروهای مصیبت‌بار طبیعت سپر می‌اندازند و نه هرگز در برابر دغدغه‌های روزمره‌ی زندگی آبرومندانه، چه رسد به دغدغه‌های عالی‌تر روحی بلندمرتبه. محتوای فلسفی اندیشه برشت - جدا از آموزه‌هایی که او بعدها از مارکس و لنین وام گرفت - هرچه هست در راهنمای پارسایی به روشنی در دو شعر درخشان، با فصاحت و بلاغت تمام بیان شده است: «سرود بزرگ جشن شکرگزاری» و «علیه اغواگری» که بعدها در مجموعه برآمد و فرو شد شهر ماهاگونی گنجانده شد. «سرود بزرگ» تقلید موبه‌موی سرود یواخیم نئاندر^۲ است که هر بچه آلمانی از بر است، سرود کلیسای باروک با عنوان «تسبیح پروردگار»^۳، قطعه پنجم و آخر سرود از این قرار است:

ستایش کن، سردی، تاریکی و ویرانی را.

به آسمان‌ها فرا بنگر

تو اهمیتی نداری

و بی‌هیچ هراسی خواهی مرد.^۴

1. Von Brannntwein toll und Finsternissen!

Von unerhörten Güssen nass!

Vom Frosteis weisser Nacht zerrissen!

Im Mastkorb von Gesichtern blass

Von Sonne gebrannt und krank

(Die hatten sie im Winter lieb)

Aus Hunger, Fieber und Gestank

Sang alles, was noch übrig blieb:

O Himmel, strahlender Azur!

Enormer Wind die Segel bläh!

Lasst Wind und Himmel fahrennur

Lasst uns um Sankt Marie die See!

۲. م: یواخیم نئاندر (Joachim Neander, 1650-1680)، سراینده آلمانی سرودها و ادعیه مذهبی، متأله و آموزگاری دینی متعلق به کلیسای اصلاح‌گر (کالونی) است. سرود تسبیح خداوندگار قدیر متعال، ملک خلقت (Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren) از پرآوازه‌ترین سروده‌های اوست.

3. Lobe den Herren

4. Lobet die Kälte, die Finsternis und das Verderben!

«علیه اغواگری» چهار قطعه پنج بیتی دارد که زندگی را به خاطر مرگ، نه به رغم آن، می ستاید:

نگذار آن‌ها تو را اغوا کنند!
زندگی تکرار نمی پذیرد.
روز در آستانه درها ایستاده
باد شب از میان آن‌ها می وزد
فردایی در کار نیست

...

ترس چگونه هنوز می تواند تو را بلرزاند؟
تو خواهی مرد، همراه همه جانوران
و از آن پس، هیچ چیزی نخواهد بود.^۱

در نظر من، هیچ جای دیگر در ادبیات مدرن، چنین درک روشنی را نمی توان سراغ گرفت؛ این که آن چه نیچه «مرگ خدا» نامید، لزوماً به نومییدی نمی انجامد و بلکه به عکس، از آنجا که هراس از دوزخ را نابود می کند، می تواند سرخوشی مطلق، «آری» تازه‌ای به زندگی به بار آورد. دو پاره قابل مقایسه با این شعر به ذهن می آید. یکی نوشته داستایوسکی، در آنجا که شیطان تقریباً عین شعر برشت به ایوان کارامازوف می گوید: «هر انسانی می داند که در نهایت فانی ست و رستاخیزی در کار نیست و او مرگ را با

*Schauet hinan:
Es kommt nicht auf euch an
Und ihr könnt unbesorgt sterben.
"Grosser Dankchoral." Ibid.*

بر اساس حواشی هوگو اشمیت (Hugo Schmidt) بر ترجمه انگلیسی اریک بنتلی از *Hauspostille* با عنوان راهنمای پارسایی (*Manual of Piety*)، نسخه انگلیسی سرود تسبیح خداوندگار قدیر متعال، *ملک* خلقت از سرودنامه کلیسای پرسبیتری (Presbyterian Hymnal) بوده است.

1. *Lasst euch nicht verführen!
Es gibt keine Wiederkehr.
Der Tag steht in den Türen;
Ihr könnt schon Nachtwind spüren:
Es kommt kein Morgen mehr.
Was kann euch Angst noch rühren?
Ihr sterbt mit allen Tieren
Und es kommt nichts nachher.
"Gegen Verführung," Ibid.*

افتخار و آرامش می‌پذیرد، به‌سان خدا.» دیگری از سوئینبرن است که سپاس می‌گزارد

خدایانی را که ممکن است باشند
که هیچ زندگی برای همیشه نمی‌پاید
که مردگان هرگز بر نمی‌خیزند
که حتی باریک‌ترین و سطحی‌ترین رود
جایی در دریا قرار امن می‌یابد.^۱

ولی در داستایوسکی این اندیشه از شیطان است و در سوئینبرن، الهام‌یافته از بیزاری و ملال؛ و نفی زندگی چونان چیزی که هیچ کس نمی‌خواهد دوبار بیامدش. سرچشمه اندیشه نه-خدا و نه-جهان پس از مرگ در برشت، رهایی یافتن از ترس است نه دل‌شورگی. برشت به دلیل پرورش یافتن در محیطی کاتولیک، باید این جنبه از موضوع را به روشنی دریافته باشد. بدیهی است که او می‌اندیشید هر چیزی بر نشستن روی زمین در انتظار بهشت و هراس از دروخ ترجیح دارد. آن‌چه به شوریدن او علیه دین انجامید، نه تردید و نه تمنا، بل که غرور بود. در انکار شورمندانه دین و ستایش‌اش از بعل، خدای زمین، کمابیش قدردانی پرحرارتی هست. او می‌گوید که هیچ چیزی مهم‌تر از زندگی نیست و هیچ چیز بیش از آن چیزی که به ما داده شده، وجود ندارد. چنین قدرشناسی را به دشواری می‌توان در گرایش مرسوم به نیهیلیسم یا واکنش علیه آن یافت.

با این حال، در شعرهای اولیه برشت، عناصری نیهیلیستی وجود دارد و چه بسا هیچ کس به اندازه خودش از این موضوع آگاه نبود. در میان شعرهای پسامرگ-نشریافته او، بیت‌هایی چند با عنوان «دیر آمده»^۲ شیواتر از چندین کتاب استدلالی، نیهیلیسم را خلاصه کرده است: «اعتراف می‌کنم که من امیدی ندارم. کوران از راه برون‌شد حرف می‌زنند. من می‌بینم. وقتی ته همه خطاها در آمد، ما می‌مانیم و واپسین همراه آن سوی میز: هیچی.»^۴

۱. م: این بند یکی مانده به آخر شعر «باغ پروسرپاین» (The Garden of Proserpine) اثر الگرنون چارلز سوئینبرن (Algernon Charles Swinburne, 1837-1909)، شاعر، نویسنده و نمایش‌نامه‌نویس انگلیسی است که آن را در سال ۱۸۶۶ سرود. درون‌مایه این شعر اندیشه مرگ است، در عصری که پیشرفت‌های علمی بحرانی در ایمان دینی و آموزه‌ی حیات پس از مرگ پدید آورده بود.

2. Desire

3. Der Nachgeborene

4. Gedichte, vol. II.

برآمد و فرو شد شهر ماهاگونی که به معنای دقیق کلمه نیهیلیستی‌ترین نمایش‌نامه برشت است با واپسین خطا سر و کار دارن، خطای خودش، این خطا که آن‌چه زندگی برای ارائه دارد - لذت‌های بزرگ خوردن، نوشیدن، زنا کردن و بوکس - می‌تواند بس باشد. شهر شبیه مقصدی برای کاوش گر طلاست. برپا شده تنها برای خوشی دادن و سعادت بخشیدن به انسان. شعارش این است: «پیش از هر چیز، بدان که در اینجا همه چیز مجاز است.»^۱ سقوط شهر دو دلیل دارد؛ دلیل بدیهی‌تر آن است که حتی در شهری که همه چیز مجاز است، پول نداشتن برای پرداخت وام‌ها مجاز نیست؛ در پشت این امر پیش‌پاافتاده، سبب دوم نهفته است - کشف این که شهر لذت با خلق مرگ‌بارترین ملالت تصورپذیر، پایان می‌گیرد، زیرا شهر جایی خواهد بود که در آن «هیچ چیزی رخ نمی‌دهد»؛ جایی که انسان چه بسا آواز سر دهد: «چرا نباید کلاه‌ام را بیلعم، اگر کاری دیگری برای انجام دادن نیست؟»^۲

بنابراین، ملالت، پایان نخستین برخورد شاعر با جهان است، پایان زمانه شادی‌آکند، زندگی ستایانه و فوق‌العاده‌ای که او در پرسه سبک‌بارانه در میان جنگلی که روزگاری شهرهای مهم اروپا بودند، رؤیای جنگل‌های همه شهرها را می‌دید، رؤیای همه قاره‌ها و هفت دریا، و عاشق هیچ جز زمین و آسمان و درختان نبود. در سال‌های پایانی دهه بیست، برشت باید فهمیده باشد که نه از نظر شعری که از لحاظ انسانی، این سبک‌باری او را به قطع تماس با واقعیت محکوم کرده - این که جهان تنها به معنای استعاری جنگل است، و گر نه در واقع، میدان جنگ است.

IV

آن‌چه برشت را به واقعیت بازگرداند و تقریباً شعرش را کشت، شفقت و همدلی وی بود. وقتی گرسنگی سایه خود را همه‌جا گسترده، در کنار گرسنگان شورید: «به من گفته‌اند بخور و بنوش و خوشحال باش! ولی من چگونه می‌توانم بخورم و بنوشم، وقتی خوراک‌ام را از مردی گرسنه می‌دزدم و لیوان آب من را کسی نیاز دارد که از تشنگی در حال مرگ است؟»^۳ شفقت و همدلی، بی‌تردید، شدیدترین و بنیادی‌ترین شورمندی برشت بود و به همین دلیل، حسی بود که از نهفتن‌اش بیش‌ترین دل‌شوره را می‌گرفت و

1. "Vor allem aber achtet scharf / Dass man hier alles dürfen darf".

2. "Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny," now in *Stücke* (1927-1933), vol. III.

3. "An die Nachgeborenen." *op. cit.*

نیز کم‌ترین کام‌یابی را در پنهان کردن‌اش داشت. تقریباً در همه نمایش‌نامه‌هایش، شور شفقت می‌درخشد. حتی در طنزهای /پرای سه‌پولی این ابیات متهم‌کننده و کوبنده شنیده می‌شوند:

نخست باید مردم فقیر بتوانند
تکه خودشان را از نان بزرگ زندگی ببرند.^۱

و آن‌چه تسخّر زنان به آواز خوانده شده، در اینجا تا پایان مضمون مکرر شعر باقی می‌ماند:

خوب بودن! آری، چه کسی این را نمی‌خواهد
دارایی‌هایت را به فقیرها دادن، چرا که نه؟
وقتی همه خوب‌اند
ملکوت خداوند دور نیست
کیست که نخواهد با لذت زیر پرتو نور الهی بنشیند؟^۲

مضمون مکرر، وسوسه شدن نیرومند برای خوب بودن در جهان و در شرایطی است که خوب بودن محال و خود-ناکام‌گر^۳ شده است. تنش دراماتیک در نمایش‌نامه‌های برشت، تقریباً همیشه یک‌سان است: آن‌ها که به رانش مهربانی و همدلی تصمیم می‌گیرند جهانی را تغییر دهند که از پس خوب بودن بر نمی‌آید. آن‌چه تاریخ‌نگاران انقلاب از دیدن آن همیشه بازمانده‌اند را برشت به‌غریزه کشف کرد: یعنی این که انقلابی‌های مدرن از روبسپیر^۴ تا لنین با حس همدلی و شفقت پُرانگیخته شدند - «تعصب همدلانه»^۵ روبسپیر که

1. *Erst muss es möglich sein auch armen Leuten
Vom grossen Brotlaib sich ihr Teil zu schneiden*
From the song "Denn wovon lebt der Mensch?" in *Gedichte*, vol. II.

2. *Ein guter Mensch sein! Ja, wer wär's nicht gern?
Sein Gut den Armen geben, warum nicht?
Wenn alle gut sind, ist sein Reich nicht ferne
Wer sässe nicht sehr gern in seinem Licht?*
"Über die Unsicherheit menschlicher Verhältnisse." *Ibid*.

3. Self-defeating

4. Maximilien Robespierre (1758-1794)

5. Le zèle compatissant

هنوز تیره دل نشده بود که نتواند به این کشش نیرومند به سوی «ضعیفان»^۱ و «تیره روزان»^۲ آشکارا اعتراف کند.

مارکس، انگلس و لنین که برشت آن‌ها را «کلاسیک‌ها» می‌نامید، «مشفق‌ترین آدم‌ها بودند» و وجه تمایز آن‌ها از «مردم عوام» آن بود که می‌دانستند چگونه احساس «ترحم» را به احساس «خشم» بدل کنند. آن‌ها فهمیده بودند که «ترحم خود را از کسی که حاضر نیستیم به او کمک کنیم، نباید دریغ نماییم».^۳ در نتیجه، برشت شاید بدون آن که بداند، حکمت این اندرز ماکیاوولی به شهریار و دولت‌مرد را به‌جا یافته بود که شهریار باید بیاموزد «چگونه خوب نباشد».^۴ او با ماکیاوولی همراه و هم‌رأی بود که تعریف خوبی بس پیچیده و به ظاهر مبهم است و نیز گشوده به روی انواع بدفهمی‌های عوامانه و عالمانه – که دامن‌گیر برشت و ماکیاوولی هر دو شد.

«چگونه خوب نبود» موضوع یوحنا مقدس کشتارگاه‌ها^۵ است؛ نمایش نامه‌ای عالی که برشت در اوایل کارش نوشت و درباره دختری اهل شیکاگوست که در «ارتش نجات»^۶ [سازمان خیریه وابسته به کلیسا] کار می‌کند و آموخته است که آن روزی که باید جهان را ترک گویی، این که جهانی بهتر پشت سر به جا گذاشته‌ای تأثیر بسی مهم‌تری خواهد داشت از این که آدم خوبی بوده باشی. نابی، تازگی و معصومیت یوحنا هم‌خوان با شخصیت‌های نمایش نامه‌های برشت است؛ با سیمون در «نقش‌های خیال سیمون ماسار»^۷، دختری که در زمان اشغال آلمان، رؤیای ژاندارک را می‌بیند، با گروش^۸ در «دیره‌های گچی قفقازی»، اثری که در آن همه گیر و گرفت‌های خوب بودن یک‌جا بیان شده است: «آن‌چه هولناک است، و سوسه خوب بودن است».^۹ – کمابیش با گیرایی مقاومت‌ناپذیر،

1. Les hommes faibles

2. Les malheureux

۳. گفت‌آوردها از مه-تی، کتاب پیچش‌ها و چرخش‌هاست.

۴. م: نیکولو ماکیاوولی (Niccolò Machiavelli, 1469-1527)، اندیشمند سیاسی ایتالیایی، در فصل پانزدهم کتاب شهریار (۱۵۱۳) استدلال می‌کند که حاکمان باید بیاموزند چگونه از نظر اخلاقی خوب نباشند. (ویر. انگک). برای ترجمه فارسی کتاب بنگرید به: نیکولو ماکیاوولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۵.

5. St. Joan of the Stockard

6. Salvation Army

7. The Visions of Simone Machard

8. Grusche

9. "Schrecklich ist die Verführung zur Güte"

و پیامدهای خطرناک و مشکوک (چه کسی از زنجیره رویدادهایی خبر دارد که حاصل اعمال ناگهان و نااندیشیده است؟ آیا وسوسه گرفتن یک ژست ساده، حواس‌اش را از وظایف مهم‌تر پرت نکرده است؟) در عین حال مقاومت در برابر این وسوسه چه از سر دل‌مشغولی بیش از حد به ادامه حیات خود چه نجات جهان، همواره برای او هولناک است: «آن‌کس که فریاد کمک را نمی‌شود و با گوشی بی‌اعتنا می‌گذرد، آوای نرم معشوق یا نغمه توکای سیاه در سپیده‌دم یا آهنگ نفس‌های خسته انگورچینان را وقتی ناقوس‌های کلیسای انژلوس^۱ نواخته می‌شوند، هرگز دیگر نخواهد شنید.»^۲ این که آدمی باید تن به این وسوسه بدهد یا نه و چگونه باید از پس تنشی برآید که خوب بودن ناگزیر به بدان می‌انجامد، درون‌مایه‌ای است که مدام در نمایش‌نامه‌های برشت تکرار می‌شود. در دایره گچی قفقازی^۳ گروه به وسوسه تن می‌سپارد و همه چیز به خوبی ختم می‌شود. در زن خوب ایالت سچوان^۴ مسأله با خلق نقشی دوگانه حل می‌شود: زن که فقیرتر از آن است که بتواند خوب باشد و به معنای واژگانی کلمه نمی‌تواند از پس ترحم برآید، بازرگانی سخت‌گیر می‌شود که طی روز، با کلاه گذاشتن سر مردم و بهره‌کشی از آن‌ها پول فراوانی به دست می‌آورد و شب‌ها درآمد روز را به همان مردم صدقه می‌دهد. این راه حلی عملی است و برشت مرد اندیشیدن به عمل بود. این درون‌مایه همچنین در ننه دلاور (به رغم تأویل خود برشت) وجود دارد و حتی در گالیه. با خواندن واپسین قطعه ترانه پایانی نسخه سینمایی *اپرای سه‌پولی*، آخرین تردیدها درباره اصالت این شفقت شورمندانه باید از میان برود:

«چون برخی در تاریکی‌اند

و دیگرانی در روشنایی ایستاده‌اند

تو آن‌ها را که در روشنی‌اند می‌بینی

ولی آن‌ها را که در تاریکی‌اند نمی‌بینی.»^۴

1. Angelus

2. *Der Kaukasische Kreidekreis*, written 1944-45, in *Stücke*, vol. X.

3. *The Good Woman of Setzuan*

4. *Denn die einen sind im Dunkeln*

Und die andern sind im Licht.

Und man siehet die im Lichte

Die im Dunkeln sieht man nicht

Gedichte vol. II.

از دوران انقلاب فرانسه به این سو، وقتی رود عظیم سیل آسای فقیران برای نخستین بار در خیابان‌های اروپا به راه افتاد، بسیاری از انقلابی‌ها مانند برشت به مقتضای شفقت عمل کردند و از سر شرم شفقت خود را زیر نقاب نظریه‌های علمی و بلاغتی خشک و سرد پوشاندند. تنها انقلابی‌های اندک‌شماری به سنگینی بار توهینی پی بردند که چنین شفقت‌ورزی بر شانه‌های زخمی فقیران می‌گذارد، زیرا رنج آنان در ظلمات می‌ماند و حتی در حفظه نوع انسانی نیز ثبت نمی‌شود.

«آموزگاران انقلابی بزرگ مردم با مشارکت در نبرد آن‌ها تاریخ طبقه محکومان را به تاریخ طبقه‌های حاکم می‌افزایند.»^۱

این تعبیری بود که برشت در نسخه شاعرانه «مانیفست کمونیسم» که به طرز جالبی باروک بود، برای بیان آن به کار برد و می‌خواست این بخشی از شعر بلند آموزشی «درباره سرشت انسان»^۲ باشد. وی این شعر را با اقتباس از «درباره سرشت چیزها»^۳ اثر لوکرتیوس^۴ سرود که کمابیش شکستی تمام‌عیار بود. به هر روی، او نه تنها رنج فقیران را فهمید و از آن خشمگین شد که مانند جان آدامز^۵ نامرئی بودن و ثبت نشدن آن رنج‌ها نیز آتش خشم‌اش را می‌افروخت. از سر همین خشم یا چه بسا بیشتر از سر ترحم و شرم، امیدی در او جوانه زد که روزی میزها برگرانداده شوند، و سخن سن ژوست^۶ که «تیره‌روزان، قدرت روی زمین‌اند»^۷ تحقق عینی یابد.

1. *Mitkämpfen fügen die grossen umstürzenden Lehrer des Volkes Zu der Geschichte der herrschenden Klassen die der beherrschten.*

In "Das Manifest." *Gedichte*, vol. VI.

2. "On the Nature of Man"

3. "De rerum natura"

۴. تیتوس لوکرتیوس کاروش (Titus Lucretius Carus)، زاده ۹۹ سال پیش از میلاد مسیح و درگذشته ۵۵ سال پیش از میلاد مسیح؛ شاعر و فیلسوف اپیکوری، اهل روم باستان. او در منظومه «درباره سرشت چیزها» شالوده‌های فلسفه اپیکوری را پی می‌ریزد. این منظومه که به انگلیسی "On the Nature of Things" or "On the Nature of the Universe" برگردانده شده دیدگاه اپیکوریان درباره جزء لایتجزی و علم‌النفس را شرح می‌دهد و تفسیری ماده‌باورانه (ماتریالیستی) از کیهان پیش می‌گذارد.

5. John Adams (1735-1826)

۶. لوئی آنتوان لئون دو سن ژوست (Louis Antoine de Saint-Just, 1767-1794)، انقلابی و سیاست‌پیشه فرانسوی در دوران انقلاب کبیر فرانسه و دوره «ترور» (ارعاب) و از هواداران اعدام لوئی شانزدهم.

7. "Les malheureux sont la puissance de la terre"

افزون بر این، از سر احساس هم‌بستگی با ستمدیدگان و سرکوب‌شدگان بود که برشت این اندازه در فرم ترانه‌های عامیانه^۱ شعر سرود. (مانند دیگر استادان این سده، مانند دبلیو اچ آدن، او در ژانرهای شعری گذشته، مهارت دیرآمده‌ای داشت و در نتیجه می‌توانست آزادانه انتخاب کند). ترانه عامیانه، که از ترانه‌های خیابانی و فولکلور مایه گرفته، به ترانه‌های مذهبی (مسیحی) بردگان سیاه^۲ بی شباهت نبود. قطعه‌های بی‌پایانی که در آن‌ها دختران خدمت‌کار در آشپزخانه از دلدادگان بی‌وفا و نوزادکش معصوم خود (جانینانی سخت رنج‌کشیده)^۳ شکوه می‌کنند، همواره عرصه شعر و فرم هنری ثبت ناشده‌ای بود و در آن مردم محکوم به ناپیدایی و فراموشی می‌کوشیدند قصه‌های خود را ثبت کنند و جاودانگی شاعرانه خود را بیافرینند. گفتن ندارد که پیش از برشت، ترانه فولکلوریک مایه الهام شاعران آلمانی زبان بسیاری بوده است. صدای دختران خدمت‌کار از خلال برخی از زیباترین شعرهای آلمانی به گوش می‌رسد، از موریک^۴ گرفته تا هافمنستال، و پیش از برشت، استاد ترانه عامیانه^۵، فرانک و دکنک^۶. همچنین ترانه عامیانه‌ای که شاعر در آن قصه‌گو می‌شود، در میان شاعران مهم پیش، مانند شیلر^۷ و شاعران پیش و پس از او، سابقه دارد و درست به خاطر آنان بود که این نوع شعر، با از دست دادن خامی اصلی و ناتراشیدگی اصیل خود بخش زیادی از محبوبیت همگانی خود را نیز از دست داد. با این همه، هیچ شاعری پیش از برشت این اندازه به طور یک‌پارچه و منسجم، فرم‌های عامه‌پسند را به کار نبرده و چنین در برکشیدن آن‌ها به مقام شعر عالی کام‌یاب نشده است.

سبک‌باری و مقاومت در برابر وادادن کامل به گرانس و کشش نقطه کانونی‌ای معنادار در نظم و آرایش جهان مدرن، شفقت تقریباً طبیعی، یا آن‌طور که برشت اگر بود می‌گفت، حیوان‌گونه و ناتوانی در تحمل شنیدن آه رنج‌آلود دیگر مردمان - نکته‌هایی

1. Ballad

2. Negro spirituals

3. Infanticides-"Die Mörder, denen viel Leides geschah"

4. Mörike

5. Moritat

۶. فرانک و دکنک، (Benjamin Franklin Wedekind, 1864-1918) شاعر و نمایش‌نامه‌نویسی آلمانی، پیش از جنگ جهانی اول، بود. وی در آثارش اغلب رویکردهای طبقه بورژوا به مسائل اجتماعی، از جمله روابط جنسی را نقد می‌کرد. به احتمال بسیار آوازه اصلی او به سبب مجموعه نمایش‌نامه‌هایی است که درباره زندگی یک زن افسون‌گر (*femme fatale*) به نام لولو (Lulu) می‌گذرد.

7. Friedrich Schiller (1759-1805)

است که توجه به آن‌ها فهم تصمیم برشت را برای عهد بستن با حزب کمونیست، تحت شرایط زمانه‌اش، ساده‌تر می‌کند. عامل اصلی این تصمیم آن بود که حزب نه تنها آرمان تیره‌بختان را آرمان خود می‌دانست که مجموعه‌ای نوشته در اختیار داشت که هر کس می‌توانست در هر شرایطی از آن بهره‌گیرد و مثل کتاب مقدس، بی‌نهایت از آن نقل قول بیاورد. این بالاترین خوشی برشت بود. خیلی پیش‌تر از خواندن همه کتاب‌های مارکس، انگلیس و لنین و در واقع، به محض پیوستن به رفقای جدید، شروع کرد به حرف زدن از آن‌ها به عنوان «کلاسیک»‌ها.^۱ ولی مهم‌ترین دستاورد حزب برای برشت قراردادن‌اش در ارتباط روزانه با آن چیزی بود که شفقت خودش پیش‌تر به واقعیت داشتن آن گواهی کرده بود: تاریکی و سرمای استخوان‌سوز دره اشک‌ها.

بیندیش به تاریکی و سرمای عظیم در این دره

که سرشار از طنین زوزه [باد] است.^۲

از حالا به بعد، او دیگر مجبور نبود تا کلاه خود را ببلعد، چون برای دیگر کاری برای انجام دادن وجود داشت.

این درست جایی است که مشکلات برشت و مشکلات ما با برشت آغاز می‌شود. به غایت بعید است که او با این آگاهی به کمونیست‌ها پیوسته باشد که برای تغییر جهان بد به جهان خوب، «خوب نبودن» کافی نیست و باید خود نیز بد شد و این که برای دفع شرارت هیچ کار شیرانه‌ای نباید باشد که تو آماده دست زدن بدان نباشی؛ زیرا «تو کی هستی؟ در کثافت غرق شو، به استقبال آدم‌کشی برو، ولی جهان را تغییر بده؛ جهانی که نیاز به تغییر دارد». تروتسکی حتی در تبعید اعلام کرد که «ما تنها همراه حزب و از طریق آن می‌توانیم بر حق باشیم، زیرا تاریخ هیچ راه دیگری برای برحق بودن پیش پا نگذاشته

۱. در کتاب پیش‌گفته بنیامین می‌توان دید که خوش‌بختانه برشت تردیدهای خود را داشته است. او نظریه‌پردازان مارکسیست را با روحانیان (Pfaffen) مقایسه می‌کند. او نفرتی عمیق از روحانیان داشت و این نفرت را از مادر بزرگ‌اش به ارث برده بود. از نظر برشت، مارکسیست‌ها، مانند کشیش‌ها، یک کاماریلا تشکیل می‌دهند [کاماریلا، camarilla، به گروهی از افراد بانفوذ در دربار گفته می‌شد که بر تصمیم‌گیری شاه اثر می‌گذاشتند، ولی چون مقامی رسمی نداشتند، مسئولیتی در قبال تصمیم‌های شاه نمی‌پذیرفتند]: «مارکسیسم فرصت‌های بیش از حد زیادی برای تأویل [توجه] به دست می‌دهد».

2. *Bedenkt das Dunkel und die grosse Kälte*

In diesem Tale, das von Jammer schallt

From the "Schlusschoral" of the *Dreigroschenoper* in *Gedichte*, vol. II.

است.^۱ برشت این نکته را بسط داد: «یک انسان دو چشم دارد، ولی حزب هزار چشم، حزب هفت اقلیم را می‌بیند، ولی یک انسان تنها یک شهر را... یک انسان می‌تواند نابود شود، ولی حزب نمی‌تواند نابود شود. زیرا... حزب نبرد خود را با روش‌های کلاسیک‌ها پیش می‌برد؛ روش‌هایی که برآمده از شناخت واقعیت‌اند.»^۲

آن‌طور که از چشم‌انداز نگاه امروز به گذشته به نظر می‌آید، گرویدن برشت به کمونیست‌ها آن‌طور که ممکن است به نظر آید، آسان نبوده است. در این گرویدن تناقض‌ها و سنت‌شکنی‌هایی نهفته بود که حتی به متعهدانه‌ترین شعرهای او نیز خزیده و در آن‌ها بازتابیده است: «نگذار کسی تو را به چیزی برانگیزد، برای خودت نگاه کن؛ آن‌چه خودت آن را نمی‌دانی، آن را نمی‌دانی. صورت حسابی را که قرار است پردازی با دقت بخوان.» (آیا این حزب نبود که با هزار چشم چیزی را می‌توانست ببیند که من نمی‌توانم؟ این حزب نبود که هفت اقلیم را می‌دید، در حالی که من فقط شهر محل اقامت‌ام را می‌توانم ببینم؟)

با این همه، این‌ها سهوهایی اتفاقی بودند. در سال ۱۹۲۹، در شانزدهمین کنگره حزب کمونیست، استالین فرمان تصفیه اپوزیسیون راست و چپ را صادر کرد. با آغاز تصفیه اعضای حزب، برشت احساس کرد آن‌چه حزب در آن هنگام نیاز دارد، دفاع از کشتن رفقای خود و مردم بی‌گناه است. در اقدام عملی شده^۳ وی چگونگی و دلایل توجیه کشتن انسان‌های خوب، بی‌گناه و بشردوستی را شرح می‌دهد که از بی‌عدالتی به خشم آمدند و به کمک ستم‌دیدگان شتافتند. اقدام عملی شده، کشتن عضو حزب به دست رفقایش بود و نمایش‌نامه تردیدی برجا نمی‌گذارد که آن شخص، از نظر انسانی، یکی از بهترین اعضای حزب است. درست به دلیل خوبی‌اش به مانعی بر سر راه انقلاب بدل شده بود.

وقتی این نمایش‌نامه برای نخستین بار در اوایل دهه سی در برلین اجرا شد، غوغای فراوانی به پا کرد. امروز ما می‌دانیم که آن‌چه برشت در نمایش‌نامه خود گفت تنها کوچک‌ترین بخش حقیقت هولناک است، ولی در آن زمان، چند سال پیش از

۱. آرنت این گفت‌آورد را از سخنرانی تروتسکی در سیزدهمین کنگره حزب در سال ۱۹۲۴ برگرفته است (ویر: انگ).

۲. من از ترانه‌های نمایش‌نامه تصمیم (*Der Massnahmen*) نقل می‌کنم که یگانه نمایش‌نامه کمونیستی، به معنای دقیق کلمه است که برشت نوشت. بنگرید به:

"Ändere die Welt: sie braucht es" and "Lob der Partei" in *Gedichte*, vol. III.

3. *Measure Taken*

دادگاه‌های نمایشی مسکو، هنوز این واقعیت آشکار نبود. از یک سو، کسانی که حتی در آن هنگام، در داخل یا خارج حزب، مخالف سفت و سخت استالین بودند، از این که برشت نمایش‌نامه‌ای در دفاع از مسکو نوشته خشمگین شدند؛ از آن سو، استالینیست‌ها انطباق کوچک‌ترین مشاهدات این «روشن فکر» با واقعیت‌های کمونیسم در روسیه را از بیخ و بُن انکار می‌کردند. برشت برای نوشته‌هایش هرگز شاهد ناسپاسی بیشتری از آن چه برای این نمایش‌نامه از دوستان و رفقاییش دریافت کرد، نبود. دلیل آن روشن است. او کاری را انجام داد که شاعران اگر به خود وانهاده شوند، انجام می‌دهند: او حقیقتی را بر زبان آورد، چنان آشکار که آن حقیقت برای همه رؤیت‌پذیر شد. مسأله ساده کشته شدن مردم بی‌گناه بود و این که کمونیست‌ها لحظه‌ای درنگ در جنگیدن با دشمنان‌شان (این بعدتر اتفاق افتاد) به کشتن دوستان‌شان دست زدند. این تنها آغاز کار بود. مردم هنوز دچار تعصب افراطی انقلابی بودند ولی برشت آن قدر روشن فکر بود که جنون‌آمیزی روش کمونیست‌ها را تشخیص دهد؛ گرچه او مطمئناً پیش‌بینی نمی‌کرد کسانی که مدعی تلاش برای تحقق بهشت بر روی زمین‌اند، تازه در کار تثبیت و استقرار دوزخ شده‌اند و هیچ شرارت و خیانتی نیست که آن‌ها آمادگی ارتکاب آن را نداشته باشند. برشت قاعده‌های این بازی اهریمنی را نشان داد و البته توقع تحسین داشت. افسوس، او امر جزئی کوچکی را از نظر انداخت: به هیچ‌روی، بیان حقیقت نیت یا منفعت حزب نبود و مهم‌تر از آن، به قلم هوادار سرشناسی مانند برشت. به عکس، تا آن جا که به حزب ارتباط داشت، دغدغه اصلی آن فریب دادن جهان بود.

بازخوانی این نمایش‌نامه که چنین بلوایی به پا کرد، آدم را از سال‌های هول‌انگیزی آگاه می‌کند که فاصل میان ما و زمان نگارش و اجرای نخستین آن است. (برشت یک بار دیگر آن را در برلین شرقی به روی صحنه برد و تا جایی که می‌دانم، در سالن‌های دیگر تئاتر نمایش داده نشد. با این همه، چند سال پیش در مجتمع‌های مسکونی دانشجویی آمریکا محبوبیت عجیبی پیدا کرد.) وقتی استالین آماده تصفیه نسل اولین حزب بولشویک شد، شاید از آینده‌بینی شاعری بهره گرفت تا دریابد بهترین عناصر این جنبش، در دهه‌های بعد کشته خواهند شد. برشت فاجعه‌های آن سال‌ها را در ابعاد توفانی واقعی می‌دید، ولی در واقع، آن فجایع که امروزه تحت شعاع واقعه‌های وحشتناک بسی تاریک‌تر، نیمی از آن‌ها به فراموشی سپرده شده‌اند، در قیاس با تصور برشت، جز توفانی در یک استکان جای نبود.

V

اهمیت نمایش‌نامه تصمیم^۱ از آن است که بر درستی برنهاده من در این جستار گواهی می‌کند؛ این که خدایان شعر، انتقام گناهان واقعی یک شاعر را می‌گیرند. از نظر هنری، تصمیم به هیچ‌روی نمایش‌نامه بدی نیست. ترانه‌های درخشانی دربردارد، از جمله «آهنگ برنج» که به حق مشهور است و ضرب‌آهنگ کوتاه و کوبنده آن امروز هم به اندازه کافی طنین می‌اندازد:

آیا می‌دانم برنج چیست؟ آیا می‌دانم چه کسی می‌داند؟
 من نمی‌دانم برنج چیست
 من فقط قیمت آن را می‌دانم.
 آیا می‌دانم انسان چیست؟ آیا می‌دانم چه کسی می‌داند؟
 من نمی‌دانم انسان چیست
 من فقط قیمت او را می‌دانم.^۲

بی‌تردید نمایش‌نامه با جدیت تمام – و نه فقط برای سرگرمی یا جدیت تسخرزنانه سوئیفت‌وار^۳ – از اموری اخلاقاً نادرست و به طرز بیان‌ناپذیری زشت و کریه دفع

۱. ظاهراً جان ویلت تنها مترجمی انگلیسی است که عنوان نمایش‌نامه *Der Manssnahme* را به «تصمیم» (*Decision*) برگردانده است. باقی ترجمه‌ها اغلب عنوان «تدبیر/تخاذ شده» (*The Measure Taken*) بر پیشانی دارند. این نمایش‌نامه داستان چهار آشوب‌گر اهل مسکوست که از مأموریت موفقیت‌آمیزی در چین بازمی‌گردند. کمیته مرکزی حزب به خاطر تلاش‌هایشان به آن‌ها تبریک می‌گوید، ولی این چهار نفر به کمیته اطلاع می‌دهند که طی مأموریت‌شان در چین، ناگزیر شدند رفیق جوانی را بکشند تا در کارشان موفق شوند. در نهایت، کمیته مرکزی به این نتیجه می‌رسد که کار آن‌ها درست بوده و به آن‌ها اطمینان می‌دهد که «تصمیم» به جایی گرفته‌اند: «شما به ترویج آموزه‌های مارکسیسم و الفبای کمونیسم کمک کردید.» حتی به دلیل گزارش‌های که درباره قتل آن رفیق به کمیته مرکزی دادند، از تحسین بیش‌تر کمیته بهره‌مند می‌شوند: «در عین حال، گزارش شما نشان می‌دهد که چقدر جهان ما نیاز به تغییر دارد.»

2. *Weiss ich, was ein Reis ist?*

Weiss ich, wer das weiss!

Ich weiss nicht, was ein Reis ist

Ich kenne nur seinen Preis.

Weiss ich, was ein Mensch ist?

Weiss ich, wer das weiss!

Ich weiss nicht, was ein Mensch ist

Ich kenne nur seinen Preis.

From "Song von der Ware." *Ibid.*

3. Jonathan Swift

می‌کند. با این همه، در این جا بخت شعری برشت هنوز او را ترک نگفته، زیرا او هم چنان از حقیقت سخن می‌گوید - حقیقتی نفرت‌انگیز که به خطا می‌کوشید با آن کنار آید.

گناهان برشت برای نخستین بار پس از قدرت‌یابی نازی‌ها بر آفتاب افتاد. وی می‌بایست از بیرون با واقعیت‌های رایش سوم رویارو می‌شد. در ۲۸ فوریه ۱۹۳۳، یک روز پس از آتش‌سوزی رایش‌تاگ^۱ به مهاجرت رفت. «کلاسیک‌ها»^۲ بی‌کی که او مصرانه می‌کوشید تا قبله خود سازد، به برشت رخصت به رسمیت شناختن واقعیت کارنامه هیتلر را نمی‌دادند. او شروع کرد به دروغ گفتن. دیالوگ منشور خشک و بی‌روح ترس و درماندگی رایش سوم^۳ را نوشت که طلیعه به اصطلاح شعرهای بعدی‌اش بود؛ شعرهایی که در واقع متن‌هایی ژورنالیستی در سطرهایی شکسته‌اند. تا سال ۱۹۳۵ یا ۱۹۳۶ هیتلر گرسنگی و بی‌کاری را از بین برده بود. در نتیجه برای برشت که درس‌آموخته «کلاسیک‌ها» بود، دیگر بهانه‌ای برای درنگ در ستایش هیتلر وجود نداشت. در این راه، او حاضر نشد واقعیتی را که بر همه عیان بود، به رسمیت بشناسد: کسانی که واقعا تحت تعقیب و آزار قرار گرفتند، کارگران یا یهودیان در مقام یک نژاد نه یک طبقه، نبودند. حتی یک سطر در آثار مارکس، انگلیس یا لنین به این مسأله نمی‌پرداخت. کمونیست‌ها آن را انکار می‌کردند و می‌گفتند که این چیزی جز ادعای طبقات حاکم نیست. برشت با سنگ‌دلی حاضر نشد «برای خودش نگاه کند» و در راستای کمونیست‌ها قرار گرفت. چند شعر درباره شرایط در آلمان نازی نوشت که همه خیلی سست‌اند. نمونه گونه‌نما شعری با عنوان «تدفین مرد آشوب‌گر در تابوت روئین»^۴ است که در آن به یکی از رسوم نازی‌ها می‌پردازد: نازی‌ها باقی‌مانده جسد کسانی را که در اردوگاه‌های کار اجباری تا حد مرگ کتک خورده بودند، در تابوت‌های مهر و موم شده به خانه‌هایشان می‌فرستادند. مرد مفسده‌انگیز برشت دچار چنین سرنوشتی شد، چون شعار «یک شکم سیر خوردن، سقفی بالا سر داشتن، سیر کردن بچه‌ها» را تبلیغ کرده بود. خلاصه او دیوانه بود، چون هیچ‌کس در آلمان آن زمان گرسنه نبود و شعار نازی‌ها «باهمستان مردم»^۵ به هیچ‌وجه تبلیغاتی پوچ نبود. چه کسی زحمت بازداشتن او را از این کار به خود می‌داد؟ تنها باید این نکته را گفت که امر هولناک واقعی، شیوه مرگ این مرد بود؛ این که او باید در «تابوتی روئین» پنهان می‌شد. تابوت روئین خیلی مهم بود، ولی برشت اشاره عنوان را دیگر پی نگرفت.

1. Reichstag

2. *Fear and Misery of the Third*

3. "Begräbnis des Hetzers im Zinksarg." in *Gedichte*, vol. III.

4. Volksgemeinschaft

در روایت او، سرنوشت مرد مفسده‌انگیز چندان بدتر از سرنوشتی نبود که مخالف هر نوع حکومت سرمایه‌داری به احتمال زیاد باید بدان دچار شود. این دروغ بود. آنچه برشت می‌خواست بگوید این بود که تفاوت میان کشورهای تحت حکومت سرمایه‌داری تنها در شدت و ضعف است. این دروغی مضاعف بود، زیرا مخالفان در کشورهای سرمایه‌داری تا حد مرگ کتک زده و در تابوتی روئین به خانه فرستاده نمی‌شدند و از سوی دیگر، آلمان دیگر کشوری سرمایه‌داری نبود؛ همان‌طور که مسر،^۱ شاخت و تیسن^۲ اندوهگانه به این موضوع پی برده بودند. و برشت چه؟ او از کشوری گریخت که همه در آن می‌توانستند دلی سیر بخورند، سقفی بر سر داشته باشند و بچه‌هایشان را غذای کافی بدهند. این واقعیت آن روزگار بود؛ چیزی که برشت جرأت رویه‌رو شدن با آن را نیافت. حتی شعرهای ضد جنگ این سال‌هایش فاقد قوت شاعرانه است.^۳

در عین حال، با وجود سستی آثار این دوره، این نقطه پایان نبود. سال‌های مهاجرت، که هرچه بیش‌تر ادامه می‌یافت او را از آشوب آلمان پس از جنگ دورتر و دورتر می‌کرد، بر آفرینش او تأثیری مثبت داشت. در دهه سی کجا آرام‌تر از کشورهای اسکندیناوی می‌توانست باشد؟ و هرچه او به درستی یا خطا علیه لس‌آنجلس ممکن است گفته باشد، این شهر به داشتن کارگران بیکار و کودکان گرسنه شهرت داشت. گرچه او تا روز مرگ‌اش این نکته را انکار می‌کرد، شعر او شاعری است بر این که «کلاسیک»‌ها را به آرامی به دست فراموشی سپرد و ذهن‌اش به سمت درون‌مایه‌هایی معطوف شد که

1. Messrs

۲. یالمار شاخت (Hjalmar Horace Greeley Schacht, 1877-1970) و فریتز تیسن (Fritz, Thyssen, ۱۸۷۳-۱۹۵۱) دو کارگزار مالی بودند که به نازی‌ها پول دادند. شاخت که رییس رایش بانک در جمهوری وایمار نیز بود، در ۲۳ ژوئیه ۱۹۴۴ به اتهام سوء قصد علیه هیتلر بازداشت و روانه اردوگاه مرگ شد. تیسن در سال ۱۹۳۹ مهاجرت کرد و کتابی با عنوان من به هیتلر پول دادم (I Paid Hitler) را به نویسنده‌ای آمریکایی املاء کرد. (ویر. انگ.)

۳. ظاهراً برشت درباره این موضوع تجدیدنظر کرده بود. در فوریه سال ۱۹۶۸، در مقاله‌ای با عنوان «آلمان دیگر: ۱۹۴۳» که کا (Caw) آن را منتشر کرد (ناشری وابسته به «اتحادیه دانشجویی آلمان سوسیالیست» که وابسته به حزب سوسیال دموکراسی آلمان بود)، بدون ارجاع به منبعی، برشت کوشید توضیح دهد که چرا طبقه کارگر آلمان از هیتلر حمایت کرد. سبب این حمایت آن بود که «در دوران رایش سوم، طی مدتی کوتاه، بیکاری ریشه کن شد. شتاب و گستره رفع مشکل بیکاری به حدی فوق‌العاده بود که به انقلاب می‌مانست». توضیح برشت، صنایع جنگی است و «حقیقت آن است که این صنایع آن‌قدر به سود [کارگران] بود که باعث شد آنان نتوانند یا نخواهند سیستمی را که تحت آن زندگی می‌کنند، بلرزاند». رژیم باید جنگ به راه می‌انداخت، چون همه مردم تنها تحت این رژیم بود که نیازمند جنگ بودند و در نتیجه باید پی شکل دیگری از زندگی می‌گشتند.»

هیچ ربطی به سرمایه‌داری یا نبرد طبقاتی نداشتند. از دوران سوئندبورگ شعرهایی مانند «افسانه خاستگاه کتاب تائو-ته چینگ طی سفر لائو-تسه به مهاجرت درآمد که با فرمی روایی، هیچ کوششی برای آزمون ترفندی تازه در زبان یا اندیشه روانی ندارد. این یکی از آرام‌ترین - و عجیب است گفتن‌اش - تسلی‌بخش‌ترین شعرهایی‌ست که در قرن ما سروده شده است. مانند بسیاری دیگر از سروده‌های برشت، این شعر می‌خواهد درس بیاموزد (در جهان او، شاعران و آموزگاران در کنار هم زندگی می‌کنند) ولی درس این نوبت، حکمت و عدم-خشونت است:

«لطف آب جاری،

سنگ سخت را در گذر زمان شکست می‌دهد.

در می‌یابی تو که جان‌سخت‌ها، ضربه خوردگان‌اند.»^۱

و به واقع چنین بودند. در آغاز جنگ این شعر هنوز چاپ نشده بود که دولت فرانسه تصمیم گرفت پناهجویان آلمانی را در اردوگاه کار اجباری قرار دهد، ولی در بهار ۱۹۳۹، والتر بنیامین پس از دیدار با برشت در دانمارک شعر را با خود به پاریس آورد و به سرعت شایعه یا خبر خوش، بر سر زبان‌ها افتاد؛ منبعی برای تسلی و شکیبایی و بردباری، در جایی که بیش‌ترین نیاز را بدان‌ها حس می‌شد.^۲ شاید بی‌ربط نباشد این نکته که در توالی شعرهای سوئندبورگ، از پی شعر لائو-تسه، «دیدار با شاعران تبعیدی» می‌آید. شاعر، دانته‌وار، به جهان زیرین، جهان مردگان می‌رود و با همکاران مرده خود دیدار می‌کند؛ آن‌ها که روزگاری با قدرت‌های جهان زبرین درگیر بودند. اوید، ویون، دانته،

1. Dass das weiche Wasser in Bewegung

Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt.

Du verstehst, das Harte unterliegt.

"Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration," in *Gedichte*, vol. IV.

۲. در نسخه آلمانی این جستار، آرنت این مضمون را با لحنی شبه‌دینی بیان می‌کند: «وقتی در اوایل جنگ، دولت فرانسه، پناهجویان گریخته از حکومت هیتلر را در اردوگاه‌های کار اجباری زندانی کرده بود، شعر هنوز به چاپ نرسیده بود، ولی بنیامین بعد از دیدار با برشت در اوایل ۱۹۳۹، این شعر را از او گرفت و با خود به پاریس برد. شعر مثل شعله‌های آتش در اردوگاه‌ها پخش شد و مثل آیات انجیل دهان به دهان گشت؛ خدا می‌دانست که بسی بیش‌تر از آن آیات، بوریاهای نئین (straw-mats) نومیدی، به این شعر حاجتی مبرم بود.» آرنت خود یکی از قربانیان تصمیم دولت فرانسه درباره پناهجویان بود. برای شرحی از گسیل کردن آرنت به اردوگاه گور (Gurs) در منطقه باسک، جنوب غربی فرانسه، بنگرید به کتاب زیر: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, CT, Yale University Press, 1982, esp. (ویر. انگ.) pp. 152-53.

ولتر، شکسپیر و اورپید سر حال و قبراق در کنار هم نشسته، با هم شوخی می‌کنند. «ناگهان از تاریک‌ترین گوشه ندایی می‌رسد: هی! شما یان! آیا کسی ایات شما را از بر می‌داند؟ و آن‌ها که می‌دانند، آیا از چنگ تعقیب و آزار در امان مانده‌اند؟» و دانت به نرمی شرح می‌دهد: «اینان شاعرانی فراموش شده‌اند؛ نه تنها پیکر که حتی آثارشان نابود شده است». خنده ناگاه از لبان‌شان می‌گریزد. هیچ‌کس را یارای نگرستن به میهمان نیست. رنگ چهره‌اش سپید گردیده است.^۱ بله، نیازی نبود برشت نگران شود.

چشم‌گیرتر از شعرها، نمایش‌نامه‌هایی بودند که برشت طی سال‌های مهاجرت نوشت. پس از جنگ، فارغ از این که گروه بازیگران نمایش برلین به مدیریت او چه کرد، هرگاه گالیله در برلین شرقی بر روی صحنه بود، هر سطر آن اعلان علنی خصومت به رژیم به نظر می‌آمد و این گونه فهمیده می‌شد. تا این دوره، برشت به وسیله تئاتری که حماسی خوانده می‌شد، آگاهانه از خلق شخصیت‌هایی با خصائص فردی پرهیز می‌کرد، ولی از این دوره به بعد، ناگهان، نمایش‌نامه‌های او پر از آدم‌های واقعی شدند که اگر به معنای قدیمی کلمه شخصیت نبودند، چهره‌هایی آشکارا فردی و یکه بودند مانند سیمون ماشار^۲، زن نیک ایالت چوزان^۳، نه دلاور^۴، گروش و قاضی ازداک^۵ در دایره گچی قفقازی و گالیله، پونتیلا^۶ و خدمت‌کارش متی^۷. یکایک این دست نمایش‌نامه‌ها، گرچه در زمان انتشار اولیه توجهی برنمی‌گذاشتند، اکنون بخشی از گنجینه تئاتر در داخل و خارج آلمان به شمار می‌روند. بی‌گمان این شهرت دیرآمده حاصل شایستگی خود برشت است؛ نه تنها وام‌دار شایستگی خود شاعر و نمایش‌نامه‌نویس که همچنین وام‌دار کارگردان فوق‌العاده با قریحه آن که یکی از بهترین بازیگران زن آلمان را در دسترس داشت، هلن ویگل^۸، همسرش. با این همه، واقعیت آن بود که هر نمایشی را در برلین

1. Besuch bei den verbannten Dichtern." *Ibid.*

2. Simon Machard

3. Good Woman of Setzuan

4. Mother Courage

5. Azdak

6. Puntilla

7. Mattie

۸. هلن ویگل (Helene Weigel, 1900-1971) اغلب نقش زن اصلی را در نمایش‌نامه‌های برشت بازی کرد، از جمله در *نه دلاور و بچه‌هایش* (*Mutter Courage und ihre Kinder*). او به همراه برشت مدیریت گروه برلین را بر عهده داشت، گروهی که در سال ۱۹۴۹ شکل گرفت. برشت و ویگل دو فرزند داشتند. (ویر. انگ.)

شرقی به روی صحنه برد، خارج از آلمان نوشته بود. وقتی که به برلین شرقی رفت، چشمه توانایی شاعرانگی او روز به روز بیش تر خشکید. باید سرانجام فهمیده باشد که پیشاری موقعتی ست که هیچ گفت آوردی از «کلاسیک‌ها» نمی تواند آن را تبیین یا توجیه کند؛ به ورطه وضعیتی لغزیده بود که خاموشی اش نیز جرم بود، چه رسد به ستایش گاه به گاه قصابان.

مشکلات برشت از زمانی آغاز شد که متعهد^۱ شد (به تعبیر امروزی، چون در زمان او هنوز اصطلاح متعهد به کار نمی رفت؛) آن گاه که تلاش می کرد بیش از یک صدا باشد. صدای چه؟ بی تردید، نه صدای خود که صدای جهان و هر چیزی که واقعی ست. در عین حال، این هنوز بس نبود. برای بدل شدن به صدای آن چه واقعیت می پنداشت، باید در جنبه تأثیر امر واقعی قرار می گرفت. وی به جای بدل شدن به چیزی که دوست داشت باشد، یعنی شاعر دوره گرد مردم، آیا در راه تبدیل شدن به چیزی نبود که هیچ دوست نداشت باشد، یعنی شاعر بزرگ منزوی دیگری در سنت آلمانی؟ با این همه، وقتی به کنه امور راه یافت، خواه ناخواه، هوشمندی نافذ و تیز یاب اش، انزوا در مقام یک شاعر را به واقعیت نویافته افزود. بیش از فقدان دلیری همین عدم تماس اش با واقعیت بود که موجب استمرار حضور وی در حزبی می شد که دوستان اش را کشته و با سخت ترین دشمنان اش پیمان اتحاد بسته بود. به سبب همین دوری از واقعیت بود که حاضر نشد، به خاطر «کلاسیک‌ها» چیزی را ببیند که به واقع در کشورش رخ می داد - چیزی که در اوقات ملالت بار ترش آن رابه خوبی می فهمید.

در ملاحظات پایانی ظهور مقاومت ناپذیر مرد آرتورو اوی^۲ - طنزی درباره برآمدن «مقاومت ناپذیر» هیتلر به قدرت و نه در شمار نمایش نامه های مهم او - برشت می نویسد: «جنایت کاران سیاسی بزرگ باید به هر شیوه رسوا شوند، به ویژه از راه مسخره کردن. زیرا، آن ها پیش از آن که جنایت کاران سیاسی بزرگی باشند، عاملان جنایت های بزرگ سیاسی هستند. این دو با هم تفاوت دارند... نه شکست طرح و سامانه هیتلر نشانه ی حماقت وی بود، نه گستره طرح و سامانه اش را گواه بزرگی او می توان گرفت.»^۳ این آگاهی برشت، به طور چشم گیری، از حد ادراک روشن فکران در سال ۱۹۴۱ فراتر می رفت و درست به دلیل هوشمندی درخشان اش، آذرخش وار، قلب کلیشه های مارکسیستی را می شکافت. همین آگاهی بود که در چشم مردم نیک اندیش، درگذشتن از گناهان

1. Engagé

2. *The Resistible Rise of Man Arturo Ui*

3. The remarks "Der Aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui" in *Stücke* vol. IX.

برشت و کنار آمدن با این واقعیت را که او در عین ارتکاب گناه، سراینده شعرهای خوبی نیز هست، چنین دشوار ساخت. سرانجام، نوبت مکافات وقتی رسید که برشت در اصل به دلایل هنری، به برلین شرقی بازگشت، چون دولت آلمان شرقی به او سالن تئاتری قرار بود بدهد - یعنی، به انگیزه «هنر برای هنر»ی که حدود سی سال آن را با شور و حرارت تقبیح و رد کرده بود. حالا واقعیت چنان او را در چنبره چیرگی گرفته بود که دیگر نمی‌توانست صدای آن باشد. برشت، با بودن در دل واقعیت، نمونه‌ای موفق برای اثبات این امر شد که آنجا بودن برای شاعر هیچ خوب نیست.

این عبرتی است که احتمالا مورد برتولد برشت به ما می‌آموزد. این همان چیزی است امروز در داوری درباره او - در عین ضرورت حرمت نهادن به وی و حق او بر گردن ما - ناگزیریم در نظر بگیریم. در حقیقت، رابطه شاعر با واقعیت همان چیزی است که گوته گفت: شاعران نمی‌توانند همان بار مسئولیتی را به دوش کشند که فناپذیران معمولی؛ شاعران به میزانی از انزوا نیازمندند. با این همه، نفس درگیری مدام شاعران با وسوسه تاخت زدن گهگاهی این انزوا با معمولی بودن آدم‌های دیگر، نشانه پختگی آن‌هاست.^۱ در این راه، برشت، مانند شماری اندک از شاعران، زندگی و هنر خود را به مخاطره انداخت؛ این قمار هم برایش کامیابی به بار آورد هم فاجعه.

از آغاز این تأملات، پیشنهاد کردم به شاعران رخصت‌هایی دهیم که به دشواری حاضریم در شرایط عادی به همدیگر بدهیم. انکار نمی‌کنم که این ممکن است حس عدالت‌خواهی بسیاری از مردم را زخم آگین کند. به واقع، اگر برشت هنوز در میان ما بود، مطمئناً پیش از هر کس دیگر سخت علیه هر نوع استثنایی اعتراض می‌کرد. (همان‌طور که پیش‌تر یاد کردم، در کتاب پسامرگ - نشر یافته مه - تی، برشت درباره «انسان خوب»ی که کاری بد کرده حکم صادر می‌کند. پس از پایان بازجویی به متهم می‌گوید: «می‌دانیم که تو دشمن ما هستی. در نتیجه، باید تو را سینه دیوار بگذاریم. ولی با در نظر گرفتن لیاقت‌ها و فضیلت‌ها، دیوار خوبی را انتخاب می‌کنیم و با تفنگ‌هایی خوب، گلوله‌های خوبی به تو شلیک خواهیم کرد و با بیلی خوب در زمین خوبی تو را به خاک خواهیم سپرد.»)^۱

۱. در نسخه آلمانی، آرنت درباره عنوان این جستار با ظرافتی خاص می‌نویسد: «آدن، گاهی به مورد برشت به همین شیوه می‌نگریست. او را سینه دیوار می‌گذاشت، ولی همیشه اول به او شامی چرب و نرم با شرابی خوش‌گوار می‌داد.» نام آدن در ملاحظات مناقشه‌برانگیز آرنت درباره برشت و استالین نیز به میان می‌آید. آن‌چه در پی می‌آید از بخش نظرات ضمیمه ادبی تایمز نقل می‌شود:

«[در نامه‌ای نشر یافته خطاب به ضمیمه ادبی تایمز] خانم آرنت در نکته‌های دیگر نیز درمی‌پیچد [نکته‌هایی که سردبیران نیاورده‌اند]، ولی در خاتمه موضوع را یک‌سره عوض می‌کند. «اجازه بدهید چیزی را بیفزایم که به نظر من در این باره، یگانه امر مهم است.» آن دسته از ما که امید داشتیم که این

با این همه، برابری در پیشگاه قانون، به مثابه اصلی برای داوری اخلاقی که ما عموماً آن را می‌پذیریم، مطلق نیست. هر قضاوتی به روی بخشایش گشوده است. هر کنش داوری می‌تواند به کنش بخشایش دگرگون گردد. داوری کردن و بخشودن چیزی جز دو روی یک سکه نیستند؛ ولی دو رویی که هر یک قانون‌های خود را دارد. شکوه و جلال قانون، مقتضی برابری ماست و این که برای قضاوت، در عمل بنگرند نه در عامل آن. ولی کنش بخشودن، بر خلاف قضاوت، خود شخص را در نظر می‌گیرد. عفو نه به عمل آدم‌کشی یا دزدی، که به آدم‌کش یا دزد تعلق می‌گیرد. ما همواره کسی را می‌بخشیم، نه هرگز چیزی را.^۱ از این روست که مردم فکر می‌کنند تنها عشق می‌تواند ببخشد. ولی با یا بدون عشق، ما به خاطر خود شخص او را می‌بخشیم. در حالی که برابری مقتضای عدالت است، رحم و گذشت بر نابرابری اصرار می‌ورزد؛ نوعی نابرابری که بر این ایده استوار است که هر انسانی، باید چیزی فراتر و بیشتر از دستاوردش یا عملی باشد که مرتکب شده یا در واقع فراتر از عمل و دستاورد خود است. برشت در روزگار جوانی، پیش از آن که «سودمندی» را معیار نهایی در داوری مردم بینگارد، این را بهتر از هر کس دیگر می‌دانست. او در قطعه نخست «ترانه‌ای درباره رازهای تک‌تک و همه انسان‌ها» که در *رهنمای پارسایی* چاپ شده. ابیاتی دارد که با ترجمه بنتلی از این قرار است:

همه می‌دانند یک انسان چیست؟ او نامی دارد.

در خیابان راه می‌رود. در میکده‌ها می‌نشیند.

شما همه می‌توانید چهره‌اش را ببینید. شما همه می‌توانید صدایش را بشنوید.

و زنی پیراهن‌اش را می‌شوید و زنی موهایش را شانه می‌زند.

ولی او را بکش! چرا که نه

امر واجد دقت علمی باشد، بر خطا بودیم؛ موضعی که در پایان می‌گیرد نه از جانب خود که به نمایندگی از دلبخواج آدن آن را جا می‌زند؛ کسی که ترجمه‌های درخشان او از برشت باعث نشد از او دعوت شود که در انتشار مجموعه آثار برشت به انگلیسی به ویراستاری آقای ویلت مشارکت کند. (Times Literary Supplement 69 [April 9, 1970]:384)

جان ویلت در پاسخی که در همان نشریه به چاپ رسید، تأکید کرد که او بارها کوشید آدن را به انتشار پاره‌ای از ترجمه‌های خود در کتاب گزیده آثار برشت متمایل کند، «ولی تاکنون هیچ توفیقی به دست نیامده است. جدا از احساس شخصی من درباره شعر آدن، که شبیه به احساس خانم آرنت است، او تنها شاعری است که همسر، پسر و دختر برشت همه، بارها به من گفته‌اند که دوست دارند شعر برشت را او به انگلیسی برگرداند» (Times Literary Supplement 69 [April 16, 1970]:430). (ویر. انگ.)

۱. برای آگاهی از دیدگاه آرنت درباره بخشایش، به ویژه بنگرید به:

Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 236-43. (ویر. انگ.)

اگر او هرگز چیزی فراتر نبوده از
فاعل کار بدش
یا فاعل کار خوب‌اش.

یک ضرب‌المثل قدیمی رومی، معیار حاکم بر این قلمرو نابرابری را باز می‌نماید: «آن‌چه برای ژوپیتِر رواست، برای گاونر روا نیست»^۱ در عین حال، این که نابرابری می‌تواند نتایج متضاد به بار آورد، مایه تسلی است. یکی از نشانه‌های شایستگی شاعری برای برخورداری از چنین امتیازی آن است که کارهایی هست که او نمی‌تواند بدان‌ها دست بزند و باز همچنان همان کسی بماند که بود. وظیفه شاعر ساختن واژگانی است که ما با آن‌ها زندگی می‌کنیم و بی‌گمان هیچ‌کسی نمی‌تواند با کلمات برشت در ستایش استالین زندگی کند. برشت توانست شعرهایی بسراید که به طرز بیان‌نشدنی سست بودند؛ در سستی حتی فروتر از بافته‌های نظم‌پردازِ سرسری‌نویس درجه پنجمی که همان گناه برشت را مرتکب شده است. همین واقعیت ساده نشان می‌دهد که آن‌چه برای ژوپیتِر مجاز است، برای گاونر مجاز نیست. چه بتوان خود کامه‌ای را با «نغمه‌هایی خوش‌آهنگ» ستود یا نه، راست آن است که کسی به صرف روشن فکر یا اهل ادب بودن، به عقوبت گناه‌اش استعداد خود را از دست نمی‌دهد. نه خدایی آنان را به لطف خاص‌اش نواخته و نه خدایی هرگز از آن‌ها انتقام خواهد گرفت. بسیار چیزهاست که برای گاونر مجاز است، ولی برای ژوپیتِر مجاز نیست، حتی برای کسانی که اندک شباهتی با ژوپیتِر دارند یا به بیان دقیق‌تر، در کَنف عنایت آپولو به سرمی‌برند، نیز مجاز نیست. در نتیجه، تلخی این ضرب‌المثل قدیمی می‌تواند از دو سر باشد؛ نمونه «بیچاره ب. ب.»، که همواره حتی ذره‌ای ترحم بر خود روا نداشت، به ما می‌آموزد که در این سده یا هر زمان دیگر، شاعر بودن چقدر دشوار است.

1. Quod licet Iovi non licet bovi

والدمار گوریان^۱

انسانی با دوستان فراوان و دوستی برای همه آنان بود؛ زن و مرد، کشیش و مکلا، آدم‌هایی در کشورهای گوناگون و در عمل از تمام طبقات جامعه. دوستی آن چیزی بود که به او احساس آسودگی در این جهان می‌بخشید؛ هر جا که دوستان‌اش بودند، خانه وی بود، فارغ از این که کدام یک به کدام کشور، زبان یا پس‌زمینه اجتماعی تعلق دارند. با آن که می‌دانست چقدر بیمار است، واپسین سفرش را به اروپا رفت، زیرا چنان که خود گفت: «می‌خواهم پیش از آن که بمیرم به دوستان‌ام بدرود بگویم.» پس از بازگشت از سفر و طی اقامت چند روزه‌اش در نیویورک نیز آگاهانه و تقریباً منظم، بی‌نشانی از ترس، ترحم به خود یا احساساتی‌گری وقت‌اش را صرف بدرود گفتن به دوستان کرد. گوریان که در سراسر زندگی هرگز نتوانست احساس شخصی‌اش را بدون شرمی عظیم بیان کند، این کار را به شیوه‌ای غیرشخصی انجام می‌داد، بدون احساس و در نتیجه بدون برانگیختن شرم. مرگ باید برای او بسیار آشنا بوده باشد.

۱. والدمار گوریان (Waldemar Gurian) اندیشمندی سیاسی و استاد دانشگاه نوتردام، در ایالت ایندیانا‌ی آمریکا بود که در سال ۱۹۰۲ در سن پترزبورگ، روسیه، به دنیا آمد و در سال ۱۹۵۴ در سن پنجاه و دو سالگی در ایالت میشگان آمریکا درگذشت. او که تباری یهودی داشت با خانواده خود به آلمان مهاجرت کرد و به آیین مسیحیت کاتولیک گروید. در پی ابراز مخالفت صریح و سرسختانه‌اش با حزب ناسیونال-سوسیالیسم در سال ۱۹۳۴ به تبعید در سوئیس تن داد و در سال ۱۹۳۷ به آمریکا مهاجرت کرد. برنامه پژوهشی او بر رژیم‌های توتالیتر عصر وی، مانند کمونیسم، نازیسم و فاشیسم متمرکز بود و در این باره چند اثر مهم به چاپ رساند که اغلب به انگلیسی برگردانده و منتشر شده‌اند. جستار آرنت درباره گوریان از نوشته‌های بسیار نادر درباره اوست و طرز بیان آرنت در این جستار گاه پیچیده و پوشیده است و جنبه‌هایی زیادی از شخصیت و ذهنیت گوریان را ناگفته در تاریکی وامی‌نهد.

او آدمی فوق‌العاده و به طرز فوق‌العاده‌ای عجیب بود. بسیار وسوسه‌انگیز است که این داوری را با تأکید بر ژرفا و پهنای توانایی‌های فکری و نقل داده‌هایی چند از دوره اولیه زندگی او را که در دست داریم، شرح دهیم و این که هر بار حس عجیبی به آدم دست می‌داد که او از ناکجا آمده است. با این حال، همه چنین تلاش‌هایی جامه‌ای تنگ بر اندام اوست. نه ذهن که شخص او فوق‌العاده بود و سرگذشت ایام جوانی‌اش عجیب به نظر نخواهد آمد اگر ما با همان بی‌اعتنایی خوددارانه‌ای بدان بنگریم که خودش به همه واقعیت‌های شخصی و موقعیت‌های زندگی خصوصی و حرفه‌ای خود داشت؛ چنان که گویی این چیزها مانند همه واقعیت‌های صرف، حسی جز ملال بر نمی‌انگیزند.

هرگز در پی پوشاندن چیزی نبود. به عکس، همیشه با گشاده‌رویی کافی به همه پرسش‌های صریح پاسخ می‌داد. از خانواده‌ای یهودی در سن پترزبورگ می‌آمد (نام گوریان روسی شده‌ی نامی عموماً بیش‌تر شناخته شده لوری^۱ است) و از آنجا که در آغاز سده بیستم در روسیه تزاری پا به جهان گذاشت، به گواهی خود زادگاه‌اش، خانواده وی از یهودیان جذب شده در جامعه و متمول بودند، زیرا تنها چنین یهودیانی، اغلب مغازه‌دار و پزشک، اجازه داشتند بیرون مرزهای یکی از شهرهای بزرگ زندگی کنند. می‌بایست حوالی نه سالگی، چند سالی پیش از آغاز جنگ جهانی دوم، بوده باشد که مادرش او و خواهرش را به آلمان و به کلیسای کاتولیک آورد. فکر نمی‌کنم وقتی برای اولین بار او را در اوایل دهه‌ی سی آلمان دیدم، از پیشینه روسی یا تبار یهودی‌اش خبر داشتم. او همه‌جا ناشر و نویسنده کاتولیک آلمانی شناخته می‌شد، هم‌چنین با عنوان شاگرد ماکس شلر^۲ فیلسوف و کارل اشمیت^۳، استاد پرآوازه حقوق بین‌الملل و قانون اساسی که بعدها نازی شد.

نمی‌توان گفت رویدادهای ۱۹۳۳ تأثیری دگرگون‌ساز به معنای بازگرداندن او به خاستگاه‌هایش در وی نهاد. مسأله خودآگاهی یافتن او به تبار یهودی‌اش نیست، بلکه تشخیص اوست درباره ضرورت صحبت کردن از آن به طور عمومی و علنی است، زیرا یهودی‌تبار بودن دیگر نه صرفاً واقعیتی درباره زندگی خصوصی شخص که به موضوعی سیاسی بدل شده بود و البته برای وی همبسته کردن خود با کسانی که تحت تعقیب و آزار بودند، اهمیت داشت. گوریان این همبستگی و دل‌بستگی مدام به سرنوشت یهودیان را تا نخستین سال‌های پس از جنگ حفظ کرد گزارش کوتاه درخشانی از

1. Lurie

2. Max Ferdinand Scheler (1874-1928)

3. Carl Schmitt (1888-1985)

تاریخ یهودی‌ستیزی آلمانی، چاپ شده در جستارهایی درباره‌ی یهودی‌ستیزی^۱ گواه این دل‌مشغولی فکری و در عین حال استعداد نادر اوست که به یمن آن در هر مسأله‌ای که تعلق ذهنی‌اش قرار می‌گرفت، «کارشناس» می‌شد. با این همه، وقتی سال‌های تعقیب و آزار سر آمد و یهودی‌ستیزی دیگر مسأله سیاسی عمده‌ای نبود، علاقه‌اش به این موضوع نیز رنگ باخت.

این درباره پس‌زمینه روسی او نیز صادق است. این پس‌زمینه، به شکلی سراسر متفاوت، نقشی غالب در سراسر زندگی‌اش بازی کرد. با آن‌که پیرامون‌اش سراسر تغییر کرده بود و باعث شده بود که همه زندگی دوران بزرگ‌سالی را در محیطی آلمانی‌زبان بگذرانند، نه تنها به طرز مبهمی «روسی» (هرچه که هست) به نظر می‌آمد، که هرگز زبان سال‌های نخست کودکی‌اش را از یاد نبرد. همسرش آلمانی بود و زبانی که با او در خانه در نوتردام سخن می‌گفت آلمانی ماند. در حفظ هر سلیقه، تخیل و ذهنیت روسی در درون خود به قدری نیرومند بود که انگلیسی و فرانسه را با ته‌لهجه روسی سخن می‌گفت، نه ته‌لهجه آلمانی؛ گرچه شنیدم که او روسی را مسلط سخن می‌گفت، ولی نه مثل کسی که زبان مادری‌اش روسی است. هیچ شعر و ادبیاتی - شاید به جز ریلکه در سال‌های آخر عمرش - نمی‌توانست با عشق و آشنایی او با نویسندگان روس برابری کند (در بخش کوچک ولی مهم روسی کتاب‌خانه‌اش هنوز نسخه فرسوده‌ای از جنگ و صلح^۲ در چاپ کودکان و با صفحه‌هایی بزرگ وجود داشت که به شیوه مرسوم آغاز قرن، تصویرپردازی شده بود که در سراسر عمر به آن بازمی‌گشت و وقت مرگ آن را بالای میز تخت‌اش یافتند). در معاشرت با روس‌ها حتی اگر غریبه بودند راحت‌تر بود تا در محیط‌های دیگر؛ گویی در میان روس‌ها خود را در خانه خویش می‌یافت و احساس راحتی می‌کرد. علایق گسترده فکری و سیاسی به ظاهر وی را به هر سویی می‌کشید، ولی به واقع کانون این علایق روسیه بود؛ تاریخ سیاسی و فکری آن، تأثیرش بر جهان غرب، میراث معنوی نامتعارف آن و شور مذهبی‌اش آن چنان که نخست در فرقه‌گرایی مردم روسیه و سپس در ادبیات عظیم آن تجلی یافته است. کارشناس برجسته‌ای در زمینه بلشویسم شد، زیرا هیچ چیز او را عمیق‌تر از روح روسی و شاخه‌ها و شعبه‌هایش جذب و دل‌مشغول نمی‌کرد.

نمی‌دانم آیا گسست‌های سه‌گانه‌ای که در دوران اولیه زندگی‌اش رخ داد، طلاق

1. *Essays on Antisemitism*, New York, 1946.

2. Leo Tolstoy, *War and Peace*

در خانواده، گسست از سرزمین و زبان مادری و تغییر کامل در محیط اجتماعی به اقتضای گرویدن به کاتولیسیسم، زخمی عمیق در شخصیت او برجا گذاشت یا نه (هنوز جوان‌تر از آن بود که تنش‌های مذهبی در او اثری عمیق بگذارد و به احتمال زیاد پیش از دین‌گردانی، آموزش دینی چندانی نداشت). مطمئن‌ام که این گسست‌ها برای تبیین غرابت شخصیت او به طرز نومیدگرانه‌ای نابسنده‌اند. در عین حال، فکر می‌کنم که از چیزهای کمی که یاد کردم باید معلوم باشد که اگر چنین زخمی وجود داشت، باید از راه وفاداری‌ای آن را التیام بخشیده باشد؛ صرفاً با وفاداری به خطوط اصلی خاطرات کودکی‌اش. باری، وفاداری به دوستان، به هر کس که می‌شناخت، به هر کس که دوست می‌داشت، نِت غالب برای کوک کردن ساز زندگی‌اش گردید. از گفتن این نکته نمی‌توان پرهیخت که برای گوریان هیچ جنایتی غریب‌تر از فراموشی در جهان نبود، چه بسا یکی از بنیادی‌ترین جنایت‌ها در روابط انسانی. حافظه‌اش کیفیتی نگران و سخت یادسپار داشت، انگار به هیچ‌چیز از هیچ‌کس اجازه ترک خود را نمی‌دهد. ظرفیت حافظه‌اش بیش از آن حد لازم برای دانش‌وری و دانش‌پژوهی بود، جایی که حافظه یکی از ابزارهای اصلی موفقیت‌های عینی وی شد. در عوض، فضل و دانش‌وری، تنها شکل دیگری از ظرفیت عظیم او برای وفاداری بود. وفاداری او را به دنبال کردن آثار هر نویسنده‌ای ولو نادیده برمی‌انگیخت که علاقه‌اش را جلب کرده و نوعی خشنودی به او بخشیده بود، همان‌طور که وادارش می‌کرد تا در وقت نیاز نه تنها دوستان‌اش که بچه‌های بازمانده از آن‌ها را به طور نامشروط یاری کند، ولو آن‌ها را هرگز ندیده باشد یا نخواهد ببیند. طبیعی بود که با بالاتر رفتن سن سن شمار دوستان در گذشته‌اش افزایش می‌یافت. گرچه من او را در زاری و اندوه‌گساری شدید هرگز ندیدم، خبر داشتم که تقریباً با دقت سنجیده‌ای از ذکر نام دوستان‌اش باز نمی‌ایستاد، گویی نگران بود که با از قلم انداختن سهوی نامی، دوست در گذشته را از همراهی با زندگان محروم کند.

خصلت‌های این چنینی گوریان آن چنان واقعی و محسوس بود که تازه‌آشنایی به آن‌ها پی‌می‌برد. ظاهراً هیچ غرابتی بر نمی‌انگیخت: مردی فربه با سری بزرگ، گونه‌هایی پهن که دماغی سربالا و کوچک - تنها ویژگی بانمک صورت‌اش - به طرز عجیبی آن‌ها را دو نیم کرده بود، چشمانی که به رغم شفافیت‌شان تیره بودند و خنده‌ای که ناگهان می‌توانست همه گونه‌ها و چانه را بپوشاند و بسیار به خنده پسر بچه‌ای که مهار شوخی از دست داده می‌مانست؛ شاید یکی از شاخص‌ترین خصلت‌های بزرگ‌سالان.

لابد همه بی‌درنگ به عجیب بودن شخصیت او پی‌می‌بردند، حتی کسانی که او را تنها در سال‌های واپسین عمرش شناختند، یعنی در دوره‌ای که غریبگی و رودربایستی، بار

پذیرش مقامی رسمی و ارج‌شناسی عمومی را بر کرده او نهاد. خجالتی نبود و بی‌گمان، عقده خود فروترینی نداشت. هرچه بود تب و تاب غریزی روح و بدن، هر دو، در اثر پا پس کشیدن‌اش از جهان بود. فکر می‌کنم آن‌چه در وهله نخست غریبه‌ای را غافل‌گیر می‌کرد، غریبه بودن کامل خود گوریان در جهان اشیائی بود که ما بی‌تأمل و تأنی هر روز به کارشان می‌پریم، با آن‌ها سروکار داریم و بی‌توجه و اعتنا به آن‌ها در میان‌شان درحرکت‌ایم و باری، چه بسا غافل باشیم که این اشیای نا-متحرک و -نا-زنده‌اند که سراسر زندگی را احاطه کرده، تعیین بخشیده و سمت‌وسو داده‌اند. اگر از اندیشیدن بدین امر باز ایستیم، شاید به تفاوت میان جسم‌های جنبان زنده و اشیای نامتحرک پی ببریم. ما مدام با کاربرد، سروکار داشتن، سلطه یافتن بر جهان ناجنبان ماده، شکاف تفاوت میان آن دو را پر می‌کنیم و میان آن دو پل می‌زنیم. ولی اینجا شکاف این تفاوت آن‌قدر ژرفا گرفت که به چیزی چون نبرد نامحدود میان انسانیت انسان و شیئی یافتن دوباره اشیاء^۱ انجامید. نامعمول بودن‌اش، کیفیت انسانی به غایت اثرگذار و متقاعدکننده‌ای داشت، زیرا همه چیزها را به صورت ماده صرف می‌نمود، به مثابه ابژه‌هایی، به حقیقی‌ترین معنای کلمه، یعنی آب-ژها^۲، که به سمت انسان پرتاب شده‌اند و در نتیجه قابل اعتراض^۳ و اعتراض‌کننده^۴ به انسانیت اویند. گویی نبردی بی‌وقفه میان ابژه‌ها و گوریان در جریان بود، کسی که انسانیت‌اش جا را برای هستی اشیاء تنگ می‌کرد و حاضر نبود سازنده بالقوه و حاکم همیشگی آن‌ها را در درون خود به رسمیت بشناسد؛ نبردی که به طریزی جالب و به راستی توضیح‌ناپذیر، هرگز در آن نه پیروزی به دست آورد نه به شکستی تن داد. چیزها بسی دیرتر و بهتر از سطح توقع هر کسی دوام می‌آوردند. از آن‌جا که پیکر بزرگ‌اش به «شیء» نخستین، شیء به ظاهر آغازین^۵ - اولین تجسد شئون کیفی^۶ قابل اعتراض جهان - می‌مانست، این نبرد شگفت‌آور و فی‌نفسه پویا، سراپا سنخ‌نمای خود او گردید.

برای ما مدرن‌ها توانایی دست‌کاری در چیزها و راندن‌شان به سمت جهانی مسلط

-
1. Reality of things
 2. Objecta
 3. Objectionable
 4. Objecting
 5. Quasi-primordial
 6. Res-quality

بر ابژه^۱ بخش مهمی از سبک زندگی شده است. غرابت نامعمول یک انسان یا خصلتِ رودربایستی داشتن او را به آسانی می‌توانیم کژ بفهمیم و آن را پدیده‌ای شبه‌روان‌شناختی بخوانیم، به ویژه اگر رگه‌هایی از احساس خودفروترینی را در آن بازشناسیم، چون مفروض می‌گیریم که چنین رابطه‌ای میان احساس خودفروترینی و چنان خصلتی «طبیعی» است. با این همه، آن دسته از خصائل انسانی که در ما حس غرابت برمی‌انگیزند و چه بسا جزو خصلت‌های شاد و نه عام بشر به شمار می‌آیند، می‌بایست در روزگار پیشامدرن شناخته‌شده باشد. بسیاری از حکایت‌های جدی و طنزآمیز سده‌های میانی درباره همین آدم‌های فربه بود؛ چون شکم‌بارگی در آن روزگار جزء گناهان کبیره به شمار می‌آمد، گرچه فهم این نکته امروزه برای ما دشوار است. بدیل بدیهی ساخت، کاربرد، اداره و استیلا بر چیزها، کوشش برای رهایی از موانع از راه بلعیدن آن‌هاست. او نمونه‌ای عالی از این راه حل کمابیش قرون وسطایی در میانه جهان مدرن است. (به نظر می‌آید، چستر تون^۲ نمونه‌ای دیگری برای این امر است و می‌پندارم درون‌بینی‌های درخشان‌اش درباره شخص سن توماس، و نه چندان درباره فلسفه او، از همدلی محض آدمی نامتعارف و بسیار فربه با فرد مشابه خود مایه می‌گرفت.) در این مورد نیز با خوردن و نوشیدن آغاز شد، همان‌طور که اگر خصلتی اصیل بود باید چنین آغاز می‌شد. مادامی که وضع جسمانی‌اش خوب بود، ظرفیت غول‌آسایی برای نوشیدن و خوردن داشت و از این بابت ظفرمندانه احساس رضایت می‌کرد. در عین حال، ظرفیت‌اش برای غذای ذهن از این هم حتی بیش‌تر بود. کنجکاوی او با حافظه‌ای به همان اندازه در ابعادی غول‌آسا برانگیخته می‌شد و همان کیفیت سیری‌ناپذیری بلعیدن را داشت. چونان کتاب‌خانه مرجع زنده و روانی بود و این امر با تنومندی اندام‌اش ارتباط نزدیکی داشت. کندی و حجب غیرعادی حرکات جسمی‌اش با سرعت‌اش در جذب، هضم، ارتباط و اخذ اطلاعات منطبق بود؛ چیزی که من هرگز در کس دیگر مانندش را ندیدم. میل به کنجکاوی‌اش به اشتهايش می‌مانست و هرگز به کنجکاوی اغلب بی‌روح دانش‌پژوه و کارشناس معمولی شباهتی نداشت. کنجکاوی او کمابیش با هر چیزی که در جهان انسانی اهمیت داشت، برانگیخته می‌شد: سیاست، ادبیات، فلسفه، الهیات، غیبت‌های ساده، حکایت‌های پیش‌پاافتاده و بی‌شمار روزنامه‌هایی که خواندن‌اش را وظیفه روزانه خود می‌دانست. بلعیدن و جذب نمودن ذهنی هر امر مربوط به مسائل انسانی و در همان هنگام از سر استغنائی والا هر امر مربوط به قلمرو طبیعی و مادی را ترک کردن – چه آن‌چه موضوع علوم طبیعی است، چه

1. Object-ridden

2. Cilbert Keith Chesterton (1874-1936)

«شناخت» این که میخ را چگونه باید در دیوار کوبید - به نظر نوعی انتقام از این واقعیت انسانی مشترک به نظر می‌رسید که روح به زندگی در پیکر و نیز بدن زنده به حرکت در محیط اشیای «مرده» ناگزیر است.

چنین رویکردی به جهان بود که او را بسیار انسانی و گاهی بسیار شکننده می‌کرد. اگر بگوییم کسی انسانی‌ست، معمولاً به چیزهایی مانند مهربانی و لطافت خاص فکر می‌کنیم؛ به این که به آسانی می‌شود به او نزدیک شد یا چیزهایی از این دست. به همین دلیل که از آن یاد کردم، از آنجا که ما عادت کرده‌ایم به راحتی در جهان چیزهای انسان-ساخته حرکت کنیم، در معرض یکی گرفتن خودمان هستیم با چیزهایی که می‌سازیم یا کارهایی که می‌کنیم؛ مدام از یاد می‌بریم که بزرگ‌ترین امتیاز ویژه هر انسانی آن است که ذاتاً و همراه، بیش از هر صنعت‌کرد یا دستاورد خویش است. برتری آدمی بر هر ساخته و یافته‌اش نه تنها از آن روست که پس از هر کار و کام‌یابی باز او سرچشمه پایان‌ناپذیر کارها و کام‌یابی‌های بالقوه بیشتری می‌ماند، بل که از این‌رو که ذات آدمی ورای همه آن چیزهایی است که می‌سازد یا به دست می‌آورد و هیچ یک از آفریده‌ها و کرده‌های او یارای محدودسازی و قلب ماهیت‌اش را ندارند. می‌دانیم که مردم روزانه و رضامندانه چگونه این امتیاز را تباه می‌گردانند و با کاری که می‌ورزند، یک‌سره احساس این‌همانی می‌کنند؛ با مباحث به هوش، کار یا قریحه خود. درست است که چنین این‌همانی‌پنداری می‌تواند نتایج چشم‌گیری به بار آورد، نتایج چنین این‌همان‌پنداری هر چند چشم‌گیر باشد، این رویکرد، لاجرم، موجب از میان رفتن کیفیت به طور خاص انسانی عظمت و برتری ذات آدمی از هر کار انجام‌شده خواهد شد. حتی در آثار هنری - که جولانگاه جدال سخت‌تری میان عظمت نبوغ و عظمت حتی عظیم‌تر انسان است - عظمت حقیقی تنها آن‌جا جلوه‌گر می‌شود که در ورای فرآورده‌ای فهم‌پذیر و ملموس، موجودی را بباییم که عظیم‌تر و رازآمیزتر می‌ماند، زیرا اثر خود به کسی ورای خویش اشاره می‌برد که نه می‌تواند به این اثر فروکاسته شود نه این اثر می‌تواند تبلور کامل توانایی‌ها و نیروهای او باشد.

گوریان کیفیت به طور خاص انسانی عظمت، جایگاه بلند آن و شدت، حدت، ژرفا و شورمندی خود هستی را در حدی عالی می‌شناخت. از آنجا که خود بسان طبیعی‌ترین چیز جهان دارای این عظمت بود، در تشخیص آن در دیگران، فارغ از موقعیت یا دستاوردشان، نیز تبحر داشت. گوریان هرگز در این تشخیص به خطا نرفت. این امر معیار نهائی داورى او درباره کسانی بود که به مشروعیت سنجیدن آن‌ها بر پایه شاخص‌های جعلی موفقیت دنیوی باور نداشت؛ وی اساساً مشروعیتی ابژکتیو برای آن شاخص‌ها

قائل نبود. سخن گفتن درباره مردی که از شامه خطاناپذیری برای تشخیص عظمت ذاتی انسانی و موضوعیت داشتن آن برخوردار بود، جز سعی باطل و تعارفی درون‌تھی به نظر نخواهد آمد. با این‌همه، در موارد نه چندان بسیاری که آدمیانی برخوردار از آن عظمت ذاتی تصمیم گرفته‌اند آن را با ارزش‌هایی معاوضه نکنند که آسان‌تر شناسایی و پذیرفته می‌شوند، این تصمیم بی‌استثنا آن‌ها را به انزوایی بیشتر و دورتر - بسی آن سوتر از سنت‌ها و معیارهای جاافتاده جامعه - رانده و یک راست آن‌ها را در کمند مخاطرات زندگی‌ای کشانده که دیگر نه از مصونیت در پناه دیوار ابژه‌ها بهره دارد نه از ارزیابی‌های ابژکتیو. بر این روی، دوستی با کسانی که در نگاه نخست و حتی در نگاه دوم هیچ امر مشترکی با هم ندارند و کشف مستمر اشخاصی که تنها از سر بداقبالی یا شگردهای غریب استعداد، به کمال ممکن خود نرسیده‌اند، نادیده گرفتن سیستماتیک، و اگرچه نه لزوماً آگاهانه، همه حتی معتبرترین موازین احترام و خوش‌نامی است. چنین منشی ناگزیر به نوعی زندگی می‌انجامد که دل بسیاری را می‌آزارد، و موجب شکنندگی در برابر بسیاری اعتراض‌ها قرار گرفتن آسان در معرض سوء تفاهم‌های مکرر می‌گردد. از آن‌جا که صاحبان قدرت باید قدرت خود را بر پایه موازین عینی اعمال کنند، آن کس که این موازین را نادیده می‌گیرد وارد تشیی پایان‌ناپذیر با صاحبان قدرت می‌شود که نه لزوماً ورود به آن عامدانه است و نه طرف مقابل ضرورتاً نیتی سوء دارد.

آن‌چه گوریان را از گرفتار در دسرس شدن نجات داد، تنها - و چه بسا حتی نه در وهله اول - ظرفیت فکری کلان و بلندپایگی دستاوردهای او نبود. نجات‌بخش او بیشتر آن معصومیت به غایت شگفت‌کودکانه و گاهی کمی بازیگوشانه‌ای بود که از چنین شخص پیچیده و بغرنجی توقع نمی‌رفت. این معصومیت، در لبخند روی لبان‌اش، چشم‌انداز سیمایی مالیخولیایی را با خلوصی باورپذیر به درخشش وامی‌داشت. آن‌چه سرانجام دیگران را متقاعد کرد، حتی کسانی را که با شعله‌ور شدن عصبانیت‌اش دشمن خود کرده بود، این بود که او هرگز قصد زدن آسیبی جدی نداشت. برای او، تحریک، تحریک شدن به اندازه تحریک کردن، در اصل ابزاری بود برای آشکار کردن و به روی سطح آوردن جدال‌های جاری و واقعی و موضوعیت‌داری بود که در جامعه مدرن ما سخت می‌کوشیم آتش آن‌ها را بنشانیم یا پشت نقاب مدنیته پوشالی بپوشانیم؛ با آن ملاحظه‌کاری‌های شیدانه که «نباید احساس هیچ‌کس را جریحه‌دار کرد.» وقتی می‌توانست این سدهای به اصطلاح جامعه متمدن را بشکند، احساس خرسندی می‌کرد، زیرا آن‌ها را حجاب حائل میان روح انسان‌ها می‌دید.

سرچشمه خشنودی او، معصومیت و دلیری بود؛ معصومیتی در بالاترین درجه

جذابیت که در مردی می‌توان یافت که در شناخت راه‌های جهان به غایت مهارت دارد و در نتیجه برای حفظ زندگی و اثرگذاری معصومیت اصلی خویش، نیازمند نهایت دلیری ممکن است. گوریان مردی سخت دلیر بود.

مردم دوران باستان دلیری را عالی‌ترین^۱ فضیلت سیاسی می‌دانستند. چه بسا دلیری، به کامل‌ترین معنای معانی متعدّدش، گوریان را به سیاست کشاند؛ سرنوشتی شگفت‌آور برای مردی که شور و عشق اصیل‌اش، بی‌گمان، معطوف به ایده‌ها بود و به وضوح، کشمکش‌های درون دل آدمی بود عمیق‌ترین دل‌مایه‌اش. برای وی، سیاست آوردگاه نه بدن‌ها که جان‌ها و ایده‌هاست؛ یگانه قلمرویی که ایده‌ها فرم و شکل پیدا می‌کنند، با یکدیگر می‌جنگند و در این نبرد، واقعیت حقیقی وضع انسانی و درونی‌ترین فرمان‌روایان دل آدمی سر برمی‌آورند. بدین معنا، سیاست نوعی تحقق و عنایت یافتن فلسفه بود، یا به بیان دقیق‌تر، قلمرویی که در آن شورمندی و شیفتگی نسبت به ایده‌ها بر امیال جسمانی نهفته در شرایط مادی هم‌زیستی انسان‌ها با یکدیگر چیره می‌شود.

از این‌رو، ادارک سیاسی گوریان در اساس ادراکی معطوف به امر دراماتیک در تاریخ، سیاست و در همه نقاط تلاقی انسان و انسان، روح و روح، ایده و ایده‌گردید، بدانسان که در آثار دانش‌ورانه‌اش به جست‌وجوی اوج قله‌های درام بود، آن‌جا که پرده‌ها و پوشیه‌ها همه سوخته و ایده‌ها و انسان‌ها، در گونه‌ای برهنگی جاودانه، با یکدیگر در جدال‌اند (یعنی در غیاب آن موقعیت‌های مادی که بدون آن‌ها تحمل شعاع روح به همان اندازه ناممکن است که تاب آوردن خیره شدن به نور خورشید در آسمانی صاف و بی‌ابر). گوریان گاهی در آمیزگاری با دوستان‌اش به نظر می‌آمد مسخر میلی درونی به جست‌وجوی قابلیت‌های نهان درام است، فرصت‌هایی برای نبرد عظیم و چشم‌گیر ایده‌ها، جنگ بس پردامنه روح‌ها که در آن بر همه‌چیز پرتو روشنی خواهد افتاد.

گوریان اغلب این کار را نمی‌کرد. آن‌چه او را از این کار بازمی‌داشت هرگز نداشتن دلیری نبود. گوریان هیچ‌گاه از دلیری چیزی کم نداشت. بازدارنده وی حس به غایت پخته ملاحظه‌کاری بود، فراتر از ادب و آمیخته با شرم‌رویی قدیمی‌اش که روی هم رفته، هرگز از او جدا نشد. آن‌چه بیش از هر چیز او را به وحشت می‌انداخت، خجالت‌زدگی بود؛ وضعیتی که در آن کسی را خجالت دهد یا کسی او را خجالت‌زده کند. وضعیت خجالت‌آور - که عمق آن را تنها چه بسا داستایوسکی کاویده و نشان داده - به یک معنا سمت معکوس آن نبرد پیروزمندانه خیره‌کننده جان‌ها و ایده‌هاست که در آن روح

1. Par excellence

آدمی گاه خود را از همه شرایط و عوامل تعیین کننده می‌رهاند. در نبرد ایده‌ها و برهنگی رویارویی، انسان‌ها سرمست از استقلال و خودبنیادی، از شرایط و دیوارهای حائل ایمنی خود فراتر رفته، آزادانه پروبال می‌کشایند و این کار را نه با دفاع از خود که تنها با نمایش کیستی خویش انجام می‌دهند؛ ولی موقعیت خجالت‌آور در لحظه‌ای که آدم‌ها کم‌ترین آمادگی را برای نشان دادن خود دارند و چیزها و موقعیت‌ها به طور نامنتظره‌ای دست به دست هم داده‌اند تا روح را از سپرهای دفاعی طبیعی خویش محروم کنند، انسان‌ها را در معرض دید همگان قرار می‌دهد و انگشت تماش را به سوی آن‌ها نشانه می‌رود. مشکل آن است که موقعیت خجالت‌آور همان خودهای بی‌دفاعی را زیر نورافکن می‌کشد که آدمی تنها در اوج دلیری خویش می‌تواند آن خود را آزادانه به نمایش بگذارد.

خجالت‌زدگی نقش مهمی در زندگی گوریان بازی کرد (او نه تنها از آن نمی‌ترسید که مجذوب‌اش نیز بود)؛ زیرا در سطح روابط انسانی، خجالت‌زدگی به تکرار بیگانگی انسان از جهان چیزها می‌انجامد، سطحی که او همواره و در همه سویه‌ها آماده به رسمیت شناختن‌اش بود؛ همان‌گونه که چیزها در نظر وی ابژه‌هایی مرده و آن‌چنان در ستیز با هستی زنده انسان بودند که او را قربانی بی‌پناه خود می‌گردانند، در موقعیت خجالت‌آور انسان‌ها قربانی وضعیت بودند. این به خودی خود تحقیرکننده است و دیگر اهمیت ندارد آن چیزی که به زیر نورافکن کشیده شده امری شرم‌آور است یا غرورآفرین. داستایوسکی با عظمت نبوغ خود توانست در موقعیتی واحد همه این جنبه‌های گوناگون خجالت‌زدگی را به وابنماید: وقتی شاهزاده در صحنه مهمانی معروفی در *ابله*^۱ گلدانی قیمتی را می‌شکند، خود را با بی‌دست‌و‌پایی، ناتوان برای درآمدن به قالب جهان چیزهای انسان‌ساخته در معرض نگاه دیگران قرار می‌دهد؛ و هم‌زمان، این در معرض دید دیگران قرار گرفتن «خوب بودن» او را قاطعانه نشان می‌دهد؛ این که او برای این جهان «بیش از حد خوب» است. تحقیر شدن‌اش در این واقعیت نهفته که او به‌سان کسی در معرض دید قرار گرفته که خوب است و نمی‌تواند جلوی خوب بودن را بگیرد، همان‌طور که نمی‌تواند جلوی بی‌دست‌و‌پایی خود را بگیرد.

تحقیر اوج نهایی خجالت‌زدگی است. آمیزه‌ای از این دو در گوریان که به میل شدیدش به تحدی‌گری علیه سنت‌ها و قدرت‌های آینده، پیوندی سخت داشت، شوری راستین برای محرومان، وارثان هیچ و تیره‌روزان بود، آن‌ها که زندگی یا انسان‌ها با ایشان به بدی تا کرده و عدالت از آنان دریغ شده بود. گوریان که معمولاً فقط با دیدن هوشمندی

1. *Idiot*

یا خلاقیتی معنوی، خود را مجذوب حس می کرد، در چنین مواردی همه معیارهای دیگر خویش را از یاد می برد؛ حتی هراس عظیمش از ملالت وی را بازمی داشت که راه خود را برای دیدن چنین آدم‌هایی کج کند. او همواره با آن‌ها دوست می شد و سپس وقایع زندگی‌شان را با شور و حرارت دنبال می کرد؛ شوری که همان قدر از بی احتیاطی دور بود که از شفقت محض. نه چندان مردم، که قصه او را مسحور می کرد، خود درام، گویی گوش سپردن به کمی اطلاعات تازه. گوریان بی تابانه بارها و بارها با خود می گفت: زندگی همین است، زندگی همین است.

گوریان احترامی عمیق و اصیل نسبت به همه کسانی داشت که زندگی آن‌ها را برگزیده بود تا داستان خود زندگی را بنویسند، داستانی نه تنها با بدفرجامی غمگین کننده معمول که رشته‌ای پایایی از پایان‌های بد است. او هرگز به چنین مردمی اظهار ترحم نکرد، چنان که گویی او جرأت نداشت بر آن‌ها ترحم ورزد. تنها کاری که انجام داد (البته جدا از کمک کردن به قدر مقدور) این بود که آن‌ها را هدف مندانه به درون جامعه بیاورد و در تماس با دیگر دوستانش قرارشان دهد تا به قدر توانایی خود، داغ تحقیری را که جامعه به طور مستمر به زخم‌های تیره بختان می افزاید، التیام بخشد. واقعیت دراماتیک زندگی و جهان، بدان گونه که او می دید، هرگز نمی توانست، بیرون از هم نشینی با محرومان و میراث باختگان کامل شود، حتی نمی توانست از اصل پدیدار شود.

درک ویژگی حقیقی تحقیر و این شورمندی برای تیره‌روزان را همچنین در آثار نویسندگان بزرگ روس به روشنی می بینیم و از این رو به دشواری می توان غلظت بالای عنصر روسی را در مسیحی بودن گوریان نادیده گرفت. با این همه، این احساس روسی گوهر زندگی انسانی برای گوریان با درک کمابیش غربی واقعیت سخت عجین شده بود. درست به همین معنا او مسیحی و کاتولیک بود. واقع گرایی انعطاف ناپذیرش، که چه بسا سرچشمه ارزش فوق العاده دستاوردهایش در علوم سیاسی و تاریخ بود، به نظرش نتیجه طبیعی آموزه‌های مسیحی و آموزش‌های کاتولیکی بود. (او کینه عمیقی نسبت به همه انواع کمال طلب‌ها داشت و هرگز از تقبیح آن‌ها برای نداشتن دلیری در رویارویی با واقعیت دمی نمی آسود). نیک می دانست که توانایی‌اش برای بودن بدان سان را که بود وام‌دار آنان است: غریبه‌ای در جهان، نه هرگز آسوده در آن، و در عین حال واقع‌گرا. برای او آسان بود که هم‌رنگ جماعت شود، زیرا جهان را به خوبی می شناخت. به احتمال بسیار زیاد، وسوسه‌ای نیرومندتر، به آسانی او را به گریز در نوعی آرمان‌شهرگرایی فرامی خواند. همه هستی معنوی گوریان استوار بر این تصمیم بود که هرگز هم‌رنگ جماعت نشود و هرگز نگریزد؛ و به سخن دیگر بر دلیری استوار بود. گوریان غریبه

ماند و هرگاه می‌آمد، انگار از ناکجایی می‌رسد. ولی وقتی مُرد، دوستان‌اش چنان برای او سوگواری کردند که گویی عضو خانواده‌شان در گذشته و آن‌ها را وا گذاشته است. گوریان به چیزی دست یافت که همه ما باید دست یابیم: او از راه دوستی خانه‌اش را در این جهان مستقر ساخت و بر روی زمین خود را آسوده و راحت یافت.

رندل جرل^۱

تازه جنگ پایان گرفته بود که او را دیدم. در آن ایام برای انتشارات شوکن بوکنز^۲ کار می کردم. جرل به نیویوک آمد تا در غیاب مارگارت مارشال^۳، ویراستاری بخش کتاب مجله نیشن^۴ را به عهده بگیرد. آن چه به دیدار ما دو تن انجامید، «کار» بود. من خیلی تحت تأثیر برخی از اشعار جنگ او قرار گرفتم و از او خواستم تا شعرهایی آلمانی

۱. این مقاله نخست در کتاب زیر به چاپ رسید:

Randall Jarrell, 1914-1965, ed. Robert Lowell, Peter Taylor, and Robert Penn Warren, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1967, pp. 3-9.

همچنین در کتاب تأملاتی درباره ادبیات و فرهنگ (صص. ۲۵۷-۲۶۱) نیز به چاپ رسیده است. رندل جرل، شاعری بود که در نشویل، ایالات متحده آمریکا، به دنیا آمد و از دانشگاه وندربیل (Vanderbilt University) فارغ التحصیل شد. او نزد رابرت پن وارن و جان کرو رنسن (John Crowe Ransom) درس خواند. در سال ۱۹۴۲ وارد نیروی هوایی شد. دو کتاب شعر او بر گرد محور سال های خدمت او در ارتش می گذرد: دوست عزیز، دوست عزیز (Little Friend, Little Friend) نشر یافته در سال ۱۹۴۵ و از دست دادن ها (Losses) نشر یافته در سال ۱۹۴۸. وی به منتقد پرنفوذی در مجله نیو ریپابلیک (The New Republic) بدل شد. اثر او با عنوان آن زن در باغ وحش واشنگتن (The Woman at the Washington Zoo) نشر یافته در سال ۱۹۶۰، برنده جایزه ملی کتاب (National Book Award) شد. واپسین کتاب او جهان از دست رفته (The Lost World) در سال ۱۹۶۵ به چاپ رسید. در سال های پایانی عمرش کتاب هایی برای کودکان و نیز رمان طنزی درباره زندگی دانشگاهی نوشت: تصاویری از یک نهاد (Pictures from an Institution). زمانی که در تاریکی غروب، در بزرگ راهی پیاده می رفت، اتوموبیلی به او زد و در جا درگذشت.

2. Schoken Books

3. Margaret Marshall

4. Nation

را برای انتشارات شوکن بوکز به انگلیسی برگرداند و او نیز شماری از جستارهای من در بررسی کتاب‌ها را (ترجمه شده به انگلیسی طبعاً) برای چاپ در بخش کتاب‌نیشن ویراستاری کند. بنابراین، مثل آدم‌هایی که ارتباط کاری دارند، به ناهار خوردن با هم عادت کردیم. پول این ناهارها را، مطمئن نیستم ولی فکر می‌کنم، کارفرمای ما پرداخت می‌کرد؛ چون آن دوران هنوز همه ما فقیر بودیم. نخستین کتابی که به من داد، «فقدان‌ها»^۱ بود که در آغاز آن نوشت «برای هانا (آرنت)، از مترجم‌اش رندل (جرل)»، و به مطایبه نام کوچک‌اش را که من به ندرت به کار می‌بردم به یادم آورد. برخلاف آنچه او فکر می‌کرد، من نه به دلیل خصومتی اروپایی با کاربرد نام‌های کوچک، بلکه به این دلیل جزل صدایش می‌کردم که به گوش غیرانگلیسی من رندل صمیمانه‌تر از جزل نبود؛ به واقع هر دو در یک حد صمیمانه بودند.

نمی‌دانم چقدر طول کشید تا این که او را به خانه‌مان دعوت کردم. نامه‌هایش کمکی نمی‌کنند، چون تاریخ ندارند. ولی چند سالی با فواصل منظم می‌آمد و وقتی می‌خواست وقت دیدار بعدی را تعیین کند، مثلاً می‌نوشت: «می‌توانی در دفتر تعهدات بنویسی شنبه، ششم اکتبر، یک‌شنبه هفتم اکتبر – آخر هفته‌ی شعر آمریکا». این دقیقاً چیزی بود که اتفاق می‌افتاد. برای من ساعت‌ها شعر انگلیسی می‌خواند، قدیم و جدید، و به ندرت شعر خودش را که با این وجود برای در زمانی عادت کرده بود به محض بیرون آمدن‌شان از ماشین تحریر، با پست برای من بفرستد. جزل جهان یک‌سره تازه آوا و وزن و قافیه را به روی من گشود و به من گران‌ش خاص کلمات انگلیسی را آموخت. در همه زبان‌ها وزن نسبی کلمات را کاربرد و معیارهای شعری در نهایت تعیین می‌کنند. آنچه من از شعر انگلیسی و چه بسا قابلیت‌های زبان می‌دانم، وام‌دار اویم.

آنچه او را نه فقط به من یا ما بلکه به خانه جذب می‌کرد، این واقعیت ساده بود که در خانه ما به آلمانی صحبت می‌شد، زیرا

باور دارم –

باور دارم، باور دارم –

کشوری را که بیش از هر جا دوست دارم آلمانی است.

بدیهی است که «کشور» آلمان است نه آلمانی، زبانی که او چندان نمی‌دانست و لاجوانه حاضر نبود بیاموزد. پس از واپسین تلاش نامتقاعدکننده من برای واداشتن‌اش به استفاده

1. Randall Jarrell, *Losses*; Poems New York, Harcourt Brace, 1948.

از دستور زبان و فرهنگ لغات برای من نوشت: «افسوس، آلمانی من یک ذره هم بهتر نشده. اگر ترجمه کنم، چطور وقت پیدا کنم که آلمانی یاد بگیرم؟ اگر ترجمه نکنم، آلمانی فراموش‌ام می‌شود.»

این با اعتماد و عشق و خواندن ریلکه است
بدون ورتنباخ [فرهنگ لغت^۱] است که آدمی آلمانی می‌آموزد.^۲

برای او، با توجه به جمیع جهات، این به اندازه کافی صادق بود، زیرا او با همین شیوه، قصه‌های گریم، شیپور جادویی جوانی^۳ را می‌خواند؛ چنان که گویی با شعر غنی و غریب قصه‌ها و ترانه‌های عامیانه آلمانی اُنسی عمیق دارد؛ متونی که به همان اندازه در زبان آلمانی ترجمه‌ناپذیرند که آلیس در سرزمین عجایب^۴ در زبان انگلیسی. به هر روی، این عنصر فولکلوریک در شعر آلمانی بود که او دوست می‌داشت و در گوته و حتی هولدرلین و ریلکه آن را بازمی‌شناخت. من اغلب فکر می‌کردم که کشوری که زبان آلمانی به او معرفی کرد، به واقع، جایی است که او از آن آمده است، زیرا او، حتی در جزئیات ظاهر فیزیکی‌اش، شبیه چهره‌ای از سرزمین پریان بود؛ انگار او سوار بر نسیمی خوش از آن سرزمین به شهرهای انسان‌ها آمده یا از جنگل‌های افسون‌زده‌ای که ما کودکی را در آن سپری می‌کردیم سربرآورده و با خود فلوتی جادویی آورده و اکنون نه تنها امیدوار است که انتظار دارد همه و هر چیز در رقص نیمه‌شبان به او بپیوندد. منظورم آن است که رندل جَرَل، حتی اگر خطی شعر هم نمی‌نوشت باز شاعر بود – درست همان‌طور که اگر رافائل^۵ پرآوازه و نابغه نیز اگر بدون دست به دنیا می‌آمد، باز همچنان نقاش بزرگی بود.

1. Wörterbuch

2. From Jarrell, "Deutsch durch Freud." in *The Complete Poems*, London, Faber & Faber, 1971, 266ff. (ویر. انگ.)

۳. شیپور جادویی جوانی (*Des Knaben Wunderhorn*) عنوان گزیده‌ای از ترانه‌های عامیانه آلمانی است که برادران گریم اوایل سده نوزدهم میلادی گرد آوردند یا ساختند. یاکوب لودویگ کارل گریم (Jacob Ludwig Carl Grimm, 1785-1863) ناقد، حقوق‌دان، اسطوره‌شناس و زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوگ) بود و به همراه برادرش ویلهلم (Wilhelm, 1786-1859) قصه‌های پریان عامیانه آلمانی را گردآوری و ویرایش و منتشر کردند.

۴. ماجراهای آلیس در سرزمین عجائب (*Alice's Adventures in Wonderland*) رمانی است نوشته لوئیس کارول (Lewis Carroll) که نام مستعار چارلز لودویگ داجسن (Charles Lutwidge Dodgson, 1832-1898) را داشت. چندین مترجم این کتاب را به فارسی برگردانده‌اند.

۵. رافائل (Raffaello Sanzio de Urbino, 1483-1520) نقاش و معمار نام‌دار عصر نوزایش (رنسانس) بود.

طی ماه‌های زمستان اوایل دهه پنجاه، طی اقامت‌اش در پرینستون که به قول خودش «حتی از پرینستون هم پرینستونی تر بود»، او را بیش‌تر شناختم. آخر هفته‌ها به نیویورک می‌آمد و همان‌طور که خود توصیف کرده، پشت سر خانه‌ای را وامی‌نهاد که اتاق‌هایش تمیز و ظرف‌هایش شسته نشده و خدا می‌داند چند گربه خیابانی که باب رفاقت با آن‌ها باز کرده بود. لحظه‌ای که وارد آپارتمان می‌شد، حس می‌کردم که خانه جادو شده است. من هرگز نفهمیدم چطور این کار را می‌کرد، ولی هیچ شیئی سخت، هیچ ابزار و اثاثیه‌ای نبود که دچار تغییری ظریف نشده و در این دگرگونی، کارکرد ملال‌آور هر روزینه‌اش را از دست نداده باشد. این تحول شاعرانه می‌توانست به شکل آزارنده‌ای واقعی باشد، وقتی او تصمیم می‌گرفت دنبال من به آشپزخانه بیاید تا وقتی مشغول آماده کردن شام هستم مرا سرگرم کند؛ تصمیمی که اغلب هم می‌گرفت. یا تصمیم می‌گرفت با همسرم دیدار کند و درباره شایستگی‌ها و مرتبه نویسندگان و شاعران وارد بحثی طولانی و بی‌امان با او شود و همین‌طور که تلاش می‌کردند وسط حرف هم بپرند و نگذارند آن یکی حرف‌اش را بزند، صدای هر دوشان بالا می‌رفت – کی بهتر می‌داند ارزش کیم^۱ چطور باید شناخت، کی بهترین شاعر بود، بیتس^۲ یا ریلکه؟ (رندل البته که به ریلکه رأی می‌داد و همسرم به بیتس) و از این دست حرف‌ها برای چندین ساعت. همان‌طور که یک‌بار رندل پس از چنین مسابقه فریادی نوشت: «این همواره (برای آدم پرشور) الهام‌بخش است که ببیند کسی از او پرشورتر است، مثل این که دومین آدم چاق در جهان با چاق‌ترین انسان ملاقات کند.»

در شعرش، درباره قصه‌های گریم، مثل، سرزمینی را که از آن می‌آمد توصیف کرده است:

گوش دادن، گوش دادن، هرگز آرام نیست
این جنگل است....
جایی که
خورشید طبق آرزوی ما بر آن نور می‌تاباند
و ما باور داریم، تا غروب، به این آرزو
و ما باور داریم، تا غروب، به زندگی‌های خود.^۳

1. Kim

2. William Butler Yeats (1865-1939)

3. From Jarrell, "The Märchen (Grimm's Tales)." *The Complete Poems*. p. 82.

جبرل از آن دست کسانى نبود که جهان را ترک مى کنند و برای خود کاخى رؤیابنیاى مى سازند. به عکس، او رو در رو با جهان دیدار کرد. و جهان، در غافل گیرى مدام اش، همان بود که بود – نه آکنده از شاعران و خوانندگان شعر که در نگاه او از یک نژادند، بلکه با تماشاگران تلویزیون و خوانندگان ریدرز دایجست^۱ و بدتر از همه این گونه جدید، «منتقد مدرن» که فلسفه وجودى اش دیگر نه «نمایش نامه ها و داستان ها و شعرهاىی که نقد مى کند»، بلکه خود اوست که مى داند «چگونه شعرها و رمان ها ساخته مى شوند»، در حالى که نویسنده بیچاره «فقط آن ها را ساخته است. درست مثل این که در مسابقه ژامبون پزى، خوکی سر برسد و شما بی صبرانه به او بگویید: خوک برو گم شو! تو از ژامبون چه مى فهمی؟» به سخن دیگر، جهان آن قدر با شاعر نامهربانى کرده، هیچ سپاس او را به خاطر شکوه و جلوه اى که به زندگى آورده نگفته و خود را بی نیاز دانسته از «قدرت بس کهن او برای آن که با جهان چنان کند که در کلمات زنده و دیده شدنى گردند» و در نتیجه او را به پوشیدگى و پیچیدگى متهم کرده و همواره بسى نالیده که او بسیار «پوشیده و پیچیده» است و فهم نمى تواند شد که سرانجام «شاعر گفته چون شعر من را نمى خوانى کارى مى کنم که توانى بخوانى».

این ناله ها و شکوه ها آن قدر پیش پا افتاده اند که من اول نمى توانستم بفهمم چرا او این قدر خود را با آن ها درگیر مى کند. تنها به تدریج دریافتم که نمى خواهد یکى از «اندک شمار خوش حال هاىی» باشد «که روز به روز کم تر مى شوند و ناخرسندتر مى شوند»، به یک دلیل ساده و آن این که او در دل دموکراتى «با تربیتى علمى و جوانى رادیکال» بود و چندان از مُد روز فاصله داشت که مثل گوته به پیشرفت باور داشته باشد. باید اعتراف کنم که حتى بیش تر طول کشید تا بفهمم که شوخ طبعى عالى و ظرافت خنده هاى او، تنها محصول بی باورى به هر نوع پیش پا افتادگى و عوام گرایی نبود. هم چنین سرچشمه این طنزى تنها باورش به این نبود که هر کس داراى درک مطلق خاص خود درباره کیفیت، این داورى خطاناپذیر در همه امور هنرى و نیز مسائل انسانى، است، بلکه همان طور که در پوشیدگى شاعر^۲ آورد، ریشخند کردن دیگران و خود-ریشخند کردن «لحن کسى است که به درماندگى و دریافت نکردن کمک از دیگران عادت کرده است».^۳ من به سرشارى سرخوشى و نشاط او اعتماد داشتم و مى اندیشیدم یا امیدوار بودم

1. Reader's Digest

2. "The Obscurity of the Poet"

3. Jarrell, "The Obscurity of the Poet" in *Poetry and the Age*, London, Faber & Faber, 1986, p. 27. (ویر. انگ.)

که چنین نشاطی برای مصون داشتن‌اش در برابر همه خطرهایی که خود را معرض آن‌ها قرار می‌داد، کافی باشد، زیرا من خنده او را درست به جا می‌دانستم. از این‌ها گذشته، یکی از این اهالی فرهنگ و تحصیل کرده‌هایی که درباره «انطباق و سازگاری» حرف‌های مزخرف می‌زنند، چگونه می‌توانند امیدوار باشند که از پس این جمله جرل در تصاویری از یک نهاد برآیند: «رابینز، رئیس دانشکده آن‌قدر خودش را خوب با محیط وفق داده بود که کسی نمی‌توانست تشخیص بدهد محیط کدام است و رئیس دانشکده کدام.»^۱ و اگر نمی‌توانید به حرف‌های مزخرف بخندید، چه کاری دیگر می‌شود کرد؟ رد کردن یکی یکی حرف‌های بی‌معنایی که قرن ما تولید کرده، نیاز به عمری هزارساله دارد و در نهایت کسی که رد می‌کند، همان‌قدر از قربانی‌های خود متمایز خواهد بود که رئیس دانشکده از محیطش.

رندل، به هر روی، چیزی برای محافظت خود در برابر جهان نداشت، جز همین خنده باشکوه و دلیری عریان در ورای آن. آخرین باری که او را دیدم، کمی پیش از مرگش، با لب‌هایی که خنده از آن‌ها گریخته، تقریباً آماده بود که شکست را بپذیرد. این همان شکستی بود که او بیش از ده سال پیش آن را در شعری با عنوان «مکالمه‌ای با شیطان» پیش‌بینی کرد:

خواننده خطاپوش، ساده‌لوح و غیرمعمولی
 - چند تایی دارم: یک زن، یک راهبه، یک شیخ یا دو -
 اگر برای کسی بنویسم، برای تو خواهد بود؛
 هنگام که می‌میرم، چنین نجوا کن در گوش، ما سخت اندک‌شمار بودیم؛
 بر من بنویس (اگر نوشتن می‌دانی، من به زحمت می‌دانم)
 که من - که من - هیچ کاری نخواهم کرد
 من راضی‌ام... و با این همه -
 و با این همه، شما بس اندک‌شمار بودید:
 شاید می‌بایست برای برادرانت می‌نوشتم
 آن دیگرانِ هنرور، معمولی و سخت‌گیر؟^۲

1. Jarrell, *Pictures from an Institution; A Comedy*, Chicago, University of Chicago Press, 1954, p. 11. (ویر. انگ.)

2. From Jarrell, "A Conversation with the Devil" in *The Complete Poems*. p. 29. (ویر. انگ.)

نمایه

۱

استفین، مارگارت ۲۸۱	آدامز، جان ۲۹۷
اسلین، مارتین ۲۶۰، ۲۷۱، ۲۸۴	آدن، دبلیو، اچ ۳۰۹
اشتيفتر، آدالبرت ۱۲۸	آدن، دبلیو، اچ ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۹۸
اشمیت، کارل ۳۱۲	آدورنو، تئودور ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵
اشمیت، هوگو ۲۶۱، ۲۹۱	۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴
افلاطون ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۳۵، ۴۲، ۷۵، ۱۲۶، ۱۳۸	آراگون، لوئی ۲۲۴
۱۷۴، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۶۴	آگوستین ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۸۲
انگلس، فردریش ۲۹۵	آندره، ژید ۱۶۸، ۲۲۲
اورپید ۲۶۶	ادن، دبلیو، اچ ۲۵۹
اوسمان، ژرژ ۲۲۲	ارزبرگر، ماتياس ۸۴
اولسنر، فرد ۱۰۳	ارسطو ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۳۱، ۳۵، ۵۳، ۶۱
اوید ۳۰۵	۷۰، ۱۸۷
ای. ناف، آلفرد ۱۶۴	استالین، یوزف ۲۴۸، ۲۵۶، ۱۰۳، ۲۰۱، ۲۵۷
	۲۶۳، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵
	۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۰

۲۵۳،۲۵۴،۲۵۵،۲۶۱،۲۶۶،۲۸۱،۲۸۴،۲۹۹	ب
۳۰۵	باتای، ژرژ ۲۱۹
۲۰۴،۲۱۱،۲۱۲،۲۱۳،۲۱۸	بیل، آگوست ۸۲،۸۵،۹۹،۱۰۳
۲۴۱،۲۵۳	برترام، ارنست ۲۱۰
۲۱۰،۲۳۸	برشت، برتولد ۱۷،۳۸،۴۰،۲۰۲،۲۱۱،۲۱۴
بو، شارل دو ۲۲۲	۲۱۶،۲۱۷،۲۳۷،۲۴۱،۲۵۰،۲۵۷،۲۵۸،۲۵۹
	۲۶۰،۲۶۱،۲۶۲،۲۶۳،۲۶۴،۲۶۵،۲۶۶،۲۶۷
	۲۶۸،۲۶۹،۲۷۰،۲۷۱،۲۷۲،۲۷۳،۲۷۴
پ	۲۷۵،۲۷۶،۲۷۷،۲۷۸،۲۷۹،۲۸۰،۲۸۱،۲۸۲
پاپین، فرانتس فون ۱۱۱	۲۸۳،۲۸۴،۲۸۵،۲۸۶،۲۸۷،۲۸۸،۲۸۹،۲۹۰
پارمنیدس ۴۲،۷۵	۲۹۱،۲۹۲،۲۹۳،۲۹۴،۲۹۵،۲۹۶،۲۹۷،۲۹۸
پاروس ۹۸	۲۹۹،۳۰۰،۳۰۱،۳۰۲،۳۰۳،۳۰۴،۳۰۵،۳۰۶
پاسکال، بلز ۲۳۰	۳۰۷،۳۰۸،۳۰۹،۳۱۰
پاوند، ازرا ۲۶۴،۲۶۶،۲۶۷	بسپالوف، راشل ۱۶۴
پروست، مارسل ۱۶۳،۲۰۴،۲۰۷،۲۰۸،۲۱۸	بلوخ، ارنست ۲۲۴
۲۱۹،۲۲۱	بلیکسن، بارونس ۱۴۱،۱۴۷
پگی، شارل ۲۲۵	بنتلی، اریک ۲۶۱،۲۷۲،۲۸۸،۲۹۱،۳۰۹
پلخائف، گنورگی ۸۲،۹۴،۹۸	بن، گوترفید ۲۸۷
پیلسودسکی، یوزف ۹۰	بنیامین، والتر ۱۴۵،۱۶۳،۲۰۱،۲۰۲،۲۰۳
پیوس دوازدهم، پاپ ۱۱۱	۲۰۴،۲۰۵،۲۰۶،۲۰۷،۲۰۸،۲۰۹،۲۱۰،۲۱۱
	۲۱۲،۲۱۳،۲۱۴،۲۱۵،۲۱۶،۲۱۷،۲۱۸،۲۱۹
ت	۲۲۰،۲۲۱،۲۲۲،۲۲۳،۲۲۴،۲۲۵،۲۲۶،۲۲۷
تایدمان، رولف ۲۱۶	۲۲۸،۲۲۹،۲۳۰،۲۳۱،۲۳۲،۲۳۳،۲۳۵،۲۳۶
تروتسکی، لئون ۸۲،۹۵،۲۸۳،۲۸۴،۲۹۹،۳۰۰	۲۳۷،۲۳۸،۲۳۹،۲۴۰،۲۴۱،۲۴۲،۲۴۳،۲۴۴
توکویل، الکسی دو ۲۴۳	۲۴۵،۲۴۶،۲۴۷،۲۴۸،۲۴۹،۲۵۰،۲۵۱،۲۵۲
تولستوی، لئو ۱۶۸،۱۶۹	

رونکالی، آنجلو جیوسپه ۱۰۵-۱۱۵، ۱۱۷	تیسن، فریتر ۳۰۴
ریختر، ماکس ۲۲۴، ۲۲۵	
ریلکه، راینر ماریا ۳۲۵، ۳۱۳، ۲۸۲، ۱۷۱	ج
ریویر، ژاک ۲۰۷	جانسون، او ۴۰، ۲۸۴
	جرژینسکی، فلیکس ۸۹
ز	جرل، رندل ۳۸، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸
زتکین، کلارا ۸۵	جویس، جیمز ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۳
	د
ژ	داستایوسکی، فیودور ۱۰۷، ۱۱۶، ۲۹۱، ۲۹۲
ژان بیست و سوم، پاپ ۱۱۴، ۱۱۶	۳۱۹، ۳۲۰
ژورس، ژان ۸۲، ۹۲	دانتِه ۱۷۰، ۳۰۵، ۳۰۶
ژیروودو، ژان ۲۲۴	دانکر، هرمان ۱۰۳
س	دویچر، ایزاک ۸۲
سارتر، ژان پل ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۲۸۶	دیفنباخ، هانس ۸۷
ساروت، ناتالی ۱۲۶	دینسن، ایزاک ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶
سلین، لوئی-فردینان ۲۸۷، ۲۶۷	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۴
سن جان. رجوع شود به لژه، الکسی سنت	ر
سن ژوست، لوئی دو ۲۹۷	راتنو، والتر ۸۴، ۲۳۸
سوئینبرن، الگرنون چارلز ۲۹۲	رافائل ۳۲۵
سوارین، بوریس ۸۲	روبسپیر، ماکسیمیلان ۶۰، ۲۹۴
سیسرون ۶۱، ۷۱، ۷۲، ۱۱۹، ۲۰۲	روزنفلد، کورت ۸۵
سیلیوس، آنجلوس ۲۶۸	روسو، ژان ژاک ۵۸، ۶۰، ۷۰
ش	روشفوکو، فرانسوا دو لا ۲۳۰
شاخت، یالمار ۳۰۴	روننگ ۸۳، ۸۴

- شکسپیر، ویلیام ۱۱، ۲۸، ۲۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۴۲، ۲۵۳، ۳۰۶
- شلر، ماکس ۳۱۲
- شولم، گرهارد ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵
- شیلر، فردریش ۴۶، ۲۹۸
- ع
- عیسی ناصری ۱۰۷، ۱۷۵
- ف
- فاکنر، ویلیام ۶۶، ۱۵۳
- فرانس، آناتول ۲۴۷
- فیشر، روث ۱۰۲
- فینچ-هاتن، دنیس ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۹
- ک
- کائوتسکی، کارل ۸۲، ۹۸، ۱۰۰
- کاپوویلا، لوریس ۱۱۳
- کارول، لوئیس ۳۲۵
- کافکا، فرانتس ۷۶، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴
- کانت، ایمانوئل ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۴۵، ۴۶، ۷۴، ۷۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۴۷
- کراس، کارل ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۳
- کلازویتس، کارل فون ۱۰۱
- کلايست، هاینرش فون ۱۴۴
- کُل، برکلی ۱۴۸
- کلن، چستر ۲۶۰
- کلینگر، کورت ۱۰۸
- کمپیس، توماس آ ۱۱۷
- کیرکه گور، سورن ۱۱۶، ۱۵۵
- گ
- گنورگ، استفان ۲۰۹
- گریم، یاکوب و ویلهلم ۳۲۵
- گلدشتاین، موریتس ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷
- گوته، یوهان ولفگانگ فون ۳۸، ۵۱، ۵۳، ۶۷، ۷۲، ۸۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۷، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۵، ۲۷۳، ۳۰۸، ۳۲۵، ۳۲۷
- ل
- لاندوئر، گوستاو ۸۴

ما لارمه، استفان ۲۵۴،۲۵۵	لاييكشت، كارل ۸۳،۱۰۳
مان، كلّاس ۲۱۱	لايبنيتس، گوتفريد ۱۸۶
مديسون، جيمز ۱۳۸	لژّه، الكسى سنت ۲۱۸
مرينگ، فرانتس ۸۷،۱۰۳	لسكوف، نيكلاى ۱۴۵،۲۴۶
موريك، ادوار ۸۹،۲۹۸	لسينگ، گوتهولد افرام ۳۶،۳۹،۴۵،۴۶
موسولينى ۲۶۴،۲۶۶	۴۷،۴۸،۴۹،۵۰،۵۱،۵۲،۵۳،۵۴،۵۵،۵۶،۵۸
مونتسكيو، شارل ۲۳۰	۵۹،۶۰،۷۰،۷۲،۷۳،۷۴،۷۵،۷۶،۷۷،۷۸
مونتينى، ميشل دو ۲۳۰	۱۳۹،۲۲۶
ميگل، پرمنيا ۱۴۵،۱۴۶،۱۴۷،۱۵۱،۱۵۵	لگتن، چارلز ۲۶۱
ميلران، الكساندر ۸۲	لنگبام، رابرت ۱۵۸
ن	لنين ۸۲،۸۶،۸۷،۸۸،۸۹،۹۴،۹۵،۹۹،۱۰۱
نئاندر، يواخيم ۲۹۰	۱۰۲،۱۰۳،۲۶۶،۲۹۰،۲۹۴،۲۹۵،۲۹۹،۳۰۳
نتل، جى. پى ۸۲،۸۴،۸۵،۸۶،۸۷	لوکاج، گئورگ ۲۶۱
نيچه، فردريش ۲۷،۳۳،۹۰،۹۱،۱۱۶	لوکرتيوس ۲۹۷
۱۶۵،۱۷۱،۲۲۶،۲۹۱	لوکزامبورگ، رزا ۸۱،۸۲
و	لوى، پل ۱۰۲
ويگل، هلن ۳۰۶	لوينه، اوگن ۸۴،۹۵
ودکيند، فرانک ۲۹۸	ليختنبرگ، گئورگ ۲۲۶
وسترپ، گرف ۹۴	ليشتايم، گئورگ ۸۵
وس، يوهان هايڻريش ۱۵۷	م
وگل، ليوتنانت ۸۴	مارخلوسكى، جوليان ۸۹
ولتر، فرانسوا ماري آروئه ۳۰۶	مارشال، مارگارت ۳۲۳
ولتي، اودورا ۱۴۵	ماركس، كارل ۱۹،۳۲،۳۳
	ماکياولى، نيكولو ۵۱،۲۹۵

هوک، سیدنی ۲۵۸،۲۸۴،۲۸۵	ولف، یولیوس ۹۶
هولدرلین، یوهان کریستین ۱۴۵،۳۲۵	ویتگشتاین، لودویگ ۳۲،۲۵۴
هومر ۷۲،۱۳۵،۱۵۷،۲۱۵	ویون، فرانسوا ۲۶۷،۲۸۸،۳۰۵
هیتلر، آدولف ۶۴،۶۶،۸۲،۸۳،۱۱۱،۱۲۳	
۱۲۶،۱۶۴،۱۷۳،۲۰۱،۲۰۲،۲۲۰،۲۶۲،۲۶۳	ه
۲۶۶،۲۶۷،۲۷۱،۲۷۲،۲۸۴،۳۰۳،۳۰۴،۳۰۵	هابر، تامس ۱۷۶
۳۰۷	هاچ، ادلن ۱۱۶
	هاس، هوگو ۸۴
ی	هافمنستال، هوگو فون ۱۶۵،۱۷۰،۱۷۱
یاسپرس، کارل ۳۶،۱۱۹،۱۲۰،۱۲۱،۱۲۲	۱۷۲،۱۸۰،۲۰۲،۲۰۳،۲۰۸،۲۱۰،۲۱۸،۲۲۴
۱۲۳،۱۲۴،۱۲۵،۱۲۶،۱۲۷،۱۲۸،۱۲۹،۱۳۲	۲۵۱،۲۹۸
۱۳۳،۱۳۴،۱۳۵،۱۳۷،۱۳۸،۱۴۰	هالبرگ، ورنر ۱۰۱
یوگیش، لئو ۸۴	هایدگر، مارتین ۲۳،۳۲،۳۳،۴۱،۴۲،۴۳
یونگر، ارنست ۲۸۶	۱۴۵،۲۳۸،۲۴۵،۲۵۱،۲۵۴
ییتس، دبلیو، بی ۳۲۶	هایدن، کنراد ۸۲
	هاینه، فردریش ۱۵۷،۲۲۶،۲۶۵
	هبل، فردریش ۲۷۵
	هبل، یوهان ۱۴۴
	هسل، فرانتس ۲۰۴
	هگل، گئورگ فردریش ۳۱،۱۳۴،۱۳۵
	۱۳۸،۱۳۹،۱۴۰
	همینگوی، ارنست ۱۴۶
	هوخهوت، رولف ۱۱۱
	هورکهایمر، ماکس ۲۱۱
	هوسرل، ادموند ۱۸۶

