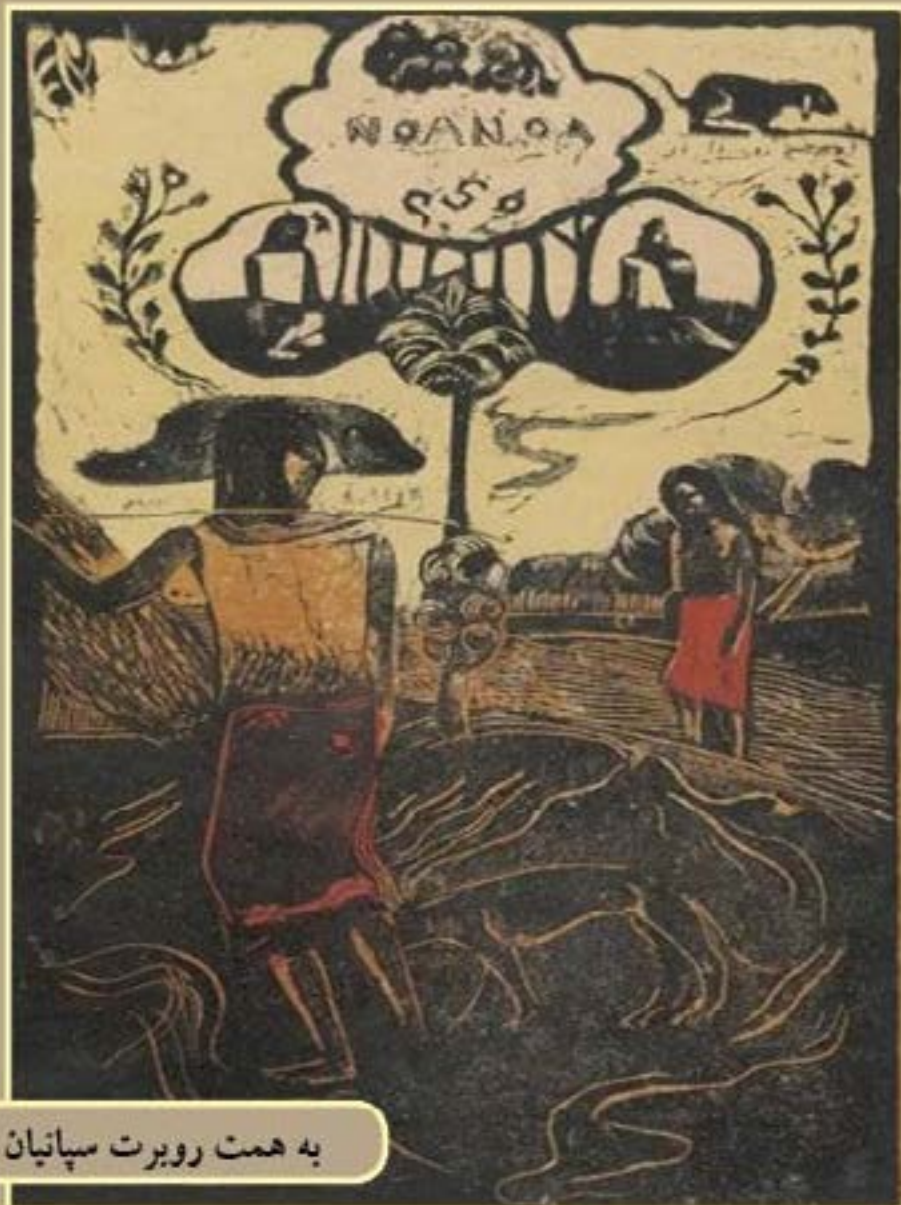




بوم‌شناسی آزادی و
ظهور از هم‌پاشیدگی طبقات

ماری بوکچین



به همت روبرت سپاتیان

بوم‌شناسی آزادی: ظهور و از هم‌پاشیدگی طبقات
ماری بوکچین



موسسه آزاد دانشگاه

بوم‌شناسی آزادی؛
ظهور و ازهم‌پاشیدگی طبقات

ماری بوکچین

به همت روبرت سپانیان



طبیعت‌گرایی دیالکتیکی



طبیعت گرایان دیالکتیکی

بوم‌شناسی آزادی؛ ظهور و ازهم‌پاشیدگی طبقات

نویسنده: ماری بوکچین

به همت روبرت سپانیان

ویراستاری: کمال محمودی

طراحی جلد و صفحه آرایی: شلیر بایزیدی

www.dialecticalnaturalism.com

قدردانی‌ها

کتاب حاضر از موضوع خود خارج نمی‌شود و نظریه‌ای منسجم را در بوم‌شناسی اجتماعی طرح‌ریزی می‌کند که ربط و نسبی با نگرش متعارف در دوران ما ندارد. ولی ما بر شانه‌ی دیگران ایستاده‌ایم، فقط بدین معنا که آن‌ها مسائل را پیش کشیده‌اند و ما ملزم به حل‌شان هستیم.

از این رو، تا حد زیادی به آثار ماکس وبر، ماکس هورکه‌ایمر، تئودور آدورنو و کارل پولانی مدیون‌ام. همهٔ این افراد استادانه مشکلات استیلا و بحران عقل، علم و فنونی را پیش‌بینی کردند که امروزه ما را احاطه کرده است. کوشیده‌ام با پیروی از کوره‌راه‌هایی که متفکران آنارشیست قرن گذشته گشوده‌اند، خصوصاً اصول همکاری طبیعی و اجتماعی پتر کروپوتکین، این موضوعات را حل‌وفصل کنم. من التزام او به ائتلاف‌گرایی را بر پیمان و مبادله مبتنی نمی‌کنم و مفهوم «جامعه‌گرایی» او را (که شخصاً آن را به «اصول همکاری مبتنی بر هم‌زیستی» تفسیر می‌کنم) در میان ارگانیسم‌های غیرانسانی، کمی ساده‌انگارانه می‌دانم. باین حال، کروپوتکین در تأکید خود بر این موارد منحصر به فرد است: نیاز به آشتی‌دادن انسان با طبیعت، نقش کمک متقابل در تکامل طبیعی و اجتماعی، نفرت او از طبقات و رهیافت او بر فنون جدید که بر تمرکززدایی و سنجش انسانی مبتنی است. بر این باورم که

چنین بوم‌شناسی اجتماعی آزادی‌خواهی می‌تواند از ایدئولوژی‌های دوگانه‌انگار و نوکانتی، از جمله ساختارگرایی و بسیاری از نظریه‌های اشتراکی، دور بماند — دوگانه‌انگاری‌ای که امروزه بسیار رواج دارد. برای فهم گسترش استیلا، فنون، علم و ذهنیت — مورد اخیر هم در تاریخ طبیعی و هم در تاریخ بشری — باید نخ تسبیحی را بیابیم که بر گسستگی‌های طبیعت انسانی و غیرانسانی غلبه یافته است.

از لحاظ فکری، به دوروتی لی و پاول رادین در انسان‌شناسی بسیار مدیونم و زمانی را که صرف دست‌وپنجه نرم‌کردن با اثر ای. ای. گوتکیند و تأملات آرمانی مارتین بوبر کرده‌ام، پاس می‌دارم. پدیدار زندگی هانس یناس را منبعی همیشه‌تازه برای الهام‌بخشی در فلسفه طبیعت و کتابی با جذابیت ادبی کم‌نظیر یافتیم. دربارهٔ دیگر منابع نیز باید بگویم که از سنت بسیار گسترده‌ای یاری جست‌ام که خسته‌کردن خواننده با آن نام‌ها بی‌معنی خواهد بود؛ این سنت در همه‌جای این کتاب مشهود است و اصلاً از آن تخطی نشده است.

به مایکل ریوردان مدیونم، همان کسی که بیش از ویراستاری مشتاق و ناشری دلسوز بود. خوانش وسواسی او از این کتاب، پرسش‌های هوشمندانه و باریک‌بینانه‌اش، گشتن به دنبال نقدها و مطالبهٔ او مبنی بر اختصار و وضوح، این کتاب را بیش از آن‌چه قصد داشتم در دسترس خوانندهٔ آمریکایی و بریتانیایی قرار می‌دهد. برای کمک فکری از اروپا نیز باید از دوست عزیزم، کارل لودویگ شینبل، قدردانی کنم که فصول آغازین را مطالعه کرد، پرسش‌های شاگردانش در دانشگاه فرانکفورت را بر آن افزود و مرا واداشت موضوعاتی را بررسی کنم که به‌طور عادی نادیده‌شان می‌گیرم. ریچارد مریل نیز، همچون مایکل ریوردان، منبعی بی‌پایان از مقالات و داده‌هایی بود که محتوای علمی بخش «سخن پایانی» از آن‌ها استنتاج شده است. دم‌دست داشتن زیست‌شناسی چنین توانا و دلربا صرفاً مزیت نیست؛ بلکه خوراکی لذیذ برای اندیشه است. مایلم که از لیندا گودمن، ویراستار هنری، قدردانی کنم که استعدادش را در جایگاه

مدیر هنری در این کتاب به کار گرفت و جذابیت زبانشناسانه به این کتاب داد. من از مزایای نمونه‌خوان‌های بسیار دلسوز بهره‌مند بودم، خصوصاً نایومی استین‌فیلد که فهمی جالب‌توجه از ایده‌ها و مقاصد من ابراز کرد.

در نگارش بوم‌شناسی آزادی، از حمایت افراد بسیاری برخوردار بوده‌ام که به پاس قدردانی، مایلم نام برخی از آن‌ها را بیان کنم. تشکر می‌کنم از آمادو پرتولو، جینا بلومن‌فلد، دبی بوکچین، جوزف بوکچین، رابرت کسیدی، دن چودور کوف، جان کلارک، جین کولمن، روسلا دیلئو، دیوید و شرلی ایسن، نسترا کینگ، آلان کورتز، وین هیز، پرت پورتن، دیمیتری روسوپولوس، ترنت شیرویر و همکارانم در دانشگاه رامپوی نیوجرسی و نهاد بوم‌شناسی اجتماعی در ورمانت. بدون موافقت بنیاد رابینوویتز، نمی‌توانستم تألیف این کتاب را در ابتدای دههٔ ۱۹۷۰ آغاز کنم. همچنین، نمی‌توانستم این کتاب را تکمیل کنم اگر دانشگاه رامپو مرخصی هفت‌ساله را برای من مهیا نکرده بود.

این کتابی خودسرانه بوده است که ماجراها داشته است. از همین رو، مایلم این قدردانی‌ها را با نکات دلپسند (گذشته از نقص‌های جنسیتی) آرمان‌گرای مورد علاقه‌ام، ویلیام موریس، به پایان ببرم:

آدمیان می‌جنگند و شکست می‌خورند، و با وجود این که شکست می‌خورند، همان چیزی که برایش جنگیده‌اند اتفاق می‌افتد. وقتی اتفاق می‌افتد، معلوم می‌شود هدفی نبوده که آن‌ها داشته‌اند و دیگر آدمیان نیز باید زیر لوای نام‌های دیگر برای هدفشان بجنگند.

ماری بوکچین

برلینگتون، ورمانت

اکتبر ۱۹۸۱

می‌توانیم نتیجه بگیریم درسی که آدمی از مطالعه طبیعت و تاریخ خود می‌گیرد، حضور همیشگی تمایلی دوگانه است — تمایل به پیشرفت بیشتر از جانب جامعه‌گرایی، و از سوی دیگر نیز تمایل به ترقی نتیجه‌بخش در شدت زندگی... این تمایل دوگانه، به‌طور کلی، ویژگی متمایز زندگی است. این تمایل همیشه هست و یکی از صفات زندگی است و به آن تعلق دارد، فرقی هم نمی‌کند که زندگی چه شکلی را در سیاره‌ی مان یا جای دیگر به خود بگیرد. و این مطالبه‌ای متافیزیکی مبنی بر «جهان‌شمولی قانون اخلاقی» یا پنداشت محض نیست. بی‌آن‌که جامعه‌گرایی پیوسته گسترش یابد و در نتیجه‌اش احساسات شدید و متنوع بیشتر شود، زندگی ممکن نخواهد بود.

پتر کروپوتکین، اخلاق

ما داریم چگونه هدیه‌دادن را فراموش می‌کنیم. نقض اصل مبادله امری چرند و ناپسند است؛ این‌جا و آن‌جا حتی کودکان نیز هدیه‌دهنده را به دیده‌تردید می‌نگرند، گویی که هدیه صرفاً حقه‌ای است تا به آن‌ها مسواک و صابون بفروشد. در عوض، ما خیریه، نیکوکاری تعیین‌شده و عبور بابرنامه از زخم‌های مشهود جامعه را داریم. البته در عوامل سازمان‌یافته جامعه، دیگر جایی برای انگیزش‌های بشری نیست. این هدیه به‌سبب توزیعش و تخصیص عادلانه‌اش، و در یک کلام، به‌سبب مواجهه دریافت‌کنندگان به‌مثابه کالا، لزوماً با تحقیر همراه است.

تئودور آدورنو، اخلاق حداقلی

هستی‌شناسی، به‌مثابه‌ی مبنایی برای اخلاق، اصل آغازین فلسفه بود. جدایی این دو که جدایی قلمروی «عینی» و «ذهنی» است، سرنوشت جدید است. اگر اصلاً گردهم‌آیی‌ای در کار باشد، فقط از طریق مقصود «ذهنی» انجام‌شدنی خواهد بود؛ یعنی از طریق بازبینی تصور طبیعت. و این تصور نیز در جریان است، نه این‌کمانع طبیعت شود تا از [تحقق] چنین نویدی جلوگیری به عمل آورد. چه‌بسا از جانب هدایت درونی تکامل تام‌وتمامش سرنوشت انسانی بیرون آید که در کامل‌کردن خودش وجودی را نام می‌نهد و در همان اثنا متوجه‌ی دغدغه‌ی جوهر جهان‌شمول می‌شود. از این رو، اصل اخلاقی‌ای را نتیجه خواهد داد که نهایتاً نه بر آزادی عمل شخص مبتنی است نه بر نیازهای جامعه، بلکه طبیعت اشیا آن را بر تکلیف عینی بنیان گذارده است.

هانس یناس، پدیدار زندگی

مقدمه

این کتاب نوشته شده است تا نیاز به بوم‌شناسی اجتماعی بنیانی و یکدست را برآورده کند؛ یعنی بوم‌شناسی آزادی. از سال ۱۹۵۲ که نخستین بار از این بحران زیست‌محیطی روبه‌رشد آگاه شدم و حدس می‌زدم که یک نسل بعد به چنین حدّ شگفت‌آوری برسد، این [ایده] را در ذهنم پرورش داده‌ام. در آن سال، مقاله‌ای کتاب‌گونه به نام «معضلات مواد شیمیایی در غذا» را نگاشتم (بعداً در آلمان با نام *Lebensgeföhrliche Lebensmittel* در قالب کتاب به چاپ رسید). این مقاله، با توجه به اندیشه‌ورزی قبلی‌ام بر [تفکرات] مارکس، نه‌فقط آلودگی زیست‌محیطی را بلکه سرچشمه‌های اجتماعی ریشه‌دار آن را نیز بررسی می‌کند. مشکلات زیست‌محیطی نیز همچون مشکلات اجتماعی در ذهنم بسط یافته است و معضلات بوم‌شناسی طبیعی به معضلات «بوم‌شناسی اجتماعی» تبدیل شده است_ عبارتی که در آن زمان به‌ندرت استفاده می‌شد.

این موضوع هرگز از ذهنم بیرون نرفت. در واقع، ابعاد این موضوع، بی‌اندازه گسترده و عمیق شده است. در اوایل دهه ۱۹۶۰، دیدگاه‌هایم را می‌شد در صورت‌بندی خشک و سراسرتی خلاصه کرد: همین مفهوم تسلط انسان بر طبیعت ثمره تسلط واقعی انسان بر انسان است. از نظر من، این ایده واژگون‌سازی پر دامنه‌ای

از مفاهیم بود. بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتی که بعد از سال ۱۹۵۲ منتشر کردم که با محیط زیست ساختگی ما (۱۹۶۳) آغاز شد و با به‌سوی جامعه‌ای بوم‌شناسانه ادامه یافت، کندوکاو‌هایی دربارهٔ این موضوع بنیادین بوده‌اند. از آن‌جا که مقدمه‌ای ما را به مقدمهٔ دیگر می‌رساند، آشکار شد که در آثار من، طرحی منسجم در حال شکل‌گیری است؛ یعنی نیاز به تبیین ظهور سلسله‌مراتب و تسلط اجتماعی و نیز روشن‌ساختن ابزارها، حساسیت و رویه‌ای که می‌توانست جامعهٔ بوم‌شناسانه‌ای واقعی و هماهنگ را نتیجه دهد. کتابم پس از کمیابی آنارشیسم (۱۹۷۱) این رهیافت را پیش نهاد. این کتاب که گردآوری جستارهایی از سال ۱۹۶۴ به بعد بود، به جای سلسله‌مراتب به طبقه، به جای استثمار به تسلط، به جای صرف براندازی دولت به نهادهای آزادی‌خواه، به جای عدالت به آزادی و به جای خوشبختی به خوشی توجه کرد. از نظر من، این تأکید در حال تغییر صرفاً لفظی فرهنگ متقابل نیست؛ بلکه نشان‌دهندهٔ عزیمتی سریع از پایبندی‌ام به هر نوع از جامعه‌گرایان سنتی است. در عوض، ایدهٔ شکلی جدید از بوم‌شناسی اجتماعی طرفدار آزادی را ارائه کردم — یا آن‌طور که ویکتور فرکیس، در بحث از دیدگاه‌های اجتماعی‌ام، نام نهاد: «اکو آنارشیسم»^۱.

اخیراً نیز همچون دههٔ ۱۹۶۰، واژگانی شبیه سلسله‌مراتب و تسلط به‌ندرت استفاده می‌شوند. افراطیان سنتی، خصوصاً مارکسیست‌ها، همچنان تقریباً فقط اصطلاحات طبقات، تجزیه و تحلیل طبقه و آگاهی طبقه را به کار می‌برند. مفهوم [موردنظر] آن‌ها از ستم اساساً محدود به استثمار مادی، تهیدستی خردکننده و استفادهٔ

۱. Eco-anarchism

ناعادلانه از طبقه کارگر می‌شد. به همین نحو، آنارشویست‌های سنتی بیشتر تأکیدشان را بر دولت به‌مثابه منبع همه‌جا حاضر برای اجبار اجتماعی متوجه ساختند.^۱ همان‌طور که در مارکس‌گرایی سنتی، ظهور مالکیت خصوصی به «گناه نخستین» جامعه تبدیل شد، ظهور دولت نیز در آنارشویسم سنتی به «گناه نخستین» جامعه تبدیل شد. حتی فرهنگ متقابل در اوایل دهه ۱۹۶۰ نیز از استعمال عبارت سلسله‌مراتب اجتناب می‌کرد و «تردید در اقتدار» را ترجیح می‌داد، بی‌آن‌که پیدایی اقتدار، رابطه‌اش با طبیعت و معنای ایجاد جامعه‌ای تازه را بکاود.

در طول این سال‌ها، بر این پرسش تمرکز کرده‌ام که جامعه‌ای واقعاً آزاد و مبتنی بر اصول بوم‌شناسانه، چگونه می‌تواند واسطه

۲. واژه «سنتی» را عمداً این‌جا و در صفحات بعدی به کار برده‌ام. من به نظریه‌پردازان افراطی برجسته قرن نوزدهم اشاره نمی‌کنم — یعنی پرودون، کروپوتکین و باکونین — بلکه اشاره‌ام به پیروان‌شان است که غالباً دیدگاه‌های در حال بسط‌شان را به اصول صلب و کوتاه‌بینانه تبدیل می‌کنند. همان‌طور که دیوید اسپنر، آنارشویست کم‌سن‌وسال، در گفتگویی شخصی بیان می‌کند: «اگر کروپوتکین و باکونین به اندازه آزادی خواهان معاصر ما وقت صرف تفسیر ی‌پرودون می‌کردند . . . چه‌بسا خدا و دولت باکونین یا مساعدت دوجانبه کروپوتکین اصلاً نوشته نمی‌شد.»

ارتباط بشریت با طبیعت شود. در نتیجه، کاوش در باب بسط فناوری جدیدی را آغاز کردم که شاخص آن ابعاد درک‌شدنی انسان باشد. چنین فناوری‌ای شامل این موارد است: صفحه‌خورشیدی کوچک، تأسیسات بادی، باغ‌هایی [با کشت] طبیعی و استفاده از «منابع طبیعی» که به‌دست جمعیت‌های غیرمتمرکز به عمل آمده است. این دیدگاه به‌سرعت به دیدگاهی می‌رسد — نیاز به مردم‌سالاری محض، نیاز به تمرکززدایی شهری، نیاز به حدّ بالایی از خودکفایی و نیاز به قدرت‌دادن به خود که مبتنی بر آشکال همگانی زندگی اجتماعی — در یک کلام، اشتراک غیراقتداری که از چندین اشتراک درست شده است.

همین‌طور که در طول سالیان — خصوصاً در دهه‌ی بین اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ — این ایده‌ها را منتشر می‌کردم، آنچه مرا گرفتار کرد، گستره‌ای بود که مردم مایل‌اند اتحاد، انسجام و تمرکز زیادشان را بر هم زنند. مثلاً مفاهیمی همانند تمرکززدایی و شاخص انسانی، ماهرانه اصطلاح‌گذاری شده‌اند، بدون ارجاع به فنون خورشیدی و بادی یا کارهای زیست‌کشاورزی که زیربنای مادی این فنون است. مُجاز بود که هر بخشی به‌خودی‌خود تنزل یابد، در حالی که اجازه دادند فلسفه‌ای که آن‌ها را در کل یکپارچه متحد کرد، از بین برود. تمرکززدایی صرفاً به‌مثابه‌ی ترفندی برای طراحی جامعه وارد مطالعات شهری شد، در حالی که فناوری جایگزین به رشته‌ای کم‌دامنه تبدیل شد که مختص به محافل علمی و نسل جدیدی از فن‌سالاران شد. در نتیجه، هر اندیشه‌ای از تجزیه و تحلیل انتقادی جامعه فاصله گرفت — یعنی از نظریه‌ی بنیادین بوم‌شناسی آزادی.

برایم آشکار شده است که اتحاد دیدگاه‌هایم — بوم‌شناسی کل‌نگری آن‌ها، نه صرف تک‌مؤلفه‌هایشان — به آن‌ها ضربه‌ی بنیادین زده است. این که جامعه‌ای تمرکززدایی شود، از انرژی خورشیدی یا بادی استفاده کند، این که کشاورزی‌اش طبیعی باشد یا آلودگی

را کاهش دهد- هیچ‌کدام از این مقیاس‌ها به‌خودی‌خود یا حتی با ترکیب‌شدن محدود با دیگر مقیاس‌ها نیز بوم‌شناسی اجتماعی ایجاد نمی‌کند. با این حال، گام‌های تدریجی با حُسن نیت نیز این بوم‌شناسی را ایجاد نمی‌کند، اگرچه تاحدّی معضلاتی را حل می‌کند که جهانی، سراسری و فاجعه‌بار شده باشند. اگر هم راه‌حلی وجود داشته باشد، «چاره‌سازی‌ها»ی جزئی صرفاً آرایشی است که ماهیت مستقر بحران بوم‌شناسانه را پنهان می‌کند. از همین رو، این راه‌حل‌ها توجّه عمومی و رهیافت نظری را از فهم مناسبِ ژرفا و حوزه‌ی تغییرات ضروری منحرف می‌کند.

با این‌همه، این دیدگاه‌ها که با کلی منسجم ترکیب شده و حمایت دائم کاربست بنادین را در پس خود دارد، وضع موجود را با شیوه‌ای دور از دسترس دچار چالش می‌کند - تنها شیوه‌ای که با ماهیت این بحران متناسب است. مشخصاً همین پیوند ایده‌ها بوده است که در بوم‌شناسی آزادی به دنبال دستیابی به آن هستیم. و این پیوند باید ریشه در تاریخ داشته باشد - یعنی در ایجاد ارتباطات اجتماعی، نهادهای اجتماعی، تغییر فناوری‌ها و حساسیت‌ها، و نهادهای سیاسی؛ فقط در این صورت است که امید دارم حس پدیدایی، تقابل و استمراری را ایجاد کنم که معنایی واقعی به دیدگاه‌هایم بدهد. تفکر اتوپیایی سازنده که از پیوند [پیشنهادی] من نتیجه می‌شود، ممکن است بر واقعیت‌های تجربه بشری پی‌ریزی شده باشد. اگر قرار است که بشریت و پیچیدگی زیست‌شناختی متکی به آن دوام بیاورند، شاید‌ها ناگزیر بایستی به باید تبدیل شوند. تغییر و بازسازی ممکن است از معضلات کنونی بیرون آید، اما از آرزواندیشی و توهمات مبهم نه.

استفاده من از واژه سلسله‌مراتب در زیرعنوان این کتاب با هدف تحریک [خواننده] بوده است. نیاز قوی نظری‌ای وجود دارد که میان واژه سلسله‌مراتب با واژگان پرکاربردتر طبقه و دولت تقابل ایجاد کنیم؛ استفاده بی‌محابا از این اصطلاحات ممکن است موجب ساده‌انگاری

خطرناک واقعیت اجتماعی شود. استفاده از واژگان سلسله‌مراتب، طبقه و دولت به‌جای یکدیگر، همچنان که برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی چنین می‌کنند، خائنانه و نوعی تاریک‌اندیشی است. این کار که به اسم جامعه «بی‌طبقه» و «آزادی‌خواه» انجام می‌شود، به‌آسانی می‌تواند وجود ارتباطات طبقاتی و حساسیت طبقاتی را پنهان کند و چه‌بسا هر دوی این [نتایج] — حتی در نبود استثمار اقتصادی یا اجبار سیاسی — منجر به عدم استقلالی همیشگی شود.

منظورم از سلسله‌مراتب، نظام‌های فرهنگی، سنتی و روان‌شناختی فرمانبرداری و دستوری است، نه صرفاً نظام‌های اقتصادی و سیاسی که مدلول مناسبی برای واژگان طبقه و دولت‌اند. بر همین اساس، سلسله‌مراتب و تسلط در جامعه «بی‌طبقه» و «بی‌دولت» نیز می‌توانند به حیات خود ادامه دهند. اشاره من به این تسلط‌هاست: تسلط سالخوردگان بر جوانان، مردان بر زنان، نژادی بر نژاد دیگر، دیوان‌سالارانی که سوگند خورده‌اند به نفع «مصلح‌اهم اجتماعی» سخن بگویند بر «توده‌ها»، شهرنشینان بر روستائینان و در مفهوم روان‌شناسانه دقیق نیز تسلط ذهن بر بدن، عقلانیت ابزاری سطحی‌نگر بر روح و جامعه و فناوری بر طبیعت. البته جامعه بی‌طبقه اما سلسله‌مراتبی اکنون وجود دارد (و قبلاً وجود چنین جوامعی پنهان بوده است)؛ با این حال، مردمانی که در این جوامع زندگی می‌کنند، نه از آزادی بهره‌مندند و نه مهار زندگی‌شان به دست خودشان است.

مارکس که از آثارش عمدتاً انتظار پیچیده‌کردن مفاهیم می‌رود، تعریفی سراسر است و صریح از طبقه ارائه می‌کند. مزیت او این بود که نظریه جامعه طبقاتی‌اش را درون چارچوب محکم عینی اقتصادی بسط داد. چه‌بسا پذیرفته‌شدن گسترده او به‌خوبی نشان دهد که در دوران ما، مشکلات اقتصادی بر همه دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی تفوق دارد. در واقع، این تصور که «تاریخ همه جوامع پیش از این، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است» ظرافت و ابهت

خاصی دارد. اگر ساده بگوییم، طبقهٔ حاکم همان قشر اجتماعی ممتازی است که مالک یا اختیاردار ابزار تولید است و تودهٔ مردم را، همان طبقهٔ فرمانبردار که این نیروهای تولید را به مرحلهٔ عمل می‌رسانند، استثمار می‌کند. اساساً ارتباط طبقات همان ارتباط مبتنی بر مالکیت زمین، ابزار، ماشین‌ها و تولیدات وابسته به آن است. در نتیجه، استثمار به معنای استفاده از حاصل تلاش دیگران برای چنین کارهایی است: برآوردن نیازهای مادی خود، تجملات و تن‌آسایی، و برای جمع‌آوری و نوسازی سازندهٔ فناوری. این جاست که می‌توان گفت موضوع تعریف طبقه تمام شده است — و با این حال، روش معروف مارکس، «تجزیه و تحلیل طبقه»، کلاف مادیات مبتنی بر مصالح اقتصادی، ایدئولوژی‌ها و فرهنگ را باز می‌کند.

با این که سلسله‌مراتب شامل تعریف مارکس از طبقه می‌شود و حتی از لحاظ تاریخی نیز جامعهٔ طبقاتی را ایجاد کرده است، فراتر از این معنای محدودی را شامل می‌شود که به این قالب اقتصادی دارای طبقه‌بندی و گسترده نسبت داده شده است. با این حال، گفتن چنین سخنانی تعریفی برای اصطلاح سلسله‌مراتب ارائه نمی‌کند و تردید داریم که تعریفی شسته‌ورفته بتواند معنای [کاملی] از آن را شامل شود. من این [مفهوم] را از لحاظ تاریخی و وجودشناسانه، نظام پیچیده‌ای شامل فرمان و فرمانبرداری می‌بینم که نخبگان به انحصار مختلفی مهار زیردستان خود را در دست گرفته‌اند، بی‌آن که لزوماً آن‌ها را استثمار کنند. شاید چنین نخبگانی حتی از ثروت مادی هم برخوردار نباشند؛ شاید حتی خودشان را از مالکیت رها کرده باشند، همان‌طور که «محافظ» نخبه [در آثار] افلاطون قدرت اجتماعی داشت، اما ثروت مادی نداشت.

سلسله‌مراتب صرفاً شرایطی اجتماعی نیست؛ بلکه نوعی آگاهی و حساسیت نسبت به پدیده‌ها در هر مرحلهٔ شخصی و تجربهٔ جمعی است. جوامع پیشاخط اولیه (من این‌ها را جوامع «ارگانیک»

می‌نامم) در قالبی درست ممزوج‌شده و متحد وجود داشت و مبتنی بر پیوندهای خویشاوندی، گروه‌های سنی و تقسیم جنسی نیروی انسانی بود. ^۱حس قوی آن‌ها به اتحاد درونی و ظاهر برابرطلبشان نه فقط شامل ارتباط خودشان می‌شد، بلکه به ارتباطشان با طبیعت نیز بسط می‌یافت. مردمان فرهنگ‌های پیشاخط خودشان را «اربابان خلقت» تلقی نمی‌کردند (عبارتی که از مسیحیان معتقد به بازگشت مسیح وام گرفته شده است)، بلکه خود را بخشی از جهان طبیعت می‌دانستند. آن‌ها نه برتر از طبیعت و نه پایین‌تر از آن بودند، بلکه درون طبیعت قرار داشتند.

در جوامع ارگانیک، تفاوت‌ها میان افراد، گروه‌های سنی و جنسیت‌ها — و میان بشریت و گوناگونی طبیعی پدیده‌های زنده و غیرزنده — (با استفاده از عبارت عالی هگل) به‌مثابه «اتحاد تفاوت‌ها» یا «اتحاد کثرت» تلقی می‌شوند، نه به‌مثابه سلسله‌مراتب‌ها. دورنمای آن‌ها به‌شکلی متمایز بوم‌شناسانه است و از همین دورنماست که تقریباً ناآگاهانه اندام‌واره‌ای از ارزش‌ها را درست کرده‌اند که بر رفتارشان در قبال افراد جامعه خودشان و جهان زندگی تأثیر می‌گذارد. همان‌طور که در صفحات پیش رو ادعا کرده‌ام، بوم‌شناسی نه «شاه

۱. مبدا تأکید من بر امتزاج و جامعه در «جوامع ارگانیک» بد فهم شود. مایلم این‌جا هشدار ده‌م. منظوم از اصطلاح «جامعه ارگانیک» جامعه‌ای نیست که به‌مثابه موجودی زنده فهم می‌شود — مفهومی که بوی مفاهیم شرکت‌گرایان و سلطه‌گرایان از زندگی اجتماعی را می‌دهد. در بیشتر موارد، این اصطلاح را به کار بردم تا جامعه‌ای قالب‌ریزی‌شده به‌شکل خودانگیخته، مختارانه و برابرطلب را مشخص کنم — جامعه‌ای «طبیعی» به همان معنا که از نیازهای درونی انسان برای مشارکت، همبستگی و توجه پدید آمده است. علاوه بر این، گاهی این اصطلاح را در معنایی آزادتر به کار می‌برم تا جوامع واقعا مسنجمی را توصیف کنم که جامعه‌گرایی انسان، آزادی بیان و اختیارداری توده مردم را پرورش می‌دهد. برای اجتناب از فهم اشتباه، اصطلاح «جامعه بوم‌شناسانه» را اختصاص داده‌ام تا ویژگی رهیافت آرمانی‌ای که در بخش‌های پایانی این کتاب پیش‌نهاده شده است، مشخص شود.

حیوانات» می‌شناسد و نه «مخلوقات پست» (چنین اصطلاحاتی از ذهنیت ما ناشی می‌شود که مبتنی بر سلسله‌مراتب است). در عوض، با اکوسیستم‌هایی سروکار دارد که موجودات زنده در آن مستقل‌اند و در دائمی‌کردن ثبات نظم طبیعی نقش مکمل را ایفا می‌کنند.

به تدریج، جوامع ارگانیک کمتر قالب‌های سنتی تفاوت‌گذاری و طبقه‌بندی را گسترش دادند. اتحاد اصلی آن‌ها رو به زوال رفت. قلمرو اجتماعی‌سیاسی یا «مدنی» زندگی بسط یافت و مقام روبه‌فزونی‌ای را به بزرگان کلیسا و مردان جامعه داد، همان کسانی که اکنون این قلمرو را بخشی از سهم نیروی انسانی قبیله‌ای می‌دانند. تفوق مردان بر زنان و کودکان اساساً یکی از نتایج کارکردهای اجتماعی مردان در جامعه بود — کارکردهایی که به هیچ‌وجه منحصر در [جنبه] اقتصادی نبودند، برخلاف نظریه‌پردازان مارکسیست که مایل‌اند همین را باور کنیم. حيله‌گری مردان در فریب زنان امری بود که بعداً نمایان شد.

تا این مرحله از تاریخ یا ماقبل تاریخ، بزرگان کلیسا و مردان به‌ندرت نقش‌هایی را بر عهده می‌گرفتند که از لحاظ اجتماعی تسلط داشته باشند، زیرا قلمرو اجتماعی‌شان اهمیت چندانی برای جامعه نداشت. البته قلمرو مدنی را اهمیت بسیار زیاد قلمرو «خانگی» زنان به‌شکلی محسوس متعادل کرده بود. خانه‌داری و فرزندآوری مسئولیت‌هایی بودند که در جوامع ارگانیک اولیه بسیار مهم‌تر از امور سیاسی و نظامی محسوب می‌شدند. جامعه اولیه در تدابیر ساختاری و نقش‌هایی که اعضای مختلف جامعه بر عهده می‌گیرند، عمیقاً با جامعه امروزی تفاوت داشت.

با این حال، حتی با ظهور سلسله‌مراتب در آن جوامع نیز نه طبقات اقتصادی یا ساختارهای دولتی وجود داشت و نه مردم را به‌شکلی نظام‌مند استثمار می‌کردند. لایه‌های مشخصی از جمله بزرگان کلیسا، کاهنان و در نهایت همه مردان به‌طور کلی مدعی امتیازاتی

برای خودشان شدند — اغلب هم صرف وجههٔ مبتنی بر شناسایی اجتماعی بود، نه منفعت مادی. ماهیت این امتیازات، اگر بتوان چنین نامی بر آن نهاد، مستلزم بحثی دقیق‌تر از آن چیزی است که تا به امروز دربارهٔ آن مطرح شده است. من کوشیده‌ام تا این امتیازات را با دقت و با جزئیات شایان توجه ارزیابی کنم. بعدها بود که طبقات اقتصادی و استثمار اقتصادی پدیدار شد و در نهایت نیز دولت با دیوان‌سالاری دوازده‌سترس و متعلقات نظامی‌اش از پی آن آمد.

اما انحلال جوامع ارگانیک به جوامع سلسله‌مراتبی، طبقاتی و سیاسی به‌شکلی نامرتب و بی‌نظم اتفاق افتاد و فراز و نشیب‌هایی در طول دوره‌های زمانی داشته است. برجسته‌ترین نوع این انحلال را در روابط زنان و مردان می‌توانیم ببینیم — خصوصاً برحسب ارزش‌هایی که با تغییر نقش‌های اجتماعی همراهی می‌کرده است. مثلاً اگرچه انسان‌شناسان مدت‌های مدیدی است که در فرهنگ‌های بسیار گسترش‌یافتهٔ شکارچی، حدّ مفرطی از برتری اجتماعی را برای مردان قائل شده‌اند — برتری‌ای که احتمالاً هرگز بیش از مقداری که پیشینیان‌شان از غارت‌های خود بهره بردند، از آن بهره‌مند نشدند — جابه‌جا کردن فرهنگ شکارچی با باغبانی که عمدتاً زنان کار باغبانی را انجام می‌دادند، عدم تعادل میان جنسیت‌ها را جبران کرد. مرد شکارچی «سلطه‌جو» و زن خوراک‌آور «سلطه‌پذیر» تصویرهایی نمایشی و مبالغه‌ای‌اند که انسان‌شناسان مرد در دوران گذشته با موضوعات بومی و «رام‌نشده» خود تحمیل کرده‌اند. اما قطعاً تنش و فراز و نشیب در ارزش‌ها، گذشته از ارتباطات اجتماعی، باید در جوامع شکاری و گردهم‌آیی نخستین ادامه یافته باشد. انکار همین وجود تنش‌های مبتنی بر نگرش تبیین این موضوع را بسیار دشوار می‌کند که چرا اصلاً سلسله‌مراتب و دورنمای خشونت‌بار آن وجود یافته‌اند؛ در حالی که این تنش‌ها باید میان مرد شکارچی‌ای باشد که باید برای [به‌دست‌آوردن] غذا بکشد و بعداً هم به‌نفع اطرافیانش بجنگد و

زن خوراک‌آوری‌ای که برای غذایش جستجو کرده و بعداً هم آن را کشت کرده است.

اگرچه تغییراتی که ارائه کردم فناورانه و تاحدی اقتصادی بودند همان‌طور که اصطلاحات خوراک‌آوران، شکارچیان و باغبان‌ها را چنین دلالتی دارند_ نباید فرض کنیم که این تغییرات مستقیماً مسائل جابه‌جایی و وضعیت جنسی بوده‌اند. با توجه به مرحله تفاوت سلسله‌مراتبی که در این دوره زودهنگام زندگی اجتماعی نمایان شده است_ حتی در جامعه پدرسالاری زنان هنوز نه فرومایه و نسبت به مردان درجه دوم اند و نه جوانان تحت انقیاد سخت سالخوردگان درآمد‌دهند. البته ظهور نظامی که رتبه می‌دهد و امتیازی را به قشری علیه قشر دیگر می‌بخشد، مشخصاً سالخوردگان بر جوانان، شکلی از جبران است که اغلب بازتاب‌دهنده خصوصیات برابری را به جامعه ارگانیک است، نه خصوصیات سلطه‌گرایی جوامع بعدی.

وقتی تعداد جوامع مبتنی بر باغبانی رو به فزونی گذاشت تا بدان جا که زمین‌های قابل کشت نسبتاً کمیاب شدند و نزاع‌ها روز‌به‌روز به امری عادی تبدیل می‌شد، جنگجویان جوان از مقامی سیاسی اجتماعی بهره‌مند شدند که آن‌ها را به «بزرگ‌مردان» جامعه تبدیل کرد و در قدرت مدنی با بزرگان کلیسا و کاهنان هم‌رتبه شدند. از همه جهات، رسوم، ادیان و حساسیت‌های مادرسالارانه هم‌زمان با رسوم، ادیان و حساسیت‌های پدرسالارانه وجود داشته است و از همین روست که اغلب در دوره انتقال، خصوصیات سخت‌گیرانه پدرسالاری دیده نمی‌شود. چه مادرسالارانه و چه پدرسالارانه، برابری با سابقه‌تر جامعه ارگانیک به زندگی اجتماعی نفوذ می‌کند و فقط به شکلی تدریجی از بین می‌رود و نیز مدت‌ها پس از این که جامعه طبقاتی پایه‌هایش را با ارزش‌ها و حساسیت‌های عامه‌پسند محکم کرده است، ردپاهای بسیاری را به جا می‌گذارد.

دولت، طبقات اقتصادی و استثمار نظام‌مند مردمانی که تحت فرمان درآمد‌دهند، نتیجه گسترشی بسیار پیچیده‌تر و طولانی‌تر از

آن چیزی بوده است که نظریه‌پردازان افراطی در دوران خود متوجه آن شده‌اند. در عوض، بینش آن‌ها نسبت به ریشه‌های طبقات و جوامع سیاسی اوج گسترش ماهرانه، پیشینی و غنی جامعه به قالب‌های سلسله‌مراتبی است. تفرقه در جامعه ارگانیک به‌شکلی فزاینده [برتری طلبی‌ها] را برانگیخت: برتری سالخوردگان بر جوانان، برتری مردان بر زنان، برتری کاهنان و بعداً نظام کشیشی بر مردم درس‌نخوانده، برتری یک طبقه بر طبقه‌ای دیگر و برتری تشکیلات دولت بر کلیت جامعه.

برای خواننده‌ای که تصور رایج دوران ما در ذهنش رسوخ کرده است، نمی‌توانم چندان با شدت تأکید کنم که جامعه در قالب دسته‌ها، خانواده‌ها، طایفه‌ها، قبیله‌ها، هم‌پیمانان قبیله‌ای، روستاها و حتی شهرداری‌ها بسیار پیش از تشکیلات دولتی وجود داشته‌اند. دولت با مأموران متخصص خود، دیوان‌سالاری‌ها و ارتش‌هایش در گسترش اجتماعی انسان بسیار دیر به وجود آمد. اغلب کاملاً فراتر از سرحد تاریخ. دولت با ساختارهای اجتماعی موازی خود در تضادی جدی است، ساختارهایی همچون اصناف، محله‌ها، جوامع عامه‌پسند، تعاونی‌ها، شوراهای شهر و انواع متنوع انجمن‌های شهری.

اما سازماندهی سلسله‌مراتبی همه وجه امتیازها منتهی به ساختاربندی جامعه «مدنی» به‌مثابه نظامی رسمی نمی‌شود که مبتنی بر اطاعت و فرمان باشد. در زمان‌هایی، سلسله‌مراتب به جنبه‌هایی از زندگی هجوم آورد که کمتر لمس‌شدنی بوده‌اند. فعالیت ذهنی را برتر از کار جسمانی، تجربه عقلانی را برتر از هوس‌رانی، «مبادی واقعیت» را برتر از «مبادی لذت» و در نهایت نیز داوری، اخلاق و روحیه‌ای را که توسط سلطه‌گرایی وصف‌نشده‌ای شایع شده باشد و باید فرمانش اجرا شود، برتر از زبان و ابتدایی‌ترین اشکال نمادسازی دانسته‌اند. رهیافت کثرت اجتماعی و طبیعی از حساسیت ارگانیکی تغییر پذیرفته است که پدیده‌های متفاوت را در ذهنیت سلسله‌مراتبی به‌مثابه اتحاد کثرت‌ها می‌داند. این ذهنیت

سلسله‌مراتبی خُردترین پدیده را در هرم‌هایی مخالف دسته‌بندی می‌کند که حول مفاهیم «فرودستان» و «بالادستان» بنا نهاده شده‌اند. و آنچه با حساسیت آغاز شده باشد، به حقیقتی عینی در عرصهٔ اجتماعی تبدیل شده است. از این رو، تلاش برای بازگرداندن اصل اتحاد در کثرت به نوبهٔ خود به تلاشی اجتماعی تحویل یافته است_ تلاشی انقلابی که باید حساسیت را بازآرایی کند تا جهان واقعی نیز بازآرایی شود.

ذهنیت سلسله‌مراتبی [اندیشهٔ] کناره‌گیری از لذت‌های زندگی را رشد می‌دهد. این ذهنیت برای «فرودستان» زحمت، گناه و قربانی را و برای «بالادستان» نیز کام‌گیری افراطی از هر هوسی را توجیه می‌کند. تاریخ عینی این ساختار اجتماعی همچون تاریخ ذهنی این ساختار روانی درونی‌سازی شده است. چه بسا دیدگاه من برای نوفرویدیان شنیع باشد، اما نظم کار نیست که مستلزم سرکوب طبیعت درونی است، بلکه نظم قاعده چنین استلزامی دارد. سپس، این سرکوب به طبیعت بیرونی نیز همچون هدف محض قاعده سرایت می‌کند و بعد از آن هم به استثمار تعمیم می‌یابد. این ذهنیت تا به امروز در قالبی متراکم — نه صرفاً در فرماسیون سرمایه‌داری، بلکه به‌اندازهٔ تاریخ گستردهٔ جامعهٔ سلسله‌مراتبی از آغاز، در روان تک تک ما نفوذ کرده است. چاره‌ای نداریم جز این که این تاریخ را بکاویم، تاریخی که همچون مراحل پیشین زندگی‌های فردفرد ما فعالانه در ما زندگی می‌کند، و گرنه هیچ‌گاه از سیطره‌اش آزاد نخواهیم شد. شاید بی‌عدالتی اجتماعی را از بین ببریم، اما به آزادی اجتماعی دست نخواهیم یافت. شاید طبقات و استثمار را از بین ببریم، اما نخواهیم توانست از قیدوبند سلسله‌مراتب و سلطه‌رها شویم. شاید روحیهٔ منفعت و انباشتگی را از روان‌هایمان بیرون رانده باشیم، اما همچنان بار مسئولیت گناه جانکاه، کناره‌گیری و باوری دقیق به «خبثت‌های» هوس‌انگیزی بر دوش ما سنگینی خواهد کرد. مجموعه‌ای دیگر از تمایزات در این کتاب نمایان خواهد شد_ تمایز میان اصول اخلاقی (Morality) و علم اخلاق ((Ethics) و تمایز

میان عدالت و آزادی. اصول اخلاقی — آن‌طور که من این اصطلاح را به کار می‌برم — مؤلفه‌های عملی است که هنوز به‌صورت کامل در معرض تحلیل عقلانی از طرف جامعه قرار نگرفته است. اجتناب می‌کنم از این‌که واژه «عرف» را به‌جای واژه اصول اخلاقی به کار برم، زیرا معیار اخلاقی برای داوری رفتارها مشتمل بر نوعی تبیین است و نمی‌توان آن را به واکنش‌های مشروط اجتماعی‌ای تقلیل داد که معمولاً آن‌ها را عرف می‌نامیم. مثلاً ده فرمان موسی را، همچون فرمان‌های دیگر ادیان جهان، در بستری الهیاتی توجیه کرده‌اند؛ این فرمان‌ها کلمات یهوه بودند که چه‌بسا امروزه با [دلایلی] معقول بتوانیم آن‌ها را به چالش بکشیم، زیرا بر پایه استدلال بنا نشده‌اند. در مقابل، علم اخلاق تحلیل عقلانی را به خود فرامی‌خواند و همچون «اخلاق دستوری» کانت، باید توسط عاملان عاقل موجه شده باشند، نه ایمان محض. از همین رو، اصول اخلاقی جایی میان عرف نسنجیده و معیار اخلاقی عقلانی برای درست و غلط قرار می‌گیرد. بدون این تمایزگذاری‌ها دشوار خواهد بود که ادعاهای اخلاقی روبه‌فزونی دولت را درباره شهروندانش تبیین کنیم؛ خصوصاً در فساد دستورالعمل‌های اخلاقی منسوخ که از پدر در جایگاه کسی حمایت می‌کند که مهار کامل خانواده را در دست گرفته است و موانعی که اقتدار بر سر جوامعی قرار داده است که همچون دولت‌شهر آتن از لحاظ سیاسی به‌دنبال توسعه‌یافتن‌اند.

تمایز میان عدالت و آزادی و تمایز میان برابری ظاهری و برابری حقیقی در سرتاسر این کتاب، حتی بنیادین‌تر و مستمتر تکرار می‌شود. این تمایز را حتی نظریه‌پردازان افراطی، که همچنان فریاد تاریخی اجحاف بر «عدالت!» سر می‌دهند نه اجحاف بر آزادی، نیز کمتر کاویده‌اند. بدتر از این، عدالت و آزادی مترادف با یکدیگر به کار برده شده است (در حالی که قطعاً چنین نیست). پرودون در دوران جوانی و مارکس متأخر به‌درستی دریافتند که آزادی حقیقی متضمن نوعی برابری است که مبتنی بر شناختی از نابرابری است. نابرابری ظرفیت‌ها و نیازها و نیز توانایی‌ها و مسئولیت‌ها.

برابری ظاهری محض که بر اساس مشارکت هر شخص در جامعه، «عادلانہ» به او پاداش می‌دهد و همگان را «برابر از نظر قانون» و «برابر در برخورداری از فرصت‌ها» می‌بیند، بی‌اندازه این موضوع را پنهان می‌کند که جوانان و سالخوردگان، ضعیفان و ناتوانان، افرادی با مسئولیت‌های زیاد و افرادی با مسئولیت اندک (حتی اگر از ثروتمندان و فقیران در جامعه امروز صحبت نکنیم) در جامعه‌ای که قواعد برابری بر آن حاکم است، به هیچ‌وجه از آزادی اصیل بهره‌مند نیستند. البته اصطلاحاتی همانند پاداش، نیاز، فرصت یا، در خصوص این موضوع، مالکیت هر چقدر هم که به صورت اشتراکی «به مالکیت درآمده باشد» یا به صورت جمعی اداره شود - به اندازه‌ی واژه قانون نیاز به بررسی دارد. شوربختانه، سنت انقلابی این موضوعات و نمود بیرونی‌شان را به‌طور کامل در [قالب] اصطلاحات مشخصی بسط نداده است. سوسیالیسم در عمده‌ترین اشکال خود رفته‌رفته به نیازی برای «عدالت اجتماعی» تقلیل یافت و از همین رو، بورژوازی بود که صرف بازگویی قاعده برابری به مثابه اصلاح اقتصادی را به قاعده قضایی و سیاسی برابری تبدیل کرد. هدفم این بوده است که فهم این تمایزها را آسان‌تر کنم، توضیح دهم که این آشفتگی ابتدا چگونه ایجاد شد و چگونه می‌توان این آشفتگی را از بین برد تا باری بر دوش آیندگان نباشد.

سومین تقابلی که می‌کوشم در این کتاب بسط دهم، تمایز میان خوشبختی و لذت است. آن‌طور که این‌جا تعریف شده است، خوشبختی یعنی صرف ارضای نیاز؛ نیازهای اساسی مان به خوراک، سرپناه، پوشاک و امنیت جسمی - در یک کلام، نیازهای ما در قامت موجودی زنده. در مقابل، لذت یعنی ارضای تمایلات مان؛ تمایلات عقلانی، زیبایی‌شناختی، «خیالات باطل» نفسانی و نشاط‌آور. مطالبه اجتماعی برای خوشبختی که اغلب موجب آزادی تلقی می‌شود، مایل است به گونه‌ای رخ دهد که زیرکانه مطالبه لذت را کم‌ارزش جلوه دهد یا سرکوب کند. می‌توانیم شواهدی از این روند واپس‌گرایانه را در بسیاری از ایدئولوژی‌های افراطی‌ای ببینیم

که زحمت و نیاز را برحسب کار ماهرانه و لذت جسمانی توجیه می‌کنند. لازم نیست اشاره کنیم که این ایدئولوژی‌ها تلاش برای ارضای هوس‌انگیزی را به‌عنوان «فردیت بورژوازی» و «هرزگی» ناپسند می‌دانند. با این حال، من بر این باورم که دقیقاً در همین تلاش خیالی برای رسیدن به لذت است که بشریت بیش از هر زمان دیگری، بارقه‌های رهایی را به‌دست می‌آورد. با این تلاش که به حوزه اجتماع آمده است، نه این که در لذت‌گرایی خصوصی محدود شده باشد، بشریت رفته‌رفته حوزه عدالت را، حتی در جامعه‌ای بی‌طبقه، مقدس می‌شمارد و به حوزه آزادی ورود پیدا می‌کند. حوزه‌ای که تحقق‌بخشی کامل به استعدادهای نهانی بشر با خلاقانه‌ترین شکل ممکن دانسته شده است.

اگر از من بخواهند روی تقابلی اساسی انگشت بگذارم که بر این کتاب سایه افکنده است، تعارض ظاهری میان «حوزه ضرورت» و «حوزه آزادی» را نشان خواهم داد. این تعارض از لحاظ نظری به کتاب سیاست ارسطو بازمی‌گردد. این کتاب درباره جهان «طبیعی نابینا» یا طبیعت بیرونی و جهان عقلانی «انسان» یا طبیعت درونی است که جامعه باید سلطه یابد تا شرایط ملموسی را برای آزادی فراهم کند. زمان آزاد و فراغت برای مرد تا استعدادهای نهانی و قدرتش را گسترش دهد. این نوشته حاکی از تعارض میان طبیعت و جامعه، زن و مرد، عقل و بدن است و این تعارض بر پنداره‌های غربی از «مدنیت» سایه افکنده است. این کتاب تقریباً همه روایت‌های عقلانی از تاریخ را تأیید می‌کند؛ از این کتاب در ایدئولوژی استفاده شده است تا سلطه بر تک‌تک جنبه‌های زندگی توجیه شود. در آثار سوسیالیست‌های مختلف، خصوصاً آثار رابرت اوون و سن‌سیمون، و در بالاترین سطح نیز در آثار مارکس ستایش‌های طعنه‌آمیزی درباره‌اش بیان شده است. تصویر مارکس مبنی بر «وحشی‌ای که با طبیعت دست‌به‌گریبان می‌شود» چنان که نشان‌دهنده نخوت و ویکتوریایی است، نشان‌دهنده گستاخی [عصر] روشن‌گری نیست. آن‌طور که تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر

بیان کرده‌اند، زن هیچ‌گونه سهمی در این تعارض ندارد. این تعارض منحصرًا میان مرد و طبیعت است. از زمان ارسطو تا دوران مارکس، این جدایی اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شده است: چه‌بسا شکاف میان ضرورت و آزادی را پیشرفت‌های فناورانه محدود کرده باشد؛ همان پیشرفت‌هایی که به مرد، استیلایی دائمی بر طبیعت داده است، ولی هرگز ممکن نیست که از شرّ آن خلاص شد. آنچه مایهٔ سردرگمی برخی از مارکسیست‌های بسیار خبره در سال‌های بعدی شد این بود که چگونه می‌توان طبیعت بیرونی را سرکوب کرد و به آن نظم داد، بدون این که طبیعت درونی چنین شود: چطور ممکن است که نهاد «طبیعی» را به بند کشید، بی‌آن که نهاد «انسانی» را منکوب کرد؟

تلاش من برای حل کردن این معما با این موارد همراه است: تلاش برای کنار آمدن با «وحشی» افسانه‌ای دوران ویکتوریا، واریسی طبیعت بیرونی و رابطه‌اش با طبیعت درونی و معنابخشی به جهان ضرورت (طبیعت) برحسب توانایی جهان آزاد (جامعه) با هدف به استعمار درآوردن و آزاد کردن آن. راهبرد من این خواهد بود که تکامل و معنای فناوری را در پرتو بوم‌شناسانهٔ جدیدی دوباره ارزیابی کنم. می‌کوشم تا معین کنم که کار کردن چگونه دیگر جذاب و سرگرم‌کننده نیست و به زحمتی طاقت‌فرسا تبدیل شد. از این رو، بدان جا می‌رسم که ماهیت و ساختار فناوری، کار و تحوّل بشریت همراه با طبیعت را دوباره بررسی کنم.

این جا مایلیم که تأکید کنم دیدگاه‌های من دربارهٔ طبیعت با مفهومی سنتی و درست از عقل ارتباط دارد. همان‌طور که آدورنو و هورکهایمر تأکید کرده‌اند، عقل را خصوصیت همه‌جا حاضر واقعیت و نیز البته اصل سامان‌دهنده و برانگیزانندهٔ این جهان دانسته‌اند. عقل را نیروی ذاتی دانسته‌اند — همچون لوگوس — که به همهٔ سطوح واقعیت، معنا می‌بخشد و انسجام می‌دهد. جهان مدرن این مفهوم را رها کرده است و آن را به عقل‌گرایی تقلیل داده است؛ یعنی

تقلیل دادن به صرف اسلوب به منظور دستیابی به اهداف عملی. در واقع، لوگوس به راحتی تبدیل به منطق شد. در این کتاب می‌کوشم تا این معنا از عقل جهان همه‌جا حاضر را دوباره به دست آورم، اگرچه بدون آن تجملات منسوخ و شبه‌الهیاتی که این معنا را برای جامعه‌ای پر معلومات و سکولار غیر قابل دفاع می‌داند. از نظر من، عقل در طبیعت به مثابه ویژگی‌های خودسازمان‌دهنده جوهر وجود دارد؛ ذهنیت نهفته در لایه‌های ارگانیک و غیر ارگانیک واقعیت است که کوشش ذاتی به سوی آگاهی را نمایان می‌کند. در بشریت نیز این ذهنیت خودش را به مثابه خودآگاهی بروز می‌دهد. ادعا نمی‌کنم که رویکرد من منحصر به فرد است؛ ادبیاتی بسط یافته که وجود لوگوس ظاهراً حقیقی را در طبیعت تأیید می‌کند، عمدتاً از جانب خود جامعه مبتنی بر علم نشأت می‌گیرد. در این جا کوشیده‌ام که گمانه‌زنی‌هایم را راجع به عقل در اصطلاحات تاریخی و بوم‌شناختی قالب بریزم و از گرایش الهیاتی و عرفانی که صورت‌بندی‌های فلسفه عقلانی طبیعت را اغلب معیوب می‌کند، رها باشد. در فصل‌های پایانی، وجه اشتراک میان فلسفه طبیعی و نظریه اجتماعی طرفداران آزادی را بکاوم.

همچنین، وظیفه دارم که سنت آرمان معتبر را از میان مخروبه آینده‌گرایی که مخفی‌اش می‌کند، دوباره به دست آورم؛ خصوصاً آن‌طور که رابله، شارل فوریه و ویلیام موریس بیان کرده‌اند. همان‌طور که آثار هرمن کان با مثال روشن ساخته است، آینده‌گرایی صرفاً از زمان حال ترسناک، آینده‌ای حتی ترسناک‌تر را نتیجه می‌گیرد و از همین رو ابعاد خلاقانه و خیال‌پردازانه آینده‌گرایی را می‌زداید. در مقابل، سنت آرمانی در پی آن است که با آزادی بر ضرورت، با بازی بر کار و حتی با حيله‌گری و شادمانی بر زحمت سایه افکند. مقایسه من میان آرمان‌گرایی و آینده‌گرایی پایه‌ای را برای نوسازی آزادی‌بخش و خلاقانه جامعه‌ای بوم‌شناسانه و نیز نوسازی مفهوم مأموریت و معنای انسان، آن‌طور که خودآگاهی را طبیعت ارائه کرده است، شکل می‌دهد.

این کتاب با اسطوره‌های متعلق به منطقه اسکاندیناوی آغاز می‌شود. این اسطوره شرح می‌دهد که خدایان باید برای استیلا بر طبیعت مجازات تعیین کنند. این اسطوره با طرحی اجتماعی برای حذف آن مجازات پایان می‌یابد که ریشه لاتینی‌اش، *Poenalis*، معنای «رنج» را به ما منتقل می‌کند. بشریت تبدیل به خدایانی خواهد شد که در تصور ساخت‌ه است، اگرچه خدایانی درون طبیعت، نه فراتر از طبیعت_همچون خدایان «مافوق طبیعی». عنوان این کتاب، بوم‌شناسی آزادی، قرار است که آشتی طبیعت و انسان را در حساسیت بوم‌شناسانه جدید و جامعه بوم‌شناسانه جدیدی ابراز کند_هماهنگی دوباره طبیعت و بشریت از طریق هماهنگ کردن دوباره انسان با انسان.

کشمکشی دیالکتیک در این کتاب بسیار راه یافته است. در سرتاسر بحثم، اغلب با موضوعات بالقوه‌ای سروکار دارم که هنوز از لحاظ تاریخی به حقیقت نپیوسته است. نیازهای توضیحی اغلب مرا وادار می‌کنند که با شرایط خاص اجتماعی به شکل ابتدایی مواجه شوم، گویی که پیش از این به کمالش رسیده است. نیاز، روال مرا شکل داد تا این مفهوم با آسایش کامل به عمل آید و معنای کامل و دلالت‌های آن را وضوح بخشد.

مثلاً در توصیف‌های نقش تاریخی سالخوردگان در شکل‌گیری سلسله‌مراتب، چه‌بسا برخی از خوانندگان گمان کنند که من باور دارم وجود سلسله‌مراتب از همان ابتدای جامعه بشری است. نقش مؤثری که سالخوردگان در شکل‌گیری سلسله‌مراتب‌ها ایفا کرده‌اند، با نقش فروتنانه‌تر آنها در دوران‌های پیشینی‌تر گسترش اجتماعی ممزوج شده است، یعنی همان زمان که نقش اجتماعی آن‌ها واقعاً اندک بود. در این شرایط باید با نیازی مواجه می‌شدم تا روشن سازد چگونه سالخوردگان «بذر» اولیه سلسله‌مراتب را کاشته‌اند. احتمالاً پیرسالاری نخستین شکل از سلسله‌مراتبی بوده است که در جامعه وجود داشته است. اما با توجه به این که مرهون شیوه

ارائه‌ام هستم، چه‌بسا برخی از خوانندگان فرض کنند که حکمرانی سالخوردگان بر جوانان، در طول دورانی وجود داشته است که اصلاً هیچ‌گونه حکمرانی‌ای وجود نداشته است. باین‌حال، تزلزلی که با [بالارفتن] سن پدید می‌آید، تقریباً در میان سالخوردگان وجود دارد و آن‌ها نیز در نهایت از ابزار دردسترس‌شان استفاده می‌کنند تا بر جوانان استیلا یابند و احترام‌شان را به‌دست آورند.

همین معضل توضیحی وقتی سر بر می‌آورد که با نقش کاهنان در تکامل سلسله‌مراتب اولیه سروکار دارم، همچنین نقش مردان در ارتباط با زنان و غیره. خواننده باید جواسش جمع باشد که هر «حقیقتی» استوار بیان شده و ظاهراً کامل شده است، در واقع نتیجه فرایندی پیچیده است — نه داده‌ای فرضی که در گروه یا جامعه‌ای، به‌شکل کامل نمایان شده است. بسیاری از کشمکش دیالکتیکی که در این کتاب راه یافته است، از این حقیقت ناشی می‌شود که من با فرایندها سروکار دارم، نه با قیاس‌های منطقی شسته‌ورفته‌ای که به‌راحتی و با شیوه‌ای باشکوه، از پی یکدیگر آیند، همچون مقولات منطقی که در یک متن سنتی منطقی چنین است.

نخبگان نخستین و سلسله‌مراتبی بالقوه کم‌کم رشد کردند. هر مرحله از تکامل‌شان با آمدن مرحله بعدی کم‌رنگ شد، تا آن زمان که نخستین جوانه‌های استوار سلسله‌مراتب پدیدار شدند و در نهایت به حد کمال رسیدند. رشد این جوانه‌ها ناهمگون و درهم‌ریخته بود. سالخوردگان و کاهنان بر یکدیگر اتکا کردند و سپس، برای امتیازات اجتماعی با یکدیگر رقابت کردند. بسیاری از این تلاش‌ها برای رسیدن به امنیت شخصی موجب رسیدن به اندازه مشخصی از تأثیر شد. هر دو گروه همراه با صنف جنگجویان نوظهور متشکل از مردان جوان به اتحادهایی پیوستند. در نهایت نیز آغازهای جامعه شبه‌سیاسی و دولت نخستین را شکل دادند. امتیازات و قدرت‌های آن‌ها بعد از آن بود که به نهادهایی تعمیم یافتند که می‌کوشند

بر جامعه به‌مثابهٔ یک کلّ حکم برانند. باین‌حال، چه‌بسا از رشد سلسله‌مراتبی در زمان‌های دیگر جلوگیری شد و حتی به‌سوی توازن بیشتری میان گروه‌های ستی و جنسیتی پس‌رفت کرد. مگر این‌که حکمرانی از بیرون و با تسلط یافتن به‌دست آمده باشد، پدیدارشدن سلسله‌مراتب تحوّلی ناگهانی در امور بشری نبود. این فرایند اغلب فرایندی طولانی و پیچیده بوده است.

در نهایت، مایلم تأکید کنم که ساختار این کتاب حول محور تقابل‌های میان جوامع پیشاخط و غیرسلسله‌مراتبی — دورنما، فناوری و روش‌های اندیشیدن‌شان — با «مدنیت‌ها»یی است که بر تسلط و سلسله‌مراتب مبتنی شده‌اند. همهٔ این موضوعات اشاره‌شده در فصل دوم، در فصل‌های بعدی نیز مطرح شده است و با جزئیات بیشتری واکاوی شده‌اند تا تغییرات فراگیر «مدنیت» که در شرایط انسانی ارائه شده است، روشن شود. آنچه ما اغلب در زندگی روزمره و حساسیت‌های اجتماعی‌مان کم داریم، حس گسستگی و انتقال تدریجی است که جامعهٔ ما در مقایسه — اغلب در خصومت خشونت‌بار — با فرهنگ‌های پیشاصنعتی و پیشاخط بسط داده است. ما چنان بطور کامل در زمان حاضر غوطه‌ور شده‌ایم که همهٔ حساسیت‌هایمان و در نتیجه، همین ظرفیتِ اندیشیدن به قالب‌های اجتماعی متناوب را در خود فروبرده‌ایم. از این رو، مدام به حساسیت‌های نانویسا، که صرفاً در فصل دوم به آن‌ها اشاره کرده‌ام، بازخواهم گشت. هدف از این کار بررسیِ تقابل‌هایشان با نهادها، فناوری‌ها و روش‌های اندیشیدنِ بعدی در جوامع سلسله‌مراتبی است.

این کتاب نه سودای مقولات منطقی دارد و نه استدلال‌هایش دقیقاً بر اساس دوره‌های تاریخی به‌شکلی منظم ترتیب داده شده‌اند. من تاریخ وقایع ننوشتم که هر واقعه‌ای بر اساس گاه‌شماری تعیین شده از پس واقعه‌ای دیگر بیاید. انسان‌شناسی، تاریخ، ایدئولوژی‌ها، حتی نظام‌های فلسفی و عقل است که این کتاب را شکل داده است

— و به همراه این‌ها نیز انحرافات و گردش‌هایی است که حس می‌کنم پرتو ارزشمندی را بر جنبش بزرگ گسترش طبیعی و انسانی می‌افکنند. خواننده‌اشکیب‌تر ممکن است بخواهد متن‌ها و صفحاتی را [نخوانده] رد کند که زیادی آن را سرگردان‌کننده و نامربوط بیابد. اما این کتاب بر چند ایده کلی تمرکز می‌کند که بر اساس منطق بی‌نظم و گاه‌گاهی ارگانیک بسط می‌یابد، نه [منطق] تحلیلی سخت‌گیرانه. امیدوارم که خواننده نیز بخواهد این کتاب را بسط دهد، تجربه‌اش کند و آن را بفهمد — یقیناً نقادانه و گلايه‌مندانه، اما با همدلی و حساسیت نسبت به گسترش کنونی آزادی که این کتاب توضیحش می‌دهد و دیالکتیکی که در تقابل انسان با تسلط آن را می‌کاود.

از آن‌جا که اشتباه من بود که معضلات توضیحی را پیش کشیدم، مایلم عقیده‌ام را به‌طور یقینی اظهار کنم که این رویکرد دیالکتیکی مبتنی بر فرایند نزدیک‌تر به حقیقت گسترش سلسله‌مراتبی است تا رویکرد واضح‌تر فرض‌شده‌ای که سوگلی منطق‌دانان دانشگاهی است. وقتی به بیش از هزار سال پیش بازمی‌گردیم، تفکر و تحلیل‌مان از گذشته را عمدتاً گسترش تاریخی طولانی‌مدتی شکل داده که بشریت نخستین فاقد آن بوده است. ما تمایل داریم که از گذشته، انبوهی از ارتباطات اجتماعی، نهادهای اجتماعی، مفاهیم اقتصادی، دستورات اخلاقی و نوشته‌های چشمگیری شامل ایده‌های شخصی و اجتماعی را پیش رو قرار دهیم که مربوط به انسان‌های زیسته در هزاران سال پیش است و هنوز شکل نگرفته و مفهوم‌سازی نشده است. آنچه از نظر ما واقعیت‌های کاملاً جاافتاده است، از نظر آن‌ها همچنان بالقوه‌های شکل نگرفته است. آن‌ها از اساس، متفاوت از ما می‌اندیشیده‌اند. آنچه ما امروزه بی‌تردید بخشی از «شرایط انسانی» تلقی می‌کنیم، اصلاً برای آن‌ها درک‌شدنی نبوده است. در نتیجه، ما واقعاً قادر نیستیم با وفور پدیده‌های طبیعی‌ای کنار بیاییم که بخش جداناپذیر زندگی‌های آن‌ها بوده است. همین ساختار زبان مان مانع ما می‌شود تا نتوانیم چشم‌انداز فهم آن‌ها

را درک کنیم.

بی‌تردید بسیاری از «حقایقی» که انسان‌های پیش‌خاط به آن‌ها باور داشته‌اند، به‌طور آشکار اشتباه بوده است. امروزه به‌راحتی می‌توان این ادعا را مطرح کرد. اما من پرونده‌ای را دربارهٔ این موضوع خواهم گشود که چشم‌انداز [فکری] آن‌ها استحکام مبنایی داشته است، خصوصاً چشم‌اندازی که در رابطهٔ اجتماعی‌شان با جهان طبیعی به کار رفته است. خصوصاً آن چشم‌اندازی که مربوط به دوران ماست. من حساسیت بوم‌شناسانهٔ آن‌ها را ارزیابی خواهم کرد و می‌گویم که نشان دهم چرا و چگونه رو به زوال گذاشت. مهم‌تر از این، مشتاقم که معین کنم چه چیزی را می‌توان از آن چشم‌انداز بازیابی کرد و در دوران کنونی گنجاند. ادغام حساسیت بوم‌شناسانهٔ آن‌ها با حساسیت تحلیلی ما مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست، به این شرط که این چنین ادغامی هر دو نوع حساسیت را در مسیر تازه‌ای از تفکر و تجربه برتری دهد. ما نمی‌توانیم به «بدویت» مفهومی آن‌ها بازگردیم، همان‌طور که آن‌ها نیز نمی‌توانند «مهارت» تحلیلی ما را فراچنگ آورند. اما چه‌بسا ما بتوانیم به مسیری از تفکر و تجربه دست یابیم که با تنفس شبه‌جان‌پندارانهٔ پدیده‌ها مرتبط باشد یعنی بی‌روح باشد در همان حال که روح‌دار است — بی‌آن که قرار باشد رهیافت‌های علمی و عقل تحلیلی را کنار بگذاریم.

آمیختن چشم‌انداز ارگانیک و مبتنی بر فرایند با چشم‌انداز تحلیلی هدف سنتی فلسفهٔ کلاسیک غرب از پیشاسقراطیان تا هگل بوده است. چنین فلسفه‌ای همیشه بیشتر از چشم‌اندازی صرف یا روشی محض برای کنار آمدن با واقعیت بوده است. این همان چیزی است که فیلسوفان آن را وجودشناسی می‌نامند — توصیفی از واقعیت که نه به‌مثابهٔ ذات محض، بلکه جوهری فعال و خودگرداننده همراه با تلاش برای آگاهی است. سنت، این چشم‌انداز وجودشناسانه را به چارچوبی تبدیل کرده است که در آن، تفکر و ماده، عامل شناسا

و هدف، ذهن و طبیعت در مرحله روح‌دارشده تازه‌ای با یکدیگر وفق داده شده‌اند. بر همین اساس، این دیدگاه مبتنی بر فرایند از پدیده‌ها را به خودی‌خود دارای ویژگی بوم‌شناسانه در نظر می‌گیرم و درماندگی بسیاری از متفکران مبتنی بر دیالکتیک مرا بسیار گیج کرده است. درماندگی‌شان در این است که نمی‌توانند سازگاری چشمگیر میان چشم‌انداز دیالکتیکی و چشم‌انداز بوم‌شناسانه را ببینند.

دیدگاه من نسبت به واقعیت به‌مثابه نوعی فرایند، چه‌بسا برای خوانندگانی که وجود معنا و ارزش بشریت را در گسترش طبیعی انکار می‌کنند، ناقص به نظر بیاید. قطعاً نسلی که به‌اشتباه «پیشرفت» را با رشد نامحدود مادی تعریف می‌کنند، به دیدگاهم مبنی بر این که «پیشرفت» تکامل ارگانیک و اجتماعی است، بدبینانه خواهند نگرست. فقط من نیستم که چنین تعریفی ارائه کرده است. شاید اشکال کار من، اگر بتوان آن را اشکال نامید، در [تفاوت] نسلی باشد. همچنان نیز آن دورانی را گرامی می‌دارم که در پی شفاف‌سازی سیر اتفاقات، تفسیر کردن‌شان و معنابخشی به آن‌ها بودیم. «انسجام» واژه مورد علاقه من است؛ قاطعانه هر آنچه را می‌نویسم و می‌گویم، راهبری می‌کند. به‌علاوه، این کتاب پرتوهای بدبینی متداول در ادبیات محیط‌گرایان را از خود ساطع نمی‌کند. همان‌طور که باور دارم گذشته دارای معنایی بوده است، نیز باور دارم که آینده نیز می‌تواند معنا دار باشد. اگر نمی‌توانیم مطمئن باشیم که وضعیت بشر پیشرفت خواهد کرد یا نه، دست‌کم این فرصت در اختیار ماست که بین آزادی آرمانی و فداشدن اجتماع یکی را انتخاب کنیم. این جاست که حالت نجات‌دهندگی گستاخانه این کتاب نمایان می‌شود، نجات‌دهندگی‌ای که فیلسوفانه و نیاکانی است. «اصل امیدواری»، آن‌طور که ارنست بلوخ نام‌گذاری‌اش کرده است، بخشی از هر آن چیزی است که برایش ارزش قائلم — از همین رو، نفرت من از آینده‌گرایی نیز از روی وفاداری به اکنون است، اکنونی که به‌خودی‌خود با انکار هر امر جدیدی که کاوش در باب جامعه

امروزی‌مان نیست، اتفاقات آینده را خنثی می‌کند.

کوشیده‌ام تا پرهیز کنم از این که کتابی را بنویسم که تک‌تک احتمالاتی را که در صفحات بعدی دربارهٔ این موضوع به ذهن می‌آید، جویده و [در دهان] خواننده بگذارم. دوست ندارم این اندیشه‌ها را همچون لقمه‌های جویده‌شده به خوانندهٔ منفعل منتقل کنم. کشمکش دیالکتیکی که بیش از همه برایش ارزش قائلم، دیالکتیک میان خوانندهٔ کتاب و نویسندهٔ آن کتاب است: تذکرات، پیشنهادات، اندیشه‌های ناتمام و انگیزه‌ای که خواننده را بر آن می‌دارد تا خودش بیندیشد. در دورانی که همه‌چیز به سرعت در جریان است، گستاخی است که تحلیل‌ها و دستورالعمل‌های نهایی‌شده ارائه کنیم. در عوض، من این کار را مسئولیت خود می‌دانم که سخت کار کنم تا اندیشهٔ دیالکتیکی و بوم‌شناسانه را برانگیزم. برای انجام چنین کاری که بسیار «ساده»، بسیار «واضح» و بسیار بحث‌نشده است — در یک کلام، بسیار نخبه‌گرایانه است — چنان که هیچ‌گونه اصلاح و تعدیلی لازم ندارد، خواننده چشمش به جای دیگری خواهد بود. این کتاب طرحی در راستای ایدئولوژی نیست؛ بلکه محرّکی برای اندیشیدن است — اندام‌واره‌ای منسجم از مفاهیم که خواننده در خلوت خودش آن را کامل خواهد کرد.

مفهوم بوم‌شناسی اجتماعی

افسانه‌های اسکاندیناوی از دورانی صحبت می‌کنند که همه موجودات قلمروهای این جهانی‌شان را تقسیم کرده بودند: خدایان قلمرو آسمانی را فتح کردند، آزگارد و آدمیان روی زمین زندگی کردند و میدگارد در نیفلهایم، همان مکان تاریک و پوشیده از یخ که قلمرو غول‌ها، کوتوله‌ها و مردگان بود. این قلمروها به واسطه خاکستر عظیم، درخت جهانی، به یکدیگر متصل شده‌اند. شاخه‌های بلندش به آسمان و ریشه‌هایش به عمیق‌ترین نقاط زمین می‌رسد. اگرچه حیوانات درخت جهانی را پیوسته فرسوده می‌کنند، همیشه سبز است و از طریق سرچشمه‌ای که مستمراً حیات‌بخشی می‌کند، تازه می‌شود.

خدایان که به این جهان شکل‌دهی کرده‌اند، وضعیت ناپایدار آسودگی را اداره می‌کنند. آن‌ها دشمنان‌شان، یعنی غول‌ها، را به سرزمین یخ تبعید کرده‌اند. گرگ فنریس زنجیر شده بود و مار بزرگ میدگارد نیز در محفظه‌ای نگه داشته می‌شد. با وجود خطرانی که در کمین بودند، آرامشی کلی حاکم بود و خدایان، آدمیان و همه موجودات زنده در صلح و صفا بودند. آدین، خدای حکمت، بر تمام خدایان حکمرانی کرد؛ او که حکیم‌ترین و قوی‌ترین بود در نبردها از آدمیان محافظت کرد و بی‌باک‌ترین به خاک افتاده را انتخاب کرد تا با او در قلعه‌اش، والهالا، جشن بگیرند. ثور، پسر آدین، نه فقط جنگجویی قوی و محافظ آزگارد در برابر غول‌های سرکش، بلکه خدای نظم نیز بود که مراقب حفظ ایمان آدمیان و فرمانبرداری از معاهدات بود. خدایان و الهه‌های فراوانی، باروری، عشق، قانون، دریا و کشتی‌ها و نیز انبوهی از ارواح جان‌دار تمام اشیا و موجودات زمین در آن جا وجود دارند.

اما وقتی خدایان حریص به جواهرات گلوبیگ جادوگر، همان سازنده طلا، را شکنجه دادند تا مجبورش کنند که رازهای [کارش] را افشا کند، نظم جهان رو به فروپاشی رفت. در این هنگام، نزاع میان خدایان و آدمیان به بیشترین حد خود رسید. خدایان یکی پس از دیگری سوگندهایشان را زیرپا گذاشتند؛ تباهی، خیانت، رقابت و طمع به تدریج بر این جهان مستولی شد. با فروپاشی آن اتحاد دیرینه، عمر خدایان و آدمیان، آزرگارد و میدگار به شماره افتاد. تخطی از نظم جهان بی آن که بتوان جلویش را گرفت منجر به رگناروک می‌شود — یعنی مرگ خدایان در نبردی بزرگ جلوی والهالا. خدایان می‌خواستند در نبردی سهمگین به مصاف غول‌ها، گرگ فنریس و مار بزرگ میدگارد بروند. با توجه به ویرانی دوطرفه‌ای که هر مبارزه‌طلبی‌ای به بار می‌آورد، بشریت نیز تلف خواهد شد و هیچ چیز باقی نخواهد ماند جز صخره‌ی پوشش و اقیانوس‌های لبریز در خلأ سرد و تاریک. باین حال، اگرچه متلاشی می‌شود و به حالت اولیه‌اش بازمی‌گردد، نو خواهد شد و از شرور قبلی و فسادی که آن را نابود کرده بود، پاک خواهد شد. جهان تازه که از خلأ سربرآورده است نیز از پایانی فاجعه‌بار رنج نخواهد بُرد، زیرا نسل دوم خدایان و الهه‌ها از اشتباهات پیشینیان خود درس خواهند گرفت. غیب‌گوی زن که این داستان را دوباره روایت خواهد کرد، به ما می‌گوید که بشریت از آن به بعد «تا زمانی که کسی بتواند پیش‌بینی کند، در شادی خواهد زیست».

به نظر می‌رسد که در این کیهان‌نگاری مربوط به اسکاندیناوی، چیزی بیش از قالب «بازگشت ابدی» و حس زمانی‌ای باشد که حول محور چرخه‌های همیشگی تولد، بلوغ و تولد دوباره باشد. بلکه، آن کسی که از پیشگویی مطلع باشد، با آسیب تاریخی برانگیخته می‌شود؛ این افسانه متعلق به حوزه‌ای کم‌کاوش شده از اسطوره‌شناسی است که شاید بتوان آن را «اسطوره‌های فروپاشی» نامید. اگرچه افسانه رگناروک را بسیار کهن می‌دانند، اطلاع چندانی نداریم که در تکامل حماسه‌های اسکاندیناوی، چه زمانی

وارد شده است. می‌دانیم که مسیحیت با دادوستد [پیشنهادی‌اش] مبنی بر پاداش ابدی، بعد از همهٔ گروه‌های نژادی در غرب اروپا به اسکاندیناوی باستان رسید و ریشه‌هایش در نظر نسل‌های بعدی عمق چندانی نداشت. کفار شمال مدت‌ها پیش با تجارت جنوبی ارتباط برقرار کرده بودند. در زمان تاخت‌وتاز جنگجویان اسکاندیناوی به اروپا، مکان‌های مقدس شمال را طلا آلوده کرد و سودای یافتن جواهرات نیز خویشاوند را از خویشاوند جدا کرد. نظام‌های امتیازی مبتنی بر ثروت سلسله‌مراتب‌هایی را که ارزش‌های مادی ایجاد کرده بود، از بین برد. طوایف و قبایل درهم شکستند؛ سوگندهای میان آدمیان که اتحاد جهان نخستین‌شان را از بین برد، مورد بی‌احترامی قرار گرفت و سرچشمهٔ جادویی‌ای که درخت جهان را زنده نگه می‌دارد نیز توسط باقیمانده‌های تجارت مسدود شده است. ناله‌های غیگوی زن: «برادران با یکدیگر می‌جنگیدند و همدیگر را به قتل می‌رساندند... کودکان تبار خود را منکر می‌شوند... این دوران باد و وحشت است، تا زمانی که دیگر جهانی وجود نداشته باشد».

آنچه در این اسطوره‌های فروپاشی به ذهن خطور می‌کند تاریخ اتفاقات نیست، بلکه پیشگویی‌هاست. همچون اهالی اسکاندیناوی و چه‌بسا حتی مناطق دیگر، همچون مردمان نزدیک پایان قرون وسطی، ما نیز احساس کنیم که جهان‌مان در حال فروپاشی است — از بنیاد و از لحاظ فرهنگی و مادی. همچنان معلوم نیست که با دورانی تازه و بهشت‌گونه مواجه می‌شویم یا با دورانی مصیبت‌بار همچون رگناروک اسکاندیناوی، اما امکان ندارد در زمان کنونی که مبهم است مصالحه‌ای طولانی‌مدت میان گذشته و آینده شکل بگیرد. تمایلات ترمیم‌کننده و تخریب‌کننده در دوران ما چنان مغایرت دارند که نمی‌توان سازشی را تأیید کرد. افق فکری اجتماعی، نموده‌های مخالف و خشنی را از جهانی هماهنگ‌شده با حساسیت بوم‌شناسانه‌ای ارائه می‌کند که بر تعهدِ باپشتوانه به جامعه، مساعدت دوطرفه و فناوری‌های جدید از یک‌سو و از سوی

دیگر نمود وحشتناکی از نوعی فاجعه گرمای هسته‌ای مبتنی است. چنان که پیاداست، جهان ما یا دستخوش تغییراتی دگرگون‌کننده در ویژگی‌هایش خواهد شد تا بدان جا که بشریت روابط اجتماعی و مفهومش را از زندگی به کلی تغییر خواهد داد یا به آخرالزمانی تن خواهد داد که به سکونت بشریت روی این سیاره پایان خواهد داد.

پیش از این نیز تنش میان این دو نمود، روحیه نظم اجتماعی سنتی را بر هم زد. ما وارد دورانی شده‌ایم که دیگر شامل موازنه نهادی نیست، بلکه تباهی نهادی در جریان است. از خودبیگانگی گسترده‌ای نسبت به قالب‌ها، آرمان‌ها، خواسته‌ها و بالاتر از همه، نهادهای نظم سامان‌یافته در حال افزایش است. پرشورترین و درخور تماشاترین شاهد این از خودبیگانگی در دهه ۱۹۶۰ رخ داد، همان زمان که «جنبش جوانان» در اوایل نیمه این دهه چنان گسترده شد که به امری ضدفرهنگ تبدیل شد. این دوران چیزی بیش از اعتراض و هیچ‌انگاری جوانان از خود بر جای گذاشت. تقریباً قابل حس بود که ارزش‌های جدید جسمانی، اشکال تازه‌ای سبک زندگی اجتماعی، تغییرات در طرز لباس پوشیدن، زبان و موسیقی همگی ثمره موجی از حس عمیق ممانعت از تغییر اجتماعی است که بخش چشمگیری از تمام این نسل را برانگیخته است. ما همچنان نمی‌دانیم که این موج به چه معنا فروکش کرد: آیا این فروکش به معنای عقب‌نشینی تاریخی بود یا تبدیل‌شدن به طرحی جدی برای گسترش درونی و اجتماعی. این که نمادهای این جنبش در نهایت تبدیل به محصولات مصنوعی صنعت فرهنگی جدید شدند، تأثیرات پر دامنه آن را عوض نمی‌کند. جامعه غربی دیگر هرگز مثل قبل نخواهد شد. علی‌رغم تمام نیش‌خندهای جوامع علمی‌اش و منتقدان «خودشیفتگی» اش.

آنچه این جنبش بی‌طبقه‌ای که نهاد و مشروعیت را از بین می‌برد چنان مهم می‌کند این است که جای خود را در قشری گسترده از جامعه غربی باز کرده است. از خودبیگانگی نه فقط میان فقیران

بلکه در بین قشر نسبتاً متمکن جامعه، نه فقط میان جوانان بلکه در بین سالخوردگان و نه فقط میان کسانی که به‌شکلی محسوس رانده شده‌اند بلکه در بین کسانی که ظاهراً از امتیازاتی برخوردارند نیز سایه افکنده است. نظم غالب رفته‌رفته وفاداری لایه‌های اجتماعی را از دست می‌دهد، همان وفاداری‌ای که به‌شکل سنتی حمایت می‌شده و ریشه‌هایش در دوران‌های گذشته استوار بوده است.

هر چقدر هم که فروپاشی نهادها و ارزش‌ها سخت باشد، به هیچ‌وجه معضلاتی را که جامعه کنونی با آن مواجه است، از بین نمی‌برد. موضوعی که با بحران اجتماعی درهم پیچیده است، بحرانی است که مستقیماً ناشی از استثمار این سیاره به‌دست مردان است.^۱ جوامع شکل گرفته با نوعی از کارافتادگی مواجه‌اند که نه فقط ارزش‌ها و نهادها بلکه محیط طبیعی‌اش را نیز از کار می‌اندازد. این معضل مختص به دوران ما نیست. زمین‌های بایر و خشک‌شده خاور نزدیک که صنایع کشاورزی و شهری‌اش رونق یافته‌اند، شاهدی بر چپاول در دوران کهن به‌دست انسان‌ها، اما این نمونه در برابر تخریب عظیم محیط‌زیست که از روزهای انقلاب صنعتی و خصوصاً از پایان جنگ جهانی دوم در جریان است، رنگ می‌بازد. آسیبی که جامعه امروزی بر محیط‌زیست تحمیل کرده است، تمام کره زمین را فراگرفته است. کتاب‌ها درباره این اتفاقات نوشته می‌شود: از بین رفتن دائمی زمین حاصلخیز که هر ساله در بیشتر قاره‌های زمین رخ می‌دهد؛ تخریب گسترده پوشش گیاهی در

۱. واژه «مردان» را در این جا تعمداً به کار برده‌ام. شکاف میان بشریت و طبیعت دقیقاً کار جنس مرد بوده است. در سطور به‌یادماندنی تئودور آدورنو و هور کهایمر آمده است که: «آرزوی [مردان] این بود که سلطه کامل بر طبیعت داشته باشند و کیهان را به محیط شکاری پهناور تبدیل کنند.» (دیالکتیک روشنگری، نیویورک: انتشارات سیبوری، سال ۱۹۷۲، ص ۲۴۸). به جای «محیط شکاری پهناور»، مایلم که «محیط کشتاری پهناور» جای‌گذاری کنم تا «مدنیت» مبتنی بر مردانگی دوران خودمان را توصیف کنم.

مناطقى که در برابر فرسایش آسیب‌پذیرند؛ حوادث ناشى از آلودگى هوا در شهرهاى بزرگ؛ انتشار سرتاسرى مواد شیمیایی از تأسیسات کشاورزى، صنعتى و تولید نیرو؛ شیمیایی کردن محیط‌زیست اطراف انسان‌ها به‌واسطهٔ زباله‌هاى صنعتى، پسماندهاى ضدآفت و افزودنی‌هاى غذايى. استثماری و آلوده کردن زمین نه‌فقط به یکپارچگى جو، اقلیم، منابع آبى، خاک، گیاهان و جانوران منطقه‌اى خاص آسیب زده است، بلکه چرخه‌هاى پایه‌اى طبیعى را که زندگى تمام موجودات زنده به آن بستگى دارد نیز مختل کرده است.

با این حال، توانایی مردان امروزی برای تخریب شاهدهی آرمان‌گرایانه از توانایی بشریت برای بازسازی است. عاملان فناورانهٔ قدرتمندی که ما در مقابل محیط‌زیست رها کرده‌ایم شامل همان عاملانی می‌شود که برای بازسازی آن لازم داریم. دانش و ابزار فیزیکی برای توسعهٔ هماهنگی انسان با طبیعت و هماهنگی انسان‌ها با یکدیگر را عمدتاً یا در اختیار داریم یا می‌توان به‌راحتی تعبیه کرد. روال بر این بوده است که بسیاری از اصول فیزیکی چنین وسایلی را که به‌شکلی آشکار آسیب‌زننده‌اند ایجاد می‌کردند، همچون نیروگاه‌های برق معمول، وسایل تولید نیرو، تجهیزات حفر معدن و مانند این‌ها؛ این ابزارها را می‌توان به‌سوی ساخت وسایل‌های کوچک وابسته به نور خورشید و نیروی باد، ابزار کارآمد جابه‌جایی و حفاظت‌های ذخیره‌کنندهٔ نیرو جهت‌دهی کرد. آنچه اساساً از آن تهی هستیم، آگاهی و حساسیتی است که به ما کمک خواهد کرد تا به چنین اهداف برجسته و موردنظر دست یابیم — آگاهی و حساسیت بسیار گسترده‌تری که به‌طور معمول از این اصطلاحات قصد شده است. تعاریف ما نباید فقط شامل توانایی بر دلیل‌آوری منطقی و پاسخ احساسی به شیوهٔ انسانی باشد، بلکه باید هوشیاری جسورانه‌ای از ارتباط میان اشیا و رهیافتی خلاقانه به‌سوی امر ممکن را نیز شامل شود. در این راستا، مارکس کاملاً بر حق بود که تأکید کند انقلاب مورد نیاز در دوران ما باید فن شعری‌اش را از آینده بگیرد نه از گذشته، یعنی از استعدادهای بشری‌ای که بر

افق‌های فکری زندگی اجتماعی تکیه دارد.

ممکن نیست که این آگاهی و حساسیت تازه صرفاً شاعرانه باشد، بلکه باید آرویکرد علمی نیز داشته باشد. البته، آگاهی‌مان در مرحله‌ای نه باید شاعرانه باشد و نه علمی، بلکه باید برتر از هر دو باشد به‌گونه‌ای که وارد قلمرویی جدید از نظریه و عمل شود، یعنی صنعتی که خیال را با عقل، تصوّر را با منطق و تصویر را با فن ترکیب کند. میراث علمی‌مان پوست نمی‌اندازد مگر آن‌که به فناوری بدوی و تزلزل، زحمت و کناره‌گیری از قیدوبندهای مادی آن بازگردیم. نیز نمی‌توانیم خودمان را در حصار دورنمای مکانیکی و فناوری انسانیت‌زدا محبوس کنیم به‌علاوه قیدوبندهایش از جمله از خودبیگانگی، رقابت و انکار بی‌رحمانه استعدادهای انسانی. شعر و تصوّر باید با علم و فناوری پیوند بخورد، زیرا ما از معصومیتی که منحصر اسطوره‌ها و رؤیاهای تغذیه‌شان می‌کرد، فراتر رفته‌ایم.

آیا نظمی علمی وجود دارد که بی‌نظمی خیال، تصوّر و زیرکی را به حساب آورد؟ آیا [علم] می‌تواند معضلاتی را که بحران‌های اجتماعی و زیست‌محیطی دوران ما ایجاد کرده‌اند، در بر بگیرد؟ آیا می‌تواند نقد را با بازسازی، نظریه را با عمل و تصویر را با فن درهم آمیزد؟

تقریباً در هر دورانی از زمان رنسانس تا کنون، ارتباطی وثیق میان پیشرفت‌های افراطی در علوم طبیعی و تحولات در اندیشه اجتماعی وجود داشته است. در قرن‌های شانزدهم و هفدهم، علوم نوظهور اخترشناسی و مکانیک همراه با تصویر‌رهای بخش‌شان از جهان خورشیدمحور و یگانه‌انگاری حرکت وضعی و کیهانی، همیار اجتماعی‌شان را در ایدئولوژی‌های اجتماعی‌ای یافتند که به همان اندازه نقادانه و عقلانی بودند و تعصب مذهبی و مطلق‌گرایی سیاسی را با چالش مواجه کردند. عصر روشنگری نوعی قدرشناسی از ادراک حسی و ادعاهای عقل بشری را به ارمغان آورد تا جهان [تازه‌ای] را شکل دهد که پیش از این، در انحصار ایدئولوژیکی روحانیون بود. مدتی بعد، انسان‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی مفاهیم ایستای

سنتی از تأثیرگذاری بشر را همراه با اسطوره‌هایش دربارهٔ آغاز خلقت و تاریخ به‌مثابهٔ فراخوانی الهی ویران کرد. به‌واسطهٔ بسط طرح و آشکارشدن محرکه‌های این جهانی تاریخ اجتماعی بود که این علوم تعلیمات جدیدی از جامعه‌گرایی را با پیشرفت آرمانی انسان تقویت کردند، پیشرفتی که با انقلاب فرانسه ادامه یافت.

با توجه به جابه‌جایی‌های بسیاری که اکنون با آن‌ها مواجهیم، دوران ما به پیکره‌ای از دانش نیازمند است که فراگیرتر و بینش‌آفرین‌تر باشد — هم دانش علمی و هم دانش اجتماعی — تا با معضلات مان دست‌وپنجه نرم کند. بی‌آن‌که دستاوردهای نظریات علمی و اجتماعی را منکر شویم، باید تحلیل نقادانه‌تر و شفاف‌تری را از ارتباط‌مان با جهان طبیعی بسط دهیم. ما باید در جستجوی بنیان‌هایی باشیم که رویکرد بازسازی‌کنندهٔ بیشتری نسبت به چاه معضلاتی داشته باشیم که ناشی از «تعارض» ظاهری میان طبیعت و جامعه است. ما دیگر از عهده‌اش بر نمی‌آییم که اسیر گرایش به علوم سنتی‌تر باشیم تا پدیده‌هایش را موشکافی و تکه‌هایش را ارزیابی کنیم. ما باید این تکه‌ها را در هم آمیزیم، با هم مرتبط‌شان کنیم و در عین تمامیت‌شان، تک‌تک هم آن‌ها را در نظر بگیریم.

برای برآوردن این نیازها، نظمی منحصربه‌فرد را برای دوران خودمان صورت‌بندی کرده‌ایم: بوم‌شناسی اجتماعی. اصطلاح آشناتر، یعنی «بوم‌شناسی»، را ارنست هَکِل یک قرن پیش ابداع کرد تا پژوهش در باب مناسبات مشترک میان حیوانات، گیاهان و محیط‌زیستِ غیرارگانیک‌شان را از یکدیگر تفکیک کند. از دوران هگل به بعد، این اصطلاح چنان بسط یافته است که بوم‌شناسی‌های شهری، سلامت و ذهن را دربرمی‌گیرد. چه‌بسا این ازدیاد [معنایی] یک واژه در قلمروهای گسترده و متفاوت خصوصاً برای دورانی مطلوب به نظر برسد که مشتاقانه در پی انسجام عقلانی و اتحاد ادراک است. اما ممکن است این ازدیاد، به‌شدت خیانتکارانه باشد. اصطلاح

بوم‌شناسی را نیز همچون واژگان تازه از راه رسیده‌ای مثل کل‌نگری، تمرکززدایی و دیالکتیک، این خطر تهدید می‌کند که بی‌هیچ ریشه، بستر و شالوده‌ای پا در هوا بماند. این واژه اغلب استعاره‌ای و برای جلب توجه به کار می‌رود که موجب می‌شود منطق درونی بالقوه و اجبارکننده اثبات‌شده‌اش را از دست بدهد.

بر همین اساس، فشار بنیادین این واژه‌ها به راحتی خنثی شده است. «کل‌نگری» به حسرتی مرموز و بیانی لفاظانه برای رفاقت و اجتماع بوم‌شناسانه تبدیل شده است که با چنین درود و تهنیت‌های گروهِ خودی به‌مثابه «کل‌نگری مالکانه» پایان می‌یابد. آنچه در دورانی حالت جدی فلسفی بوده است، به محیط‌زیست‌گرایی پرطمطراق تقلیل یافته است. معنای متداول تمرکززدایی جایگزین‌های استدلالی برای رشد غیرعادی است، نه مقیاس انسانی که دموکراسی صمیمانه و بی‌واسطه را ممکن می‌سازد. بوم‌شناسی دوران به‌مراتب بدتری را می‌گذارند. این واژه در بیشتر موارد همچون واژه دیالکتیک، به‌عنوان استعاره‌ای از هر نوع یکپارچگی و گسترشی استفاده می‌شود.

چه‌بسا حتی با زحمت بیشتر، این واژه در سال‌های اخیر به قالبی خام از مهندسی طبیعی تعریف شده است که به‌حق می‌توان آن را محیط‌زیست‌گرایی نامید.

توجه دارم که بسیاری از اشخاصی که متمایل به بوم‌شناسی‌اند، واژه «بوم‌شناسی» و «محیط‌زیست‌گرایی» به‌جای یکدیگر استفاده می‌کنند. در این جا مایلم تمایزی دم‌دست را از لحاظ معناشناسی ایجاد کنم. پیشنهادم این است که «محیط‌زیست‌گرایی» دورنمایی مکانیکی و ابزاری را ترسیم کند که طبیعت را به‌مثابه رستنگاهی منفعل ببیند، رستنگاهی که از «اشیا»یی از جمله حیوانات، گیاهان، مواد معدنی و مانند این‌ها تشکیل شده است و باید صرفاً هرچه بیشتر برای انسان قابل‌استفاده‌تر باشد. با توجه به کاربرد من از این واژه، محیط‌زیست‌گرایی مایل است که طبیعت را به انبار

ذخیره «منابع طبیعی» یا «مواد اولیه» تقلیل دهد. در چنین بستری، بخش بسیار کوچکی از طبیعت اجتماعی است که از دایره واژگانی محیط‌زیست‌گرا بیرون می‌ماند: شهرها «منابع مدنی» و ساکنان‌شان نیز «منابع انسانی» محسوب می‌شوند. اگر واژه منابع مکرراً در بحث‌های محیط‌زیست‌گرا درباره طبیعت، شهرها و مردم استفاده می‌شود، مشکلی مهم‌تر از صرف استفاده از یک واژه پیش روی ما وجود دارد. محیط‌زیست‌گرایی، به آن معنایی که من به کار می‌برم، به این سو متمایل است که پروژه بوم‌شناسانه را برای ارتباط هماهنگ میان بشریت و طبیعت به‌مثابه آتش‌بسی موقت در نظر بگیرد، نه آرامشی ادامه‌دار. «هماهنگی» محیط‌زیست‌گرا حول محور گسترش فنون جدیدی می‌چرخد که جهان طبیعت را با کمترین مزاحمت برای محل سکونت آدمیان به یغما ببرد. محیط‌زیست‌گرایی بنیادین‌ترین پیش‌فرض جامعه کنونی را زیر سؤال نمی‌برد، مشخصاً این پیش‌فرض که بشریت باید بر طبیعت تسلط یابد؛ بلکه می‌کوشد از طریق گسترش فنون برای کاهش مخاطرات ناشی از غارت بی‌رویه محیط‌زیست، به تسهیل این مفهوم کمک کند.

برای تمایز بوم‌شناسی از محیط‌زیست‌گرایی و تعاریف انتزاعی و اغلب مبهم از این اصطلاح، باید به کاربرد اصلی این واژه بازگردم و ربط مستقیمش را با جامعه بکاوم. به زبان ساده، بوم‌شناسی با موازانه پویای طبیعت و اتکای موجودات زنده و غیرزنده سروکار دارد. از آنجا که طبیعت شامل آدمیان هم می‌شود، این علم باید مشتمل بر نقش بشریت در جهان طبیعت نیز باشد — مشخصاً ویژگی، شکل و ساختار ارتباط بشریت با گونه‌های دیگر [از موجودات] و لایه‌های غیرارگانیک محیط‌زیست جانداران. از منظری نقادانه، بوم‌شناسی نسبت به این موضوع گشوده است که میدان دید عدم تعادل گسترده‌ای را وسعت بخشد که ناشی از جداافتادگی بشری از جهان طبیعت است. یکی از گونه‌های منحصربه‌فرد طبیعت، یعنی انسان خردمند، به تدریج و با زحمت زیاد خود را از جهان طبیعت جدا

کرده و جهان اجتماعی خودش را گسترش داده است. از آن جا که هر دو جهان از طریق جنبه‌های پیچیده تکاملی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، سخن‌گفتن درباره بوم‌شناسی اجتماعی به اندازه بوم‌شناسی طبیعی اهمیت یافته است.

بگذارید تأکید کنم که شکست در کاوش درباره این جنبه‌های تکامل بشری — که نتیجه‌اش استمرار سلسله‌مراتب‌ها، طبقات، شهرها و در نهایت دولت‌ها بوده است — اصطلاح بوم‌شناسی اجتماعی را به سُخره گرفته‌اند. شوربختانه، این رشته علمی را پیروان خودسری قبضه کرده‌اند برای این که مدام تلاش می‌کنند تمام جنبه‌های گسترش طبیعی و انسانی را تخریب و به «یکی شدن» جهانی تبدیل کنند (نه تمامیت)؛ با وام‌گرفتن از هگل می‌توان گفت «شبی را می‌خواهند که تمام گاوها در آن سیاه‌اند». اگر چیز دیگری دست‌مان نباشد، همین استفاده رایج از واژه گونه‌ها برای معنادادن به ثروت زندگی در اطراف‌مان ما را نسبت به موضوع اختصاصی بودن و جزئیت هوشیار می‌کند — وفور بسیار موجودات متمایز و اموری که در همین موضوع بوم‌شناسی طبیعی وارد می‌شود. کاوش درباره این وجه امتیاز و ارزیابی این جنبه‌ها و وجوه مشترکی که در ترکیب آن‌ها و پیشرفت طولانی‌مدت انسان از حیوانیت به مدنیت وارد شده است — پیشرفتی که معضلات و احتمالاتی در آن نهفته است — چنین است که بوم‌شناسی اجتماعی را به یکی از قدرتمندترین رشته‌های علمی تبدیل می‌کنیم تا انتقادمان را به نظم اجتماعی موجود بکشانیم.

اما بوم‌شناسی اجتماعی چیزی بیش از انتقاد از جداافتادگی میان بشریت و طبیعت را فراهم می‌آورد؛ بلکه نیاز به التیام بشریت و طبیعت را مطرح می‌کند. البته نیاز به تعالی بخشی افراطی آن‌ها را نیز مطرح می‌کند. همان‌طور که ای. آی. گوته‌کیند اشاره کرده است، «هدف بوم‌شناسی اجتماعی تمامیت است، نه این که صرفاً جزئیات بی‌شماری را به‌شکلی تصادفی گردآوری کند و به تفسیر ذهنی و

ناکافی‌شان پردازد.» این علم با ارتباطات اجتماعی و طبیعی در جوامع یا «زیست‌بوم‌ها» سروکار دارد.^۱ می‌توان گفت که برای درک این‌ها به‌مثابه یک کل و بر حسب همبستگی دوطرفه‌شان، بوم‌شناسی اجتماعی در پی آن است که کلاف قالب‌ها و الگوهای مناسبات مشترکی را از هم باز کند که فهم بیشتری به اجتماع می‌دهند، چه طبیعی و چه اجتماعی. کل‌نگری در این‌جا نتیجه تلاش آگاهانه برای تشخیص این نکته است که چگونه تک‌تک افراد یک اجتماع سازمان یافته‌اند و چگونه (به قول یونانی‌ها) «هندسه» این موضوع، «کل را چیزی بیش از کنار هم قرار دادن اجزایش» می‌داند. از این رو، «تمامیتی» که گوئیند به آن اشاره می‌کند، با «جزئیتی» اشتباه نمی‌شود که ثمره‌اش از هم‌پاشیدگی کیهانی در نیروان‌های بی‌ساختار است؛ بلکه این [تمامیت] دارای ساختاری صورت‌بندی‌شده است که تاریخچه و منطق درونی خودش را داراست.

در واقع، تاریخچه نیز به اندازه قالب و ساختار اهمیت دارد. در گستره‌ای وسیع، تاریخچه هر پدیده‌ای خود همان پدیده است. ما به معنای واقعی کلمه همان چیزی هستیم که پیش از ما وجود داشته است و در عوض، می‌توانیم به‌شکلی گسترده به پیش از آن چیزی که هستیم، تبدیل شویم. به‌گونه‌ای تعجب‌آور، در تکامل طبیعی و اجتماعی، تنها بخش اندکی از تکامل قالب‌های زندگی ضایع شده

۱. اصطلاح زیست‌بوم — یا نظام بوم‌شناسانه — اغلب به‌شکلی سرسری در بسیاری از نوشته‌های مربوط به بوم‌شناسی استفاده می‌شود. در این‌جا، من به معنای بوم‌شناسی اجتماعی‌اش از آن استفاده می‌کنم. معنای موردنظر من اجتماع حیوانی گیاهی کاملاً قابل تشخیص است و عوامل بی‌جان و غیرزنده باید آن را تقویت کنند. همچنین، در بوم‌شناسی اجتماعی هم از آن استفاده می‌کنم تا اجتماع انسانی و طبیعی را تمایز دهم. عوامل اجتماعی هم مثل عوامل ارگانیک با یکدیگر مناسبات مشترک دارند تا بنیانی برای اجتماع شفاف و متعادل از لحاظ بوم‌شناختی را فراهم کنند.

است؛ البته در سوگندها برای گسترش نارس‌مان نیز به اندازه بدن‌هایمان چیزهای اندکی را از دست داده‌ایم. تکامل همچون بخشی از همین طبیعت وجودی‌مان، درون ما (و نیز اطراف ما) جای گرفته است.

فعلاً در همین حدّ کافی است که بگوییم تمامیت، «عام‌گرایی» بدون حدودمرز مشخص و بی‌تمایز نیست که قرار باشد پدیده‌ای را به وجوه اشتراکش با هر چیز دیگری تقلیل دهد. همچنین، تمامیت «نیروی» آسمانی و همه‌جا‌حاضری نیست که وجه امتیاز مادی گسترده‌ای را جایگزین کند که قلمروهای طبیعی و اجتماعی از آن ساخته شده‌اند. برعکس، تمامیت ساختارها، صورت‌بندی‌ها و میانجی‌گری‌های متنوعی را دربرمی‌گیرد که گوناگونی غنی از قالب‌ها را وارد کل می‌کند. در نتیجه، ویژگی‌های کیفی منحصر‌به‌فردی را به آن چیزی می‌افزاید که ذهن سخت‌گیر و تحلیلی اغلب به جزئیات «بی‌شمار» و «تصادفی» تقلیل می‌دهد.

اصطلاحاتی همچون تمامیت، کلیت و حتی اجتماع تفاوتی ظریف و مخاطره‌آمیز با نسلی دارند که به‌خاطر فاشیسم و ایدئولوژی‌های اقتدار‌گرایانه شناخته شده‌اند. این واژگان تصویری از نوعی «تمامیت» را به ذهن می‌آورند که از طریق هم‌جنس‌کردن، یکنواخت‌کردن و هم‌آهنگی سرکوب‌کننده آدمیان به‌دست می‌آید. این ترس‌ها را «تمامیتی» تقویت می‌کند که به‌نظر می‌رسد پایانی سخت را برای سیر تاریخ انسان فراهم می‌آورد — تاریخی که بر ابرانسان، مفهوم دقیق‌غایی از قانون اجتماعی و انکار توانایی اراده نوع انسان و افرادش بر شکل‌دهی به سیر اتفاقات اجتماعی دلالت دارد. چنین مفاهیمی از قانون اجتماعی و غایت‌شناسی به کار رفته است تا مطیع‌سازیِ ظالمانهٔ تک‌تک افراد از نیروهای ابرانسانی فراتر از اختیار بشری به انجام برسد. قرن ما از ازدیاد ایدئولوژی‌های اقتدار‌گرایی رنج می‌برد که آدمیان را در خدمت تاریخ می‌دانند و نمی‌پذیرند که آن‌ها را خدمت‌گزار به تاریخ خودشان تلقی کنند.

در واقع، چنین مفهوم اقتدارگرایانه‌ای از «تمامیت» صریحاً مغایر با آن معنایی است که بوم‌شناسان از این اصطلاح قصد می‌کنند. علاوه بر درک اطلاع بسط‌یافته از شکل و ساختار این اصطلاح، امروزه به انگاره‌ای بسیار مهم از بوم‌شناسی رسیده‌ایم: تمامیت بوم‌شناسانه نوعی هم‌جنسی تغییرناپذیر نیست، بلکه کاملاً عکس این قضیه است — وحدت گوناگونی دارای پویایی است. در طبیعت، تمایز همیشه در حال تغییر و گوناگونی همیشه در حال بسط‌یافتن است که تعادل و هماهنگی را به ارمغان می‌آورد. در مقابل، ایستایی بوم‌شناسانه کارکرد بساطت و هم‌جنس‌بودن نیست، بلکه کارکرد پیچیدگی و تنوع است. ظرفیت زیست‌بوم بر حفظ یکپارچگی خود به یکنواختی محیط‌زیست وابسته نیست، بلکه به تنوع آن بستگی دارد.

نمونه‌ای جالب‌توجه از این انگاره را می‌توان از تجربیات همراه با راهبردهای بوم‌شناسانه برای کشت مواد غذایی پیش کشید. کشاورزان بارها و بارها با نتایج فاجعه‌باری مواجه شده‌اند، زیرا به‌طور معمول بر رویکردهای تک‌محصولی در کشاورزی یا تک‌کاشتی اصرار می‌ورزند. تک‌کاشتی اصطلاحی کاملاً پذیرفته‌شده برای زمین‌های تمام‌نشدنی گندم و ذرتی است که در بسیاری از نقاط جهان گسترش یافته‌اند. بدون محصولات آمیخته‌شده که به‌طور معمول، نیروهای خنثی‌کننده و حمایت‌دوجانبه‌ای را فراهم می‌آورد که با جمعیتی ترکیب‌شده از گیاهان و حیوانات همراه می‌شود، همهٔ موقعیت کشاورزی در یک منطقه را به نابودی خواهد کشید. حشرات بی‌آزار مایهٔ آزار و اذیت می‌شوند، زیرا مهارکننده‌های طبیعی‌شان، از جمله پرندگان و پستانداران کوچک، از بین رفته‌اند. خاکی که کرم خاکی، باکتری تثبیت‌کنندهٔ نیتروژن و کود کافی ندارد، تبدیل به مُشتی شن می‌شود — واسطه‌ای از مواد معدنی برای جذب مقادیر زیادی نمک‌های نیتروژنی ارگانیک که به‌شکلی دوره‌ای و زمانی از ریشه تأمین می‌شود و برای رشد محصولات در زیست‌بوم مناسب‌تر است. در بی‌توجهی شتابزده به

پیچیدگی طبیعت و بایسته‌های دقیق زندگی گیاه و حیوان است که موقعیت کشاورزی، ناشیانه ساده‌انگاشته می‌شود؛ اکنون باید نیازهای کشاورزی را از این دو طریق برطرف کرد: ۱- کودهایی مصنوعی با قابلیت حل شدن زیاد که در آب آشامیدنی حل شود؛ ۲- آفت‌کش‌های خطرناکی که به‌عنوان پسماند در مواد غذایی باقی می‌مانند. کشت مواد غذایی با کیفیت بالا که یک‌بار از طریق تنوع محصولات و حیوانات به دست آمده، عوامل سمی بادوام در آن وجود ندارد و احتمالاً از سلامت غذایی بیشتری نیز برخوردار است، اکنون فقط تاحدی از تک‌محصول‌هایی جبران می‌شود که پشتیبان اصلی‌اش مواد شیمیایی سمی و مواد مغذای بسیار ساده است.

اگر فرض کنیم که فشار تکامل طبیعی در جهت افزایش پیچیدگی در جریان باشد و [استمرار] حیات در این سیاره فقط به‌واسطه تنوع زیستی ممکن باشد، تعیین محتاطانه حدومرز گستاخی انسان لازمه احتیاط در برهم‌زدن فرایندهای طبیعی است. این که موجوداتی زنده در عصرهای پیشین از محل سکونت ابتدایی‌شان در آب سربرآورند تا مهمان‌ستیزترین مناطق زمین را استعمار کنند و زیست‌کره‌ای غنی را بسازند که اکنون [سرتاسر] آن را پوشانده است، فقط به این علت امکان‌پذیر شده است که تغییرپذیری شگفت‌آور زندگی و میراث‌هنگفت اشکال زندگی از گسترش طولانی‌مدت آن به جا مانده است. بسیاری از این اشکال زندگی، حتی ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین‌شان، هرگز از بین نرفته‌اند — هر چقدر هم تکامل آن‌ها را اصلاح کرده باشد. شکل ساده جلبکی که آغاز حیات گیاهی و بی‌مهرگانی که آغاز حیات حیوانی را مشخص می‌کنند، هنوز به‌شکلی گسترده وجود دارند. آن‌ها پیش‌شرط‌های وجود موجودات پیچیده‌تر و ارگانیکی را دربردارند که تغذیه، منابع تجزیه و حتی اکسیژن و دی‌اکسید کربن جوّی آن‌ها را تأمین می‌کنند. با این که این موجودات بیش از یک میلیارد سال [حیات] گیاهان «عالی» و پستانداران را جلو انداخته‌اند، با نسل‌های پیچیده‌ترشان

در زیست‌بوم‌های اغلب درهم‌تنیده مناسبات مشترکی دارند. این‌که فرض کنیم علم به این پیوند ارگانیک و غیرارگانیک مناسبات مشترک در همهٔ جزئیاتش فرمان می‌دهد، چیزی فراتر از گردنفرازی است: حماقت محض است. اگر وحدت در گوناگونی یکی از انگاره‌های اصلی بوم‌شناسی را شکل می‌دهد، وفور موجوداتی که در یک منطقهٔ خاکی قرار دارند، ما را به یکی دیگر از انگاره‌های بنیادین بوم‌شناسی می‌رساند: نیاز به روادانستن مقادیر زیادی از خودانگیختگی طبیعی. حکم الزام‌آور «دربارهٔ طبیعت» دلالت‌ها را به هم پیوند داده است. حماقت محض است که فرض کنیم دانش ما از این پردهٔ رنگارنگ پچیده، مستحکم، همیشه در حال تغییر و طبیعی اشکال زندگی، به‌خودی‌خود ما را به درجه‌ای از «اربابی» می‌رساند که بتوانیم مانع دستکاری زیست‌کره شویم.

از این رو، میزان چشمگیری از عقب‌افتادگی را باید برای خودانگیختگی طبیعت نادیده گرفت — یعنی برای نیروهای زیست‌شناختی متنوعی که وضعیت بوم‌شناسانهٔ گوناگونی را نتیجه می‌دهد. «همکاری با طبیعت» مستلزم این است که نوعی از گوناگونی زیستی را رشد دهیم که از گسترش خودانگیختهٔ پدیده‌های طبیعی پدید می‌آیند. منظورم این نیست که باید خودمان را در محاصرهٔ «طبیعتی» اسطوره‌ای قرار دهیم که فراتر از همهٔ قوای ادراکی و نفوذکنندهٔ بشری است — طبیعتی که خواهان وحشت و به‌زیرکشیدن انسان است. شاید آشکارترین نتیجه‌ای که می‌توانیم از این انگاره‌های بوم‌شناسانه بگیریم، دیدگاه دلسوزانهٔ چارلز التون باشد: «آیندهٔ جهان باید مدیریت شود، اما این مدیریت مانند بازی شطرنج نخواهد بود — بلکه بیشتر شبیه به راندن قایق است.» آنچه می‌توان امید داشت که بوم‌شناسی طبیعی و اجتماعی هر دو به ما بیاموزند، این است که راه کنونی را بیابیم و جهت مسیر آن را متوجه شویم. آنچه نهایتاً دورنمای بوم‌شناسانه را به‌مثابهٔ امری منحصربه‌فرد و آزادی‌بخش از دیگر چیزها متمایز می‌کند، چالشی است که پیش

روی مفاهیم رایج از سلسله‌مراتب قرار می‌دهد. با وجود این، بگذارید تأکید کنم که این چالش، التزامی است [نه مستقیم]: این چالش را باید به‌زحمت از نظم بوم‌شناسانه‌ای بیرون کشید که تعصب متداول میان علم‌گرایان به آن نفوذ کرده است. بوم‌شناسان به‌ندرت آگاه‌اند که علم تجربی‌شان زیربنای فلسفی مستحکمی برای نگاه غیرسلسله‌مراتبی به واقعیت فراهم می‌کند. بوم‌شناسان نیز همچون بسیاری از دانشمندان علوم طبیعی، تعمیم‌های فلسفی را نمی‌پذیرند و بیگانه از پژوهش و نتایجش می‌دانند — تعصبی که ریشه در سنت تجربی انگلیسی‌آمریکایی دارد. علاوه بر این، آن‌ها در دیگر رشته‌های علمی از هم‌قطاران‌شان پیروی می‌کنند و مفاهیم علمی‌شان را از فیزیک الگو می‌گیرند. این تعصب که تاریخچه‌اش به دوران گالیله بازمی‌گردد، منجر به پذیرش گسترده نظام‌های نظری در چرخه‌های بوم‌شناسانه شده است. با این‌که نظام‌های نظری جایگاه خود را در مجموعه علم دارند، می‌توانند به راحتی تبدیل به نظریه جامع، کمی و تقلیل‌گرای رشته مکانیک حرکت شوند اگر مستلزم توصیفات کیفی زیست‌بوم باشند؛ یعنی توصیفات که ریشه در تکامل ارگانیک، تنوع و کل‌نگری دارند. هر چقدر که مزیت‌های نظام‌های نظری به‌مثابه عامل نیرو از طریق زیست‌بوم جریان داشته باشد، برتری‌ای که به این جنبه کمی تحلیل زیست‌بوم می‌دهد، نمی‌تواند اشکال زندگی را چیزی فراتر از مصرف‌کننده‌ها و تولیدکننده‌های کالری به حساب آورد.

با توجه به پیش‌کشیدن این اخطار، باید تأکید کنم که زیست‌بوم‌ها را نمی‌توان به‌شکلی معنادار در [قالب] اصطلاحات سلسله‌مراتبی توصیف کرد. این‌که آیا اجتماعات حیوانی گیاهی واقعاً در درون گونه‌ها متضمن «سلطه» و «طاعت» تک‌تک افراد هستند یا نه، موضوعی است که می‌توان مفصل درباره‌اش بحث کرد. اما رتبه‌بندی گونه‌ها درون یک زیست‌بوم، یعنی میان گونه‌ها، شکلی ناپخته از انسان‌نگاری است. آن‌طور که آلیسون بیان می‌کند:

مفهوم سلسله‌مراتب حیوانی تاریخچه‌ای پرفراز و نشیب دارد. شالدرب ابه که سلسله‌مراتب مرغان را کشف کرد، یافته‌هایش را به نظریه‌ای توتنی در باب استبداد در جهان بسط داد. مثلاً آبی که سنگ را می‌ساید، بر آن «سلطه» دارد... شالدرب ابه مرتبه‌بندی حیوانات را «تسلط» نامید و بسیاری از پژوهشگران، به‌طور اتفاقی، سلسله‌مراتب تسلط را در گروه‌های مهره‌داران نیز یافتند.

اگر هر زیست‌بومی را شبکه‌ای غذایی در نظر بگیریم، می‌توانیم آن را دایره‌ای بدانیم که ارتباطات گیاهی حیوانی را به‌صورت شبکه‌ای پیوند می‌دهد (نه این‌که هر می‌طبقه طبقه باشد و انسان در رأس این هرم). این شبکه مدور موجودات متنوعی از ریزجانداران و پستانداران عظیم‌الجثه را شامل می‌شود. آنچه معمولاً کسانی را که نمودار شبکه غذایی را برای نخستین بار می‌بینند گیج می‌کند، ناممکن بودن تشخیص نقطه شروع از نقطه پیوند است. ممکن نیست که در هر نقطه‌ای وارد این شبکه شد و بی‌هیچ خروج مشخصی به نقطه عزیمت بازگشت. گذشته از نیرویی که نور خورشید فراهم می‌آورد (و پرتوافشانی پراکنده‌اش می‌کند)، این نظام به همه نمودها نزدیک است. هر گونه‌ای، چه نوعی از باکتری و چه آهوی کوهی، هر چقدر هم که ارتباطش غیرمستقیم باشد، در شبکه‌ای ارتباطی است که دارای مناسبات مشترک‌اند. موجود شکارگر نیز در این شبکه خودش قربانی است، حتی اگر «پایین‌ترین» زیست‌مند صرفاً آن را ناقص کند یا کمک کند بعد از مُردنش تجزیه شود.

شکارگری تنها نقطه ارتباط گونه‌ها با یکدیگر نیست. اکنون ادبیاتی پُر جلوه وجود دارد که مشخص می‌کند ارتباط دوطرفه گسترده مبتنی بر هم‌زیستی مؤلفه‌ای مهم در رشد پایایی بوم‌شناسانه و تکامل ارگانیک است. گیاهان و حیوانات به‌طور پیوسته و به‌شکلی ناخواسته به یکدیگر کمک می‌کنند (از طریق مبادله‌ی کارکرد زیست‌شیمی که منفعتی دوسویه دارد یا حتی نمونه‌های چشمگیری از مساعدت و یاری فیزیکی). این موضوع منظری کاملاً

جدید را در باب پایایی و گسترش طبیعت زیست‌بوم گشوده است. شبکه غذایی هر چقدر پیچیده‌تر باشد، تزلزلش کمتر خواهد بود. اگر یکی از چندین گونه از این شبکه حذف شود. از این رو، باید تنوع موجود در گونه‌ای خاص و پیچیدگی در یک نظام به‌مثابه یک کل را بسیار مهم تلقی کرد. از کارافتادگی‌های جالب‌توجه در زیست‌بوم‌های ساده‌ای همچون زیست‌بوم‌های قطبی و صحرایی اتفاق نخواهد افتاد، مثلاً اگر گرگ‌هایی که جمعیت حیوانات غارتگر را مهار می‌کنند منقرض شوند یا اگر تعداد قابل‌توجهی از خزندگان که جمعیت جوندگان را در زیست‌بومی خشک مهار می‌کنند از بین بروند. در مقابل، تنوع گسترده جانداران یک منطقه که زیست‌بوم‌های معتدل و حاره‌ای در آن جا ساکن کرده است، می‌تواند بی‌آن که متحمل تغییرات چشمگیری شود، گوشتخواران یا گیاهخواران را از دست بدهد.

چرا وقتی ارتباطات حیوانی گیاهی توصیف می‌شود، اصطلاحات وام‌گرفته‌شده از سلسله‌مراتب‌های جامعه انسانی چنین وزنۀ سنگینی به شمار می‌آید؟ آیا زیست‌بوم‌ها واقعاً «پادشاه جانوران» و «رعیت زیردست» دارند؟ آیا برخی از حشرات، دیگران را «اسیر می‌کنند»؟ آیا یک گونه، دیگر گونه‌ها را «استثمار می‌کند»؟

استفاده بی‌قاعده از این اصطلاحات در بوم‌شناسی، مشکلات بسیاری را به وجود آورده است. این که چنین اصطلاحاتی با ارزش‌های اجتماعی فربه شده‌اند، آن قدر واضح است که جای بحث باقی نمی‌گذارد. افراد بسیاری وقتی طبیعت را همچون بُعدی از ابعاد جامعه بررسی می‌کنند، نوعی ساده‌لوحی رقت‌انگیز را از خود بروز می‌دهند. حیوانی که دندان قروچه می‌کند، نه «بدسگال» است و نه «وحشی»، نه «بدرفتاری می‌کند» و نه «مستحق» تنبیه است؛ زیرا واکنش او متناسب با محرک‌هاست. با چنین داوری‌های انسان‌انگارانه‌ای درباره پدیده‌های طبیعی است که یکپارچگی طبیعت را انکار می‌کنیم. حتی نادرست‌تر از این [داوری]، استفاده

گسترده از اصطلاحات سلسله‌مراتبی برای «فهم‌پذیرشدن» یا «منظم‌دانستن» پدیده‌های طبیعی است. آنچه این شیوه به انجام رسانده این است که با توجیه دست‌ور دادن مردان و زنان به‌مثابه ویژگی‌های درونی «نظم طبیعی»، سلسله‌مراتب را در جامعه انسانی تقویت کرده است. از این رو، سلطه انسان به‌شکل رمز ژنتیکی تغییرناپذیری نسخه‌برداری می‌شود — همراه با اطاعت‌پذیری جوانان از سالخوردگان، زنان از مردان و مردی از مرد دیگر.

همین بی‌قاعدگی در استفاده از اصطلاحات بوم‌شناسانه برای سروشکل دادن به همه وجوه امتیاز در طبیعت، کاری نامنسجم است. زنبور «ملکه» خودش نمی‌داند که ملکه است. کار اصلی کندوی عسل نوعی تولید است و (اگر بخواهیم از عبارتی عامیانه بهره ببریم) «تقسیم کار» هیچ معنایی در اندام تناسلی بزرگی ندارد که کارکرد درست و باصرفه را ندارد. هدف از [درست‌کردن] کندو تولید زنبورهای بیشتر است. عسل که حیوانات و انسان‌ها از کندو به دست می‌آورند، سخاوتی از جانب طبیعت است [نه کارکرد اصلی‌اش]؛ در زیست‌بوم‌ها، زنبورها بیشتر با این موضوع سازگاری دارند که با انتشار گرده‌ها نیازهای گیاهان را برطرف کنند، نه نیازهای مهم حیوانی را. مقایسه میان کندوی عسل و جامعه، مقایسه‌ای است که نظریه‌پردازان اجتماعی اغلب نمی‌توانند از آن استفاده نکنند. این مقایسه، به‌حدی تفسیر جالب‌توجهی است که بینش‌های ما درباره طبیعت را مصالح خودیاری‌کننده اجتماعی شکل داده است.

مواجهه ما با آنچه اصطلاحاً سلسله‌مراتب‌های عنکبوتی نامیده می‌شود به همان شیوه‌ای است که با سلسله‌مراتب‌های حیوانی مواجه می‌شویم، یا بدتر از آن: به‌شکلی نادرست، همین تفاوت کارکردهایی را که اجتماعات حیوانی دارند نادیده می‌گیریم. این دلیل‌آوری مبتنی بر مقایسه به نقطه‌ای می‌رسد که مضحک است. پستانداران نخستین به گونه‌ای با یکدیگر مرتبط بودند که به علل

جداگانه‌ای، به نظر می‌رسد «سلطه» و «اطاعت» در ارتباطشان دخیل بوده است. باین‌حال، آن‌ها از لحاظ اصطلاح‌شناختی و مفهوم‌شناختی، در همان عنوان «سلسله‌مراتبی» ای‌جای می‌گیرند که «جوامع» حشرات قرار دارند — گذشته از اشکال متفاوتی که به خود می‌گیرند و پایایی پُرمخاطره‌شان. بوزینه‌های گرم‌دشت‌های آفریقا به‌عنوان سخت‌جان‌ترین دسته‌های سلسله‌مراتبی در جهان پستانداران انتخاب شده‌اند، اما وقتی «نظم رتبه‌بندی‌شان» را در زیست‌بومی جنگلی ارزیابی کنیم، سخت‌جانی‌شان از بین می‌رود. حتی در گرم‌دشت‌ها نیز جای سؤال است که آیا «جنس نر برتر» رابطه‌ها را درون دسته «قاعده‌مند می‌کند»، «بر آن‌ها نظارت می‌کند» یا «آن‌ها را هماهنگ می‌کند». می‌توان استدلال‌هایی را برای انتخاب هر کدام از این واژگان بیان کرد، اما مشخص است که هر کدام از این واژگان وقتی در بستر اجتماع انسانی به‌کار می‌روند، معنایی متفاوت دارند. «لایه‌های درونی» پستانداران نخستین که از قرار معلوم «سلسله‌مراتبی» است، امکان دارد که همچون فاحشه‌خانه‌ای از لحاظ جنسی بی‌قاعده باشد. این بی‌قاعدگی وابسته است به این‌که جنس ماده در حالت گشن‌شدگی باشد یا نه تا در زیست‌بوم تغییراتی رخ دهد یا این‌که «مردسالاری» با تغییر شرایط حالتی کاملاً متفاوت پیدا می‌کند.

لازم به یادآوری است که بوزینه‌ها همان میمون‌اند، با وجود این‌که گرم‌دشت محل زندگی‌شان با انسان‌های نخستین، شبیه دانسته شده است. آن‌ها راه‌شان را بیش از ۲۰ میلیون سال پیش از درخت تکامل جدا کرده‌اند. نزدیک‌ترین عموزادگان تکاملی ما، یعنی میمون‌واره‌ها، مایل بودند که تعصب‌شان را در باب سلسله‌مراتب به‌طور کامل کنار بگذارند. از میان چهار نوع میمون‌واره، ظاهراً میمون‌های دست‌دراز اصلاً هیچ‌گونه نظام «رتبه‌بندی» ای نداشته‌اند. شامپانزه‌ها که دیرینه‌شناس‌ها آن‌ها را شبیه‌ترین میمون‌واره‌ها به انسان می‌دانند، چنین «لایه‌بندی»‌های سیالی را شکل دادند و (بسته به بوم‌شناسی منطقه که می‌تواند به‌شدت

تحت تأثیر پژوهشگران باشد) چنان گونه ناپایداری از همکاری را سامان دادند که واژه پدرسالاری، مانعی بر سر راه فهم ویژگی‌های رفتاری آن‌ها می‌شود. ظاهراً اورانگوتان‌ها چندان با ارتباطات مبتنی بر سلطه و اطاعت کاری نداشته‌اند. گوریل‌ها، با وجود آوازه ترسناک‌شان، جز در چالش‌های مربوط به شکار و پرخاشگری میان خودشان، «لایه‌بندی» اندکی از خودشان نشان داده‌اند.

همه این نمونه‌ها گلابه ایس بولدینگ را توجیه می‌کند مبنی بر این که «الگوی رفتاری پستانداران نخستین» که نویسندگان طرفدار سلسله‌مراتب و پدرسالاری در باب شباهت حیوان و انسان به آن توجه کرده‌اند، «بر مبنای رفتارهای بوزینه‌هاست، نه میمون‌های دست‌دراز». طبق دیدگاه بولدینگ، میمون دست‌دراز، بر خلاف بوزینه، از لحاظ جسمانی به ما شبیه‌ترند و می‌توان افزود که بر مقیاس تکامل پستانداران نخستین نیز شباهت بیشتری به ما دارند. او می‌گوید «واضح است این که ما پستانداران نخستین را الگو قرار داده‌ایم، فرهنگ برای ما تعیین کرده است» و نتیجه می‌گیرد:

چه کسی می‌خواهد شبیه میمون دست‌درازی باشد که پرخاشگر نیست، گیاهخوار است و غذایش را با دیگران تقسیم می‌کند، آن‌هم در جایی که پدر به اندازه مادر در پرورش کودک دخیل است و هر کسی در خانواده‌ای کوچک با کمترین میزان پرخاشگری زندگی می‌کند؟ بهتر این است که با بوزینه‌ها تطابق یابیم، [چون] آن‌ها در گروه‌های بزرگ و متحد زندگی می‌کنند، محتاطانه بوزینه‌های بیگانه را درون خود راه نمی‌دهند، هر کسی می‌داند مسئول چه کاری است و هنگامی که پدر در حال شکار و ماهی‌گیری است، مادر از فرزندانش مراقبت می‌کند.

در واقع، بولدینگ نکات بسیاری را درباره منزلگاه گرم‌دشت پستانداران نخستین تصدیق می‌کند. حتی اگر اصطلاح سلطه چنان بسط یابد

که «ملکه» زنبورهای عسل و بوزینه‌های «نر برتر» را شامل شود، اجبارهای مشخصی از جانب برخی از حیوانات را دشوار بتوان سلطه نامید. کارهای [ناپیوسته] نهادها را تشکیل نمی‌دهند؛ داستان‌های فرعی تاریخ را رقم نمی‌زنند. الگوهای رفتاری ساختارمند یک حشره که ریشه در رانه‌های غریزی دارد، بسیار انعطاف‌ناپذیرند و [به همین دلیل] نمی‌توان آن‌ها را اجتماعی در نظر گرفت. جز سلسله‌مراتبی که در مفهوم‌سازی کیهانی شالدرپ ابه به کار رفته است، سلطه و اطاعت باید ارتباطاتی نهادینه‌شده در نظر گرفت؛ ارتباطاتی که موجودات زنده به معنای واقعی کلمه بنیاد می‌نهند یا می‌سازند، اما نه از یک سو سرسختانه به واسطهٔ گزینه شکل می‌گیرند و نه از سوی دیگر، خصیصه‌ای در طبیعت آن‌هاست. منظورم از این گفته‌ها این است که آن‌ها باید شامل ساختار اجتماعی کاملاً آشکاری از رتبه‌های اجباری و ممتازی بشوند که جدا از افرادی باشند که ظاهراً سلطه‌داشتن در جامعهٔ مورد نظر جزو خصیصهٔ طبیعی‌شان است؛ سلسله‌مراتبی که منطق اجتماعی‌ای آن را هدایت می‌کند که فراتر از تعاملات فردی یا الگوهای رفتاری ذاتی است.^۱

۱. تمایز مهمی را در این‌جا باید میان دو واژهٔ اجتماع و جامعه بگذاریم. به‌طور قطع، حیوانات و حتی گیاهان اجتماعات را تشکیل می‌دهند؛ زیست‌بوم‌ها بی‌معنی خواهند شد اگر حیوانات، گیاهان و زیرلایه‌های بی‌جان‌شان به‌مثابهٔ پیوند ارتباطی‌ای که از مرحلهٔ درون‌گونه‌ای تا میان‌گونه‌ای رتبه‌بندی می‌شود، وجود نداشته باشند. در تعاملات‌شان، اشکال زندگی به‌شکلی «اشتراکی» اداره می‌شود؛ یعنی در این روش یا دیگر روش‌ها وابسته به یکدیگرند. از میان گونه‌هایی مشخص، خصوصاً پستانداران نخستین، این پیوند ارتباطات به‌هم‌پیوسته چه‌بسا چنان به‌هم گره خورده باشد که به یک جامعه یا دست‌کم شکلی ابتدایی از جامعه‌گرایی نزدیک شود. اما یک جامعه، هر چقدر هم که ریشه‌ای عمیق در طبیعت داشته باشد، چیزی بیش از یک اجتماع است. آنچه جوامع انسانی را اجتماعات منحصر به فرد می‌سازد، نهادینه‌کردن اجتماعاتی است که دارای این ویژگی است: به‌شدت و اغلب به‌شکلی انعطاف‌ناپذیر حول محور انواع مشخصی از حساسیت، همکاری و ارتباط شخصی در نگهداری از ابزارهای مادی زندگی ساختار یافته‌اند. اگرچه

چنین ویژگی‌هایی به‌اندازه‌ی کافی آشکارند وقتی از دیوان‌سالاری‌های «خودجاودان‌ساز» سخن می‌گوییم و آن را می‌گوییم بی‌آن‌که تک‌تک دیوان‌سالارانی را در نظر بگیریم که آن دیوان‌سالاری را ایجاد کرده‌اند. باین‌حال، وقتی به پستانداران نخستین غیرانسان برمی‌خوریم، آنچه انسان‌ها به‌شکل معمول با نام سلسله‌مراتب، شأن و سلطه می‌شناسند، دقیقاً رفتار گرابی خصیصه‌های طبیعی در تک‌تک حیوانات است. مایک، همان شامپانزه «نر برتر» جین وِن لوویک‌گودال «شأن» خود را از طریق برعهده‌گرفتن بی‌قاعده و قانون گروهی از نرها به دست آورد. این مسئولیت را هنگامی به دست گرفت که در حال ضربه‌زدن به دو قوطی خالی نفت چراغ بود. در نقطه‌ای از روایت داستان او، برای وِن لوویک‌گودال جال سؤال است که آیا مایک بدون آن قوطی‌های نفت چراغ می‌توانست به نر «برتر» تبدیل شود یا نه؟ او پاسخ می‌دهد که استفاده‌ی حیوانات از «اشیای ساخته‌ی دست انسان احتمالاً نشانه‌ای از برتری هوشی است.» این که آیا چنین تمایزهای زودگذری در هوشمندی نه در پرخاشگری، خودسری یا گستاخی، نر «برتر» را می‌سازد یا نه، بیشتر از طرح دقیق ارزش‌های مشروط انسانی در گروهی از پستانداران نخستین در طول تاریخ مشخص می‌شود، نه از عینیت علمی‌ای که

همه‌ی جوامع لزوماً نوعی اجتماع‌اند، اما هر اجتماعی جامعه نیست. شاید بتوان مؤلفه‌های نوپای اجتماعی را در اجتماعات حیوانی یافت، اما فقط آدمیانند که جامعه تشکیل می‌دهند — یعنی جامعه‌ای را بنیان می‌نهند. غفلت از تمایز میان اجتماعات حیوانی و گیاهی با جوامع انسانی موجب بروز شرارت‌های ایدئولوژیکی چشمگیری شده است. بر همین اساس، شکارگری در بین اجتماعات حیوانی را به‌شکلی حق‌به‌جانب، جنگ معرفی کرده‌اند؛ همان حلقه‌های اتصال میان حیوانات همراه با سلسله‌مراتب و سلطه؛ حتی [از] جستجوی علوفه توسط حیوانات و سوخت‌وساز همراه با زحمت و قناعت [نیز استفاده کرده‌اند]. تمام این موارد صرفاً پدیده‌هایی اجتماعی‌اند. نکاتی که بیان می‌کنم قرار نیست با [تبدیل] مفهوم جامعه به اجتماع مخالفت کند، بلکه در پی آن است که تمایزی را میان این دو ایجاد کند، آن‌هم وقتی که جامعه‌ی انسانی به چیزی فراتر از اجتماعات حیوانی و گیاهی گسترش می‌یابد.

رفتارشناسی جانوران مایل است به نام خود تمام کند. ویژگی‌های بسیاری از حیوانات که از قرار معلوم مبتنی بر سلسله‌مراتب است، بیشتر شبیه به بی‌ثباتی در پیوندهای یک زنجیره است، نه لایه‌بندی‌های سازمان‌یافته از آن نوعی که در جوامع و نهادهای بشری می‌یابیم. همان‌طور که خواهیم دید، حتی آنچه اصطلاحاً جوامع طبقاتی سرخپوستان شمال غربی نامیده می‌شود، پیوندهای شبه‌زنجیره‌ای میان تک‌تک افراد است، نه پیوندهای شبه‌طبقاتی میان لایه‌هایی که مهاجمان اولیه اروپایی آمریکایی برگرفته از جهان اجتماعی خودشان، بسیار ساده‌لوحانه بر سرخپوستان اجرا کردند. اگر کارهای [ناپیوسته] نهادها را نمی‌سازند و اتفاقات فرعی تاریخ را رقم نمی‌زنند، ویژگی‌های رفتاری افراد نیز لایه‌ها یا طبقات را ایجاد نمی‌کند. لایه‌های اجتماعی از مصالح محکم‌تری ساخته شده‌اند. زندگی این لایه‌ها جدا از شخصیت‌هایی است که به آن‌ها استحکام بخشیده‌اند.

بوم‌شناسی چگونه از دلیل‌آوری قیاسی‌ای اجتناب کند که قسمت بزرگی از رفتارشناسی جانوران و زیست‌شناسی اجتماعی را به طرح‌های فریبنده [تبدیل] جامعه انسانی به طبیعت شبیه کرده است؟ آیا اصطلاحی وجود دارد که معنای متداولی برای وحدت در گوناگونی، خودانگیختگی طبیعی و روابط غیرمبتنی بر سلسله‌مراتب در طبیعت و جامعه به‌دست دهد؟ در بررسی بسیاری از انگاره‌هایی که در بوم‌شناسی طبیعی پدیدار می‌شود، چرا فقط به این‌ها بسنده می‌شود؟ چرا مفاهیم بوم‌شناسانه دیگری که همچون شکارگری و پرخاشگری کمتر موردپسند قرار می‌گیرند، به جامعه معرفی نمی‌شوند؟

در واقع، تقریباً همه این پرسش‌ها به معضلاتی مهم در نظریه اجتماعی در اوایل این قرن تبدیل شدند، آن‌هم وقتی که آنچه مکتب جامعه‌شناسی شهری شیکاگو نامیده شد، امیدوارانه کوشید که تقریباً همه مفاهیم شناخته‌شده بوم‌شناسی طبیعی را بسط دهد

و درباره «فیزیولوژی» شهر به کار ببرد. رابرت پارک، ارنست برگس و رودریک مک کنزی، همان شیفتگان علم جدید، سخت‌گیرانه الگوی زیست‌شناختی‌شان را با زور و خلاقیت بر مطالعات [مکتب] شیکاگویی خود تحمیل کردند که تا دو نسل، بر جامعه‌شناسی شهری آمریکا تسلط یافته بود. انگاره‌های آن‌ها مشتمل بر توالی بوم‌شناختی، توزیع فاصله‌ای، توزیع ناحیه‌ای، موازنه‌های فراساختی و فروساختی، و حتی رقابت و انتخاب طبیعی‌ای که به آسانی این مکتب را به‌سوی شکلی خائنانه از داروین‌گرایی کشاند، هیچ‌کدام به‌خاطر طرفداری آزادانه از بنیان‌گذاران‌شان نبود.

با وجود نتایج تحسین‌برانگیز تجربی، این مکتب بنیان‌گذار تقلیل‌گرایی استعاره‌ای نیز بود. این مقولات که بدون هیچ‌گونه تمایزی به کار رفته‌اند، دیگر معنایی ندارند. وقتی رابرت پارک از طریق «دیگر گونه‌های گیاهی» که در «جنگل چنار یا کاج» به اوج می‌رسند، پدیدار شدن فواید شهری تخصیص‌یافته‌ای را با «سلطه وراثتی» مقایسه کرد، این شباهت آشکارا تحمیل شد و نامعقولانه از شکل افتاد. مقایسه‌ای که او میان گروه‌های نژادی، فرهنگی، شغلی و اقتصادی با «استیلای گیاهان» صورت می‌دهد، نشان‌دهنده نبود تمایزگذاری نظری‌ای است که ویژگی‌های اجتماعی انسان را به ویژگی‌های بوم‌شناختی گیاه تقلیل می‌دهد. آنچه رابرت پارک و همکاران او کم داشتند، ابزار فیلسوفانه برای انتخاب مراحل است که پدیده‌های طبیعی و اجتماعی را در زنجیره‌ای روبه‌رشد هم متحد می‌کند و هم از یکدیگر جدا می‌کند. از این رو، شباهت ظاهری صرف به هویت مطلق تبدیل می‌شود — همراه با نتیجه‌ای ناخوشایند مبنی بر این که مکرراً، بوم‌شناسی اجتماعی به بوم‌شناسی طبیعی تقلیل داده شده است. تکامل غنی باواسطه طبیعی به تکامل اجتماعی که می‌توانست از آن استفاده شود تا انتخابی معنادار از مقولات بوم‌شناختی نتیجه شود، بخشی از ابزار فلسفی این مکتب نبود.

هرگاه وجه برتری ارتباطات اجتماعی آدمی را بر ارتباطات گیاهی حیوانی نادیده می‌گیریم، دیدگاه‌هایمان میل پیدا می‌کند که به دو مسیر اشتباه منشعب شود. چه در برابر این دوگانه‌گرایی ناهنجار سرفرود آوریم که سرسختانه [بوم‌شناسی] طبیعی را از [بوم‌شناسی] اجتماعی جدا می‌کند و چه در دام تقلیل‌گرایی ناپخته‌ای بیفتیم که یکی را در دیگری منحل می‌کند؛ در هر صورت، به موشکافی درباره‌ی معضلات مرتبط با این موضوع پایان می‌دهیم. ما صرفاً برای مشکلی بسیار پیچیده، به «راه‌حلی» چنگ می‌زنیم که تاحدی خوشایند است؛ مشخصاً نیاز به تحلیل مراحل از طریق طبیعت زیست‌شناختی «صامت» که به‌شکلی فزاینده تبدیل به طبیعت آگاهانه‌ی انسان می‌شود.

آنچه بیش از استعاره‌ی بوم‌شناختی دلالت‌کننده به وحدت در گوناگونی در جامعه، موجب وحدت در گوناگونی در طبیعت می‌شود، مفهوم ضمنی فلسفی تمامیت است. منظورم از تمامیت مراحل مختلف تحقق‌بخشی است، همان آشکار کردن وفور تمایزهایی است که در استعدادی همچنان بروز نیافته نهفته است. این استعداد ممکن است بذری تازه کاشته‌شده، کودکی تازه متولدشده، اجتماع تازه برپاشده یا جامعه‌ای تازه ایجادشده باشد. هگل وقتی در متن مشهور خود، «آشکارسازی» دانش انسان را با اصطلاحات زیست‌شناختی توصیف می‌کند، حد و حدود [صحت او] تقریباً همین مقدار است:

غنچه با شکفتن شکوفه از بین می‌رود و ممکن است کسی بگوید اولی را دومی از بین برده است؛ به همین نحو، وقتی میوه پدیدار می‌شود، مشخص می‌شود که شکوفه نمود اشتباهی از گیاه بوده است و اکنون، میوه است که به‌عنوان حقیقت جای آن را گرفته است. این قالب‌ها از یکدیگر فقط متمایز نمی‌شوند، بلکه هر کدام همچون دو امری که ناسازگاری متقابل دارند، جایگزین دیگری می‌شوند. باین حال و در همان حین، طبیعت سیال‌شان آن‌ها را در معرض وحدت ارگانیکی‌ای قرار می‌دهد

که نه فقط تناقض ندارند، بلکه هر کدامشان به اندازه دیگری ضروری است؛ و همین ضرورت دوجانبه است که به تنهایی زندگی کل را بنیان می‌نهد.

من به این فقره جالب توجه رجوع کردم، زیرا منظور هگل در این جا صرفاً استعاری نیست. مثال زیست‌شناختی و موضوع مطرح‌شده اجتماعی او طوری مقارن می‌شوند که هر دو به‌مثابه جنبه‌های مشابهی از فرایندی عظیم‌تر تعالی می‌یابند. خود زیستن، که از زیستن متمایز شده است، از [عوامل] نهفته ارگانیک همراه با خصوصیات معینی پدیدار می‌شود که به‌شکلی همه‌جا حاضر از منطبق ابتدایی‌ترین قالب‌های خودسامان‌دهنده به‌دست آمده است. به همین نحو، جامعه نیز از زیست‌شناسی، بشریت از حیوانیت و فردیت از بشریت متمایز شده است. این قاعده کلی هگل که گفته است «امر حقیقی، کل است» نوعی فریب معاندانه نیست تا بیان کند که «کل همان امر حقیقی است.» ممکن است کسی اصطلاحات را وارونه نشان دهد تا به این معنا برسد که امر حقیقی به‌واسطه بسط‌یافتنش در نتیجه‌دادن ویژگی‌های نهفته با تمامیت و کلیت‌شان، مبتنی بر خودکامل‌کنندگی فرایند است، درست همان‌طور که استعدادهای پنهان کودک در غنای تجربه‌ها و رشد جسمانی‌ای بروز می‌کند که تا بزرگسالی باقی می‌مانند. ما نباید عقب‌افتادگی‌مان را با مقایسه میان گیاهان، حیوانات و آدمیان یا مقایسه میان زیست‌بوم‌های گیاهی حیوانی و جوامع انسانی جبران کنیم. هیچ‌کدام از این‌ها با آن یکی از یک جنس نیستند. در این صورت، به دیدگاه‌های رابرت پارک، برگس و مک‌کنزی عقب‌گرد خواهیم کرد؛ دیگر به دسته‌گل زیست‌جامعه‌شناسان اشاره نمی‌کنم که به‌اندازه کافی برای ایجاد چنین معادله‌ای سهل‌انگاری کرده‌اند. اجتماعات گیاهی حیوانی در تفاوت‌های منحصربه‌فرد نیست که اتحادی بوم‌شناختی با اجتماعات انسانی پیدا می‌کنند، بلکه تفاوت‌های منطقی است که چنین اتفاقی

می‌افتد. در واقع، کلیت همان کامل بودن است. ثبات پویای این کل ناشی از مرحله‌ای قابل‌مشاهده از کامل بودن در اجتماعات انسانی و نیز در زیست‌بوم‌های اوج است. آنچه این روش‌های کلیت و کامل بودن را، هر چقدر هم که در اختصاصی بودن و تمایز کیفی با هم تفاوت داشته باشند، متحد می‌کند، منطق خود بسط‌یافتن است. اوج جنگل کل و کامل است که ناشی از همان فرایند متحدسازی است — همان دیالکتیک — که شکلی خاص از اجتماع، کلیت دارد و کامل است.

وقتی کلیت و کامل بودن را به‌مثابه نتیجه دیالکتیکی ماندگار درون یک پدیده می‌بینیم، ما بیش از قانون جاذبه که اتحاد اشیایی را نقض می‌کند که در «بخش مجاز» آن پایین می‌افتند، اتحاد این پدیده‌ها را نقض نمی‌کنیم. در همین راستا، رُک‌گویی مطلوب انسانی که محصول اجتماع شفاف است، جانشین برحق طبیعت مطلوب باثباتی است که محصول محیط‌زیست طبیعی شفاف است. مارکس کوشید که ریشه هویت و خودیابی بشری را در تعامل سازنده‌اش با طبیعت ایجاد کند. ولی باید این نکته را اضافه کنم که نه فقط بشریت ردپایش را در طبیعت بر جای گذاشته و آن را تغییر داده است، بلکه طبیعت نیز در جهان بشری ردپای خود را بر جای گذاشته و آن را دگرگون ساخته است. استفاده از زبان سلسله‌مراتب علیه خودش این‌گونه می‌شود: فقط ما نیستیم که طبیعت را «رام کرده‌ایم»، بلکه طبیعت نیز ما را «رام کرده است».

این وارونه‌کردن عبارت را باید چیزی بیش از استعاره بدانیم. برای این که مبدا مفهوم کلیت را به اصل انتزاعی دیالکتیکی‌ای تقلیل داده باشیم، بگذارید یادآور شوم که زیست‌بوم‌های طبیعی و اجتماعات انسانی به‌شیوه‌های مختلف وجودی با یکدیگر تعامل می‌کنند. طبیعت حیوانی‌مان هیچ‌گاه تا آن حد از طبیعت اجتماعی‌مان دور نیست که بتوانیم خودمان را از جهان ارگانیک بیرونی و درونی‌مان بزدااییم. از گسترش نارس اولیه‌مان تا مغز لایه‌لایه‌مان است که

تأحدی تکامل خود را خلاصه‌وار می‌بینیم. ما آن قدر از پیشینیان پستانداران مان فاصله نداریم که بتوانیم میراث جسمانی‌شان را در دید سه‌بعدی، تیزهوشی و انگشتان چنگ‌زننده‌مان نادیده بگیریم. ما جامعه را به‌مثابهٔ تک‌تک افراد، همان‌طور ترویج می‌کنیم که جامعه در همان حال که طبیعت را از دور خارج می‌کند، خود را رواج می‌دهد.

به‌طور قطع، این پیوستگی‌ها به‌اندازهٔ کافی آشکارند. آنچه اغلب وضوح کمتری دارد، گستره‌ای است که خود طبیعت در آن، قلمرویی از استعدادهای پنهان برای ظهور وجوه امتیاز اجتماعی است. طبیعت به‌اندازهٔ فنون، زحمت، زبان و ذهن پیش‌شرط گسترش جامعه است — نه فقط [پیش‌شرط] ظهور آن. و چنین نیست که طبیعت نه‌فقط به مفهومی که ویلیام پتی به‌کار می‌برد، پیش‌شرط باشد — یعنی این‌که اگر زحمت «پدر» تموّل باشد، طبیعت نیز «مادر» آن خواهد بود. این صورت‌بندی که مورد علاقهٔ مارکس بود، در واقع از طریق وارد کردن مفهوم پدرسالارانهٔ «انفعال» زنانه، طبیعت را کم‌اهمیت نشان می‌دهد. قرابت میان طبیعت و جامعه فعال‌تر از آن است که بخواهیم بدان اعتراف کنیم. اشکال بسیار مشخصی از طبیعت زیست‌بوم‌های بسیار مشخصِ زمینه را برای بنیان‌نهادن اشکال بسیار مشخصی از جامعه فراهم می‌کنند. وقتی استفاده از عبارتی بسیار تحت فشار قرار گرفته خطرناک است، چه‌بسا بگوییم که «مادی‌گرایی تاریخی» گسترش طبیعی را می‌توان عامل تغییر «طبیعت منفعل» — «هدف» زحمت انسانی به «طبیعت فعال»، همان سازندهٔ زحمت انسانی، دانست. «سوخت‌وساز» زحمت [انسان] همراه با طبیعت است که هر دو راه را از بین می‌برد و از همین رو، طبیعت با بشریت تعامل می‌کند تا نتیجه‌اش تحقق استعدادهای متداول در جهان طبیعی و اجتماعی باشد.

ممکن است تعاملی از این قبیل را که در آن اصطلاحاتی همچون «پدر» و «مادر» موضوعی اشتباه را به ذهن می‌آورند، بسیار مشخص

بیان شود. تأکیدی که اخیراً بر زیست‌پهنه‌ها به‌مثابهٔ چارچوب‌ها برای اجتماعات مختلف انسانی شده است، وضعیتی جدی را برای نیاز به پذیرش مجدد فنون و شیوه‌های کاری فراهم کرده است تا با بایسته‌ها و احتمالات سطوح مشخصی از بوم‌شناسی تطابق یابد. بایسته‌ها و احتمالات زیست‌پهنه‌ای مسئولیتی سنگین را بر دوش ادعاهای بشریت مبنی بر فرمانروایی بر طبیعت و خودمختاری از نیازهای آن می‌گذارد. اگر این گفته درست باشد که «آدمیان تاریخ را رقم می‌زنند» اما نه تحت شرایط انتخاب خودشان (مارکس)، به همین اندازه درست است که بگوییم تاریخ جامعه را می‌سازد اما نه تحت شرایط انتخاب خودش. بُعد پنهانی که در این عبارت مخفی شده است و با صورت‌بندی مشهور مارکس بازی می‌کند، تاریخ طبیعی‌ای است که به قلمرو رقم‌زدن تاریخ اجتماعی ورود پیدا می‌کند — اما به‌مثابهٔ طبیعتِ فعال، عینی و وجودی‌ای که از مرحله‌ای تا مرحلهٔ گسترشِ دائماً پیچیدهٔ خودش در قالب زیست‌بوم‌هایی که به یک اندازه پیچیده و پویا هستند. در عوض، زیست‌بوم ما در زیست‌پهنه‌های بسیار پویا و پیچیده به‌هم پیوسته است. این بُعد پنهان گسترش اجتماعی هر چقدر هم که عینی باشد — و هر چقدر هم که ادعاهای فرمانروایی باید آن را به تأخیر بیندازد — فقط در دوران اخیر است که جزوی از نیازهای ما شده است تا فناوری جایگزینی را طراحی کنیم که هم با زیست‌پهنه‌ها منطبق و هم برای جامعه مولد باشد. از این رو، مفهوم ما از کلیت تزیین تمام‌شدهٔ ارتباطات طبیعی و اجتماعی نیست که بتوانیم برای چشمان گرسنهٔ جامعه‌شناسان به نمایش بگذاریم. این مفهوم تاریخ طبیعی باروری است که همیشه فعال بوده و هیچ‌گاه تغییر نکرده است — آن‌طور که کودکی به‌سوی نوجوانی فشار می‌آورد و آن را جذب می‌کند و به همین نحو، نوجوانی به‌سوی بزرگسالی.

نیاز به آوردن حس تاریخ به طبیعت به همان اندازه اجبارکننده است که نیاز به آوردن حس تاریخ به جامعه. یک زیست‌بوم هیچ‌گاه

اجتماعی تصادفی از گیاهان و حیوانات نیست که صرفاً شانس‌ی ایجاد شده باشد. این زیست‌بوم به‌نوبهٔ خودش دارای ظرفیت، مسیر، معنا و خودتحقق‌بخشی است. نگاه به یک زیست‌بوم آن‌طور که بیان شد (شیوه‌ای ناپسند که علم‌گرایی در مشاهدات نظری بی‌طرفانه‌اش القا می‌کند)، به همان اندازه تاریخی و ظاهری است که اجتماع انسانی را آن‌طور ببینیم. هر دوی این‌ها تاریخی دارند که ارتباطات درونی و مسیرهایشان به‌سوی گسترش را قابل‌فهم می‌کند و نظم می‌بخشد.

در آغاز، تاریخ انسان به همان اندازه که تاریخ طبیعی است، تاریخ اجتماعی نیز محسوب می‌شود — همان‌طور که ساختارهای خویشاوندی سنتی و تقسیم جنسی زحمت‌ها به‌وضوح این مطلب را نشان می‌دهد. بعداً بررسی خواهد شد که آیا تاریخ طبیعی، با بهره‌گیری از اصطلاح ناپه‌نچار سارتر، «لجن»ی است که به انسان چسبیده و مانع کمال عقلانی اوست یا نه. در این مجال، حقیقتی باید روشن شود: تاریخ انسان هرگز نمی‌تواند خود را از طبیعت رها کند یا از آن جدا شود. این تاریخ، همان‌گونه که خواهیم دید، همیشه در طبیعت ادغام شده است — چه ما تمایل داشته باشیم که آن را «لجن» بنامیم و چه «مادر» بارور. آنچه می‌تواند بیش از هر چیز دیگری نیوغ انسانی‌مان را به اثبات برساند، نوع طبیعی است که پرورش خواهیم داد — طبیعتی که کاملاً ارگانیک و پیچیده باشد یا طبیعتی که غیرارگانیک و به‌شکلی فجیع ساده‌سازی شده باشد.

سروکارداشتن بشریت با طبیعت نه‌تنها [رابطه‌ای] عمیق است، بلکه به اشکال ظریف‌تری در حال افزایش است که حتی خیره‌ترین نظریه‌پردازان نیز نمی‌توانستند چنین چیزی را پیش‌بینی کنند. اطلاع ما از این ارتباط، آن‌چنان که بوده است، همچنان در مرحلهٔ «ماقبل تاریخ» قرار دارد. از نظر ارنست بلوخ، گذشته از تفاوت‌های میان طبیعت و جامعه، ما نه‌تنها تاریخ مشترکی داریم، بلکه

سرنوشتی یکسان نیز در انتظار ماست. آن‌طور که او می‌گوید: طبیعت در ظهور نهایی‌اش، همانند ظهور نهایی تاریخ، در افق آینده قرار می‌گیرد. هر چقدر بجای یک فناوری^۱ بیرونی یک فناوری مشترک قابل دستیابی باشد - فناوری‌ای که بواسطه‌ی همکاری طبیعت به وجود آمده - اطمینان بیشتری خواهیم داشت که نیروهای مسدود یک طبیعت مسدود دوباره آزاد شوند. طبیعت چیزی نیست که بتوان آن را به دست گذشته سپرد. بلکه مقرّ ساخت‌وسازی است که هنوز آشکار نشده، ابزارهایی برای ساخت که هنوز آن‌طور که باید برای خانه‌ی انسان که تا به حال به نحو شایسته وجود نداشته به دست گرفته نشده‌اند. توانایی سوژه‌گی^۲ طبیعی پر از مسأله برای مشارکت در ساخت‌وساز این خانه مابه‌إزای عینی و آرمانی تخیل آرمانی انسان است که به شکل انضمامی به تصور درآمده. بنابراین یقیناً خانه‌ی انسان تنها در تاریخ و بر بستر فعالیت انسان نمی‌ایستد، بلکه اولاً بر بستر سوژه‌گی طبیعی میانجی در مقر ساخت‌وساز طبیعت قرار می‌گیرد. حد و مرز مفهومی طبیعت آغاز آن تاریخ از انسان نیست که در آن طبیعت (که همواره در تاریخ حاضر است و همواره بر آن احاطه دارد) به محل و قلمرو فرمانروایی انسان مبدل می‌شود، بلکه آغاز آن تاریخ از انسان است که طبیعت در آن به محلی شایسته [برای خانه‌ی شایسته‌ی انسان]^۳ به عنوان خیر میانجی از خود بیگانه‌نشده تبدیل می‌شود.

می‌توان با تأکید بلوخ بر فرمانروایی انسان در کنش و واکنش با طبیعت و با عبارت‌پردازی ساختاری‌ای که به فهم درخشان او از طبیعت ارگانیک آن کنش و واکنش رخنه کرده به مخالفت برخاست. اصل امید (Das Prinzip Hoffnung) در اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰ نگاشته شد، در یک دوره‌ی شوم و جنگ‌خیز، زمانی که چنین چارچوب

۱. Technique

2. Subjectivity

مفهومی‌ای کاملاً با روح طبیعت‌ستیز^۱ و در واقع نظامی‌گرای^۲ آن زمان بیگانه بود. بینش و فراست او، که با اصطلاحات بوم‌شناختی «عامیانه» و یک عرفان لطیف مزین شده، از ما مطالبه‌ی پس‌نگری و فهم دارد. به هر صورت، به اندازه‌ی کافی درباره‌ی تفاوت‌های طبیعت و جامعه سخن گفتیم. امروز اگر به همراه بلوخ انگشت تأکید خود را بر اشتراکات طبیعت و جامعه بگذاریم کاری ارزشمند خواهد بود، با این فرض که به اندازه‌ی کافی محتاط هستیم که پرهیزیم از جهش‌های بی‌فکرانه از یکی به دیگری، گویی که آن دو توسط مراحل فراوان پیشروی که اصالتاً آن‌ها را با هم یکی می‌کند پیوند ندارند.



خودجوشی^۳ تقریباً به همان طریق که به بوم‌شناسی طبیعی وارد می‌شود به بوم‌شناسی اجتماعی نیز، به صورت کارکردی دارای تنوع و پیچیدگی، داخل می‌گردد. بوم‌سازگان‌ها^۴ بسی بیش از آن گوناگون‌اند که یکسره به دست آنچه ارنست بلوخ فرمانروایی انسان خوانده، یا دست کم، به دست ادعای انسان بر فرمانروایی بر طبیعت سپرده شوند. اما بحق می‌توانیم بپرسیم که آیا این امر در مورد پیچیدگی اجتماعی و ادعای فرمانروایی تاریخ بر انسان کمتر صادق است؟ آیا دانشمندان خودگماشته یا «نگهبانان» جامعه درباره‌ی مؤلفه‌های پیچیده‌ای که برای پیشرفت جامعه برمی‌سازند تا جسارت کنند مهار آن را بدست گیرند اطلاع کافی دارند (بگذاریم از دیدگاه‌های معمولاً به خودخدمت‌گزارشان)؟ و حتی پس از آن که «شکل شایسته‌ی خانه‌ی انسان» کشف شد و به مرحله‌ی اجرا

1. Antinaturalistic
3. Spontaneity

2. Militaristic
4. Ecosystems

درآمد، چقدر می‌توانیم به حس خدمت بی‌غرضشان اطمینان داشته باشیم؟ تاریخ پر است از گزارش‌های حاکی از خطای محاسباتی رهبران، احزاب، فرقه‌ها، «نگهبانان»، و «پیشتانان». اگر طبیعت «کور» است، جامعه نیز زمانی که قصد می‌کند خود را در قالب علوم اجتماعی، نظریه‌ی اجتماعی، تحلیل نظام‌ها، یا حتی بوم‌شناسی اجتماعی به طور کامل بفهمد، به همان اندازه «کور» است. در واقع، «ارواح جهانی»^۱ از اسکندر تا لنین همیشه به بشریت درست خدمت نکردند. آن‌ها گستاخی خودسرانه‌ای را از خود نشان دادند که زیست‌محیط اجتماعی را به همان اندازه فاجعه‌بار تخریب کرد که گستاخی انسان‌های عادی زیست‌محیط طبیعی را تخریب کرده.

گذارهای تاریخی بزرگ نشان می‌دهند که باید اجازه داد سیل برخاسته از تحوّل اجتماعی به طور خودجوش جایگاه خودش را بیابد. تشکیلات پیش‌تاز زمانی که خواستند به زور تحولاتی ایجاد کنند که مردم و شرایط زمانه از جهت مادی، ایدئولوژیک، یا اخلاقی تاب آن‌ها را نداشتند فجایع متعددی بیار آوردند. هر جا تحولات اجتماعی به زور تحمیل شده با یک آگاهی عمومی از ناحیه‌ی قشر تحصیل‌کرده و مطلع تغذیه نشدند، این تحولات نهایتاً کار خود را با وحشت‌آفرینی پیش بردند، و خود جنبش‌ها وحشیانه به قربانی کردن عزیزترین آرمان‌های انسانی و آزادی‌بخش خود پرداختند. همین قرن حاضر در سایه‌ی حادثه‌ای که آینده‌ی بشریت را کاملاً در هاله‌ای از ابهام فروبرده در حال اتمام است، یعنی انقلاب روسیه و عواقب دهشتناک آن. به آسانی می‌توان مشخص کرد که کجا و در چه زمانی انقلابی که نهضت مردمی آن را سهل و آسان به دست آورد خاتمه یافت و کودتای اکتبر ۱۹۱۷ لنین جای آن را گرفت. اما توضیح این امر دشوار است که چگونه اراده‌ی یک صنف کوچک، که با تضعیف روحیه و حماقت مخالفینش تشجیع شده بود،

بود، موفقیت را به شکست مبدل کرد و به آن نام «موفقیت» داد.

با بصیرت و فهمی که زمان به ما بخشیده، مطمئن‌ترین قضاوتی که می‌توان داشت آنست که اگر این جنبش به نیروی مردمی خودجوش خود و به اختیار خویش وا گذاشته شده بود، احتمالاً پس از دستاوردهایی که می‌توانست پیشرفت‌های اجتماعی گسترده‌ای راه بیاندازد، به خاموشی می‌گرایید. بدترین دشمنان تحوّل اجتماعی، به ویژه انقلاب اجتماعی، همان رهبرانی هستند که اراده‌هایشان نهضت‌های خودجوش مردمی را ریشه کن می‌کند. خودسری^۱ در تکامل اجتماعی به اندازه‌ی خودسری در تکامل طبیعی و به همان دلایل خطرناک است. در هر دو مورد، پیچیدگی موقعیت، محدودیت‌های زمان و مکان، و پیش‌داوری‌هایی که اغلب صرفاً شبیه دوراندیشی‌اند، جزئیات فراوانی را که از هر تعصب یا بایستی‌ایدئولوژیک به واقع نزدیک‌ترند پنهان می‌کنند.

منظورم این نیست که اهمیت مضاعف اراده، بینش، و دانش را، که خودجوشی بشری را در ساحت اجتماعی شکل می‌دهند، انکار کنم. بر عکس، خودجوشی در طبیعت در چارچوب مجموعه‌ی محدودتری از شرایط عمل می‌کند. بوم‌سازگان طبیعی زمانی به اوج خود می‌رسد که بالاترین درجه‌ی ثباتی را بدست آورد که با سطح امکانات موجودش قابل دستیابی است. البته می‌دانیم که این یک فرآیند انفعالی نیست. اما بوم‌سازگان هیچ انگیزش یا گزینشی ورای سطح و ثبات دسترس‌پذیرش و ورای جد و جهد نمایانش از خود نشان نمی‌دهد. با توجه به قابلیت‌های بوم‌سازگان و با توجه به آنچه ارسطو «کمال تحقق^۲» آن می‌خواند، ثبات بوم‌سازگان عبارتست از پایانی در خودش، دقیقاً همان‌گونه که کار ویژه‌ی کندو تولید عسل است. بوم‌سازگان در اوج برای مدتی روابط متقابلی را که آن را دربرمی‌گیرند متوقف می‌سازد. در مقابل، ساحت اجتماعی

1. Hubris

2. Entelechy

امکان عینی آزادی و خودآگاهی را به عنوان کارکرد افزوده‌ی ثبات به وجود می‌آورد. اجتماع بشری در هر سطحی که متوقف شود ناکامل است، تا این که اراده‌ی مایشاء و خودآگاهی بدست آورد، یعنی آنچه ما آزادی می‌خوانیم یک حالت کامل است و البته باید اضافه کنم که در واقع نقطه‌ی عزیمت یک آغاز جدید است. آزادی بشر چه اندازه به ثبات بوم‌سازگان طبیعی که همواره در آن قرار دارد وابسته است؟ این آزادی از یک منظر فلسفی گسترده‌تر چه معنایی غیر از بقای صرف دارد؟ و چه معیارهایی را از تاریخ مشترکش با کل جهان زیستی و از تاریخ اجتماعی خودش بیرون می‌کشد؟ این‌ها موضوعاتی است که در ادامه‌ی کتاب به آن‌ها خواهم پرداخت.



اکنون باید بکوشیم درون این بافتار بسیار پیچیده از مفاهیم، خصلت غیر سلسله‌مراتبی بوم‌سازگان‌های طبیعی را به جامعه نقل مکان دهیم. آنچه بوم‌شناسی اجتماعی را این چنین بااهمیت می‌کند آنست که هیچ مورد و محلی برای سلسله‌مراتب در طبیعت و جامعه پیشنهاد نمی‌کند؛ این دانش به طور قاطع با نفس کارکرد سلسله‌مراتب به عنوان اصل ثبات‌بخش یا نظم‌دهنده در هر دو قلمرو مبارزه می‌کند. پیوند نظم بما هو نظم با سلسله‌مراتب گسسته شده است. و گسستگی این پیوند با گسستگی پیوند میان طبیعت و جامعه همراه نیست، آن‌گونه که رسم جامعه‌شناسی در تقابل خیرخواهانه‌اش با زیست‌شناسی اجتماعی^۱ بوده است. ما برخلاف جامعه‌شناسان مجبور نیستیم که ساحت اجتماعی را آن چنان خودمختار تصویر کنیم که ناچار شویم زنجیره‌ی اتصالی را که طبیعت را به جامعه وصل می‌کند بگسلیم. خلاصه، مجبور نیستیم که با انگاره‌های ناپخته‌ی زیست‌شناسی اجتماعی که، در جانب افراط، خام‌دستانه ما را به طبیعت متصل می‌کند، یا با انگاره‌های ناشیانه‌ی جامعه‌شناسی که، در جانب تفریط، با حدت

و شدت ما را از طبیعت می‌کند همراه شویم. هر چند سلسله‌مراتب در جامعه‌ی امروزی وجود دارد، ادامه‌ی آن لزومی ندارد - قطع نظر از بی‌معنایی یا واقعیت آن در طبیعت. اما مخالفت با سلسله‌مراتب مشروط به منحصر به فرد بودن آن به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی نیست. چون سلسله‌مراتب امروزه وجود حیات اجتماعی را به مخاطره می‌اندازد، نمی‌تواند یک واقعیت اجتماعی بماند. و چون سلسله‌مراتب تمامیت طبیعت ارگانیک را تهدید می‌کند، به لطف حکم قاطع طبیعتِ «گنگ» و «کور» به این کار ادامه نخواهد داد.

پیوستگی ما با طبیعت غیر سلسله‌مراتبی نشان می‌دهد که جامعه‌ی غیر سلسله‌مراتبی به هیچ وجه کمتر از یک بوم‌سازگان تصادفی نیست.^۱ این که آزادی چیزی بیش از نبود محدودیت است، این که سنت انگلیسی‌آمریکایی کثرت‌گرایی^۲ صرف و گوناگونی نهادی/سازمانی^۳ کمتر از یک بوم‌سازگان اجتماعی تحقق بیرونی می‌یابد، مطالبی است که با آب و تاب بحث شده است. در واقع، دموکراسی به عنوان مَثَل اعلای آزادی اجتماعی، چنان که بنجامین آر. باربر^۴ تأکید کرده، آن‌قدر از طبیعت خود منسلخ شده که منجر گردیده است به

جایگزینی تدریجی مشارکت با نمایندگی. در حالی که دموکراسی در شکل کلاسیکش، به معنای کاملاً دقیق کلمه، عبارت بود از

۱. [توضیح مترجم: انسان در مسیر تکامل (فرگشت) از دل طبیعت بیرون آمده و اساساً یک مرحله‌ی تکاملی طبیعت است، بنابراین با طبیعت که غیر سلسله‌مراتبی است پیوستگی دارد. و چنان که طبیعت غیر انسانی سلسله‌مراتبی نبودنش حاصل برنامه‌ریزی و انتخاب نیست، جامعه نیز همین طور خواهد بود.]

2. Pluralism

3. Institutional Heterogeneity

4. Benjamin R. Barber

حکمرانی دِمُس^۱، پلِیس^۲، یا همان مردم، اکنون اغلب به نظر می‌رسد که چندان با حکمرانیِ نخبگان که مردم آن را (با ترغیب نمایندگی) تصویب و تنفیذ کرده‌اند تفاوتی ندارد. نخبگان رقیبِ یکدیگر برای جلب حمایت عموم با هم رقابت می‌کنند، عمومی که حق حاکمیت عمومی‌شان به حق رقبت‌انگیز مشارکت در انتخاب جَبّاری^۳ که بر آنان حکمرانی کند کاسته شده است.

شاید مهم‌تر آن باشد که مفهوم یک ساحت عمومی و یک پیکره‌ی سیاسی توسط گوناگونی‌های ظاهری‌ای که هرج و مرج^۴ را به جای انسجام سیاسی نشانده - یا دقیق‌تر بگوییم، توسط اتمیزه‌سازی‌ای که از امر نهادی/سازمانی به امر شخصی سرایت می‌کند - از بین رفته است. جانشین کردن حقوق شخصی به جای فضیلت عمومی نه تنها منجر شده است به ویرانی اصل اخلاقی وحدت‌بخشی که زمانی به خود مفهوم ساحت عمومی تحقق بیرونی می‌بخشید، بلکه همچنین منجر شده به نابودی خود همان شخص‌بودگی‌ای^۵ که مفهوم حق را ایجاد می‌کند.

پرسش دامنه‌داری را که اغلب مطرح می‌شود باید پاسخ گوییم: طبیعت تا چه اندازه واقعی‌تری از آن خودش دارد که بتوانیم بحق بدان متوسل شویم؟ با فرض این که طبیعت واقعاً وجود دارد، چقدر راجع به جهان طبیعی‌ای که صرفاً اجتماعی نیست، یا اگر دقیق‌تر بگوییم، محصول سوژگی خودمان نیست، اطلاع داریم؟ این ادعا که طبیعت هر آن چیزی است که غیر بشری، یا به

1. Demos

2. Plebes

[توضیح مترجم: دِمُس در یونانی و پلِیس در لاتین به معنای مردم است]

3. Tyrant

4. Chaos

5. Personhood

طور کلی‌تر، غیر اجتماعی است، پیش‌فرضی است که در چیزی بیش از گفتمان عقلانی ریشه دارد. این ادعا هسته‌ی مرکزی کل نظریه‌ی معرفت است، یعنی معرفت‌شناسی‌ای که با شدت و حدت به دوگانه‌ی ابژه‌گیسوژه‌گی چنگ می‌زند. این اندیشه که معرفت، درون ذهنی حبس شده که با محدودیت‌ها و نگرش‌های فرامادی خودش در انزوا به سر می‌برد، از دوران رنسانس بنیان همه‌ی تردیدهایمان درباره‌ی اصل وجود یک منظومه‌ی منسجم که اصلاً بتوان آن را طبیعت نامید بوده است. این اندیشه شالوده‌ی مجموعه‌ای از نظریه‌های معرفت‌شناختی طبیعت‌ستیز به حساب می‌آید.

معرفت‌شناسی که ادعا دارد صحت و اعتبار معرفت را به عنوان یک کاوش صوری و انتزاعی ارزیابی می‌کند و تاریخ که ادعا می‌کند به مسأله‌ی منشأ پیدایش معرفت می‌پردازد و آن را فقط به عنوان مسأله‌ی دانستن صوری و انتزاعی نگاه نمی‌کند، همواره در ستیز بوده‌اند. فرآیندهای ذهنی از این منظر تاریخی حیات مختص به خودشان را ندارند. خودمختاری ظاهری آن‌ها در ساخت و پرداخت جهان از این واقعیت جدانشدنی است که خود آن‌ها توسط جهان ساخته و پرداخته شده‌اند، جهانی که نه فقط از حیث اجتماعی بلکه از حیث طبیعی نیز بسیار تاریخی است. منظورم این نیست که طبیعت چیزهایی «می‌داند» که ما نمی‌دانیم، بلکه مرادم آنست که ما خود همان «دانایی»^۱ طبیعت، و تجسم تکامل و تطور طبیعت به عقل، ذهن، و خودتأملی^۲ هستیم.^۳

1. knowingness

2. Self-Reflexivity

۳. در واقع سلسله‌مراتب طبیعت به معنای دقیق کلمه بی‌معناست، زیرا یک دانایی و یک هوشمندی را فرض می‌گیرد که ظهورش منوط به تکامل و فرگشت انسان و جامعه است. این دانایی یا هوشمندی با ظهور انسان به طور ناگهانی در بوم‌سازگان‌ها گسترش نمی‌یابد. آنچه مقدم است بر وجود بالفعل، ممکن است قوه‌ی آنچه را که قرار است به وجود آید در برداشته باشد، اما

اثبات این گزاره در جهان انتزاعی معرفت‌شناسی دکارت، لاک، و کانت دشوار است. معرفت‌شناسی رنسانسی و پسارنسانسی فاقد هر گونه تاریخ‌مندی^۱ است. اگر اصلاً به پشت سر نگاهی کند و به تاریخ ذهن نظری بیافکند، این کار را در بافتاری آن‌چنان تمام و کمال اجتماعی و در سطوح تاریخی‌ای چنان دور از پیدایش زیست‌شناختی ذهن انجام می‌دهد که هرگز نخواهد توانست با طبیعت ارتباطی برقرار کند. همین ادعای «مدرنیته»ی این معرفت‌شناسی موجب گسست نظام‌مند پیوند طبیعت و ذهن شده است، پیوندی که اندیشه‌ی یونانی به دنبال برقراری آن بود. این پیوند جای خود را به یک ثنویت و دوگانه‌انگاری^۲ عبورناپذیر میان ذهنیت^۳ و جهان خارج داده است. این دوگانه‌انگاری در دکارت میان نفس و بدن، در لاک میان حواس ادراک‌کننده و جهان محسوس، و در کانت میان ذهن و واقعیت خارج برقرار است. بدین طریق، مسأله‌ی دانایی طبیعت به جای آن که از سرآغازهایش دیده شود، به طور سنتی از چشم‌انداز محصول پایانی دانایی یک تاریخ اجتماعی طولانی دیده شده است. اگر، در عوض، این تاریخ را از خاستگاه‌هایش ببینیم، ذهنیت و پیوستگی‌اش با طبیعت بُعدی کاملاً متفاوت به خود می‌گیرند. معرفت‌شناسی اصیل همان انسان‌شناسی فیزیکی ذهن، یعنی مغز انسان، است، نه مزخرفات فرهنگی عرصه‌ی تاریخ که

این امور مقدم حالت بالفعل بعدی این قوه‌ها را در اختیار ندارند. این که ما اکنون هستیم تا به واژه‌ی سلسله‌مراتب معنا دهیم بعید است بتواند هیچ واقعیت سلسله‌مراتبی به گیاهان و حیواناتی بدهد که به حد و مرز تاریخی پیشین خود چفت و بست شده‌اند. اگر سلسله‌مراتبی در طبیعت وجود داشته باشد، عبارت خواهد بود از کوشش بیهوده‌ی ما برای اعمال سلطه بر طبیعت، چیزی که بواقع هرگز بدست نخواهیم آورد. این امر همچنین فرض می‌گیرد که ما به اندازه‌ی کافی بخشی از طبیعت هستیم که عالم غیر انسانی را سلسله‌مراتبی کنیم، و این انگاره‌ایست که دوگانه‌انگاری مایل به پذیرش آن نیست.

1. Historicity

2. Dualism

3. Mentality

مانع از دیدن پیدایش مغز در طبیعت و تکامل آن در جامعه، به صورت شرح و تفصیل یکتای جزئیات پدیده‌های طبیعی، می‌شود.

و در همین راستا، من مایل نیستم به ذهن «سلطه»^۱ ای بر طبیعت بدهم که آشکارا فاقد آنست. طبیعت نمایشگاه دائمی تغییر و تولید است که در برابر مقوله‌بندی سخت و محکم مقاومت می‌کند. ذهن می‌تواند ماهیت این تغییر را دریابد، اما هرگز تمام جزئیات آن را در نخواهد یافت. اما دقیقاً در همین موارد جزئی است که خودسری انسان بیش از همه‌جا نیازمند مراقبت است. بگذارید تمثیل‌های ظریف چارلز التون^۲ را تکرار کنم: ما آموخته‌ایم که کشتی خود را از میان آب‌های ژرف‌تر جهان طبیعی برانیم، نه از میان جزیره‌نماها و صخره‌های بی‌شمار و متغیر که همواره پیاده‌شدن مان را به مخاطره می‌اندازند. همین‌جاست که جزئیات خط ساحلی آن‌قدر فراوان‌اند که اگر فقط باریکه‌هایی را که از طریق تجربه به ایمنی‌شان اطمینان حاصل می‌کنیم و از خطر به گل نشستن حفظمان می‌کنند شناسایی کنیم کاری بزرگ صورت داده‌ایم.

سرانجام، معرفت ارگانیک^۳ بینشی است فراهم‌آمده [در ارگان طبیعی]^۴ که به دنبال دانستن طبیعت درون طبیعت است، نه به دنبال آن که تحلیل را به نفع عرفان، یا دیالکتیک را به نفع شهود وانهد. خود همین اندیشه‌کردن^۵ ما یک فرآیند طبیعی است، گرچه عمیقاً مشروط به جامعه و شدیداً بافته‌شده با تکامل اجتماعی است.

1. Sovereignty

2. Charles Elton

۳. توضیح مترجم: معرفت ارگانیک یعنی معرفت و دانشی که انسان واجد آنست و محصول تکامل طبیعی است.

۴. [افزوده‌ی مترجم].

5. Thinking

است. قابلیت ما برای آن که اندیشه^۱ را به یاد تاریخ ارگانیکش بیاندازیم - یعنی به یاد تکامل و تطور آن از مولکول‌های ارگانیک به شدت واکنشی که اساس حساسیت مولکول‌های پیچیده‌تر، اساس ظهور چشمگیر صور حیات بعدی، و اساس تکامل سیستم عصبی را شکل می‌دهند - بخشی از همان معرفت به «دانستن» است که اندیشه را به یک پوسته‌ی ارگانیک مجهز می‌کند که به اندازه‌ی ابزارهای عقلانی حاصل از جامعه واقعی است. اندیشه دقیقاً به اندازه‌ی تولد و مرگ، یعنی زمانی که دانستن را آغاز و زمانی که آن را متوقف می‌کنیم، و بیش از شهود و ایمان واقعیت دارد. بنابراین به همان درجه‌ی اطمینانی که والدین در کودکشان حضور دارند، طبیعت نیز در معرفت‌شناسی حضور دارد. آنچه اغلب به عنوان جنبه‌ی شهودی معرفت به اشتباه انکار می‌شود حقیقتی است که حیوانیت ما به انسانیت‌مان، و مرحله‌ی جنینی رشدمان به مرحله‌ی بلوغ‌مان می‌دهد. وقتی ما نهایتاً این ژرفناهای هستی و اندیشیدن‌مان را از بدن‌ها و ذهن‌هایمان جدا می‌کنیم، ادعاهای معرفت‌شناختی خود را محدود کرده‌ایم به عقاید کانتی که مبتنی‌اند بر یک دوگانه‌انگاری زمخت میان اندیشه و طبیعت؛ عقل و هوش‌هایمان را از خودمان، حالت ذهنی‌مان را از رشد و تطور بدن‌هایمان، بینش‌مان نسبت به حال و آینده را از بصیرت‌مان نسبت به گذشته، و فهم‌مان را از خاطره‌های باستانی‌اش جدا کرده‌ایم.



به بیان عینی‌تر و مصداقی‌تر، بوم‌شناسی اجتماعی چه موضوعات حساسیت‌برانگیزی برای حال و آینده‌ی ما پیش می‌نهد؟ آیا ممکن است که به منظور برقراری یک رابطه‌ی مترقی‌تر با طبیعت به موازنه‌ی جدیدی میان انسانیت و طبیعت نائل شویم، بدین وسیله که فعالیت‌های کشاورزی، نواحی شهری، و فناوری‌ها را درخور

اقتضائات طبیعی منطقه و بوم‌سازگان‌هایش کنیم؟ آیا می‌توانیم امیدوار باشیم که محیط طبیعی را با یک تمرکززدائی مؤثر در حوزه‌ی کشاورزی «مدیریت کنیم». تمرکززدائی‌ای که این امکان را فراهم می‌سازد که زمین را طوری کشت کنیم که گویا باغی است به تعادل رسیده و متشکل از جانوران و گیاهان متنوع؟ آیا چنین تغییراتی مستلزم تمرکززدائی از شهرها و تشکیل اجتماعی محدود خواهد بود، که به نوبه‌ی خود توازن جدیدی را میان شهر و کشور برقرار خواهد ساخت؟ چه فناوری‌هایی برای دستیابی به این اهداف و اجتناب از آلودگی بیشتر زمین نیاز خواهیم داشت؟ چه نهادهایی برای ایجاد یک ساحت عمومی جدید مورد نیاز خواهد بود، و نیز چه روابط اجتماعی‌ای برای پروردن یک شعور بوم‌شناختی، و چه نوع کارهایی برای آن که عمل انسان مفرح و خلاق شود، و چه اندازه و جمعیتی برای اجتماعات تا زندگی را به قواره‌ای در بیاوریم که ابعاد انسانی‌اش را همه بتوانند مهار و اداره کنند؟ و همچنین چه نوع شعری؟ پرسش‌های مصادیقی و عینی - در ساحت‌های بوم‌شناختی، اجتماعی، سیاسی، و رفتارشناختی - مانند سیل بر سرمان فرود می‌آیند، پرسش‌هایی که تاکنون با فشارها و محدودیت‌های ایدئولوژی‌های سنتی و عادت‌های اندیشه سرکوب شده بودند.

پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها می‌دهیم سرنوشت این مسأله را معین می‌کنند که آیا بشر می‌تواند بر روی سیاره‌ی زمین باقی بماند و ادامه‌ی حیات دهد یا نه؟ گرایش‌های زمانه به وضوح علیه تنوع بوم‌شناختی نشانه رفته‌اند؛ در واقع، هدف آن‌ها ساده‌سازی خشن کل قلمرو زیستی است. زنجیره‌های غذایی پیچیده در خاک و بر روی زمین با بکارگیری دیوانه‌وار فنون صنعتی در کشاورزی بی‌رحمانه تخریب می‌شوند؛ در نتیجه خاک در بسیاری از مناطق صرفاً به اسفنجی برای جذب «کودهای» شیمیایی ساده مبدل شده است. کشت تک‌محصولی در پهنه‌های گسترده‌ای از زمین‌ها در حال از بین بردن تنوع طبیعی، کشاورزی، و حتی در حال از

بین بردن تنوع پدیده‌های مربوط به جغرافیای طبیعی است. کمربندهای عظیم شهری بی‌امان به حومه‌ی شهرها دست‌درازی می‌کنند، و بتون، فلز، و شیشه را به جای گیاهان و جانوران می‌نشانند، و مناطق پهناوری را در غبار ناشی از آلاینده‌های جوی فرومی‌برند. در این جهان شهری متراکم خود تجربه‌ی انسان نیز خشن و ماشینی می‌شود، و دستخوش رانه‌های سرد و پرهیاهو و دستکاری‌های زمخت و دیوان‌سالارانه می‌گردد. تقسیم ملی کار، که در خطوط صنعتی مرسوم است، در حال کنار زدن تنوع منطقه‌ای و محلی است، و همه‌ی سرزمین‌ها را به کارخانه‌های عظیم دودزا، و همه‌ی شهرها را به فروشگاه‌های پر زرق و برق پلاستیک تبدیل خواهد کرد.

در واقع، جامعه‌ی مدرن مشغول از بین بردن پیچیدگی زیستی‌ای است که در زمانی بس دراز با تکامل ارگانیسم حاصل شده. حرکت عظیم حیات از شکل‌ها و رابطه‌های نسبتاً ساده به سمت شکل‌های پیچیده و پیچیده‌تر وحشیانه در حال واژگون شدن و حرکت به سوی زیست‌محیطی است که تنها قادر خواهد بود موجودات زنده‌ی ساده‌تر را در خود نگهدارد. ادامه‌ی این روند معکوس تکامل زیست‌شناختی و تخریب شبکه‌های غذایی زیستی‌ای که انسان برای زندگی به آن‌ها وابسته است، اصل بقای نوع انسان را زیر سؤال می‌برد. اگر واژگونی فرآیند تکامل ادامه پیدا کند، دلایل خوبی خواهیم داشت که - علیرغم همه‌ی کنترل و مهارتی که در مورد سایر عوامل سمی صورت می‌گیرد - معتقد گردیم مایحتاج شکل‌های پیچیده‌ی حیات به طور جبران‌ناپذیری تخریب خواهند شد و زمین قادر نخواهد بود که ما را به عنوان یک گونه‌ی زیست‌پذیر حمایت کند.

بیش از این نمی‌توانیم در چنین گردهم‌آیی‌ای از بحران‌های اجتماعی و بوم‌شناختی رؤیاپرور نباشیم؛ دیگر نمی‌توانیم اندیشه‌ی آرمانی نداشته باشیم. بحران‌ها بیش از آن جدی‌اند و امکانات بیش

از آن گذرا که بتوان از طرق معمول اندیشه - یعنی شعوری که اول بار خودش این بحران‌ها را به وجود آورد - درباره‌شان تصمیم گرفت. سال‌ها پیش، دانشجویان فرانسوی در قیام مهژوئن ۱۹۶۸ این تقابل شدید میان گزینه‌های بدیل را بسیار پرشکوه در شعار خود ابراز کردند: «واقع‌بین باش! ناممکن را طلب کن!». نسلی که قرن آتی را به چشم می‌بیند می‌تواند به مطالبه‌ی فوق این هشدار جدی‌تر را بیفزاید: «اگر ناممکن را انجام ندهیم، با امری غیر قابل تصور مواجه خواهیم شد».

در افسانه‌های اسکاندیناوی، اَدین برای کسب خرد و حکمت^۱ از چشمه‌ی جادویی که درخت جهانی را آبیاری می‌کند می‌نوشد. در عوض، خدا باید یکی از چشمانش را از او بگیرد. نمادپردازی نهفته در آن آشکار است: اَدین باید تاوان بدست آوردن بینشی را پس دهد که به او درایت مهار جهان طبیعت را می‌دهد و به درون هماهنگی بکر آن نفوذ می‌کند. اما این «خرد» از آن انسانی یک‌چشم خواهد بود. گرچه او جهان را با حدت و دقت بیشتری می‌بیند، اما نگرشش یک‌جانبه است. «خرد» اَدین نه تنها متضمن وانهادن آن چیزی است که جوزف وبر^۲ «پیوند آغازین با طبیعت» خوانده، بلکه همچنین مستلزم از دست دادن امانت‌داری و صداقت ادراک است، صداقتی که مقتضای وحدت نخستین طبیعت بود. حقیقت واجد دقت، پیش‌بینی‌پذیری، و از همه مهم‌تر واجد قابلیت دستکاری می‌شود؛ حقیقت مبدل به علم^۳ به معنای متعارف می‌شود. اما علم آن‌گونه که امروزه می‌شناسیم، نگرش پاره‌پاره و یک‌جانبه‌ی یک خدای یک‌چشم است که زاویه‌ی دیدش مستلزم استیلا^۴ و

1. Wisdom
3. Science

2. Josef Weber
4. Domination

و خصومت است، نه مستلزم برابری و هماهنگی. این «خرد» در افسانه‌های اسکاندیناوی به رگناروک می‌انجامد، یعنی سقوط خدایان و ویرانی جهان قبیله‌ای. امروزه این «خرد» یک‌جانبه مملو از دورنمای حاکمی از قتل‌عام‌های هسته‌ای و فجایع بوم‌شناختی است.

بشر علیرغم دستاوردهای بدیع در زمینه‌ی فناوری، یک تاریخ دراز یک‌جانبه‌نگری و یک وضعیت اجتماعی همواره قابل‌انهدام را نیز پشت سر گذاشته است. باید برنامه‌ی سترگ زمانه‌ی خویش را باز کردن آن چشم دیگر قرار دهیم: تا همه‌جانبه و کامل ببینیم، تا شکاف میان بشریت و طبیعت را که محصول خرد نخستین است چاره و از آن عبور کنیم. نیز نباید خود را فریب دهیم که چشمی که قرار است باز شود به نگرش‌ها و اسطوره‌های مردمان کهن خیره خواهد شد؛ زیرا تاریخ بیش از هزاران سال کوشیده است تا قلمروهای کاملاً تازه‌ای از واقعیت ایجاد کند که به نفس انسان‌بودگی ما مرتبط‌اند. گنجایش ما برای آزادی - که مشتمل است بر گنجایش‌مان برای فردیت، تجربه، و میل - بسی بیش از گنجایش نیاکان دورمان است. ما زمینه‌های مادی بیشتری را برای اوقات فراغت، سرگرمی، امنیت، ادراک، و کامجویی فراهم آورده‌ایم، بسی بیش از آنچه بشریت در پیوند آغازین با طبیعت می‌توانست بدست آورد، و این‌ها قابلیت‌های مادی برای گسترش قلمروهای آزادی و انسان‌بودگی‌اند.

اما نمی‌توانیم پیوندهای خویش را بگسلیم مگر این‌که آن‌ها را بشناسیم. استیلا به عنوان میراثی بر جای مانده از گذشته، در اندیشیدن، ارزش‌ها، عواطف، و حتی ترکیب عضلانی‌مان رخنه کرده است، هرچند ممکن است تأثیر آن آگاهانه نباشد. تاریخ وقتی مورد غفلت قرار بگیرد بسی بیشتر بر ما چیره می‌شود. ناآگاهی^۱ تاریخی

باید آگاهانه^۱ گردد. گریز از چنگ آن میراث استیلا خود میراثی دیگر است: میراث آزادی، که در رؤیایپردازی‌های انسان، در آرمان‌ها و نهضت‌های بزرگ عصیانگر، هرج و مرج طلب، و دیونوسی، که در همه‌ی دوران‌های تحولات عظیم اجتماعی پدیدار شده‌اند، ادامه‌ی حیات می‌دهد. این دو میراث در زمانه‌ی ما همچون رشته‌هایی درهم‌بافته هستند و الگوی واضحی را که در گذشته وجود داشته و از گون می‌سازند، تا این که زبان آزادی بتواند جایگزین زبان استیلا شود. این پریشانی سرنوشت تراژیک سوسیالیسم مدرن بوده است، آموزه‌ای که از آن همه آرمان‌های بلندنظرانه هستی می‌گرفت. از این رو، گذشته باید کالبدشکافی شود تا پاک‌سازی گردد و تمامیت تازه‌ای از نگرش‌ها را بدست آورد. اگر قرار است مفهوم کل‌بودگی^۲ تصویرپذیر و ممکن شود و چشم دوباره گشوده‌شده تصویر تازه‌ای از آزادی را نظاره کند، باید شکاف‌هایی را که بشریت را از طبیعت جدا می‌کنند و نیز رخنه‌های درون اجتماع بشری را که در آغاز این شکاف‌ها را به وجود آوردند، از نو بیازماییم.

نگرش جامعه‌ی ارگانیک

این اندیشه که سرنوشت انسان استیلای بر طبیعت است به هیچ وجه خصلت جهان‌شمول فرهنگ بشری نیست. در واقع، این اندیشه تقریباً به طور کامل با نگرش اجتماعات موسوم به بدوی یا پیشاخط بیگانه است. هر قدر هم با قطعیت تأکید کنیم باز هم گزاف نیست؛ این اندیشه از یک توسعه‌ی اجتماعی گسترده‌تر رفته‌رفته و به تدریج پدید آمد، یعنی از استیلای فزاینده‌ی انسان بر انسان. فروپاشی برابری نخستین و پدید آمدن نظام‌های سلسله‌مراتبی مشتمل بر نابرابری، ازهم‌پاشیدگی گروه‌های خویشاوندی نخستین و تبدیل شدن شان به طبقات اجتماعی، انحلال اجتماعات قبیله‌ای و جایگزین شدن شهر، و سرانجام غصب اداره‌ی جامعه توسط دولت، همه و همه نه تنها حیات اجتماعی بلکه همچنین رویکرد مردم نسبت به یکدیگر، نگرش انسان به خودش، و نهایتاً رویکردش نسبت به جهان طبیعت را عمیقاً دستخوش تغییر قرار دادند. از بسیاری جهات، ما همچنان در مشکلاتی که توسط این تغییرات پدیده پدید آمده دست و پا می‌زنیم. شاید تنها با آزمودن و واریسی رویکردهای برخی از مردمان پیشاخط بتوانیم میزان استیلایی را بسنجیم که درونی‌ترین اندیشه‌ها و ریزترین کارهای فردِ امروزی را انتظام می‌بخشند.

تا همین اواخر، اعتقاد پژوهشگران به این که عملکردهای منطقی مردمان پیشاخط کاملاً از عملکردهای منطقی ما متمایزند، گفتگو پیرامون نگرش مردمان پیشاخط را پیچیده و مخدوش کرده بود. تلقی آنچه موسوم است به «ذهنیت بدوی» به عنوان یک پدیده‌ی، به تعبیر ناشایست لوی برول^۳، «پیشامنطقی»^۴، یا آن‌طور که اخیراً

3. LevyBruhl

2. Prelogical

رایج شده، به عنوان «اندیشه یا تفکر غیر خطی»^۱ - که به تعبیر عرفان‌های اسطوره‌ای شعری می‌ماند - ناشی از قرائت نادرست و پیش‌داورانه از شعور جوامع ابتدائی است. واقعیت آنست که مردمان پیشاخط از نقطه‌نظر صوری، یعنی از حیث صورت‌اندیشه، ناچار بودند یا هستند که در مواجهه با ابعاد این جهانی‌تر زندگی تقریباً مانند ما به همان طریق «خطی» بیان‌دیشند. هر قدر هم جایگزین آن‌ها برای حکمت و خرد و برای نگرش‌شان به جهان کاستی و نقص داشته باشد، باز هم عملکردهای متعارف منطقی را برای بقا نیاز دارند. زنان گیاهان را جمع‌آوری می‌کردند، مردان ابزارهای شکار می‌ساختند، کودکان بازی اختراع می‌کردند، و همه با رویه‌های منطقی‌ای که بسیار به رویه‌های ما شباهت داشتند.

اما این مشابهت صوری در بحث از نگرش مردمان پیشاخط نسبت به جامعه‌اهمیتی ندارد. آنچه درباره‌ی تفاوت‌های نگرش ما و مردمان پیشاخط مهم است آنست که گرچه مردمان پیشاخط در ساختار اندیشه‌مانند ما بودند، اما اندیشه و تفکرشان در بستر و بافتار فرهنگی‌ای رخ می‌داد که از اساس با بستر و بافتار فرهنگی ما فرق داشت. هر چند عملکردهای منطقی آن‌ها احتمالاً با عملکردهای منطقی ما در صورت یکسان بود، اما ارزش‌های آن‌ها با ارزش‌های ما اختلاف کیفی داشتند. هر چه عقب‌تر می‌رویم و به اجتماعاتی می‌رسیم که فاقد طبقات اقتصادی و دولت سیاسی‌اند - اجتماعاتی که به علت انسجام قوی درونی‌شان و نیز انسجام‌شان با جهان طبیعت، بحق می‌توان نام جوامع ارگانیک را بر آن‌ها نهاد - مدارک بیشتری می‌یابیم از وجود نگرشی نسبت به زندگی که مردم، اشیاء، و روابط را بر حسب وحدت و یگانگی آن‌ها تصویر می‌کنند نه بر حسب «مافوقی» و «مادونی». افراد و اشیاء در نظر این اجتماعات لزوماً بهتر یا بدتر از یکدیگر نبودند؛ آن‌ها صرفاً ناهمسان و متنوع بودند. هر یک به خاطر خودش، یعنی به خاطر خصلت‌های

منحصر به فردش، عزیز داشته می‌شد. مفهوم خودمختاری فردی هنوز «سلطه»ی ساختگی‌ای را که امروز دارد بدست نیاورده بود. جهان به صورت ترکیبی از اجزای فراوان مختلف دیده می‌شد که هر یک برای وحدت و انتظام آن ضروری است. فردیت تا آنجا که با مصلحت اجتماع، که بقای همه وابسته به آن بود، منافات نداشت بیشتر به عنوان وابستگی متقابل دیده می‌شد تا به عنوان عدم وابستگی. تنوع در بازار رنگارنگ و بزرگ اجتماع به عنوان کالا و جزء ارزشمند وحدت اجتماعی عزیز بود. در جوامع ارگانیک مختلفی که این نگرش همچنان رایج است، مفاهیمی همچون «برابری» و «آزادی» جایی ندارند. این مفاهیم در خود همان نگرش مضمون‌اند. بعلاوه، از آنجا که این مفاهیم در کنار مفاهیم «نابرابری» و «فقدان آزادی» قرار نگرفته‌اند، قابل تعیین و تعریف نیستند. همان‌گونه که دُرْتی لی^۱ در جستارهای عمیقاً نافذ خود درباره‌ی این نگرش ملاحظه کرده است:

برابری در خود طبیعتِ اشیا قرار دارد، به عنوان محصولِ جانبیِ ساختارِ دموکراتیکِ نفسِ فرهنگ، نه به عنوان اصلی که باید اعمال شود. نیازی به تلاش برای دستیابی به هدف برابری در چنین جوامعی وجود ندارد، و اصلاً در این جوامع مفهومی به نام برابری وجود ندارد. اغلب هیچ‌گونه سازوکار زبانی برای مقایسه وجود ندارد. آنچه می‌بینیم احترام مطلق به انسان، به همه‌ی افراد، قطع نظر از سن و جنسیت است.^۲

1. Dorothy Lee

۲. بنگرید به درتی لی، آزادی و فرهنگ (انگل وود کلیفس، ان جی: پرنیتسهال، ۱۹۵۹). جستارهای درتی لی در ادبیات ناظر به «ذهنیت بدوی» تقریباً یکتاست، و من به نوشته‌ها و تفسیرهای او بسیار مدیونم. گرچه داده‌ها و نگاه‌های او اخیراً گسترش فزاینده‌ای پیدا کرده، جای تأسف است که روزنامه‌نگاران منتقد سلسله‌مراتب کمتر از خود او یاد می‌کنند، چه رسد به این که از او قدرشناسی کنند.

شاید فقدان ارزش‌های تحکم‌آمیز و استیلاطلب در فرهنگ‌های ارگانیک به بهترین شکل در دستور زبان سرخپوستان وینتو^۱، که درتی لی با دقت فراوان آن‌ها را مطالعه کرده، نمود پیدا کرده باشد. او خاطر نشان می‌کند که تعبیرهایی که در زبان‌های مدرن عموماً حاکی از قهر و تحکم^۲ هستند، در دستور زبان وینتو طوری ترتیب یافته‌اند که در عوض به یک رفتار مشتمل بر تعاون و همراهی دلالت کنند. مثلاً یک مادر وینتو بچه‌اش را به سایه «نمی‌برد»، بلکه با او می‌رود. رئیس بر زیردستانش «ریاست نمی‌کند»، بلکه با آن‌ها ایستادگی می‌کند. لی مشاهده کرده است که «آن‌ها هیچ‌گاه نمی‌گویند و اصلاً نمی‌توانند مانند ما بگویند که من یک خواهر، یک برادر، یا یک شوهر دارم». «تعبیر معمول برای ابراز آنچه ما تملک و دارندگی می‌خوانیم عبارتست از زیستن با، و آن‌ها این عبارت را برای هر آنچه حرمت قائلند بکار می‌برند، به طوری که خواهند گفت یک شخص با تیر و کمانش می‌زید».

تعبیر «زیستن با» نه فقط متضمن معنایی عمیق از احترام متقابل به شخص و توجهی ویژه به اراده‌گرایی فردی است، معنایی ژرف از وحدت میان فرد و گروه را نیز دربردارد. نیازی نیست که برای یافتن مدارک و شواهد فراوانی بر این واقعیت از بررسی زندگی سرخپوستان آمریکا فراتر رویم. جامعه‌ی سنتی هپی^۳ کاملاً معطوف به انسجام و همکاری گروهی است. تقریباً همه‌ی وظایف اجتماع، از کاشت تا تهیه غذا، با تعاون و همکاری انجام می‌شود. کودکان نیز همراه بزرگسالان در بیشتر این وظایف مشارکت می‌کنند. فرد در هر سنی مسؤولیتی اجتماعی را به دوش می‌کشد. این رویکردهای جمعی چنان نافذ و فراگیر بود که کودکان هپی‌ای که در مدرسه‌ی سفیدپوستان تحصیل می‌کردند تنها با دشواری فراوان متقاعد به

1. Wintu
3. Hopi

2. Coercion

شمارش امتیازها در بازی‌های رقابتی می‌شدند.

رویکردهای قوی انسجام درون‌گروهی در نخستین روزهای طفولیت کودکان قبیله‌ی هپی پرورده می‌شد و در طول زندگی ادامه می‌یافت. آن‌ها در طفولیت با فرآیند از شیر گرفتن^۱ آغاز می‌کردند، فرآیندی که، برخلاف تأکید فرهنگ فراگیر سفیدپوستان بر «عدم وابستگی»، در راستای وابستگی متقابل افراد هپی و گروهشان بود. همان‌گونه که درتی اگان^۲ در پژوهش درباره‌ی اجتماعی‌سازی [کودکان] هپی ملاحظه کرده، از شیر گرفتن صرفاً «یک انتقال از شیر به غذای جامد» نیست. «این کار همچنین یک فرآیند تدریجی معطوف به قطع وابستگی از آسایش تن مادر و مراقبت او، معطوف به انتقال مهر و محبت به اشخاص دیگر، و معطوف به کسب رضایت خاطر در درون خود و در جهان بیرون است». از این رو، بسیاری از سفیدپوستان «هرگز از شیر گرفته نمی‌شوند، که این امر در جامعه‌ای که بر تلاش فردی و عدم وابستگی تأکید می‌شود نتایج ناگواری در پی دارد. اما کودک هپی از همان روز نخست تولدش از شیر مادر بیولوژیکش گرفته می‌شد». در عین حال، این فرآیند از شیر گرفتن ناشی از بی‌تفاوتی جامعه یا اهمال مادر نبود. برعکس، و به طور بسیار شاخص:

آغوش‌های فراوانی به او آسایش می‌دادند، چهره‌های بسیاری به او لبخند می‌زدند، و از سنین خیلی پایین تکه‌های غذایی به او داده می‌شد که اعضای مختلف خانواده می‌جویدند و در دهانش می‌گذاشتند. بنابراین برای یک فرد هپی جهان خارج که باید رضایت خاطر خویش را در آن می‌یافت هرگز دور از دسترس نبود.

1. weaning

2. Dorothy Eggan



از این احساس وحدت میان فرد و اجتماع احساس وحدت میان اجتماع و محیط زیست برمی‌خیزد. مردم در اجتماعات ارگانیک از جهت روان‌شناختی باید معتقد باشند که بیش از آنچه فناوری‌های بالنسبه ساده‌شان واقعاً برایشان ممکن می‌سازد بر نیروهای طبیعی تأثیر می‌گذارند. این باور را آیین‌های گروهی و شیوه‌های جادویی به وجود می‌آورند. هر قدر هم که این آیین‌ها و شیوه‌ها پیچیده و استادانه باشند، حس وابستگی انسان به جهان طبیعت، و به خصوص به محیط زیست بی‌واسطه‌اش، هرگز از بین نمی‌رود. هر چند ممکن است این حس وابستگی ترس بی‌جا یا احترام بی‌جا پدید آورد، در بسط جامعه‌ی ارگانیک مرحله‌ای وجود دارد که به وضوح حس همزیستی، حس وابستگی متقابل و همکاری جمع‌ی‌ای ایجاد می‌کند که می‌تواند از احساس خام ترس و خشیت فراتر رود. در این مرحله، مردم فقط نیروهای قدرتمند را آرام نمی‌کنند یا برای دستکاری آن‌ها نمی‌کوشند، [بلکه] مراسم‌هایشان (به نظر خودشان) تأثیری خلاقانه دارند و به تکثیر غذای حیوانات، به ایجاد تغییرات جوی و فصلی، یا به بهبود ثمردهی غلات کمک می‌کنند. اجتماع ارگانیک بخشی از تعادل و توازن طبیعت پنداشته می‌شود، [و] یک اجتماع جنگلی، یا یک اجتماع حاکی، و خلاصه، یک اجتماع برآستی بوم‌شناختی یا یک بوم‌اجتماع^۱ مختص به بوم‌سازگان خویش، با یک جنبه‌ی فعال مشارکت در کلیت محیط زیست و چرخه‌های طبیعت [خواهد بود].

اگر به توصیف‌های حاکی از برخی مراسمات خاص مردمان پیشاخط توجه کنیم، تمایز ظریف میان ترس و احترام واضح‌تر می‌شود.

1. *Ecocommunity*

علاوه بر مراسم و آیین‌هایی که کارکردهای اجتماعی به آن‌ها نسبت داده می‌شود، مانند مناسک تشرف و رازآشنایی، با برخی دیگر از مراسمات روبرو می‌شویم که کارکردهای بوم‌شناختی دارند. در میان قبیله‌ی هُپی، مراسم اصلی باغبانی نقش فراخوانی چرخه‌های نظم کیهانی، تحقق‌بخشی به انقلاب تابستانی و زمستانی و مراحل مختلف رشد و نمو ذرت از رویش تا ریش را دارد. هر چند معلوم است که این نظم و این مراحل از پیش متعین‌اند، مشارکت آیینی انسان بخش لاینفکی از آن تعیین‌پیشینی است. مراسم قبیله‌ی هُپی برخلاف روش‌های صرفاً جادویی، کارکردی مشارکت‌جویانه را برای انسان مقرر می‌دارد نه کارکردی دستکارانه. مردم نقش مکمل را در چرخه‌های طبیعت بازی می‌کنند: آن‌ها سازوکارهای نظم کیهانی را تسهیل می‌کنند. مراسمات آن‌ها بخشی از یک شبکه‌ی پیچیده‌ی حیات است که از رویش ذرت تا فرارسیدن انقلاب‌های فصلی را دربرمی‌گیرد. همان‌گونه که دُرُتی لی ملاحظه کرده است،

همه‌ی جنبه‌های طبیعت، گیاهان و جمادات و حیوانات، رنگ‌ها و جهات و اعداد اصلی و افتراقات جنسیتی، و مردگان و زندگان، همگی در همکاری برای حفظ و نگهداری نظم عالم سهمی دارند. تلاش هر فرد، انسان یا غیر انسان، در نهایت به این تمامیت بزرگ داخل می‌شود. و در اینجا هر جنبه از شخص نیز به حساب می‌آید. کل هستی فرد هُپی بر توازن طبیعت تأثیر می‌گذارد؛ و همین‌طور که شخص قابلیت‌های درونی خود را گسترش می‌دهد، مشارکت خود را نیز بالا می‌برد، و بدین‌سان، کل عالم تقویت می‌شود.

لسان بوم‌شناسی معاصر تمایل دارد که نتایج فراوان و گسترده‌ی ناشی از یکپارچگی فرد، اجتماع، و محیط زیست و تشکیل یک «نظم جهان‌شمول» را کم‌رنگ جلوه دهد. از زمانی که لی این‌سپور را نگاشت، تقریباً همه‌ی واژگانش به سکه‌ی رایج جنبش

«استعداد بشری»^۱ مبدل شدند. حقیقت آنست که فرهنگ‌های پیشاخط اغلب از کیهان‌شناسی‌ای آغاز می‌کردند که مشتمل بود بر نتایجی که عارفان سرآمد دوران ما ادعای دست یافتن به آن‌ها را دارند. موضوع حیرت‌آور و سردرگم‌کننده‌ی کیهان‌شناسی برای جوامع ارگانیک حیات که همه‌جا و در همه چیز حضور دارد نیست؛ امر سردرگم‌کننده عبارتست از مرگ، وضعیتی که به طور اسرارآمیزی یکتا و منحصر به فرد است، وضعیت نزیستن و در نتیجه نبودن. «نفس یا جان»^۲ به یک معنا در تمامیت وجود جاری و ساری است؛ ماده‌ی «مرده و بی‌جان» که، چنان‌که هانس یوناس با ظرافت اشاره کرده، علم از دوران رنسانس به ما آموخته «هنوز کشف نشده بود، چرا که در واقع این مفهوم، که این قدر برای ما آشناست، به هیچ وجه بدیهی نیست». آنچه برای جوامع ارگانیک کاملاً طبیعی است یک «زندگی»^۳ بسیار پربار و فراگیر است که لازمه‌ی قطعی دانایی^۴ آنست، جهانی از حیات که «کل پیش‌نمایی را که به نگاه بی‌واسطه‌ی انسان عرضه شده پر می‌کند. ... زمین، باد، و آب - که خلق می‌کنند، بیمار می‌آوردند، می‌پرورند، و ویران می‌کنند - به هیچ وجه نمونه‌های «ماده‌ی صرف» نیستند».

بنابراین درگیری و ارتباط بی‌واسطه‌ی بشر با طبیعت [به صورت] یک انتزاع [علمی] نیست، و برخلاف نظر انسان‌شناسان عصر ویکتوریا، توضیح درتی لی از مراسم هپی توصیفی از «علم انسان بدوی» نیست. طبیعت به شکل حیات آغاز می‌شود. دقیقاً از همان

1. Human Potential” Movement”

2. Soul

3. Livingness

4. Knowingness

آغاز آگاهی بشر، طبیعت مستقیماً وارد رابطه‌ی همیاوری^۱ با او می‌گردد، نه فقط وارد رابطه‌ی هماهنگی یا حتی توازن. طبیعت به عنوان حیات در هر وعده‌ی غذایی می‌خورد، به هر زایش تازه یاری می‌رساند، با هر کودک رشد می‌کند، هر دستی را که نیزه‌ای پرتاب کند یا گیاهی را بکند کمک می‌کند، خود را در سایه‌های رقصان اجاق گرم می‌کند، و در گردهمایی‌های افراد اجتماع حضور دارد، همان‌گونه که خش‌خش برگ‌ها و علف‌ها بخشی از خود فضاست، و نه فقط صدایی که باد موجب آن شود. مراسمات بوم‌شناختی بر «شهروندی»^۲ ای صحنه می‌گذارند که طبیعت به عنوان بخشی از محیط زیست انسان کسب می‌کند. «مردم» (و این نامی است که بسیاری از اجتماعات پیشاخط به خودشان می‌دادند) در طبیعت مستهلک و ناپدید نمی‌شوند، و نه طبیعت در «مردم». اما طبیعت تنها یک محل سکونت نیست؛ او یک مشارکت‌جو^۳ است که با علائم خودش به اجتماع مشورت می‌دهد، آن را با استتار ایمن می‌گرداند، برای آن پیام‌های گویا و فاش‌کننده‌ای در شاخه‌های شکسته و جای پاها باقی می‌گذارد، هشدارهایی را توسط صدای باد در گوشش نجوا می‌کند، با اعطای گیاهان و حیوانات آن را تغذیه می‌کند، و با کارکردها و تدبیرهای بی‌شمارش در شبکه‌ی حقوق و وظایف اجتماع جذب و ادغام می‌شود.

در واقع کار مراسم بوم‌شناختی اجتماعی‌سازی^۳ جهان طبیعت و تکمیل ارتباط و پیوند اجتماع با طبیعت است. در اینجا مراسم، علیرغم محتوایی که ناشیانه ساخته و پرداخته شده، ربط و اتصال بسیار مستحکم جامعه و طبیعت را با وفاداری بیشتری نسبت به آن اندیشه‌هایی مورد توجه قرار می‌دهد که با جهان طبیعت به

1. Consociation 2. Participant 3. Socialize

عنوان یک «محل تولد»، «زمینه و سابقه»، یا بدتر از آن، به عنوان یک «پیش شرط» برای جامعه برخورد می کنند. در واقع مراسم برخلاف مواجهه با طبیعت به عنوان (به تعبیر مارتین بوبر) یک «آن» یا یک «تو»، طبیعت را به عنوان خویشاوند و دارای یک نسبت خونی بسیار مهم می شناسد که واژگانی چون شهروند هرگز قادر به رساندن آن نیستند. طبیعت حتی پیش از آن که به مقام الوهیت نائل آید نامیده شده است؛ او پیش از آن که به عنوان «فراطبیعت» ارتقا یابد و بالاتر از اجتماع قرار گیرد به عنوان جزئی از اجتماع تشخیص داده شده است. در نظر پیگمی های^۱ جنگل ایتوری^۲، طبیعت «اندورا»^۳ است، و همین واژه نزدیک جانشین شدگان روستایی بانتو^۴ دقیقاً به معنای جنگل است که پیگمی ها یک موجودیت واقعی مستقل تلقی می کنند که در همه ی اعمالش فعال و سازنده است.

از این رو، خود مفهوم «طبیعت» در این مرحله از رشد و توسعه ی بشر همواره اجتماعی است، به این معنای هستی شناختی که خمیره ی انسان تداوم و پیوستگی پایداری را با خمیره ی طبیعت نگه می دارد. به زبان جامعه ی ارگانیک، خونی که میان اجتماع و طبیعت در فرآیند خویشاوندی در جریان است توسط اعمال مختلف اجتماع به گردش درمی آید: مراسمات، رقص ها، نمایش ها، سرودها، تزیین ها، و نمادها. رقصندگانی که از رفتار حیوانات یا آواز پرندگان تقلید می کنند درگیر چیزی بیش از صرف تقلیدند؛ آن ها یک وحدت جمعی و گروهی را با طبیعت شکل می دهند، وحدتی که به مقاربت و آمیزش جنسی، زایش، و مبادله ی خون می انجامد. جوامع ارگانیک به لطف انسجام و اتحاد اجتماع شان، که بعید است اصطلاحات رایجی همچون مباشرت و معاونت^۵ بتوانند

1. Pygmies

2. Ituri

3. Ndura

4. Bantu

5. Stewardship

آن را برسانند، طبیعتی را «می‌شنوند» و از جانب طبیعتی «سخن می‌گویند» که «تمدن‌هایی» که تفوق تاریخی بر آنان یافتند به آهستگی آن را خفه و خاموش کردند. پیش از آن، طبیعت یک جهان ساکت یا یک محیط زیست منفعل نبود که هدف و مقصودی جز آنچه دستکاری انسان بر او تحمیل می‌کند نداشته باشد. از این رو، بوم‌شناسی اجتماعی در آگاهی نخستین بشر از جامعه‌مندی خودش ریشه دارد، آگاهی‌ای که البته نه صرف یک شاخه‌ی شناختی مربوط به معرفت‌شناسی، بلکه به شکل همیآوری هستی‌شناختی با جهان طبیعت بود.



قصد ندارم این حکم معرفت‌شناختی قدیمی را انکار کنم که انسان‌ها به طبیعت در قالب مفاهیم اجتماعی می‌نگرند و آن را چیزی می‌پندارند که توسط مقولات و مصالح اجتماعی کار می‌کند. اما این حکم نیازمند تفصیل و تدقیق بیشتر است. واژه‌ی اجتماعی نباید ما را به انبوه انتزاع‌های عقلانی‌ای پرتاب کند که اشکال اجتماعی مختلف را از هم تمییز نمی‌دهند. به سادگی می‌توان دید که نگاه هماهنگ جوامع ارگانیک به طبیعت نتیجه‌ی مستقیم روابط هماهنگ درون اجتماع نخستین بشری است. همان‌گونه که الهیات قرون وسطی آسمان مسیحی را با طرح‌های فنودالی ساختاردهی کرد، مردم همه‌ی اعصار نیز ساختارهای اجتماعی خودشان را به جهان طبیعت فراقکنی کرده‌اند. در نظر آلگنکوئین‌های^۱ جنگل‌های آمریکای شمالی، سگ‌های آبی در قبیله‌ها و منزل‌گاه‌هایی^۲ از آن خود زندگی، و با خردمندی برای ارتقای سطح شادکامی اجتماع همکاری می‌کنند. حیوانات نیز جادوی خود و نیاکان توت‌م (ایا)

1. Algonquians

3. Lodges

برادر بزرگ‌تر)^۱ خود را دارند، و مانیتو^۲ که روحش کل جهان را تغذیه می‌کند به آن‌ها نیرو می‌بخشد. در نتیجه، حیوانات باید آرام و راضی نگه داشته شوند، وگرنه ممکن است از تدارک پوست و گوشت برای انسان‌ها امتناع ورزند. روح همکاری‌ای که اساس بقای اجتماع ارگانیک را شکل می‌داد جزء لاینفکی از نگرش مردم پیشاخط نسبت به طبیعت و کنش و واکنش میان جهان طبیعت و امر اجتماعی بود.

ما هنوز زبانی را نیافته‌ایم که به طور بسنده بر کیفیت این روح همکاری عمیقاً نهادینه‌شده اشراف داشته باشد. تغییرهایی همچون «عشق به طبیعت» یا «کمونیسم»، مضاف به اصطلاحی که جامعه‌شناسی معاصر ترجیح می‌دهد، تحت نفوذ روابط مسأله‌دار جامعه و ذهنیت خودمان قرار دارند. بشر پیشاخط نیاز نبود به طبیعت «عشق» بورزد؛ او در یک رابطه‌ی خویشاوندی با طبیعت به سر می‌برد، رابطه‌ای که اصیل‌تر است از آنچه از واژه عشق مراد می‌کنیم. او احتمالاً میان حس «زیباشناسی» ما در مورد طبیعت و میان رویکرد عملیاتی خودش به جهان طبیعت فرقی نمی‌گذاشت، زیرا زیبایی طبیعت اولاً همانجا، در همان مهد تجربه‌ی فرد است. زبان شعرای ای که این قدر تحسین سفیدپوستانی را برمی‌انگیزد که با سخنگویانی روبرو می‌شوند که گلایه‌های سرخپوستان را بازتاب می‌دهند، به ندرت برای خود گوینده «شعر» به حساب می‌آید؛ این زبان [صرفاً] فصاحت ناآگاهانه‌ای است که نجابت زندگی سرخپوستان را منعکس می‌کند.

سخن درباره‌ی سایر عناصر جامعه‌ی ارگانیک و ارزش‌هایش نیز مانند سخن درباره‌ی همکاری است: همکاری اصیل‌تر از آن بود که به طور بسنده به زبان جامعه‌ی غربی بیان شود. از همان آغاز زندگی، تحکم

۱. توضیح مترجم: واژه‌ی totem از واژه‌ی اُجیوائی ototeman گرفته شده است که به معنای خویشاوندِ برادر یا خواهر است.

در مواجهه‌ی با کودکان در بیشتر اجتماعات پیشاخط آن قدر نادر است که مشاهده‌گران غربی اغلب از ملایمتی که این افرادِ موسوم به بدوی در مواجهه با متمرّدترین جوانان‌شان به خرج می‌دهند شگفت‌زده می‌شوند. البته والدین در اجتماعات پیشاخط «آسان‌گیر و سهل‌انگار»^۱ نیستند؛ آن‌ها صرفاً به شخصیت کودکان‌شان احترام می‌گذارند، همان‌گونه که به شخصیت بزرگسالان در اجتماعات‌شان حرمت می‌نهند. تا وقتی که سلسله‌مراتب سنی شروع به پدیدارشدن کند، رفتار روزمره‌ی والدین یک پیوستگی و تداوم لاینقطع را در زندگی بچه‌ها در دوران کودکی و بزرگسالی نشان می‌دهد. فارلی مووات^۲، زیست‌شناسی که در بیابان‌های سرد کانادا میان آخرین گروه باقی‌مانده از اسکیموهای ایهالمیوت^۳ زندگی کرد، خاطر نشان کرده است که اگر پسری قصد داشت شکارچی شود، او را نه به سبب گستاخی سرزنش و نه با بی‌اعتنایی و عدم جدیت رها می‌کردند. برعکس، پدرش با جدیت برایش یک کمان و چند تیر کوچک می‌ساخت که سلاح‌های واقعی بودند نه اسباب‌بازی. سپس پسر برای شکار بیرون می‌رفت و با همه‌ی کلمات سنتی دال بر آرزوی موفقیت که به بزرگسالان با تجربه گفته می‌شد مورد تشویق و تشجیع قرار می‌گرفت. مووات می‌گوید: او به نوبه‌ی خود

آن قدر با جدیت درود و خوش‌باش دریافت می‌کند که گویا پدرش به شکار می‌رود. تمام اردوگاه آرزو دارند از شکار موفق او خبر یابند، و او باید انتظار ریشخند آنانرا در صورت شکست داشته باشد، و نیز انتظار ستایش آنان را در صورت کشتن یک پرنده‌ی کوچک، ریشخند و ستایشی که برای یک مرد کامل هم پیش می‌آمد. بنابراین او بازی می‌کند و می‌آموزد، بدون منع و تضعیف روحیه‌ای از جانب والدین، و بدون ترسی که او را از این کار بازدارد.

1. Permissive
3. Ihalmiut

2. Farley Mowatt

ایهالمیوت یک استثنا نیست. روابط ذاتاً ناقصدارگرایی^۱ که مووات میان کودکان اسکیمو و بزرگسالان مشاهده کرد، هنوز هم در جوامع ارگانیک باقی مانده کاملاً متداول است. این امر نه فقط در مورد روابط میان کودکان و بزرگسالان، بلکه همچنین در مورد مفاهیم رایجی همچون دارایی^۲، مبادله^۳، و رهبری^۴ بسط می یابد. در اینجا نیز اصطلاحات جامعه‌ی غربی ناامیدمان می کنند. واژه‌ی دارایی متضمن تملک^۵ فردی کالا است، یک ادعای شخصی بر ابزار، زمین، و دیگر منابع. دارایی به این معنای گسترده در جوامع ارگانیک، حتی در گروه‌هایی که فناوری بسیار ساده و توسعه نیافته‌ای دارند، نسبتاً متداول است. به همین طریق، همچنین کار تعاونی^۶ و تسهیم منابع^۷ به اندازه‌ای که می توان آن را کمونیستی^۸ خواند بالنسبه متداول است. تملک ابزار، سلاح، غذا، و حتی پوشاک، در هر دو جنبه‌ی تولیدکننده و مصرف کننده‌ی حیات اقتصادی، در طیف وسیعی - که غالباً با نگاه غربی عجیب به نظر می رسد - قرار می گیرد که از تملک انحصاری^۹ و ظاهراً فردگرا^{۱۰} تا تقسیم بسیار دقیق و اغلب همراه با مناسک محصول یا شکار میان اعضای اجتماع را در برمی گیرد. اما آنچه برای هر دوی این رابطه‌های به ظاهر متخالف اساسی است

4. Nonauthoritarian
3. Exchange
5. Appropriation
6. Cooperative Work
8. Communitistic
10. Individualistic

2. Property
4. Leadership
6. Exchange
7. Sharing of resources
9. Possessive

است عبارتست از حِقِّ انتفاع^۱، یعنی آزادی افراد در اجتماع برای تملک منابع، صرفاً به اعتبار این واقعیت که از آن‌ها استفاده می‌کنند. این منابع مادامی که مورد استفاده هستند متعلق به شخص استفاده‌کننده‌اند. در حقیقت، کاربستْ جانشین مفهوم پرزرق و برق تملک^۲ می‌شود، نه صرفاً به صورت عاریه یا حتی «یاری متقابل»^۳، بلکه به صورت تأکیدی ناآگاهانه بر روی خود استفاده و بهره‌برداری، بر روی نیازی که عاری است از درگیری‌های روانی مربوط به مالکیت^۴، کار، و حتی عمل متقابل [یا مقابله‌ی به احسان]^۵. اندیشه‌ی غربی یکسان‌پنداری فردیت با مالکیت، و شخصیت باپیشه و مهارت^۶ - که این دومی مشحون است از متافیزیکِ اَنانیت^۷ آن‌طور که در یک شیء مصنوع، که توسط توانایی‌های انسان از طبیعت رام‌نشدنی به عمل آمده، بروز یافته - هنوز از دل مفهوم بهره‌برداری و تمتع بی‌ادعا از اشیای مورد نیاز بیرون نیامده است. در واقع همچنان نیازِ کار را انتظام می‌بخشد، تا آنجا که دارایی از هر نوع، اشتراکی یا غیر اشتراکی، هنوز از اقتضات ارضا و رفع نیاز مستقل نشده است. نیاز جمعی، و نه فقط نیاز شخصی، کار را با دقت و ظرافت انتظام می‌بخشد، چرا که تقاضا و خواست جمع در برتری و تقدم حق انتفاع بر مالکیت نهفته است. بنابراین حتی کاری که شخص در اقامتگاه و منزل خود انجام می‌دهد واجد یک بُعد عمیق‌تر جمعی است، از این جهت که قابلیت دارد محصولاتش را در دسترس کل اجتماع قرار دهد. دارایی اشتراکی، زمانی که نفسِ دارایی به یک مقوله‌ی آگاهانه مبدل

1. *Usufruc*

2. Possession

3. Mutual Aid

4. Proprietorship

5. Reciprocity

6. Craft

7. Metaphysics of selfhood

گشت، نخستین گام را به سمت دارایی خصوصی نشان داد، همان گونه که عمل متقابل [ایمقابله‌ی به احسان] زمانی که آگاهانه شد نخستین گام به سمت مبادله را شکل داد. تمجید پرودُن^۱ از «یاری متقابل» و فدرالیسم مبنی بر قرارداد^۲، همانند تمجید مارکس از دارایی اشتراکی و تولید برنامه‌ریزی‌شده^۳، هیچ پیشرفت قابل ملاحظه‌ای را نسبت به اصل کهن حق انتفاع نشان نمی‌دهد. هر دو متفکر اسیر مصلحت‌اندیشی [شخصی] و ارضای عقلانی انسانیت [خود] بودند.

شاید دورانی از توسعه‌ی نخستین بشر وجود داشته است که هنوز نفع و مصلحت [شخصی] پدید نیامده بوده تا جانشین اصل تکمیلیت^۴، یعنی تمایل و رغبت عاری از طمع برای به اشتراک گذاردن اشیای مورد نیاز و خدمات مورد نیاز، شود. زمانی بوده که گنتران دو پُنسن^۵، که به دوردست‌ترین نقاط شمالگان سفر می‌کرد، هنوز می‌توانست با «اسکیموهای خالص و واقعی» روبرو شود، «اسکیموهایی که نمی‌دانستند چگونه دروغ بگویند»، و از این رو نمی‌دانستند چگونه دستکاری کنند، حسابگری نمایند، و نفع شخصی را بر نیاز اجتماعی ترجیح دهند. در اینجا، اجتماع تامامیتی چنان مطبوع و معتدل را بدست آورده است که اشیا و خدمات مورد نیاز در ترکیب زیبای دلپذیری که شخصیت جذابی از آن خود دارد به هم بسته شده‌اند.

1. Proudhon

3. Planned production

5. Gontran de Poncins

2. Contractual federalism

4. Complementarity

نباید این بارقه‌های تقریباً آرمانی توانایی‌های انسان را با جنبه‌های ناب بخشندگی^۱ و جمع‌گرایی‌اش^۲ دست کم بگیریم. مردمان پیش‌اخط که هنوز فاقد یک «من» هستند که جای «ما» را بگیرد (همان‌گونه که لویبرول پیش‌نهاد) از آنجا که در اجتماع غنی‌اند کمبودی در فردیت ندارند. این ثروتی هنگفت است که می‌تواند به خوارداشت عزتمندانه‌ی اشیا و کالاها بیانجامد.^۳ همکاری و تعاون در این مرحله چیزی بیش از صرف یک ملاط برای اتصال اعضای گروه است: آن عبارتست از خلط و آمیزش ارگانیک هویت‌ها، آمیزشی که بدون از بین بردن یگانگی فرد، وحدت همیآوری را حفظ می‌کند و پرورش می‌دهد. قرارداد اگر به این کلیت تحمیل شود، تنها منجر به ویرانی آن می‌گردد، و حس ناندیشیده‌ی مسؤولیت‌پذیری را به رابطه‌ی حسابگرانه برای یاری دادن، و شعور ناآگاهانه‌ی جمع‌گرایی^۴ را به حس خودبینانه‌ی تقابل و دوجانگی^۵ مبدل می‌سازد. در مورد عمل متقابل [یا مقابله‌ی به احسان] نیز که اغلب از آن به عنوان برترین تمثیل جمع‌گرایی یاد می‌شود، خواهیم دید که بیشتر برای برقراری پیمان میان گروه‌ها اهمیت دارد تا پروردن انسجام درون گروهی. به طور خلاصه، حق انتفاع از نظر کیفی با بده و بستان^۶ عمل متقابل، مبادله، و یاری متقابل فرق دارد؛ این‌ها همگی در طول

1. Giving 2. Collectivity

۳. مراسمات مهمانی سرخپوستان ساحل شمال غربی آمریکا اکنون دیگر به صورتی نمایان ثروت اجتماع را که منجر به تحقیر اشیا و کالاها می‌شود بازتاب نمی‌دهند. امروزه این مراسمات «نباشت‌زدائی [کالا و سرمایه]» (di-saccumulation) [تنها] خصلت‌های بخشندگی و احسان را - که احتمالاً این مراسمات از دل همان‌ها بیرون آمده‌اند - پرستش می‌کنند، با این حال، این مراسمات مدرک گویایی هستند برای شکل‌های ساده و بی‌غل و غش حق انتفاع که از هر نوع بار شهرت و رسمیت اجتماعی عاری بوده‌اند.

4. Collectivity 5. Mutuality 6. Quid Pro Quo

تاریخ میان دفترچه‌های حساب و کتابی که آن‌ها را تا همین حد تنزل رتبه داده، همراه با نرخ‌های منصفانه و ترازنامه‌های درست و صحیح‌شان، به دام افتاده‌اند. همیآوری‌ای که در این حوزه‌ی محدود حسابگری گیر افتاده همواره به عقلانیت ریاضی آلوده است. روح انسانی هرگز نمی‌تواند از جهان کمی «معاملات منصفانه» میان من‌های حسابگری که ایدئولوژی مصلحت‌شان روکشی شفاف بر روی درنده‌خویی کاسب‌گری است فراتر رود. در اصل، اجبارهای اجتماعی قرار بود جمع‌گرایی انسان‌ها را با مرسوم کردن پیوندهای قراردادی و کاشتن تخم کاسب‌گرانه‌ترین انگیزش‌های اگو بشکنند. از آنجا که مردمان بی‌تزویر جوامع ارگانیک ارزش‌های حق انتفاع را به صورت ناآگاهانه نگه می‌داشتند، شدیداً در معرض اغوا، [و حتی] اغلب تحمیل خشونت‌بار جهان قراردادی نوظهور قرار داشتند. تاریخ به ندرت توجه ما را به فرصت‌گزینش و حفظ بافضیلت‌ترین خصلت‌های انسان جلب می‌کند. اما با این حال هیچ دلیلی وجود ندارد که کورسوی امیدی - که با آگاهانه شدن جان گرفته و بوی خاطره‌ی نیاکان‌مان را می‌دهد - به شکل آگاهی از آنچه بشر در گذشته بوده و آنچه در آینده می‌تواند بشود درون‌مان وجود نداشته باشد.



روابط قراردادی - یا به عبارت دقیق‌تر، «عقود^۱» و «عهود^۲»ی که شکل‌های معینی به حیات اجتماع می‌دهند - احتمالاً زمانی که نیاز مبرم یا سرگردانی‌های ناشی از یک محیط اجتماعی دارای پیچیدگی فزاینده نظامی روشن از حقوق و وظایف را حائز اهمیت ساخت به خوبی به بشریت خدمت کردند. هر قدر محیط بیشتر اقتضا می‌کرد، مردمان پیشاخط بیشتر لازم می‌دیدند که شیوه‌های مسؤولیت‌شان در قبال یکدیگر و چگونگی برخورد با عوامل بیرونی -

1. Treaties

2. Oaths

به ویژه اجتماعات همسایه - را که به آن‌ها تجاوز می‌کردند برای خود روشن کنند. اکنون نیاز به عنوان یک نیروی انتظام‌بخش و ساختاردهنده در رسمیت‌دهی به ابعاد نسبتاً غیر رسمی و حتی مفرح زندگی ظاهر می‌شود. امور جنسی، خویشاوندی، تقابلی^۱، ائتلافی، و مدنی اجتماع باید ساختار تنومندتری کسب کنند، که نه تنها به طبیعت محدودتر بپردازد، بلکه همچنین، به ویژه، طبیعت مشتمل بر اجتماعات مجاوری را که در مورد محیط زیست مشترک ادعاهایی دارند لحاظ کرده باشد. خود اجتماع چنین ادعاهایی را [که از جانب اعضا نسبت به یکدیگر مطرح شود] - به عنوان یک نظام سهم‌دهی درونی‌سازی می‌کند. اما اکنون نه تنها مصالحی ظهور می‌کند که باید به دقت و بعداً با موشکافی بسط داده شود، بلکه از قضا این مصالح همچنین از جانب افرادی ظهور می‌یابد که احساس می‌کنند ظاهراً در اجتماع بارها و مسؤولیت‌های سنگین‌تری را به دوش می‌کشند. این افراد عبارتند از طبقه‌ی نوظهور «ستم‌دیدگان» (اغلب زنان) و کسانی که ممکن است آن‌ها را طبقه‌ی نوظهور «ممتازین» به حساب آوریم.

مردان و زنان در اجتماعات پیش‌خط نه تنها برای ارضای تمایلات جنسی، بلکه همچنین برای پشتیبانی مادی‌ای که از هم می‌کنند

به یکدیگر نیازمندند.^۱ ازدواج آن‌ها تقسیم مقدماتی کار را شکل می‌دهد - تقسیم جنسیتی کار همراه با یک اقتصاد جنسیتی شده -، که وظایف شکار و دام‌پروری، و نیز دفاع از اجتماع و روابطش با بیگانه‌ها را به مردان، و مسؤولیت‌های درون خانه، جمع‌آوری خوراک، و باغبانی را به زنان محوّل می‌کند. منظّورم از تقسیم جنسیتی کار صرفاً یک تقسیم زیست‌شناختی نیست که اهمیت آن در حد ابعاد زیست‌شناختی باشد، بلکه منظّورم آن اقتصادی است که خود آن خصلت‌های اجتماعی را که برای یک جنس زیست‌شناختی مقرر شده می‌پروراند. همچنین لزوماً مردها تقسیم فعالیت‌های اساسی اجتماع را میان جنس‌ها صورت نمی‌دهند. به نظر من، به احتمال بیشتر، این زن‌ها بودند که این تقسیم را با دلمشغولی و اهتمام نسبت به تداوم مسؤولیت‌های بسیار والایشان و حقوق شخصی‌شان انجام دادند. بعدها بود که ظهور ساختارهای اجتماعی پیچیده‌تر و سلسله‌مراتبی‌تر نقش‌های خانگی آن‌ها را به دشمنان‌شان تبدیل

۱. همیشه روشن نیست که این تمایلات جنسی از نقطه نظر جنس مخالف‌گرایی چقدر مبرم و حیاتی‌اند. پژوهش‌های خود من درباره‌ی جنسیت در دوران‌های نخستین وجود درجه‌ای از - به قول گمراه‌کننده‌ی فروید - «انحراف چندگونی [ارضای میل جنسی]» (polymorphous perversity) را به عنوان یک پدیده‌ی همگانی (communal)، و حتی بالاتر، درجه‌ای از دوجنس‌گرایی و هم‌جنس‌گرایی را تقویت می‌کند، گرایش‌هایی که حتی مردمان عصر خود ما، یعنی عصر «آزادی» را می‌رماند. این جنسیت آن چنان همه جا حضور دارد که آنچه یک انسان‌شناس ممکن است با دقت به عنوان استمنا توصیف کند، در واقع، رابطه‌ی جنسی با همه‌ی اشیای طبیعی است، به ویژه حیوانات. از این رو، ازدواج می‌تواند بیشتر متضمن ملاحظات اقتصادی و پیوستگی‌های اجتماعی باشد تا امور و روابط جنسی، و جنسیت می‌تواند یک معنای جاندارانگاران‌ه (animistic) در خود داشته باشد، غنی‌تر از آنچه ما هرگز امید تصور آن را داریم. جنسیتی که الهام‌بخش خود فناوری‌های نخستین بوده، و نیز طریقی که جنسیت کار را در جامعه‌ی پیشاخط تعریف می‌کرده، هنوز به طور کامل کاویده نشده است.

کرد. چنان‌که خواهیم دید این توسعه محصول رشک به نرینگی^۱ بود که باید به دقت شرح داده شود.

در یک سطح پایین از معاش و در یک اجتماع بسیار قدیمی، هر دو قسم کار برای آسایش و شادکامی همه‌ی اعضا، اگر نه برای بقایشان، ضروری است. بنابراین دو جنس با یکدیگر با احترام رفتار می‌کنند. مسلماً توانایی مرد یا زن برای اجرای نیک کار محول شده در گزینش همسر مؤثر است و تداوم ازدواج را تضمین می‌کند، ازدواجی که اغلب زنان آن را فسخ می‌کردند، زیرا مسؤولیت‌هایشان در محافظت کردن، غذا دادن، و بزرگ کردن بچه‌ها آشکارا بر کارایی مرد در این وظایف بسیار مهم می‌چربید. با توجه به نقش بالفعل زنان در انتظام اجتماعی اجتماعات نخستین، شیفتگی و دلمشغولی زائدالوصف ما نسبت به «تک‌همسری اولیه» تقریباً مضحک و نامعقول به نظر می‌رسد - تازه اگر صرفاً با اهداف ایدئولوژیک^۲ و برای پیچ و تاب دادن به مسأله نباشد.

پیوند خونی و حقوق و وظایفی که پیرامون آن وجود دارد در یک عهد و میثاق ناگفته متجسم شده است که متضمن تنها اصل وحدت‌بخش نمایان در حیات اجتماع نخستین است. و این پیوند نخست از زن نشئت می‌گیرد. تنها اوست که نفس خمیره‌ی جامعه‌مندی را شکل می‌دهد: او جدّه‌ای است که فرزندان را به هم متصل، و همیاوری پایداری ایجاد می‌کند، سرمنشأ خونی است که در رگان فرزندان جریان دارد، کسی است که اشتراک در اصل و نسب را تأمین می‌کند، و مربی‌ای است که تقابلی را از شناخت فیزیکی و معنوی مشترک که از گهواره تا گور امتداد می‌یابد ایجاد می‌کند. او کسی است که در شیوه‌های اولیه‌ی زندگی بدیهی‌ترین تشخیصات و ویژگی‌های نفس اجتماع را تعلیم می‌دهد، اجتماعی که قرار است به صورت یک تجربه‌ی خانوادگی صمیمی درک شود. بچه‌هایی که

1. Male envy

۲. [توضیح مترجم: یعنی در جهت دفاع از رسم تک‌همسری در مسیحیت]

از آغاز یکدیگر را - به اعتبار گوشت، استخوان، و خون مشترکی که از طریق مادرشان به آن‌ها رسیده - به عنوان خویشاوند می‌نگرند، در آینده به یاد مادرشان یکدیگر را باحس قوی یگانگی خواهند نگرست، و یاد پدر در این باره نقش چندانی ندارد؛ فرزندان [تنها] خصلت‌های فیزیکی او را به دقت تقلید می‌کنند.

به واسطه‌ی اشتراک در خون، میثاق الزام‌آوری محقق می‌شود که پشتیبانی بی‌چون و چرای خویشاوندان از یکدیگر را مقرر می‌دارد. این پشتیبانی تنها مستلزم سهم‌دهی و هواخواهی نیست، بلکه حق اجرای سرخود مجازات را بدون دادن اجازه‌ی دفاع در مورد کسانی که متعرض یک خویشاوند شده‌اند و خونش را ریخته‌اند می‌دهد.

اقتضائات میثاق خونی، پس از نیازهای اساسی واضحی که برای اصل بقا باید برآورده شوند، نخستین فرمان‌هایی را تدارک می‌بینند که اجتماع اولیه با آن‌ها مواجه می‌شود. این‌ها نخستین واکنش‌های جمعی‌اند که از همیآوری انسان‌ها برمی‌خیزند، هر چند عمیقاً رازآلودند. بنابراین اجتماع به واسطه‌ی میثاق خونی، خود را با هر زایش و مرگی تثبیت می‌کند. نقض این میثاق نقض انسجام نفس گروه است و عبارتست از سرپیچی از مفاد آن، یعنی راز جمعی. از این رو، این نقض، چه از درون گروه باشد و از چه از بیرون، شنیع‌تر از آنست که موضوع اندیشه قرار گیرد. بعدها بود که تغییرات ناگهانی در بنیادی‌ترین اصول جامعه‌ی ارگانیک خویشاوندی و اقتضائاتش را به موضوع بحث آگاهانه و دستمایه‌ی کاوش رسمی مبدل ساخت.^۱

۱. به قدری آرس‌تیا از جهت روان‌شناختی برای ذهنیت مدرن قدرتمند است که من این سه‌گانه‌ی آیسخولوس را، که بیشتر به خویشاوندی می‌پردازد تا به حق مادری و برتری اقتضائات شهروندی بر اقتضائات پیوند خونی، به عنوان یک مراسم و تشریفات آیینی برانگیزاننده‌ی یونانی تلقی می‌کنم، نه یک نمایش هنرمندانه. شاید تنها اکنون - که همگی بی‌هیچ حامی‌ای در انزوا به سر می‌بریم و در وضعی همچون مناد فرد هستیم، به مثابه‌ی بیگانگان از هم جدا در جامعه - بتوانیم قدرت و تأثیرگذاری این سه‌گانه را بر تماشاگر یونانی حس کنیم، تماشاگری که هنوز می‌بایست میثاق خونی و رسم قبیله‌ای را از

در عین حال، واکنش‌های صرف بیش از آن منقادانه، دفاعی، متعصبانه، و در خودفرورفته‌اند که اجازه‌ی هیچ پیشرفت اجتماعی گسترده‌تری را بدهند. این واکنش‌ها مجال یک انسجام اجتماعی مبنی بر پیمان‌های آگاهانه و مبنی بر سازواره‌ها و پیچیدگی‌های اجتماعی فزون‌تر را نمی‌دهند. آن‌ها موجب عقب‌نشینی دورن‌گرا و درآمدن به حالت دفاعی و بدگمانی نسبت به هر امر بیرون از اجتماع می‌شوند، یعنی منجر می‌گردند به ترس از افق اجتماعی‌ای که خارج از محدوده‌ی مشخص‌شده با میثاق خونی قرار دارد. بنابراین ضرورت و زمان خواستار پیدا شدن راه‌هایی برای قرار دادن اجتماع در یک موطن اجتماعی بزرگ‌تر هستند. تعهداتی^۱ بیرون از حدود گروه در خودفروبیسته باید برقرار شود تا حقوق تازه‌ای را مطالبه کند که بقا را بیشتر تضمین می‌کنند، و خلاصه، یک نظام حقوق و وظایف گسترده‌تر باید پدید آید که گروه‌های خارجی را در برهه‌های بدبختی و درگیری به خدمت اجتماع خودی درآورد. اگر به میثاق خونی بسنده شود، به سختی متحدی پیدا خواهد شد؛ اجتماعی که تنها بر پایه‌ی اتحاد ناشی از خویشاوندی استوار است، ممکن نیست بتواند خود را در دیگر اجتماعاتی که دودمان مشترکی با آن‌ها ندارد رسمیت دهد. مگر این که چنین دودمان‌هایی توسط ازدواج‌های بینابین بر ساخته شود تا میثاق خونی را بر همان منوال کهن خویشاوندی مشترک بازتولید کند؛ در غیر این صورت میثاق‌های تازه‌ای باید تدبیر شود که گرچه نسبت به میثاق خونی درجه‌ی دواند، به همان میزان در اشیا ملموس و قابل پذیرش باشند. علیرغم نظر مخالف لویاسترُس، زن‌ها قطعاً آن «اشیایی» نیستند که مردان بتوانند برای ایجاد اتحاد با هم بده و بستان کنند. آن‌ها خاستگاه و منشأ خویشاوندی و جامعه‌مندی‌اند - مبدأ اجتماع و قدرت اصلی انسجام آن - نه کیک و کلوچه‌ای که بشود چشید و در مغازه‌ی آغذیه‌فروشی به دیگری

مقام افسون‌گری بر روان انسان خلع کند.

فروخت.

حتی «اشیای» واقعی هم برای این منظور بکار نمی‌آیند، زیرا در این صورت باید دربردارنده‌ی نظامی از محاسبات و نرخ‌ها باشند که با عرف و رسم حق انتفاع در جامعه‌ی ارگانیک خوانا نیست. بنابراین پیش از آن که اشیا بتوانند به هدیه تبدیل شوند - تنزل بعدی‌شان به کالاها را اکنون کنار می‌گذارم - نخست مبدل به نماد^۱ می‌گردند. آنچه در وهله‌ی نخست برای مردمان پیشاخط اولیه اهمیت دارد کارایی شیء برای اقتصاد جامعه‌ی ارگانیک نیست، بلکه نمادپردازی آن به عنوان تجسم فیزیکی عمل متقابل و تمایل برای ورود به تعهد دوجانبه است. این‌ها عهد و پیمان‌هایی هستند که از میثاق خونی فراتر رفته، به میثاق‌های اجتماعی مبدل شده‌اند: این نخستین پیچیده‌سازی اجتماع زیست‌شناختی و تبدیل شدن آن به جامعه‌ی انسانی است، نخستین کورسوه‌های انسانیت در عالم که بیرون از افق حیوانیت قرار دارد.

احتمالاً همین که اجتماعات پیشاخط حیطه‌ی «بستگان» اکتسابی خویش را گسترش دادند، رابطه‌ی خویشاوندی سنتی به طور فزاینده‌ای تحت نفوذ امر اجتماعی قرار گرفت. ازدواج، عمل متقابل، اتخاذ مناسکی بیگانگان به عنوان بستگان خونی، و رسم و رسومات درون اجتماعی نظیر پیوندهای اخوت و جوامع توتمی احتمالاً، به ویژه در جوامع ارگانیک پویاتر، به آهستگی مسؤولیت‌هایی را تثبیت و سطح‌بندی کردند که باید با رسومات و مناسک به خوبی بسط داده می‌شد. از این خمیرمایه‌ی اجتماعی یک ساحت مدنی جدید به وجود آمد که همتای ساحت خانگی گذشته بود.

این که این ساحت اجتماعی عاری از تحکم و فرمان بوده با مشاهده‌ی «اقتدار^۲» در اندک جوامع ارگانیکی که از نفوذ فرهنگی اروپائیان جان سالم به در برده‌اند ثابت می‌شود. آنچه ما مسامحتاً

«رهبری» در جوامع ارگانیک می‌خوانیم اغلب رهنمودی است عاری از ساز و برگ فرمان. «قدرت» آن بیشتر کارکردی است تا سیاسی. رئیس‌ها در جاهایی که اصالت خود را نگه داشته‌اند و صرفاً مخلوق ذهن استعمارگران نیستند، هیچ اقتدار واقعی تحکم‌آمیزی ندارند. آن‌ها راهنمایان، معلمان، و مشاورانی هستند که به واسطه‌ی تجربه و خردش‌ان قدر و منزلت یافته‌اند. همه‌ی «قدرتی» که رؤسا دارند معمولاً به وظایف بسیار محدودی خلاصه می‌شود، مانند سازماندهی شکارها و اردوکشی‌های جنگی. این قدرت با وظایفی که باید اجرا گردند پایان می‌پذیرد. بنابراین، این قدرت، همانند جنبه‌های استیلانی که در نخست‌ها^۱ مشاهده می‌کنیم، گهگاهی است نه رسمی و نهادینه، دوره‌ای است نه همچون یک رسم دائم.

کل زبان ما تخت نفوذ تعبیرهایی دارای بار تاریخی قرار دارد که حیاتی سخت و منجمد از آن خویش دارند. اطاعت جای وفاداری، فرمان جای همراهی، قدرت جای خرد، کاسب‌گری جای بخشش، و کالاها جای هدیه‌ها را گرفته‌اند. در حالی که این تغییرات از جهت تاریخی با ظهور سلسله‌مراتب، طبقه، و دارایی، به اندازه‌ی کافی واقعیت و حقانیت دارند، اما اگر سلطه‌ی خود را به زبان بما هو گسترش دهند و مدعی تمام حیات اجتماعی شوند به شدت گمراه‌کننده خواهند شد. اگر به عنوان ابزار دور کردن خاطره‌های انسان بکار روند، کمکی به نشان دادن تقابل گذشته و حال و آشکار کردن ماهیت آزمایشی جهان موجود و الگوهای رایج رفتار انسانی نخواهند کرد؛ بر عکس، این تعبیرها گذشته را به حال ملحق می‌کنند، و در عین تظاهر به نورافکنی به گذشته، آن را با حیل‌گری از چشمان ما پنهان می‌دارند. این خیانت زبان یک خیانت ایدئولوژیک گستاخانه و خدمت‌گزار به اقتدار است. در پس شبکه‌ی پیچیده و لاینحل تاریخ که اغلب ما را بازمی‌دارد که به یک بسط و پیشرفت طولانی از همان آغازهایش بنگریم و ما را

با انگاره‌ی «بصیرتِ پس‌نگرانه»^۱ در ابهام فرومی‌برد، نمادپردازی زبانی‌باز هم گیج‌کننده‌تری قرار دارد که از نیرنگ و فریب تغذیه می‌کند. برای آن که یاد و خاطره با تمام اصالتش بازگردد، علاوه بر چالش دشواری که با نظم کنونی خواهد داشت، باید وفاداری خود را به مبدأ امور حفظ کند و آگاهی‌ای از تاریخ خویش بدست آورد. خلاصه، خودِ یاد و خاطره، علاوه بر [یادآوری] تکامل انسان که ادعای فاش کردنش را دارد، باید تکامل خودش و تبدیل شدنش به ایدئولوژی را نیز «بیاد آورد».^۲



راه و رسم [و اخلاق حرفه‌ای] انسان‌شناسی اقتضا دارد که من گهگاه ملاحظات خویش را به همراه اخطارهای معمول درباره‌ی استفاده‌ام از «داده‌های گزینشی»، تمایلم به «نظروزی فراوان»، و «تفسیر معیار» خودم از مواد خام پژوهشی بحث‌برانگیز عرضه کنم. در نتیجه، خواننده باید بداند که با تفسیری دیگر از همین مواد خام می‌توان نشان داد که جامعه‌ی ارگانیک من محور آ، رقابتی، پرخاشگر، سلسله‌مراتبی، و غرق در تشویش‌ها و نگرانی‌هایی بوده است که انسان «متمدن» به آن‌ها مبتلاست. حال که راه و رسم انسان‌شناسی را پاس داشتیم، اجازه دهید علیه این تفسیر مخالف استدلال کنم. بازبینی دقیق داده‌های انسان‌شناختی موجود نشان خواهد داد که اجتماعاتی همچون هُپی، وینتو، ایپهالمیوت، و دیگر اجتماعاتی که

۲. برای آن که مبدا سوء فهمی رخ دهد و گمان نکنند که من ادعا می‌کنم که هر یک از گرایش‌های موجود زبان‌شناسی، نظریه‌ی ارتباطات، و نشانه‌شناسی ابزارهایی برای تجدید و احیای یاد و خاطره پدید آورده‌اند، مایلم تأکید کنم که این کار را انسان‌شناسان و تاریخ‌دانان انجام خواهند داد، از این جهت که این افراد نسبت به کاربردشان از زبان و بافتار تاریخی همواره در تغییرش به قدر کافی خودمنتقد می‌مانند.

در اینجا و در صفحات آتی ذکر شده‌اند از جهت فرهنگی منحصر به فرد نبوده‌اند. در واقع، هر کجا جامعه‌ی ارگانیکی بیابیم که ارزش‌ها و خصلت‌های مدرن ما در آن جریان دارد، این امر معمولاً به علت تغییر و تحول‌های تکنولوژیک مغشوش‌کننده، تهاجم‌ها، مشکلات مواجهه با محیط زیستی که دشواری‌های ویژه‌ای دارد، و بیش از همه، به علت تماس با سفیدپوستان رخ داده است. پل رادین^۱ زمانی با جمع‌بندی چند دهه تجربه، پژوهش، و کار تخصصی در حوزه‌ی انسان‌شناسی اظهار کرد:

اگر از من پرسیده شده بود که به طور خلاصه و موجز ویژگی‌های ممتاز تمدن‌های بومی^۲ را بیان کنم، شخصاً هیچ تردیدی برای این پاسخ نداشتم که این ویژگی‌ها سه تا هستند: [۱] احترام به فرد، قطع نظر از سن یا جنسیت، [۲] میزان همبستگی اجتماعی و سیاسی شگفت‌انگیزی که بدست آورده بودند، [۳] و وجود مفهومی از امنیت و آسایش شخصی که فراتر از همه‌ی اشکال حکومت و همه‌ی مصالح و نزاع‌های قبیله‌ای و گروهی بود.

این ویژگی‌ها را این چنین می‌توان خلاصه کرد: [۱] مساوات و برابری کامل میان افراد، گروه‌های سنی، و جنسیت‌ها، [۲] حق انتفاع و بعداً عمل متقابل، [۳] پرهیز از قهر و تحکم در مواجهه با امور داخلی، [۴] و نهایتاً آنچه رادین «حداقل تقلیل‌ناپذیر»^۳ می‌خواند، (به تعبیر رادین) «حق سلب‌ناشدنی»^۴ هر فرد در اجتماع برای «خوراک، سرپناه، و پوشاک»، قطع نظر از میزان کاری که برای اکتساب وسایل زندگی با دیگران سهیم بوده است. «انکار این حداقل تقلیل‌ناپذیر در مورد هر کسی به منزله‌ی آن بود که

1. Aboriginal Civilizations
3. Inalienable right

2. Irreducible Minimum

گفته شود او دیگر وجود ندارد، مرده است». خلاصه، جهان را که به صورت عالم حیات تصویر شده بود به اجزای مساوی [میان همگان] تقسیم می‌کردند.

قصد ندارم ادعا کنم که همه‌ی اجتماعات «بدوی» موجود را می‌توان به عنوان نمونه‌های دوران‌های نخستین توسعه‌ی اجتماعی بشر در نظر گرفت. آن‌ها رشته‌های باقی‌مانده از یک تاریخ درازند که همواره آن‌ها را به مسیرهایی کشانده که از جهان نیاکانی‌شان که انسانیت را از حیوانیت جدا کرد بسیار دورند. [اما] به احتمال قوی‌تر، انسجامی که در «تمدن‌های بومی» سخن رادین وجود داشت، [یعنی] احترام زیادشان به جهان طبیعت و اعضای اجتماع، در پیشاتاریخ بسیار شدیدتر بوده است، یعنی زمانی که از هیچ یک از روابط سیاسی و تجاری تفرقه‌انداز سرمایه‌داری مدرن، که به شدت جوامع ارگانیک موجود را از اصل‌شان منحرف کرد، خبری نبود.

اما خصلت‌های فرهنگی در خلأ نیستند. هر چند ممکن است به طرق مختلف و غیر قابل انتظاری ایجاد شوند، معمولاً الگوهای ویژه‌ی معینی پدید می‌آیند که منجر به رسوم و درک و فهم‌های بسیار متشابهی، علی‌رغم اختلاف در زمان و مکان، می‌گردند.

حقایق فرهنگی مربوط به پوشاک، فناوری، و محیط زیست که مردمان پیشاتاریخ را به «بدویان» امروزمین پیوند می‌زند آن قدر قابل ملاحظه‌اند که مشکل بتوان تصور کرد که شکارچیان سابق ماموت در سیبری، با پوستین‌های خز، ابزارهای استخوانی، و محیط‌های یخ‌زده‌شان، تفاوت زیادی با شکارچیان خوک دریایی اهل شمالگان در زمان دو پُنسن داشته‌اند. در اینجا الگوی فیزیکی یکسان و واجد وحدتی است که تعدادی از استنتاج‌های فرهنگی مرتبط را موجه می‌سازد.

از این رو، حضور تندیسک‌های مؤنثی که به وضوح گرانبار از معنا

و ارزش جادویی و دینی‌اند، در ویرانه‌های اردوگاه شکار پیشاتاریخی یا در روستای باغبانی دوران نوسنگی، این احتمال معقول را تقویت می‌کند که اجتماع به زنان اعتبار و منزلت اجتماعی‌ای داده که مشکل بتوان در جامعه‌های پدرسالار شبان‌های کوچ‌گر مشاهده کرد. در واقع، حتی ممکن است که چنین اجتماعی سلسله‌ی اصل و نسب خود را با نام مادر دنبال می‌کرده (تبار مادرنسب^۱). اگر ابزارهای استخوانی دوران پارینه‌سنگی با نقش‌های شبه‌آیینه‌ی حیوانات حکاکی شده است، دلیل کافی برای این اعتقاد داریم که اجتماع نگرشی جاندارانگاران به جهان طبیعت داشته است. اگر فقدان اقامتگاه‌های فردی بزرگ در اندازه‌ی شالوده‌ی خانه‌های پیشاتاریخی به چشم می‌آید، و اگر تزیینات مدفن‌ها هیچ ثروت هنگفتی را نشان نمی‌دهد، می‌توانیم بیندیشیم که برابری اجتماعی در اجتماع جاری بوده و اجتماع نگرشی مساوات‌گرا^۲ به اعضایش داشته است. هر یک از این خصیلت‌ها به تنهایی شاید تأییدی قانع‌کننده برای چنان نتایج کلی‌ای نباشد. اما اگر همگی یکجا جمع شوند و اگر به اندازه‌ی کافی شایع باشند تا ویژگی سراسر یک دوران اجتماعی به حساب آیند، آنگاه مطمئناً یک رویکرد تجربی سرسخت و یک تعمیم‌هراسی تقریباً بیمارگون می‌خواهد که این نتایج را نپذیرد.

در هر صورت، گروه‌های کوچنده‌ی شکارگرخوارک‌جو چند ده هزار سال قبل در ناحیه‌ای میان دریای خزر و دریای مدیترانه شروع کردند به اتخاذ و بسط سبک ساده‌ای از باغبانی و یکجانشینی در روستاهای کوچک، و به زراعت ترکیبی مشغول شدند. سرخپوستان مکزیک مرکزی چهار پنج هزار سال بعد به طور کاملاً مستقل به توسعه‌ی مشابهی دست یافتند. توسعه‌ی باغبانی، یا درختکاری،

1. matrilineal descent

2. Egalitarian

2. Erich Fromm

احتمالاً توسط زنان آغاز شد. شاهد این سخن مطالعه‌ی اسطوره‌ها و اجتماعات پیشاخط موجودند که به فناوری باغبانی توسط کچبیل متکی‌اند. در این دوره‌ی انتقال بسیار دور، زمانی که احساس تعلق به یک اجتماع خاکی بالنسبه ثابت رفته‌رفته جای نگرش کوچ‌گری را گرفت، حیات اجتماعی اوصاف یکپارچه‌ی کاملاً تازه‌ای بدست آورد که (با وام گرفتن از ارایش فروم^۱) به بهترین شکل می‌تواند مادرمحور^۲ خوانده شود. نمی‌خواهم با بکار بردن این اصطلاح این مطلب را القا کنم که زنان نوعی سلطه‌ی سازمان‌یافته و رسمی بر مردان اعمال کردند یا یک جایگاه فرماندهی در مدیریت جامعه بدست آوردند. مقصودم تنها اینست که اجتماع با جدا کردن خود از مرحله‌ی معینی از وابستگی به حیوانات شکاری و مهاجر، شروع کرد به تغییر دادن شکل و ظاهر اجتماعی‌اش از شکارچی مرد به خوراک‌جوی زن، از صیاد به مولد، از آتش اردوگاه به اجاق منزل، از خصلت‌های فرهنگی پدرانه به خصلت‌های مادرانه.^۳ تغییر مورد

1. Matricentric

۳. از زمانی که این سطور برای نخستین بار نگاشته شد (۱۹۷۰)، چندین اثر منتشر شده که برخی از ویژگی‌های معین این تصویر را به دوران شکارگری خوراک‌جویی عصر پارینه‌سنگی توسعه‌ی بشر یا حتی به قبل از آن، به یک مرحله‌ی دور علوفه‌جویی (foraging) بشر، بازمی‌گردانند. این نویسندگان، با وجود شماری از اختلافات در میانشان، عموماً اجتماعات شکارگر خوراک‌جو را کاملاً صلح‌طلب، برابری‌خواه، و احتمالاً مادرمحور می‌بینند. این تصویر در تقابل صریح با جهان کشاورز مدرن (که به نظر من آشکارا رنگ و آب خصلت‌های دهقانان خسیس مدرن‌تر را به آن داده‌اند) قرار داده شده است، جهانی که - با وام گرفتن از تصویرسازی پُل شپارد (Paul Shepard) - پیرامون مرد حساب‌گر، بی‌عاطفه، و ترشرو می‌گردد، مردی که بر خانواده‌ی بزرگ و مطبوعی ریاست می‌کند که اغوا شده و زندگی آسوده‌تر مبتنی بر شکار را به نفع یک انضباط سخت‌کوشانه در تمام روز برای کشت خوراک وانهاده است. مارشال سالیلز (Marshall Sahlins) حتی «اقتصاد عصر حجری» شکارگری خوراک‌جویی را به عنوان «جامعه‌ی اصیل برخوردار» وصف کرده است، چرا که نیازها چنان اندک، ابزارها چنان ساده، و تجهیزات زندگی چنان جایجاپذیر بود که انسان‌ها دست کم از زندگی‌هایی با فراغت بسیار و خودمختاری شخصی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند. الیزابت فیشر (Eliza beth Fisher) این وضعیت دست‌نخورده از شکارگری خوراک‌جویی را به جایی رسانده که ادعا می‌کند مدارسالاری تنها زمانی واقعاً وجود داشته است که مردان مقاربت را مستلزم بارور کردن نمی‌دانستند، دانشی که نخستین بار زمانی پدید آمد که بذرها در خاک کاشته

نظر در وهله‌ی نخست فرهنگی است. لوئیس مامفورد^۱ خاطر نشان کرده است که «یقیناً بر هر مرحله از کشاورزی دوران نوسنگی نوشته شده است «خانه و مادر»، و به همین میزان بر مراکز روستاهای جدیدی که دست کم شالوده‌های خانه‌ها و قبرهایشان قابل شناسایی است.» می‌توان با مامفورد موافقت کرد که احتمالاً زنان بودند که

از محصول باغبانی مراقبت می‌کردند و استادانه گزینش و تلقیح متخالف^۲ را به انجام می‌رساندند که این امر گونه‌های دست‌نخورده‌ی وحشی را به انواع اهلی بارور و بسیار مغذی مبدل ساخت. زنان بودند که نخستین ظروف را ساختند، سبدها را بافتند، و اولین دیگچه‌های سفالین را شکل دادند. ... بدون این دوره‌ی طولانی کشاورزی و توسعه‌ی خانگی، از دیاد غذا و نیروی انسانی‌ای که زندگی شهری را ممکن ساخت هرگز

شدند و حیوانات بواسطه‌ی تمکین کردن‌شان بارور شدند - یا به نظر من صحیح‌تر آنست که بگوییم: گزینش شدند -

من با این نظرات موافق نیستم. در واقع من این نظرات را نه تنها ساده‌انگارانه بلکه ارتجاعی می‌دانم. صرف نظر از اهمیت توسعه‌های اجتماعی سرنوشت‌سازی همچون کتابت، شهرنشینی، صنایع و فناوری‌های نسبتاً پیشرفته، و حتی نخستین طلایه‌های علم - که کوچنده‌های دوران پارینه‌سنگی قادر به ایجاد هیچ یک از آن‌ها نبودند - معتقدم که دعوی «عصر زرین» بشریت بودن دوران شکارگری خوراک‌جویی به هیچ وجه در میثاق تکامل و فرگشت جایی ندارد. اما در اثر کلی‌ای مانند نوشتار حاضر مجالسی برای بحث تحلیلی راجع به موضوعاتی که شپارد، سالینز، و فیشر عنوان کرده‌اند نیست. در عین حال، در زمانی که نیاز به یک تمدن نو این خطر را دارد که احساسات نیاکان‌گرا علیه هر نوع تمدنی را برانگیزد، و در واقع یک جنبش «بقاطلب» (survivalist) جدید را که اگر هم فاشیستی نباشد خصلت جامعه‌ستیز دارد پیورود، نمی‌توان از چنین بحثی غفلت کرد. اجازه دهید تذکر دهم که این‌گرایش «بازگشتی» به خودکفایی مفروض شکارگر دوران پارینه‌سنگی، با همه‌ی فضیلت‌های معروفش، نیست، بلکه سقوط به ورطه‌ی آناتیت بورژوازی همراه با ایدئولوژی متوحشانه‌ی «اخلاق قایق نجات» آنست. برای شروع خوانندگی‌تر و مستدل‌تر از شکارگری خوراک‌جویی، خواننده باید به کتاب مارشال سالینز، اقتصاد عصر حجر (نیویورک: کمپانی آدین-آرتون، ۱۹۷۲)، به کتاب پل شپارد، گوشت‌خوار مُشفق و شکار مقدس (نیویورک: پسران چارلز اسکریبنر، ۱۹۷۳)، و به کتاب الیزابت فیشر، آفرینش زن (نیویورک: انکر بوکس/دابل‌دی، ۱۹۷۹) مراجعه کند.

1. Lewis Mumford

2. Cross-Fertilization

به وقوع نمی‌پیوست.^۱

امروزه، شاید کسی بخواهد برخی از سخنان مامفورد را تغییر دهد، مانند استفاده‌ی فراگیرش از «کشاورزی» که [در واقع] مردان آن را بیشتر و پیشتر از کشف باغبانی توسط زنان به تولید انبوه غذا و حیوانات رساندند. شاید بخواهیم «خانه و مادر» را به مراحل آغازین دوران نوسنگی محدود کنیم، نه این که آن را به «هر مرحله» تعمیم دهیم. همچنین آنجا که گزینش انواع گیاهان خوراکی پایان می‌یابد و تلقیح متخالف برای گیاهان جدید آغاز می‌شود مرحله‌ای بسیار مبهم و تاریک در پیشاتاریخ کشت غذا است. اما روح و مغزای سخنان مامفورد امروزه حتی از دو دهه‌ی پیش درست‌تر و معتبرتر است، زمانی که یک انسان‌شناسی خام‌دست و مردگرا آن را به عنوان سخنان احساساتی رد می‌کرد.

در حقیقت، قدر و اندازه‌ی زن برای آن که ادراکات و اعمال خود را بر آغازهای تاریخ بشر نقش زند بجای کاسته شدن فزونی یافته است. او بود که برخلاف هر موجود زنده‌ی دیگری، تسهیم غذا را به یک فعالیت منسجم جمعی و حتی یک فعالیت غریب‌نوازه مبدل ساخت که حتی بیگانه را هم بی‌نصیب نمی‌گذاشت، و بدین‌سان تسهیم را به یک خواسته و مطلوب صرفاً انسانی ارتقا

۱. این که آیا انواع فراوان گیاهان خوراکی آگاهانه گزینش شدند یا این که در شرایط کشت به طور خودجوش و خودبه‌خود به وجود آمدند قابل بحث است. اریک ایزاک (Erich Isaac) و سی. دی. دارلینگتن (C. D. Darlington) به این دیدگاه تمایل دارند که گزینش خودجوش علت توسعه‌ی نخستین غلات و دیگر انواع گیاهی بوده است. در مقابل، لویاسترُس ادعا می‌کند که بیشتر پیشرفت‌های فنی‌ای که کشاورزان دوران نوسنگی در اختیار داشتند (از جمله تبدیل کردن «علف هرزه به یک گیاه زراعی») «نیازمند رویکرد علمی واقعی، توجه صورانه و دقیق، و میل و رغبت به دانش به خاطر خودش بود.» در این که اجتماعات پیشاخط به یک سازگاری بسیار هوشمندانه و زیرکانه با محیط زیست‌شان دست یافتند تردیدی نیست، اما «توجه دقیق» که از نیاز مبرم نشئت می‌گرفت با «یک رویکرد علمی واقعی» خیلی فاصله دارد، رویکردی که حتی امثال ارشمیدس هم در اوج عصر یونانی‌مآبی فاقدش بودند. بنگرید به اریک ایزاک، جغرافیای اهلی‌سازی (انگلوود کلیفس، ان. جی.: کمپانی پرنسیپال، ۱۹۷۰)؛ سی. دی. دارلینگتن، «خاستگاه‌های کشاورزی»، تاریخ طبیعی، جلد ۷۹، شماره ۵؛ کلود لویاسترُس، ذهن وحشی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۶).

داد. پرنندگان و پستانداران یقیناً کودکان‌شان را غذا می‌دهند و محافظت خارق‌العاده‌ای را از آن‌ها به عمل می‌آورند. در میان پستانداران، ماده‌ها محصول بدن خود را در قالب شیر و گرما در اختیار [بچه‌ها] قرار می‌دهند. اما تنها زن توانست تسهیم را به یک پدیده‌ی اجتماعی فراگیر تبدیل کند، به طوری که بچه‌هایش به‌عنوان برادران و خواهران، سپس به‌عنوان بزرگسالان مرد و زن، و در نهایت به‌عنوان والدین - با قطع نظر از جنسیت و سن سهم‌بر شدند. اوست که تسهیم را یک واجب اجتماعی مقدس ساخت و از یک امر گهگاهی و حاشیه‌ای خارج کرد.

سرانجام، نمی‌توانیم از این واقعیت چشم‌پوشیم که فعالیت‌های علوفه‌جویی زن باعث شد که در انسان حس دقیقی از مکان، از خانه^۱، پدید آید. حساسیت فرزندپروری او به خلق خاستگاه‌های جامعه و در واقع حتی به پدید آمدن ریشه‌های تمدن کمک کرد، چیزی که مردان به‌طور حق‌به‌جانب برای خود ادعا می‌کنند. «سهم او در تمدن‌سازی» متفاوت از سهم مردان صیاد بود: نقش او خانگی‌تر، آرام‌کننده‌تر، و مراقبتی‌تر بود. حساسیت او از عمق بیشتری برخوردار، و از امید فزون‌تری نسبت به حساسیت مردان لبریز بود، زیرا او در نفس وجود فیزیکی‌اش پیام باستانی اسطوره‌ها را دربارهِ یک «عصر زرین» گمشده و یک طبیعت سخاوتمند تجسم می‌بخشید. از قضا او در تمام این مدت با نبوغ و راز ویژه‌اش با ما بوده است - کسی که استعدادهای بی‌رحمانه سرکوب شدند اما همواره به‌عنوان ندای وجدان در خون و خونریزی‌ای که مردان برای «تمدن‌سازی» خود ادعا کرده‌اند حضور داشته است. اوصاف مهربانانه‌ای که در این جهان روستایی دوران نوسنگی پرورده شد شاید کم‌اهمیت‌تر از دستاوردهای مادی آن نباشد. قرابت نزدیکی در بقای فرهنگ‌های باغبانی میان مدیریت جمعی سرزمین و تبار مادرنسب وجود دارد. جامعه‌ی طایفه‌ای، که شاید از تغییر تدریجی

آیین‌های توتمی در دسته‌های شکار پدید آمد، احتمالاً در این دوران به اوج خود رسیده، و در این میان، به سرشت جمعی زمین و محصولاتش نائل گردیده است. «زیستن با» احتمالاً مبدل به «سهیم کردن» شده بود، اگر اصلاً این دو تعبیر قبلاً تفاوت معنایی داشتند. در بقایای روستاهای اوائل دوران نوسنگی، اغلب وجود آن چه را زمانی یک جامعه‌ی کاملاً صلح‌جو بوده حس می‌کنیم، که جا به جای آن نمادهای باروری حیات و سخاوت طبیعت پراکنده است. گرچه شواهدی از اسلحه، حصارهای دفاعی، و خندق‌های حفاظی وجود دارد، به نظر می‌رسد باغبان‌های نخستین بر فنون صلح-آمیز و پیشه‌های یکجانشینانه متمرکز بوده‌اند. اگر از روی محل ساختمان‌ها و قبرها قضاوت کنیم، شواهد دال بر وجود نابرابری اجتماعی در این اجتماعات یا بر این که جنگ و ستیز روابط میانشان را شکل می‌داده اگر هم وجود داشته باشد بسیار اندک است.

شکل و نماد ایزدبانوی مادر^۱ بر این جهان دور و کهن ریاست می‌کرد، اصل و منشأ باروری‌ای که از چنان قدمت زمانی‌ای برخوردار بوده که بقایای سنگی آن حتی در غارها و اردوگاه‌های دوران پارینه‌سنگی نیز پیدا شده است. شکارگر خوراک‌جویان، باغبان‌های نخستین، کشاورزان پیشرفته، و کاهنان «تمدن‌های فاخر» خصلت‌های کاملاً متناقضی به او داده‌اند، برخی خصلت دوست‌داشتنی مهربانی، و برخی دیگر خصلت تاریک شیطانی بودن. اما گزاف است اگر فرض کنیم که کاهنان در آغاز دوران نوسنگی هنوز صورت بی‌رحم و کالی‌شکل^۲ را برای شخصیت او نتراشیده بودند. [با این حال] ظاهراً او نیز همانند دمتر^۳ بیشتر یک اصل و منشأ مؤنث^۴ پر از عشق و ماتم بوده است، نه صرفاً یک نماد باروری - همان امر جادویی‌ای

1. The Mother Goddess

2. Kali-like [Kali: نام یک ایزدبانوی هندی است]

3. Demeter

4. chthonic

که او را نزد شکارگر خوراک جویان عزیز کرد. این که او نمی‌توانست از آسیب پدرسالاری در امان بماند از خوانش ادیسه آشکار می‌گردد، زیرا در آنجا دریانوردانی که پا به جزیره می‌گذارند زن و قلمروش را به افسون‌گران ختونی^۱ بی‌رحمی تنزل می‌دهند که جنگجویانی را که در پریشانی به آن‌ها اتکا کردند می‌بلعند.

آنچه تفسیر ایزدبانو را به عنوان اصل و منشئی که بیشتر بخشنده است به شدت تقویت می‌کند ماهیت بی‌قید و شرط عشق مادری در مقابل عشق مشروط و مربوط به پدرسالار است. ارایش فروم در جستارهای مهیجی که برای مؤسسه‌ی پژوهش‌های اجتماعی فراهم آورد، خاطر نشان کرده است که عشق زن در مقایسه با عشق پدر خاندان که اهل سبک و سنگین کردن است و عشق را به عنوان یک پاداش برای عملکرد فرزند و انجام وظایفش در نظر می‌گیرد «وابسته به هیچ التزام اخلاقی یا اجتماعی که فرزند ناچار به انجامش باشد نیست. حتی التزامی برای پاسخ دادن به این عشق وجود ندارد.» این عشق نامشروط، بدون توقع هیچ پاداشی از جانب فرزند، منجر به شیئیت‌زدایی^۲ کامل از شخص می‌شود، چیزی که انسان‌بودگی را به جای آن که آلت دست سلسله‌مراتب و طبقات کند هدف خویش قرار می‌دهد. این که فرض کنیم ایزدبانو حاکی از این هویت آسیب‌نندیده و ناآلوده نبوده است به منزله‌ی تشکیک در اقتران آن با زن‌بودگی است، و خلاصه به منزله‌ی تبدیل کردن او به یک ایزدمرد [یا یک خدای مذکر] است، کاری که صنف کاهنان بعداً با حيله‌گری خارق‌العاده‌ای انجام دادند. ادیسئوس نیز با تنزل دادن دمتر به کیر که^۳ همچنین نشان می‌دهد که چگونه ممکن است پریان دلربا انسان‌ها و حیوانات را افسون کرده باشند

تا حس اشتراک و همانندی به یکدیگر پیدا کنند. البته حماسه‌ی هُمر برای همیشه این امکان جذاب را از ما پنهان می‌دارد که سرود آن‌ها در اصل به بشریت موسیقی حیات داد، نه نغمه‌ی اغواگر مرگ را.

این که جهان روستایی اوائل دوران نوسنگی چقدر قرابت داشت با سرخپوستان پوئبلو^۱ نخستین، که سرسخت‌ترین مهاجمان سفیدپوست آن‌ها را با تعبیر درخشان وصف می‌کردند، ممکن است هرگز دانسته نشود. اما این فکر دست از سر انسان بر نمی‌دارد که جامعه‌ی روستایی‌ای در طلیعه‌ی تاریخ پدید آمد که گویا زندگی در آن با سرشت جمعی کار و محصولاتش، با رابطه‌ی تولیدی با جهان طبیعت - چیزی که در مناسک و آیین‌های حاصلخیزی و باروری نمودی آشکار یافت - و با آرامش روابط میان انسان‌ها و جهان پیرامونشان یکی شده بود. شکارگر خوراک جویان احتمالاً به چیز مرتع‌هایی که برای جمعیت‌های بزرگ صاف می‌کردند، تقریباً جهان را دست‌نخورده باقی می‌گذاشتند، اما این دستاورد به آسانی انگ عدم کنش‌ورزی را به خود می‌گیرد. اکنون نیازمند کار هنری بر روی محیط زیست هستیم، نیازمند چشم‌اندازی که محسنات خود را برای حضور انسان حفظ کرده باشد، که هم ذهن انسان را طراوت بخشد و هم روح‌نواز باشد. امروزه که وضعیت شکارگر خوراک‌جو، که صرفاً طفیلی محیط زیست است، به عنوان یک فضیلت در برابر استثمار دیوانه‌وار انسان معاصر نمود یافته است، گرایش داریم به این که ممانعت‌ها و جلوگیری‌ها را آن‌قدر بستاییم که به بی‌کنشی و بی‌عملی بیانجامد. این در حالی است که باغبان‌های مادر محور به دستکاری و تغییر زمین مبادرت می‌ورزیدند، اما با ظرافت، دقت، و احساسی که بتوان این کار را محصول خود تکامل دانست. باستان‌شناسی آن‌ها گویای

صنعت‌گری انسان و به‌انجام‌رسانی طبیعت است. مصنوعات دوران نوسنگی به نحوی مشارکت انسان و طبیعت را منعکس می‌کنند، که خود آشکارا گویای مشارکت انسان‌ها با یکدیگر است: همبستگی اجتماع با جهان زندگی، که همبستگی قوی درون خود اجتماع را رقم زده است. مادامی که این همبستگی درونی ادامه داشت، طبیعت از آن نفع می‌برد. زمانی که شروع به زوال کرد، جهان پیرامون نیز با آن شروع به زوال نمود، و بدین‌سان خزان درازمدت استیلا و ستم، که معمولاً آن را «تمدن» می‌خوانیم، آغازیدن گرفت.

فروپاشی جامعه‌ی روستایی اوائل دوران نوسنگی نقطه‌ی عطف سرنوشت‌سازی در توسعه‌ی بشر بود. در دوره‌ای که چندین هزاره به طول انجامید، دوره‌ای که اجتماعات نخستین باغبانی را از «تمدن‌های فاخر» عهد باستان جدا می‌کند، شاهد پیدایش آبادی‌ها، شهرها، و نهایتاً امپراطوری‌ها هستیم، شاهد پیدایش عرصه‌های جدید اجتماعی که در آن‌ها مهار و کنترل جمعی تولید جای خود را به مهار و کنترل نخبگانی، روابط خویشاوندی جای خود را به روابط ارضی و طبقه‌ای، و انجمن‌های مردمی یا شوراهای کهنسالان جای خود را به دیوانسالاری دولتی داده است.

این توسعه با فراز و نشیب بسیار رخ داد. در جاهایی که شبانان کوچک‌گر به اجتماعات کشاورز یکجانشین شده یورش بردند، احتمالاً تغییر از یک عرصه‌ی اجتماعی به عرصه‌ی دیگر آن چنان با شدت و سرعت رخ داده که حد و اندازه‌های آخرالزمانی یافته بوده است. احتمالاً زبان‌ها، رسوم، و ادیان با سرعت سرسام‌آور جایگزین شدند، و نهادها و رسوم جدید (چه آسمانی و چه زمینی) قدیمی‌ها را زدودند. اما این چنین تغییرات روبنده‌ای نادر بودند. در بیشتر اوقات، گذشته و حال با لطافت در هم می‌آمیختند و نوع منحصر به فردی از اشکال اجتماعی را پدید می‌آوردند. در چنین مواردی، شاهد تشبث آرام به اشکال سنتی برای اهداف جدید هستیم، یعنی استفاده‌ی مکرر از روابط قدیم برای اهداف نو. در نفوذ متقابل پیچیده‌ی قدیم با جدید، اشکال اجتماعی نخستین احتمالاً در تمام طول تاریخ پسانوسنگی دوام آوردند. روستای دهقانی و کارنامه‌ی فرهنگی آن تا ظهور سرمایه‌داری به صورت محل زندگی رعیتی ادامه‌ی حیات داد، که این واقعیت، زمانی که میراث آزادی بشر را ملاحظه می‌کنیم، از اهمیت شایانی برخوردار خواهد بود.

در واقع بیشترین تغییر در دستگاه روانی افراد رخ داد. در عین آن که ایزدبانویِ مادر همچنان جایگاه برتر را در اسطوره‌ها داشت (البته اغلب با خصلت‌های شیطانی مورد نیاز پدرسالاری آراسته می‌شد)، زنان شروع کردند به از دست دادن هر گونه تساوی و برابری که با مردان داشتند، و این تغییری بود که تنها در جایگاه اجتماعی آن‌ها رخ نداد بلکه در دیدگاهی که از خود داشتند نیز پدید آمد. تقسیم اجتماعی کار، هم در خانه و هم در اقتصاد، خصلت‌های مساوات‌گرای سنتی‌اش را از دست داد و به طور فزاینده‌ای شکل سلسله‌مراتبی به خود گرفت. مرد ادعا کرد که کارش بر کار زن برتری دارد. بعداً، صنعتگران همین برتری را بر کشتکاران غذا ادعا کردند، و در نهایت، متفکر و اندیشمند سلطه‌ی خویش را بر کارگران تثبیت نمود. سلسله‌مراتب خود را نه فقط به صورت ابژکتیو و عینی، در جهان واقعی هرروزه، مستقر ساخت، بلکه همچنین خود را به صورت سوژکتیو و ذهنی، در ناخودآگاه افراد جا داد. سلسله‌مراتب با نفوذ در تقریباً همه‌ی ساحت‌های تجربه دستور زبان گفتار هر روزین و نفس رابطه‌ی میان سوژه و ابژه، یعنی میان بشر و طبیعت را در خود هضم کرد و شبیه خود ساخت. اختلاف [میان افراد جامعه] از وضعیت سنتی‌اش که به شکل وحدت در [عین] کثرت و گوناگونی بود به یک نظام خطی متشکل از قدرت‌های جدای از هم و به طور فزاینده‌ای متخاصم بازآرایی شد، نظامی که همه‌ی منابع دینی، اخلاقی، و فلسفی بر آن صحنه گذاشتند.



به جز ضربه‌های سهمگین حمله‌های بزرگ تاریخی، چه چیزی این تغییرات گسترده در پیشرفت بشر را توضیح می‌دهد؟ و آیا جنبه‌های تاریک‌تر و اغلب خونین آن‌ها هزینه‌ها و توان‌های اجتناب‌ناپذیری بودند که باید برای پیشرفت اجتماعی می‌پرداختیم؟ پاسخ ما به این پرسش‌ها به یکی از غامضه‌های اجتماعی اصلی روزگارمان

ارتباط پیدا می‌کند، یعنی به نقش کمبود [منابع]، عقل، کار، و فناوری در چرخاندن انسان از جهان حیوانی و «جانوری» اش به سوی چراغ فروزان «تمدن»، یا به قول مارکس، از جهانی که «ضرورت» بر آن استیلا داشت به جهانی که «آزادی» بر آن مستولی است. استفاده‌ام را از واژه‌ی «استیلا» را نباید دست کم گرفت؛ دلالت‌های آن در نظریه‌ی مارکس بعداً در همین نوشتار بررسی خواهند شد. اما اکنون اجازه دهید خاطر نشان کنم که روشنگری و، صریح‌تر از آن، ایدئولوژی‌های ویکتوریایی - ایدئولوژی‌هایی که مارکس در خطوط کلی‌شان با اقتصاددانان لیبرال اشتراک و توافق داشت - «صعود انسان» را از «بربریت» نوسنگی به سرمایه‌داری به طرق آشکارا یکسان شرح داده‌اند. این شرح‌ها درخور بررسی مجددند، نه عمدتاً برای این که آن‌ها را رد کنیم، بلکه برای آن که آن‌ها را در چشم‌اندازی قرار دهیم وسیع‌تر از آنچه نظریه‌ی اجتماعی قرن نوزدهم می‌توانست به آن نائل شود.

مطابق این دیدگاه‌ها، حرکتِ رو به جلوی تاریخ از عصر حجر تا دوران مدرن در وهله‌ی نخست به عللی که با توسعه‌ی فناوری در ارتباطند رخ داده است: توسعه‌ی فنون کشاورزی پیشرفته، افزایش مازاد مواد، و رشد سریع جمعیت انسان‌ها. بشر بدون افزایش مازاد مواد و «منابع» کار، که جامعه‌ی نوسنگی برای نخستین بار آن را ممکن ساخت، هرگز نمی‌توانست اقتصاد و ساختار سیاسی پیچیده‌ای به وجود آورد. ما ظهور «تمدن» را وام‌دار فنون اولیه‌ی کشت نظام‌مند غذا و وسایلی که رفته‌رفته پیچیده‌تر شدند، همچون چرخ، کوره، جهاز ذوب فلزات، و دستگاه نساجی، هستیم. همه‌ی این‌ها وفور فزاینده‌ی غذا، پوشاک، سرپناه، ابزار، و حمل و نقل را تأمین کردند. بشر با این پس‌انداز ابتدایی غذا و فناوری فراغت پیدا کرد تا بینش وسیع‌تری نسبت به فرآیندهای طبیعی بدست آورد، و در شیوه‌های زندگی یکجانشینی مستقر گردید و بدین

وسيله آبادی‌ها و شهرها، کشاورزی در مقیاس بزرگ با محوریت حبوبات، خیش، و توان حیوانات، و نهایتاً یک فناوری ماشینی اولیه ظهور یافت.

اما این توسعه که احتمالاً در جهت فعلیت یافتن استعدادهای بشر بسیار نویدبخش بود عاری از یک دورویی فریبنده و جنبه‌های تاریک و خائنه نبود. رشته‌ی پیشرفت بشر یک رشته‌ی دوپاره بود: توسعه‌ی امنیت مادی و پیچیدگی اجتماعی نیروهای چندصدایی را به وجود آورد که به ناامنی مادی و درگیری اجتماعی‌ای انجامید که مختص به خود «تمدن» بود. از یک سو، بدون اقتصاد وابسته به زمین که اوایل دوران نوسنگی به وجود آمد جامعه بی‌اندازه در منجلاب یک اقتصاد حیوانی به دنبال معاش که دائماً بر مرز نابودی و بقا قرار داشت غرق می‌شد. آن‌طور که نظریه‌پردازان اجتماعی قرن گذشته باور داشتند، طبیعت به طور عادی «بخیل» و یک «مادر» تنگ‌نظر و فریبکار است. او تنها در چند ناحیه‌ی دوردست جهان بشر را از بخشش خود بهره‌مند ساخته است. او تنها در اوقاتی نادر پرورنده‌ای بخشنده بوده است، و این مطلبی است که اندیشه‌ی اسطوره‌های شعری در زمان‌های بسیار دور خلق کرده. «[انسان] وحشی» در قوم‌نگاری ویکتوریایی همواره باید برای ادامه‌ی زندگی با طبیعت مبارزه می‌کرد (یا به قول مارکس، «کشتی می‌گرفت»)، زندگی‌ای که معمولاً رقت‌انگیز و بسیار کوتاه بود، و هرچند برخی اوقات قابل تحمل بود اما هرگز ایمن نبود، و تنها در موارد اندکی مرفه و آرام بود. بدین‌سان، خروج انسان از جهان تنگ و سخت کمبود منابع طبیعی عمدتاً به عنوان یک مسأله‌ی فنی فهمیده شده است، یعنی به عنوان مسأله‌ی قرار دادن نیروهای بخیل طبیعت تحت فرمان جامعه، ایجاد و افزایش مازاد مواد، تقسیم کار (به ویژه جدا کردن صنایع از کشاورزی)، و حمایت از نخبگان شهری‌ای که تولید فکر می‌کردند. بدین وسیله، این نخبگان که برای اندیشه و اداره‌ی جامعه فراغت داشتند توانستند خلق دانش کنند، کل دایره‌ی شناخت انسان را گسترش دهند، و

فرهنگ بشری را پیچیده و پیشرفته سازند.^۱ پرودُن با اندوه چیزی را ابراز کرده که پژواک روح حاکم بر زمانه‌ی اوست:

آری، زندگی یک نبرد است. اما این نبرد میان انسانی با انسان دیگر نیست، میان انسان و طبیعت است، و هر کس وظیفه دارد که در آن سهیم باشد.

مارکس نیز در خصوص «بار تحمیلی بر طبیعت»^۲ همین دیدگاه را دارد. اما او بر استیلای انسان به عنوان یک خصلت اجتناب‌ناپذیر از استیلای بشری جهان طبیعت تأکید فراوان می‌کرد. مارکس و انگلس هر دو استدلال کرده‌اند که مزادهای جدید تولیدشده با فنون پیشاسرمایه‌داری^۳ تا زمان توسعه‌ی صنعتی مدرن از جهت کمی مختلف و متنوع بودند، اما به ندرت برای تأمین رفاه و فراغت جز یک اقلیت خوش‌شانس کفایت می‌کردند. با توجه به سطح بالنسبه پایین فنون پیشاصنعتی، مزادهای کافی - البته شاید هم گاهی در شرایط جغرافیایی و آب و هوایی استثنائاً مساعد، حتی یک مزاد قابل توجه - [تنها] برای حفظ و تقویت طبقه‌ی ممتاز حکمران می‌توانست تولید شود. اما این مزادها برای رهایی کل جامعه از فشارهای ناداری، ناامنی مادی، و مشقت کاری کافی نبودند. اگر این مزادهای محدود به طور مساوی میان جمعیت مولدش توزیع می‌شد، وضعیت اجتماعی‌ای پدید می‌آمد که در آن به قول

۱. مشکل بتوان تعیین کرد که کل پروژه‌ی ایدئولوژیک نجات «وحشی‌ها» از سختی‌های طبیعت، از کافرکشی، و از غفلت از فناوری مدرن - بگذریم از ارزش‌های بی‌بندوباری - چقدر با ذهنیت استعمارگر اروپا و آمریکا جوردرمی‌آمد. تفسیرهای اقتصادمحور از توسعه‌ی اجتماعی بشر، چه در نسخه‌ی لیبرال و چه در نسخه‌ی مارکسی، اصول ایدئولوژیک پرزرق و برقی فراهم کردند تا با قرار دادن «وحشی‌ها» تحت سلطه‌ی اروپا/آمریکائیان آنها را به تاریخ بیاورند، و نه فقط آنها را از جهت فرهنگی متمدن سازند، بلکه از جهت فنی نیز آنها را «صنعتی کنند». این ملاحظات برای مارکس در مواجهه‌ی با جهان استعماری بسیار اهمیت داشت، اما برای امپریالیست‌های خشنی همچون کیپلینگ، اچ. ریدر هاگارد، و لئوپولد بلژیک نیز به همین اندازه مهم بود.

2. Burden Of Nature

3. Precapitalist technics

مارکس «فقر و نداری و نتیجتاً نزاع برای ضرورت‌های اولیه عمومیت پیدا می‌کرد و یقیناً همه‌ی آن وضعیت لعنتی قدیم مجدداً برقرار می‌گشت.» توزیع برابر مازادها صرفاً جامعه‌ای مبتنی بر برابری در فقر را نتیجه می‌داد، چیزی که تنها شرایط نهفته را برای احیای قانون طبقاتی^۱ تداوم می‌بخشید. سرانجام، از بین رفتن طبقات نیازمند «توسعه‌ی نیروهای مولد» و پیشرفت فناوری تا جایی است که همه بتوانند از سنگینی‌ها و سختی‌های «نداری»، ناامنی مادی، و مشقت کاری خلاصی یابند. مادامی که مازادها صرفاً موردی‌اند، توسعه‌ی اجتماعی در یک منطقه‌ی خاکستری رخ می‌دهد، میان گذشته‌ای دور که سطح تولید بیش از آن پایین بود که طبقات را تأمین کند، و یک آینده‌ی دور که سطح تولید به اندازه‌ی کافی بالا هست که قانون طبقاتی را امحا کند.

در اینجا روی دیگر داستان بشر رخ می‌نماید: جنبه‌ی منفی توسعه و پیشرفتش که حاوی معنای واقعی «مسئله‌ی اجتماعی»^۲ است، عبارتی که نظریه‌پردازان مارکسی بکار می‌برند. پیشرفت فنی توان منافی را که سرانجام به انسان خواهد داد به زور بازمی‌ستاند. توسعه‌ی فنون برای حل مشکل کمبود منابع طبیعی موجب فروکاسته‌شدن انسان به یک نیروی فنی می‌شود. مردم مبدل به ابزارهای تولید می‌گردند، درست مانند ابزارها و دستگاه‌هایی که خود می‌سازند، و خودشان موضوع همان نوع نظم‌دهی، محاسبه‌ی عقلانی، و مهارتی قرار می‌گیرند که جامعه می‌کوشد بر طبیعت و ابزارهای فنی بی‌جان تحمیل کند. کار در آن واحد هم واسطه‌ای است که انسان خودسازی خودش را با آن پیش می‌برد، و هم موضوع دستکاری اجتماعی است. کار نه فقط مستلزم تجسم قدرت‌های انسان به صورت یک جلوه و خودیت آزادانه است، بلکه همچنین آن‌ها را با اصل انجام کار پر مشقت در حد اطاعت

1. Class Rule

2. Social problem

محض و خودکشی سرکوب می‌کند. خودسرکوبی و سرکوب اجتماعی نقطه‌ی مقابل قطعی رهایش شخصی و رهایش اجتماعی‌اند.

در حال حاضر، باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا غامضه‌ای که این قدر خلاصه طرح کردم دقیقاً به اندازه‌ای که نظریه‌پردازان اجتماعی قدیمی‌تر ادعا می‌کردند خودمختار و مستقل هست؟ آیا این غامضه یک داستان گریزناپذیر است، امر مجادله‌انگیزی که به مقتضای جوهر تاریخ به شرایط انسان دوخته شده است؟ آیا «انسلاخ» مان از طبیعت، «صعودمان به سطح تمدن»، و تحقق کمال انسانی‌مان تاوانی دارد که شاید «موفقیت» این برنامه‌ی تاریخی را با منجر گردیدن به سلب انسانیت انسان و قربانی کردن جامعه به طنزی تلخ مبدل سازد - تاوانی که عبارتست از استیلای انسان بر انسان به عنوان شرط تحقق استیلای انسان بر طبیعت؟

در کوشش برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، باز هم گرفتار همه‌ی تناقض‌هایی می‌شویم که بصیرت پس‌نگرانه به وجود آورده. داستانی که اندیشه‌ی ویکتوریایی تعریف می‌کند به نظر انکارناپذیر می‌آمد اگر بنا بود از دریچه‌ی آن تاریخی به ماجرای گذشته بنگریم که با مراحل لایه‌بندی شده که آخرین مرحله‌ی آن کارویژه‌ها و وظایفی به نخستین مرحله می‌دهد، به طوری که هر مرحله منطقاً فرزند اجتماعی مراحل پیشین است. در این عقیده که زمان حال معنای زمان گذشته را گسترش می‌دهد حقانیت و حکمتی خاص نهفته است، زیرا گذشته هنوز کاملاً به خودش در پرتو «سرنوشتش» آگاه نیست. اما مفهوم «سرنوشت» را هرگز نباید جوری ساده‌سازی کرد که به معنای سرنوشت از پیش مقدرشده بشود. تاریخ به خوبی می‌توانست مسیرهای مختلفی از توسعه را دنبال کند که به «سرنوشت‌های» کاملاً متفاوتی از آنچه

پیش رو داریم بیانجامد. در این صورت، باید پرسیم که چه عواملی یک منظومه از امکانات را بر منظومه‌های دیگر راجح ساختند. زیرا عواملی که تاریخ ما را رقم زده‌اند عمیقاً در درک و شعورهایمان به عنوان عادت‌های بد گذشته نهادینه شده‌اند، عادت‌هایی که اگر بناست از جنبه‌ی تاریک آینده‌ای که پیش رویمان است پیشگیری کنیم ناچار خواهیم بود بر آن‌ها چیره گردیم.

اجازه دهید عاملی را بررسی کنیم که نقش ایدئولوژیک بسیار مهمی در شکل دادن به جامعه‌ی معاصر ایفا کرده است: «بُخل» طبیعت. آیا این امر مسلم است که طبیعت «بخیل» است و کار چاره‌ی اصلی انسان برای خلاصی از حیوانیت است؟ به چه نحو می‌توان کمبود، فراوانی، و پساکمبود^۱ را از یکدیگر تمییز داد؟ آیا با پیروی از پیشران‌های ایدئولوژی ویکتوریایی، جوامع طبقاتی به این علت پدید می‌آیند که فنون، کار، و «نیروی انسانی» کافی وجود دارد تا جامعه طبیعت را به نحو مؤثری چپاول کند و استثمار را ممکن یا حتی ضروری سازد؟ یا این که اقشار اقتصادی ثمرات صنعت و کار را غصب می‌کنند تا خود را قدرتمند سازند و بعداً خود را رسماً به صورت طبقه‌ی حکمران کاملاً مشخصی درآوردند؟

من با پرسیدن این پرسش‌ها عمداً راهی را که نظریه‌پردازان اجتماعی ویکتوریایی نوعاً این تحقیقات را به آن سو هدایت کرده‌اند واژگون می‌کنم. من نمی‌پرسم که آیا مفهوم استیلای بر طبیعت به استیلای انسان بر انسان انجامید، بلکه می‌پرسم که آیا استیلای انسان بر انسان منجر به استیلای بر طبیعت شد. به طور خلاصه، آیا فرهنگ و نه فنون، آگاهی و نه کار، یا سلسله‌مراتب و نه طبقات آن امکانات اجتماعی‌ای را گشودند یا سد کردند که می‌توانستند وضعیت حال حاضر بشر را با دورنماهای روبه‌کاستی بقایش عمیقاً تغییر دهند؟

تعهد و سرسپردگی امروزه‌ی ما به «منطق تاریخ» در شکل نوعاً اقتصادمحورش ارائه‌ی شرحی جدی و معنادار را از برخوردارهای سهمگین میان سنت و نوآوری که یقیناً در طول تاریخ رخ داده دشوار ساخته است. ما بجای نگرستن به گذشته از نقطه‌نظر خاستگاه‌هایش، هم گذشته و هم آینده را اسیر همان باور به جمود و انعطاف‌ناپذیری اقتصادی و فنی کرده‌ایم که بر زمان حال تحمیل می‌کنیم. بنابراین به عنوان تاریخ گذشته مشغول ارائه‌ی زمان حال بوده‌ایم، یک تاریخ نوعاً اقتصادمحور که به نیاز به تغییرات پردامنه در سبک زندگی، خواسته‌ها، وضعیت جنسی، تعاریف آزادی، و روابط جمعی بی‌اعتنا بوده است. در نتیجه، موضعی که در قبال توسعه‌ی اجتماعی انسان اتخاذ می‌کنیم به قدری موضوعیت و اهمیت دارد که از حد آگاهی ما از گذشته فراتر می‌رود. اگر این موضوع به سبک و سیاقی بازتر و با محدودیت عقلانی کمتر از نو طرح شود، شاید بتواند بینشی به ما بدهد که تصویرمان از یک آینده‌ی آزاد را به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر دهد.

از مشاجرات پرحرارت اخیر پیرامون معنایی که به مفهوم کمبود داده شده، می‌توان دریافت که چقدر آسان ممکن است به یک موضع تاریخی متداول و مرسوم بلغزیم. شیوه‌ی متداول روز آنست که کمبود را صرفاً به عنوان تابعی از نیازها^۱ توصیف می‌کنند، به طوری که هر قدر نیازهایمان کمتر و ابزارآلاتمان ساده‌تر باشد طبیعت «فراوان»تر و حتی «وافر»تر می‌گردد. این مشاجره با سادگی غیب‌گویانه‌اش نیاز به ایجاد موازنه میان دو چیز را رفع می‌کند: میان قابلیت‌ها و استعدادهای نمایان انسان برای تولید یک سنت ادبی غنی، علم، معنایی از مکان، و مفهومی وسیع از انسانیت مشترک از یک سو، و از سوی دیگر، محدودیت‌هایی که سنت شفاهی، جادو، طریق کوچ‌گری زندگی، و یک معنای -

کوتاه‌نظرانه‌ی مبتنی بر خویشاوندی راجع به مردم بر این قابلیت‌ها و استعدادها اعمال می‌کند. در واقع این رویکرد که کمبود را تابعی از نیاز قرار می‌دهد با تأکید بر نفس و فور مادی بر حسب نیازها و منابع، به نرمی و آهسته خود را تسلیم همان موضع اقتصادمحوری می‌کند که قرار بود آن را تصحیح کند. این رویکرد صرفاً همان حساب و کتاب منابع و خواسته‌هایی را که منظر بورژوازی در طول قرن سابق به عهده‌ی نظریه‌ی اجتماعی می‌گذاشت از منظر شکارگر خوارک‌جو بازآفرینی می‌کند.

برای این که به بحث فرعی‌ای وارد نشویم که حوصله‌ی خواننده سر برود، مایلیم موضوع کمبود را تا حدی به طور کلی بحث کنم، سپس به شرح عینی‌تر و مصداقی‌تر خودم از ظهور و پیدایش سلسله‌مراتب پیردازم. کمبود صرفاً یک پدیده‌ی تابع نیست که بتواند عمدتاً بر حسب نیازها و خواسته‌ها^۱ توصیف شود. واضح است که بدون ملزومات زندگی به قدر کفایت، زندگی از اساس ناممکن است، و بدون فزونی معینی در این ملزومات، زندگی به نزاعی بی‌رحم برای بقا تنزل می‌یابد، سطح نیازها هر قدر که باشد. در این شرایط، وقت فراغت آن وقت آزادی نیست که پیشرفت‌های عقلانی‌ای را ورای امور جادویی، هنری، و اسطوره‌ای شعری میسر می‌سازد. «زمان» در اجتماعی که در مرز بقا و نابودی قرار دارد تا حد زیادی «زمان رنج و عذاب» است: زمانی که در آن گرسنگی ترس فراگیری است که دائماً درون اجتماع جریان دارد، زمانی که در آن کاستن از گرسنگی دغدغه‌ی همیشگی اجتماع است. روشن است که باید موازنه‌ای میان این امور برقرار شود: میان ملزومات زندگی، زمان آزاد نسبی برای تحقق بخشیدن به توانایی‌های خویشتن در طراز پیشرفته‌ترین دستاوردهای بشری، و نهایتاً سطحی از خودآگاهی، مکملیت^۲، و عمل متقابل که بتواند برآستی و با -

1. Wants

2. Complementarity

شناخت کامل از قابلیت‌های انسان یک امر انسانی خوانده شود. برای تعریف آنچه از کمبود مراد می‌کنیم، نه تنها نقش متغیر نیازها و خواسته‌ها، بلکه مفهوم موجودات انسانی به عنوان موجوداتی بیش از (به قول پل شپارد) «حیوانات اندیشنده» را نیز باید به میان آوریم.

این تمایزها مسأله‌ای دیگر و شاید پیچیده‌تر را موجب می‌شوند: کمبود تنها بقای انسان را تهدید نمی‌کند، بلکه از فعلیت یافتن قابلیت‌های او نیز جلوگیری می‌کند. از این رو، کمبود هم می‌تواند بر حسب صدمه‌های زیست‌شناختی تعریف شود و هم بر حسب پیامدهای فرهنگی. نقطه‌ای وجود دارد که در آن جامعه شروع می‌کند به مداخله‌گری در شکل‌دادن به نیازها تا نوع کاملاً ویژه‌ای از کمبود را ایجاد کند: کمبودی که به طور اجتماعی برانگیخته شده و گویای تضادهای اجتماعی است. این کمبود حتی زمانی می‌تواند رخ دهد که توسعه و پیشرفت فنی کمبود مادی را کاملاً بیجا جلو داده است. اجازه دهید تأکید کنم که اشاره‌ی من در اینجا به خواسته‌های جدید یا عجیب و غریب‌تری که توسعه‌ی اجتماعی ممکن است آن‌ها را به نیاز مبدل سازد معطوف نیست. جامعه‌ای که اهداف فرهنگی حیات بشری را بسط و گسترش داده ممکن است حتی زمانی موجب کمبود مادی شود که شرایط و اوضاع فنی برای تأمین وفور کامل ملزومات زندگی مهیاست.

موضوع کمبود صرفاً از باب کمیت یا حتی نوع نیست، و می‌تواند جوهربخشی اجتماعاً متضادی از نیاز واقعی نیز باشد. سرمایه‌داری همان‌طور که به تولید برای تولید سوق می‌دهد، به مصرف برای مصرف نیز ترغیب می‌کند. همتای شعار بزرگ بورژوازی، «ترقی کن یا بمیر»^۱، عبارتست از «بخر یا بمیر»^۲. و همان‌گونه

که تولید کالاها دیگر به کارکردشان به عنوان ارزش کاربردی^۱ و موضوع استفاده‌ی واقعی ارتباطی ندارد، خواست‌ها نیز دیگر به احساس نیاز واقعی داشتن انسان ربطی ندارند. هم کالاها و هم نیازها حیات کوری از آن خویش بدست آورده‌اند. آن‌ها به شکل بتواره درمی‌آیند و بُعدی غیر عقلانی به خود می‌گیرند و به نظر می‌رسد سرنوشت مردمی را که آن‌ها را تولید و مصرف می‌کنند به دست گرفته‌اند. تعبیر مشهور مارکس، «بتواره‌سازی کالاها»^۲ همتای خود را در «بتواره‌سازی نیازها» می‌یابد. تولید و مصرف در واقع اوصاف مافوق‌بشری بدست می‌آورند که دیگر به توسعه‌ی فنی و به مهار و کنترل عقلانی شرایط وجودی توسط سوژه ارتباطی ندارند، و در عوض توسط یک بازار سراسری و یک رقابت عالم‌گیر، نه تنها میان کالاها بلکه همچنین میان خلق نیازها، اداره می‌شوند، رقابتی که کالاها و نیازها را از درک عقلانی و مهار شخصی فراتر می‌برد.^۳

در واقع نیازها به نیروی تولید مبدل می‌شوند، اما نه یک نیروی سوژکتیو. آن‌ها نیز دقیقاً مانند تولید کالاها کور می‌شوند. نیازها چون توسط نیروهایی تنظیم و اداره می‌شوند که بیرون از سوژه قرار دارند، برای کنترل و مهار او قرار می‌گیرند، درست مانند تولید همان کالاهایی که بناست آن‌ها را ارضا و رفع کنند. این خودمختاری نیازها، همان‌گونه که خواهیم دید، به بهای از دست رفتن خودمختاری سوژه به وجود آمده است. خودمختاری نیازها

1. Use-Value

1. Fetishization Of Commodities

۳. در اینجا نمی‌توانیم از سخن بسیار ارزشمند کارل پُلانی (Karl Polanyi) صرف نظر کنیم: «عمل عقلانی به معنای واقعی عبارتست از ربط دادن اهداف به وسایل. عقلانیت اقتصادی به طور خاص وسایل را کمیاب فرض می‌کند. اما جامعه‌ی بشری با بیش از این مسأله سروکار دارد. هدف انسان چه باید باشد، و چگونه باید وسایل خود را برگزیند؟ عقل‌گرایی اقتصادی به معنای دقیقش هیچ پاسخی به این پرسش‌ها ندارد، زیرا این پرسش‌ها مستلزم انگیزش‌ها و ارزش‌گذاری‌هایی درباره‌ی نظم اخلاقی و عملی هستند که فراتر از تشویق به اقتصادی بودن‌اند، تشویقی که منطقی نمی‌توان در برابرش مقاومت کرد اما در واقع پوچ و مهممل است.»^۴ بنگرید به کارل پُلانی، معیشت انسان (نیویورک: انتشارات دانشگاهی، ۱۹۷۷)، ص. ۱۳.

شکافی عمیق را در خودِ سوژگی، یعنی در خودمختاری و خودجوشی فرد برای به دست گرفتن مهار شرایط زندگی خودش، آشکار می‌سازد.

رها شدن از چنگ «بتواره‌سازی نیازها» و باطل کردن این طلسم عبارتست از بازیابی آزادی انتخاب^۱، برنامه‌ای که به آزادی خود^۲ برای انتخاب کردن گره خورده است. باید بر واژه‌های آزادی و انتخاب تأکید کرد: این دو با هم وجود دارند و به آرمان فرد خودمختار بسته شده‌اند، آرمانی که تنها در یک جامعه‌ی آزاد امکان تحقق دارد. گرچه اجتماع شکارگر خوراک‌جو ممکن است از نیازهایی که ما را احاطه کرده‌اند رها باشد، اما باز هم باید به اقتضائات مادی بسیار اکیدی تن دهد. آزادی‌ای که چنین اجتماعی دارد محصول انتخاب نیست بلکه محصول وسایل محدود حیات است. آنچه آن را «آزاد» می‌گرداند همان محدودیت‌های ابزارآلاتش است، نه یک دانش فراگیر از جهان مادی. اما نیازها در یک جامعه‌ی براستی آزاد با آگاهی و با انتخاب شکل می‌گیرند، نه صرفاً با محیط و ابزارآلات. وفور در یک جامعه‌ی آزاد از برخوردار بودن از اشیاء به برخوردار بودن از فرهنگ و خلاقیت فردی تغییر شکل می‌یابد. از این رو، خواست نه تنها به توسعه‌ی فناوری بلکه همچنین به بافتار فرهنگی شکل‌گیری این توسعه وابسته خواهد بود. «بخل» طبیعت و سطح توسعه‌ی فناوری مهم‌اند، اما تنها به عنوان عوامل ثانوی در تعیین و تعریف کمبود و نیاز.

خلاصه، مسائل مربوط به نیازها و کمبود را باید به عنوان مسأله‌ی گزینندگی^۳ یا انتخاب ملاحظه کرد. جهانی که در آن همان‌طور که کالاها با کالاها رقابت می‌کنند نیازها نیز با نیازها رقابت می‌کنند ساحتی منحرف از یک جهان بتواره‌شده و بی‌حد و حصر مصرف

1. *Freedom Of Choice*

2 *Self*

3 *Selectivity*

است. این جهان نیازهای بی‌حد و حصر را تجهیزات گسترده‌ی تبلیغاتی، رسانه‌های جمعی، و مبتذل‌سازی خارق‌العاده‌ی زندگی روزمره، همراه با کناره‌گیری مداوم فرد این جهان از ارتباط اصیل با تاریخ، به وجود آورده‌اند. گرچه انتخابِ قدر کفایت از وسایل زندگی را فرض می‌گیرد، اما مستلزم وجود فراوانی بی‌رویه‌ی اجناس نیست تا قابلیت فرد را برای گزینش عاقلانه‌ی ارزش‌های مصرف، برای تعریف و تعیین نیازهایش برحسب معیارهای کیفی، بوم‌شناختی، انسان‌گرا، و در واقع فلسفی از بین ببرد. انتخاب عقلانی تنها به قدر کفایت نیازمند برخورداری از وسایل زندگی با کمترین کار برای بدست آوردنشان نیست؛ بلکه بیش از هر چیز به یک جامعه‌ی عقلانی نیازمند است.

خلاصی از کمبود، یا پساکمبود، اگر بناست معنایی آزادی‌بخش داشته باشد باید در همین پرتو ملاحظه گردد. این مفهوم این را فرض گرفته است که افراد امکان مادی دارند برای انتخاب کردن آنچه نیاز دارند، نه این که فقط اجناسی که از میانشان انتخاب کنند به قدر کفایت در دسترس باشد، بلکه کار نیز کیفاً و کمّاً دگرگون شود. اما هیچ یک از این دستاوردها برای تحقق ایده‌ی پساکمبود کافی نخواهد بود اگر که فرد خودمختاری، بینش اخلاقی، و خردی برای انتخاب عاقلانه نداشته باشد. مصرف‌گرایی و فراوانی صرف بی‌فکری است. همراهی و اقتران نیازها با مصرف برای مصرف، همراه با استفاده از تبلیغات و رسانه‌های جمعی برای تبدیل بدست‌آوری کالا به یک الزام و تبدیل «نیاز» به «ضرورت» عاری از داورِ عقلانی، انتخاب را تباه ساخته است. آنچه در نهایت برای فردی که نیازهایش عقلانی‌اند اهمیت دارد عبارتست از دستیابی به یک شخصیت و خودیت خودمختار. همان‌گونه که کار، با استفاده از تعابیر مارکس، هویت سوژه را تعریف می‌کند و او را با نوعی از توانایی برای دگرگون‌ساختن یا تغییر واقعیت مجهز می‌سازد، نیازها نیز عقلانیت سوژه را تعریف می‌کنند و او را با قابلیت دگرگون‌سازی و تغییر طبیعت اجناس و کالاهایی که

محصول کارند تجهیز می‌نمایند. در هر دو صورت، سوژه مجبور است قضاوت‌هایی بکند که این امر را بازتاب می‌دهند که چقدر او عقلانی یا غیرعقلانی است، و چقدر آزاد و خودمختار یا تحت تأثیر نیروهایی است که خارج از کنترل اویند. پساکمبود شق نخست از این دوگانه‌ها را نیاز دارد، و مصرف‌گرایی شق دوم را. در حالی که هدف سرمایه‌داری یا سوسیالیسم افزایش نیازهاست، هدف آنارشیسم افزایش انتخاب است. هر قدر هم که مصرف‌کننده به این عقیده اغوا شده باشد که او آزادانه انتخاب می‌کند، باز هم اختیارش به دست دیگری و تحت کنترل و هدایت یک ضرورت تدبیرشده است. در مقابل، سوژه‌ی آزاد خودمختار است و خودبه‌خود و به‌طور خودجوش خواست‌های خود را که درک عقلانی از آن‌ها دارد به انجام می‌رساند.

به‌طور خلاصه، تاریخ حقیقی و راستین نیازها در مورد کاهش یا افزایش نیازها نیست. بلکه‌گزینش نیازها به‌عنوان عملکرد توسعه‌ی آزاد و خودجوش سوژه است که نیازها را کیفی و عقلانی می‌گرداند. نیازها از سوژگی «صاحب‌نیاز»^۱ و بستر و بافتاری که شخصیت او در آن شکل گرفته غیر قابل تفکیک‌اند. خودمختاری و استقلالی که برای ارزش‌های کاربرد [کالاها] در شکل‌گیری نیازها قائل شده‌اند اوصاف شخصیتی، توانایی‌هایی بشری، و مدخلیت عقلانی استفاده‌کنندگان را نادیده می‌گیرد. تولید و بهره‌وری صنعتی نیست که ارزش‌های کاربرد معیوب خلق می‌کند بلکه عدم عقلانیت^۲ اجتماعی است که استفاده‌کنندگان منحرف می‌آفریند.

کمبود وقتی در مورد یک «وحشی»، دهقان، برده، خادم، صنعت‌گر، یا کارگر بکار می‌رود به یک معنا نیست، همان‌گونه که وقتی در مورد رئیس قبیله، ارباب، نجیب‌زاده، رئیس اتحادیه، یا بازرگان بکار می‌رود معنای یکسانی ندارد. نیازهای مادی یک «وحشی»، دهقان،

1. Needer

2. Irrationality

برده، خادم، صنعت‌گر، یا کارگر تفاوت چندانی با هم ندارند، اما مهم‌ترین تفاوت‌هایی که رخ می‌نمایند از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که در نتیجه‌ی اختلاف در ساختارهای نیازشان، تعریف آن‌ها از کمبود به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر کرده است. نیازهای این طبقات زیردست اغلب توسط طبقه‌ی حاکم بر آن‌ها نوشته می‌شود. مثلاً تاریخ نان سفید در انسان‌شناسی نیازها استعاره‌ای است برای این که چقدر ذائقه‌های وابسته به نجابت - نه به بهبود^۱ فیزیکی و بقا - بواسطه‌ی بتوارگی نیازها، به اندازه‌ی اصل وسایل بقا به نیازهای الزام‌آور فرودستان مبدل شدند. به همین منوال، دست رد زدن زاهدانه‌ی فرودستان بر نیازهای حکمرانانشان نقش جبران‌کننده‌ای در دادن یک حس عالی برتری اخلاقی و فرهنگی بر مافوق‌هایشان داشته است. در هر دو صورت، بتوارگی نیازها بشر را از استفاده‌ی عقلانی از فنونش و گزینش آگاهانه‌ی نیازهایش منع کرده است.

تصورات منحرف خود ما از کمبود و نیازها شواهد حتی محکم‌تری بر این بتوارگی‌اند. تقریباً تا همین اواخر، نیازها میزانی از ارتباط با واقعیت مادی را حفظ کرده بودند و با قدری عقلانیت سرشته می‌شدند. با وجود همه‌ی اختلافات فرهنگی که در گذشته تصور از کمبود و نیازها را احاطه کرده بودند، بتواره‌سازی آن‌ها نسبت به زمان ما تقریباً ناچیز بود. اما با ظهور یک جامعه‌ی بازار^۲ تمام‌عیار، ایدئولوگ‌های سوسیالیست همپای همتایان بورژوازشان آرمان تولید بی‌حد و حصر و نیازهای بی‌حد و حصر را کاملاً رازآلوده ساختند. مهار و محدودیت‌هایی که نظریه‌پردازان اجتماعی یونانی، همچون ارسطو، سعی داشتند بر روی بازار اعمال کنند کاملاً از میان برداشته شدند - گرچه پیشتر هم در بسیاری از مواقع نقض می‌شدند -، و اشیا و ارزش‌های مصرف شروع کردند به نفوذ -

کردن در اهداف عالی انسانی‌ای که جامعه از دوران جنینی‌شان در دولت-شهر^۱ پرورده بود. در واقع، آرمان‌های گذشته چنان فراگیر و گسترده گرفتار افسون اشیا شدند که خودشان نیز خیلی زود مبدل به اشیا شدند و دیگر آرمان نبودند. امروزه شرف و آبرو بیشتر به عنوان درجه‌ی اعتبار اهمیت دارد نه به عنوان نجابت اخلاقی؛ شخصیت مجموع دارایی‌ها و مایملک شخص است نه خودآگاهی و خودساختگی. فهرست این تباینات را می‌توان تا بی‌شمار ادامه داد.

جامعه‌ی بازار با ویران کردن همه‌ی حدود اخلاقی و معنوی‌ای که زمانی آن را مهار می‌کردند، در حقیقت تقریباً همه‌ی رابطه‌های تاریخی خود را با طبیعت، فنون، و بهبود مادی قطع کرد. از آن به بعد، «بُخل» طبیعت^۲ دیگر عاملی برای توضیح کمبود، و کمبود نیز تابعی از توسعه‌ی فنی که خلق یا ارضای نیازها را توضیح دهد نیست. فرهنگ و فنون سرمایه‌داری مدرن دست به دست هم داده‌اند تا بحران‌هایی ایجاد کنند نه از باب کمبود بلکه از باب فراوانی، یا دست کم توقع فراوانی - بگذریم از بگومگوها پیرامون «منابع روبه‌پایان». جامعه‌ی غربی ممکن است واقعیت بحران‌های اقتصادی، تورم، و بیکاری را بپذیرد، و ساده‌لوحی مردم ممکن است داستان «بُخل» طبیعتی را که مواد خام و منابع انرژی‌اش در حال اتمام است باور کند. فراوانی^۳ بیشتر به این علت که به دلایل ساختاری اقتصادی انکار شده نه به دلایل طبیعی، همچنان فرهنگ مردمی و رایج جامعه‌ی امروزین را هدایت می‌کند. با آمیختن استعاره‌های سفت و سخت ویکتوریایی با استعاره‌های معاصر می‌توان گفت: اگر «وحشی‌ها» ناچار بودند برای خلاصی از «چنگ و دندان» جهان جنگلی و رسیدن به انسانیت خویش شاهکارهای فنی قهرمانانه‌ای را به اجرا درآوردند، پس مصرف‌کنندگان جامعه‌ی بازار امروز نیز ناچارند شاهکارهای قهرمانانه‌ی مشابهی در زمینه‌ی اخلاق خلق کنند تا خود را از مراکز خرید برهاند و معنای انسانیت

خود را باز یابند.

ممکن است برای این که خود را از مراکز خرید «بیرون بکشند» به عوامل نیرومندتری از اخلاق نیاز داشته باشند. ممکن است به سرشاری و وفور بیش از حد اجناس و کالاها نیاز داشته باشند، آن قدر زیاد که طلسم بتوارگی همه‌گیر نیازها خودبه‌خود باطل شود. بنابراین، شاید محدودیت‌های اخلاقی‌ای که از دوران یونان باستان به بعد بار معنایی فراوانی به خود گرفته‌اند امروزه کفایت نکنند. ما در سرگذشت تاریخی نیاز به نقطه‌ای رسیده‌ایم که نفس قابلیت‌گزینش نیازها، که انتظار می‌رفت رهایی از کمبود مادی آن را به وجود آورد، توسط یک حس اکید خوش‌اشتهایی ویران شده است. شاید جامعه باید برای بازیابی قابلیت‌گزینندگی‌اش بیش از حد ارضا شود. سخن گفتن با جامعه درباره‌ی اشتباهی «سیری‌ناپذیر» ش، کاری که محیط‌زیست‌گرایان دغدغه‌مند منابع عادت به انجام آن دارند، دقیقاً همان چیزی است که مصرف‌کننده‌ی مدرن حاضر به شنیدنش نیست. و فقیر کردن جامعه با کمبودهای برنامه‌ریزی‌شده، نابجایی‌های اقتصادی، و محرومیت مادی راهی مطمئن است برای منتقل کردن راز آلودگی نیازها به یک خصیصه‌ی اجتماعی نامیمون‌تر، یعنی راز آلوده کردن کمبود. این خصیصه - که پیشاپیش در «اخلاق قایق نجات»، «اولویت‌دادن [به خود]»،^۱ و یک تصویر بورژوایی جدید از «چنگ و دندان» موسوم به بقاگرایی^۲ متبلور شده - نخستین گام به سمت بوم‌فاشیسم^۳ است.

اگر اصطلاحاتی چون کمبود و نیاز این قدر مشروط و وابسته‌اند، پس زمانی که انسان بقا و بهبود مادی را تضمین کرد چرا تاریخ به آرمان‌های غنی انسان‌گرایانه‌ای که خودش اغلب در گذشته

1. Triage
3. Ecofascism

2. *Survivalism*

برمی‌ساخت خیانت کرد، به ویژه زمانی که توزیع منصفانه‌ی منابع می‌توانست آن آرمان‌ها را دسترس‌پذیر سازد؟ آن‌طور که خوانش متون باستانی نشان می‌دهد، یک گرایش مانا در ساحت تاریخ بسط یافته است که بر اساس آن دستیابی اقلیت به ثروت و جایگاه بالاتر به ناچار برابر بوده با تنزل اکثریت به ثروت و جایگاه پایین‌تر. کنده‌کاری‌های میان‌رودان و مصر، و بعداً نوشته‌های افلاطون و ارسطو، هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارند که شرط ظهور «مردان بزرگ» قبیله نه فقط کفایت مادی بلکه همچنین پستی و مادونی فرهنگی بوده است. قدرت، شخصیت، و نامیرایی اجتماعی با بی‌قدرتی، سلب شخصیت، و اغلب قتل عام کاملاً در ارتباط بوده است. «بزرگ» و «کوچک» از جهت اجتماعی هرگز اختلاف‌هایی بحسب اندازه نبوده‌اند، بلکه اختلاف‌هایی بحسب تضاد نسبی^۱ بوده‌اند، درست مانند «نیازها» و «تجملات» یا «کمبود» و «تضمین». حتی در ذهن تیزی چون ذهن ارسطو، عظمت یونانیان جبران طبیعت برای نقصان‌های بربرهاست. این اندیشه که تا این حد بر همه‌ی روابط میان حاکم و محکوم حکمفرماست اغلب تظاهر را بر غنای شخصی، سخاوت را بر حرص، سختی را بر راحتی، و انکار خواسته‌های نفسانی را بر تجمل رجحان می‌دهد. خصلت‌های نخست از این دوگانه‌ها هستند که «نجیب‌زاده»^۲ را بر «نانجیب»^۳ برتری می‌دهند، نه خصلت‌های دوم. بسیاری از آنچه در جهان پیشاسرمایه‌داری به عنوان تجمل جلوه کرد نمایش پرزرق و برق قدرت بود نه لذت. سرکوب عموماً تثبیت اقتدار بوده است، نه صرفاً تحقق بخشی به استثمار، و ما اغلب تاریخ را بد تفسیر می‌کنیم که گمان می‌کنیم تازیانة تنها برای کارکشیدن استفاده می‌شده و نه برای واداشتن به اطاعت. در واقع، طبقات حاکم با طبقات محکوم در گذشته مانند کودکان برخورد می‌کردند

1. Contrast

2. Well-Born

3. Ill-born

نه صرفاً مانند کارگران زحمتکش، و این قالبی بود که الگوش را بیشتر از پدرسالاری گرفته بود تا از فنون. اما چگونه این ارزش‌های سلسله‌مراتبی از اجتماعات مساوات‌گرایی که تا کنون توصیف کردم سربرآوردند؟ کدام جوهر اجتماعی بسی پیش از آن که طبقات و دولت‌ها پدید آیند تا به این ارزش‌ها قدرت تقریباً بی‌چون و چرا بدهند آن‌ها را واقعیت بخشید؟ غفلت از افزایش بهره‌وری و جمعیت در ابتدای دوران نوسنگی به اندازه‌ی این نگاه ساده‌انگارانه است که آن‌ها را عامل بسیار مهمی بدانیم که ارزش‌های تکمیل‌کنندگی^۱ جوامع نخستین را به ارزش‌های من‌محور جوامع بعدی تغییر دادند. رشد مازادها و «نیروی انسانی» واقعیت‌هایی‌اند که بسیار بیشتر از آن قدر و اهمیت دارند که در توضیح حرکت بشر در تاریخ مورد غفلت قرار گیرند.

اما در اینجا نیز با پارادوکسی روبرو هستیم که تفسیر متداول را در باب نقش مازاد کالاها و کار در ایجاد «تمدن» واژگون می‌سازد. روستاییان دوران نوسنگی بیشتر از گونه‌ی انسان جمع‌گرا^۲ بودند، تا انسان اقتصادی‌ای^۳ که ما هستیم. نگرش اجتماعی آن‌ها با عادت‌های حق انتفاع و معیارهای حداقل‌تقلیل‌ناپذیر شکل گرفته بود، نه با اشتیهای درآمد و رقابت. آن‌ها اگر به جهان طمع و متمیزه‌شده‌ی سرمایه‌داری پرتاب می‌شدند، از روابط غیر شخصی و من‌محوری پرحرص و آزجامعه‌ی بورژوازی وحشت‌زده می‌شدند. از این رو مسائل روان‌شناختی، نهادی، و فرهنگی‌ای که این روستاییان در مواجهه با مازادهای جدیدشان با آن‌ها رویارو شدند باید دشوار و سهمگین بوده باشد. چطور می‌توانستند بدون تخطی از معیارهای حق انتفاع، اصل مکملیت، و حداقل‌تقلیل‌ناپذیر از پس آن‌ها برآیند؟ چطور می‌توانستند هماهنگی و وحدت اجتماع را در برابر امکانات جدید برای اختلاف در ثروت حفظ کنند؟

1. Complementary Values

2. *Homo Collectivicus*

3. *Homo Economicus*

پاسخ به این پرسش‌ها به کمک معیارهای اجتماعی امروزی غیر ممکن بود، چرا که این معیارها در آن زمان هنوز به وجود نیامده بودند. بسیاری از معیارهای دیگر اتخاذ شدند که اغلب با معیارهای ما سر سازگاری ندارند. مهم‌ترینشان عبارت بود از انباشت‌زدایی به جای انباشت، که مراسمات مهمانی سرخپوستان ساحل شمال غربی نمونه‌ی افراطی آنست. حتی اگر از زندگی قبیله‌ای درگذریم و به جوامعی که از جهت سیاسی سازمان‌یافته‌ترند نگاه کنیم، باز هم شاهد تب مقبره‌های بزرگ و افراشتن بناهای عمومی پرزرق و برق هستیم که اهرام مصر و زیگورات‌های میانرودان نمونه‌های افراطی‌ای از این دست‌اند. علیرغم نظریه‌های قراردادی مبنی بر تحلیل طبقات که نتیجه‌ای مخالف دارند، حکمرانی آن‌قدر به مالکیت، دارایی‌های شخصی، ثروت، و حرص - خلاصه اشیایی که قدرت‌بخش‌اند - متکی نبود که بر حد و وزن نمادین جایگاه، نمایندگی اجتماع، اقتدار مذهبی، و انباشت‌زدایی کالاها متکی بود، یعنی چیزهایی که روستای نوسنگی برای آن‌ها تقدس قائل بود.

بنابراین، مفروضات اخلاقی روستای اوایل دوران نوسنگی تا چندین هزاره بعد و تا ظهور سرمایه‌داری هرگز کاملاً کنارگذاشته نشدند. این مفروضات دستکاری و تعدیل شدند و اغلب به طور بدقواره‌ای کج و معوج گردیدند. اما همچون یک کابوس درون نظم تازه‌ی روابط دوام آوردند، همچون یک نیروی رعب‌آور از گذشته‌ها که همواره درون جامعه به عنوان یاد و خاطره‌ی یک «عصر زرین» در تکاپوست. دشوار بتوان فهمید که چگونه اموری چون کمبود، مزاددهای نوظهور، پیشرفت‌های فنی، و ارزش‌های اقتدارگرایانه، توانستند با وجود مشکلات توزیعی‌ای که مزادها برای این جوامع مساوات‌گرا و برابری‌طلب ایجاد کرده بودند، به شکل‌گیری طبقات و دولت کمک کنند. مقاومت روستای نوسنگی در برابر اشکال اجتماعی‌ای همچون طبقه، دارایی خصوصی، حرص درآمد، و حتی پدرسالاری احتمالاً بیشتر از دشواری‌هایی بوده است که (با وام‌گیری از شرح کارل پلانیسی) سرمایه‌داری «بازار آزاد» در شکستن

مقاومت جامعه‌ی کشاورزی^۱ انگلیسی و انتقال به اقتصاد بازار با آن‌ها مواجه شد. همان‌گونه که برای یافتن نطفه‌ی روح بورژوازی‌ای که سرانجام املاک اربابی و اصناف جامعه‌ی فئودالی را برچید باید به درون جهان قرون وسطی نظر افکنیم، برای پیدا کردن ساختارهای جنینی اولیه‌ای که جامعه‌ی ارگانیک را به جامعه‌ی طبقاتی دگرگون ساختند نیز باید به درون اجتماع آغازین بنگریم. این ساختارها را باید بنیادین‌تر از طبقات دانست. آن‌ها سلسله‌مراتب‌هایی بودند که در سن، جنسیت، و نیازهای شبه‌مذهبی و شبه‌سیاسی‌ای ریشه داشتند که قدرت و روابط اجتماعی‌ای را ایجاد کردند که از آن‌ها طبقات شکل گرفتند. با توجه به تأکید جامعه‌ی ارگانیک بر حق انتفاع، اصل مکملیت، و حداقل تقلیل‌ناپذیر، دشوار بتوان معتقد شد که قانون طبقاتی، دارایی خصوصی، و دولت می‌توانستند عمدتاً به این علت که مزادها وجود آن‌ها را ممکن ساخته بودند کاملاً فراگیر و با پر و بال پدید آیند.

جوامع ارگانیک، حتی مساوات‌گراترین‌شان، گروه‌های اجتماعی یکدست و همجنس نیستند. هر عضو از اجتماع با نقش‌های روزمره‌ی معینی که بر جنسیت، سن، و اصل و نسب نیاکانی استوار است شناخته می‌شود. به نظر نمی‌رسد که این نقش‌ها در جوامع ارگانیک نخستین در راستای خطوط سلسله‌مراتبی ساختار یافته باشند، و نیز به نظر نمی‌رسد که متضمن استیلای انسان بر انسان بوده باشند. آن‌ها به طور کلی صرفاً مسؤولیت‌های فرد را در قبال اجتماع تعریف می‌کنند: به منزله‌ی موادی خام برای جایگاه کارکردی و وظیفه‌ای در شبکه‌ی پیچیده‌ی روابط انسانی. اصل و نسب معین می‌کند که چه کسانی می‌توانند یا نمی‌توانند با هم ازدواج کنند، و خانواده‌هایی که با ازدواج به هم پیوند خورده‌اند اغلب متعهد و ملتزم‌اند که یکدیگر را یاری کنند، درست مانند

1. Agrarian

خویشاوندانی که پیوندهای خونی بی‌واسطه دارند. سن اعتبار و منزلت ناشی از تجربه و خرد را اعطا می‌کند. سرانجام، اختلاف‌های جنسیتی تقسیم ابتدایی کار را در اجتماع رقم می‌زند.

نقش‌هایی که فرد ایفا می‌کرد حتی پیش از آن که مازادها افزایش قابل ملاحظه‌ای پیدا کنند، شروع کردند به تغییر کردن از روابط مساوات‌گرا به روابط نخبگانی که به طور فزاینده‌ای بر نظام‌های اطاعت و فرمان استوار بودند. با این ادعا چندین پرسش جنجال‌برانگیز مطرح می‌شود. این نخبگان نوظهور چه کسانی بودند؟ پایه و اساس مزیت و برتری آن‌ها در جامعه‌ی نخستین چه بود؟ آن‌ها چگونه انواع صورت‌های اجتماعی جامعه‌ی آرگانیک را - که بر پایه‌ی حق انتفاع، اقتصاد خانگی، عمل متقابل، و مساوات‌گرایی بنا شده بودند - به آنچه بعداً به جوامع طبقاتی و استثمارگر مبدل شدند دگرگون ساختند؟ این پرسش‌ها آکادمیک نیستند؛ آن‌ها با اندیشه‌هایی که بار عاطفی گرفته‌اند سروکار دارند، اندیشه‌هایی که تا امروز هم در جهاز ناآگاهی بشر خلجان می‌کنند، به ویژه تأثیر واقعیت‌های زیست‌شناختی مانند جنسیت، سن، و تبار بر روابط اجتماعی. فقط در صورتی که این اندیشه‌ها به دقت واریسی شوند و صحیح و سقیم آن‌ها از یکدیگر جدا شود، میراث کهن استیلا را به هر آینده‌ی اجتماعی‌ای که انتظارمان را می‌کشد منتقل نخواهیم کرد.

از سه نقشی که ذکر کردیم، نقش مرتبط با جنسیت و نقش مرتبط با سن مهم‌ترند و در توسعه‌ی سلسله‌مراتب‌هایی که بر طبقات اجتماعی و استثمار اقتصادی تقدم داشته‌اند به نحوی درهم‌بافته شده‌اند. اما ما به منظور روشن‌سازی باید این دو نقش را جداگانه بکاویم. استدلال بر این است که آیا اجتماعی‌سازی افراد به صورت نقش‌های مرتبط با جنسیت بر واقعیت‌های زیست‌شناختی استوار بوده توضیح واضح‌تر است. روشن است که اختلاف‌های فیزیکی میان مردان و زنان، دست کم در جوامعی که از نظر مادی

توسعه‌نیافته‌اند، قابلیت‌های مختلفی مرتبط با جنسیت تولید می‌کند. اما ماهیت این قابلیت‌ها و این که این قابلیت‌ها چقدر در جایگاه زنان در اجتماعات پیشاخط منعکس شده‌اند موضوعاتی‌اند که آن‌چنان از تعصبات فرهنگی رنگ و لعاب گرفته‌اند که ادبیات انسان‌شناختی به ندرت به طور مستوفای آن‌ها پرداخته است. ملویل جیکبز^۱ به درستی به ما هشدار می‌دهد که:

انسان‌شناسان دارای خاستگاه اروپا-آمریکایی با این مشکل مواجه‌اند که فرافکنی تصورات و عواطف خودشان را درباره‌ی جایگاه زنان به یک نظام اجتماعی فرهنگی دیگر حقه می‌کنند. اجمالاً می‌توان گفت که وقتی نشو و نمای انسان‌شناسان در تمدن غرب است، تمدنی که زنانش در طول قرون مسیحی جایگاه نازلی داشتند، اگر این دانشمندان اظهارات بومی را واژه به واژه بدست نیآورده باشند و بعد به دقت این اظهارات و نیز رفتار آشکار [بومیان] را تحلیل نکرده باشند، قضاوت‌هایشان درباره‌ی جایگاه جنس مؤنث یکسره مشکوک است. و این پژوهشی نیست که بتوان در یکی دو روز به انجام رساند.

این پژوهش با وجود چند نسل مشاجره‌ی دقیق در انسان‌شناسی مدرن هنوز برای بیشتر فرهنگ‌ها انجام نشده است.

واقعیت اینست که تعصبات جنس مرد نسبت به زنان تقریباً همیشه آنچه را پژوهش دم‌دستی در این موضوع حساس انجام داده تحت‌الشعاع قرار داده است. مردان (اعم از نسل گذشته‌ی انسان‌شناسان)، حتی اگر انکار کنند، متمایل بوده‌اند به این باور که زنان از جهت فیزیکی «ضعیف» و ذاتاً برای بقای مادی خویش در طبیعت به مردان وابسته‌اند. متوهمانه‌تر آن که زنان را از جهت

1. Melville Jacobs

عاطفی «شکونده» و ذاتاً فاقد قابلیتِ «تفکر انتزاعی» می‌دانند.^۱

پژوهش بی‌طرف این‌اندیشه‌ها را تأیید نمی‌کند. گرچه زنان از جهت فیزیکی معمولاً از مردانی از همان ریشه‌ی قومی و نژادی ضعیف‌تر و کوتاه‌ترند، اما واژه‌ی ضعیف‌تر در اینجا یک تعبیر نسبی است: این واژه در نسبت با اختلافات عضلانی میان زنان و مردان است، نه در نسبت با اعمال و وظایف حافظ بقا که جهان طبیعت بر بشر تحمیل می‌کند. چنان‌که گزارش‌های انسان‌شناختی از اجتماعات پیشاخط به‌طور نانوخته آشکار می‌سازند، علیرغم تعصب مردان در این زمینه، زنانی که در بیشتر زندگی‌شان درگیر کارهای دشوار بوده‌اند می‌توانند در دشوارترین اعمال فیزیکی با مردان برابری کنند. اگر موقعیت دست‌دهد آن‌ها یقیناً به خوبی مردان شکارکردن را می‌آموزند. در واقع هم آن‌ها معمولاً هر حیوان کوچکی را که ببینند به‌عنوان بخشی از فعالیت خوراک‌جویی‌شان صید می‌کنند. زنان در بسیار از فرهنگ‌ها فقط غذای گیاهی اجتماع را جمع‌آوری نمی‌کنند، بلکه بیشتر موارد صید ماهی را نیز انجام می‌دهند. اگر سرپناه خانواده کوچک باشد، معمولاً آن‌ها هستند که آن را درست می‌کنند، نه مردان. زنان در پیاده‌روی‌های طولانی به اندازه‌ی مردان از خود مقاومت نشان می‌دهند و عموماً

۱. این‌که این‌اندیشه‌ها چقدر عمیقاً در ذهن مردان نهادینه شده را می‌توان با بررسی رویکردهای مردان افراطی مشاهده کرد، کسانی که بسیاری‌شان با شور و حرارت علم آزادی زنان را به‌عنوان یک موضوع اساسی اجتماعی برافراشتند. مثلاً مارکس در پاسخ به پرسش‌های شخصی یکی از دخترانش اظهار کرد که آنچه او بیش از هر چیز در مورد یک زن دوست دارد «ضعف» است. رابرت بریفالت (Robert Briffau) (lt)، که یک انسان‌شناس مارکسی در دهه‌ی ۱۹۲۰ بود و اثر سه‌جلدی‌اش به نام مادران (با وجود همه‌ی کاستی‌ها) یک نقد به‌یادماندنی از تعصبات اجتماعی نسبت به زنان و افادات تاریخی آن‌ها به حساب می‌آید، در عین حال این‌طور نتیجه‌گیری می‌کند که «زنان طبعاً و جوهرراً در ویژگی‌هایی که مشخصه‌ی عقل مردانه است نقصان دارند. ... عقل زنانه و عقل مردانه از جهت نوع مختلفانند؛ عقل زنانه صدافی است، نه انتزاعی، جزئی‌نگر است، نه کلی‌نگر. قوای عقلی نقاد، تحلیلی، و خلاق تجریدی در زنان کمتر از مردان رشد یافته است.» بنگرید به اریش فروم (ویراستار)، انسان در نظر مارکس (نیویورک: کمپانی فردریک ال. اونگار، ۱۹۵۹)، ص ۲۹۶؛ رابرت بریفالت، مادران (نیویورک: شرکت مک‌میلان، ۱۹۲۷)، ج ۳، ص ۵۰۷.

بارهای مساوی یا سنگین‌تری حمل می‌کنند.^۱

از آنجا که زنان دستخوش انفعال و بی‌کنشی خفت‌بار نبودند، شهادت و شکیبایی عاطفی و رفتار بالغانه‌ی‌شان موجب می‌شد که مردان همچون کودکانی لوس به نظر برسند. در مورد قابلیت «تفکر انتزاعی» باید گفت که همان‌گونه که رواج گسترده‌ی پدیده‌ی زن‌شمن و زن‌پیشگو در فرهنگ‌های سلتی و اسکاندیناویایی شاهد آنست، احتمالاً تعداد قابل توجهی از مَعَبَران مذهبی را زنان تشکیل می‌دادند، کسانی که «تعمیم‌دهندگان و کلی‌نگران» راستین در اجتماعات پیشاخط بوده‌اند. در اینجا نباید فراموش کنیم که سروش‌های معبد دلفی را که مردان برجسته‌ی یونان باستان هدایت‌گرش می‌دانستند کاهنه‌ها دریافت می‌کردند. اگر کاهنان این پیام‌های رمزی را برای متقاضیان تفسیر می‌کردند احتمالاً اصلاحی پدرسالارانه بوده که بر یک رسم کهن‌تر اعمال شده، یعنی زمانی که زن‌پیشگویان و ایزدبانوان زیرزمینی «مادرسالار» جایگاه مذهبی برتری را در جامعه‌ی ارگانیک اشغال کرده بودند.

این مقدار در مورد محدودیت‌های «ذاتی»‌ای که مردان اغلب به زنان نسبت می‌دهند کافیست. اما در مورد جایگاه اولیه‌ی آنان باید گفت که یک بررسی دقیق از اجتماعات خوراک‌جو و شکارگر آشکار می‌سازد که زنان نسبت به آنچه عموماً به ما تلقین می‌شود از درجه‌ی بالاتری از برابری با مردان برخوردار بودند. هر دو جنس نقش مقتدرانه‌ی منحصر به فردی در حوزه‌های مربوطه‌شان داشتند، و نقش‌هایشان از نظر اقتصادی خیلی بیشتر از آن تکمیل‌کننده بود

۱. به عنوان ذکر یک نمونه از بسیار، الیزابت مارشال توماس (Elizabeth Marshall Thom-as)، که چندین ماه را با بوشمن‌های (Bushmen) بیابان کالاهاری گذراند، یکی از زنان جوان آن‌ها به نام تسچوه را که استخوان‌بندی ریزی داشت و قدش احتمالاً کمتر از پنج پا بود چنین توصیف می‌کند که پس از خوراک‌جویی در دشت با یک گونی پر از ملون و هیزم وارد اردوگاه شد. بار تسچوه با توجه به این که پسر کوچکش هم سوار بر او بود «باید تقریباً چیزی حدود صد پوند می‌بود...»، و زنان چنین باری را تنها چند پا یا چند یارد حمل نمی‌کردند. بنگرید به الیزابت مارشال توماس، مردمان بی‌ضرر (نیویورک: وینتج بوکس، ۱۹۵۸)، ص ۹۰.

که استیلای مردان بر زنان را معیار اجتماعی سراسری بگرداند که مشاهده‌گران سفیدپوست متعصب چند نسل قبل آن را برای تسکین احساس گناه پدرسالاران ویکتوریایی به خدمت گرفتند. در زندگی روزمره، زنان خود را به انجمن‌های خواهری مبتنی بر فعالیت‌های خانگی و خوارک‌جویی محدود می‌کردند و مردان به انجمن‌های برادری شکار داخل می‌شدند. در چنین وضعیتی هر دو جنس کاملاً خودمختار و مستقل‌اند. تمایزات صریح و تند میان «خانه» و «جهان» که در جامعه‌ی مدرن وجود دارد در اجتماعات ارگانیک یافت نمی‌شود. در آنجا خانه و جهان چنان پیوستگی نزدیکی دارند که انسانی که از خانواده اخراج شده باشد در واقع یک موجود غیر اجتماعی است، موجودی که هیچ‌جا نیست. هر چند جنس مرد، حتی در اجتماعات بسیار مساوات‌گرا، گرایش به این دارد که خود را به عنوان «رئیس» خانواده ببیند، موضع و عقیده‌اش عمدتاً دمدمی‌مزاجی است و هیچ قدرت خاص یا خانگی به او نمی‌دهد؛ صرفاً نوعی لافزنی است، زیرا واقعیت‌های دشوار زندگی ادعاها و تظاهرهایش را هر روز بی‌اثر می‌سازد. فعالیت‌های خوارک‌جویی زن معمولاً بیشتر غذای خانواده را تأمین می‌کند. زن نه تنها غذا جمع‌آوری می‌کند، بلکه همچنین آن را آماده، پوشاک خانواده را تأمین، و ظروفی همچون سبد و دیگ سفالین تولید می‌کند. او بیشتر از مردان با بچه‌ها در تماس است و بیشتر از مردان در رشد و پیشرفت بچه‌ها نقش «فرماندهی» ایفا می‌کند. اگر شوهرش بیش از حد مغرور و از خودراضی باشد، می‌تواند او را بدون تعارفات و تشریفات از خانه بیرون باندازد، یا این که به راحتی به خانواده‌ی خودش بازگردد، جایی که او و فرزندانش از کسب حمایت اطمینان خواهند داشت، زیرا اهمیتی ندارد که خانواده‌اش راجع به تصمیم او چگونه می‌اندیشند. هر چه سنش بالا رود تجربه‌اش به منبع قابل احترامی از حکمت و خرد تبدیل می‌شود. در بسیاری از موارد یک «مادرسالار» [یا سالار مادر] می‌شود، یعنی رئیس واقعی خانواده، هر چند نه رئیس ظاهری او رسمی. آنچه زنان در

اجتماعات پیش‌اخت آشکارا فاقد آن هستند پویایی و جنب‌وجوش مردانه است. دوران رشد و وابستگی طولانی کودک انسان - یک دوران درازمدت انعطاف و قالب‌پذیری ذهنی که برای ایجاد و بسط یک تداوم فرهنگی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد - قابلیت مادر را برای جابجایی آزادانه محدود می‌کند. تقسیم اولیه‌ی کار که وظایف شکار را برای جنس مرد و وظایف خانگی را برای جنس زن مقرر می‌داشت بر یک واقعیت زیست‌شناختی سفت و سخت استوار است: مشکل بتوان از یک زن که طفلی پُرسر و صدا با خود دارد توقع داشت که استتار و ورزیدگی لازم را برای شکار حیوانات بزرگ بدست آورد. رابطه‌ی مادر-کودک بواسطه‌ی طبیعتش زن را به سبک زندگی نسبتاً یکجانشین محدود می‌کند. بعلاوه، اگر زن از جهت قابلیتش برای کارهای سخت ضعیف نباشد، یقیناً زمانی که در برابر مردان مسلح و احتمالاً متخاصم یک اجتماع بیگانه در میدان مبارزه قرار می‌گیرد «جنس ضعیف‌تر» خواهد بود. زنان به مردانشان نیاز دارند، نه فقط برای شکار، بلکه همچنین برای حفاظت از خانواده و گروه. مردان با زور و زورگویی نگهبانان اجتماع نمی‌شوند، بلکه از آن رو به این مقام نائل می‌گردند که در فرهنگی که از جهت مادی توسعه‌نیافته برای دفاع از اجتماعشان در برابر غارتگران متخاصم از جهت عضلانی مجهزترند.^۱

الیزابت مارشال توماس، بدون زیاده‌گویی، واقعه‌ای را بازگو می‌کند که این واقعیت سفت و سخت را به سبکی گیرا جمع‌بندی می‌کند. همین که او و همراهانش به یک گروه بدگمان از بوشمن‌ها نزدیک شدند، آن دسته «یکجا و باهم عقب کشیدند، در حالی که زنان پشت سر مردان بودند و کودکان را در آغوش داشتند، و همگی -

۱. این ملاحظات درباره‌ی قابلیت‌های پرورش‌یافته‌ی عضلانی مردان به معنای انکار نیرو و قوت قابل توجه زنان نیست. اختلاف‌های فیزیکی میان دو جنس نسبی‌اند. جامعه‌ی نخستین ناچار بود بیشتر این اختلاف‌ها را به وجود آورد، اما آن‌ها را مانند ما به صورت «مردان قوی» و «زنان شکننده و ضعیف» بتواره‌سازی و قطبی‌سازی نکرد. نیز اختلاف‌های فیزیکی دو جنس را به سرشت و شخصیت تعمیم نداد.

خصمانه ما را تماشا می‌کردند.» این یک تابلوی بسیار کهن و نخستین است که قطعاً دفعات بی‌شماری در طول اعصار رخ داده است: زنان با کودکانی در آغوش، پشت سر مردان یا همان حفاظت‌کنندگان‌شان. این تابلو همچنین یک تابلوی بسیار روشن‌نگر است که دلالت‌های مهمی را برای توسعه‌ی آتی گروه کهن نخستین در خود نهفته دارد. زیرا [نشان می‌دهد که] نه فقط شکار، بلکه دفاع و بعداً جنگ نیز بخشی از سهم مردان از کار بوده است. این مسؤولیت‌ها از آن جهت که به هماهنگ‌سازیِ هوشیارانه و مدبرانه‌ی مردم و منابع نیاز دارند، صرفاً واقعیت‌های زیست‌شناختی دشوار زندگی نیستند، بلکه به طور منحصر به فردی اجتماعی‌اند، یعنی همان چیزی که ما در جهان مدرن مایلیم سیاسی بخوانیم.



آنجا که دسته‌ها شروع کردند به افزایش یافتن در اندازه و تعداد، شروع کردند به متمایز شدن به صورت طوایف، قبایل، و ائتلاف‌های میان قبایل و جنگیدن با یکدیگر، فضای اجتماعی از همیشه بزرگتری پدید آمد که مردان به طور فزاینده‌ای آن را اشغال کردند. مردان رفته‌رفته سرکرده‌های طوایف و رؤسای قبایل شدند و در شوراهای ائتلاف‌های میان قبایل شرکت جستند. زیرا همه‌ی این‌ها نیز مانند شکار و نگهداری از حیوانات «کار مردان» بود. آن‌ها قدرت جابجایی و دلاوری بدنی لازم را داشتند تا از اجتماعات خودشان دفاع کنند، به اجتماعات متخاصم یورش برند، و بدین وسیله، یک ساحت فرازیست‌شناختی و مشخصاً اجتماعی از زندگی را اداره کنند. در اجتماعاتی که تبار مادرنسب وزن و جایگاه فرهنگی قابل توجهی داشت و فعالیت‌های باغبانی زن اساس حیات اقتصادی را شکل می‌داد، زن نقش‌های اجتماعی‌ای بدست آورد که ظاهری

بسیار شبیه به نقش‌های مردان داشت. او معمولاً این نقش‌ها را در سطح طایفه، و به ندرت در سطح قبیله، به عهده داشت. بعلاوه، او تقریباً همیشه نقش اجتماعی خود را با مردان سهیم بود. این مردان در یک جامعه‌ی مادرمحور برادران او بودند، نه شوهرش. با این حال، مقام اجتماعی زن در اجتماع مادرمحور آشکار می‌سازد که ترقی جایگاه مردان در امور اجتماعی نتیجه‌ی هیچ‌گونه تنزل آگاهانه‌ی زن به ساحت خانگی و «معنوی» نبوده است. برعکس، آن مقام نشان می‌دهد که دست کم در آغاز لازم نبود مردان قدرت زنان را «غصب کنند». در واقع «قدرت» اجتماعی به معنای واقعی هنوز وجود نداشت. ساحت اجتماعی و جایگاه مرد در آن به صورت طبیعی پدید آمد. توازن آغازینی که وظایف اقتصادی تکمیل‌کننده را بر پایه‌ی تعادل و برابری به هر دو جنس می‌داد آرام آرام به نفع مردان چربید و برتری اجتماعی آن‌ها را رقم زد.

اما در اینجا باید یک نکته‌ی ناسازگار را به میان آورم. هر چند توازن آهسته به نفع مردان چربید، برتری فزاینده‌ی مردان شروع کرد به تغییر دادن سرشت و خوی گروه‌های نخستین. ساحت اجتماعی تنها به صورت پیچیدگی نقش‌ها در تقسیم کار ظاهر نشد، بلکه همچنین مقتضی آن بود که خوی و سرشت مردان را به عنوان شکارچی، نگهبان، و نهایتاً جنگجو تنظیم کند. بی‌تردید توسعه‌ی جدید به سوی فرهنگ مردگرا^۱ بسیار آهسته و با فراز و نشیب فراوان رخ داد، و در خلال مسیرش با جابجایی نقش‌های اقتصادی دو جنس عموماً تعدیل و اصلاح می‌شد. به نظر می‌رسد که اجتماع در جوامعی که عمدتاً خوراک‌جو بودند، و از این رو همچنین در جوامع باغبان نخستین، ذاتاً دارای فرهنگ و سرشت مادرمحور بوده است. در مقابل به نظر می‌رسد که در جوامعی که بیشتر شکارگر و شبان بوده‌اند یک فرهنگ و سرشت پدرمحور^۲ غلبه داشته. با

1. Male-Oriented

2. Patricentric

این حال، در این بستر متغیر و مبهم از پیشاتاریخ، حتی پیش از ظهور سلسله مراتب پیچیده و استثمار اقتصادی، تبلور آهسته‌ی معیارها و روحیه‌هایی را در راستای خطوط مردگرایی احساس می‌کنیم. موطن زیست‌شناختی حیات اجتماعی با پیدایش شهرها تقریباً به طور کامل ویران می‌شود. پیوندهای خویشاوندی جای خود را به پیوندهای مدنی، محیط زیست طبیعی جای خود را به محیط زیست انسان‌ساخت، و ساحت خانگی جای خود را به ساحت سیاسی می‌دهند. نه فقط پدرمحوری بلکه پدرسالاری هم که نظیری زنانه در اجتماعات ارگانیک ندارد کاملاً به اوج خودشان می‌رسند.^۱

اما این توسعه خیلی دیرتر تحقق می‌یابد. اجازه دهید اکنون اختلافات خوی و سرشت دو جنس را بررسی کنیم و معین کنیم آیا تغییر نگرش مادرمحور به نگرش پدرمحور عناصری از استیلارا به جوامع پیشاخط وارد کرد یا خیر. مرد در یک اجتماع شکارگر متخصص در خشونت است. او از همان روزهای آغازین کودکی‌اش به فکر خصلت‌های «مردانه‌ای» همچون دلیری، نیرومندی، ابراز وجود، قاطعیت، و ورزشدگی است، خصلت‌هایی که برای بهروزی اجتماع ضروری‌اند. در مقابل، اجتماع نیز مردان را برای داشتن این خصلت‌ها پاداش و در این خصلت‌ها پرورش می‌دهد. اگر شکارچی خوبی شود، به شدت مورد توجه و احترام همه کس خواهد بود، چه مردان حسود و چه زنان تحسین‌کننده، چه کودکان مؤدب و

۱. در اینجا باید این نکته را تکرار و تصریح کنم که «مادرسالاری» که مستلزم استیلای زنان بر مردان است در دوران نخستین صرفاً به این علت هرگز وجود نداشته که اصلاً استیلایی وجود نداشته است. از این رو، «برهان» لویاسترس، که این روزها به طور گسترده مورد استناد قرار می‌گیرد، مبنی بر این که مردان همیشه بر زنان «حکمرانی» کرده‌اند زیرا هیچ مدرکی وجود ندارد که زنان زمانی بر مردان «حکمرانی» کرده باشند کاملاً نابجاست. مسأله در واقع اینست که اصلاً «حکمرانی» وجود داشته؟ وقتی لویاسترس فرض می‌گیرد که «حکمرانی» همواره وجود داشته، صرفاً نگرش اجتماعی خودش را به جامعه‌ی نخستین فرافکنی می‌کند، نگرشی که از قضا یک خصلت نوعاً مردانه است که حتی سیمون دو بوآر در اثر باشکوهش، جنس دوم، از آسیب آن مصون نماند.

چه جوانان الگوگیرنده. در جامعه‌ای که دغدغه‌ی مسأله‌ی بقا دارد و مجبور است منابعش را به اشتراک گذارد، شکارچی خوب برای همه نعمت است.

به همین نحو، زن در بچه‌داری و خوراک‌جویی متخصص است. مسؤولیت‌های او گرد تغذیه و نگهداری می‌چرخد. از کودکی به او می‌آموزند که به فکر خصلت‌های «زنانه‌ای» همچون مراقبت و شفقت باشد، و او را در مشاغل نسبتاً یکجانشینانه تعلیم می‌دهند. باز هم اجتماع در مقابل برای این خصلت‌ها به او پاداش می‌دهد و او را در این خصلت‌ها می‌پرورد. اگر او این خصلت‌ها را در خود به وجود آورد، برای حس مسؤولیتش در قبال خانواده و برای مهارت و هنرمندی‌اش به شدت مورد احترام خواهد بود. این خصلت‌ها در یک جامعه‌ی مادرمحور تا حد معیارها و هنجارهای اجتماعی بالا می‌روند و اهمیت می‌یابند، معیارهایی که می‌توان به عنوان خو- و سرشت اجتماع توصیف کرد. این خو و سرشت را امروزه هم در بسیاری از سرخپوستان آمریکا و روستاهای آسیا که باغبانی و گیاه‌پروری می‌کنند مشاهده می‌کنیم، حتی اگر نظام خویشاوندی آن‌ها پدرنسب باشد. به همین صورت، خصلت‌های «مردانه» در یک جامعه‌ی پدرمحور تا معیارهای خو و سرشت اجتماع ترفیع درجه می‌یابند، گرچه به ندرت با نظام‌های خویشاوندیِ مادرنسب همبودی دارند.

هیچ ضرورت ذاتی وجود ندارد که اجتماع پدرمحور صرفاً به این علت که خوی «مردانه» دارد حتماً سلسله‌مراتبی باشد یا زنان را تحت انقیاد درآورد. نقش‌های اقتصادی دو جنس همچنان تکمیل‌کننده‌اند؛ اجتماع بدون حمایتی که هر یک از دو جنس از دیگری می‌کند از هم می‌پاشد. بعلاوه، هر دو جنس در حوزه‌های مرتبط با خودشان همچنان از خودمختاری کامل برخوردارند. اغلب با فرافکنی رویکردهای اجتماعی خودمان به جامعه‌ی پیشاخط فرصت فهمیدن این مطلب را از دست می‌دهیم که چقدر یک اجتماع

خانگی آغازین از جامعه‌ی سیاسی مدرن فاصله دارد. من در ادامه با مرور اسطوره‌های نخستین نشان خواهیم داد که مفهوم قدرت در جهان کهن آغازین هنوز به شدت بی‌شکل و تمایز نیافته است. مادامی که ساحت مدنی پدید آمده گسترش عملی نقش مردان در تقسیم کار است، فقط همین است و بس. حتی زمانی که ساحت مدنی بسط می‌یابد، باز هم هنوز در زندگی خانگی ریشه دارد و از این رو محاط در آن است، و این همان قدرت اسرارآمیز و مقدسی است که در پدرمحورترین جوامع آغازین هم زن را احاطه کرده.

تنها آن زمان نزاع میان ساحت‌های خانگی و مدنی را مشاهده می‌کنیم که خود حیات اجتماعی دستخوش اختلافات سلسله‌مراتبی می‌شود و به بستری مجزا تبدیل می‌گردد که باید به شکلی فراخور خودش سازمان یابد. این نزاع سلسله‌مراتب را به حیات خانگی گسترش می‌دهد و نه تنها موجب انقیاد زن بلکه همچنین موجب تنزل رتبه‌ی او می‌گردد. سپس، خصلت‌های مشخصا «زنانه» ای که جامعه‌ی آغازین به عنوان یک نعمت بزرگ حافظ بقا پاداش می‌داد به سطح مادونی اجتماعی فروکاسته می‌شوند. قابلیت‌های تغذیه و پرورش زن به کناره‌گیری، و شفقتش به اطاعت تنزل می‌یابد. خصلت‌های «مردانه» ی مردان نیز دگرگون می‌شود. دلیری‌اش به پرخاشگری مبدل می‌شود، نیرومندی‌اش برای استیلا بکار گرفته می‌شود، ابراز وجودش به من‌محوری، و قاطعیتش به عقل سرکوب‌گر تغییر شکل می‌دهد، و ورزیدگی‌اش به طور فزاینده‌ای معطوف به فنون جنگی و غارت می‌شود.

با این حال مهم است مواد خامی را که جامعه‌ی سلسله‌مراتبی پیش از تحقق این دگرگونی‌ها بنای اخلاقی و اجتماعی خود را با آن‌ها برخواهد افراشت بشناسیم. نقض جامعه‌ی ارگانیک در خود جامعه‌ی ارگانیک نهفته است. وحدت اولیه‌ی اجتماع نخستین، چه درونی و چه در نسبت با طبیعت، تنها با پیچیدگی حیات اجتماعی و تفکیک بوم‌شناختی آن تضعیف می‌شود. اما فضای

مدنی روبه‌رشدی که مردان آن را اشغال کرده‌اند همچنان در موطن طبیعی پیوندهای خونی، نسبت‌های خویشاوندی، و مسؤولیت‌های کاری مبتنی بر تقسیم جنسیتی کار آرمیده است. تا زمانی که مصالح مشخص اجتماعی‌ای پدید نیامد که با این موطن طبیعی برخورد مستقیم پیدا کنند و سستی‌ها یا شاید تنش‌های فزاینده‌ی جامعه‌ی ارگانیک را به شکستگی‌های واقعی مبدل سازند، وحدت میان انسان‌ها و انسان با طبیعت شکسته نشد. پس از آن، قدرت پدید می‌آید، نه صرفاً به عنوان یک واقعیت اجتماعی با همه‌ی تفکیک‌هایش، بلکه به عنوان یک مفهوم، و همراه با مفهوم قدرت مفهوم آزادی نیز پدید می‌آید.



برای یافتن آنچه احتمالاً گروه اصلی یکتایی است که در اجتماعات پیشاخط بیش از هر گروه دیگری خط و ربط‌های خویشاوندی و تقسیم کار را دور می‌زند - و به نوبه‌ی خود، نقطه‌ی عزیمتی را برای یک مصلحت اجتماعی جداگانه شکل می‌دهد که از روابط تکمیل‌کننده‌ی که اجتماع را به شکل یک کل وحدت می‌بخشند متمایز است - باید به سراغ گروه سنی، به ویژه به سراغ سالخورده‌گان اجتماع برویم. زاده شدن، جوان شدن، بالغ شدن، و سرانجام پیر شدن و مُردن واقعیت‌های طبیعی‌اند، همان‌قدر که زن بودن، مردن بودن، یا تعلق داشتن به یک نسب خونی طبیعی است. اما هر قدر که انسان پیرتر می‌شود، جذابیت‌های متمایزی

نصیبش می‌شود که «طبیعی» نیستند. این جذابیت‌ها منحصرراً اجتماعی‌اند. سال‌های پایانی زندگی دوره‌ی ضعف قوای فیزیکی است، سال‌های افول و دوره‌ی وابستگی کامل است. سالخورده و کهنسال جذابیت‌هایی را ایجاد می‌کنند که نه به نقش‌های جنسیتی آن‌ها بسته است و نه به اصل و نسبشان. آن‌ها برای بقایشان نهایتاً به این واقعیت وابسته‌اند که اجتماع به کامل‌ترین معنا اجتماعی است، و آن‌ها را نه به این علت که در فرآیند تولید و توالد مشارکت می‌کنند، بلکه به علت نقش‌های نهادی‌ای^۱ که می‌توانند برای خودشان در قلمرو اجتماعی دست و پا کنند حمایت می‌کند.

دو جنس از جهت اقتصادی یکدیگر را تکمیل می‌کنند، اما پیر و جوان چنین رابطه‌ای با هم ندارند. پیران در اجتماعات پیشاخط گنجینه‌های ارزشمند دانش و خردند، اما خود این کارکرد هم بر این واقعیت مهر تأیید می‌زند که قابلیت‌های آن‌ها عمدتاً به ساحت فرهنگی و اجتماعی تعلق دارد. از این رو، سالخورده‌گان و کهنسالان بواسطه‌ی نفس بقایشان معمولاً از جهت اجتماعی آگاه‌ترند، حتی بیش از مردان لافزنی که به دنبال ابراز وجودند و ممکن است به تدریج قدری قدرت اجتماعی کسب کنند. آن‌ها از جذابیت عامی برخوردارند که به جنسیت و اصل و نسب وابسته نیست. با نهادی‌سازی^۲ جامعه و پیدایش سلسله‌مراتب بیشترین موقعیت را بدست می‌آورند، زیرا درون این قلمرو و در نتیجه‌ی این فرآیند است که می‌توانند قدرت‌هایی را که از ایشان بواسطه‌ی ضعف و ناتوانی فیزیکی سلب شده بود بازیابند. نیاز آن‌ها به قدرت اجتماعی، و به قدرت اجتماعی سلسله‌مراتبی به طور خاص، تابع فقدان قدرت زیست‌شناختی آن‌هاست. ساحت اجتماعی تنها قلمروی است که این قدرت می‌تواند در آن به وجود آید، و بالتبع تنها ساحتی است

1. *Institutional*

2. *Institutionalization*

که می‌تواند آسیب‌پذیری آن‌ها را در برابر نیروهای طبیعی جبران کند. بنابراین آن‌ها معماران تمام‌عیار حیات اجتماعی، قدرت اجتماعی، و نهادی‌سازی آن در راستای خطوط سلسله‌مراتبی‌اند. پیران همچنین وظایف بسیاری را می‌توانند به انجام رسانند که بار برخی مسؤولیت‌ها را از دوش بزرگسالان جوان‌تر بردارد. زنان پیر می‌توانند از کودکان مراقبت کنند و کارهای تولیدی یکجانشینانه را به عهده بگیرند، که در غیر این صورت باید دخترانشان انجام می‌دادند. همین‌طور، مردان پیر می‌توانند اسلحه بسازند و به پسران و نوه‌هایشان استفاده‌ی مؤثرتر از آن‌ها را بیاموزند. اما این کارها با این که بار جوانان را سبک می‌کند اما پیران را برای اجتماع صرف‌نظرناپذیر نمی‌گرداند. پیران در جهانی که اغلب ناملایم و نایمن است، جهانی که ضرورت طبیعی بر آن حکمفرماست، صرف‌نظرپذیرترین اعضای اجتماع‌اند. در شرایطی که ممکن است غذا ناچیز باشد و حیات اجتماع گاه و بی‌گاه در مخاطره قرار دارد، پیران نخستین کسانی‌اند که می‌توان از دستشان خلاص شد. ادبیات انسان‌شناختی پر است از نمونه‌هایی که پیران در دوران گرسنگی کشته یا اخراج می‌شدند، و این عمل در اجتماعاتی که به طور معمول، هر زمان که گروه اردوگاه را جمع می‌کرد و عزم محل دیگری می‌کرد، اعضای مسن خود را رها می‌کردند تا تلف شوند از حالت گهگاهی به یک امر مرسوم و همیشگی درآمد.

بنابراین ناامنی همواره بر زندگانی پیران سایه افکنده بود. این ناامنی از ناامنی‌ای که مردمانی از هر سن در اجتماعات به جهت مادی توسعه‌نیافته ممکن است احساس کنند فزون‌تر است. ابهام و بلا تکلیفی‌ای که به درون نگرش جهان آغازین نسبت به طبیعت رخنه کرده - نگرش متغیری که احترام یا سازگاری بوم‌شناختی را با ترس آمیخته است - در میان کهنسالان با مقیاس نفرت سنجیده می‌شود، زیرا تا آنجا که به ترس مربوط است آن‌ها باید از فراز و نشیب طبیعت بیش از جوانان بترسند. ابهامات و بلا تکلیفی‌های نوزاده‌ی کهنسالان در قبال طبیعت بعدها موجب پدید آمدن

عقل سرکوب‌گر به سبک «تمدن» غرب می‌شود. این عقلانیت استثمارگر جامعه‌ی مدنی را به مبارزه با جامعه‌ی خانگی وامی‌دارد و نخبگان اجتماعی را به سمت مطالبه‌ی استیلا سوق می‌دهد، چیزی که در بافتار تاریخی بعدی، ناامنی را به من‌محوری، حرص، و جنون حکمرانی، و خلاصه، طریقت اجتماعی‌ای را که با دیالکتیک درونی خودش به تدریج به وجود آمده بود به طریقت ضداجتماعی^۱ دگرگون می‌سازد. در اینجا همچنین تخم نفرت از اُرس و بدن کاشته می‌شود، نفرتی که به نوبه‌ی خود کهن‌الگوی را برای پرورش خشمینه‌ی خودخواسته^۲ و آرزوی تاناتوسی مرگ^۳ شکل می‌دهد.

ابتدا پیران از طریق به دست گرفتن مهار فرآیند اجتماعی‌سازی^۴ قدری قدرت برای خودشان می‌آفرینند. پدران به پسرانشان هنر تهیه‌ی غذا را می‌آموزند، و مادران به دخترانشان. در مقابل، بزرگسالان تقریباً برای هر ریز و درشت زندگی، از اعمال روزانه تا مناسک مذهبی، از والدینشان مشورت می‌گیرند. جامع‌ترین عصاره‌ی دانش در اجتماعات پیشاخط در ذهن ریش‌سفیدان ثبت شده است. هر قدر هم که این دانش با اهتمام و عشق عرضه شود، همیشه کاملاً بی‌غرض نیست، و اغلب هر چند به صورت ناآگاهانه آغشته به مقداری حيله‌گری و غرض شخصی است. ذهن جوانان نه تنها توسط بزرگسالان شکل گرفته، که در همه‌ی جوامع ضرورتاً باید چنین باشد، بلکه همچنین طوری شکل گرفته است که اگر هم به اقتدار بزرگسالان گردن نهد اما به خرد و حکمت آنان احترام گذارد. مراسمات تشریف و رازآشنایی خشونت‌باری که بسیاری از اجتماعات پیشاخط بر پسران بالغ تحمیل می‌کنند،

1. Asocial

2. Willful aggression

3. Thanatic death wish

4. Socialization

آن‌طور که تعدادی از انسان‌شناسان ادعا می‌کنند، به احتمال قوی با این هدف انجام می‌شود که با استفاده از دردِ خرد و حکمت ریش‌سفیدان را بر ذهن جوانان «حک کنند». اما من این فرضیه را پیشنهاد می‌کنم که این کار اقتدار ریش‌سفیدان را نیز ابر ذهن جوانان [«حک می‌کند»] کهنسالی که از ضرورت طبیعی منزجر است مبدل به تجسم ضرورت اجتماعی می‌شود: «ستم» کور و کری که جهان طبیعت بر آن‌ها روا می‌دارد با کاتالیز اجتماعی به ستم آگاهانه‌ای تبدیل می‌شود که آن‌ها بر جوانان تحمیل می‌کنند. طبیعت با نخستین تلاش‌ها و اقدامات جامعه‌ی آغازین برای کنترل کردنش انتقام‌گیری را آغاز می‌کند. اما این طبیعتی است که درون چیزی قرار گرفته است، درون خود انسان. اقدام برای استیلا بر طبیعت بیرونی بعداً به وقوع خواهد پیوست، یعنی زمانی که انسان به مفاهیمی مسلح شده که می‌تواند ستیزه‌های اجتماعی‌اش را به جهان طبیعت بیرون منتقل کند. در هر حال، آموزگاران با نوشیدن از چشمه‌ی جادویی خرد به خوی عقلانیت سرکوب‌گر آموخته می‌شوند. هزینه‌ای که طبیعت می‌ستاند در کیهان‌نگاری اسکاندیناویایی پیشاپیش معین شده است: چشم زخم‌خورده‌ی ادین رفته‌رفته بینایی‌اش را از دست می‌دهد.



برای این که انصاف را در حق جامعه‌ی آغازین رعایت کرده باشیم، باید خاطر نشان کنیم که سلسله‌مراتبی که صرفاً بر پایه‌ی سن بنا شده باشد سلسله‌مراتب نهادی شده نیست، بلکه سلسله‌مراتبی است کاملاً تازه متولدشده، سلسله‌مراتبی است که در زهدان برابری جا داده شده. زیرا پیری سرنوشت هر آن کسی است که جوان‌مرگ نمی‌شود. در مورد امتیازاتی که به مسن‌ترها تعلق می‌گیرد [باید گفت که] هر کسی در اجتماع وارث آن‌هاست. از این جهت که این امتیازات بسته به ثروت و امکانات اجتماع متغیرند، هنوز خیلی ناچیزند که به عنوان چیزی بیش از جبران فرتوتی‌ای به حساب

آیند که مسن‌ترها با روند پیر شدن از آن رنج می‌برند. بدین‌سان، توازن آغازینی که برابری را به همهی اعضای اجتماع، چه زن و چه مرد، تقدیم می‌کند در امتیازاتی که به پیران داده می‌شود تداوم می‌یابد. به این معنا اصلاً نمی‌توان آن‌ها را حقیقتاً امتیاز دانست. آنچه در توسعه‌ی آتی سلسله‌مراتب مسأله‌انگیز است آنست که چگونهمسن‌ترها سعی کردند امتیازات خود را نهادی‌سازی کنند و سرانجام چه چیزی بدست آوردند. رادین در بحثی نکته‌سنجانه و البته به شدت بی‌رحمانه راجع به سلسله‌مراتب مرتبط با سن به این نکته توجه می‌دهد که مسن‌ترها در اجتماعات خوراک‌جو «تقریباً همیشه به نحوی وظیفه‌ی طبابت داشتند»، و با توسعه‌ی جوامع طایفه‌ای کشاورزی «تیرو و توان اصلی» خود را از «مناسک و جوامع مناسک‌گرا که عمدتاً خودشان بدست گرفتند» کسب نمودند. قدرت اجتماعی شروع می‌کند به تبلور یافتن به صورت بتواره‌سازی قدرت جادویی بر برخی نیروهای طبیعی. در کوشش برای مواجهه با این پیچ و تاب دیالکتیکی، باید دوباره چشم‌انداز خودمان را تنظیم کنیم تا اسلوب کاملاً منحصر به فردی از ادراک و تجربه‌ی اجتماعی را دربرگیرد، اسلوبی که از اساس بدیع و نو است: ادراک و تجربه‌ی مسن‌ترها به عنوان شمن.

شمن در هر گونه بحثی راجع به سلسله‌مراتب اجتماعی یک شخصیت استراتژیک است، زیرا او (که در مواردی یک زن بود، گرچه مردان در طول زمان غالب شدند) امتیازات مسن‌ترها را - که یک قشر عام در اجتماع آغازین‌اند - در امتیازات برجسته‌ی بخشی خاص از آن قشر تبلور می‌بخشد. او قدرت را به امری حرفه‌ای مبدل می‌کند. او قدرت را امتیاز یک اقلیت برگزیده می‌گرداند، گروهی که تنها شاگردان به دقت گزینش شده، و نه همهی اجتماع، می‌توانند امید وارد شدن به آن را داشته باشند. شخصیت پیغمبرگونه‌ی او ذاتاً گویای ناامنی فرد در مقیاس یک روان‌نژندی اجتماعی است. اگر مرد شکارچی متخصص در خشونت است، و زن خوراک‌جو متخصص در تغذیه و پرورش، شمن متخصص در ترس است. او که هم جادوگر

است و هم پیشگو میان قدرت فوق‌بشری محیط زیست و ترس‌های اجتماع میانجی‌گری می‌کند. وستون لا بار^۱ اظهار می‌کند که در مقایسه با کاهن که «از قادرِ مطلق استدعا می‌کند»، شمن «از جهت روان‌شناختی و اجتماعی قدیمی‌تر است. ... قدرت‌های بیرونی مثل آب‌خوردن به بدن او هجوم می‌آورند و آن را ترک می‌کنند؛ مرزهای اگوی او همین قدر سست، و او‌هامش همین قدر نادرست‌اند.» شاید مهم‌تر از این تمایز این واقعیت باشد که شمن دولتِ نخستینی است که تشخیص‌یافته. شمن و همراهانش، متمایز از سایر اعضای اجتماع آغازین که به طور مساوی در امور مربوط به حیات اجتماعی مشارکت دارند، در دست‌اندرکاری سیاسی حرفه‌ای^۲ هستند. آن‌ها کم‌مانده تا دوستاری^۳ و معصومیتی را ویران کنند که جامعه‌ی خانگی را از جامعه‌ی سیاسی متمایز می‌کند. رادین اظهار می‌کند که شمن‌ها «حتی در بسیط‌ترین تمدن‌های خوراک‌جو، به طور غیر رسمی [با هم] متحد می‌شدند.» «به محض این که الگوهای سیاسی قبیله ظهور یافتند می‌بینیم که شمن‌ها رسماً، در قالب یک گروه یا به صورت جداگانه، با هم متحد می‌شوند.» گروه‌های شمنی‌ای که رادین مد نظر دارد به زبان ساده نهادهای سیاسی نخستین بودند.

وستون لا بار در پژوهش سترگ خویش درباره‌ی شمنیسم و آیین‌های بحران^۴ بر نقش سیاسی شمن‌ها تأکید بیشتری کرده است:

هر زیر‌گروه پیرو آیین در ابتدا یک موجودیت خودمختار،
یک جامعه‌ی بسته، و یک واحد سیاسی است، و از این رو

1. Weston La Barre
3. Amateurism

2. Professional

۴. [افزوده‌ی نویسنده. م.]

5. Crisis cults

هر کلیسایی یک دولت بالقوه است. عجیب است که با این که بر توضیح آیین‌های بحران تأکید فراوان شده، در بیشتر پژوهش‌های راجع به شمنیسم از امر سیاسی غفلت صورت گرفته. هم شمن‌های آمریکای شمالی و هم شمن‌های سیبری ... اغلب علاوه بر محافظت از گروه، رهبری آن را نیز به عهده داشته‌اند، و شمن‌نجان^۱ آمریکای جنوبی عموماً قدرت سیاسی و جادویی را، [که به ترتیب] بر انسان‌ها و بر جهان [اعمال می‌شد]، تلفیق می‌کردند. پل روکس^۲ قدرت اعمالی بر عناصر طبیعی و بر وقایع سیاسی را به طور یکسان در میان شمن‌های چنگیزخان [مغول] مطالعه کرده است، و رنه دِ نیسکیوئیکوویتس^۳ نشان داده است که سرورش دولتی^۴ یا پیشگویی تشریفاتی^۵ در تبت یک خلسه‌ی نبوی واجدِ خصلتِ مشخصاً شمنی است. ووهای چین باستان نیز شمن‌های سیاسی بودند. شمن‌های آسیایی و آمریکایی به روشنی ریشه‌های سنتی یکسانی دارند، و بُعد سیاسی ذاتی آن‌ها به شکل نمایانی در انبیایِ نجاتِ رقص ارواح^۷ آمریکای شمالی و در ایزدشاهان^۸ و شمن‌رئیسان^۹ آمریکای جنوبی، چه آمازونی‌ها و چه آندی‌ها، مجدداً آشکار می‌شود.

لا بار چند صفحه بعد داده‌های مشابهی را برای تقریباً هر ناحیه از جهان و هر تمدن اولیه، از جمله تمدن یونانی‌رومی، به دست می‌دهد.

-
- | | |
|--|------------------|
| 1. Shaman-Messiahs | 2. Paul Roux |
| 3. Rene de Nebesky-Wojkowitz | 4. State Oracle |
| 5. Ceremonial Divination | 6. Wu |
| 7-The Messianic Ghost Dance Prophets . | |
| 8. God-Kings | 9. Shaman-Chiefs |

اما جایگاه شمن در جامعه‌ی آغازین آشکارا نایمن است. در حالی که اغلب برای خدمات جادویی‌اش پاداش فراوانی دریافت می‌کند، اما اگر فنونش نادرست از کار درآیند، ممکن است به منظور انتقام به او حمله کنند یا او را درجا بکشند. از این رو او باید همواره به دنبال پیمان‌های اتحاد باشد، و مهم‌تر از آن، باید ایجاد مراکز قدرت متقابل‌المنافع را دامن بزند تا از او در برابر بدنه‌ی اجتماع محافظت کنند. او به عنوان یک معبر شبه‌مذهبی و یک کیهان‌شناس بدوی در واقع اسطوره‌هایی ایدئولوژیک می‌آفریند که قدرت نخستین را در قدرت بالفعل کنونی متبلور می‌سازند. او ممکن است این کار را با جلب موافقت مسن‌ترها و با تقویت اقتدار آن‌ها بر جوانان، و یا با جلب موافقت جوانان، البته جنگجویان برجسته‌ترشان که می‌توانند جوامع نظامی‌ای از آن خویش شکل دهند، انجام دهد. در مقابل، از آن‌ها حمایتی را دریافت می‌کند که برای دفع اثرات سوء ناشی از اشتباهاتش به شدت به آن نیازمند است. این که او شاید با این قدرت‌ها به رقابت برخیزد یا بکوشد که اقتدار آن‌ها را غصب کند چیزی است که در این مرحله از توسعه رخ نمی‌دهد. نکته اینجاست که شمن سازنده‌ی نهادها و ائتلافات سیاسی است. او نه فقط بر اقتدار مسن‌ترها با رنگ و آب جادویی سیاسی صحنه می‌گذارد، بلکه همچنین بواسطه‌ی نیازش به قدرت سیاسی گرایش به بالا بردن خوی «مردانه»ی اجتماع پدرمحور دارد. او در عناصر پرخاشجویانه و خشونت‌آمیز آن خو و سرشت اغراق، و آن را با مایه‌ی رمزآلودگی و قدرت فوق‌طبیعی تغذیه می‌کند.



در اینجا استیلا، سلسله‌مراتب، و مادونی زنان نسبت به مردان کم‌کم ظاهر می‌شود. اما دشوار بتوان در این روند ظهور طبقات اقتصادی سازمان‌یافته و استثمار نظاممند یک قشر اجتماعی تحت استیلا را ترسیم و تعیین کرد. جوانان یقیناً تحت حکمرانی طایفه یا حکومت سالخوردگان قبیله‌اند. مسن‌ترها، شمن‌ها، و رؤسای جنگجو به

نوبه‌ی خود، امتیازات اجتماعی ویژه‌ای بدست می‌آوردند. اما قواعد کهن حق انتفاع، مکملیت، و حداقل تقلیل‌ناپذیر آن‌چنان در جامعه نهادینه شده‌اند که اقتصاد جهان نخستین آن‌ها را در مقابل این تغییرات اجتماعی سیاسی به طرز شگفت‌آوری مصون می‌دارد. رادین خاطر نشان می‌کند که «اکثر قبیله‌های بومی هیچ گروه‌بندی‌ای از افراد نداشتند که بر پایه‌ی تمایزات طبقاتی حقیقی استوار باشد.» او اضافه می‌کند که «تعداد زیادی از آن‌ها برده‌هایی داشتند، اما در حالی که زندگی آن‌ها به علت نداشتن شأن و مقام نایمن بود، اما هرگز به طور نظاممند به کارهای پست واداشته نمی‌شدند و یک طبقه‌ی فرودست و نازل به معنای امروزیین به حساب نمی‌آمدند.» افراد صاحب ثروت نیز گاهی وجود داشتند، اما همان‌گونه که مانینگ ناش^۱ می‌گوید «در اقتصادهای بدوی و دهقانی، سازوکارهای توازنی^۲ نقشی حیاتی در جلوگیری از تجمع ثروت در یک فرد یا یک گروه ایفا می‌کنند.» این سازوکارهای توازنی اشکال مختلفی به خود می‌گیرند:

عاریه‌های اجباری به بستگان و هم‌خانگان، ضیافت و مهمانی بزرگ در پی موفقیت اقتصادی، رقابت در هزینه‌کردن مانند جشن عمومی سرخپوستان ساحل شمال غربی که در آن مقادیر زیادی از کالاهای ارزشمند تزیین می‌شود، مالیات مناسبی در نتیجه‌ی تصدی منصبی در سلسله‌مراتب مدنی و مذهبی در میان آمریکا^۳، یا بذل و بخشش اسب‌ها و کالاهای توسط سرخپوستان دشت‌ها^۴. بیشتر اقتصادهای کوچک مقیاس راهی برای به‌هم‌زدن و خلط ثروت دارند تا از سرمایه‌گذاری مجدد آن در پیشرفت فنی جلوگیری کنند، و این امر مانع از تبلور یافتن خطوط طبقاتی بر یک مبنای اقتصادی می‌شود.

1. Manning Nash
- 3-Meso-America
4. Plains Indians

- 2.Leveling mechanisms

در واقع ثروت مستقل، یعنی گرانبهارترین هدف شخصی در جامعه‌ی بورژوازی، در جوامع پیشاخط به نظر بسیار مشکوک می‌رسد. اغلب این مدرک مورد استناد قرار می‌گیرد که فرد ثروتمند ساحری است که ثروتش را بوسیله‌ی پیوند شرورانه با نیروهای شیطانی بدست آورده. ثروتی که این چنین بدست آمده یک «گنج» است، قدرت طلسم‌شده‌ای که خارجیت یافته، و ماده‌ای که اساطیر داستان‌های فاوستی^۱ خود را با آن می‌بافند. نفس «استقلال» این ثروت، یعنی رهایی‌اش از کنترل مستقیم اجتماعی، مستلزم شکافی در اساسی‌ترین قواعد کهن آغازین است: یعنی تعهدات دوجانبه‌ای که پیوندهای خونی به وجود می‌آورند. رواج و غلبه‌ی نظام اصل و نسبی، در مقابل نظام ارضی «تمدن»، مستلزم آنست که حتی اگر سلسله‌مراتب و اختلاف در جایگاه وجود دارد، اجتماع از خویشاوندان تشکیل می‌شود، و ثروت آن بنا به گفته‌ی پاتریک مالوی^۲ باید «برای تقویت یا گسترش روابط اجتماعی بکار رود»، نه برای تضعیف یا تقلیل آن‌ها. ثروت تنها درون مؤلفه‌های نظام اصل و نسبی می‌تواند کسب شود، و عملاً توسط سازوکارهای «نظام توازنی» درون اجتماع ته‌نشین و پخش می‌گردد. همان‌طور که مالوی با تیزبینی ابراز می‌دارد: «غنی‌ترین شخص» در اجتماع غالباً «بدبخت‌ترین خواهد بود، زیرا همه‌ی ثروت مادی خودش را بذل و بخشش کرده است.» او تعهدات قطعی و صریحی دارد که «هر زمان که از او درخواست شد ببخشد و مراقب هزینه‌های ازدواج و دیگر وظایف لازم برای بقای اجتماع باشد.»

بدین‌سان طبیعت همچنان جامعه را با میثاق کهن خونی به خود پیوند می‌زند. این میثاق نه تنها بر خویشاوندی به عنوان یک واقعیت اساسی حیات اجتماعی آغازین صحنه می‌گذارد، بلکه شبکه‌ی پیچیده‌ی حقوق و وظایف آن را نیز اعتبار می‌بخشد. پیش

1. Faustian

2. Patrick Malloy

از آن‌که سلسله‌مراتب و استیلا بتوانند در طبقات اجتماعی و استثمار اقتصادی تجسم یابند، پیش از آن‌که عمل متقابل جای خود را به «مبادله‌ی آزاد» کالاها بدهد، پیش از آن‌که دارایی خصوصی جای حق انتفاع را بگیرد و رنج و زحمت به عنوان معیار توزیع وسایل زندگی جانشین «حداقل تقلیل‌ناپذیر» شود، پیش از آن‌که این مجموعه‌ی بسیار وسیع بتواند منحل شود و جای خود را به طبقه، مبادله، و یک مجموعه‌ی مالکانه بدهد، میثاق خونی با همه‌ی اقتضاناتش باید نقض شود.

تا زمانی که یک زمینه‌ی اجتماعی کاملاً تازه برای تأمین روابط طبقاتی و استثمار نظاممند انسان توسط انسان برقرار نشود، سلسله‌مراتب و استیلا در بند میثاق خونی باقی می‌مانند. ما باید این دوره‌ی پیش‌طبقه، و در واقع پیش‌اقتصادی را در توسعه‌ی اجتماعی به وضوح در ذهنمان نگه داریم، زیرا بدنه‌ی ایدئولوژیک وسیع «مدرنیته» - یعنی سرمایه‌داری، به ویژه در شکل غربی‌اش - عمدتاً طراحی شده تا آن را از دید ما بپوشاند. حتی مفاهیمی همچون کمونیسم بدوی، مادرسالاری، و برابری اجتماعی، که انسان‌شناسان و نظریه‌پردازان افراطی این قدر گسترده آن‌ها را تمجید و ستایش می‌کنند، بجای برداشتن این پوشش، نقشی رازآمیز در تداوم آن بازی می‌کنند. درون مفهوم کمونیسم بدوی مفهوم آزاردهنده‌ی «طبیعت بخیل» و «کمبود طبیعی» جا گرفته است که روابط اشتراکی را دیکته می‌کند، به طوری که گویا تسهیم اشتراکی اشیا نسبت به انسان امری برون‌زاد است و نیازهای بقا باید آن را تحمیل کنند تا بتوان بر من‌محوری^۱ «ذاتی» انسان، که «مدرنیته» اغلب آن را با «خودیت»^۲ یکی می‌گیرد، فائق آمد. کمونیسم بدوی نیز در بردارنده‌ی مفهوم دارایی است، و هرچند این دارایی خصلت «اشتراکی» دارد اما باز خودیت را با مالکیت یکی می‌کند. دارایی

1. Egoism

2. Selfhood

به عنوان یک نهاد عمومی حق انتفاع را، که عبارتست از خط بطلان کشیدن بر دعاوی مالکیتی به هر شکل، پنهان می‌دارد. در واقع «دارایی اشتراکی»^۱ از جهت مفهومی و نهادی آن قدر از «دارایی عمومی»^۲، «دارایی ملی»^۳، یا «دارایی جمعی»^۴ فاصله ندارد که بتوان گفت روح خبیث مالکیت از درک و عمل یک جامعه‌ی «کمونیست» کاملاً بیرون رفته است. سرآخر، «مادرسالاری»، حکمرانی زنان بر جامعه بجای مردان، صرفاً ماهیت حکمرانی را تغییر می‌دهد، اما به زوال آن نمی‌انجامد. «مادرسالاری» فقط جنس استیلا را دگرگون می‌کند و بدین وسیله اصل استیلا را تداوم می‌بخشد.

بدین‌سان، «کمبود طبیعی»، «دارایی»، و «حکمرانی» در نفس انتقاد از جامعه‌ی طبقاتی، استثمار، دارایی خصوصی، و طمع ثروت باقی می‌مانند. نقد طبقات با پوشاندن میثاق خونی آغازین که توسعه‌ی سلسله‌مراتب و استیلا را به جامعه‌ی طبقاتی، استثمار اقتصادی، و دارایی محدود می‌کند، صرفاً قید و بندهای اقتصاد را بجای قید و بندهای خویشاوندی می‌نشانند، بجای آن که از هر دو عبور کند و به قلمرو آزادی برسد. این نقد با رها کردن دارایی و نکشیدن آن به چالش حق انتفاع، با نکشیدن حکمرانی به چالش روابط غیرسلسله‌مراتبی، و با نکشیدن کمبود به چالش فراوانی‌ای که گزینندگی اخلاقی نیازها بتواند از آن استخراج شود، حق بورژوازی را بازآفرینی می‌کند. زمینه‌های بسیار مهم‌تر حق انتفاع، عمل متقابل، و حداقل تقلیل‌ناپذیر با یک نقد کمتر بنیادین به‌دست فراموشی سپرده شده‌اند، یعنی با نقد دارایی خصوصی، بی‌عدالتی در توزیع ملزومات زندگی، و درآمد غیرمنصفانه در عوض کار. نقد خود مارکس از عدالت در ملاحظاتش بر برنامه‌ی گوتاه^۵ همچنان

1-Communal property .

2. Public Property

4. Collectivized Property

3. Nationalized property

5. Gotha Program

یکی از مهم‌ترین افاداتی است که به نظریه‌ی اجتماعی رادیکال عرضه کرده، اما محدودیت‌های اقتصادگرایی آن در فحوای کل اثر هویداست.

این محدودیت‌ها در اروپا محوری فهم از تاریخ یک خصلت تقریباً خشن بدست می‌آورند، به ویژه آن‌طور که در تأکیدش بر «نقش ترقی‌جویانه‌ی سرمایه‌داری» و نمونه‌های خشن آن برای جهان غیرسرمایه‌داری بروز یافته است. آیا درست است که، آن‌گونه که مارکس تأکید کرده، «ترقی انسان» پس از رام کردن «تایج عصر بورژوازی، بازار جهان، و قدرت‌های مدرن تولید» بوسیله‌ی قرارداد آن‌ها «تحت کنترل عام پیشرفته‌ترین مردمان» (به طور خاص، اروپاییان) «دیگر به آن بت شنیع کافرکیشی که نه از شاهد بلکه از مجرمه‌ی کشته‌شدگان می‌نوشید شباهتی ندارد»؟ این سخنان نخوت و یکتوربایی را به بدترین شکلش نمایان می‌سازد و آشکارا «پیشاتاریخ» پراهمیت را که جهان غیرغربی با چندین و چند هزاره توسعه بر ساخته است به دست فراموشی می‌سپارد.

مهم است به یاد داشته باشیم که جامعه‌ی طبقاتی مخلوق کل -انسان‌ها نیست. در بی‌رحمانه‌ترین شکل، «دستاورد» آن تعداد اندک از «مردمان پیشرفته» است که عمدتاً محدود به اروپا بودند. توده‌ی عظیم انسان‌هایی که پیش از عصر اکتشاف^۱ سیاره را اشغال کرده بودند بدیل‌های خودشان را برای سرمایه‌داری و حتی برای جامعه‌ی طبقاتی تا حد زیادی بسط داده بودند. ما به هیچ وجه حق نداریم آنان را جوامع متوقف‌شده‌ای به حساب آوریم که عطوفت مهربانانه‌ی «تمدن» و تراشیدن صلیب را انتظار می‌کشیدند. این که اشکال اجتماعی آن‌ها، فناوری‌ها، کارهای فرهنگی، و ارزش‌هایشان، به جای تبدیل شدن به تاریخ‌هایی مستقل به صرف «انسان‌شناسی‌ها» تنزل داده شدند گواه نوعی نیاکان‌گرایی^۲ عقلی

1. The Age Of Exploration

2. Atavism

است که همه چیز را بجز ساخته‌های اجتماعی خودش صرفاً «بقیای» «پیشاتاریخ» خود و «باستان‌شناسی» توسعه‌ی اجتماعی خویش می‌بیند.

آنچه ما این طور متکبرانه در مورد بسیاری از جوامع غیراروپایی «رکود» می‌خوانیم محتملاً ساخت و غنابخشی متفاوت و اغلب بسیار حساس خصلت‌های فرهنگی است که از جهت اخلاقی با پویایی درنده‌خو و مهاجمی که اروپاییان با گستاخی فراوان با «ترقی» و «تاریخ» یکسان می‌گیرند ناسازگار بوده است. همین تخطئه کردن این جوامع و انگ را کد بودن به آن‌ها زدن، [صرفاً] به این علت که صفات و ارزش‌هایی را بر ساختند که اروپاییان فدای کمیت و طمع من‌محورانه می‌کردند، بیشتر از این که تصورات غیراروپایی از حیات اجتماعی را بدست دهد درباره‌ی تصورات غربی از تاریخ و اخلاق‌مداری سخن می‌گوید.

تازه اکنون، پس از آن که «بت‌های کافرکیشانه»ی خودمان، مانند جنگ هسته‌ای و بیولوژیک، و فرهنگ عامه^۱، به اندازه‌ی کافی بادمان را خالی کرده‌اند، کم‌کم می‌توانیم ببینیم که فرهنگ‌های غیراروپایی احتمالاً مسیرهای اجتماعی پیچیده‌ای را دنبال کرده‌اند که اغلب از مسیرهای ما زیباتر و زیرکانه‌تر بوده‌اند. ادعای تفوق فرهنگی بر جهان و قائل شدن حق تسخیر برای خودمان علیه خودمان نشانه گرفته است. ما ناگزیر شده‌ایم که رو به سوی فرهنگ‌های دیگر کنیم، نه فقط برای ارزش‌های مشفقانه‌تر، فهم و ادراک ظریف‌تر، و بینش‌های بوم‌شناختی غنی‌تر، بلکه همچنین برای بدیل‌های فنی‌ای برای «توان‌های تولید» بسیار پیچیده‌مان، توان‌هایی که همین حالا هم غلبه‌ی بر ما و تهدید تمامیت حیات بر روی سیاره را آغاز کرده‌اند. اما تا همین اواخر، نظام متداول استیلیمان نه فقط ما را نسبت به تاریخ کامل توسعه‌ی اجتماعی خودمان کور کرد، بلکه از فهم روشن توسعه‌های اجتماعی بدیل

نیز بازداشت، توسعه‌هایی که برخی‌شان به مراتب از مال خودمان بهترند، و برخی دیگرشان به اندازه‌ی مال خودمان بدند، اما به ندرت بدترند. اگر قرار است این توسعه‌ها گذرگاه‌های اخلاقی و فنی بدیلی را به سوی آینده‌ای بهتر برایمان تأمین کنند، باید دوباره میراث پردامنه‌ی استیلا را که این طور جلوی دیدمان را سد کرده واری کنیم.

معرفت‌شناسی‌های حکمرانی

انتقال از جوامع سلسله‌مراتبی به جوامع طبقاتی در دو سطح رخ داد: سطح مادی و سطح سوپزکتیو. یک انتقال آشکارا مادی در ظهور شهر، دولت، فنون اقتدارگرایانه، و اقتصاد بازار به شدت سازمان‌یافته متجسم شد. انتقالات سوپزکتیو در پیدایش یک درک و فهم سرکوب‌گر و پیکره‌ای از ارزش‌ها، به طرق مختلف ذهنی‌سازی کل قلمرو تجربه در راستای خطوط فرمان و اطاعت، خود را نشان دادند. این ذهنیت‌ها را به حق می‌توان، با استفاده از یک اصطلاح فلسفی گسترده، معرفت‌شناسی‌های حکمرانی^۱ خواند. این معرفت‌شناسی‌های حکمرانی نیز به اندازه‌ی هر توسعه‌ی مادی دیگر بسطِ پدرسالاری و یک اخلاقیات^۲ من‌محور را در حکمرانان جامعه دامن زدند، اما در افراد تحت حکمرانی یک سازواری روانی ریشه‌دار در گناه و چشم‌پوشی^۳ [از حقوق خود] را پروراندند. همان‌گونه که خشم و پرخاش بدنمان را برای مبارزه یا فرار مهیا می‌سازد، جوامع طبقاتی هم ساختارهای روانی‌مان را برای فرمان یا اطاعت سازمان‌دهی می‌کنند.

یک عقلانیت سرکوب‌گر، که نباید آن را با عقل بما هو اشتباه گرفت، تغییر اجتماعی از جامعه‌ی ارگانیک به جامعه‌ی طبقاتی را شدیداً گنگ و مبهم ساخت. عقل همواره کمال بشری را با آگاهی از خود، با وضوح منطقی، و با نجات از غرق‌شدگی کامل در جهان مه‌آلود و مبهم اسطوره‌های شعری یکسان می‌گیرد. حتی موضوعاتی چون ایمان و دین هم به صورت عقلانی تفسیر شده‌اند، به صورت تئولوژی‌های بسیار نظام‌مندی که به طریق عقلی از چند

1. Epistemologies Of Rule

2. Morality

3. Renunciation

عقیده‌ی بنیادین معدود استنباط شده. اما این برنامه‌ی گسترده‌ی انسان‌سازی^۱ [و تمدن‌سازی] - از جامعه‌ی ارگانیک به طبقاتی - بدون هیچ بنیان اخلاقی روشنی برای کمال انسان که واجد یک محتوای عقلانی قطعی باشد رخ داد. از این رو ظهور جامعه‌ی طبقاتی از همان آغازش گرفتار یک تناقض‌نماست: عقل به معنای ابزار یا روش دستیابی به اهداف اخلاقی چگونه می‌تواند به عقل به معنای خصیصه‌ی ذاتی یا معنای این اهداف اخلاقی بپیوندد و با آن یکی شود؟

بطور غم‌انگیزی آن‌گونه که اندیشمندان عصر روشنگری با خوش‌بینی باور داشتند، حل این تناقض‌نما تنها به عهده‌ی عقل واگذار نشده بود. بحران‌ها جامعه‌ی طبقاتی را از آغاز از هر سو احاطه کرده‌اند. آن‌ها دست کم در جهان غرب میراث استیلایی را ایجاد کردند که چنان نیرومند و سهمگین است که این خطر را دارد که ما را به ورطه‌ای بکشد که چه بسا اصل حیات اجتماعی را در خود غرقه سازد. نتیجه‌ی آن پیدایش یک عقل‌ستیزی بیجاست که آن قدر عصبانی و در خصومتش با ذهن^۲ یک‌دنده است که اصلاً بینایی‌اش را برای دیدن خود میراث استیلا از دست داده است. به شدت محتمل است که با گذشتن از ذهن به نفع شهود، گذشتن از عقلانیت به نفع صرفِ تکانه، گذشتن از انسجام به نفع التقاط، و گذشتن از کلیت به نفع واحدیت رمزآلود، این میراث را تقویت کنیم، تنها به این علت که از باطل کردن طلسم این میراث با تحلیل‌های عقلانی سرباز می‌زنیم.

در واکنش علیه اندیشه‌ی روشنگری باید عقل را بدون «عقل‌گرا»^۳ شدن و بدون فروکاستنش به صرفِ فن نجات داد. به ندرت جامعه‌ی _مانند امروز، که نفسِ بقای بشر در مخاطره است، به فهمی روشن

1. Humanization
3. Rationalistic

2. Mind

از طریقی که حکمرانی را ذهنی‌سازی می‌کنیم و فهمی روشن از تاریخ استیلا چنین نیاز مبرمی داشته است. در هر صورت، تنها با بکاربردن عقل، و نه با تعقل‌ورزی درباره‌ی عقل است که ذهن نویدها و دام‌هایش را برملا می‌کند. بهتر آن خواهد بود که قوای عقلانی خویش را بکارگیریم و بعداً بر رویشان تأمل کنیم، تا این که آن‌ها را یکجا به میراثی تاریک وانهییم که ممکن است خودِ ذهن را محو و نابود کند.

سطوح مادی و سوپژکتیو که جوامع سلسله‌مراتبی بر اساس آن‌ها به صورت جوامع طبقاتی متبلور شدند به طور دقیق قابل تمییز نیستند. با استفاده از بیان اندیشه‌ی اجتماعی و ویکتوریایی، ما نمی‌توانیم به آسانی از یک سطح به عنوان «مبنای» سطح دیگر سخن بگوییم؛ در واقع، این دو سطح به طور لاینفک در هم تنیده‌اند. شهر که از اوائل تاریخ به صورت «معلول» تغییرات اساسی از خویشاوندی به سرزمین‌گرایی^۱ ظاهر می‌شود، به عنوان عرصه‌ی انحلال میثاق خونی آن قدر اهمیت حیاتی دارد که تنها می‌توان آن را یک «علت» به حساب آورد، هر قدر هم که نسبت به تغییرات مهم در فنون و ایدئولوژی [یک علت] فرعی و کمکی به نظر برسد. در حقیقت زندگی شهری از آغاز چنان جایگاه مبهمی را در منطق عقل سلیم مبتنی بر علت و معلول اشغال می‌کند که بهتر است این مفاهیم را محتاطانه بکار ببریم.

این مقدار واضح است: میثاق خونی، که بیش از هر مؤلفه‌ی دیگری ارزش‌ها و نهادهای کهن آغازین را تا حد معینی به هم پیوند می‌داد، تنها زمانی می‌توانست از میان برود که دعاوی پیوندهای خونی بتواند جای خود را به دعاوی پیوندهای مدنی بدهد. واژگان مقدسی همچون برادر و خواهر تنها پس از آن که نظام سرزمینی

1. Territorialism

شروع کرد به منحل کردن نظام خویشاوندی یا دست کم تضعیف رشته‌ی مسؤولیت‌های آن توانستند واقعیات طبیعی الزام‌آور نباشند.^۱ پس از آن، «برادری» به طور فزاینده‌ای به جای علقه‌های خویشاوندی معنای اشتراک‌مندی در مصالح مادی و سیاسی را به خود گرفت، و «خواهران» برای متحد ساختن مردان در انجمن‌های اجتماعی برادری برپایه‌ی نیازهای نظامی، سیاسی، و اقتصادی، به وسایل برقراری پیمان‌ها مبدل شدند.

دشوار بتوان در مورد تأثیر اجتماعی و فرهنگی این مؤلفه‌های مادی و سوژکتیو، که این طور آشکار در توسعه‌ی شهر و دولت ریشه دارند، غلو کرد. بشر به میثاق خونی نخستین با چنان سرسختی‌ای چنگ می‌زد که اشکال اجتماعی آغازین، حتی پس از این که از محتوایشان خالی شده بودند، اغلب دست‌نخورده باقی ماندند. طوایف در بسیاری از موارد یکباره نابود نشدند؛ آن‌ها اغلب خود را حفظ کردند و همچون خانواده‌های گسترش‌یافته‌ای به صورت سایه‌های گذشته دوام آوردند. در واقع، آن‌ها در برخی از جوامع به عاملیت‌هایی برای دولت تازه‌پدیدآمده مبدل شدند؛ نخست در خدمت گروه‌های نخستین روحانیون [یا کاهنان]^۲ قرار گرفتند، و سپس بقایایشان در خدمت سردسته‌های نظامی و شاهان قرار گرفت.

در اینجا فعالیت‌های ایدئولوژیک روحانیت نخستین را که از تغییر و

۱. این بدین معنا نیست که ظهور شهرها بلافاصله و بدون در نظر گرفتن وضعیت قومی یا اجتماعی ساکنان شهروندی را به آنان اعطا کرد. کاملاً برعکس، قومیت، واقعی یا ساختگی، همچنان اساس دآوری را برای همبستگی شهری شکل می‌داد، و شهر تنها به تدریج بود که ساکنانش را از واقعیات یا اسطوره‌های تبار مشترک جدا کرد. آسیب‌پذیرترین قربانی جامعه‌ی شهری طایفه یا شاید به طور عام‌تر پیوندهای گروهی و مسؤولیت‌های مبتنی بر خویشاوندی بود. شهرها تا دوران رومی، زمانی که ضرورت امپراطوری وفاداری گروه‌های قومی متشدد را ایجاد کرد، امتیازات خاصی را به درجات مختلف به اعضای می‌دانند که مدعی تعلق به یک تبار مشترک بودند، برخلاف بیگانگان که اغلب به مناطق جداگانه‌ی شهر محدود می‌شدند، همان‌طور که یهودیان در قرون وسطی در گتوها بودند.

۲. [«کاهن» و «روحانی» را به یک معنا و در ترجمه‌ی Priest بکار می‌بریم. م.]

تبدل شمنیسم پدیدار شد حس می‌کنیم. روحانیت با خلاصی کردن خودش از آسیب‌پذیری‌های اجتماعی شمن، که بدنش صرفاً ظرف و محلی برای ارواح بود، نقش دلّالی و میانجی‌گری کیهانی را میان انسان و ایزدانش ایفا می‌کند، ایزدانی که به طور فزاینده‌ای انسان‌شکل می‌شوند و نباید با ارواح طبیعت که محیط زیست جامعه‌ی ارگانیک را پرمی‌کردند اشتباه گرفته شوند. تئولوژی رفته‌رفته بر پیشگویی تفوق پیدا می‌کند. ظاهراً توضیحات عقلانی درباره‌ی خاستگاه‌ها، فعالیت‌ها، و سرنوشت کیهان - توضیحاتی که گرانبار از معرفت‌شناسی حکمرانی بودند - می‌خواستند جانشین جادو شوند. روحانیت با تأکید بر «گناه» انسان «خطاکار» و ناخرسندی ایزدان توانست مصونیت از شکست بدست آورد، مصونیتی که شمن همواره فاقد آن بود. شکست‌های فنی شمن که نوعاً جایگاه اجتماعی‌اش را آن قدر ناایمن می‌کرد با ظهور روحانیت توانستند به عنوان گواهی بر قصور اخلاقی خود اجتماع بازتفسیر شوند. خشکسالی، بیماری‌ها، سیل‌ها، هجوم ملخ‌ها، و هزیمت در جنگ‌ها - که به عنوان بلاهای انسان باستانی در کتاب مقدس ذکر شده‌اند - به عنوان انتقام و کیفر ایزدان خشمگین برای خطاکاری‌های اجتماع بازتفسیر شدند، نه صرفاً به عنوان عمل شوم ارواح خبیثه. در واقع، شکست فنی از گروه روحانیون به انسان گنهکاری منتقل شد که باید بواسطه‌ی قصورات اخلاقی‌اش تاوان می‌داد. و تنها تضرع و التماس روحانیون، به مدد قربانی‌های سخاوتمندانه به شکل کالاها و خدمات، می‌توانست انسان را نجات دهد، اعمال کیفرجویانه‌ی ایزدان را خنثی کند، و هماهنگی سابق را که میان انسان و خدایانش وجود داشت بازیابد. قربانی و تضرع در طول زمان به تلاش پیوسته‌ای مبدل شدند که نه اجتماع و نه گروه روحانیون هیچ کدام نمی‌توانستند از آن کوتاه بیایند. زمانی که این تلاش نهادی‌سازی و از یک امر گهگاهی به یک امر دائمی مبدل شد، نخستین تئوکراسی‌ها را پدید آورد که دوشادوش نخستین شهرها جریان داشتند، شهرهایی که کانون‌ها و مراکزشان همواره عبارت بود از معبد، اقامت‌گاه روحانیون، انبارها،

بازار پیشه‌وران، سکونت‌گاه‌های صنعت‌کاران، و تأسیسات اداری. زندگی شهری با قربانگاه آغاز شد، نه با بازار، و احتمالاً با دیوارهایی که به منظور مجزا کردن مکان مقدس از مکان طبیعی افراشته شده بودند، نه به عنوان حصارهای دفاعی.

تأمل بر روی انواع پیچیده‌ی طرح‌های ایدئولوژیک این قالبی پرنقش و نگار جدید با نقش‌های واضح‌ش که نشان از طبقه و استثمار مادی دارند نفس‌گیر خواهد بود. گروه روحانیون با تبدیل کردن ارواح و دیوهای طبیعی این جهانی به ایزدان و شیاطین انسان‌گون^۱ فراطبیعی با زیرکی یک نظام اجتماعی و ایدئولوژیک کاملاً نو، و در واقع، یک طریق جدید برای ذهنی‌سازی حکمرانی خلق کرد. ایزد نگهبان اجتماع رفته‌رفته تبدیل به جانشینی برای کل اجتماع شد، به بیان دقیق، تبدیل شد به تشخص و تجسم یک انسجام و همبستگی آغازین که به تدریج زرق و برق سلطه‌ی کامل اجتماعی را بدست آورد. لودویگ فویرباخ^۲ زمانی که ابراز کرد که الاهان و الاهگان انسان‌گون ما فرافکنی‌های خود انسان به یک جهان دینی فراواقعی^۳ بودند، نزدیک بود ناخواسته ما را گمراه کند. آن‌ها در حقیقت فرافکنی گروه روحانیون به یک انجمن‌خدایان^۴ کاملاً واقعی^۵ واجد استیلائی اجتماعی و استثمار مادی بودند.

به هر صورت، زمین‌های اشتراکی و محصولشان، که زمانی بواسطه‌ی رسم حق انتفاع در دسترس همگان بودند، اکنون موهبت ایزد فراطبیعی‌ای گردیده بودند که دلال‌های زمینی‌اش خواسته‌ها، نیازها، و فرامینش را اعلام می‌کردند. آن‌ها در نهایت به یک سلطه‌ی تئوکراتیک بر اجتماع، کارش، و محصولش دست یافتند.

1. Humanlike

2. Ludwig Feuerbach

3. Larger-than-life

4. Pantheon

5. All-Too-real

یافتند. دارایی اشتراکی، با بازی با تناقض در اصطلاحات، به همراه یک انتقام ظهور یافته بود، یعنی کمونیسم و اشتراکیت الوهیت و مجریان زمینی‌اش. کل اشتراکی^۱ که زمانی در اختیار کل اجتماع بود، اکنون در اختیار «واحد»^۲ الوهی قرار گرفته است، گرچه آن واحد صرفاً یک ایزد حامی در انجمن خدایان فراطبیعی باشد، ایزدی که با همان نقش تشخیص‌دهی به اجتماع و وحدتش آن را به جماعت مطیعی مبدل ساخته بود که نخبگان روحانیت بر آن حکمرانی می‌کردند. ارواح طبیعت که جهان کهن آغازین را پر کرده بودند در ایزدان نگهبان جذب و محو شدند. ایزدانوی مادر که نماینده‌ی باروری طبیعت از هر نوعش بود، به همراه انواع بسیار گوناگون ایزدان زبردستش، زیرپای «سرور لشکر فرشتگان»^۳ له شد، کسی که قوانین اخلاقی تند و خشنش در ساحت مجرد فراطبیعت آسمانی تدوین شده بود.

طایفه نیز مانند گروه روحانیون به یک گروه اقتصادی تغییر شکل داد. اجتماع که زمانی کنش‌گر اصلی اشتراکی‌سازی به شمار می‌آمد به منبع کار اشتراکی بی‌کنش و صرف ابزار تولید مبدل شد. خصلت‌های جمعی و اشتراکی، مطابق با یک تفسیر بسیار قدیمی از ماهیت استثمارگر آن کمونیسمی که پیرامون سلسله‌مراتب ساختار یافته، به همان اندازه که خود را وقف هماهنگی فنی، استثمار، و عقلانی‌سازی می‌کردند ارزش‌گذاری شدند. بدین طریق، جامعه‌ی طایفه‌ای در وهله‌ی نخست به هیچ وجه از میان نرفت، بلکه علیه خودش بکار گرفته شد تا ثروتی از اشیای مادی تولید کند. در واقع، گروه روحانیون به طایفه‌ای مستقل مبدل شد که خود را مانند طایفه‌ی بنی‌لاوی عبرانی برتر از همه‌ی طوایف می‌پنداشت. گروه روحانیون به چیزی کاملاً جدید تبدیل شد: طبقه.

1. The communal whole

2. One

3. Lord of Hosts

ثروت انباشته، که اکنون به صورت مجموع قربانی‌های مادی اهداشده توسط انسان به ایزدان متصور بود، از خصلت‌های شیطانی‌ای که جامعه‌ی ارگانیک به گنج نسبت می‌داد بری شد. معابد ثروتمندی که در جهان قدیم و جدید پدیدار شدند گواه مقدس‌پنداری ثروت انباشته، و بعداً مقدس‌پنداری غنیمت به عنوان پاداش شجاعت، و نهایتاً مقدس‌پنداری خراج به عنوان حاصل سلطه و حاکمیت سیاسی‌اند. هدایا که زمانی نماد اتحاد میان مردم در قالب نظام‌های حمایت دوجانبه بودند اکنون به عُشریه و مالیات برای امنیت فراطبیعی و سیاسی تغییر شکل دادند. تغییر آرام طوایف اشتراکی به نیروهای کار، تغییر زمین‌های اشتراکی به دارایی‌های ملکی روحانیت، تغییر اسطوره‌های تسکین‌دهنده به داستان‌های مذهبی سرکوب‌کننده، تغییر مسؤولیت‌های خویشاوندی به مصالح طبقاتی، تغییر فرمان سلسله‌مراتبی به استثمار طبقاتی، همه و همه بیشتر شبیه جایجایی‌های [کانون] تأکید بر نظام‌های سنتی حق جلوه‌گر شدند تا گسست‌های نمایان از رسوم مقدس. اگر از آثار مخرب و فاجعه‌آمیز تهاجمات قطع نظر کنیم، به نظر می‌رسد که جامعه‌ی آغازین به سوی وضع تازه‌ی جامعه‌ی طبقاتی اغوا شده است بدون این که آشکارا بخواهد چارچوب‌های جامعه‌ی ارگانیک را وانهد.

اما تنها در حوزه‌ی نفوذ معابد نبود که این تغییرات رخ داد. داده‌های نسبتاً جدید از میان‌رودان و مقایسه‌های تحسین‌برانگیز رابرت مک‌آدام^۱ بین میان‌آمریکا و میان‌رودان آشکار می‌سازد که ساحت مدنی مرد جنگجو به همان اندازه عمیق در تغییر شکل جامعه‌ی ارگانیک به جامعه‌ی طبقاتی دست داشته که ساحت روحانی گروه روحانیت تأثیر داشته. روحانیت دارای قدرت ایدئولوژی بود، قدرتی که به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، زیرا قدرتی است که بر اطمینان و عقیده اتکا دارد. جنگجو قدرت تحکم و زورگویی داشت،

1. Robert McAdam

قدرتی که بر تأثیرات الزام‌آور ورزیدگی فیزیکی، تسلیحات، و خشونت استوار بود. در حالی که مصالح گروه روحانیون و جامعه‌ی نظامی درهم‌تنیده بود، برخی اوقات، که کم هم نبود، این دو گروه از هم جدا می‌شدند و در مقابل هم قرار می‌گرفتند. جنگجویی که با چنین ضدیتی روبرو می‌شود معمولاً در تحقق بخشیدن به مصالحش از روحانی‌ای که میان اجتماع و ایزدانش به عنوان یک عامل مذهبی یا دلال ایستاده مصرتر و پی‌گیرتر است. نه ایدئولوژی‌ها و نه نهادهایی که این دو شخصیت تاریخی مختلف خلق می‌کنند یکسان نیستند و اصلاً برای ایجاد اثرات اجتماعی یکسان برنامه‌ریزی نشده‌اند. جوامع جنگجویی که درون جامعه‌ی ارگانیک پدید آمدند در ریشه‌کن کردن آن اصرار بیشتری داشتند از گروه‌های روحانیتی که، پس از آن‌که توسط نهادهای سلسله‌مراتبی دستخوش تعدیلات فراوان شدند و اعمال شمنی را به جادو و طبابت عامه وانهادند، بیرون از جامعه‌ی ارگانیک پدید آمدند. جنگجویان جانشین اسلاف تئوکراتیک خود شدند و ظاهراً بر همان تغییرات ایدئولوژیکی سوار شدند که تئوکراسی‌ها ایجاد کرده بودند. بدین طریق، از رئیس جنگجو و همراهان نظامی‌اش بود که تاریخ نجیبان کلاسیک و اربابان ملاک خود را بدست آورد، کسانی که دولت سیاسی و بعداً سلطنت متمرکز را همراه با روحانیتی از آن خویش ایجاد کردند. این اخوت عمده‌تا نظامی نظام اصل و نسبی جامعه‌ی قبیله‌ای را با زور سرنیزه نقض می‌کرد و سرانجام نیز تقریباً کنترل آن را بر حیات اجتماعی از بین برد. و بازهم طوایف دوام آوردند، مانند کاپولی^۱ آزنک‌ها و واحدهای خانوادگی نسبی جامعه‌ی سومری، گرچه به تدریج از قدرت اجتماعی محروم شدند.

تئوکراسی‌ها با برخی از ویژگی‌های دموکراتیک زندگی قبیله‌ای، همچون گردهم‌آیی‌های مردمی و شوراهای مسن‌ترها، هم‌نوايند. تا جایی که امتیازات گروه روحانیت محترم شمرده شود دموکراسی

قبیله‌ای و تئوکراسی در واقع می‌توانند یکدیگر را از جهت نهادی تقویت کنند، دو امری که یکی از آن‌ها با علائق مادی بدنه‌ی امر سیاسی سروکار دارد، و دیگری با علائق مادی معبد و امر مقدس. نوعی تقسیم فعالانه‌ی وظایف میان این دو ممکن است پدید آید که جوامع برادرانه‌ی نظامی آن را صرفاً محدودیتی خوارکننده برای عطش قدرت مدنی تلقی می‌کنند. نخستین نزاع‌ها میان کلیسا و دولت در آغاز نزاع‌هایی سه‌جانبه بود که مطالبات دموکراتیک طوایف را نیز درگیر می‌کرد، و در نهایت اما به حذف کامل آن‌ها از صحنه‌ی نزاع انجامید.



همان‌گونه که سال‌ها استدلال کرده‌ام، دولت مجرد منظومه‌ای از نهادهای دیوان‌سالارانه و تحکم‌آمیز نیست. دولت همچنین کیفیتی ذهنی است، یک ذهنیت تزریق شده برای تنظیم واقعیت. در نتیجه، دولت تاریخی دراز دارد، نه فقط از جهت نهادی و رسمی، بلکه همچنین از جهت روان‌شناختی. منهای تهاجمات شگفت‌انگیزی که در آن‌ها مردمان غالب مغلوبان را یا به طور کامل به اطاعت خود وامی‌داشتند و یا تقریباً نیست و نابود می‌کردند، دولت به تدریج متطور می‌شود، و در سراسر توسعه‌ی تاریخی‌اش اغلب در چنان اشکال ناتمام یا التقاطی‌ای متوقف می‌شود که تعیین حدود و ثغورش با اصطلاحات سیاسی دقیق تقریباً ناممکن است.

قابلیت دولت برای حکمرانی کردن با اجبار و زور همواره محدود شده است. اسطوره‌ی یک دولت کاملاً قاهر و قادر مطلق داستانی خیالی است که با خلق احساس ترس و ناتوانی در ستمدیدگان که به سکوت‌گرایی^۱ اجتماعی ختم می‌شود به خوبی هر چه تمام‌تر به تشکیلات دولتی خدمت کرده است. بدون حد بالایی از همکاری، حتی از طبقات اجتماعی‌ای که بیش از همه قربانی شده‌اند، مانند غلامان مملوک و بردگان، اقتدار دولت سرانجام از

میان خواهد رفت. ترس و بی‌تفاوتی در برابر قدرت دولت دو محصول شرطی‌سازی اجتماعی‌اند که نفس قدرت را ممکن می‌سازند. از این رو، نه تبیین‌های مربوط به خاستگاه‌های دولت که مبتنی بر خودجوشی یا درونباشی‌اند، و نه تعلیل‌های اقتصادی برای پیدایش آن، یا نظریات مبتنی بر تسخیر و فتح (بجز فتوحاتی که منجر به نابودی تقریبی می‌شوند)، هیچ کدام توضیح نمی‌دهد که چگونه جوامع توانستند از وضعیت بی‌دولتی به دولت بجهند و چگونه جامعه‌ی سیاسی در سرتاسر جهان به یکباره منتشر شد.

همچنین هرگز یک جهش یکتا نبوده که می‌توانسته موجب این تنوع گسترده‌ی دولت‌ها یا شبه‌دولت‌هایی شود که در گذشته به وجود آمدند. دولت ابتدایی سومر که در آن انسی صاحب حکومت^۱، یا همان سروران نظامی، که بارها توسط گردهم‌آیی‌های مردمی مورد واریسی قرار گرفتند، دولت آتک‌ها که با کشمکش میان کاپولی و نجیبان روبرو شد، سلطنت‌های عبرانی که انبیایی که به رسوم دموکراتیک «پیمان بادیه‌نشینی»^۲ (تعبیر ارنست بلوخ) تمسک می‌کردند بارها آرامش‌شان را برهم زدند، و دولت آتنی که به طور رسمی و نهادی در دموکراسی مستقیم ریشه داشت، همه و همه، با وجود همه‌ی اختلاف‌هایشان با یکدیگر و با وجود تضادی که با دولت‌های متمرکز دیوانسالارانه‌ی دوران مدرن دارند، توسعه‌های بسیار ناتمامی را از دولت شکل می‌دهند. حتی دولت فرعون‌ی سلسله‌ی بطلمیوسی که بسیار دیوانسالارانه بود، علیرغم نیازهایش در زمینه‌ی مالیات و کار بدنی، مقدار زیادی از حیات روستایی مصریان را دست‌نخورده باقی گذاشت. دولت‌های متمرکزی که در خاور نزدیک و آسیا پدید آمدند آن قدر متعرض زندگی اشتراکی در سطح جامعه نشدند که دولت مدرن با رسانه‌های جمعی، نظام‌های مراقبتی بسیار پیچیده، و اقتدارش برای نظارت بر تقریباً

1. The governing *ensi*

2. Bedouin compact

هر جنبه از زندگی شخصی شده است. دولت در شکل برآستی تمام شده و تاریخاً کاملی که امروزه مشاهده می‌کنیم تنها پس از آن توانست پدید آید که جوامع، رسوم، و درک و فهم‌های سنتی آن‌چنان فراگیر در راستای مطابقت با استیلا تغییر کردند که انسان تمام حس تعلق خودش را به جامعه‌ی ارگانیکی که از آن نشئت گرفته بود از دست داد.

جامعه‌ی طایفه‌ای با یک تکانه‌ی واحد و شگفت‌انگیز رخت برنست، همان‌گونه که دولت نیز با یک جهش تاریخی واحد برقرار نشد. طوایف تا زمانی که به یک نیروی خنثای اجتماعی تبدیل شوند، در طول مرحله‌ی شهری ابتدایی جامعه نیز همچنان نواحی گسترده‌ای از سرزمین‌ها را برای خود حفظ کرده بودند. جوامع جنگجو، به نوبه‌ی خود، توان نظامی خود را به کمک آن توان اقتصادی‌ای افزایش دادند که با ادعای غنیمت شخصی بودن سرزمین‌های مردمان مغلوب، و نه مردم خودشان، بدست آورده بودند. در واقع، فتح و تسخیر برون‌قبیله‌ای به ثروتمندتر شدن سردستانان جنگ بواسطه‌ی املاک شخصی وسیعی می‌انجامید که اغلب ساکنین بومی آنجا به عنوان برده به ساخت آن واداشته می‌شدند. برای جوامع جنگجویی که اطراف سردستانان جمع شده بودند، بادوام‌ترین غنیمت جنگ و پیروزی عبارت بود از زمین‌هایی که به عنوان مایملک - و در واقع، قلمرو - خود می‌بُردند و آن را به صورت یک سلسله‌مراتب داخلی اربابی متشکل از رعایا، اجیران، غلامان، و بردگان درمی‌آوردند. اگر از روی داده‌های میان‌آمریکا قضاوت کنیم، اقتصاد اربابی نهایتاً بر اقتصاد کاپولی در زمین و محصول فائق آمد. در حقیقت، مدارک سومری و گزارش‌های اسپانیایی از جامعه‌ی آرتک داستان غمبار فروش تدریجی زمین‌های طایفه به اربابان و فروکاهش کشتکاران غذا، اعم از آزاد و اسیر، به وضعیت بردگی

یا اجیری را نقل می‌کنند.^۱ بیرون دیوارهای شهر، در نواحی دوردست‌تر جامعه، زندگی روستایی همچنان مقدار زیادی از سرزندگی خود را حفظ کرده بود. پرتو ضعیف و بقایای طرق قدیمی تا دوران مدرن دوام آوردند. اما میثاق خونی با رسوم و مناسک متکثرش بیشتر حالت نمادین به خود گرفت تا واقعی. جامعه‌ی طبقاتی جای جامعه‌ی سلسله‌مراتبی را گرفت، همان‌گونه که جامعه‌ی سلسله‌مراتبی بجای ویژگی‌های برابری خواهانه‌ی جامعه‌ی ارگانیک نشسته بود.

این تغییر روبنده و فراگیر و انتقال از پیوندهای اجتماعی مبتنی بر خویشاوندی، حق انتفاع، و مکملیت، به طبقات، مالکیت، و استثمار نمی‌توانست بدون تغییرات جانبی در فنون رخ دهد. بدون کشاورزی در مقیاس بزرگ، که اکنون عموماً مردان آن را اداره می‌کردند، و خیش زدن با توان حیوانات، که جای بیل و کج‌بیل زنان را گرفت، دشوار قابل تصور بود که مازدها برای حمایت از روحانیان، پیشه‌وران، کاتبان، محکمه‌ها، شاهان، لشکرها، تشریفات دیوانسالاری، و خلاصه برای حمایت از ملزومات گسترده‌ی یک دولت به اندازه‌ی کافی افزایش یابند. اما چند تناقض‌نمای فرهنگی پیش روی ماست. جامعه‌ی آرتک، علیرغم ساختار طبقاتی نمایانش، هیچ پیشرفتی را در فناوری فراتر از ساده‌ترین [فناوری‌های] اجتماعات پوئبلو از خود نشان نداد. در میان جوامع سرخپوست آمریکا هیچ خیشی که زمین را شخم زند، هیچ چرخ‌ی برای حمل و نقل - گرچه چرخ در اسباب‌بازی‌های آرتک‌ها دیده می‌شود - و هیچ

۱. فروش زمین‌های طایفه را نباید گواهی بر حق انتقال آزادانه‌ی زمین‌های اشتراکی سنتی به بیگانه دانست. نظام فئودالی جدید که به طور عادی در پی ظهور و بعداً تضعیف پادشاهی‌های نظامی آمد همچنان زمین را به عنوان مکانی تقریباً مقدس می‌دید نه به عنوان «ملک واقعی». به احتمال قوی‌تر، زمین‌هایی که به نجیبان نوظهور فروخته می‌شد به عنوان انتقال حق و واگذاری‌ای درون اجتماع و میان مردم طایفه و رهبران نظامی‌شان تلقی می‌شدند. حتی ارسطو هم نمی‌توانست در آتن زمینی بخرد، زیرا یک آتنی اصیل نبود، هر قدر هم که شهرتش فراگیر و آموزه‌هایش تأثیرگذار بودند. او گرچه یونانی بود، اما در آتن هنوز یک بیگانه بود، نه یک شهروند.

حیوان اهلی‌ای برای اهداف کشاورزی نمی‌بینیم. علیرغم جهش‌های بزرگ مهندسی‌شان، کشت غذا از یک پیشه به یک صنعت فروکاسته نشد. برعکس، در جوامعی که خیش‌ها، حیوانات، غلات، و سازوکارهای بزرگ آبیاری اساس کشاورزی را شکل می‌دادند، نهادهای اشتراکی آغازین همراه با معیارهای اشتراکی توزیع همچنان باقی ماندند. این جوامع و ارزش‌هایشان، یا بدون توسعه‌ی طبقات و یا با همبودی اغلب خفت‌بار، همراه با نهادهای فئودالی یا سلطنتی، که بیرحمانه آن‌ها را استثمار می‌کردند، باقی ماندند، اما به ندرت ساختار و معیارهای آن را تغییر دادند.

انسان در بیشتر موارد یا اصلاً به جامعه‌ی طبقاتی «پیشرفت» نکرده است، و یا تنها تا حدودی چنین کرده. کشاورزی خیش‌محور، غلات، و گسترش پیشه‌ها احتمالاً شرط لازم را برای ظهور شهرها، طبقات، و استثمار در بسیاری از نواحی زمین فراهم کردند، اما هرگز شروط کافی را به وجود نیاوردند. آنچه جامعه‌ی اروپایی را، به ویژه به شکل سرمایه‌داری‌اش، این قدر از جهت تاریخی و اخلاقی منحصر به فرد می‌سازد آنست که این جامعه به مراتب از هر جامعه‌ای، از جمله جوامع خاور نزدیک که خود در آن‌ها ریشه داشت، پیشی گرفت، تا حدی که طبقات اقتصادی و استثمار اقتصادی - یا در اصل همان علم اقتصادی که امروزه می‌شناسیم - ذاتی‌ترین جنبه‌های حیات شخصی و اجتماعی را در اختیار خود گرفتند.

به سختی بتوان درباره‌ی محوریت شهر در تحقق این دگرگونی اغراق کرد. زیرا این شهر بود که قلمرو و سرزمین لازم را برای سرزمین‌گرایی، نهادهای مدنی را برای شهروندی، بازار را برای اشکال پیچیده‌ی مبادله، مناطق و همجواری‌های انحصاری را برای طبقات، و ساختارهای ماندگار را برای دولت فراهم آورد. الوار، سنگ‌ها، آجرها، و بیل و کلنگش ملموسیت پایایی را به تغییرات اجتماعی، فرهنگی، نهادی، و حتی اخلاقی دادند، که در غیر این صورت ممکن بود وصف فراری و گذرا بودن امور گهگاهی تاریخ

دَوْرانی بشر را به خود بگیرند یا صرفاً دوباره در طبیعت جذب و هضم شوند، مانند زمین وانهادهای که جنگل دوباره آن را از آن خود می‌سازد. شهر به اعتبار دوام و رشدش ادعاهای جامعه را علیه زیست‌شناسی، ادعاهای صنعت را علیه طبیعت، و ادعاهای سیاست را علیه اجتماع تبلور بخشید. شهر همچون لبه‌ی بُرّان تبر جنگی جامعه‌ی طبقاتی پی‌درپی با مطالبات مکرر خویشاوندی، حق انتفاع، و مکملیت مبارزه کرد و حاکمیت نفع شخصی و استیلا را بر تسهیم و برابری تثبیت نمود. زدودن و از میان بردن شهر دارای یک فرهنگ خاص برای لشکر فاتح عبارت بود از نابود کردن خود آن فرهنگ، و دایر کردن مجدد شهر، چه اورشلیم باشد و چه رم، عبارت بود از بازیابی فرهنگ و مردمی که آن را ساخته بودند. شهر بر روی مذبح‌های میثاق خونی خویشاوندی را از محتوایش خالی کرد، حال آن‌که صورت و شکل ظاهری آن را می‌ستود، تا این‌که این پوسته نیز دورانداخته شد و یک واحد ایجاد نسل باقی ماند که ما با حُسن تعبیر «خانواده‌ی هسته‌ای»^۱ می‌خوانیم.



هر قدر هم که این تغییرات عینی و ابژکتیو به سوی جامعه‌ی طبقاتی فراگیر بوده باشند، باز هم به اندازه‌ی تغییراتی که در ساحت ذهنی و سوژکتیو، پیش از آن‌که طبقات، استثمار، طمع اکتساب، و ذهنیت رقابتی مسابقه‌ی بورژوازی بتواند بخشی از جهاز روانی انسان شود، باید بدست می‌آمدند چالش‌برانگیز نیستند. اگر انسان را تنها از دریچه‌ی معرفت‌شناسی حکمرانی و استیلا، یا بدتر از آن، از دریچه‌ی روابط طبقاتی و استثمار نگاه کنیم، راجع به ماهیتش جدا بد قضاوت خواهیم کرد. هاوارد پرس^۲ اظهار کرده است که «جدایی نمونه‌ی بارز تراژدی است.» اما راه‌های مختلفی برای جدایی وجود دارد. گرچه شاید این «تراژدی» ضروری باشد تا

1. Nuclear family

2. Howard Press

فرد بتواند یکتایی و هویت خود را کشف کند، نباید شکلِ پر حرارتِ اجتماعیِ رقابت و مسابقه میان افراد را به خود بگیرد.

هنوز یک پدیدارشناسی خویشتن که جنبه‌های آشتی‌جویانه و مشارکت‌طلبانه‌ی خودسازی را مورد توجه قرار دهد نوشته نشده است. «من» که باید از میان توده‌ی «آن‌ها»^۱ پدیدار شود، مرز جادویی‌ای که کودک باید پشت سر گذارد تا خود را از تجربیات درهم و برهمی تمییز دهد که مانند سیل بر جهاز حسی حرکتی‌اش فرود می‌آیند، محصول خصومت و ستیز نیست. ترس باید آموخته شود، زیرا یک تجربه‌ی اجتماعی است، درست مانند نفرت. ایدئولوژی عموماً پذیرفته‌شده‌ای که می‌گوید فزونی و رشد من محوری وسیله‌ای مطمئن است که در آن خودیت و فردیت به کمال خود می‌رسند نیرنگ و خدعه‌ی بورژوازی و اس و اساس من‌گرایبی آنست. این اندیشه با پژوهش‌های مادام‌العمر پیازه^۲ درباره‌ی سال‌های نخست کودکی نقض شده است. آن‌گونه که او ابراز می‌دارد:

با سازوکاری که ظاهراً تناقض‌آمیز است و نظیر آن را درباره‌ی من‌محوری اندیشه در کودکانِ بزرگ‌تر شرح داده‌ایم، دقیقاً زمانی که سوژه به بیشترین حد به خودش متوجه است خود را از همیشه کمتر می‌شناسد، و هر قدر که خود را کشف کند خود را در عالم قرار می‌دهد.

در نتیجه پیازه درمی‌یابد که زبان، خوداندیشی، و سازمان‌دهی یک عالم مکانمند، علی‌معلولی، و زمانمند زمانی ممکن است «که خود بواسطه‌ی یافتن خودش از خودش رها شده و خود را به یک مکان، به عنوان چیزی در میان چیزها، حادثه‌ای در میان حادثه‌ها، نسبت می‌دهد.»

انسان نخستین هرگز نمی‌توانست (به تعبیر پیاژه) بدون «چیزی در میان چیزها، حادثه‌ای در میان حادثه‌ها» بودن باقی بماند. داروین‌یسم اجتماعی به کنار، اما اگر موجوداتی در قابلیت عصبی فیزیکی نیرومندی برای ذهنی‌سازی و مفهوم‌پردازی و برای طراحی و محاسبه تخصیص یافته بودند، خود را در یک نبرد هابزی همه علیه همه نابود می‌کردند. اگر عقل، با قابلیتش برای محاسبه، برای جدا کردن و تخریب بکار گرفته شده بود، نه برای وحدت‌بخشی و سازندگی، نفس انسانیت انسان علیه خودش نشانه می‌گرفت و این گونه‌ی زیستی در اعصار گذشته منقرض می‌شد، خیلی پیش از آن که تجهیزات نظامی مدرن را اختراع کند.

فهم و درک آشتی‌جویانه‌ی جامعه‌ی ارگانیک در نگرشش در مواجهه با جهان خارج، به ویژه در جاندارانگاری^۱ و جادو، بروز می‌یابد. جاندارانگاری اساساً بیشتر یک عالم روحی و معنوی آشتی‌جویی و مصالحه است تا صورت تهاجمی مفهوم‌پردازی. این که همه‌ی موجودات «جان»^۲ دارند - به قول هگل، «این‌همانی» محض «روح»^۳ و وجود» - واقعاً زیست و احساس می‌شد. این نگرش در عرف مردمان بسیط پیش‌ساخت شایع است. زمانی که ادوارد بی. تایلور^۴ در بحث کلاسیک خودش از جاندارانگاری خاطر نشان می‌کند که یک سرخپوست آمریکایی «با یک اسب محاجه و استدلال می‌کند، گویی که اسب یک موجود عاقل است»، به ما می‌گوید که مرزهای میان اشیا تابع و نسبی‌اند. سرخپوست و اسب هر دو سوژه‌اند؛ رابطه‌ی میانشان کاملاً فاقد سلسله‌مراتب و استیلاست. «ادراک یک تمایز مطلق روانی میان انسان و حیوان که این قدر در جهان متمدن شیوع دارد در میان (این) نژادهای پست‌تر به -

1. Animism

2. Soul

3. Spirit

4. Edward B. Tylor

دشواری یافت می‌شود.» نفس معرفت‌شناسی این «تژادهای پست‌تر» کیفیتی متفاوت از معرفت‌شناسی خودمان دارد. معرفت‌شناسی پیش‌اخط به وحدت‌بخشی متمایل است نه به جدا کردن: او حیوانات، گیاهان، حتی نیروهای طبیعی و امور کاملاً بی‌جان را همانند انسان‌ها تشخیص می‌دهد. آنچه اغلب در نظر ما انتزاع صرف است در ذهن جاندارانگار پیش‌اخط حیات و خارجیت می‌یابد. مثلاً جان [یا نفس] انسان، در نظر جاندارانگار، نفسش، دستش، قلبش، یا سایر موجودیت‌های آشکارا جوهری اوست.

این نگرش جاندارانگار با تعدیلات و اصلاحات فراوان مدت زیادی پس از برچیده‌شدن جامعه‌ی ارگانیک نیز شیوع داشت. مشکل ما در مواجهه با اوصاف به ظاهر متناقض فلسفه‌ی یونان از تنش میان نگرش جاندارانگار و عقل سکولار نشئت می‌گیرد. طالس و متفکران ایونیایی، گرچه ظاهراً عقل‌گرایند، به این معنا که نگرششان سکولار و مبتنی بر علیت منطقی بوده است، اما باز هم جهان را زنده و به صورت یک ارگانیسم، و به قول کالینگوود^۱ «در واقع به صورت یک حیوان» می‌دیدند. جهان یک شیء «جاندار»^۲ است ... که درونش ارگانیسم‌های کوچک‌تری هستند که جان‌های خودشان را دارند، به طوری که یک تک درخت یا یک نفس در نظر [طالس] هم یک ارگانیسم زنده‌ی فی‌ذاته است و هم بخشی از ارگانیسم زنده‌ی بزرگ یا همان جهان.» این نگرش جاندارانگار در فلسفه‌ی یونان تا زمان ارسطو نیز تا حد زیادی باقی می‌ماند، و از همین روست که ما در تعیین جایگاه اندیشه‌ی یونانی در زمره‌ی اندیشه‌های «ایدئالیست» یا «ماتریالیست» با مشکل مواجهیم.

به نظر می‌رسد که جادو، یعنی فن و شگردی که جاندارانگار برای دستکاری جهان از آن استفاده می‌کند، معرفت‌شناسی آشتی‌جویانه‌ی این درک و نگاه را نقض کند. انسان‌شناسان تمایل دارند که شیوه‌های

1. Collingwood

2. Ensouled

جادویی را به عنوان فنون و شگردهای خیالی «انسان نخستین» برای «تحکم» و واداشتن اشیا به تبعیت از خواست او توصیف کنند. اما یک نگاه دقیق‌تر این فرضیه را پیش می‌نهد که این ماییم که چنین ذهنیت تحکمی‌ای را از جهان آغازین می‌فهمیم. اجتماعات پیشاخط با تقلید جادویی از طبیعت، نیروهایش، یا افعال حیوانات و مردم نیازهای خودشان را به طبیعت بیرون فرافکنی می‌کنند، و لازم است تأکید کنیم که طبیعت بیرونی از همان آغاز به عنوان یک اجتماع همیاور و همزیست به تصور درآمده است. سخن مؤدبانه و ملت‌مانه، یعنی درخواست از یک موجود عاقل - از یک سوژه - برای همکاری و فهمیدن، بر عمل دستکاری مقدم است. مناسک همواره پیش از فعل‌اند و دلالت بر این نکته دارند که باید میان شرکای یکسان گفتگو جریان داشته باشد و نه تحکم صرف. رضایت یک حیوان، مثلاً یک خرس، جزء مهمی از عملیات شکاری است که قرار است در آن کشته شود. وقتی لاشه‌ی آن به اردوگاه آورده می‌شود، سرخپوستان یک چپق صلح^۱ در دهانش می‌گذارند و به علامت آشتی جویی در آن می‌دمند. تقلید ساده و سیراست، که خصیصه‌ی همیشگی جادو و مناسک است، طبعاً و ذاتاً مستلزم وحدت با «ابژه» است، و این یعنی به‌رسمیت‌شناسی سوژگی «ابژه». البته بعدها سخن از عمل جدا شد و سخن مقتدرانه‌ی یک ایزد پدرسالار لازم گشت. تقلید هم در عوض به روشی برای ایجاد همنوایی و هم‌رنگی با جامعه مبدل شد. اما آیین‌های مربوط به سخن به شکل طلسم‌ها و سرودهای کار یک درک و نگاه کهن‌تر مبتنی بر به‌رسمیت‌شناسی متقابل و عاقل‌پنداری طرفین را به یادمان می‌اندازند.

مقصودم این نیست که جامعه‌ی ارگانیک در گوناگونی این وحدت تجربی فاقد یک حس جزئی‌نگر بود. برای جاندارانگار، خرس‌ها خرس بودند، نه گاو میش یا انسان. جاندارانگار هم درست مانند

1. Peace pipe

ما به دقت میان افراد و گونه‌ها تمایز می‌گذاشت و، چنان‌که از نقاشی‌های غارهای پارینه‌سنگی آشکار می‌شود، اغلب توجه قابل‌ملاحظه‌ای به جزئیات نشان می‌داد. انتزاع سرکوب‌گرِ فردِ خرس و تبدیل کردنش به روح خرس، یعنی کلی‌سازیِ روح خرس‌ها که مستلزم انکار خصوصیتشان است، به گمان من یک توسعه‌ی متأخر در شکل‌گیریِ روح جاندارانگاری است. این شکل از تعمیم و کلی‌سازی، که فردِ خرس را موضوعی برای انواع مختلف دستکارانه‌ی شکار بشری می‌گرداند، نخستین گام‌ها را به سمت عینیت‌دهی و ابژه‌سازیِ جهان خارج نشان می‌دهد. احتمالاً پیش از آن‌که ارواح خرس در میان باشند تنها خرس‌های فردی مطرح بودند. این مطلب را تیلور پیش‌می‌نهد، آنجا که می‌گوید اگر «خرسی به یک سرخپوست حمله می‌کرد و او را می‌درید، قضیه از این قرار بود که حیوان در حال خشم و عصبانیت عمداً به او حمله‌ور شده بود، شاید برای این که انتقام صدمه‌ای را که به خرس دیگری وارد آمده بگیرد.» خرسی که اراده دارد، قصدیت و عمد دارد، و خشم و عصبانیت را می‌شناسد برپدیدار^۱ صرفِ یک روحِ خرس نیست؛ موجودی است مجزا و خودمختار.

با انتزاع روح خرس از خرس‌های فردی، با تعمیم دادن آن از جزئی به کلی، و بیش از آن، با تزریق محتوای جادویی به این فرآیندِ انتزاع، در حال توسعه‌ی یک معرفت‌شناسی جدید برای توضیح جهان خارج هستیم. اگر خرس فردی صرفاً برپدیدار یک روح حیوانی است، پس می‌توان طبیعت را با حل کامل جزئی در عام و انکار یکتایی امر خاص و مصداقی عینیت داد و تصور کرد. بدین‌سان کانون نگرش جاندارانگار از سازش با محیط و برقراری ارتباط به استیلا و تحکم تغییر می‌کند.

احتمالاً این فرآیند عقلانی در گام‌های متعدد و به تدریج رخ داده است.

افسانه‌ی ارفئوس، که یکی از قدیمی‌ترین اسطوره‌هاست، همچنان مبتنی است بر اندیشه‌ی روح نگهبان و نه ارباب حیوانات. ارفئوس عالم حیوانات را افسون می‌کند و به صلح و هماهنگی می‌کشد. او در جهان بی‌رحم «چنگ و دندان» یک آرامش‌بخش و تسکین‌دهنده است. از افسانه‌ی ارفئوس وجود زمانی را درمی‌یابیم که تسکین‌دهندگی و انتزاع فرآیندهای مانع‌الجمع نبودند. اما با تغییر کوچکی در کانون تأکید افسانه از تصویر نگهبان حیوانات به تصویر ارباب حیوانات می‌رسیم. این تغییر احتمالاً کار شمن بوده است، کسی که به پیشنهاد ایوار پاولسون^۱ همزمان هم تجسم محافظ صید - یعنی ارباب روح‌هایشان - است و هم تجسم یاور شکارچی. شمن به طریق جادویی حیوان شکارشده را در دستان شکارچی قرار می‌دهد: او اربابی است که غیرمستقیم درگیر اربابیت شده. او به عنوان جادوگر پیر و حرفه‌ای مرزهای جدید شبه‌سلسله‌مراتبی‌ای را برقرار می‌سازد که نگرش قدیم جاندارانگار را از بین می‌برند.

آن فرآیند تقدیس‌شده‌ی تعمیم و دسته‌بندی که عقل نامیده می‌شود خیلی زود به شکلی پیچیده و متناقض ظاهر می‌شود: دستکاری خیالی طبیعت با دستکاری واقعی انسان آغاز می‌شود. گرچه تلاش‌های شمن برای انسجام بیشتر بخشیدن به جهان مبدل به قدرت اجتماعی‌ای می‌شود که به انسان تسلط بیشتری را بر جهان خارج می‌دهد، شمن، و به عبارت دقیق‌تر، جانشینش - یعنی کاهن و روحانی - از آغاز این جهان را تقسیم می‌کند تا آن را دستکاری کند. زنان هم، به عنوان شمن‌زنان و کاهنه‌ها، بیش از مردان در مقابل این پدیده ایمن نیستند. در هر صورت، وستون لا بار یقیناً درست می‌گوید که شکارگر خوراکی‌جویان نخستین ساختار اجتماعی قدرت دنیوی را به ساحت فراطبیعی فرافکنی کردند، همان‌طور سایر گروه‌ها چنین می‌کنند: «تناسب اسطوره

1. Ivar Paulson

با ساختار اجتماعی گروه شکارگر دقیق و کامل است. اسطوره بر هیچ نظام اجتماعی متأخری پیش‌دستی نکرد، زیرا دین صرفاً ساختار اجتماعی معاصر همان زمان را بازتاب می‌داد.»

بعلاوه، می‌توان حدس زد که شمن‌ها و روحانیان همواره مؤثر بوده‌اند. آن‌ها نه تنها تعمیم می‌دادند و تعبیر می‌کردند، بلکه همچنین باز تعمیم می‌دادند و باز تعبیر می‌کردند. نخستین ائتلافاتی که آن‌ها با مسن‌ترها و سردستگان جنگجو شکل دادند و موضوعات مناقشه‌برانگیزی که بعداً با ظهور جوامع کشاورزی روز به روز پیچیده‌تر دامن‌گیرشان شد اقتضائات تازه‌ای را از نبوغ ایدئولوژیک آن‌ها طلب می‌کرد که به نوبه‌ی خود به تعمیم‌ها و تعبیرهای تازه‌ای منجر شدند. برجسته‌ترین شمن‌ها و روحانیان پس از مرگشان دستمایه‌ی ایجاد الوهیت‌ها می‌شوند. سازشی میان جاندارانگاری و دین برقرار می‌گردد که شمنیسم را به گروه روحانیت مبدل می‌سازد. ایزدان نخستین این آمیزش جدید را با ترکیب چهره‌ی حیوان با بدن انسان یا بالعکس، مانند اسفینکس^۱ [یا ابوالهول] و میتور^۲، آشکار می‌کنند. این فرآیند جایگزینی مداوم بی‌امان در کار است تا انجمنی از ایزدان را بدست دهد که کاملاً انسانی‌اند، حتی در رفتارهای هوس‌بازانه‌شان.

همان‌طور که جامعه به آهستگی به سمت سلسله‌مراتب و سپس به سمت ساختارهای طبقاتی پیش می‌رود، ایزدان نیز چنین می‌کنند. ایزد درجه‌ی اول در جامعه‌ی سلسله‌مراتبی‌ای که هنوز آغشته به سنن مادر محوری است عبارتست از ایزدبانوی مادر که باروری و خاک، یعنی قلمروهای به‌هم‌پیوسته‌ی جنسیت و باغبانی را تشخیص می‌دهد. در جامعه‌ای که به خوبی پدرسالاری را استحکام بخشیده - جامعه‌ای که مردان، حیوانات، و خیش را به خدمت کشت غذا می‌گیرد - ایزدبانوی مادر یک مصاحبِ مذکر

1. Sphinx

2. Minotaur

اتخاذ می‌کند و با غلبه‌ی پدرسالاری مقام خود را به تدریج به او می‌دهد. این فرآیند ادامه پیدا می‌کند، از آستانه‌ی «تمدن» می‌گذرد، و به جوامع شهری می‌رسد، تا جایی که اجتماعی‌سازی ایزدان به تئوگونی‌های سیاسی می‌انجامد. اگر اجتماع در انجمن‌ها به رایزنی می‌پردازد، ایزدان نیز چنین می‌کنند، و اگر تأثیر جنگ بر دموکراسی‌های شهری نخستین به استقرار یک حکمران اعلی‌مقام می‌انجامد، یک ایزد اعلی نیز کم‌کم پدیدار می‌شود. مادامی که جهان تحت تسلط میانجی‌گری شمن یا، مهم‌تر از آن، کاهن است، گرایش به این دارد که درون یک موطن مذهبی باقی بماند. جهان هرگز، مادامی که انسان بر انسان استیلا دارد، خود را از امر اسطوره‌ای شعری و مذهبی خلاص نخواهد کرد. اسطوره‌ها تقسیمات اجتماعی را به ابهام می‌کشانند: حتی سردستگان جنگجو هم می‌کوشند تا جایگاه اجتماعی خود را با تبدیل شدن به یک روحانی یا ایزد اعتبار و نفوذ بخشند. نیروهای اجتماعی اقتدارگرا ساخته شده‌اند تا به عنوان نیروهای طبیعی جلوه‌گر شوند، همانند ایزدانی که تشخیص آن نیروها به حساب می‌آیند یا به نظر می‌رسد که آن‌ها را دستکاری و در آن‌ها مداخله می‌کنند.

وقتی اعمال کشتکاران غذا طبیعت را لمس می‌نمود، انسان برای اختراع ایزدانی که بخشی از زمین و خانه بودند هیچ مشکلی نداشت: ایزدان و ایزدبانوانی که اعمال و رفتارشان را اغلب گردش فصول یا استدعا و التماس انسان تعیین می‌کرد. قطعاً جنگ‌ها، فجایع، قحطی‌ها، و بدبختی‌های بزرگ رخ می‌دادند، اما آن‌ها بر خلاف نظم بنیادین طبیعت اتفاق می‌افتادند. مثلاً ایزدان میانرودان دمدمی‌مزاج‌تر و تندخوتر از ایزدانی به نظر می‌رسند که سرنوشت مصر را بدست داشتند، [زیرا] رفتار رودخانه در میانرودان کمتر پیش‌بینی‌پذیر و بیشتر مخرب بود تا رفتار رودخانه در مصر. این تفاوت‌های میان ایزدان هر قدر هم که برجسته باشند، اما در دو

تمدن بزرگ آبرفتی صرفاً تفاوت‌هایی در درجه بودند نه در نوع. طبیعت همچنان مادری پرورش‌دهنده، مراقب، و دلواپس بود. او محصولات فراوان و امنیت را برای آن اجتماعی به ارمغان می‌آورد که او را حرمت می‌نهاد و هرگز از حمایت طبیعت با بخشش انعام خود او سرباز نمی‌زد.

اما این زمین‌های به‌خوبی مهیای کشت‌شده را با دشت‌های بایر و بیابان‌های تفتیده‌ی بادیه‌نشینان مقایسه کنید. در آنجا ناامنی و نزاع میان شبان جنگجویان پدرسالار بر سر حق‌آبه‌ها و گله‌ها یک وضعیت بشری همیشگی است، و به سادگی می‌توان فهمید که چرا ایزدان جدیدی شروع به پدیدار شدن می‌کنند که سیمای دهشتناک‌تری از سیمای ارواح طبیعت، ایزدان، و ایزدبانوان مربوط به باغبانان به خود می‌گیرند. در اینجا، طبیعت بسیار شبیه مشت‌گره‌کرده‌ای است که بوالهوسانه بر سر انسان و رمه‌اش می‌کوبد. هیچ خانه‌ی امنی وجود ندارد که انسان بتواند جان خود را پس از یک روز سخت کاری آرامش بخشد؛ تنها اردوگاه بیابان‌گردها با وضعیت بی‌دوامش هست. نیز زمین‌های پرآب و علف با چشمه‌های خنکی که از میان آن بگذرند وجود ندارد. برای بادیه‌نشینان تنها آسمان‌ها، در ید قدرت خورشید سوزان، آبی‌اند. افق پهناوری که کوه‌ها و فلات‌های میخ‌کوب‌شده در میانش به چشم می‌خورند حس نامتناهی بودن فضا را القا می‌کند، حس امر متعالی و آن جهانی را. زن، که برای باغبان‌ها تجسم باروری و یک طبیعت نسبتاً مهربان بود، در این عالم خشک و خشن هیچ جایگاه نمادینی ندارد، مگر شاید به عنوان ظرفی برای تولید پسران، شبانان، و جنگجویان. زن آن قدر که خوار و خفیف می‌گردد از او

بهره گرفته نمی‌شود.^۱

این شبانان کوچکند، که بواسطه‌ی تغییرات آب و هوایی یا فشار جمعیت در سرزمین از کشاورزی جدا شده‌اند، مردمی بیرون‌شده، همواره سرگردان، و بی‌قرارند. همان ایزدانی آن‌ها را لعن و نفرین کرده‌اند که هنوز به عنوان شبیح یک بهشت گمشده در میان‌شان باقی مانده‌اند. آن‌ها که مردمی گله‌دار و چوپان هستند عمدتاً در میان حیوانات اهلی زنده می‌کنند، حیواناتی که هر کدامشان یک واحد قابل فروش است؛ شمار حیواناتی که یک پدرسالار (یا ریش‌سفید) در تملک خویش دارد ملاک ثروت و اعتبار اوست. قدرت و ثروت را می‌توان با دقت عددی تعیین کرد: با اندازه‌ی چوپانان و شمار پسران شخص. یک معرفت‌شناسی جدید حکمرانی و یک ایزد جدید از این مردم - که تاریخاً همان عبرانیان هستند، کسانی که درک و نگاه شبانی را به نحو اعلی از خود بروز می‌دهند - پدیدار خواهد شد، ایزدی که مبتنی است بر نامتناهیت، بیان خشک و خشن خواست مردانه، و اغلب نفی بیرحمانه‌ی طبیعت. همان‌گونه که اچ. و اچ. ای. فرانکفورت^۲ خاطر نشان کرده‌اند:

انگاره‌ی مسلط بر اندیشه‌ی عبرانی عبارتست از تعالی مطلق

۱. این توصیف بی‌شک یک «نمونه‌ی آرمانی» و پیری است. این توصیف اختلافات و پیچیدگی‌های فراوانی را که در بوم‌شناسی بادیه‌نشینان یا، به طور عام‌تر، شبانان وارد می‌شود در نظر نمی‌گیرد. اکنون توافقی عام وجود دارد که شبانی یک توسعه‌ی متأخر، و در واقع محصول جانبی جامعه‌ی کشاورزی است، و نه «مرحله‌ای واسط میان «مراحل» شکارگری و کشاورزی که انسان‌شناسان قرن نوزدهمی مقرر می‌داشتند. بدینسان ساختار و ارزش‌های بومی پدرسالارانه با سنت‌های مادرمحور طرق قدیمی‌تر زندگی آمیخته شدند. این واقعیت می‌تواند جایگاه دوپهلوی زنان را در بایبل عبری و در بسیاری از اجتماعات شبانی موجود امروزی توضیح دهد. نیز همه‌ی اجتماعات شبانی خود را محدود به شبانی نمی‌کنند. آن‌ها هر زمان بتوانند غذا می‌کارند و تعاملات صلح‌آمیزی با اجتماعات کشاورز در همه‌ی سطوح توسعه در طول تاریخ دارند، هم با آن‌ها تجارت می‌کنند و هم گله‌های خود را بر زمین‌های دروشده‌ی کشاورزان می‌چرانند. من در اینجا اولاً دلمشغول آن چیزی هستم که در جهان شبانی منحصر به فرد است، نه آن چیزی که بسیاری از اجتماعات باغبانی و کشاورزی که هدف یورش شبانان واقع شدند نیز واجد آن بودند.

2. H. and H. A. Frankfort

خداوند. یهوه در طبیعت نیست. نه زمین، نه خورشید، و نه آسمان، هیچ یک الهی^۱ نیستند. حتی نیرومندترین پدیده‌های طبیعی هم چیزی جز انعکاس عظمت خداوند نیستند. حتی نمی‌توان خداوند را نامی داد. ... او مقدس است. این یعنی او یکتا و بی‌همتا^۲ است. ... بدرستی اشاره شده که یکتاپرستی عبرانیان با اصرارشان بر طبیعت مطلق و نامشروط خداوند در ارتباط است. تنها آن خداوندی که از همه‌ی پدیده‌ها برتر است، کسی که با هیچ جلوه و ظهوری مقید نشده، تنها یک خداوند نامحدود می‌تواند منشأ واحد و یگانه‌ی همه‌ی وجود باشد.

پشت سر این کیهان‌شناسی‌ها دیالکتیکی از یک عقلانیت متناقض نهفته است که در آن واحد هم‌رهایی‌بخش است و هم سرکوب‌گر، درست مانند عقلی که در اسطوره نهاده شده. بی‌شک قوای عقلانی واقعی بکار گرفته می‌شوند؛ آن‌ها خود را در مواد شعری اسطوره‌ای فعلیت می‌بخشند. گذار اندیشه‌ی جاندارانگار از فرد به گونه، از خرس‌ها به «ارواح خرسی» پیش‌درآمدی آشکار به تلقی نیروهای طبیعی به عنوان امور الهی همچون انسان است. ایزدان گواه دقیقی هستند بر حضور انسان در طبیعت به عنوان یک نیروی طبیعی مستقل. ممکن است در اینجا وسوسه شویم که زمین‌های بایر و به ویژه بیابان‌ها را به عنوان محیط زیست‌های استیلاگری که بشر را تحت یوغ طبیعت درآوردند، و بادیه‌نشینان را درگیر در «نزاعی» تلخ با طبیعت ببینیم. اما چنین تصویری بسیار ساده‌انگارانه است. خشنی جهان خشک کوچگران در نظر بادیه‌نشینان اغلب یک منبع تطهیر، و در واقع منبع آزادی اخلاقی و شخصی بود. بیابان برای انبیای بزرگ عبرانی، به طور خاص کسانی همچون عاموس، بیش از هر چیز جایی بود که انسان به آن پناه می‌برد تا قوت و ثبات شخصیت و پاکدامنی اخلاقی لازم را برای مبارزه با بی‌عدالتی بدست

آورد. همین امر منشأ شرافت و نجابتی بود که به چوپان نسبت داده می‌شد، کسی که با رماه‌اش سرگردان بود و در خلوت افکار خویش غوطه‌ور و به خدا تقرب بیشتری داشت تا کشتکار غذا. تماس او با صحرا او را در حس درستکاری راسخ گردانیده بود. اهمیت مساهمت سامی یهودی در درک و نگاه غربی ما صرفاً در سمت و سوی پدرسالارانه‌ای که به سلسله‌مراتب‌های از پیش موجود جوامع کشاورزی داد نخبابیده است - این مساهمتی بود که من در اینجا به منظور بررسی دم‌دستی بر آن تأکید کردم. مساهمت سامی همچنین در پاکدامنی اخلاقی و ذهنیت متعالی‌ای نهفته است که تصویر مصداقی و جزئی از طبیعت را که آن قدر میان مردمان روستایی رواج داشت تعمیم داد و به فراطبیعتی مبدل ساخت که هر قدر در انتزاعیتش افراط داشت به طور قابل ملاحظه‌ای عقلانی بود.

بدینسان دین بواسطه‌ی عبرانیان تمایل فزاینده‌ای را به انتزاع، مقوله‌بندی، و نظام‌سازی از خود نشان می‌دهد. بایبل عبری علیرغم همه تناقض‌های آشکارش یک شرح بسیار منسجم از تکامل انسان به سمت پیدایش جامعه است. حتی در کم‌ارزش شمردن پدیده‌های طبیعی توسط عبرانیان هم گسستی با اندیشه‌ی شعری‌اسطوره‌ای کامل، بریدن از پدیده‌های تخیلی، و اشتیاقی به مواجهه‌ی با زندگی بر اساس امور واقعی و تاریخی را مشاهده می‌کنیم. تاریخ اجتماعی به عنوان اراده‌ی خداوند جای تاریخ طبیعی را به عنوان کیهان‌زایی ارواح، دمون‌ها، و موجودات الهی می‌گیرد. آن‌طور که فرانکفورت‌ها تأکید کرده‌اند، عبرانیان:

نه یک تئوری نظورزانه^۱، بلکه یک تعلیم انقلابی و پویا را ترویج دادند. آموزه‌ی یک خداوند واحد مطلق متعالی ارزش‌های بسابقه را کنار زد، ارزش‌های تازه‌ای را اعلان کرد، و یک معنای متفاوتی را برای تاریخ و اعمال انسان در نظر گرفت.

1. Speculative theory

سرنوشت انسان به مرکز صحنه‌ی عقلانی وارد می‌شود: این تقدیر انسان و تقدیر نوع انسان، البته در قالب «قوم برگزیده»، است که موضوع محوری بایبل عبری را شکل می‌دهد.

اما یک عقلانیت برابرنهاد در این «تعلیم انقلابی و پویا» رخنه می‌کند. معرفت‌شناسی حکمرانی توسط عبرانیان به کمال خود می‌رسد و به صورت تصور استعلایی نظم^۱ درمی‌آید. استیلا به امری یکتا و بی‌همتا مبدل می‌شود و امر تقسیم‌ناپذیر را توسط حکم و فرمان تقسیم می‌کند. ساده‌انگاری است اگر یهوه‌ی عبرانی را صرفاً ناشی از تقدم بخشی یکتا پرستانه به او از میان طبیعتی متکثر یا حتی از میان ایزدان انسانی‌ای بدانیم که جهان کافرکیشی را پر کرده بودند. در واقع چنین تلاش‌هایی پیش از آن که یهودیت در قالب مسیحیت به مقام یک دین جهانی نائل شود قرن‌ها در جریان بود. همچنین عبرانیان تنها قومی نبودند که خود را برگزیده می‌پنداشتند؛ این پنداره یک تلقی باستانی قبیله‌ای بوده که نامگذاری نژادی بیشتر اقوام پیشاخط و پساخط حکایت از آن دارد، چرا که خود را «مردم» و دیگران را «بیگانه» یا «بربر» وصف می‌کردند.

آنچه بایبل عبری را منحصر به فرد می‌سازد خوداشتقاقی آنست: اراده‌ی خداوند گویا خداوند است. هیچ کیهان‌زایی، اخلاق، یا عقلانیتی برای توضیح آن لازم نیست و وظیفه‌ی انسان اطاعت بی‌چون و چراست. وقتی موسی برای نخستین بار با یهوه روبرو می‌شود و نامش را می‌پرسد پاسخش این تأکید آزردهنده است که «هستم آن‌که هستم» و پس از آن: «هستم مرا نزد شما فرستاده.»^۲ آنچه موسی با آن روبروست صرفاً یک خداوند تنها یا غیور نیست؛ او با خداوندی بی‌نام مواجه است که تعالی‌اش او را از هر موجودی خارج از وجود و اراده‌اش ممتاز می‌سازد. امر مصداقی

1. *Transcendental Conception Of Order*

۲. [سفر خروج ۳: ۱۴. م.]

و جزئی اکنون کاملاً به صرف محصول امر کلی مبدل شده است. اصلی که بواسطه‌ی آن جاندارانگاری و کیهان‌زایی‌هایی نخستین از امر جزئی به سوی امر عام می‌رسیدند و متطور می‌شدند به طور کامل واژگون شده است. نظم اشیا نه از طبیعت به فراطبیعت، بلکه از فراطبیعت به طبیعت پدیدار می‌شود.

رودلف بولتمان^۱ خاطر نشان کرده است که اندیشه‌ی بایبلی خلقت به شکل منحصر به فردی «یک کیهان‌زایی نظرورزانه نیست، بلکه عبارتست از اقرار به ایمان به خداوند به عنوان ارباب. جهان به او تعلق دارد و او آن را با قدرت خویش نگه می‌دارد.» این جهان اکنون پر از سلسله‌مراتب شده است، پر از حاکم و محکوم، و آن انتزاع بی‌نام، آن ارباب، همه را در ید قدرت خویش گرفته. انسان از منظر ارباب یک مخلوق مطلقاً فرومایه و ناچیز، اما از منظر ما یک سالار تمام عیار است. زیرا ارباب مقرر می‌دارد که «هر حیوان در زمین، هر پرنده‌ی در هوا، هر جنبده‌ی زیر زمین، و ... همه‌ی ماهیان دریا» از نوح «هراسناک» باشند.^۲ ارتباطی که جاندارانگار به نحو جادویی با حیوان شکارشده، نخست به عنوان یک فرد و بعداً به عنوان برپدیدار یک روح گونه‌ای حیوانی^۱، برقرار می‌کند به «ترس» تغییر شکل نداده است. این که حیوانات می‌توانند احساس «ترس» داشته باشند همچنان بر سوژگی آن‌ها مهر تأیید می‌زند - احساسی که حیوانات، از قضا، با مردمی که «ترس از خداوند» دارند سهیم‌اند - اما این سوژگی‌ای است که تحت استیلای انسان قرار گرفته است.

با اهمیتی مشابه، مردم نیز در شبکه‌ی استیلای بشری گرفتارند. قدرت بایبلی مانایی^۳ است که همه‌ی اربابان می‌توانند علیه بردگان‌شان بکار گیرند: حاکم علیه محکوم، مرد علیه زن، پیران

1. Rudolph Bultmann

۲ [سفر پیدایش ۹: ۲. م.]

3. *Mana*

علیه جوانان. از این رو نباید هیچ مشکلی در فهم این نکته داشته باشیم که چرا بایبل عبری یک سند عالم‌گیر شده: برنامه‌ی عالی دولت، مدرسه، فروشگاه، بدنه‌ی سیاسی، و خانواده. بایبل مانایی است که مظاهر متافیزیکی‌ای بدست آورده که آن را تا حد خوبی در مقابل بی‌اعتقادی‌ای مصون می‌دارد که در یک جهان به طور فزاینده سکولار دامن‌گیر مانای سردستگان جنگجو، پادشاه الهی، و ریش‌سفید خانه‌ها شده است. به گفته‌ی فرانکفورت‌ها، «اندیشه‌ی عبرانی به طور کامل بر اندیشه‌ی شعری اسطوره‌ای فائق نیامد»؛ «بلکه یک اسطوره‌ی تازه خلق کرد، اسطوره‌ی اراده‌ی خداوند.» اما در دستوره‌ای یهوه چیزی بیش از اسطوره قرار دارد.

پشت سر داستان‌ها، قصص، و تاریخی که بایبل عبری دربردارد یک پیشینی‌گرایی^۱ فلسفی در حال متولد شدن است که سلطه‌ی بشری را با رفتار پرخاشگرانه پیوند می‌زند. تداوم سلسله‌مراتب در واقع به عنوان موضوع بقای انسان در برابر نیروهای بیرحم ظاهر می‌شود. اراده‌ی یهوه جدایی روبه‌رشد سوژه از ابژه را کامل می‌کند. از آن مهم‌تر، اراده‌ی او این دو را نه صرفاً به عنوان دو جزئی که یک کلیت غنی‌تر را می‌سازند، بلکه به صورت دو امر متخاصم از هم تفکیک می‌کند: ابژه تحت انقیاد سوژه درآمده است. آن دو به عنوان دو ضد از یکدیگر جدا شده‌اند که این امر متضمن سلب مصداق، واقع‌بودگی، و جسم توسط امر انتزاعی، کلی، و ذهن است. اکنون روح می‌تواند در تقابل با واقعیت، عقل در تقابل با احساس، جامعه در تقابل با طبیعت، مرد در تقابل با زن، و شخص در تقابل با شخص قرار بگیرد، زیرا نظم و ترتیب اشیا آن‌گونه که در «هستم» یهوه جلوه‌گر شده همین‌گونه مقرر داشته است. مجبور نیستیم به رسم، قانون، یا نظریه متوسل شویم که این نظم را توضیح دهیم؛ اراده‌ی استعلایی خداوند - خدایی که یکتا و بی‌همتاست - این نظام را انتظام بخشیده است. انسان حق ندارد که در قدرت

مطلقه‌ی او تردید کند.

این تفکیک مذهبی در نظم جهان بر حسب سلطه، بجای مکملیت، به خوبی در خدمت دنباله‌روهایش قرار گرفت و ایدئولوژی اطاعت کورکورانه و حکمرانی با حکم و فرمان و قدرت کیفر فراطبیعی را برای طبقات حکمران و دولت فراهم آورد، و این دگرگونی فراگیر را نه با توسل به طبیعت و ایزدانش - «روح خرسی»، یا ایزدان بخشی انسان و بخشی حیوان که در جاندارانگاری دینی مصر یا در ایزدان انسان‌شکل و تندخوی سومر و یونان شاخص‌اند - بلکه با توسل به یک فراطبیعت کاملاً غیر جسمانی، انتزاعی، و بی‌نام بدست آورد که تدوین عقیده‌ی ناب را بدون قید و بندهای واقعیت تجربی میسر می‌ساخت. چشم‌انداز صحرایی بادیه‌نشینان تنها این ایدئولوژی را شدت و حدت داد، اما آن را به وجود نیاورد، زیرا «پیمان بادیه‌نشینی» به این سمت و سو متمایل است که دعاوی سیاسی‌اش را برای سلطه‌ی نامحدود زیر پا بگذارد. در واقع جای تردید است که ایدئولوژی‌ای که تا این حد خواستار عبودیت و اطاعت شیوخ و پدرسالارها و نیز همسران، فرزندان، و ملازمان آن‌هاست می‌توانسته از بادیه‌نشینی ناشی شود که اتخاذ طریق زندگی کشاورزی هنوز برایشان زود بود. روشن است که این ایدئولوژی را روحانیون و فرماندهان نظامی، قانون‌گذاران سخت‌گیر و سربازان سرسختی شکل دادند که این قدر واضح در شخصیت موسی متجسم شده‌اند. این که ارباب از موسی می‌خواهد که سکونت‌گاه دنیوی خود را چادری از موی بر پا دارد این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که بخش‌های اولیه‌ی این ایدئولوژی در بایبل عبری زمانی صورت‌بندی شده است که قبایل هم‌پیمان عبرانی داشتند راه خود را به کنعان باز می‌کردند. این ایدئولوژی بعدها، پس از فتح کنعان، به شکل یک سند اخلاقی بسیار انسان‌گرا و شدیداً آرمان‌طلب تفصیل یافت.^۱

۱. از قضا، علیرغم بشارت مسیحیت به عشق، ارزش‌های بادیه‌نشینی اخلاقاً دشوار و طبیعت‌ستیز بایبل عبری نقش مؤثرتری را در عهد جدید نسبت به عهد قدیم ایفا کردند. یهودیت در دوره‌ی



معرفت‌شناسی حکمرانی با یونانیان از اصل اخلاق دینی^۱ مبتنی بر ایمان به اصل اخلاق سکولار^۲ مبتنی بر عقل تغییر شکل می‌دهد. گرچه میراث فرهنگی یونان هرگز از اندیشه‌ی شعری اسطوره‌ای عاری نبوده، اما این میراث یا یک شکل بسیار عقلانی شده به خود گرفته و یا به ذهن، یا نوس [عقل]، تقدم داده است. عقل در قلمرو یونانی‌اش بر فراطبیعت متمرکز نیست؛ جایگاه اصیل و درست آن پلیس یا همان امر موسوم به دولت‌شهر است.

پلیس نیز، همانند طایفه‌ی پدرسالار سامی، تا حدی بواسطه‌ی جبر محیط‌زیست طبیعی شکل گرفته است: کوه‌هایی که برآمدگی‌های سرزمین یونان را تشکیل می‌دادند و حد بالایی از خودمختاری اجتماع و پرورش استعدادهای شخصی را در تقریباً همه‌ی امور، از کشاورزی تا استخراج فلزات و جنگ، تأمین می‌کردند. واژه‌ی آماتور^۳ در اصل یک واژه‌ی لاتین است، اما تمایل یونانیان را به سوی این که تا

پیش از ظهور امپراطوری روم شخصیتی بسیار اخلاقی بدست آورد. انبیای عبرانی، به طور خاص عاموس، یهودیت را با سرسپردگی به عدالت و نفرت از جباریت به حدی اشراب کردند که یهودیان باستان پی‌درپی علیه امپراطوری روم شورش می‌کردند، که این امر نهایتاً به تخریب یهودیه به عنوان موجودیت ملی یهود انجامید. فریسیان در زمان عیسی سفر تثنیه را به یکی از باملافت‌ترین کتاب‌های جهان باستان تبدیل کرده بودند. قانون قصاص موسی که «چشم را در برابر چشم» می‌خواست با کیفر مالی جایگزین شد؛ مجازات بدنی به شدت محدود شد؛ استفاده از شکنجه‌ی راستی‌آزمای (ordeal) برای اثبات خیانت زنان منسوخ گشت؛ و سرانجام، به قدری با بدهکاران و بردگان با ملاحظه و مراعات رفتار شد که در آن زمان کاملاً بی‌سابقه بود. همان‌گونه که هیام ماکبی (Hyam Maccoby) در کتاب انقلاب در یهودیه (نیویورک: شرکت نشر تپلینگر، ۱۹۸۰) نشان می‌دهد، نویسندگان یونانی‌مآب اناجیل موجود ربط و اتصال میان یهودیت و مسیحیت را نابخردانه و تا حدی بدبینانه بازنویسی کردند. از نظر ماکبی، این نویسندگان اهداف ملی و قومی عیسی، اندیشه‌های اخلاقی پیروان ناصری او، و پیام عمل‌گرایانه‌ی کلیسای اورشلیم تحت هدایت برادر عیسی، یعقوب، را به طور غیرقابل‌تصوری تحریف کردند.

1. Moral Principle

2. Ethical Principle

3. Amateur

اندازه‌ی متعادلی در همه‌ی زمینه‌ها سررشته یابند، و به سوی توازن و خودکفایی (اوتارکیا)^۱ - که آن قدر شاخص نشان اجتماعات کوه‌نشین گذشته بوده، و مهر خوداتکایی، مصممیت، سرسختی، و یک روح عاشق آزادی را بر ساکنانش زده - به خوبی منعکس می‌کند. کم مانده که استقلال روح برای چنین مردمی به یک غایت فی نفسه مبدل شود، و این در حالی است که انزوای آن‌ها همچنین می‌توانست منجر به کوته‌نظری شدیدی شود که راه را بر هر وسعت نظر واقعی ببندد.

روشن‌فکری یونانی در وهله‌ی نخست در پلیس‌های ساحلی و جزیره‌ای عهد باستان متمرکز شده بود، جایی که توازن لطیفی میان روح بی‌تاب و رهای ناشی از خاستگاه کوهستانی آن‌ها و روح جهان‌شهری ناشی از تماس‌های دریایی‌شان برقرار شده بود. در این پلیس‌ها، به ویژه آتن، یک دوگانه‌انگاری جدید پدید آمد: خانه، یا ایکس^۲، و آگورا^۳ (یا بازارگاه^۴ که در طول زمان به یک مرکز مدنی بسیار پیچیده تغییر یافت) در مقابل یکدیگر قرار داشتند. آگورا، یا به طور عام‌تر خود پلیس، به گفته‌ی هانا آرنه^۵ و با تکرار ایده‌ی اصلی کتاب سیاست ارسطو، «قلمرو آزادی بود.» در زمینه‌ی ارتباط خانه و پلیس با یکدیگر،

روال عادی آن بود که اداره‌ی ضروریات زندگی در خانه و خانواده شرط آزادی پلیس باشد. ... آنچه همه‌ی فیلسوفان یونان، قطع نظر از چگونگی مخالفتشان با زندگی در پلیس، مسلم گرفتند اینست که آزادی منحصراً در ساحت سیاست جادارد، و این که ضرورت اولاً و بالذات یک پدیده‌ی پیشاسیاسی و مشخصه‌ی

1. *Autarkeia*

2. *Oikos*

3. *Agora*

4. *Marketplace*

5. *Hannah Arendt*

تشکیلات خانوادگی خصوصی است، و این که زور و خشونت در این ساحت مجازند زیرا این‌ها تنها راه مدیریت ضرورت - مثلاً با اعمال اقتدار بر بردگان - و نیل به آزادی‌اند. از آنجا که همه‌ی انسان‌ها تحت تسلط ضرورت‌اند، حق دارند علیه دیگران - اعمال خشونت کنند؛ خشونت عمل پیشاسیاسی آزادسازی خود از ضرورت حیات برای آزادی جهان است.

این ثنویت^۱ معرفت‌شناختی میان ضرورت و آزادی، ثنویتی که مطلقاً با اندیشه‌ی واحدگرایی^۲ عبرانی بیگانه است، بر چنان پنداره‌های دامنه‌داری درباره‌ی طبیعت، کار، فردیت، عقل، زن، آزادی، و فنون استوار است که بررسی مستوفای آن‌ها نوشتاری مستقل می‌خواهد. من در اینجا وارسی گذرای را از برخی از این پنداره‌ها با ارجاعی ویژه به میراث غربی استیلا ارائه می‌کنم و استلزامات آن‌ها را به یک پژوهش دیگر وامی‌گذارم.

نخست، عقلانیت یونانی انکار و طرد طبیعت را به طور کامل دامن نزد طبیعتی که رام انسان شده، به ویژه زمین‌های بانظم کشاورزان و باغ‌های مقدس آیزدان، یک مطلوب خوشایند بود؛ چشمان را نوازش می‌داد و روح را جلا می‌بخشید. طبیعت این‌چنینی با عقل آمیخته و با خلاقیت بشر شکل داده شده بود. آنچه یونانیان عمیقاً از آن می‌ترسیدند و در برابرش مقاومت می‌کردند (آن‌گونه که هیولاک ایلس^۳ تأکید می‌کرد) طبیعت وحشی و رام‌نشده، و به عبارتی طبیعت بربر بود. طبیعت وحشی فقط پیشاسیاسی نبود؛ [اساساً] بیرون از ساحت نظم قرار داشت. نه عقل و نه ضرورت، هیچ یک نمی‌توانستند در شلوغی جنگل مهارنشده و خطرهایش خانه‌ای بیابند. اندیشه‌ی یونانی استیلای انسان بر طبیعت - اندیشه‌ای که به هیچ وجه کمتر از نسخه‌ی مدرنش واقعی نبود

1. Dualism

2. Monistic

3. Havelock Ellis

- نمی‌توانست در آنجا قرار و معنا بیابد. پلیس، شامل زمین‌های مناسب کشاورزی اطرافش، در ذهنیت یونانی مشغول نبردی پایدار با تجاوز و دست‌اندازی جهان سرکش طبیعت و ساکنان بربرش بود. پلیس درون دیوارهایش فضایی را نه فقط برای گفتگو، گفتگو، عقلانیت، و «زندگانی نیک یا حیات طیبه»^۱، بلکه حتی برای ایکس و خانه فراهم کرده بود، خانه‌ای که لااقل قلمرو نظم خودش را داشت، هر چند واجد خصلت پیشاسیاسی بود. یک ثنویت و دوگانه‌انگاری کلی‌تر پشتیبان برتری پلیس بر ایکس بود: برتری نظم یا کوسموس^۲ بر ازهم‌پاشیدگی فاقد معنا یا خائوس^۳. همه‌ی فلسفه‌های طبیعت یونان این مختصات عقلانی را به عنوان نقاط ارجاع اساسی خود اتخاذ کردند، به ویژه زمانی که به انسجام پلیس در مقابل نیروهای مُخل به انسجام اشاره می‌کردند. عشق به طبیعت وحشی بعدها در قرون وسطای اروپایی پدید آمد.

به همین صورت، عقل‌گرایی یونانی کار و مادیت را نیز پست نمی‌شمرد. در واقع، خرده‌مالک کشاورز، آن سربازی^۴ که به عنوان شهروند کشاورز ستون فقرات نظامی دموکراسی در دوران کلاسیک بود، پایه‌پای نوکر اجیرشده‌اش و بردگانی که می‌توانست در اختیار داشته باشد کار می‌کرد. این نیروی کار کوچک اغلب خوراک و شرایط مادی زندگی‌اش با سایرین فرقی نداشت. عشق یونانیان به بدن انسان، به ورزش‌دگی، و احترامشان به هیئت فیزیکی مثال‌زدنی است. آنچه عقلانیت یونانی مطلقاً پست و حقیر می‌دانست - و البته سخن ما در مورد نخبگان است - رنج و مشقت برای کسب و کار و دنباله‌روی سود و منفعت بود. چرا که در بازارگاه نیروهای وجود داشت که آرمان یونانی خودکفایی، توازن، و حد را در معرض ویرانی قرار می‌دادند، یعنی همان آرمان کوسموس که، اگر مراقبت عقل

1. Good Life

2. Kosmos

3. Chaos

4. Hoplite

رو به ضعف می‌گرایید، خائوس به آسانی می‌توانست آن را نابود کند.

ارسطو در متنی که بسیار نقل شده این ترس را با وضوحی که مشخصه‌ی یونانیان است بیان کرده. برخی مردم هستند که

اعتقاد دارند هدف از تدبیر منزل بدست آوردن ثروت است و تمام فکر و ذکرشان در زندگی آنست که باید یا پول خود را بی‌حد و حصر افزایش دهند، یا در هر مرتبه‌ی که هستند آن را از دست ندهند. خاستگاه این خو و سرشت در انسان‌ها آنست که مقصودشان فقط زیستن است و نه خوب زیستن، و چون امیال و خواسته‌هایشان نامحدود است، به این نیز میل دارند که وسایل لذت و خوشی‌شان هم باید بی‌حد و حصر باشد.

خطر امر نامحدود در نظر ارسطو نه فقط در بی‌توانی و وابستگی، بلکه همچنین در ویرانی و واژگونی صورت^۱ نهفته است، صورتی که بدون آن نفس هویت فرومی‌پاشد و بی‌معنایی معناداری را ریشه‌کن می‌کند.

بنابراین یونانیان حتی بیش از تعادلی که توازن را به ارمغان می‌آورد به دنبال چینش منظم ثنویت‌هایی^۲ بودند که به سنت عقلانی غرب وارد کردند: ثنویت میان طبیعت و جامعه، کار و اوقات فراغت، حس و عقل، فرد و اجتماع. این ثنویت‌ها تنها به این علت وجود داشتند و واجد معنا گردیدند که همچون اصوات مختلف یک موسیقی چند صدا در کنار هم قرار داشتند، هر یک در نقطه‌ی مقابل و در پیوند با دیگری. نبوغ عقل آن بود که تنش میان آن‌ها را تشخیص داد و با اعطای برتری معرفت‌شناختی و اجتماعی به طرف دوم نسبت به طرف اول دوگانه‌ها آن را تنظیم کرد. حتی پلیس که قلمرو آزادی شمرده می‌شد دائماً با این مشکل دست

1. Form

2. Dualities

و پنجه نرم می‌کرد که آیا اجتماع قادر خواهد بود که میان مصلحت جمعی و فردی این‌همانی برقرار کند. ماکس هورکه‌ایمر می‌گوید: «دولت در ایدئولوژی آنتیان هم برتر از شهروندان بود و هم مقدم بر آن‌ها.» دست کم برای یک دوره‌ی زمانی کوتاه این چنین شد که:

برتری و تفوق پلیس به جای آن که مانع از ظهور فرد شود آن را تسهیل کرد؛ این برتری باعث توازی میان دولت و اعضایش شد، میان آزادی فردی و رفاه جمعی، چیزی که هیچ کجا شیواتر و گویاتر از خطابه‌ی خاکسپاریِ پریکلِس^۱ به بیان در نیامده است.

اما نظم همواره در ذهن یونانیان باید در برابر بی‌نظمی - کوسموس در برابر خائوس - ایستادگی می‌کرد. این تصویر در دستیابی به هر گونه فهمی راجع به این که یونانیان - و همه‌ی طبقات حاکم اروپایی که در پی افول پلیس برآمدند - درباره‌ی وضعیت انسان چگونه می‌اندیشیدند بسیار مهم است. علیرغم ستایش‌های اندیشه‌ی یونانی از توازن و تعادل، نکته‌ی برجسته در این اندیشه همواره ساختار و سازمان سلسله‌مراتبی از واقعیت بوده است. این امر همواره در قالب اصطلاحات عقلی و سکولار بیان شده است، اما نمی‌توانیم فراموش کنیم که خائوس یک تجسم بسیار دنیوی و زمینی داشت، در قالب جمعیت فراوان بردگان، بیگانگان، زنان، و انسان‌های آزادی که بالقوه یاغی بودند و جایگاه پست‌تری را در پلیس داشتند یا اصلاً جایگاهی نداشتند.

معماران اصلی معرفت‌شناسی سلسله‌مراتبی یونان، یعنی افلاطون و ارسطو، واجد شجره و تبار فلسفی درازی بودند که در فلسفه‌ی طبیعت پیش‌سقراطی ریشه داشت. چگونه باید استیلای تقریباً

نیمی از پلیس، یعنی زنان و شمار بسیار زیادی از بردگان را توضیح داد؟ چگونه می‌توان ساکنان بیگانه و انسان‌های آزادی را که در واقع پلیس را پر کرده بودند و اساسی‌ترین خدمات هرروزه‌ی آن را ارائه می‌کردند از حقوق مدنی و سیاسی محروم کرد؟ این پرسش‌ها را باید بر حسب موازین عقلی و بدون توسل به اسطوره‌هایی که در را برای خائوس و گذشته‌ی تاریکش باز کردند حل و فصل نمود. پاسخ عقلی در نظر افلاطون و ارسطو به عینیت عقلانی نیاز داشت، نه به وحی الهی و اراده‌ی الوهی اندیشه‌ی اجتماعی عبرانی نخستین. اندیشه‌ی برابری انسان‌ها (که بایبل آن را رد نمی‌کند و در واقع بزرگ‌ترین انبیا بر آن صحنه گذاشتند) باید با ملاک‌های طبیعت‌گرایانه - یعنی طبیعت عقلی منظمی که ذهنیت یونانی بتواند بپذیرد - مورد حمله قرار می‌گرفت. افلاطون و ارسطو در این نقطه توافق داشتند، اما در چند و چون این طبیعت، یعنی در مورد چارچوبی که اختلافات میان مردم بتواند در قالب نظام‌های فرمان و اطاعت طبقه‌بندی شود، از هم جدا می‌شدند.

طرح و تدبیر افلاطون از جهات بسیاری نیاکان گراتر بود: اختلاف در قابلیت‌ها و کارایی‌های فردی ناشی از اختلاف در نفوس بود. اقلیتی که مجهز به ملزومات حکمرانی‌اند - همان نگهبانان جامعه‌ی آرمانی افلاطون (که به غلط عنوان جمهوری به آن داده شده) - با نفوس «طلایی» و «نقره‌ای» متولد می‌شوند. مقدر شده است که آن‌هایی که نفوس «طلایی» دارند به اقتضای اوصاف روحی مادرزادی‌شان فیلسوف حکمرانان^۱ پلیس، و واجدان نفوس «نقره‌ای» جنگجویان آن باشند. این دو دسته به طور یکسان با برنامه‌ی سفت و سختی تعلیم داده می‌شدند که ورزیدگی، تسهیم اشتراکی همه‌ی دارایی‌ها و وسایل حیات - یعنی یک انسجام خانوادگی طور که کل این قشر را به طور اساسی به یک خانه و ایگس بزرگ مبدل می‌ساخت - و طرد زاهدانه‌ی تجملات و راحت‌طلبی را پرورش می‌داد. بعداً نفوس

آشکارا «طلایی» یا «نقره‌ای» عملاً از هم جدا می‌شوند تا گروه نخست اوصاف عقلانی و نظری‌اش را رشد دهد و گروه دوم قابلیت به انجام رساندن مسؤولیت‌های عملی و عموماً نظامی‌اش را تقویت کند.

سخن‌چندانی درباره‌ی مابقی جمعیت - یعنی کشاورزان، پیشه‌وران، و بازرگانان، که نفوس «برنزی» یا «آهنی» دارند - نیامده است. آن‌ها ظاهراً از زندگی ایمن‌تری که نگهبانان‌شان تدارک دیده‌اند بهره‌مند خواهند شد. اما طرز زندگی‌شان در ظاهر تفاوت زیادی با زندگی عوام^۱ زمان افلاطون ندارد. بنابراین جمهوری اساساً اقتدارگرا^۲، و از برخی جهات تمامیت‌خواه^۳ است. فیلسوف حکمرانان مجازند که وقیحانه (یا به تعبیر افلاطون «شریفانه») به کل مردم برای مصالح وحدت اجتماعی دروغ بگویند و پلیس را از اندیشه‌ها و ادبیات «فرومایه و غیرشریف» پاک کنند. افلاطون در اینجا علناً اشعار هُمر و احتمالاً نمایشنامه‌های معاصر زمانش را که معتقد بود خدایان را به تصویر انسانی تنزل می‌دهند مشمول این پاک‌سازی قرار می‌دهد.

از سوی دیگر، زنان در قشر نگهبانان از برابری کامل و در واقع بی‌حد و مرز با مردان برخوردارند. افلاطون با حذف اینکس از زندگانی طبقه‌ی حکمران و قراردادن صورتی از اشتراکیت و کمونیسم میهنی^۴ به جای آن، قلمرو ضرورت و امر پیشاسیاسی را به دوش عوام منتقل کرده است. او بر اساس یک منطق سخت و محکم دلیلی برای این نمی‌بیند که برخورد با زنان در قشر نگهبانان هیچ تفاوتی با برخورد با مردان داشته باشد. از این رو، همه‌ی آنچه فعالیت‌های آنان را - چه در عرصه‌ی جنگ یا ورزشکاری یا آموزش یا

-
1. Commoners
 3. Totalitarian

2. Authoritarian
4. Domestic Communism

مشغولیت فلسفی - محدود می‌کند چیزی نیست جز توانمندی‌های فیزیکی‌شان. آنان می‌توانند همپای مردانی از طراز عقلانی مشابه فیلسوف حکمران شوند. همچنین، نفوس «طلایی» و «نقره‌ای»^۱ ای که در میان عوام اصطلاحاً «با جهش پدید می‌آیند»^۱ نباید از وارد شدن به قشر نگهبانان بازداشته شوند. به همین منوال، نفوس «برنزی» و «آهنی»^۱ ای که در میان فرزندان نگهبانان ظاهر می‌شوند باید از قشر حکمران بیرون شوند و در میان عوام قرار گیرند.^۲

علیرغم همه‌ی ستایش‌هایی که جمهوری در طی قرون پس از تألیفش برانگیخت، اصلاً یک آرمان‌شهر یا جلوه‌ای از جامعه‌ی کمونیست و به هیچ وجه یک دموکراسی نیست. تصویر جمهوری یک صورت مثالی و یک ایدوس^۳ در جهان مابعدالطبیعی مثل افلاطونی است. آنچه در اینجا باید تأکید کرد آنست که عقلانیت افلاطون بی‌رحمانه، حتی به گونه‌ای که ایجاد بدبینی می‌کند و با بی‌مبالاتی محض سلسله‌مراتبی است. از نقطه‌نظر افلاطون، پلیس اگر می‌خواست باقی بماند باید خود را تسلیم - می‌توان گفت - «ستمگری عقل» می‌نمود و از کل منطق استیلا پیروی می‌کرد. بدون سلسله‌مراتب و استیلا نه کوسموسی بود و نه نظمی. یونانیان - که افلاطون فقط آن‌ها را در نظر می‌گیرد - باید پلیس را در راستای خطوطی که یک معرفت‌شناسی سرکوب‌گر دیکته کرده با جدیت تغییر دهند.

آرمان‌گری^۴ عقل‌گرای جمهوری در نظر ارسطو نابجاست. خلوص نظری‌اش آن را از مقوله‌ی درستش، یعنی عقل عملی، که

1. Mutate

۲. نظریه‌ی افلاطون در باب سه‌گونگی نفوس در جمهوری به حیات خود خاتمه نداد. این اندیشه در نظریه‌های افراطی گنوسی عهد متأخر باستان و در بدعت‌های تحت‌فشار مسیحیت

قرون وسطی و نهضت اصلاح دینی دوباره به منصفی ظهور رسید. بنگرید به فصول ۷ و ۸.

3. Eidos

4. Ideality

صورت‌بندی پلیس عقلانی و اداره‌ی آن متعلق به آنست خارج می‌کند. از این رو، ارسطو با «ستمگری عقل» افلاطون که مسائل عملی نظم‌دهی به پلیس با راه‌کارهای عملیاتی را از موضوعیت خارج می‌کند به مخالفت برمی‌خیزد. کتاب سیاست او نقد سفت و سختی را بر پلیس آرمانی به طور کلی، اعم از مورد افلاطونی یا مواردی که دیگر پیشینیانش ارائه کرده بودند، به انجام می‌رساند. شاید هیچ کتابی اثری عمیق‌تر از آن بر اندیشه‌ی اجتماعی غرب نگذاشته باشد. آنچه به کار ما می‌آید تدبیر و توجه شدیداً انتقادی ارسطوست. عقل باید اسطوره‌های خودش را دور بیاندازد، از جمله کوشش افلاطون برای آرمان‌گری و تمایل این آرمان‌گری برای این که خود را از مسائل عملی زمامداری و بازآرایی جامعه دور نگه دارد.

دلمشغولی‌های اصلی ارسطو در کتاب سیاست آشکارا همان امور زمانه‌ی خودش است: بردگی، ماهیت شهروندی، و دسته‌بندی عقلی پلیس‌ها که انتخاب یک نمونه و ترجیح آن بر نمونه‌ی دیگر را ممکن می‌سازد. در سرتاسر اثر، اخلاق و تمایل انسان عاقل به راهبری «زندگانی نیک»، که به هیچ وجه منحصر در امر مادی نیست، عقل را شکل و صورت می‌دهد. این کتاب به وضوح یک بنیان عقلی را برای بردگی و پدرسالاری و یک شایسته‌سالاری^۱ سیاسی را به عنوان جایگاه درست شهروندی پی‌می‌افکند. یونانیان در نظر ارسطو از موهبت جغرافیا، آب و هوا، و اوصاف ذاتی عقلانی برای حکمرانی بر نه فقط بربرها، بلکه همچنین بر بردگان و زنان برخوردار بوده‌اند، که دو دسته‌ی اخیر «پیشاسیاسی»^۲ اند و اساساً از قوای «برتر» ذهنی اربابان مذکرشان بهره می‌برند. زنان و بردگان با توجه به عقلانیت «پست»^۳ شان و عدم توانایی‌شان بر صورت‌بندی خط‌مشی‌ها و اصول معنادار رفتار، به اندازه‌ی خود ارباب، از عقلانیت «عالی‌تر» او و قابلیتش برای ارائه‌ی مسیر به آن‌ها و اداره‌ی

رفتار غیرعقلانی‌شان بهره می‌برند. بردگی و پدرسالاری در واقع به عنوان مواهب عقل دیده می‌شوند، نه غل و زنجیر آن. افلاطون و ارسطو علیرغم اختلاف‌هایشان نظریه‌های اجتماعی را با انسجام و منطقی بسط دادند که در نظر بسیاری از اخلافاشان بی‌عیب و نقص جلوه کرد. و هر دو نه تنها شالوده‌های فلسفه‌ی اجتماعی عقلی را ریختند بلکه یک سنت معرفت‌شناختی سرکوب‌گر را نیز بنیان نهادند که کل تاریخ اندیشه‌ی غربی را تحت‌الشعاع خود قرار داد. زیست‌شناسی‌های اجتماعی مختلف از نظریه‌های افلاطونی و نوافلاطونی الهام می‌گرفتند. نظریه‌ی ارسطو نیز میراث التقاطی باورنکردنی‌ای بدست آورد که تا الهیات توماسی، و علیرغم سوگیری طبقاتی سفت و سختش، تا «سوسیالیسم علمی» هم رسید.

مهم‌تر از همه این که این دو اندیشمند، و اصلاً اندیشه‌ی یونانی به طور کلی، سلسله‌مراتب را به عنوان امری عقلانی عالم‌گیر ساخت که هر جا ممکن بود دموکراتیک و هر جا لازم بود تمامیت‌خواه شد. پلیس با نفس وجودش سنتی تازه را در تصورات غربی راجع به شهروندی به وجود آورد و به آن تصورات سکولاریته‌ی بی‌سابقه‌ای بخشید که بنیان‌های اصیل اندیشه‌ی اجتماعی مدرن را ساخت. پلیس همچنین موضوعاتی پدید آورد که ذهن و عمل غرب را برای قرون متمادی احاطه کردند، و نیز یک ذهنیت کاملاً سرکوب‌گر را برای مواجهه با این موضوعات تدارک دید. بدتر یا بهتر، ما هرگز از دنیویت، بی‌تعارفی، و منطق این میراث رها نیستیم. روشنفکری اروپایی در آتن عصر کلاسیک متولد شد و با تلقیح متقابل با اندیشه‌ی عبرانی راه خود را از میان قرون پیدا کرد تا این که ما، چه خواهیم و چه نخواهیم، همچنان وارثان آنیم.



ذهنیت عبرانی و یونانی از جهت تعهد محکمشان به روابط سلسله‌مراتبی که پیرامون ایمان یا عقلانیت شکل گرفته با هم شباهت دارند. حقا که راه درازی را پیموده‌ایم، از حيله‌گری گروه

روحانیان در چرخاندن ارزش‌های قبیله علیه جامعه‌ی ارگانیک؛ از ظهور و نقش فرماندهانه‌ی رؤسای جنگجو و اصحابشان در گسترش قلمرو مدنی مردان؛ از ازهم‌پاشیدگی اقتصاد اشتراکی و تبدیل آن به اقتصاد اربابی^۱؛ و نهایتاً از پیدایش شهر به عنوان عرصه‌ی انحلال روابط خویشاوندی و میثاق خونی توسط شهروندی، مصالح طبقاتی، و دولت. دیده‌ایم که چگونه اراده‌ی استعلایی یهوه و عناصر عقلانی معرفت‌شناسی یونانی فصول ممیز را در راستای خطوط خصومت‌آمیز شکل دادند و نگاه مکملیتی جاندارانگاران و تفسیر واقعیت عینی با موازین آشتی‌جویانه را نقض کردند.

بدین‌سان میراث استیلا به صورت دستکاری‌نهادها و نگاه‌های آغازین و قراردادن‌شان علیه یکدیگر - اغلب توسط جابه‌جایی صرف کانون‌های توجه در واقعیت اجتماعی و درک و نگاه شخصی - بسط می‌یابد. انتزاع و تعمیم، به بهانه‌ی ایمان یا عقل، نه برای دستیابی به تمامیت یا کمال، بلکه برای ایجاد خصومت تفرقه‌افکن در ساحت‌های ابژکتیو و سوژکتیو بکار گرفته می‌شوند. معرفت‌شناسی‌های ممکن دیگر که می‌توانستند، به قول آلوین گولدنر^۲، «خویشتن^۳ را به سوی بصیرت و بینش آرام» تر «بگشایند» به نفع «ارزش‌هایی که بر اربابی و کنترل متمرکزند» کنار گذاشته شدند. این توسعه‌ی به‌ناحق تفرقه‌افکن را می‌توان به عنوان خیانت جامعه و فهم به آن چیزی دید که ذهن غربی به عنوان «تاریخ یکتای بشر» برای خودش ادعا کرده است. اکنون که می‌خواهیم محصول وحشتناک این خیانت را درو کنیم باید با ادعاهای آن تاریخ در باب سلطه گلاویز شویم.

اما داستان این خیانت با این تغییرات نهادی و سوژکتیو پایان نمی‌پذیرد. این داستان با نهادینه کردن سلسله‌مراتب و استیلا و

1. Manorial
3. The self

2. Alvin Gouldner

تبدیلشان به خصلت‌های ابدی ماهیت انسان تا مرکز جان و روان پیش می‌رود. چیزی بیش از اراده‌ی یهوه و عقلانیت عهد کلاسیک باستان نیاز است تا حکمرانی را به عنوان ویژگی لاینفک خودیت نگه دارد. این ویژگی فقط مستلزم تعهد انسان به خودسرکوبی‌اش با ایمان و عقل نیست، بلکه همچنین باید خودش را از درون با بدست‌آوردن (به قول فروید) یک «اصل واقعیت»^۱ خودتنظیم‌گر مبتنی بر گناه و چشم‌پوشی^۲ پاسبانی دهد. تنها در آن صورتست که انسان‌های تحت حکمرانی می‌توانند به همدستی کامل با ستم و استثمارشان کشانده شوند و درون خودشان دولتی پدید آورند که بیشتر با قدرت «ندای درونی» توبه و پشیمانی فرمان می‌دهد تا با قدرت خشونت مجهز فیزیکی.

نه فروید و نه مارکس هیچ یک در فهم کامل این فرآیند به ما کمکی نکرده‌اند. هر یک به طریق خویش «تمدن» و به ویژه شکل غربی آن را از گناه ارتکابی‌اش در صورت‌بندی یک اصل واقعیت مبتنی بر حکمرانی تبرئه کرده است. آن‌ها با قراردادن خودسرکوبی^۳ [یا واپس‌زنی خویش] (فروید) و خودانضباطی^۴ [یا تأدیب نفس] (مارکس) به عنوان یک شلاق تاریخی برای دستیابی به اربابی بر طبیعت - و دیدگاه فروید هم سرانجام به اندازه‌ی دیدگاه مارکس درست به این برنامه‌ی اجتماعی و ویکتوریایی تعلق می‌گیرد - استیلا را مرحله یا دقیقه‌ی گریزناپذیری از دیالکتیک تمدن گرداندند. [در نظر هر دو،] اربابی انسان بر خودش، به صورت

1. Reality Principle
3. Self-Repression

2. Renunciation
4. Self-Discipline

والایش^۱ یا تولید^۲، به عنوان پیش‌شرط توسعه‌ی اجتماعی باقی می‌ماند.

اصطلاحاتی همچون سرکوب، چشم‌پوشی، و انضباط، اگر به معنای مشخص روان‌شناختی‌شان بکار روند، اغلب حسن‌تعبیرهایی برای ظلم، استثمار، و استضعاف بوده‌اند، و زیرکانه به آن «اهداف تاریخی» ای پیوند خورده‌اند که هرگز به غایات «تمدن»، هر چه باشند، خدمت نکردند و تنها در خدمت فریبی و قدرت نخبگان و طبقات حکمران قرار گرفتند. آثار نظری مارکس و فروید تا حد زیادی این امر را مبهم و پوشیده می‌دارند که چه اندازه این کوشش‌ها برای دستکاری خویشتن^۳ عملاً تعمیم مصالح طبقاتی به خودیت^۴ بودند. اما اکنون به وضوح در حال روشن شدن است که این مصالح یک روان‌بی‌احساس، گرانباز از حس گناه، و بی‌اراده درست می‌کنند که به پرورش توسعه‌ی اجتماعی خدمتی نمی‌کند و تنها می‌تواند آن را تخریب کند. اربابی انسان بر انسان، هم از درون و هم از برون، عملاً شروع کرده است به فرسودن و فاسد کردن نفس خودیت. این اربابی، با روزه‌روز غیرارگانیک‌تر کردن شخصیت، همان خویشتنی را نرم و مهیا می‌کرده است که احتمالاً خود را به دست سرکوب و انضباط خواهد سپرد. تنها مقدار بسیار اندکی از خودیت معاصر باقی مانده که بتوان آن را شکل و صورت داد. «تمدن» در حال «پیشرفت» است، البته نه چندان همراه و در پی انسانیت، بلکه به طور وحشتناکی بدون آن. همین اواخر، زیست‌شناسی اجتماعی هم به نوبه‌ی خود «الگوی» فرویدی‌مارکسی را تأیید و تقویت کرد. این اندیشه که مغز انسان، به عنوان محصول تکامل زیستی، حاوی اجزای قدیمی خودمختار و «حیوانی»، و علاوه

-
1. Sublimation
 3. The Self

2. Production
4. Selfhood

بر آن دو، حاوی اجزای دماغی «برتر» و پیچیده‌تری است که باید تکنه‌های خام مغز «پست‌تر» «حیوانی» را تعدیل، سرکوب، یا منضبط کند تا از اختلال رفتاری و اجتماعی جلوگیری شود آشکارا اندیشه‌ای ایدئولوژیک است. روشن است که منشأ و خاستگاهش ثنویت و دوگانه‌انگاری یونانی است. این که ما مغزهایی لایه‌لایه داریم که کارکردها و وظایف بسیاری را به طور غیر ارادی انجام می‌دهند بی‌شک از جهت عصب‌شناختی درست است. اما این که به برخی لایه‌های معین کارکردهای اجتماعی‌ای نسبت دهیم که به طور خاص مصالح سلسله‌مراتبی و طبقاتی را دنبال می‌کنند، این که اصطلاح فراگیری همچون «تمدن» درست کنیم که این مصالح را در زیست‌شناسی ذهن داخل کند، و سرانجام این که از یک تجسم‌بخشی ویکتوریایی به کار، چشم‌پوشی، گناه، والایش، و انضباط، برای خدمت به تولید صنعتی و مازادهای سودآور حمایت کنیم، همه‌ی این‌ها جای پای رویه‌های اراده‌ی پهلو و عقلانیت سرکوب‌گر یونانی را در تکامل و آناتومی محکم می‌کنند.



برای این که این توسعه‌ی ایدئولوژیک را واضح‌تر ارائه کرده باشیم، اجازه دهید به فرض‌های معینی بازگردیم که در مقولات روانکاوی جاگرفته‌اند و ببینیم که این فرض‌ها تا چه اندازه از جهت انسان‌شناختی صدق می‌کنند. آیا زمانی که از جوامع ارگانیک سخن می‌گوییم معقول است بگوییم که حیات اجتماعی یک «اصل واقعیت» سرکوب‌گر خلق می‌کند؟ بگوییم که نیاز به فعالیت تولیدی مستلزم به تعویق انداختن ارضا و لذت عاجل است؟ بگوییم که بازی باید جای خود را به کار، و آزادی کامل جای خود را به قید و بندهای اجتماعی حافظ امنیت بدهد؟ یا، به بیان بنیادین‌تر، بگوییم که چشم‌پوشی خصلت ذاتی حیات اجتماعی و گناه قرمزی است که جامعه به فرد تلقین می‌کند تا از

سرپیچی و تخطی از ضوابط و آدابش جلوگیری نماید؟

من می‌پذیرم که این پرسش‌ها نقشی را که فرویدی‌ها و فرویدی‌مارکسی‌ها به عقلانیت سرکوب‌گر نسبت می‌دهند به شدت ساده می‌سازد. اما دقیقاً در سطوحی که استدلال‌های روانکاوی به بیشترین حد ساده شده‌اند مهم‌ترین تفاوت‌ها را میان جوامع ارگانیک و سلسله‌مراتبی می‌یابیم. شاید بهترین پاسخ عامی که می‌توان به همه‌ی این پرسش‌ها داد چنین باشد: وقتی امور بسیار اندکی شکل گرفته‌اند چیز بسیار اندکی برای چشم‌پوشی یا سرکوب وجود دارد. اکنون معلوم شده که غرایز کاملاً تثبیت‌شده‌ای که روانکاوان گذشته به طبیعت انسان نسبت می‌دادند مُشتی مهملات‌اند. حتماً چیزی به نام طبیعت انسان وجود دارد، اما به نظر می‌رسد که از گرایش‌ها و قابلیت‌هایی تشکیل شده باشد که لحظه‌به‌لحظه با تلقین نیازهای اجتماعی متعین می‌شوند. غریزه‌ی جنسی زمانی موضوع سرکوب می‌گردد که جامعه در تهییج آن زیاده‌روی کند و در عین حال از ارضای آنچه ابتدائاً در موردش اغراق کرده بود ناتوان بماند - یا البته همچنین زمانی که جامعه از ارضای کافی حداقل نیازهای زیستی جنسی جلوگیری کند. حتی لذت، چه به عنوان ارضای میل تصور شود یا (به کمک اصطلاحات فروید) به عنوان یک «اصل» فراگیر، مشروط به شرایط اجتماعی است. اگر خود جهان طبیعت را از لذت و خوشی عاجل بازدارد، هیچ جهاز چشم‌پوشانه‌ای برای «سرکوب» این «نیاز» لازم نیست. قضیه به سادگی اینست که اگر اصلاً این «نیاز» وجود داشته باشد، قابل ارضا نیست، و آنچه در مورد طبیعت انسان بیش از هر چیز انسانی است آنست که انسان‌ها می‌توانند این واقعیت ناگوار را دریابند.

حیات اجتماعی در جوامع ارگانیک کم یا بیش به این اوضاع و شرایط شباهت دارد. طبیعت عموماً چنان شرایط محدودکننده‌ای را بر انسان تحمیل می‌کند که محدودیت‌های اجتماعی‌ای که فرد

با آن‌ها دست به گریبان است تقریباً با محدودیت‌هایی که جهان طبیعت ایجاد کرده موافق و هم‌راستایند. با استفاده از مقولات فروید، «سوپراگو»^۱ و «اگو»یی که کودک شکل می‌دهد به نظر می‌رسد (و در واقع هم اغلب چنین است) که محصول محدودیت‌های طبیعی‌ای باشند که به روابط اجتماعی تغییر شکل داده‌اند. این واقعیت که جهان طبیعی زهدانی را برای جهان اجتماعی شکل و محدودیت‌هایی را بر سر راه توسعه‌ی آن قرار می‌دهد تنش شدید میان کودک و والدینش و میان فرد و جامعه را، که سرکوب آن را فرض می‌گیرد، تضعیف می‌کند. اگر بخواهیم با اصطلاحات فروید بیان کنیم، «اصل لذت» توسط «اصل واقعیت» شکل می‌گیرد. این دو تا آنجا که در جوامع سلسله‌مراتبی و طبقاتی‌اند مطلقاً از یکدیگر غیر قابل تمییزند. از این رو، مشکل بتوانند به عنوان دو اصل مجزا وجود داشته باشند و تخصم میانشان تقریباً بی‌معناست. درک و نگاه‌پذیرا و گوش‌شنوایی که مشخصه‌ی جامعه‌ی ارگانیک است هنوز جای خود را به آن رویکرد پرمدها و پرخاشگری نداده است که اصول و مبانی‌ای را برای عقل و نهادهای سرکوب‌گر به «تمدن» می‌بخشد.

در نتیجه، جوامع ارگانیک احکام اخلاقی‌ای را که ما دائماً علیه تخطی از ضوابط اجتماعی مان وضع می‌کنیم صادر نمی‌کنند. فرهنگ‌های جهان پیشاخط معمولاً به آثار ابژکتیو جرم و این که به خوبی برطرف و جبران شوند اهتمام دارند، نه به وضعیت سوژکتیو آن از میان دو گزینه‌ی صحیح و خطا. پل رادین می‌نویسد: «جرم از منظر برخی داده‌های آفریقایی همواره فعل خطایی است در حق جامعه که کشف شده.» «خطایی که شخص با علم کامل به خطا بودن آن مرتکب شده اما کشف نشده صرفاً یک واقعیت است و هیچ پیامد اجتماعی ندارد.» در حالی که ممکن است «وضع ذهنی خطاکار» یک بُعد «روحي» نیز داشته باشد، اما «هیچ احساس

گناهی به معنای یهودی‌مسیحی» وجود ندارد. همه‌ی آن چیزی که جامعه‌ای علیه هماهنگی اجتماع صورت پذیرفته، اگر خسارت این هجمه جبران شود، هیچ لکه‌ی ننگی بر عمل مترتب نخواهد شد. رادین با غیرت فایده‌گرایانه‌ی شاخصی تأکید می‌کند که «از قضا، این امر بهترین و مؤثرترین بازدارندگی را از کار خطا به عمل می‌آورد.» او در ادامه می‌نویسد که وقتی از یک بانثو^۱ سؤال شد که

آیا زمانی که جرم معینی را مرتکب می‌شد نادم و پشیمان بود و آن فرد بومی پاسخ داد که «نه، کسی از کار او خبردار نشده بود»، هیچ کلبی‌مسلکی‌ای در کار نبود، و نه این امر نشان از فساد اخلاقی داشت. [قضیه این بود که] هیچ اخلاقی به هماهنگی زندگی اجتماع وارد نیامده بود.

اگر تخطی کشف شود فرد بومی ممکن است احساس شرم کند یا بواسطه‌ی تقبیح و مذمت عمومی آبرویش برود، اما او احساس گناه نمی‌کند، یعنی به طور مشخص یک احساس درونی سرزنش خویشتن و دلواپسی که به سوی توبه و میل به جبران سوق می‌دهد.^۲

گناه و توبه، که از شرم و نیاز عملی به جبران آثار تخطی اجتماعی متمایزند، با ظهور اخلاقیات^۳ به خصلت‌های شخصیتی مبدل

1. Bantu

۲. نقل قول‌های من از اثر عالی پل رادین، جهان انسان نخستین (نیویورک: کمپانی هنری شومان، ۱۹۵۳)، گرفته شده‌اند. ای. آر. دادز (E. R. Dodds)، ظاهراً مستقل از رادین و تقریباً در همان زمان، تمایزی را میان فرهنگ شرم و فرهنگ گناه، عمدتاً بر پایه‌ی مواد یونانی اولیه، ترسیم کرد. بنگرید به ای. آر. دادز، یونانیان و امر غیرعقلانی (برکلی: چاپ دانشگاه کالیفورنیا، ۱۹۵۱). این که مفصلاً از کتاب دادز نقل کرده‌ام صرفاً ناشی از سه‌ونظر است؛ وقتی این سطور را می‌نگاشتم اثر او را نمی‌شناختم.

3. Morality

می‌شوند. صورت‌بندی احکام اخلاقی^۱ از جهت تاریخی در ابتدا کار پیامبران و روحانیان بود. بعداً این کار در صورت‌های پیچیده‌ترش و به عنوان اخلاق سکولار^۲ قلمرو فیلسوف و متفکر سیاسی شد. این احکام یک حالت ذهنی بکلی متفاوت از آنچه در جامعه‌ی ارگانیک رخ می‌دهد را بازتاب می‌دهند. گفتن این که تخطی‌های اجتماعی «بد»ند و متابعت از آداب اجتماعی «خوب» است کاملاً فرق دارد با این بگوییم یک رفتار هماهنگی گروه را تقویت و رفتار دیگر آن را مخدوش می‌کند. «خوب» و «بد» احکام اخلاق دینی و بعداً احکام اخلاق سکولارند. آن‌ها صرفاً محدود به افعال نیستند. آنچه «خوب» و «بد» را به طور خاص بااهمیت می‌گرداند آنست که آن‌ها مدرکی بر درون‌فکنی‌های^۳ نرم دستورالعمل‌های اجتماعی به روان‌افرادند: همان احکامی که افراد پس از رجوع به وجدانشان صادر می‌کنند، وجدانی که محصول بسیار قدرتمند اجتماعی‌سازی است. ما بعداً خواهیم دید که اخلاقیات، به ویژه زمانی که به صورت اخلاق سکولار وارد مرحله‌ی عقلی خود می‌شوند، توسعه و بالندگی خودیت، فردیت، و یک درک و شناخت نو از خیر و فضیلت را دامن می‌زنند. من در اینجا نخست به آن دستوره‌های عاطفی بسیار مبهمی دلمشغولم که رسوم^۴ نامیده می‌شوند. اگر از این چشم‌انداز بنگریم، اخلاقیات طراحی شدند تا یک نظام رفتاری را که زمانی یکپارچه و مساوات‌گرا بود رمزآلوده و پنهان سازند. معیارهای در ظاهر اخلاقی آن اجتماع حول محور «گناه‌آلودگی» رفتار یا فرامین بی‌چون و چرای یک ایزد پدرسالار و یک دولت خودکامه نمی‌چرخند، بلکه پیرامون آثار کارکردی رفتار بر روی

1. Moral Precepts
3. Introjections

2. Ethics
4. Customs

پیوستگی و دوام اجتماع می‌گردند.^۱

با فروپاشی اجتماع ارگانیک، امتیاز و مزیت کم‌کم جای برابری را گرفت، و جامعه‌ی سلسله‌مراتبی یا طبقاتی رفته‌رفته جای روابط مساوات‌گرا نشست. اکنون احکام اخلاقی از طریق تبدیل ارزش‌های اجتماعی به موضوع موازین ایدئولوژیک بجای موازین عملی می‌توانستند برای لاپوشانی تحریف و معیوب‌سازی جامعه‌ی ارگانیک بکار گرفته شوند. زمانی که افعال از جهان واقعی به این ساحت رمزآلود قابل انتقال شدند، ضوابط اجتماع اجازه یافتند که خود واقعی‌ت را رمزآلوده کنند و تناقض‌هایی را که اکنون در ساحت اجتماعی پدیدار شده‌اند تیره و تار سازند.

اما این فرآیند هنوز چیزی نبود جز بُعد ایدئولوژیک یک بازساختاردهی دشوارتر به خود روان. زیرا اخلاقیات نه فقط سلطه‌ی خود را بر رفتار علنی به صورت قید و بندهایی بر سر راه افعال «غیر اخلاقی» اعمال کردند، بلکه پا را از این فراتر گذاشتند و خود را مراقب و قیم اندیشه‌های «شر»ی که ذهن افراد را دربرمی‌گیرند نیز قرار دادند. اخلاقیات نه فقط فضیلت «رفتاری» بلکه فضیلت روحی، روانی، و ذهنی را نیز تقاضا می‌کنند. ارزیابی عقلانی از فعل صحیح و خطا کنار گذاشته شده؛ این کار به عهده‌ی اخلاق سکولار نهاده شده است. سلسله‌مراتب، طبقه، و نهایتاً دولت به جداره‌ی روان انسان نفوذ می‌کنند و درون آن قدرت‌های باطنی غیرتأملی

۱. این تمایز سزاوار تفصیل بیشتر با دو مثال است. ویلابی (W. C. Willoughby) می‌گوید که آنچه مردم بانتو سرزنش و تقبیح می‌کنند «فریب دادن یا دزدی کردن نیست، بلکه عبارتست از ناشی‌گری در عمل که منجر به کشف آن می‌شود.» این رویکرد «نااخلاقی» در اسپارت، که از میان دولت‌شهرهای یونان کمترین توسعه‌یافتگی را داشت، به عنوان معیار رفتار تا عصر تاریخ [مکتوب] دوام آورد. جوانان اسپارتی به عنوان بخشی از آموزش نظامی‌شان فرستاده می‌شدند تا شهروندان را از اجتماع خودشان برابند و غلامان و هلوتهایی را که مظنون به رویکردهای خصمانه نسبت به اربابانشان بودند بکشند. آنچه شرم‌آور، و نه شر، بود این بود که دستگیر شوند. در مقابل، در نظر عبرانیان و آتینیان، فریب دادن و دزدی کردن ذاتاً قابل سرزنش بودند، نه صرفاً به عنوان افعال اجتماعی بلکه به عنوان نقض فرمان الهی یا رفتار عقلانی.

قهر و اجبار را دایر می‌سازند. بدینسان، یک اقتدار و مرجعیت «بهداشتی»^۱ بدست می‌آورند که هیچ نهاد یا ایدئولوژی‌ای نمی‌تواند امید فرماندهی آن را داشته باشد. دولت درون با استفاده از گناه و توبیخ نفس می‌تواند مهار رفتار را بدست گیرد، خیلی پیش از آن که به ترس از قدرت قاهره‌ی دولت تمسک شود. توبیخ نفس در واقع به ترس از خویشتن تبدیل می‌شود، یعنی درون فکنی قهر اجتماعی به صورت ناامنی، اضطراب، و گناه، چشم‌پوشی از این پس برای نخبگان حکمران تاریخ از جهت اجتماعی معنادار و «اخلاقاً» فوق‌العاده گرانبها می‌شود، زیرا واقعاً چیزی برای چشم‌پوشی هست: امتیازات مقام و موقعیت، تملک مازادهای مادی، حتی یاد بازمانده از یک نظم برابری‌طلب که در آن کار لذت‌بخش و مفرح بود و یاد زمانی که هنوز حق انتفاع و حداقل تقلیل‌ناپذیر تخصیص ملزومات حیات را رقم می‌زدند. در واقع تحت شرایط حکمرانی طبقاتی یک «اصل لذت»^۲ پدید می‌آید و به شدت در تقابل با «اصل واقعیت» که محدودیت‌هایش پیشتر با محدودیت‌های تحمیلی طبیعت موافق افتاده بود قرار می‌گیرد. از آنجا که اقلیت حکمران توسط اکثریت زحمت‌کش از این محدودیت‌ها رهایی جسته‌اند، تنش میان دو اصل به طور فزاینده‌ای تشدید می‌شود؛ این تنش نه فقط شکل یک ترومای اجتماعی را به خود می‌گیرد، به طور خاص به عنوان نزاع طبقاتی، بلکه همچنین به صورت یک ترومای روانی به شکل گناه، چشم‌پوشی، و ناامنی در می‌آید. اما نمایش فرویدی در اینجا کاملاً فریمان می‌دهد و یک محتوای نامعمول و ارتجاعی را آشکار می‌سازد. [ازیرا] از این واقعیت که محدودیت‌های طبیعت «اصل واقعیت» یکتای جامعه‌ی ارگانیک را شکل می‌دهند غفلت شده است؛ در حقیقت این اصل با یک «اصل لذت» اسطوره‌ای جایگزین شده که باید مقید به گناه و چشم‌پوشی گردد. طبیعت تعاونی به طبیعت درندگی مبدل، و از

1. Sanitizing

2. Reality Principle

من محوری، رقابت، سنگدلی، و دنباله‌روی از لذت عاجل پر شده است. لیکن «تمدن» که با عقلانیت، کار، و یک معرفت‌شناسی خودسرکوبی شکل گرفته، «اصل واقعیتی» تولید می‌کند که طبیعت رام‌نشده را تحت سلطه‌ی خویش درمی‌آورد و به انسان موطنی برای فرهنگ، تعاون، و خلاقیت می‌دهد. جابجایی طبیعت و «تمدن» توسط فروید متضمن یک سوء قرائت فاحش از انسان‌شناسی و تاریخ است. «اصل واقعیتی» که در حقیقت از محدودیت‌های طبیعت سرچشمه می‌گیرد به دنباله‌روی من‌محورانه از لذت عاجل - یا در اصل همان «اصل لذتی» که استیلای اجتماعی از جهت تاریخی هنوز آن را نیافریده و معنا نداده - تغییر یافته است. با وام‌گیری از اصطلاحات بلوخ، خانه‌ی طبیعی انسان که حق انتفاع، اصل مکملیت، و تسهیم را رواج می‌دهد به جهان هابزی همه علیه همه تنزل یافته است، در حالی که خانه‌ی «تمدن» انسان که رقابت، من‌محوری، و تملک‌گرایی را می‌پرورد به عنوان جهان یهودی‌یونانی اخلاقیات، عقل، و آفرینندگی دیده می‌شود. بدینسان، به‌هم‌ریزی شدید «اصل لذت» و «اصل واقعیت» توسط فروید محکم و استوار بر غلبه‌ی استیلا، نخبه‌گرایی، و معرفت‌شناسی حکمرانی صحنه می‌گذارد. انسان اگر از آنچه فروید «تمدن» می‌خواند، با خصلت‌های پرزرق و برق استیلا، عقل سرکوب‌گر، و چشم‌پوشی آن عاری شود، به «وضع طبیعی» ای که هابز آن را حیوانیتی پست می‌داند فروکاسته می‌شود.

شرم در این عالم فرویدی هیچ جایی ندارد؛ فقط گناه هست. «تمدن» که قرار است این «اصل واقعیت» فریبنده به اهداف آن خدمت کند دقیقاً همان جامعه‌ی طبقاتی و استثماراری مخصوص به سرمایه‌داری غربی از آب درمی‌آید، «تمدن» استیلای بی‌پیرایه و امتیاز اجتماعی.^۱ موافقت دیدگاه‌های فروید با مارکس اغلب از حیث

۱. مشابهت نمایش فرویدی با هابزی تاکنون آن قدر که باید مورد توجه نبوده است. شاید هیچ کس به اندازه‌ی هابز با این دیدگاه فروید موافق نمی‌بود که آزادی فردی «برای فرهنگ مزیت نیست؛ این امر پیش از هر فرهنگی به بیشترین مقدار وجود داشت، گرچه در آن زمان

جهت‌گیری کلی‌شان نسبت به «تمدن» قابل توجه است. از نظر فروید کار «در جهت مقید کردن هر چه بیشتر فرد به واقعیت از هر شیوهی دیگری برای زندگی مؤثرتر است؛ فرد در حین انجام کار دست کم با اطمینان به بخشی از واقعیت، یعنی همان اجتماع بشری، چسبیده و ملحق شده است.»

سرانجام، «اصل واقعیت» فروید به اهداف «تمدن» خدمت نمی‌کنند، بلکه به اهداف «اصل لذتی» خدمت می‌کنند که نخبگان حکمران به انحصار خویش درآورده‌اند. این طبیعت نیست که یک حیوانیت روانی رام‌نشده را با اشتهايش برای لذت عاجل می‌پرورد، بلکه «اصل واقعیت» سلسله‌مراتبی - یا یک معرفت‌شناسی حکمرانی - است که چنین می‌کند، اصلی که بر استیلا و استثمار متکی است. «جمعیت» برآستی حیوانی که فروید با نگرانی آن را با تفوق غرایز پرخاشگر بر عقل سلیم مربوط می‌داند در قله‌های «تمدن» وجود دارد، نه در پایه‌هایش. بدبینی فروید درباره‌ی سرنوشت «تمدن» شاید به جا بوده است، اما نه به دلایلی که ارائه کرده. امروزه این انسان سرکوب‌شده نیست که پرخاشگری‌اش تهدید به انقراض «تمدن» می‌کند، بلکه نفس همان طراحان سوپراگوی او چنین خطری را ایجاد کرده‌اند، یعنی نهادهای دیوانسالار و «پدرواره‌ها» ایشان که از بالا بر جامعه حکم می‌رانند.

از ارزشی ناچیز برخوردار بود، زیرا فرد در وضعیتی نبود که از آن دفاع کند.» بعلاوه، «میل به آزادی‌ای که خودش را در یک اجتماع بشری می‌نمایاند ممکن است شورش علیه برخی بی‌عدالتی‌های موجود باشد و از این رو می‌تواند برای توسعه‌ی بعدی تمدن مطلوب آید و با آن سازگار افتد. اما همچنین ممکن است خاستگاه‌های آن در ریشه‌های ابتدائی شخصیت باشد که هنوز در بند تأثیرات تمدنی قرار نگرفته‌اند، که در این صورت [میل به آزادی] منبعی برای ضدیت با فرهنگ خواهد شد.» بنگرید به زیگموند فروید، تمدن و ملالت‌هایش (لندن: نشر شرکت هوگارت، ۱۹۳۰)، ص ۶۰.

1. Father-Figures

میراث استیلا

خاستگاه‌های سلسله‌مراتبی اخلاقیات در صور نخستین و کلاسیک سازمان خانواده حادث می‌شوند، در همان اقتدار مردانه‌ای که توسط رئیس مذکر اعمال می‌گردد. بایبل مدارک فراوانی بدست می‌دهد از بهره‌گیری شیخ پدرسالار از سلطه در مواجهه با همسران و فرزندان. صریح و بی‌پرده، آن‌ها مملوکات او بودند، مانند حیواناتی که گله‌هایش را تشکیل می‌دادند. قدرت او بر آن‌ها هیچ حد و مرزی نداشت جز آنچه دلسوزی یا برآمدن احساس جاودانگی او از موالیدش اقتضا می‌کرد. پسر چه بر تصویر پدر شکل پذیرفته باشد یا نه در هر حال بر تصویر الوهیتی ساخته شده است که بدینسان آنان را با عهد و خون متحد می‌گرداند. مشخصه‌های مطالبه‌گرانه‌ی عشق پدر، در مقابل ویژگی عدم چشم‌داشت در عشق مادر، نمود عزم مردان برای درگیری با ابدیت است. شیوخ پدرسالار عبرانی به بهشت یا نفس جاویدان نیازی نداشتند، زیرا این دو در واقعیت فیزیکی پسرانشان وجود داشت.

اما جالب‌توجه‌تر اقتدار پدری‌ای است که یونانیان خواستار آن بودند، کسانی که فیلسوفانشان کوشیدند تا احکام اخلاقی را به طور عقلانی یا سکولار - و نه الهی - تنفیذ کنند. در آغاز، رئیس خانمان نسبت به دیگر اعضای خانواده از یک جایگاه تقریباً شاهانه برخوردار بود. علیرغم این که فلسفه‌ی یونانی کوشید تا به روابط اجتماعی یک بُعد عقلانی ببخشد، اما ظرفیت آن برای حمله کردن به خانواده در ابتدا محدود بود. همان‌گونه که ای. آر. دادز در پژوهشی جذاب درباره‌ی این موضوع می‌گفت:

اقتدار او [یعنی پدر] بر فرزندان در زمان‌های نخستین بی‌حد و حصر بود؛ او مجاز بود آن‌ها را در دوران کودکی بدون سرپرست

رها کند [یعنی دست به کودک‌کشی بزند]^۱ و در دوران مردانگی پسرِ خطاکار یا متمرّد را از اجتماع بیرون اندازد، چنان‌که ژیسئوس هیپلوتوس را و تروفیوس پولادس را اخراج کرد، و خود ژئوس هفایستوس را به سبب این که جانب مادرش را گرفته بود از المپ بیرون انداخت.

پسر تا قرن ششم ق.م. «وظایفی داشت، اما از هیچ حقوقی برخوردار نبود؛ او در زمان حیات پدرش همواره صغیر بود.» پدرسالاری در شکل کلاسیکش مستلزم پیرسالاری مردان بود، نه فقط مستلزم حکمرانی مردان بر زنان. جوانان صرف نظر از جنسیتشان سخت‌گیرانه تحت اقتدار اخلاقی و اجتماعی مسن‌ترین اعضای خانواده قرار می‌گرفتند. دولت موضع آمرانه‌ی پدرسالار و ریش‌سفید یونانی را بر زندگی خصوصی اهل و عیالش به شدت تعدیل می‌کرد، زیرا مطالبات خودش را از مردان جوانی داشت که به عنوان عاملان و سربازان به آنان نیازمند بود. اما در آن دوره‌ی گذار تاریک و مبهم، زمانی که دوران نوسنگی واپسین به مرحله‌ی «تمدن‌های» عصر برنز و عصر آهن وارد می‌شد، زمانی که مهاجمین به شدت پدرسالارگرا فرهنگ‌های یکجانشین و اغلب مادرمحور را مغلوب خود می‌ساختند، ساختارهای خانوادگی مردگرا عناصر اجتماعی اصلی اجتماع را شکل دادند و ارزش‌های فراگیر را بر حیات اجتماعی با شدت و حدت حک کردند. آن‌ها در واقع کمک کردند تا پی‌ریزی‌های اخلاقی نهادهای سیاسی و دولت مهیا شود، یعنی از قضا همان ساختارهایی که سرانجام در آن‌ها جذب و هضم شدند. ریش‌سفید پدرسالار، حتی پیش از آن که طبقات اجتماعی پدید آیند و روحانیت خودکامگی‌های شبه‌سیاسی معبد را علیه جامعه بنیان نهد، همان نظام اقتداری را در یک صورت اجتماعی تجسم بخشید که بعدها دولت آن را در یک صورت سیاسی متجسم کرد. ما در فصل آتی تنش دیالکتیکی نامعمول میان خانواده‌ی پدرسالارگرا و دولت را بررسی خواهیم کرد.

۱. [افزوده‌ی نویسنده. م.]

تنشی که منجر به ظهور اندیشه‌های عدالت و اخلاق سکولار شد - در این دیالکتیک، پدر از جبار به داور، و بعداً از داور به آموزگار تغییر شکل می‌دهد. اما تا پیش از این که نیروهای سیاسی قدرت پدرسالاری را تعدیل کنند، این پدر بود که نه فقط اخلاقیات پیشاسیاسی استیلای اجتماعی را تجسم می‌بخشید، بلکه به طور خاص‌تر، اخلاقیاتی را مجسم می‌ساخت که متضمن نماهایی از استیلای طبیعت بود.

نخستین قربانی این رابطه‌ی استیلاجویانه طبیعت بشری بود، به طور خاص طبیعت بشری زن. گرچه پدرسالاری باز نمودی از شکل بسیار اقتدارگرایانه‌ی پیرسالاری است که در آن پیران در آغاز شروع کردند به حکمرانی بر جامعه به عنوان یک کل جمعی، در عین حال زن به طور فزاینده‌ای برابری خود را با مرد از دست داد زیرا مرد با بسط قلمرو مدنی خود تفوقی اجتماعی بر ساحت خانگی زندگی بدست آورد. پدرمحوری و در نهایت پدرسالاری بروز و ظهور تام یافتند. بر همین منوال، زن مبدل شد به کهن‌الگوی دیگری^۱ در اخلاقیات، و سرانجام مبدل شد به تجسم بشری تصویر محرّف از شر. این که مرد همچنان جامعه‌ی خود را در تقابل با طبیعت زن، قابلیت خود را برای تولید کالاها در تقابل با توانایی زن برای بازتولید حیات، و عقلانیت خود را در تقابل با رانه‌های «غریزی» زن قرار می‌دهد تاکنون به اندازه‌ی کافی در ادبیات انسان‌شناختی و فمینیستی مورد تأکید قرار گرفته است. در نتیجه، زن به عنوان قطب مخالف به توسعه‌ی اخلاقی مرد و شکل دادن به انگاره‌هایش داخل می‌شود، به عنوان عامل نقیض و متضاد تمام‌عیار. هورکهایمر و آدورنو در بحث عالی خود از جایگاه زن می‌گویند که زن بی‌واسطه و مستقیم هیچ سهمی «در کارآمدی‌ای که تمدن [مردان] بر آن استوار است» ندارد:

این مردست که باید بیرون رود و به یک جهان نامهربان وارد

1. Archetypal Other

شود، باید بجنگد و تولید کند. زن به خودیِ خود یک موجود نیست، یک سوژه نیست. او چیزی تولید نمی‌کند، تنها از کسانی که تولید می‌کنند مراقبت می‌کند؛ او یادگاری زنده از عصری است که مدت‌هاست سپری شده، زمانی که اقتصاد خانگی در خودبسته و مستقل بود.

زن در تمدنی که طبیعت را کم‌ارزش می‌شمارد «تصویر طبیعت» و «جنس ضعیف‌تر و کوچک‌تر» است و تفاوت‌هایی که طبیعت میان جنس‌ها برقرار کرده تبدیل به «خفت‌بارترین چیزی» می‌شوند «که می‌تواند در یک جامعه‌ی تحت استیلای مردان وجود داشته باشد ... یک انگیزه‌ی مهم برای پرخاشگری»^۱

اما زن در این «تمدن» مردانه با قدرتی بیش از قدرت کهنگی یا نیاکانی خود را نشان می‌دهد. هر جامعه‌ی مردگرایی باید پیوسته قدرت‌های باستانی زن را از خود دفع کند، قدرت‌هایی که در این توانایی‌ها نهفته است: توانایی او برای تولید مثل، پرورش نسل، حمایت از آن در برابر «جهان نامهربان» با یک آغوش پر مهر و محبت، و در واقع تأمین دستاوردهای مادی‌ای - همچون کشت خوراک، سفالگری، و بافندگی (مسلم‌ترین نوآوری‌های فنی زنان) - که آن جهان را [برای زیستن] ممکن می‌گردانند، هر چند به گونه‌ای کاملاً متفاوت از آنچه مردان مقرر داشته‌اند.

حتی پیش از آن که مرد اقدام به غلبه‌ی بر مرد کند - یعنی طبقه‌ای طبقه‌ی دیگر را تسخیر کند - اخلاقیات پدرسالارگرا مرد را وادار می‌کند به این که غلبه‌اش را بر زن تثبیت نماید. انقیاد -

۱. ضعف عمده‌ی این بیان برآشوبنده میزان غفلت این نویسندگان است در مورد نقش مولد زنان در همان اقتصادی که مردان قبضه کرده‌اند. آنان با بی‌خبری این تصور رایج در زمان خودشان را تقویت می‌کنند که زن همیشه محصور در جهان خانگی است - جهانی که دقیقاً به عنوان سرپناه تصور شده - و کار کرده‌ایش در جهان کار خرد و ناچیز است. در حقیقت اقتصاد خانگی آغازین که هور کهایمر و آدورنو آن را به پیشاتاریخ می‌فرستند اقتصادی بوده است که زن اصلاً در آن «زیر سقف و سرپناه» نبوده، و به واقع اقتصادی بوده که زن در آن همپای مرد از آن جهان بوده است، اما جهانی که محیطش عمدتاً خانگی بود نه مدنی.

طبیعت زن و هضم و جذبش در شبکه‌ی اخلاقیات پدرسالارگرا کهن‌الگوی فعل استیلا را شکل می‌دهد که در نهایت به پدیدآمدن تصور مرد از یک طبیعت منقاد می‌انجامد. شاید اتفاقی نباشد که طبیعت و زمین جنس مؤنث را تا زمان ما حفظ کرده‌اند.^۱ آنچه ممکن است برای ما یک نیاکان‌گرایی زبانی به نظر برسد که یک عصر بسیار کهن را منعکس می‌کند، یعنی زمانی که حیات اجتماعی مادرمحور و طبیعت مقرر خانگی‌اش بود، به احتمال قوی بیانی مستمر و دیرپاست از خشونت مداوم مرد علیه زن به عنوان طبیعت و علیه طبیعت به عنوان زن. نمادپردازی این خشونت پیشتر در همان آغاز و در مراسمات کهن ظاهر می‌شود، تقریباً به گونه‌ای که آرزو و خواست عمل را شکل می‌دهند^۲ و تثبیت مناسکی عمل در جلوه و نمایش صرف ندابخش واقعیت بعدی آنست. از اعماق جنگل ایتوری تا دیوارهای طلاکاری‌شده‌ی کلیسا، زن به جایگاه درخورش رفعت یافته، بیشتر برای این که او را تحت انقیاد مرد درآورند. حتی پیگمی‌های آفریقایی مرکزی، مردمان جنگلی تزنبول^۳، نیز نظیر حوا یا پاندورا را دارند که هر یک به گونه‌ای مرد را اغوا می‌کنند و یاری می‌دهند،

۱. [توضیح مترجم: منظور آنست که در زبان‌های اروپایی که اسامی در آن‌ها مذکر و مؤنث و احتمالاً خنثی هستند واژگانی که به ازای طبیعت و زمین‌اند مؤنث‌اند]

2. The Wish Is Father To The Act

[توضیح مترجم: اقتباس از این تعبیر رایج: the wish is father to the thought] (خواست نسبت به اندیشه حکم پدر را دارد)، یعنی مردم هر چه را بخواهند اندیشه و باور می‌کنند. در اینجا نیز مقصود آنست که مردمان هر چه را می‌خواستند و بدان مایل بودند در اعمال مناسکی به صورت نمایش درمی‌آوردند تا بعداً واقع شود.

۳. [توضیح مترجم: کالین ترنبول (Colin Turnbull) کتابی دارد با عنوان مردمان جنگلی (*The Forest People*)]

اما در نهایت هرگز نباید اجازه‌ی «استیلای» بر مردان به آنان داده شود. منفی‌گریِ رشک‌آمیزی در ربط و وابستگی زن به ترفندها و نیرنگ‌های «تمدن» رخنه کرده است. حوا آدم را اغوا می‌کند تا از درخت حق و باطل بخورد، تنها برای این‌که او را با بلای دانش بیازارد. همتای یونانی‌اش، پاندورا، مرد را در معرض رنج‌ها و بلایایی قرار می‌دهد که بر عدم بی‌گناهی تام مترتب می‌شوند. و «فاحشه‌ی» سومری که در حماسه‌ی گیلگمش با انکیدو هم‌خوابگی می‌کند با جدا کردن او از دوستانش، یعنی وحوش دشت و جنگل، به طور برگشت‌ناپذیری ماهیت او را تغییر می‌دهد. ادیسه یک سفر کینه‌توزانه در طول تاریخ است که، بر طبق آن، حماسه‌ایزدان مؤنث را با استهزائشان به عنوان پیرزنان هرزه کنار می‌گذارد.

اما اخلاقیات پدرسالارگرا زن را تنها به یک دیگری هگلی فرومی‌کاهد که، آن‌طور که سیمون دو بواریک نسل پیشتر گفته، باید با آن ضدیت به خرج داد و او را نفی و محدود کرد؛ اخلاقیات پدرسالارگرا این دیگربودگی را به صورت خاص یک نفرت ویژه از پی‌جویی زن، از سوژگی کاوشگر و کنجکاوِ او درمی‌آورد. حتی با وجود انکار «هستی و موجودیت زن به‌خودی‌خود»، مرد با لعن حوا برای اطاعت از مار/ابلیس، لعن پاندورا برای جرأت بر گشودن جعبه‌ی مصائب، و لعن کیر که^۱ برای توانایی پیش‌بینی‌اش این‌هستی و موجودیت را تصدیق می‌کند. یک معنای همیشه‌آزاردهنده از پستی و عدم کمال بر هر جنبه از این اخلاقیات مردانه‌ی نوظهور نقش بسته شده است: شر همه‌جا را فراگرفته، لذت و حواس فریبنده‌اند، و خائوس/ آشوب که همواره تهدید به غرقه کردن کوسموس/نظم می‌کند دائماً باید دفع شود تا مبادا طبیعت «تمدن» را بازپس‌ستانند. در اینجا سوژگی زن انکار نشده، بلکه اتفاقاً ترسی فریادبرآور از توانایی‌های نهفته‌ی زن و امکان بازگشت آن‌ها به زندگی مرد را فراگرفته است. بدینسان اخلاقیات پدرسالارگرا باید زن را به همدستی با تصویر

1. Circe

همواره بیمناکانه‌ی مردان از پستی زن وادارد. زن باید آموخته شود که خوی چشم‌پوشی، فروتنی، و اطاعت را به عنوان اوصاف ذاتی سوژگی‌اش ببیند، و خلاصه، به نفی تام خودش به عنوان یک شخصیت اقدام ورزد. مطلقاً ناممکن است که بفهمیم چرا جنگ‌های بیهوده، لافزنی مردان، مناسک سیاسی اغراق‌آمیز، و پیچیدگی نامعقول نهادهای مدنی این بسیار جوامع مختلف حتی قبیله‌ای را در خود فروبرده‌اند، مگر این که بدانیم این پدیده‌ها چه اندازه تثبیت کنشگری مرد و بیان «تفوق» اویند. از نزاع‌های بیفکرانه و لاینقطعی که مردمان گینه‌ی نو میان خودشان به پا می‌کنند تا نهادی‌سازی دقیق و بسیار وسواسی اشکال سیاسی، مردان کنش دائم دارند و «گرانبار» از مسؤولیت‌اند - اغلب از آن رو که در اجتماعات آغازین و حتی در بسیاری از جوامع تاریخی کار بسیار کمی برای مردان وجود داشته است. اما بدنام‌سازی فزاینده‌ای که مرد بر زن روا داشته و جابه‌جایی دیگربودگی از روابط آشتی‌جویانه به روابط تخصصی که مرد آن را صورت داده یک محیط خصمانه را در جامعه به وجود می‌آورد - سفلگی روح، شوق به رسمیت‌شناخته شدن، اشتهای پرخاشگرانه، و افراطی وحشتناک در بیرحمی - که مرد را به طور فزاینده‌ای متمایل به قربانی‌کردن نوع خودش می‌سازد. برده تجسم مردانه‌ی زنی است که مدت‌ها به بردگی کشیده شده: یک کالای صرف که باید تملک کرد و از او توسط احکام اخلاقیات پدرسالارگرا بهره گرفت. ساختاردهی متخاصمانه به دیگربودگی، که هگل آن را به عنوان نخستین گام به سمت اینهمانی با خویشتن^۱ ایا هویت نفسی^۱ بزرگ می‌داشت، مبدل به معرفت‌شناسی‌ای می‌شود که انسان‌ها را تا حد توده‌ای از کالاهای صرف تنزل می‌دهد، یک سیر قهقرایی روان‌شناختی که نهایتاً به تصور گستاخانه‌ای از انسان‌ها به عنوان صرف تجسم کار می‌انجامد.

بدینسان زن و مرد به عنوان قربانی و متجاوز به همدستی کور با نظام اخلاقی‌ای واداشته شده‌اند که طبیعت و ماهیت انسانی آن‌ها و سرانجام تمامیت و پیوستگی طبیعت خارجی را نیز به چیزی نمی‌گیرد. اما آنچه همواره در اخلاقیات سرکوبگر پنهان بوده و با پدرسالاری هویدا می‌گردد قابلیت شورش است که همچون آتش زیر خاکستر فعال بوده و شعله‌ی انکار و واژنی‌اش دامن نقش‌هایی را می‌گیرد که اجتماعی‌سازی به همه‌ی خلل و فرج سوژگی انسان، بجز ژرف‌ترینشان، فروکرده است. قید و بندهای اخلاقی‌ای که پدرسالاری و نهایتاً حکمرانی طبقاتی تحمیل کرده‌اند همواره موی دماغ عقلانیت انسان باقی می‌مانند. از خاکستر اخلاقیات برنامه‌ی یک رویکرد تازه به صحیح و خطا - یک رشته‌ی عقلی به نام اخلاق سکولار^۱ - برمی‌خیزد که از الگوهای رفتاری‌ای که به صورت سلسله‌مراتبی القا شده‌اند رهاست. موازینی عقلی برای ارزیابی فضیلت، شر، و آزادی از اخلاق سکولار بیرون می‌آید، و نه صرفاً خطا، گناه، و مجازات‌هایشان. اخلاق سکولار ممکن است بکوشد تا اخلاقیات را دربربگیرد و معرفت‌شناسی‌های حکمرانی را توجیه کند، اما همواره دربرابر همان معیارهای عقلی‌ای که برای توجیه استیلا بر ساخته آسیب‌پذیر است.

خودانکاری [و درگذشتن از خواسته‌ها] و تناقض‌های حکمرانی‌ای که به طور فزاینده‌ای بالا می‌گیرند تنش‌هایی را ایجاد می‌کنند آنچنان ذاتاً بی‌ثبات‌کننده‌ی «تمدن» که جامعه‌ی طبقاتی همواره باید مسلح باشد - نه فقط از جهت روان‌شناختی مسلح به دولتی که درون افراد می‌پرورد، بلکه از جهت فیزیکی هم مسلح به دولتی که [در عالم خارج] نهادینه می‌سازد. همان‌گونه که افلاطون به آتینان متذکر شد، طبیعت برده یک طبیعت رام‌نشده است، و این تعبیری است فلسفی از وضعیتی که می‌تواند هر از گاهی به یک انفجار اجتماعی مبدل شود. در جایی که اخلاقیات و درون‌فکنی

روانی از منع تناقض‌های فزاینده‌ی اجتماعی و شخصی بازمی‌مانند جامعه‌ی طبقاتی باید به قهر و اجبار صریح متوسل شود، یعنی به نظام نهادینه‌شده‌ی زور و قدرت که ما آن را دولت سیاسی می‌خوانیم.



میان جامعه و دولت سیاسی کاملاً توسعه‌یافته در نهایت یک نقطه‌ی تاریخی وجود دارد که در آن قید و بندهای روانی ساخته‌ی اجتماعی‌سازی و اخلاقیات سرکوبگر رو به زوال می‌گذارند. تناقض‌های اجتماعی و شخصی بیش از این نمی‌توانند به وسیله‌ی گفتمان حل و فصل شوند. تنها راهی که باقی می‌ماند توسل به تهدید به خشونت صریح است. جامعه‌ی پیشاسرمایه‌داری هرگز از این امکان پرهیز نکرد یا آن را با اندرزهای مزورانه درباره‌ی تقدس زندگی پنهان ساخت. او صادقانه پذیرفت که قهر و تحکم واپسین دفاع او در برابر آشوب اجتماعی و مردمی است.

می‌توان حدس زد که دولت به عنوان ابزار خشونت سازمان‌یافته از اعمال صریح خشونت متطور شد. این نکته فرضیه‌ی بسیاری از نظریه‌پردازان افراطی مانند پرودُن بوده است. اما دیدگاهی بدین پایه تقلیل‌گرا بسیاری از پرسش‌های تاریخی را پاسخ‌ن داده رها می‌کند، چنان‌که مارکس و کروپوتکین در شماری از آثارشان بدان اشاره کرده‌اند.^۱ دولت به سادگی و مانند یک فوران آتشفشانی

۱. در مورد مارکس به همان تعبیر نامعمول در جنگ داخلی فرانسه اشاره می‌کنم که می‌گوید آزادی «عبار تست از تبدیل کردن دولت از یک تشکیلات تحمیل‌شده بر جامعه به تشکیلاتی کاملاً تابع و مادون آن» - تعبیری که به سوی فسخ و براندازی کامل دولت فرامی‌خواند بلکه خواهان امتداد وجود آن (گرچه پرولتاریا آن را متفاوت بازسازی می‌کنند) به صورت یک منبع اقتدار «غیرسیاسی» (یعنی اداری) است. در مورد کروپوتکین به آن باوری ارجاع می‌دهم که او آن را با باکونین سهیم است، یعنی این که دولت «یک شر تاریخی ضروری» بود، و نیز ارجاع می‌دهم به بیان تفصیلی‌ای که اختصاص داده به فضایل کمون (commune) قرون وسطی به عنوان شکل شبه آزادی خواهانه‌ی حیات اجتماعی که به شاخ و برگ سیاسی آن تنها کمی بها می‌دهد. پرسشی بسیار بزرگ‌تر وجود دارد که آنارشیزم، به طور خاص سویه‌ی سندیکالیست آن، از پاسخ به آن طفره رفته است: اگر ساختار هرمی‌ای که

در افق جامعه ظهور نیافت. شاید حملات شبانان توسعه‌ی آن را به شکلی نمایان شتاب بخشیده، اما یک جهش از بی‌دولتی به دولتمندی احتمالاً افسانه است.

این واقعیت که دولت تلفیقی است از نهادهای سیاسی با نهادهای اجتماعی، از کارکردهای قهرآمیز با کارکردهای توزیعی، از روندهای به شدت مجازاتی با روندهای تنظیمی، و سرانجام از نیازهای طبقاتی با نیازهای مدیریتی، [این واقعیت و] این فرآیند چندلایه تناقض‌های واقعی ایدئولوژیک و عملی بسیاری را به وجود آورده است که امروزه هم موضوعات عمده‌ی ما هستند. مثلاً چقدر باید بکوشیم تا دولت را از جامعه در سطوح شهری، اقتصادی، ملی، و بین‌المللی تفکیک کنیم؟ آیا این عمل به طور کامل امکان‌پذیر است؟ آیا دولت و جامعه آن قدر به طور لاینفک به هم بافته شده‌اند که یک جامعه‌ی آزاد بدون برخی جنبه‌های دولتی خاص همچون تفویض اختیارات^۱ ناممکن است؟ خلاصه، آیا آزادی بدون دولت «سیاست‌زدائی شده» که مارکس پیشنهاد می‌داد، یا بدون یک دولت «حداقلی» آن‌طور که برخی از اصحاب «آزادی‌خواهش» ادعا می‌کردند ممکن است؟ اقدام برای پاسخ به این پرسش‌ها را باید تا فصول پایانی این کتاب به تعویق انداخت. در حال حاضر آنچه بدان دلمشغولیم آن اوصاف از دولت است که آن را با جامعه در هم می‌تند تا جایی که توانایی ما را برای تمییز میان آن دو کاملاً تحت الشعاع قرار می‌دهد.

روشن است که نخست باید تمایزی میان قهر اجتماعی^۲ و تأثیر اجتماعی^۳

نظریه‌ی سندیکالیستی بسط می‌دهد واقعاً محقق می‌شود، دقیقاً چه شکل‌هایی از تشکیلات اداری دولت از بین می‌رفت؟ مارتین بوبر در کتاب خود، مسیریابی در آرمانشهر، این چنین تناقض‌نمایی را در نقدش بر کروپوتکین و ارجاع کنایه‌آمیزش به اندیشه‌ی باکونین در باب آثار بازتولیدشونده‌ی انقلاب بکار گرفته است.

1. Delegation Of Authority
3. Social Influence

2. Social Coercion

ترسیم گردد. این دو علیرغم شباهت‌هایشان یکی نیستند: رهبر فره‌مند^۱ و بر در سرآغازهای تاریخ به هیچ وجه همان دیوانسالاری نامتشخص پایان تاریخ نیست. اولی شخصی و دومی نهادی است. از این گذشته، روابط سلسله‌مراتبی مبتنی بر شخص به طور فاحشی سست و موردی‌اند و به آسانی به هم می‌ریزند، مانند «سلسله‌مراتب‌های استیلا-انقیادی» که نژادشناسان این طور با طیب خاطر به نخستین‌ها نسبت می‌دهند. در مقابل، روابط دیوانسالارانه به طور فاحشی سخت و نامنعطف‌اند و تماماً از هر شخصیتی عاری شده‌اند. آن‌ها مقتضی خودتداوم‌بخشی و خودبسط‌یابندگی‌اند. ساختارهای دیوانسالاری به عنوان صرف ابزارهای حکمرانی به طور جوهری سلسله‌مراتبی‌اند؛ آن‌ها در واقع بیان سیاسی قدرت ابژکتیوند، قدرتی که «صرفاً» رخ می‌دهد تا مردمی آن را به انجام رسانند که به عنوان دیوانسالاران کاملاً از شخصیت و فردیت تهی گشته‌اند. در نتیجه، چنین مردمی در بسیاری از مناطق جهان مدرن تقریباً به طور کامل مبدل به فناوری دولتی گشته‌اند، که در آن هر دیوانسالار و صاحب منصب می‌تواند، اخیراً حتی با ابزارهای مکانیکی، با یکی دیگر تعویض شود.^۲

تفاوت میان قهر اجتماعی و تأثیر اجتماعی به روشنی در جوامع به ظاهر سلسله‌مراتبی که هنوز از جهت سیاسی توسعه نیافته‌اند دیده می‌شود. جامعه‌ی تا حدی چندلایه‌ی^۳ سرخپوستان ساحل شمال غربی یک نمونه‌ی خوبست که می‌تواند به راحتی تعمیم یابد تا فرهنگ‌های پیچیده‌تر پُلی‌نزی را دربرگیرد. این جوامع سرخپوست

1. Charismatic Leader

۲. پاکسازی‌های استالینی نسل پیشین شاهی است بر فقدان هر گونه بُعد انسانی در حکمرانی دیوانسالارانه. حد و اندازه‌های فریب به نسل‌کشی‌ای که این پاکسازی‌ها در میان خود دیوانسالاران استالینی پیدا می‌کردند مدرکی روشن است بر این که - با بکارگیری اصطلاح رسمی برای بازداشت‌ها و قتل‌های دسته‌جمعی - تقریباً هر کسی در سیستم می‌توانسته مصرف و به راحتی از میان برداشته شود.

3. Stratified

برده داشتند و احتمالاً، به گفته‌ی پیتِر فارب^۱، همان «آخرین و نازل‌ترین شهروند نیز جایگاه دقیق وراثتی‌اش را با فاصله‌ای [دقیقاً]^۲ تعریف‌شده از رئیس می‌دانست.» اما در حقیقت آن‌ها به سختی می‌توانستند اجتماعاتی با ساختار دولتی به شمار آیند. رئیس «هیچ قدرت سیاسی و هیچ طریقی برای پشتیبانی از تصمیم‌هایش نداشت.» تأثیر اجتماعی او بر آبرو و حیثیتش استوار بود. او فاقد هرگونه «انحصار قدرت» بود. اگر از اجرای وظایفش در حد رضایت اجتماع بازمی‌ماند، ممکن بود کنار گذاشته شود. در واقع، علیرغم ساختار بسیار چندلایه‌ی این اجتماعات، آن‌ها به معنای مدرن کلمه «جامعه‌ی طبقاتی» نبودند. چندلایگی بر این واقعیت استوار بود که شخص از جهت پیوندهای خونی به رئیس نزدیک‌تر یا دورتر بود، و به قول فارب، مسأله دقیقاً مسأله‌ی «فاصله از رئیس» بود. به طور خلاصه، اصل و نسب جایگاه را معین می‌کرد، نه موقعیت اقتصادی یا درجات نهادی و سازمانی. پی. دراکر^۳ می‌گوید: «اصرار بر به‌کارگیری اصطلاح "نظام طبقاتی" در مورد جامعه‌ی ساحل شمال غربی به این معناست که هر فرد به تنهایی در یک طبقه بود»، وضعیتی که بیشتر به «سلسله‌مراتب‌های» نخستین‌ها شباهت دارد تا به چندلایگی نهادی‌شده‌ای که به جامعه‌ی طبقاتی نسبت می‌دهیم.

آنچه در وهله‌ی نخست ویژگی ظهور دولت به حساب می‌آید عبارتست از سیاسی‌سازی کارکردهای مهم اجتماعی. از سرخپوستان آمریکا تا اقصی نقاط آسیا مدارک قابل توجهی می‌یابیم دال بر این که نقش‌های جایگاه‌های شخصی که در اصل و اساس خود به رئیس‌مآبی سرخپوستان ساحل شمال غربی بسیار شبیه‌اند به آهستگی به نهادهای سیاسی تغییر شکل دادند، دگرگونی‌ای که نه

1. Peter Farb

۲. [افزوده‌ی نویسنده. م.]

3. P. Drucker

تنها متضمن قهر و اجبار بلکه همچنین مستلزم ارضای نیازهای اصیل اجتماعی بود. یکی از نیازهای اصلی‌ای که این نهادها برآورده ساختند عبارت بود از بازتوزیع کالاها در میان نواحی‌ای که از جهت بوم‌شناختی و فرهنگی گوناگون بودند. در شرایطی که بازار محلی‌ای وجود نداشت، شخصیت‌های شاهانه‌ای که در دره‌ی نیل، در دشت‌های میانرودان، در کوه‌های پرو، و در دره‌های رودخانه‌های هند و چین به مکتب و مقام رسیدند این امکان را برای کشتکاران خوراک، شکارچیان، پرورش‌دهندگان حیوانات، و ماهی‌گیران به وجود آوردند که به اجتماعاتی، از جمله برخی شهرهای اداری، دست یابند که در غیر آن صورت ممکن بود تنها به تنوع محدودی از کالاها دسترسی داشته باشند. گرچه پیشتر نیز انبارهای معابد و وظایفی مشابه را در مقیاس محلی انجام داده بودند، شهریاران تمدن‌های باستان این وظایف را به تدریج به مقیاس امپراتوری ارتقا دادند.

بعلاوه، آن‌ها همچنین کمک کردند تا دوره‌های «فراوانی» و «قحطی» مهار شوند. داستان یوسف چیزی بیش از یک تمثیل بایبلی درباره‌ی مسؤولیت‌ها و وفاداری‌های وابسته به هم‌خونی است. این داستان ایدئولوژی مستبدانه‌ای را نشان می‌دهد که اصل اجتماعی را با اصل سیاسی در جهان رمزآلوده‌ی رؤیاهای نبوی به هم می‌آمیزد. یوسف تجسم نقش‌های درهم‌آمیخته‌ی نهان‌بین و وزیر است، یعنی نقش یک شخصیت اسطوره‌ای شعری و یک کارگزار محاسبه‌گر و عاقل. اگر گیلگمش جنگجویی را به یادمان می‌آورد که باید اجتماعی شود و از یک ایزد به یک شاه مبدل گردد، یوسف تغییر باز هم قدیمی‌تری را متذکر می‌شود: شمن قبيله که قرارست، پیش از آن که جامعه و دولت به روشنی از هم تمییز داده شوند، به یک شخصیت آشکارا سیاسی تبدیل شود. داستان او در واقع ما را با یکی از تناقض‌نماهای دوران گذشته مواجه

می‌سازد که امروز نیز همچنان جریان دارد: کجا غیب‌گوی سیاسی (از رهبر فره‌مند گرفته تا نظریه‌پرداز قانون اساسی) پایان می‌پذیرد و مدیر اجتماعی ناب و ساده آغاز می‌گردد؟ در واقع، کجا دولت می‌تواند از کارکردهای عملی جامعه که در خود جذب می‌کند تمییز داده شود؟ همان‌گونه که خواهیم دید این‌ها پرسش‌هایی بیهوده نیستند، زیرا وقتی می‌خواهیم اقدام به بازسازی‌نمایی از یک آینده‌ی اجتماعی آزاد و انسانی کنیم دائماً خود را بر ما عرضه می‌دارند.

یوسف همچنین یکی از نخستین حرفه‌ای‌های سیاست است، و حرفه‌ای‌گری یکی از نشانه‌های دولت‌سالاری^۱ است که عبارتست از فسخ و الغای مدیریت اجتماعی به عنوان یک فعالیت «آماتور»^۲. معیارهای کارایی اخلاقیات سیاسی مستقلاً می‌گردند که بدینسان جای تصور هنوز تفصیل نیافته از صورت‌های غیر رسمی و احتمالاً ناکارآمد آزادی را می‌گیرند. دولت حتی بیش از یهوه یک خدای غیور است. دولت باید قدرت را به عنوان منبع تغذیه‌ی حراست از خود قبضه، جذب، و متمرکز کند. این نوع امپریالیسم سیاسی مسلط بر همه‌ی دیگر حقوق انحصاری^۳ جامعه انبوهی از ایدئولوژی‌های متافیزیکی دولت‌سالاری پدید آورد: یکسان‌پنداری دولت و جامعه در روشنگری، تصور هگل از دولت به عنوان تحقق ایده‌ی اخلاقی جامعه، نگاه اسپنسر به دولت به عنوان یک «ارگان‌یسم زیست‌شناختی»، نظر بلانتشلی^۴ درباره‌ی دولت به عنوان نهادی‌سازی یک «اراده‌ی

1. Statism

۲. جنبه‌ی مناسب‌گرایانه و تشریفاتی قبضه‌ی قدرت توسط یوسف، که بعدها سکولاریزه شد و به صورت تشریفات‌گزینش و انتخاب درآمد، یکی از تأثیرگذارترین متون این نمایش است: «و فرعون حلقه‌ی خاتم‌دار خود را از دستش بیرون آورد و آن را بر دست یوسف گذاشت و او را با جامه‌هایی از کتان نازک بیاراست و طوقی زرین بر گردنش آویخت. و او را بر دومین ارابه‌ای که داشت سوار کرد و در مقابلش فریاد برآورد که "اُبْرَحْ"، و او را بر سرتاسر سرزمین مصر گماشت.» (سفر پیدایش ۴۱: ۴۱-۵۲، متن ماسُرتی [سنتی])

3. Prerogatives

4. Bluntschli

جمعی»، آرمانی‌سازی دولت به عنوان اصل سازمان‌بخش به جامعه توسط مایر^۱. می‌توان بدون حد و اندازه [این فهرست را] ادامه داد و قطعات پازل نمایی صنف‌گرایانه^۲ از دولت را کنار هم گذاشت که به آسانی خود را وقف ایدئولوژی فاشیستی می‌کند.

به لحاظ تاریخی، دولت تمایز میان حکومت‌داری^۳ و زمامداری^۴ را از میان برمی‌دارد. مردمان موسوم به بدوی در جوامع ارگانیک به خوبی از این تفاوت آگاه بودند. هر چه به فرهنگ‌هایی که در دسته‌ها و قبیله‌های نسبتاً ساده سازمان یافته‌اند نزدیک‌تر می‌شویم، [مشاهده می‌کنیم که] «حکمرانی» بیشتر یک نظام زمامداری موردی و نهادی نشده است. حتی جوامع نظامی و مذهبی سرخپوستان کلاغ‌زاد^۵ (که عملاً به شکل انجمن‌های برادری‌اند) نمونه‌هایی از زمامداری‌اند نه حکومت. مشخصه‌ی جوامع کلاغ‌زاد، بر خلاف ساختارهای دائم نهادی شده‌ای که بر اطاعت و فرمان استوارند، چیزی که حکومت حتی در ابتدایی‌ترین سطوح آن را فرض می‌گیرد، عبارتست از چرخش وظایف و سلطه‌ی دوره‌ای، آن هم برای اهداف بسیار محدود و مشخص. سلطه‌ای که این جوامع بر اجتماع خود به طور کلی دارند عمدتاً کاربردی و وظیفه‌محور^۶ است: آن‌ها در وهله‌ی نخست بر شکار گاو میش نظارت می‌کردند، برنامه‌ای که موفقیت در آن مستلزم درجه‌ی بالایی از هماهنگی و

1. Meyer

2. corporative

3. Governance

4. Administration

5. The Crow Indian ... Societies

[توضیح مترجم: نام اصلی این قبیله آپسالوکه است به معنای «فرزندان پرنده‌ی منقار بزرگ». اروپاییان این پرنده را کلاغ پنداشتند و آنان را قبیله‌ی کلاغ نامیدند. ما مطابق نام اصلی‌شان به ضمیمه‌ی این تفسیر اروپایی «کلاغ‌زاد» گفتیم.]

6. Functional

انضباط بود.

این که این فعالیت‌ها را به جای «زمامدارانه» «حکومتی» بخوانیم و در آن‌ها به جای ابتدایی‌ترین کارکردها و وظایف سیاسی یک دولت توسعه‌یافته را ببینیم صرفاً بازی با الفاظ نیست. این کار بدترین شکل خلط مفهومی را نشان می‌دهد. کاربرد نابجای اصطلاحاتی همچون حکومت و زمامداری در همه‌ی انواع ایدئولوژی‌های سیاسی دولت را به قالبی برای جامعه‌ی آزاد مبدل می‌گرداند، هر چقدر هم که کارکردهای آن به سوی «حداقل» کاسته شده باشد. سرانجام، این خلط و اشتباه دولت را با اصول ایدئولوژیکی برای توسعه‌ی حداکثری‌اش مجهز می‌کند، به طور خاص می‌توان رژیم‌های از نوع شورائی [یا شوروی] اروپای شرقی را در نظر آورد. دولت نیز همانند بازار هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد؛ به آسانی می‌تواند به یک نیروی خودایجادگر و خودبسط‌یابنده برای منافع خودش مبدل گردد، شکل نهادی و سازمانی‌ای که در آن استیلا برای استیلا ملموس می‌شود.

قابلیت دولت برای جذب کارکردهای اجتماعی آن را فقط با اصول ایدئولوژیکی برای وجودش مجهز نمی‌سازد؛ دولت همچنین از جهت فیزیکی و روان‌شناختی حیات اجتماعی را بازآرایی می‌کند به طوری که به عنوان یک اصل سازمان‌بخش برای همیآوری انسان‌ها ضروری به نظر رسد. به دیگر بیان، دولت معرفت‌شناسی‌ای از آن خویش دارد، یک معرفت‌شناسی سیاسی که بر روان و ذهن حک شده است. دولت متمرکز یک جامعه‌ی متمرکز به وجود می‌آورد؛ دولت دیوانسالارانه یک جامعه دیوانسالارانه؛ دولت نظامی^۱ یک جامعه‌ی نظامی، و هر کدام نگرش‌ها و روان‌ها را با فنون و ترفندهای «درمانی»^۲ ای پرورش می‌دهد که برای تطبیق دادن افراد با خودش مناسب است.

دولت با بازساختاردهی جامعه پیرامون خودش کارکردهای اجتماعی اضافه‌ای بدست می‌آورد که در این مرحله به صورت کارکردهای سیاسی ظاهر می‌شوند. دولت نه فقط اقتصاد را مدیریت، بلکه آن را سیاست می‌کند؛ نه فقط حیات اجتماعی را استعمار، بلکه آن را جذب می‌کند. بدینسان اشکال اجتماعی به صورت اشکال دولتی، و ارزش‌های اجتماعی به صورت ارزش‌های سیاسی ظاهر می‌شوند. جامعه طوری بازسازمان‌دهی می‌شود که از دولت تمیزناپذیر می‌گردد. از این رو انقلاب فقط با عمل درهم‌شکستن دولت و بازسازی زمامداری با موازین آزادی‌خواهی مواجه نیست؛ بلکه همچنین باید جامعه را گویی درهم‌شکند و نفس همیاری بشری را بر طبق موازین جمعی نو بازسازی کند. معضلی که در اینجا دامن‌گیر نهضت‌های انقلابی می‌شود صرفاً معضل بازیابی جامعه نیست، بلکه دقیقاً عبارتست از تشکیل دوباره‌ی آن.^۱



با این حال، این آمیختگی دولت و جامعه، همان‌گونه که خواهیم دید، یک توسعه‌ی بالنسبه متأخر است. در ابتدا، آنچه در ادبیات جامعه‌شناختی زمان ما به جای دولت گرفته می‌شود عبارتست از مجموعه‌ی بسیار سست، بی‌ثبات، و حتی نسبتاً دموکراتیک نهادهایی که ریشه‌های بسیار سطحی و غیرعمیقی در جامعه دارند. گردهم‌آبی‌های مردمی شهروندان به سختی می‌تواند شکلی از یک دولت کامل را داشته باشد، حتی زمانی که عضویت‌های آن قاطعانه محدود شده باشند. رئیس‌مآبی‌ها و پادشاهی‌های ابتدایی

۱. منظورم از این تعبیر ساختن جامعه‌ای است که از جهت کیفی جدید باشد، نه فقط تأسیس «دموکراسی کار»، «توزیع برابر کالاها»، یا حتی «سلب مالکیت از مالکیت‌زدایان»، یعنی حفظ سرمایه‌داری بدون سرمایه‌داری. ادعای لنین که «سوسیالیسم سرمایه‌داری دولتی برای انتفاع مردم است» آشکار می‌سازد که برنامه‌ی سوسیالیستی از آن خودسازی جامعه‌ی حال حاضر در عین تداوم بی‌فکرانه‌ی خصلت‌های کهنه‌ی فاسد آن درون جامعه‌ی «جدید» یک برنامه‌ی شکست خورده است. جنبش‌های آزادی‌خواه اقتصادگرا نیز گزینه‌ی به لحاظ کیفی تازه‌ای در اختیارمان نمی‌گذارند، هر قدر هم که اهدافشان اقتدارستیزانه باشد.

نیز به سادگی در نهادهای اصیل سیاسی قابل حل نیستند. در طول مراحل آغازین عهد باستان، زمانی که شوراها و نهادهای متمرکز کم‌کم اشکال شبه دولتی به خود می‌گیرند، این اشکال به راحتی قابل انحلال‌اند و حکومت‌داری به آسانی به جامعه عود می‌کند. رواست اگر نهادهای شکننده‌ی سیاسی آتن را اشکال شبه‌دولتی بخوانیم، و خودکامگی‌های شرقی در عهد باستان اغلب چنان از زندگی روستایی فاصله دارند که نظارتشان بر اجتماعات سنتی اندک و غیرنظاممند است.

کمون قرون وسطی نیز با ابهاماتی به همان میزان قابل توجه در روابط میان دولت و جامعه مشخص می‌شود. آنچه بحث کروپوتکین از کمون را در کتاب یاری متقابل^۱ این قدر جذاب می‌سازد عبارتست از استعمال منعطف اصطلاح دولت برای توصیف نظام حکومت‌داری مستقل^۲ آن. او تأکید می‌کند که

استقلال قضایی^۳ نکته‌ی اساسی بود و استقلال قضایی به معنای خودگردانی^۴ بود. اما کمون صرفاً یک بخش خودمختار از دولت نبود - چنین واژگان مبهمی در آن زمان هنوز جعل نشده بود - [بلکه کمون] خود یک دولت فی نفسه بود. [کمون] حق جنگ و صلح، و حق ائتلاف و اتحاد با همسایگانش را داشت. بر امور خویش مسلط بود و در هیچ امر دیگری دخالت نمی‌کرد. ممکن بود قدرت عالی سیاسی به یک مجمع دموکراتیک واگذار شود - همانند پسکوف^۵، که ویچ^۶ آن سفیرانی را می‌فرستاد و می‌پذیرفت، معاهداتی می‌بست، شاهدگان را می‌پذیرفت و

1. *Mutual Aid*

2. *Self-Governance*

3. *Self-Jurisdiction*

4. *Self-Administration*

5. *Pskov*

6. *Vyche*

بیرون می‌کرد، و یا برای ده‌ها سال بدون آن‌ها ادامه می‌داد -، یا این‌که به نوعی آریستوکراسی تاجران یا حتی نجبا واگذار می‌شد یا آن‌ها خودشان آن را غصب می‌کردند، همانند صدها شهر در ایتالیا و اروپای مرکزی. با این حال، اصل همان باقی می‌ماند: شهر یک دولت بود و آنچه شاید بیشتر جلب توجه می‌نماید اینست که زمانی که آریستوکراسی تاجران یا حتی نجبا قدرت در شهر را غصب می‌کردند زندگی درونی شهر و دموکراتیسم زندگی روزمره‌ی آن از بین نمی‌رفت: آنها وابستگی اندکی داشتند به آنچه می‌توان شکل سیاسی دولت خواند.

این سطور با توجه به دیدگاه‌های بسیار پیچیده‌ی آنارشویستی کروپوتکین قابل توجه‌اند و در واقع بر شکل‌گیری دولت به عنوان یک پدیده‌ی طبقه‌بندی‌شده پرتوافکنی می‌کنند. دولت تنها زمانی ثبات، صورت^۱، و هویت بدست می‌آورد که وفاداری‌های شخصی به نهادهای شخصیت‌زدایی‌شده تغییر یابند، قدرت متمرکز و حرفه‌ای شود، رسوم جای خود را به قانون دهند، و حکومت‌داری زمامداری را در خود جذب کند. اما تغییر قاطع از جامعه به دولت با عالی‌ترین عمل سیاسی همگان محقق می‌شود: تفویض قدرت. بیهوده نیست که مناقشات داغ نظری و تاریخی بر سر این عمل فوق‌العاده مهم بالا گرفته است. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی از هابز تا روسو یک محوریت تقریباً متافیزیکی را در تفویض قدرت شناسایی کرده است. خود قرارداد اجتماعی به صورت عمل قدرت‌زدایی از اشخاص^۲ دیده شد، یعنی واگذاری اختیاری و آگاهانه‌ی کنترل بر شرایط اجتماعی زندگی. البته تفویض قدرت در نظر هابز و لاک به امنیت حیات (هابز) و تعمیم آن به تقدس و حرمت دارایی بواسطه‌ی کار (لاک) محدود شده بود.

دیدگاه‌های روسو سخت‌گیرانه‌تر و بی‌پرده‌تر از دیدگاه‌های

1. Form

2. Personal Disempowerment

اسلاف بریتانیایی‌اش بود. او در متنی از کتاب قرارداد اجتماعی که بسیار نقل شده اظهار کرد:

حاکمیت^۱ به همان علتی که آن را انتقال‌ناپذیر می‌سازد نمی‌تواند نمایندگی شود. حاکمیت عبارتست از اراده‌ی عمومی، و اراده نمایندگی نمی‌پذیرد؛ یا خود همان است و یا چیزی دیگرست، هیچ امکان میانه‌ای وجود ندارد. بنابراین وکلای مردم نمایندگانشان نیستند و نمی‌توانند باشند؛ آن‌ها صرفاً مباشران و عمال ایشانند و نمی‌توانند هیچ عمل قطعی‌ای را به انجام رسانند. هر قانونی که مردم شخصاً آن را به تصویب نرسانده باشند بی‌اثر و بی‌اعتبار است، در واقع اصلاً قانون نیست. مردم انگلستان خود را آزاد می‌پندارند، اما شدیداً برخطا هستند؛ آن‌ها فقط در انتخاب اعضای پارلمان آزادند. به محض این‌که آن اعضا انتخاب شدند، بردگی بر مردم چیره می‌شود و آپس از آن مردم هیچ‌اند.^۲

این متن بدون توجه به بافتار کلی قرارداد اجتماعی به راحتی مورد سوء فهم قرار می‌گیرد. اما مهم تمایز صریح روسوست میان توکیل^۳ و تفویض^۴، میان دموکراسی مستقیم^۵ و نمایندگی^۶. تفویض قدرت عبارتست از محروم کردن خود شخص از اصلی‌ترین خصلت‌هایش؛ این کار دقیقاً این نکته را انکار می‌کند که فرد فقط شایستگی پرداختن به اداره‌ی زندگانی شخصی خویش را ندارد، بلکه شایستگی پرداختن به مهم‌ترین زمینه‌ی این زندگانی، یعنی زمینه‌ی اجتماعی را نیز داراست. یقیناً جوامع نخستین با موضوع

-
1. Sovereignty
 3. Deputation
 5. Direct Democracy

2. [Book III: Chapter XV]
4. Delegation
6. Representation

قدرت تفویضی بر حسب خودیت^۱ و تمامیتش^۲ سروکار نداشتند، اما ضبط تاریخی نشان می‌دهد که آن‌ها طوری عمل می‌کردند که گویا این موضوعات عمیقاً رفتارشان را تحت تأثیر قرار داده بود.

مسأله‌ی قدرت تفویضی به روشن‌ترین وجه در امور مربوط به «دولت‌شهر» پدیدار شد. در واقع، خود این مسأله بیرون از حوزه‌های اجتماعی منطقه‌ای فرار و میهم می‌شود، دست کم به این علت که مقیاس انسانی و درک‌پذیری‌اش را از دست می‌دهد. بنا به نظر هنری فرانکفورت، نخستین «دولت‌شهرها» در تاریخ سومر توسط «انجمن‌های برابری‌خواه»^۳ی اداره می‌شدند که «آزادی نامعمولی» داشتند. حتی تن‌دادن به خواست اکثریت که با رأی ابراز می‌شود ناشناخته بود. در واقع تفویض قدرت به اکثریت عددی ظاهراً به عنوان تخطی و تجاوز از یکپارچگی نخستین، دست کم به شکل قبیله‌ای‌اش، دیده می‌شد. «انجمن به همفکری تحت هدایت پیران ادامه می‌داد تا اجماع عملی بدست آید.» همین که دولت‌شهرها شروع به گسترش کردند و بر سر زمین و حقاچه‌ها به کشمکش پرداختند، قدرت شعله‌ور کردن آتش جنگ به دست یک انسی^۳ یا «بزرگ‌مرد» سپرده شد. اما این تفویض قدرت پس از آن که نزاع میان «دولت‌شهرها» به پایان می‌رسید به انجمن عودت داده می‌شد. لیکن همان‌گونه که فرانکفورت می‌نویسد:

زمانی که شهرها پر و بال گرفتند و تعدادشان فزونی یافت، خطر یک امر اضطراری همواره وجود داشت. زمین‌های مجاور، مسائل زه‌کشی و آبیاری، حفاظت از ذخایر، تأمین امنیت عبور و مرور، همه‌ی این موارد می‌توانند به موضوع مجادلات میان شهرهای همجوار مبدل شوند. می‌توان پنج یا شش نسل یک

جنگ بیهوده و مخرب را میان اُمه^۱ و لاگاش^۲ بر سر چند زمین
زرعی دنبال کرد. در چنین شرایطی به نظر می‌رسد سلطنت
[بالا]^۳ پایدار شده باشد.

با این حال، مدارکی از شورش‌های مردمی و امکان بازیابی نظم
اجتماعی پیشین یا امکان تضعیف اقتدار بالا وجود دارد. مدارک
بیش از آن ضعیف‌اند که تصویری روشن از همه‌ی موضوعاتی به ما
دهند که می‌توانستند نزاع‌های داخلی میان شهرهای سومر را به
وجود آورند، اما جهش از قبیله‌گرایی به خودکامگی به وضوح یک
افسانه است.

موضوع تفویض قدرت در آتن دوره‌ی کلاسیک در عین صحنه‌گذاری
بر شایستگی کالبد سیاسی^۴ درجه‌ی خارق‌العاده‌ای از آگاهانگی
و وضوح بدست می‌آورد. خطابه‌ی خاکسپاری پریکلِس^۵ یکی از
مهم‌ترین ردپاهایی است که از دموکراسی پلیس در اختیار داریم،
خطابه‌ای که توسط یکی از مخالفان دموکراسی، یعنی توکیدیدس^۶،
بازگو شده. این خطابه فقط وظیفه‌ی مدنی و آزادی را نمی‌ستاید،
بلکه به شدت دعاوی شخصیت و آزادی فردی را تصدیق می‌کند.
این‌طور گزارش شده که پریکلِس اظهار کرده قوانین آتن «به همه،
علیرغم اختلاف‌های شخصی‌شان، عدالت یکسانی را ارزانی می‌دارد»
و «ملاحظات طبقاتی در شایستگی‌ها و استحقاق‌ها دخالتی ندارند.
فقر نیز از این امر جلوگیری نمی‌کند. اگر کسی بتواند به پلیس
خدمت کند، بواسطه‌ی گمنامی و موقعیت نازلش از این کار بازداشته
نمی‌شود.» آزادی سیاسی:

1. Umma

3. Bala

5. Perikles' Funeral Oration

2. Lagash

4. The Body Politic

6. Thukydides

به زندگی روزمره‌ی ما نیز کشیده می‌شود. در اینجا ما به جای مراقبتِ رشک‌آمیز از یکدیگر این احساس را نداریم که فراخوانده شده‌ایم که از همسایه‌مان به خاطر انجام کاری که دوست داشته خشمگین شویم، یا حتی به نگاه‌های عیب‌جویانه‌ای که در هر صورت اهانت‌آمیزند مشغول گردیم، گرچه این‌ها هیچ مجازات مقررری به حساب نمی‌آیند. اما این آسان‌گیری‌ها در روابطِ خصوصی ما را شهروندانی بی‌قانون نمی‌سازد.^۱

خطابه توسط این ملاحظات خوشایند و دلپذیر که پیشینه‌ای در ادبیات کلاسیک ندارند مقدمات تصور اینجهانی پیشرفته‌ای را از آتن به عنوان یک پلیس فراهم می‌آورد که از حدود یک اجتماع پایبند به سنت فراتر می‌رود:

ما درهای شهرمان را به روی جهانیان می‌گشاییم و هرگز با اعمالِ شنیع بیگانگان را از فرصت آموختن یا مشاهده محروم نمی‌سازیم، گرچه چشمان دشمن ممکن است گاهی از سخاوت ما سود جوید و به نظام و سیاست کمتر از روح بومی شهروندانمان بها دهد. در آموزش و پرورش نیز در حالی که رقبا ما از همان گهواره با یک انضباط دردناک به دنبال مردانگی‌اند، ما در آتن دقیقاً آن‌گونه که خوشایندمان است زندگی می‌کنیم و با این حال به همان اندازه برای مواجهه با هر خطر احتمالی آمادگی داریم.^۲

اطمینان پریکلِس به درستی و بی‌نقصی پلیس بر اطمینان بی‌حد و حصرش به درستی و راستی شهروندان آن استوار است. در اینجا ایده‌آل شهروندی آتینان به عنوان مصداق بیرونی و واقعیت فیزیکی کالبد سیاسی - در واقع، به عنوان جامعه‌ای که در اجتماع‌ی گردهم‌آمده از افراد آزادی متجسد شده که مستقیماً سیاست را صورت‌بندی و زمامداری می‌کنند - بیان آگاهانه‌ای بدست می‌آورد که تا همین

1. [2.37.2]

2. [2.39.1]

اواخر دوباره به آن نائل نمی‌گردد. همه‌ی آتنیان در نظر پریکلس باید به عنوان افراد لایق دیده شوند، به عنوان خودهایی که قادر به اداره‌ی خویشتن^۱ هستند، و حق ادعای حاکمیت بی‌واسطه‌شان بر امور عمومی از همین جا نشأت می‌گیرد. نبوغ آتن نه تنها در تمامیت و کمال پلیس بلکه همچنین در کمال شهروندانش نهفته است، زیرا در حالی که شاید آتن «مدرسه‌ی یونان» باشد، اما پریکلس تردید می‌کند که «آیا جهان می‌تواند انسانی بسازد که در جایی که تنها خودش را برای تکیه کردن می‌یابد، به اندازه‌ی یک آتنی از پس این همه امور اضطراری برآید و از توانمندی‌هایی چنین فرخنده برخوردار باشد.» مفهوم یونانی اوتارکیا^۲، یا خودکفایی فردی که به همه‌کارگی شخص مزین شده، مبنای اطمینان‌بخش دموکراسی آتن را شکل می‌دهد. تعجبی نیست که این متن مشهور که با رجزی در مورد اجتماع، یعنی آتن، آغاز می‌شود با گرم‌ترین احترام‌ها نسبت به فرد، یعنی فرد آتنی، خاتمه یابد.

بیانیه‌های بسیار اندکی وجود دارد، شامل اعلامیه‌های حقوق بشری که انقلاب‌های بزرگ بدست دادند، که قابل قیاس با بیانیه‌ی پریکلس باشد. این خطابه‌ی سترگ توازنی معقول را میان اجتماع و فرد و قرابتی را میان زمامداری اجتماعی و کفایت به منصفی ظهور می‌رساند که به ندرت در بیانیه‌های بعدی درباره‌ی آزادی این‌طور محوریت یافته. پلیس آتنی نه «خدا» بلکه خودش را «تکیه‌گاه» قرار داده است. تحقق دموکراسی مستقیم^۳ مستلزم تثبیت شهروندی به عنوان فرآیند اقدام مستقیم بود. آتن از جهت نهادی طوری سازمان یافته بود که شهروندان بالقوه منزوی را از فردیت‌های تکرو به یک کالبد سیاسی منسجم مبدل سازد. انجمن‌های منظم مدنی

آن (اکلسیا^۱)، شورای گردشی پانصد آن (بوله^۲)، و هیئت منصفه‌ی دادگاه آن که در قالب صدها نفر پلیس را در مقیاس کوچک بازسازی می‌کرد آفرینش‌های آگاهانه‌ی یک ساحت عمومی بودند که عمدتاً در جوامع قبیله‌ای با درک شهودی پرورده شده بودند و در قرون آتی نیز به ندرت تا حد یک عملیات عقلانی ارتقا یافتند. کل نظام آتن سازمان یافته بود تا مانع از حرفه‌ای‌گری سیاسی شود، تا از ظهور دیوانسالاری جلوگیری کند، و شهروندان کنشگر را به عنوان بخشی از طرح و نقشه تداوم بخشد. می‌توان بحق این دموکراسی را به سبب سلب قدرت از بردگان، زنان، و بیگانگان مقیم که اکثریت قابل توجه جمعیت را تشکیل می‌دادند تخطئه کرد. اما این ویژگی‌ها منحصر به آتن نبودند، بلکه در قرن پنجم ق.م. در سرتاسر منطقه‌ی مدیترانه وجود داشتند. امر یکتا و منحصر به فرد در مورد آتن عبارت بود از اشکال نهادی‌ای که برای اقلیت جمعیتش بسط داد، اشکالی که «تمدن‌های» سنتی‌تر امتیاز انحصاری طبقه‌ی بسیار کوچک حکمران قرار می‌دادند.

مناقشات بر سر تفویض و توکیل قدرت، دیوانسالاری، و ادعای کفایت و شایستگی توسط شهروندان در سرتاسر تاریخ دیده می‌شود. این‌ها در کمون قرون وسطایی، در انقلاب‌های انگلیس، آمریکا، و فرانسه، در کمون ۱۸۷۱ پاریس، و حتی اخیراً به شکل مطالبات مردمی برای خودمختاری داخلی و خودمختاری همجواری نیز عود کرده‌اند. این مناقشه‌ها همچون طلسمی عجیب و غریب تقریباً به طور برق‌آسا تقاضاهای اجتماعی دولت را از تقاضاهای سیاسی جامعه جدا می‌کنند. موضوع کفایت عمومی به زره ایدئولوژیکی نفوذ می‌کند که کارکردهای دولت را از کارکردهای اجتماعی پنهان می‌دارد تا حکومت‌داری را از زمامداری، حرفه‌ای‌گری را از آماتوریسیم، روابط نهادی‌شده را از روابط وظیفه‌محور، و انحصار خشونت را از

1. *Ecclesia*

2. *Boule*

شهروندان مسلح جدا کند. نهادهای آتن منحصر به فرد بودند، نه فقط به سبب اعمالی که انجام می‌دادند، بلکه به این سبب که محصول قصد آگاهانه بودند نه محصول تصادف‌های ناشی از شهود سیاسی یا رسوم. نفس عمل آتنیان در آفرینش نهادهای دموکراتیکشان خود یک هدف بود؛ این عمل برابر بود با پلیس که به عنوان یک فرآیند اجتماعی به تصور درآمده.

یک خط بسیار باریک اعمال دموکراسی مستقیم را از اقدام مستقیم جدا می‌کند.^۱ اولی نهادی شده و منضبط به نفس، و دومی گهگاهی و اغلب به شدت خودجوش است. در عین حال، می‌توان رابطه‌ای را میان جمعیت گردهم‌آمده‌ای که سیاست‌ها را به صورت چهره به چهره تنظیم می‌کند و کنش‌هایی همچون اعتصاب، نافرمانی مدنی، و حتی شورش مسلحانه، حول حق مردم بر اتخاذ کنترل بی‌واسطه بر زندگی عمومی، برقرار دانست. نمایندگی با این اعتقاد نخبه‌گرایانه که تنها افراد منتخب صلاحیت فهم امور عمومی را دارند اعتبار داده شده است (افراد منتخبی که در بهترین حالت به سبب فضل تجربه و توانمندی‌های گزینش شده‌اند، و در بدترین حالت بواسطه‌ی زاد و نَسَب). امروزه بر نمایندگی بواسطه‌ی دلایل ابزاری‌ای همچون پیچیدگی جامعه‌ی مدرن و پیچ و خم ریزه‌کاری‌های تدارکاتی آن صحنه گذاشته می‌شود.

دموکراسی یونانی یک شهرت منحصرأ سهمگین و در واقع ترسناک به عنوان «حکومت فرومایگان»^۲ بدست آورد - که این تعبیر

۱. متداول‌ترین تعریف‌های اقدام مستقیم معمولاً تعریف‌های با مثال‌اند نه تعریف‌های نظری و مفهومی. آن‌ها عبارتند از ذکر اعتصابات، تظاهرات، «غوغاشوب»، اعتصابات کاری از هر نوع و در هر مکان، نافرمانی مدنی به سبک گاندی، و حتی آتش‌به‌اختیارگرایی (vigilantism). در همه‌ی این موارد توجه ما معطوف است به حوادث، نه به اهداف و کلیت‌بخشی‌های نظری. آنچه این رفتارها را تحت اصطلاح «اقدام مستقیم» جمع می‌کند مداخله‌ی بی‌واسطه‌ی مردم در اموری است که معمولاً توسط مذاکرات پارلمانی و تقنین حل و فصل می‌شوند. مردم به خیابان‌ها می‌ریزند؛ ممکن است حتی برای نیل به برخی اهداف معین به جای اتکا به جایگزین‌های سیاسی ساختارهای پارلمانی را اشغال کنند و به کنش خودشان متکی شوند.

ترجمه‌ای مدرن از دیدگاه‌های مخالفان آن در قرن پنجم ق.م. است -، شاید به این علت که نشان داد اقدام مستقیم می‌تواند بدون دیوانسالاری شدن نهادی‌سازی شود. بدین وسیله اقدام مستقیم توانست به یک فرآیند دائمی - یک انقلاب همیشگی - مبدل شود، نه صرفاً به سلسله‌ای از کنش‌های گهگاهی. اگر این امر میسر می‌شد که نشان داده شود اقدام مستقیم به عنوان صورتی از خودگردانی به ثبات‌بخشی به جامعه کمک می‌کند و آن را به قتلگاهی پر آشوب تنزل نمی‌دهد، دولت به عنوان نیروی خشونت و استیلا به زباله‌دان تاریخ می‌پیوست.

چند پرسش مهم باقی است. تحت چه شرایط اجتماعی‌ای اقدام مستقیم می‌تواند به صورت دموکراسی مستقیم نهادینه شود؟ و از چه اشکال نهادی‌ای می‌توان انتظار ایجاد این تغییر را داشت؟ پاسخ به این پرسش‌ها مانند دیگر پرسش‌هایی که مطرح کردیم باید به بخش‌های پایانی این اثر موکول شود. آنچه می‌توانیم در این نقطه بحق پرسیم آنست که چه نوع شهروندی یا خویش‌تن عمومی - کدام اصل و اساس شهروندی و خودیت - بنیان حقیقی دموکراسی مستقیم را شکل می‌دهد؟ اصل مشترکی که اقدام مستقیم و دموکراسی مستقیم را حقانیت می‌دهد سرسپردگی یک کالبد سیاسی به این باور است که جمعیت گردهم‌آمده و متحدشده‌ی متشکل از افراد آزاد و خودمختار قادر است به صورتی شایسته و چهره و به چهره به هدایت امور عمومی پردازد.

هیچ اندیشه‌ای در علوم سیاسی این قدر از جانب دولت هدف تمسخر و خرده‌گیری ایدئولوژیک واقع نشده است، زیرا این اندیشه هر گونه اصل و اساسی را برای وجود دولت انکار می‌کند. این اندیشه آرمان شایستگی و کفایت شخصی را به جای نخبه‌گرایی، آماتوریسیم را به جای حرفه‌ای‌گری، کالبد سیاسی به معنای یک دموکراسی چهره به چهره‌ی مشارکت‌دهنده‌ی همگان را به جای تفویض و دیوانسالارسازی تصمیم‌سازی و اجرا، و بازگرداندن فرد به قدرت

و تلاش برای دستیابی به توافق با گفتگو و استدلال را به جای انحصار قدرت و خشونت می‌نشانند. «غصب» امور اجتماعی توسط عوام از منظر دولت باز نمود غلبه‌ی خائوس بر کوسموس است. و اگر میراث استیلا هدفی فراگیرتر از حمایت از مصالح سلسله‌مراتبی و طبقاتی می‌داشت، آن هدف عبارت بود از تلاش برای طرد و بیرون انداختن اعتقاد به کفایت عوام از گفتمان اجتماعی به طور کلی. گرچه برخوردی که با دموکراسی مستقیم شده ملایم‌تر از آنست که یک کهنه‌واژه‌ی ناسازگار با نیازهای یک جامعه‌ی «پپیچیده» و «پیشرفته» لایق آنست، اما اقدام مستقیم به عنوان مقرر پرورش خوددیت، جسارت، و درک و فهم لازم برای دموکراسی مستقیم همواره به عنوان آنا‌رشی و هرج و مرج یا به عنوان تنزل حیات اجتماعی به خائوس و آشوب تقبیح شده است.^۱



تنها یک جامعه، آن هم همین اواخر، موفق شده است که تا حد قابل توجهی به این طرد و بیرون‌اندازی دست یابد: سرمایه‌داری در دو صورت دموکراتیک و تمامیت‌خواهش^۲. این که جامعه‌ی بورژوازی مطالبات مردمی را برای اداره‌ی عمومی فرآیند اجتماعی تا این حد نامعمول بی‌اعتبار ساخته نتیجه‌ی تغییرات فراگیر ساختاری در خود جامعه است. درخواست خودمختاری محلی مطالبات اجتماعی کهنه و به لحاظ سیاسی خام را تداعی می‌کند، تنها به این علت که استیلا بسی بیش از یک امر وراثتی شده است. استیلا بر روی هر جنبه از حیات اجتماعی رسوب کرده است. در واقع، مطالبات روز به

۱. متأسفانه اصحاب دموکراسی مستقیم و اقدام مستقیم همیشه آن‌گونه که باید به علت و انگیزه‌ی آن دو خدمت نکرده‌اند. در مجموع، آزاردهنده‌ترین مثال این بی‌خدمتی این دیدگاه بسیار متداول است که اقدام مستقیم صرفاً یک «تاکتیک» یا «استراتژی» است، نه احساس و درکی که خوددیت لازم را برای اداره‌ی خویشتن و دموکراسی مستقیم بدست می‌دهد. نخبه‌گرایی نیز برای «آزادی‌خواهان» خودخوانده‌ای که از آرمان‌های بلندنظرانه و پیروان فریب‌خورده به عنوان سکوی پرتابی برای رسیدن به مقام‌های شخصی و موقعیت‌های اجتماعی بهره می‌برند امری بیگانه نیست.

2. Totalitarian

روز پرسروصداتر برای اداره‌ی محلی می‌تواند بازتاب‌دهنده‌ی میزان خطر انقراض خود اجتماع باشد، چه آن اجتماع داخلی باشد و چه همجوار.

آنچه سرمایه‌داری را این قدر یکتا می‌سازد قدرت فراگیری است که به اقتصاد می‌دهد، یعنی برتری‌ای که برای انسان اقتصادی^۱ قائل است. مارکس که این غلبه را به عنوان مورخ اقتصاد می‌ستود و به عنوان منتقد اجتماعی با شدتی مشابه سرزنش می‌کرد؛ چنین گفته است:

تأثیر بزرگ تمدن‌سازی سرمایه عبارتست از^۲ ایجاد مرحله‌ای از جامعه که در قیاس با آن تمام مراحل پیشین صرفاً به عنوان پیشرفت‌های محلی بشر و به عنوان طبیعت‌پرستی^۳ نمودار می‌شوند. برای نخستین بار، طبیعت تماماً ابژه‌ی نوع انسان و تماماً موضوع بهره‌برداری او می‌گردد، و به عنوان قدرتی فی‌نفسه به رسمیت شناخته نمی‌شود. کشف نظری قوانین خودمختار آن صرفاً نیرنگی است برای آن که طبیعت را منقاد نیازهای انسان سازد، یا به صورت ابژه‌ی مصرف، و یا به عنوان ابزار تولید.

مقدار زیادی از این نقل قول به قصد فریب نوشته شده است، زیرا هیچ کس در آن روزگار بیش از او متوجه این نکته نبود که ترس از سرمایه و کوشش برای محدود کردن آن توسط مبانی اخلاقی به زمان ارسطو و حتی پیش از آن بازمی‌گردد. اما آثار سرمایه‌داری و یکتایی تاریخی‌اش به درستی بازنموده شده‌اند. اصلاً «طبیعت‌پرستی» به کنار، اما در هر جامعه‌ی سرمایه‌داری نیروهای تعدیل‌کننده برای محدود کردن اقتصاد بازار وجود داشته است. این نکته اصلاً از اهمیت کمتری برخوردار نیست که بسیاری از

1. *Homo Economicus*

۲. [افزوده‌ی نویسنده. م.]

3. *Nature-Idolatry*

جوامع پیشاسرمایه‌داری موانعی را که می‌پنداشتند غیرقابل عبورند در برابر نفوذ دولت به حیات اجتماعی بپا کردند. از قضا مارکس قدرت اجتماعات روستایی برای مقاومت در برابر هجوم تجارت و اشکال خودکامه‌ی سیاسی به بستر همیشگی کمونی‌جامعه را بسی بیش از اکثر نظریه‌پردازان زمانه‌اش دریافت.

مارکس در کتاب سرمایه با دقت فراوان توانایی قابل ملاحظه‌ی جامعه‌ی سنتی روستایی هند را برای حفظ هویت کهن خویش در برابر آثار مخرب دولت کاوید. او بیان کرد:

مثلاً آن اجتماعات کوچک و بسیار کهن هندی، که برخی از آن‌ها همچنان به حیات خود ادامه می‌دهند، بر پایه‌ی مالکیت زمین به طور اشتراکی، ترکیب کشاورزی و صنایع دستی، و تقسیم‌تغییرناپذیر کار استوارند، و هر زمان که اجتماع تازه‌ای آغاز شود این‌ها نقشه‌ی ثابت و بنیان عمل قرار می‌گیرند. ... قانونی که تقسیم کار را در اجتماع انتظام می‌بخشد در راستای اقتدار شکست‌ناپذیر قانون طبیعت کار می‌کند، در حالی که هر فرد صنعتگر، آهنگر، نجار، و غیره، در کارگاه خویش همه‌ی عملیات صنعت دست خود را به طریق سنتی اما مستقلاً و بدون تمسک به هیچ اقتدار و مرجعیتی راه می‌برد. بساطت ارگانیسم مولد در این اجتماعات خودکفا که دائماً خود را به شکل یکسانی بازسازی می‌کنند و زمانی که تصادفاً از میان بروند در محل واحد و با همان نام دوباره می‌جوشند و بیرون می‌زنند، این بساطت کلید حل معمای تغییرناپذیری جوامع آسیایی است، جوامعی که چنین تضاد نسبی شدیدی با ازهم‌پاشیدگی‌ها و بازسازی‌های مکرر و همیشگی دولت‌های آسیایی و تغییرات مستمر سلسله‌های حاکم دارند. ساختار عناصر بنیادین اقتصادی جامعه تحت تأثیر توفان‌هایی که در مناطق بادخیز سیاست می‌وزند قرار نمی‌گیرد.

می‌توان از این هم جلوتر رفت و به دنبال تفسیری از روستای

آسیایی گشت که کمتر اقتصادمحور و شاید کمتر فن‌محور باشد، روستایی که فرهنگ پیچیده‌ی آن ظاهراً به طور کامل در این متن از نظر مارکس پنهان مانده است. «مانایی» فرهنگی فوق‌الذکر آن‌قدر نیرومند بود که چیزی کمتر از نابودی کامل با یک قتل عام فراگیر نمی‌توانست بر قابلیت آن برای مقاومت در برابر نیروهای اقتصادی و سیاسی مهاجم فائق آید.^۱

اصناف^۲ اروپای قرون وسطی، خرده‌مالکان^۳ نهضت اصلاحات انگلستان، و جماعت دهقانان^۴ اروپای شرقی نیز نقش مشابهی را ایفا می‌کردند. کشاورزان آبادی‌ها (یا مزارع نسبتاً مجزا) و ساکنان شهرها تا قرن دوازدهم به همجواری‌های کاملاً مشخص و تعریف‌شده، خانواده‌های گسترده، سنت‌های قوی فرهنگی، و تجارت‌های خرد و کوچک خانوادگی بسته شده بودند. این نظام‌ها با ساز و برگ صنعتی و بازرگانی نوپای سرمایه‌داری آمریکا و اروپا همبودی داشتند. گرچه اقتصاد بازار و فناوری صنعتی به وضوح سلطه و حاکمیت خود را بر این حوزه‌ها مستقر ساختند، خویشتن^۵ سنگر غیربورژوازی‌اش را از شر مطالبات جامعه‌ی مطلقاً سرمایه‌گرا حفظ کرد. در خانه و خانواده (که بی‌شک پدرمحور و محدود بود)، در شهر یا مناطق

۱. بارزترین نمونه‌ی آن عبارتست از قلع و قمع گسترده‌ی جمعیت‌های روستایی و «قحطی‌های» مهندسی‌شده‌ای که بریتانیایی‌ها بیش از یک قرن قبل در هند صورت دادند، و نیز قتل و کشتار کلان مردم روستاها و حومه‌ی شهرها که آمریکایی‌ها در هندوچین مرتکب شدند. شاید بی‌رحمانه به نظر برسد، اما باید اضافه کنم که آمریکایی‌ها وقتی جامعه‌ی روستایی ویتنام را تخریب کردند سهواً و بدون قصد قبلی خدمت بزرگی به انگیزه و سبب پیدایش «سوسیالیسم» کردند. آینده‌ی جنوب شرق آسیا هر چه باشد، من متقاعد شده‌ام که این خدمت به طور حیرت‌آوری با طرح‌های کمونیست‌های ویتنام شمالی برای تأسیس زمین‌های جمعی و رشد توسعه‌ی صنعتی همراستا خواهد بود، همان‌گونه که قتل عام ویران‌کننده‌ی روستاهای روس توسط استالین در دهه‌ی ۱۹۳۰ مسیر را برای «سوسیالیسم» در اتحاد جماهیر شوروی هموار کرد.

2. Guilds

4. Peasantry

3. Yeomanry

5. The Self

مجاور، در تجارت خرد شخصی و در مقیاس تقریباً بشری، و در فرآیند اجتماعی‌سازی‌ای که واقعیت‌های سنتی نجابت، مهمان‌نوازی، و خدمت بی‌منت را القامی کرد، در همه‌ی این‌ها جامعه همچنان سنگر کمونی خودش را از شر نیروهای اتمیزه‌کننده‌ی اقتصاد بازار محفوظ داشت.

اما در میانه‌ی قرن حاضر، عملیات بزرگ‌مقیاس بازار در هر جنبه از حیات اجتماعی و شخصی اقامت گزید. رابطه‌ی خریدار-فروشنده، رابطه‌ای که دقیقاً در هسته‌ی مرکزی بازار جا دارد، جایگزین همه‌جایی روابط انسانی در ریزترین سطح جامعه، یعنی زندگی شخصی، شد. «ارزان خریدن» و «گران فروختن» طرفین درگیر در فرآیند مبادله را در یک وضعیت تخصمی قرار می‌دهد؛ آن‌ها رقبای بالقوه‌ای برای اجناس یکدیگرند. کالا - برعکس - هدیه، که مقصود از آن ایجاد اتحاد، تقویت همبستگی، و استحکام بخشیدن به جامعه‌گرایی است - به رقابت، همبستگی‌زدایی^۱، و جامعه‌گریزی سوق می‌دهد.

جدای از ترس‌هایی که فیلسوفان از ارسطو تا هگل در دغدغه‌ی خودشان نسبت به نقش همبستگی‌زدای بازرگانی و صنعت سازمان‌یافته برای مبادله ابراز داشته‌اند، خود جامعه از مدت‌ها پیش مبادله را توسط یک ادب اجتماعی مخصوص به خودش مهار کرده بود، ادبی که هنوز هم در بقایای بازار محلی چهره به چهره‌ی قدیم باقی مانده است. در اینجا کسی تقاضای اجناس را فریاد نمی‌زند، قیمت‌ها را مقایسه نمی‌کند، و به جنگ تن به تن همه‌گیر بازار، موسوم به «چانه‌زنی»^۲، وارد نمی‌شود. بلکه ادب اقتضای می‌کند که فرآیند مبادله موقر و آرام آغاز شود و بعد کمونی و جمعی خودش را حفظ کند. این فرآیند با تعارف نوشیدنی، بده و بستان اخبار و شایعه‌ها، یک گپ دوستانه، و سرانجام بیاناتی

1. Dissociation

2. Bargaining

در راستای تحسین کالاهای مدنظر آغاز می‌شود. انسان را فقط تا حدی به سمت فرآیند مبادله سوق می‌دهند. اگر معامله سرگرفت، یک عقد و پیوند خواهد بود، پیمانی که بواسطه‌ی دستورهای اخلاقی باسابقه مهر و موم شده است.

جو آشکارا غیرتجاری این فرآیند مبادله را نباید به عنوان ملاحظه‌کاری و دورویی صرف دید. این جو قید و بندهایی را منعکس می‌کند که جامعه‌ی پیشاسرمایه‌داری بر روی مبادله نهاده بود تا از بی‌عاطفگی نهفته در مبادله اجتناب کند، همین‌طور از خست و قبض ید بالقوه‌ی آن، اشتهای سیری‌ناپذیرش برای درآمد، و قابلیت آن برای دور زدن همه‌ی محدودیت‌های اجتماعی به نفع منافع شخصی مادی، برای منحل کردن همه‌ی معیارهای سنتی اجتماع و همیآوری، و برای درآوردن نیازهای کالبد سیاسی تحت انقیاد علایق من‌گرایانه.

اما تنها به این دلایل نبود که با تجارت محتاطانه برخورد می‌کردند. جامعه‌ی پیشاسرمایه‌داری احتمالاً در تبادل کالاها بازگشت امر غیرارگانیک^۱، بازگشت جایگزینی روابط زنده‌ی انسانی با اشیا را دیده است. این اشیا یقیناً می‌توانستند به صورت نمادین به عنوان نشانه‌های همیآوری، اتحاد، و دوجانگی دیده شوند، یعنی همان چیزهایی که قرار بود هدیه باز نمودشان باشد. اما بدون معنای نمادینشان، این اشیای صرف یا کالاها می‌توانستند خصلت‌هایی بدست آورند که از نظر اجتماعی مخرب‌اند. اگر از این‌ها ممانعت نشود و مهار نشوند به احتمال زیاد همه‌ی اشکال همیآوری انسانی را تباه و نهایتاً خود جامعه را منحل می‌کنند. در واقع گذار از هدیه به کالا می‌توانست منجر به ازهم‌پاشیدگی اجتماع و تبدیل‌شدنش به بازار گاه شود، حرکتی از پیوند و اتحاد خونی یا اخلاقی میان مردم به رقابت و من‌گرایی مهاجم. این که غلبه‌ی کالا بر هدیه تنها پس از تغییرات وسیع در روابط اجتماعی انسان ممکن شد در

1. The Inorganic

بخش پایانی کتاب سرمایه با آب و تاب کاویده شده است. نیازی نیست روایت و تحلیل ویرانگر مارکس را از انباشت سرمایه، «قانون کلی» آن، و به ویژه جابجایی وسیع جماعت دهقانان انگلستان از قرن پانزدهم به بعد خلاصه و بیان کنم. هدیه به عنوان تجسم همبستگی خودش تقریباً ناپدید شد و صرفاً به عنوان محصول جانبی تشریفات آیینی باقی ماند. ادب سنتی‌ای که فرآیند مبادله را مهار می‌کرد جای خود را به روندی کاملاً غیرعاطفی، درنده‌خو، و امروزه به طور فزاینده‌ای الکترونیک داد. نخست قیمت مطرح شد و پس از آن کیفیت، و همان چیزهایی که زمانی نماد بودند، نه اشیای صرفی برای مصرف و مبادله، به همراه «نیازهایی» که قرار بود برطرف کنند مبدل به بتواره شدند. نیروهای مافوق بشری به نظر می‌رسید که اکنون زمام خود اگو را در دست گرفته‌اند. حتی نفع و مصلحت شخصی، که نظریه‌ی اجتماعی یونان آن را جدی‌ترین تهدید برای وحدت پلیس تلقی می‌کرد، زین پس گویا تحت حکومت نظام بازاری درآمده است که شخص را از نفس قابلیتش برای حرکت آزادانه در فرآیند مبادله به صورت یک خریدار یا فروشنده‌ی خودمختار تهی کرده.

از قضا، صنعت مدرن که از نظام‌های کهن بازرگانی و خرده‌فروشی برآمده با خودبیزاری انتقام‌جویانه‌ای، که نشانه‌اش عقلانی‌سازی خواردارنده‌ی نفس تجارت است، به خاستگاه‌های بازرگانی خودش نگاه می‌کند. مرکز خرید^۱ با فضاهایی دارای مساحت نامعقول که به پارک وسایل نقلیه‌ی موتوری اختصاص داده، با معدود بودن فروشنده‌گان، با غوغای موسیقی‌اش، با صف خیره‌کننده‌ی اجناسی که در طبقات قرار گرفته‌اند، با سیستم نظارتی و مراقبتی پیشرفته‌اش، با فقدان هر گونه گرمی و مراوده‌ی انسانی، با بسته‌بندی‌هایی که بیرحمانه فریبنده‌اند، و با باجه‌های پرداخت طولانی‌اش که با بی‌اهمیتی و بی‌عاطفگی فرآیند مبادله را ثبت و

ضبط می‌کنند، همه و همه گویای زوال ماهیت همیاوری در سطوح مختلف حیات است، چیزی که عمیقا به درک و فهم هر انسانی توهین می‌کند و موجب هتک حرمت همان اجناسی می‌شود که قرار بود خود حیات را پشتیبانی کنند.

آنچه در اینجا اهمیت شایانی دارد این واقعیت است که این جهان به درون زندگی شخصی و نیز اقتصادی نفوذ می‌کند. مرکز خرید آگورا^۱ یا بازارگاه جهان مدرن است، مرکز مدینه‌ی جهان کاملاً اقتصادی و غیرارگانیک. مرکز خرید راه خودش را به درون همه‌ی سنگرهای مقاومت علیه روابط سرمایه‌دارانه پیدا و مرکزیت خودش را بر هر جنبه از زندگی خانوادگی تحمیل می‌کند؛ بزرگراه‌هایی که به پارکینگ‌ها و مراکز تولید آن منتهی می‌شوند اجتماعات و همجواری‌ها را می‌بلعند؛ فرماندهی عظیم تجارت‌های خرد توسط آن فروشگاه‌های خانوادگی را می‌بلعد؛ بخش‌های فرعی‌ای که پیرامون آن جمع شده‌اند زمین‌های زراعی را می‌بلعند؛ وسایل نقلیه‌ی موتوری‌ای که پرستندگان را به پرستشگاه‌هایشان می‌رسانند کپسول‌های بسته‌شده‌ای هستند که راه هر گونه تماس انسانی را می‌بندند. امر غیرارگانیک فقط به صنعت و بازارگاه بازمی‌گردد، بلکه صمیمی‌ترین روابط میان مردم را هم در جهان به ظاهر آسیب‌ناپذیر تخت‌خواب و اتاق کودک منجمد و غیرانسانی می‌سازد. انحلال عظیم پیوندهای شخصی و اجتماعی‌ای که با بازگشت امر غیرارگانیک به وقوع می‌پیوندد خانواده‌ی گسترده^۲ را به خانواده‌ی هسته‌ای^۳ دگرگون می‌سازد و در نهایت هم فرد را روانه‌ی مشروب‌خانه‌ی مجردها کرده، او را به دست ساقی آنجا می‌سپارد.

با تهی شدن اجتماع توسط نظام بازار و با از دست رفتن ساختار،

1. *Agora*

2. Extended Family

3. Nuclear Family

مفصل‌بندی، و صورتش، شاهد تهی شدن متعاقب خود شخصیت هستیم. درست همان‌گونه که بازار توده‌وار و انبوه پیوندهای روحی و نهادی‌ای را فرسود که انسان‌ها را به هم متصل می‌ساخت و روابط گرم اجتماعی را پدید می‌آورد، تار و پودهایی که سوژگی، سرشت، و خودشناسی را شکل می‌دهند نیز از فورم و معنا خالی می‌شوند. اگوی مجزا و به ظاهر خودمختاری که جامعه‌ی بورژوازی به عنوان عالی‌ترین دستاورد «مدرنیته» می‌ستود پوسته‌ی خالی فردی از آب درمی‌آید که زمانی به خوبی پر بود و نفس همین تمامیتش به عنوان اگو از آن رو ممکن شده بود که در یک اجتماع به خوبی پر و کامل ریشه داشت. همان‌گونه که امر غیرارگانیک در طبیعت به جای امر ارگانیک می‌نشیند، در جامعه و شخصیت هم امر غیرارگانیک جای امر ارگانیک را می‌گیرد. ساده‌سازی جهان طبیعت هم‌تای غیرطبیعی‌اش را در ساده‌سازی جامعه و سوژگی می‌یابد. یکدست‌سازی بوم‌سازگان‌ها دوشادوش یکدست‌سازی محیط اجتماعی و افرادی که جمعیت آن را شکل می‌دهند حرکت می‌کند. قرابت تنگاتنگ استیلای انسان بر انسان با مفهوم استیلای بر طبیعت به خود مفهوم استیلا ختم نمی‌شود؛ برجسته‌ترین خصلتش نوع طبیعت غلبه‌یافته‌ای است - یعنی طبیعت غیرارگانیک - که جای طبیعت ارگانیکی را گرفته که انسان‌ها زمانی با حس احترام بدان می‌نگریستند.

ما هرگز نمی‌توانیم خود را از طبیعت منسلخ کنیم، همان‌طور که نمی‌توانیم خودمان را از امعاء و احشائمان تهی سازیم. «آرمانشهر» فن‌سالارانه‌ی^۱ ماشین‌های خودکار شخصیت‌دار یک افسانه‌ی توخالی باقی خواهد ماند. درمان‌هایی که به دنبال وفق دادن موجودات ارگانیک با شرایط غیرارگانیک هستند تنها ماشین‌های خودکار فاقد حیات، غیرارگانیک، و بدون شخصیت تولید می‌کنند. از این رو، طبیعت همواره وجود خودش را به عنوان زهدان حیات اجتماعی

و شخصی تثبیت می‌کند، زهدانی که حیات را بنا به تعریفش همواره در خود نهفته دارد. ما با عقلانی‌سازی و ساده‌سازی جامعه و شخصیت آن را از اوصاف طبیعی‌اش خالی نمی‌کنیم، بلکه وحشیانه ویژگی‌های ارگانیکش را ویران می‌کنیم. بدینسان طبیعت ابداً با ما هم‌بودی صرف ندارد؛ او بخشی از هر جنبه‌ی ساختار و هستی ماست. بازگرداندن فرگشت طبیعی از صورت‌های پیچیده‌تر موجودات ارگانیک به صورت‌های ساده‌تر، از امر ارگانیک به امر غیرارگانیک، مستلزم بازگرداندن جامعه و توسعه‌ی اجتماعی از صورت‌های پیچیده‌تر به صورت‌های ساده‌تر است.

این اسطوره که جامعه‌ی ما پیچیده‌ترست از فرهنگ‌های ابتدایی‌تر سزاوار طرد و انکار بی‌درنگ است؛ پیچیدگی ما به شدت فنی و تکنیکال است نه فرهنگی؛ «فردیت» ما بیشتر بوی یک اختلال عصبی و آسیب روانی را می‌دهد تا این که بخواهد منحصر به فردتر و پیچیده‌تر باشد. «مدرنیته» فیما بین دهه‌های سابق بر انقلاب فرانسه و دهه‌ی ۱۸۴۰ به اوج کمال خودش رسید و پس از آن سرمایه‌داری صنعتی حیات اجتماعی را در چنگال خود گرفت. کار و بار آن، به استثنای چند مورد محدود، منجر به ماهیت‌زدایی وحشتناکی از انسان و جامعه شده است. تا میانه‌ی قرن حاضر، حتی رد پای عظمت آن هم - منهای هیاهوهای پُرسر و صدایی همچون مورد دهه‌ی ۱۹۶۰ - به طور کلی از تقریباً همه‌ی ساحت‌های تجربه ناپدید شد.

آنچه عمدتاً جایگزین نخ تسیجی شده که اجتماع و شخصیت را کنار هم نگه می‌داشت عبارتست از یک دیوانسالاری فراگیر بی‌عاطفه و سرد. مأموریت و مأمور شبکه‌ی دیوانسالاری جانشین‌هایی شده‌اند برای خانواده، شهر و همسایه، ساختارهای حمایتی شخصی مردم در وقت بحران، و اشخاص فراطبیعی و اسطوره‌ای که قدرت و نظارت حامیانه‌ی خود را بر سرنوشت فرد اعمال می‌کردند. همه‌ی ساختارهای دیگر به کنار، همین مأموریت بوروکراتیک و دیوانسالارانه

را در نظر بگیرد: دیوانسالاری تنها جامعه را گیج و گم نکرده، بلکه خودش تقریباً به یک دیوانسالاری مبدل شده است که به تعبیر مورد علاقه‌ی کامو هر کس در آن به یک کارگزار فروکاسته شده. شخصیت بماهو متناظر شده است با اسناد، گواهی‌ها، و مدارک مختلفی که جای شخص را در جهان معین می‌کنند. گواهینامه‌ی وسیله‌ی نقلیه‌ی موتوری که به طور مشخص بر هویت شخص صحه می‌گذارد از اسنادی همچون گذرنامه‌ها که نشان کهن شهروندی‌اند با حرمت‌تر می‌شود و کارت اعتباری پول جهانی برای مبادله می‌گردد.

بدینسان میراث استیلا در رشد همزمان دولت و جامعه - و به همراه آن، فروپاشی خانواده، اجتماع، یاری متقابل، و تعهد اجتماعی - اوج می‌گیرد. حتی درک و فهمی از سرنوشت شخصی رنگ می‌بازد و به دفتر کار مأمور دیوانسالار و کمد بایگانی منتقل می‌شود. خود تاریخ هم در ضبط‌های میکروفیلم و نوارهای رایانه‌ای آرانس‌هایی خوانده می‌شود که اکنون نهادهای اصلی جامعه را شکل می‌دهند. مقولات روان‌شناختی در واقع، به گفته‌ی مارکوزه در سطور آغازین اروس و تمدن، «مقولات سیاسی» شده‌اند، اما به شکلی بی‌روح که از غم‌انگیزترین نماهای آن هم فراتر می‌رود. زین پس پدر یا حتی نهادهای اجتماعی حاکم سوپراگو را شکل و صورت نمی‌دهند، بلکه مردم بی‌نام و نشانی این کار را می‌کنند که مسؤول ثبت تولد و مرگ، وابستگی مذهبی و سوابق تحصیلی، «سلامت روانی» و گرایش‌های روان‌شناختی، آموزش حرفه‌ای و اکتساب شغل، اسناد رسمی ازدواج و طلاق، رتبه‌بندی اعتباری و حساب‌های بانکی، و خلاصه مسؤول صف بی‌پایان گواهینامه‌ها، آزمون‌ها، قراردادهای، درجه‌بندی‌ها، و خصلت‌های شخصیتی معرّف جایگاه فرد در جامعه هستند. مقولات سیاسی جای مقولات روان‌شناختی را گرفته‌اند به همان معنایی که تپش‌نگار برقی^۱ جای قلب را گرفته. حتی مقولات

اقتصادی هم تحت سرمایه‌داری دولتی به مقولات سیاسی مبدل می‌شوند. استیلا تقدیر خود را در دولت همه‌جا حاضر و فراگیر عملی می‌کند. میراثش با انحلال و در واقع ازهم‌پاشیدگی کامل جامعه‌ی عمیقاً ارگانیک و تبدیل آن به یک جامعه‌ی غیرارگانیک به پایان نمایش خود می‌رسد - سرنوشتی وحشتناک که جهان طبیعت در آن با جامعه سهیم است.

عقل که از او انتظار دفع نیروهای تاریک تاریخ می‌رفت، نیروهایی که بشر احتمالاً ناآگاه دربند آنها بود، اکنون تهدید به تبدیل شدن به یکی از همان نیروها در قالب عقلانی‌سازی می‌کند. او اکنون کارایی استیلا را فزونی می‌بخشد. برنامه‌ی سترگ اندیشه‌ی نظری غرب برای خودآگاه کردن انسان در برابر خودش ورطه‌ای عظیم می‌بیند: شکافی عمیق که خویشتن و آگاهانگی در خطر ناپدید شدن در آن قرار دارند. چگونه می‌توانیم آن سوژه‌ی تاریخی را ایجاد کنیم که جامعه‌ی تحت هدایت خویشتن و آگاهانگی را خواهد ساخت - نقشی که مارکس به پرولتاریا می‌داد؟ - بستر و بافتاری که آن سوژه در آن شکل می‌گیرد کدام است؟ آیا این بستر همان محل کار، به طور خاص کارخانه است؟ یا یک پلیس جدید رهاشده؟ یا سپهر خانه و خانواده؟ یا دانشگاه؟ یا اجتماع فرهنگ‌ستیز؟

با این پرسش‌ها میراث استیلا را رها و توجه خود را به سنت‌ها و آرمان‌های همسنگی معطوف می‌کنیم که شاید نقطه‌ی عزیمتی برای یک راه‌حل بدستمان بدهند. باید رو به سوی میراث آزادی کنیم، میراثی که همواره در عرض میراث استیلا حرکت کرده است. شاید این سرنخی برای حل این مسائل بدست دهد، مسائلی که بیش از هر زمانی عصر ما را در شک و بلا تکلیفی معلق گذاشته، آن را با دوپهلویی عقلانی‌سازی و قدرت فن‌سالارانه گیج و گم کرده‌اند.

عدالت: برابر و دقیق

به نظر نمی‌رسد که مفهوم «آزادی» اصلاً در جامعه‌ی ارگانیک وجود داشته باشد. همان‌گونه که پیشتر دیدیم، این واژه برای بسیاری از مردمان پیشاخط بی‌معنا است. از آنجا که فاقد هر ساختار نهادی شده‌ای برای استیلا هستند هیچ راهی برای تشخیص و تصور وضعیتی که همچنان ذاتاً بخشی از حیات اجتماعی‌شان است ندارند، وضعیتی که بدون وجود ساختارهای مفصل سلسله‌مراتبی و بعداً طبقاتی دوران نوسنگی متأخر و [عصر] «تمدن» در آن بزرگ می‌شوند. چون «آزادی» و «استیلا» در تنش با یکدیگر قرار ندارند فاقد تضاد نسبی و تصورپذیری‌اند.

اما همین فقدان تمایز میان «آزادی» و «استیلا» جامعه‌ی ارگانیک را در برابر سلسله‌مراتب و حکمرانی طبقاتی خلع سلاح می‌کند. سادگی و معصومیت اجتماع را در معرض دستکاری در ابتدایی‌ترین سطوح تجربه‌ی اجتماعی قرار می‌دهد. پیران، شمن‌ها، بعداً ریش‌سفیدان پدرسالار، گروه روحانیان، و رؤسای جنگجو، که جامعه‌ی ارگانیک را می‌پوسانند، تنها لازم است نقطه‌ی تأکید را از امر جزئی به امر کلی جابجا کنند، از حیوانات خاص به ارواحشان، از ایزدان حیوان‌شکل به ایزدان انسان‌شکل، از حق انتفاع به مالکیت خصوصی، از گنج شیطانی به خزانه‌ی پادشاهی، از هدایا به کالاها، و سرانجام از معاوضه‌ی ساده به بازارگاه مفصل.

ممکن است تاریخ خونین، و سرنوشتش یک تراژدی عالم‌گیر بوده باشد، با کوشش‌های قهرمانان و امکانات از دست‌رفته‌ای که در مسیر طولانی آن برجسته شده‌اند. اما مجموعه‌ای از آرمان‌های از دست‌رفته و حرکت بی‌معنای حوادث نبوده است. با از دست رفتن معصومیت مفاهیمی تازه رخ نمودند که اثر بسیار دوگانه‌ای بر

توسعه اجتماعی داشتند: نوعی تسلیح ایدئولوژیک، رشد توانایی‌های عقلانی، درجه‌ی فزاینده‌ای از فردیت، خودمختاری فردی، و معنایی از انسان جهانشمول در تمایز با کوتاه‌نظری عوامانه، به گفته‌ی هگل، طرد شدن از باغ عدن می‌تواند به عنوان یک شرط مهم برای اعاده‌ی آن تلقی شود، اما در سطحی که با علم و اطلاعی صورت می‌پذیرد که می‌تواند تناقض‌نماهای بهشت را حل و فصل کند.

جهانشمول‌سازی اندیشه‌ها فریبده‌ترین شکل عقلانی خود را در معنای همواره‌گسترش‌یابنده‌ای بدست می‌آورد که مردم به آزادی می‌دهند. زمانی که ناآزادی پدید می‌آید تا مفهوم آزادی را بدست دهد، این مفهوم منطبق قابل توجهی از آن خویش بدست می‌آورد که پیکره‌ای بسیار مفصل از موضوعات و تعبیرات را، با فروع و وجوه ممیز مختلف، ایجاد می‌کند، یک باغ واقعی که می‌توان از آن آموخت و می‌توان گل‌هایی را چید که می‌خواهیم به صورت دسته‌گلی جذاب درآوریم. از فقدان جامعه‌ای که زمانی آزاد بود منظره‌ای از یک عصر زرین به ظاهر آراسته و اغلب بیش از حد خیالی بیرون می‌آید، منظره‌ای که ممکن است هنجارهایی را دربرداشته باشد که در کلیتشان حتی از آن‌هایی که در جامعه‌ی ارگانیک وجود داشتند آزادی‌بخش‌ترند. از یک آرمانشهرگرایی^۱ «واپس‌نگر» که معمولاً بر تصویری از یک طبیعت پربار و مصرف‌بی‌رویه بنا شده، یک آرمانشهرگرایی «آینده‌نگر» مبتنی بر تصویری از یک اقتصاد پربار و تولید بی‌رویه برمی‌خیزد. در میان این دو حد، نهضت‌های دینی و آنارشستی تصویری متعادل‌تر، هرچند به همان اندازه سخاوتمند را از آرمانشهر بسط دادند، تصویری که تسهیم را با خودداری و انضباط نفس، آزادی را با هماهنگی، و خوشی را با مسؤولیت ترکیب می‌کند.

تقریباً هم‌زمان با این بسط آرمانشهری که طبعاً بیشتر «زیرزمینی» بود، شاهد ظهور آشکار عدالت هستیم، نخست به عنوان جانشینی

برای آزادی‌ای که با افول جامعه‌ی ارگانیک از دست رفته بود، و سپس به عنوان سردمدار بی‌چون و چرای تصورات جدید از آزادی. همراه با عدالت، مطالبات فرد و آرمان بشر جهانی را می‌شنویم که مخالفت خود را با محدودیت‌های تحمیل‌شده بر شخصیت و جامعه از جانب جماعت عوام اعلام می‌کنند. اما، همان‌گونه که در فصول آتی خواهیم دید، آزادی نیز دوباره خواهد شد و به عنوان «خوشبختی»^۱ صرف (مارکس) و «لذت»^۲ عنان‌گسیخته (فوریه)^۳ با خودش مقابله خواهد کرد. کار نیز - به عنوان رنج حتمی‌ای که هر جامعه خود را در آن تثبیت کرده، یا به عنوان همیآوری و رهاسازی بی‌اجر و مزد قوای انسان حتی در حوزه‌ی کارهای دشوار - همین‌گونه خواهد شد.

انسجام^۴ نیازمند آنست که بکوشیم این اجزای مختلف میراث آزادی را گرد هم آوریم. انسجام همچنین مستلزم آنست که بکوشیم برنامه‌ی خود را با طبیعت پیوند زنیم تا نه فقط تاریخ اجتماعی بلکه همچنین تاریخ طبیعی از عقلانیت بهره‌مند شود. باید ارزش‌ها، درک و فهم‌ها، و فنونی را بکاویم که روابطمان را با طبیعت و نیز با خودمان هماهنگ می‌سازند. سرانجام، انسجام خواستار آنست که بکوشیم رشته‌های این تاریخ‌های مشترک - یعنی تاریخ طبیعی و اجتماعی - را به هم بیافیم و کلی را تشکیل دهیم که افتراقات را در یک دسته‌ی معنادار وحدت بخشد، کلی که همچنین سلسله‌مراتب را از درکمان از معنا بزداید و خودجوشی را به عنوان یک کوشش آگاهانه و خلاق رها سازد.

اما در اینجا باید یک اخطار جدی داده شود: اندیشه‌ها، ارزش‌ها، و نهادها صرفاً کالاهایی بر روی طبقات یک فروشگاه ایدئولوژیک نیستند؛ نمی‌توانیم آن‌ها را همچون اجناس فراوری‌شده بی‌محابا

1. Happiness

2. Fourier

3. Coherence

به سبب خریدمان بیاندازیم. بافتاری که از اندیشه‌ها برمی‌سازیم، طرقتی که آن‌ها را به هم ربط می‌دهیم، و معناهایی که به هر کدام از آن‌ها می‌دهیم به اندازه‌ی اجزا و منابعی که «کل» ما از آن‌ها تشکیل شده مهم‌اند. شاید، همان‌گونه که در زمان شیلر^۱ بدان باور داشتند، درست باشد که یونانیان همه چیز را گفته‌اند. اما اگر چنین است هر متفکر و کنشگری آن را به طرقتی بسیار ویژه گفته است، طرقتی که اغلب در شرایط اجتماعی بسیار محدودی ریشه داشتند و برای اهداف بسیار متفاوتی وضع شدند. ما هرگز نمی‌توانیم به محیطی بازگردیم که آن اندیشه‌ها در آن شکل گرفتند، و نباید هم برای این کار سعی کنیم. کافیسست که تفاوت‌های میان زمان‌های گذشته و زمان خودمان، میان اندیشه‌های قدیمی‌تر و اندیشه‌ی خودمان را بفهمیم. در نهایت باید بافتار و بستر خودمان را برای اندیشه‌ها ایجاد کنیم، اگر فرارست به حال و آینده‌مان ربطی داشته باشند. و باید بافتارهای کهن‌تری را که آن اندیشه‌ها از آن‌ها سربرآوردند تشخیص دهیم، اما واضح است که نباید آن‌ها را تکرار کنیم. کاملاً رک و بی‌پرده، آزادی فاقد «پدران بنیانگذار^۲» است و تنها متفکران و کنشگران آزاد دارد. اگر چنان «پدرانی» داشت، شدیداً نیازمند مرده‌شورانی بود که دفنش کنند، زیرا هر آنچه «بنیان‌نهاد شده» همواره باید پاسخگوی اقتضای میرندگی باشد.

آزادی به عنوان خوشه‌ای از آرمان‌ها و کنشگری‌ها دارای تاریخی بسیار پرپیچ و تاب است، و بخش عظیمی از این تاریخ صرفاً ناآگاهانه بوده. این تاریخ متشکل از رسومات ناگفته^۳ و تکانه‌های انسان‌گرایانه‌ای است که تا زمانی که ناآزادی آن‌ها را نقض نکرد به هیچ شیوه‌ی نظام‌مندی به بیان درنیامده بودند. زمانی که واژه‌ی

1. Schiller
3. Unstated

2. Founding Fathers

آزادی کاربرد عام پیدا کرد، معنای آن اغلب به طور آگاهانه مغشوش می‌شد. آزادی قرن‌ها با عدالت، اخلاقیات، و عواید مختلف حکمرانی همچون «وقت آزاد» یکسان شمرده می‌شد، یا این‌که با «رهایی»^۱ به عنوان مجموعه‌ای از حقوق فردی و اغلب من‌گرایانه همسان گرفته می‌شد. آزادی خصلت دارایی و وظایف را به خود گرفت و به طرق گوناگون در قالب تعابیر منفی یا مثبتی همچون «آزادی از...» یا «آزادی برای...» ریخته شد.

این واژه‌ی توتنی^۲ [یا ژرمنی] (آن‌گونه که ما می‌شناسیم) تا قرون وسطی متضمن ظرایف متفاوتی‌ای مانند آزادی از قلمرو ضرورت یا آزادی از مقدرات سرنوشت، آنانکه^۳ و مویرا^۴ که یونانیان به توضیح آن افزودند، نشده بود. قرن بیستم این واژه را مضحکه‌ی همگان ساخت و با ضمیمه کردن آن به ایدئولوژی‌ها و کشورهای تمامیت‌خواه آن را از بیشتر محتوای آرمان‌گرایانه‌اش تهی ساخت. بدینسان، «تعریف» خشک و خالی واژه‌ای این‌چنین مجروح و شکنجه‌دیده کاملاً ناپختگی خواهد بود. تا حد زیادی می‌توان آزادی را به بهترین شکل به عنوان یک سفر اکتشافی شرح داد که از وجود - و محدودیت‌های - ابتدایی‌اش در جامعه‌ی ارگانیک آغاز می‌شود، از نفی آن توسط «تمدن‌های» سلسله‌مراتبی و طبقاتی گذر می‌کند، و به تحقق ناقص خویش در اندیشه‌های نخستین عدالت می‌رسد. آزادی به عنوان یک واقعیت ناگفته در بسیاری از فرهنگ‌های پیشاخط همچنان گرانبار از قید و بندها بود، اما این قید و بندها ارتباط تنگاتنگی با شرایط مادی زندگی اجتماع نخستین داشتند. نمی‌توان با قحطی دست به گریبان شد، با نیاز به هماهنگی برای شکار حیوان بزرگ به مناقشه برخاست، با احتیاجات فصلی برای کشت غذا ستیزه کرد، و در زمان متأخرتر، از جنگیدن شانه

1. Liberty
3. Ananke

2. Teutonic
4. Moira

خالی کرد. نقض تنظیمات شکار در میان کلاغ‌زادها به منزله‌ی به مخاطره انداختن همه‌ی شکارچیان بود و احتمالاً به‌روزی کل اجتماع را دچار خطر می‌کرد. اگر این نقض‌ها به اندازه‌ی کافی جدی بودند، ناقض آنچنان سفت و سخت کتک می‌خورد که به احتمال زیاد جان سالم به در نمی‌برد. اسکیموی مهربان ظالمانه، اما به طور جمعی، قاتلی را برمی‌گزید تا فرد غیرقابل‌مهارى را که به‌روزی دسته را شدیداً به مخاطره انداخته بکشد. اما «فردگرایی» لجام‌گسیخته‌ای که مشخصه‌ی دلانان قدرت در جامعه‌ی مدرن است در جوامع پیش‌ساخته‌ی مطلقاً غیرقابل‌تصور بود. اگر هم قابل‌تصور بود، برای اجتماع کاملاً غیرقابل‌پذیرش می‌بود. قید و بند، که معمولاً عقیده‌ی عمومی، رسم، و شرم آن را هدایت می‌کردند، در توسعه‌ی نخستین اجتماعی بشر ناگزیر بود، نه به عنوان موضوع اراده، اقتدار، یا اعمال قدرت، بلکه چون اجتناب‌ناپذیر بود.

بدینسان، آزادی شخصی [در جامعه‌ی ارگانیک] از نقطه نظر مدرن آشکاراً محدود شده بود. انتخاب، اراده، و گرایش‌های فردی درون چارچوب‌های مجاز محیط می‌توانستند اعمال یا ابراز شوند. رفتار در اوضاع و شرایط مساعد از درجه‌ی خارق‌العاده‌ای از آزادی عمل برخوردار بود، تا این که پیدایش استیلای خشن اجتماعی آن را محدود کرد. اما آنجا که استیلا ظهور یافت، یک پدیده‌ی حق‌ناشناس بود که اغلب مقدار بسیار کمی از اسم رمز غربی بسیار مورد احترام «پویایی»^۱ را در توسعه‌ی اجتماعی یک اجتماع عرضه کرد. پلی‌نزی با اقلیم عالی و مواهب طبیعی فراوان محصولاتش هرگز جای بهتری برای پیدایش سلسله‌مراتب نبود و مداخله‌ی استعمارگران اروپایی طریق زندگی‌اش را به لبه‌ی پرتگاه فاجعه درآورد. «جایی که طبیعت بیش از حد سخاوتمند است، [انسان را] در دست خودش می‌گیرد، همانند کودک در-

ریسمان‌پار^۱». این جمله را مارکس متکبرانانه در مورد فرهنگ‌هایی می‌گفت که واجد محیط زیست مساعد بودند و اغلب بیشتر به تزکیه‌ی درون بها می‌دادند تا «پیشرفت اجتماعی». «نه مناطق گرمسیری با گیاه‌پروری پربرکتشان، بلکه مناطق معتدل سرزمین مادری سرمایه‌اند.»

اما جامعه‌ی ارگانیک علیرغم محدودیت‌های فیزیکی‌ای که (از منظر مدرن) با آن‌ها مواجه بود، باز هم به طور ناآگاهانه با یک تعهد ضمنی به آزادی عمل می‌کرد، چیزی که نظریه‌پردازان اجتماعی تا همین اواخر بدان دست نیافته بودند. تصور رادین از حداقل تقلیل‌ناپذیر بر اصل صراحت‌نیافته‌ی آزادی استوار است. این که لوازم زندگی فرد با قطع نظر از سهم تولیدش در اجتماع تأمین باشد مستلزم آنست که جامعه هر جا ممکن باشد ناتوانی فرد بیمار، معلول، و کهنسال را جبران می‌کند، همان‌گونه که در مورد توان محدود کودکان و وابستگی آن‌ها به بزرگسالان چنین خواهد کرد. حتی اگر توان تولیدی این افراد محدود یا معدوم باشد، از لوازم زندگی‌ای که در اختیار افراد برخوردار از مواهب بدنی و ذهنی است محروم نخواهند شد. در واقع، حتی افرادی که قادرند همه‌ی نیازهای مادی خود را تأمین کنند نیز از دسترسی به محصول اشتراکی اجتماع محروم نیستند، هرچند کسانی که به عمد از زیر کار شانه خالی کنند در جامعه‌ی ارگانیک تقریباً نایابند. بدینسان اصل حداقل‌ناپذیر وجود نابرابری را در میان گروه تصدیق می‌کند، نابرابری در توانایی‌های بدنی و ذهنی، در مهارت‌ها و استعدادها، در روان‌ها و تمایل‌ها. جامعه‌ی ارگانیک چنین می‌کند نه برای این که این نابرابری‌ها را نادیده بگیرد یا ناچیز شمارد، بلکه بر عکس، برای این که آن‌ها را جبران کند. در اینجا انصاف^۲

1. Leading Strings

[اریسمان یا تسمه‌هایی که برای آموزش راه رفتن به کودک بکار می‌رفته است. م.]

2. Equity

عبارتست از به‌رسمیت‌شناختن بی‌انصافی‌هایی که تقصیر هیچ کس نیستند و باید به عنوان موضوع مسؤولیت ناگفته‌ی اجتماعی تعدیل شوند. فرض این‌که همه «برابر»ند، اگر این‌گونه لحاظ شود که در توان، عقل، آموزش، تجربه، هوش، استعداد، و فرصت‌ها «برابر»ند آشکارا نامعقول است. چنین «برابری»ای به واقعیت ریشخند می‌زند و اشتراکیت و همبستگی اجتماع را انکار می‌کند، زیرا برای جبران تفاوت میان افراد مسؤولیت‌های اجتماع را از پین می‌برد. این یک «برابری» بی‌عاطفه و تنگ‌نظرانه است و مطلقاً با اصل ماهیت جامعه‌ی ارگانیک بیگانه. مادامی که لوازم حیات وجود دارند باید تا حد امکان مطابق با نیازها تسهیم و تقسیم شوند، و نیازها از این جهت که به اندازه‌ی توانایی‌ها و مسؤولیت‌های فردند نابرابرند.

از این رو، جامعه‌ی ارگانیک به طور ناآگاهانه به این سمت و سو گرایش دارد که بر حسب برابری نابرابرها عمل کند، یعنی بر حسب شکلی بلاعوض و بی‌توقع از رفتار و توزیع اجتماعی که نابرابری‌ها را جبران می‌کند و به این ادعای خیالی هنوز به بیان درنیامده که همه کس برابرنند تن نمی‌دهد. مارکس به خوبی به این نکته اشاره کرد زمانی که، در ضدیت با «حق بورژوا» با ادعایش بر «برابری همه»، [می‌گفت:] آزادی نفس مفهوم «حق» بماهو را کنار می‌گذارد و «بر پرچم‌هایش می‌نویسد: از هر کس بر حسب توانش، به هر کس بر حسب نیازش.» برابری به طور لاینفکی به آزادی به عنوان به‌رسمیت‌شناختن نابرابری بسته شده است و با برقرار کردن یک فرهنگ و سازواره‌ی توزیع مبتنی بر جبران لکه‌ی ننگ «امتیاز» طبیعی بر ضرورت فائق می‌آید.

از میان رفتن جامعه‌ی ارگانیک این اصل آزادی اصیل را به جد تحلیل برد. جبران ساختاردهی مجدد شد و به صورت پاداش درآمد، همان‌گونه که کالاها جای هدایا را گرفتند. خط میخی که بنیان خط الفبایی ماست خاستگاهش ثبت و ضبط دقیقی است

که متصدیان معبد از محصولات گرفته‌شده و پخش‌شده به عمل می‌آوردند، و به طوّر خلاصه حساب و کتاب دقیق اجناس را نگه می‌داشتند، احتمالاً حتی زمانی که در میان‌رودان زمین «به طور اشتراکی تصاحب می‌شد» و بر روی آن کار صورت می‌گرفت. بعدها بود که این علامت‌های روی الواح گلی شکل روایی نوشتار را به خود گرفتند. نخستین اسناد محاسباتی خاور نزدیک به خط میخی پیش‌نمایشی از ادبیات اخلاقی یک جهان کمتر بخشنده و بیشتر خودکامه هستند که در آن برابری نابرابرها باید جای خود را به صدقه‌ی صرف می‌داد. از آن به بعد «حق» به جای آزادی نشست. از آن به بعد مسؤلیت اولیه‌ی جامعه این نبود که مراقب جوان، پیر، ناتوان، یا بدبیار خود باشد؛ مراقبت از آنان «مسأله‌ی خصوصی» خانواده و دوستان شد، هرچند این امر بسیار آهسته و در طیفی از مراحل بسیار فراوان رخ داد. مسلماً رسومات کهن در سطح روستا در جهان در سایه‌ی خویش به حیات خود ادامه دادند، اما این جهان بخشی از «تمدن» نبود و صرفاً یک کهن‌پدیده‌ی گریزناپذیر اما مستور بود.



با ظهور جنگجویان و اقتصاد اربابی‌شان یک وضعیت اجتماعی تازه به وجود آمد: قانون جنگجویی زور^۱. اما صرفاً قهر و تحکم به تنهایی نمی‌توانست جامعه‌ای نسبتاً پایدار با ساختار و ارزش‌های عمدتاً فئودالی به وجود آورد که شاعران هم‌ری آن‌طور با جزئیات برایمان شرح داده‌اند. بلکه این روحیه‌ی قهر و تحکم بود: رازآلوده‌سازی دلیری، دلاوری فیزیکی، و شهوت «سالم»^۲ برای پیکار و ماجراجویی. نه زور بماهو بلکه عقیده به مقام، یعنی در واقع مانا^۳ بود که زور آن را به فرد اعطا کرد و به ایدئولوژی قهری منجر گردید که فاتح و

1. Might
3. Mana

2. "Healthy" Lust

قربانی هر دو آن را به رسمیت شناختند و بزرگ‌داشتند. نتیجتاً خودِ بخت^۱ - که از الاهی‌شانس، توخه^۲ (یونانی) یا فورتونا^۳ (لاتین) گرفته شده - صورت یک اصل متافیزیکی را به خود گرفت. عبارات و احتمالاً طلسمات بسیار اندکی هستند که از «ریختن مهره»^۴ و «بخت و قسمت جنگ»^۵ کهن‌تر باشند. زین پس، توخه و فورتونا همبستگانِ نمایانِ ورزیدگیِ جنگجوی عصر برنز شدند.

این جوامع عصر برنز به وضوح جوامع طبقاتی بودند، و ثروت، به شکل غنیمتِ انباشته‌شده از تاخت و تاز به خارجیان و مازادها در وطن، در تصورات آنان از بخت عمیقاً نقش‌آفرینی می‌کرد. ام. آی. فینلی^۶ چنین می‌گوید: «جهان آگامنون و آخیلئوس و ادیسئوس جهان خرده‌پادشاهان و اشرافی بود که بهترین زمین و گله‌های درخور توجه داشتند و در زندگی اربابی‌ای به سر می‌بردند که در آن تاخت و تازها و جنگ‌های محلی رایج بود.» قدرت و کنش اجتماعی پیرامون اقامتگاه اشراف جمع شده بود، اقامتگاهی که در واقع یک دژ بود. قدرت در این جامعه «منوط به ثروت، دلآوری شخصی، پیوندهای ناشی از ازدواج و اتحاد، و ملازمان بود.» در واقع ثروت یک عامل بسیار اساسی بود: انباشت و اکتساب ثروت قابلیت شخص شریف را برای جذب ملازمان، که اغلب اندکی کمتر از مزدوران بودند، و برای تأمین اسلحه و جنگ‌افروزی معین می‌کرد. ازدواج بیش از این که وسیله‌ای برای اتحاد میان طوایف باشد، راهی برای [انتقال] قدرت دودمانی بود؛ اشراف هم‌ری زمین و ثروت در اختیار داشتند، نه صرفاً خویشاوندان و همسری درخور و مناسب. در واقع، «اتحادهایی» که آن‌ها برقرار می‌کردند دستخوش

1. Fortune

3. Fortuna

5. Fortunes Of War

2. Tyche

4. Casting Of The Die

6. M. I. Finley

حد بالایی از خیانت و بی‌وفایی می‌شد و این خصلت‌ها مشخصه‌ی یک جامعه‌ی سیاسی است نه یک جامعه‌ی قبیله‌ای. جامعه‌ی قبیله‌ای آشکارا رو به افول بود:

هیچ نقشی برای قبایل یا دیگر گروه‌های بزرگ خویشاوندی مقرر نشده بود. در طول بیست سالی که ادیسئوس بیرون از ایتاکا بود، اشراف [خواستگاران پنلوپه، همسر ادیسئوس]^۱ رفتار شرم‌آوری با خانواده و دارایی‌های او داشتند. هنوز نه پسرش تِلماخوس واجد جمعی از خویشاوندان بود که برای یاری نزدشان برود، و نه اجتماع کاملاً یکپارچه بود. ادعاهای تِلماخوس به عنوان وارث ادیسئوس در اصل مورد تصدیق بود، اما او فاقد قدرت [مادی و فیزیکی]^۲ لازم برای به کرسی نشاندن آن‌ها بود. ترور آگامنون توسط همسرش کلوتایمِنسترا و دلداده‌اش آیگیستوس، پسرش ارسِتِس را وادار به انتقام کرد، اما زندگی در میسن از جهات دیگر بدون تغییر ادامه یافت، فقط آیگیستوس به جای آگامنون حکمران شد.

ظاهراً این نزاع‌ها، ترورها، و غضب‌کردن‌های دودمانی ربط خاصی به «توده‌هایی» نداشتند که در یک زندگی درونی فارغ از وقایع تاریخی در اجتماعات گمنام خود به سر می‌بردند. آن‌ها فقط به دنبال مشغله‌ی خود بودند و بر روی قطعه‌زمین‌های خودشان یا «بهترین زمینی» کار می‌کردند که علناً اشراف مالکش بودند. آن‌ها از «گله‌های درخور توجه» اشراف مراقبت می‌کردند. آن‌ها که طبقه‌ای مجزا و برکنار بودند، نفع و مصلحتشان نیز مجزا بود. به نظر نمی‌رسد که آن‌ها در روایت‌های هم‌ری هیچ کجا در - منازعات قهرمانان مداخله کرده باشند. قوای نهادهای دموکراتیک قبیله‌ای آن چنان درخور ملاحظه ضعیف شده بودند و پیوندهای خویشاوندی آن چنان گسترده جای خود را به پیوندهای سرزمینی و روابط طبقاتی

۱ [افزوده‌ی نویسنده. م.]

۲. [افزوده‌ی نویسنده. م.]

داده بودند که زمانی که تلماخوس علیه خواستگاران عرض شکایت به انجمن ایتاکا برد، انجمن «هیچ کاری انجام نداد، که این همان چیزی بود که انجمن در دو شعر [همری] ^۱ همواره انجام می‌داد.» اصلاً اشراف همری هنوز با قانون آریستوکراتیک حرمت و شرف ^۲ می‌زیستند، «شامل همسفرگی^۳، تبادل هدایا، قربانی به محضر خدایان، و مناسک خاکسپاری مناسب و درخور»، اما این قانون آریستوکراتیک و ریشه‌های آشکار آن در جامعه‌ی نخستین در آن زمان پیوسته با حرص، کاسب‌گری، و من‌گرایبی نقض می‌شد.

اشراف ادیسه یک طبقه‌ی استثمارگر بودند، نه فقط از جهت مادی بلکه همچنین از جهت روانی، نه فقط به صورت ابژکتیو بلکه همچنین به صورت سوژکتیو. واکاوی ادیسهئوس (که توسط هورکهایمر و آدورنو صورت گرفته) به عنوان انسان بورژوازی نوزاده، با صراحت تند و بصیرت دیالکتیکی‌ای که دارد، دقیق و بدون اشتباه است. نیرنگ، حقه، حيله، فریب، دونمایگی در کسب منافع، همه و همه نشان «خط مشی» تازه‌ای است که حکمرانان نوظهور بر خودشان فرض قرار دادند تا زیردستان بی‌نام و نشان‌شان را انتظام بخشند و بر آن‌ها حکم برانند. فینلی می‌گوید: «تاجر خوانده شدن برای ادیسهئوس یک اهانت سنگین بود، انسان‌هایی از طبقه‌ی او اجناس را با آداب و تشریفات رسمی مبادله می‌کردند یا با غارتگری آن را می‌بردند.» بدینسان قانون کهن رفتار رسماً پاس داشته می‌شد. اما «دلآوری» بهانه‌ای برای چپاول گردید، امری که به شیوه‌ی آریستوکراتیک «تجارت» مبدل شد. در واقع حرمت و شرف نیز کالای هم‌تای خود را بدست آوردند. کسی که بر بازرگان خشک و خالی با اجناس و طلا در دست پیشی می‌گرفت عبارت بود از قهرمان پر رنگ و لعاب با سپر و شمشیر.

۱. [افزوده‌ی نویسنده. م.]

2. Honor

3. Table Fellowship

در واقع کالا راه فرار از همه‌ی قوانین را برای خود درست کرد. فینلی خاطر نشان می‌کند که در دوران همبر «دریانوردی و اهتمام فراوان به تجارت، و به بیان دقیق‌تر، به واردات مس، آهن، طلا، و نقره، جامه‌های فاخر، و دیگر تجملات» وجود داشت. «حتی رؤسای جنگجو[هم مجاز بودند برای چنین اهدافی با اردوی جنگی همراهی کنند، اما به نظر می‌رسد تجارت و بازرگانی عموماً شغل بیگانگان بوده است.» بدینسان مقام و موقعیت تزیین و تصدیق، و اشتهای [صاحب] آن برای تزیینات و تجملات (یعنی مایه‌ی مادی امتیاز و برتری) توسط بی‌مقامان ارضا می‌شود.

در اینجا شاهد یک نظام اجتماعی کاملاً تازه هستیم. زمانی که رؤسا، هر قدر هم که تعدادشان اندک باشد، آماده می‌شوند تا با بیگانگان، یعنی همان تاجران خشک و خالی، مرادوه داشته باشند و سروکاری به هم زنند، حتی قانون جنگجویی هم در شرف زوال قرار می‌گیرد. زین پس زور به عنوان امری که استحقاق می‌آورد نمی‌تواند از منزلت و اعتبار بالای سابقش در توزیع اجناس در جامعه برخوردار باشد. اگر قرار بود تمامیت تجارت و امنیت تاجران حفظ شود و شهرهای بندری به مراکز تجاری مؤثر تبدیل شوند، باید سیره و منش تازه‌ای پدید می‌آمد. دزدی دریایی و غارتگری تنها می‌توانستند امور گهگاهی باشند: مزد و عوض این کار هم در واقع صرف جایزه‌ی تعیین‌شده و غنایم جنگی بود. و اشراف در یونان عصر برنز به هیچ وجه متحجر و متصلب در رسوم و سنن نبودند. آن‌ها را نفع شخصی عریان و تمایلی روزافزون برای وسایل بهتر زندگی هدایت می‌کرد، همچون همتایانشان در انگلستان یک هزاره بعد (همان‌گونه که نهضت‌های حصارکشی^۱ قرن پانزدهم به بعد نشان دادند).

قانون جدید که می‌خواست اکنون دلاوری و قهر را برچیند تبار

بسیار کهنی نیز داشت، به طور خاص، در قالب عمل متقابل^۱ که به عنوان طریق مبادله معیار شده بود و (به تعبیر مارکس) «شکل تصادفی»^۲ خود را از دست داده بود، در واقع بدل به مبادله‌ای شده بود که بر پایه‌ی وضوح و مضبوطیت هم‌ارزها قرار گرفته. مفهوم هم‌ارزی^۳، برخلاف حق انتفاع، حداقل تقلیل‌ناپذیر، و برابری نابرابرها، دارای یک شکوه کیهانی به معنای دقیق یک نظم صوری، قابل اندازه‌گیری، و حتی هندسی بود. توخه و فور‌تونا بیش از آن تندخو هستند که بتوانند روحیه‌ی محاسبه، مأل‌اندیشی، و عقلانیت لازم برای تجارت نظاممند را فراهم کنند. شانس «تحت اختیار خدایان»^۴ است و ایزدان در یونان عصر هم‌ابدأ از عاملان باثبات و قابل‌پیش‌بینی کیهان نیستند. بازرگانان منفوران جامعه بودند، تا این که سرمایه‌داری سیطره‌ی خود را بر جامعه کامل کرد. ترس و اضطراب آنان برجسته‌ترین روان‌نژندی عهد باستان و جهان قرون وسطی بود، از این رو نیاز آن‌ها به قدرت نه صرفاً یک هوی و هوس، که یک نیاز مبرم بود. آنان که از جانب همه تحقیر می‌شدند و حتی فرد دون‌پایه‌ی عهد باستان هم آن‌ها را مادون خود می‌دانست باید هم‌پایگان محکم و ثابت‌قدمی می‌یافتند که بتوانند به کمکشان سرنوشت خود را در جهانی پرمخاطره رقم زنند. کسی که می‌خواست به دریای توفانی تجارت قدم گذارد، چه رئیس بود و چه تاجر بی‌مقام، برای مسیریابی به چیزی بیش از توخه یا فور‌تونا نیاز داشت.

قانون جدید که راه خود را به درون قوانین سابق گشود اصل هم‌ارزی دقیق و قابل‌اندازه‌گیری را از اشکال پیشرفته‌ی عمل متقابل برداشت بی آن که معنای خدمت و همبستگی آن‌ها را جذب کند. زور برای پشتیبانی از معاملات منصفانه و قراردادهای بکار گرفته شد،

1. Reciprocity
3. Equivalence

2. Accidental Form
4. In The Lap Of The Gods

نه صرفاً برای کاسبگری و غارتگریِ خشونت‌آمیز. ماهیت کیهانی هم‌ارزی می‌توانست با شاخص‌ترین خصلت‌های حیات تأیید شود. نه فقط در داد و ستد خدایان المپی با ایزدان ختونی، خیر با شر، رستگاری با شقاوت، سوژه با ابژه؛ هور کهایمر و آدورنو اظهار می‌کنند که «بهشت و جهنم ... وابسته به یکدیگرند». در واقع هم‌ارزی به اندازه‌ی خود مفاهیم بهشت و جهنم قدمت دارد، و به صورت جایگزین کردن توخه با دیکه^۱ و فورتونا با یوستیتیا^۲ واجد دیالکتیکی پیچیده از آن خویش است.

در عصر قهرمانی که سفر دراز ادیسئوس را از تروا تا ایتاکا می‌ستودند، انسان‌ها همچنان هم‌ارزی را به خاستگاه‌های «طبیعی» اش استناد می‌دادند:

همان‌گونه که دوپیکر [یا جوزا] - صورت فلکی کاستور و پلوكس - و همه‌ی نمادهای دیگر همزادی به چرخه‌ی گریزناپذیر طبیعت بازمی‌گردند، چرخه‌ای که خود علامت باستانی‌اش عبارتست از نمادی به شکل یک تخم که آن دو از او بیرون می‌آیند، همین طور توازنی که زئوس برقرار کرده، و نمادیست از عدالت کل جهان پدرسالاری، به چیزی جز طبیعت باز نمی‌گردد. گام برداشتن از خائوس به تمدن، تمدنی که در بسترش شرایط طبیعی قدرت خود را دیگر نه مستقیماً بلکه از مجرای آگاهی انسان اعمال می‌کنند، اصل هم‌ارزی را تغییر نداده است. در واقع انسان‌ها با پرستش آنچه زمانی، پایه‌پای دیگر موجودات، بندگی‌اش را می‌کردند هزینه‌ی این گام را پرداختند. پیشتر، بتواره‌ها تابع قانون هم‌ارزی بودند. اکنون هم‌ارزی خود به یک بتواره مبدل شده. چشم‌بند روی چشمان یوستیتیا فقط به این معنا نیست که عدالت نشاید که مورد تجاوز قرار گیرد، بلکه همچنین به

1. Dike

2. Justitia

این معناست که عدالت آزادی ببار نمی‌آورد.^۱

یوستیتیا در واقع بر یک نظم جدید از ایدئولوژی برابری ریاست می‌کند. او نه تنها چشم‌پسته است، بلکه همچنین ترازویی را نگه داشته تا توسط آن مبادلات را منصفانه بسنجد، «برابر و دقیق». گناه و بی‌گناهی جانشینان حقوقی و قضایی سهم‌های منصفانه از اشیایی هستند که در بازارگاه عرضه می‌شوند. در واقع همه‌ی کاری که اصلاً ترازو می‌تواند انجام دهد فروکاستن تفاوت‌های کیفی به تفاوت‌های کمی است. در نتیجه، همه باید در برابر یوستیتیا یکسان باشند؛ چشم‌بند او مانع از این می‌شود که میان مراجعانش تمایزی قائل شود. اما واقعیت آنست که، همان‌طور که اصل کهن برابری نابرها آن را به رسمیت شناخته بود، اشخاص بسیار متفاوتند. بدینسان قانون برابری - یا هم‌ارزی - یوستیتیا اصل قدیمی را به طور کامل واژگون می‌کند. از این جهت که بنا به فرض همه در چشمان نابینای او «برابر» هستند، گرچه در واقع به شدت نابرابرند، او برابری نابرها را به نابرابری برابرها قلب می‌کند. واژگان قدیمی همه همان بودند، اما همانند تغییرات فراوان در اهمیت‌دهی و تأکید که مهر استیلا را بر ارزش‌ها و نگاه‌های سنتی زد، این واژگان نیز دستخوش تغییر به ظاهر اندکی می‌شوند.

در نتیجه، قانون هم‌ارزی، که نمادش ترازوی در دست یوستیتیاست،

۱. این بیانات درخشان را هورکهایمر و آدورنو نوشته‌اند. اما آن‌ها در یک نکته مرتکب خطای جدی می‌شوند: «بتواره‌ها تابع قانون هم‌ارزی» نبودند، گرچه بی‌شک «هم‌ارزی خود به یک بتواره مبدل شده». همچنین، هر دو گرفتار این مغالطه‌ی نخنما (که در زمانی که آن‌ها کتاب خود را تألیف می‌کردند رایج بود) شده‌اند که «شمن خطر را بوسیله‌ی ... هم‌ارزی‌ای دفع می‌کند که در تمدن تنظیم‌کننده‌ی مجازات و پاداش است.» در اینجا نیز این دو نویسنده به جهان آغازین، حتی به شمن‌ها، درک و فهمی را از مبادله - یا یک بازارگاه کیهانی که هنوز پا نگرفته بود - نسبت می‌دهند. بنگرید به: ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو، دیالکتیک روشنگری (نیویورک: هررد و هررد، ۱۹۷۲)، صص. ۱۶-۱۷.

اقتضای توازن^۱ دارد نه جبران. چشم‌بند مانع از آن می‌شود که او هیچ‌گونه تغییری را در اندازه‌گیری متناسب با تفاوت مراجعانش اعمال کند. بدینسان «برابری» فریبنده‌ی او یک نابرابری کاملاً واقعی تولید می‌کند. درستکار بودن «عادل» یا «سراسر است» بودن است، و هر دو به نوبه‌ی خود برابری را با دعاوی خاصش نفی می‌کنند. حکم «عادلان» یا «سراسر است» او یک وضعیت بسیار نامتوازن و معوج ایجاد کرد که هزاران سال از دید اکثر افراد بشر پنهان ماند، حتی اگر ستمدیدگان به عنوان حافظ و هادی خود به نام او متوسل می‌شدند.

تنها در موارد نادری این امکان وجود داشته که فریاد عدالت با نابرابری برابرهایش از فریاد آزادی با برابری نابرابرهایش تمییز داده شود. همه‌ی آرمان‌های رهایی آلوده به اختلاط و اشتباه شده‌اند، چیزی که هنوز هم در ادبیات ستمدیدگان به حیات خود به چشم می‌خورد. حق انتفاع با دارایی عمومی، دموکراسی مستقیم با دموکراسی مبتنی بر نمایندگی^۲، کفایت فردی با نخبگان پوپولیست [یا مردم‌گرا]، و حداقل تقلیل‌ناپذیر با فرصت برابر خلط شده است. مطالبه‌ی ستمدیدگان برای برابری، آن‌طور که انگلس می‌گوید، «یک معنای دوگانه» بدست می‌آورد. این مطالبه از یک سو عبارتست از «واکنش خودجوش علیه نابرابری‌های اجتماعی، علیه تضاد غنی و فقیر ... شکم‌سیری و گرسنگی. این مطالبه فی نفسه سرریز غریزه‌ی انقلابی است، و توجیه خود را در همین و فقط همین می‌یابد.» مطالبه‌ی برابری از سوی دیگر به واکنشی علیه عدالت به صورت قانون «هم‌ارزی» (که انگلس آن را صرفاً «تقاضای بورژوا برای برابری» می‌بیند) مبدل می‌شود، و «در این مورد، حیات و ممتاش به همراه خود برابری بورژوایی خواهد بود.» انگلس با تأکید بر این نکته ادامه می‌دهد که مطالبه‌ی ستمدیدگان برای

1. Balance

2. Representative Democracy

برابری («مطالبه‌ی پرولتاریا برای برابری») عبارتست از «مطالبه‌ی الغای طبقات». اما آزادی متضمن چیزی بیشتر از الغای طبقات است. به بیان عام‌تر، «مطالبه‌ی پرولتاریا برای برابری» عبارتست از طلب «بی‌عدالتی» جامعه‌ی مساوات‌گرا. این مطالبه قانون هم‌ارزی را به نفع حداقل‌تقلیل‌ناپذیر پس می‌زند، یعنی به نفع برابرسازی بوسیله‌ی جبران نابرابری‌های گریزناپذیر، و خلاصه، به نفع برابری نابرابرها. چنین مطالبه‌ای بارها و بارها و غالباً هر بار قرن‌ها بوسیله‌ی مبارزه‌های پر جوش و خروش برای عدالت، یعنی برای قانون هم‌ارزی، از مرکز دید خارج شده است.

با این وجود، قلمرو عدالت نیز با زدودن کهن‌پدیده‌های برجای مانده از جهان عامیانه‌ی برابری زمین را برای آزادی فراهم می‌کند. آزادی آغازین با قانون حداقل‌تقلیل‌ناپذیر و برابری نابرابرهایش به شدت محدودنگر^۱ بود. جامعه‌ی ارگانیک، منهای قانون سخاوتمندانه‌ی مهمان‌نوازی، هیچ تدارک واقعی برای حقوق بیگانگان و خارجیانی که با ازدواج یا تشریفات به گروه خویشاوندی مرتبط نشده‌اند ترتیب نداده بود. به تعبیر شایسته‌ی مارکس، جهان بزرگ‌تر بیرون از محوطه‌ی «قوم»^۲ «غیرارگانیک» بود. وفاداری‌ها و سرسپردگی‌ها به درجات مختلفی از التزام به کسانی که در میثاق خونی مشترک اجتماع سهم داشتند و به هم‌پیمانانی که توسط نظام‌های مادی تبادل هدایا متحد شده بودند تسری یافت. [اما] انگاره‌ی انسانیت که در آن همه‌ی انسان‌ها بواسطه‌ی خلقت مشترک متحد دیده شوند همچنان به کلی بیگانه بود. مردمان نخستین ممکن است مشتاق بیگانگان و در برابر آنان محجوب و خون‌گرم باشند، و ممکن است آنان را به هوسبازانه‌ترین دلایل بکشند. اما هیچ تعهدی در قبال بیگانگان ندارند و ملتزم به هیچ قانونی نیستند که از آن‌ها

1. Parochial

2. The People

احترام و امنیت آن موجود جدید پیش‌بینی نشده در میان‌شان را خواهد، که پیش‌بینی‌ناپذیری رفتارشان هم از همینجا نشأت می‌گیرد. حتی جامعه‌ی یونانی، علیرغم ادعاهای بزرگش در باب عقلانیت، تا آنجا پیش نرفت که بیگانه‌ی مقیم را از حقوق اصیل اجتماعی، چه رسد به سیاسی، برخوردار کند، البته به جز امنیت و حفاظتی که پلیس برای هر کسی که درون دیوارهای آن زندگی می‌کرد تضمین می‌نمود. علیرغم خدمات اساسی‌ای که بیگانگان به اجتماع و شهروندان می‌دادند، این وضعیت نامطمئن برای آن‌ها در بیشتر جهان باستان وضعیتی بسیار متداول بود.

شکستن سدی که محدودنگری^۱ آغازین و کهن افراشته بود کار یوستیتیا و قانون هم‌ارزی بود. البته ابتدا یک «شکستن» واقعی رخ نداد و تغییرات بسیار آرام پدید آمدند. همچنین این تغییرات کار نظریه‌پردازان انتزاعی یا ثمره‌ی یک نهضت روشنفکری نبود. عاملان و مؤسسان این مشرب جدید حقوقی ناظر به حقوق ساکنان شهر بیگانگان بودند، کسانی که اغلب با مهارت‌های پیشه‌وری یا بازرگانی به شهر خدمات می‌رساندند. ستمدیدگان نیز، که امید داشتند با ثبت حقوق و تکالیفشان به شکلی تدوین‌شده و تخطی‌ناپذیر از دمدمی مزاجی‌ها و اهانت‌های حکمرانی خودسرانه رها شوند، عموماً به یاری آنان شتافتند. یوستیتیا، دیکه، یا هر نام دیگری که در «تمدن‌های» عهد باستان به خود می‌گیرد، تا حد زیادی ایزدبانوی خارجیان اجتماعی و نژادی است. قانون هم‌ارزی او به دادخواست انصاف احترام می‌گذارد، و اگر ترازو و شمشیرش بناست قادر باشند که بی‌انصافی‌هایی را دادرسی کنند که تحت حکمرانی خودسرانه بر «خارجیان» و ستمدیدگان رفته، انصاف باید به روشنی در یک دیوان مکتوب قانونی تعریف شده باشد. از این رو، یوستیتیا باید نه فقط به شمشیر بلکه همچنین به «لواح قانونی‌ای» مسلح باشد که صریح و بدون ابهام حقوق و

1. Parochialism

تکالیف، امنیت و آسایش، و پاداش‌ها و مجازات‌ها را تعیین می‌کنند.

قدیمی‌ترین این الواح قانونی، یعنی قانون بابلی حمورابی (حوالی ۱۷۹۰ ق.م.)، همچنان در بردارنده‌ی تعصبات آشکار طبقاتی و اسباب ستم طبقاتی است. قانون هم‌ارزی نیز، همانند قانون قصاص^۱ موسی، با همه‌ی خشم ناشی از کین‌خواهی طبقاتی اعمال می‌شود. بهای بزه‌کاری‌های اجتماعی با چشمان، گوش‌ها، دست و پاها، و زبان‌ها، بعلاوه‌ی خود جان، پرداخت می‌شود. لیکن این قانون نمی‌کوشد تا ماهیت طبقاتی «نابرابر» این کین‌خواهی را مستور دارد: اشراف بر عوام اولویت دارند، مردان بر زنان، و افراد آزاد بر بردگان. در اینجا از آن خودسازی قانون برابری «نابرابرها»ی جامعه‌ی آغازین، هر چند شکلش منحرف شده، اما همچنان کیفر خود را خواهان است. اما این قانون همچنین امتیاز و مزیت ویژه را با سنگ محکی از مسؤلیت اجتماعی بزرگتر می‌سندد. آن‌گونه که هاوارد بکر^۲ و هری المر بارنز^۳ به ما می‌گویند، گرچه اشراف زمان حمورابی «عواید بزرگ بسیاری را از جانب شأن و مقامشان در اختیار داشتند، شامل حق تحمیل تلافی‌های سنگین و نامتنجانس برای صدمات شخصی، ... ممکن بود همچنین برای تخلف‌هایشان شدیدتر مجازات شوند، و گناهکار باشند یا نباشند مجبور به پرداخت هزینه‌های بالاتر شوند.»

قوانین بعدی باید خود را از بند بیشتر این «کهن‌پدیده‌های» غیرمنصفانه آزاد می‌کردند. می‌توان از قرن هشتم ق.م. به بعد در فلسطین عبرانی و یونان شکوفایی پیوسته‌ی دیالکتیک عدالت را مشاهده کرد: تبدیل آهسته‌ی برابری نابرابرهای جامعه‌ی ارگانیک به نابرابری برابرهای جامعه‌ی طبقاتی. علیرغم امتیازات نمادینی که در متن سفر تثنیه به فقرا داده شده، یعنی محدودیت‌های مربوط

1. *Lex Talionis*

2. Howard Becker

3. Harry Elmer Barnes

به وثیقه‌ها، آزادسازی بندگان عبرانی از بردگی ناشی از بدهکاری^۲ در هر هفت سال^۳، و تقدیس سال پنجاهم به عنوان «یوبیل»^۴ که هر کس دارایی‌های خود را در آن بازمی‌یابد،^۵ علیرغم همه‌ی این‌ها قانون قصاص موسی به عنوان قانون سرزمین کاملاً تثبیت شد. آن اشاره‌ها نیز همانند دستور سفر لایوان به رفتار با برده‌ی ناشی از بدهکاری به مثابه‌ی یک «مستخدم اجیرشده یا مهمان»^۶ عمدتاً نمادین بودند. بردگی ناشی از بدهکاری با حالت خوارکننده‌ی خدمت نوکرانه‌اش، به تنهایی روح دموکراسی صحرایی باستان - یا همان «پیمان بادیه‌نشینی» - را که قبایل عبرانی در طول حمله‌ی خود به کنعان پیرامون آن جمع و متحد شده بودند نقض کرد. این که اصلاً این امر می‌توانست به زندگانی شرعی اجتماع وارد شود خود اقراری بی‌رحمانه به انحلال پیمان بود.

اصلاحاتی که در آن توسط سولون آغاز شد راه را بر برابری حقوقی مبتنی بر برابری سیاسی یا همان چیزی که دموکراسی یونانی خوانده می‌شود گشود. از آن به بعد، عدالت آشکارا به مثابه‌ی قانون هم‌ارزی، یعنی قانون هم‌ارزی کالاهای، عمل می‌کرد، که این امر طبقات و نانصافی‌های تازه‌ای را در قدرت و ثروت شخصی به وجود آورد، اگرچه از دِموس، یعنی از مردمی با اصل و نسب آتنی، در برابر اعمال خودسرانه‌ی قدرت اجتماعی محافظت کرد. اما درون چارچوب جامعه‌ای که بنا به فرض توسط قانون اداره می‌شود نه اشخاص، فقط دِموس قیومیت کامل نظام سیاسی را به عهده داشتند. خطابه‌ی خاکسپاری پریکلِس ممکن است نشانه‌ی یک ترقی سکولار و عقلانی به سمت به‌رسمیت‌شناختن وجود

1. [Deut. 24: 10-13]

3. [Deut. 15]

5. [Levi. 25: 8-38]

2. Debt Slavery

4. Jubilee

6. [Levi. 25: 39-40]

هومانیتهاس^۱ باشد، اما هیچ دلیلی به دست نمی‌دهد که چرا باید باور داشته باشیم جهان «بربرها»، مطابق تعریف: «خارجیان»، همسان فرد یونانی و از جهت حقوقی همسان شخص آتنی آبا و اجدادی بوده است.

در حقیقت ساکنان بیگانه‌ی آتن نه فقط حق شرکت کردن در گردهم‌آبی‌هایی همچون اکلسیا^۲ و بوله^۳ یا حق شرکت کردن در نظام قضایی را نداشتند، فاقد هر گونه حق قانونی صریحی از آن خودشان نیز بودند، البته بجز امنیت جان و مالشان. همانگونه که می‌دانیم آن‌ها نمی‌توانستند هیچ زمینی در پلیس خریداری کنند. از این مهم‌تر، آن‌ها امکان مراجعه‌ی مستقیم به نظام قضایی را نداشتند. دعاوی ایشان تنها می‌توانست توسط شهروندان در محاکم آتن اقامه شود. این سخن که حقوق ایشان از جانب پلیس کاملاً پاس داشته می‌شد ممکن است در مورد معیارهای اخلاقی سخن درستی باشد، اما همچنین گواه انحصارگرایی نخبگان حکمرانی است که به جای قوانین قصد آن‌ها نگاهبانی حقوق بیگانگان بوده است.

ارسطو، که یک ساکن بیگانه در آتن بود، در مورد برتری یونانیان بر دیگر مردمان تردیدی نمی‌کند. او با ذکر شکست «بربرهای» پر دل و جرأت شمال برای سازمان دادن پلیس‌هایی که می‌توانستند «بر همسایگان‌شان حکمرانی کنند» نشان می‌دهد که تا چه اندازه همانند افلاطون پلیس را با استیلای اجتماعی همسان می‌گیرد. بعلاوه، او ریشه‌ی قابلیت یونانیان را برای تشکیل پلیس و «آزاد بودن» و برای «قادر بودن بر حکمرانی بر همه‌ی بشریت» خاستگاه‌های قومی آنان و زیستشان به مثابه‌ی نژاد^۴ یونانی می‌داند.^۵ خون نیز

1. *Humanitas*

2. *Ecclesia*

3. *Boule*

4. *Genos*

۵. هانا آرنت متذکر می‌شود که واژه‌ی هومانیتهاس، با استلزامات کریمانه‌اش در باب اشتراکیت جهانشمول انسان، یک واژه‌ی لاتین است، نه یونانی. اصطلاح یونانی آتنی برای «بشریت»

همچون جغرافیا قابلیت حکمرانی را اعطا می‌کند. ارسطو یونانیان را گوناگون می‌داند؛ «برخی طبیعتی یک‌جانبه دارند» و «دیگران سعادت‌مندانه ترکیبی» از جرأت و ذکاوت‌اند. اما توانایی تشکیل پلیس و «حکمرانی» در نظر او یک «خصلت طبیعی» است که هیچ قید و شرط اجتماعی را نمی‌پذیرد.

اضمحلال صوری گروه‌های همخونی و تبدیله‌شان به هومانیتاس جهانشمول که یک خلقت مشترک را برای هر فرد آزاد لحاظ می‌کند تا اواخر عهد باستان، زمانی که امپراتور کاراکالا^۱ به کل مردان غیربرده‌ی جمعیت امپراتوری روم اعطای شهروندی کرد، رسمیت قانونی نیافت. محتمل است که کاراکالا همان اندازه که مایل بوده تکیه‌گاهی برای معنای در حال فروریزی اشتراکیت امپراتوری فراهم کند به گسترش پایه‌ی مالیاتی آن هم مشتاق بوده است. اما این عمل از جهت تاریخی بی‌سابقه بود. برای نخستین بار در تکامل بشر از حیوانیت به جامعه، یک جمعیت عظیم شامل بیگانگان بسیار ناهمخوان در سرتاسر حوزه‌ی مدیترانه تحت یک روال سیاسی مشترک گردآوری شدند و دسترسی برابری به قوانینی به آن‌ها داده شد که زمانی امتیاز تنها گروه قومی کوچکی از لاتین‌ها بود. امپراتوری، دست کم از جهت حقوقی، انحصاریت قوم، یعنی گروه خویشاوندی را، که در آن زمان از مساوات‌گرایی قبیله‌ای به یک برادری آریستوکراتیک زیستی متحوّل شده بود، منحل کرد. بر اساس محدودیت‌های قانون روم، اصل و نسب به شایسته‌سالاری، و روابط خونی به روابط سرزمینی مبدل شدند، که بدین وسیله افق‌های اجتماع سیاسی انسان به شدت گسترش یافت.

عبارتست از پان ت انثروپیتن [یعنی کل بشر]، که اغلب به غلط به واژه‌ی «بشریت» (human-ity) برگردانده می‌شود. عبارت مزبور در ارسطو یقیناً به «انسان» (man) به عنوان یک واقعیت زیست‌شناختی و نه اجتماعی اشاره دارد (مگر این‌که من کتاب سیاست او را بد خوانده باشم). این واژه به خودی خود هیچ کیفیت متمایزی را دربر ندارد، بجز تفاوت‌های آشکاری که انسان‌ها را از حیوانات جدا می‌کند. بدینسان در نظر ارسطو همواره «انسان‌هایی» وجود دارند که فطرتاً سرنوشتشان حکمرانی است و دیگرانی که فطرتاً محکوم به اطاعت‌اند.

فرمان کاراکالا در باب شهروندی بوسیله‌ی تکامل روبه‌رشد قانون روم در طی چندین قرن و دور شدنش از استبداد سنتی پدرسالارانه و فاصله‌گرفتنش از مادونی قانونی زنان شوهردار نسبت به شوهرانشان تأیید و تقویت شد. مفهوم برابری اشخاص در اواخر دوران امپراتوری دست کم از حیث نظر به شدت ذهن‌ها را به خود مشغول کرده بود. در قرن سوم م، «حقوق طبیعی» روم - که پیکره‌ی نظام حقوقی را جمع می‌کرد و به دو نام مختلف حقوق طبیعی^۱ و حقوق ملل^۲ خوانده می‌شد - اذعان کرد که انسان‌ها از جهت طبیعت برابرند اگرچه این وضعیت در جامعه پیاده نشود. فاصله‌گیری این اندیشه از مفهوم «بشریت»^۳ در ارسطو بسیار عظیم و به یادماندنی است. حتی بردگی هم که آن قدر برای حیات اقتصادی روم اساسی بود با انگاره‌ی یونانی پستی و مادونی موروثی برده در تقابل قرار گرفته بود. بندگی در نظر حقوق‌دانان رومی دوران امپراتوری نه از مادونی طبیعی و ماهوی برده، بلکه به گفته‌ی هنری مین^۴ «از توافق مفروضی میان غالب و مغلوب» نشئت می‌گرفت «که در آن اولی علیه دشمنش خدمات دائمی او را شرط می‌کرد و دومی بواسطه‌ی مراعات این شرط زندگی‌ای را که بحق باخته بود بازمی‌یافت.» در واقع بردگی مملوکی^۵ به طور فزاینده‌ای به صورت بردگی قراردادی^۶ لحاظ شد. گرچه جامعه‌ی رومی هرگز دست از عادت خود^۱ برنداشت تا برده را چیزی بیش از یک «ابزار سخنگو» ببیند، اما سازوکار قانونی آن در باب برخورد با بردگان بواسطه‌ی محدودیت‌هایی که در اواخر دوران امپراتوری بر روی اعمال وحشتناک غیرانسانی دوره‌ی جمهوری اعمال کرد بر روی تنزل رتبه‌ی سابق

1. *Ius naturale*

3. Mankind

5. Chattel Slavery

2. *Ius Gentium*

4. Henry Maine

6. Contractual Slavery



اگر ضرورت یک عقیده‌ی جدید در باب فردیت اقتضا نمی‌کرد، مفهوم یک بشریت جهانشمول احتمالاً چیزی بیش از یک استراتژی سیاسی برای اهداف مالیاتی و ایدئولوژیک باقی نمی‌ماند. واژه‌ی بشریت اگر از واقعیت وجودی شخصیت‌های جسوری که از حد نمایانی از خودمختاری برخوردارند بهره‌مند نگردد، یک انتزاع درون‌تهی است. بعید است بتوان چنین موجوداتی را با یک فرمان امپراتوری ایجاد کرد. هر قدر جامعه‌ی ارگانیک رو به افول نهاد، معنای پرشور و حرارت جمع‌گرایی‌ای که پرورده بود نیز افول کرد. باید بستری تازه برای فرد به وجود می‌آمد تا او را در جهانی که روز به روز تمیزه‌تر می‌شد کاری و وظیفه‌مدار سازد. نه عهد باستان کلاسیک و نه جهان قرون وسطی هیچ یک هرگز آن جواهر فرد بی‌طرح و نقشه، منزوی، و از جهت اجتماعی تهیدستی را به وجود نیاوردند که جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن را پر کرده‌اند. بلکه افول جامعه‌ی آغازین وجود الگوی تازه‌ای را برای فرد به شدت واجد اهمیت ساخت: یک آگوی کاردان، نسبتاً خودکفا، و دارای اعتماد به نفس که به سهولت می‌توانست خود را با جامعه‌ای تطبیق دهد - اگر نگوئیم «بر آن فرمان براند» - که در حال از دست دادن معیارهای انسانی و بسط دادن نهادهای سیاسی و پیوندهای تجاری پیچیده‌تر از هر اجتماع انسانی پیشتر شناخته‌شده بود.

چنین افرادی همواره در حاشیه‌ی اجتماع نخستین حضور داشتند. معمولاً به آن‌ها درجه‌ی معینی از ظهور و بروز نهادی داده می‌شد، صرفاً به این منظور که سوپاپ اطمینانی باشد برای ویژگی‌های شخصی چشمگیرشان. جامعه‌ی قبیله‌ای همواره رفتار جنسی نابجا، خصلت‌های روانی عجیب و غریب، و جاه‌طلبی شخصی (سندرم «مرد بزرگ»^۱) را رخصت می‌داد، رخصت‌هایی که خود را در حد

1. The "Big Man" Syndrome

بالای آزادی جنسی، شخصیت‌های شمنی، و تمجید از شجاعت و مهارت نشان می‌دادند. جامعه از همین محیط حاشیه‌ای روحانیان و رؤسای جنگجوی خود را برای جایگاه‌های فرماندهی در نهادهای بعدی سلسله‌مراتبی‌تر استخدام کرد.

اما این پیشرفت صرفاً از باب فروپاشی و بازسازی نیست. این پیشرفت در دو سطح شخصی و اجتماعی، یا من‌محور و جامعه‌محور، رخ می‌دهد. اگر سطح شخصی را بنگریم، فرد همچون کودکی گستاخ و یاغی با ظهور «تمدن» همراهی می‌کند، کودکی که فریادهایش افق تاریخ را درمی‌نوردد و جمع آرام‌تر و پایبند به سنت را، که همچنان پس از افول جامعه‌ی ارگانیک به حیات خود ادامه می‌دهد، به هراس می‌افکند. حضور اگو توسط جنگجو به نحو گوش‌خراشی اعلان می‌گردد، جنگجویی که «حدود اگو»یش با تخطی از حدود همه‌ی جوامع سنتی شکل گرفته. به عنوان مثال، قهرمان سومری، گیلگمش، با یک غریبه، انکیدو، دوستانه رفتار می‌کند، غریبه‌ای که به عنوان یک مصاحب در کارهای برجسته با او شریک است نه به عنوان یک خویشاوند. به جای اصل و نسب، دلیری در خصلت‌های شخصی اسطوره‌فام آنان شاخص است.

اما شخصیت‌های مه‌آلود و تقریباً کلیشه‌ای، همانند گیلگمش، چونان استعاره‌هایی برای فردیت به نظر می‌رسند، نه این که نمونه‌ی واقعی باشند. شخصیت‌های آشکارا برجسته‌تری همچون آخیلئوس، آگاممنون، و جنگجویان همری اغلب طوری ذکر می‌شوند که گویی بهترین نامزدان برای تصورات غربی از یک اگوی نوزاده‌اند. ماکس هورکه‌ایمر در بحث مجذوب‌کننده‌ی خود درباره‌ی ظهور و افول فردیت می‌نویسد: «الگو و نمونه‌ی فرد در حال ظهور قهرمان یونانی است.» «او با جرأت و اعتماد به نفس در نبرد بقا پیروز می‌شود و خود را از سنت، همچنان که از قبیله، می‌رهاند.» کاملاً درست است که دو وصف جرأت و اعتماد به نفس در جهان یونانی‌رومی عزیز داشته می‌شدند، اما در این

که آیا الگو به درستی انتخاب شده تردید است. در حقیقت، برجسته‌ترین اگوهای جهان کهن قهرمانان عصر برنز که هم‌آنان را بزرگ داشته نبودند، بلکه ضدقهرمانان^۱ عصر آهن بودند، کسانی که آرخیلوخوس^۲ آن قدر خودخواهانه توصیفشان کرده. در واقع، خود آرخیلوخوس تجسم این شخصیت بسیار منحصر به فرد بود. او یک سنت پنهان‌شده‌ی حاکی از جسارت اگو در جامعه‌ی ارگانیک را با فرد حسابگر «تمدن» در حال پیدایش پیوند می‌زند.

آرخیلوخوس برخلاف خودکامه‌ی اسطوره‌سانی همچون گیلگمش یا آریستوکرات تازه‌به‌دوران‌رسیده‌ای همچون آخیلئوس از جانب یک دسته‌ی جالب‌توجه سخن می‌گوید: گروه بی‌خانمان و سرگردان مزدوران که باید با ذکاوت و زیرکی خودشان زندگی کنند. او یک قهرمان هم‌ری نیست، بلکه چیزی همچون یک سنت‌شکن آماده به جنگ در قرن هفتم ق.م. است. خون‌سردی و روح آزادی‌خواهش در تقابلی آشکار با سبک زندگی منضبطی قرار دارد که جامعه‌ی اربابی آن روزگار متصلب در آن بود. نفس وجود او گویی نامحتمل یا حتی آهانتی به عرض اندام قهرمانان در آن دوران بود. اشتغال او به عنوان سرباز دوره‌گرد تجزیه‌ی گسترده‌ی جامعه را منعکس می‌کند؛ خوارداشت گستاخانه‌ی سنت توسط او منفی‌نگری یک شورشی خطرناک را به ذهن متبادر می‌سازد. او به سپری که در نبرد رها کرده چه اهمیتی می‌دهد؟ «من خودم را از مرگ نجات دادم؛ چرا باید نگران سپرم باشم؟ بگذار برود؛ یکی دیگر به همان اندازه خوب خواهم خرید.» قهرمان هم‌ری با رمز آریستوکراتیک اسلحه و شرف هرگز چنین احساساتی را بروز نمی‌داد. آرخیلوخوس همچنین فرماندهانش را با سیما و شانشان قضاوت نمی‌کرد. او یک «فرمانده قد بلند» را نمی‌پسندد «که با پاهای درازش گام‌های بلند به سمت جلو برمی‌دارد؛ کسی که به دسته‌های مویش افتخار می‌کند، و

1. Antiheroes

2. Archilochus

چانه‌اش را همچون افراد جلف می‌تراشد.» او می‌گوید: «چنانچه محکم سر جایش می‌ایستد و شجاع‌دل است، بگذار مردی کوتاه قد باشد، شاید حتی با پاهای پرانتری.»

آرخیلوخوس و دسته‌ی سرگردان مصاحبانش نخستین مدرکی هستند که از رشته‌ی دراز «انسان‌های بی‌اربابی» داریم که در خلال دوران‌های تجزیه و آشفتگی اجتماعی بارها به منصفی ظهور رسیدند، مردان و سپس زنانی که هیچ ریشه‌ای در هیچ اجتماع یا سنتی نداشتند، کسانی که در آینده‌ی جهان سکنی می‌گزیدند نه در گذشته‌اش. ویژگی‌هایشان دقیقاً ساختار یافته تا به ضدیت با عرف پردازند، تا رسوم پابرجا را هجو و تکه و تکه کنند، تا بازی زندگی را با قوانین خودشان به اجرا درآورند. اینان شاید در حاشیه باشند، اما منادیان و پیشگامان آن طغیانگر به شدت تکرویی هستند که قرار است «جهان را واژگونه کند.» آن‌ها تاب زایدالوصفی برای تحمل مسؤولیت دارند، نه این که روان‌پریشان لاغراندام باشند. آنان خود را در شعر یا خطابه‌ی وحشی و پراز بدهانی بروز می‌دهند. زین پس، زمانی که آن‌ها در افق ظاهر می‌شوند، جامعه باید از روی احتیاط کنار بکشد و آهسته دعا کند که آن‌ها بی‌آن‌که توجه عوام سرکش جامعه را به خود جلب کنند راه خود را بگیرند و بروند، در غیر این صورت صرفاً باید آن‌ها را نابود کند.

اما اینان اندک شخصیت‌های به شدت برجسته‌ی تاریخ‌اند، مشتی طغیانگر در حاشیه که اهمیتشان بسته به ثبات حیات اجتماعی متفاوت است. بخت آن‌ها به میزان پذیرششان توسط توده‌های بزرگ‌تر و اغلب راکد مردمی وابسته است. در سطحی دیگر از تاریخ که به طور گسترده‌تری ریشه‌دوانده، مفهوم فردیت شروع می‌کند به نفوذ کردن در این «توده‌های» به ظاهر راکد، و شخصیت‌هایشان را نه آرخیلوخوس و مانند او بلکه خود جامعه‌ای رهاسازی می‌کند که به اگوهای خودمختاری که آزادند وظایف گوناگون شهروندی

را به عهده بگیرند نیاز دارد. پیشرفت فرد در این سطح اجتماعی، در یک کلام، یک پدیده‌ی موردی و وابسته به ویژگی‌های شخصی نیست، بلکه تغییری است در خو، نگرش، و سرنوشت میلیون‌ها انسانی که قرار است که در طول قرون آتیه جمعیت «تمدن» را تأمین کنند و تاریخ آگوی مدرن را تا به امروز بیازانند. همان‌گونه که پرولتاریای معاصر در آغاز توسط بریدن رعایای سنتی از اقتصاد اربابی کهن شکل گرفت، شهروند نسبتاً آزاد دولت‌شهر کلاسیک، کمون قرون وسطایی، و ملت‌دولت مدرن نیز نخست با بریدن مردان جوان از بدنه‌ی کهن روابط خویشاوندی صورت پذیرفت.

خانواده‌ی پدرسالارگرا نیز همچون میثاق خونی سد بسیار محکمی در برابر اقتدار سیاسی بود. نه به این علت که با اقتدار بما هو در تضاد بود (چنان‌که در مورد جامعه‌ی ارگانیک چنین بود)، بلکه به این سبب که مناسبات را برای اقتدار پدر چیده بود. از قضا پدرسالاری با دعاوی خویشاوندی‌اش معوج‌ترین خصلت‌های جامعه‌ی ارگانیک را در یک جهان اجتماعی پیشتر منحرف‌شده و در حال تغییر نمایندگی می‌کرد.^۱ به زبان ساده، در اینجا حکومت پیران^۲ واضح و نمایان است. این حکومت نه تنها به نیازهای اصل تسهیم و انسجام جامعه‌ی ارگانیک، که به نیازهای پیرترین‌ها از میان پیران نیز پاسخ می‌گوید. هیچ نظام سلسله‌مراتب سنی محتوایی از این سلطه‌جویانه‌تر و طرز عملی از این سرکوب‌گرانه‌تر ندارد. همان‌گونه که دیدیم، پدرسالار [یا ریش‌سفید]، در نخستین شکل خانواده‌ی پدرسالارگرا، برای نحوه‌ی حکمرانی‌ای که بر اعضای خانواده اعمال می‌کرد به هیچ کس پاسخگو نبود. او تجسم یا

۱. در اینجا نیز باید خواننده را از خلط میان پدرسالاری و پدرمحوری برحذر بدارم. حتی اصطلاح دولت پدرسالارگرا ممکن است به صورت نابجا بکاربرده شود اگر از دیدن تضاد دائمی میان دولت و هر نوع واحد خانوادگی خودمختار درمانیم.

شاید منشأ تاریخی قدرت استبدادی و آن استیلایی بود که با هیچ اصل اخلاق دینی یا سکولار بجز سنت و حقه‌های ایدئولوژیکی که شمن تدارک می‌دید بازداشته نمی‌شد. او نیز همچون یهوه «من» اصلی در اجتماعی بود که بر «ما» بنا شده. تبلور فردیت در یک موجود واحد، با طبیعتی تقریباً سرنمون، تا حدی نشانه‌ی فردیت و من‌گرایی شایع و همه‌جایی بود، اما به شکلی چنان محرف که، پیش از آن که کثرتی از اراده‌های فردی ظاهر شوند، به شخصیت‌دهی شبه‌جادویی به اراده مبدل گشت.

عدالت کم‌کم شأن پدرسالار را دگرگون کرد، اولاً با تبدیل پدر هراس‌افکن و مخوف به پدر راست‌کردار، همان‌گونه که یهوه را نیز از یک خدای استیلاطلب و غیور به یک خدای عادل مبدل ساخت. پدرسالاری در واقع دیگر اقتدار مستبدانه‌ی صرف نبود. پدرسالاری مبدل به اقتدار حقوقی و قضایی گشت که به آموزه‌های معینی از صحیح و خطا پاسخگو بود. عدالت با تبدیل اخلاقیات خام و خشن جنگجویی مبتنی بر «حَق با زور است» به قانون هم‌ارزی و قانون قصاص مبتنی بر انصاف انتقال از قهر و تحکم استبدادی را به قهری که باید توجیه می‌شد رقم زد. قهر اکنون باید بر اساس مفاهیم انصاف و بی‌انصافی، صحیح و خطا توضیح داده می‌شد. در واقع، عدالت انتقال از قدرت استبدادی و حتی فراطبیعی را به قدرت حقوقی و مشروع مهیا کرد. پدرسالار از یک جبار به یک قاضی تبدیل شد و برای اثبات اقتدارش بر گناه و نه فقط ترس تکیه کرد.

این دگرگونی در جایگاه پدرسالار در نتیجه‌ی تنش‌های واقعی در جهان عینی رخ داد. پیشرفت سلسله‌مراتب، توسعه‌ی طبقات ابتدایی، و ظهور نخستین شهر و دولت به صورت نیروهای اجتماعی با هم ترکیب شدند تا به خانواده یورش برند و ادعایی سکولار بر نقش پدرسالار در روند اجتماعی‌سازی و سرنوشت جوانان داشته باشند. ادیان سازمان‌یافته نیز ادعاهای خود را داشتند. زنان عمدتاً از این

فرآیند سکولارسازی و سیاسی‌سازی برکنار بودند؛ آنان بردگان اجتماع مردان باقی ماندند. اما مردان جوان به طور فزاینده‌ای فراخوانده می‌شدند تا مسؤولیت‌های اجتماعی را به عنوان سرباز، شهروند، مأمور دیوانسالار، پیشه‌ور، کشتکار خوراک - در یک کلام، آن دسته از وظایفی که زین پس به اشکال خانوادگی محدود نبودند - بپذیرند.

هر چه جامعه باز هم بیشتر از اشکال خویشاوندی به سمت اشکال سرزمینی، از اشکال به طور گسترده سلسله‌مراتبی به اشکال به طور خاص طبقاتی و سیاسی تغییر می‌کرد، طبیعت پدرسالاری نیز به تغییر و تحوّل خود ادامه می‌داد. پدرسالاری هرچند بسیاری از خصلت‌های قهرآمیز و حقوقی‌قضایی خود را حفظ کرد، اما به طور فزاینده‌ای به نوعی اقتدار عقلانی مبدل شد. به مردان جوان حق مادرزادی شهروندی اعطا می‌شد. آن‌ها دیگر صرفاً پسر نبودند؛ پدر مجبور بود خانواده‌اش را مطابق با طرق عقلی هدایت کند. او فقط یک پدر عادل و درستکار نبود، بلکه همچنین یک پدر عاقل و حکیم بود. در این هنگام، به درجات مختلف، شرایطی پدید آمد که از ارزش طایفه‌خاندان پدرسالارگرا کاسته شد و زمینه برای جایگزینی آن با خانواده‌ی هسته‌ای پدرمحور فراهم گردید، ساحتی از یک رابطه‌ی تک‌همسری به شدت خصوصی‌شده میان والدین و فرزندان‌شان. دولت تحت عنایت و حمایت عدالت کنترل روزافزونی بر جهان خانگی به شدت مجزاشده بدست آورد؛ اولاً با منحل کردن نیروهای درونی‌ای که خانواده‌ی پدرسالارگرا را با دعاوی حقوقی خودش به هم‌بسته نگه می‌داشت.^۱

۱. باید اضافه کرد که این امر در زمان‌های مختلف صورت پذیرفت تا خانواده را سیاسی‌سازی کند و آن را به ابزاری برای دولت، یا در همین راستا، برای کلیسا مبدل سازد. وقتی از نمونه‌های افراطی تعصب مذهبی سخن می‌گوییم، خانواده‌ی پاک‌دین (Puritan) به ذهن متبادر می‌شود، اما آناباپتیست‌ها و گرایش‌های مذهبی آرمانشهرگرا در نهضت اصلاح دینی به هیچ وجه از انواع تئوکراتیک ساختارهای خانوادگی در امان نبودند. تند و تیزترین نمونه‌های این توسعه روابط خانوادگی‌ای بود که رژیم نازی در آلمان و رژیم استالینی در روسیه به وجود آوردند. نه مردان و نه زنان، هیچ کدام از این موجودیت‌های تمامیت‌خواه خانوادگی سودی



انحلال «من» فراگیر پدرسالارگرا به افراد بالنسبه سلطه‌جو، با «حدود و ثغوری برای اگو» مختص به خودشان، با گسترش پلیس و تبدیلیش به کاسموپولیس^۱ - با تبدیل «دولت‌شهر» کوچک و در خودمحصور به «جهانشهر» بزرگ و باز عصر یونانی‌مآب - جان بیشتری گرفت. مفهوم دموکراسی متحد بواسطه‌ی خون و پیوندهای اخلاقی و تبدیل شدنش به یک موجودیت جمعی اعلی، با افزایش نقش بیگانه به عنوان پیشه‌ور، تاجر، و بازرگان دریانورد، راه را برای مطالبات فرد هموار کرد. اکنون، نه فقط شهروندی بلکه منافع شخصی اگوی تکرر، که تا حدی با مسائل منافع اقتصادی شکل گرفته بود، هدف فردیت شد. کاسموپولیس یک مرکز تجاری عظیم است و در زمانه‌ی خودش، تفرج‌گاهی بوده است برای سوداگران. ما می‌توانیم ردّ و نشان بخت‌واقبال افراد را از گروه خویشاوندی و درون‌بوم پدرسالار تا درون «دولت-شهر»، به‌ویژه پولیس^۲ آتنی، بجوییم، آنجاکه فردیت کیفیات بتمامه نظم‌ونسق‌یافته‌ی مدنی و یک تعهد پُرشدت‌وحدّت به اهلیت سیاسی را اتخاذ نمود. فرد از «برادر» یا «خواهر» جامعه‌ی ارگانیک تبدیل شد به «شهروند» جامعه‌ی سیاسی، و خاصه، جماعات کوچک اخوت مدنی.^۳

نمی‌بردند، موجودیت‌هایی که تنها به طور ظاهری نقش پدر خاندان را با همه‌ی شکوه نیاکانی‌اش بازیابی کرد تا فرزندان را به صورت جوانان هیتلر (Hitler Youth) و پیشگامان جوان (Young Pioneers) مهاجرت دهد.

1, Cosmopolis

2, Polis

۳، مایلام برای خواننده‌ی محتاط متذکر شوم که من در اینجا از واژه‌ی «جامعه‌ی سیاسی» به‌معنای هلنی پولیس (polis) و جامعه (society) استفاده کردم، و نه به‌معنای مدرن دولت. پولیس، برغم آراء بسیاری از نظریه‌پردازان رادیکال، دقیقاً معادل دولت نیست. به‌واقع، پولیس از حیث نهادی یک دموکراسی مستقیم است که نظیرش را دست‌کم به‌لحاظ صوری از زمان انحلال جامعه‌ی ارگانیک ندرتا شاهد بوده‌ایم.

اما باینکه دامنه‌ی جماعات اخوت مدنی، و رای یک میزان قابل فهم برای بشر، بسط یافت، «اگو» ناپدید نشد؛ اگو ویژگی‌هایی به شدت خصوصی شده و غالباً نوروتیکی^۱ کسب کرد که در پیرامون مسائل ناظر به یک درون‌سوئی^۲ نوین متمرکز بود. اگو به ژرفای سوبرکتیویته و خویش-مشغولی^۳ پس‌نشست. کاسموپولیس محسنات اجتماعی پولیس یک آیین شهروندی پُر تکلیف، تأکید بر وحدت اخلاقی شهروندان واجد اهلیت یا پیوندهای وثیق هم‌بستگی یا فیلیا^۴—را عرضه نمی‌کرد.

کاسموپولیس یک معنای نوین از اجتماع را نیز عرضه نکرد. پس اگو باید بر خویش متکی می‌بود به نحوی تقریباً هم‌گونه‌خوارانه^۵، چنان‌که ما در دوران خویش شاهدش هستیم تا یک حس معناداری را در عالم بیابد. اپیکور، فیلسوف خلوت‌گزین و پس‌نشین به تمام معنی، بوستانی بر اگو عرضه کرد که در آن اندیشه‌ها و ذائقه‌هایش را کشت کند بوستانی با یک دیوار که آن را در برابر هیاهوی جهان اجتماعی‌ای که دیگر قابل مهار نبود مصون می‌داشت. به‌واقع، دولت از مخلوق پُر نخوتی که به خلقش یاری رسانده بود انتقامش را ستاند: یعنی از «شهروندان جهان» که اینک تحت قدرت سلطه‌جوی یک دستگاه امپراتوری متمرکز و خادمان دیوان‌سالارش در مانده شده بودند.

با وجود این، اگو بیش از یک محل ولواینکه کشتگاه مساعدی باشد نیاز داشت تا در آن شئون خویش را باز یابد. اگو که از مأوای خویش در پولیس برکنده شده بود، در کاسموپولیس باید مأوای

1.Neurotic

2.Inwardness

3-Self-Occupation

4Phi Lia

5. Cannibalistically

نوبنی می‌یافت. هومانیتاس^۱ اینک به یک کاسموس^۲ مبدل گشته بود، به یک اصل نوین برای سامان‌دهی به تجربه. و اکنون «دولت-شهر»، همچون جهان عوامانه‌ی بیش از آن، آماج هجو و طعن ایدئولوژیک قرار گرفت. در آغاز، این دیدگاه هجوآلود به‌صورت فلسفه‌ی از حیث‌سیاسی سکوت‌مشرّبِ رواقی جلوه کرد، فلسفه‌ای که طبقات فرهیخته در عهد باستان متأخر پذیرایش بودند.

رواقیون، که اندیشه‌هایشان بنا بود روحانیان مسیحی را در قرن‌های پیش‌رو تغذیه کند، با همراهی یکدیگر ثمرات عدالت_اگوی فردیت‌یافته و آرمان «شهروند جهانی» را در عصر کاسموپولیس و امپراتوری به هم نزدیک کردند. اپیکتتوس^۳ که نوشته‌هایش در یکی از باثبات‌ترین دوران‌ها در عصر امپراتوری پدید آمد، زمینه را برای این گونه‌ی نوین، و نه مدرن، اگو مهیا کرد. از همان آغاز، او فحوا‌ی طردگری^۴ پولیس را به‌سان امری نیاگونه^۵ به‌شدت مورد هجو و طعن قرار داد:

شما خودتان را علناً آتنی یا کورینتیایی^۶ می‌نامید، بیشتر به خاطر قلمروی حاکمیتی‌ای که نه فقط محل تولد شما و همه‌ی خانواده‌تان است، بلکه منطقه‌ای است که عشیره و نیاکان شما از آنجا آمده‌اند.

اما او اعلام می‌دارد که این آشکارا پوچ است و بی‌مایه:

وقتی یک انسان آموخت که حکومت جهانی را بفهمد و دریابد که هیچ چیز همچون این چارچوب^۱ این‌قدر با عظمت، والامرتبه و جامع‌وکامل نیست که در آن آدمیان و خدا وحدت یابند و از آن بذرهایی حاصل شود که نه فقط پدر و پدربزرگ من هستی یابند، بلکه هر آنچه بر زمین

1. Humanitas²- طبع بشر

2. Cosmos

3. Epictetus

5- Atavistic

4. Exclusivity

6- Corinthian

می‌زاید و می‌روید، و خاصه مخلوقات عاقل_ زیرا که فقط اینها بنا به سرشت خود سزاوار مشارکت در جامعه‌ی خدا هستند و با زنجیرِ خرد به او متصل‌اند_ پدید آید، چرا او نباید خویش را شهروند جهان و فرزند خدا بخواند؟

این سخن که با جهان‌شمولی و گستردگی‌اش نزدیک به دو هزار سال پیش بیان شده است بیشترین انطباق را با انترناسیونالیسم پُرتبوتاب عصر ما دارد. اما اپیکتتوس در اینجا در حال صورت‌بندی یک برنامه برای تغییر نهادی نبود، بلکه او یک موضع اخلاقی را ابراز کرد. رواقیون، از حیث‌سیاسی، بالکل سکوت‌مشرّب^۱ بودند. آزادی، در نزد اپیکتتوس، منحصراً شامل یک آسایش درونی و یک انفکاک اخلاقی از جهان واقعی بود_ انفکاک‌کی که چنان جامع است که می‌تواند هر نیاز مادی و مشغولیت اجتماعی، از جمله خودِ زیستن، را پس بزند. بنا به همین سرشت آزادی که در قامتی سکوت‌مشرّبانه عرضه شده است، محال است هیچ هستومندی

به واسطه‌ی هیچ چیزی جز خودش مشوّش شود یا دچار انسداد گردد. این داوری خود انسان است که او را به تشویش دچار می‌گرداند. زیرا وقتی جَبّار به انسان می‌گوید «من پای تو را در بند خواهم کرد»، اوایی که برای پای خویش ارزش قائل است می‌گوید «نه، بر من رحم کن»، اما اوایی که برای اراده‌ی خویش ارزش می‌نهد می‌گوید «اگر برای تو منفعت بیشتر دارد، در بند کن».

ماکس اشتیرنر^۲، آنارشیستِ موسوم به فردگرا در ابتدای قرن نوزدهم، به‌سیاق خودش در صدد بود که این تصور رواقیِ اگوی خود-بسنده را از نو بر سر پای خویش استوار گرداند، او ستیزه‌جویی^۳ و به‌واقع خودبینی و خودستایی را در اگو دمید، امری که موجب انزجار از رواقیون شد. اما علی‌الاصول، هم اپیکتتوس و هم اشتیرنر، یک

1- Quietist

2. Max Stirner

3. Militancy

بینش اتوپییایی از فردیت خلق کردند که نشانه‌ای بود از تصدیق شخصیت در یک جهان به‌نحوفزاینده غیرشخصی.

با دراختیارداشتن این دکترین افسون‌زدایی این جهانی، و پس‌روی شخصی‌ای که همراه با امپراتوری‌های پرورانده‌اش به درون تاریخ سوق داده شد، دوره‌های بعدی را چه‌بسا بتوان به‌سان یک صدای کم‌رنگ از یک دوران در حال احتضار، همچون فرّغ غریب و نامتعارف و اشعار بیزار از زندگی‌ای که در انتهای عهد باستان سروده می‌شد، نگریست. اما مسیحیت بر آن بود که دکترین سکوت‌مشربانه‌ی رواقی‌اراده‌ی شخصی را در قامت یک درک نوین از سوپژکتیویته و مشغولیت شخصی تعالی‌یافته حکم‌و‌اصلاح کند، که شاید ناخواسته سمت‌وسوهای جدیدی به تغییر اجتماعی گشوده شود. گفتن اینکه کلیسا پشتوانه‌ای برای دولت است، آسان است و به‌شدت نادقیق. مسلماً تفسیر پولس از پیام عیسی که «آنچه را که از آن قیصر است به قیصر بدهید» جهان متلاطم و مشوّش را از هر چالش سیاسی و اجتماعی مصون نگه داشت. مسیحیت متقدم با برده‌داری ستیز نداشت، اگر که تفسیر ما از فرامین پولس صحیح باشد. باوجوداین، وقتی پولس اونسیموس^۱، برده‌ی مسیحی فراری، را قانع کرد که به نزد ارباب مسیحی‌اش بازگردد، اونسیموس این‌گونه توصیف شد: «برادری عزیز و باایمان یک شهروند نیک شماست»، زیرا که برده و ارباب و پولس خودشان «برده‌های» یک ارباب والا مرتبه‌تر در آسمان‌اند». در اینجا «شهروند» و «برده» به‌جای هم به‌کار می‌روند. بنابراین، مسیحیت به دل‌مشغولی عمیقی به بخت‌واقبال فرد برده وارد شده است. میان روحانی مسیحی و انسان برده یک پیوند

1. Onesimus

اعتراف‌گویانه برقرار است که همانا توسط یک خدای متشخص، و پیوند وثیق موجود در میان یک اجتماع مقدس، تقدس یافته است. این کیفیت وجودی انعکاسی از خصیصه‌ای در مسیحیت است که، از زمان ظهورش، در همه‌ی دوران‌ها توانسته پایدار بماند: شهروندی جهانی در غیاب شهروندان حقیقی، منحصر بفرد و انضمامی بی‌معناست. این مفهوم که بشریت رمه‌ای است زیر دست چوپان، مؤید تساوی همه‌ی اشخاص در ذیل عشقی واحد به خداوند است. آنها مساوی‌اند نه بدین سبب که از به رسمیت شماری سیاسی مردم خویش برخوردارند، بلکه از آن رو که از یک به رسمیت شماری معنوی پدر خویش بهره برده‌اند. در نزد عیسی، شأن و سلسله‌مراتب اجتماعی در پیش‌گاه قدرتِ تسطیح‌گر ایمان و عشق، رنگ می‌بازد. در سرزمین معنویت، اربابان دنیوی چه بسا در چشم خداوند کمتر از بردگان خود باشند، توانگرترین‌ها چه بسا کمتر از فقیرترین‌ها باشند، والاترین شاهان چه بسا کمتر از فرودست‌ترین اتباع باشند. یک مساوات‌طلبی فراگیرِ اتباع را از همه‌ی شئون، سلسله‌مراتب‌ها و طبقاتی که توسط هنجارهای اجتماعی تعریف شده است می‌رہاند. نه صرفاً شهروندی، بلکه اصل مساوات همه‌ی افراد و ارزش مطلق ارواح همه‌ی شهروندان است که شهر آسمان را در «اخوت مقدس» وحدت می‌بخشد.

نتایج دنیوی این پیام در ادبیات تفسیری آگوستین، در مقایسه با نوشته‌های پولس در کتاب مقدس، مجاب‌کننده‌تر است. آگوستین، همچون اپیکتتوس و پولس، گنوس^۱ را در یک «شهر آسمانی» مستحیل کرد، شهری که انسانیت به‌مثابه یک کل را به شهروندی خویش دعوت می‌کرد. هیچ ایدئولوژی عوامانه‌ای این قسم چارچوب مفهومی را در دیدگاهش نسبت به جهان نمی‌پذیرد.

به‌خلافش، شهر آسمانی در نزد آگوستین، فکر اولیه‌ی شهر آسمانی کلیسای جهانی است. همه‌ی گوناگونی‌ها میان آدمیان را در هم

می‌آمیزد:

همه شهروندان از همه ملل و زبان‌ها درون یک جمعیت زائر آمیخته می‌شوند. او^۱ هیچ مخالفتی با گوناگونی عرف‌ها، قوانین و سننی ندارد که به موجب آن صلح بشری جسته و حفظ می‌شود. او به جای نفی کردن و جدایی‌افکندن، هر آنچه را که در گوناگونی نژادهای مختلف معطوف به هدف صلح بشری است حفظ می‌کند و در خود جای می‌دهد، فقط مشروط به اینکه آنها سدّ راه ایمان و پرستش یک خداوند متعال و راستین نشوند.

مبادا که این سخن را صرفاً از آن رو که شبیه سکوت‌مشربی رواقی و پولسی است یا بدتر از آن، شبیه فرصت‌طلبی روحانیونی است که کلیسا را تا ابد سازش‌پذیر کرده‌اند نادیده بیانگاریم، آگوستین می‌افزاید:

شهر آسمانی، مادامی که سالک زمین است، نه فقط از صلح زمینی بهره می‌برد، بلکه همراه با دیگر آدمیان خطاب‌گاه^۲ مشترکی را در خصوص همه آنچه به زیست ناب انسانی ما مربوط است و در ایمان و پرستش اخلاص نمی‌کند، می‌پروراند و فعالانه پی می‌جوید.

کلیسا فقط آنچه را که از آن قیصر است به قیصر نمی‌دهد، کلیسا ادعای دومینوس^۳ را با یک سروری کشیشانه و ادعای دئوس^۴ را با یک الوهیت آسمانی جایگزین کرد:

این صلح را شهر زائران^۵ به واسطه‌ی ایمان صاحبش است، شهر زائران^۶ مقدس می‌زیید و مادامی که مبتنی بر این ایمان است، برای نیل به

۱. ضمیر «او» به «شهر آسمانی» ارجاع دارد و چون «civitate» مونث است، نویسنده از ضمیر مونث «she» برای اشاره به آن استفاده کرده است- مترجم 2-Platform

۳. Dominus-سروری

مطلوب در هم‌آوردی آسمانی‌اش، به همهٔ اعمال نیک انجام‌شده برای خدا یا خَلْقش رجوع می‌کند. من می‌گویم «خَلَق»، زیرا که زیست هر اجتماعی باید بر روابط اجتماعی تأکید داشته باشد.

ابهام‌های آگوستینی از یقین‌هایش حادثه‌خیزتر و رادیکال‌تر بوده است. ستیز بالقوهٔ کلیسا با دولت، که در ماجرای پاپ گرگوری هفتم و بحران انتخاب در قرن یازدهم بروز و ظهور یافت، در این ملاحظات نهان است. عقیده‌ی هم‌گرایی کلیساها در این ملاحظات راه را بر مصالحه نه فقط با کافرکشی و گرایش‌های طبیعت‌گرایانه‌ی آشکارش، بلکه با تمایلات آنارشی‌خواهان‌های^۱ می‌گشاید که حقوق فرد را مطالبه می‌کنند و استقرار عاجل شهر آسمانی بر روی زمین‌اند. به‌واسطه‌ی «کزآیینی‌های» مداوم «صلح شهر زائران» به خیمایرایی^۲ فروکاسته می‌شود که مطالباتی در خصوص رجعت به احکام کمونیستی و مساوات‌طلبانه‌ی محفل مسیحی مرسلی^۳ را نیز در بر می‌گیرد. در نهایت، تاریخی‌گرایی آگوستین نه فقط تأخیر نامعین رجعت مسیح به زمین را (که بسیار شبیه وعدهٔ برآورده‌نشدهٔ کمونیسم در میراث مارکسی است) روا می‌دارد، بلکه یقین فرجامین به رجعت عیسی برای نیک‌گردانیدن شرور جهان در هزاره‌ای بعید را نیز می‌پذیرد. آگوستین به‌سبب این ابهام‌هایش مسائل سترگی خلق کرد که سده‌ها مسیحیت غربی را در احاطهٔ خود داشت و به تلقی غربیان از فرد، نه فقط با بخشیدن معنایی جدید به هویت، بلکه با معنای نوینی از افسون‌گری، غنا بخشید.

1-Anarchic

۲. Chimera موجود افسانه‌ای با سر شیر و تن بز (کنایه از ترکیب عناصر ناهمخوان)-

3.Apostolic Christianity



سکولاریزاسیون فرد و افسون‌زدایی از شخصیت، که با تأکید ماکیاوولی بر انفکاک زیست سیاسی از اخلاق و تصور فرد مالک‌مآب در نزد لاک جلوه کرد، خود و انسانیت را از محتوای اتوپییایی خویش عاری کرد. هر دو به‌نحو تراژیکی به ابژه‌های دست‌ورزی سیاسی و اقتصادی فروکاسته شدند. مسیحیت خود را به یک فرد سالک تبدیل کرد که مجذوب نوید ایمان خلاقانه است و ملهم است از افسون ماجراهای اخلاقی عظیم. تصورات بورژوایی از خودبودگی^۱ اینک در صدد بودند یک چیز بی‌اعتنا، خودمدار و نوروتیک بسازند که غرق است در نیرنگ و تشویش. مرام نوین فردیت سکولار خود را به شکل هومو اکونومیکوس^۲ تصور می‌کرد، یک موناد^۳ ناآرام و تنازع‌جو، که حقیقتاً در تملک خودمداری و یک تعهد عاری از اخلاق به بقاست.

از قرن شانزدهم به‌این‌سو، اندیشه‌ی غربی ربطونسبت اگو با جهان خارج، خاصه طبیعت، را در قالبی تقابلی شکل داد. ترقی با فلاح و رستگاری معنوی معادل دانسته نشد، بلکه با ظرفیت تکنیکی انسان به‌جهت به‌اطاعت‌درآوردن طبیعت در خدمت بازار یکی گرفته شد. سرنوشت انسان تحقق استعدادهای فکری و معنوی او قلمداد نشد، بلکه چیرگی بر «نیروهای طبیعی» و رستگاری جامعه از جهان طبیعی «اهریمنی» تلقی شد. اینک طبیعت بود که هم اهریمنی بود و هم گنجینه‌ای که اکنون به ثمر نشسته بود. استیلای انسان بر انسان، که یونانیان آن را بنا به قضا و قدر چونان بنیادی-برای یک طبقه مرفه فرهیخته پذیرفته بودند، اینکه به‌مثابه یک کوشش مشترک بشری برای تحت انقیاد قرار دادن طبیعت توسط انسان ستایش می‌شد.

1. Selfhood

۲. homo economicus انسان اقتصادی-

3-Monad

این دگرسانی سحرانگیز فرجام‌شناسی^۱ مسیحی از یک پروژه‌ی معنوی به یک پروژه‌ی اقتصادی، بنیاد فهم ایدئولوژی لیبرال در همه‌گونه‌هایش و چنانکه خواهیم دید، سوسیالیسم مارکسیست است. بنابراین این دگرسانی عمیقاً در فلسفه‌های فردگرایانه‌ی هابز و لاک و اقتصاددانان کلاسیک که غالباً مفروضاتشان در خصوص موضوعات بحث‌انگیزتر اجتماعی را ناگفته رها می‌کنند، نفوذ کرد. در نزد هابز، «وضع طبیعی»^۲ وضع فقدان سامان است، «جنگ همه علیه همه». در نزاع بی‌رحمانه‌ی اگوی منزوی برای بقا، قدرت و نیک‌بختی، خست مادی طبیعت فیزیکی چونان خست اخلاقی سرشت بشری ظهور دوباره می‌یابد. پیامدهای نابسامانی که «وضع طبیعی» ناگزیر از به‌بار آوردنشان است فقط با جهان سامان‌مند دولت می‌تواند مهار شود.

آنچه مهم‌تر از تصور دولت در نزد هابز است، میزانی است که هابز طبیعت را از محتوای اخلاقی عاری کرد. هابز حتی سرسخت‌تر از کپلر، که از تقارن ریاضی جهان حیرت کرد، یک قائل تمام‌عیار به ماتریالیسم مکانیکی بود. طبیعت صرفاً ماده است و حرکت. طبیعت به تغییرات و دگرگونی‌ها مدامش بینا نیست و از هر هدف یا نوید معنوی عاری است. جامعه، و به‌ویژه دولت، قلمروی نظم‌وسامان است، دقیقاً از آن‌رو که نظم‌وسامان بخت افراد را برای بقا و جستن اهداف شخصی می‌افزاید. بیراه نیست اگر گفته شود که انکار بی‌رحمانه‌ی معانی اخلاق در جهان که شامل جامعه نیز می‌شود از سوی هابز، بستری فکری را برای تفسیر صریحاً فایده‌باورانه از عدالت به وجود آورده است. به میزانی که ایدئولوژی لیبرال متأثر از لاک است، به همان اندازه در فشار است تا با عدالت انحصاراً به‌مثابه‌ی یک وسیله برای تأمین بقا، نیک‌بختی و سازوکار عملی نیل به امور مادی مواجهه داشته باشد.

1, Eschatology

2-State of nature

لاک که کوشید این میراث هابزی را با یک تصور نیک‌طینت از سرشت آدمی تعدیل کند، با صراحت بیشتر به طبیعت خارجی پرداخت. اما از قضای روزگار، او این کار را کرد تا شأن طبیعت را به‌منزلهٔ ابژه‌ی کار انسانی بیشتر تنزل بدهد. طبیعت منبع مالکیت است. انباره‌ی مشترکی از منابع است که کار ابزار زیست و ثروت فرد را از آن بیرون می‌کشد. انسان هر آنچه را که «از وضعی که طبیعت در اختیار نهاده و بر جای گذاشته است، بیرون می‌کشد، با کار خویش درمی‌آمیزد و بدان چیزی الحاق می‌کند، و بدین‌وسیله آن را مایملک خویش قرار می‌دهد». مبادا تصور شود که طبیعت و کار آدمیان را به هم پیوند می‌دهد، لاک به ما تضمین می‌دهد که خلاف این برقرار است:

کار با الحاق چیزی به آنچه که فرد از وضع طبیعی مشترک بیرون می‌کشد، آدمیان دیگر را از حق مشترک محروم می‌کند. زیرا این کار دارای بی‌چون‌وچرای صاحب کار است و هیچ انسانی جز او نمی‌تواند حقی نسبت به آن چیزی داشته باشد که یک‌وقتی کار [به طبیعت] الحاق کرده است. دست‌کم هنگامی که [منبع طبیعی] به میزان کافی هست و به حدّ نیکویی [منبع] مشترک برای دیگران بر جای مانده است.

آنچه سخن لاک را ورای یک پیش‌پافتادگی صرف در خصوص مالکیت می‌نشانند، سهم چشمگیری است که او برای کار قائل شده است. آگوی منزوی را که هابز با یک میثاق سیاسی از مخاطرات طبیعت مکانیکی رهانید، لاک با یک میثاق اقتصادی نجات داد. تا به اینجا، لاک و هابز در میزانی که همه‌ی کیفیات معنوی را فلسفه‌های اجتماعی‌شان پالوده‌اند برابر بوده‌اند. اما درحالی‌که هابز گرفتار مسئله‌ی بقای انسان در یک جهان پُر آشوب یا بی‌معنا شد، لاک دعاوی والاتری در خصوص شخص و مالکیت پیش نهاد، و شاید درخشان‌تر از همه برای عصر ما، نقش خطیر کار در سحرانگیزترین فقرهٔ مالکیت یعنی خودِ فرد بود. زیرا این «کار است که، در آغاز،

حق مالکیت می‌بخشد؛ در هر کجا که هر کس مایل باشد کار را روی آنچه مشترک است استعمال کند» و این مالکیت «که کار و صنعت آغازگرش» هستند پشتوانه‌ی «عهد و توافقی» است که جامعه‌ی مدنی را خلق می‌کند. فرد در مقام «مالک شخص خویش و کار و کنش‌های آن» هویت خویش را به دست می‌آورد. کنشگری انسانی، در واقع، کار انسانی است. وقتی به خاطر می‌آوریم که در نزد ارسطو کنشگری انسان تفکر بود و در نزد الهیات مسیحی معنویت، به‌بهترین‌وجه خواهیم فهمید که لاک چه مفاک عمیقی میان اندیشه‌ی یونانی-مسیحی و ایدئولوژی لیبرال گشود.

این فروکاستن اندیشه‌ی اجتماعی به اقتصاد سیاسی که تقریباً بی‌هیچ عذر و بهانه‌ای تا اواخر قرن نوزدهم ادامه پیدا کرد، آشکارا انعکاسی از تقلیل دادن همه‌ی پیوندهای اجتماعی به پیوندهای اقتصادی بود. حتی پیش از اینکه علم مدرن طبیعت را از هر محتوای اخلاقی عاری کند، اقتصاد بازار در حال شکوفایی اواخر قرون وسطی طبیعت را از هر تقدسی خلع کرد. اختلاف اصناف قرون وسطایی بین اعضای ثروتمند و فقیر در نهایت تمام حس همبستگی‌ای که خلاقیت را ورای تشابه حرفه متحد می‌ساخت زایل کرد. نفع شخصی عریان تفوق خود را بر نفع عمومی تثبیت کرد. به‌واقع، طالع این آخری میدان را به اولی واگذار کرد. شیء‌انگاری افراد به‌مثابه ابزارهایی صرف برای تولید، شیء‌انگاری طبیعت به‌مثابه «منابع طبیعی» صرف را موجب شد.

کار نیز تقدس خویش به‌منزله‌ی یک وسیله‌ی رستگاری برای نجات انسانیت هبوط کرده را از دست داد. کار اینک به نظم‌ونظامی فروکاسته شد برای مهار اجتماعی طبیعت خارجی و مهار صنعتی طبیعت بشری. حتی آشوب ظاهری‌ای که جامعه‌ی بازاری درون ساختار اصناف، دهکده و خانواده که بنیادهای جهان پیشاصنعتی را شکل می‌داد عرضه کرد، به‌مثابه آثار سطحی یک قانون‌مندی پنهان نگریسته می‌شد که در آن نفع شخصی فرد، با جستن مقاصد

خویش، در خدمت خیر عمومی قرار می‌گرفت. این ایدئولوژی لیبرال تا بخش پایانی قرن بیستم نیز دوام داشت و نه فقط در محدوده‌ی کلیسا و آکادمی تحسین می‌شد، بلکه توسط پیچیده‌ترین ابزارهای رسانه‌های عمومی نیز ستایش می‌شد.

اما پس این خیر عمومی در جامعه‌ای که دعاوی نفع شخصی و خودمداری عریان را می‌ستود چه بود؟ و این زحمت شاق چه رستگاری‌ای برای انسانیتی فراهم آورد که به تسلیم ایدئال‌های معنوی در ازای منفعت مادی فراخوانده شد؟ اگر لیبرالیسم نتوانست چیزی غیر از جوهرانگاری^۱ مالکیت به مفهوم عدالت بیفزاید و اگر ترقی چیزی بیش از حق اکتساب نامحدود نبود، پس اکثر آدمیان مطابق معیار طبقاتی آشکارا خود-پرستانه عدالت و ترقی، ناگزیر از مرزهای قلمروی «زندگی خوب» رانده شدند. نظریه لیبرال، تا انتهای قرن نوزدهم، نه فقط به اقتصاد سیاسی تنزل مرتبه یافت، بلکه به یک دکترین منفک از اجتماع منفعت کاسته شد. انسان در جامعه به هر طریقی که کنش می‌ورزید صرفاً به واسطه اجبار نیازها و جستن سود شخصی تبیین می‌شد. در یک جهان مکانیکی ماده و حرکت، خودمداری برای موندن‌های انسانی منزوی همان نسبتی را داشت که جاذبه برای اجسام مادی داشت.

مهمترین کوشش برای به‌دست‌دادن مرامی اخلاقی برای لیبرالیسم و رای مالکیت و اکتساب، در همان سالی صورت گرفت که پابرهنگان^۲ فرانسوی درخشان‌ترین دژ جامعه سنتی را واژگون کردند. در سال ۱۷۸۹، جرمی بنتام کتاب درآمدی بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری^۳ را منتشر کرد که منسجم‌ترین توجیهات را برای منفعت شخصی به‌مثابه یک خیر اخلاقی پیش‌کشید. بنتام در مطلعی شکوهمند،

1, Hypostatization

2-Sans Cullotes

3Legislation Introduction To The Principles Of Morals
And

که با قرارداد اجتماعی روسو و مانیفست کمونیسم مارکس مقایسه می‌شود، قانون سترگ اخلاق فایده‌باورانه را تقریر کرد:

طبیعت آدمی را تحت فرمانروایی دو خدایگان مطلق العنان، یعنی الم و لذت، قرار داده است. فقط بر آنهاست که متذکر شوند ما چه باید کنیم و نیز تعیین کنند که ما بهتر است چه کنیم.

به هر تقدیر، آنها «برهمنه آنچه ما می‌کنیم، همه آنچه می‌گوییم و همه آنچه می‌اندیشیم فرمانروایی می‌کنند». بنابراین بنتام، که به اصولی جهانشمول دست یافته بود که رفتار ما را صرف نظر از خواسته‌هایمان پیشاپیش متعین می‌ساختند، «استعاره و سخنوری» را به نفع یک حساب الم و لذت کنار گذاشت. حساب الم و لذت یک قسم دفترداری اخلاقی بود که شرور الم و خیرهای لذت را شناسایی می‌کرد. این حساب فایده‌باورانه صراحتاً کمیت‌پذیر بود: سعادت اجتماعی بیشترین خیر برای بیشترین تعداد آدم‌ها دانسته می‌شد. در اینجا، خیر اجتماعی مشتمل است بر جمع لذت‌ها که برآمده از افرادی است که اجتماع را می‌سازند. بنتام به اتمیسم حسی لاک یک اتمیسم اخلاقی ویژه‌ی خویش را نیز افزود. هر دوی این اتمیسم‌ها گویا انطباق دقیقی با یک عصر موناگونه آگوه‌های معلق در یک بازار متمایل به سقوط آزاد داشتند:

مجموع ارزش‌های همه لذت‌ها در یک سو، و همه آن دیگر الم‌ها در آن سو. کفه تعادل اگر به سمت لذت بود، گرایش خیر به کل عمل می‌دهد و اگر کفه تعادل به سمت الم بود گرایش شر به کل عمل

می‌دهد.^۱

۱. برخلاف رادیکالیسم فلسفی‌ای که در نظریه‌های اتم‌باورانه به‌قدمت دموکریتوس و اپیکوروس شواهدی دال بر یک فردباوری رو به تعالی می‌بیند، من استدلالم این است که شواهد مذکور شواهد انحلال خود در یک فردیت روبه‌زوال هستند. من تردید دارم نظریه‌های اتمی یا اتم‌باورانه مقبولیت عام نیابند هنگامی که خود خوش-ساخت و خوش-ریشه است، بلکه این نظریه‌ها وقتی مقبولیت خویش را از دست می‌دهند که این ساخت و این ریشه

در نگاه بن‌تام، آنچه بر فرد کاربست می‌یابد می‌تواند به اجتماع_ به‌مثابه همه گرایش‌های خیر و بد نسبت به آنچه هر یک از اعضای جامعه بروز داده‌اند_ نیز تعمیم یابد.

ما ندرتا در پیشه متغیر یوستیتیا^۱ با هماهنگی بی‌پیرایه‌ای در مقیاس کمیات اخلاقی مواجه بوده‌ایم. حتی کنش‌هایی که یک تفوق قابل‌محاسبه لذت یا الم را به بار می‌آورند اتمیزه هستند و خویش را، در نگاه بن‌تام، به رخدادهای آشکارا و به‌تفصیل قابل‌ترسیم_مانند فصول یکی از رمان‌های نوشته‌شده توسط ریچاردسون_تسلیم می‌کنند. آنچه در اتمیسم اخلاقی بن‌تام برجسته است گونه‌ای از عقلانیت است که او به کار می‌گیرد. اخلاق ارسطو نیز بر ایده‌ی سعادت^۲ بنا شده است. اما سعادت در بینش یونانی هدفی بود که ما آن را چونان یک «غایت فی‌نفسه» پی می‌جوییم، و نه «وسیله‌ای برای امری دیگر». سعادت از همین طبیعت آدمی که با طبیعت همه‌ی دیگر موجودات زنده متمایز است برمی‌آید، طبیعتی که هرگز نمی‌توان آن را با دقت ریاضی صورت‌بندی کرد. اگر سعادت یک نحوه‌ی عقلانی و فضیلت‌مندانه‌ی زیستن باشد، چنانکه ارسطو استدلال می‌کرد، تحقق کاملش را در ذهن متأمل، و در یک وسیله‌ی اخلاقی که بر هر قسم افراط فائق است، خواهد یافت. به‌خلافش، بن‌تام برای خوانندگانش هیچ اخلاقی به معنای سنتی کلمه عرضه نکرد، بلکه او روش‌شناسی علمی‌ای ارائه

پژمردن و تباهی را آغاز کرده است و بنیاد اجتماعی‌ای که ساخت و ریشه را می‌پروراند ناپدید گشته است. افراد بزرگ تاریخ همچون پریکلز، آیسخولوس، گراچی‌ها، آگوستین، رابله، دیدرو، دانتون و نظایر آنها به‌لحاظ روان‌شناختی ریشه در اجتماعات سرزنده و پر نشاط داشتند و چنین نبود که آنها به‌نحو‌ی نوروتیک محصور در زیر شیروانی‌های غم‌گرفته و مومیایی‌شده در انزوا باشند، به‌مانند راسکولنیکوف داستایفسکی در جنایت و مکافات.

۱، Justitia ایزدبانوی عدالت-

کرد که بر یک محاسبه‌ی رقومی^۱ واحد لذت‌بخش و الم‌آور مبتنا داشت. احساسات کیفی حواس بشر که با مقادیر حسابی لذت و الم‌گذاری شدند ممکن بود در حین محاسبه‌ی مازاد خوشی یا رنج از قلم بیفتند یا کمتر جلوه کنند. اما نادیده‌نگاشتن بنام به‌سبب اینکه یک دفتردار صرف اخلاقی بوده است باعث می‌شود فحوای اصلی رویکرد او از دست برود. این حساب اخلاقی نیست که آسیب‌پذیرترین خصیصه‌ی اخلاق فایده‌باورانه را شامل می‌شود، بلکه آسیب‌پذیری در آنجاست که لیبرالیسم ماهیت خود عقل را در یک روش‌شناسی محاسبه‌ی احساسات تحریف کرد یا همان تکنیک‌هایی عملیاتی‌ای که بانک‌داران و صاحبان صنعت بنگاه‌های خویش را اداره می‌کنند. تقریباً دو قرن بعد، همین‌گونه از عقلانیت بود که سعی داشت با یک شکل اخلاق دما-هسته‌ای^۲ ترس به جان مردم کمتر ساده‌باور بیاندازد. در این اخلاق، تغییردادن تعداد پناهگاه‌های مقاوم در برابر بمباران تلفات کمتر یا بیشتری را در جنگ هسته‌ای به بار می‌آورد.

اینکه نسل بعدی لیبرال‌ها، به نمایندگی جان استوارت میل، علیه این فروکاست خام‌اندیشانه‌ی اخلاق به مسائل صرف فایده‌کارکردی شوریدند، لیبرالیسم را از فقدان آشکار مفاهیم هنجاری عدالت و ترقی نجات نداد. به‌واقع، اگر منافع به‌تنهایی هنجارهای اخلاقی و اجتماعی را متعین می‌سازند، چه چیزی می‌تواند مانع شود که هر گونه آرمان عدالت، فردیت و ترقی اجتماعی مقبولیت عام کسب نکند؟ ناتوانی نظریه‌ی لیبرال در پاسخ به این پرسش بر حسب امری غیر از فایده‌مندی عملی، آن را دچار ورشکستگی اخلاقی کرد. زین‌پس، لیبرالیسم موعظه‌ای در باب یک پیام صریحاً فرصت‌طلبانه و مصلحت‌جویانه بود به‌جای اینکه اخلاق باشد، پیام بهبودباوری^۳

1. Digital Calculation
3-Meliorism

2, Thermonuclear

بود و نه نجات، پیام سازشگری بود و نه تغییر. اما در این مقطع، ما با لیبرالیسم به‌مثابه یک آرمان یا ایدئولوژی سروکار نداریم، بلکه به آن به‌منزله تجسم عدالت می‌نگریم. آنارشیسم و سوسیالیسم انقلابی معترف‌اند که دغدغه آزادی دارند. فاشیسم نه دغدغه عدالت دارد و نه دغدغه آزادی، بلکه صرفاً به ابزارمندی‌های سلطه‌ی عریان اعتنا دارد و ایدئولوژی‌های گوناگونش فرصت‌طلبی محض‌اند. پس سرنوشت عدالت منوط است به سرنوشت متفکران جدی‌ای همچون جان استوارت میل و پیروانش. ناکامی آنها در استخراج یک نظام اخلاقی از عدالت که بتواند بر قاعده هم‌ارزی مبتنا داشته باشد، فقط اخلاق فایده‌باور بنتام یعنی یک نظریه‌ی کمی خام‌اندیشانه الم و لذت‌را در فرجام داستان عدالت باقی می‌گذارد.

اجازه بدهید خودمان را فریب ندهیم که روش‌شناسی بنتام، و بنابراین اخلاق او، در برابر افق ایدئولوژیک امروزی به زانو درآمده است. نظریه او همچنان صبح‌دمان طلوع می‌کند و شام‌گاهان غروب، و با رنگ‌های حاصل از جو متکاثفش می‌درخشد. واژگانی همچون «لذت» و «الم» از مواعظ اخلاقی ناپدید نشدند، بلکه با واژگانی چون «منافع» و «ریسک‌ها»، «سودها» و «زبان‌ها»، «تراژدی منابع مشترک»^۱، «تعیین اولویت»^۲ و «اخلاق قایق نجات»^۳ در رقابت‌اند. نابرابری برابرها همچنان بر برابری نابرابرها چیرگی دارد. آنچه برای ناظر باریک‌بین شگفت‌آور است این است که اگر عدالت هرگز نمی‌آید تا جبران کند بلکه صرفاً پاداش می‌دهد، روح عدالت نهایتاً بی‌مایه خواهد شد و سکه‌اش از رواج خواهد افتاد. همچون بسیاری از ایدئال‌های محدود، تاریخ عدالت از اکنونش بزرگ‌تر است. اما آینده عدالت از نقش‌برآب‌شدن دعاوی‌اش در پشتیبانی از «حق‌های» فرد و جامعه خبر می‌دهد. زیرا هنگامی که نابرابری

1. Tragedy Of Commons

2. Triage

3. Lifeboat Ethics

ماری بوکچین ۳۱۱

انسانی در عمل_ولو نه در نظر_افزایش یابد، ایدئولوژی هم‌ترازش
با فرصت‌طلبی بدگمانانه و بهبودبآوری بدریختی به ایدئال آزادی
هجمه خواهد برد.

میراث آزادی

فاتحانه‌ترین لحظه یوستیتیا در به-مقام-خدایی-نائل-شدنش به‌مثابه «حق بورژوازی» نبود، یعنی وقتی که بازار به قاعده هم‌ارزی تجسم بخشید. لحظه فتح آن هنگام رخ داد که عدالت از جامعه کوتاه‌فکر ارگانیک رهایی یافت. این مقطع، مقطع حماسی بی‌پیرایگی بود، پیش از آنکه تجسم هم‌ارزی به شکل کالا ایدئالیسم اولیه را از آن خود کند. در این هنگام عدالت نوظهور، خلاق، تازه و نویدبخش بود و نه خسته از تاریخ و منطق کهنه مقدماتش. قاعده هم‌ارزی همچنان در حال گشودن قیدوبندهای پیمان‌های خونی، پدرسالاری و کوتاه‌فکری‌های مدنی‌ای بود که فردباوری یا ذات مشترک آدمیان را به رسمیت نمی‌شناخت. این اقدام گشودن در جامعه به روی شخصیت با همه‌ی غرایب لگام‌گسیخته‌اش و به روی امر نامأنوس به‌مثابه پیکره سایه‌آلود بیگانه بود. اما تا دوران بورژوازی، به‌ویژه دوران اوجش در قرن نوزدهم، رضایت فردی همچون خودمداری عریان جلوه می‌کرد و رؤیای ذات مشترک آدمیان به ردای ژنده‌ای برای نابرابری‌های اجتماعی ناگوار مبدل گشته بود. مجازات در عوض پاداش بر سیمای این قرن حک شده بود و در دیالکتیک بی‌رحم نابرابری برابرها نمود یافته بود. چنانکه هورکهایمر و آدورنو نگریسته‌اند، بهشت و جهنم دوشادوش هم‌دیگر بودند.

پس آزادیِ برابری نابرابرها از بهر چیست؟ در کجا آزادی از دستاوردهای رهایی‌بخش عدالت جداشدن را آغاز کرد و راه توسعه خویش را در پیش گرفت؟ مقصود من بازگشت به یک جامعه ارگانیک نیست، بلکه منظور من پیشرفت نوینی است که فردیت پرورش‌یافته به‌واسطه‌ی قاعده برابرها در مفهوم عدالت و مشارکت جمعی فرد در یک جامعه مشترک را شامل خواهد شد.

واژه آزادی ابتدا در یک لوح خط میخی سومریان ظاهر شد که یک شورش عمومی علیه یک شاه جبار سرکوبگر را در هزاران سال پیش شرح می‌داد. ساموئل نوآه کریمر^۱ در کتاب سومریان به ما می‌گوید که «در این سند ... ما واژه آزادی را نخستین بار در تاریخ ثبت شده بشر می‌یابیم. این واژه Amargi است که معنای تحت‌اللفظی‌اش «بازگشت به مادر» است». دریغا که کریمر متعجب است که «ما هنوز نمی‌دانیم چرا این شکل سخن برای «آزادی» استعمال شده است». زان‌پس آزادی خصلت‌هایش را به‌منزله اشتیاق بازگشتن به مادر خواه بازگشت به محیط مدرسالار جامعه ارگانیک باشد، خواه بازگشت به طبیعت در مقام یک مادر سخاوتمند حفظ کرد. جهان کلاسیک دل‌مشغول عدالت، برخورد منصفانه، حریت فردی و رهانیدن بیگانگان در جهان شهر بود، و نه دل‌مشغول آزادی به‌مثابه برابری نابرابرها. آزادی امری اتوپیایی و خیال‌انگیز نگریسته می‌شد و به رویاهای سرکوب‌شده عالم مردگان، خیالات عارفانه و افراط دیونیسوسی در مراسم ساتورنالیآ^۲ و دیگر تشریفات عارفانه‌ی خلسه‌آور محوّل می‌شد.

آزادی، در مقام نظر و یک ایدئال صریح، با مسیحیت دوباره به سطح آگاهی فرازید. وقتی آگوستین «شهر آسمانی» سالک را چونان نیرویی برای تغییر در جهان قرار داد، آن را در نمایش‌نامه معنادار تاریخی‌ای قرار داد که سرمنزلش رستگاری بشر است. بنابراین بشریت از چرخه‌های تکراری بی‌معنای اندیشه باستان بیرون آمد. در اینجا ما با چهره رادیکال «معنای دوگانه» تاریخ، آن‌طور که توسط آباء مسیحیت پرورانده شده است، مواجه‌ایم. بنابه عقیده آگوستین، خلقت یک تحوّل آشکارا خطی و زمان-بار^۳ مشابهِ مراحل تحوّل فرد در زندگی را به جریان درآورده است. دوره آدم تا نوح دوره

1. Samuel Noah Kramer

2. Saturnalia- مراسم عیش‌ونوش رومیان در ۱۷ دسامبر هر سال

3-Time-Laden

طفولیت بشر، دوره نوح تا ابراهیم دوره نوجوانی، دوره ابراهیم تا داود دوره جوانی، دوره داود تا اسرای بابلی دوره بلوغ است. پس از این، تاریخ به دو دوره نهایی گذر می‌کند که با تولد عیسی آغاز می‌شود و با روز جزا خاتمه می‌یابد. درون این تاریخ، شهرهای آسمانی و زمینی در یک سلسله‌آشتی‌ناپذیر نزاع‌ها درگیر می‌شوند و در آنها هر یک پیروزی‌های مقطعی بر دیگری کسب می‌کند. اما یک فساد و شکوفایی دیالکتیکی پیروزی شهر آسمانی بر شهر زمینی را تضمین خواهد کرد. لذا رستگاری دیگر هوس‌های دل‌خواهانه یک خدا نخواهد بود، رستگاری، در عمل، منحصرا متعالی نخواهد ماند بلکه امری انسان‌شناختی خواهد شد. تاریخ به ایمان منطق و درک‌پذیری‌ای را می‌بخشد که الهام‌بخش امید، معنا و عمل است. دیدگاه آگوستین در باب رستگاری پیش‌نگرانه بود و نه پس‌نگرانه؛ «عصر زرّین» کافرکیشی اینک در یک آینده مشروط‌به‌تاریخ جای داشت، آینده‌ای که در نبرد با شرّ حاصل می‌شد و نه در یک گذشته طبیعی گم‌گشته. در زمانه آگوستین، این بینش در خدمت اشاعه امیدهای هزاره‌گرای جهان مسیحی نوپدید برای ظهور دوباره مسیح بود. اما بعدها این بصیرت همانند یک دین به‌تاخیرافتاده گریبان‌گیر کلیسا شد، کلیسایی که دیر یا زود باید دین طلبکاران روحانی را می‌پرداخت.

ایده تعیین‌کننده آگوستین، بنابه رأی ارنست بلوخ، این است که:

برای نخستین‌بار اتوپیای سیاسی در تاریخ پدیدار شد. به‌واقع، اتوپیا مولد تاریخ است. تاریخ پا به عرصه نهاد چونان یک نجات‌بخش در مسیر ملکوت، چونان یک فرآیند واحد لاینقطع بر اساس وحدت رواقی بشریت و نجات مسیحی مقدرشده برای تاریخ که از آدم تا عیسی امتداد داشت.

آگوستین با قراردادن فرجام‌شناسی مسیحی در یک بافتار تاریخی مفهومی از اتوپیا را باب کرد که دنیوی و آینده‌گرا بود. تاریخ هدفی دارد و رای رجعت ادواری به یک نقطه اعلا در امور عملی

بشر. روایت انجیلی یک سیر شخصی مشابه دارد، بنابراین این روایت دیگر سیاهه‌ای از معجزات، پاداش‌ها و کیفرها نخواهد بود. «نظم‌وترتیب جهانی» به‌نوبه خود نتیجه یک جهان استعلایی نیست که ورای این نظم‌وترتیب موجود است، تفاوتی نمی‌کند که آگوستین به چه میزان اراده خداوند را در آن داخل کرده باشد. این نظم‌وترتیبی است که اراده مذکور در آن حال^۱ است، نظم‌وترتیبی است که هم شامل رخدادهای مرتبط از حیث علی می‌شود و هم شامل رخدادهای معجزه‌وار.

اما آگوستین نه فقط نخستین تصور از اتوپیای سیاسی را بر ما عرضه کرد، بلکه او قویاً اقتدار سیاسی را خوار شمرد. مسیحیت متقدم بی‌تردید مشغولیات سیاسی را ناپاک می‌دانست. آباء کلیسای جهان رومی متأخر ادراکات افراد در خصوص انفکاک فزاینده همه سطوح قدرت سیاسی و کنترل اجتماعی را نظم‌ونسق بخشیدند. گردهمایی‌های عمومی پولیس که از میان رفت، هوپلیت‌ها^۲ یا شبه‌نظامیان شهروند-کشاورز نیز از میان رفتند، آنها شهروند-غیرحرفه‌ای‌هایی بودند که از طریق قرعه‌کشی انتخاب می‌شدند تا امور روزمره اجتماع را اداره کنند. جمهوری رومی، و برجسته‌تر از آن، امپراتوری از دیرباز آنها را با حاکمان سناتوری و امپراتوری، ارتش‌های حرفه‌ای و یک دیوان‌سالاری وسیع پیچیده جایگزین کرده بود. مشرب رواقی و مسیحیت برای اینکه مرام اعراض از کنشگری سیاسی را وعظ کنند، صرفاً به‌نحوی معنوی و اخلاقی موقعیتی را بازمی‌نمودند که همچون یک امر واقع قویاً تثبیت شده بود. این موقعیت نه با نظم سیاسی زمانه چالشی داشت و نه تسلیم آن بود، بلکه صرفاً پذیرنده‌ی واقعیات موجود بود.

به‌خلافش آگوستین کاری کرد بیش از اندرز به بی‌تفاوتی نسبت

1.Immanent

2-Hoplite

به اقتدار سیاسی؛ او سیاست را تقبیح می‌کرد. فرانس نویمان^۱ در توصیف آنچه «موضع آگوستینی» نامیده است با فراست به سرشت دوگانه این تقبیح اشاره کرده است. آگوستین سیاست را شرّ می‌دید: «قدرت سیاسی جور است، حتی در خاستگاه‌ها و غایتش». زیرا سلطهٔ انسان بر انسان غیرطبیعی است:

فقط در انتهای تاریخ با ظهور ملکوت خداوند است که می‌توان از جور رهایی یافت و چنین نیز خواهد شد. از این فلسفه دو نگرش متفاوت اما ذاتاً مرتبط به هم منتج می‌گردد: پیروی بی‌چون و چرای محض و تقابل با قدرت سیاسی. اگر سیاست شرّ است، اعراض از آن ناگزیر است. آشکال حکومت و اهداف قدرت سیاسی موضوعیتی ندارند. نجات از طریق ایمان می‌تواند به دست آید و زندگانی اولیه صرفاً مقدمات نجات است. پس رهبانیت نتیجهٔ نخست است. اما به همین قیاس، مقدمات آگوستین حامی ضرورت امحای سیاست و برقراری ملکوت خداوند نیز هست. جنبش آناپتیست [در دوران اصلاح دینی] شاید درخشان‌ترین جلوهٔ انکار مطلق جامعه باشد.

به تعبیر دقیق‌تر، آناپتیست‌ها جهان سیاسی بازنمود یافته توسط دولت را ردّ می‌کردند.

وقتی آموزهٔ مسیحی به نحو فزاینده‌ای سکولاریزه شود، تعارضی را که در این پیام دوگانهٔ سکوت‌مشری سیاسی و کنشگری منجی‌گرایانه نهان است به‌سختی می‌توان فرونشاند. کلیسا عامل اصلی در پس دگردیسی کلیسا از یک قدرت آن‌جهانی به یک قدرت دنیوی است_ خاصه به‌واسطهٔ افزایش نزاع‌ها با قدرت‌های موقتی‌ای که مسیحیت پولسی سرنوشت دنیوی آدمیان را به آنها واگذار کرده بود. متلاطم‌ترین این نزاع‌ها در قرن یازدهم ایجاد شد، وقتی که گریگوری هفتم واگذاری مقام اسقفی توسط مقامات عوام غیرکلیسایی را ممنوع کرد و مدعی شد که این اختیار منحصر

1, Franz Neumann

از آن مقام پاپ است. این نزاع زمانی به اوج خودش رسید که دربار پاپ اعظم امپراتور مقدس روم را تکفیر کرد، هانری چهارم سرکشانه برابر دعاوی کلیسا ایستاد و پاپ رعایای او را مکلف به نقض وفاداری به او کرد.

این اقدام پاپ بیش از بسط و تعمیم یک قدرت کلیسایی بود. گرگوری از اقتدار عالی تر معنوی در برابر قدرت سیاسی دفاع کرده بود. او با این کار قدرت سیاسی را به چالش کشید و آن را در پرتوی یک شائبه‌ی اخلاقی قرار داد. بنابراین پاپ ردّ و نشان اقتدار سیاسی را تا شرّ و گناه جست به‌سیاقی که موضع آگوستینی در پیشگاهش رنگ باخت. لذا گرگوری در خطابه‌ای این‌گونه تاخت:

چه کسی نمی‌داند که شاهان و حاکمان بنیادِ خویش را از کسانی اخذ کرده‌اند که بی‌خبر از خداوند و به‌سبب آزمندی کور و گستاخی طاقت‌فرسا به مقامی گماشته شده‌اند، شاهان و حاکمان برآنند که با نخوت و خشونت و بدایمانی و قتل و تقریبا هر قسم جرم و جنایتی، و نیز به تحریک شه‌ریار دنیا، شیطان، خود را خداوندگاران همتایانشان، یعنی آدمیان، قرار بدهند؟

این سخنان بی‌پروا، به‌خودی خود، برابر بود با نیش‌دارترین هجمه‌هایی که توسط رهبران هزاره‌گرای انقلابی دوران رومی علیه اقتدار سیاسی معطوف شد.

زان‌پس، دکترین مسیحی به‌نحو فزاینده‌ای اجتماعی و سکولار شد تا جایی که اختلافات مذهبی کشمکش‌های سرسختانه بر سر نتایج موضع آگوستین را پوشاند. تسلیم تدریجی امور کشیشی به قدرت سکولار این نزاع‌ها را خاتمه نداد. بلکه این نزاع‌ها سرشتی به‌شدت دنیوی یافتند. در قرن دوازدهم، جان سالزبریایی^۱ صریحا به سلسله‌مراتب فئودالی عصر خویش پشت کرد، سلسله‌مراتبی که بر تبعیت بی‌چون‌وچرا از احکام حاکم استوار بود و در پی

1. John Of Salisbury

یافتن اعتبار برای فرمانروایی از طریق قانون بود. جباریت_ که مقصود جان از آن بی‌اعتنایی به قانون تعیین‌شده از سوی مردم بود_ از مشروعیت پای فراتر نهاده بود و فقط با زور می‌شد آن را سرنگون کرد. این موضع فراگیر واجد لحن انقلابی از آگوستین پدر مسیحی منتج نشده بود، بلکه برگرفته از سیسروی نظریه‌پرداز جمهوری بود. اگر ارجاعات مدرسی موضع جان به «شهریاران» و «شاهان» را کنار بگذاریم، موضع وی پژواک متمایز جمهوری خواهانه‌ای داشت.

گرچه دکترین مسیحی به آیین مدرسی توماسی، با توجیهات صریحی که از سلسله‌مراتب ارائه می‌داد و قدرت سیاسی را «طبیعی» وصف می‌کرد، درغلتید، یوآخیم فیوره‌ای^۱، تقریباً معاصر جان سالزبریایی، فرجام‌شناسی رادیکال مسیحی را علنی کرد. بنابه نظر بلوخ، هدف یوآخیم «تزکیهٔ کلیسا و دولت از دهشت‌هایش» نبود. «آنها بنا بود برانداخته شوند یا پرتوی نوینی^۲ یا «ملکوت سوم» چنانکه یوآخیم آن را نامیده است_ آنها را روشن گرداند». ملکوت سوم برنامهٔ تاریخی موعود منور به نور روح‌القدس قرار بود با اتکا به پدر به ساحت عهد عتیق و با اتکا به پسر به ساحت عهد جدید نائل شود. با تنویر نور روح‌القدس، همهٔ سروران معنوی و دنیوی محو می‌شوند و «دانهٔ گندم» جایگزین «علف» بارآمده در عهد عتیق و «خوشهٔ گندم» بارآمده در عهد جدید می‌شد.

یوآخیمیسم^۳ مستقیماً جنبش‌های بزرگ هزاره‌گرایی را تغذیه می‌کرد که بر جهان قرون وسطایی قرن چهاردهم مسلط بودند و در دوران اصلاح دینی مجدد ظاهر شدند. ارزیابی بلوخ از تأثیر یوآخیمیسم شایان ذکر است:

برای قرن‌ها نوشته‌های اصلی و جعلی یوآخیم رواج داشت. آنها نخست در بوهمیا و آلمان و حتی در روسیه انتشار یافتند، در همان روسیه‌ای که

1-Joachim of Fiore

2.Lux Nova

3,Joachimism

فِرَق الهام گرفته از مسیحیتِ اصیل به وضوح از مواعظ کالابریایی^۱ متأثر بودند. «ملکوت خداوند در بوهمیا»ی هوسیایی^۲ که صد سال بعد توسط آناباپتیست‌ها در آلمان تکرار شد به معنای شهر مسیح^۳ یوآخیم است. در پس این آثار سیه‌روزی‌ای جای داشت که از گذشته دور آمده بود؛ درون آن هزاره‌ای نهاده شده بود که آمدنش مقرر بود و لذا آدمیان برای پذیرایی از آن در تکاپو بودند. در آن توجه خاصی به برچیدن غنا و فقر شده بود؛ مواعظ آنانی که رمانتیک به نظر می‌آمدند عشق برادرانه را به معنای تحت‌اللفظی آن گرفته بودند و تفسیری مالی^۴ از آن می‌کردند. آگوستین نوشته است که «شهر خدا، در طی سفرش به زمین، شهروندان را جذب می‌کند و زائران صمیمی را از همه ملل، فارغ از تفاوت‌های ناشی از عرف، قانون و نهادهایی که در خدمت منافع مادی‌اند و صلح زمینی را تضمین می‌کنند گرد هم می‌آورد». در سوی دیگر، شهر خدای^۵ یوآخیمیان نگاه موشکافانه‌ای به نهادهایی داشت که منافع و بهره‌های مادی ارائه می‌کنند. رواداری‌ای که شهر خدا به اجرا می‌گذاشت به هیچ‌وجه با آیین کلیسایی بین‌المللی بیگانه نبود. معیار شهروندی در این شهر تعمیدیافتگی نبود، بلکه این بود که آیا فرد ندای روح برادری را در درون خود شنیده است.

تفسیر «مالی» یوآخیم از عشق برادرانه فرجام‌شناسی مسیحی را ورای قلمروی موضع آگوستین به درون یک فلسفه اجتماعی و جنبش آشکارا سکولار برد. نظریه‌های اجتماعی ماکیاولی، هابز و لاک کیفیت سکولار خویش را مدیون منهضم‌ساختن امور آن‌جهانی در امور این‌جهانی هستند، فرآیندی که با جان سالزبریایی و یوآخیم فیوره‌ای شروع شد. نظریه اجتماعی مسیحی، به‌ویژه جناح رادیکالش، بر دوگانگی میان آسمان و زمین که مسیحیت پولسی

1-Calabrian

۲, Hussites-پیروان یان هوس

3-Civitas Christi

4-Financial

Dei civitas

پروراند‌اش بود چیره شد. وقتی نظریهٔ اجتماعی از این رخنه گذر کرد، پرسش‌های آسمانی با مسائل عملی قانون، قدرت، اقتدار، برابری و آزادی جایگزین شد. پاپ گرگوری هفتم دروازه‌های مجرای را گشود که در دوران وی هرگز بسته نشد. وقتی کلیسا خود باز چینهٔ قدرت‌های دنیوی شد و مقام پاپی آلت دست نجبای محلی رم شد، آسمان نیز قدرت تخدیر ذهن آدمیان را از دست داد و امیدها برای یافتن پناه در تقدیر معنوی یک شاه آن‌جهانی پایان یافت. وقتی پیوریتن‌ها در سال ۱۶۴۹ به نام یک مرام مذهبی نوین سر از تن چارلز اول برداشتند، آنها سر از تن پدر کلیسایی خویش نیز برداشتند. در سده‌های بعد، پابرهنگان پارسی سر شاه و ملکه را از تن برداشتند، بی‌آنکه به مرجع اقتداری والاتر از خرد توسل بجویند.



تاریخی‌گرایی مسیحی با نویدش به برقراری یک آیندهٔ نزدیک اتوپیایی، به همراه توسل کلیسا به حمایت مستقیم عمومی علیه سوءاستفاده‌های ضدکلیسایی مراجع اقتدار غیرکلیسایی، تأثیری عمیق بر جنبش‌های اجتماعی رادیکال قرون وسطایی و اوایل دوران مدرن گذاشت. تا هنگامی که سوسیالیسم مارکسی در تقریباً نیمی از جهان جایگاه یک عقیدهٔ رسمی را یافت، مسیحیت بنا داشت نقش مسلط زیست معنوی و فکری جامعهٔ غربی را ایفا کند. هیچ آموزه‌ای نتوانست در میان سرکوب‌شدگان نور امید درخشان‌تری را برافروزد، سرکوب‌شدگان وقتی قدرت‌های کلیسایی و مدنی متناوبا با همکاری هم فرق برانداز و جنبش‌های مردمی رادیکال را منکوب می‌کردند فقط بر خاک افکنده می‌شدند. تناقضات درون ادراکات مذهبی مسیحی قرار بود سنگی برای تیز کردن چاقوی نقد اجتماعی فراهم بیاورد، که به نوبهٔ خود به ایده‌های نوین برای بازسازی اجتماعی منتهی شود. مسیحیت برغم پیام‌های آشکارا

متعارض اصول، سرمشق‌ها، استعاره‌های اجتماعی، هنجارهای اخلاقی و فراتر از همه یک تأکید معنوی بر زندگی فضیلت‌مندانه دارد، زندگی فضیلت‌مندانه‌ای که یک سرسپردگی بی‌نظیر را در دوران‌های عصیان اجتماعی می‌پروراند. تأثیر اخلاقی مسیحیت بر جنبش‌های قرون وسطایی برای تغییر، آشکارا با تبیین‌های اقتصادی و مادی رفتار انسان در تناقض است. جنبش‌های عظیمی همچون آناباپتیسم_جنبشی که نجبا و اعضای فرهیختهٔ فرق و نیز روستاییان و دهقانان را در دفاع از کمونیسم و عشق بشارتگر را به خدمت گرفت_ نمی‌توانست بدون تثبیت ایدئال‌های مختلف خود با استفاده از فرامین اخلاقی مسیحی ظهور یابد. این ایدئال‌ها خودِ زندگی را در نگاه مریدان مرجح می‌نمود.

توصیف دین، خاصه مسیحیت، به‌مثابهٔ «قلب یک جهان بی‌قلب»، چنانکه مارکس انجام داده است، انفصال از دین نیست بلکه تصدیق به وجود قائم بذات آن به‌مثابهٔ یک بُعد اخلاقی جامعه است. از دوران متأخر رومی تا عصر روشنگری، همهٔ آرمان‌های رادیکال عمده در قالب آموزه‌های مسیحی ارائه شدند. حتی وقتی افراد به یک عصر زرین گمشده نگاه پس‌نگرانه داشتند یا به واپسین ملکوت [الهی] نگاه پیش‌نگرانه داشتند، آنها غالباً برای الهام‌گیری، ولو نه کسب اعتبار، به یک مشیت آسمانی نظر داشتند. آموزهٔ مسیحی یک جسم ستاره‌گون در سپهر جهان باور است_ منبع نوری است که تا قرن هجدهم یا نوزدهم به‌منزلهٔ یک نیروی هدایتگر طرد نشد.

برابری نابرابری‌ها در مفهوم آزادی هرگز به‌مثابهٔ یک اصل جبران^۱ از میان برداشته نشد، ولو فقط به این خاطر که این اصل می‌توانست هم برای اعتباربخشیدن به برخورداری از امتیازات مورد استفاده قرار گیرد و هم برای اعتباربخشیدن به برابری. جایی که عدالت به نابرابری قواعد اجتماعی و ادعاهایش در خصوص پایگاه

و منزلت^۱ به منزله امری ناشی از تولد هجمه می‌برد، مفهوم «جبران» این بی‌انصافی‌ها را با افزایش بیشتر قدرت، رفاه و اقتدار، بر حسب میزان امور نابرابر، تقویت می‌کند. «جبران» تفوق ارباب و فئودال بر بردگان و رعایا را می‌پذیرد؛ «جبران» به حاکم اقتدار و وسیله‌ای اعطا می‌کند تا بر حسب هنجارهای فرمانروایی زیست کند. طنز روزگار است که نجبای روم امپراتوری و اروپای فئودال با اینکه همراه زیردستان استعمارشده و سرکوب‌شده‌شان در این شرایط نابرابر زندگی می‌کردند دعوی «آزادی» داشتند. طبیعتاً، به‌خاطر قیصر و سلاطین فئودال بود، و نه ساتراپ‌ها و لردهای محلی، که ستم‌دیدگان به عدالت روی آوردند. نه آزادی و نه عدالت علی‌الاصول در جامعه‌ی ارباب-رعیتی اروپا مرسوم نبودند؛ بلکه یک نظام نسبتاً دقیق از حقوق و تکالیف مبتنی بر عرف‌ها و سنن به‌شدت تعدیل‌یافته حاصل از دوران قبیله‌ای میان طبقات حاکم و محکوم برقرار بود. لردهای محلی برای دلیری‌های ارتش‌های خود در دفاع از سرزمین و اتباع در برابر هجوم بربرها و در برابر نزاع‌های دودمانی ایجادشده در خود جامعه فئودالی_مزد می‌پرداختند. فرودستان، دهقانان و رعایا نیز برای پشتیبانی مادی تأمین امنیت و صلح در دوران‌های آشفته مزد دریافت می‌کردند.^۲ به‌واقع سرشت

2. Status

۲. خنثی کردن این اصل «جبران» موجه‌نما، به‌منزله صورت «تحریف‌شده» آزادی، وظیفه رادیکال عدالت بود. برای اینکه «آزادی» اشرافیت فئودال به امر «نابرابر» تبدیل شود باید به یک شکل به‌شدت انضمامی درمی‌آمد. به‌عقیده گئورگ روچه و اوتو کرشهایمر، تفاوت‌های طبقاتی «با تفاوت در میزان کفاره نمود می‌یافت». «کفاره بر اساس پایگاه اجتماعی فرد خطاکار و طرف خطاکار درجه‌بندی می‌شد. گرچه این تفاوت‌های طبقاتی در وهله اول فقط بر میزان کفاره اثر داشت، درعین حال یکی از عوامل مهم در تحوّل کیفرهای جسمانی نیز بود. ناتوانی خطاکاران طبقات پایین در پرداخت جریمه با پول به جایگزینی کیفرهای جسمانی منتهی شد». روچه و کرشهایمر بر این عقیده‌اند که این ردّونشان پیشرفت را می‌توان «در همه کشورهای اروپایی» جست.

G. Rusche and O. Kirchheimer, Punishment and Social Structure (New York:

جبران نابرابری‌ها به شکل اعطای امتیازات دگرگون شد.

هر کجا این نظام از حقوق و تکالیف گسسته شود، ستم‌دیدگان غالباً به مقدمات مساوات‌طلبانه‌ای روی می‌آورند که اصل جبران را تغذیه می‌کند. در نظر ستم‌دیدگان، آنچه در نزد لردهای منطقه‌ای است می‌توانست به آسانی از آن آنان باشد؛ آنها نیز می‌توانستند مدعی امتیازات اعطاشده از «نابرابری» باشند. بنابراین «نگاه پس‌نگرانه» به یک عصر زرین همواره شاهدهی بر یک نوستالژی یا یک نمایش‌نامه اخلاقی نیست که در آن اقتدار و سرکوب عقوبت‌های اجتناب‌ناپذیری برای گناه‌جویی و ازدست‌دادن معصومیت بودند. غالباً نگاه «پس‌نگرانه» متضمن کوششی است از سوی ستم‌دیدگان برای احیای برابری نابرابرها در آزادی_احیای همان مقدماتی که طبقات حاکم با بازنگری در آنها، سنن باستانی را برای حمایت از امتیازات «جبرانی» خویش به کار می‌گرفتند.

اما در خصوص مسیحیت، این نگاه پس‌نگرانه مستلزم یک معنای واضح از آینده است_ نه صرفاً به خاطر تاریخیت آگوستینی و یوآخیمی. در جهان کافرکشی، یاد یک عصر زرین اساساً واکنش‌های سکوت‌مشربانه و نوستالژیکی را برانگیزاند. حتی در چرخه‌های باستانی رجعت ابدی نیز جایگزینی با دوران‌های پُرگزند حتمی است. نظریه اجتماعی از افلاطون تا رواقیون واجد یک هسته سکوت‌مشربانه و یک فحوای تقدیرباورانه و تسلیم و رضا است که در آن شهرهای^۱ آرمانی در حیثیت آرمانی خود و با فاصله از جهان واقعی ایستا مانده‌اند، و یا درغیراین‌صورت به بوستان‌هایی شخصی به‌مثابه محلی برای پس‌نشینی اخلاقی فروکاسته شده‌اند. درون هیچ چرخه اجتماعی مفروضی، دیگر نمی‌شد انتظار رجعت عصر زرین

.Columbia University Press, 1939), p. 9

جی. روشه و او. کیرشهایمر، مجازات و ساختار اجتماعی (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا: ۱۹۹۳) صفحه ۹.

را داشت؛ کوشش برای آن بیهوده بود. همه دوران‌ها در این چرخه همچون چرخه‌های تغییرناپذیر طبیعت از پیش متعین گشته‌اند. مسلمانان ستم‌دیدگان یا الهام‌گیرندگان از اخلاق به سرنوشتی که طبقات حاکم عهد باستان به تاریخ اعطا کرده‌اند اعتنایی نداشتند؛ طبقات فرودست و بردگان می‌توانستند تنازعات سرکشانه‌ای به پا کنند. اما ندرتاً سلطه و بردگی به دیده تردید نگریسته شد. رویای آزادی بردگان، همچنانکه برخی شورش‌های کوتاه‌مدت اما موفق نشان داد، درصدد بودند که ارباب بردگان را به یک برده تبدیل کنند. کین‌خواهی، و نه امید، تصور انسان ضعیف از تسویه حساب با سرکوبگر خویش بود.

به‌خلافش، مسیحیت بینشی متفاوت عرضه کرد. اقتدار، قوانین و سلطه و رعیتی با نیاز به دستگیری از «بشر از پای‌فتاده» تبیین می‌شد. گناه، همچون آلام درون جعبه پاندورا، با «کنجکاوی بدفرجام» زنی رها شد، اما در سوی دیگر، رستگاری و الغای اقتدار، قانون، سلطه و رعیتی نیز در راه بود. روحانیون مسیحی موضع کنشگرانه خود نسبت به آموزش گناهان، به حرکت درآوردن رمه‌گان برای مبارزه با گناه، تکفیر مسلمانان و نگریستن به لردهای محلی چونان برآورده‌گر نیاز سلسله‌مراتب کلیسایی را حفظ کردند. بنابراین نگاه پس‌نگرانه به باغ عدن به‌واقع نگاه پیش‌نگرانه به‌منظور احیای آن بود، و نه افسوس از ناپدیدشدنش. نمایش‌نامه اخلاقی‌ای که می‌توانست تدریجاً به این احیا نائل شود یک کشمکش فعالانه با قدرت‌های شرّ و باطل بود: بشر بود که تاریخ خویش را ساخته بود. یهوه^۱، چونان تجلی متعال اراده، به اراده‌های وجودی جماعت مسیحیان دگردیسی یافته بود. با تاکید مسیحیت بر فردیت و سرشت جهان‌شمول بشر، فورتنوا^۲ اینک در پرتوی روشن‌تری بازگشته بود تا هر مفهوم از-پیش-متعین تقدیر را بزدايد_این همان

1. Yahweh

2. Fortuna

حسی است که کالون^۱ هنگام مبارزه در دوره اصلاح دینی داشت. نمایش‌نامه اخلاقی مسیحی به آوردگاهی^۲ و نه صحنه‌ای تبدیل شد که مبارزان صاحب‌اختیار شاغلش بودند و نه کنشگران به‌دقت تعلیم‌دیده^۳ یک جماعت خاص. نقاب‌هایی که در نمایش‌نامه‌های کلاسیک برای نشان دادن احساسات بازیگر استفاده می‌شد کنار گذاشته شدند تا چهره واقعی فرد قرون وسطایی و مدرن نشان داده شود. اگر متنی در کار بود، آن انجیل بود یا همه ابهامات کژنمایانه‌اش و نه اشعار شش‌پایه سرد و به‌دقت ساخته‌پرداخته تراژدی‌های باستان.

این آوردگاه خصلت‌های متعدد برجسته‌ای داشت که به‌شدت بر مبارزه اروپاییان برای آزادی تاثیر داشت. بوستان‌های مینوی^۴ آن نه فقط در زمان مستقر بود، بلکه در مکان نیز سکنی داشت.^۵ گرچه آنها به آنچه در گذشته بودند راضی بودند، باوجوداین شاغل ناحیه‌ای جغرافیایی در زمین شدند. بدین‌سان آنها مواجهه‌ای براندازانه را با طبقه و امور کلیسایی که بر امور ماورای طبیعی و پاداش‌های

1. Calvin

2. Paradisical

۳. این مطلب نسلی پیش‌تر توسط ای. ال. مورتون درک شده بود، در:

A. L. Morton, English Utopia (London: Lawrence & Wishart, 1952)

ای. ال. مورتون، اتوپیای انگلیسی (لندن: لاورنس و ویشارت، ۱۹۵۲)

و اخیراً نیز توسط فرانک ای. و فریتزی. پی. مانوئل مورد تأکید قرار گرفته است:

Frank E. & Fritzie P. Manuel, Thought Utopian in Western World ((Cambridge: Harvard University Press, 1979

فرانک ای. و فریتزی. پی. مانوئل، اندیشه اتوپیایی در جهان غربی (کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد: ۱۹۷۹).

اخروی برای تبعیت و فضیلت‌مندی تأکید داشت در پیش گرفتند. این تقابل ضمنی طبیعت با ماورای طبیعت_تقابل پاداش‌های دنیوی و آسمانی_اهمیت فراوانی داشت. این تقابل اقتدار آسمان را به چالش کشید و ذکاوت انسان برای یافتن پناهگاه آزادی و غنا در درون خود زندگی و بر روی زمین را آزمون کرد. پس چنین بینش‌هایی یک اتوپوس^۱ یا «ناکجا» نبودند، بلکه «جایی» مشخص بودند با مرزهای معین. از حیث تاریخی، کوشش‌ها برای استقرار باغ عدن مکرر اتفاق افتاد_نه فقط به‌شکل نمادین بلکه به‌صورت جغرافیایی نیز. جستجوی «چشمهٔ جوانی» از سوی پونسه دِ لئون^۲ فقط یکی از موارد ناشمار است که قرن‌ها زندگی بشر را به خود مشغول داشته است و بخت کاوشگران را مطالبه کرده است. یقیناً ستم‌دیدگان بر این عقیده بودند که باغ عدن همچنان روی زمین است و نه بر آسمان_در طبیعت است و نه در ماورای طبیعت. در یک نگارهٔ نامتعارف کژآیینانه از چنین باغی، به نام «سرزمین کوکین»^۳، این مکان مخلوق یک جهان طبیعی مادرانه و پربرکت_ یک Amargi—بود و نه مخلوق یک خدای ترش‌روی پدران. روایت آنارشی‌خواهانهٔ قرن چهاردهمی از این «جایی»، به‌شدت آسمان مسیحی را هجو می‌کرد، و در مقابل آن، یک جهان زمینی حسی دیونیسوسی را قرار داد_جهانی که همچون عشق مادرانه میوه‌هایش را رایگان به یک بشریت محروم اما مستحق ارزانی می‌داشت:

ار بهشت خرم است و تابان، کوکین تماشاگهی است بس رخشان. در فردوس چه هست جز چمن و گل و سبزی شاخساران؟

به‌خلافش، کوکین «رودهایی عظیم و زیبا دارد از روغن، شیر، عسل و شراب». غذا به‌وفور هست و پخت‌وپز به‌دست خود طبیعت است. شب تا ابد جایگزین روز است، صلح جانشین ستیز است و

Utopus

2,Ponce De Leone

3,Land of Cokaygne

«همه چیز برای پیر و جوان، دلیر و جبون، رام و بی‌باک مشترک است». کوکین، صرفاً به خاطر مکانش، علناً ادراکات کشیشان را به سخره گرفت. «در دورست‌ها، در دریا، در سواحل اسپانیا، سرزمینی است کوکین نام». ای. ال. مورتون در تحلیل خود از شعر یادشده می‌افزاید:

این مکان غربی، کوکین را آشکارا با بهشت زمینی اسطوره‌های سلتی پیوند می‌دهد. در سرتاسر قرون وسطی، اعتقاد قوی به وجود یک چنین بهشتی وجود داشت، اما کلیسا همواره بهشت خویش را در شرق قرار می‌داد و قویا با باور به وجود یک بهشت غربی به‌مثابه یک خرافه کافرکیشانه مخالف بود. برغم این مخالفت کلیسای، باور به بهشت غربی پایدار ماند ... این باورها چنان قوی بودند که در روایت جزیره سنت براندن^۱، بهشت غربی ناگزیر بود مسیحی شود و مقبول خود کلیسا واقع شود و حتی افرادی از ایرلند و جاهای دیگر به جستجوی این جزیره گسیل شوند. باوجوداین، این واقعیت که کوکین یک جزیره غربی است نشانه‌ای است بر اینکه مضمون کوکین یک خصلت همگانی و پیشا-مسیحی داشته است و مکان غربی‌اش فی‌نفسه یکی از خصلت‌های ضدروحانی ویژه آن است.

بی‌اعتنایی کژآیینانه این شعر به‌وضوح در ذائقه‌ی «همگانی» آشکار آن نمایان است، ولو نه در مرتبه پایین و لحن بوهمیایی‌اش. در نزد ذهن مدرن، جالب است که این بهشت بدون هیچ ابزار فناورانه‌ای به چنین برکتی نائل شده است؛ شوربختانه یک چنین فناوری‌ایدر آن دوران ورای دسترس بشر بود. مهم‌تر آنکه در کوکین هیچ زحمتی نبود، هیچ کار اجباری‌ای نبود، هیچ کس نه نیاز به ارباب داشت و نه نیاز به رعیت. کوکین توسط انسان، هنرش یا نهادهایش خلق نشده بود، بلکه طبیعت آن را پدید آورده بود و از غنا و خوشی‌هایش رایگان می‌بخشید. مفهوم طبیعت به‌مثابه قلمروی «منابع کمیاب»، که در رساله سیاست ارسطو نظم‌ونسق یافت، به

مفهوم طبیعت به‌مثابهٔ یک قلمروی وفور و فراوانی مبدل گشته بود. پس نیازی به نهادها و محدودیت‌ها از هیچ گونه‌ای نبود، نیازی به سلسله‌مراتب و سلطه هم نبود. به‌واقع، کوکین به‌هیچ‌روی یک جامعه نبود، بلکه سرزمینی بارور بود و ساکنان انسانی‌اش در آن می‌زیستند بی‌آنکه محدودیتی برای خواسته‌هایشان باشد. کوکین لیبرتارینی^۱ بود به‌واقع یک لیبرترین^۲ خوش‌گوار زیرا طبیعت دیگر محصول یک خالق پُرخواستۀ عبوس نبود. کوکین در عوض یک طبیعت رهایی‌یافته بود که دوشادوش یک بشریت رهایی‌یافته و نیز دوشادوش رهایی خیال بشر پیش می‌رفت.

مقدماتی که بینش کلی کوکین بر آن استوار بود، به‌طرز عجیبی مدرن بودند. صلح، سازواری و آزادی به مطلق‌ترین معنای خود به وفور مادی نسبت داده می‌شد. مردمان نیاز به حفاظت یا حکومت نداشتند؛ همهٔ نیازهای آنها بی‌هیچ فن‌ای برآورده می‌شد و نیازی نبود که دیگر آدمیان تحت استیلای شخص یا نهادی درآیند. هیچ جنگ، ستیز یا خشونتی به تماشگاه کوکین گزند نمی‌رساند. در این شکوه ناب وفور و سخاوتمندی طبیعت، «اصل لذت» و «اصل واقعیت» همخوانی کامل دارند. پس هیچ تنش قابل‌تصوری امن و آسایش کوکین را برهم نمی‌زند. لذت اصل است، وفور به میل امکان می‌دهد که صرفاً بر حسب نیاز جایگزین شود، زیرا هر خواسته‌ای می‌تواند برآورده شود، بی‌هیچ کوشش یا راهبرد فنی‌ای. کوکین مستلزم این است که سرشت بشری خوش‌طینت نگریسته شود، به‌جای اینکه گناه‌آلود تصور شود. بشر مبتلاست، نه بدین‌خاطر که از میوهٔ درخت معرفت خورده است، بلکه از آن‌رو که ریشهٔ تلخ کمیابی را خورده است. کمیابی کیفر گناه نیست، بلکه علت گناه است. اگر سطحی از فراوانی به بشر اعطا شود که این ریشهٔ تلخ برکنده شود، افراد نیاز ندارند سلطه بورزند، دغل‌کاری

1-Libertarian

2.Libertine- رهایی‌خواهی هواپرستانه

کنند و یا به ضرر دیگران اختیار آنها را برعهده گیرند. ولع قدرت و میل به آسیب‌رساندن با بارآوری ناب طبیعت از میان می‌رود.



سرزمین کوکین دوباره در صومعهٔ تلم^۱ رابله در هیئت یک پرستش‌گاه نعمات ظاهر شد. اما اکنون من مایلم بر این مطلب تأکید کنم که کوکین یک مفهوم مصرف‌گرا^۲ از آزادی است که دربردارندهٔ هیچ کار، فن یا اصل سازندگی‌ای نیست. این مفهوم طی سده‌ها در جنبش‌های عظیم همگانی تاریخ تنیده شد. و آنجا که این مفهوم برای مدت کوتاهی افول کرد، کوکین توسط نخبگان کژآیین احیا شد، «نخبگان»ی که هیچ مرجع اقتدار یا نفی لذتی را قبول نداشتند غیر از آنچه «نور درون» فرمان می‌دهد. این بینش در خصوص آزادی، چون آزادی مهارنشده را برای مصرف و دریافت غنایی که زندگی ارزانی می‌دارد روا می‌داشت، یک صورت اتوپیایی متمایزی را حاصل کرد. این بینش از خیال و جغرافیا گذشت و به ادراک فکری‌ای_به‌عبارتی، فلسفه‌ای_و نحوه‌ای از زیست رسید که توسط برادران آزادروح^۳ بازنمایی شده است. طی دوران اصلاح دینی، بینش یادشده به «کمونیسم نظامی» سارقان آدمیت^۴ تنزل یافت. در زمانهٔ خود ما، این نگاه در میان هنرمندان سمبولیست و سوررئالیست کیفیت‌آشکارا زیبایی‌شناسانه حاصل کرد، هنرمندانی که مطالبه‌شان به‌جهت برآوردگی امیال طی رویدادهای می-ژوئن ۱۹۶۸ به‌عنوان شعار بر دیوارهای پاریس نقش بسته بود. آراء اتوپیایی شارل فوریه پرسمان‌هایی چون کمیابی، نیاز و کار را که این سنت آزادی با ابزارهای طبیعی، نخبه‌گرایانه و زیبایی‌شناسانه

1-Abbey of Theleme

2-Consumerist

3-The Brethren of Free Spirit

4. Adamite

در پی حل‌اش بود، یکپارچه کرد. اما فالانستری^۱ او، یعنی واحدهای بنیادین اتوپیای او، تمایل و گرایش تکنیکی دارند و به راهبردهایی متوسل می‌شوند که ریشه آن تا حدودی به نگاره کوکین بازمی‌گردد.

برخلاف این مفاهیم مصرف‌گرا از آزادی، ما شاهد ظهور مفاهیم تولیدگرا^۲ نیز بوده‌ایم. ریشه‌های مادی این تصورات از توانایی بشر برای خلق یک جامعه کمونیستی، اشتراکی و غیراقتدارگرا در علم، تکنیک و استفاده عقلانی از کار است. در این بینش، وسایلی که آشتی انسان با انسان را برقرار می‌سازند توسط طبیعت عرضه نمی‌شوند، بلکه خود انسان آنها را فراهم می‌کند. اتوپیای وفور و فراوانی با کار و آگاهی انسان ساخته می‌شود، و نیز با ظرفیتش برای سازماندهی جامعه برای کسب مقاصد تولیدمحور. پس آزادی به‌منزله یک عقلانی‌سازی تکنیکی وسایل تولید نگریسته می‌شود، آزادی پروژه‌ای است که با خود مفهوم عقل مرتبط است. وسایل، به‌عبارتی، قرار است مقاصد پروژه اتوپیایی و رهایی انسان شوند. طبیعت نه پربار شناخته می‌شود و نه حتی سخاوتمند، و حتی تا درجات مختلفی، در قبال اهداف بشری سخت‌لگام و نابخشنده است.

در وهله نخست، این گرایش در قلمروی آزادی به‌شدت زاهدمنشانه است. نابرابری با دست رد زدن مهربانانه و انسان‌خوی بر سینه وسایل زدگی توسط افراد نیک‌بخت به‌نفع افراد کمتر نیک‌بخت واژگون خواهد شد. هر کسی به بهترین‌وجه کار می‌کند تا بتواند صندوق مشترکی را ایجاد کند تا بر اساس نیازهای واقعی و قابل‌اعتماد افراد تقسیم شود. فرق مسیحی رادیکال همچون هاترایت‌ها^۳ بر خواست‌های اخلاقی و نه مادی‌ای تأکید دارند

1-phalanstery

2-productivist

3.Hutterites

که با شیوه زیست کمونیستی حاصل می‌شود. کمونیسم در نظر آنها یک نظم‌وسامان اخلاقی بود و نه یک نظم‌وسامان اقتصادی. بعدها مفهوم یک اجتماع آزاد، مولد و کمونیستی الهامات اصلی خود را، ولو نه منحصر، از انگیزه‌های اقتصادی مشتعل بر ترویج منفعت شخصی («منفعت طبقاتی») و ابداع فنی اخذ کرد. یک روح آشکارا بورژوازی دمیده شد، و این روح، ولو نه کامل، جایگزین یک آرمان اخلاقی شد. برخلاف دیدگاه‌های یک عصر زرین و واپسین ملکوت الهی، قلمروی آزادی یک جهان پس‌نگر به گذشته قلمداد نمی‌شود، بلکه یک جهان پیش‌نگر به آینده تلقی می‌شود که در آن انسان باید به خویش شکل بدهد_ غالباً در نزاع با طبیعت درونی و نیز بیرونی.

اما دوگانگی شدید ایجاد کردن در خصوص دیدگاه‌های قبلی درباره آزادی، در پیرامون مقولاتی همچون مصرف‌گرا یا تولیدگرا، لذت‌جویانه یا زاهدمنشانه، و طبیعت‌گرا یا ضدطبیعت‌گرا، امری است به وضوح تصنعی و یک‌جانبه. فرق و جنبش‌هایی که عموماً در این مقولات جای داده می‌شوند، به هر میزانی که از آزادی ملهم بوده‌اند، در تقابل با سلسله‌مراتب‌هایی ادراک‌شده در زمانه خود (به‌ویژه به شکل کلیسایی و اغراق‌شده خود) قرار می‌گیرند و شهوداً یک تدبیر وسایل زیست بر اساس برابری نابرابرها را ترجیح می‌دهند. و رای این دو خصیصه، اما، دشواری‌هایی ایجاد می‌شود.

معمولاً بسیاری از بینش‌های قرون وسطایی و دوره اصلاح دینی در خصوص آزادی به شدت التقاطی بوده‌اند، و همچون مفهوم عدالت، آستن معانی دوگانه بوده‌اند. افزون‌براین، خواه صاحبان این بینش‌ها خویش را در برابر معانی راستین مسیحیت طغیان‌گر قلمداد کنند خواه مقلد بی‌چون‌وچرا تلقی کنند، ایده‌های آنها تحت هدایت آموزه‌های مسیحی بود. انجیل قلمروی عمومی انکشاف و اختلاف در میان همه طرف‌ها بود. تا دوران اصلاح دینی، یعنی وقتی فروپاشی جامعه فتودالی به رشد سریع آزمون‌های اجتماعی

انجامید، افراد و گروه‌هایی که به آرمان‌های مختلف لیبرتارینی^۱ معتقد بودند تعدادشان اندک بود و غالباً به‌شدت پراکنده بودند و زیست‌متزلزلی داشتند. آرمان‌های آنها عمدتاً در آزمون‌گاه گذارهای اجتماعی_در دوران‌هایی که تغییرات پرهیاهو از یک عصر تاریخی به عصری دیگر_شکل گرفته بود.

بنابراین، گروه‌هایی که در طی دوران فروپاشی جهان باستان و سال‌های اولیهٔ مسیحیت بر یک منظر تولیدگرا و زاهدمنشانه تأکید داشتند، در دوران‌های باثبات‌تر دیدگاه خود را به یک تفسیر مصرف‌گرا و لذت‌جو از آزادی تغییر دادند. جنبش‌های همگانی نسبتاً عظیمی از دوران روم متأخر، در طی قرون وسطی، به فرق به‌شدت التقاطی تبدیل شدند و دیدگاهی چپاول‌گرایانه را نسبت به حقوق و آزادی‌های خویش پروراندند. دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانهٔ عوامانه در باب آزادی همچون سرزمین کوکین دستخوش تغییرات غریبی در معانی شدند و در یک زمان به‌سرعت خصلت‌های ضدکلیسایی اکتساب نمودند و در زمانی دیگر به یک «بهشت» سرشتی، زمینی و قابل‌حصول تبدیل شدند، و در زمان ثالثی یک منبع هجو قبیح را فراهم آوردند. دورهٔ اصلاح دینی و انقلاب انگلستان در اواخر دههٔ ۱۶۴۰ همهٔ این گرایش‌ها را به‌صورت شورش‌ها و آزمون‌های عملی برجسته ظاهر کرد. زان‌پس این گرایش‌ها رفته‌رفته به محاق رفتند و با اتوپیاهای سکولار، آرمان‌های به‌نحو نظام‌مندتر ساخته‌وپرداخته و جنبش‌های اجتماعی بزرگی همچون سوسیالیسم و آنارشسیسم جایگزین شدند. پس به‌هنگام سخن‌گفتن از دیدگاه‌های مصرف‌گرا و تولیدگرا در باب آزادی، باید مدّ نظر داشت که آنها در طول زمان تغییر یافتند یا با هم تلفیق شدند، که تجسم‌شان آرمان‌های فرق کوچک یا جنبش‌های اجتماعی‌ای بود که به خیالات بخش عظیمی از جمعیت چنگ زده بودند.



گرچه فهم و تفسیر انجیلی عرصه‌ای را برای مباحث و نزاع‌های فرجام‌شناسانه جهان دوران متأخر امپراتوری و قرون وسطی شکل داد، منبع همهٔ روایت‌ها از واپسین ملکوت^۱ و آخرالزمان^۲ به شدت التقاطی بودند. هیاهوی ایدئولوژیک قرن‌های آغازین دوران مسیحی کمتر از اصلاحات دینی سیزده قرن بعدی نبود. خود همین یکپارچه‌سازی مسیحیت به مثابهٔ یک بدنهٔ سازمان یافته از اصول و اعتقادات امری بلا تکلیف بود. سبب این موضوع بیش از اینکه نزاع با مذاهب کافرکیشانهٔ تثبیت شده باشد، اختلافات داخلی خود کلیسا بود. در آغاز، مسیحیت پولسی در روم (که مذهب کاتولیک از آن پدیدار شد) با همتای یعقوبی^۳ اش^۳ در اورشلیم به شدت بر سر ستیز بود. دو مرکز ایمان جدید فقط از حیث جغرافیا از هم جدا نبودند، بلکه از حیث آراء متعارض مسیحی به مثابهٔ یک جهان دینی نیز از هم سوا بودند. مسیحیت پولسی با دولت رومی در سازش بود و گرایشی جهانی از حیث ایدئولوژیک نسبت به غیریهودیان داشت. مسیحیت یعقوبی حول یک مقاومت ملی گرایانه علیه روم «نانجیب»^۴ و پاسداشت دسته‌ای سنن عمدتاً یهودی متمرکز بود. مسئلهٔ فاصله‌گیری مسیحیت از خاستگاه‌های یهودی‌اش با سقوط اورشلیم در سال ۷۰ میلادی به طرز بی‌تفاوتی حل شد. زان پس کلیسای یعقوبی با نابودی یهودیه و سازش ناپذیری فرقهٔ غیوران^۵ که منجی مسیحی را به وجود آورده بودند، ناپدید شد.

اما در غلتیدن کلیسا به آشتی با دولت اینک با یک بحران مواجه

1, The Last Kingdom

2, The Last Day

Jamesian counterpart

4-whore" Rome"

5-Zealots

-شده بود. «شورش گنوسی»، به آن نحو گسترده‌ای که توصیف شده است، یک تفسیر دوبارهٔ رادیکال از آموزهٔ یهودی-مسیحی و نگرش مسالمت‌جویانهٔ مسیحیت اولیه نسبت به اقتدار سیاسی را شکل داد. گنوسیسی^۱، اگر از منظر دینی نگریسته شود، به‌واسطهٔ تعریف یونانی‌مآبش از «معرفت»، به‌معنای تحت‌اللفظی «بهره‌مند از اشراق»^۲ است. تأکید گنوسیسی بر دین آشکارا گرایشی فکری و باطنی به آن بخشید. اما تأکید آن بر وحی، بسی بیش از آرمان‌های حکمت (SOPHIA) و خرد (NOUS)، به‌نحوی پیراسته از تناقض آن جهانی است. و سوگیری فرجام‌شناختی گنوسیسی از کیهان‌زادشناسی‌های^۳ کهن آیین‌های زرتشت، بودا و خود مسیحیت و نیز فرق کافرکیش متعددی که در دوران زوال جامعهٔ رومی به آن هجوم می‌آوردند، بهرهٔ فراوان برده است. نه آیین یهود و نه مسیحیت هیچ‌کدام از این آمیختگی‌های التقاطی فراگیر باور دینی و شبه‌دینی مصون نماندند. اما از ملی‌گرایی یهودی که بگذریم، صحنهٔ نبرد آنها از صحنهٔ نبرد مذاهب گنوسی که در سده‌های دوم و سوم پس از میلاد ظهور خویش را آغاز کردند، تنگ‌تر بود.

با آیین گنوسی باید بسیار محتاطانه روبه‌رو شد، پیش از آنکه هر - یک از گرایش‌های آن را یک «کژآیینی»^۴ مسیحی توصیف کرد. آیین گنوسی، به‌شکل مانوی آن، صرفاً یک دین متفاوت است، همچون اسلام یا آیین بودا. در شکل اوفیتی^۵ آن، یک واژگونه‌سازی تمام‌عیار و سراسر آناارشی خواهانه از اصول و عقاید مسیحی است. و به‌شکل مرقیونی^۶ آن، نقطهٔ تماسش با مسیحیت به‌جهت اینکه مسیحی یا غیرمسیحی قلمداد شود، هم بسیار نزدیک است و هم

1-Gnosis

2-Illuminated

3.Cosmogonies

5. Ophite

4. Heresy

6.Marcionite

بسیار چالش برانگیز. آیین گنوسی تقریباً در همه اشکال خود (که به حدی متعدّدند که در اینجا نتوان بحث کرد) به آهستگی به درون جهان مسیحیت تراوید و بر فرق رادیکال و جنبش‌هایی بعدی که در صدد گشودن نگاه‌های نوین شگفت‌انگیز در خصوص آزادی شخصی و اجتماعی بودند، اثر گذاشت. آیین گنوسی به منزله رقیب آموزه مسیحی در فرقه کاتاری^۱ قرون وسطایی بلوغ یافت، و به نحوی دوری و غیرمستقیم بر برخی کثرونی‌ها از مسیحیت همچون برادران آزادروح، برخی مرام‌های مسیحیت مُرسلی و برخی شکاف‌های تاریخی اولیه در پروتستانتیسم اثر گذاشت. آیین گنوسی در نهایت در هیئت یک همه‌خداانگاری^۲ به نحو فزاینده دنیوی در میان عناصر رادیکال انقلاب انگلستان، همچون جرارد وینستانی^۳، رهبر جنبش حفاران^۴، دوباره پدیدار شد. آیین گنوسی در این پنج روند عمده، که در صدد بودند از تقریباً همه اشکال راست‌گیشی^۵ تثبیت‌شده یا نوظهور ثبات‌زدایی کنند، نزاع‌های مذهبی-اجتماعی‌ای را پیش‌بینی کرد یا بر آنها اثر گذاشت که بنا بود میراث آزادی را عمیقاً بسط بدهند_میراثی که همچون تاریخی از جنبش‌های اجتماعی قلمداد می‌شود و نه صرفاً تاریخ آموزه‌ها.

«مذهب گنوسی»، چنانکه هانس یوناس^۶ آن را در شرح بی‌نظیر خود از این موضوع نامیده، بسی پیچیده‌تر از آنی است که در اینجا به تفصیل به بحث گذاشته شود. دغدغه اصلی ما آن خصلت‌های مشترکی است که به آموزه‌ای که مسامحتاً «مسیحیت گنوسی»^۷

1. Cathari

2. Panthesism

4. The Diggers

6, Hans Jonas

3. Gerrard Winstanley

5-Orthodoxy

7-Gnostic christianity

توصیف شده است کیفیت رهایی‌بخش اعطا می‌کند. آیین‌گنوسی مسیحی^۱ با دیگر آیین‌های گنوسی در یگ دوگانه‌انگاری پرفرازونشیب، یک آموزه افلاطونی «سه-نفس»^۲ و یک اخلاق (اگر بتوان آن را چنین نامید) که مفاهیمی بسیار چالش‌برانگیز و به‌واقع مدرن از آزادی انسان و معنای وضع انسانی عرضه می‌کند، اشتراک دارد.

آنچه که «مذهب گنوسی» را وحدت بخشی یک درام کیهان‌زادشناسانه و یک فرجام‌شناسی اقناع‌آور^۳ به‌اندازه آیین یهودی-مسیحی بود. وضع انسانی اساساً به‌واسطه نزع میان دو اصل شکل می‌گرفت: «خیر» و «دیگری»^۴ اش که عموماً به شر، امر بدنهاد یا حتی اصل «شیطانی» تفسیر می‌شود. این اصول معمولاً توسط گنوسیان در هیئت خدایان تشخص پیدا کردند، اما خطایی مهلک است که این خدایان را با درام مسیحی-یهودی یک خدای آسمانی و دگر-من^۵ اهریمنی‌اش یکی گرفت. مسلماً آیین مانوی که در سده‌های سوم و چهارم به بزرگترین رقیب مسیحیت تبدیل شده بود صورانه تصویری از خداوند را که همانا با نور بازنمایی می‌شد و تصویری از شیطان را که تیرگی و مادیت قلمداد می‌شد، در خویش منهضم ساخت. والن‌تینوس (حوالی ۱۶۰-۱۲۵ میلادی) که الهیات گنوسی‌اش تاثیر قابل توجهی در روم و شمال آفریقا داشت، کیهان‌زادشناسی بسیار شگفت‌انگیز «آئون‌ها»^۶ را پروراند که در شخصیت عیسی خاتمه یافت، عیسی گنوسی‌س را در اختیار آدمی او قرار داد تا نزع میان دمیورژ^۷، خالق جهان مادی، و مادر یا سوفیا، نماینده مقاصد ما چونان یک اصل معنوی مهجورمانده، را دریابد.

1.Christian

2.gnostics

4,Alter Ego

Aeons-ادوار

6-Demiurge

3. Three-Souls

رستگاری هنگامی اتفاق می‌افتد که جهان با تزویج سوفیا و عیسی به یک «آکندگی»^۱ جهان شمول روح باز گردد. با اندک استثنائاتی، گنوسیان مسیحی ارواح انسانی را در چند گروه تقسیم‌بندی می‌کردند: ارواح پاک از حیث روحانی و بهره‌مند از اشراق؛ شگرف‌روانان^۲ ناکامل که می‌توانستند از اشراق بهره ببرند؛ جسمیون مادی‌گرای نومید که بنابه سرشت‌شان از اشراق و رستگاری عاجزند. این تمایزها نقش مهمی در تصویرکردن جماعت نخبگانی «برگزیده» یا «منتخب»ی ایفا می‌کرد که ادعای فرادستی‌شان بر جامعه به‌سبب سرشت پاک و کامل‌شان تقریباً نامحدود بود. تمایزهای مشابهی نیز وجود داشتند که مشخصه برخی کژآیینی‌های رادیکال سده‌های میانه و دوران اصلاح دینی بودند.

آموزه‌ای که از حیث نتایج اخلاقی آیین گنوسی بیشترین قرابت را با خود مسیحیت داشت، و شاید برای یک تفسیر مسیح‌شناسانه از رفتار شخصی و اجتماعی سهل‌الوصول‌تر بود، انجیل مرقیون^۳ (حوالی ۱۴۴ میلادی) بود که بر والن‌تینوس تقدم داشت. مرقیون، یک اسقف مسیحی که بعدها از سوی کلیسای روم تکفیر شد، یک تفسیر دوباره به‌شدت التقاطی را از عهد جدید آغاز کرد. او سنگینی بار مطالب اسطوره‌شناختی را که غالباً آموزگاران گنوسی دل‌مشغول آن بودند بر دوش ما نگذاشت و به تفسیرهای تمثیلی تردیدبرانگیزی که الهی‌دانان کاتولیک زمانه او و زمانه ما بدان متوسل می‌شوند نیز توسل نجست. او ادعای تفسیر معنای مرام و شور عیسی را داشت به‌واقع بدین‌منظور که مرام راستین و اصیل مسیحی را در نوشته‌های پولس سوا کند. پس گویا آراء او نه فقط یک هویت به‌وضوح مسیحی را حفظ کرده بود (واقعیتی که آباء کلیسا را فراوان خشمگین کرد)، بلکه آثار او نیز به تشویش‌برانگیزترین

1. Fullness

2-Psychics

3-The Gospel Of Marcion

«کژآیینی» آموزه‌های مبدل گشته بودند. باوجوداین، هسته اصلی آیین مرقیون به‌نحو علاج‌ناپذیری گنوسی باقی ماند و پرفرازونشیب‌ترین شکاف را در آموزه مسیحی گشود، شکافی که «کژآیینی‌ها»ی بعدی آن را پناه خویش قرار دادند. آیین گنوسی او بساطتی دارد که در دیگر آموزگاران گنوسی با آن مواجه نمی‌شویم. صراحت بسیار آن به «کژآیینی» او نتایج اخلاقی فراگیری‌ای بخشید که بعدها انعکاسش از گروه‌های فرقه‌وار همچون اوفیتی‌ها در همان دوران مرقیون، جماعات سرّی آزادروح در قرون وسطی و «قدیس‌ها»ی پیوریتن در انقلاب انگلیس شنیده شد.

آموزه‌های مرقیون، همچون عموم آموزه‌های گنوسی، به‌شدت دوگانه‌انگار است. جهان، که انسان را نیز دربرمی‌گیرد، توسط دمیورژ خلق شده است، یعنی یک خالق ستم‌پیشه. در تقابلی چشمگیر، یک خدای متعال ناشناخته، یک خدای «بیگانه» ماسوای جهان است که خیر را متجسم می‌کند و پدر شخص مسیح است. خدای خیر بیگانه است، حتی با افرادی که عیسی بر آن بود آنها را به رستگاری نائل آورد. به‌همین سیاق، این خدا با جهانی که تماماً توسط دمیورژ آفریده شده است نیز بیگانه است. هر خدا جدا از دیگری است و آنتی‌تِز آن است. دمیورژ «داد» است، آنتی‌تِز او خدای بیگانه «خیر» است. در اینجا مرقیون به‌طرزی مرموز «دادگری»^۲ یا عدالت را مقابل «خیریت»^۳ قرار داده است که با خُرده‌ای از یک گام به پیش، می‌تواند به مفهوم «حریت»^۴ نائل شود.

این آنتی‌تِز جالب‌توجه میان یک «دادگری» خُرد نیرنگ‌بازانه و یک «خیریت» وافر سخاوتمندانه بیانگر یکی از قابل‌ملاحظه‌ترین

1-Just

2. Justness

4.Freeness

3-Goodness

بینش‌ها در میراث آزادی است. مرقیون دربارهٔ تقابل اخلاقی ایجادشده میان این دو خدا دوپهلوی سخن نمی‌گوید. دمیورژ، همانند جهان خرد، سست و برخوردار از روح میان‌مایه‌ای که خلقش کرده، سزاوار محصول خویش است، چنانکه ترتولیان، پدر کلیسا، نیز گلایه کرده است: «پیروان بی‌شرم به تمام معنی مرقیون با بی‌مبالاتی کار خالق را زایل کرده‌اند» و ما می‌توانیم بیفزاییم که خود خالق را نیز زایل کرده‌اند. ترتولیان دربارهٔ خدای «خیر» مرقیون به ما می‌گوید که او «طبعاً ناشناخته است و هرگز جز در انجیل منکشف نخواهد شد». او به همان اندازه با بشر بیگانه است که با هر چه که دمیورژ خلق کرده است بیگانه است، اما خیریت وافر او باعث شد که پسرش را به جهان دمیورژ بفرستد و ساکنان انسانی آن را رستگار کند.

بررسی نتایج اخلاقی مرقیون پای این پرسش را به میان خواهد آورد که آیا او اصلاً هیچ اخلاقی را عرضه کرده است. مذمت، نفرت و بیزاری از دمیورژ «دادگر» و جهانش مشهود است، اما شواهدی وجود ندارد دال بر اینکه مرقیون موضع دیگری را عرضه کرده باشد. در جهانی که مخدوش است اما بی‌تقصیر است و آکنده از عدالت است و نه خیر، به جاست که پرسیده شود آیا مرقیون به وجود شرّ معتقد است یا حتی اینکه آیا «خیریت» می‌تواند معنایی فراتر از رابطهٔ آنتی-تزی و قطبیت‌یافتهٔ خود با عدالت را داشته باشد. رستگاری انسان گویا مستلزم یک استعلاست و نه یک بهداشت اخلاقی. مادامی که رفتار انسانی مدّ نظر است، مرقیون یک مرام زاهدمنشانهٔ انعطاف‌ناپذیر را وعظ می‌کند نه به‌مثابهٔ یک اخلاق بلکه چنانکه هانس یوناس گفته است «به‌سبب برقراری توازن متافیزیکی». پیروان مرقیون با دست ردّ زدن به سینهٔ لذت‌های حسی و رویدادهای دنیوی برای خلقت دمیورژ همچون یک مانع عمل می‌کنند؛ بازتولید انواع، برای مثال، صرفاً جهانی را بازتولید می‌کند که بشر باید از آن رهایی یابد.

زاهدمنشی منفک از اخلاق مرقیون نه فقط یک وارونگی فراگیر آرمان‌های زاهدانه را موجب شد، بلکه ناخواسته به یک رویکرد هواپرستانه تمام‌عیار تن داد.^۱ اوفیتی‌ها، فرقه گنوسی‌ای که در شمال آفریقا ظاهر شدند، موضع منفک از اخلاق مرقیون و تفسیرش از عهد عتیق را تا یک اخلاق آشکارا پوچ‌گرایانه بسط دادند. اوفیتی‌ها با توجه به دیدگاه مرقیون در خصوص عهد عتیق، و اینکه او بخش اعظم عهد عتیق را سند مخدوش خداوند «دادگر» تلقی کرده است، نتیجه گرفتند که تفسیر صحیح تمثیل باغ عدن، به مار اغواگر و حوا بزرگی و شرافت می‌بخشد. آدم با قانع‌شدن از جانب حوا و از طریق او میوه درخت معرفت را خورد و مار اغواگر ب

۱، در اینجا، همچون در اثر آگوستین، ابهامات دیگری وجود دارد که یا یک سکوت‌مشربی اجتماعی تمام‌عیار را می‌پروراند و یا یک کنشگری آذرگون اجتماعی را. گرچه کوچک‌شماری «خدای دادگر» یهودیان به‌مثابه روحی میان‌مایه نشانه پیشرفتی نسبت به مفهوم محدود عدالت بود، اما زاهدمنشی او نشانه یک پسرفت ارادی در زیست سیاسی دوران باستان است. آموزه‌های مرقیون پس از آنکه یهودیان در یکی از قهرمانانه‌ترین و جانفشانانه‌ترین شورش‌ها علیه امپراتوری روم شکست خوردند شورش‌هایی که به برکندن یهودیه به‌مثابه یک کشور انجامید. لذا مرقیون، همچون پولس پیش از او، به سکوت‌مشربانه‌ترین گرایش‌های سیاسی در امپراتوری توسل جست. تصویر او از عیسی یک روایت کاملاً تحریف‌شده از یک ملی‌گرای عبرانی را پروراند که چنانکه هیام ماکوبی می‌گوید «مرد نیکی بود که در هیئت یک یهودی به میان غیریهودیان وارد شد، او با شرور متافیزیکی مبارزه نکرد، بلکه با روم جنگید» (Hyam Macco- 195, *Revolution in Judea*, p. 195). خوشبختانه «کژآیینان» مسیحی رادیکال که بعدها ظاهر شدند و جهان قرون وسطایی را به آشوب کشانند، مردان و زنانی بودند که به همان اندازه پیشوای اصلی مذهبشان گرایش دنیوی داشتند. همچون عیسی، آنها نیز با «شرور متافیزیکی» مبارزه نکردند، بلکه علیه دستگاه پاپی و لردهای نواحی آن زمان جنگیدند. مرقیون هیئتی از ایده‌ها را صورت‌بندی کرد که، دست‌کم در جهان واقعی، برای جستجوی مقاصد استفاده شد که او هرگز قصد حصولش را نداشت.

ود که گنوسیس را به جهان عرضه کرد. این اتفاقی نیست که خدای دادگر این اغواگری را «گناه جلی» نامید، زیرا انسان با گنوسیس وسایلی را حاصل کرد که سرشت حقیقی مذموم خالق را بشناسد و پرده از او و ضیق بودن روحش بردارد. هیپولوتوس^۱ در شرح خویش بر پراتال^۲، یک فرقه اوفیتی، این واژگونی پرفرازونشیب را چنان بسط داد که قتل هابیل توسط قابیل را نیز دربر گرفت:

این مار اغواگر همه جا حاضر سخن خردمندانه حوا^۳ نیز هست. این است راز عدن؛ این است رودی که در عدن جاری است. در این ماجرا همچین نشانه‌ای است که قابیل را برانگیزاند_ قابیل که قربانی‌اش از سوی خداوند جهان پذیرفته نشد، حال آنکه قربانی هابیل پذیرفته شد: زیرا که خدایگان این جهان از خون مشعوف می‌گردد. این مار همان موجودی است که در ایام بعدی به شکل انسان در زمانه^۳ هرود^۳ ظاهر می‌شود.

لذا این انفکاک رادیکال از اخلاق دایرمدار یک زاهدمنشی است، بدین‌منظور که آزادی نامقید و سرپیچی علنی از آموزه‌های اخلاقی دمیورژ را تشویق کند. اوفیتی‌ها، برخلاف مرقیون، طبقه‌بندی سه-نفس آیین گنوسی را پذیرفتند: ارواح [بهره‌مند از اشراق]، شگرفروانان و جسمیون. مرقیون این تصور سرمشق‌گون از «نخبگان» را نپذیرفت، که نه فقط مسیحیت رسمی را آلوده کرده است بلکه «کزآیینی‌های» رادیکال را که از حیث ایدئولوژیک به آیین گنوسی ربط داشتند نیز ملوک کرده است. به‌واقع، ما در اینجا به محدوده‌های آیین گنوسی به‌مثابه یک مرام آزادی رسیده‌ایم. در چنین وضعی، فقط اندکی افراد_نخبگانی که بالطبع از طبقه «سپاهیان» افلاطون الگو گرفته‌اند (البته بدون «زاهدمنشی» و «کمونیسم» آنها)_آزادند تا همه امیال خویش را برآورده کنند.

1-Hippolytos

2. The Peratal

3-Herod

اگر آیین گنوسی در همین مقطع رها شود، به یک هواپرستی چالش‌برانگیز پس خواهد نشست که دیگر با پیام لیبرتارینی سخاوتمندانهٔ مرقیون یکی نخواهد بود.

آنچه بسیار اهمیت دارد نتایج نخبه‌گرایانه‌ای که فرق گنوسی اتخاذ کرده‌اند نیست، بلکه راهبرد فرجام‌شناختی مورد استفاده آنهاست. راهبردی که به آسانی می‌تواند از پیامدهای نخبه‌گرایانه‌اش خلع شود. ادعای «امور ممنوعه» (منجمله می‌گساری) از سوی فرقه‌هایی همچون اوفیتی را نیز می‌توان چونان یک «توازن متافیزیکی» نگرست. همهٔ احکام اخلاقی، و نه فقط مسیحیت راست‌کیش، ملوک‌ک‌اند. در این حالت، بنابه عقیدهٔ یوناس، اصول اخلاق صرفاً «اجرای قوانین فیزیکی‌اند و بدین‌سان جنبهٔ درونی قواعد کیهانی فراگیرند». او می‌افزاید که اصول اخلاقی «ناشی از خدایگان جهان در مقام عاملیت فرمانروایی خویش است که در جنبهٔ دوگانهٔ خدای یهودی در مقام خالق و مقنن^۱ وحدت یافته است». ارادهٔ انسانی در قانون هنجاری «به‌واسطهٔ همان قدرت‌هایی که بدن او را کنترل می‌کنند» تصاحب می‌شود، «اویی که اطاعت امر کند، اقتدار و اختیار بر خویشتن را از کف برون خواهد کرد». تمرّد از اقتدار خالق و مقربان قضایی‌اش گذر از یک «برخورداری صرفاً اعطاشده از آزادی» به یک «نفع متافیزیکی ایجابی در ردّ پیروی از همهٔ هنجارهای عینی» است.

یوناس اما در این هواپرستی^۲ گنوسی چیزی بیش از تمرّد دیده است، هواپرستی آنها «یک الزام ایجابی به اجرای هر گونه عمل است، با ایدهٔ از-آن-خویش-کردن طبیعت و بدین‌وسيله فرسودن قوایش». بنابراین «گناه‌کردن» به چیزی شبیه یک برنامه تبدیل می‌شود. «تکمیل آن دینی است که به‌منزلهٔ قیمت آزادی نهایی ادا می‌شود». یوناس نتیجه‌گیری کرد که جای ظن و تردید هست که

1-Legislator

2.Libertinism

آیا موعظه‌گران این آراء آنها را در پیشه‌ی خویش به کار می‌بستند یا خیر. نفرت ایجاد کردن همواره مایهٔ غرور شورشیان بوده است، اما آنها این تنفر خویش را عمدتاً در برانگیزاندگی آموزه برآورده می‌کردند و نه در کردارها. باوجوداین، ما نباید حدود غایبی‌ای را که تمرّد انقلابی و سرگیجهٔ آزادی می‌توانست در وضعیت خلاء ارزشی حاصل از بحران‌های معنوی وارد شود، دست کم بگیریم. خود همین که یک منظر نوین کشف بشود می‌تواند باعث ازاعتبارافتادن همهٔ هنجارهای سابق قوام‌یافته در یک شرایط آناارشی‌وار بشود. و افراط در اندیشه و زندگی نخستین واکنش به معنا و مفهوم و ابعاد آن منظر مذکور است.



اما آیا کاوش گنوسی‌ان با یک انضباط بی‌انضباطی خاتمه یافت؟ یعنی با یک اضطراب عنان‌گسیخته برای آزادی؟ تعهد آیین گنوسی به «خیریت» و آسان‌گیری جسمانی مستلزم وجود پنهان یک تکانهٔ خلاقانه‌تر از «پوچ‌گرایی اخلاقی» بود. ما پیام صومعهٔ تلم رابله را شنیده‌ایم که هواخواهانش ارواح معنوی نبودند بلکه عقل‌باوران دنیوی بودند. ما همچنین پیام فالانستر فوریه را شنیده‌ایم که پژواکی از یک سرنوشت اجتماعی، فرهنگی و تکنیکی رادیکال نوین بود: یک جهان روان‌شناختی متشکل از نسب شخصی، لذت‌های ناشی از هنر آشپزی، سازماندهی هنری و متلّون نیروی کار، مفهوم کار به مثابهٔ بازی، و تعهد سخاوتمندانه (در زمانهٔ خود فوریه) به رهایی زنان. هیچ سلسله‌مراتب یا سامانهٔ سلطه این پیام را نیالوده است. فوریه را به‌واسطهٔ تأکیدش بر خودانگیختگی انسان، آزادی شخصی و استتکاف از ردّ خواسته‌های تن می‌توان دست کم جزئاً در سنت گنوسی قرار داد. این مطلب در خصوص رابله حتی بیشتر هم صدق می‌کند، شاید به‌سبب گرایش‌های نخبه‌گرایانهٔ رنسانسی او و پس‌زمینهٔ کشیشی‌اش. در نهایت، ردّ عدالت به نفع «خیریت» و استتکاف از سرکوب آزادی بیشتر مبنای مشترکی برای

اتوپایی‌های جهان مدرن و گنوسیان جهان باستان فراهم آورد تا اینکه خصلت‌های سرگیجه‌آورش منتهی به ایجاد باوری در ما شود. ما پیام دیگری را نیز می‌شنویم. آنجا که تخیل مجاز است از همه قیودی که ایدئولوژی، اخلاق و قانون بر قوای خلاق بشر نهاده پیشی بگیرد، آنچه پدیدار می‌شود آوای هنر است، و نه صرفاً آوای الهیات. دین همواره یک درام آمیخته به تشریفات بوده که به نیازهای زیبایی‌شناختی و نیز به ایمان توسل جسته است. و آیین گنوسی در نیاز به نیل به یک آشفتگی حواس، یک وحدت خلسه‌آمیز روح با بدن که الهیات آن را وحدت پرستنده با خدا توصیف می‌کرد، با اسرار فرقه‌ای جهان باستان شریک بود. جهانی که معوج شود، جهانی است که می‌توان از نو آن را دید و به امر هنر و نیز خرد، آن را دگرگون کرد. این قدرت عظیم تخیل است که سده‌ها به جنبش‌های اجتماعی نیرو و حیات بخشید: هدف جنبش‌های آنارشی‌خواهانه بزرگ از جهان باستان تا دانشجویان رادیکال فرانسوی در ۱۹۶۸ «جهانی واژگون‌شده» بوده است.

آیین گنوسی، به‌واسطه اظهار تمایل به یک ادعای سرسختانه در خصوص کلیت جهان تجربه، به نظر نمی‌آید که عقیده «اشراق» را به یک جایگاه محدود در زندگی شخصی محدود کرده باشد. توسل این آیین به تمرد به‌مثابه یک «الزام» برنامه‌ای برای زندگی رومزه است. تجربه گنوسی، اگر بتوان آن را چنین نامید، به مراسم و تشریفات مناسبتی و مقطعی توجهی ندارد؛ این تجربه یک ندای مدام و باثبات است. از گنوسیس انتظار می‌رود که همه جریئات مواجهه فرد با واقعیت را دچار دگردیسی کند. بدین منظور که یک واقعیت «خیریت» و رای جهان مادی خلق شود که با پیوند با خدای راستین قرابت داشته باشد. به لسان سوررئالیسم، گنوسیس «هاله»^۱ بر اشیاء معمولی و رخدادهایی می‌گذارد که ما -ادراک‌نشده از آنها می‌گذریم. همین خودانگیختگی که در

خود پرورش می‌یابد قرینهٔ یک وضع پایدار میل، و نه نیاز، به ادراک پُرشور و حرارت جهان است، و نه یک ملالت حاصل از عرف، روزمرگی و امور پیش‌بینی‌پذیر. اگر این جنبه‌های خلاقانه، و به‌واقع زیبایی‌شناسانهٔ برنامه‌های گنوسی رادیکال به‌دقت ترسیم گردند، آنگاه سده‌های پایانی عهد باستان، به‌جای یک تفسیر اکیدا مذهبی از آیین گنوسی که ما را به باور رهنمون می‌کند، نویدبخش یک تکانهٔ سکولار جهان‌شمول‌تر آزادی خواهد بود. گویا آیین گنوسی مستلزم ایجاد یک کوچ‌گاه برای همهٔ جنبه‌های زندگی بشر به‌واسطهٔ میل است. رویای شیر در باب یک جهان سحرانگیز به‌لحاظ زیبایی‌شناختی، و تجسم «امر شگرف»^۱ به‌شکل نارنجک‌های انفجاری که نظم و ترتیب را از جهان واقعی داده‌شده می‌زدایند، تجربه‌های گنوسی «اشراق خلسه‌آمیز»ند. اما گنوسیان «حیوان سیاسی» به‌معنای ارسطویی این کلمه نبودند. آنها شهروندان پولیس یا کاسموپولیس نبودند، بلکه اساسا شهروندان یک جهان معنوی بودند. آنها بر تجربیات درون‌سو تأکید داشتند، و نه یک تماس فعالانه با جهان اجتماعی. کاتاری، یک فرقهٔ گنوسی که در قرون وسطی شکوفا شد، برای انقراض خویش نیز برنامه داشت. طرد سرسختانهٔ امرمادی یا «هولیک»^۲ از جانب آنان_ استنکاف از بازتولید غذا_ پس‌نشستن از جهان دمیورژ به یک جهان وصف‌ناشدنی را تضمین می‌کرد، حتی اگر جنگ صلیبی آل‌بیژنی^۳ قرن سیزدهم نیز به نابودی حقیقی آنها منتهی نمی‌شد.

کمونیسیم، که به‌آسانی نمی‌تواند به انجمن‌های مخفی فروکاسته شود، از کتاب اعمال^۱ در عهد جدید و دیگر مکتوبات یهودی که مرقیون آنها را از اصول و عقاید مسیحی طرد کرده بود بهره برد. کمونیسیم چون در کوشش‌هایی جهت برقراری میراث اخلاقی خود و تفوق بر منافع شخصی و آزمندی کلیسا، مُرسلی^۲ بود، ریشه قابل‌اعتنایی در آیین گنوسی باستان نداشت. اما تاریخ پر دامنه مسیحیت_ که شرح سلسله‌مراتب عنان‌گسیخته یا مخالفان «کژآیین» مسیحیت است_ داستان یک انسجام آموزه‌ای نیست. همچنانکه کلیسا در برابر هجمهٔ رخدادهای دگرگون‌کننده سر تعظیم فرود آورد، انجمن‌های دینی بیرون از پیروان کلیسا نیز چنین کردند. در حوالی دوران لوتر و کالون_ و شاید برجسته‌تر از همه در دوران انقلاب قرن هفدهم انگلستان_ انجمن‌های کژآیین و متمرّد «قدیسان» انقلابی (لقبی که خودشان بر خودشان نهاده بودند) در صدد برآمدن اجتماع پنهانی خود را در جامعهٔ مسیحی آشکار سازند و به مرکز زیست سیاسی نقل‌مکان کنند. ما باید فعالیت‌های این قدیسان، گرایش‌های مختلف آنها، سیاست آنها و سکولاریتهٔ روبه‌رشد آنها را در فصول پیش رو مورد بررسی قرار بدهیم. رادیکال‌های پیوریتن، خاصه در جزایر بریتانیا، دیگر انجمن‌های صرف معنوی نبودند؛ آنها از «قدیسان» مذهبی به «مردان انگلیسی خدا» تبدیل شدند. انجمن‌های کژآیینی که یک زمانی مخفی بودند و واعظان مذهبی، اینک کرسی‌های پارلمان شورشی و سکوهای خطابهٔ پارلمانی را اشغال کرده بودند و در خیمه‌ها، قلعه‌ها و شوراها نظامی بهره‌مند از الگوی نوین ارتش اولیور کرامول مستقر شده بودند.

آنچه در خصوص این ورود گستردهٔ نهادهای سیاسی کژآیین مسیحی به نهادهای سیاسی واجد اهمیت است صرفاً سکولاریتهٔ پیشرفت

نیست. در دل اکثر کژآیینی‌های پیشین تئوکرات‌ها^۱ بودند و از گونه‌ای نه‌چندان بردبار، خاصه در موضوعات ناظر به عقاید دینی. فرقه‌های مختلف پیوریتن اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم هیچ علاقه‌ای به دشمنان خود نداشتند و نسبت به پیروان پاپ هیچ نیک‌خواهی‌ای روا نمی‌داشتند، هرچند که آنها در یک انجمن پروتستانی نیز بدون تشویش کنار هم نمی‌زیستند. لیکن آنها سازش‌ناپذیر بودند. بیزاری آنها از اقتدار غالباً از نفرت آنها از عقاید دینی رسمی بیشتر بود. کوشش پروتستان‌تیسیم رسمی انگلیسی (یعنی کوشش کلیسای انگلیکان به‌جهت اینکه دگراندیشان پرسپتریانی^۲ را نیز شامل شود و کوشش دگراندیشان، وقتی که تفوق پیدا کردند، برای اینکه پیوریتن‌ها را نیز دربرگیرند) بدین‌منظور که گذشته کاتولیک خود را برون کشیده و بزاداید، تقریباً به اندازه کلیسای انگلستان به‌مثابه یک کل، مشتاقانه بود. بنابراین سازش‌ناپذیری یک سنت اختلافات آتشین به‌معنای واقعی کلمه را به پیشگاه ساختار کلیسا عرضه کرد، سنتی که یک هزار سال قدمت داشت. راه و روش کلیسا پرسش‌های طوفانی‌ای پدید آورد و نهایتاً شورشیانی را در پیرامون حق شاه بر ریاست کلیسای انگلستان، حق اسقف‌ها برای مهار انجمن‌ها و آزادی انجمن‌ها در جهت اینکه پاسخگوی هیچ مرجع اقتداری در ورای دعاوی برخاسته از ندهای درونی خود نباشند، پروراند.

مسیحیت به‌واقع ناخواسته یک «سیاست» نوین را پدید آورد: یک سیاست آشکارا لیبرتارینی که غالباً ساختار آنارشی‌خواهانه داشت و به‌نحو قابل‌توجهی از محدودیت‌های نهاده‌شده بر آزادی‌های فردی رها بود. مسیحیت عرصه‌ای اخلاقی را برای یک شهروندی الهی فراهم آورد که قلمروی لیبرتارینی‌اش حتی از مفهوم آنتی‌شهروندی گسترده‌تر بود. کژآیین مسیحی، برخلاف شهروند پولیس،

1. theocrats

2. Presbyterian

باید می‌پذیرفت که فقط در برابر خدا مسئول است و بنابراین باید در شأن و مرتبت والاتر شهروندی اورشلیم نوین قرار بگیرد و نه در یک شهر زمینی. «قدیسان» با مجسم کردن خود به‌مثابه «نخبه» خدایان چه‌بسا «نخبه‌گرا» بوده‌اند، به‌ویژه وقتی که به‌سبب آزار و اذیت قرون وسطایی و دوران اوایل اصلاح دینی به محافل مخفی کژآیینان مطرود رانده شدند. اما هنگامی که اصلاحات دینی یک انگیزه فراگیر برای کنشگری اجتماعی فراهم کرد و تئوکراسی‌ها در ژنو تحت نفوذ کالون، در اسکاتلند تحت نفوذ ناکس^۱ و نهایتاً در انگلستان تحت نفوذ کرامول ظهور یافتند، پرسش‌های ناظر به ساختار اقتدارگرا یا لیبرتارین دیگر مسائل صرفاً کلیسایی نبودند. آنها به موضوعات سیاسی و اجتماعی نیز تبدیل شده بودند. ارتش برخوردار از الگوی نوین پیوریتن که سلطنت انگلستان را به زانو درآورده بود و شاه چارلز را بر سکوی اعدام قرار داد، خودش هیئتی از انجمن‌های رادیکال به‌شدت نظم‌ونسق‌یافته و غالباً پرخاشجو بود که توسط «آشوبگران» معمولی (چنانکه به‌رسم معمول نمایندگان سربازان با این نام شناخته می‌شدند) نمایندگی می‌شد، این آشوبگران در شورای نظامی در کنار ژنرال‌های ارشد می‌نشستند. آنها در کنار هم نه فقط مسائل خطومشی نظامی بلکه خطومشی سیاسی و اجتماعی را صورت‌بندی می‌کردند و بی‌محابا بر سر آن جدال می‌کردند. دست‌کم در دو مورد، نزدیک بود الیور کرامول کنترل خود را بر «قدیسان» ارتش در شورش‌های قریب‌الوقوع و تمام‌عیار از دست بدهد.

با تکثیر سازش‌ناپذیری‌ها، انجمن‌های کژآیین و مسائلی پیرامون اقتدار بر اشخاص و باورها، مسیحیت نه فقط یک دستگاه پاپی متمرکز اقتدارگرا خلق کرد، بلکه آنتی‌تزان آن را نیز ایجاد کرد: یک آنارشیسیم شبه‌مذهبی. تا قرن هفدهم و چندین نسل بعد، خاصه

در آمریکا، ساختارهای سیاسی و اجتماعی آزادی در گفتمان مسیحی در کنار مسائل ایدئولوژی دینی محوریت داشته است.



از روشنگری قرن هجدهم تا زمانه خود ما، به محقق رفتن این حوزه از گفتمان در خصوص ساختارهای آزادی همان پیامدهای تراژیکی را داشته است که سکولاریزاسیون فرد و افسون زدایی از شخصیت، که من پیش تر بدان اشاره کردم، دچار آن بوده‌اند. با سکولاریسمی که ماکیاولی، هابز، لاک، بنتام و لیبرال‌های ویکتوریایی عرضه کردند، مسائل اخلاقی لیبرالیسم به افول دچار شد. افزون بر این، همین تصور که آزادی یعنی شهروندی فعالانه به معنای پریکلسی و یونانی مآبانه آن وجود و توسعه برخی نهادهای مشخص لیبرتارینی را پیش فرض گرفته است تحت الشعاع مباحث و تحلیل‌هایی در باب موضوعات مالکیت دارایی‌ها، رموزارهای ملیت (و نیز دولت-ملت) و گرایش به هم‌تراز کردن تمرکز نهادی با عقل‌باوری اجتماعی، قرار گرفت. هابز، لاک و مارکس آشکارا دغدغه امنیت و مالکیت را داشتند، از همین رو در خصوص سرشت و نیاز به اقتدار تمرکز یافته بحثی را مطرح نکردند. انقلابیون فعال دوران مدرن کرامول، روبسپیر، باف، بلانکی، لنین و بسیاری از نام‌های آشنا از این دست متمرکزگرایان جزم‌اندیشی بودند که غالباً و رای محدوددهای جمهوری خواهی سیاسی رفتند تا شکل‌های سیاسی به شدت اقتدارگرا را بپروانند. کژآیینان مسیحی، غیر از پاسخ‌هایی که به برخی آثار شیست و سوسیالیست‌های اتوپیایی برخاسته از انقلاب فرانسه ارائه کردند، تدریجاً از سنت انقلابی به محقق فراموش‌خانه تاریخ افکنده شدند، دست کم تا زمان‌های نسبتاً متأخر. دولت-ملت معادل اجتماع^۳ نبود؛ مفهوم یک جمهوری نمایندگی با دموکراسی مستقیم پولیس

1. Babeuf

2. Blanqui

3. community

همسان نبود. خود همین مباحث پیرامون اقتدار چنان دچار کژدیسی شد که برای نسل‌های بعد قابل‌درک نبود.

انگارهٔ یک تاریخ‌تکرارشونده، که عمدتاً سرشت ادواری داشت، بینش فرجام‌شناختی آخرالزمان مسیحی را با پاداش‌های عوامانهٔ سرزمین کوکین یا دست‌کم یک اورشلیم زمینی جایگزین کرد. بر آرمان جمهوری خواهانه‌ای که در انقلاب کبیر فرانسه نشر یافت سایهٔ یک جمهوری خواهی قیصری و بناپارتی افکنده شد، امری که مورخان دوران آن را به‌منزلهٔ یک عامل ایجاد ثبات در پیش‌روی به‌سوی آزادی، و به‌ویژه به‌سوی آزادی تجارت، توجیه می‌کردند. ژاکوبن‌ها پلوتارک را چونان یک راهنمای فضایل رومی نمی‌خواندند، بلکه آن را همانند یک کتاب‌راهنمای انقلابی می‌خواندند. و شاید اثر پلوتارک به‌منزلهٔ یک منبع برای پیش‌بینی‌های انقلابی سزاوارتر از قرارداد اجتماعی روسو بود، روسویی که منبع نظریهٔ اجتماعی بود. آنها چونان انتظار ناپلئون خویش را می‌کشیدند که فرودستان روم انتظار قیصر خویش را می‌کشیدند. آنها که جهان را با معنای نوین تکرار که جایگزین تأکید مسیحیت بر یک تاریخ خطی شده بود می‌نگریستند، خود را در عسرت یافتند و سقوط جمهوری را به قضا و قدر پذیرفتند_به‌واقع در یک خلسهٔ رویاگون، اگر که انفعال شخصی روبسپیر در فاصلهٔ سقوط و اعدامش را شاهدی بر این مدعا بگیریم.

سوسیالیسم اروپایی_به‌استثنای کمون ۱۸۷۱ پاریس که همچون یک انگارهٔ آنارشی خواهانهٔ کنفدراسیونی از فرانسهٔ تحت‌ادارهٔ کمون واحد متشکل از کمون‌های تمرکززدایی‌شده فراگسترده شد_خودش را با زینت‌هایی آراست که در بهترین حالت جمهوری خواهانه بودند و در بدترین حالت دیکتاتوری مآبانه. تا پاییز ۱۹۱۷، لنین بروتوس و قیصر را در یک شخص واحد جمع کرده بود. برغم شعار «همهٔ قدرت به شوراهای» و حتی پیش‌تر از آن در تابستان همان سال «همهٔ قدرت‌ها به کمیته‌های کار»_ لنین از هر دو صورت مذکور

دست کشید و آنها را با حزب به‌مثابه یک تشکیلات دولتی جایگزین کرد.

بدین‌سان حزب ابداع ساختاری منحصر‌بفرد دوران پسا-انقلاب بود. معاصر بودن آن و تأثیرش بر زیست سیاسی ندرتا به‌درستی فهم شده است. از قرن دوازدهم به این سو، کژآیینی‌های مسیحی خانه خویش را در انجمن‌های سرّی کوچک، به‌شدت تمرکززدایی شده و شخصی و صمیمی یافتند. یک گونه تقریباً یاخته‌ای از تجمعات که به‌نحوی پرشور و حرارت واجد صمیمیت و حمایتی بود که انجمن‌های مسیحی بزرگ‌تر زمانه فاقد آن بودند.

این واحدهای شبه‌خانواده خویش را به‌طور جداگانه به یک شکل کنفدراسیونی از تعاملات در گروه‌های بزرگ‌تر سپردند، که از یاخته به یاخته این تجمعات یک هیئت سیاسی به‌راستی ارگانیک می‌توانست ایجاد شود. با هجوم اصلاحات دینی، این قبیل گروه‌ها به‌نحو فزاینده‌ای درگیر امور سکولار شدند، آنها بیشتر شبیه ارگان‌های اجتماعی عمل می‌کردند تا نهادهای دولتی یا سیاسی. جماعات برادری همچون هاتریت‌ها حتی بدیلی برای اجتماعات کمونیستی شدند، جماعاتی که درون خویش خودبسنده و کامل بودند. شاید حتی نکته برجسته‌تر این واقعیت باشد که شکل مخفی این انجمن، برغم استیلای حزب، هیچ‌گاه ناپدید نشد. این شکل مخفیانه، که خصلتی کاملاً سکولار داشت اما به‌لحاظ کوچکی، صمیمیت و فقدان تمرکز کمتر از جماعات مذکور نبود، در جنبش آنارشویستی اسپانیا به‌مثابه «گروه‌های همگرا»^۱ تداوم یافت. این جنبش با رشد اخیر سازمان‌های لیبرتارینی از اسپانیا به سرتاسر دنیا پخش شد و با ظهور چپ جدید در دهه ۱۹۶۰ نام‌های «جمعی»، «کمون» و «تعاملی» بر آن نهاده شد.

به‌خلافش، حزب یک تصویر آئینه‌ای از دولت-ملت بود و بخت‌واقبالش کاملاً به پیشرفت دولت بستگی داشت. حزب قرار

بود بسیار بزرگ باشد و توده‌های قابل‌ملاحظه‌ای از افرادی را دربربگیرد که به‌نحو بوروکراتیک در تشکیلات شخصیت‌زدایی‌شده متمرکز به هم پیوند داده شده بودند. وقتی که حزب در قدرت نبود، صرفاً همزاد محروم از ارث دستگاه دولتی بود و غالباً در همه جزئیات از او تقلید می‌کرد. وقتی حزب به قدرت رسید، به خود دولت تبدیل شد. به‌ندرت درک شده است که حزب بولشویک و حزب نازی خودشان دستگاه‌های دولتی تمام‌عیاری بودند که جای ساختارهای دولتی از-پیش-موجودی را که مصادره کرده بودند گرفتند. هیتلر کمتر از لنین درصد این نبود که از شعار مشهور مارکس که دولت نه فقط باید اشغال شود، بلکه باید در هم شکسته شود و با یک دولت نوین جایگزین شود، پیروی کند.

اما مارکس واقعیتی را درباره احزاب به‌طور کلی بیان کرد که پس از انقلاب فرانسه دیگر تازگی خود را از دست داده بود. دولت مدرن بیشتر مناسب بود «حزب-ملت» نامیده شود تا «دولت-ملت». حزب، که از بالا به سوی پایین با یک زیرساخت بوروکراتیک سازماندهی شده بود و با عضویت قوام یافته بود، دارای انعطاف‌پذیری نهادی‌ای بود که از دولت رسمی بسی بزرگ‌تر بود. به‌لحاظ ساختاری، مخزن اشکال آن دامنه‌ای از جمهوری‌های به‌تسامح ساخته‌شده تا رژیم‌های به‌شدت تمامیت‌خواه^۱ را دربرمی‌گرفت. حزب، به‌مثابه یک منبع نوآوری‌های نهادی، می‌توانست طوری شکل بیابد و قالب‌ریزی شود که اشکال سازمانی و اقتدارگرا را به‌سهولتی تولید کند که مایه رشک هر دولت رسمی‌ای باشد. و وقتی حزب در قدرت بود می‌توانست این اشکال را بخشی از دستگاه سیاسی خود قرار بدهد. در دوران خود ما، به حزب خودآیینی‌ای^۲ اعطا شده است که هیچ نهاد دولتی، از زمان فراغنه مصر تا جمهوری‌های مدرن، نظیر آن را در اختیار نداشته است. همچنانکه تاریخ بولشویسم

1.Totalitarian

2-Autonomy

روسی و فاشیسم آلمانی به‌نحوی پرفرازونشیب نشان داده است، شکل‌گیری دولت‌های اروپایی توسط احزاب آسان‌تر از شکل‌گیری احزاب توسط دولت‌هایشان بوده است.

باوجوداین، استیلای دولت-ملت، حزب، و در سال‌های اخیر، دولت به‌شدت متمرکز بوروکراتیک، فاقد واکنش‌های ایدئولوژیک نبوده است. «قدیسان» انگلیسی که حامل قدرت کرامول بودند با نهادهای به‌شدت هماهنگ یا حتی بوروکراسی‌های مرکز‌گرایی که پادشاهان مطلقهٔ قارهٔ اروپا، و شاید مهم‌تر از آن، «خودکامگی آزادی» که ژاکوبین‌ها در قرن هفدهم و هجدهم ایجاد کرده بودند، هرگز مواجه نشدند. فقط تشکیلات پاپی، یعنی یک نهاد ضعیف و نزار در دورهٔ انقلاب انگلستان، پیش‌بینی کرده بود که قرار است دستگاه‌های دولت‌گونه‌ای^۱ همچون انقلاب فرانسه ایجاد شود. پادشاهی‌های تودور^۲ و استورات^۳، گرچه بیش از دودمان‌های سلطنتی پیشین متمرکز بودند، اما همچنان قادر به پیش‌بینی جهانی که در آن دولت-ملت‌ها پیش می‌آمدند نبودند. نخستین بار در اروپا واژهٔ «قدیس» با «میهن‌پرست»^۴ جایگزین شد.

انقلاب فرانسه _نخست تحت رهبری روبسپیر و سپس تحت رهبری بناپارت_ با کین‌خواهی دولت-ملت‌های متمرکزی را ایجاد کرد. گرچه مارکس از ستمگری ارادی دولت-ملت مشعوف بود، انقلابیون کمتر شناخته‌شده درس‌های ضداقتدارگرایانهٔ چندان مثبت و واضحی برای خویش حاصل نکردند. یکی از این انقلابیون ژان وارله^۵ بود، یک خطیب مشهور خیابانی (یا ENRAGE) که در سال ۱۷۹۳ از پاکسازی وحشیانهٔ رادیکال‌های انقلابی توسط روبسپیر جان سالم

1. statelike
3. Stuart
5. Jean Varlet

2. Tudor
4. Patriot

به در برد. وارله (در تناقض کامل با معاصر مشهورش، گراکوس بابف^۱) به این نتیجه رسید که «حکومت و انقلاب ناهمسازند». این سخن، با کلیت و فراگیری‌اش، باز هم صریح‌تر از نتیجه‌گیری اعلام‌شدهٔ قدیسان رادیکال دربارهٔ دولت یا اقتدار بود. سخن وارله آنارشیمیستی بود. به‌واقع وارله در روزهای پرتبوتاب ۱۷۹۳ توسط مخالفان لیبرال‌ش آماج همین لقب قرار گرفت_همچنانکه در مورد برابری خواهان بیش از یک سده قبل‌ترش در انقلاب انگلستان این اتفاق رخ داده بود، وقتی که سندی موافق با عقاید کرامول آنها را «آنارشیمیست‌های خواهان سوئرسی کردن اوضاع»^۲ نامیده بود.

این واژه بر آن بود که معنایی وسیع‌تر را در خصوص حواشی جامعهٔ آمریکایی و اروپایی حاصل کرده و به کار ببندد. هر دوی توماس پین و جفرسون نتایجی مشابه وارله را دربارهٔ شبه‌دیکتاتوری ژاکوبن‌ها و جانشینان بناپارتیست‌شان به دست آوردند. حتی مهم‌تر از اظهارنظرهای موهن پین در خصوص حکومت، تصورات کنفدراسیونی اساسا بازسازانه‌ای بود که جفرسون در سال ۱۸۱۱ بر دستوت دوتریسی^۳ عرضه کرد. جفرسون که دغدغهٔ نیاز به اشکال فدرال نهادی در بنیاد جامعه را داشت، تیزبینانه دلایل اینکه چرا فرانسهٔ جمهوری‌خواه به‌سادگی با کودتای ناپلئون بناپارت به فرانسهٔ امپراتوری درغلتید را شناسایی کرد:

حکومت جمهوری‌خواه فرانسه بی‌هیچ نزاعی از دست رفت، زیرا که حزب «متحد و جدانشدنی»^۴ چیرگی یافت. هیچ سازمان محلی‌ای وجود نداشت که مردم بر طبق قانون در آن گرد هم بیایند، کرسی‌های دایرکتوار^۵ تقریباً خالی ماندند، نیروی نظامی کوچکی

1. Gracchus Babeuf

2. "Switzerizing Anarchists

3-Destutt de Tracy

4. Un Et Indivisible

5,Directory رژیم حاکم بر واپسین مرحلهٔ انقلاب فرانسه

برای بیرون راندن اعضای کنگره از اتاق‌هایشان و دادن سلام نظامی به رهبر کشور کافی بود.

ژاکوبن‌ها و جانشینان آنها، یعنی دایرکتوارها، با متمرکز کردن همه قدرت سیاسی در دولت ملی، کشور را از تمام کانون‌های محلی و تمرکززدایی‌شده قدرت خالی کردند. کانون‌هایی که می‌توانست مقاومت موثری در برابر پادشاهی بناپارتیست‌ها را خود بروز بدهد. جفرسون خردمندی والاتری را به انقلاب آمریکا به سبب سوگیری‌های کنفدراسیونی‌اش نسبت می‌داد، این اقدام جفرسون مسائلی را پیش آورد که ما آن را به مباحث بعدی موکول می‌کنیم. جفرسون خودش یک «آنارش‌یست خواهان سوییسی کردن اوضاع» نبود و انقلاب آمریکا شکل کانتونی کنفدراسیون سوییس را بازتولید نکرد.^۱

اما سوگیری کنفدراسیونی از میان نرفت در نوشته‌های پرودُن که او خودش را به نحو تحریک‌کننده‌ای آنارش‌یست نامیده است؛ در نوشته‌های باکونین که آنارش‌یسم را به یک جنبش مبدل ساخت؛ در نوشته‌های کروپوتکین که آنارش‌یسم را با گنجینه‌ای از سنن تاریخی غنا بخشید، یعنی با یک بینش عمل‌گرایانه به بدیل‌های فناورانه و اجتماعی عرضه شده و یک بینش خلاقانه عمدتاً برگرفته

۱. جفرسون به‌واقع بیشتر یک ویگ لیبرال بود تا یک دموکرات رادیکال، او بیشتر یک جمهوری‌خواه کلاسیک بود تا یک طرفدار تمرکززدایی. دغدغه من در اینجا انحصار مربوط به جنبه‌های فکری فلسفه سیاسی جفرسون است و نه عمل مشوش و گاه فرصت‌طلبانه او. برای یک تصحیح سودمند «اسطوره جفرسون» نگاه کنید به:

Elisha, P. Douglas, *Rebels and Democrats* (New York: Quadrangle books), pp.287-317

ایشا. پی. داگلاس، شورشیان و دموکرات‌ها (نیویورک: گوادرنگلز بوکز) صفحات. ۲۸۷-۳۱۷

۳۵۶ بوم‌شناسی آزادی؛ ظهور و ازهم‌پاشیدگی طبقات

از رابرت اوون^۱ و شارل فوریه

1. Robert Owen

از قدیسان تا فروشندگان

اما تکلیف جنبش‌های اجتماعی‌ای که این مفاهیم بسط‌یافته آزادی قرار بود بر آنها تاثیر بگذارند چه می‌شود؟ تکلیف طوایف باستانی‌ای که به آستانه «تمدن» رسیدند، فرودستان و بردگانی که مسیحیت برایشان پناه بود، انجمن‌های ناراضی از «نخبگان» و محافل سرکش‌ناپذیر «قدیسان»، عارفان و واقع‌گرایان، زاهدان و لذت‌باوران، صلح‌جویان و جنگجویان مسیحی که در صدد بودند «جهان را به زیر افکنند»، چه می‌شود؟ تاکنون من میراث آزادی را بر حسب ترقی‌اش به مثابه یک نظریه مورد کاوش قرار داده‌ام. اما این میراث به مثابه یک جنبش اجتماعی چگونه عمل می‌کند و این جنبش اجتماعی چه واکنشی در برابر آن میراث دارد و چگونه مسائلی را پیش می‌نهد که فقط به ایمان «قدیسان» مربوط نیست، بلکه در زمانه ما ناظر به اقتصاد، تکنیک و اثرات یک بازار متشکل از فروشندگان نیز هست؟ برای فهم اینکه میراث آزادی چگونه زیسته شده، و نه صرفاً اندیشیده شده، ما باید ایده‌های خود را در جریان ارزشمند واقعیت غوطه‌ور سازیم و اصالت آنها را با تجربه‌های زمینی ستم‌دیدگان تعیین کنیم.

به لحاظ تاریخی، تجلیات نخستین آزادی در قلمروی فقدان آزادی مشتمل بود بر کوشش‌های همگانی در جهت احیای حداقل‌های غیرقابل تقلیل و به‌گردش‌درآوردن ثروت‌های ایستا در معابد، کاخ‌ها و قصرهای نخبگان حاکم. «آدم‌های بزرگ»^۱ در ابتدا، جنگجویان - سالاران قبیله‌ای و بعدها نجبا و پادشاهان ممالک سکولار و همتهای روحانی‌شان_متصدیان ارزش‌های مصرف^۲ در جامعه بودند. آنها

1, Big Men

2. Use-Values

ارزش‌ها را در انباره‌ها گردآوری می‌کردند (اقدامی که تا حدودی با داستان انجیلی یوسف توجیه می‌شد) و آنها را براساس سلسله‌مراتب ارزش‌ها توزیع می‌کردند، امری که به‌نحو فزاینده بر اقتدار آنها افزود. تاریخ اولیه «تمدن» عمدتاً شرحی است بر نظارت مبسوط متصدیان یادشده بر فرآیند مولد: استقرار و عقلانی‌سازی نیروی کار، کنترل آنها بر میوه و تخصیص شخصی بخش به‌نحو فزاینده‌ای بزرگتر از فرآیند کار و محصول اجتماعی آن. اما این تاریخ همچنین شرحی است بر رازآمیزگری^۱ ثروت - اجتماعی، ثروتی که متصدیان مذکور دربر بودند تا قدرت خویش را تقویت کنند. گنجینه به‌صورت عمارت‌های پرزرق‌وبرق بزرگ با اثاثیه گران‌قیمت و جامه‌ها و جواهرآلات، آثار هنری، انباره‌های پر از محصولات، حتی امور نامحسوس از جمله معرفت و مکتوبات در نزد توده‌ها همچون تجسم همه نیروهای بدسگال عالم پدیدار شد. شمن‌ها و کشیشان با تبدیل امور دنیوی به فرا دنیوی و تبدیل اشیاء به نمادها کار خویش را به‌خوبی به سرانجام رساندند؛ آنها بدین‌وسیله خود فرآیند تعمیم که خودش باید از سلسله‌مراتب رهایی می‌یافت - استعاره فراطبیعی استحاله جوهری را از نو سامان بخشیدند. رازورمزهای باستانی به فرآیندهای ذهنی بشر هجوم آورد و آنها را به‌لحاظ معرفت‌شناختی از گنوسیسیس به یک صورت غریب عشای ربّانی درآورد: نان واقعی به «بدن» عیسی تبدیل می‌شود و شراب حقیقی به «خون» او. حتی در دوران بعید و پیشا-مسیحی عهد باستان، اشیاء واقعی‌ای که جهان نخستین سخاوتمندانه درون جامعه به گردش درمی‌آورد تا نیازهای واقعی را برآورده کند به اشیاء مقدسی^۲ تبدیل شدند که قدرت و سلسله‌مراتب را تقدیس می‌کردند. بت‌وارگی^۳ ارزش‌های مصرف از دیرباز بر بت‌وارگی ارزش‌های مبادله و نیازهای تولیدشده توسط بازار تقدم داشت.

1. Mystification

2-Sacramental

3.Fetishization

گنجینه نخبگان حاکم، که تلفیق قدرت و اقتدار رازآمیخته بود، باید زدوده می‌شد. گنجینه باید از دستان اقشار سلسله‌مراتبی که نگهبان آن بودند بیرون کشیده می‌شد. گنجینه باید در یک فرآیند دوگانه از خصلت‌های رازآمیز عاری می‌شد: نخست، با احیای آن در صورت‌های طبیعی و قابل‌فهم ارزش‌های مصرف دنیوی بدین‌منظور که خودِ اقتدار دنیوی و قابل‌مهار شود؛ دوم، با به‌گردش‌درآوردن ثروت درون جامعه به‌منظور بازیابی اصل حق انتفاع^۱. بنابراین، با چپاول، بازتوزیع یا حتی «پالودن»^۲ مالکیت با مشعل آتش‌افروزی، توده‌ها نه فقط به یک خوی مصرف‌گرایانه در قبال ثروت تمایل پیدا می‌کردند، بلکه از کارکرد نهادی ثروت به‌مثابه یک نیروی سلطه نیز رازدایی می‌کردند_به‌علاوه احیای اصل کهن حداقل‌های غیرقابل‌تقلیل و برابری نابرابرها. در این روایت سنت-بار^۳ از «بازتوزیع سیاه»^۴، ما یک کوشش عقلانی برای برانداختن رسم حفظ اشیاء به‌مثابه تجسم سلسله‌مراتب یا سلطه بر جان‌های آدمیان را می‌یابیم. این انفجار در مصادرهٔ اموال افراد، که غالباً به‌منزلهٔ یک ماموریت تاراج از سوی «شورشیان نخستین» (به‌توصیف نه‌چندان خردمندانهٔ اریک هابوسبام^۵) مطرود واقع شده است، نیاتی داشته است که به‌طرزی شگفت‌انگیز پیچیده بوده‌اند. این حوادث در سرتاسر تاریخ بارها رخ داده‌اند. حتی بینش‌های ساده‌انگار مصرف‌گرا به آزادی بُعد اجتماعی وسیع‌تری نسبت به آنچه ما عموماً گمان می‌کنیم داشته‌اند. آنها نه فقط دغدغهٔ برآوردن نیازهای آدمیان را داشته‌اند، بلکه در پی نمادزایی^۶ از قدرت و مالکیت نیز بوده‌اند.

1, The Principle Of Usufruct

2-Purifying

3-Tradition-Laden

4. Black Redistribuition

5, Eric Hobsbawm

6. desymbolization

اما آن دو معرفت‌شناسی در اینجا با هم در ستیزند. طبقات حاکم به «بازتوزیع سیاه» نه فقط با هراس شخصی و آزمندی ددمنشانه در کین‌خواهی و اکنش‌نشان داده‌اند، بلکه با وحشت‌افکنی در برابر هتک حرمت به نگاه سلسله‌مراتبی به «نظم» پاسخ داده‌اند. «بازتوزیع سیاه» نه فقط در برابر ادعای مالکانه آنها در قبال محصولات اجتماعی شورید، بلکه در برابر نگاه آنها به محصولات اجتماعی به‌مثابه یک کاسموس ادعاهای مالکانه نیز طغیان کرد. شاید نخستین سابقه‌ای که در خصوص این واکنش‌ها در اختیار داریم عجز و لابه‌یکی از اعضای این طبقات مرفه باشد که یک شورش دهقانی ناگهانی در دره نیل را در ابتدای دوران فئودالی مصر باستان (حوالی ۲۵۰۰ پیش از میلاد) بازگو می‌کند:

بنگر بدان کاخ‌ها، دیوارها برچیده شده‌اند، به صنعت‌گران نگاه کن، آنها دست از کار کشیده‌اند، دشمنان این سرزمین ابزارهای آنها را برده‌اند. نگاه کن اویی که درو می‌کند از درو هیچ نمی‌داند؛ اویی که شخم نزده اینک سیلوی خویش را پر می‌کند ... جنگ داخلی مالیاتی نمی‌پردازد ... زیرا که گنجینه بی‌درآمد به چه کار می‌آید؟ ... نگاه کن اویی که یک جفت گاو نر نداشت، اینک صاحب یک رمه شده؛ اویی که یک گاوآهن برای خویش نداشت اینک صاحب یک رمه شده. اویی که یک دانه گندم نداشت اینک صاحب سیلوی گندم شده؛ اویی که دانه‌دانه برای خویش گندم می‌آورد، اینک از سیلوی گندم فوران می‌کند.

نه فقط کاسموس ادعاها فروریخت، بلکه همراه آن دولت نیز واژگون شد: «قوانین دارالحکومه از عمارت بیرون پاشیده شدند، مردان در مکان‌های عمومی بر آن پای نهادند و فقرا در خیابان‌ها آنها را پاره کردند». جیمز بریستد^۱، که این شرح از او بود، ظریف‌بینانه اظهارنظر کرده است که این چپاول سوابق، بایگانی‌ها و قوانین مکتوب «از نگاه سازمانی مصر باستان بسی شنیع تلقی می‌شده

است، زیرا که بیرون آوردن مکتوبات و سوابق از ادارات دولتی به هدف شهادت دادن یا مشاوره دارای مقررات دقیقی بوده است». در این عمل حرمت شکنانه تباه گر، پیوندهای خونی انتقام خویش را از پیوندهای مکتوب قانونی گرفت، برابری انتقام خود را از شأن و مرتبه‌ی تقدیس شده به واسطه قوانین گرفت، حق انتفاع از عناوین و القاب اعطاشده به واسطه مالکیت بر دارایی‌ها انتقام گرفت، و حداقل غیرقابل تقلیل از حساب‌های مالیاتی و تحویل گندم به دولت، نجبا و روحانیون انتقام ستاند.

زان‌پس نشانه تقریباً هر جنگ دهقانی نه فقط بازتوزیع دارایی‌ها بود، بلکه سوزاندن بایگانی‌ها نیز بود. انگیزه چنین اعمالی ناشی از تکانه‌های انقلابی بود و نه حافظه شورشیان پیشین، که تاریخ‌شان عمدتاً سرکوب شده است. در دوره بعیدی که به کاتبان مصری تعلق داشت و خاطره زیست قبیله‌ای با ظرایف اخلاقی، حقوقی و عرفانی‌ش همچنان در واقعیت «تمدن» و واژه‌اش تراوش داشت، این اعمال کاملاً از میان نرفته بود. پیمان‌ها و ادراکات اخلاقی همچنان بر شن‌های روان دوران نخستین شناور بود و سده‌ها برای «تمدن» نیاز بود تا درون طبقه حاکم تثبیت گردد و به‌منزله گناه، انابه و ترس از تکانه‌های «آشوب‌برانگیز»ی که ناخودآگاه ستمدیدگان را فرامی‌گرفت به‌شدت درونی شود.

خاطره شورش‌های بعدی (که احتمالاً خیلی شبیه شورشی بودند که همین لختی پیش کاویده شد) چنان توسط طبقات حاکم تصاحب شد که در بهترین حالت شرحی ناقص و آلوده به ارتشا از آن بر جای مانده است. درباره همین زمانه ما می‌دانیم که دهقانان مصر باستان علیه نظام طبقاتی تثبیت‌شده پادشاهی کهن یا احتمالاً -اشراف پادشاهی میانه به‌پاخاسته‌اند و شورشی مشابه نیز در شهر سومری لاگاش^۱ رخ داده است (در مورد همین شورش بود که کریمر از معنای Amargi دچار تحیر شد اما شرح نسبتاً کاملی از آن

عرضه کرد). به‌داوری منابع آتنی، هلوت‌های^۱ سرف-گونه اسپارتی به‌کرات طغیان می‌کردند. تاریخ‌اعتشاشات این فرودستان به قدری مسئله‌آفرین بود که حتی پولیس نسبتاً خوش‌طینت آتنی همراه جمعیت برده‌ خود با بی‌اعتمادی می‌زیست. روم، خاصه در اواخر دوران جمهوری، با یک سلسله از شورش‌های بردگان و گلاادیاتورها، و از آن جمله عصیان تاریخی اسپارتاکوس (۷۳ پیش از میلاد) که پرده‌آلودترین و پرفرازونشیب‌ترین آنها بود، آشکارا بی‌ثبات شده بود. این لشکر بردگان و گلاادیاتورها که بعدها مستمندان آزاد نیز به آنها پیوستند، درگیر یک سلسله اردوکنشی‌های عظیم شد که توانست بر کامپانیا و ایتالیای جنوبی مسلط شود، پیش از آنکه توسط کراسوس و پومپه در هم شکسته شود.

باوجوداین، اختلافات طبقاتی در یونان و روم عمدتاً محدود به نزاع عوام و نجبا بر سر بازتوزیع منصفانه زمین، فسخ‌وام‌ها، برابری قضایی بیشتر در نظام رایج مالکیت و اقتدار سیاسی بود. شورش‌های شبه‌ملی‌گرایانه دامنگیر هر دو دولت-شهر شد، پس از اینکه هر دو در جستجوی مقاصد امپراتوری برآمدند. اما این اختلافات ندرتا تغییرات دیرپای اجتماعی را در داخل یا خارج شامل شد.

تنها با ظهور مسیحیت بود که جنبش سرشتی و لیبیدویی برای آزادی-نه فقط در هیئت آیین‌گنوسی، بلکه همچون یک تفسیر رادیکال از آرمان مورد قبول دوباره به‌پاخاست. حتی اجتماعات مسیحی علی‌الظاهر «راست‌کیش» این خصلت‌های هزاره‌گرایانه‌ی پُرتب‌وتاب و کمونیستی را از خود بروز دادند، خصلت‌هایی که سده‌ها جامعه غربی را برآشفته. اعمال رسولان در برابر اناجیل کلیسایی به کار گرفته شد که یکی بی‌پرده سکولار بود و دیگری به‌نحوی غامض الهی. عهد عدالت-قوانین عهد عتیق-به عهد آزادی،

آنطور که محفل مسیحیان نخستین به اجرا درآورده، و به همان نحوی که در یهودیه باستان پیش از سقوط اورشلیم وجود داشته است، دگرپرسی یافت.

پیام مخلوط مسیحیت را می‌توان در دو نظام اعتقادی موسع و به‌شدت متعارض دسته‌بندی کرد. در یک سو، یک نگاه رادیکال، کنشگرانه، کمونیستی و لیبرتارینی به زیست مسیحی وجود داشت که عمدتاً برگرفته از کلیسای یعقوبی اورشلیم بود؛ در سوی دیگر، یک نگاه محافظه‌کار، سکوت‌مشربانه، منفک از جهان مادی و سلسله‌مراتبی وجود داشت که گویا مأخوذ از کلیسای پولسی در روم بود. تفسیر رادیکال از یک زیست پاراسامنشانه و فرجام‌شناسی مسیحی چه‌بسا از حمایت شرعی بیشتری نسبت به تفسیر محافظه‌کارانه برخوردار بود، برغم اینکه کلیسای رومی چنان آشکار عهد جدید را پالوده بود تا آرمان‌های رادیکال پیشینیان یعقوبی را از آن بزداید. مسیحیتِ مُرسلی بینشی را در خصوص اجتماع اولیه معتقدان پیش نهاد که به‌وضوح با جهان رومی پیرامون سر ستیز داشت. سهم اشتراکی_کمونیسم_یکی از برجسته‌ترین این خصلت‌ها بود. بنابر کتاب اعمال رسولان، «همهٔ باورمندان با هم بودند، هر چه داشتند مشترک بود، آنها دارایی‌ها و متاع‌هایشان را فروختند، و بر حسب نیاز آدم‌ها، بین همه تقسیم کردند». گویی که انجیل برای تقویت این نگاه به زیست مسیحی سراییده است که «تمام باورمندان یک‌دل و یک‌رأی بودند، کسی دارایی خود را از آن خود نمی‌دانست، زیرا هر چه را که داشتند میان خود قسمت می‌کردند». اگر ما به‌راستی این توصیف از اجتماع مسیحیان اولیه را بی‌کم‌وکاست بپذیریم (و دلیلی نیز وجود ندارد که نباید چنین کنیم)، بنابراین نخست معتقدان نه صرفاً کمونیسم بلکه حق انتفاع را به اجرا درمی‌آورده‌اند.

کلیسای پولسی در روم این شرح مرسلی را تقویت کرد. برنابا^۱ (حوالی سال ۱۳۰)، در «نامه به مسیحیان»^۲ پیام انجیل را به یک دستور عملی تبدیل کرده است: ای معتقد راستین! تو باید «همه چیز را با همسایه‌ات در میان بگذاری» و «هیچ چیز را از آن خود ندانی». ژوستین شهید^۳ (حوالی ۱۶۵-۱۰۰) مُصَرِّب بود که رستگار است «او که عاشق راه توانگری و دارندگی است و هر آنچه را که مشترک در نزد ماست تولید می‌کند و به نیازمندان می‌بخشد». ترتولیان (حوالی ۲۳۰-۱۶۰) که پیش‌تر با «کژآیینی‌ها»^۴ی رادیکال که می‌خواستند گریبان مسیحیت را در زمانه او بدرند مواجه شده بود، تأکید داشت که «ما یک ملت همه‌شمول یعنی جهان را به رسمیت می‌شناسیم». ترتولیان سپس با اشاره به آموزه مسیحی هومانیتاس جهان‌شمول، که از عوام یا نخبگان منتخب کلیسایی متمایز بود (تمایزی که او به‌وضوح ترسیمش را ضروری می‌دانست)، اعلام کرد که مسیحیان «در ذهن و روح یکی‌اند، ما تردیدی نداریم که باید همه امتعه زمینی‌مان را میان یکدیگر تقسیم کنیم. همه چیز میان ما مشترک است جز زانمان». گرچه کلیسا با چنین توصیفات و چنین اندرزهایی بسیار محتاطانه برخورد کرد، اما این نکات را نتوانست بالکل از نظر دور بدارد. اعمال رسولان و مکتوبات آباء کلیسا که در اینجا ذکر شد به قدری مشهور بودند که نتوان آنها را سترد یا به مکتوبات مجعول فروکاست. کلیسا در مواجهه با انجیل متی نیز با مسائل مشابهی روبرو بود، انجیل متی، در تشریفات مذهبی و زبان، یهودی‌ترین مکتوب عهد جدید بود و همراه با اناجیل مرقس و لوقا جبهه‌گیری نیرومندی علیه تمایل به ثروت و اموال ابراز می‌کرد.

بینش‌های آخرالزمانی مطرح‌شده در انجیل متی، و به‌ویژه در کتاب مکاشفه، نیز اهمیتی کمتر نداشت. این بینش‌های آخرالزمانی،

1. Barnabas

2. Justin the Martyr

همراه با دیگر پیش‌گویی‌های عهد عتیق، محبوبیت بسیاری در محافل مسیحی نخستین داشتند و بسان برنامه‌هایی آتشین برای گرایش‌های «کزآیینانه» و جنبش‌های دوران اصلاح دینی طغیان کرد. انجیل متی به سبب خشم دچار کژدیسی شد. عیسی نیامده بود تا «قوانین یا انبیاء را نسخ کند ... بلکه آمده تا آنها را کامل کند». هرچند عیسی صلح‌جو بود، اما به شاگردانش هشدار می‌داد که «گمان مبرید که من آمده‌ام صلح بر زمین بیاورم، اینکه من می‌آورم صلح نیست، بلکه شمشیر است». «خائنان»، «غضبِ ملکوتی که در راه است» و «کین خواهی»، همه عبارت‌هایی هستند که غضبناک در متن به‌پا خاسته‌اند، همان‌قدر از دهان عیسی برون جسته‌اند که از دهان یحیای تعمیددهنده^۱ (شخصیتی که آشکارا از عاموس^۲ الگو گرفته بود، کسی که به تعبیر بلوخ، خدایش «پُرشور»^۳ بوده است) نیز بیرون آمده است. کتاب مکاشفه یا (به عنوان یونانی‌اش) آپوکالیپس^۴ هستهٔ هزاره‌گرایانه‌ای داشت. از نمادپردازی آتشین‌اش که بگذریم، کتاب مکاشفه پیش‌گویی کرد که در آخرالزمان، پس از رجعت عیسی، امپراتوری روم کاملاً نابود می‌شود، پارسایان از گور برمی‌خیزند و آسمان اتوپیایی بر زمین به شکل یک اورشلیم نوین مستقر می‌گردد.

در نزد مسیحیان متقدم، آخرالزمان و رجعت عیسی در هزارهٔ پس‌آیند، استعاره‌های معنوی یا رخدادهای بعید نبودند. آنها زمینی و قریب‌الوقوع بودند. توبه و انابهٔ همه‌جانبه‌ای که عیسی از شاگردانش مطالبه می‌کرد بی‌معنا بود اگر که «سریر شکوه» با وعدهٔ جزای «هزاران برابر» و پاداش «زندگانی باقی» آن سهل‌الوصول نمی‌بود. نمی‌شد انتظار داشت که سهمی که هر دو طرف این معاملهٔ کیهانی در میان گذاشته‌اند از یک سو، تحقیر و تصلیب

1. John the Baptizer

2. Amos

3. Barn Burner

4. Apocalypse- آخرالزمان

فسرده‌گر قلب و، از سوی دیگر، از دست‌دادن «خانه‌ها، برادران، خواهران، پدر، مادر، کودکان و ملک» به‌واسطهٔ یک جبران ناچیز و بعید به نتیجه برسد.

همچنین ممکن نبود که بتوان از محافل مسیحی اولیه خواست که کمتر به پیش بنگرند. نورمان کوهن^۱ خیال‌پردازی‌های محافل مسیحی در طی نخستین سده‌های آزار و اذیت را تکه‌تکه در الگویی قرار داده است که قرار بوده نصب‌العین کلیسا باشد و جنبش‌های فرجام‌شناختی انقلابی ستم‌دیدگان را برای سده‌های پیش‌رو هدایت کند. بنابر این دیدگاه:

جهان تحت سلطهٔ یک قدرت شرّ و جبار تباه‌گر بی‌حدّ و حصر است. قدرتی که، در ورای تخیلات، نه فقط انسانی بلکه اهریمنی است. جباریت این قدرت بیشتر و بیشتر شنیع خواهد شد، با وارد کردن رنج‌های طاقت‌فرسای بیشتر و بیشتر به قربانیان. تا آن ساعت نابهنگام که قدیسان خدا به پا خیزند و جبار را به زیر افکنند. آنگاه خود قدیسان، برگزیدگان، مقدسان، آنان که تا پیش از این زیر چکمه‌های ظالمان ناله سر می‌دادند، به نوبه‌ی خود سلطه بر کل زمین را به ارث خواهند برد. این فرازین‌گاه تاریخ خواهد بود؛ پادشاهی قدیسان نه فقط باشکوه بر همه‌ی پادشاهی‌های پیشین فائق خواهد آمد، بلکه هیچ وارث و خلفی نیز بر جای نخواهد گذاشت.

به این‌گونه باید تعدادی از بینش‌های مهم فرجام‌شناختی را که اساساً اتوپیاپی‌اند افزود. «قدیسان خدا» افراد پارسا و زمینی‌اند، و نه الزاماً شخصیت‌های الهی آن جهانی. یک منجی مقدس با قوای معجزه‌آسایش هدایت‌گر آنهاست. ملکوت زمینی خداوند جهان فراوانی‌ای خواهد بود که در آن، بنابه بینش لاکتانیوس^۲ (یک مبلغ مسیحی قرن چهارم):

1. Norman Cohn

2. Lactanius

زمین بدون کار آدمی تمام میوه‌ها را به عمل می‌آورد. عسل به‌فور از صخره‌ها می‌چکد، چشمه‌های شیر و شراب برون می‌تراود. وحوش جنگل خوی درندگی خویش را وامی‌نهند و رام می‌شوند. دیگر خون هیچ حیوانی به زمین نخواهد ریخت. زیرا که خداوند تمام غذاهای بی‌گزند و وافر را عرضه خواهد کرد.

پس مسیحیت، در جریان نمو تؤالمان با کافرکیشی‌های متمرّد، نه فقط درصدد بود به گاه‌شماری وسیع‌تری از قدیسان و دستاوردهای معجزه‌آسا نائل شود، بلکه در هیئتی عوامانه‌پسند در پی رسیدن به سرزمین باستانی کوکین نیز برآمد.

اما ماحصل این «پارادایم» به‌هیچ‌وجه چیزی بیش از سکوت‌مشرربی اجتماعی زاهدمنشانه نبود. سکوت‌مشرربی‌ای که برای کلیسا پروراندۀ شهدا بود و نه جنگ‌آوران. سرکوب‌شدگانی که به نخستین انجمن‌های مسیحی پیوستند خیالات خود را به‌صورت معجزه شکل دادند و نه به‌صورت مبارزات جسمانی. ذهنیت بردگان باستانی و مستمندان عامی شهری و روستایی یک نشانهٔ محوناشدنی از تسلیم و رضا بر اساس این مذهب نوین را از خود بر جای گذاشت. پندار مسیحیان نخستین از ظهور مجدد انتقام‌جویانهٔ مسیح در برابر اربابان جهان رومی چنان آشفته بود که این مسیحیان به‌واقع در یک جهان بخت و طالع می‌زیستند. ترتولیان، برای مثال، بینش غریبی را که روایت شده بود برای ما بازگو می‌کند: هر صبح به مدت چهل روز یک شهر محصور در برج و باروها در آسمان یهودیه دیده شد، این رخداد به‌وضوح حاکی از آن بود که اورشلیم آسمانی به‌زودی به زمین هبوط خواهد کرد. ظهور مجدد مسیح آشکارا نزدیک بود به‌واقع قریب‌الوقوع بود.

اما پس از دو سده انتظار منفعلانه، این قبیل تصورات معجزه‌آلود از مکاشفات از هم گسیخت. نشانه‌ای نوین در ادبیان هزاره‌گرایانه ظهور کرد. شاعر لاتینی، کومودیانوس^۱ یک مفهوم ستیزه‌جویانه‌تر

و فعالیت‌جویانه‌تر از مفهوم مندرج مکاشفات را بر اساس خشونت و یک غیرت پیکارگرانه عرضه کرد. در نزد کومودیانوس، «قدیسان» جنگ‌آورند و نه تائب و زاهد صرف. قدیسان به اذن خداوند آزادند سرکشانه تاراج و ویران کنند. پس از افت‌وخیز نبرد میان لشکریان آسمان و نیروهای مسیح دروغین، مردمان مقدس بر مردمان شرّ ظفر می‌یابند و از پاداش نامیرایی در اورشلیم نوین بهره‌مند می‌گردند. این پاداش‌های مادی تسلی‌بخش نه فقط شامل زندگانی جاودان می‌شد، بلکه رهایی از تکلف سن، نامساعد بودن اقلیم و زندگانی زاهدانه را نیز دربرمی‌گرفت. «قدیسان» می‌توانستند ازدواج کنند و فرزند داشته باشند. زمین دوباره جوان می‌شد و مقدّسان می‌توانستند از وفور مادی آن بهره‌مند گردند.

معنای دوگانهٔ این بینش‌های هزاره‌گرایانه از چشمان آباء کلیسا دور نماند. مسیحیت آگوستینی سرسختانه مذهب نو-مستقرّ را با تبدیل‌کردن آن به تمثیل‌های معنوی از خیالات هزاره‌گرایانه پالود_ترفند برجسته‌ای که کلیسا بر آن بود که مکرّر از آن در برابر هر تفسیر تحت‌اللفظی نامطلوبی بهره‌برد. در نزد آگوستین، رجعت دوبارهٔ مسیح اساساً با استقرار کلیسا محقق شده بود. مسیحیت رسمی بصیرت فردوس زمینی را به سوی آسمان رفعت بخشید و هر عدول‌کردنی از تمرکز آن جهانی را به‌مثابهٔ «کژآیینی» منکوب کرد. نه اینکه جهان زمینی به حال خویش رها شود_مسیح، و نیز کلیسا، شفاعت می‌کنند تا آن را دگرگون سازند_بلکه رجعت دوباره مسیح در آینده‌ای بعید ملغی گشت، یعنی آن هنگام که قیومیت کلیسا بر زمین و وظیفهٔ جداکردن امور مقدس از امور رستگارناپذیر تکمیل بشود.



اما رؤیاهای هزاره‌گرایانهٔ یک اورشلیم نوین ناپدید نشدند. آنها در

نهان جاری بودند و تنها به واسطه شرایط اجتماعی در حال تغییر که در لایه‌های جامعه قرون وسطی جای داشتند نمایان می‌شدند و اغلب خصلت‌های رادیکالی کسب می‌کردند. این بینش‌ها در تاریخ طویل خود به دو گونه جنبش اجتماعی منقسم گشته‌اند— زاهدمنشانه و لذت‌جویانه— دو گونه‌ای که بعدها در جریان اصلاحات دینی آشکارا با هم تلاقی کردند. پس از این دوران، آنها وارد جنبش‌های انقلابی این جهانی دوران سرمایه‌داری شدند.

جنبش‌های زاهدمنشانه، به مانند فرّق مسیحی اولیه، سخت‌گیرانه و منجی‌مآبانه بودند، اما از سکوت‌مشربی بسیار دور بودند. روش‌های آنان دیوانه‌وار آمیخته به خشونت بود و کینه‌ی‌شان عمدتاً متوجه روحانیون بود. اورشلیم نوینی را که آنها در پی آوردنش به زمین بودند، بسیاری دانش‌پژوهان «انارشستی-کمونیستی» خوانده‌اند، اصطلاحی که همواره بجا به کاربرده نشده است، اما هسته آن حقیقت است. عظیم‌ترین «کژآیینی‌ها»ی قرون وسطایی تا حدود زیادی در پیرامون این آرمان‌های آخرالزمانی اسپارتی قطبیت یافته بودند، آرمان‌هایی که ریشه‌های ایدئولوژیک‌شان در توصیف‌های آخرالزمانی از اجتماعات اولیه مسیحی دوانیده شده بود.

جنبش‌های لذت‌جویانه آشکارا به‌سوی منافع این جهانی تغییر عقیده دادند. حتی هزاره‌گرایی آنها نیز به استغراق در یک این جهان‌مندی فارغ از اخلاق تمایل داشت که شاید بیش از دیگر «کژآیینی‌ها»ی سخت‌گیرانه آن دوران مایه آنزجار بود. بعید به نظر می‌آید که گرایش‌های لذت‌جویانه قرون وسطایی تحت تاثیر ایدئولوژی‌های گنوسی باستان قرار گرفته باشند، اما برادران آزادروح گویا به اوفیتی‌های دوران پیشین شبیه بودند. اما دلیلی که برادران آزادروح را به سوی مفهوم پیچیده فضیلت مسیحی و امر جنسی بی‌قید سوق داد بیشتر همه‌خداانگاران بود تا دوگانه‌انگاران. تمایز عرفانی‌ای که مایستر اکهارت (۱۳۲۸-۱۲۶۰ میلادی) میان

یک «الوهیت»^۱ برین، دست‌نیافتنی و ناشناختنی و خداوندی که مالا مال، همه‌جا حاضر و قریب به آدمیان است قائل می‌شود به یک دوگانه‌انگاری گنوسی نزدیک است، دوگانه‌انگاری‌ای که از یک سوی خداوند متعال «بیگانه» و از سوی دیگر یک خداوند حال^۲ [درون‌باشنده] را روا می‌دارد. اما این خدای حال اکهارت یک خدای پُرشور و حرارت به شدت مسیحی شده است که در روح هر انسان به مثابه یک «خگر الهی» پدیدار می‌گردد. گرچه اکهارت و شاگردانش یقیناً خویش را کوچنده از کلیسا قلمداد نمی‌کردند، اما الهیات عرفانی او گویا مشوّق خودآیینی‌ای در عمل نیست که می‌توانست در خدمت نیازهای ایدئولوژیک محافل سرّی لذت‌جو قرار بگیرد.

قدیمی‌ترین نمونه یک «کزآیینی» زاهدمنشانه بزرگ‌مقیاس جنگ صلیبی چوپانان (یا Pastoureaux) بود که در میانه قرن سیزدهم ظهور یافت، یعنی هنگامی که جنگ‌های صلیبی عمدتاً جنبش‌های سرکوب‌شده بودند و نه ماجراجویان نظامی سرگردان و طبقات حاکم. چوپانان، که عمدتاً متشکل از جوانان غیور بودند، راه‌پیمایی در شهرهای فرانسه را آغاز کردند، آنها نخست به یهودیان حمله می‌کردند و سپس به روحانیان، که متهم بودند «چوپانان دروغین» رمه‌های آنها را می‌زدند. این جنبش از حمایت مردمی عظیمی بهره می‌برد و به یک تاخت‌وتاز پایدار به نهادهای مستقر کلیسا که قریب به طول انجامید تبدیل شد. شهرها به زور اشغال شدند، اهالی کلیساها و دیرها رانده شدند، خانه‌های بورژوازی ثروتمند به یغما رفت و حتی اقامتگاه پاپ در آوینیون توسط یکی از ستون‌های نظامی چوپانان تهدید شد. آنها نهایتاً توسط پاپ ژان بیست و دوم^۳ (کسی که بعدها اکهارت را نیز نکوهش کرد) تکفیر شدند و مورد

1. Godhead
3. John XXII

2. Immanent

هجمه بی‌رحمانه لردهای مناطق قرار گرفتند. گویا تعداد اندکی از جنبش‌های همگانی جهان قرون وسطایی توانستند هراسی بزرگتر را در میان طبقات حاکم آن دوران بیفکنند یا بنیادهای نظم اجتماعی را بیش از این صلیبی‌های چوپان به چالش بکشانند.

مشابه آلمانی چوپانان شلاق‌زنان^۱ بودند_دسته‌های بزرگ تائبان خودآزار که خودشان و دیگران را با شلاق و ترکه می‌زدند. در اینجا زاهدمنشی به حد خود-شکنجه‌گری بی‌خوشتنانه می‌رسید. این در نوع خود شاید بیشتر آموزه تن بود تا نفی آن. همچون چوپانان، تمرکز شلاق‌زنان نیز به نحو فزاینده‌ای این جهانی شد. آنها که با یک جنبش معنوی رستگاری طلبانه آغاز کردند به‌زودی به یک جنبش اجتماعی تبدیل شدند و حملات خشونت‌باری را به روحانیت و تلویحا به طبقات حاکم به‌مثابه یک کل_ترتیب دادند. دامنه ردّ مسیحیت نهادین توسط آنها فقط تا دعوی حجّیت الهی روحانیان گسترده نشده بود، بلکه حتی اعتبار تقدّس عشای ربانی را نیز دربر گرفت. محل تردید است که آیا آنها نیاز به هیچ مداخله کشیشانه‌ای میان انسان و خدا را می‌پذیرفتند یا خیر. شلاق‌زنان آشکارا بر اصلاحات دینی پیش‌دستی کردند، با طرح این ادعا که آنها مستقیماً تحت تعلیم و هدایت روح‌القدس‌اند، تصویری که در بنیان تقریباً همه ایدئولوژی‌های رادیکال اصلاحات دینی قرار داشت. بنابراین آنها تردیدی در گسستن خشونت‌بار از مراسم کلیسایی نداشتند و غضبناک علیه فرمانروایی پاپی نطق می‌کردند. منحصر کردن خصلت‌های ضدروحانیت چوپانان، شلاق‌زنان و جنبش‌های اصلاحی بعدی به کشمکش‌های آموزه‌ای یا کوشش‌های طبقات فرودست برای تاراج اموال کلیسا، برداشت به‌شدت ناصحیحی از هیئت عمیق‌تر انگیزه‌های رادیکالی‌ای است که غالباً هادی این جنبش‌ها بوده است. کلیسا در قرون وسطی چیزی بیش از یک مالک بزرگ دارایی‌ها بوده است و ثروت کلیسا

صرفاً بی‌حرمتی به التزام کلیسا به فقر نبود. کلیسا یک ساختار سلسله‌مراتبی عظیم نیز بود_واقعیت و نماد یک اقتدار سلطه‌گر. در نزد چوپانان و تائبان قرن سیزدهم_به‌واقع در نزد متفکران در دانشگاه‌های نوین، بورژواها در شهرهای نوین و حتی پرولتاریای نوظهور در لاولندز^۱ [واقع در جنوب شرقی اسکاتلند] و شمال ایتالیا_ ادعای کلیسا مبنی بر پُل زدن بر شکاف ژرفی که میان افراد معمولی و خداوند گشوده شده است، وهن بشارت مسیحیت بود که بر باطنیت، فردیت و پذیرش تلویحی دسترسی هر روح به خداوند تاکید داشت. روحانیان مسیحی، کمتر از کاهنان کافرکیش پیش از خود، خود را واسطهٔ میان انسان و اله نمی‌دانستند_روحانیان تائبان تماسِ جماعت با خداوند بودند.

اما شورشیان معنوی و ضدروحانی زمانه گویا عقیده‌ای شبیه به عقاید مدرن داشتند، نمی‌توان انکار کرد که نزاع آنها با کلیسا واجد یک بُعد آنارشی خواهانهٔ به‌غایت دست‌کم گرفته‌شده بود. همهٔ جنبش‌های ضدروحانی زمانی برای خلع روحانیت از ایفای نقش وکالت بشر در قبال ملکوت معنوی، با خود مفهوم نمایندگی و انگار اهلیت انسان در ادارهٔ امور معنوی‌اش دریافت‌اند. اینکه ثروت کلیسا یک مغناطیس کشندهٔ فوق‌العاده بود و تزویر اخلاقی‌اش منبع خشم عامه بود، واقعیت‌های اجتماعی غیرقابل انکاری بودند که بارها نمایان شدند. اما کلیسا یک چالش سیاسی نیز بود. سلسله‌مراتب آن در نزد ذهن پیشاصنعتی مایهٔ رنجش بود، زیرا که آزادی فرد به‌جهت مشارکت مستقیم در ملکوت معنوی، اتصال بدون واسطه به خداوند و مشارکت در یک دموکراسی مستقیم ناظر به امور ایمان (یک «مُلک انبیاء»^۲، آن‌طور که کریستوفر هیل^۳ اجتماعات رادیکال انقلاب انگلستان را نامیده است) را به چالش می‌کشید.

1.The Lowlands

2.Nation Of Prophets

3.Christopher Hill

کلیسا، به‌واقع، ادعای اهل‌یت جماعات را به رسمیت نمی‌شناخت. کلیسا صاحب یک سلطنت بود و نه یک اجتماع، یک دولت و نه یک پولیس. هم لردهای روحانی و هم لردهای غیرروحانی بر این عقیده بودند که جنبش‌های ضدروحانی به‌آسانی می‌توانند به طغیان‌های مدنی مبدل گردند و چنین طغیان‌هایی غالباً در پی آشوب‌های دینی می‌آیند. اندکی پس از جنبش چوپانان، شورش‌های مکرر کارگران فلاندری^۱ علیه اشراف تجاری شهرهای لاولند در پی آمد. «کژآیینی» لولارد^۲ در انگلستان و «کژآیینی» لوتری در آلمان مقدم بر شورش‌های کارگری در هر دو کشور بودند. تقریباً تا زمان‌های اخیر آشوب‌های دینی غالباً طلیعه آشوب‌های اجتماعی بود. اختلافات دینی گسترده مستقیماً انقلاب دهه ۱۶۴۰ انگلستان را تغذیه می‌کرد و تاثیر بیداری‌بخش عظیمی بر انقلاب ۱۷۷۰ آمریکا داشت.

بنابراین هم چوپانان و هم شلاق‌زنان، پیشگامان اروپایی شورش دهقانی سال ۱۳۸۱ انگلستان و توصیه‌های جان بال^۳، یکی از رهبران (ولو رهبری نسبتاً کوچک) بودند. خود شورش به‌لحاظ اقتصادی اهداف محدودی داشت: دهقانان در برابر به‌بردگی گرفتن‌شان و سقف‌های درآمدی متصلبی که بر آنها تحمیل شده بود مقاومت می‌کردند. اما به‌لحاظ اجتماعی مردمان قرن چهاردهم به برابری و آزادی چونان رسوم بعید یک عصر زرین و یک امر بازنایافتنی مدفون در گذشته نمی‌اندیشیدند. بلکه آنان این آرمان‌ها را حق‌های از پیش مقدرشده‌ای ادراک می‌کردند که بشریت می‌توانست در آینده‌ای نزدیک امید نیل به آن را داشته باشد.

سرنوشت شورش دهقانان انگلیسی_موفقیت‌های موقتی آنها و شکست‌شان به دستان خائن پادشاهان_ موضوع تفصیل‌های

1.Flemish
3.John Ball

2. Lollards

تاریخی است. آنچه در اینجا واجد اهمیت است، گرایش کلی خطابه‌های بال و دیگر هم‌قطاران‌ش است که پیش از شورش، و در میانه آن، برای دهقانان ایراد شده است. به‌زعم فرواسار^۱، که وقایع شورش را از یک منظر اشرافیت‌سالار روایت کرده است، بال بر حق همه آدمیان به دست‌یابی به عدالت اجتماعی و وسایل تأمین معاش تأکید داشت. اگر همگان «از تبار یک پدر و یک مادر، یعنی آدم و حوایند، چگونه اربابان می‌توانند بگویند یا ثابت کنند که آنها از ما ارباب‌تر هستند_جز اینکه ما را وادار کنند زمین را حفر کنیم و زراعت کنیم و آنها در آنچه ما تولید کرده‌ایم اسراف کنند؟» این پرسشی آتشین بود که باید در سرتاسر سرزمین رسوخ می‌کرد، و نیز در روح (ولو نه در اهداف) شورش‌های دهقانی انگلیسی و طغیان‌های اروپای قاره‌ای که بعدها در پی آمد. هجمه بال به بی‌عدالتی‌هایی که بر سر رعایای انگلیسی فرود می‌آمد محدود به توسل به مأموریت تبدیل به-آیین-شده تاراج نبود که خصیصه بسیاری از جنبش‌های پیشین بود. او یک «بازتوزیع سیاه» رادیکال‌تر و همه‌شمول‌تر را مطالبه می‌کرد: وضعی که در آن «همه‌چیز مشترک باشد و در آن نه نجیب‌زاده‌ای باشد و نه رعیتی، بلکه همه در یک شرایط قرار بگیریم».

این آرمان‌های اجتماعی در تابوری‌های بوهمیایی^۲ به حدّ اعلای خود نائل شد، جنبشی که با شورش دهقانان انگلیسی در یک قرن، یا تقریباً اندکی پس از آن، ظاهر شد. تابوری‌ها شعبه‌ای از شبه‌پروتستان‌های هوسی^۳ بودند که در سال ۱۴۱۹ در پراگ علیه فرمانروایی آلمانی‌ها و فرمانروایی پاپی قیام کردند. برای نزدیک به دو دهه هوسی‌ها در برابر ارتش‌های کاتولیک امپراتور زیگموند^۴ و

1.Froissart
3.Hussites

2. Tabcirites Of Bohemi
4.Sigismund

نیروهای ترکیبی امپراتوری مقدس روم مقاومت موفقیت‌آمیز داشتند. اما تابوری‌های افراطی به کمونیست‌بودن در آرمان‌های اجتماعی - اذعان داشتند. آنها با گسیل‌داشتن ارتش‌های خود از شهر تازه‌تاسیس تابور^۱ (برگرفته از کوهی که در آن سیمای مسیح دچار دگرگونی شد) و طرح درخواست‌های خویش، نه فقط لغو مالیات‌ها، دیون، اجاره‌ها و تعرفه‌ها را مطالبه کردند، بلکه الغای همه دارایی‌های خصوصی را نیز خواستار بودند. کنت رکس‌روث^۲ در شرح ژرف‌نگرانه‌اش بر جنبش‌های اشتراکی گذشته، آنها را این‌چنین توصیف کرده است:

هزاره‌گرایان افراطی در تاریخ دگراندیشی تا به اکنون پیکار جوت‌ترین جنبش‌ها بودند. آنها معتقد بودند که ظهور مجدد عیسی (در جامه‌ای مبدل در هیئت یک یاغی) و انهدام جهان شرّ تقریباً در شرف وقوع است، نخست قرار بود در ۱۴۲۰ این رخدادها واقع شوند، سپس وقتی این تاریخ گذشت، پیش‌بینی وقوع آنها بیش از چند سال به تاخیر نیفتاد.

شیوه نوین اداره امور بنا بود که بسیار خونین باشد: «وظیفه برادری قدیسان است که به‌منظور مهیاساختن ظهور ملکوت الهی شمشیرهایشان را در خون تبه‌کاران بخیسانند، و به‌واقع، دست‌ان خود را در آن بشویند». متعاقب این تعمیم خونین (پنداره‌ای که به نزد جان بال و دیگر هزاره‌گرایان نیز بیگانه نبود)، «عیسی بر بالای کوه پدیدار می‌شود و ظهور ملکوت الهی را با ضیافت عظیم نجات همه مومنان گرامی می‌دارد».

برغم تعهد شورمندانه آنها به خون و بزم‌های عمومی، تابوری‌ها عمدتاً زاهدمنش بودند. اما همچون بسیاری رادیکال‌های جوینده اصلاحات، بنا به اعتقاد به وحدت کلیساها، با هزاره‌گرایان لذت‌جو آمیخته شده بودند. لذت‌جویان بعدها از تابور رانده شدند و فرقه

1. Tabor

2. Kenneth Rexroth

بدنام‌آدامیت را تشکیل دادند که به‌واقع پژواکی از یک خوی هزاره‌گرایانه بسیار متفاوت بود. هر دو گرایش، در حقیقت، بنا به اذعان خودشان آنارشی‌خواهانه بودند: قوانین باید لغو می‌شدند، برگزیدگان از نامیرایی متنعم می‌شدند و ظهور مجدد عیسی جهانی با وفور مادی را خلق می‌کرد که عاری از مشقت و درد بود، حتی در زایمان. همهٔ اقتدارهای انسانی باید با اجتماع افراد آزاد جایگزین شود که در آن «هیچ‌کس نباید زیردست دیگری باشد». رکس‌روث به تمجید از اجتماع اشتراکی تابوری زیرکانه یادآور می‌شود:

اگر در یک مملکت سوسیالیسم محکوم به کژدیدی و کژکاری شود، کمونیسم در یک شهر در هر مدت زمانی محال خواهد بود. جامعهٔ پادگانی دیر یا زود ضعیف خواهد شد، اما جهان بیرون چنین نخواهد شد. جهان بیرون به انتظار می‌ایستد و شاید در دوران‌های صلح قوی‌تر نیز باشد. تابور هرگز قادر نشد کمونیسم عوام‌پسندانهٔ مصرف را با یک کمونیسم سازمان‌یافته و برنامه‌ریزی‌شدهٔ تولید تعادل بخشد، و حتی نتوانست میان اجتماعات اشتراکی شهرها و اجتماعات اشتراک روستاها کالا مبادله کند.

از قرار معلوم، تابور و کل نهضت ملی بوهیمیان توسط زیگموند درهم‌کوفته‌شد، «این کمونیسم دهقانی هوتریت‌ها^۱ و برادران^۲ بود که باقی ماند». آنها در معیت ما باقی‌اند، به‌مانند محله‌های مذهبی‌ای که همچنان سنن و زبان اصلاح‌جویانهٔ خود را چونان یک میراث باستانی از یک جهان گمشدهٔ دیرین حفظ کرده‌اند. اما جنبش‌های اشتراکی مسیحی با ظهور اصلاحات دینی ناپدید نشدند. این جنبش‌ها دوباره در انقلاب انگلستان در اواخر دههٔ ۱۶۴۰ و اوایل دههٔ ۱۶۵۰ به‌ویژه در شمال و غرب انگلستان به‌تعبیر اعضای پارلمان «کناف تاریک سرزمین» ظاهر شدند. یک گونهٔ مدرن از «آدمیان بی‌سرور و سالار» همانند هزارهٔ پیشین

1.Hutterites

2.Brethren

که آرخیلوخوس^۱ در آن زندگی می‌کرد. آنها عمدتاً بی‌خانمان و سالکانه زیست می‌کردند. آنها با تأکیدشان بر تفاسیر شخصی از متون مقدس، بیزار از اقتدار مدنی و کلیسایی و «دموکراسی اجتماعی انبیا»^۲ یک معنای قوی از اجتماع معنوی را در مناطقی که هواخواهان پارلمان^۳ تقریباً ترک کرده بودند پروراندند. در اینجا ما کواکرهای^۴ نخستین، خانواده‌گرایان^۵، پویندگان^۶، هواخواهان سلطنت پنجم^۷ را می‌یابیم که برخی از آنها به‌واقع در جریان شورش‌های مسلحانه علیه تصدی محافظه‌کارانه کرامول بر انقلابی که او هرگز آغازش نکرده بود به‌پاخاستند. فقط وقتی که جهان به‌واسطه انقلاب دچار آشوب شد، جنبش‌های فرجام‌شناسانه به‌کلی ناپدید گشتند یا به شکل فرق و جوامع مهارپذیر درآمدند. تعریف‌های پُردامنه از آزادی که گنوسی‌های پیرو مرقیون مطرح کرده بودند و توسط کمونیست‌های زاهدمنشی همچون تابوری‌ها به عمل درآمده بود، به ایدئولوژی‌های به‌شدت سکولار و به‌لحاظ عقلانی نظم‌ونسق‌یافته دگردیسی سراسری یافت (که غالباً این دگردیسی با فرسایش قابل توجهی همراه بود). امروزه ما عقاید آنها را تحت نام‌های متفاوتی مشتاقانه مورد بحث قرار می‌دهیم، اما به‌ندرت از تبار آنها، و به‌میزانی که بر نظریه‌ها و عمل ما تقدم داشته‌اند، آگاهییم. نامورترین جنبش‌های رادیکال در انقلاب انگلستان به اوج خود رسیدند، سپس دامنه هزاره‌گرایانه خود را به‌شدت محدود کردند. آنها به سازمان‌های ارائه‌ی خدمات مهرورزانه، همچون

1. Archilochus

2. Social Democracy Of Prophets

3. The Parliamentarians

4. Quakers

5. The Familialists

6. The Seekers

7. The Fifth Monarchy Men

انجمن دوستان^۱ (کواکرها)، تبدیل شدند که غالباً از خاستگاه آتشین و غالباً خشونت‌آمیز هزاره‌گرایانه خود اطلاع کمی داشتند.

در ایام اصلاحات دینی، اکثر جنبش‌های هزاره‌گرایانه ذیل سرواژه «آناپتیسیم» دسته‌بندی می‌شدند، دکترین ساده‌ای که تعمیم در کودکی را ردّ می‌کرد، بر این اساس نسبتاً مقبول که فقط افراد بزرگسال می‌توانند ظرایف ندای مسیح را درک کنند. اما در نزد طبقات حاکم آن دوران، از جمله بسیاری از پروتستان‌های تغییر‌گریز، واژه آناپتیسیم، همچون واژه امروزی آنارشیسم، بیشتر به‌مثابه یک نماد ناپسند برای یک ننگ عمومی به کار می‌رفت تا به‌عنوان هیئتی از ایده‌های اصیل. این واژه به‌نحوی بی‌سامان برای دربرگرفتن این قبیل جنبش‌های به‌شدت ناهمخوان اجتماعی و دینی نظیر ملی‌گرایان بوهمیایی در پراگ، هزاره‌گرایان شیدازده تابوری و حتی شعب مجنون عنان‌گسیخته‌شان، یعنی فرق آدامیت یا هوتریت، مورد استفاده قرار می‌گرفت.

انصاف حکم می‌کند که بگوییم ابداً هیچ‌کدام از بنیان‌گذاران یا نوّاب اولیه آناپتیسیم از سعادت شهادت مضایقه نکردند. از آن‌رو که آنان هزاره‌گرایان واقعی بودند، همه آناپتیسیت‌ها، حقیقی و موهوم، به‌واسطه مغاک ایدئولوژیک دین کاملاً از زمانه ما منفک بودند: «ظهور مجدد عیسی»، قوای معجزه‌آمیز مسیح و گرایش‌های تئوکراتیک که غالباً یک سلسله‌مراتب منجی‌جویانه را جایگزین سلسله‌مراتب فرجام‌شناختی کرد. به‌واقع بسیاری از این هزاره‌گرایان به‌هیچ‌وجه کمونیست نبودند، یا در بهترین حالت کمونیسم‌شان رقیق بود.

اما از این تلاطم باورهای به‌شدت ناهمسان مستقل، اما غالباً متعارض یا متلاقی، شخصیتی ظاهر شد که بر روی شکاف ژرف میان کمونیسم دینی و سکولار پل زد. جرارد وینستانلی^۲ که شاید

1. The Society Of Friends

2 , Gerrard Winstanley

بیشتر در مقام رهبر و نظریه‌پرداز جنبش حفران شهره بود. جنبش حفران گروه کوچکی از کمونیست‌های کشاورز بودند

که در ۱۶۹۴ کوشیدند زمین‌های «آزاد» یا بایر تپه سنت جورج^۱ در نزدیکی لندن را به زیر کشت ببرند. به‌واقع، این تلاش‌ها که کوشش‌های سرمشق‌گون ترویج آرمان‌های جامعه اشتراکی قلمداد گشته‌اند، در زمانه آنها نادیده گرفته شد. آنچه به‌واقع جنبش حفران را در شمار جنبش‌های رادیکال تاریخ قرار داد، نوشتارهای کوچک وینستانی بود، این نوشته‌ها سال‌ها پس از اینکه خود او به تاریخ پیوست بیشترین مقبولیت را حاصل کردند.

همچنانکه رکس‌روث به‌دقت تأکید کرده است: «همه گرایش‌های اصلاحات دینی رادیکال» و می‌توان افزود، اکثر جنبش‌های هزاره‌گرای دوران‌های اولیه «گویا با هم در وینستانی جریان یافته بودند، به هم آمیخته بودند و سکولاریزه شده بودند و به یک ایدئولوژی، و نه یک الهیات، تبدیل شده بودند». وینستانی همچون تابوری‌ها یک کمونیست نظامی نبود. او یک صلح‌طلب متعهد بود، و تا آنجا که ما می‌دانیم، تا آخر عمرش نیز صلح‌طلب ماند. او همچون آدمیت‌ها لذت‌جو نیز نبود، او به یک فهم اکیدا زاهدمنشانه از یک زیست‌نیکوکارانه تعهد داشت. اما نظرات وی آشکارا همه‌خدانگارانه شد. او حتی نسبت به هر تصور انسان‌واری از خداوند خصومت ورزید. طبیعت‌گرایی او را به نظریه اجتماعی روشنگری بسیار نزدیک کرد: «شناختن اسرار طبیعت شناخت کار خداوند است». انکار بهشت و دوزخ ماورای طبیعی از سوی او، به‌مثابه یک «عجب غریب»، او را چندین قرن زودتر برجسته و نمایان کرد. او نه فقط بر لزوم «دارایی اشتراکی» تأکید داشت، بلکه بر حق انتفاع هم مصر بود. او اعلام داشت که «زمین با همه ثمرات

1.St. George

ذرتش، احشامش و نظایر آن‌اش خلق شده تا یک انبار عمومی برای معیشت باشد، هم برای دوست هم برای دشمن، بی‌هیچ استثنائی». این سخنان صرفاً متهوّرانه نیست، بلکه عمیقاً متاملانه است. خرد «خالق بزرگ»ی است که «زمین را خزانه‌ای مشترک ساخته است» و آنارشی (به‌معنای تحت‌اللفظی «فقدان حکم‌رانی») سرشت نخستین آن بوده است زیرا «در آغاز، سخنی گفته نشد دایر بر اینکه هیچ شاخه‌ای از آدمیان باید بر دیگران حکم براند». سرانجام، این آرمان‌های لیبرتارینی و کمونیستی گرفتار مواجهه تلخ وینستانی با وضعیت ضدانقلابی پس از فروپاشی جنبش برابرسازان^۱ در سال ۱۶۴۹ و واکنش کرامول به آن شد. قانون آزادی در یک عرصه یا احیای نهاد راستین اجرای قانون^۲ در ۱۶۵۲ نوشته شد، اثری که از پیامدهای انقلاب افسون‌زدایی می‌کرد. ناکامی مساعی جنبش حفاران یا دقیق‌تر، بی‌اعتنایی عمومی‌ای که حفاران با آن مواجه شدند انتظارات بالای وینستانی را دگرگون کرد. «نهاد راستین اجرای قانون» یک دموکراسی نمایندگی بود، و نه یک دموکراسی مستقیم، بیشتر کیفی بود تا پاداش‌دهنده، بیشتر متمرکز بود و به‌نحوی نا‌ضرور بیشتر ساختارمند بود تا لیبرتارین. شاید این بینش از ابتدا با او بوده است، اما با برخی آراء پیشین و عام‌تر وی بر سر ستیز بوده است. کار وی سرانجام با امید خاتمه نیافت. اندکی از سطور شعری که او با آن رساله کوچکش را خاتمه داده است، به یادماندنی‌تر و تاثیرگذارتر است: حقیقت در نور متجلی می‌گردد، کذب در قدرت فرمان می‌راند.

هر ساعت مایهٔ رنجش است نگرستن بر احوال این‌ها.

ای معرفت، از چه روی آمده‌ای، از بهر گزند یا از بهر شفا؟

من در طلب تو نیامدم تا مرا به دام افکنی.

1. The Levellers

2. Law of Freedom in a Platform or, True Magistracy Restored.

آنجا که معرفت افزون گردد، اندوه متکثر می‌گردد،
چه آدمی این همه نیرنگ عظیم را در جهانی که تو در آن آرمیده‌ای
خواهد دید ...

ای مرگ کجایی؟ از خویش خبری نمی‌دهی؟
من از تو نمی‌هراسم، تو رفیق دل‌بند منی.
بیا و این تن را فراگیر، بیا تنم را چهار پاره کن،
من دگرباره در یک پاره سکنی خواهم گزید و در آرامش خواهم
آرمید.

زان‌پس ویستانلی در فراموشی محو شد، فراموشی‌ای که خود انقلاب
را نیز عاقبت بلعید. اما او بیش از بسیاری از حامیان این قبیل
دیدگاه‌ها، از آیندگان «گل‌های یادبودِ عصیانِ بدفرجام» دریافت
کرد.



گرایش لذت‌جویانه در هزاره‌گرایی قرون وسطایی، همچون گرایش
اوفیتی‌های گنوسی، رایحه‌ای از اشتیاق به خودآیینی شخصی
را همراه خود داشت. انجمن‌های سَرّی قرون وسطایی بالاجبار
فردگرایانه بودند و تقریباً به‌طور کامل از ارزش‌های پدرمحورانه رها
بودند. پیام قدرتمند مسیحیت مبنی بر تقدس فرد در نگاه خداوند،
ارزش‌والای شخصیت و روح در آن و تأکیدش بر یک سرشت انسانی
جهان‌شمول معنایی از فردیت و آزادی را پدید آورد که به‌سهولت
خصم سلسله‌مراتب و جزم روحانیان شد. در طی قرن دوازدهم و
سیزدهم، انواع گوناگونی از فرق به‌شدت رادیکال از اعماق انبان
سحرآمیز ایده‌های مسیحی ظاهر شد. برخی، همچون [برادران]

آزادروح، به‌صراحت رادیکال بودند. دیگران، همچون بگوئین‌ها و بگاردها^۱ کمتر صراحت داشتند. این فرق که در شبکه‌های سرّی و نظم‌وسامانی سکولار تبلور یافتند ایده‌هایی را پروراندند که کلیسا را به‌شدت به دردسر انداخت و به تقابل شدید با ماحصل آموزه‌های خویش کشاند.

شاید مهمترین معضل ایدئولوژیکی که کلیسا ناگزیر بود با آن مواجه شود برآمدن یک جنبش فلسفی همه‌خداانگارانۀ وسیع بود. هزار سال پیش‌تر، آیین گنوسی این پرسش را مطرح کرد که چگونه یک خدای «راستین» توانست یک جهان معصیت‌آلود رنج‌آور را خلق کند. نظریه‌پردازان گنوسی به این پرسش تحیر‌آور نه فقط با استوار کردن پاسخ خویش بر «گناه نخستین» و انسانیت هیبوط کرده جواب دادند، بلکه به خلق دو خدا نیز همت گماشتند: یک خدای متعال «خیر»، خداوندی «بیگانه» که فرزندش عیسی برای رستگاری جهان آمد، و یک خدای خطاکار «دادگر» صغیر که جهان مادی را از آنچه «انفاس»^۲ خالص معنوی از مصونیتش بهره‌مند بودند آفرید. اگر که گناه و هر آنچه هیبوط یافته در مدار گنوسی ایده‌ها یافت می‌شد، اساساً به خالق نسبت داده می‌شد و نه به انسان. و نبوغ گنوسی این بود که مفهوم امر ناقص را درون قلمروی صغیر «دادگری» جای داد_ آنجا که قاعده هم‌ارزی و قانون عمل متقابل رواج دارد_ به‌جای اینکه آن را در قلمروی اخلاق که خیر «هنجار» است بنشانند.

به‌خلافش، همه‌خداانگاری قرون‌وسطایی کوشید یک روایت دوگانه‌انگارانۀ از فضیلت را در چشم‌اندازی واحد عرضه کند، همه‌خداانگاری در پی نائل‌شدن به یک وحدت شخصی عرفانی با «واحد» عظما، یعنی تجسم «خیر»، است. این چشم‌انداز در تقابل آشکار با دوگانه‌انگاری گنوسی و مسیحی قرار داشت و به‌واقع

The Beghards And Beguines

2. Pneumatics

به فهم اسپینوزایی و یهودی‌تر از یک جوهر «خدای‌گونه» سوق داده شد. در قرن سیزدهم میلادی، عارفانی چون دیوید دینانی^۱ و آمائوری^۲ مدعی بودند که ماده و ذهن با خدا این‌همان‌اند به‌واقع هر چیزی می‌توانست در هیئت خدا وحدت یابد. شیوع این ایده‌ها در نزد مردمان عادی در پاریس و استراسبورگ فرق متعددی همچون روح نوبین^۳، خواهران بگوئین و برادران بگارد، و زبانزدتر از همه، برادران آزادروح را پدید آورد. به نزد این فرق، انسان از جوهری الهی تشکیل یافته بود، پس می‌توانست وارد ارتباط مستقیم با خدا شود. یک چنین دیدگاهی نه فقط نیاز به مداخله فرجام‌شناختی میان انسان و خدا را به چالش کشید، بلکه به مریدان یک حس وجد از آزادی شخصی را می‌بخشید، وجدی که می‌توانست برچیدن همه محدودیت‌های دنیوی از رفتار انسان را توجیه کند و راهی به یک آزادی اخلاقی بی‌حدوحصر بگشاید.

«دیر»ها و «صومعه»های سکولار که اینک در سرتاسر لاولندز، فرانسه، آلمان و شمال ایتالیا تکثیر شدند، ادعای هم‌زیستی با هم‌تاهای فرجام‌شناختی‌شان را مطرح کردند. شاید قدیمی‌ترین این نهادهای غیرکلیسایی، یعنی خواهران بگوئین و برادران بگارد، جدی‌ترین تهدید برای اقتدار کلیسا بودند. جنگ‌ها و بیماری‌های مسری شمار زیادی از افراد «بی‌سرور و سالار» پدید آورد که اکثر آنها مجبور بودند با تکدی‌گری و ارتکاب جرایم زیست کنند. یک گروه مذهبی کمتر شناخته‌شده به نام لمبرت^۴ از سر خیرخواهی یا علاقه، از آنها برای انجام «کارهای خیر» ثبت‌نام کرد، آنها زنان را در گروه‌های خدمت راهب‌وار جمع‌آوری کردند بگوئین‌ها. در این گروه‌ها از آنها انتظار می‌رفت خود را وقف فعالیت‌های خیریه کنند. بسیاری مردان بی‌خانمان و بی‌قیدوآزاد نیز از آنها

1. David Of Dinant

2. Amauri

3. The New Spirit

4. The Lambert

تقلید کردند_همچون بگاردها. آنها یک شبکه نظیر از مردان را شکل دادند که با زنان یادشده همکاری می‌کردند. سرگذشت این دو نهاد غیر کلیسایی، که خاستگاه‌شان از تخصص روحانیان بود، به‌شدت خفت‌بار بود. کلیسا و گروه‌های عامی غیر کلیسایی در منابع درآمدی خیریه رقابت داشتند، آنها به‌نحو گریزناپذیری با هم وارد ستیزی شدید شدند. عاقبت کلیسا علیه این نهادها وارد عمل شد. در سال ۱۳۱۱، این نهادهای غیر کلیسایی توسط شورای وین طرد شدند و تا حدود زیادی توسط لردهای منطقه‌ای و کلیسایی پراکنده شدند، هرچند که برخی مهمان‌خانه‌های بگوئین به‌شکل نوانخانه‌های خیریه بر جای ماندند.

اما بسیاری از بگوئین‌ها و بگاردها در یک «کژآیینی» نوین_یعنی برادران آزادروح_جذب شدند. توماس کاتساروس^۱ و ناتانائل کاپلان^۲ در شرح‌شان بر عرفان غربی، این مطلب را که چگونه این -«کژآیینی» با «نرخ مهبیی» رشد کرد و موجبات تشکیل شورای وین را به بار آورد به بحث گذاشتند. در نزد کلیسا، عاقبت مریدان آزادروح، اگر که تجسم شیطان‌پرستی نبود، عاقبت کژآیینان نبود. به‌هرروی، برادران آزادروح به‌نحو چاره‌ناپذیری با راست‌کیشی مسیحی بر سر ستیز بودند.

بنا به تلخیص روشن‌گرانه جفری. بی. راسل^۳، برادران آزادروح «یک گروه نه‌چندان مستحکم از فرقی را در طی قرن سیزدهم و چهاردهم ایجاد کردند، خاصه در آیین‌لند و آلمان مرکزی». راسل معتقد بود که «کژآیینی» مذکور در شهرهایی مستقر بود «که در آن اعیان بورژوا عنان امور را در دست داشتند و صنعت‌گران درگیر در فرآیند اثبات حقوقشان در برابر اعیان بودند». دوره‌ای که در آن این «کژآیینی» رونق گرفت، شاهد یکی از گسترده‌ترین ستیزهای

1.Thomas Katsaros

2.Nathaniel Kaplan

3.Jeffrey B. Russell

طبقاتی میان اشراف سوداگر و طبقه صنعت‌گران بود، به‌ویژه در فلاندرز. اما راسل به‌درستی خاطرنشان می‌کند که «تعمیم‌دادن طبقه اجتماعی برادران [آزادروح] محال است». به عقیده یکی از راویان، «آنها شامل راهبان، کشیشان و افراد متاهل می‌شدند، دیگری آنها را زغال‌سازان، آهنگران و خوک‌چرانان توصیف می‌کند، حال آنکه دیگری اشاره می‌کند که آنان مردانی زمخت و بی‌سواد بودند». لیکن، راسل برای ما یادآور می‌شود که مورخان مارکسیست میل دارند

در خصوص عناصر پیکار طبقاتی اغراق کنند، اما آموزه‌های برادران [آزادروح] آشکارا حاکی از این است که اعتراضات اجتماعی در کار بوده است. برای مثال، آنها معتقد بودند که یک ندیمه یا یک رعیت می‌تواند اموال اربابش را بی‌اذن او به فروش برساند. اینکه لزومی ندارد عشریه به کلیسا پرداخته شود نیز آموزه‌ای است که بر امری بیش از ناخشنودی‌های صریح الهیاتی حکایت دارد.

اما آنجا یقیناً یک آموزه اخلاقی رادیکال یا یک آموزه «فارغ از اخلاق» به معنای گنوسی آن وجود داشت. آن آموزه بر این «باور» مبتنی بود که «فرد مسیحی به‌واسطه روح مقدسی که در وی سکنی دارد فردی موجه است و از درون، و نه نهاد کلیسا، است که همه الطاف حاصل می‌گردند». بنابراین مریدان روح‌آزاد، فارغ از رفتارشان، در وضع لطف قرار دارند، همانند «انفاس» گنوسی. «یک مرد [و یقیناً یک زن] می‌تواند عملی معصیت‌آلود انجام بدهد، اما در معصیت نباشد و مادامی که او به نیت پیروی از اراده روح قدسی دست به عمل می‌زند، عملش خیر است». نورمان کوهن درصدد بود که خصلت تقریباً افسانه‌وار برادران آزادروح را در میان رادیکال‌های ضدفرهنگی جوان دهه ۱۹۶۰ با پیوند دادن آن با آنارشیسم عرفانی هاینریش سوسو^۱ فاش کند. این مرید دومینیکی اکهارت، همچون مرشدش، یک زاهدمنش بسیار تعلیم‌یافته بود،

1. Heinrich Suso

او فراوان در نکوهش فرق لذت‌جوی و لنگار آن زمانه نوشت. کوهن :

طرحی را توصیف می‌کند که در سال ۱۳۳۰ در دژ اصلی کژآیینی، یعنی کلن، نوشته شده بود، در آن طرح عارف کاتولیک، سوسو، کیفیاتی در برادران آزادروح را که ذاتاً این جنبش را آنا‌رشی خواهانه کرده بود به‌نحوی موجز و قابل‌تحسینی برشمرد. او توضیح می‌دهد که چگونه در یک‌شنبه‌ای فرخنده‌نگامی که به همراه یاران غرق در مکاشفه بودند یک شمایل غیرجسمانی بر روح وی پدیدار شد. سوسو این شمایل را مخاطب قرار داده است.

«از کدامین سو آمده‌ای؟»

شمایل پاسخ می‌دهد: «از ناکجا آمده‌ام.»

«به من بگو، چه هستی؟»

«هیچ نیستم.»

«در سر هوای چه داری؟»

«هوای هیچ.»

«این معجزه است، مرا بگو نامت چیست؟»

«مرا توسن بی‌نام^۱ نام کرده‌اند.»

«روشن‌بینی تو به کجا می‌انجامد؟»

«به آزادی بی‌حد و حصر.»

«مرا بگو که تو آزادی بی‌حد و حصر را چه می‌نامی؟»

«آنگاه که آدمی بنا بر همهٔ هوس‌هایش بزیید، بی‌آنکه میان خویش و خدا تمیزی قائل شود، بی‌آنکه پس و پیشی قائل شود.»

گفت‌و‌گوی سوسو به‌نحو عطش‌برانگیزی ناکامل می‌بود، اگر که ما دیگر اظهارات برادران روح‌آزاد را نمی‌داشتیم تا بتوانیم معنای روشن

سخنان وی را دریابیم. این گفت‌وگو مسلماً پیامدهایی هواپرستانه دارد و متضمن امر الهی در انگیزش‌های انسانی است. بنابراین، طبق برخی از اظهارنظرهای وی: «اویی که تصدیق کند که همه‌کار را در او خداوند می‌کند، معصیت نخواهد کرد. زیرا او هر چه را کند باید به خداوند نسبت دهد و نه به خودش». بنابراین انسان باوجدان «خودش شیطان، جهنم و دوزخ است، او خودش خودش را عذاب می‌دهد» زیرا «هیچ چیزی گناه نیست، مگر آن چیزی که گناه پنداشته شود». همچنانکه کوهن یادآور می‌شود،

هر عملی که توسط اعضای این نخبگان انجام می‌شد، عملی انجام‌شده «در زمان» تلقی نمی‌شد، بلکه عملی «جاودان» قلمداد می‌شد، این مطلب اهمیت عرفانی وافری داشت و ارزش آن بی‌شمار بود. این حکمت نهانی‌ای بود که یک خبره برای یک مُفْتِّش مذهبی متحیر فاش کرده بود، با این اطمینان که این مطلب «برآمده از اعماق پنهان مغاک الهی است» و از همهٔ طلاهای خزانهٔ حکومتی ارفورت^۱ ارزشمندتر است. او افزوده است که «بهتر است که کل جهان تماماً نیست و نابود شود تا اینکه یک «انسان آزاد» از عملی که سرشتش او را بدان سوق داده پرهیز کند».

بنابراین خبرگان آزادروح همهٔ رفتارهای تائبانه و زاهدمنشانه را به نفع یک زیست‌آکنده از لذت محض، و نه صرفاً زیست‌سعادت‌مند، وانهادند. بینش آنها در قبال زندگانی بیش از اینکه «سرخ» یا آتشین باشد، ارغوانی یا هوسناک بود. ما در چارچوب زندگی روزمره و ازگانی برای توصیف این معرفت‌شناسی قابل توجه در اختیار نداریم. این معرفت‌شناسی بیش از عیاشی و می‌گساری جسمانی، تقلیب واقعیت به یک سوررنالیسم تجربه و الهی‌پنداری سرشت همه‌چیز را می‌جست. هاله‌ای که بعدها نادای^۲ آندره برتون در جهان پیرامونش، حتی در عادی‌ترین اشیاء، شناسایی کرد، در اینجا

1.Erfurt

2.Nada

به یک اصل متافیزیکی تبدیل شد. اصل مذکور اما اصلی عملی بود، و نه صرفاً ایدئولوژیک. شب‌زنده‌داری‌ها، روزه‌داری‌ها و نفی لذت‌های حسی همه پایان یافتند. از تن با برگزیده‌ترین شراب‌ها و گوشت‌ها و فریبنده‌ترین جامه‌ها پذیرایی شد. خبرگان جنبش بارها همچون نجبا جامه بر تن کردند، امری که چنانکه کوهن یادآور شده است، «در قرون وسطی یک خفت اجتماعی بود و منبع بُهت و حیرت، در زمانه‌ای که تفاوت در البسه به معنای تفاوت در شئون و مراتب بود».

اما کار میریدان این جنبش غریب با لذت‌هایی همچون خوراک و جامه خاتمه نمی‌یافت، آنها «اروتیسیسم به‌لحاظ عرفانی رنگارنگ» بی‌قیدوبندی را در پیش گرفتند. آنها بی‌قیدی جنسی را به دیده فساد نمی‌نگریستند، بلکه آن را تزکیه می‌دانستند. یک زن، و البته یک مرد، به‌سبب شرکت در یک رابطه جنسی بی‌پروا حتی بیش از پیش «عفیف» می‌شد. به‌واقع بنا به اظهارنظر کوهن، «یکی از محقق‌ترین نشانه‌های «فراست در روح» تنعم از بی‌قیدی بدون هراس از خدا یا ملامت وجدان بود».

برخی خبرگان یک ارزش متعالی و شبه‌عرفانی را به خود عمل جنسی نسبت می‌دادند، وقتی که این عمل توسط افرادی چون آنان انجام می‌شد. خرد انسان این عمل را «بهجت بهشتی» و «معراج»^۱ (واژه‌ای که برای صعود به خلصه معنوی استفاده می‌شد) می‌خواند. «رفقای خون» اهل تورینگن^۲ در ۱۵۵۰ عمل جنسی را یک آیین مقدس قلمداد می‌کردند و آن را «به کیش مسیح درآمدن»^۳ می‌خواندند. در نزد همه افرادی نظیر آنان، زنا واجد یک ارزش نمادین به‌مثابه تصدیق به‌رهایی بود.

1.The Acclivity

“The Thuringian “Blood Friends

3.Christerie

پس آزادی در نزد برادران آزادروح حتی بیش از حق لذت‌های عیاشانه و یک خلسهٔ حواس بود. آزادی به معنی خودانگیختگی تمام‌عیار رفتار و یک بازهماهنگی طبیعت، یعنی تجسم خداوند، بود. جنبش برادران آزادروح، شاید پنهان از مریدانش، ماورای طبیعت را به طبیعت بازگرداند و طبیعت را به‌نوبهٔ خود به یک شأن اسطوره‌پردازانهٔ افسون‌شده در توازن معنوی چیزها اعاده کرد. این قبیل شهودها یا ایده‌ها به‌آسانی از میان نمی‌روند؛ آنها از خفایای درونی و لیبیدویی میل آدمی سخن می‌گفتند. بنابراین برادران آزادروح، یا آموزه‌هایشان، برای قرن‌ها به‌عنوان «کزآیینان» دیرپا باقی ماندند، کزآیینی که به‌مثابهٔ کشفیات مستقل توسط سمبولیست‌ها در انتهای قرن نوزدهم، سوررئالیست‌های دههٔ ۱۹۲۰ و جنبش ضدفرهنگی دههٔ ۱۹۶۰، در روزگاران کنونی احیا شد. شهودها و ایده‌های مذکور مقوم یک بُعد اجتناب‌ناپذیر آزادی به‌مثابهٔ رهایی از انضباط درونی عواطف و تحرکات جسمانی بود. جنبهٔ سوژکتیو فرد رهاشده از حیث وجودی. بدون این جنبه، مفهوم آزادی یک انتزاع اجتماعی وجه-بیرونی-یافته باقی می‌ماند که واجد هیچ فضایی برای «کزآیینان»ش، هنرمندان خلاقش و مبدعان فکری‌اش نبود.

در جریان آشوب هوسی‌ها، آموزه‌های برادران آزادروح در میان آدمیت‌ها پدیدار شد. آنارشی‌خواهانه‌ترین جناح تابوری‌های عموماً زاهدمنش. این گروه، که درون خود مشرب تابوری به‌شدت مورد ستم قرار گرفتند، از شهر رانده شدند و تحت تعقیب فرماندهٔ نظامی هوسی‌ها، یان زیسکا^۱، قرار گرفتند. آنانی که از دست نیروهای زیسکا گریختند، برای خود در جزیره‌ای در رود نزارکا^۲ دژی ساختند و یک اجتماع شبه‌نظامی را به وجود آوردند که شیوهٔ زندگی لذت‌جویانهٔ برادران آزادروح را با رادیکال‌ترین فعالیت‌های

1. Jan Ziska

2. Nezarka

کمونستی تابوری‌ها ترکیب کردند. آدمیت‌ها همچون آناباپتیست‌ها یک فرهنگ ناکنش‌ور محصور در خبرگان زاهد مذهبی نبودند: آنها در عدد قلیل بودند، اما جنبش اجتماعی سرسخت و پُرمطالبه‌ای بودند که اخلاق «فارغ از اخلاق» و غیرت پیکارجویانه ویژه خود را پروراندند، اخلاقی که اغلب به چپاول محض تنزل می‌کرد. اردوکشی‌های سفاکانه آنها به روستاییان محصور و کشتار بی‌رحمانه‌ی‌شان گره‌گشایی از مسائل ذاتی در کمونیسیم «نظامی» یا «جنگ‌آورانه» را دشوار کرده است. مسائلی که من به‌اختصار به آنها خواهیم پرداخت.

برادران آزادروح منحصربفردترین جلوۀ خویش را در طی انقلاب انگلستان یافتند، یعنی هنگامی که یک فرقه نوین، ولو بی‌آزار فرقه رنترها [هوچی‌گران] با انگ لذت‌جویی بر پیشانی‌شان آبروی انقلابی‌های پیوریتن را برده بودند. ای. ال. مورتون^۱، که یکی از جامع‌ترین شرح‌ها را بر عقاید و فعالیت‌های آنان نگاشته است، مصرّ است که رنترها هم از حیث‌الهیاتی و هم از حیث سیاسی مقوم «جناح چپ افراطی فرق» بوده‌اند، فرقی که در آن زمان به‌وفور یافت می‌شدند. رنترها همه نتایج پیوریتنیسم و فرق منشعب از آن را «تا دورترین نتایج منطقی» و «حتی قدری فراتر» به تکاپو درآوردند. این رویه به‌زودی در کشمکش‌های علنی با قانون به نقطه اوج خود رسید. همچنانکه مورتون اظهارنظر کرده است،

این اعتقاد که خدا در اشیاء مادی، و فقط در اشیاء مادی، و آدمیان وجود دارد آنها را هم‌زمان به یک عرفان همه‌خداانگارانه و یک ماتریالیسم عوامانه و خام‌دستانه سوق داده بود، اموری که اغلب به‌نحوی ناهمخوان در یک فرد واحد جمع می‌شدند. نفی ظاهرگرایی در متون دینی گاهی به یک تفسیر سراسر نمادین از انجیل منتهی می‌شد و برخی اوقات به یک نفی نکوهش‌آمیز و بی‌تعارف منجر می‌شد. باور آنها دایر بر اینکه

1. The Ranters

2. A. L. Morton

قانون اخلاقی دیگر برای آدمیان عصر نوین که از آزادی فرزندان خدا بهره‌مند است حجیت ندارد به این اعتقاد انجامید که در نزد آنان هیچ عملی معصیت‌آلود نیست، اعتقادی که برخی در به عمل درآوردنش تعجیل داشتند.

سخن گفتن از رنترها به‌مثابهٔ یک جنبش ساختاریافته یا حتی به‌مثابهٔ یک فرقه به هر معنای سازمان‌یافته‌ای نادیده‌انگاشتن تمرکز به‌شدت فردگرایانهٔ ایده‌های آنهاست. به‌آسانی می‌توان استدلال کرد که تقریباً به تعداد ایدئولوژی‌های رنتری افراد رنتر وجود داشت. آنچه آشکارا در میان ایده‌های مختلط آنها نمایان بود، فقط امیال لذت‌جویانهٔ آنها نبود، که غالباً با سرخوشی آنها ابراز می‌شد، بلکه خوارشماری هر گونه اقتداری، هم دینی و هم مدنی، از سوی آنها بود. حتی انجیل نیز از این کوچک‌شماری مصون نبود. واپسین موعظهٔ رنترها^۱ متون مقدس، و شاید مقدس‌ترین یگانه‌متن انقلاب انگلستان، را این‌چنین توصیف می‌کرد:

آنها صرفاً داستان‌پردازی‌های غلوآمیزند و متناقض با خویش، صرفاً ابداع رندان اعصار پیش‌اند تا افراد را همچون بردگان مصری فرمان‌بردار نگه دارند، چنانکه در داستان سرگذشت آدم کوچولوها^۲ یا شوالیه‌های آفتاب قدری حقیقت هست در این کتاب‌ها نیز چنین است.

برخلاف کژآیینی‌های پیشین، نگارنده هیچ توسلی به اقتدار نمی‌جوید، اقتدار در هجو و طعن بالکل مستحیل می‌گردد. رنترها در دوران انقلاب نیز نتوانستند بر رفتارهای شهوت‌آمیز بیرونی ادعای انحصار کنند. عربانی و شاید یک اعتقاد عرفانی به قدرت رابطهٔ جنسی بی‌پروا برای نیل به اتحاد با خداوند در بسیاری از جنبش‌های فرقه‌ای آن زمان جاری و ساری بود. کریستفور هیل به ما می‌گوید که کواکرهای مبادی آداب نیز به فراسوی مرزهای زاهدمنشی هجمه می‌بردند «و به‌عنوان یک نماد، تن خویش را به

1.The Ranters Last Sermon

2.History of Tom Thumb

غیر از میان‌پوشی در کمر خود عریان می‌کردند». به‌واقع:

آموزه کواکری کمال‌پذیری همچنان علیه بیزاری از تن شهادت می‌داد ... آنها مليله‌دوزی را برای اعضای خود شغل نامناسبی می‌دانستند، اما به شغل آجوسازی یا گرداندن میخانه اعتراضی نداشتند.

اعضای دیگر فرق در جاده لذت‌جویی یا احترام به تن، شاید پا را از رنترهای میانه‌رو فراتر نیز گذاشتند، اما استفاده‌ای از واژه «رنتر» به‌سیاق عقیده وحدت کلیساها، آموزه‌ها و اعمال همه فرق را در ذیل این واژه نهاد.



اتوپیا‌های مردمی در قرون وسطی، آموزه‌های آخرالزمانی مسیحی، مفهوم گنوسی خالق «خیر»ی که با خدای صغیر دادگر بیگانه بود و نهایتاً خط‌مشی دیرینه فرقی که در یک مشرب رنترهای تمام‌تاما سکولار به اوج خود رسید، حتی بیش از «بازتوزیع سیاه» عهد باستان متقدم، به‌نحو فزاینده‌ای آزادی را از عدالت، یعنی برابری نابرابرها را از نابرابری برابرها تمییز دادند. همه این آموزه‌ها و اعمال بر جبران و متمیم^۱ استوار بودند. این فرق و جنبش‌ها هر چه لذت‌جوتر بودند متهورانه‌تر عمل کردند: مفهوم آزادی از یک آرمان محدود نیک‌بختی که بر قیود نیازهای مشترک استوار بود به یک آرمان لذت‌مبتنی بر ارضای نیازها بسط یافت.

اما تحقق هر کدام از این آرمان‌ها آشکارا دگردیسی فرد و انسانیت از وضع گناه به وضع «لطف»^۲ را پیش‌فرض گرفته بود، و این شرایط جدیدی بود که خودش واجد پیش‌فرض‌هایی مخصوص به خود بود. به لطف فقط با یک دگردیسی درونی—روان‌شناختی یا معنوی—در معنای هستی فرد می‌شد نائل آمد. این دگرگونی،

1.Complementarity
3.Transubstantiation

2 , Grace

آن‌طور که در جهان مسیحی درک شده است، ناگزیر بود که در دامنه و عمق چنان وسیع باشد تا به استحالهٔ جوهری^۱—یعنی یک دگرگونی رادیکال در خود جوهر شخص_منتهی گردد. مسیحیت به شکل رسمی خود انضباط قانونی آشکار، یک نظام‌نامهٔ مبتنی بر تثبیه، را بر مومنان تحمیل کرد. انسانیت لگام‌ناپذیر است و به سبب گناه نخستین مستعد شر است. آزادی مختص آسمان است_اگر به واقع آزادی را بتوان فراخواند، ندایش از ورای برکات اخلاقی موعظهٔ کوه شنیده خواهد شد. از انسانیت بر روی زمین انتظار می‌رفت که بر اساس مجموعهٔ قوانین قراردادی عدالت، هم قوانین کلیسایی و هم قوانین دنیوی، زیست کند.

لوتر آزادی آسمانی را به یک امر درونی تبدیل کرد، به یک ایمان سوژکتیو که با کارهای دنیوی آدمیان ربط و نسبتی اندک داشت، کالون با تأکید بیشتر بر کار مبنای آموزه‌های کنشگری اجتماعی را به نحوی که سازگار با بورژوازی نوظهور و پیوریتن‌های انگلیسی انقلابی بود عرضه کرد. اما مسیحیت رسمی، خواه کاتولیک و خواه پروتستان، قدرت خویش به مثابهٔ یک نیروی متعال را از دست داد. مسیحیت که همواره مستعد سازگاری بود، نخست خویش را با قیصران تطبیق داد، بعدها (با بی‌میلی) خود را با لردهای منطقه‌ای فئودال و نهایتاً با سرمایه‌داری (که برایش انگاره‌ای از یک عیسای سوداگر فراهم آورد که در ارواح معامله می‌کند و بازارش بشارتش است) هماهنگ کرد.

بخلافش، آیین گنوسی برای رساندن انسان به تلقی منحصر بفردش از وضعیت لطف، به ذهن و قدرت معرفت متوسل می‌شود. اندکی امید وجود داشت که این سعی گرانبها فقط با تکیه بر مبانی آموزه‌ای خود و بنابراین سرشت کنارگزینی اجتماعی آیین گنوسی عهد باستان متأخر بتواند کامیاب گردد. «تمدن» یک خصیصه-ساختار نوین و یک انضباط درونی برای دربرگرفتن روح خلق

1 Transubstantiation

کرد یک «اصل واقعیت» که یکپارچگی شوق، میل و خودجوشی را نفی کرد. ترس جامعه از «انسان طبیعی»^۱ هابز قرن‌ها بر مشغله فروید با «تمدن» و ترفندهای ذاتا سرکوبگرش تقدم داشت. اگر گنوسیسی یا معرفت بر آن بود که رفتار آدمی را هدایت کند و آسمان را به زمین آورد، باید با یک «دژکوب»^۲ روانی که بتواند ساختار «تمدن یافته»^۳ (یعنی به‌دقت انتظام‌یافته‌ی^۴) فرد را منهدم سازد تقویت می‌شد. یک راهبرد توهم‌آفرین^۵ باید تعبیه می‌شد تا معرفت‌شناسی دولت‌گرا و بعدها اقتصادگرایانه را که به‌تدریج در شخصیت انسان القا می‌شد مغشوش بسازد. یک گرایش کژآیین مسیحی درصد برگزیدن زاهدمنشی به‌مثابه عنصر توهم‌آفرین بود، بدین طریق این گرایش لذت، و نیک‌بختی، را با نفی زاهدمنشانه حواس و نیازهای اساسی جسمانی یک‌سره واژگونه ساخت. این

1.Natural Man
3.Policed
5.Policed

2.Battering Ram
4, Civilized
6.Hallucinogenic

. طرفه آنکه همین راهبرد بود که راهنمای جنبش‌های ضدفرهنگ دهه ۱۹۶۰ بود، و نه استفاده از مواد مخدر که برای انطباق فرد با یک جامعه دیوانه‌دار تمام‌عیار «فراز» و «فرود» ایجاد می‌کرد. افراد در طی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میزان متحیرکننده‌ای مواد مخدر را به کار می‌گرفتند تا آنها را نسبت به نظام یا متمرثمر گرداند و یا بی‌اعتنا و نه اینکه بدیلی برای نظام کشف کنند. «فرهنگ مواد مخدر» دهه ۱۹۶۰ خطایش هر چه که بود، ناظر به «دمیدن» آگاهی بود و بدیل‌های قابل‌اجرایی را به شکل کمون‌ها، نظام‌های حمایت از اشخاص، شهادت‌نامه‌ای برای زیست اشتراکی و مرام مهرورزی برای صیانت از «کژآیین» زمانه عرضه کرد و لولاینکه ثابت شد برخی از آنها رضایت‌بخش نیستند. «فرهنگ مواد مخدر» کنونی یک مصیبت تمام‌عیار است، مصرف مواد مخدر اینک راهبردی است برای تنظیم آدرنالین به‌جهت برآوردن مطالبات جامعه یا صرفا نابخرد کردن افراد. و مسلما هیچ بدیل یا نظام حمایتی‌ای را جز مطب روان‌کاو یا نهاد موسوم به نهاد «روانی» پدید نیاورد.

لذت «انسان بی‌نوا»^۱ ظاهراً قوای تن را به تمامی درک کرده بود و بیشتر به واسطه سوء رفتار با تن و اصرار بر آن قوا به جای انکارشان به آنها رضایت داده بود. از قضای روزگار بود که هاینریش سوسو یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این آموزه بود. خود-شکنجه‌گری روان‌پیشانه‌ای که او بر خویشتن تحمیل کرد تا به یک اتحاد توهم‌آفرین و بی‌خویشانه با خدای گنوسی‌وارش در ورای دورترین مرزهای زاهدمنشی نائل شود، حاکی از یک برخورد مازوخیستی با تن بود که شهادت قدیسان را زایل می‌کرد.

اوفیتی‌های لذت‌جو، برادران آزادروح، آدمیت‌ها و رنرها در سوی دیگر به لذت‌های انسان توانگر به‌منزله^۲ یک دژکوب برای انهدام «اصل واقعیت» تمدن و ساختار شخصیت متوسل شدند. ترفند توهم‌آفرین آنها برای ایجاد شخصیتی (و نه صرفاً ذهنی) که پذیرنده گنوسی‌س باشد، بر مدار خواست‌های بی‌پروا و خودجوش تن می‌گشت. یک انضباط عاری از انضباط که «اصل لذت» را به کارزار می‌آورد تا «اصل واقعیت» را مستحیل گرداند. اغذیه و جامه‌های برگزیده، بی‌پروایی جنسی، حق دزدیدن و حتی کشتن، همه در برنامه‌ای برای رستگاری ترکیب شدند که شأن آن جهانی خود را از دست داده بود. چه چیز قابل‌تصور است که زاهدمنشانه‌تر از شوریدگی‌های عیاشانه رابطه جنسی بی‌پروا باشد، شوریدگی‌هایی که خدای خیر یقیناً برای مریدی که خدای «دادگر»^۳ خاستگاه جهان گناه‌آلود را نفی کرده بود روا دانسته بود. به‌واقع، بزه فرد را به معنای واقعی و تقریباً «مقدس» این کلمه، «نافرمان» می‌کرد. بزه مرید را در برابر قلمروی میان‌مایه‌ی روح خالق دادگر قرار می‌داد و راهی را برای هم‌اوردی میان «خگر الهی» در فرد و غشربانی‌ای که آن را پنهان کرده می‌گشود. مرام مندرج در این سخنان با اعمال اندک تغییراتی می‌تواند به جوهرانگاری باکونین از یاغی‌گری و نگرش عوام نسبت به آن تبدیل شود.

افزون‌براین، جهان جدیدِ برساخته در پیرامون لذت‌های انسان توانگر فی‌نفسه یک خواست مبرم بود. این جهان می‌توانست وعده‌های اتوپیایی عوامانه همچون کوکین را تحقق بخشد و به آنها معاصر بودن و محل متعینی ببخشد، خاصه در محافل سرّی کژآیینان لذت‌جو. اما در اینجا، کژآیینان لذت‌جو با یک دوگانۀ غامض روبه‌رو شدند: میل مهارناپذیر و تمایزناپذیر و فور کالاها را پیش‌فرض می‌گرفت تا نیازهای اجتماع مقدس را برآورده کند. اما نه طبیعت و نه ابزارهای تکنولوژیک آن زمانه نمی‌توانستند تدارکات این چنین فراگیری را ببینند. زاهدمنشی نیز با دوگانۀ غامضی مخصوص به خود روبه‌رو بود: زاهدمنشی نه فقط مطالبۀ قربانی کردن و از خودگذشتگی عظیمی را برای پاداش‌های اخلاقی ناچیز داشت، بلکه امید نیل به آنها در یک اتوپیای آتی را نیز ترک گفته بود. این رادیکال‌های زاهدمنش با «بازتوزیع سیاه» پُرسابقه و دیرینه که مردمان یاغی به آن توسل می‌جستند بر سر مهر نبودند. به‌واقع، خود لذت دیگر یک خواست مبرم نبود. از هیچ‌کدام از این دو نظام آزاهدمنشی و لذت‌جویی نمی‌شد انتظار داشت که از انسانیت به‌مثابۀ یک کل جلب حمایت کنند (گرچه زاهدمنشی چنانکه خواهیم دید بیشتر از لذت‌جویی برای یک اخلاق عامه نویدبخش بود).

بنابراین لذت‌جویان و بسیاری زاهدمنشان به یک آموزۀ نخبه‌گرایانۀ نو-افلاطونی ارواح روی آوردند. تنها نخبگان جماعت کوچکی از «انفاس» یا «قدیسان» امید نیل به لطف را داشتند. ملازمان و «شگرفروانان» چه‌بسا با تماس برقرار کردن با نخبگان، برآوردن نیازهای آنان و گوش‌فرادادن به حکمتشان تمنای ارتقای وضعیت به مقام قدیسی را داشته باشند. باقی آدمیان، خواه فقیر باشند خواه غنی، صرفاً محکوم‌اند به فنا. این سیاه‌بختان غلامان ترقی‌ناپذیر خالق «دادگرد» و در یک وضع هبوط‌کرده خواهند زیست. آنها را می‌توان تاراج کرد و کشت، این یک راه و روش در میان نخبگان بود که از آنها برای مقاصدشان بهره ببرند.



از یک منظر نظری، آزادی دامنه و درجه‌ای از پیچیدگی را حاصل کرده بود. خاصه در اشکال گنوسی و قرون وسطایی متأخرش که در تاریخ اندیشه‌ها بی‌سابقه بود. اما تمایز میان عدالت و آزادی هنوز راه خویش را به درون هزارتوی ایدئولوژی‌های رادیکال امروزی نگشوده بود، به‌استثنای تعداد اندکی از نظریه‌پردازان، این دو آرمان هنوز هم قربانی میزان قابل توجهی از ابهام‌اند. کارکرد دوگانه لذت و زاهدمنشی به‌واقع میل و نیاز هنوز هم در اندیشه رادیکال معاصر پالایش نیافته است. تمایز میان «آزادی از» و «آزادی برای» یعنی آزادی منفی و مثبت به‌دقت در مقولات و اصول قضایی تحلیل شده بود، اما ما همچنان منتظر بحث کاملی در خصوص اتوپیاگرایی بازسازنده هستیم، این بحث می‌تواند در عمل تمایزهای گسترده‌تر میان اقتدار و یک خودجوشی آگاهانه را وضوح بخشد.

اما سوژه تاریخی‌ای که یک جامعه آزاد را خلق کرده است چیست؟ بافتاری که این سوژه درون آن شکل گرفته است چیست؟ رادیکال‌های مسیحی و گنوسی با این دو پرسش مصمم‌تر مواجه شدند تا با منطق مقدمات خودشان. آنها بر سر موضوعاتی از قبیل منطق تمام‌عیار زاهدمنشی یا لذت منطقی که تنها کاتاری‌های زاهدمنش و آدامیت‌های لذت‌جو تا انتها به دنبالش رفتند دچار تردید و تفرق شدند، اما آنها درباره اینکه کدام عامل‌ها^۲ به مرتبه مقدس نائل می‌گردند عموماً وضوح داشتند. در هر دو مورد، پاسخ‌ها نخبه‌گرایانه بودند، امری که پژواکی از یک انگاره مانوی از جهان متشکل از «قدیسان» و «گناهکاران» بود. از مسیحیان انتظار می‌رفت که گرایش الهی‌ای را بپذیرند که «قدیسان» را بر «گناهکاران» ترجیح می‌دهد. به‌واقع، احوال لذت‌جویان نیز چنین بود که در صدد بودند استعمار «گناهکاران» توسط قدیسان

1.Reconstructive Utopianism

2.Agents

را بپذیرند.

اما حتی در قرون وسطای متاخر نیز این قبیل نتیجه‌گیری‌های نخبه‌گرایانه به‌ندرت پیامدهای گریزناپذیر رادیکالیسم مسیحی یا گنوسی بودند. نه مرقیون در سرآغاز کژآیینی گنوسی آن نتیجه‌گیری‌ها را پذیرفت و نه وینستانی در انتهای اصلاحات دینی مسیحی. طرفه آنکه هر دو مرد دیدگاه‌های زاهدمنشانه‌ای داشتند. یک گرایش اجتماعی زاهدمنشانه می‌توانست از اقبال اجتماعی قابل توجهی بهره‌مند گردد، اگر که به‌واسطه استدلالات اخلاقی‌ای به‌منظور اعمال محدودیتی متوازن به نیازها تعدیل می‌شد، در تقابل با روزه‌داری کاتاری‌ها تا سرحد مرگ و افراط خود-شکنجه‌گری سوسو. سده‌های چهاردهم و پانزدهم واجد نشانه‌ای بود از یک نقطه عطف منحصر بفرد برای انسانیت غربی. تاریخ‌گویا در برهه‌ای معلق مانده بود: تاریخ هنوز می‌توانست پیمودن راهی را برگزیند که حاصلش ارضای متعادل نیازها بر اساس متمیم و برابری نابرابراست. یا می‌توانست به درون سرمایه‌داری با آن قاعده هم‌ارزی و نابرابری برابرایش افکنده شود، دو قاعده‌ای که با مبادله کالا و قانون «نیازهای نامحدود» در برابر «منابع کمیاب» تقویت می‌شدند.

بسیاری از عوامل انضمامی انتخاب آخری بر اولی را ترجیح دادند. شاید، چنانکه مارکسیست‌های راست‌گیش باور دارند، سرمایه‌داری پیامد «گریزناپذیر» فئودالیسم باشد. شاید اما مسیحیت و «کژآیینی‌های» گوناگونش یک سطح متعالی از گفتمان را گشودند که نه فقط متفکران، کشیشان و نجبای جامعه قرون وسطایی را دربرمی‌گرفت، بلکه انبوهی از سرکوب‌شدگان، خاصه ساکنان شهرها، را نیز شامل می‌شد. به دلیل همه این نقایص، جامعه قرون وسطایی نه فقط پیشاصنعتی بود، بلکه اخلاق‌محور نیز بود. جامعه قرون وسطی نه فقط در یک سطح دنیوی منفعت شخصی و عواید مادی می‌زیست، بلکه در یک سطح آرمان‌گرایانه رستگاری شخصی و

لطف نیز می‌زیست. بدون درک اهمیت وافر سپهر اخلاقی برای مردمان قرون وسطی، نمی‌توان از یک سو جنگ صلیبی مسکینان و از سوی دیگر تغییر کیش بسیاری از نجبا به فرق آناپتیستِ رادیکال را تبیین کرد.

بنابراین رادیکال‌های مسیحی زاهدمنش حامیانی را در اختیار داشتند که فراطبقه بودند: یک سوژه تاریخی که نه پلبی^۱ [توده مردم] بود و نه پاتریسی^۲ [اشراف اصیل]، بلکه مسیحی بود (به معنای کژنمایی شده اما به شدت حساسیت‌برانگیز این کلمه). این مسیحی می‌توانست به واسطه آرمان‌های اخلاقی انگیزه شده شود، تا بدان حدّ که موجب تحیر افراد مدرن شود. چپاول، استثمار و لذت از تن یقیناً هرگز دیدگاه دور و و فریبنده مسیحی را ترک نگفت. سلسله‌مراتب، حکومت طبقاتی و «تمدن» جراحات عمیق خویش را از همان آغاز بر پیکره جامعه مسیحی برجای گذارد. اما دیدگاه قرون وسطایی روان‌پریشانه‌تر و گاه آخرالزمانی‌تر به یک معنای اخلاقی از آن چیزی بود که افراد امروزی بتوانند درک کنند.

این جهان اخلاقی بی‌تردید نه در هوای اثیری ایدئالیسم آزادانه معلق بود، و نه به تنهایی برخاسته از یک الهام بلندنظرانه بود. این جهان از یک بافتار اجتماعی دارای تار و پود غنی شهرهایی با مقیاس عظیم انسانی، همسایگان پُرجنب‌وجوش و متنوع و روستاهای درهم‌تنیده شده ناشی شده بود. مردان و زنان «بی‌سرور و سالار» که خمیرمایه نهادهای متعدد رهایی‌بخش را فراهم می‌کردند، بیگانگانی فاقد ریشه یا سرگردانانی بی‌قید بودند که نسب کارکردی‌شان به شخصیت‌های کهن‌الگویی همچون آرخیلوخوس باز می‌گشت. اما این مطلب درباره رسولان انجیلی، همچون عیسی و شاگردانش، و مبلغان بزرگ کلیسا نیز صدق می‌کرد. آرمان یک انسانیت جهان‌شمول هم شامل یک دهکده ایزوله می‌شد و هم یک محفل

1.Plebian

2.Patrician

مسیحی جهان‌گستر. یگانه راه‌گشای قرون وسطی شواهد باپتیسیم بود و میثاق با یک ایمان مشترک. بنابراین دیدگاه محفلی در خصوص جامعهٔ منسجم‌تر و وسیع‌تر از جامعهٔ امروز بود، برغم رتوریک «تک جهان»^۱ و «دهکدهٔ جهانی» ما. گرچه منافع مادی در گذشته اهمیت داشته است، اما حتی سرکوب‌شده‌ترین اقشار در جامعهٔ مسیحی فروکاستن مسائل اجتماعی به مسائل اقتصادی را دشوار می‌یافتند. بنابراین در یک جامعهٔ دارای تاروپود و نظم‌ونسق غنی نیازهای مادی نمی‌توانست از ادراک اخلاقی منفک باشد. برای نیل به یک جامعهٔ «مسیحی»، نه فقط نظام مالکیت و توزیع کالاها به هر میزان که این واژه‌ها موسع تفسیر بشوند باید تغییر می‌کرد، بلکه حتی در زمان‌های متاخری همچون اواخر دوره اصلاح دینی، «امور روح»_رسوم، باورها، نهادها و به‌سیاقی شخصی‌تر، شخصت فرد و زندگی جنسی فرد نیازمند دگرگونی بودند. این نیازهای وسیع‌تر به‌واقع دیدگاه در خصوص نیازها نمی‌توانست به ایدئولوژی‌های «روبنایی» صرف فروکاسته شود، بی‌آنکه ذهنیت جامعهٔ بازار بر جامعهٔ عمدتاً تیول‌دار، تکنولوژی مرفقی بر صنعت‌گری، جهان صنعتی بر جهان خانوادگی، نیروی کار اتمیزه بر یک جامعهٔ به‌شدت اشتراکی تولید مبتنی بر اتحادیه‌های صنفی و یک جامعهٔ اتمیزه بر پیکر ارتباطی غنی‌ای از روابط انسانی، تحمیل شود.

آیا سرمایه‌داری یک جانشین «پیشرفته»تر برای جامعهٔ قرون وسطایی بود؟ پاسخ مثبت دادن به این پرسش یک گمان متکبرانانه و وهن تمدن‌های به‌شدت پیچیده‌ای، هم در گذشته و هم در حال، است که در برابر «مدرنیزاسیون» مقاومت کرده‌اند. تاکید بر برتری جامعهٔ معاصر در تاریخ، برتری دادن زیرکانهٔ یک رسانهٔ جمعی یک‌دست‌کننده و تسکین‌بخش بر اشتیاق معنوی برانگیخته از آیین‌های دینی، یک علم‌گرایی مکانیستی بر احساسات ملون اسطوره‌پردازانه و یک بی‌اعتنایی سرد و بی‌روح به سرنوشت

همسایگان نزدیک بر یک نظام درهم‌تنیده غنی از هم‌باری متقابل است. اینک شکنجه به‌مثابه یک تکنیک عقلانی برای بازپرسی و مجازات به جهان مدرن بازگشته است، چرخ شکنجه^۱ قرون -وسطایی در قیاس با آن هیچ نیست. و گرچه جامعه مدرن دیگر کژآیینان و دگراندیشانش را به چوبه مرگ نمی‌بندد، اما میلیون‌ها انسان کاملاً بی‌گناه را در اتاق‌های گاز و دوزخ هسته‌ای خاکستر می‌کند.

آنچه ما «روبنا»ی ایدئولوژیک، اخلاقی، فرهنگی و نهادی قرون وسطی می‌خوانیم، عمیقاً با «زیربنای» اقتصادی و تکنیکی‌اش درهم‌تنیده بود. هم «روبنا» و هم «زیربنا» با غنایی که هر یک بر دیگری عرضه می‌کرد وسعت می‌یافت و توانگر می‌شد. زیست اقتصادی و پیشرفت تکنیکی در یک مدار پُردامنه قیود فرهنگی و نیز خلاقیت‌های فرهنگی وجود داشت. آزادی صرفاً بر حسب واژگان مادی تعریف نمی‌شد، بلکه از واژگان اخلاقی نیز در تعریف استفاده می‌شد. پیش‌تر تأکید شد که سرمایه‌داری در صدود این مدار پُردامنه را دچار کژدیسی کند و عملاً از میان بردارد، اما اینک این نکته درخور تکرار است. مشخصه دوره‌ای که قرون‌وسطی را از انقلاب صنعتی جدا می‌کند یک زوال دهشتناک در زیست اجتماع است، سبب این زوال کاسته‌شدن از ارزش آرمان‌های عمومی بسیار مورد تکریم به منافع اقتصادی نه‌چندان ارجمند، و فروپاشی فردیت به خویشتن‌خواهی بود. آزادی و سوژه انقلابی‌ای که پاسدار آرمان‌هایش بود به قلب ماهیت، عقلانی‌سازی و اقتصادی‌سازی‌ای^۲ دچار شدند که به سرنوشت اجتماع و فرد آدمی مبدل گشت. به‌واقع، سرمایه‌داری واژگانی را بازتعریف کرد که به‌واسطه آنها سرشت و دورنمای آزادی را مورد بحث قرار داد و از برخی جهات نیز خود مفهوم آزادی را بسط داد. اما تمرکز اقتصادی آن بسیار طبیعی

1.Rack

1.Economization

بود. سرمایه‌داری پژوهشی از اقتصادی‌سازی اصیل جامعه و خود «مسئله اجتماعی» بود، بدین طریق که اقتصاد همه امور فرهنگی، اخلاقی و روان‌شناختی را درون یک نظام مادی از نیازها و تکنیک‌ها جذب کرد.

چنین تفسیرهای اقتصادی از جامعه امروزی صرفاً تحریفات ایدئولوژیک نیستند، آنها واقعیت مسلط زمانه ما را به‌دقت ترسیم می‌کنند. آنچه در این تصویر مسئله‌آفرین است این است که این تصویر هیچ کوششی نمی‌کند که از سطح زندگی‌ای که توصیف می‌کند فراتر برود. تقریباً تمامی منتقدان «خصوصیات بورژوازی» جامعه مدرن، تکنیک و فردیت خود به موضوعی که منتقدش هستند گرفتار گشته‌اند. این قبیل منتقدان با تأکید بر اقتصاد، منافع طبقاتی، و «خمیرمایه» طبقاتی جامعه آن‌طور که هست، خودشان واجد «خصوصیات بورژوازی»‌ای هستند که قصد مخالفت با آنها را دارند. آنها نسبت به تعهدشان مبنی بر فراروی از شرایط اقتصادی جامعه سرمایه‌داری و بازیابی تراز اخلاقی گفتمان و آرمان‌هایی که سرمایه‌داری آنها را به‌شدت تنزل داده است، به‌نحو خطرناکی قصور ورزیده‌اند. در سطح بسیاری از نظریه‌پردازان رادیکال، یک «جامعه عقلانی» غالباً به معنای اندکی بیش از یک جامعه به‌شدت عقلانی‌شده است و آزادی به معنای اندکی بیش از هماهنگی اثربخش انسانیت در راستای نیل به مقاصد اقتصادی است.

سرمایه‌داری با اقتصادی‌سازی کلیت زندگانی، مسئله اجتماعی، یعنی ساختارهای آزادی و سوژه انقلابی، را «اقتصادی‌سازی کرد». بافتار اجتماع اشتراکی برای این سوژه عمدتاً از هم پاشید. انقلاب انگلیسی فرمان جدیدی بر میراث آزادی تحمیل کرد: بحث معنادار در خصوص رهایی انسان، نظام «کمیابی» [منابع] که عمدتاً ناشی از نظام بازار بود و سرشت پیشرفت‌های تکنولوژیک. اینک آزادی با اقتصاد، زندگانی رهایی‌یافته با مفهوم «منابع کمیاب»، اتوپیا با

تکنیک و سوژه انقلابی و اخلاقی با پرولتاریا کاملاً درهم‌تنیده شد. اما آیا «اقتصادی‌سازی» آزادی یک پس‌روی در سطح گفتمان ما بوده است؟ به‌واقع اقتصاد نیز واجد یک بُعد بوم‌شناختی است. اشارهٔ من به اقتصادهای «بودایی»^۱، «تعاملی»، «حالت‌پایدار»^۲ و «موج‌سوم» نیست، بلکه به سرشت کار، تکنیک و نیازهایی است که جامعهٔ آزاد باید با آن روبه‌رو شود. سرمایه‌داری با برکندن ریشهٔ اجتماع و فروپاشیدن سوژهٔ انقلابی و سنتی جامعهٔ اروپایی، ما را وادار کرده تا رابطهٔ میان زیست‌اخلاقی و امر مادی را تعریف کنیم. اینکه این رویداد نو مطلوب است یا نه مطلب مهمی نیست، واقعیت این است که این رویداد واقع شده است و ما ناگزیریم با واقعیت آن روبه‌رو شویم. «مسئلهٔ اجتماعی» ما، ولواینکه بر پیکره‌اش زخم یا جراحی وارد آمده باشد، اینک دربردارندهٔ پرسش تعامل تکنیکی ما با طبیعت می‌شود. آنچه مارکس آن را «متابولیسم» انسان با طبیعت می‌خواند و نه صرفاً دیدگاه ما نسبت به طبیعت و تعامل اخلاقی ما با یکدیگر.

مقصود من این نیست که امور تکنیکی زین‌پس می‌توانند جایگزین گفتمان و روابط اخلاقی شوند. بلکه آنها را باید در بافتار مناسب خود قرار داد، آنها می‌توانند به دگرگونی «اقتصادی‌سازی» زیست اجتماعی کمک کنند. هر توسلی به «آگاهی انسانی»، چه «آگاهی طبقاتی» باشد چه «آگاهی شخصی»، توسلی است به خلاقیت ذهن یا تجلی باور به فصلیت انسانی. مارکس «ماتریالیست»، هگل «ایدئالیست»، کروپوتکین «بوم‌شناس»، فوریست «توپیاپرداز»، همه بر یک سفینهٔ امید سوارند: باور به قدرت خرد بشر در نیل به جامعهٔ آزاد. هیچ‌کدام به محکمه‌ای عالی‌تر از قدرت مطلقهٔ اندیشه و بصیرت متوسل نمی‌شوند. تدبیرهای مادی‌ای که سرمایه‌داری برای آینده ایجاد کرده است خودش یک «آزادی» است. آزادی‌ای که از

قضای روزگار از بافتار روابط اجتماعی بورژوازی برخاسته است. این آزادی صرفاً برگزیدن گونه‌هایی از کالاها نیست که جامعه باید آنها را تولید کند (آزادی یک آرمان تولیدگرا)، بلکه برگزیدن آرایه‌ای مُسرفانه و غالباً غیرعقلانی از نیازهایی است که سرمایه‌داری خلق کرده است (آزادی یک اتوپیای مصرف‌گرا). وقتی این دو آزادی درون یک آزادی والاتر آمیخته شوند، رویای اتوپیایی که به واقعیت می‌پیوندد صراحتاً نه تولیدگراست و نه مصرف‌گرا. در پرتو آزادی انتخاب نیازها و کالاها، شخص، هم در مقام تولیدکننده و هم در مقام مصرف‌کننده، می‌تواند یک آرمان والاتر آزادی را تجسم کند. آرمانی که لوث اقتصادگرایی^۱ را می‌زاید و بنیان اخلاقی دوران‌های گذشته را اعاده می‌کند. ما دست‌کم به‌نحو بالقوه با موسع‌ترین مفهوم آزادی که تاکنون شناخته شده است مواجه بوده‌ایم: آزادی فردی خودآیین^۲ به‌منظور شکل‌دادن زندگی مادی به‌صورتی که نه زاهدمنشانه باشد و نه لذت‌جویانه، بلکه تلفیقی از بهترین‌ها در هر دو باشد. تلفیقی که هم بوم‌شناختی باشد، هم ملی و هم هنری. ظهور یک امکان مسلماً تضمینی نیست بر اینکه آن امکان به فعلیت درخواهد آمد. اگر از سروده انقلابی پوتیه^۳، به‌نام «انترناسیونال»^۴، بهره ببریم، باید بگوییم که «چگونه یک جامعه جدید» بر «یک بنیاد نوین به‌پا خواهد خاست»؟ تحت چه لوایی انسانیت دوباره «بر فراز» خواهد بود؟ با توجه به بدیل‌های تمام‌عیاری که در برابر آدمیت‌ها و کمونیسم «نظامی» یا «جنگی» در بافتارهای مدرن و اقتدارگرا قرار داشته است، چگونه جامعه بشری اینک می‌تواند میزان بسنده‌ای از کالاها را برای هر کس (و نه برای یک جماعتی از نخبگان) تولید کند و برای فرد آزادی‌ای فراهم آورد که در میان نیازها، و نیز محصولات، دست به انتخاب بزند؟ در حیطه

1. Economism

2. Autonomous

3. Pottier

4. The Internatio

مادی زندگانی، این کامل‌ترین صورت خودآیینی انسان است که ما می‌توانیم امید نیل به آن را داشته باشیم_هم به‌مثابهٔ یک تجلی معیارهای عقلانی برای انتخاب و هم به‌منزلهٔ توانش عقلانی افراد آزاد برای انتخاب. به‌واقع اگر ما بتوانیم به توانش افراد آزاد برای تعیین خط‌مشی در حیطةٔ مدنی اعتقاد حاصل کنیم، می‌توانیم به توانش افراد آزاد برای تعیین خط‌مشی در تعیین نیازها در قلمروی مادی نیز باور کنیم.

به‌هرتقدیر، نگاه پس‌نگرانه به یک عصر زرّین را گذشته‌ای که آن نگاه سعی دارد همتایش شود در کام خویش کشیده است. یک وقتی سرمایه‌داری به جهان وارد شد و به لوث یک معنا از کمیابی آلوده شد، اینک سرمایه‌داری ناگزیر است نگاهی پیش‌نگرانه_نه فقط به بالا رو به سوی آسمان‌ها بلکه به پایین رو به سوی زمین_به جهان مادی تکنولوژی و تولید داشته باشد.

دو تصویر از تکنولوژی

در کوشش به‌جهت مذاقه در تکنولوژی و تولید، ما با پارادوکسی غریب روبه‌رو می‌شویم. از یک سو، با یک حس امید به ابداعات تکنولوژیک، و از سوی دیگر، با یک حس افسون‌زدایی از نتایجش، عمیقاً دچار تشوّت می‌شویم. این نگرش دوگانه نه فقط انعکاسی از یک تعارض در ایدئولوژی‌های رایج در خصوص تکنولوژی است، بلکه بیانگر تردیدهای قوی دربارهٔ سرشت تصویر تکنولوژی مدرن نیز هست. ما متحیریم که همان ابزارهایی که ذهن‌مان تصور کرده و دست‌انمان آنها را ساخته، می‌توانند به‌آسانی علیه ما شوند، همراه با نتایجی مصیبت‌بار در نیک‌بختی ما و به‌واقع برای بقاء ما به‌مثابه یک گونه‌برای جوانان دشوار است که درک کنند چگونه چنین تنازعی در سوگیری‌ها و تصویرهای ناظر به تکنیک در چند دهه گذشته چه قدر نابهنجار به نظر می‌آید. حتی یک چهرهٔ فرهنگی همچون وودی گاتری^۱ که یک وقتی سدها و آسیاب‌های غول‌پیکر را می‌ستود اکنون نکوهش و ملامت عایدش شده است. کسانی که گاتری و ملازمانش آنها را در دههٔ ۱۹۳۰ مخاطب قرار می‌دادند، احترام عمیقی برای تکنولوژی قائل بودند، به‌ویژه آن مهارت‌ها و ابزارهایی که ما در ذیل سرواژهٔ «تکنیک» قرارشان می‌دهیم. ماشین‌های جدید، همچون آثار هنری، ابژه‌های نمایشی‌ای بودند که نه فقط خبرگان آینده‌گرایی^۲، تولیدکنندگان و متخصصان را عمیقاً مسحور می‌کردند، بلکه عموم مردم با شیوه‌های مختلف زیستن را نیز شیفتهٔ خود ساخته بودند. اتوپیاهاى عامه‌پسند آمریکایی در تصویرهای باعظمت تکنوکراتیک نمایان بود، این اتوپیاها تجسم قدرت، سلطهٔ مغرورانه بر طبیعت، غول‌آسای فیزیکی و قابلیت

1. Woody Guthrie

2 , futurism

تحرك مبهوت‌کننده بودند. «جهان فردای نوین» عمدتاً تکنولوژیک، که در آخرین نمایشگاه‌های حقیقتاً عظیم_نمایشگاه جهانی نیویورک ۱۹۳۹_ با تحسین روبه‌رو شد، میلیون‌ها نفر از بازدیدکنندگان را با پیام پیشرفت بشر و امید شیفته کرد. به‌واقع، تکنیک به‌همان اندازه یک دست ساخته‌مکانیکی است، یک دست‌ساخته فرهنگی نیز هست. بخش ابتدایی این قرن شاهد ظهور یک هنر به‌شدت اجتماعی و منجی‌گرایانه بود (که مشهورترین آنها آینده‌گرایی، اکسپرسیونیسم، باوهاوس^۱ بود) که در انگیزه‌هایش و نكوهشش بر سنت‌هایی که بر تامل، کم‌مشغلی، کار دستی و امور ارگانیک تاکید دارند، به‌نحو چشمگیری تکنولوژیک بود.

پیوند تکنیک با تصویر اجتماعی آن زمانه بیشتر بُت‌واره^۲ بود تا عقلانی. حتی جنگ جهانی نخست، که شاهد استفاده عظیمی از تجهیزات نظامی تکنولوژیک نوین برای کشتن میلیون‌ها انسان بود، این سحر را باطل نکرد. تنها در نتیجه دومین نزاع بزرگ جهانی، با همه پیامدهای دهشتناکش، بود که ما شاهد تردیدهای نگران‌کننده در میان مردم در خصوص حکمت ابداعات نوین بودیم. سلاح‌های هسته‌ای شاید بیش از هر عامل منفرد دیگری یک ترس همگانی از «تکنیک موجد وحشت» را ایجاد کرد. دهه ۱۹۶۰ یک گرایش ضدتکنیکی^۳ مشهود ویژه خود را بروز داد که از آن زمان تبدیل به یک نبرد تن‌به‌تن میان تکنولوژی‌های «برتر»^۴ یا «سخت»^۵ (آنهايي که به سوخت‌های فسیلی و هسته‌ای، کشاورزی صنعتی و مواد مصنوعی مرتبطانند) و تکنولوژی‌های «مناسب»^۶ یا

1. Bauhaus

3. Antitechnical

5. Hard

2. Fetishistic

4. High

6. Appropriate

«نرم»^۱ (آنهايي که در پيرامون منابع خورشيدی، بادی و هیدرولیک، غذاهای ارگانیک و صنایع دستی در مقياس انسانی سازمان یافته‌اند) شده است.

آنچه تکنولوژی‌های «مناسب» را امروزه به‌نحو فزاینده‌ای جذابیت بخشیده است، تحسین همگانی از دستاوردها یا نویدهایش نیست، بلکه ترس روزافزون از این موضوع است که ما خودمان را به‌نحو چاره‌ناپذیر گرفتار نظام‌های تباه‌گر تولید انبوه و مسائل پدیده‌آلودگی زیست‌محیطی کرده‌ایم. ناجیان هنرمند جامعه تکنوکراتیک همه رفته‌اند. اینک گویا احساس انسان این است که تکنولوژی او را به دام افکنده است، انسان بیشتر شأن یک قربانی را دارد تا شأن یک منتفع از تکنولوژی را. اگر نیمه نخست این قرن شاهد ظهور تکنولوژی‌های برتر به‌مثابه یک «فرم هنری» بود از آن‌رو که اکثریت جهان صنعتی شده هنوز در اجتماعات کوچک با ابزارهای تکنیکی تقریباً قدیمی می‌زیستند، انتهای قرن نیز شاهد ظهور تکنولوژی‌های مناسب به‌مثابه یک «فرم هنری» است دقیقاً بدین خاطر که تکنولوژی مناسب یک حصار زرین در پیرامون میلیون‌ها انسان در حال خفه‌شدن که در شهرها و بزرگراه‌های جهان غرب پراکنده شده‌اند، قرار داده است.



یک تقدیرباوری سهمگین به آرامی در حال رسوخ به واکنش انسان غربی در برابر ساینق‌های تکنیکی است، این امر تا حدود زیادی ناشی از افکار ضدونقیض در خصوص ابداعات تکنولوژیک است. ذهن مدرن آموخته است که پیچیدگی تکنولوژیک را با یک «زندگی خوب»، و تا حدود زیادی، با یک ترقی خواهی اجتماعی که در آزادی انسان به حدّ اعلاي خود می‌رسد، یکی بگیرد. اما هیچ کدام از این تصاویر به‌نحو شایسته‌ای، دست‌کم از یک منظر تاریخی، توضیح داده نشده است. امروزه اکثریت افراد تا حدود زیادی «زندگی خوب»

یا «خوب زیستن» را یک زندگی به لحاظ مادی امن و به واقع یک زیست توانگرانه می‌دانند. این نتیجه‌گیری در زمانه ما معقول به نظر می‌آید، اما با خاستگاه‌های یونانی‌مآبش سخت در تضاد است. تمایز کلاسیک ارسطو میان «فقط زیستن» (زندگانی‌ای که در آن افراد نابخردانه به سوی اکتساب بی‌حد و حصر ثروت سوق داده می‌شوند) و «خوب زیستن» یا درون‌حد و حدودی زیستن مفهوم کلاسیک باستانی زندگانی ایدئال را متجلی می‌سازد، ولو اینکه بیشتر ارزش زندگانی نصیب نقض‌کنندگان قواعدش بشود. «خوب زیستن» یا «زندگانی خوب را زیستن» مستلزم یک زیست اخلاقی است که در آن فرد نه فقط به بهزیستی خانواده و دوستانش متعهد است، بلکه دغدغه پولیس و نهادهایش را نیز دارد. فرد با «زندگی خوب» درون‌حد و حدودی زیستن، در پی نائل‌شدن به تعادل و خود-بسندگی است یعنی یک زندگانی مهارشده، تمام‌وکمال و همه‌جانبه. اما خود-بسندگی، که در نزد ارسطو گویا تجسم هیئتی مفهومی از آرمان‌هاست، «بدین معنی نیست که خود فرد، یکه و تنها، بسنده است، بلکه خودبسندگی برای والدین، کودکان و به‌طور کلی دوستان و شهروندان هم‌تا نیز هست، زیرا که انسان برای شهروندی به دنیا آمده است». دوگانه میان تصویر مدرن از یک زندگی توانگرانه از حیث مادی و آرمان کلاسیک زندگی بر اساس حد و حدود، نظیر دوگانه میان مفاهیم مدرن و کلاسیک تکنیک است. به نزد ذهن مدرن، تکنیک صرفاً جمع مواد خام، ابزارها، ماشین‌ها و دستگاه‌های مربوطه است که برای تولید یک شیء سودمند لازم است. داوری نهایی درباره ارزش یک تکنیک و مطلوبیت آن امری عملی است: این داوری مبتنی است بر کارایی، مهارت و هزینه. به‌واقع عمدتاً هزینه است که همه عواملی را که اعتبار یک دستاورد تکنیکی را محرز می‌سازد خلاصه می‌کند. اما، به‌خلافش، «فن»^۱ (با‌تخنه^۲) واجد معانی وسیع‌تری است. تخنه در بافتار اخلاقی و اجتماعی‌ای وجود

1. technique

2. techne

دارد که در آن، به تعبیر ارسطو، فقط از «چگونگی» ارزش مصرف پرسیده نمی‌شود، بلکه از «چرایی» آن نیز پرسش می‌شود. تخنه، از فرآیند تا تولید، چارچوب و پرتوی اخلاقی‌ای را فراهم آورد که به واسطه آن یک داوری متافیزیکی درباره «چرایی» فعالیت تکنیکی شکل می‌گیرد. درون این چارچوب اخلاقی، عقلانی و اجتماعی، ارسطو «کارگران چیره‌دست در هر صنعتی» را که «شرافتمندترند و به معنای راستین‌تری می‌دانند و از کارگران یدی خردمندترند» متمایز می‌کند، در تقابل با زیردستان به شدت عملیاتی آنها که «بدون دانشی درباره آنچه انجام می‌دهند دست به عمل می‌زنند، همچون آتشی که می‌سوزد». کارگران چیره‌دست با بینش و مسئولیت اخلاقی‌ای عمل می‌کنند که صنعت‌شان را عقلانی می‌سازد.

افزون‌براین، تخنه دامنه وسیع‌تری از تجربه را نسبت به واژه تکنیک متعلق به دوران مدرن پوشش می‌دهد. همچنانکه ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی تبیین کرده است، «همه فنون [تخنه‌ها] ناظرند به پاگذاردن به هستی، یعنی، با تدبیر کردن و مذاقه در اینکه چگونه چیزی که قرار است پا به عرصه هستی بگذارد قابلیت بودن یا نبودن را داراست، و خاستگاهش در سازنده قرار دارد یا در شیء ساخته‌شده». در اینجا او محصول مصنوع را - که حتی شامل آثار هنری‌ای همچون شاهکارهای معماری و مجسمه‌سازی نیز می‌شود - از پدیده طبیعی که «خاستگاهش در خودش است» تمییز می‌دهد. نتیجتاً تخنه «وضعیتی است ناظر به ساختن، که شامل یک طریقه راستین تعقل می‌شود...». تخنه «قوه»^۱ است، ذاتی که تخنه در آن با «خیر» اخلاقی شریک است. همه «فنون، یعنی صورت‌های مولد معرفت» قوه‌اند؛ آنها منابع پدیدآورنده تغییر در دیگر چیزها و در صاحب فن هستند، صاحب فنی که خودش دیگری تلقی می‌شود».

این ملاحظات جامع متافیزیکی و اخلاقی حاکی از این‌اند که تصویر کلاسیک از تخته چقدر با تصویر مدرن از تکنیک تضاد داشت. هدف تخته محدود به «خوب‌زیستن» یا درون حدّ و حدودی زیستن نبود. تخته دربردارنده یک زندگی اخلاقی بر اساس یک اصل پدیدآورنده و سامان‌بخش بود که «قوّه» قلمداد می‌شد. تخته، حتی اگر از یک منظر ابزاری نگریسته شود، صرفاً مواد خام، ابزارها، ماشین‌ها و محصولات را شامل نمی‌شود، بلکه خود تولیدکننده را نیز شامل می‌شود. خلاصه اینکه یک سوژه به‌شدت پیچیده را که همه چیزهای دیگر از آن نشئت می‌گرفت نیز دربرداشت.^۱ در نزد ارسطو، «صنعتگر چیره‌دست» به‌نحو سوپرژکتیو با شاگردان و دستیارانش از حیث شرافتمندی، درایت در خصوص چرایی خلق محصولات و به‌طور کلی حکمتی در خصوص چیزها و پدیده‌ها تمایز داشت. ارسطو با آغازیدن از عقلانیت سوژه، نقطه عزمی را برای عقلانی‌سازی تولید اشیاء قرار داد.

تولید صنعتی مدرن دقیقاً در جهت مقابل عمل می‌کند. تصویر مدرن از تخته نه فقط محدود به تکنیک صرف به‌معنای ابزاری آن است، بلکه اهدافش نیز پیوند ناگشودنی با تولید نامحدود دارد. اینک «خوب‌زیستن» به‌مانند مصرف نامحدودی تصور می‌شود که در درون چارچوب یک سطح از منافع شخصی کاملاً غیراخلاقی و خصوصی‌شده جای دارد. افزون‌براین، تکنیک شامل تولیدکننده و موازین اخلاقی‌اش نمی‌شود (پرولتراها برغم همه اینها در کمال

۱ داوری در خصوص میزانی که تصور ارسطو از تخته بر مارکس تاثیر نهاد دشوار است، به‌ویژه بر حسب تصویری که خود مارکس از تکنولوژی و طراحی ارائه داد. اما این بصیرت‌های کلاسیک در اکثر پرمسمن‌های مارکسی که ما در ذیل طبقه «ازخودبیگانگی»، تمایز میان کار انسانی و فعالیت حیوانی و مفهوم «انسانی‌سازی طبیعت» در نوشته‌های نخستین مارکس قرار می‌دهیم، ظاهر می‌گردند. ارسطو، گذشته از اینکه در اقتصاد و تکنیک «مبتدی» است، به‌واقع به‌شدت ظریف‌بین است، آراء او، گذشته از اینکه بر مارکس تقدم دارد، به‌واقع آنها را پیش‌بینی نیز کرده است.

گمنامی به دستگاه صنعتی مدرن خدمت می‌کنند)، بلکه محصول و مولفه‌هایش را در برمی‌گیرد. تمرکز تکنیکی از سوژه به ابژه، از تولیدکننده به محصول و از خالق به مخلوق منتقل شده است. شرافتمندی، درایت در خصوص چرایی خلق محصول و حکمت کلی راجع به چیزها و پدیده‌ها در جهانی که نیازمند صنعت مدرن است جایی ندارند. آنچه در تکنیک مهم شمرده می‌شود کارایی، کمیت و تقویت فرایند کار است. عقلانیت فریبنده‌ای که درون تولید شیء مندرج است خود را به عقلانی‌سازی سوژه تحمیل کرده است، تا بدان حدّ که سوژکتیویته تولیدکننده تحلیل رفته است و به ابژه‌ای در میان ابژه‌های دیگر فروکاسته شده است.

به‌واقع ابژه‌شدگی سوژکتیویته شرط لازم تولید انبوه است. هورکهایمر یادآور می‌شود که در اینجا «اندیشه یا واژه یک ابزار می‌شود و می‌تواند از «اندیشیدن» واقعی فارغ شود، یعنی در کنش‌های مندرج در صورت‌بندی لفظی آن مستحیل گردد». او همچنین اظهار داشته که

همچنانکه خاطر نشان شد، اغلب و به‌درستی، مزیت ریاضیات_الگوی اندیشه نو-پوزیتیویستی در «اقتصاد فکری است». عملیات پیچیده منطقی به اجرا درمی‌آیند، بی‌آنکه همه کنش‌های فکری که نمادهای منطقی و ریاضی بر آنها مبتنی هستند به‌نحو بالفعل عملی شوند. چنین مکانیزه‌شدنی به‌راستی برای بسطِ صنعت ضرورت دارد، اما اگر این امر به ویژگی شاخص ذهن تبدیل شود، و اگر خودِ عقل ابزاری شود، به گونه‌ای مادیت و کورکورانگی دچار می‌شود، به یک بت‌واره^۱ تبدیل می‌شود، یک موجودیت سحرآمیز که پذیرفته می‌شود، به‌جای اینکه به‌نحو عقلی تجربه شود.

اظهار نظرهای هورکهایمر گرچه ظاهراً با تاثیر یک تکنیک نوین بر یک سوژکتیویته سنتی به‌محاق رفته سروکار دارد، اما می‌تواند

۱. Fetish

به‌مثابه شرحی بر آثار یک سوپژکتیویته نوین بر یک تکنیک سنتی به‌محاق‌رفته نیز خوانش شود. مقصود من این سخن نیست که تکنیکی که از این سوپژکتیویته ناشی می‌شود آن را تقویت نمی‌کند. بلکه اگر من از این سوابق تاریخی خوانش درستی کرده باشم، ذکر این نکته به‌جاست که مدت‌ها پیش از اینکه تولید انبوه پا به عرصه بنهد، تباهی وسیعی در زیست اجتماعی به وجود آمد و توده‌های ریشه‌برکنده، سرگردان، متمیزه و فاقد دارایی‌پیشگامان پرولتاریای مدرن ظهور کردند. این رخداد نو با تجسم علم از یک تصویر جدید جهان یک جهان فیزیکی عاری از زندگی متشکل از ماده و حرکت که مقدم بر شاهکارهای انقلاب صنعتی بود هم‌تراز بود.

تکنیک نه در خلاء وجود دارد و نه صاحب یک زیست مستقل و خودآیین است. اندیشه یونانی‌مآب که به‌نحوی شایسته صنعت و فن را در ذیل سرواژه‌تخنه قرار می‌داد، هر دوی آنها را با نظام ارزشی و نهادهای اجتماع پیوند می‌داد. از این منظر، توده معینی از احساسات، روابط اجتماعی و ساختارهای سیاسی کمتر از منویات مادی تولیدکننده و نیازهای مادی جامعه، مؤلفه‌های تکنیک نیستند. به‌واقع تخنه به‌نحو کل‌گرایانه‌ای تصور شده است، بدان‌معنی که ما امروزه یک زیست‌بوم را توصیف می‌کنیم. مهارت‌ها، دستگاه‌ها و مواد اولیه به درجات مختلفی با هیئت کلی عقلانی، اخلاقی و نهادینی که زیربنای جامعه است پیوسته‌اند؛ تا جایی که تخنه مدنظر باشد، همه این عناصر یکپارچه قلمداد می‌گردند. امروزه اگر جنبه‌های «برون‌تکنیکی»^۱ همچون عقلانیت، منطق و نهادهای اجتماعی در مقایسه با زمان‌های پیشین بی‌ثمر و غیرارگانیک به‌نظر می‌آیند، از آن‌روست که تکنولوژی به معنای مدرن کلمه غیرارگانیک‌تر است. و سبب این نیست که تکنیک مدرن امور «ماورای تکنیکی» را پیش‌گمارده است، بلکه به این خاطر است

که جامعه بر حسب «بافت اجتماعی» و صورت‌های ساختاری خود به سوی امر غیرارگانیک درغلته شده است.

اینک ما به تصویری روشن‌تر از «تکنیک» نیاز داریم: مسائل ناظر به درکی که تکنیک پیش می‌آورد، کارکردی که تکنیک ایفا می‌کند و البته خطرات و نویده‌های که در ابداع تکنیک نهفته است. محدود کردن بحث به پیشرفت‌ها در مهارت‌ها، ابزارها و کشف مواد خام تن‌دردان به یک شرح بی‌مایه از این موضوعات است. بدون بررسی تغییرات در جامعه‌ای که به انحاء مختلف برابر ابداعات تکنولوژیک گشوده یا بسته است، ما در تبیین این مطلب دچار مشکل می‌شویم که چرا میزان عظیمی از معرفت تکنولوژیک به‌تازگی کشف‌شده از اثرگذاری بر روابط اجتماعی قاصر است، باوجود اینکه به‌نظر می‌آید که فرم آنها در جای دیگری و در زمانی دیگر متعین گشته است. گفتن اینکه یک جامعه آماده دست‌یافتن به چاپ سُرَبی یا موتور بخار است و جامعه‌ای دیگر چنین نیست، آشکارا پرسش ارتباط میان جامعه و تکنولوژی را نادیده می‌انگارد. در فصل زیر، من با موشکافی بیشتر نشان خواهم داد که نه تغییرات تکنولوژیک و نه «روابط تولید» مارکس هیچ‌کدام جامعه را دگرگون نمی‌سازند، بلکه یک دیالکتیک درون‌باشنده^۱ در درون خود جوامع است_ یعنی آنجا که مستقیماً متضمن اجبار سازمان‌یافته نیست_ که چنین نقشی را بر عهده دارد.

اجازه بدهید من کاوشم در خصوص تکنیک و تصویرهای متضادی را که فرم و سرنوشت آن را شکل می‌دهند با بررسی ایدئولوژی‌های موجود در پیرامون کار آغاز کنم_ کاری که اکثر آدم‌ها را با همهٔ طبقه‌بندی‌های تکنولوژی ارتباط می‌دهد. غیر از جنسیت،

هیچ موضوعی در نزد یک تحلیل معقولانه عاری از پیش‌داوری مهارناپذیرتر از کار نبوده است و پوششی از ایدئولوژی‌های صفا‌آرایی کرده را بر خود نداشته است. کار، شاید حتی بیش از هر فعالیت انسانی دیگری، شالوده روابط امروزین میان مردم در همه سطوح تجربه است_ خواه بر حسب اجرتی که به ارمغان می‌آورد آن را در نظر بیاوریم، خواه بر حسب مزیت‌هایی که عرضه می‌دارد، یا انضباطی که مطالبه می‌کند، یا سرکوبی که ایجاد می‌کند یا کشمکش‌های اجتماعی‌ای که تولید می‌کند. بررسی انتقادی این لایه‌های پوشانده‌شده در پیچیده‌ترین اشکال ایدئولوژیک (به‌ویژه تحلیل قابل توجه مارکس از کار) شاید اصیل‌ترین نقطه عزیمت برای رهیافتن به این موضوع باشد.

در اینجا، در تقابل با رویه‌ای که من تا بدین جا بر آن ارج نهاده بودم، گذشته روشنی‌بخش اکنون نیست، بدان میزان که اکنون روشنی‌بخش گذشته است و آن را به نحو غریبی به آینده ارتباط می‌دهد. به سبب تأکید فراوان ما بر «سلطه طبیعت»، اقتصادی‌سازی زیست اجتماعی، تمایل ما به ابداعات تکنولوژیک و تصویر ما از کار به مثابه «ساعات کار» همگن، جامعه مدرن چه بسا از خویش به مثابه جهانی که مبتنی بر کار است به نحوی موشکافانه‌تر از جوامع پیشین آگاهی داشته باشد. پس ما گهگاه می‌توانیم به گذشته نگاهی بیفکنیم، اما فقط به جهت نفوذ در مه‌هایی که دیدمان را تار کرده است.

در نزد ذهن مدرن، کار به منزله یک فعالیت متراکم و انتزاعی نگریسته می‌شود، فرآیندی که در پیشگاه مفهوم انسانی خودشکوفایی اصیل، امری برون‌ذاتی و ناضرور است. فرد معمولاً طوری «به‌سرکار می‌رود» که گویی یک فرد محکوم به محل حبس خود می‌رود: محل کار چیزی جز یک نهاد کیفری نیست که در آن فرد به صرف وجود داشتن باید به صورت انجام کار عاری از اندیشه جریمه پردازد. عبارت‌هایی همچون یک «شغل نه‌تا-»

پنج» [شغل تمام‌وقت] به‌شدت روشن‌نگرند؛ این عبارتها به ما می‌گویند که شغل، کار یا زحمت (که امروزه همه این کلمات را می‌توان برابر هم به کار برد) به نزد «زیست حقیقی» مقصود از آن هر چه که باشد_نازوروند. ما کار را بر حسب ساعات، محصولات و کارایی «می‌سنجیم»، اما ندرتا آن را چونان یک فعالیت انسانی انضمامی می‌فهمیم. کار، گذشته از عوایدی که تولید می‌کند، عموماً با کمال انسانی بیگانه است. کار را می‌توان بر حسب جهان مافوق انسانی «انرژی‌شناسی»^۱ نوین_که می‌تواند روانی، اجتماعی، «جهانی» یا حتی بوم‌شناسانه (اگر نظریه‌پردازان سیستم‌ها بر حق باشند) باشد_توصیف کرد که به صورت پاداش‌های حاصله از تن‌سپردن فرد به انضباط کار قابل فهم است. این پاداش‌ها، بنابه تعریف، به‌سان محرک‌هایی برای سلطه‌پذیری نگریسته می‌شوند، و نه همچون محرک‌هایی برای آزادی که باید با خلاقیت و رضایت شخصی همراه باشند. ما عموماً به‌خاطر سست‌ایستادن بر زانوهایمان دست‌مزد دریافت می‌کنیم و نه به‌خاطر قهرمانانه‌ایستادن بر پاهایمان. حتی مارکس، کسی که نخستین بار خصلت انتزاعی کار را نظم‌ونسق بخشید، میل داشت آن را به‌مثابه یک پیش‌شرط برای آزادی، و نه سلطه‌پذیری، در پرده‌ای از اسرار بیپچاند_به‌نحوی رندانه با آمیختن رنگ استعاره‌های انسانی‌ای که کار دیگر واجد آن نیست. کتاب سرمایه مقایسه مشهوری میان کار ناآگاهانه حیوان و فعالیت آگاهانه انسان دارد. در اینجا مارکس کارگر را:

در برابر طبیعت به‌منزله یکی از نیروهای خود او [اقرار می‌دهد]، که بازوان و پاها، سر و دست‌ها_یعنی نیروهای طبیعی بدنش_را به حرکت درمی‌آورد تا به محصولات طبیعت به شکلی منطبق با نیازهای خودش تناسب بخشد. بنابراین کارگر با کارکردن روی جهان خارج و تغییردادن آن درعین حال طبیعتِ خویش را نیز تغییر می‌دهد.

مارکس سپس مثال عنکبوت و زنبور را می‌آورد، که می‌توانند بهتر از یک بافنده و معمار عمل کنند، او متذکر می‌شود که:

آنچه بدترین معمار را از بهترین زنبور متمایز می‌سازد این است که معمار سازه‌اش را در تخیل برپا می‌سازد، پیش از آنکه در واقعیت آن را بنا کند. در پایان هر فرآیند کار، ما به نتیجه‌ای دست می‌یابیم که پیش‌تر و در سرآغاز در تخیل کارگر موجود بوده است. او نه فقط تغییری را در ماده‌ای که روی آن کار می‌کند پدید می‌آورد، بلکه مقصود خویش را نیز متحقق می‌کند، مقصودی که به روش انجام کارش و آنچه او ناگزیر است اراده‌ی خویش را تابع آن گرداند قانون می‌بخشد.

سادگی ظاهری این توصیف به‌شدت فریبنده است. توصیف او آکنده از ایدئولوژی است_ ایدئولوژی‌ای که به‌شدت فریبنده است، زیرا خود مارکس از تله‌ای که در آن افتاده خبر ندارد. تله دقیقاً در انتزاعی است که مارکس به فرآیند کار اعطا کرده است و نیز در استقلال غیرتاریخی‌اش و در سرشتش به‌مثابه‌ی یک فرایند صراحتاً تکنیکی. از همان آغاز می‌شود این پرسش را مطرح کرد که آیا باز هم می‌توان گفت که در «ابتدا»ی «فرایند کار هر روزه» کارگر مجاز به داشتن تخیل است، چه برسد به اینکه او بخواهد تخیل را در تولید ارزش مصرف به عمل درآورد. حتی فرایند طراحی توسط معماران و متخصصان امروزی به یک فرایند قالبی تکنیک‌های عقلانی تبدیل شده است. افزون‌براین، «کارِ عاری از اندیشه»^۱ صرفاً نتیجه‌ی مکانیزاسیون نیست؛ همچنانکه من نشان خواهم داد، کارِ عاری از اندیشه محصول سنجیده و محاسبه‌شده‌ی انقیاد و کنترل است. نهایتاً، آیا این باور صحیحی است که انبوهی از دستاوردهای خودجوش کار، از کلیساهای جامع تا کفش‌ها، غالباً بیشتر تحت هدایت طراحی‌های فکری حاصل شده باشند تا تکانه‌های زیبایی‌شناسانه

اغلب شناسایی‌ناپذیر که در آن هنر با صناعت قرین گشته است؟^۱ همچنانکه متذکر خواهم شد، در اینجا واژگان ناظر به تکنیک خیلی بهتر از واژگان فکری‌اند. تفسیر عمدتاً تکنیکی مارکس از کار به‌وضوح خود را نشان می‌دهد، وقتی که او تعامل میان کار و لوازمش را با «ارگانیک»‌ترین استعاره‌هایی که در اختیارش است وصف می‌کند:

آهن زنگ می‌زند و چوب می‌پوسد. ریسمانی که ما با آن نه بافندگی کنیم و نه منسوجات تهیه کنیم هدر می‌رود. کار حقیقی باید از این چیزها بهره ببرد، آنها را از نهانگاه مرگ-خواب خویش بیرون بکشد و از ارزش‌های مصرف صرفاً ممکن به اشیاء واقعی و اثربخش تبدیل کند. آنها اگر در آتش کار غوطه‌ور گردند، به جزء لاینفک ارگانسیم کار تخصیص می‌یابند، و توگویی آنها برای ایفای کارکردشان در فرایند زنده می‌شوند، به‌منزلهٔ مولفه‌های ابتدایی ارزش‌های مصرف جدید محصولات جدید که همچون وسایل بقاء برای مصرف فرد، یا وسایل تولید برای فرایندهای کار جدید، همواره در دسترس‌اند.

اصطلاحاتی که من در این قطعه مورد تأکید قرار دادم [با حروف ایتالیک] میزانی را که تخیل خود مارکس به تصویرهای پرومته‌ای، و غالباً به‌شدت بورژوایی، آغشته است نشان می‌دهد، تصویرهایی که ظاهراً پیش‌نگاره‌ای از «ارزش‌های استفاده»‌ای هستند که او در پی آن است که آنها را از «خواب-مرگ» طبیعت رها سازد. همچون

۰۱ به‌واقع ممکن است شخص از خود بپرسد که سوررئالیست‌ها یا برنامه‌ی‌شان برای استیلای خیال تا چه حد مارکس را کامل فهمیده بودند، هنگامی که خیل عظیمی از آنها وارد جنبش‌های مارکسیستی شدند. به‌همین قیاس، من مایلم بدانم که چگونه دانشجویان پاریسی در سال ۱۹۶۸ شعارهایی همچون «تخیل معطوف به قدرت» را بر پرچم‌های سرخ سوسیالیسم آذین کردند. امروزه رهایی تخیل مستلزم بازبازی خود فرایند تولید به‌مثابهٔ یک واسطهٔ بوم‌شناختی میان انسان و طبیعت است، تناقضاتی که اذهان آشکارا خیره را رها نمی‌کند (به‌ویژه آنهایی که مادیت خود را در راهروهای آکادمی رها کرده‌اند) و موجب تحیر خرد انسانی‌اند.

جزیره خورندگان لوتوس^۱ در ادیسه، جهان رویاگون طبیعت گویا جهانی به هدر رفته است، تا زمانی که یک قهرمان هومری، که با یک «اگو»^۲ فیشته‌ای توانمند شده است، طبیعت را از درون خودش به سوی یک «نا-اگو»^۳ یا «دیگر بودگی»^۴ یک ستهنده^۴ چالش‌گر برانگیزاند. پس برغم ارجاعات پُراشتیاق مارکس به مفهوم «ازدواج» میان طبیعت و کار ویلیام پتی^۵، هیچ ازدواج اصیلی وجود نداشته است، بجز یک پدرسالاری قهرآمیز که پیمان وصلت را مجوزی از یهوه می‌دید که همه واقعیت را تابع اراده آهنین مردان کهنسال قرار می‌داد.

مفاهیمی که توسط تخیل بشر در فعالیت‌های تولیدی پرورش می‌یابد، متمایز از سابق‌های غریزی عنکبوت و زنبور، هرگز از حیث اجتماعی خنثی نیستند. آنها را نمی‌توان در قالب‌های مطلقا تکنیکی قرار داد. از همان آغاز فرایند طراحی، تخیل تکنیکی حتی در بهترین شرایط اجتماعی نیز مسئله‌آفرین است. بی‌چون و چرا رهاکردن آن نادیده گرفتن بنیادی‌ترین مسائل تعامل انسان با طبیعت است. من این سخن را بر پایه این اعتقاد نمی‌گویم که ذهن بالضروره به واسطه ساختار فطری نوکانتی‌ای که فرایند خیال‌آفرین را بدین‌سان تعریف می‌کند تقرر یافته است. بلکه من بر این باورم که ذهن و یقینا تخیل تکنولوژیک، بدون دست‌یابی به خود-آگاهی که فلسفه غربی آن را آرمان ابدی خود قرار داده است، به شدت آسیب‌پذیر باقی خواهد ماند، نه فقط در برابر سیل در جریان محرک‌های فرهنگی جامعه، بلکه به نزد همان صوری که زبان خود تخیل را شکل می‌دهند.

1. Lutus eaters

2. Non-Ego

4. Antagonist

3. Otherness

5. William Petty

در نزد مارکس، هم فرایند کار و هم طراحی فکری که راهبر کار است ذاتاً فایده‌باورانه‌اند: آنها واجد یک بنیان تکنیکی فروکاست‌ناپذیرند، یعنی یک روش انجام کار که به دقت و بی‌طرفی قانون‌مندی علمی نائل شده است. گرچه با گذر زمان اثربخشی آنها ممکن است افزایش یا کاهش بیابد، اما طراحی و فرایندهای کاری که به اجرا درمی‌آیند، در نزد او، در نهایت یک تعامل فیزیکی‌اند. به‌واقع، نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مارکس با آن «خدای برآمده از دستگاه»^۱ که او آن را «وسایل تولید»^۲ می‌نامد بدون یک چنین تعامل بی‌طرفانه‌ای از حیث اجتماعی، در نظریهٔ اجتماعی مارکسی بی‌معنا خواهد بود، به همان اندازه‌ای که نظام انعطاف‌ناپذیر غایت‌شناختی هگل بدون مفهوم هگلی «روح»^۳ بی‌معنا خواهد بود. هر دو نظام باید به‌واسطهٔ چیزی به حرکت درآیند که خودش گرفتار امر ممکن نیست. پس فرایند طراحی و فرایند کار، بالضروره به یک گریزگاه فراتاریخی مجهزند که از آنجا بر تاریخ ناظرند_گریزگاهی که مارکس گاه و بی‌گاه به آن عقب‌نشینی می‌کند، با همهٔ اندیشه‌های ثانویه‌اش که بخش اعظم پیکرهٔ نظری وی را دچار مشکل کرده بود.

اینکه مارکس و بسیاری از هم‌تایان عصر ویکتوریایی او «شیفتگی به طبیعت» را سرسختانه خوار شماردند، یک تصادف نبود. جنبش رمانتیک قرن نوزدهم پژوهشی از یک حس پُردامنه و باستانی‌تر بود: یعنی این دیدگاه که تولید باید یک فرایند هم‌زیستانه^۴ باشد و نه یک فرایند ستیهنده. گرچه این جنبش در ابتدا زیبایی‌شناختی بود، اما با نظریه‌های آنارشیستی هم‌پارانه_به‌ویژه نوشته‌های به‌نحو غریبی پیش‌گویانهٔ کروپوتکین_تلفیق شدند تا یک «طرح طبیعی» وسیع‌تر را مورد کاوش قرار بدهند: یک «ازدواج» میان کار و طبیعت که به‌مثابهٔ یک سلطهٔ پدرسالارانه «مردان» بر

1.Deus Ex Machina

2.Means Of Production

3.Spirit

4.Symbiotic

طبیعت پنداشته نشود، بلکه به‌منزلهٔ یک رابطهٔ تولیدی مبتنی بر هماهنگی، ثمربخشی و خلاقیت تصور شود. جنبش‌های لیبرتارینی و زیبایی‌شناسانه در قرن نوزدهم همچنان وارث تصویر تعامل ثمربخش میان صنعت انسان و پتانسیل‌های طبیعت بودند. اما کار همچون «آتش» نگریسته نمی‌شود، یا صنعت همچون «کوره». تصویری که این جنبش‌ها ارائه می‌دادند از اساس با هم تفاوت داشت. کار همچون قابله‌ای نگریسته می‌شد و ابزارها دستیارانش، آنها فرزند طبیعت را به دنیا می‌آوردند: یعنی ارزش‌های مصرف‌را. یک چنین دیدگاهی متضمن این است که آن «تخیل»ی که «معمار در آن سازه‌اش را برپا می‌کند» به‌لحاظ اجتماعی و اخلاقی امر فرعی‌ای باشد. واقعیت ادراک‌شده در بردارندهٔ یک معرفت‌شناسی استیلا یا رهایی‌بخشی است که نمی‌تواند به بنیان‌های صرفاً تکنیکی فروکاسته شود. پس صور طراحی یک محصول، یعنی نگاره‌هایی که در پس ذهن مهندسان، معماران، صنعتگران یا کارگران است، از حیث اجتماعی و اخلاقی خنثی نیستند. برای یک نظریهٔ تکنیک و کار فارغ از ارزش، هیچ مبنای تکنیکی فروکاست‌ناپذیری وجود ندارد. تصویرهای کار به‌مثابهٔ «آتش» و پدیدهٔ طبیعی به‌مثابهٔ آنچه در «خواب-مرگ» پوشانده شده است از ذخیرهٔ بصری یک حس به‌شدت سلطه‌گرایانه شکل یافته است. خاستگاه تصویر مدرن از طراح تکنیکی در معرفت‌شناسی‌های حکمرانی است. این تصویر طی مدت‌زمان طولانی‌ای به‌واسطهٔ نحوهٔ خاص شناخت ما از جهان هم‌یکدیگر و هم طبیعت شکل گرفته است، نحوه‌ای که حدّ‌اعلایش را در کشاورزی صنعتی، تولید انبوه و بوروکراسی یافته است.



در درون تقریباً همهٔ تصویرهای امروزی از کار، یک تصویر منحصر بفرد از ماده به‌نحو ضمنی وجود دارد. ماده‌ای که کار احتمالاً قوای آتشین‌اش را بر آن جاری می‌سازد تا جهان را دگر دیس کند. در نزد ذهن مدرن، ماده ذاتاً مقوم بنیاد یک «هستی» فروکاست‌ناپذیر است، تفاوتی نمی‌کند که ما آن را با انرژی، ذرات، یک اصل ریاضی یا مقدمهٔ به‌لحاظ کارکردی سهل‌الوصول جایگزین کنیم. هر چه را که ما برگزینیم، ماده را سطح بنیادین هستی، یعنی زیرنهاد واقعیت، خواهیم دید. به‌واقع، وقتی ماده به‌واسطهٔ تعاملاتش به خاص‌بودگی نائل شد، بنا به تعریف، دیگر «ماده» نخواهد بود و «صورت» یک چیزی را اکتساب خواهد کرد، یک چیز خاص فروکاست‌ناپذیر.

ماده اگر بدین‌نحو پنداشته شود، کاملاً با تفسیر کمی از واقعیت تطابق خواهد یافت. بنابراین ماده می‌تواند توزین و شمرده شود، بی‌آنکه به تفاوت‌هایی که همگنی آن به‌جهت شمارش را زایل می‌کند اعتنایی داشته باشد. ماده می‌تواند جنبشی باشد اما تکاملی نیست، بنابراین، مسائلی را پیش نمی‌کشد که تفسیر کیفی را مطالبه کند. از یک منظر فلسفی، در ماده چه‌بسا تعامل درونی وجود داشته باشد، اما این تعامل فاقد درون‌باشندگی و خود-صورت‌دهی است. بنابراین ماده واقعیت دارد، اما سوپژکتیویته ندارد. ماده در نزد ذهن مدرن فقط از روح عاری نشده است، بلکه مقوم آنتی‌تزر روح نیز هست. عینیت آن منبع تضادی است که روشنی‌بخش فهم ما از سوپژکتیویته است. تعریف متعارف از ماده نمایانگر این تلقی تماماً فاقد روح در یک جهان عاری‌شده از روح است. ماده چیزی است که شاغل مکان است. ماده همگنی که حضورش می‌تواند به‌نحو کمی به‌واسطهٔ وزن و حجمش متعین گردد.

تصویر ما از کار، به‌نوبهٔ خود، همتای عاری-از-روح-شدهٔ ماده است که در بُعد زمان جای دارد. شاید هیچ دیدگاهی این‌گریز

متافیزیکی کار و ماده را روشن‌تر از بحث کار انتزاعی مارکس در بخش‌های ابتدایی سرمایه بیان نکرده است. در آنجا، کار انتزاعی، که صرفاً با جریان زمان قابل اندازه‌گیری است، به تلقی متضاد از یک ماده انتزاعی تبدیل می‌شود، که با چگالی و حجم فضای اشغالی‌اش قابل اندازه‌گیری است. شیء ممتد^۱ دکارت، به‌واقع، با شیء زمانمند^۲ مارکس تکمیل می‌شود. یک چارچوب مفهومی‌ای که فقط تحلیل او از ارزش را شکل نمی‌دهد، بلکه تحلیل او از آزادی را نیز شکل می‌دهد، آزادی‌ای که «مقدمه بنیادینش کاهش ساعات کاری است». در حقیقت، به همان اندازه که دیالکتیک هگلی در کار مارکس حضور دارد، دوگانه‌انگاری دکارتی نیز هست.

برای پیگیری بیشتر بحث مارکس، اگر ما خصیصه‌های کیفی کالاها را کنار بگذاریم، خصیصه‌هایی که خواسته‌های انضمامی بشر را برآورده می‌کند، آنگاه:

فقط یک صفت مشترک برای آنها باقی می‌ماند، اینکه همه آنها محصولات کارند. اما حتی محصول کار خودش در دستان ما دستخوش تغییر گردیده است. اگر ما کالا را از ارزش مصرفش منتزع کنیم، ما درعین حال آن را از عناصر مادی و آشکالی که محصول را به ارزش مصرف تبدیل کرده‌اند نیز منتزع کرده‌ایم؛ ما دیگر آن را یک میز، یک خانه، یک ریسمان یا هر چیز سودمند دیگری نمی‌بینیم. وجود آن به مثابه یک شیء مادی از نظر دور خواهد ماند. حتی ما نخواهیم توانست آن را محصول کار یک نجار، بنا، بافنده یا هر کار مشخص تولیدی دیگر بدانیم... یک ارزش مصرف یا یک فقره سودمند... فقط از آن رو واجد ارزش است که کار انسانی انتزاعی در آن متجسم شود یا جسمیت یابد. اما پس چگونه اندازه این ارزش قابل اندازه‌گیری است؟ به‌سادگی، با کمیت ماده تولیدکننده ارزش و کاری که در آن فقره گنجانده شده است. اما کمیت کار به‌واسطه مدت‌ش اندازه‌گیری می‌شود و زمان کار نیز

به‌نوبه خود مقیاسش را بر حسب ساعت، روز و هفته می‌یابد.

این‌سطور، گذشته از کارکردشان به‌منزله بخشی از نقد اقتصاد سیاسی، سخنانی دشوارفهم‌اند، اگر که روبه تحلیل‌های مارکس، پیشینیان فلسفی وی و اهداف ایدئولوژیک او مدنظر قرار بگیرند. هیچ نتیجه‌گیری «ساده»‌ای از یافته‌های مارکس وجود ندارد، زیرا او نه در حال تحلیل مفهوم کالا است و نه صریحاً تعمیمی درباره آن صورت می‌دهد. او، به‌واقع، آن را به صورت ایدئال درآورده است. شاید ورای درجه‌ای از «ایدئال‌بودن» که هر تعمیمی بدان نیاز دارد تا از گیرودار امور جزئی فراتر برود.

ما از مردم‌شناسی ارزش‌های مصرف می‌دانیم که خود این فرایند نظری باید به‌لحاظ اجتماعی موجه شود، بر حسب این دانسته، درجه‌ای از «انتزاع» که مارکس در خصوص «ارزش مصرف» کالا انجام می‌دهد. انتزاع «از عناصر مادی و آشکالی که محصول را به ارزش مصرف تبدیل کرده‌اند» بسیار پُردامنه خواهد بود. به‌واقع مارکس کالا را از بافتار اجتماعی غنی آن خارج کرد، بافتاری که غنی‌تری از آن چیزی بود که او بتواند، با توجه به پیش‌داوری‌های علمی آن زمان، درک کند. او نه فقط با ارزش‌های مصرف به صورت کالا سروکار داشت، بلکه به‌نحوی نامتأملانه با سنت‌ها و واقعیت‌ها قوام‌یافته به‌طریق اجتماعی و بسط‌یافته به‌لحاظ تاریخی به‌بیان دقیق‌تر، با پیش‌فرض‌هایی در خصوص تکنیک، کار، طبیعت و نیازهایی که روبه تحلیل‌های و نتیجه‌گیری‌های او را به‌ظاهر مستدل کرده است. نیز مواجه بود. ما نمی‌دانیم که آیا به «ذات» یک کالا به ارزش مصرف تولیدشده برای اهداف مبادله دست می‌یابیم، اگر که ما آن را از صفات انضمامی‌اش خلع کنیم، چنان‌که «وجود آن به مثابه یک شیء مادی از نظر دور» بماند. شاید حتی دقیقاً آن صفات انضمامی‌ای صورت آن به‌مثابه یک «ارزش مصرف» برای یک کالا بنیادی‌تر باشند که بعد اتوپیا، یعنی «اصل امید»، را

فراهم می‌آورند، اصلی که ذاتی هر محصول طبیعت یا تکنیک است (بعد اعجاب‌آور آن، چنانکه آندره برتون می‌گوید). در اینجا ممکن است تناقض فرجامینی_تناقضی میان سرشت انتزاعی‌اش به‌مثابه ارزش مبادله و سرشت ثمربخش آن به‌مثابه یک ارزش-استفاده در ارضای امیال_درون کالا نهان باشد که بنیادی‌ترین تناقضات سرمایه‌داری از آن پدید آمده باشد.

به‌هرروی، فرایند ایدئال‌سازی مارکس نتایج جامع‌تری را نسبت به آنچه او به‌وضوح پیش‌بینی کرده بود حاصل کرده است. کار انتزاعی فقط می‌تواند مادهٔ انتزاعی تولید کند_ماده‌ای که کاملاً از «از عناصر مادی و اشکالی که محصول را به ارزش مصرف تبدیل کرده‌اند» خلع شده است. نه مارکس و نه اقتصاددانان سیاسی زمانهٔ وی در جایگاهی نبودند که درک کنند مادهٔ انتزاعی، همچون کار انتزاعی، به‌واقع نفی خصیصه‌های اتوپییایی_به‌واقع خصیصه‌های حسی_مادهٔ انضمامی و کار انضمامی است. بنابراین ارزش مصرف به‌مثابه تجسم میل، و «کار انضمامی» به‌مثابه تجسم تفریح، از قلمروی گفتمان اقتصادی طرد شدند؛ آنها به‌جهت پرورده‌شدن به تخیل اتوپییایی (به‌ویژه قلمروی آنارشی‌وار آن که فوریه نمایندگانش بود) سپرده شدند. اقتصاد سیاسی چیره‌دستی خود را از دست داده بود. خیرگانش به دسته‌ای از «متفکران جهانی» تبدیل شده بودند که جهانشان به‌واقع با شاخص‌های ایدئولوژی بورژوا تعریف شده بود.

در نزد مارکس، این سیر به سوی یک «علم» افسون‌زدا به‌لحاظ نظری و تاریخی مترقیانه بود. آدورنو چه‌بسا بیش از آنچه فهمیده است سخن گفته است، آنگاه که به‌نحوی طعنه‌آمیز مارکس را متهم می‌کند که قصد دارد کل جهان را به یک کارخانه تبدیل کند. برای نظریهٔ مارکسی، فروکاستن کار انتزاعی به کار انضمامی یک ضرورت تاریخی و نیز نظری است. کار انتزاعی چه‌بسا یک

مخلوق سرمایه‌داری باشد، اما همچون خود سرمایه‌داری، یک «آن»^۱ ضروری در دیالکتیک تاریخ است. کار انتزاعی نه فقط واسطه‌ای است برای ممکن گردانیدن نرخ‌های مبادله در یک مقیاس وسیع، بلکه از یک منظر حتی وسیع‌تر، کار انتزاعی بخشی از زیرنهاد تکنیکی آزادی است. کار انتزاعی به واسطه انعطاف‌پذیری‌اش فعالیت انسانی را قابل مبادله می‌کند، چرخش فعالیت‌های صنعتی را ممکن می‌کند و استفاده از ماشین‌آلات را منعطف می‌سازد. ظرفیت کار انتزاعی برای جاری شدن در رگ‌های صنعت، به منزله انرژی انسانی تفکیک‌ناپذیر، کاهش و تنظیم ساعات کاری و همزمان توسعه «قلمروی آزادی» به بهای «قلمروی ضرورت» را ممکن می‌گرداند. اگر کمونیسیم مارکس به معنای «جامعه هنرمندان» باشد، او آماده تصدیق به این مطلب نیست که رنگ‌ها بر بوم‌های نقاشی آنها چه بسا فقط محدود به طیف‌های مختلف خاکستری باشد.

مقایسه دیدگاه جامعه‌ارگانیک با این گروه از ایده‌ها حقیقتاً ورود به یک قلمروی به لحاظ کیفی متفاوت از صور و یک صورت ادراکی بسیار محسوس است. تصویر جامعه‌ارگانیک از جهان تقریباً در همه جزئیات با مفاهیم مارکسی، علمی و آشکارا بورژوایی ماده، کار، طبیعت و تکنیک و به‌واقع با خود ساختار تخیل تکنولوژیکی‌ای که تکنیک به بار آورده تا بر تجربه اثر بگذارد اساس تباین داشت. سخن گفتن از دیدگاه جامعه‌ارگانیک نسبت به این موضوعات یا حتی سخن گفتن از «ادراک» آنها، به ندرت توانسته عدالت را در قبال حساسیت چندوجهی دستگاه معرفت‌شناختی‌اش به اجرا درآورد. همچنانکه بحث من در خصوص جاندارانگاری نشان داد، دستگاه حسی موجودات غیرارگانیک را به ارگانیک و غیرزنده را به زنده ارتقا داد. طبیعت حتی پیش از اینکه صاحب روح شود، تشخص یافته بود. اما فقط «بژه» طبیعی (زنده یا غیرزنده) یک سوژه بذاته

نشد، بلکه ابزارهایی نیز بودند که میانجی رابطه میان کارگران و ماده‌ای که آنها بر رویش کار می‌کردند بودند. «فرایند کار» خودش دربردارنده خصلت ارگانیک یک فعالیت وحدت‌یافته بود که در آن کار به‌منزله یک عنصر در فرایند تکوین_به‌معنای دقیق کلمه، یک عمل بازتولید یا یک عمل زایش_ظاهر می‌گردید. به‌بیان دقیق‌تر، تخیل تکنیکی جامعه ارگانیک_خود نحوه مفهوم‌پردازی‌اش_گذشته از اینکه صراحتاً فایده‌باورانه بود، یک سنتز افسون‌شده از فعالیت خلاقانه بود. [در این سنتز] نه سوژه و ابژه در تقابل با یکدیگر قرار گرفتند، و نه یک توالی خطی از رخدادها در پی هم آمدند. بلکه مواد، فرایندهای کاری و نتایج دچار دگرذیسی شده به یک کل ارگانیک تبدیل شدند، یعنی به یک سنتز بوم‌تکنیکی^۱ که با یک فعالیت تکوینی و بازتولیدی بیشتر قرابت داشت تا به کار بست انتزاعی قوای انسانی‌ای که ما با عنوان «کار» یا «پیشه» از آن یاد کردیم. فرایند کار، به‌مانند میانجی‌ای که هم «تولیدکننده» و هم «مواد» را دربرمی‌گرفت، میان این دو جاری بود و آنها را درون یک نتیجه مشترک به هم تافت که طبق آن نه صنعتگر و نه مواد بر دیگری تقدم نداشتند. زمان کار به‌لحاظ مفهومی قابل صورت‌بندی نبوده است، چه رسد به «کار انتزاعی». زمان، به‌مانند «مدت»^۲ برگسن، یک امر فیزیولوژیک است و نمی‌تواند با خصیصه خطی بودن بر آن اشراف حاصل کرد. کار که اینک با خاص‌بودگی فعالیتش و انضمامیت «محصول»ش پیوستگی حاصل کرده است، ورای انضمامیتش، به‌مثابه یک فعالیت محسوس، واجد هیچ معنایی نیست_بنابراین جهان پهناور پدیدار، همچون زمین، «بی‌قیمت» است (اگر بخواهیم از اصطلاح‌شناسی نه‌چندان دقیق مان استفاده کنیم) و ورای معادلات مبادله است.

1. Ecotechnic

2. Duree

بنابراین استفاده از واژه «محصول» به معنای مدرن‌اش بی‌معناست، وقتی که مقصود جامعه‌ارگانیک، به‌جای یک نتیجه منفک از صنعتگر و مواد، یک تلفیق نوین میان انسان و قوای طبیعت است. از مفاهیم ارسطویی «علت مادی»، «فقدان» و «علت صوری» به‌واقع یک الگوی علی که متضمن مشارکت خود ماده در یک کوشش درونی به‌جهت نیل به قوه و استعدادش برای اکتساب یک صورت مشخص است رايحه و ویژه این معرفت‌شناسی ارگانیک تولید به مشام می‌رسد. فرایند کار در حقیقت یک شکل از تولید نبود، بلکه بازتولید بود، یک کنش ساختن نبود، بلکه زادآوری بود.

اینکه این سوگیری نسبت به فرایند کار به چه میزان در دیدگاه محسوس جوامع پیشاخط نفوذ کرده بود با داده‌های مردم‌شناختی و اسطوره‌شناختی کاملاً آشکار خواهد شد. فعالیت کشاورزی متضمن یک فعالیت به‌شدت جنسی شده میان انسان کارگر و یک زمین مؤنث بود، اما دیگر فعالیت‌های تولیدی غیر از کشاورزی نیز کمتر مقدس نگریسته نمی‌شدند. همچنانکه میرچا الیاده اظهار کرده است که:

در همان بدو امر با این تصور مواجه شدیم که کانی‌ها در دل زمین به‌سان رویان‌ها «رشد» می‌کنند. بنابراین فلزگری خصلت مامایی را به خود گرفت. معدن‌کاران و کارگران فلزگر در نمایان کردن رویان‌شناسی نهفته در زمین دخالت داشتند: آنها آهنگ رشد کانی‌ها را شتاب می‌بخشیدند، آنها در کار طبیعت همیاری می‌کردند تا سریع‌تر بزایند. در یک کلام، انسان با تکنیک‌های گوناگونش به تدریج جای زمان را گرفت: کارهای او جای زمان را گرفت.

در اینجا تاکید الیاده بر زمان به‌شکل فاحشی نابجاست. به‌واقع چنانکه او یادآور می‌شود، آنچه در این تصویر کانی‌های رویان‌گونه محل بحث است یک مفهوم «ماده» است که همواره «زنده و مقدس است ...». به‌واقع «ماده» فعال است. ماده می‌کوشد خویش را، و استعدادهای نهانش را، با تقلایی که می‌کند تا کمال خویش

را در کلیت بیابد، محقق کند. اگر از یک اصطلاح‌شناسی ارگانیک‌تر استفاده کنیم، خود-محقق‌سازی ماده تمثیل دقیق خود را در فرایندهای تکوین جنین و تولد می‌یابد.

سخن گفتن از «تناسب‌بخشیدن به محصولات طبیعت به شکلی منطبق با نیازهای کارگر»، چنانکه مارکس می‌گوید، به‌میان‌آوردن این پندار است که هیچ مقارنهٔ تکاملی میان «خواست‌های» انسان و «خواست‌های» طبیعت وجود ندارد. بدین‌طریق یک انفکاک صریح میان جامعه، انسان و «نیازها» از یک سو، و طبیعت، یعنی جهان غیرانسانی، و مقاصد بوم‌شناختی، از سوی دیگر، ایجاد می‌شود. به‌خلافش، جامعهٔ ارگانیک دربردارندهٔ ابزارهای مفهومی‌ای برای قائل‌شدن تمایز کارکردی میان جامعه و طبیعت است که نیازی به قطبی‌سازی این دو ندارد. از آنجاکه تولید بازتولید نیز هست، از آنجاکه آفرینش تکوین جنینی است و محصول فرزند کل این فرایند است، و نه یک چیز «تناسب‌یافته»، «ازدواج»ی میان طبیعت و انسانیت وجود دارد که هویت طرفین ازدواج را در یک «وحدت» جهان‌شمول و اثیری مستحیل نمی‌گرداند.

اگر بخواهیم از صورت‌بندی الیاده استفاده کنیم، کار با پی‌جویی «دگرگونی در ماده، کمال‌بخشیدن به آن و دگردیسی‌اش» در این سیر مشارکت می‌کند. توگویی کار یک اصل علی ذاتی ماده در حال تکوین جنینی است، و نه یک نیروی «خارجی» نسبت به آن. بنابراین کار بیش از یک «قابلهٔ محصولات طبیعت» است: کار بذاته یکی از «محصولات طبیعت» است و نظیر پُرباری طبیعت است. بنابراین اگر جامعهٔ برون‌تروایده از طبیعت باشد، به‌همراه نتایجی که تاریخ طبیعی ویژهٔ خود را دارد، لذا کار نیز برون‌تروایده از طبیعت است و تاریخ طبیعی خود را دارد.

نتیجتاً سرنوشت کار به‌نحو لایتغیری به‌نگرش بدوی در خصوص زمین به‌مثابهٔ یک موجود زنده پیوند دارد. زیست‌غیرانسانی همراه با انسان کار می‌کند، همچنانکه این باور وجود دارد که خرس‌ها

با شکارچیان همکاری می‌کنند؛ بنابراین هر دو جذب یک سپهر جادویی همیاری می‌شوند که هر روزه سنن حق انتفاع و تممیم را تغذیه می‌کند. در جامعهٔ ارگانیک، گویا هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً مالک یک موهبت مادی شود، موهبتی که به همان اندازه که خلق‌شده است اعطاشده نیز هست. لذا طبیعت خودش یک «برابرساز» عظیم است که دلیل جبران‌کننده برای تنظیم برابری نابرابری‌ها در جهان مادی را تامین می‌کند، همچون «قانون طبیعی» و «انسان طبیعی» که دلیل جبران‌کننده نابرابری برابرها در جهان‌های سیاسی و قضایی‌اند. یک طبیعت تامین‌کننده طبیعتی است که کارش آشکارا در گوناگونی پدیده‌ها که جامعهٔ مناظر طبیعی را بر تن کرده است متجلی می‌شود.

این درک جاندارانگاران چنان جای خویش را در ذهن بشر محکم کرده است که در زمان‌های متقدمی همچون قرن پنجم پیش از میلاد، آن‌هنگام که فلسفهٔ کلاسیک یونانی‌مآب در نقطهٔ اوج خود بود، آناکساگوراس با جدیت نظریه‌های «عناصر اربعه» و اتمیستی را بر این اساس که نه «مو می‌تواند از آنچه مو نیست برآید» و نه «گوشت می‌تواند از آنچه گوشت نیست برآید» ردّ کرد. در این نظریهٔ اجزای متشابه^۱، چنانکه ارسطو به ما می‌گوید

آناکساگوراس خلاف (نظریهٔ عناصر اربعه) امپدوکلوس را می‌گوید، زیرا او اجزای متشابه را عناصر می‌نامد (مقصودم گوشت و استخوان و هر یک از این چیزهاست) و هوا و آتش را او آمیزه‌ای از اینها و همهٔ دیگر «بذرها»^۲ می‌داند؛ زیرا هر یک از این چیزها از اجزای متشابه نادیدنی‌ای ساخته شده که بر روی هم انباشته شده‌اند.

اجزای متشابه به‌واقع متشکل است از بلوغ‌یافتن یک دیدگاه بدوی‌تر مبنی براینکه جوهر زمین خود زمین است با همهٔ کانی‌های معدنی و نباتات و حیواناتش.

1, Homeomerics

2. Seeds

بنابراین کار انضمامی در برابر جوهر انضمامی قرار می‌گیرد و کار صرفاً در شکل دادن به واقعیتی مشارکت دارد که در پدیده‌های طبیعی ظاهر یا نهان است. هم کار و هم موادی که کار روی آن انجام می‌شود به یک اندازه خلاق، بدیع و مسلماً هنری‌اند. این تصور که کار به‌انحائی به طبیعت «تناسب می‌بخشد» مفهومی که ذاتی هر دو چارچوب مفهومی لاک و مارکس است کاملاً با تصویر تکنیکی جامعه‌ارگانیک بیگانه است و با اصول جبرانی و توزیعی آن ناسازگار است. در هر فهمی از این تصویر تکنیکی اولیه، هم‌ترازی کار و ماده چنان مهم بود که تمایزی که کار حاصل کرد به‌واسطه ظرفیتش به‌جهت کشف «ندا»^۱ ماده بود، و نه صرفاً تبدیل یک «منبع طبیعی» بی‌اثر به اشیاء مطلوب. رنه دوبوس^۲ در میان اسکیموهای کهن آنویلک^۳ مشاهده کرده است که عاج تراشان «به‌ندرت سعی می‌کنند الگویی را بر طبیعت تحمیل کنند، یا شخصیت خویش را بر ماده تحمیل کنند». صنعتگر وقتی «عاج خام» را در دستانش می‌گیرد

به‌آرامی آن را به این سو و آن سو می‌چرخاند و با آن نجوا می‌کند «تو که هستی، چه کسی در تو پنهان است؟» عاج‌تراش به‌ندرت آگاهانه یک صورت خاص را نقش می‌کند. او به‌جای اینکه تکه‌ای از عاج را وادار کند تا به یک آدم، یک کودک، یک گرس، یک فک، یک بچه‌فیل دریایی یا هر شیء از-پیش-ادراک-شده دیگری تبدیل شود، می‌کوشد ناآگاهانه خصلت‌های ساختاری و الگوهای درون ذات خود ماده را کشف کند. او پیوسته به دستانش اجازه می‌دهد که ساختار درونی عاج که بر چاقو آشکار شده است راهنمایش باشد. صورت آدمی یا حیوان نباید خلق شود؛ بلکه از ابتدا باید آنجا باشد و فقط باید آزاد شود.

لذا کار افزون‌بر تحقق‌بخشیدن، آشکارسازی است، این یعنی مقارنه

1.Voice
3.Anvilik

2.Rene Dubos
4.way

سوژه و ابژه. تنها بعدها بود که کار در جباریت سوژه بر ابژه دو پاره شد و در ابتدا با فروکاستن آدمیان به خود ابژه‌ها. ابزار که در کلیت جامعه ارگانیک جذب شده بود، بخشی از «منش»^۱ صنعتگر بود، و نه یک مولفه ابزاری در یک «جعبه‌ابزار» کار. واژه «منش» که برای زبان همه اجتماعات اولیه جهان شمولیت داشت، سلوک، رسوم، ادراکات، وظیفه و سبک زندگی را با کیهان‌زادشناسی و جوهرهایی که جهان از آن ساخته شده‌اند یگانه می‌ساخت. انفکاک یکی از دیگری برای ادراک غریب آن دوران بعید، اصلاً قابل فهم نبود. کار به نوبه خودش تقریباً واجد کیفیت هم‌سرایشگرانه^۲ بود: کار افسون‌گر بود و فراخوانشگر و ماده‌ای را که ابزار به نحو ارگانیک با صنعتگر پیوند داده بود ورز می‌داد و هموار می‌کرد.

به ندرت، نسبت به زمانه کنونی، مردمان پیشاخط در سکوت کار می‌کردند. آنها نجوا می‌کردند، زمزمه می‌کردند، آواز می‌خواندند یا به آرامی نغمه‌ای بر لبانشان جاری می‌شد؛ آنها با خرامیدن و موج‌افکندن بر بدن و تکان دادن ماده به‌مانند یک کودک آن را می‌پروراندند و تیمار می‌کردند. تصویر یک مادر و یک پرستار کودک بیشتر یادآور فرایند راستین صناعت در دوران کهن بود تا آهنگری که بر آهن تافته قرار گرفته میان پُتک و سندان ضربه می‌زد. حتی بعدها، در سطح روستا، برزگران با نغمه‌های هم‌سرایشگرانه و پای‌کوبی قوت قلب می‌یافتند، هر قدر هم که کارشان در بذرپاشی و درو پُرزحمت بود. «آواز کار»، گونه‌ای که همچنان تا یک قرن پیش در تقریباً همه مشاغل پیشاصنعتی زنده بود، پژواک تاریخی این نوای بدوی بود و خودش تکنیکی بود که روح را از ماده فرامی‌خواند و درون صنعتگران و ابزارهایشان روح می‌دمید.



ما به خوبی می‌دانیم که کانی‌ها خودشان را در معدن‌های تهی‌شده بازتولید نمی‌کنند، عاج درون خود یک حیوان را پنهان نکرده است و حیوانات مهربانانه به رسوم شکار واکنش نمی‌دهند. اما این خیالات می‌تواند کمک کند که احترام به طبیعت به ذهن انسان القا شود و مردمان موهبت طبیعت را به‌مثابه امری بیش از «منابع طبیعی» قابل‌استثمار حراست کنند. مراسم و اسطوره‌ها چه‌بسا بر آن احترام بیفزایند و حساسیت ارزشمندی را برای یکپارچگی هنری و کارکردی یک شیء مصنوع بپرورانند. مراسم گروهی به‌واقع همبستگی گروه را ژرفا می‌بخشند و اجتماع را در جستجوی مقاصدش اثربخش‌تر می‌کنند. اما ذهن مدرن بعید است که باور کند مفاهیم اسطوره‌آفرین شکار و صناعت ریشه محکمی در پدیده‌های طبیعی دارد. کارکرد را نباید با واقعیت اشتباه گرفت. کارکردهای اسطوره‌آفرین هر قدر هم در نیل به مقاصد عملی و غالباً زیبایی‌شناختی مشخصی اثربخش باشند، باز هم موفقیت آنها دعاوی صدق ذاتی آنها را اعتبار نمی‌بخشد.

اما تجربه تصویرهای علمی از ماده به‌مثابه یک زیرنهاد صرفاً انفعالی واقعیت، تکنیک به‌مثابه امور مطلقاً «تکنیکال» و کار انتزاعی به‌مثابه یک ضرورت اجتماعی را بالکل تنزل داده است. این واقعیت که جهان طبیعی سامان‌مند است (دست‌کم در مقیاسی که علم و مهندسی مدرن را ممکن گردانیده است) از دیرباز از یک امکان به‌لحاظ فکری فریبنده حکایت داشته است مبنی بر اینکه منطقی_یا عقلانیتی، اگر مایلید_برای واقعیت وجود دارد که چه‌بسا معنایش نهفته است. در سه قرن اخیر، دیدگاه علمی‌ای در باب واقعیت در پیرامون این پیش‌فرض‌ها با قوت ساختار یافته است، دایر بر

اینکه ما می‌توانیم سامان واقعیت را به صورت منطقی علمی‌ای تفسیر کنیم که در برابر نظام‌های به‌لحاظ عقلانی مطلوب، همچون ریاضیات، به‌دقت پاسخ‌گوست. اما هیچ فرض یا پیش‌نهادی مبنی بر اینکه منطقی یا عقل جزء ذات جهان است وجود نداشته است. علم به‌واقع مجاز بوده که یک دروغ را زیست کند. این مطلب با موفقیت حیرت‌برانگیزی پیش‌فرض انگاشته شده بود که طبیعت سامان‌مند است و این سامان به تفسیر عقلانی ذهن بشر تن در می‌دهد، اما عقل منحصرًا خصلت سوپژکتیو مشاهده‌گر انسانی است و نه پدیده مشاهده‌شده. نکته آخر اینکه علم این دروغ را اساساً زیسته است تا از چاره‌ناپذیرترین «خطرات» متافیزیکی در امان بماند. این خطر که یک جهان سامان‌مند که عقلانی نیز هست چه‌بسا بتواند یک جهان معنادار قلمداد گردد. اما واژه «معنا» رایحه جاندارانگاری را با خود دارد. این واژه از هدف، آگاهی، قصد و سوپژکتیویت حکایت دارد. به‌طور خلاصه خصلت‌هایی که ما به انسان به‌مثابه موجودی متمایز از طبیعت اعطا می‌کنیم و نه به انسان به‌مثابه تجلی طبیعتی که ذهنش عمیقاً در تاریخ طبیعی ریشه دارد. نتایج منطقی خود منطقی علم‌گرایی تهدید کرده که فاصله‌ای را واژگونه می‌سازد که علم به‌دقت میان خود و انبوهی از پدیده‌ها که علم آنها را به دست استراتژی‌های تحلیلی خویش سپرده است خلق کرده است. علم در واقع به معبدی تبدیل شده است که بر پایه «ویرانه‌ها»ی جاندارانگاران و متافیزیکی بنا شده است، بی‌آنکه در باتلاق آبگون تناقضات خویش فرو برود.

دفاع علم در برابر این قسم انتقاد این است که نظم و سامان ممکن است متضمن آرایه‌ای عقلانی از پدیده‌ها باشد که خویش را به فهم عقلانی می‌سپارد، اما این امر به‌هیچ‌وجه متضمن سوپژکتیویته، یعنی توانایی درک یک آرایه عقلانی، نیست. طبیعت هر قدر که سامان‌مند باشد، در پیشگاه همه پدیده‌ها صامت، عاری از فکر و کور است؛ پس نه سوپژکتیویته را متجلی می‌سازد و نه عقلانیت به معنای انسانی پدیده‌های خود-رهنمون‌گر و خود-

بیانگر را. ممکن است طبیعت به نحو بسنده‌ای برای اندیشیده شدن سامان مند باشد، اما طبیعت نمی‌اندیشد. با وجود این، سوپژکتیویته حتی به معنای انسانی‌اش یک نتیجه به تازگی پدید آمده و یک شرایط اخیراً داده شده نیست. رد سوپژکتیویته را می‌توان در سرتاسر تاریخی طبیعی ویژه خودش تا برآمدن نخستین صورت‌های آن به مثابه حساسیت محض در همه موجودات جان‌مند، و در نگاه فیلسوفانی همچون دیدرو، در واکنشگری^۱ (Sensibilite) خود جهان غیرارگانیک، پی گرفت. گرچه ذهن بشر می‌تواند تجلی سوپژکتیویته در پیچیده‌ترین و نظم‌ونسق‌یافته‌ترین صورت خود باشد، اما ذهن در سرتاسر دوران تکامل ارگانیک ارگانیسم‌ها_ ارگانیسم‌هایی که قادر بودند به نحو فعالانه با محیط مساعد بده‌بستان داشته باشند_ توانسته به نحو فزاینده‌ای در قالب صورت‌های ذومراتب به سوپژکتیویته قرابت یابد، آنچه ما امروزه «ذهن» می‌نامیم، با همه منحصر بفرود بودنش، خود-مهارگری‌اش و امکان‌های خیال‌آفرینش هم‌ارز یک تکامل دیرینه ذهن است. سوپژکتیویته تا زمان ظهور آدمی، هیچگاه از مسیر تکامل ارگانیک و غیرارگانیک غایب نبوده است. به خلافتش، سوپژکتیویته همواره به درجات مختلف در سرتاسر تاریخ طبیعی حاضر بوده است، اما به نحو فزاینده‌ای به ذهن بشری، آنطور که ما امروزه می‌شناسیمش، قرابت جسته است. نفی وجود سوپژکتیویته در طبیعت غیرانسانی نفی این مطلب است که سوپژکتیویته می‌تواند در صورت مشخص انسانی وجود داشته باشد یا اصلاً در هیچ صورتی وجود نداشته باشد.

افزون بر این، خود سوپژکتیویته انسانی را می‌توان بسان تاریخ سوپژکتیویته طبیعی، و نه صرفاً به مثابه محصولش تعریف کرد_ تا حدود زیادی به همان معنایی که هگل فلسفه را تاریخ خود آن تعریف می‌کرد. هر لایه‌ای از مغز آدمی، هر مرحله‌ای در تکامل دستگاه عصبی، هر عضوی، سلولی و حتی هر جزء معدنی‌ای از بدن

انسان توگویی از سطح مشخص سازمان‌مندی‌اش و سوپژکتیویتهٔ ذومراتب تکاملش تا زیست‌بوم خارجی‌ای که تکامل ارگانیک از آن ناشی شده و زیست‌بوم درونی‌ای که در آن انسجام یافته است «سخن می‌گوید». «حکمت بدن»، همچون حکمت ذهن، به زبان‌های مختلف سخن می‌گوید. ما چه‌بسا هرگز این زبان را نتوانیم رمزگشایی کنیم، اما می‌دانیم که این زبان در ارتعاشات مختلف بدن ما، در ضربان قلب ما، در انرژی متصادف‌شده از عضلاتمان، در تکانه‌های الکتریکی صادره از مغزمان و در پاسخ‌های عاطفی ایجادشده در تعاملات عصبی و هورمونی‌مان وجود دارد. یک «موسیقی سماوی» راستین درون هر صورت زنده، و بین آن و دیگر صورت‌های زنده، طنین‌انداز است. این سوپژکتیویته جزء لاینفک کلیت پدیده‌ها و روابط متقابل میان‌شان است. این پرسش نامقبولی است که آیا یک سوپژکتیویتهٔ ارگانیک که ریشه در تمامیت، پیچیدگی و روابط خود-تنظیم‌گر بوم‌سازگان دارد، نشانگر وجود یک «ذهنیت» در طبیعت است که اصولاً شبیه سوپژکتیویتهٔ مغزی انسان است؟ وقتی از «حکمت بدن» یا بدین‌سیاق، از «پُرباری زندگی» و «تلافی‌جویی طبیعت» سخن می‌گوییم، از زبانی صحبت می‌کنیم که فراتر از عبارات مطلقاً استعاری است. ما به قلمرویی از «دانستگی»^۱ وارد می‌شویم که فرایندهای مطلقاً مغزی ما خود را به‌عمد از آنجا رانده است. به‌هرروی، با در کنار هم قرار دادن تاریخ طبیعی ذهن و تاریخ ذهن طبیعی انبوهی از پرسش‌ها پدید می‌آید که احتمالاً فقط با پیش‌فرض‌ها بتوان بدان پاسخ داد. در اینجا ما در برههٔ بحرانی پیشهٔ دیرین خود دانش ایستاده‌ایم. ما چه‌بسا ذهنیت را مطلقاً به مغز انسان محدود کنیم، همچون کاری که گالیله و دکارت کرده‌اند، اما در آن صورت ما ذهنیت را کاملاً به قوس مجموعه‌مان محدود کرده‌ایم. یا می‌توانیم گنجاندن تاریخ طبیعی ذهن را در نگرش‌مان برگزینیم و دیدگاه‌مان را در خصوص ذهن گسترش بدهیم تا طبیعت را در تمامیتش دربرگیرد، این

سنتی است که تأمل فلسفی از دوران یونانی‌مآب تا اوایل رنسانس را دربرمی‌گرفت. اما اجازه بدهید که خودمان را فریب ندهیم که علم راه خویش را بر اساس پیش‌فرض‌هایی که قوی‌تر یا یقینی‌تر از انحاء دیگر دانستن است برگزیده است.

ذهنیت انسانی تا دعوی «تفوّق» خودش را با اکتساب معنایی بهتر از آنچه اکنون واجدش است اثبات نکند، ما خواه ناخواه، فقط اندکی بیشتر از جیرجیرک‌های بیشه‌زار هستیم که برای یکدیگر جیرجیر می‌کنند. یقیناً، واژگان ما واجد هیچ معنایی از انسجام و فرجام نخواهد بود، جز اینکه یک ادعای مغرورانه «تفوّق» را مطرح کنیم که مسئولیت‌مان نسبت به دیگر آدمیان، جامعه و طبیعت را نادیده بیانگارد. شاید، چنانکه هانس یوناس به‌زیبایی گفته است، ما بهتر است به بینشی که در یک ساحت کیهانی فاقدش هستیم و به غایت‌مندی دستاوردهایمان عمق ببخشیم. اما همچنانکه کارکرد را نباید با واقعیت خلط کرد، بالقوگی را نیز نباید با فعلیت خلط کرد. ستبری انسانیت حتی ذره‌ای به فهم بالقوگی‌های او قرابت نجسته است، چه رسد به اینکه یک فهم شهودی از عناصر و صورت‌های فعلیت بخواهد حاصل شود. انسانیتی که متحقق نشود، اصلاً انسانیت نیست، جز به یک معنای زیستی-اجتماعی مضیق این کلمه. به‌واقع در این شرایط، یک انسانیت متحقق‌نشده از هر موجود دیگری خوفناک‌تر است، زیرا این انسانیت به حدّ کافی از ذهنیتی که صرفاً «هوشمندی» نامیده می‌شود بهره‌مند است تا همهٔ شرایط را برای نابودی حیات در سیاره گرد هم آورد.

بنابراین تکنیک‌های جادویی، اسطوره‌ها و مراسماتی که تخیل جاندارانگاران را خلق کرده‌اند صرفاً استعاره‌های بی‌ضرر نیستند و به این حق نائل شده‌اند که بیش از آنچه تاکنون مورد بررسی عقلانی قرار گرفته‌اند، در آنها مذاقۀ عقلانی صورت گیرد. البته این اندرزهای یک منطق کامل‌تر-منطقی که شاید مکمل علم باشد، اما یقیناً منطق ارگانیک‌تری است- است که تخیل جاندارانگاران را در

نزد ذهن مدرن بی‌ارزش کرده است. اسکیموهای آنوپلیک که گمان می‌کردند که عاج یک سوژهٔ سخن‌گو را در خود پنهان کرده است خطا می‌کردند، چنانکه سرخپوستان فلات که تصور می‌کردند می‌توانند با یک اسب گفت‌وگو کنند نیز اشتباه می‌کردند. هم اسکیموها و هم سرخپوستان با حقیقتی در خصوص واقعیت تماس داشتند که رفتار اسطوره‌ای آن را تیره و تار کرده بود اما نفی نکرده بود. آنها به‌درستی تصور می‌کنند که «منش»ی در خصوص عاج و اسبها هست که آنها سعی در فهمش داشتند و آنها باید به مطالبات آن با آگاهی و بینش پاسخ می‌دادند. آنها می‌پنداشتند که این «منش» مجموعه‌ای است از خصلت‌های کیفی به‌واقع چنانکه فیثاغورث قصد مشاهده‌اش را داشت، مجموعه‌ای است از صورت‌هایی که هر شیئی منحصرأ صاحب آنهاست. و در نهایت آنها گمان می‌کردند که این صورت و این کیفیات «منش»ی را شکل می‌دهد که در هیئت بزرگتری از روابط متقابل وجود دارد_هیئتی که ذهنیت‌گرایی مغزی مطلق عموماً آن را نادیده می‌انگارد. و شاید اساسی‌تر از همه این بود که اسکیموهای آنوپلیک و سرخپوستان فلات خود در نظم و سامان پدیده‌ها، یعنی در یک محیط ارگانیک سازمان‌یافته، قرار می‌دادند که هرگز همچون انباشتی صرف از اشیاء گرد هم نمی‌آمدند، بلکه همواره_شاید حتی بنا به تعریف_ یک ارگانسیم یا کلیت ارگانیک را شکل می‌دادند که برآمده از تقلای اشیاء بود. خواه خداوند با جهان تاس‌بازی کند خواه چنین نباشد، به تعبیر پُرمغز انیشتین، جهان هرگز «نمی‌آساید». این شهودی بسیار گرانبهاست، حتی وقتی که ما کم‌اهمیت‌ترین چیزها را در نظر می‌آوریم. عاج واجد نقش و نگارهای خودش است، ساختار و فرم درونی خودش را دارد. صنعتگر خوب باید بداند که کجا را حک کند و شکل بدهد، اگر که قرار است ماده را به اوج کمال زیبایی‌شناختی‌اش برساند. هر نتیجه‌ای که کمتر از کمال باشد، نقض آن نقش و نگار و وهن انسجامش است. اسب نیز «نقش و نگار» و «منش» ویژهٔ خود را دارد_اعصاب بدقلقش، نیازش به

توجه، استعداد ترسیدنش، شادمانی‌اش در جست‌وخیز کردن. در پس سکوت کلامی‌اش انبوهی از ادراکات نهفته است که راکب باید در آن کاوش کند، اگر که قرار است به کمال استعدادش نائل شود_اگر که بالقوگی‌هایش قرار است به فعلیت درآیند.

بنابراین زیست‌بوم انسان همراه با پدیده‌هایی که «هستند»، پدیده‌هایی که «در حال شدن‌اند» و دیگرانی که «خواهند بود» نهان است. تصویر ما از تکنیک نمی‌تواند از سرشت به‌شدت سیال جهانی که در آن می‌زییم و سرشت به‌شدت سیال خود انسانیت طفره برود. تخیل ناظر به طراحی در زمانه ما باید قادر باشد این سیالیت و این دیالکتیک را شامل شود و نه اینکه با نخوتی ناموجه و اعتمادبه‌نفسی جزم‌اندیشانه از آن درگذرد. به‌کارگرفتن این محیط‌زیست آسیب‌پذیر کنونی ما برای آنچه انسانیت «می‌تواند باشد»_ و مسلماً هنوز نیست_ غرق کردن جهان در ظلمتی است که عمدتاً ناشی از کرده ماست و تباه کردن روشنی‌ای است که تکامل دیرینه حکمت و خرد ما آن را ایجاد کرده است. ما همچنان آفت تکامل طبیعی هستیم و نه تحقق آن. تا زمانی که ما به آن چیزی تبدیل شویم که در هیئت زندگانی باید باشیم، بهتر است با این ترس که چه می‌توانیم باشیم زندگی کنیم.



از نظم و سامان تا عقل و تا معناداری، از تاریخ طبیعی ذومراتب ذهن تا ظهور ذهن آدمی، از سوپرکتیویته ارگانیک کل تا سوپرکتیویته مغزی برخی اجزایش، از «منش» اسطوره‌ای تا «منش» دانشمندانه، هیچ کدام از این بالندگی‌ها، با پیش‌فرض‌های مختلف درباره معرفت و بینش‌های‌شان درباره واقعیت، پیش‌فرض‌ها و بینش‌های علوم متعارف را نفی نمی‌کنند. آنها صرفاً از دعاوی جهان‌شمولیت

علوم سؤال می‌کنند.^۱

اندیشه یونانی نیز بینش‌های خود را در خصوص معرفت و حقیقت داشت. مویرا، ایزدبانوی موسوم به سرنوشت، که بر خدایان المپ تقدم زمانی داشت، ضرورت و حقیقت را با هم تلفیق کرد. او معنایی بود که تبیین صرف فاقد آن است، رأس اخلاقی‌ای بود که علیت به‌ظاهر نابینا با آن تلاقی می‌کرد. در باب این بینش ناظر به علیت هیچ نکته «بدوی» یا اسطوره‌آفرینانه‌ای وجود ندارد. به‌خلافش، این بینش برای حصول فهم در اذهان دارای تمایلات مکانیکی بسیار موشکافانه و مطلوب بود.

به بیانی قدری صریح‌تر، «چگونگی» چیزها نابسند است، مگر اینکه به نور «چرای» منور شود. رخدادهایی که فاقد انسجام معنای اخلاقی‌اند، رخدادهایی صرفاً تصادفی‌اند. آنها نه فقط در پیشگاه علم بیگانه‌اند، بلکه به نزد طبیعت نیز بیگانه‌اند، زیرا طبیعت حتی بیش از مثال مشهور «خلاء» از عدم انسجام آشفتگی‌ها، و فقدان معنایی که با آشفتگی همراه است، تنفر دارد. و بسیار موجب وهن علم است که در جریان بازاندیشی پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌اش به پیش‌فرض‌های متافیزیکی دیگری مجال بدهد تا بر حوزه‌هایی از سوژکتیویته پرتو افکند که ثابت شده است در آنها نظرگاه علمی کور است. این ملاحظات بیش از یک تابلوی راهنما برای یک پروژه بزرگ‌تر یک فلسفه طبیعت نیستند، راهنمایی که

۱ مبادا که در این سخن بدفهمی ایجاد شود، من تکرار می‌کنم که قدم تردیدافکندن در خود بینش و روش علمی نیست، بلکه پرسش از دعاوی پیش‌دستانه و اغلب متافیزیکی علم بر کل جهان معرفت است. در این دیدگاه من در کنار هگل ایستاده‌ام، که تمایزش میان «عقل» و «فاهمه» هیچگاه بیش از امروز مبرهن‌تر نبوده است. اندیشه ژرف‌نگرانه (speculative) —تخیل، هنر و شهود— کمتر از تعقل قیاسی —استقرایی، تحقیق‌پذیری تجربی و قوانین علمی اثبات، منبع معرفت نیست. کلیت چنانکه در تکامل واقعیت جاری است باید در روش ما نیز به کار بسته شود.

می‌تواند امید حلّ معضلاتی را که من پیش نهادم باشد. اما این معضلات اگر کنار هم نهاده شوند تاثیرشان بر تکنولوژی عظیم خواهد بود. بی‌تردید ماشین صنعتی بدون راننده‌اش از دور خارج خواهد شد (اگر بخواهیم سخن هورکه‌ایمر را به طرز دیگری بیان کنیم)، اما این استعاره معمولاً توجیهی بوده است برای نسبت‌دادن خودآیینی مفرط به ماشین. راننده همچنان آنجاست. حتی بیش از طبیعت، مایی که این ماشین را خلق کرده‌ایم باید از خواب غفلت خویش بیدار شویم. پیش از اینکه به ساخت کامل این ماشین نائل شویم، ما سازماندهی ادراکات، روابط، ارزش‌ها و اهداف را در پیرامون یک پروژه کیهانی مکانیزه کردن جهان آغاز کردیم. آنچه را که ما در این فرایند به دست فراموشی سپردیم این است که خود ما نیز در جهانی که در پی مکانیزه کردنش هستیم ساکنیم.

خاستگاه اجتماعی تکنولوژی

همان‌طور که میزان مکانیزاسیون جهان توسط ما امر جدی‌ای است، این واقعیت نیز امر جدی‌ای است که ما نمی‌توانیم آنچه را که در زندگی ما اجتماعی است از آنچه تکنیکی است متمایز کنیم. ما به سبب ناتوانی‌مان در تمایز نهادن میان این دو، توانایی‌مان در تعیین این مطلب را که کدام یک در خدمت دیگری است نیز از دست داده‌ایم. هستهٔ معضلات ما در مهار کردن ماشین نیز در همین جا نهفته است. ما فاقد درکی از خاستگاه اجتماعی‌ای هستیم که همهٔ تکنیک‌ها باید در آن جای گیرند. درکی از یک معنای اجتماعی که تکنولوژی باید به آن ملتس گردد. در عوض، ما با تلقی یونانی‌مآب از تخته، به‌صورت یک کاریکار تور گروتسک از آن، مواجه‌ایم: تخته‌ای که دیگر تحت فرمان هیچ معنایی از محدودیت نیست. درک سراسر-پدیدآمده-از-بازار خود ما از تخته چنان‌کاری از محدودیت و بی‌کران است و چنان وسیع تعریف شده است که ما از گنجینهٔ واژگانش («ورودی»، «خروجی» و «بازخورد» و انبوهی از این دست واژگان) برای تبیین ژرف‌ترین روابط میان‌مان بهره می‌بریم. که در نتیجه این مفاهیم سطحی و مبتذل شده‌اند. تکنیک با گرایش عظیمی که به تسلط بر کل ساحت تجربهٔ بشر دارد، اکنون نیازهای آخرالزمانی را پیش کشیده تا از شتاب پیش‌روی خود بکاهد، اهدافش را بازتعریف کند، صورت‌هایش را بازسازماندهی کند و ابعادش را از نو مقیاس‌بندی کند و بیش از هر چیز دوباره جذب صورت‌های ارگانیک زیست اجتماعی و صورت‌های ارگانیک سوپزکتیویتهٔ انسانی شود.

مسئلهٔ تاریخی تکنیک در اندازه و مقیاسش و در «سختی» یا «نرمی» اش نهفته نیست، چه رسد به ثمربخشی یا کارایی که

احترام نسل‌های پیشین را کسب کرده بود. مسئله این است که ما چگونه می‌توانیم تکنیک را در یک جامعه‌ی رهایی‌بخش بگنجانیم (یا به عبارتی تکنیک را جذب این جامعه کنیم). «کوچک» به خودی خود نه زشت است و نه زیبا، کوچک صرفاً کوچک است. برخی از انسانیت‌زداترین و متمرکزترین نظام‌های اجتماعی از تکنولوژی‌های بسیار کوچک شکل یافته‌اند. اما دیوان‌سالاری‌ها، پادشاهی‌ها و نیروهای نظامی این نظام‌ها را به چُماق‌هایی ددمنش تبدیل کرده‌اند برای مُنقاد کردن نوع انسان و سپس کوشش برای مُنقاد کردن طبیعت. بی‌تردید یک تکنیک بزرگ‌مقیاس به بسط‌یافتن یک جامعه‌ی از حیث سرکوبگری بزرگ‌مقیاس میدان خواهد داد، اما همه‌ی جوامع نابهنجار، فارغ از مقیاس تکنیک‌شان، از دیالکتیک آسیب‌شناسی استیلا پیروی می‌کنند. دیالکتیک استیلا می‌تواند «کوچک» را به امر مشمُزکننده مبدل سازد و نیش‌خند مغروران‌های را بر صورت نخبگانی که سردمداران نقش کند. واژگانی همچون «بزرگ»، «کوچک» و «متوسط»، یا «سخت»، «نرم» و «ملایم» امور خارجی‌اند [خارج از ذات]، صفاتی از پدیده‌ها یا چیزها و نه ذات آنها. آنها ممکن است به ما کمک کنند که ابعاد و وزنشان را تعیین کنیم، اما کیفیات درونی و ذاتی تکنیک را تبیین نمی‌کنند، خاصه از آن حیث که آنها به جامعه مربوط می‌شوند.

شوربختانه دل‌مشغول‌شدن با اندازه، مقیاس و حتی هنروری توجه شما را از اصلی‌ترین مسائل تکنیک منحرف می‌کند به‌ویژه از پیوندهایش با آرمان‌ها و ساختارهای اجتماعی آزادی. انتخاب میان یک تکنیک لیبرتاریین و اقتدارگرا در نسل‌های پیشین توسط کروپوتکین و فوریه مطرح شد، مدت‌ها پیش از اینکه مامفورد^۱ واژه لیبرتاریین را با تبدیلس به واژه‌ای محترمانه‌تر به‌لحاظ اجتماعی اما

بی‌شکل، یعنی دموکراسی، از خاصیت بیندازد.^۱ اما این انتخاب مختص زمانه ما نیست، بلکه نسب‌نامه‌ای دیرین و بسیار پیچیده دارد. سفال باظرافت طراحی شده در یک جهان صنعتگری روبه‌زوال، اثاثیه به‌زیبایی ساخته‌شده، الگوهای رنگارنگ و ظریف‌بافت منسوجات، زینت‌های ساخته‌و‌پوداخته، ابزارها و اسلحه به‌زیبایی شکل گرفته، همه بر غنای مهارت، دغدغه یک محصول را داشتن، میل به تجلی خویشتن و دغدغه خلاقانه برای جزئیات و یگانگی‌ای که در فعالیت‌های تولیدی امروز کاملاً به محاق رفته است، شهادت می‌دهند. تحسین ما از این کارهای صنعتگرانه ناخودآگاه به یک حس مادون‌بودن یا فقدان جهان صنعتگرانه‌ای که آن اشیاء در آن شکل گرفته‌اند گسترش می‌یابد. جهانی که بیش از پیش باشکوه‌تر شده است، زیرا ما درجه بالایی از سوژکتیویته را که توسط اشیاء ابراز می‌شوند درک می‌کنیم. ما احساس می‌کنیم که آدمیان قابل‌شناختنی شخصیت خویش را بر این کالاها نقش کرده‌اند؛ آنها در خصوص موادی که با آن سروکار داشته‌اند، ابزاری که استفاده کرده‌اند و هنجارهای هنری کهنی که فرهنگ آنها در گذر نسل‌های بی‌شمار برقرار کرده است، واجد حساسیت سازواری بوده‌اند. نهایتاً، آنچه عواطف ما را برمی‌انگیزاند این واقعیت است که اشیاء یادشده گواهی هستند بر پرباری روح انسان، یعنی بر یک سوژکتیویته خلاق که میراث فرهنگی انسان و ثروت مادی‌اش را که در غیر این صورت مبتذل می‌بود و ورای ارزش‌های هنری در جامعه ما بود، نظم و نسق بخشیده‌اند. در اینجا هاله سوررئال در پیرامون همه‌چیز غلبه دوباره بر زندگی روزمره با یکپارچه‌سازی دست‌ها، ابزارها، ذهن و مواد نه فقط به‌مثابه بخشی از برنامه

۱ مایلم بیفزایم که عبارت «تکنیک لیبرترین»، متمایز از «تکنیک دموکراتیک»، امروزه حتی بیشتر ضرورت یافته است. معنای «دموکراسی کارگاهی» به معنایی اندکی بیش از رویکرد مشارکتی در فعالیت تولیدی نائل شده است، و نه به یک رویکرد رهایی‌بخش. یک «تکنیک دموکراتیک» لزوماً غیرسلسله‌مراتبی یا بوم‌شناختی نیست.

متافیزیکی روشنفکران اروپایی توفیق یافت، بلکه در نزد عموم مردم که آن زندگانی را زیسته بودند نیز کامیاب شد.

اما ما در دل مشغولی مان به مهارت، دغدغه و ادراکات صنعتگران سنتی به آسانی سرشت فرهنگی را که صنعتگر و صنعت را خلق کرده است فراموش کردیم. من در اینجا به مقیاس انسانی جامعه اشاره نمی‌کنم، بلکه به واقعیات استوار ساختار اجتماعی و صورت‌های غنی‌اش اشاره می‌کنم. اینکه اسکیموها وسایل‌شان را با مراقبت شایان توجهی می‌ساختند زیرا که آنها نسبت به یکدیگر یک حس والای مراقبت داشتند به حدّ کافی مشهود است و اینکه کیفیت جانمند مصنوعات آنها یک حس درونی جاندارانگاری و سوپژکتیویته را آشکار می‌سازد نیز چندان نیاز به تأکید ندارد. اما در تحلیل نهایی، همه این لوازم از ساختار لیبرترین جامعه اسکیموها برون تراویده‌اند. این مطلب در خصوص دوران پارینه‌سنگی متأخر و دوران نوسنگی متقدّم نیز کمتر صدق نمی‌کند (با در خصوص هر جامعه ارگانیکی)، جامعه‌ای که مصنوعاتش هنوز ما را افسون می‌کند و سنت‌هایش بعدها مبنای اجتماعی و زیبایی‌شناختی «تمدن‌های والا»ی عهد باستان را شکل دادند. تا آن درجه که سنت‌های اجتماعی این جامعه بقایش را حفظ کنند_ حتی به شکل بقایا و بازمانده‌ها_ مهارت، ابزارها و مصنوعات نقش بسیار مهم صنعتگر را که یک هستی خود-خلاق و یک سوژه خود-مولد تصور می‌شود، حفظ خواهند کرد.

در ابتدای امر، یک تکنیک لیبرترین از یک تکنیک اقتدارگرا به واسطه امری بیش از مقیاس تولید، نوع یا اندازه ابزارها یا طریقه‌ای که کار سازماندهی شده است تمایز داده می‌شود، با وجود آنکه اینها امور مهمی هستند. شاید مهمترین دلیل برای آنچه این تمایز را ایجاد کرده بود ظهور یک تکنیک نهادی^۱ بود: انجمن‌های روحانیون؛ دیوان‌سالاری‌های به‌آهستگی در حال ظهور که آن را احاطه کرده

بودند؛ بعدها پادشاهی‌ها و نیروهای نظامی‌ای که آن را قبضه کردند؛ به‌واقع خود نظام‌های باوری که ساختار سلسله‌مراتبی تمام‌عیار را اعتبار می‌بخشیدند و هستهٔ اقتدارگرایانه‌ای برای تکنیک اقتدارگرا فراهم می‌آوردند. این مازاد مادی فراوان نبود که سلسله‌مراتب‌ها و طبقات حاکم را ایجاد کرد، بلکه سلسله‌مراتب‌ها و طبقات حاکم مازاد مادی فراوان تولید کردند. شاید مامفورد در این اظهارنظر کاملاً بر حق باشد که یکی از اولین ماشین‌هایی که در تاریخ ظاهر شد یک مجموعهٔ بی‌جان از مولفه‌های تکنیکی نبود، بلکه یک «ماشین عظیم»^۱ به‌شدت جانمند متشکل از انسان‌های به‌شکل-توده-درآمده بود که کار بزرگ-مقیاس و هماهنگ‌شده‌اش - پرورندهٔ کارهای عام‌المنفعهٔ عظیم و مُرده‌خانه‌های «تمدن‌ها»ی اولیه بود. اما دیوان‌سالاری‌های روبه‌رشد و سکولار، حتی به‌لحاظ تکنیکی اقتدارگراتر بودند. به‌واقع آنها نخستین «ماشین‌ها»یی بودند که به‌تدریج «ماشین عظیم» را ممکن گردانیدند_ آن را تجهیز کردند و انرژی‌هایش را به مقاصد اقتدارگرایانه معطوف کردند.

اما برجسته‌ترین دستاوردهای این دیوان‌سالاری‌ها هماهنگ‌سازی و عقلانی‌سازی این ماشین انسانی اخیراً توسعه‌یافته نبود، مهم‌ترین دستاورد اثربخشی‌ای بود که دیوان‌سالاری‌ها با آن توانستند سوژه‌های جانمند، یعنی لشکر انبوهی از دهقانان و بردگان، را به‌ایزده‌های تماماً غیرجانمند فروبکاهند. «ماشین عظیم» توانست به‌همان آسانی‌ای که گردآوری شده بود منحل شود؛ مولفه‌های انسانی‌اش بخش عظیم‌تری از زندگانی خویش را در خاستگاه ارگانیک یک جامعهٔ روستایی می‌زیستند. مهم‌تر از «ماشین عظیم»، میزانی بود که تکنولوژی‌های عظیم به‌کاری که ماشین عظیم تولید می‌کرد، و بیش از آن، به کارگرانی که ماشین عظیم را شکل داده بودند، «شیئیت بخشیده بود». کار و کارگر نه فقط از تازبانۀ استثمار مادی رنج می‌بردند، بلکه تحت تحقیر معنوی نیز قرار داشتند.

چنانکه پیش‌تر یادآور شدم، سلسله‌مراتب‌های اولیه و طبقات حاکم دعاوی فرمانروایی خویش را نه فقط با یک فرایند ترفیع بلکه با یک فرایند تحقیر پیش می‌نهادند. انبوهی از کارگران بی‌مزد که قالب‌های سنگی عظیم را در سواحل نیل حمل می‌کردند تا اهرام را بنا کنند، نه فقط تصویری از انسانیت سرکوب‌شده را ارائه می‌دادند، بلکه از حیوانات انسانیت‌زدایی‌شده حکایت داشتند و نهایتاً نشان از ابژه‌های غیرجانمندی داشتند که سرکارگران و حاکمان حس قدرت خویش را بر سر آنها جاری می‌ساختند.^۱

عرق جبین آنها مایه تسکین حاکمان بود؛ تعفن تن‌های آنان برای جباران رایحه خوش فراهم می‌آورد؛ جسدهای آنان سریری برای آدمیان فانی می‌ساخت که تا هنجارهای خودسرانه خدایان را بزیبند. بسیاری باید کم می‌شدند تا اندکی بیش گردند.

فهم این مطلب برای ما دشوار است که ساختارهای سیاسی ممکن است از ماشین‌ها و ابزارها کمتر تکنیکی نباشند. تاحدودی این دشواری از آن رو برآمده که یک متافیزیک دوگانه‌انگارانه «ساختارها» و «روبناها» بر ذهن ما نقش بسته است. متفرق کردن تجربه اجتماعی در امر اقتصادی و سیاسی یا امر تکنیکی و فرهنگی به عادت ملکه‌شده‌ای تبدیل شده است که در برابر آمیخته‌شدن یکی با دیگری مقاومت می‌ورزد. اما این گرایش تا حدودی ناشی از یک حزم‌اندیشی فرصت‌طلبانه سیاسی است که پروای مواجهه با

۱ این مصیبت کوتوله‌های تاج‌دار از اهرام خئوپس تا اردوگاه‌های کار اجباری هیتلر و استالین به‌واقع از معدن‌های نقره لائوریوم تا کارخانه‌های نساجی منچستر باقی ماند. ناخوشایندتر از لذت‌جویی مادی جباریت، تجملات عظیمش بود: یعنی اصل لذت از درد. حاکمان برای لذت‌بردن از تماشای این تحقیر و رنج مقبره‌ها و قصرهای عظیم ساختند، بناهایی که ساختن‌شان جان‌های هزاران نفر را به هدر داد تا برای اندکی سرپناهی باعظمت ساخته شود. بی‌دلیل نبود که فراعنه مصر پیش از مرگ مقابر خویش را تکمیل می‌کردند: لذت تنفربرانگیز مشاهده این عمارت‌های مطلقاً انسان‌ساز به اندازه تعمق در جبروت خود آنها عظیم بود.

واقعیت‌های عریان قدرت در یک دوره سازگاری اجتماعی را دارد. بهتر و امن‌تر از اینکه با تکنیک به‌مثابه ابزارها، ماشین‌ها، کار و طراحی سروکار بیابیم، این است که با تکنولوژی به‌منزله نهادهای سیاسی قهری‌ای که ابزارها، کار و تخیل مندرج در مجموعه‌های تکنیکی مدرن را سازماندهی می‌کند مواجه شویم. بهتر است این موضوع را بررسی کنیم که این ابزارها چگونه به اشکال مخرب یا سازنده دورنمای طبیعی نائل شده‌اند تا اینکه بخواهیم کژریختی‌های درون خود سوپژکتیویته را کاوش کنیم.

پیش‌فرض یک تکنولوژی رهایی‌بخش، نهادهای رهایی‌بخش است. برهمین‌اساس، دشوار است که مصنوعات هنری را بدون جامعه‌ای که هنرمندان ساخته شده در نظر آورد و «زیر و رو شدن ابزارها» را محال است بدون زیر و رو شدن رادیکال همه روابط اجتماعی و تولیدی درک کرد. سخن گفتن از «تکنولوژی‌های مناسب»، «ابزارهای تعامل‌گر» و «ساده‌زیستی اختیاری» بدون به‌چالش‌کشاندن اساسی «تکنولوژی‌ها»ی سیاسی، «ابزارها»ی رسانه‌ای و «دستگاه‌های پیچیده» بوروکراتیک که این مفاهیم را به «فرم‌های هنری» نخبه‌گرایانه مبدل می‌سازند، موجب خواهد شد که نویدهای انقلابی آنها در خصوص به‌چالش‌کشیدن ساختار سیاسی موجود کاملاً نقش بر آب شود. آنچه ذهنیت «سفینه فضایی» باکمینستر فولر^۱ و ذهنیت طراحی کاتالوک‌های «چگونه انجامش دهیم» و ذهنیت مجلات و مدیران «جنبش تکنولوژی مناسب» را به‌طورخاصی نامطبوع می‌کند، آمادگی آنها برای مصالحه «عمل‌گرایانه» با تکنولوژی‌های سیاسی آژانس‌های حکومتی و شبه‌حکومتی‌ای است که تکنولوژی‌هایی را می‌پروراند که خودشان ادعای مخالفت با آن را دارند.



وقتی ما اذعان کردیم که واژه «تکنیک» باید شامل نهادهای سیاسی، مدیریتی و بوروکراتیک شود، ناگزیریم که سپهرهای غیرتکنیکی را جست‌وجو کنیم. سپهرهایی که در برابر کنترل تکنیکی زیست اجتماعی مقاومت ورزیده‌اند. به بیان دقیق‌تر، چگونه سپهر اجتماعی می‌تواند ماشین‌هایی را در خود جذب کند که پرورنده مکانیزاسیون جامعه‌اند؟ من پیش‌تر یادآور شدم که اکثریت عظیمی از آدمیان اغلب در برابر رشد تکنیکی مقاومت ورزیده‌اند. به لحاظ تاریخی اروپاییان در تمایلشان به پذیرش و پرورش نامنتقدانه ابداعات تکنولوژیک تنها بوده‌اند. و حتی این تمایل نسبتاً دیر با ظهور سرمایه‌داری مدرن اتفاق افتاد. فقط به نحو انضمامی می‌توان معمای تاریخی در خصوص آنچه را که بعضی فرهنگ‌ها را در برابر رشد تکنولوژی مطیع‌تر از دیگران کرده است حل کرد یا کاوش درون فرهنگ‌های مختلف و پرده برداشتن، در صورت امکان، از پیشرفت‌های آنها. مهمترین خصیصه تکنیک در یک مجموعه اجتماعی پیشاصنعتی میزانی است که آن مجموعه به نحو متعارف خصلت انطباقی دارد و نه خصلت ابداعی. آنجا که فرهنگ در ساختار اجتماعی غنی است، آنجا که فرهنگ از غنای روابط انسانی، مسئولیت‌های اجتماعی و انبوهی از دغدغه‌های متقابل مشترک بهره‌مند است، معمولاً یک هیئت تکنیکی نوین را ساخته و پرداخته می‌کند، به جای اینکه تکنولوژی را توسعه بدهد. جوامع اولیه که تحت کنترل قیود حق انتفاع، متمیم، حداقل غیرقابل تقلیل و جلوگیری از انباشت بودند، معمولاً تکنیک را با حزم‌اندیشی قابل توجهی و حساسیت شدیدی نسبت به میزانی که تکنیک می‌تواند با نهادهای اجتماعی موجود تجمیع گردد، بسط دادند. توانایی تکنیک در ایجاد دگرگونی‌های معنادار در ساختار اجتماعی معمولاً یک استثناست. ابداع تکنیکی در پاسخ

به تغییرات اقلیمی عمده یا تهاجم‌هایی خشونت‌باری رخ می‌داد که غالباً مهاجم را به اندازهٔ مورد-هجوم-قرار گرفته دگرگون می‌کرد. حتی وقتی روبنای جامعه به‌میزان چشمگیری تغییر می‌کرد یا خصلتی به‌شدت پویا حاصل می‌کرد، «ساختار» جامعه اندکی تغییر می‌کرد یا اصلاً هیچ تغییری نمی‌کرد. «معمای تغییرناپذیری جوامع آسیایی»، چنانکه مارکس قصد داشت آن را بنامد، در حقیقت پاسخ‌معمای کلی تعامل جامعه و تکنیک است. در آنجا که تکنیک_تکنیک دیوان‌سالارانه، کشیشی و مبتنی بر دودمان و نیز ابزارها، ماشین‌ها و اشکال جدید کار به زندگی اجتماعی قبایل و روستاها دست‌اندازی می‌کرد، روستاها از قبایل منفک می‌شدند و عبوسانه زیست و پویایی‌ای ویژهٔ خود را بسط می‌دادند. قوای حقیقی روستای آسیایی برای مقاومت در برابر تهاجم‌های تکنیکی یا جذب آنها در صورت‌های اجتماعی خود، در یک «نظام تقسیم کار» ثابت نهفته نبود، چنانکه مارکس باور داشت. بلکه قدرت مقاومت روستای آسیایی در شورمندی زیست خانوادهٔ هندی، درجهٔ بالای مراقبت، همیاری، احترام و ادب و تواضع انسانی‌ای که روستاییان در آن به‌عنوان هنجارهای فرهنگی سهیم بودند، در شعاعی که زیست شخصی و اجتماعی را احاطه کرده بود، در حس عمیق تعلق به یک گروه اشتراکی و نیز در حس عمیق معناداری‌ای نهفته بود که این امور ظریف و پیچیده به اجتماع اعطا می‌کردند.

دانستن اینکه چگونه ابداعات تکنولوژیک پهنهٔ وسیعی از زیست اجتماعی را بی‌تاثیر رها می‌کند و در تبیین بالندگی‌های تاریخی نقش کوچکی را ایفا می‌کند، شگفت‌آور است. برغم اینکه ابداعات تکنیکی مجموعهٔ فوق‌العاده‌ای از تکنیک‌ها را پدید آورده بود، انقلاب نوسنگی تغییر نسبتاً اندکی در جوامعی پدید آورد که آن را پرورده بودند یا تکنیکش را اقتباس کرده بودند. درون همین اجتماع، شکارگری از بسیاری جهات با نظام‌های به‌تازگی بسط‌یافتهٔ باغبانی هم‌زیستی داشت، هم‌زیستی‌ای که تا آستانهٔ «تمدن» ادامه داشت و اغلب تا عهدباستان پیشروی داشت. سکونت‌گاه‌های

روستایی، که غالباً در اروپای مرکزی بسیار سیار بودند، خصلت‌های عشیره‌ایقوی‌ای را در خاور نزدیک حفظ کرده بودند. جیمز ملارت^۱ که در پیرامون شهر چاتال‌هویوک^۲، یک شهر نوسنگی در ترکیه مرکزی، کار کرده است، یک اجتماع بزرگ هزاران نفری را معرفی کرد^۳ که به تکنولوژی نسبتاً پیشرفته‌ای مجهز بود^۴ که آشکارا به سبب مادر محوری‌اش، خصیصهٔ برابری خواهانه‌اش و خصلت‌های مسالمت‌جویانه‌اش شاخص بود. در دوران‌های متأخرتری همچون سال ۳۵۰ میلادی، سرخپوستان فرهنگ نازکا^۵ در مناطق ساحلی پرو، بنابه اظهار نظر جی. الدن میسون^۶ «تصویر کلی‌ای از یک خلق دموکراتیک یکجانشین بدون اختلافات طبقاتی یا اقتدارگرایی و شاید بدون یک دین رسمی» را ارائه کردند. برخلاف فرهنگ مجاور موجه^۷ در همین دوران، فرهنگ نازکا :

در فقر و غنای مقبره‌ها تفاوت کمتری را نشان می‌داد، زن‌ها گویا از این حیث با مردان برابر بودند. غیبت آشکار کارهای عمومی عظیم، مشخصه‌های عظیم مهندسی و معبدهای هرم‌شکل دلالت بر فقدان رهبری اقتدارگرا داشت. در عوض، وقت فراغت مردم گویا به تولید فردی سپری می‌شده است، به‌ویژه به تولید منسوجات مرغوب و لطیف و ظروف سفالی.

به‌هیچ‌وجه واضح نیست که تکنیک‌های نوسنگی‌ای همچون سفالگری، بافندگی، فلزگری و کشت و زرع و ابزارهای جدید حمل‌ونقل به‌معنای کیفی ارزش‌های حق انتفاع، تمییم و حداقل غیرقابل‌تقلیل را که در جوامع شکارگری-گردآوری غالب بودند دگرگون کرده باشند. در بسیاری موارد چه‌بسا این ارزش‌ها تقویت

1. James Mellaart
3. Nazca
5. Moche

2. Catal Huyuk
4. J. Alden Mason

نیز شده باشند. هنگامی که واژگان «انقلاب نوسنگی» مراد شد تا معنای تغییرات اجتماعی گسترده‌ای را انتقال دهد_ که عقیده بر این بود که ابداعات تکنیکی آن تغییرات را برانگیخته است_ معقول بود که با تأکید بر پیوستگی در ارزش‌ها، دیدگاه‌ها، مسئولیت‌های اجتماعی‌ای که روستاهای جدید حافظش بودند و شاید ارتقاییش داده بودند، قدری از توازن احیا می‌شد.

پیشاتاریخ جهان نوین معدنی از داده‌ها، مسائل بحث‌انگیز و امکان‌های گمان‌آفرین است که به‌واسطه تفسیرهای نومارکسیستی مبنی بر اینکه فرهنگ‌های آن جهان صرفاً واکنش به عوامل اقلیمی و تکنیکی بوده است، به‌شدت دچار پیش‌داوری شده است. باوجوداین ما پس از اینکه اجتماعات سرخپوستی را بر اساس سیاهه «جعبه‌ابزار» آنها و محیط پیرامونی‌شان طبقه‌بندی کردیم، غالباً از اینکه تشابه چشمگیری میان‌شان در نگرش، در جوهر فرهنگی بنیادین آنها و حتی در شعایر یافته‌ایم شگفت‌زده خواهیم شد. در میان دسته‌ها، قبیله‌ها، خان‌سالارها^۱ و ممالک ما یک تشابه فوق‌العاده دیدگاه‌ها، آداب و رسوم مبنایی انسانی، یکپارچگی اجتماعی و دغدغه متقابل را می‌یابیم که بر فعالیت‌های اقتصادی مختلف آنها نظیر گردآورندگان غذا، شکارگران، زارعان و ترکیبات مختلف همین مشاغل مستولی است. این مشابهت‌ها در سطح عامه جامعه در قوی‌ترین وضع است، و نه در رؤوس سیاسی و شبه‌سیاسی جامعه. تکنیک به‌معنای مضیق و ابزاری این واژه، شرح کامل یا حتی بسنده‌ای برای تفاوت‌های نهادین میان یک فدراسیون نسبتاً دموکراتیک همچون ایروکوآ^۲ و یک امپراتوری خودکامه همچون اینکا فراهم نمی‌آورد. از یک منظر مطلقاً ابزاری، این دو ساختار هر دو با «جعبه‌ابزارها»ی تقریباً همسانی پشتیبانی می‌شدند.

هر دو به فعالیت‌های باغبانی‌ای مشغول بودند که در پیرامون

1. Chieftdom

2. Iroquois

ابزارهای اولیه و کج‌بیل‌های چوبی سازمان یافته بودند. تکنیک‌های بافندگی و فلزکاری آنها بسیار به هم شبیه بود؛ ظروف آنها از حیث کارکرد در یک حدّ بود. آنها همچون همهٔ جوامع جهان جدید فاقد حیوانات بزرگ برای اهداف کشاورزی، خیش‌ها، وسائلی نقلیه چرخ‌دار، سفالینه‌ها، چرخ‌ها و دستگاه‌های نخریسی و بافندگی، دانش پالایش فلزات، دم آهنگری و ابزارهای کوچک پیشرفتهٔ نجاری بودند. خلاصه اینکه آنها فاقد تقریباً همهٔ تکنیک‌هایی بودند که نشانهٔ مهم‌ترین پیشرفت‌های عصرنوسنگی بود. وقتی ما به «جعبه‌ابزارها»ی ایروکوا و اینکا می‌نگریم، گویا به عصر پارینه‌سنگی نزدیک‌تر می‌شویم تا اوج دوران نوسنگی. ما تفاوت‌های بارزی میان آنها در جهت‌گیری‌هایشان در قبال تسهیم، کمک جمعی و همبستگی درونی نیافتیم. در سطح عامهٔ زیست اجتماعی، جمعیت‌های ایروکوا و اینکا شباهت عظیمی داشتند و این شباهت عظیم در کیفیات اجتماعی و فرهنگی آنها نظم‌ونسق یافته بود.

باوجوداین، در سطح سیاسی زیست اجتماعی، ساختار کنفدرال دموکراتیک که متشکل از پنج قبیلهٔ سرخپوست بیشه‌زار بود، آشکارا با ساختار متمرکز خودکامهٔ خان‌سالارهای سرخپوست کوهستان تفاوتی قاطع داشت. ساختار نخست، که یک کنفدراسیون به‌شدت لیبرتاریین بود، به‌واسطهٔ رؤسای منتخب اما قابل‌عزل (که در برخی موارد توسط زنان انتخاب می‌شد)، مجامع عمومی، یک رویهٔ تصمیم‌گیری اجماعی در شورای واحد قبیله در موضوعات ناظر به جنگ، غلبه‌داشتن تبار مادرنسب و درجهٔ قابل‌توجهی از آزادی‌های شخصی، تحکیم یافته بود. ساختار دوم، که یک دولت اقتدارگرای عظیم بود، در پیرامون یک شخص «امپراتور» متمرکز بود، امپراتوری که به‌مرتبهٔ خدایی تعالی یافته بود و به‌لحاظ نظری قدرتی نامحدود داشت. یک زیرساخت بوروکراتیک گسترده، تبار پدرنسب و رعایای تماماً منقاد ویژگی‌های این ساختار دومین بودند. مدیریت اشتراکی منابع و تولید در میان قبایل ایروکوا در

سطح عشیره بود. به‌خلافش، منابع اینکا عمدتاً متعلق به دولت بودند و بخش اعظم تولیدات امپراتوری ضبط غذا و منسوجات و بازتوزیع آنها از انبارهای مرکزی و محلی بود. اهالی ایروکوا آزادانه با هم کار می‌کردند، آنها بیشتر با میل کار می‌کردند تا با اجبار. رعایای اینکا تحت یک نظام مدیریتی تقریباً صنعتی برای دستگاه علنا استثماری روحانیت و دولت کار بی‌مزد ارائه می‌کردند.

بی‌تردید عوامل اقلیمی و جغرافیایی به ساختن ساختارهای ایجادشده توسط این دو نظام مجاور هم کمک کردند. یک منطقه به‌شدت جنگلی معمولاً واحدهای سیاسی پراکنده‌تری را نسبت به مناطق جغرافیایی فراخ‌یعنی جایی که قابلیت دیدار میان اجتماعات بالا بود می‌پروراند. جغرافیای طبیعی متنوع آند^۱، از دره لاش^۲ آمازون تا دامنه‌های کمابیش لم‌یزرع اقیانوس آرام، نیروی کار بسیج‌شده، انبارهای از منابع از بوم‌سازگان‌های متفاوت و یک بازتوزیع ایمن‌تر و متنوع‌تر کالاها را مهم و برجسته کرده بود. اما سرزمین‌های کوهستانی که تمرکززدایی را در میان پولیس‌هایی یونانی پروراندند، به‌نظر نمی‌آید که در میان اینکاها مانع تمرکز شده باشند و سرزمین جنگل‌های معتدل که یک جامعه سلسله‌مراتبی را در اروپای قرون وسطی پرورانده بود مانع پرورش باشکوه یک دموکراسی مساوات‌طلبانه در آمریکای پیشا-کلمب^۳ نشدند.

واپس‌نگری و انتخاب به‌شدت‌گزینشی «جعبه‌ابزارها» چه‌بسا به ما کمک کند که توصیف کنیم چگونه یک دسته به یک قبیله تبدیل می‌شود، یک قبیله به یک خان‌سالار تبدیل می‌شود و یک خان‌سالار به یک دولت، اما تبیین نمی‌کند که چرا این پیشرفت‌ها رخ داده‌اند. از سپیده‌دم تاریخ، سلسله‌مراتب‌ها و طبقات برای وارونه‌کردن روابط اجتماعی از نظام‌های آزادی به نظام‌های

1. Andes
America Precolumbian

2. Lush

سیطره تاکیدات خود را تغییر داده‌اند، بی‌آنکه واژه‌های از گنجینهٔ واژگان جامعهٔ ارگانیک از قلم بیفتند. از قضای روزگار است که این حیلۀ از جانب حاکمان نشانگر این است که جامعه تا چه حدّ به سنن مساوات طلبانه و دموکراتیکش بها می‌دهد.

کاملاً منفک از پیشاتاریخ جهان نوین، در دورانی قبل‌تر پیشرفت اجتماعی وسیعی در خاور نزدیک آغاز شد و در سرتاسر قارهٔ اوراسیا پراکنده شد. «انقلاب نوسنگی» جهان قدیم به‌لحاظ تکنیکی پُرماجراتر و دیرینه‌تر از جهان نوین بود. اما تکنیک، به‌معنای مطلقاً ابزاری آن، به‌نحؤ اعجاب‌برانگیزی تبیین اندکی از پیشرفت‌های گسترده‌ای ارائه می‌دهد که جامعه را به نظام‌های نیمه‌صنعتی‌شدهٔ و به‌واقع نسبتاً مکانیزه_کشاورزی، سفالگری، فلزگری، بافندگی، و از همه مهم‌تر یک نظام به‌شدت هماهنگ بسیج‌کردن نیروی کار، نائل کرد.

هیچ‌کدام از امپراتوری‌های بزرگ عهد باستان اساساً تکنیکی فراتر از عصر نوسنگی متأخر یا عصر آهن متقدم را توسعه ندادند. از یک منظر مطلقاً ابزاری، مجموعه‌های تکنیکی آنها به‌سبب کوچکی مقیاسش برجسته بود. همچنانکه هنری هاجز^۱ نیز در ارزیابی وسیعش از تکنیک کلاسیک اظهارنظر کرده است که:

در واقع جهان باستان تحت استیلای روم در حوزهٔ تکنیک به یک نقطهٔ اوج نائل شده بود. تا پیش از پایان دوران رومی، بسیاری از تکنولوژی‌ها تا سرحدّ امکان با تجهیزات و امکانات موجود پیشرفت حاصل کرده بودند، اما برای پیشرفت‌های بیشتر به مجموعه‌ای بزرگ‌تر و بیشتر از کارخانجات نیاز بود. برغم این واقعیت که رومی‌ها کاملاً مستعد افراط در برعهده‌گرفتن مسئولیت‌های عظیم بودند، تکنولوژی‌های آنها در سطح تجهیزات کوچک باقی ماند. بنابراین، برای مثال، اگر برای افزودن تولید آهن لازم بود که

تعداد کوره‌ها افزایش یابد، باوجود این اندازه خود کوره‌ها بی‌تغییر باقی می‌ماند. علت هر چه که باشد، ایده ساختن یک کوره بزرگتر و تعیبه ماشین‌آلات برای انجام‌دادن کارها گویا ورای ذهن رومی بوده است. در نتیجه، اندک سده‌های واپسین استیلای روم چیزهایی کمی تولید کرد که به لحاظ تکنولوژیک جدید باشد. هیچ ماده خام جدیدی کشف نشد، هیچ فرایند جدیدی ابداع نشد و به‌واقع می‌توان گفت که مدت‌ها پیش از سقوط روم، همه ابداعات تکنولوژیک متوقف شده بودند.

اما ابداعات یقیناً وجود داشتند_ نه در ابزارهای تولید، بلکه در ابزارهای اداره. امپراتوری از حیث بوروکراسی، نظام حقوقی، نیروهای نظامی، بسیج کردن نیروی کار و ایجاد تمرکز در قدرت، در نقطه اوجش وارث دستگاه‌های اقتدارگرای امپراتوری‌های پیشین بود، ولواینکه هم‌تراز آنها نبود.

شاید هیچ نظام امپراتوری‌ای در دنیای قدیم هرگز به خصیصه‌های تمامیت‌خواهانه مصر یا دمنشی آشور نرسیده باشد. کار بی‌مزد به خاور نزدیک ابنیه عمومی، معابد، مرده‌خانه‌ها، تندیس‌ها، نمادهای کلان‌سنگی و آبیاری به‌شدت هماهنگ را بخشید. مصر و بین‌النهرین در به‌خدمت‌درآوردن صدها هزار نفر برای برپایی سازه‌هایی که هنوز یادگار وجود آنهاست پیش‌رو بودند. اما به‌خدمت‌درآوردن نیروی کار توسط خودکامگان خاور نزدیک هیچ تفاوتی در طبقات یا پایگاه اجتماعی ایجاد نکرد: صنعتگران و نیز دهقانان، مردمان شهر و نیز مردمان روستا، توانگران و نیز تهی‌دستان، کاتبان و نیز کارگران، حتی روحانان مصری و نیز هم‌مسلمانان، همه تابع الزامات کار دولت بودند. بعدها این «دموکراسی» جان‌کندن و مشقت تنها نقض‌شدنش ارج و قربت داشت، تا اینکه فرجام کارش به آنجا رسید که باری طاقت‌فرسا بر دوش کشاورزان و تهی‌دستان شهری نهاده شد.

در مناطقی با مزرعه‌داران کوچک، برقراری دولت‌های تمامیت‌خواه دشوار بود. جایی که موقعیت مزرعه‌داران ضعیف بود، یا مازاد کار بسیاری وجود داشت، امکان تحقق دولت‌های متمرکز بسی بیشتر بود و این دولت‌ها غالباً وسعت می‌یافتند. کارتاژ و روم نظام لاتیفونдіا^۱ را پروراندند: یک اقتصاد کشت کلان^۲ که جمعیتی از کارگران (عمدتاً بردگان) روی آن کار می‌کردند. اسپارت یک نظام نخبگان-جنگاوران کمونستی را عرضه کرد که در آن به هر شهروند در بدو تولد یک تمکن در قالب یک زمین کوچک متعلق به دولت اعطا می‌شد، که هلوتهای سرف‌گونه روی آن کار می‌کردند، این زمین پس از مرگ شهروند به پولیس عودت داده می‌شد. به‌خلافش، آتن و فلسطین عبرانی یک طبقه خرده‌مالک مزرعه‌دار ایجاد کردند که با کارگران خانوادگی و غالباً با دو یا سه برده روی زمین کار می‌کردند.

اما گذشته از اندک دولت‌هایی که بر اساس مزرعه‌داران منفرد بنا شدند، نشانه «تمدن‌ها»ی اولیه یک نظام وسیع کار بسیج‌شده بود که بخشی یا تمام آن به کشت مواد خوراکی یا بناهای یادبود اختصاص داشت. جایی که نظام‌های پیچیده آبیاری لازم بود، طبقات تهی‌دست جوامع مشرف به رود بی‌تردید امنیت مادی بیشتری را از جانب این نظام‌های تمامیت‌خواه سازماندهی کار و بازتوزیع کسب می‌کردند تا اینکه خود بخواهند از آن بهره‌مند گردند. سوابق مرده‌خانه‌های مصری موفقیت فراغنه مصری در کاهش قحطی را تمجید کرده‌اند. اما شاید بیش از آن چیزی را که دهقانان به شکل یک سپر محافظ در برابر بی‌ثباتی‌های طبیعت کسب می‌کردند در کار طاقت‌فرسایی که به زور به آنها به‌جهت ساختن بناهای یادبود بی‌حاصل تحمیل می‌شد، از دست می‌دادند. به‌خلاف باستان‌شناسان نسل‌های پیش، ما نمی‌توانیم چندان

1.Latifundia

2.Plantation Economy

مطمئن باشیم که رژیم‌های بسیار تمرکز یافته جهان قدیم (و نوین) کارایی و اثربخشی نظام‌های آبیاری آبرفتی را به‌شدت ارتقا داده‌اند. پیش از آنکه «تمدن‌های عظیم» عهد باستان پا به عرصه بنهند، یک شبکه به‌دقت تحت نظارت از خندق‌ها، کانال‌ها و استخرها در نواحی کم‌آب نمایان شدند. اینکه اجتماعات «هیدرولیک»^۱ جهان پیش‌دودمانی^۲ به‌سختی دچار نزاع‌هایی بر سر آب و حق مالکیت بر زمین بود به‌وضوح یک مسئله جدی بود، اما تمرکز غالباً در جهت مساعدت به تشدید نزاع‌ها تا یک سطح ویرانگر میان پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها بود.

از جهان قدیم تا جهان نوین، ظرایف حیرت‌انگیز دولت‌های متمرکز و تکثیر دربارها، نجبا، روحانیان و نخبگان نظامی تحت حمایت یک تکنولوژی استیلای نهادی به‌شدت طفیلی متشکل از ارتشیان، دیوان‌سالاران، تیولداران، ادارات قضایی و یک نظام متعفن و غالباً ددمنش باور مبتنی بر جان‌فشانی و از خودگذشتگی، قرار داشتند. بدون این تکنولوژی سیاسی، بسیج کردن نیروی کار، گردآوری مازاد انبوه مادی و استقرار یک «جعبه‌ابزار» به‌نحو حیرت‌انگیز ساده برای کارهای تکنیکی یادبودی قابل‌تصور نبود. گذشته از مسئولیت تمرکزبخشیدن به توده عظیمی از آدم‌ها برای انجام کارهای سازمان‌مند، این نظام سه هدف ذاتی داشت: تقویت فرایند کار، انتزاعی‌کردن آن و شیئیت‌بخشی به آن. یک کوشش به‌دقت برنامه‌ریزی‌شده تقبل می‌شد تا کارها کنار هم نهاده شوند، چنانکه دولت بتواند کار را به‌تمامه از میان توده‌ها استخراج کند و به زمان-کار تمایزناپذیر تقلیل دهد و انسان را به ابزاری صرف برای تولید تبدیل کند. به‌لحاظ تاریخی، وزن و تاثیر این تثلیث نامقدس تقویت، انتزاع و شیئیت‌بخشی بر انسانیت، به‌مثابه یک حکم بدف‌رجام پیشرفت، از اسطوره گناه جبلی الهیات بیشتر بود.

1. "Hydraulic" Communities

2. Predynastic World

هیچ «انقلابی» در ابزارها و ماشین‌ها لازم نبود تا این مصیبت ایجاد گردد. مصیبت در وهلهٔ اول از بسط و تفصیل یافتن سلسله‌مراتب به نخبگان تبلور یافته در جنگاوران و از تکوین یک تکنیک نهادی اداره که عمدتاً در دولت تجسم می‌شد، خاصه در دیوان‌سالاری که اقتصاد را اداره می‌کند ناشی می‌شد. بعدها این تکنیک اداره درصدد پرامد تا خصلتی به شدت صنعتی به خود بگیرد و برجسته‌ترین تجلیاتش را در نظام کارخانهٔ مدرن یافت.



اقتصاد ارباب-رعیتی قرون وسطایی، همچون نظام اتحادیه‌های صنفی شهرهایش، هرگز با مفاهیم باستانی کار و تکنیک از در صلح برنیامد. سنن قبیله‌گرایی ژرمنی، که مفاهیم رومی عدالت در آن القا شده بود، قرن‌ها با تنشی حل‌نشده با دعاوی تمرکزگرایانهٔ به لحاظ محتوایی ضعیف پادشاهی‌ها و دعاوی به لحاظ ایدئولوژیک ظن‌آلود دستگاه پاپی می‌زیست. اروپا که به دریای داخلی‌اش پس‌نشسته بود، در جنگل‌های عظیم، در باتلاق‌ها و در کوه‌هایش مدفون بود. یک قربانی مهاجمان بدفرجام از شمال و شرق. در اینجا، ملک اربابی به یک فترت اجتماعی مبدل گشته بود که زمینه را برای یک نقطهٔ عزیمت نوین تاریخی از موانع می‌زدود. از قرن یازدهم به این سو، تکنیک با قدرتی شروع به جهیدن کرد که از انقلاب نوسنگی دیده نشده بود. با ترتیب پی‌درپی، متعاقب استفاده از آسیاب‌بادی تکنیک‌های دیگر نیز به کار گرفته شدند: قلادهٔ اسب (که کشیدن خیش‌های سنگین و حمل و نقل ارزان کالاها درون سرزمین را ممکن می‌گردانید)، پیشرفت‌های درخشان در فلزگری و ابزارهای فلزی، یک نظام باصلابت کشاورزی به شدت توسعه یافته، یک تکنیک پیچیدهٔ ماشینی که عمدتاً بر قطعات چوبی استوار بود و یک گونهٔ پیچیده از چرخ‌آبی که می‌توانست مایهٔ شگفتی مهندسان خبرهٔ رومی شود.

اما هیچ‌کدام از این ابداعات تکنیکی تغییر سرنوشت‌سازی در روابط اجتماعی قرون وسطایی ایجاد نکرد. اگر پولیس یونانی را کنار بگذاریم، شهرهای قرون وسطایی معمولاً دموکراتیک‌تر از دیگر مراکز شهری عهد باستان بودند، نظام ارضی در آنها کمتر بسیج‌شده و عقلانی‌شده بود، پیشه‌های صنعتگرانه فردگراتر بودند و ساختار دموکراتیک داشتند. ما این شکل مساعد شرایط اجتماعی-تکنیکی را نمی‌توانیم بدون اشاره به این مطلب شرح بدهیم که دولت و دیوان‌سالاری‌هایش به نقطه حسیض خود در تاریخ تمرکزگرایی و دیوان‌سالاری سیاسی نائل شده بودند. تا زمان ظهور دولت-ملت در انگلستان، فرانسه و اسپانیا در حد فاصل سده‌های پانزدهم تا شانزدهم، اروپا به آزادی نسبی‌ای از خودکامگی و دیوان‌سالاری‌هایی که زیست اجتماعی شمال آفریقا، خاورمیانه و آسیا را پوشانده بود، دست یافته بود.

طبقه‌ای که بیشترین منفعت را از برآمدن دولت-ملت برد بورژوازی اروپایی بود. پادشاهی‌های به‌نحو فزاینده در حال متمرکزشدن، و زیردستان روبه‌رشد دیوان‌سالارشان، نظم و نظام شاه را در مسیرهای داخلی اروپا برقرار ساختند و محاکم شاه را بر نظام‌های داوری محلی عدالت، مسکوکات شاه را به پول رایج فلزی بی‌سامان که توسط بارون‌های به‌لحاظ مالی سارق‌مسلک توزیع می‌شد، ناوگان دریایی شاه را بر انبوه دزدان دریایی و ارتش شاه را بر بازارهای اخیراً تشکیل‌شده در مستعمرات تحمیل کردند. این ساختار، حتی بیش از هر «پیشرفت» چشمگیری در ابزارهای تکنیکی، بنیادی را برای نظام عظیم بعدی بسیج نیروی کار فراهم آورد: این بنیاد عظیم کارخانه بود. خاستگاه‌های انگلیسی کار انتزاعی نه فقط در اقتصاد بازار و نظام پولی به‌وضوح تعریف‌شده نسبت‌های مبادله آن یافت می‌شد، بلکه در نواحی روستایی انگلیسی نیز پیدا بود. در آنجا «سازندگان»، که مواد خام و سازه‌های نیمه‌ساخته را به کلبه‌های

کارگران حمل می‌کردند، تدریجاً همه آنها را زیر یک سقف واحدسقف واحد (یک «کارخانه») گردهم‌آوردند تا کالبد نسبتاً سنتی تکنیک را تحت نظارت هشیارانه سرپرستان و نگاه سرد تنگ‌نظرانه، بی‌روح و مزورانه کارآفرینان عقلانی‌سازی و تقویت کنند.

کارخانه اولیه هیچ موهبت تکنیکی فراگیری غیر از انتزاع، عقلانی‌سازی و شیء‌انگاری کار و تجسمش در انسان عرضه نکرد. نخریسی، بافندگی و رنگرزی همچنان با دستگاه‌هایی انجام می‌شد که کارگران خانگی نسل‌ها در خانه از آن بهره می‌بردند. تا یک قرن بعد یا حتی چندین قرن بعد که دستگاه‌های نخریسی، بافندگی و رنگرزی الیاف ابداع شدند، هیچ موتور یا نیروی محرکه‌ای به این تجهیزات قدیمی افزوده نشد. اما یک تکنیک نوین جایگزین تکنیک قدیمی شد: تکنیک سرپرستی با تقویت عاری از روح فرایند کار، ترویج عاری از وجدان ترس و ناامنی و اشکال تحقیرکننده‌ی رفتار نظارت‌گر. «سازندگان» محصولات را می‌خریدند و نه افراد را، حال آنکه کارخانه‌ها افراد را می‌خریدند و نه محصولات را. این تقلیل دادن کار از تجسمش در محصولات به یک توانش در افراد امر سرنوشت‌سازی بود؛ این اقدام افراد نسبتاً خودآیین را به محصولات کاملاً تحت نظارت تبدیل کرد و به محصولات خودآیینی‌ای بخشید که آنها را به افراد شبیه کرد. کیفیت جانمندی که اشیاء کسب می‌کنند کیفیتاتی که مارکس به‌درستی آنها را «بت‌واره‌انگاری» کالاها می‌نامد به بهای کیفیات جانمند انسان فروخته می‌شد. طبقه‌ای از فرودستان ایجاد شد که تقریباً به همان اندازه کارخانه‌ای که در آن کار می‌کرد و ابزاری از آن بهره می‌برد غیررگانیک بود - استحاله‌ای در خود انسانیت به وقوع پیوست که پیامدهای عمیقی برای میراث استیلا و آتیه آزادی آدمیان داشت.

گذشته از آرایه‌ای شگفت‌آور از ابزارها و نیروهای محرکه که کارخانه در خدماتش به کار می‌گرفت، مهمترین دستاورد تکنیکی کارخانه

در تکنیک اداره رخ نمود. رشد شرکت‌های سهامی به شرکت‌های چندملیتی و تحوّل سرپرستان پرخاشگر نیرومند به مدیران خوش‌برخورد چندزبانه شرکت‌ها، کمتر از رشد ابزارهای تکنیکی واجد اهمیت نبود. دولت نیز از دگرگونی‌اش از یک دربار شاهانه به یک انبوهه دیوان‌سالارانه عظیم به همراه قوای قهرآمیزش که دولت-ملتی را با اتکای به خود در درون مرزهای کشور شکل داد، مضایقه نکرد. دستگاه دیوان‌سالارانه‌ای که پشتیبان پادشاهی‌های آشکارا تمامیت‌خواهانه‌ای همچون اینکاهای پرو و فراعنه مصر بود تحت‌الشعاع دیوان‌سالاری‌های مدیریتی، مدنی و شرکتی شهرهای تجاری آمریکایی، اروپایی یا ژاپنی قرار گرفت.

اما توصیف صرف این تحوّل نمی‌تواند یک تبیین تلقی گردد. خاستگاه‌های دیوان‌سالاری، که به‌مثابه یک تکنیک نهادینه‌شده به اتکای خویش انگاشته می‌شود، چه‌بسا در جهان بدوی بوده باشد. اشاره من صرفاً به دیالکتیک درونی سلسله‌مراتبی نیست که یک میراث استیلا به شکل پیرسالاری، انجمن روحانیان، پدرسالاری و خان‌سالاری جنگاوران را به بار می‌آورد. بلکه من دغدغه همسانی در خصوص سپهر مدنی مردانه دارم، یعنی در خصوص اوایی که نظام‌های عقلانی‌سازی‌شده آیینی و نظامی را به‌منزله سازوکارهای اجباری برای شأن و مرتبه دوسویه خود در جامعه ارگانیک پدید آورده است. مرد در یک جامعه خانگی، که زن هسته فعالیت اجتماعی اصلیش را شکل داده است، به ناگزیر کمتر از یک جامعه مدنی-جامعه‌ای که او مجبور است یک سپهر کاملاً نظم‌ونسق‌یافته و ساختاریافته از زندگانی را در آن بپروراند برخوردار می‌گردد. هویت مرد در جامعه‌ای که تولید و تناسل بر حول محور زن متمرکز است در خطر است، یعنی آنجا که «جادو»ی زندگی ذاتاً در فرایندهای زندگی زن جای دارد و آنجا که پرورش نوباوگان، سازماندهی خانه و باروری طبیعت گویا کارکردهای جنسیت و شخصیت اویند. اینکه مرد به مادر محوری «ریشک می‌ورزد» یا خیر هیچ موضوعیتی ندارد، او باید هویتی مخصوص به خود را رشد بدهد که ممکن است در

جنگ، تکبر و انقیاد کژدیس‌ترین تجلی خود را بیابد.

هویت مردانه مجبور نیست برآوردگی را در مدار استیلا بیابد، بلکه آنجا که استیلا به میزان قابل توجهی اتفاق می‌افتد برای کل محیط اجتماعی مهلک خواهد بود. نه فقط با بسط یافتن این سپهر مدنی به یک سپهر سیاسی غالباً نظامی، خود اجتماع دچار دگردیسی شد، بلکه اجتماعات پیرامونی نیز ناگزیر شدند به تحوّل نامساعد در درون زیست‌بوم اجتماعی واکنش_تدافعی یا تهاجمی_ نشان دهند. یک فرهنگ آشکارا دموکراتیک، مساوات‌طلب و شاید مادرمحور همچون فرهنگ نازک‌های آند ناگزیر شد به یک فرهنگ اقتدارگرایانه، سلسله‌مراتبی، پدرسالارانه و نظامی‌گرایی_مجاور همچون موچه واکنش خشونت‌آمیز نشان بدهد. دیر یا زود هر دو مجبور بودند به منزلهٔ خان‌سالارهای جبارمآب با هم مواجه گردند، یا نازکا ناگزیر می‌شد خود را به موچه تسلیم کند. همواره یک فرایند انتخاب منفی در سطح زیست سیاسی، با توجه به اینکه به نحوی بسنده در معرض نیروهای خارجی قرار داشت، در کار بود تا به بسط فرهنگ‌های ددمنش به بهای قربانی کردن فرهنگ‌های معتدل‌تر مساعدت کند. آنچه در خصوص تحوّل اجتماعی مایهٔ شگفتی است ظهور خودکامگی جهان نو و قدیم نبود، بلکه غیبت کلی آنها در بخش‌های وسیعی از جهان بود. این شاهدهی است بر یک قوای خوش‌طینت در ذات جامعهٔ ارگانیک که در آن بسیاری فرهنگ‌ها از مسیر اجتماعی دولت‌مندی، کار بسیج‌شده، اختلافات طبقاتی و جنگ‌پیشگی تبعیت نکردند_به‌واقع آنها غالباً به مناطق دورتر پس نشستند تا خودشان را از این تقدیر مصون بدانند.

شاید مهمترین عامل ایدئولوژیک پرورش یافتن سرمایه‌داری در جامعهٔ اروپایی مسیحیت بود، با تأکید قوی‌اش بر تفرّد، احترام بسیارش بر نقش رستگارگرانهٔ کار، تعالی بخشیدن به یک ماورالطبیعهٔ انتزاعی در برابر یک طبیعت انضمامی و نفی اهمیت اجتماع به‌مثابهٔ امری متمایز از اجتماع جهانی پاپی. توماس ادیسون‌ها و هنری

فوردهای جهان افراد بزرگی نبودند، بلکه آنها یقیناً آگوهای آزمندی بودند. کاریکاتورهای عوامانه از «مردان غضبناک» انجیلی. دگردیسی ارادهٔ پهوه به ارادهٔ انسان نیز وسوسه‌ای عیان بود که باید از آن اجتناب می‌شد. حتی کشیشان و مبلغان کلیسا، که تعصب غیورانه برانگیزاننده‌شان بود، آشکارا بیشتر مردان بورژوا بودند تا قهرمانان هومری که طبق قوانین یک فرهنگ شرم می‌زیستند.

این تأکید بر آگوی شخصی، که اهتمام‌ورزیدن را به معنای طی طریق قلمداد می‌کرد، به واسطهٔ دل‌مشغولی مسیحیت در قبال کار تقویت شد. به لحاظ تاریخی، کلیسا عالی‌ترین توجهات خود را به ایمان معطوف داشته بود و نه به کوشش، به مراقبه معطوف داشته بود و نه به کار. اما در عمل، نظام‌های مسیحی قرون وسطایی مشغول کار این جهانی بر روی تشکیلاتی بودند که بر نظام دهقانی به لحاظ تکنولوژیک توسعه نیافته تأثیری عمیق نهاد. صومعه‌ها نقش عمده‌ای در ابداع تکنیک‌ها و عقلانی‌سازی کار ایفا می‌کردند؛ به‌واقع آنها در مقام مبلغ پیشگام بودند، نه فقط در اشاعهٔ ایمان، بلکه در اشاعهٔ دانش تکنیکی و نظام‌های برنامه‌ریزی شده و منظم کار. در آن حوزه‌ها صومعه‌ها با واکنشی خوشایند مواجه شدند، چون نیازی نبود در باب فضیلت کار برای اجتماعات دهقانی به شدت محروم موعظه کنند، زیرا آنها نومیدانه محتاج خرد تکنیکی نظام‌های با دانش و منظم صومعه بودند.

اخلاق کار، برغم سوء شهرت امروزی‌اش به‌منزلهٔ یک خدعهٔ کالونیستی، توسط بورژوازی یا طبقات حاکم پیشاصنعتی ابداع نشد. از قضای روزگار، سابقهٔ اخلاق کار را می‌توان در خود به لحاظ اجتماعی محروم آنها پی جست. اخلاق کار نخستین بار در کارها و روزهای هزیود ظاهر شده است، یک ایلیاد دهقانی در قرن هفتم پیش از میلاد که عنوان و فحوای صدق‌قهرمانانه و روزمره‌اش انعکاسی از ادای دین به انسان فقیر و زندگانی فقیرانه‌اش بود. نخستین بار در یک میراث مکتوب، کار در تقابل با بی‌باکی، بسان یک خصلت

شرافت‌مندی و مسئولیت شخصی نمایان شد. انسان فضیلت‌مندی که به یوغ زحمت گردن می‌نهاد در کانون صحنه شاعرانه می‌ایستاد و با غیظ و غضب بر جایگاه اشراف که با دسترنج و کار او می‌زیبند دست‌اندازی می‌کرد. بنابراین آدمیان فقیر فضیلت‌های خویش را به‌مثابه خصلت‌های زحمت‌کشی، اعراض و صرفه‌جویی و به‌مانند آن‌ها گرد هم آوردند تا تفوق خود را بر فرد برخورداری که از زندگانی تن‌پرورانه، کامروایانه و لذت‌بهره‌مند است به اثبات برسانند. بعدها طبقات حاکم دریافتند که هزیود چه گنج بی‌صاحب ارزشمندی به آنها بخشیده است. آنها نیز فضیلت فقر را برای سر به‌زیران ستودند، برای آنانی که گنج را در بهشت می‌جستند، حال آنکه گردن‌فرازان جزای «بهشت» گناه‌آلود زمینی‌شان را در جهنم باید می‌پرداختند.

پس زحمت، اجر خود را در جماعت مسیحیان داشت، همچنانکه مراقبه اجر خویش را در میان نخبگان مسیحی داشت. این اجراها مسلماً قدری مبهم بودند: یک زندگانی اثیری و جاودانه که چه‌بسا ملال‌آورتر از زندگانی دنیوی بود، یک تکریم مدام از خداوند، یک جهان منتزع از امور انضمامی کامبخش که کوکین را این‌چنین بر بهشت تفوق داده بود. مسیحیت در ماورالطبیعه انضمامی خویش پیش‌تر هوس ماده انتزاعی و کار انتزاعی را در سر پرورانیده بود. یهوه خداوندی بی‌نام بود، طبیعت صرفاً پی‌پدیدار^۱ سخن بود و حتی کارهای نیک فی‌نفسه کمتر از خود فعالیت کار کردن فضیلت‌مند بود. تفکیک کار کردن از کارها_تفکیک فرایند کار انتزاعی از ارزش‌های مصرف انضمامی‌ای که کار تولید می‌کرد_به‌شدت ویران‌شهرانه بود. بقای ارزش‌های مصرف انضمامی چیزها در جهانی که آنها عمدتاً به ارزش‌های مبادله تقلیل داده شده بودند، خیال خوش‌پنهانی بود که در درون زیست‌کژدیس کالا مدفون شده بود. نفی آنها نفی دعوی انسان بر برخورداری و لذتی بود که کالا قرار بود به بشر

اعطا کند. یک دیدگاه زاهدمنشانه و عقلانی افراطی همتای یک دیدگاه لذت‌جویانه و غریزی بود. اما این نفی، دقیقاً همان کارکرد الهیاتی‌ای بود که سخن را مقدم بر عمل، ماورالطبیعه را مقدم بر طبیعت و کارکردن را مقدم بر کارها قرار می‌داد.

مسیحیت، از حیث مسائل موسعا ایدئولوژیک، نسبت به آنچه در عمل محقق شد اختلافات کمتری با گالیله داشت. جهان گالیله‌ای ماده فاقد زندگانی و برخوردار از حرکت مُدام، علی‌الاصول تفاوت بسیار اندکی با دیدگاه مسیحی طبیعت به‌مثابه امری که بدون تنویر یک ماورالطبیعهٔ آسمانی ذاتاً بی‌معنا بود داشت. در زمانهٔ نیوتن، فرد می‌توانست اصول را بخواند (با حتی بنویسد) بی‌آنکه تعارضی میان کلیسا و انجمن سلطنتی [برای پیشرفت دانش طبیعی] احساس کند. ساده‌لوحی و بدگمانی بود که برای مدتی طویل، این دیدگاه‌های خویشاوند مسیحی و علمی را از هم منفک کرده بود. دود حاکی از وفاق میان این دو از گردی چپق‌های تشریفاتی سرخپوستان دمیده نشد، بلکه از دودکش‌های صنایع مدرن برون آمد.

در نهایت، هیچ دینی جدی‌تر از مسیحیت اصالت، شدت و معناداری تعلق به اجتماع را مورد تاخت‌وتاز خود قرار نداد. مستمسک رواقی به‌جهت پذیرش یک هومانیتاس جهان‌شمول مستلزم نفی وفاداری فرد به اجتماع نبود، بلکه صرفاً مستلزم صحه‌گذاری فرد بر قرابت عرفانی با «شهر انسان» بود. مستمسک مسیحی برای یک هومانیتاس جهان‌شمول به‌واقع محیلانه‌تر بود. مسیحیت زیرکانه دعاوی دولت را تصدیق کرد، اما کوشید دعاوی اجتماع را با دعاوی «شهر خدا»، خاصه کلیسا، جایگزین کند. رشک کلیسا به وفاداری به اجتماع مسیحی، امری مهلک بود؛ دین فرمان‌برداری بی‌چون‌وچرا در برابر زیربنای کشیشانه‌اش را مطالبه می‌کرد. مفهوم جماعت متضمن این بود که کشیشان بر همهٔ دعاوی همگانی ناظر به اشخاص به‌واقع بر همهٔ روابط میان اشخاص به غیر از آنهایی که توسط خدا مقدر

شده است و بر همه اصول به غیر از اصول مبتنی بر تثنیه و نواهی مسیح برای شاگردانش فائق باشند. بنابراین کلیسا خصومت نهانی‌ای با اجتماع داشت همچنانکه دولت با پیوند خونی، حتی به شکل پدرسالارانه‌اش از در صلح برنیامد. در اینجا سرمایه‌داری صنعتی همچون دانش ماقبلش یک انطباق کامل میان مفهوم بورژوازی شهریوندی و مسیحیت یافت. اگوی معلق که همه ریشه‌های اجتماع را برکنده بود، آرمان فردیت و شخصیت سرمایه‌داری شد. «آدم‌های بی‌سرور و سالار» که همه جوامع به شدت از آنها می‌ترسیدند، تبدیل شدند به تصویر جدیدی از کارآفرینان خود-اتکا و گریزان از قید و بند و هم‌تایانشان در پرولتاریای ریشه‌برکننده محروم از مالکیت.

ما باید آنچه را که این کوشش به جهت عاری کردن تکنیک از خاستگاه اجتماعی‌اش عاید روح ابداعات تکنیکی می‌کند شناسایی کنیم. اگر معنای راستین تخنه در بردارنده یک تأکید اخلاقی بر محدودیت باشد، آنگاه این تأکید تنها اگر عاملیت اجتماعی‌ای وجود داشته باشد که این طرز تلقی را تغذیه و تقویت کند واجد اعتبار خواهد بود. به میزانی که تخنه درگیر تقابل با جامعه شود، این واژه بار معنایی اخلاقی نخستینش را از دست خواهد داد و مطلقاً ابزاری خواهد شد. وقتی قیود اجتماعی مبتنی بر اخلاق و نهادهای اجتماعی به نحو ایدئولوژیک و فیزیکی منهدم گشتند، تکنیک رها شد تا از هیچ قاعده‌ای جز منفعت شخصی، سود، انباشتگی و نیازهای یک اقتصاد بازار چپاول‌گر تبعیت نکند. محدودیت‌های دیرینه‌ای که تکنیک را در یک خاستگاه اجتماعی مهار می‌کرد ناپدید شدند و برای نخستین بار در تاریخ تکنیک آزاد شد تا نمو خویش را بدون هدفی غیر آنچه بازار به آن دیکته می‌کند پی بجوید.

رومیان کوره‌های آهنی خود را تکثیر کردند به جای اینکه آنها را بزرگتر کنند، سبب این امر کندذهنی تکنولوژیک آنها نبود، بلکه

علت عمدتاً این بود که اجتماعی که امپراتوری روم از آن شکل گرفته بود، تکنیک ابزاری و نهادی روم را تحت نظارت خویش قرار داده بود. گفتن اینکه ذهن رومی نمی‌توانست کوره‌های بزرگتری را تصور کند صرفاً آشکار کردن این مطلب است که تخیل تکنیکی این جامعه، برغم اینکه تخیل سیاسی‌اش باشکوه بود، توسط یک تلقی صنعتگرانه از جهان شکل گرفته بود. این انشقاق دولت و جامعه، و انشقاق قدرت سیاسی مرکزی و اجتماع، برای فهم سرشت تکنولوژی لیبرال و رابطه تکنولوژی با آزادی ضرورت دارد.

جامعه ارگانیک، گرچه به لحاظ نهادی دچار کژدیسی شده بود و به واسطه تمدن‌های پیشا-صنعتی ملوک گشته بود، اما درجه‌ی بالایی از سرزندگی را در زندگی‌های افرادِ موسوم به معمولی حفظ کرده بود. خانواده گسترده هنوز همچون یک صورت نحیف از دودمان سنتی کارکرد داشت و یک جانشین بسیار دوام‌آوردنی برای آن عرضه کرده بود. بزرگترها حتی بعد از اینکه جایگاه سیاسی آنها نابود شد، از شأن اجتماعی قابل توجهی برخوردار بودند و پیوندهای خویشاوندی همچنان در تعریف بسیاری از روابط انسانی راهبردی نسبتاً قوی بودند، ولو اینکه سرنوشت‌ساز نبودند. کار همگانی بخش مشهودی از طرح‌های روستا را شکل می‌داد، خاصه در کشاورزی که کار همگانی با نیاز به به‌اشتراک گذاشتن ابزارها و دام‌ها، روی هم گذاشتن منابع در دوران سختی‌ها و پروراندن یک دوسویگی تکنولوژیک که بدون اجتماعات نمی‌توانستند از بحران‌های عظیم جان سالم بدر برند، عجین بود. همچنانکه مارکس می‌گوید، شخص برای اینکه بداند یک زمانی تحت یک پوشش ریزبافت سیاسی دولت یک جهان اجتماعی فعال و نهانی وجود داشته است که بر اجماع و توافق ایدئولوژیک، سنن مشترک و اشتراک باورهای دینی مبتنی بوده است، مجبور نبود در جستجوی «مالکیت زمین مشترک» یا یک «توزیع تغییرناپذیر کار» باشد، امری که در روستاهای هند در خدمت «یک برنامه ثابت برای عمل» بود.

این خصایص حتی در جاهایی یافت می‌شدند که خودکامگی‌های سیاسی به شدت تهاجمی بودند. خصایص مذکور اغلب به واسطه نگرش‌های دهقانی در خصوص کار بسیار برجسته می‌شدند. درخشان‌ترین ویژگی آنها میزانی بود که هر قسم زحمت همگانی، هر قدر هم که طاق‌فرسا بود، می‌توانست توسط کارگران به مناسبت‌های بزمی‌ای تبدیل شود که در خدمت تقویت پیوندهای اجتماعی بودند. میسون^۱ در شرحی فرضی از عادت‌های کار دهقانان اینکایی حدس می‌زند که:

همچون همه کارهای همیارانه، عادات کار باید یک مناسبت بانشاط می‌بود و نه یک مناسب طاق‌فرسا، همراه با شوخی و آواز و آججوی چیچا^۲. آوازه‌ها، به هنگام کارکردن روی زمین‌های معبد، احتمالاً به افتخار خدایان بوده است، و به‌هنگام کارکردن روی زمین‌های دولت در ستایش امیراتور بوده است، این آوازه‌ها با مناسبت‌های مختلف انطباق می‌یافتند. به‌مجرد اینکه کار روی زمین‌های خدایان به اتمام می‌رسید، کار روی زمین‌های دولت تکرار می‌شد و سپس افراد آزاد بودند روی زمین‌های خود کشت‌وکار کنند. یک روح همگانی یاری‌گری وجود داشت و اگر یک مرد به خدمت دولتی فراخوانده می‌شد، همسایگانش به تمام نیازهای کشاورزی او رسیدگی می‌کردند.

شرح میسون تا آن میزان که کشفیات و پژوهش‌های باستان‌شناختی در خصوص سنت‌های جاری کار در آند و عادت‌های کاری آنها روشن‌گری کرده‌اند، از حیث معقولیت دقیق به نظر می‌آید. در پس ساختار عظیم یک دولت به شدت خودکامه که با دقت بر طبقات زیردستش نظارت داشت، دهقانان زیست جداگانه و به‌لحاظ اجتماعی ارگانیک مختص خود را داشتند. به‌واقع، دولت اینکا این مصنوعیت نهانی از نظارت به‌واسطه تنبیه اجتماع به‌مثابه یک کل، در صورت نقض مقررات دولت توسط اعضا، را تلویحاً پذیرفته بود.

1.Mason

2.chicha

این عمل چنان جهان‌شمولیت داشت و کهن بود که در طول تاریخ مکرر اتفاق افتاد.

یکی از درخشان‌ترین شرح‌ها بر اینکه چگونه سنت‌ها و اشکال کار همگانی تا دوران‌های مدرن دوام آورد و زحمت شاق به کار بزمی و مناسبتی تبدیل شد، در آنا کارینینای تالستوی ظاهر می‌شود. لوین^۱ (همتای داستانی ویژه خود تالستوی) شاهد این بود که دهقانان علف‌های خشک املاک خواهرش را می‌چینند. او بی‌حرکت روی کومه علفی نشسته بود و از تماشای دهقانانی که غوغاکنان علف‌ها را در علفزار می‌چیدند، از آنها پشسته می‌ساختند و با چنگک در گاری‌های چوبی می‌گذاشتند، «مسحور» شده بود.

پیش‌روی او پیچ رودخانه بود و پشت سرش مرداب، صفی رنگین از زنان دهقان حرکت می‌کردند، آنها بلندبلند و دل‌شاد سخن می‌گفتند، درحالی‌که علف‌های جمع‌آوری‌شده به‌سرعت در پشته‌های خاکستری و خمیده بر روی کاه‌بن‌ها انباشته می‌شدند و بالا می‌آمدند.

مردان در پی زنان با چنگک‌های خود می‌آمدند تا چیدن علف‌ها تقریباً کامل شود. گفت‌وگویی که در پی می‌آید بی‌نظیر است:

زنبوردار پیر که کنار لوین چمباتمه زده بود گفت: «از تابش آفتاب لذت ببر و از این علوفه‌های دوست‌داشتنی که نصیبت شده». او با اشاره به دسته‌های علف در حال انباشته‌شدن افزود: «چه علف‌های دوست‌داشتنی! قربان! چای‌اند علف نیستند. نگاه کنید! قربان! ببینید چگونه آنها را می‌چینند، به دانه‌پاشیدن برای اردک‌ها می‌ماند».

کار در واقع در حال تمام‌شدن بوده است و زنبوردار پسرش را صدا می‌زند، پسر پاسخ می‌دهد:

مرد جوان افسار اسب را در دست گرفته بود و خندان فریاد کشید «آخری‌اش بود، پدر!»، سپس به زنان سرخ‌گونه و سرزنده‌نگاهی انداخت که در قسمت جلوی گاری‌ها ایستاده بودند و گاری‌شان به

1. Levin

انتهای افسار اسب او به آرامی برخورد می‌کرد.^۱

وسوسه‌انگیز است که ما توصیف‌مان از تکنولوژی و شرح‌مان از ابداعات تکنولوژیک را بر اساس کارهای بزرگ‌مقیاس بسیج‌شده‌ای که دولت‌ها و طبقات حاکمه نخستین مرجح می‌دانستند متمرکز کنیم. دستاوردهای قدرت_معابد، مقابر و قصرها_حیرت تمام‌عیار ما از قدرت را برمی‌انگیزانند. سیستم‌های هیدرولیک امپراتوری‌های آبرفتی عظیم همچون امپراتوری‌های مصری، آسیایی، بین‌النهرینی، و شهرها، راه‌ها و سازه‌های کلان‌سنگی آمریکای پیشا-کلمب بر تاریخ سایهٔ بلندی افکنده‌اند. این سایه به‌نحو ترازیکی تکنیک‌های دهقانان و صنعتگران را در «بنیاد» جامعه تیره‌وتار کرده بود: شبکه‌های گستردهٔ روستاها و شهرهای کوچک، مزرعه‌های ناهمسان و باغچه‌های خانگی آنها، کسب‌وکارهای کوچک آنها، بازارهایشان که در پیرامون تهاتر کالاها شکل گرفته بود، نظام‌های کار به‌شدت دوسویهٔ آنها، درک زیرکانه‌ی آنها از جامعه‌مندی، صنعت‌گری آنها که به‌نحو مطلوب فردیت‌یافته بود، باغچه‌های آکنده از محصولات مختلف آنها و منابع محلی‌ای که معاش حقیقی و آثار هنری افراد

۱. لازم نیست خواننده برای من یادآور شود که روسیهٔ تزاری بهشت دهقانان نبوده است، مایلم بیفزایم که مقصود من نیز دقیقاً همین است. این قبیل صحنه‌ها منعکس‌کنندهٔ روسیهٔ تزاری نیستند، بلکه پژواکی از یک دوران قبل‌ترند که در زندگانی دهقانی روس‌ها جریان داشته است، برخلاف نظام اجاره‌داری زمین در رژیم‌های قدیم و صنعت‌گرایی رژیم‌های جدید. مدت‌ها پیش از آنکه من روایت تالستوی را بخوانم، داستان‌های درخشان تری از همین سنخ را از والدین رعیت‌زاده‌ام که در آستانهٔ قرن بیستم در شهرها و روستاهای روسیه زاده شده‌اند شنیده بودم. آنجا نه فقط گفت‌وگو و خنده و یک حس صمیمیت همگانی وجود داشته است، حتی خوردن، نوشیدن، آوازخواندن و حتی رقصیدن هم فراوان بوده است. زحمت‌کشیدن حقیقتاً طاقت‌فرساست و افراد را باید با سرزندگی، نغمه‌ها، محیط طبیعی و روح همگانی فریفت. پیش‌ترها وقتی که بر طبل کوفتن و با شلاق ضربه‌زدن جایگزین لذت خودجوش فعالیت فیزیکی بود، کار به جباریت زحمت و کیفر تعلق‌داشتن به طبقهٔ اجتماعی نامناسب تباهیده می‌شد.

معمولی را تأمین می‌کرد. یک تاریخ جامع دربارهٔ تکنولوژی، کشت غذایی و هنر از قدیم تا کنون باید از منظر موسوم به آدمیان عادی نگاشته شود، چنانکه باید یک تاریخ جامع دربارهٔ زنان، اقلیت‌های قومی و به‌طور کلی سرکوب‌شدگان نوشته شود.

در برخی موارد، همچنانکه می‌دانیم، حتی امپراتوری‌های سیاسی بزرگ همچون امپراتوری هیتی‌ها قویا مبتنی بر مزارع کوچک بودند. به‌ویژه آنهایی که پنج یا شش کارگر بر روی آنها کار می‌کرد و شاید از دو گاو نیز استفاده می‌کردند. در این مزارع، زمین قابل کشت به بخش‌های بارآوردن غلات، تاکستان، باغستان و علوفه تقسیم می‌شدند، علوفه‌ای که به‌ندرت بیش از یک رمه از بزها و گوسفندان را تأمین می‌کرد. در دوران امپراتوری روم، مزرعه‌های خرده‌مالکان که بازماندهٔ دوران متقدم جمهوری بودند با لاتیفوندیاهای عظیم که هزاران برده روی آن کار می‌کردند هم‌زیستی داشتند. بر روی پشته‌های شیب‌دار پلکانی زیبا که خصیصهٔ نواحی کشاورزی از اندونزی تا پرو بود فقط برای منافع دولت کار انجام نمی‌شد، بلکه نیازهای خانواده‌های گسترده و اجتماعات محلی نیز تأمین می‌شد (غالباً این بخش‌ها از زمین‌های تحت مالکیت دولت جدا بودند). گرچه کار اجباری چینی در دودمان سوئی^۱ (حوالی ۶۰۰ میلادی) بالغ بر ۵ میلیون انسان عادی می‌شد (که نیرویی ۵۰ هزارنفره از آنها نگهبانی می‌کردند)، اما اکثریت بزرگ دهقانان به کار بر روی قطعه‌زمین‌های خود ادامه می‌دادند، غلات و محصولات باغی را با هم کشت می‌کردند و حیوانات اهلی را می‌پروراندند. حتی کشاورزی آرتک، برغم وجود یک دولت نظامی‌گرا که بر مکزیکی مرکزی حاکم بود، اساساً در پیرامون باغبانی مختص به خاندان‌ها سازماندهی شده بود، خاصه در پیرامون باغچه‌های معلق یا چینامپاهای^۲ دوست‌داشتنی که در پایاب‌های سطحی دریاچهٔ

1.Sui dynasty

2.Chinampa

مکزیک رخنه کرده بودند و رواج داشتند.

اروپای قرون وسطایی را اگر از منظر «بنیاد» کشاورزی‌اش بنگریم، به‌خوبی بازنمایانگر به حدّ کمال رسیدن مزرعه‌های کوچک دارای محصولات کشاورزی مختلط در درون چارچوب اجتماعی یک جامعه طبقاتی بود. نظام مشهور «کشاورزی باز»، با چرخش آیش‌بندی‌اش و زمین‌های تحت کشت غلاتش، در پیرامون قطعات باریک به‌نحو منفرد زیر کشت سازماندهی شده بود. اما مزرعه‌داری در قطعات کوچک ضرورتاً مستلزم هماهنگی نزدیک کشت و برداشت میان زارعان قطعات مجاور بود، به‌نحوی که دهقانان خیش‌ها، حیوانات بارکش و ابزارهای خود را با هم به اشتراک می‌گذاشتند. بازتوزیع‌های نامتعارف ادواری قطعات انجام می‌شد تا نیازهای مادی خانواده‌های بزرگتر برآورده گردد. این تکنیک‌های مزرعه‌داری، وقتی به سطوح روستایی منتقل شد، انجمن‌های دهقانان آزاد، یک احساس پُرجنب‌وجوش بده‌بستان و تقویت سنن همگانی کهن نظیر استفاده از زمین‌های غیرقابل کشت برای «عموم» بدین‌منظور که علوفه حیوانات تامین شود و چوب برای سوخت و مصالح برای ساخت‌وساز جمع‌آوری شود، را پروراند. اقتصاد تیولداری اربابان منطقه‌ای به‌هیچ‌وجه بر این جامعه روستایی به‌نحو متزاید لیبرتارین مسلط نبود، بلکه، صرفاً سیطره‌ای سست را بر شهرهای صنعتی و بازرگانی مجاور داشت. در سالیان بعد، شهرها و روستاها در بسیاری نواحی اروپا عادت خود-مدیریتی را فراگرفتند و بر بارون‌ها و کشیشان محلی تفوق حاصل کردند. شهرها و روستاها، به‌ویژه در سوئیس و لاولندز و به میزان بسیاری در اروپای غربی، جمهوری‌های فدرال دهقانی و کنفدراسیون‌های شهری غالباً دربرپا و نسبتاً پُر قدرت تاسیس کردند.

«تکنیک نهادی» نسبتاً لیبرتارین نوین، که حاصل این جهان مسحورکننده بود، به‌نوبه خود بسط چشمگیری به یک تکنیک

ابزاری نسبتاً لیبرترین در یک مقیاس انسانی یافت. گذشته از آسیاب‌های آبی که در سرتاسر اروپا به‌وفور یافت می‌شدند (کتاب مساحی ویلیام فاتح ۵,۵۰۰ آسیاب را در ۳,۰۰۰ قصبهٔ انگلیسی در ۱۰۸۶ میلادی ثبت کرده است)، آسیاب‌های بادی نیز وجود داشت. ریشهٔ آنها به‌وضوح فرفره‌های نیایشی تبتی بودند. آنها در قرن سیزدهم چنان فروان بودند که شهر بلژیکی ایپرا^۱ به‌تنهایی می‌توانست به این واقعیت ببالد که در پیرامونش ۱۲۰ آسیاب بادی را ساخته است. حتی درخشان‌تر از آن، نحوه‌های گوناگون شگفت‌انگیز و بی‌سابقهٔ استفاده از آسیاب‌های آبی و بادی اروپایی بود. این خصلت چندمنظوره نیروهای محرکهٔ قرون وسطایی نشان می‌دهد که به چه میزان وحدت در کثرت ملازم تکنیک بوم‌شناختی بود.

آسیاب‌های آبی، که در زمان‌های متقدمی چون دوران یونان باستان نیز شناخته شده بود، انحصاراً برای آسیاب کردن غلات استفاده می‌شدند؛ آسیاب‌های بادی که پیش‌تر در زمان‌های متقدمی همچون قرن هشتم در ایران مورد استفاده قرار گرفته بودند، احتمالاً مختص همان استفاده‌های محدود بودند. به‌خلافش، مردمان شهرها و ولایات سرزنده، هشیار و به‌نحو فزاینده فردیت‌یافتهٔ قرون وسطای متأخر این نیروهای محرکه را فقط به منظورهای کشاورزی به کار نگرفتند، بلکه برای بلندکردن و به‌کارانداختن گروهی از چکش‌های عظیم، به‌کاراندازی ماشین تراش، دمیدن در کوره‌های دمشی، و چرخاندن سنگ سنبادهٔ جلادهی به فلزات و نیز چرخ آسیاب غلات مورد استفاده قرار دادند. علاقهٔ نوین به ماشین‌آلات، هر چند که مقیاس کوچکی داشت و طراحی‌اش ساده بود، به کاربرد به‌شدت متنوعی از میل‌بادامک‌ها، میل‌لنگ‌ها، پمپ‌ها، ترکیب‌های ماهرانه‌ای از چرخ‌دنده‌ها، اهرم‌ها و تسمه‌ها ختم شد. این علاقه همچنین ابداع پیروزمندانۀ ساعت مکانیکی

را موجب شد که نیاز به زحمت طاقت‌فرسا را کاهش می‌داد و اثربخشی محصولات دستی را افزایش داد.

آنچه در خصوص این سرزندگی نوین که در تکنیک قرون وسطی رخ داد جذابیت دارد صرفاً احساس عمومی ابداع نبود که مشخصه‌اش توسعه بود، بلکه احساس جمعی بسط‌یافتن پُرطول و تفصیل بود که مشخصه‌اش انطباق شرایط نوین با شرایط اجتماعی قدیم بود. به‌خلاف تصویر متعارف که ارزش‌های خود ما را از جهان قرون وسطایی خوانش می‌کند، «توپیا‌های» تکنیکی آن دوره دیدگاه و روح متفاوتی با «توپیا‌ها»ی تکنوکراتیک یا آینده‌گرایانه دوران کنونی داشت. راجر بیکن، فرانسیسی قرن سیزدهم، کشتی‌های بسیار نیرومند بزرگی را پیش‌بینی کرده بود که توسط یک عملگر حرکت می‌کنند، واگن‌ها و ماشین‌هایی که با موتورهای محرکه خویشت با سرعت چشمگیری حرکت می‌کنند. شخصیت‌هایی همچون بیکن مهندسان پیش‌گوی یک دوران در شرف وقوع نبودند، آنها الهی‌دان بودند و نه تکنسین، کیمیاگر بودند و نه دانشمند، اصحاب فلسفه مدرسی بودند و نه صنعتگر. آنها بیشتر بر قدرت‌های ماورای طبیعی شهادت می‌دادند تا بر نبوغ انسانی. سه قرن باید می‌گذشت تا مخترعی اصیلی همچون لئوناردو داوینچی طرح‌های رازآلودش را ترسیم کند و یادداشت‌هایش را طوری مرقوم کند که فقط با استفاده از آینه بتوان خواند.

تکنیک در زمانه بیکن در یک خاستگاه اجتماعی همگانی غنی جای داشت (و پیشرفتش مقید به آن بود)، خاستگاهی که یک معرفت‌شناسی ارگانیک طراحی، یک استفاده زیبایی‌شناسانه از مواد، یک بسط پُر تفصیل تکنیک انطباقی، یک احترام عمیق به تکثر و یک تأکید قوی بر کیفیت، مهارت و چیره‌دستی را پروراند. این هنجارهای ابزاری انعکاس هنجارهای اجتماعی زمانه بودند. شهرها و ولایات نزدیک‌تر از آنی بودند که بتوانند معابد هندسی، کلان‌پیکری شهری، روابط اجتماعی غیرارگانیک و تصاویر ملالت‌بار از یک جهان

مکانیکی را به لحاظ عقلی و اجتماعی مقبولیت ببخشند. اما هر قدر که کلیسا بر ماورالطبیعهٔ آسمانی در مقابل طبیعت زمینی تأکید می‌کرد، جهان طبیعت به‌نحو فزاینده‌ای همچون عطیهٔ یک اجر آسمانی نگریسته می‌شد. ادراکی که به زبان الهیاتی در ایده‌های سنت فرانسیس یافت می‌شد. کار و ارزش فراوانی که برای مهارت نهاده می‌شد تفرّد یافته‌تر از آنی بود که توده‌های عظیم دهقانان و افراد «بی‌سرور و سالار» را پذیرای نظام‌های کار بسیج‌شده دوران‌های قبلی کند. هنگامی که ما توده‌های عظیم از آدم‌ها را در نظر می‌آوریم، بیشتر باید آنها را بسان پیکارگران ایدئولوژیک قلمداد کنیم تا نیروی کار به‌شدت مهارشده. جامعهٔ قرون وسطایی، به‌سبب خصیصهٔ تمرکززدایی‌شده‌اش و ادراک مسیحی ارزش فردی‌اش، قادر به بهره‌گیری و بسیج کردن «آدم‌های عادی» نبود تا در کارهای عمومی برای خویش یادمان‌سازی کند. کار بی‌مزد، در همهٔ موارد سوءاستفاده‌ها، منحصر بود به تعمیر راه‌های عمومی و نظام‌های اجاره‌داری کشت مواد غذایی برای ارباب تیولدار، ساختن سازه‌های دفاعی که هم برای اجتماع لازم بود و هم برای بارون‌ها و عطایای مختلف کار برای نجبا و کلیسا.

تکنیک خودش مایل بود که از یک سنت قدیمی لانه‌گزینی در نزدیکی یک زیست‌بوم محلی، انطباق پویای خویش با منابع محلی و ظرفیت منحصر بفرد آنها در بقای حیات، پیروی کند. بنابراین، به‌مثابهٔ یک کاتالیزور بسیار ویژه میان مردم یک منطقه و محیط‌شان عمل می‌کرد. دانش غنی از زیستگاه از بوم، از حیوانات و گیاهان، از شرایط خاک و حتی از زمین‌شناسی بود که افرادی همچون بوشمن‌ها^۱ و سان‌ها^۲ را قادر ساخته بود تا آذوقهٔ خود را در برهوت محض (آنطور که در اروپای عصر ویکتوریایی به نظر می‌آمد) تأمین کنند و از زمان‌های نخستین تا دوران قرون وسطای

1. Bushmen

2. San

اروپا بقا بیابند. این درک بالا از گنج‌های طبیعی پنهان یک زیست‌بوم_دانشی که کاملاً از کف انسان مدرن رفته است_قوای استثمارگرانهٔ نهان تکنیک را درون مرزهای نهادی، اخلاقی و هم‌زیستی دوسویهٔ اجتماع محلی می‌نهاد. مردم چیزی بیش از زندگی صرف در بالقوگی‌های زیستی زیست‌بوم خود را انجام می‌دادند، آنها زیست‌بوم را با حساسیتی فوق‌العاده از نو می‌ساختند و تنوع و باروری بوم‌شناختی را می‌پروراندند. آنها همچنین (غالباً به‌نحوی هنرمندانه) ابزارهای منحصر‌بفرد به‌لحاظ تکنیکی را در این خاستگاه اجتماعی گسترده جذب کردند و در خدمت سرزمین محلی خود قرار دادند.

فقط سرمایه‌داری مدرن می‌توانست این حساسیت باستانی و نظام یکپارچگی تکنیکی را واژگون سازد. سرمایه‌داری این کار را صرفاً با جایگزین کردن مجموعه‌ای از ابزارها انجام نداد. اگر ما نفهمیم که سرمایه‌داری یک بُعد بنیادین‌تر پیکرهٔ اجتماعی سنتی را واژگون کرده است_یعنی یکپارچگی اجتماع انسانی را_در خصوص نقش به‌لحاظ تاریخی تباہ‌گر سرمایه‌داری دچار اشتباه شده‌ایم. وقتی نسبت بازاری و فروکاست روابط فردی به روابط خریدار و فروشنده_جایگزین خانوادهٔ گسترده، اتحادیه‌های صنفی و شبکهٔ به‌شدت دوسویهٔ همکاری شد؛ وقتی خانه و محل تولید از هم جدا شدند، حتی خصم هم و میدان نبرد شدند، میان کشاورزی و صنعتگری و میان صنعتگری و کارخانه انشقاق افکنده شد؛ و نهایتاً وقتی شهر و روستا به تقابلی سهمگین علیه یکدیگر کشانده شدند؛ آنگاه همهٔ پناهگاه‌های انسانی و ارگانیک یک جهان به‌شدت مکانیزه و عقلانی‌سازی‌شده به اسارت یک شبکهٔ موندادی، غیرشخصی و از خودبیگانه از روابط درآمدند. بدین طریق اجتماع ناپدیدشدن خویش را آغاز کرد. سرمایه‌داری به ساحت‌هایی از زیست اجتماعی هجمه برد و آن را تضعیف کرد که هیچ‌کدام از امپراتوری‌های بزرگ گذشته حتی نتوانسته بودند به آن نفوذ کنند یا امید درکشیدنش را در خود داشته باشند. نه فقط تخیل تکنیکی بی‌رحمانه از هم

گسست، بلکه تخیل انسانی نیز چندپاره شد. فریاد «تخیل معطوف به قدرت» به یک استدعا نه فقط برای رهایی خیال، بلکه برای کشف دوباره خودِ قوه تخیل تبدیل شد. خواه حامیانش بپذیرند خواه نپذیرند، اصرار بر به‌ارمغان آوردن تخیل معطوف به قدرت متضمن احیای خودِ قدرت تخیل است.



تأکید اخیر بر «محدودیت‌های رشد» و «تکنولوژی‌های مناسب» گرفتار همان ابهاماتی است که عاید معنای پرمناقشه نويدها و ترس‌های «تکنولوژی پیشرفته» شده بود. من درباره خطر تفکیک تکنولوژی ابزاری «سخت» و «نرم» از تکنیک نهادی فراوان سخن گفتم؛ اما شرح تفصیلی یکپارچگی آنها را به فصل نهایي و برساختی این کتاب موکول می‌کنم، در آنجا ساختارهای ممکن آزادی، روابط انسانی و سوبژکتیویته شخصی‌ای که یک خاستگاه اجتماعی «مناسب» برای تکنولوژی لیبرترین ترسیم می‌کند، مورد کاوش قرار خواهد گرفت. اکنون من دوباره باید تأکید کنم که واژگانی همچون «کوچک»، «نرم»، «متوسط»، «مساعد» و «مناسب» صفاتی تهی باقی خواهند ماند، مگر اینکه به‌نحو رادیکالی با ساختارهای اجتماعی رهایی‌بخش و اهداف اجتماع‌گرایانه یکپارچه شوند. تکنولوژی و آزادی با یکدیگر «همزیستی» ندارند، زیرا دو ساحت جداگانه از زندگی‌اند. یا تکنیک مورد استفاده قرار می‌گیرد تا گرایش‌های بزرگتر اجتماعی‌ای را تقویت کند که همیاری انسانی را تکنوکراتیک و اقتدارگرایانه می‌کنند، یا در غیر این صورت یک تکنیک لیبرترین باید ایجاد شود که بتواند تکنیک را در هیئتی از

روابط بوم‌شناختی و انسانی رهایی‌بخش جذب کند. یک طراحی «کوچک»، «نرم»، «متوسط»، «مساعد» و «مناسب» جامعه‌اقتدارگرا را بیشتر از میزانی که یک کاهش «هفته‌های کاری» در «قلمروی ضرورت»، «قلمروی آزادی» را بسط می‌دهد یا وسعت می‌بخشد، به جامعه‌ارگانیک دگرگون خواهد کرد.

سرمایه‌داری افزون‌بر واژگون‌کردن یکپارچگی اجتماع آدمیان مفهوم کلاسیک «خوب‌زیستن» را با پروراندن یک ترس غیرعقلانی از کمیابی مادی ملوک کرده است. سرمایه‌داری با وضع یک معیار کمی برای «زندگی خوب»، پیامدهای اخلاقی «محدودیت» را زایل کرده است. این خلاء اخلاقی یک دشواری^۱ تکنیکی خاص را در زمانه ما پیش آورده است. سرمایه‌داری با معادل قراردادن «خوب‌زیستن» با توانگرانه‌زیستن، اثبات این مطلب را دشوار کرده است که آزادی بیشتر با خودآیینی شخصی همسانی دارد تا با توانگری، بیشتر با دراختیارگرفتن زندگی همسانی دارد تا با دراختیارگرفتن چیزها، بیشتر با امنیت عاطفی حاصل از یک زیست اجتماعی پروردگر^۲

همسان است تا با یک امنیت مادی حاصل از اسطوره‌ی یک طبیعت تحت استیلای تکنولوژی سلطه‌گر مطلق.

یک بوم‌شناسی رادیکال نمی‌تواند چشمان خود را بر این دشواری تکنولوژیک نوین بندد. طی دو سده گذشته، تقریباً هر جنبش جدی‌ای برای تغییر اجتماعی با نیاز به اثبات این امر مواجه بوده است که تکنیک، «نرم» یا «سخت»، می‌تواند بیش از نیازهای مادی انسان را برآورده کند، بدون آنکه محدودیت‌های قراردادی و دل‌بخواهی بر مصرف معقولانه و میانه‌روانه کالاهای نهاده شود. معنای عبارت «بازتوزیع سیاه» از حیث تاریخی دگرگون شده

1.Problematic

2.Nourishing

است: ما با معضلات انباشت‌زدایی^۱ مواجه نیستیم، بلکه با معضلات نظام‌های غیرعقلانی تولید روبه‌رو هستیم. [اقتصاد] پسا-کمیابی، آنطور که من در کارهای پیشین مورد تأکید قرار داده‌ام، به معنای وفور نابخردانه نیست، بلکه به معنای بسندگی آن پیشرفت‌های تکنولوژیکی است که فرد را آزاد می‌گذارد تا نیازهایش را مختارانه برگزیند و به ابزارهایی دست یابد تا آنها را برآورده کند. تکنیک موجود جهان غربی_تکنیکی که علی‌الاصول می‌تواند به کل جهان کاربست یابد_می‌تواند بیش از کفایت کالاها برای برآوردن نیازهای معقول هر شخص باشد. خوشبختانه ادبیات وسیعی ظاهر شده تا به اثبات برساند که از هیچ کسی لازم نیست غذا، پوشاک، سرپناه و همهٔ وسایل رفاه کافی دریغ شود.^۲ استدلال‌های سرسختانه برای «محدودیت‌های رشد» و «اخلاق قایق نجات» که امروزه بسیار شایع‌اند عمدتاً پشتیبان داده‌های درست‌نما و یک سازگاری محیلاًنه معضلات منابع با «تکنولوژی نهادی» یک دولت به‌طور

1. Disaccumulation

۲، نگاه کنید به «به‌سوی یک تکنولوژی لیبرال» در آثار شیسم پسا-کمیابی من (پالو آلتو: انتشارات رمپارتس، ۱۹۷۱). در خصوص در دسترس بودن غذا و سیاست جمعیت‌شناسی، نگاه کنید به فرانسیس لاپه و جوزف کولینز، نخست غذا، (بوستون: هاوتون، میفلین و کو، ۱۹۷۷)؛ ویراستهٔ ریچارد مریل، کشاورزی رادیکال (نیویورک، هارپر و راو ۱۹۷۶)؛ ریچارد جی بارنت، سال‌های نیاز (نیویورک: سیمون و شوستر، ۱۹۸۰). کتاب لاپه-کولینز بهترین کتاب از سنخ کتاب‌های مربوط به «معضلات غذایی» است و به‌نحوی مجاب‌کننده این افسانه را رد می‌کند که یک «کمیابی طبیعی» غذا و زمین کشت‌پذیر وجود دارد، حتی در مناطقی با جمعیت روبه‌رشد. گرچه بنت خودش را «با کاساندر» همدل می‌یابد، این اساساً از آن روست که او معتقد است که «زمان‌بندی» ممکن است به ازدیاد تقاضا برای عرضهٔ نفت خام و برخی مواد معدنی بینجامد، وگرنه طبیعت «خسب» نیست. من اینکه این مطلب به‌مثابهٔ یک دیدگاه صحیح است یا خیر را نمی‌دانم. اما این داده‌ها آشکار می‌کند که ما با یک کمبود مطلق مواد مواجه نیستیم، بلکه با یک جامعهٔ غیرعقلانی مواجه‌ایم.

روزافزون اقتدارگرا هستند.

این مسئولیت سرنوشت‌ساز بوم‌شناسی اجتماعی است که از سنت «طبیعت خسیس» رازدایی کند و نیز از تصویر متأخرتر تکنولوژی «پیشرفته» به‌منزله یک شرّ فرونشسته. حتی قاطع‌تر از آن، بوم‌شناسی اجتماعی باید اثبات کند که نظام‌های مدرن تولید، توزیع و تبلیغ کالا و نیازها به‌طرز فاحشی غیرعقلانی‌اند و ضدبوم‌شناختی. هر که خود را از بدیل‌های متعارض میان یک طبیعت بالقوه پُرسخاوت و یک استفاده استثماری از تکنیک کنار بکشد، بسان یک مدافع و توجیه‌گر ناعقلانیت رایج عمل خواهد کرد. مسلماً هیچ استدلال اخلاقی به‌خودی‌خود محرومان و تهی‌دستان را قانع نخواهد کرد که آنها باید از هر ادعایی بر وفور نسبی منابع در سرمایه‌داری دست بکشند. آنچه باید ثابت بشود نه صرفاً طبق مبانی نظری و آماری این است که وفور منابع می‌تواند در نهایت امر در دسترس همگان قرار گیرد اما این امر نباید در نزد هیچ‌کس هوس‌انگیز باشد. این خیانت به پیام کلی بوم‌شناسی اجتماعی است که از فقرای جهان بخواهیم به‌دلیل وجود مسائل پُردامنه نابسامانی بوم‌شناختی، کمبود طبیعی مواد، خودشان را از دسترسی ضروریات زندگی محروم کنند، و درعین‌حال هیچ چیزی راجع به کمیابی مصنوعی مهندسی‌شده توسط سرمایه‌داری شرکتی نگوییم. هرچه که تجدیدپذیر نیست تمام‌شدنی است این امر بدیهی انگاشته‌شده کوتاه‌فکرانه است. لیکن به‌هنگام مواجهه با چنین امر بدیهی انگاشته‌شده‌ای می‌توان معقولانه پرسید: این منابع تجدیدناپذیر کی تمام خواهد شد؟ چگونه؟ توسط چه کسی؟ و به چه دلیلی؟ در زمانه کنونی هیچ ادعای جدی‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه هیچ کدام از منابع کلان جایگزین‌ناپذیر تا پیش از اینکه بشر بتواند به بدیل‌های جدید دست بیابد، به پایان خواهند رسید. بدیل‌های «جدید» نه فقط به بدیل‌های مادی و تکنیکی اشاره دارد، بلکه ارجاع ویژه‌ای به بدیل‌های نهادی و اجتماعی دارد. وظیفه

ارتقای حق بشر در گزینش از میان بدیل‌ها، به‌ویژه بدیل‌های نهادی، که تا به اکنون یک خط سیر عقلانی، انسان‌گرایانه و بوم‌شناختی بر ما عرضه کرده است هنوز به‌واسطهٔ تکنولوژی‌های «پیشرفته» یا «سطح پایین» به سرانجام نرسیده است. در مجموع، تکنولوژی‌های «پیشرفته» باید توسط بوم‌شناس اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد تا اثبات کند که این قسم تکنولوژی‌ها، به دلایل عقلانی، کمتر از تکنولوژی‌های بوم‌شناختی مطلوبیت دارند. تکنولوژی‌های «پیشرفته» باید رخصت بیابد که دعاوی راست‌نمای خود را به‌مثابهٔ نشان «پیشرفت» اجتماعی و بهزیستی انسان اظهار کند. تا پیش از پیش توسعهٔ بدیل‌های بوم‌شناختی را به یک انتخاب تبدیل کند و نه محصول یک «ضرورت» کلبی مسلکانه. باوجوداین، موضوع دیگری که شایسته است به‌منزلهٔ یک دشوارهٔ تکنولوژیک مورد بررسی قرار گیرد، پیوند «قلمروی آزادی» با «زمان آزاد»، همتای سیاسی «کار انتزاعی» یا «زمان کاری» مارکس، است. در اینجا ما با یک انتزاع جبارانه مواجه‌ایم: این تصور که آزادی خودش یک *Res Temporalis*، یک شیء زمانی، است. شیء زمانی زمان آزاد، همچون شیء ممتد مادهٔ تقلیل‌ناپذیر، مُرده است. «زمان مُرده»‌ای که دانشجویان پارسی در می ۱۹۶۷، با ترجمهٔ خود زمان به فرایند آزادبودن، از آن آزادی را می‌جستند. از این منظر، «زمان آزاد» همان زمان انضمامی است. به‌واقع یک صورت فعال به‌لحاظ اجتماعی نظم‌ونسق‌یافتهٔ زمان است. پیامد قیود زمان کاری و پیامد ساعت-کاری تحمیل‌شده توسط کار انتزاعی به «قلمروی ضرورت» فقط آزادی نیست، بلکه استفاده از زمان برای آزادبودن نیز هست. کاش «آرمان زمان آزاد»، فقط در واکنش به قیود زمانی ملال‌آور کار انتزاعی، به یک اتوپیا باوری عنان‌گسیخته آغشته بود، اتوپیا باوری‌ای که در توان ارزش‌های مصرف در برابر جباریت ارزش‌های مبادله دچار مبالغه می‌شد. زمان آزاد اما همچنان از یک سو به‌منزلهٔ نافع‌ال‌بودن، و از سویی دیگر به‌مثابهٔ وفور مادی، نگریسته می‌شود. بنابراین «آزادی» همچنان به‌مثابهٔ آزادی از کار تصور می‌شود، و نه

آزادی برای کار کردن. در اینجا ما با منافع بی‌هدف یک آگوی منزوی، یک موناد لیبرتاریین بی‌ریشه که خودسرانه در طول زندگی‌اش همچون همتایی برای یک موناد بورژوازی خودسر بی‌ریشه سرگردان است، مواجه‌ایم. کارگران در آزادی از آن ماست، در اتوپیای سرزندهٔ فرانسوی اوایل دههٔ ۱۹۳۰ رنه کلر، آزادی خود را در یک سرزمین به‌شدت صنعتی کوکین یافتند: وظایف آنها تماما توسط ماشین‌ها انجام می‌شد، در حالی که آنها هیچ کاری جز شوخی و بازیگوشی در زمین‌های مجاور نمی‌کردند، آنها همگی در سواحل رودخانه ماهیگیری می‌کردند، سواحل که شباهت غریبی با خط مونتاژ آنها داشت. این امر مشخصا بسیار مدرن بود. قلندران کلر، شخصیت‌های اصلی تصاویر متحرک، نقش یک روایت قلندرانه از آزادی را در پایان این اتوپیای سینمایی بر جای نهادند. آنها «آدم‌های بی‌سرور و سالار» قرن بیستم هستند که به شکل شهروندان جامعه درآمده‌اند، همچون رادیکال‌های سرگردان چپ جدید که «اجتماع» شان را در کوله‌پشتی‌هایشان یا زیر سقف گاری‌هایشان حمل می‌کنند. «توپیا» سحرانگیز اما بی‌هدف است، خودجوش اما بی‌شکل است، آسان‌گیر اما بی‌ساختار است،

شاعرانه اما نامستولانه است. در اتوپیا می‌توان طولانی زیست اما نمی‌توان خوب زیست. آرمانی یونانی‌مآب آزادی_آرمانی که منحصر به شهروندان بود_متفاوت بود. آزادی برای فعالیت بود نه از فعالیت. آزادی یک قلمرو نبود، یک عمل بود_عمل آزادبودن به‌واسطهٔ مشارکت در نهادهای آزاد و بازتولید، بسط‌دادن و پرورش روزانهٔ فعالیت آزادبودن. فرد صرفا به‌معنای انفعالی آزادی از قیود «آزاد» نبود، بلکه به‌معنای فعال «آزادبودن» چنین بود_هم آزادبودن خویش و هم آزادبودن همشهریان. یک اجتماع اصیل صرفا یک هیئت ساختارمند متشکل از آدمیان نیست، بلکه عمل اجتماع‌ورزی است. پس آزادی در پولیس هیئتی از روابط بود که مداوم در فرایند

بازتولید بودند. به عقیده فوستل دوکولانژ:^۱

ما متخیریم از میزان کاری که دموکراسی از آدم‌ها می‌خواهد. آن حکومت [پولیس] حکومتی کوشا بود. بنگرید به اینکه زندگی یک آنتی چگونه می‌گذشت. یک روز او به گردهمایی ناحیه سکونتش فراخوانده می‌شد و ناگزیر بود بر مسائل دینی و سیاسی این نشست کوچک تعمق کند. روز دیگر او باید به گردهمایی قبیله‌اش می‌رفت، یک جشن دینی قرار بود تدارک دیده شود، یا مخارج باید مورد بررسی قرار می‌گرفتند، یا فرامینی بنا بود صادر شود و یا رؤسا و قضات باید منصوب می‌شدند. او سه بار در ماه، به‌طور منظم، در همایش عمومی مردم شرکت می‌کرد و اجازه غیبت نداشت. جلسه طولانی بود. او بدانجا نمی‌رفت تا فقط رای بدهد. او صبح به آنجا می‌رسید، باید تا دیرزمانی می‌ماند و به سخنان خطیب گوش می‌داد. او نمی‌توانست رای بدهد، مگر اینکه از آغاز جلسه حاضر می‌بود و همه سخنرانی‌ها را می‌شنید. برای این که رای دادن جزء جدی‌ترین امور بود. در زمانی رؤسای سیاسی و نظامی یعنی آنانی که زندگی او و علایقش به‌مدت یک سال به آنها سپرده می‌شد باید انتخاب می‌شدند، در زمانی دیگر مالیات وضع می‌شد یا قانون باید تغییر می‌کرد. دوباره او باید درباره مسائل جنگ رای می‌داد، او باید:

به‌خوبی می‌دانست که اگر جنگ بشود، یا باید خون خودش را بدهد یا خون پسرش را. منافع شخصی به‌نحو جدانشدنی با منافع دولت [بخوانید پولیس] وحدت یافته بود. یک انسان نمی‌توانست بی‌اعتنا و بی‌مبالا باشد. اگر او اشتباه می‌کرد می‌دانست که به‌زودی به‌خاطر آن به مصیبت دچار خواهد شد و در هر رأیی او بخت و جانش را گرو می‌گذاشت.^۲

Fustel De Coulange

۲. تجربه به من آموخته است که یک هشدار را اینجا اضافه کنم. شرح فوستل دوکولانژ از آزادی زیسته یونانیان «بار»ی نیست که من انتظار داشته باشم فرد مدرن در این مقطع تاریخ بر دوش بکشد. می‌توانست چنین باشد اما نیست. پس من صرفاً شرحی از آزادی به‌مثابه امری متمایز از «زمان فراغت»، «بازآفرینی» و واژه تهی «فراغت» فراهم می‌آورم. آزادی «مشغول‌بودن»

برای بازیابی خصیصه‌های اصیل و به‌طرز غنی‌ای نظم‌ونسق‌یافته «آزادی برای»، و نه صرفاً «آزادی از»، من ناگزیرم دربارهٔ خصایص جامعهٔ نوینی تعمق کنم که «مشغول‌بودن» را به فرایند بازتولید آزادی در یک مقیاس همواره روبه‌تزیاید دگرگون خواهد کرد. با وجود این، ممکن است ما این پرسش معقول را مطرح کنیم که آیا تکنیک به‌مثابهٔ سوخت‌وساز اجتماعی واجد خصیصه‌های صوری‌ای است (خاستگاه اجتماعی‌اش را اکنون کنار بگذارید) که بتواند آزادی اجتماعی را به‌مثابهٔ فعالیت روزانه تغذیه کند. چگونه تخیل طراحی می‌تواند موجب احیای روابط انسانی و روابط بشر با طبیعت بشود؟ چگونه می‌تواند با بازکردن گوش‌های ما در برابر صدای طبیعت، «سکوت» طبیعت_مفهوم دشواری که ما به‌واقع بر خودمان تحمیل می‌کنیم را بشکند؟ چگونه می‌تواند یک حس همزیستی پایدار برای فعالیت ثمربخش مشترک انسان و موجودات طبیعی و یک حس مشارکت در جان‌بخشی کهن‌الگویی طبیعت را بیفزاید؟

ما با همهٔ چیزهایی که روی این سیاه زندگی می‌کنند، یک تبار ارگانیک مشترک داریم. این تبار مشترک حتی به آن سطوح از جسم ما که با صورت‌های از ازل موجود تماس دارد رخنه کرده است، صورت‌هایی که ما از اساس از آنها برآمده‌ایم. ورای هر ملاحظهٔ ساختاری، ما با نیاز معنای بوم‌شناختی بخشیدن به این ادراکات مدفون‌شده مواجه‌ایم. در خصوص راهبردهای طراحی‌مان، ما می‌خواهیم تکثر طبیعی، یکپارچگی و کارکرد را ارتقا بدهیم به این امید که بتوانیم عمیق‌تر به جهانی نائل شویم که به‌نحو نظام‌مند از بدن‌ها و تجربه‌های درونی ما می‌آموزد. امروزه حتی در تکنولوژی جانشین، تخیل طراحی ما غالباً در برابر پهنهٔ وسیع تجربه در پیرامون ما فایده‌باورانه، اقتصادی، و نابیناست. یک خانهٔ

و «اشتغال»_ «اشتغال» به «پیشه‌ای» یا اشتغال به خود «سرگرمی»_ هم نیست. به‌هرروی، من مثالی از آزادی را عرضه داشته‌ام و نه دستورالعملی برای آن.

خورشیدی که نماد توانایی طراحی برای کاستن از هزینه‌های انرژی است چه‌بسا مظهر فریبکاری مالی باشد، اما این تکنولوژی به همان اندازه لوله‌کشی ارزان از حیث بوم‌شناختی کور و بی‌مبالات است. خانه خورشیدی حتی در یک وضع مطلوب زیست‌محیطی می‌تواند به‌سبب توانش در استفاده از منابع «تجدیدپذیر» سرمایه‌گذاری درستی باشد، اما این تکنولوژی با طبیعت صرفاً به‌منزله منابع طبیعی سروکار دارد و نشانگر حساسیت‌های یک مهندس دغدغه‌مند است و نه یک فرد حساس از حیث بوم‌شناختی. یک باغچه ارگانیک می‌تواند یک سرمایه‌گذاری خردمندانه در حیطه تغذیه بر روی کیفیت غذای موجود در یک فروشگاه اغذیه باشد. اما مادامی که کشتگر محصولات غذایی فقط دل‌مشغول ارزش تغذیه‌ای غذای سر میز شام باشد، باغچه ارگانیک یک ترفند تکنیکی صرف برای مصرف محصولات غذایی است، و نه گواهی بر ارتباطی با طبیعت که یک زمانی مقدس بوده است. در غالب موارد، ما به‌نحوی بی‌مبالات حاضریم از سینی‌های آب‌کشتی به‌عنوان جایگزینی برای باغچه‌های واقعی و نیز از سنگ‌ریزه به‌جای خاک استفاده کنیم. چون این شیء بناست آذوقه خانه را با سبزیجات تأمین کند، غالباً به نظر می‌آید که تفاوتی ندارد که تکنیک‌های باغچه‌بانی ما خاک تولید می‌کند یا نه.

چنین نگرش‌های معمولی بسیار افشاگرانه است. آنها نشان می‌دهند که ما فراموش کرده‌ایم که چگونه ارگانیسیم باشیم و ما حس تعلق به اجتماع طبیعی پیرامون مان را از دست داده‌ایم، تفاوتی ندارد که این طبیعت به چه میزان به‌واسطه جامعه دگرگون شده است. در تخیل طراحی مدرن، این از دست‌دادن در این واقعیت آشکار می‌شود که ما میل داریم «تندیس‌ها» را طراحی کنیم، و نه هیئتی از آنها را. یک خانه خورشیدی ایزوله در اینجا، یک آسیاب بادی در آنجا و یک باغچه ارگانیک در جایی دیگر. مرزها میان جهان ارگانیکی که ما طرحش را کشیده‌ایم و جهان واقعی‌ای که ورای آن وجود دارد دقیق و صریح است. اگر

کارهای ما هویت ما را تعریف کند، چنانکه مارکس مدعی است، شاید قدم نخست در حصول یک هویت بوم‌شناختی طراحی «تندیس‌ها»ی ما به‌مثابه جزئی از هیئت‌های کلی است یعنی به‌مثابه زیست‌بوم‌های تکنیکی‌ای که زیست‌بوم‌های طبیعی را دربرگرفته است و در آن تکنولوژی‌ها صرفاً به‌منزله انبوهه‌ای از ابزارهای «کوچک»، «نرم»، «متوسط» یا «مساعد» مستقر نیستند. پیام مهم یک تکنیک بوم‌شناختی این است تکنیک یکپارچه شده تا هیئتی به‌شدت تعاملگر و هم‌جانمند و هم‌بی‌جان خلق کند که در آن هر مؤلفه یک بخش پشتیبان از کل را شکل می‌دهد. آکواریوم‌ها، تیوب‌های آفتابی و آبگیرهایی که از فضولات ماهی برای تأمین مواد غذایی گیاهانی که در آنها می‌رویند استفاده می‌کنند، ساده‌ترین مثال‌ها از یک سیستم بوم‌شناختی گسترده هستند که متشکل از تنوع بزرگی از حیوانات و گیاهان است از ساده‌ترین گیاهان تا پستانداران بزرگ که با دقت و ظرافت با یک زیست‌بوم بیوتکنیکی یکپارچه شده است. فقط کار انسان، تخیل و ابزارهای او بدون این سیستم نیستند، بلکه فضولات او نیز چنین‌اند.

اهمیت تخیل تکنیکی‌ای که هیئت کلی مذکور را گرد هم آورده نیز کمتر نیست. بوم‌شناختی اندیشیدن به‌منظور طراحی، اندیشیدن به تکنیک به‌مثابه یک زیست‌بوم است، و نه صرفاً به‌منزله ابزارهای مقرون‌به‌صرفه مبتنی بر «منابع تجدیدپذیر». به‌واقع، بوم‌شناختی اندیشیدن گنجاندن کار طبیعت در فرایند تکنیکی است، و نه صرفاً گنجاندن کار انسانی. استفاده از سیستم‌های ارگانیک برای جایگزینی ماشین‌ها در هر کجا که ممکن است برای مثال، در تولید کودافشان، تصفیه فاضلاب، گرمایش گلخانه‌ها، ایجاد سایه، بازیافت زباله‌ها و به‌مانند آن خودش فی‌نفسه یک آرزو است. این سیستم‌ها، اگر درایت اقتصادی‌شان را کنار بگذاریم، ذهن و روح را به قوای تولیدی خود طبیعت حساس می‌کنند. ما آگاه می‌شویم که طبیعت نیز «اقتصاد» پیچیده خاص خود را دارد و واجد نیروی پیش‌رانی است که معطوف است به تنوع و پیچیدگی

همواره روبه‌تزیاید. ما یک حس ارتباط با یک جهان زیستی کلی را حاصل می‌کنیم که مانع می‌شود ماشین‌های غیرارگانیک به چشم‌مان بیایند. همچنانکه خود تولید غالباً با یک درام مقایسه شده است، ما باید به یاد بیاوریم که نقش طبیعت بیش از یک گروه هم‌سرایان است. طبیعت یکی از بازیگران اصلی است و بارها شاید نقشی بزرگتر از مجموعه بازیگران را ایفا کرده است.

پس یک تخیل تکنیکی دارای گرایش بوم‌شناختی باید در جست‌وجوی کشف «منشی» از چیزها به‌مثابه یک هیئت کلی باشد تا سوژکتیویته آنچه را که ما به‌سردی «منابع طبیعی» می‌نامیم درک کند و به هماهنگی‌ای احترام بنهد که باید میان اجتماع انسانی و زیست‌بومی که انسان در آن ریشه دارد وجود داشته باشد. این تخیل نباید فقط در جست‌وجوی ابزاری برای حل تناقضات میان شهر و روستا، ماشین و مواد، یا سودمندی کارکردی یک وسیله و اثرش بر محیط طبیعی باشد. تخیل باید بکوشد به یکپارچگی هنرمندانه، پُررنگ و به‌شدت نظم‌ونسق یافته نائل شود. کار، شاید بیش از تکنیک، لازم است نقش خلاقانه‌اش را بازیابد. صورت انتزاعی آن، صفا‌آرایی‌اش در چارچوب زمان خطی به‌مثابه یک شیء زمانی و شیئیت یافتنش به‌مثابه یک انرژی همگن صرف باید به انضمامیت مهارت، بزمی‌شدن فعالیت همگانی و درک سوژکتیویته خویش منتهی گردد. در این جان‌بخشی دوباره محیط زیست طبیعی، کار و تکنیک، تخیل تکنیکی محال است خودش را به تخیل سنتی یک زیرنهاد مادی عاری از زندگی، تقلیل‌ناپذیر و انفعالی محدود کند. ما باید انفصال را میان یک جهان منظم که خویش را به یک تفسیر عقلانی می‌سپارد و سوژکتیویته‌ای که لازم است به آن معنا ببخشد، خاتمه دهیم. تخیل تکنیکی نباید ماده را به‌مثابه یک ماده منفعل مشغول در یک حرکت تصادفی بنگرد، بلکه آن را باید جوهری فعال قلمداد کند که همواره در حال تحوّل است یک جوهر «کوشنده» (به‌معنایی نه‌چندان رضایت‌بخش) که مکرر با خودش و صورت‌های پیچیده‌تری تعامل دارد تا الگوهای

متنوع، «حساس» و معنادار را حاصل کند.

تنها وقتی که تخیل تکنیکی ما این شکل مناسب را به خود بگیرد، ما خواهیم توانست به بنیادهای یک تکنولوژی «مناسب» یا بهتر و رهایی‌بخش دست یابیم. بهترین طراحی‌ها برای مولدهای خورشیدی، آسیاب‌های بادی و آبی، باغچه‌ها، گلخانه‌ها، گلخانه‌های خورشیدی، ماشین‌های زیستی، فرهنگ درختکاری و «روستاهای خورشیدی»، هر میزان هم که نیت طراحان درست بوده باشد، فقط اندکی از طراحی‌های نوین به جای معانی نوین بهتر خواهند بود. آنها مصنوعات تحسین‌برانگیز هستند و نه آثار هنری. آنها همچون پرتوهای قاب‌شده از باقی جهان منفک شده‌اند به‌واقع از بدن‌هایی که سرشان از آن قطع شده است. آنها به هیچ طریق معناداری نظام‌های سلسله‌مراتب و سلطه‌ای را که اساسا پشتیبان اسطوره‌شناسی یک «طبیعت» تحت استیلای یکی از مخلوقات خودش‌اند، به چالش نمی‌کشانند. همچون گل‌های یک برهوت دلگیر، آنها هیچ رنگ و بویی عرضه نمی‌کنند که نگاه واضح و روشن ما به زشتی پیرامون مان و به پسرفت متعفن یک جهان به‌نحو روزافزون بُن‌پاره‌ای و غیرارگانیک را که برای صورت‌های پیچیده حیات و هیئت‌های کلی بوم‌شناختی دیگر قابل‌سکنی نیست، تیره‌وتار کنند.

ابهامات آزادی

تکنیک و تخیل تکنیکی‌ای که می‌تواند نمو یک جامعه آزاد بوم‌شناختی را تغذیه کند از همه‌سو در محاصره ابهام‌هاست. ابزارها و ماشین‌ها می‌توانند مورد استفاده قرار بگیرند تا یک نگرش استیلاجویانه تمام‌عیار را علیه طبیعت به بار آورند یا مشوق تنوع طبیعی و روابط اجتماعی غیرسلسله‌مراتبی باشند. اگرچه آنچه در تکنیک «بزرگ» است ممکن است بسیار زشت باشد، اما آنچه «کوچک» است الزاما زیبا نیست. خودکامگی‌های بزرگ بر تکنولوژی‌ای مبتنی بودند که در مقیاس و صورت شبیه تکنولوژی‌های عصر نوسنگی بودند. نقد «جامعه صنعتی» و «انسان تکنولوژیک» که در دهه ۱۹۷۰ فوران کرد، شاهدی است بر راززدایی عمومی همراه با امیدهای نسل‌های قبل‌تر برای رشد تحولات تکنولوژیک و آزادی‌ای که به بار آمدنش مورد انتظار بود_ آزادی‌ای که بر وفور مادی و فقدان زحمت تحقیرکننده استوار بود.

همین ابهامات، شاید به‌طرز کمتر آشکاری، نگرش‌های ما در خصوص عقل و علم را تیره‌وتار کرده است. دو قرن پیش، در نزد متفکران عصر روشنگری، عقل و علم (آنطور که در ریاضیات و فیزیک نیوتنی تجسم یافته بود) متضمن امید به رهایی ذهن بشر از خرافات و رهایی طبیعت از متافیزیک مدرسی بود. فریاد مشهور ولتر بر سر کلیسا، «رسوایان را درهم‌شکن»، شاهدی بود

بر باور عصر روشنگری به پیروزی ذهن انسان و نیز بر هجمه به جزم‌باوری کشیشان. مدیحه ظلمت‌تاب الکساندر پوپ برای نیوتن هم شاهدی بود برای یک باور جدید به وضوح عقلانی‌ای که علم به فهم بشر از عالم اعطا می‌کرد و هم ادای احترامی بود به نبوغ

خود نیوتن.

این سه «راه» یا ابزار (به تعبیر ابزارگرایی مدرن) علم، دانش و تکنیک برای دستیابی به آزادی انسانی که گویا یک نسل پیش چنین جایگاه مستحکمی را پیدا کردند، امروزه دیگر از آن جایگاه رفیعشان بهره‌مند نیستند. از اواسط قرن بیستم، شاهد بودیم که عقل به عقلانیت تبدیل شد، به یک منطق سرد برای دست‌ورزی‌های پیچیده در انسان و طبیعت؛ علم به علم‌زدگی^۱ تبدیل شد، یک ایدئولوژی که جهان را به‌مثابه یک جسم ذاتا مکانیکی و به لحاظ اخلاقی بی‌طرف که باید مورد دست‌ورزی قرار گیرد می‌نگریست؛ و تکنیک به تکنولوژی مدرن تبدیل شد، تجهیزاتی متشکل از ابزارهای قدرتمند برای اعلام اقتدار نخبگان به‌شدت دیوان‌سالار برخوردار از آموزش تکنیکی. این ابزارها برای رهانیدن آزادی از چنگال جهان رازآمیز روحانیان سوئی تاریکی را به نمایش گذاشته است که اینک تهدیدی شده برای ممانعت از آزادی به‌واقع تهدیدی شده برای حذف همان چشم‌اندازهایی که یک وقتی عقل، علم و تکنیک برای یک جامعه آزاد و ذهن‌های آزاد پیش‌نهاده بودند.

ابهام ایجادشده به‌واسطه این نمو دوچهره عقل، علم و تکنیک به این ادراک گسترده منتهی شده است که این سه‌گانه بدین‌سان بی‌معناست، مگر اینکه این سه از نو ارزش‌گذاری و ساختاربخشی شوند، به نحوی که سوئی رهایی‌بخش پنهان هر یک رهانیده شود و سوئی سرکوبگرانه هر یک به روشنی آشکار گردد. بازگشتن به ناعقلانیت، خرافات و سهل‌انگاری مادی مطلوب‌تر از سرفرود آوردن در برابر عقلانیت، علم‌زدگی و ادراکات تکنوکراتیک فارغ از ارزش و نخبه‌گرایانه‌ای نیست که امروزه مستولی گشته است. نیاز به رهانیدن عقل به‌مثابه یک لوگوس متکفل امور اخلاقی با استفاده‌اش به‌منزله منطقی برای مواجهه با جهان در ستیز نیست.

1.scientism

نیاز به رهانیدن علم به‌مثابهٔ یک تفسیر نظام‌مند لوگوس مذکور با تشخیص نیاز به تکنیک‌های تحلیلی و شواهد تجربی در ستیز نیست. و نهایتاً، نیاز به رهانیدن تکنیک به‌مثابهٔ یک ابزار واسطه‌گر میان ما و طبیعت از جمله طبیعت خود آدمی با حق ویژهٔ آدمیان به مداخله در جهان طبیعی، به‌جهت اینکه بهتر از طبیعت «کور» تنوع و ثمربخشی طبیعی را بپروراند، منافاتی ندارد. همهٔ این تناقضات ظاهری و راه‌های مبهم برای کسب آزادی برای تعریف ما از آزادی ضرورت دارند. توانایی ما برای حل‌وفصل این ابهامات آزادی، به‌میزان زیادی بستگی به این دارد که ما عقل، علم و تکنیک را چگونه تعریف می‌کنیم و چگونه از آنها استفاده می‌کنیم.

در پایان باید گفت که پارادوکس‌هایی که ما در تعریف عقل، علم و تکنیک با آن مواجه‌ایم با یک دستور عرفانی که صرفاً برای معضلاتی که آنها پیش آورده‌اند اولویت قائل می‌شود حل‌وفصل نمی‌شود. حل‌وفصل آنها به یک کنش والای آگاهی انسانی بستگی دارد. لازم است بر این شتر که درون هر خیری نهفته است فائق شویم تا سودی را که در ذات هر زبانی جای دارد برهانیم. جامعه‌مندی نهفته را درون یکپارچگی خویشاوندی، عقلانیت نهفته را درون معصومیت نخستین، آرمان‌ها را درون ستیزهای اجتماعی، اراده‌مندی را درون پدرسالاری، شخصیت را درون فردگرایی، معنای انسانیت را درون اجتماع کومه‌بینانهٔ قبیله‌ای، ادراک بوم‌شناختی را درون بت‌وارگی طبیعت یا تکنیک را درون دست‌ورزی‌های شمنی. رهانیدن این مطلوب‌ها، بدون بیرون کشیدن خصلت‌ها از بافتاری که به آنها بقا می‌بخشد یعنی از یکپارچگی، معصومیت، سنت، اجتماع و طبیعت مستلزم استفاده از همهٔ خرد و چیزه‌دستی‌ای است که ما واجدش هستیم. آنها را نمی‌توان درون نظم اجتماعی کنونی رهانید، بلکه ما نیاز به گونه‌ای تخیل داریم معنای نوینی از خیال اجتماعی تا این بافتارهای کهن غالباً سرکوب‌گرا را به



من در مواجهه با ابهامات آزادی بحتم را با عقل آغاز خواهم کرد، زیرا عقل همواره صفت بارز سکولاری را برای همه دستاوردهای ویژه انسانی شکل داده است. شاید به واسطهٔ عقلانیت ما باشد که ما در جهان «صامت» پیرامون مان منحصر بفرد هستیم و می‌توانیم به «سلطهٔ» خویش بر آن دست‌یازیم. تعهد سخاوتمندانهٔ عصر روشنگری به عقل و ایمان و سיעش به اقدامات بشر به‌مثابهٔ پیامد عقل و تعلیم و تربیت هرگز، حتی با وجود شدیدترین انتقادات که تقریباً همه در پی بدنام کردن عقل بودند، مفقود نشد. حملهٔ ویلیام بلیک به «عقل مزاحم» یک شاهکار فکری درخشان-پنداشته شده است، همچنانکه کار روسو تقریباً یک نسل قبل‌تر چنین بود. استدلال خود من در دفاع از عقل بنا نبوده توسط به شخص باشد. «اندیشهٔ خطی»، همچون یک کابوس ریشخندکننده، درون رازآلودترین تجربه‌ها و الهام‌بخشترین اشکال «اشراق» باقی مانده است. نقش تفویض شده به عقل و سرنوشت اعطاشده به آن چه میمون باشد چه نامیمن به اینکه ما آن را چگونه در صحنه‌ها و

۱، مبدا این ملاحظات در حمایت از آگاهی در نظر یاوران «سوسیالیسم علمی» قدری آرمان‌باورانه در نظر آید، شایان ذکر است که مارکس نیز امیدهای غایی‌اش برای یک جامعهٔ نوین را بر آگاهی مبتنی ساخته بود—یعنی بر آگاهی طبقاتی. سخن گفتن از آگاهی طبقاتی به مثابهٔ نتیجهٔ عوامل اقتصادی و مادی تغییر توازن از جانب مارکس نبود؛ گسست بوم‌شناختی، تباهی اجتماع انسانی و تهدید نابودی هسته‌ای نسبت به گسست اقتصادی، از خودبیگانگی، و امپریالیسم چالش‌های مادی کوچکتری نیستند. اما آنچه «سوسیالیسم علمی» فاقد آن است، سوگیری اخلاقی و ادراک بوم‌شناختی‌ای است که بتواند علم‌زدگی خام‌دستانهٔ آن را بی‌اعتبار کند. علم‌زدگی‌ای که «اصل امید» را به خودستایی و از خودراضی بودن صرف تقلیل می‌دهد.

ارکان جامعه تعریف می‌کنیم ربط دارد. نقش عقل به آنچه مجاز است در حساسیت ما نسبت به جهانی که در پیرامون ماست و بر ما وارد می‌شود از جای برکند نیز وابسته است.

همهٔ نقدهای جدی به عقل بر ابزارانگاری تاریخی آن در تکنیک تمرکز دارند یعنی بر صفا‌آرایی عقل به مثابهٔ یک ابزار یا دستگاه صوری برای طبقه‌بندی، تحلیل و دخل و تصرف. بدین معنی، عقل صوری هرگز در کار بشر غایب نبوده است. برای هر کسی که حتی آشنایی مقدماتی با جهان قبيله‌ای داشته باشد، عقل صوری تنها یک حضور منکوب‌شده بود در یک ادراک وسیع‌تر که به درستی سوپژکتیویته نامیده شده بود. اما سوپژکتیویته با آگاهی همسان نیست، سوپژکتیویته از یک سطح گسترده‌تر و عمیق‌تر تعامل با جهان نسبت به ظرفیت طبقه‌بندی، تحلیل و دخل و تصرف صرف سخن می‌گوید و حتی آگاهی از خودی را که از «دیگربودگی» قابل تمایز است وسعت می‌بخشد.

منتقدان «ناعقلانیت» به ایضاح این تمایزها پرداخته‌اند، آنها هر تجربهٔ سوپژکتیوی غیر از «اندیشهٔ خطی» قلمروی «ناعقلانی» یا «ضدعقلانی» را عزل کرده‌اند. خیال، هنر، تخیل، شهود، اشراق و الهام همه برای خودشان واقعیت‌هایی هستند که به خوبی در بردارندهٔ پاسخ‌های جسمانی در سطوحی‌اند که بنا به معیارهای رسمی اندیشه به روی ادراکات بشری بسته‌اند. این کوربودن نسبت به عرصه‌های وسیعی از تجربه صرفاً محصول آموزش رسمی نیست، بلکه محصول تربیت سرسختانه‌ای است که در طفولیت آغاز می‌شود و در تمام عمر تداوم دارد. دوقطبی کردن یک حیطه از ادراک در برابر حیطه‌ای دیگر می‌تواند شاهدهی بر «ناعقلانیت» سرکوبگرانه‌ای باشد که نقاب عقل به چهره زده است، همچنانکه «تفکر خطی» در ادبیات عرفانی با نقاب «ناعقلانیت» ظاهر شده است، بی‌کفایتی فروید در مواجهه‌اش با این موضوعات، از ارگ جانب‌داری و ویکتوریایی‌اش، شاید واضح‌ترین نمونهٔ سلسلهٔ طولی از

مفتش‌های خودگماشته باشد که تصور متصلبشان از سوپرکتیویته نمودار بیزاری از چنین ادراکی بوده است. مدت مدیدی است که این امر چندان فروغی ندارد. اگر فرویدهای اواخر قرن نوزدهم تهدید به ویرانی رویاهای ما می‌کردند، کان‌ها و تافلرها و انبوهی از «عقل‌باوران» نظیر آنها، تهدید به ویرانی آتیۀ ما می‌کنند.

پای قاطع‌ترین نقدها به عقل_مقصودم به‌ویژه دیالکتیک روشنگری هورکهایمر و آدورنو و خسوف عقل هورکهایمر است_به‌واسطۀ ضعف‌هایشان در ترسیم چنین تمایزاتی در ذهن در گل مانده است. هر دو متفکر به‌وضوح یک ابهام مهم را در عقل تشخیص داده‌اند، آنها در تفسیر خود از مسائلی که عقل پیش آورده اشتباه نکرده‌اند. امروزه سخن‌گفتن از عقل پرداختن به فرایندی است که دو سوگیری کاملاً متفاوت دارد. یک سو دربردارندۀ آرمان‌های والا، ارزش‌های الزام‌آور و اهداف رفیع برای بشریت به‌مثابۀ یک کل ناشی از معیارهای فرافردی و تقریباً متعالی خطا و صواب و فضیلت و شرّ است. عقل، بدین‌معنی، عقیده یا ذوق شخصی نیست. عقل گویا در ذات خود واقعیت جای دارد_ در یک باور راسخ به جهانی عقلانی و معنادار که مستقل از نیازها و امیال ما در مقام فرد است. این وجه عقل که هورکهایمر عقل ابژکتیو [عینی] می‌نامد بیانگر لوگوس جهان است و فارغ از تعامل اراده و امیال بشری، یکپارچگی و اعتبارش را حفظ می‌کند.

به‌خلافش، آنچه ما عموماً عقل تلقی می‌کنیم_یا درست‌تر از آن «معقول»_یک توانایی ذهنی مطلقاً کارکردی است که موازین عملیاتی‌سازی و موفقیت عملی راهنمای آن‌اند. ما راهبردهای معقول برای ارتقای بهزیستی خویش و شانس بقایمان را صورت‌بندی می‌کنیم. عقل، بدین‌معنی، صرفاً تکنیکی است برای پیش‌نهادن عقاید و منافع شخصی. عقل ابزاری است برای دستیابی اثربخش به مقاصد فردی ما و نه تعریف آنها در پرتوی اخلاق و خیر اجتماعی. این عقل ابزاری_یا با استفاده از تعبیر هورکهایمر، «عقل سوپرکتیو»

(که در نگاه من، گزینش نامناسبی از واژگان است) _ انحصاراً به‌واسطهٔ اثربخشی در برآورده‌کردن طلب‌ها و مسئولیت‌های اگو اعتباربخشی می‌شود. این عقل به ارزش‌ها، آرمان‌ها و اهدافی متوسل نمی‌شود که از لوازم انطباق اثربخشی با شرایط، چنانکه در واقعیت هستند، بزرگ‌ترند. هور کهایمر می‌گوید عقل ابزاری، که ورای فرد به قلمروی اجتماع نائل می‌شود، «به خدمت هر کوششی درمی‌آید، چه خوب چه بد». «عقل ابزاری ابزار همهٔ کنش‌های جامعه است، اما نباید بکوشد الگوهای زیست اجتماعی و فردی را معین کند»، الگوهایی که در واقع به‌واسطهٔ ترجیحات فرد و جامعه مستقر یا مطرود می‌گردند. خلاصه اینکه عقل ابزاری به ذهن نظروزرانه اعتنا ندارد، بلکه صرفاً به تکنیک‌های عملی اتمام دارد.

اگر عقل اینک با بحرانی مواجه گردد که اعتماد و اعتبارش را به چالش بکشد، این چالش دیگر ناشی از هجمه‌های سنتی ناعقلانیت و عرفانی نیست که روشنگری در برابر آن از عقل دفاع می‌کرد. آن آوردگاه دیگر به‌واسطهٔ تاریخ از میان رفته است. به‌واقع آنچه امروزه ناعقلانیت و عرفان تلقی می‌شود به یک مأمّن آسیب‌پذیر در برابر هجمه‌های ابزارانگاری، و بحرانی که در عقل به وجود آورده است، تبدیل شده است. منشأ تناقضاتی که از هر سو بر عقل می‌تازند فروکاست تاریخی عقل ابژکتیو به عقل سوژکتیو است _ در یک پس‌روی نگران‌کننده، عقلانیت به‌مثابهٔ یک خصلت ذاتی واقعیت به «معقولیت»ی که صرفاً یک تکنیک کارای عاری از تأمل است. اگر ما امروزه به عقل اعتماد نداریم، از آن روست که عقل قوای تکنیکی ما را ارتقا داده تا جهان را به‌شدت دگرگون کند، بی‌آنکه اهداف و ارزش‌هایی در اختیار ما بنهد که به این قوا جهت و معنا ببخشد. همچون کاپیتان آهاب^۱ در موبی‌دیک ملویل، می‌توانیم نومیدانه فریاد برآوریم که «همهٔ راه‌هایم صحیح و سالم بود؛ انگیزه‌ها و مقاصدم نابگردانه بود».

این پس‌روی در نزد زیرک‌ترین منتقدان عقل ابژکتیو، یک منطق دخل‌وتصرف [در جهان] به‌منزله دیالکتیک خود عقل نگریده می‌شود، به‌منزله یک تقلیب مقاصد به وسایل. به‌عقیده این منتقدان، آرمان‌های والایی که توسط عقل ابژکتیو صورت‌بندی شده بودند بدین‌منظور که عقلانیت را به‌مثابه یک تکنیک بپروانند، تن به همان ابزارگرایی‌ای دادند که قرار بود در خدمت‌شان باشد. بنابراین، اهداف اخلاقی خیر، اگر از منظر وجودی به‌منزله آزادی اجتماعی و خودآیینی فردی دیده شود، مفروض انگاشته شده تا واجد پیش‌فرض‌هایی ویژه خود باشد. اشاره کردم که آزادی فقط مستلزم ساختار اجتماعی آزادی نیست، بلکه مستلزم کفایت اسباب زندگی به‌جهت به‌عمل‌درآوردن آزادی نیز هست. خودآیینی فردی، به‌نوبه خود، فقط مستلزم فرصتی نامقید برای ابراز خود نیست، بلکه انضباط شخصی‌ای برای مهار فرامین لجام‌گسیخته‌اگو نیز هست. آزادی و خودآیینی فردی، به‌عقیده این منتقدان، یک خراج تاریخی را طلب می‌کند: صفا‌رایی تاریخی عقل ابزاری برای برآورده‌کردن اهدافی که عقل ابژکتیو پشتیبان آن است. نتیجتاً انسانیت برای دستیابی به این اهداف باید کنترل کافی بر طبیعت (هم طبیعت خارجی و هم طبیعت درونی) داشته باشد تا یک آرمان را به یک واقعیت مادی و روان‌شناختی دگرگون کند. پیش‌شرط آزادی استیلا است_ خاصه استیلا بر طبیعت خارجی توسط انسان؛ پیش‌شرط خودآیینی شخصی نیز استیلاست_ استیلا بر طبیعت فراروان‌شناختی درونی توسط یک دستگاه عقلانی سرکوب.

نقد عقل ابزاری و بحران عقل وقتی سست‌تر می‌شود که از ما خواسته شود در نظر آوریم که آزادی و خودآیینی شخصی نه فقط مهار عقلانی طبیعت را، بلکه فروکاستن انسانیت به وسایل کارا و به‌خوبی قابل‌تنظیم تولید را نیز پیش‌فرض می‌گیرد. جامعه طبقاتی و دولت همواره به‌واسطه نقشی اعتبار یافته‌اند_ حتی در نظریه‌های رادیکال خاص_ که در عقلانی‌سازی کار ایفا کرده‌اند، تا آن میزان که تولید مادی بتواند در نهایت به خدمت رهایی‌بخشی درآید.

کوشش جامعه طبقاتی در رهانیدن انسانیت از استیلای طبیعت و اسطوره به‌نحوی ناگشودنی با کوشش انسانیت برای رهانیدن خودش از استیلای جامعه طبقاتی و عقل ابزاری در هم تنیده است. به‌واقع، ابزاری‌سازی طبیعت به‌مثابه مواد خام تماماً با ابزاری‌سازی انسان به‌منزله ابزار تولید پیوند دارد. پس‌روی عقل از یک خصلت ذاتی واقعیت به یک تکنیک کارا برای مهار کردن باعث فروپاشی خود عقل ابژکتیو می‌شود. خود منبع عقل ابژکتیو، خاصه خود واقعیت عینی، به موادی صرف تباهیده می‌شود که عقل ابزاری قوایش را بر آن اعمال می‌کند. علم، متحد با تکنیک، کل جهان را به یک عرصه‌ی زده‌شده از حیات برای اسکان تکنیک و مهار و سلطه آن تبدیل می‌کند. عقل ابزاری با شیء‌انگاری انسانیت و طبیعت به یک نحو، به ابژه پیروزی خویش بر واقعیتی که یک وقتی معنادار بوده است مبدل می‌گردد. نه فقط وسایل به هدف تبدیل می‌شوند، بلکه خود هدف‌ها نیز به ماشین‌ها فروکاسته می‌شوند. استیلا و آزادی در یک طرح عمومی تحت استیلا درآوردن طبیعت و انسان به واژگانی قابل تعویض تبدیل می‌شوند هر یک مستمسکی می‌شود برای اعتباربخشیدن به مهار یکی توسط دیگری. استدلالی که در این امر مندرج است، صراحتاً دوری است. ماشین نه فقط بدون راننده از مسیر خارج می‌شود، بلکه راننده خود به بخشی از ماشین تبدیل می‌شود.

نقد کلی به عقل، دست‌کم بدان شکلی که من تا به اینجا به آن بسط و تفصیل داده‌ام، خودش در بردارنده جانبداری‌هایی است که ناخواسته به یک دیالکتیک عقلانیت مبدل می‌گردد. به‌واقع دیالکتیک روشننگری به‌نحو بالفعل، اصلاً دیالکتیک نیست دست‌کم در کوششی که برای تبیین نفی عقل به‌واسطه خود-تحوّلگری‌اش می‌کند. کلیت کار این مطلب را مفروض انگاشته که ما صاحب دسته‌ای از جانبداری‌های ویکتوریایی هستیم. بسیاری از آنها خاصه مارکسی یا فرویدی‌اند که «ترقی» را با مهار فزاینده طبیعت خارجی و داخلی یکی می‌گیرد. تحوّل تاریخی در درون تصویری

از یک انسانیت به نحو فزاینده انضباط یافته نقش بسته است، تصویری که در حال رهایی خویش از یک تاریخ نابخرد، لگام‌ناپذیر و صامت است. این تصویر انسانیت که به درجاتی از ثمربخشی و درایت نائل شده است تا امکان آزادبودن انسانیت را فراهم کند، صراحتاً در قالب پارادایم صنعتی تسلط و انضباط شکل گرفته است. اما نقد که از زمانه ما به گذشته نظر دارد درون نومی‌مندی مضمحل می‌گردد. انسانیت گذشته از اینکه می‌کوشد از یک تاریخ طبیعی نابخردانه رهایی یابد، خودش را در یک نظام همه‌جا حاضر استیلا گرفتار کرده است، نظامی که تناظری در طبیعت ندارد. هیچ کجا واجد تاریخی نیست که نوید خویش را از آزادی و استیلا رهنانیده باشد. به خلافش، به نظر می‌آید که تاریخ باید از نو آغاز شود نه به منزله یک گسست میان انسان و خاستگاه طبیعی‌اش، بلکه بسان بسط و تفصیل پیوندهای بوم‌شناختی به واسطه یک ابزارگرایی که در خدمت عقل ابژکتیو مانده است.

لبّ کلام مسئله از این قرار است: حجاب ویکتوریایی (که مارکس و فروید یک بُعد رادیکال به آن بخشیدند) کارکرد بوم‌شناسی، به‌مثابه منبع ارزش‌ها و آرمان‌ها، را تیره‌وتار کرده است. اگر عقل ابژکتیو به نحوی فزاینده در ابزارگرایی مستحیل گردد، ما باید بُعد عقلانی واقعیتی را بازیابیم که همواره به خود عقل به‌منزله یک تفسیر از جهان اعتبار می‌بخشد. مادامی که جهان علمی انگاشته شود، تفوق ابزارگرایی به لحاظ ایدئولوژیک ایمن خواهد بود. علم به‌مثابه یک روش‌شناسی «فارغ از ارزش» و علی‌الظاهر «بی‌طرف» از حیث اخلاقی، نه فقط ابزارگرایی را پرورانیده بلکه از عقل ابزاری ایدئولوژی‌ای ساخته که دعاوی‌اش مبنی بر درک واقعیت به‌اندازه خود علم جهان‌شمول‌اند. در اینجا بوم‌شناسی اجتماعی در این دعاوی رخنه‌ای می‌گشاید تا شاید بالقوه کارکرد عقل ابژکتیو را بازستاند و دوباره اهداف و ارزش‌های ما را تعریف کند.

نه هور که‌پایه‌مر و نه آدورنو حاضر نبودند که به دعاوی طبیعت در

برابر عجزهای جامعه متوسل شوند. نگرش آنها نسبت به طبیعت، همچون ویکتوریایی‌های یک قرن پیش، مبهم بود. داستان «تمدن» در نگاه آنها هرگز ستیزه عقل و آزادی برای تعالی بخشیدن به محذورات افسانه‌ها و قوانین طبیعی کور را متوقف نخواهد کرد. در جهان پسا-انقلابی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، افسانه به‌سیاق نیاکانش در توسل به «خون و خاک»_ «طبیعت‌گرایی» دولت خودکامه مدرن_ سربرآورد. «عقل ابژکتیو» که در یک جهان طبیعی قانونمند ریشه دارد به‌سیاق نیاکانش در توسل استالینیستی به دیالکتیک طبیعت سربرآورد. در هر دو مورد، طبیعت در نقش یک حامل ایدئولوژیک برای ارتجاع عمل کرد: یکی انسان را تحت جباریت نژاد و ناعقلانیت قرار داد و دیگری تحرکات آزاد و خودجوش یک جامعه‌رهای یافته را تحت جباریت قوانین طبیعی «لایتغیر» قرار داد. البته ضدطبیعت‌گرایی پنهان مارکسیسم ساینه‌ای تاریک بر نقش طبیعت در طرح رهایی‌بخشی انسان نیفکنده است. جزیره خورندگان لوتوس هومر نفی خاطره، تاریخ، فرهنگ و «ترقی»‌ای است که با تأکید اروپایی بر فعالیت آدمی همراه با تصویری از یک جهان رویایی بی‌سکون و آرام تداعی می‌شود. اما حتی وقتی مارکسیسم هورکهایمر و آدورنو فرونشست، آنها یک بیزاری کینه‌جویانه را از تاریخ تحریف‌شده‌ای که فاشیسم و استالینیسم بر کار و کوشش آدمی تحمیل کرده بودند، بروز دادند.

لیکن بحران بوم‌شناختی کنونی به یاد ما می‌آورد که دعاوی پیش‌دستانه عقل ابزاری بر پایه معیارهای خودش نیز نارساست. ابزارگرایی، به‌ویژه به شکل علمی آن، نه فقط از برآورده‌کردن ادعای تاریخی‌اش در رهنیدن انسانیت عاجز است، بلکه حتی از نزدیک‌شدن به ادعای سنتی‌تر تنویر ذهنش نیز عاجز است. علم غرق‌شده در ابزارهای بی‌مصرف غیرشخصی‌اش و طلب برتری‌جویانه‌اش در جهت نوآوری، تماس خود را با فرهنگ زمانه از دست داده است. حتی بدتر از آن، طلب در جهت نوآوری تهدیدی است برای ویرانی سیاره. این نارسایی‌ها، فراتر از هر حکم اخلاقی یا ایدئولوژیک، خصیصه‌های

ملموس زندگی روزمره‌اند. به‌واسطهٔ آب و هوای متعفن، نرخ فزایندهٔ سرطان، تصادفات اتومبیل و خراب‌آبادهای شیمیایی که به کل جهان متمدن علمی می‌تازند. ابزارگرایی، با فروکاستن اخلاق به امری که بیش از عقیده و ذوق نیست، هر قید معنوی و اخلاقی بر فاجعهٔ در شرف وقوع را که گویی انتظار انسانیت را می‌کشد، از میان برده است. داوری‌ها دیگر بر حسب شایستگی‌های ذاتی‌شان شکل نمی‌گیرند؛ داوری‌ها صرفاً اجماع‌های عمومی‌ای هستند که با منافع و نیازهای خاص‌نگر متغیّر افت‌وخیز دارند. ابزارگرایی با خلع عینیت اخلاقی از عالم و فروکاستن واقعیت به فهرستی از اشیاء صنعتی، ما را به ممانعت از صورت‌بندی یک موضع انتقادی نسبت به نقشش در مسائلی که ایجاد کرده است، تهدید می‌کند. اگر اودین^۱ با ازدست‌دادن یک چشمش بهای خرد را پرداخت، ما با ازدست‌دادن هر دو چشم‌مان یهای قدرت مهرمان را می‌پردازیم.

اما ما نمی‌توانیم خودمان را بیش از میزانی که قادریم از تکنولوژی محروم شویم، از عقل ابزاری محروم کنیم. هر دو برای وسعت‌بخشیدن به مفهوم آزادی گریزناپذیرند، به‌واقع نقش‌رهای بخش آنها مقدم بر ظهور سرمایه‌داری و تصویرش از یک طبیعت «خسّیس» و نیازهای «نامحدود» است. انسان فقط با اخلاق نمی‌زیید، اخلاقی که یکی از مهمترین ابهامات آزادی در آن نهفته است. ما بر چه اساس در مواجهه با جامعه و ادراکات به‌نحو فزاینده تکنوکراتیک می‌توانیم از جهان ابژکتیوی سخن بگوییم که قیود لازم برای ابزارگرایی را فراهم می‌آورد؟ از چه منبعی، ما می‌توانیم ارزش‌ها و اهدافی را استخراج کنیم که ابزارگرایی را در خدمت یک اخلاق ابژکتیو قرار می‌دهد؟

توسل به طبیعت به‌مثابهٔ منبع یک اخلاق برخوردار از بنیان ابژکتیو، چنانکه من پیش‌نهادم، مستلزم جرح‌و‌تعدیلی دقیق است. طبیعتی که خاستگاه «خون و خاک» پنداشته شود، یا یک قلمرو

1.Odin

2.Atavistic

قانون‌مندی «دیالکتیکی» کور که آکنده است از کیفیات ابرانسانی یک فرجام تغییرناپذیر، به‌حق باید نیاکان‌گرایانه^۱ تلقی شود. خصیصه نژادی فاشیسم و «دیالکتیک» علمی استالینسم، که هر دو بر تصاویر خاص‌نگرانه به طبیعت مبتنی‌اند، خواستار محنت و مصیبتی در زندگی‌اند که در ستمگرانه‌ترین اعصار تاریخ بشر به ویران‌گری مشغول بوده‌اند. ما دیگر به «طبیعت»ی (یعنی یک زیست‌شناسی اجتماعی اقتدارگرا) نیاز نداریم که دلیلی ایدئولوژیک برای نخوت اخلاقی و اردوگاه‌های اجباری تحت لوای قوانین «گریزناپذیر» و «کور» پیش‌بند. اما طبیعت تاروپود همگنی نیست که از رشته‌ای واحد تنیده شده باشد. طبیعتی که ما اینک خودمان را مخاطبش قرار می‌دهیم نه خونین است و نه کور؛ طبیعت نه پناهی ایدئولوژیک برای اسطوره‌گان^۲ ناعقلانیت و نژاد فراهم می‌آورد، و نه همچون مارکسیسم سازوکار به‌دقت طراحی‌شده‌ای برای جا زدن خود به‌عنوان یک «علوم اجتماعی» که در زیر نام هگل پنهان شده است به دست می‌دهد.

خاستگاهی که عقل ابژکتیو می‌تواند اخلاقیش برای یک جهان متوازن و متعادل را از آن استخراج کند طبیعت انگاشته‌شده توسط یک بوم‌شناسی اجتماعی رادیکال است. طبیعتی که باید به‌نحو غیرسلسله‌مراتبی تفسیر شود، بر حسب وحدت در کثرت و خودانگیختگی. در اینجا طبیعت صرفاً هیئت‌ی از بوم‌سازگان پنداشته نمی‌شود، بلکه به‌مثابه یک تاریخ طبیعی معنادار انگاشته می‌شود، یک طبیعت در حال تحوّل، خلاقانه و ثمربخش که تعداد کثیر روبه‌رشدی از صورت‌ها و روابط متقابل را به بار می‌آورد. و آنچه این کثرت را این‌چنین معنادار کرده است فقط ثباتی نیست که ایجاد کرده است (مطلوب آشکاری که هم برای جهان بیوتیک لازم است

و هم برای جهان اجتماعی). تکامل طبیعت به سوی صورت‌های پیچیده‌تر اهمیت منحصر بفردی دارد زیرا طبیعت به تاریخ خود سوپژکتیویته وارد می‌شود. از انتقال امر غیرارگانیک به ارگانیک و از طریق مراحل مختلف تکاملی که صورت‌های بشری عقلانیت را متبلور می‌سازند، ما شاهد یک تاریخ به طرز فزاینده مبسوط قابلیت تعامل مولکولی هستیم_ نه فقط پاسخ‌های عصب‌شناختی، بلکه یک واکنشگری وصف‌ناشدنی که کارکرد الگوهای به‌نحو فزاینده پیچیده یکپارچگی است. سوپژکتیویته خودش را در درجه‌بندی‌های مختلف متجلی می‌سازد، نه فقط همچون ذهن‌باوری عقل، بلکه به‌مثابه تعامل، واکنش‌گری و فعالیت هدفمند روبه‌رشد صورت‌ها. بنابراین سوپژکتیویته به‌نحو قاطع نافی عقل نیست، بلکه از جهتی تاریخ عقل است_ یا به‌تعبیری دقیق‌تر، تاریخ شکل‌گیری آهسته ذهنیت است که در بوم وسیع‌تری در مقایسه با فعالیت‌های مغزی بشر وجود دارد. واژه سوپژکتیویته مبین این واقعیت است که جوهر در هر سطح عمومیتش و در همه صورت‌های انضمامی‌اش_ فعالانه کار می‌کند تا هویت، تعادل و ثمربخشی‌اش را حفظ کند و در هیئت مشخصی از پدیده‌ها جای گیرد.

ما معمولاً جوهر در اشکال مختلفش را همچون شیئی منفعل می‌پنداریم، همچون پدیده‌ای مُنقاد که توسط محیط «شکل می‌گیرد» یا «برگزیده می‌شود». «نیروها»ی خارجی گویا خصایصی را متعیّن می‌سازند که صورت‌های مادی را قادر می‌سازد «یکپارچگی» و «بقا»ی خود را ادامه دهند. اشتیاق علم برای فروکاستن همه تغییرات درون این صورت‌ها به محصولات صرف تصادف_ توانایی این صورت‌ها برای جهش از طریق تصادف صرف_ به‌نحو مهلکی درجات والای کوشش، خود-سازماندهی و خود-آفرینشگری در ذات پدیده‌های غیرانسانی را نفی می‌کند. علم به‌نحو پُرمخاطره‌ای به همان متافیزیک و عرفانی نزدیک می‌شود که از عصر روشننگری آنچنان غیورانه در برابرش ایستاده بود، عصری که در آن علم میزانی را که پدیده در خود فرایندهای تکاملی نقش فعال ایفا

می‌کرد نادیده می‌گرفت. تصویر سنتی از تکامل زیست‌شناختی، به‌مثابهٔ یک سلسله از جهش‌های نقطه‌ای^۱ تصادفی که برای بقاء «انتخاب می‌شدند»، در ویرانه‌ها جای دارد. دشوار بتوان سازمان ظریف موجود زنده را تبیین کرد به‌واقع عضوی همچون گوش یا چشم را بی‌آنکه ویژگی‌های تحوّل‌ی آنها را چونان اموری که به‌نحوی درون‌باشنده و خلاقانه قوام یافته‌اند و مجموعه‌های سازمان‌یافته‌ای که همراه هم در تعامل ارگانیسم یا جهان پیرامونش ظاهر می‌شود، ندید. به‌دیگرسخن، جورآمدن پازل جورچین هم به اجزاء مربوط است و هم به کل نه فقط به بازیگری که خدای برآمده از دستگاه^۲ است و گویا عامل انحصاری هوشمند در کل پازل است. قابل‌بحث است که آیا «ترجیح» اتم‌های کربن برای پیوند ایجاد کردن با چهار اتم دیگر، به‌واسطهٔ تکامل طولانی سوپژکتیویته، به استفادهٔ شامپانزه از تکه‌چوبی برای کندوکاو در لانهٔ مورچه‌خوار ربط داده شده است. اما خود امکان قوی وجود یک چنین زنجیره‌ای را که به‌تدریج صورت‌های به‌نحو-فزاینده-پیچیدهٔ سازمان مادی در آن میانجی‌گری کرده‌اند نمی‌توان همچون یک امر عرفانی کنار گذاشت. تقریباً تمامی دیدگاه‌های معاصر در خصوص طبیعت (به غیر از انباره‌های مستحکم علم ویکتوریایی) به‌طور روزافزون نقش فعالانه‌تری را در تکامل سوپژکتیویته به جوهر تخصیص داده‌اند، در مقایسه با هر زمانی پس از از-میان-رفتن فلسفهٔ کلاسیک.

بنابراین، خواه ما عقل را به‌مثابهٔ پیچیده‌ترین تجلی سوپژکتیویته برگیریم خواه چنین نکنیم، ظهور ذومراتب ذهن در تاریخ طبیعی حیات بخشی از دورنمای بزرگتر خود سوپژکتیویته خواهد بود. از پاسخ‌های زیست‌شیمیایی یک گیاه به محیط پیرامونش تا اعمال بیشتر ارادی یک دانشمند در آزمایشگاهش، یک پیوند مشترک سوپژکتیویتهٔ نخستین در سازمان خود «ماده» نهفته است.

بدین معنی، ذهن بشر هرگز تنها نبوده است، حتی در غیرارگانیک‌ترین محیط‌ها. این پیام را هنر صریح‌تر از علم بیان کرده است، به‌ویژه در نقاشی‌های انتزاعی که تقریباً همه تجربه‌های حسی ورای رنگ و فرم را پرون می‌ریزد، زیرا که در اینجا ما شباهت نخستین ذهن با خود فرم را بازمی‌شناسیم. حتی راهزنان مسافرت‌های فضایی و فضانوردان از فعالیت اجرام ستاره‌گون، از غبارهای کیهانی و از اشیاء چرخان در پیرامون‌شان در جهانی که به نظر خالی از ماده می‌آید در حیرت‌اند. در فضایی که نسل‌های متمادی از دانشمندان آن را یک خلاء تمام‌عیار قلمداد کرده‌اند. «ذهن» در ورای ذهن‌باوری مغزی به یک مفهوم سوپزکتیویته، به‌معنای بسیار موسعش، نائل شده است و دیگر یکه‌وتنها در دام مغز انسان گرفتار نیست. در عوض، سوپزکتیویته در بدن آدمی به‌مثابه یک کل و تاریخ طبیعی‌ای که شکل می‌دهد حضور ذاتی دارد.

اینکه ما کدام اوامر اخلاقی ویژه را از یک تفسیر بوم‌شناختی طبیعت (آنطور که از طبیعت انتزاعی، بی‌معنا و سوژه‌زدایی‌شده‌ای که ذهن ویکتوریایی را به‌واسطه «خست» و «سبعیت»ش دچار جمود کرده بود متمایز است) بیرون می‌کشیم، در نهایت به کاوش ما در یک جامعه بوم‌شناختی آتی بستگی دارد. این دشواره‌ای است که پاسخ‌هایش تنها توسط جامعه‌ای می‌تواند عرضه شود که قادر است پاسخ‌ها را به یک عمل [پراکسیس] زیسته تبدیل کند. یک طبیعت بوم‌شناختی و یک اخلاق ابژکتیو برآمده از آن گویا تنها در جامعه‌ای می‌تواند جان بگیرد که ادراکات و روابط متقابلش در هسته اجتماع نیز سرشت بوم‌شناسانه داشته باشد. طبیعتی که امروزه ما عادتاً «خلق می‌کنیم» قویاً مشروط است به اوامر اجتماعی زمانه‌ی‌مان. این طبیعت می‌تواند هر کدام از موارد ذیل باشد: طبیعت به‌شدت کمی علم؛ «ماده انتزاعی» مارکسی که توسط «کار انتزاعی» شکل می‌گیرد؛ جهان عُرفا که در یک «وحدت»^۱

لاینقطع جهان‌شمول مستحیل می‌گردد؛ طبیعت سلسله‌مراتبی زیست‌شناسی اجتماعی که در پیرامون غرایز و سایق‌های نخستین سازمان یافته است؛ طبیعت هابزی-فرویدی که به‌نحوی گستاخانه لگام‌گسیخته و تهاجم‌گر است؛ با طبیعت عاری از لطافت داروینی که «چنگ و دندان» بر آن حاکم است. من به تصاویر جانمندانگاران، یونانی‌مآب، یهودی-مسیحی، قرون وسطایی و رنسانسی از طبیعت حتی اشاره‌ای هم نکردم، تصاویری که به‌لحاظ ایدئولوژیک هنوز برای آنهایی که در بالا مورد اشاره من قرار گرفتند قابل اعتناست.

هیچ کدام از تصاویر مدرن از طبیعت، یک بینش مُجاب‌کننده از کلیتی که به‌واسطهٔ یک معنای عظیم‌تر از سوژکتیویته_به‌مثابهٔ یک نتیجهٔ از کلیتش_ فراگیر شده است عرضه نمی‌کنند، سوژکتیویته‌ای که ما معمولاً آن را با عقلانیت انسان یکی می‌گیریم. هیچ‌یک آن مقدار که لزوم احیای سوژکتیویتهٔ خود انسان را نشان می‌دهند، بیانگر لزوم «احیا»ی طبیعت نیستند. نقص در آثار هورکهایمر و آدورنو در خصوص عقل، در عجز آنها در یکپارچه‌کردن عقلانیت با سوژکتیویته به‌جهت آوردن طبیعت در حیطة واکنشگری ریشه دارد. آنها برای انجام این کار ناگزیر بودند پیام بوم‌شناسی اجتماعی را دریابند، قلمرویی که کاملاً خارج از سنت فکری آنها قرار داشت.

در اینجا پیروی مطیعانه آنها از مارکسیسم مانعی عظیم می‌شود برای آنچه در غیر این صورت می‌توانست یک نقد جامع شکوهمند بر عقل ابزاری باشد. آنها بسیار واهمه دارند از اینکه دیدگاهشان راجع به سرشت سوژکتیویته را استحکام ببخشند_این مسئولیتی است که آنها آن را با کهنه‌گرایی اسطوره‌ای و کلاسیک یکی می‌گیرند. آنها هرگز یک خاستگاه ابژکتیو معنادار برای عقل در اختیار ننهاده‌اند. آرزوی ادای این مسئولیت با کلیت کار آنها در خصوص عقل و روشننگری عجین شده بود، اما این آرزویی بود که آنها محتاط‌تر از آن بودند که برآورده‌اش کنند.

اما ما که با امکان‌های بوم‌شناسی آشنا هستیم چگونه می‌توانیم از هجمهٔ ابزارگرایی به یک رویکرد بوم‌شناسی به اخلاق احتراز کنیم؟ چگونه ما می‌توانیم مانع تبدیل طبیعت به یک ابزارهٔ صرف برای دخل و تصرف و دست‌ورزی به نام ارج‌نهادن به سوپژکتیویته‌اش شویم؟ بدون بازآفرینی ادراکات، تکنیک و اجتماعات در یک راستای بوم‌شناسانه ما قادر نخواهیم بود که به هیچ کدام از این پرسش‌ها پاسخ بدهیم. وقتی این اتفاق افتاد، چه‌بسا یک اجتماع بوم‌شناختی بتواند معنی جایگاه در بوم‌سازگان ویژه‌اش را با متحدشدن با محیط طبیعی‌اش به یک صورتِ به‌نحوی-خلاقانه-بازتولیدگرانه باز یابد. به یک صورتی که موجب بروز یک احساس همزیستی انسانی می‌شود، یک تکنیک انسانی که پیچیدگی طبیعت را غنا می‌بخشد، و عقلانیت بشری‌ای که سوپژکتیویتهٔ طبیعت را عظمت می‌بخشد. در اینجا انسانیت نه می‌دهد و نه می‌گیرد؛ انسانیت به‌واقع با طبیعت در خلق سطوح نوین تنوع و صورت‌هایی که جزئی از یک معنای رفعت‌یافته از انسانیت و طبیعی‌بودن است، مشارکت خواهد کرد. دعوی اخلاقی ما بر عقلانیت باید از مشارکت ذهن آدمی در یک سوپژکتیویتهٔ بزرگ‌تر برآید، سوپژکتیویته‌ای که تابعی از صورت، یکپارچگی و پیچیدگی است. استفاده از طبیعت به‌مثابهٔ «منابع طبیعی»_استفاده‌ای که در نزد «ذهن هدفمند-عقلانی» (به‌تعبیر یورگن هابرماس) چاره‌ناپذیر به نظر می‌آید_به‌واسطهٔ یک تکنیک بوم‌شناختی کم خواهد شد یا به‌واقع حذف خواهد شد، تکنیکی که نه فقط جریان میان طبیعت و انسانیت را غنا می‌بخشد، بلکه انسان را به خلاقیت طبیعت حساس می‌کند.

مبادا این نیت‌های خوب تنها موردی دیگر از احساسات‌گرایی ساده‌انگارانه، آن‌طور که مشخصهٔ فلسفه‌های طبیعت به‌مثابهٔ یک کل است، به نظر بیایند، اجازه بدهید تأکید کنم که یک اخلاق بوم‌شناختی الگوی یک نگاه خام‌اندیشانه به جهان طبیعی_چنانکه امروز موجود است یا چنانکه ممکن است در یک آتیۀ اجتماعی «از صلح و آرامش برخوردار شده» موجود شود_نیست. یک گرس

حق آسودن با برّه را ندارد. این استعاره‌ای پیش‌پافتاده است و به‌طرز خاص خودش مشمئزکننده است. «برقراری صلح و آسایش» در طبیعت متضمن رام و اهلی شدنش نیست. وقتی طبیعت به‌طور کامل از «وحشی‌بودن» (واژه‌های ابلهانه برای یک چنین چیزی اگر که وجود داشته باشد) خلع شود بسیاری چیزها از دست می‌رود، چیزهای که دیگر «نشانهٔ کمیابی، رنج و خواستن» نیست، به‌تعبیر نه‌چندان معقولانهٔ هربرت مارکوزه، این طبیعت «به‌واسطهٔ قدرت عقل بازآفرینی نشده است». در اینجا زبان مارکوزه در این نزدیک‌بینی‌ای که دارد انسان‌وارانه است، منویاتش مارکسیستی است و در ادعایش مبنی بر اینکه «برقراری صلح و آرامش سلطهٔ طبیعت را پیش‌فرض می‌گیرد که امری است متقابل با سوژهٔ در حال تحول» نشانی از معقولیت ندارد. اگر «دو قسم سلطه وجود دارد، یکی سرکوبگر و دیگری رهایی‌بخش»، به همین اندازه نابخردانه می‌توان ادعا کرد که دو قسم طبیعت هم وجود دارند: یک طبیعت «شرّ» و یک طبیعت «فضیلت‌مند».

اگر این منطق نابسامان را کنار بگذاریم، هیچ «سبعیت»ی در طبیعت وجود ندارد، فقط شکارگری‌ای (و همیاری‌ای) هست که پیرامون آن تاریخ طبیعی ساختارش برای بقای حیات و توازن بوم‌شناختی را تکامل داده است. هیچ «رنجی» در طبیعت وجود ندارد، فقط درد فیزیکی حذرناکردنی‌ای وجود دارد که همراه صدمات است. هیچ «کمیابی» و «خواست»ی در طبیعت وجود ندارد، فقط نیازهایی هستند که باید برآورده شوند، اگر که حیات قرار است تداوم بیابد. به‌واقع ثمربخشی طبیعت، مقدم بر «نفی طبیعت» از سوی تاریخ (اگر بخواهیم باز از اصطلاحات مارکوزه استفاده کنیم)، همهٔ اعقاب قدیمی‌ترین گونهٔ انسان را کاملاً حیرت‌زده کرده است، حتی اگر «کمیابی» در خاطرشان به‌عنوان یک مقولهٔ اجتماعی جای گرفته باشد. من نمی‌توانم قویا بر این مطلب تأکید نکنم که طبیعت خودش یک اخلاق است؛ طبیعت خاستگاه اخلاق است، منبع معنای اخلاقی‌ای است که می‌تواند ریشه در واقعیت

ابژکتیو داشته باشد. پس طبیعت حتی به منزله خاستگاه و منبع معنای اخلاقی نباید صفات مسرت‌بخشی همچون مهربانی، فضیلت، خیر و ملایمت را [برای طبیعت] فرض بگیرد؛ طبیعت صرفاً نیاز دارد ثمربخش و خلاق باشد. یک منبع باشد و نه یک «الگو».

کارکرد یک فلسفه اخلاقی مستلزم یک تقلیل تقلیدی اخلاق به منبعش نیست. در عوض، فلسفه اخلاقی مبنایی است که از آن آرمان‌های اخلاقی می‌توانند به‌نحو خلاقانه‌ای پرورانده شوند. کودک والد نیست، اما هم کودک و هم والد به‌واسطه یک پیوستگی عینی نیای ژنتیکی، بارداری، تولد و جامعه‌پذیری با هم وحدت دارند. آن دو هرگز از هم جدا نیستند، آنها هم‌زیستاند و زیست‌هایشان تحت شرایط عادی تا زمانی که کودک به بزرگسالی برسد و خود والد شود هم‌پوشانی دارد. آن دو ممکن است رابطه مهرورزانه را حفظ کنند یا خصم هم شوند و کودک ممکن است از والد خود انسان‌تر شود یا کمتر از او انسان باشد. در هر صورت، ما ناگزیریم بفهمیم که چرا یک خط سیر تحول نمایان می‌شود، نه صرفاً اینکه این خط سیر چگونه واقع می‌شود. همچنین باید به آن معنا، انسجام و تفسیر اخلاقی نیز بدهیم. به‌هرروی، تحول واقعی است و ما نمی‌توانیم از مسئولیت‌مان به‌جهت تفسیر تحول در یک قالب اخلاقی، با این ادعا که تحول صرفاً یک سلسله از رویدادهای تصادفی است، طفره برویم.

دگرسانی «برقراری صلح و آرامش» به «رام‌شدن»، مواجهه با طبیعت به‌مثابه یک الگوی رفتار اخلاقی است، به‌جای اینکه پذیرش آن به‌سبب آنچه که حقیقتاً هست باشد. یعنی یک معنای اخلاقی که درک ما از کلیت بوم‌شناختی، یا دیالکتیک بنیادین وحدت در کثرت، را از نو بنیان می‌نهد. همین فقدان کلیت در رابطه ما با طبیعت است که در واقع جهان اجتماعی بی‌انتهایی را که ما در آن می‌زیسیم، یعنی معنای ناکامل‌بودگی‌ای را که در پیرامون ما موجود است، تبیین می‌کند. یک جهان طبیعی حقیقتاً «صلح و

آرامش‌یافته» و اهلی‌شده نه فقط به‌طرزی متکبرانه طبیعت را با الگوگیری از جامعه شکل می‌دهد، بلکه از دریافتن این نکته نیز عاجز است که عقلانیت انسان یک مرحله یا جنبه از سوپرکتیویته طبیعی است. از روی تصادف نبوده که طبیعت «صلح و آرامش‌یافته» مارکوزه به‌واقع یک طبیعت «عقلانی» است. پل شپارد^۱ در یک ردیهٔ عالی بر «صلح‌آوران» خودخواندهٔ طبیعت می‌گوید:

هر ژن در یک ارگانسیم منفرد در بافتاری متشکل از بسیاری از ژن‌های دیگر عمل می‌کند. پس تغییرات ژنتیکی حاصل از رام‌شدن ممکن است بر کل موجودات اثر بگذارد، بر سیمایشان، رفتارشان و فیزیولوژی‌شان. خو و شخصیت حیوانات اهلی فقط آرام‌تر از هم‌تایان وحشی‌شان نیست، بلکه از آنها ضعیف‌تر نیز هست. یعنی به‌نحوی ظاهر فیزیکی آنها کمتر از حیوانات وحشی تنومند است. البته در یک گاو نر خشمگین یا سگ نگهبان سمج هیچ چیز ضعیفی وجود ندارد، اما مادران آنها رام‌اند، و وقتی خوی وحشی یک ارگانسیم از او رخت بریندد، ارگانسیم می‌تواند به راهی که پروردگارش می‌خواهد بیفتد. ممکن است ارگانسیم درنده‌خو شود، بی‌آنکه حقیقتاً وحشی شود. وحشی بودن مستلزم زیست‌بومی است که حیوانات اهلی‌شده از آن محروم‌اند. زیست‌بوم‌ها کارفرمایان سختگیری هستند. گریز از آنها آزادی نیست، بلکه از دست‌دادن سامان‌بخشی است. انسان فرزندآوری کنترل‌شده را جایگزین انتخاب طبیعی کرد، حیوانات برای خصایص ویژه‌ای همچون تولید شیر یا رام‌بودن انتخاب شدند، به بهای [از دست‌دادن] تناسب کلی و روابط طبیعت‌گسترشان.

نتیجهٔ اخلاقی مهمی از این اظهارات، که نه فقط دربارهٔ حیوانات مصداق دارد بلکه به انسان نیز مربوط است، می‌توان گرفت. آزادی همهٔ ارگانسیم‌ها تابعی از سامان‌بخشی زیست‌بوم‌های معنادار در طبیعت و اجتماعات معنادار در جامعه است. مسلماً این دو کاملاً همساز نیستند، اما دلایل کافی‌ای وجود دارد که آنها را اموری

1. Paul Shepard

برگرفته قلمداد کنیم: اجتماع برگرفته از «زیست‌بوم» است و انسان برگرفته از حیوان وحشی. ازدست‌دادن اجتماع برای ما، به‌سیاق ویژه خود، یک شکلی از اهلی‌شدن است_ یعنی شرایطی که فاقد معنا و سامان‌بخشی است. این مطلب به‌همان اندازه مسلم است که ازدست‌دادن زیست‌بوم برای حیوان معادل با اهلی‌شدن است. ما همچون احشام‌مان، ماکیان‌مان، حیوانات خانگی‌مان و حتی محصولات کشاورزی‌مان وحشی‌بودن‌مان را در یک جهان «صلح و آرامش‌یافته» که کاملاً تحت سرپرستی است و به‌شدت عقلانی است از دست داده‌ایم. جهان خصوصی‌ای که ما در اجتماعات پیشاسیاسی‌مان ساخته‌ایم، یعنی «زیست‌بوم»ی که ما در فضاهای پنهان زیست‌اجتماعی اشغال کرده‌ایم، به‌سرعت در حال ناپدیدشدن‌اند. همچون ساختار ژنتیک حیوانات اهلی‌شده، ساختارهای فراروان‌شناختی انسان‌های اهلی‌شده گرفتار تباهیدگی پرمخاطره‌ای‌اند. بیش از هر زمانی، ما باید پیوستار میان «طبیعت نخست»مان و «طبیعت دومین»مان، یعنی جهان طبیعی‌مان و جهان اجتماعی‌مان و هستی زیست‌شناختی‌مان و عقلانیت‌مان را باز‌یابیم. آن خاطرات نیاکانی مبنی بر اینکه تنها یک جامعه و حساسیت بوم‌شناختی می‌تواند احیا شود، درون ما بالقوه وجود دارند. تاریخ عقل بشری هنوز به نقطه اوج خود نرسیده است، هنوز تا انتها راه بسیاری باقی مانده است. وقتی ما بتوانیم سوپژکتیویته خودمان را احیا کنیم و آن را به نقطه اعلای حساسیت بازگردانیم، آنگاه شاید تاریخ آغاز شده باشد.

خلاصه اینکه عقلانیت انسان باید به‌مثابه یک صورت و یک امر برگرفته از یک «ذهنیت» موسع‌تر، یا یک سوپژکتیویته، نگریسته شود که در ذات طبیعت به‌مثابه یک کل جای دارد_ خاصه در تحول دیرین صورت‌های به‌نحو فزاینده پیچیده جوهر در سیر تاریخ طبیعی. ما باید معنای این مطلب را بسیار واضح بیان کنیم. تاریخ طبیعی هم دربردارنده تاریخ ذهن است و هم ساختارهای فیزیکی_ یک تاریخ ذهن که از تعامل به‌ظاهر «منفعل» امر غیرارگانیک

با فرایندهای مغزی به شدت فعال فکر و اراده بشری بالیده است. تاریخ آنچه ما «ذهن» می‌نامیم، به نحو انباشتی نه فقط در ذهن انسان وجود دارد، بلکه در بدن‌های ما به مثابه یک کل نیز وجود دارد، تاریخی که عمدتاً به شکل کوتاه‌وار بازنمایانگر تحول وسیع صورت‌های حیات در سطوح عصب-شناختی-فیزیکی تکامل است. آنچه ما امروزه به طرز تراژیک فاقدش هستیم اساساً به این سبب که ابزارگرایی جبارانه بر دستگاه بدنی ما حاکم است—توانایی درک غنای سوپزکتیویته در ذات خود ما و در جهان پیرامون مان است. این غنا تا حدودی از طریق هنر، خیال، بازی، شهود، خلاقیت و امور جنسی به ما می‌رسد، و در اوایل زندگی ما، از طریق حساسیت‌های کودکی و جوانی‌ای که بزرگسالی و هنجارهای «بلوغ» در سال‌های متعاقبش ما را از آن محروم می‌کنند.

دورنمای طبیعت_سازمان‌شوری‌اش از سطح ستاره‌گون جهان ما تا کوچکترین بوم‌سازگان‌های محسوس در پیرامون ما واجد پیام مخصوصی است برای اعلام کردن. طبیعت ندایی دارد که برونو و کپلر در رنسانس و تعداد روزافزونی از دانشمندان علوم زیستی در زمانه ما کوشیده‌اند به آن پاسخ دهند. به‌واقع از زمان فیثاغورثیان به این سو، سنت کلاسیک در فلسفه، سوپزکتیویته را در تحول خود صورت یافته است و نه در ریخت‌شناسی موجودات منفرد. «تعادل طبیعت» که به مثابه یک فرایند فعال و همواره روبه‌رشد پیچیده تصور شده است می‌تواند چیزی بیش از هیئت‌شوری‌ای باشد که زیست برای بقاء و ثباتش پیش‌فرض می‌گیرد. تعادل را می‌توان بسان هیئت‌شوری‌ای نیز نگریست که سازماندهی‌اش درون یک کل یکپارچه نمایانگر سطوح متغیر ذهن‌باوری است، یعنی سوپزکتیویته‌ای که ما تنها وقتی به آن پاسخ خواهیم داد که مراکز حواس‌مان از موانع و قراردادهای ابزارگراییانه رها باشد.



تصویر ما از علم چندان از تفسیرمان از عقل دور نیست. علم، که همچون کاربست روش‌شناختی عقل به جهان انضمامی نگریسته شده است، دستاوردش نام ناستوده‌ای بوده است که از ابزار‌گرایی و تکنیک، طی دهه‌های پیش، عایدش شده است. دعاوی گزاره‌گویانه علم به‌منزله یک راهبرد مشاهده، آزمایش و تعمیم داده‌ها به قوانین طبیعی «لایتغیر»_ اظهارات خودنمایانه‌اش مبنی بر عینیت [ابژکتیویته] و جهان‌شمولیت فکری_ علم را در معرض اتهام تکبر ناهمدلانه در قبال عواطف، اخلاق و بحران فزاینده در شرایط بشری قرار داده است. علم که یک وقتی مُنادی عصر روشنگری در همه سپهرهای معرفت بود، اکنون به‌نحو فزاینده‌ای یک نظام مطلقاً ابزاری مهار و کنترل قلمداد می‌شود. کاربرد علم به‌مثابه یک ابزار دخل و تصرف و دست‌ورزی اجتماعی و نقشش در محدود کردن آزادی انسان، اینک در همه جزئیات با استفاده از علم به‌منزله یک ابزار برای دخل و تصرف و دست‌ورزی در طبیعت تناظر یافته است. اکنون اکثر کشفیات در فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی توسط کارشناسانی که یک‌وقتی هوادار پُراشتیاق علم بودند به‌دیده تردید نگریسته شده است، همچنانکه از کشمکش‌ها پیرامون توان هسته‌ای و دی‌ان‌ای نو ترکیب^۱ به‌روشنی پیداست. بنابراین علم دیگر از آن آوازه سابقش به‌مثابه یک ابزار «کسب معرفت» و یک ابزار کسب Wissen-schaft [دانش] (اگر بخواهیم از زبان عصر روشنگری آلمانی بهره ببریم)_ یا آنچه ماکس شلر در زمانه‌ای بعدتر و افسون‌زدایی‌شده Herrschaftswissen [دانش سلطه] نامیده است_ برخوردار نیست، بلکه مشهور به این است که یک ابزار استیلاست. علم در واقع به یک تکنیک سرد، ناهمدلانه و دارای بنیاد متافیزیکی تبدیل شده است که به‌نحوی امپریالیستی به ورای قلمروی محدودش به‌منزله

یک شکل کسب معرفت بسط یافته است تا مدعی کل قلمروی خود معرفت بشود.

بنابراین ما با پارادوکسی مواجه هستیم که علم، یعنی ابزار گریزناپذیر برای بهزیستی بشر، اکنون ابزاری است برای تباهی کارکردهای اومانیستی سنتی‌اش. بی‌طرفی اخلاقی فیزیکی‌دان هسته‌ای، شیمی‌دان تغذیه و باکتری‌شناس شاغل در توسعه پاتوزن‌های مهلک برای اهداف نظامی، نماد بهت‌آور «علم لجام‌گسیخته» است که با جزئیاتی حتی رعب‌آورتر با تصویر «تکنیک لجام‌گسیخته» قابل مقایسه است. مناقشات پُر حرارت بر سر خطرات توان هسته‌ای و دی‌ان‌ای نو ترکیب شواهدی هستند دال بر اینکه علم کاملاً درگیر مباحثی شده است که با دعاوی‌اش نه فقط از حیث توان تکنیکی، بلکه از حیث بلوغ اخلاقی نیز سروکار دارد. علم، همچون عقل و تکنیک، واجد یک تاریخ است، و اگر فراتر از تعریف ابزاری‌اش به نحوی موسع تصور شود، علم را می‌توان همان تاریخ مذکور قلمداد کرد. آنچه ما بی‌دغدغه «علم یونانی» می‌نامیم عمدتاً فلسفه طبیعی‌ای بوده است که به عقل تعمق‌گَر توان درک جهان طبیعی را اعطا کرده است. فهم طبیعت و انسجام‌بخشی به آن، فعالیت ذهن ژرف‌اندیش بوده است و نه صرفاً فعالیت تکنیک آزمایشی. پیکره قابل توجهی از نوشته‌های افلاطون و ارسطو در باب جهان طبیعی، اگر از این چارچوب عقلانی نگریسته شوند، در شرح خود از جهان طبیعی «خطا» نکرده‌اند. ما درون این پیکره عظیم فلسفه طبیعی بینش‌ها و وسعتی را در فهم و درک می‌یابیم که علوم فیزیکی و زیستی کوششی برای احیایش نکرده‌اند.^۱ تأکیدات

۱. در بخش نخستین این قرن، با افول اعتقاد به مکانیسم و ظهور نسبیت، ادبیات وسیعی در خصوص این موضوعات پدید آمد. گذشته از آثار پیش‌تاز متفکران انتهای قرن نوزدهم، می‌توان آثار زیر را مدنظر قرار داد: تاثیر علم و جهان مدرن وایتهد، دیدگاه مجمل ایده‌های طبیعت کالینگوود، مباحث برآمده از ساختار انقلابات علمی کوهن، مسائل حیات برتالنفی، تکامل طبیعت انسان هریک و خاصه اثر ستودنی هانس یوناس، پدیده حیات، که شاید تنها اثری

متنوع آنها بر جوهر، صورت و بالیدن_ آنچه معمولاً یک سوگیری «کیفی» توصیف شده است، متمایز از سوگیری «کمی» علم مدرن_ دامنه‌ای از اندیشه‌ها را نشان می‌دهد که از تأکیدات سنتی بر ماده و حرکت وسیع‌تر و دست‌کم ارگانیک‌تر هستند. سنت کلاسیک بر فعالیت، سازماندهی و حرکت تأکید دارد؛ سنت عصر روشنگری بر انفعال ماده، ویژگی‌های تصادفی و حرکت مکانیکی تأکید دارد. اینکه سنت عصر روشنگری به‌آهستگی به سنت کلاسیک گردن نهاده است_ تحولی که حاصل نیروی قهری یک معنای روبه‌رشد از تاریخت طبیعت، کیفیات بافتاری و اهمیت صورت بود_ به یک فهم روشن از تفاوت‌هایی که آنها را از هم جدا کرده و نحوه‌ای که آنها در یک پیوستگی تاریخی سهیم‌اند نینجامده است_ پیوستگی‌ای که می‌تواند موجب یکپارچگی آنها شود بی‌آنکه هیچ‌کدام از خصایص هویتی آنها از دست برود.

اگر اشکال کلاسیک، مکانیستی، تکاملی و نسبی‌گرایانه علم را «مکمل» بنامیم ممکن است از یک مطلب مهم غافل شویم. اشکال یادشده نه متمم یکدیگرند و نه «مرحله‌ها»یی‌اند در معرفت فزاینده بشر در خصوص طبیعت، همان معرفتی که در علم مدرن احتمالاً به حد اعلای خود نائل شده است. این گونه از اندیشیدن درباره تاریخ علم همچنان متداول است و در ترفیع هر چیز مدرن بی‌پرواست و گویا از تأمل و «الهیات» نیز فارغ است. به‌واقع، این اشکال مختلف علم دربردارنده سطوح مختلف تحول طبیعی‌اند و گستره فهم ادعاشده‌شان با هم اختلاف دارد. آنها صرفاً «پارادایم»های متفاوت، چنانکه توماس کوهن استدلال کرده است، نیستند که از اساس جایگزین همدیگر شوند. این فرض که «علم»ی وجود دارد که، طبق آن، سنت کلاسیک عمدتاً «خطاآلود» است، سنت رنسانس نسبتاً «صحيح» است و سنت مدرن از همه پیشینیانش «صادق»تر است، همان فرض است که طبیعت از لباسی واحد بی‌بهره است

و تفاوت فقط در اشکال دوخت و دوز است. از قضای روزگار است که آراء کوهن‌چندان شدیداً از سوی منتقدانی که تاریخ علم را به منزله جایگزینی یک «پارادایم» علمی رایج توسط پارادایمی دیگر منکرند، مورد هجمه قرار نگرفته است. بلکه او صریحاً به سبب گرایشش به این دیدگاه که منطق «انقلاب‌های علمی» تحت هدایت «تکنیک‌های اقلان» است و نه برهان‌ها، تحت هدایت عوامل روان‌شناختی و اجتماعی است و نه آزمودن مطالعات عینی واقعیت، با انتقاد مواجه شده است.

اگر کوشش‌های کوهن برای پس‌گرفتن نتایج چالش‌برانگیزش در خصوص ساختار خود جامعه علمی را نادیده بینگاریم، آنچه در خصوص دیدگاه‌های او راجع به انقلاب‌های پارادایمی در علم برجستگی دارد طریقه‌ای است که این انقلابات با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند. من در اینجا بیشتر از عقیده رایج علم‌زدگی سخن گفتم تا از کوهن، عقیده‌ای که تمایل دارد بر تفاوت‌های روش‌شناختی میان فلسفه طبیعی کلاسیک و علم مدرن تأکید کند. تصور عامی که علم مدرن در راه منحصربفردش در پیش گرفت، آنگاه که آگاهانه برنامه فرانسویس بیکن برای مشاهده تجربی کنترل‌شده و تأیید تجربی را اتخاذ کرد، یک افسانه پیش‌پاافتاده است که تعارضات فکری در دوره بیکن را دقیق‌تر از تفاوت‌های اصیل میان تصورات کلاسیک و رنسانسی از طبیعت انعکاس می‌داد. فیلسوفان طبیعی کلاسیک قرن‌ها با برنامه مشاهده و آزمایش بیکن کار کرده‌اند، بدون اینکه لزوماً به تنسيق آن پرداخته باشند. شاید بیان مناسب‌تر این باشد که بیکن با آن «تجدید بنای سترگش» کار کردی به علم بخشید که نظریه کلاسیک هرگز آن را به‌طور کامل قبول نداشت: بازیابی سلطه انسان بر جهان طبیعی، دیدگاهی که با سوگیری ژرف‌نگرانه مدرسیون (به‌واقع مدرسیون مسیحی) در قبال طبیعت سر ستیز داشت.

اما این تصور که سنت کلاسیک، همچون سنت قرون وسطایی،

اکیدا ژرف‌نگرانه است و سنت مدرن قویا عملی است، حتی در اینجا هم گمراه‌کننده است. ایده‌استیلا از همان آغاز «تمدن» یک عمل مُدام به‌شکل استیلائی بشری به‌شکل انسانیتی که توسط حاکمان «منابع طبیعی» یا «ابزار تولید» انگاشته شده است بوده است. تجدید بنای سترگ بیکن برای هزاران سال یک واقعیت عملی بوده است، نه فقط در کوشش‌های جامعه طبقاتی برای منقاد کردن طبیعت به هدف مهار آن، بلکه برای منقاد کردن خود انسانیت. معبد این واقعیت عملی آزمایشگاه اتوپییایی بیکن، یعنی خانه سالومون^۱، نبود، بلکه دولت بود با دیوان‌سالاری‌هایش، ارتش‌هایش و تازیانه‌های سرکارگرانش. ما در قبال تاریخ حقیقی «روش علمی» دچار یک بی‌انصافی ناگوار شده‌ایم، وقتی که فراموش کردیم پیش از اینکه علم آزمایشگاه‌هایش را برای مهار طبیعت بنا کند، دولت کاخ‌ها و قلعه‌هایش را برای مهار انسان بنیان افکنده بود. تجدید بنای سترگ از استیلائی انسان بر انسان الهام گرفته بود، پیش از اینکه استیلا بر طبیعت را در محور کارکردها و آرمان‌هایش قرار بدهد.^۲

1. the House of Salomon

۲. در اینجا هورکهایمر و آدورنو (و به‌طور کلی مکتب فرانکفورت) با نسبت‌دادن استیلا به ظهور خود عقل لطمه فراوانی به ما وارد آورده‌اند. نحوه‌ای که هورکهایمر این استدلال را پرورانده بسیار آموزنده است و تفاوت‌های بنیادین میان راهبرد نظری او و راهبرد مطرح‌شده در این کتاب را آشکار خواهد کرد. هورکهایمر می‌گوید: «اگر ما باید از یک عقل مبتلا به بیماری سخن بگوئیم، این بیماری نباید همچون یک عقل دچار حادثه شده در یک مقطع تاریخی فهم شود، بلکه بیماری را باید امری غیرقابل‌انفکاک از سرشت عقل در تمدن، آنطور که تاکنون ما آن را شناخته‌ایم، قلمداد کرد. بیماری عقل این است که عقل از اشتیاق بشر به استیلا بر طبیعت زاده شده است و «بهبودی» اش وابسته به طرز نگاه به سرشت بیماری اصلی است و نه به علاج غلامیم پسین. نقد راستین به عقل بالضروره از لایه‌های عمیق تمدن پرده برمی‌دارد و در بدو تاریخ کاوش می‌کند. از آن زمان که عقل ابزار شده برای استیلائی انسان بر انسان و بر طبیعت فرانسائی—یعنی از همان آغازش در نیتش برای انکشاف

بنیادی‌ترین تفاوت میان فلسفه طبیعی کلاسیک و علم مدرن در برداشت‌های از-اساس-متفاوت از علیت نهفته است. این موضوعی حقیقتاً هستی‌شناختی و نه زیاده‌گویی‌های خودنمایانه درباره «روش‌شناسی» است که معرفت خودش را از امور تکنیکی صرف منفک می‌کند و مسئله مهم ربط و نسبت وسیله و هدف را وضوح می‌بخشد، مسئله‌ای که برای هر نقدی به عقل ابزاری و تکنیک اقتدارگرایانه جنبه حیاتی دارد. در نزد ارسطو، که هرگز از مشاهده‌گری زیرک بودن، تعمیم‌دهنده‌ای خبره بودن و آزمایشگری متعهد بودن (همچون ارشمیدس که در پی او آمد) دست نکشید، علیت طبیعی با حرکت مکانیکی پایان نمی‌یافت. علیت شامل

حقیقت ناکارآمد شده است. این ناکارآمدی ناشی از این واقعیت است که عقل طبیعت را به یک ابژه صرف تبدیل کرده است و نتوانسته ردّ خویش را در چنین ابژه‌سازی‌ای در مفاهیم ماده و اشیاء که کمتر از مفاهیم خدایان و روح نیست، کشف کند. شاید بتوان گفت که جنون جمعی‌ای که امروزه گسترده شده است، از اردوگاه‌های کار اجباری تا به‌ظاهر بی‌ضررترین واکنش‌های فرهنگی جمعی، در شیء‌انگاری‌های نخستین و در نخستین تعمق‌های حسابگرانه جهان به‌مثابه یک غنیمت، در نطفه بوده است. نگاه کنید به ماکس هورکه‌ایمر، خسوف عقل (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۷)، صفحه ۱۷۶.

اگر بحث ما راجع به جامعه ارگانیک درست باشد، این سخن هورکه‌ایمر یک افترا به جانمندانگاری کهن و شکارگری است. اما مهم‌تر از آن، این تصویر شبه-مارکسی از پروژه انسانی فتح طبیعت بد آغاز شده است؛ این طبیعت نبود که نخستین ابژه استیلا بود، بلکه خود انسانیت بود. خاصه جوانان و زنان. به‌واقع، شیء‌انگاری پدیده‌ها توسط عقل عمدتاً بر استیلا «انسان بر انسان» تمرکز داشت، مدت‌ها پیش از آن که «بت‌وارگی طبیعت» در برابر فلسفه و علم سکولار سر تعظیم فرود آورد. مارکوزه با پیش‌نهادن «علم نوین» که در پیرامون «چیرگی»‌ای ساختار یافته بود که رهایی‌بخش بود و نه «سرکوبگر» و یا بر مدار طبیعتی می‌گشت که «همواره ابژه‌ای می‌ماند متقابل با یک سوژه در حال تحول» به‌هیچ‌وجه نتوانست خطاهای همکارانش را رفع کند. آنجا که هورکه‌ایمر به‌سبب سازگاری‌اش هرگز خطا نکرد، ملاحظاتی مارکوزه آکنده از چنین تناقضاتی بود.

خودِ ماده، قابلیت دریافت صورت، عامل صورت‌بخش و پیشرفته‌ترین صورتی است که یک پدیده می‌تواند به‌سوی آن تحول یابد. به‌واقع برداشت او از علیت ناظر به فعلیت است. برداشت او مفروض گرفته است که یک پدیده به‌سوی فعلیت‌بخشی تمام قابلیت‌هایش برای نیل به والاترین صورت مخصوص به خود «جلب می‌شود» تا از درون و برون ذات به‌سوی خود-تحقق‌بخشی صوری همهٔ قابلیت‌هایش تحول یابد.

پس علیت در نزد ارسطو صرفاً حرکتی نیست که متضمن تغییر مکان باشد. همچون تغییر مکان ایجادشده به‌واسطهٔ برخورد یک توپ بیلیارد با توپی دیگر. گرچه علیت مسلماً می‌تواند مکانیکی باشد، اما به‌نحوی معنادارتر و مهم‌تر امری بالنده است. علیت را باید بیش از یک فرایند مشکک، به‌مثابهٔ یک فرایند در حال ظهور خود-تحقق‌گر دید، و نه یک سلسله تغییر مکان‌های فیزیکی. بنابراین ماده که همواره واجد درجاتی متغیّر از صورت است در نهان واجد قوه است به‌واقع ماده آکنده از کوششی است به‌جهت بسط‌دادن قابلیتش برای صورتی عظیم‌تر. پس ماده به‌مثابهٔ «علت مادی» وارد تصور ارسطویی علیت می‌شود. صورتی که در ماده نهان است و برای تحقق کاملش در تقلاست «علت صوری» است. نیروهای درون و بیرون ذات که به تحول شکل می‌دهند در اینجا، در این مورد آخری، ارسطو به عامل‌های خارجی اشاره می‌کند، همچون مجسمه‌سازی که به اسب برنزی شکل می‌دهد «علت فاعلی» هستند. و سرانجام، صورتی که همهٔ این جنبه‌های علیت منظور شده‌اند تا آن را به فعلیت درآورند، نمایانگر «علت غایی» است.

علیت ارسطویی در حقیقت فقط بالنده نیست، بلکه جهت‌مند و هدف‌مند نیز هست. علیت ارسطویی «غایی» نیز نامیده شده است، از آن رو که صورت نهایی‌ای که ماده در جهت آن می‌کوشد، از بدو تحول در ماده نهان است. لیکن این واژه یادآور مفاهیم یک

مقصد از-پیش-تعیین‌شده و لایتغیر نیز هست_ مفهومی که ارسطو جهد فراوان کرد تا از آن دوری کند. در کتاب تعبیرات [العباره] او محتاطانه یادآور می‌شود که:

نمی‌توان بی‌قیدوشرط گفت که همه وجود و لاوجود حاصلِ ضرورت‌اند. زیرا تفاوت هست میان گفتن اینکه آن چیزی که هست، در آن هنگام که هست، باید باشد و صرف گفتن اینکه هر چه هست باید باشد، و مشابهت در مواردی که نیست نباید باشد. در مورد دو قضیه متناقض نیز این نکته صادق است. هر چیزی یا باید باشد یا نباشد، چه در زمان حال و چه در زمان آینده، اما هیچگاه ممکن نیست که به‌نحو قطعی مشخص کرد و بیان کرد که کدام یک از این بدیل‌ها باید بالضروره اتفاق بیفتند.

آنچه سرشت «بُعد غایی» علیت ارسطویی را شرح می‌دهد این است که این بُعد واجد معناست و نه واجد از-پیش-تعیین‌شوندگی. علیت متمایل است به حصول کلیت، تحقق و کمال همه قابلیت‌ها برای صورتی که در سطوح مختلف تحول در جوهر نهان است. این درک از معنا از طریق اخلاق رواج پیدا کرده است: «در همه امور، چنانکه ما تصدیق می‌کنیم، طبیعت همواره در جدّ و جهد برای «بهتر» است». در اینجا واژه جدّ و جهد نیازمند تأکید است، زیرا ارسطو به‌ندرت اندیشه، به‌معنای مغزی این واژه، را به طبیعت نسبت می‌دهد؛ بلکه طبیعت یک اویکوس^۱، یک منزل نیک، است و «همچون هر منزل‌دار نیکی، عادت ندارد هر آنچه را که ممکن است سودمند از کار درآید دور بیفکند». بر میزانی که این بینش درخشان، که این چنین با فلسفه کلی ارسطو یکپارچگی دارد، توسط بوم‌شناسی و دیرینه‌شناسی تأیید شده است، ندرتاً تأکید وافر شده است.

مفهوم هگلی دیالکتیک (واژه‌ای که این روزها به‌نحوی فاحش مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد)، در درون چارچوب علیت ارسطویی، با سوگیری علی ارسطو کمابیش هم‌نوایی دارد. همچون ارسطو، هدف کلی هگل درک مفهوم کلیت است و نه یک «سنتز» درست‌نما که از دگرگونی تَزْ درون آن‌تی‌تزش شکل می‌گیرد. یک چنین فرمول روش‌شناختی‌ای نه فقط آن را از هر محتوای ارگانیک محروم می‌کند، بلکه دیالکتیک را به یک روش فرومی‌کاهد یک تکنیک ابزاری در سنت والای راست‌کیشی مارکسیستی و نه یک علیت هستی‌شناختی. همچنانکه هگل در یکی از نافذترین شرح‌ها بر دیالکتیک می‌گوید،

آن چیزی که ضمنی است چون پا به عرصه وجود می‌گذارد، به تغییر سپرده می‌شود، اما همان که بوده باقی می‌ماند، زیرا کل فرایند تحت استیلای آن است. گیاه، برای مثال، خودش را در تغییری نامعین مفقود نمی‌کند. از بذر بسیاری پدید می‌آیند، حال آنکه در ابتدا هیچ چیزی قابل رویت نبود؛ اما کل آنچه به بار آمده اگر چنین نیست که بالیده درون خود بذر پنهان و به‌نحو ایدئالی مشتمل بوده است. اصل حاکم بر این برون‌فکندن به‌سوی وجود این است که بذر نمی‌تواند صرفاً ضمنی باقی بماند، بلکه به‌طرف بالیدن سوق داده می‌شود، زیرا بذر تناقض ضمنی بودن و درعین حال تمایل‌نداشتن به ضمنی‌بودن را پیش می‌نهد. اما این شدن بدون خویشتن هدفی دارد؛ فرجام بذر کاملاً حاصل شده است و مقصد پیش‌تر متعین‌شده‌اش میوه یا تولید بذر است که موجب بازگشتن به شرایط اولیه است.

از نگاه هگل، ذهن این تحول را پیش‌تر می‌برد، و به‌جای اینکه دوباره به صورت بذری خودش بازگردد به سمت تحقق کامل «آمدن به سوی خویشتن» پیش می‌رود.^۱

۱. این نقل‌قول نمی‌تواند به خواننده‌ای که فلسفه ارسطو را می‌داند کمکی کند، بلکه صرفاً یادآور می‌شود که هگل به چه میزان از این متفکر یونانی

آنچه برای هر دوی ارسطو و هگل بسیار جنبه حیاتی دارد مفهوم مشترک «علیت غایی» در نزد آنها، تعهدشان به کلیت و معنا در پدیده‌هاست. بیش از هر جنبه دیگری در اندیشه‌های ارسطو، این جنبه به میدان نبرد تمام‌عیار میان علم و الهیات مدرسین تبدیل شد؛ به‌واقع به همان میزانی که مکانیک‌گرایی به «پارادایم» رایج علم عصر رنسانس و روشنگری مبدل شد، مفهوم «علت غایی» نیز به سنگ چاقو تیزکنی‌ای تبدیل شد که علم چاقوی جراحی «ابژکتیو»^۱ش، بی‌طرفی علمی‌اش و ردّ کلی ارزش‌ها در ابزار علمی‌اش را با آن تیز کرد. دلالت‌داشتن بر جهت‌مندی علی‌نشان‌های الهیات بود. فلسفه مدرس فلسفه طبیعی ارسطو و علیتی را که مکانیک‌گرایان عصر رنسانس آن را بیش از یک نظام دفاعیات دینی در مذهب کاتولیک نمی‌دانستند، تماما مسیحی کردند؛ حتی بینش‌ها نیز در خصوص «مکانیک اجتماعی» به نقد علت غایی ارسطویی تغییر مسیر داد. مسلما این نزاع چاره‌ناپذیر بود و اندیشه خود ارسطو را از چنگ مفتشان کلیسا رها کنید. اما مخالفت و تعقیب (در این ستیز، در مقام شهدای علم، برونو و سروتوس^۱ به چوبه دار سپرده شدند و گاليله به حبس) به ردّ مبالغه‌آمیز کل مشرب ارگانیک منتهی شد. به‌واقع به یک دوگانه‌انگاری دکارتی سرسخت میان سوپژکتیویته «واجد روح» که انحصارا محدود به انسان بود و یک دیدگاه مکانیکی و کمی مطلق در باب طبیعت فیزیکی.

اما پیروزی در این نبرد بدون یک جریمه سنگین حاصل نشد. انسانیت برای رها کردن ذهنش از بند دین خویش را به دست قوای علم اسیر کرد. ارگانون نو‌جانشین ارگانون قدیم شد. آرمان بیکنی بازبابی استیلای بشر بر طبیعت، انسانیت را از لوٹ «گناه جلی»

وام کرده است. این قطعه شامل مفاهیم ارسطویی جوهر (اوسیا)، فقدان، علیت و غایت‌شناسی^۲ که در نزد ارسطو صرفا عبارت از این دکترین است که هر چیزی مقصد ویژه خویش را دارد و باید از منظر فهم صورت ویژه خودش مورد مطالعه قرار گیرد است.

پاک نکرد و وفور باغ عدن را برای وی احیا نکرد. علم دستانش را به دستان تکنیک سپرد تا با محبوس کردن آدمی در جهان ظلمانی و اسطوره‌آلودی که یک وقتی به لحاظ ایدئولوژی با آن مخالف بود، سلطهٔ انسان بر انسان را تقویت کند. خود علم اینک به یک الهیات مبدل گشته بود. انسانیت با آغاز سدهٔ نوزدهم به‌طور فزاینده‌ای ابزارزده، عینیت‌زده و اقتصادزده شد_ حتی بیش از همان طبیعت مهارشده‌ای که تجدید بنای سترگ بیکنی قصد آفرینشش را داشت. عقلانی‌سازی با علم تلفیق شده بود تا تکنوکراسی‌ای را خلق کند که اینک خود انسانیت را تهدید به خلع سوئزکتیویته می‌کرد، سوئزکتیویته‌ای که روشننگری قصد داشت با آن جهان را منور کند.



جهت‌گیری‌های فلسفی‌ای که در جریان «انقلاب‌های فکری» یک «پارادایم» را جانشین دیگری می‌کنند یک گسست جدی را در پیوستگی، یکپارچگی و کلیت قلمروی معرفت ایجاد می‌کنند. آنها بوم‌شناسی و تاریخ خود معرفت را مختل می‌کنند_ در نظریه‌های علمی به همان اندازهٔ نظریهٔ اجتماعی. ما غنای عظیم سنت‌های پُرشور را با قراردادن یک پروژهٔ هابزی «علوم اجتماعی» به‌جای یک پروژهٔ ارسطویی اخلاق اجتماعی (مقصود این نیست که اخلاق ارسطویی «زفیعی‌ترین» نقطه‌ای را که ما امید داریم در نظریهٔ اجتماعی کسب کنیم در اختیارمان قرار بدهد) از دست داده‌ایم. تاثیر فراگیر مسیحیت بر جهان اروپایی، که در زمان‌های متأخرتر توسط مارکسیسم ادامه یافت، پیکرهٔ بارزش آرمان‌ها و بینش‌های اجتماعی را به خاک سپرد. زمانهٔ ما یادآور فقدان امیدهای پُرشور لیبرتارینی‌ای است که توسط گروه‌های رادیکال در انقلاب‌های انگلیسی، آمریکایی و فرانسوی پرورانده شده بود، همهٔ آنها توسط

«انقلاب‌های» لنینیستی قرن حاضر فرونشاندند شده‌اند یا (به تعبیر ناخوشایند تروتسکی) به «زباله‌دان تاریخ» افکنده شدند. اما زمانه ما یادآور غنای اندیشه‌های اتویایی‌ای نیز هست که مارکس آنها را در ربود پیش از آنکه افسانه «سوسیالیسم علمی» را جایگزین‌شان کند. سوسیالیسم، همچون مسیحیت پیش از خود، تعصب جزم‌اندیشانه‌ای را پروراندند بود که امکان‌های نوین بی‌شمار را نه فقط برای کنش آدمی بلکه برای اندیشه و خیال آدمی مسدود کرده بود. علم، گرچه در هجمه به کژآیینانش سرسختی کمتری داشته است، اما همان درجه از تعصب را در دعاوی فکری‌اش بروز داده است. مقابله با پیش‌فرض‌های متافیزیکی و غالباً عرفانی علم که در یک ماده «منفعل» غریب و یک مفهوم فیزیکی حرکت ریشه دارد، قراردادان خویش در معرض اتهامات متافیزیک و عرفان و تعدی فکری‌ای است که علم خودش زمانی، به دست مفتشان الهیاتی، دچارش بود.

گرایش قوی‌ای درون «پارادایم‌ها» علمی نوین وجود دارد که اشکال مختلف «طبایع» مختلف_غیرارگانیک و ارگانیک، جنبشی و بالنده، تصادفی و معنادار را ذاتاً خصم یکدیگر می‌بیند و نه همچون طبایع متفاوت از حیث قلمرو، سطوح بالندگی و مولفه‌های یک کل بزرگتر. تنها در این اواخر، ما از یک تقلیل‌گرایی مکانیک‌گرایانه که همه پدیده‌های طبیعت را به یک «پارادایم» مبتنی بر فیزیک ریاضی فرومی‌کاست رهایی یافتیم. بازار گرمی وسیع «وحدت علوم» که نظریه‌پردازان قرن اخیر در دوران اوج پیروزمندانۀ تصویر نیوتنی از جهان آن را پیش نهاده بودند، چیزی بیش از یک کابوس فکری نبود_ کابوس «یکی بودن» و نه «وحدت علوم» که نظریه‌پردازان قرن اخیر در طی دوران منسوخ‌ترین عرفانی که اندیشه غربی تاکنون به آن نائل شده است، آن را پیش نهادند. هیچ چیزی نمی‌تواند بیش از علیتی که به یک جهان مبتنی بر جنبش نیروهای تعاملگر از دور و حرکت تقلیل داده شده است_ حرکتی که (برای تبیین پیوندهای شیمیایی) چیزی جز همبستگی آرایش میان اتم‌ها را ارائه نکرده است_ به‌واسطه مفاهیم عرفانی و متافیزیکی مکدر گردد.

در زمانهٔ لاپلاس، طبیعت بسان یک تودهٔ جنبشی متشکل از «اتم‌های» غیرقابل تقلیل، همانند یک بانک ویکتوریایی پُرصلابت، که جهان از آن ساخته شده بود، نگریسته می‌شد. مفهوم اتم‌ها به‌مثابهٔ «سنگ بنای» جهان به‌معنای واقعی کلمه اختیار شده بود و حتی خدا کمتر «خالق» یا پدر جهان قلمداد شود، بلکه بیشتر چونان یک معمار نگریسته می‌شد. این تصویر طبیعتی منفعل را نمایان می‌کرد که توسط نیروهای درون‌ذاتی و غالباً تصادفی شکل یافته بود-نیروهایی که طبقات حاکم ذیصلاح می‌توانستند در آنها بنا به منافعشان و بر اساس علمی که یک وقتی علم اسرار یک طبیعت رازآلود و مرموز را «گشوده بود» دخل و تصرف کنند. علت فاعلی، که از خاستگاه اخلاقی بزرگتر علیت ارسطویی کنار گذاشته شده بود، اینک چونان تنها توصیف پدیده‌های طبیعی در برهم‌کنش‌های جنبشی نگریسته می‌شد. تصویر طبیعت به‌مثابهٔ یک «کارگاه ساختمانی»، که حتی بلوخ نیز آن را وام گرفته است، زبان ویژهٔ تکنولوژی یک خود را خلق کرده است. واژگانی همچون «سنگ بنا»، «ملاط»، «سیمان»، که همچنان در در علم فیزیک رایج‌اند، جانشین انگاره‌های «عشق»، «نفرت»، «عدالت»، «بی‌عدالتی»، «فعلیت» و «جنبش» در فلسفهٔ کلاسیک شده‌اند، انگاره‌هایی که با همهٔ کیفیات انسان‌وارشان نه فقط به طبیعتی رازآلود یا حتی اخلاقی دلالت داشتند، بلکه از طبیعتی پُرشور نیز حکایت داشتند. آنچه از گذشته برای تبیین راز نهایی کنش از دور نیونتی و واقعیات دشواری‌زای در خصوص جاذبه باقی مانده بود واژه‌های «جاذبه» و «دافعه» بودند که هنوز هم در الکترومغناطیس به حیات خود ادامه می‌دهند.

تبیین اینکه چگونه این زبان ویژهٔ تکنولوژی یک و تصویری که منعکس ساخته بود در یک جامعهٔ بازار صنعتی در خدمت منافع استیلا قرار گرفت، کار دشواری است. زیرا که این زبان ویژه صرفاً زبانی فلسفی نیست، بلکه سرشتی به‌شدت اجتماعی دارد، همچنانکه زبان نظریهٔ سیستم‌ها امروزه با گسترش یافتن واژگانش

همچون «ورودی»، «خروجی» و «بازخورد» به درون گفتمان روزمره پژواکی از-شرکتی‌سازی^۱ زیست روزمره و فروکاستش به یک «نمودار جریان عملیات»^۲ است. همه پدیده‌ها را برساخته یک «ماده» همگن، بی‌جان، منفعل و انعطاف‌پذیر پنداشتن، قراردادن خود انسانیت در مدار همه این کیفیات است. تن، کمتر از سنگ و فولاد، مادی نیست، ماده‌ای که به‌طور تصادفی ساختار یک توده ساخته‌وپرداخته‌تر از همان مادهٔ تقلیل‌ناپذیر را یافته بود. حتی اندیشه مرتبهٔ والای خود را از دست داده بود، و به‌مثابهٔ «جریان»ی تصور می‌شد که مادهٔ مترشحهٔ مغز و دستگاه عصبی را شکل می‌داد. تصور در خصوص کار، به‌منزلهٔ انرژی صرف، این بود که نه فقط در اقتصاد سیاسی، بلکه در «اقتصاد طبیعت»، نیز ریشه دارد. این تصور پیوندی مستقیم میان نقد رادیکال پرورانده‌شده توسط مارکس و راهبردهای سازگاردهندهٔ صورت‌بندی‌شده در داروین‌سیم اجتماعی در دورانی بعدتر را گشود. آرمان روشنگری بازآموزی انسان بر اساس معیار عقل، به‌معنای تعلیم بر اساس معیارهای عملکردِ کارا تفسیر شد.

علم، که در چارچوب تاریخی نگریسته می‌شود که سرسختانه گذشته‌اش را به‌واسطهٔ جانشینی بنیادین «پارادایم‌ها» دور می‌افکند، به‌تنهایی همچنان در جهان پابرجاست، زیرا که این جانشینی پارادایم‌ها را منفک از طبیعت پیش می‌برد. علم که خویش را از پیشینیانش، که یک وقتی خودشان را مخاطب سطوح نوظهور مختلف تاریخ طبیعی قرار می‌دادند، محروم کرده است، اینک فاقد پیوستگی‌ای است که این سطوح را به‌طرز معناداری به هم ربط بدهد. علم فاقد درک از محدوده‌ای است که مشخص می‌کند که در راه‌های مختلف دانستن طبیعت چه چیزی معتبر است و چه چیزی معتبر نیست؛ علم فاقد آگاهی از صورت‌های نوین واقعیتی است

که در مرزهای «داده‌های محقق‌شده» پرسه می‌زد. خلاصه اینکه علم مدرن نه در رابطه با طبیعت، بلکه در رابطه با «پارادایم‌ها»ی خودش رشد یافته است. این مورد آخری پروژه‌ای فکری میان هم‌اوردی‌ها و همیاری‌های علمی است و نه پروژه‌ای که به‌نحوی اصیل با جهان طبیعی سروکار دارد.

در این مقطع تحول معرفت بشری، کشف دوباره طبیعت مهم‌تر از پروژه‌های پیش‌پاافته‌ای همچون «افسون‌زدگی دوباره جهان»^۱ است (عبارتی که تمایل به استحال در استعاره را دارد، وقتی که فاقد کالبد بینش اجتماعی و بسط و تفصیل طبیعت‌گرایانه است). اگر علم بناست که معمای غامض عقلانی‌سازی‌اش در جهان اجتماعی را حل کند، باید یاد بگیرد نیاز به خود-تفسیرگری را با بینش‌های عرضه‌شده توسط سطوح مختلف تحول طبیعی تعادل ببخشد. علم برای تغذیه کردن خویش باید به طبیعت روی آورد. علم باید عمیقا در خصوص پیش‌فرض‌هایی_جانبداری‌هایی_که مُدام وارد ساختارهای معرفت‌شناختی می‌شود محتاط باشد. باید در مباحث میان حامیان یک «پارادایم» و حامیان دیگر پارادایم‌ها یک درک تاریخی_هر طبیعی و هم فکری_دمید، به‌جای اینکه این مباحث بر جانشین کردن‌ها و طرد کردن‌های ایدئولوژیک سلسله‌وار مبتنی باشد. علم باید بی‌طرفانه از خودش پرسش‌هایی را بپرسد که توسط واقعیت طبیعی شکل گرفته‌اند، و نه به‌واسطه یک روشنفکری در-خود-محصور که تاریخ ایدئولوژیک خویش را از تاریخ جهان طبیعی منفک کرده است. پس علم باید با بازشناسی این مطلب که علم هم تاریخ خودش به‌مثابه یک کل_و نه یک مرحله یا مرحله‌ای دیگر از آن تاریخ_است و هم تاریخ طبیعی، بر ابهامات خویش فائق بیاید. بدین معنی نه ارسطو نه گالیله فی‌نفسه اشتباه نکرده‌اند، هر قدر هم که گالیله از ارسطو بیزار بوده باشد. آنها جنبه‌های مختلف واقعیات نمایان‌شده به خود را به‌واسطه طبیعت

و سطوح مختلف تحول طبیعی مورد مشاهده قرار دادند. در بنیاد هر پروژه‌های برای کشف دوباره طبیعت، انبوهه‌ای از پرسش‌های کلیدی قرار دارد. اگر وحدتی در طبیعت هست که باید کشف شود، این وحدت چه پیامی برای عرضه کردن دارد؟ معنای ذاتی این پیام چیست؟ اگر ما قرار است در طبیعت از معنا سخن بگوییم از «چرا»یی و نیز «چگونگی» پدیده‌های طبیعت چگونه ما باید اشکال مرحله‌ای علیت (خواه یونانی مآب یا مدرن باشد، برای مثال، یا یکی تدریجا به دیگری منتهی شود) را بپروانیم به نحوی که هیچ کدام را به طور کامل طرد نکنیم؟ و اگر ما بپذیریم که معنا وجود دارد، ما جهت‌مندی و غایت‌شناسی‌اش را چگونه باید تفسیر کنیم؟ آیا ما باید مانع این امکان شویم که مقصدها از ابتدا در آغازها نهان باشند، با سخن گفتن از غایت‌شناسی به نحوی که مقصد باید بالضرورة از آغازش به مثابه یک «علت غایی» از پیش تعیین شده ناشی شود؟ آیا ما می‌توانیم مفاهیم مضیق و آهنین غایت‌شناسی کینونی را انبساط بخشیم تا آن را به جای یک شکل جبرانکارانه از علیت، بیشتر همچون یک تحول مرحله‌ای، نوظهور و خلاقانه ببینیم؟

این پرسش‌ها، که برای پروانیدن یک اخلاق بوم‌شناسانه و یک علم دارای گرایش بوم‌شناسانه این چنین اهمیت دارد، نمی‌تواند در حالت جمود به شکلی که قرن‌ها مورد استفاده ایدئولوژی پردازان ناپرونده علمی بوده است بماند. ما دست کم باید حق آزادانه اندیشیدن به ایده‌ها و واقعیت را اعاده کنیم، بی آنکه زیر بار محدودیت‌های تحمیل شده به خویشتن‌مان از سوی ایدئولوژی پردازانی که صرفاً به خطاهای دیگران با خطاهای خویش پاسخ داده‌اند برویم. علم به‌واقع دیگر نباید کلیسا باشد. علم باید موانع کلیسای‌ای که آن را از هوای آزاد طبیعت جدا می‌کند از میان بردارد و بستانای را آباد کند که پیشرفت‌های فکری‌اش را رقم بزند.

تکنیک، یعنی مهارت‌ها و ابزارهای سوخت‌وساز انسان درون طبیعت،

دیگ‌گدازه‌های را پدید آورد که در آن مفاهیم مدرن عقل و علم بالفعل شکل گرفتند. در سپهر تولید («قلمروی ضرورت» به تعبیر مارکس) ابهامات آزادی با وضوح بی‌پیرایه‌ای نمایان شدند. در طی دوران صنعتی مدرن و حتی پیش‌تر، و در طی برخی دوران‌های پیشاصنعتی خاص، عقل نهایتاً به عقلانی‌سازی صرف تبدیل شد و علم از جستجوی معرفت به تکنیک و ابزارگرایی صرف دگرگونی یافت. پس نباید مایهٔ شگفتی باشد که تکنیک ابهامات آزادی را به برجسته‌ترین صورت خود نمایان کند. این تصور که تکنولوژی ذاتاً به لحاظ اخلاقی بی‌طرف است و چاقوی مشهوری است که هر دو طرفش می‌برد به‌منزلهٔ سلاح برای کشتن یا ابزار برای بریدن، بسته به کاربر یا جامعه‌ای که از آن استفاده می‌کند تا ظهور صنعت‌گرایی، یک دیدگاه دارای مقبولیت عام نبود. مسلماً چاقوها، همچون ابزارهای دیگر، می‌توانند از این منظر بی‌طرف به لحاظ اخلاقی دیده شوند. اما در بافتار بزرگ‌تر تکنیک خاصه ابزارها، ماشین‌ها، مهارت‌ها، اشکال کار و «منابع طبیعی» ابزار تولید ندرتاً فارغ از ارزش‌ها تلقی شده‌اند و آثار آنها نیز صرفاً منوط به نیات فردی یا اجتماعی نبوده است.

اگرچه ممکن است جوامع پیشاصنعتی میان تکنیک‌های لیبرترین و اقتدارگرا تمایزی قائل نشده باشند (تمایزی که احتمالاً خودش را به ذهن مدرن با تفوق عظیم تکنولوژی صنعتی به‌شدت تمرکز محور بر صنایع دستی سنتی تحمیل کرده باشد)، اما آنها آشکارا نسبت به ما از پیامدهای بوم‌شناختی تکنیک آگاه‌تر بوده‌اند. اگر استیون تولمن^۱ و جون گودفیلد^۲ ارزیابی صحیحی کرده باشند، اجتماعات پیشاصنعتی از زمان‌های دور در تاریخ میان «فنون طبیعی»^۳ و «صناعات مصنوعی»^۴ تمایز قائل بوده‌اند. تمایزی که

1. Stephen Toulmin

2. June Goodfield

3. Natural Arts

4. Artificial crafts

دورنماهای اخلاقی‌ای را ابراز داشته است که از اساس با دیدگاه ما در خصوص تحولات تکنولوژیک متفاوت بوده است. فنون طبیعی‌ای همچون مزرعه‌داری، کشاورزی و پزشکی آشکارا برای بقای بشر ضروری بودند و جایگاهشان در حفظ فرد و اجتماع اهمیت محوری داشته است. اما آنها فقط به دلایل عمل‌گرایانه «طبیعی» نبودند؛ موفقیت آنها در برآورده کردن نیازهای پایه‌ی انسانی مستلزم این بوده است که آنها به‌نحو ظریفی با «تغییرات طبیعی» هماهنگ بوده باشند. بینش صنعتگر صنایع انسانی را با طبیعت نه فقط در ماده‌ی طبیعی‌ای که اسکیموهای آنوپلیک برای صناعت سنگ صابون^۱ به آن نیاز داشتند، بلکه در فرایندهای طبیعی بزرگتری که موفقیت یک کار را تعیین می‌کرد درآمیخت.

تولمن و گودفیلد به‌واقع به یک تصویر جهانی اشاره دارند که شخصی که به «هنر طبیعی» اشتغال دارد در آن مستقر است بدین‌منظور که «[این فرایندهای طبیعی] را در جهتی مطلوب براند» و «از برخی قدرتهای طبیعی که قوی‌تر از آنی است که افراد صاحبش هستند» بهره‌برد «تا فجایی را که دامن‌گیر کشاورزی یا بهداشت شده است علاج کند». بنابراین همه‌ی کوشش‌ها بی‌ارزش می‌بودند، اگر که فرد از عمل در «زمان صحیح» همگام با «چرخه‌های طبیعی» عاجز بود. آیین‌ها جزئی از تولید شدند، به همان اندازه که تغییرات فصلی، دگرگونی‌های اقلیمی، خشکسالی و شکارگری، یا در خصوص پزشکی، شروع دوره‌ای برخی بیماری‌ها، بخشی از تولید بودند. انصاف حکم می‌کند که بگوییم این ادراکات بعید به‌ظاهر مفقودشده را ما امروزه با این آگاهی روبه‌رشدمان بازیافته‌ایم که کشت محصولات غذایی سالم و بهداشت مطلوب، هماهنگی زندگی و صناعات با چرخه‌های زیست‌شناختی‌ای را پیش‌فرض گرفته است که پرورنده‌ی حاصلخیزی خاک و بهزیستی جسمانی‌اند. برای مثال، هم مزرعه‌دار ارگانیک و هم فعال جدی

حوزه سلامت کل نگرانه خود را مقید می‌دانند که بینش‌هایی را پروراند که ورای خرد متعارف متخصصان زراعت و پزشکان است. برخی تصورات بسیار مهم اینکته تغذیه و سلامت صرفاً محصول مصنوع صنعت («گلوله‌های جادویی») نیستند که بتوانند با مهندسی پا به عرصه هستی بگذارند؛ اینکته فارماکوپه‌های^۱ مدرن ما برای کشاورزی و بهزیستی جسمانی نمی‌توانند به‌عنوان جایگزین زیست برساخته-به‌سیاق-«خردمندان» عمل کنند؛ اینکته خود زندگی یک «رسالت» است که بر تلفیق استثنائی‌ای از صناعت و طبیعت، همان که ما آن را «هنر» می‌نامیم، استوار است_ در یک تصور باستانی از صنعتی که «هماهنگ با چرخه‌های حاکم بر تغییرات طبیعی» است، ریشه دارد.

به‌خلافش، تولمن و گودفیلد گفته‌اند که «صناعات مصنوعی نقش کوچکتری در مقایسه با هنرهای طبیعی در زندگی آدمیان داشته‌اند.» «با وجود ابزارها و سلاح‌های سنگی و برخی سفالینه‌ها، و بدون فلز، آبگینه‌شیشه، یا عطر، زندگی در یک سطح ابتدایی قابل تحمل بود، حتی در یک زمستان انگلیسی.» این ملاحظات توضیح واضح‌تری است و تمایز میان «صناعات مصنوعی» و «فنون طبیعی» را به تمایزی عملی تبدیل می‌کنند. ما نباید جنبه‌های متافیزیکی‌ای را که ذاتاً میان این دو امر تمایز ایجاد می‌کند نادیده بینگاریم. صناعات اولیه‌ای همچون فلزگری، شیشه‌گری، رنگریزی و به‌مانند آن، چه مصنوعی بوده باشند چه نباشند،

وظیفهٔ مُحاکات از طبیعت و تولید محصولاتی را داشته‌اند که از بهترین مواد طبیعی قابل تمایز نبوده‌اند. نخستین اشیاء شیشه‌ای کشف‌شده مهره‌های مصری‌ای بودند که به‌عنوان زینت شخصی در سنگ‌های قیمتی مورد استفاده قرار می‌گرفتند؛ آنها حتی به «اخگرافشان» نیز شهره بودند. بنابراین شیشه‌گری با تولید جواهرات مصنوعی آغاز شد، و

چون طلا و جواهرات همواره کم عرضه می‌شدند، بشر به اندیشیدن به صناعات در پرتوی این موضوع ادامه داد. برای مثال، فلزگران اسکندریه آلیاژهای نقره و مسی را تولید می‌کردند که جلوه و خواص طلا را داشت؛ آنها به جهت نیل به این هدف یک قلمروی کلی از تکنیک‌ها را برای رسوب کردن یک رنگ طلائی بادوام روی یک آلیاژ نسبتاً ارزان ایجاد کردند. این تکنیک‌ها الزاماً دغل‌کارانه نبودند. آدم‌ها برای ظاهر پول می‌پرداختند و نه برای «وزان اتمی»، بنابراین صنعتگران و مشتریان به یک اندازه محق بودند تا از نتایج منفعت ببرند.

پس «طبیعی» به جای ارزشمند و زیبا به جای پُرزه‌ینه و نادر همچنان سلطهٔ ازلی خود را بر محصولات ساخته‌شده به‌شيوه-«مصنوعی» حفظ کردند. ارزش مصرف‌گویی موقعیت مسلط خود بر ارزش مبادله و زرق‌وبرق‌های چیرگی اتوپیایی بر پس‌مانده‌های منفعت شخصی را نگه داشته است.

به میزانی که صنعتگر از طبیعت مُحاکات می‌کند، وارد پیوند شبه‌عرفانی‌ای می‌شود که کیفیات طبیعی محصولات ساختهٔ انسان‌ساز را اصالت بخشیده است. مهارت او به‌واسطهٔ صور تمثیلی موهبت طبیعی و عطایای اهداشده به صنعتگر توسط نیروهای طبیعی سرریز شده است_ عطایایی که به یک معنا باید متقابل باشند. «قانون اعاده» طبیعت‌گرایانه نشانگر یک ادراک بوم‌شناختی متمایز است به‌واقع یک حس مسئولیت که متضمن جبران آن چیزی است که از جهان طبیعی اخذ یا حتی تقلید شده است. پس تولمن و گودفیلد به ما می‌گویند که

در صناعات مصنوعی جهان باستان یک عنصر آیینی را می‌توان می‌توان مشاهده کرد، یعنی در آنجا که در نظر اول دستورالعمل‌های [ساخت محصولات] بسیار سراسر است به نظر می‌آیند. در بین‌النهرین دستورالعمل‌ها برای ساخت شیشه، ظروف لعابی و رویه‌های تکنیکی ضروری با دستورهای دیگری از گونهٔ آیینی همراه بودند. دستورالعمل‌های کتابخانهٔ آشوربانی‌پال (قرن هفتم پیش از میلاد) با این توضیح شروع

می‌شد که کوره‌های شیشه‌گری باید در زمان خوش‌یمنی ساخته شوند: باید یک ضریح برای خدایان مربوطه نصب شود و احتیاط شود تا ارادهٔ نیک خدایان در عملیات روزمرهٔ کارگاه جلب شود.

در جریان طراحی کوره‌های شیشه‌گری به سازنده یادآوری می‌شد که مجمری از بخور کاج را به‌عنوان پیشکش برای «خدایان جنین‌ها»^۱ قرار دهد، اشاره‌ای که چنانکه تولمن و گودفیلد گفته‌اند

واجد یک تاریخ است و در مجموعهٔ قدیمی دستورالعمل‌ها، که تاریخش به ۱۶۰۰ قبل از میلاد می‌رسد، یک قطعهٔ بسیار مهم وجود دارد که بسیاری دانش‌پژوهان در آن شواهدی را مشاهده کرده‌اند مبنی بر اینکه جنین‌های انسان و شاید اطفال تازه متولدشده در کوره‌ها دفن شده بودند. مقصود از این کار چه می‌توانسته باشد؟ شواهد امروزی اندک وجود دارد، اما ما شاید بتوانیم از این تداعی‌ها باورهایی را استنباط کنیم که بعدها وضوح خواهند یافت. اگر کسی درخشندگی و انسجام شیشه‌های قالب‌گیری شده یا فلزات قالب‌ریزی شده را با توده‌های نامنظم و کثیف سنگ‌های معدنی، خاکستر و شنی که شیشه‌ها و فلزات مذکور از آنها ساخته شده‌اند مقایسه کند، تغییری که صورت گرفته بسیار درخشان است؛ توگویی کسی یک تودهٔ مکدر بی‌جان را به یک وحدت جاندار تبدیل کرده است. جلای طلا و شیشه واجد آن اخگر حیاتی بود که در چشمان انسان قابل‌رویت بود، به‌نحوی که در تولید مصنوعی این مواد، اندیشیدن به آفرینش چیزی برتر ولو اینکه به‌واقع زنده نباشد دیگر صرفاً یک خیال نبود.

تولید در واقع نه فقط متضمن بازتولید است، چنانکه الیاده در خصوص فلزکاری گفته است، بلکه متضمن جان‌بخشی نیز هست. نه به‌منزلهٔ «مادهٔ خام»ی که در «آتش کار» غوطه‌ور شده است، بلکه به‌مثابهٔ طبیعتی که فعالانه جوهرش را از یک «اخگر حیاتی» آکنده است. سرشت روح‌یافتهٔ تکنیک نشانگر یک مجموعهٔ به‌شدت

الهام‌بخش از امکان‌هایی است که تنها اخیراً وارد شرح ما از تاریخ تکنولوژی شده است.

«جادو»ی اصیل «حیات»، به‌واقع، ممکن است یک تفسیر واقعی‌تر را از فلزات، نسبت به آنچه پیش‌تر ارائه کرده‌ایم، موجه‌گرداند. جذابیت اصیل طلا شاید کمتر تابعی از ارزش پولی و کمیابی‌اش باشد و بیشتر تابع این واقعیت است که طلا مکدرشدنی نیست. این فلز گویا یک جاودانگی عرفانی را بر سیلان و تغییری که اشیاء دنیوی بدان دچارند عرضه می‌دارد. شاید فن‌کیمیگری از این خصایص الهام گرفته باشد؛ مدت‌ها پیش از آنکه طلا به سکه تبدیل شود یا نشانهٔ زینتی قدرت و ثروت شود، چه‌بسا ماده‌ای مقدس بوده باشد که در برابر هجمهٔ زمان و میرایی چیزها ایستادگی می‌کرده است. اگر این تعمق‌ها معتبر باشند، انقسام کار به «فنون طبیعی» و «صناعات مصنوعی»_به‌واقع انقسام تاریخی کار به کشت محصولات غذایی و صناعات که شالودهٔ تفکیک شهر و روستاست_ با اشباح ایدئولوژیک درآمیخته خواهد شد: برپایی معابد، تولید اشیاء و محراب‌های مقدس، تزئینات خدایان، هنرهای به‌کار بسته‌شده در پوشاک و مصنوعات روحانیان. تنها بعدها بود که صناعات مصنوعی بر محصولات شخصی‌ای کار بست یافت که ولع طبقات حاکم را فرومی‌نشانند.

من پس از همهٔ این گفته‌ها در خصوص کوچک‌پنداری کار در جهان کلاسیک مایلم یک نکتهٔ تعدیل‌کننده را نیز بیفزایم. از بسیاری جهات، ایده‌های یونانی‌مآب و رومی دربارهٔ کار، یک پیشرفت اخلاقی ژرف را نسبت به نگرش‌های پیشاخط و نگرش‌های عرفانی اولیه حاصل کرده‌اند. کلود موسه^۱ برای ما خاطرنشان می‌کند که ادیسه قایقش را خودش ساخت و هفائستوس، ایزد صناعات، عمرش را «در روشنایی سرخ کارگاه آهنگری‌اش» گذراند. جهان باستان از چنین کاری متنفر نبود. خاستگاه‌های آرمان یونانی زمان آزاد فقط

1. Claude Mosse

حاصل کوچک‌شماری ایدئولوژیک بردگان و بردگی نبود، بلکه ناشی از یک احترام ژرف برای آزادی به‌مثابه یک فعالیت نیز بود. ارسطو صریحا گفته است که «منظم‌ترین پولیس‌ها نیز یک صنعتگر را به یک شهروند تبدیل نخواهند کرد». شهروندی «فقط به آنانی تعلق دارد که از مشاغل دستی‌رهایی یافته باشند» و به‌واقع بدین‌وسيله به کار ادارهٔ پولیس اشتغال داشته باشند. همین مفهوم شهروندی فعال مبتنی بر خودآیینی فردی و آزادی عقیده بود که در تصور یونانی‌مآب از شهروندی محوریت داشت. همچنانکه موسه به‌درستی اظهارنظر کرده است، «این فعالیت دستی نبود که کار را مایهٔ تنفر کرده بود، بلکه پیوندهای وابستگی میان صنعتگر و شخصی که از محصول تولیدشدهٔ صنعتگر استفاده می‌کرد چنین کرده بود». نگرش یونانی‌مآب نسبت به کار به همان اندازه که مشروط به خودآیینی کارگر است، مشروط به پیوند شهروندی

فعال با زمان آزاد نیز هست. اصل اخلاقی خودآیینی در مقایسه با عوامل اجتماعی و روان‌شناسی‌ای که نگرش پولیس را شکل داده بودند، واجد اهمیت کمتری نبود.

شرح موسه از این دیدگاه یونانی نسبت به کار، شایستهٔ استناد مفصل‌تری است:

ساختن خانه و قایق خویش با رسیدن و تنیدن پارچه برای تولید پوشاک اعضای خانوادهٔ خویش به‌هیچ‌وجه مایهٔ شرمساری نبود. اما کارکردن برای انسانی دیگر در ازای هر گونه دستمزد دون شأن بود. همین بود که ذهنیت باستانی را از ذهنیت مدرن که تردیدی در قراردادن صنعتگر مستقل بر صدر مزدبگیران نداشت، متمایز می‌کرد. اما در نزد اهالی باستان، واقعا میان صنعتگری که محصولاتش را می‌فروخت و کارگری که در ازای خدماتش مزد می‌گرفت تفاوتی نبود. هر دو کار نیازهای دیگران را برآورده می‌کردند و نه نیازهای خود افراد را. آنها برای معیشت به دیگران وابسته بودند. به‌همین دلیل، آنها دیگر آزاد نبودند. این بیش از هر چیز همان دلیلی بود که صنعتگر را از دهقان

متمایز می‌کرد. دهقان به آرمان خود-کفایی (اوتارکیا^۱) که بنیاد ذاتی آزادی انسان در جهان باستان بود نزدیک‌تر بود. لازم به گفتن نیست که در عصر کلاسیک، هم در یونان و هم در روم، این آرمان خود-کفایی از دیرباز به یک نظام بازرگانی سازمان‌یافته منتهی گشته بود. لیکن این ذهنیت کهن دوام یافت و این امر نه فقط تحقیری که صنعتگر احساس می‌کرد و نیز کارکردن در دکان آهنگری یا زیر آفتاب سوزان کارگاه‌های ساختمانی را تبیین می‌کرد، بلکه نفرت نه‌چندان پنهانی را که نسبت به تجار یا کارآفرینان ثروتمندی که از دسترنج بردگان خود معاش می‌گذراندند ابراز می‌شد، نیز تبیین می‌کرد.

به‌خلافش، مزرعه‌دار نه فقط استقلال لازم برای اینکه انسانی آزاد باشد را کسب می‌کرد، بلکه حس امنیت لازم برای روحی آزاد را نیز به دست می‌آورد. برای او هیچ ارباب رجوعی نبود. ذهن کلاسیک رابطهٔ ارباب رجوعی را از پیشه‌هایی استنباط می‌کرد که امروزه موجب شگفتی ماست برای مثال، وابستگی رباخواران ثروتمند به مدیونان‌شان، وابستگی سوداگران به خریداران‌شان، وابستگی صنعتگران به مشتریان و وابستگی هنرمندان به ستایندگان‌شان. گرچه رباخوار، سوداگر و صنعتگر در قدرت اجتماعی از مزرعه‌دار سبقت جستند، اما تنش میان امر واقعی و آرمانی با اینکه واقعیت سنتی را نابود کرد، آرمان سنتی را نابود نکرد. به‌واقع، کشاورزی در جهان کلاسیک از رفعت فرهنگی برخوردار بود، نه به این خاطر که به فعالانش خود-کفایی می‌بخشید، بلکه از آن رو که همچون یک فعالیت اخلاقی، و بنابراین نه صرفاً یک تخته، نگریسته می‌شد. موسه می‌گوید «زندگی در مزرعه‌ها هم جسم را تقویت می‌کرد هم روح را».

عشق به خاک جزء ذاتی وطن‌پرستی بود ... زمین دادگر بود و ثمراتش را به آنانی که می‌فهمیدند چگونه او را تیمار کنند و آنانی که از دستورات خدایان پیروی می‌کردند ارزانی می‌داشت. رسوم جادویی

1. Autarkeia

به هر چه که توسل جویند تا برداشت محصول خوبی عایدشان شود، هرگز جای تیمار روزمره لازم برای زمین را نمی‌گرفتند. و اساس این معرفتی که از پدر به فرزند سینه‌به‌سینه منتقل می‌شد تجربه بود. اما علم کشاورزی هرگز از کوششی برای راه‌های بهتر سازماندهی کار فراتر نرفت.

کشت محصولات غذایی به‌مثابه یک فعالیت معنوی_به‌واقع یک فعالیت دینی_اساساً به‌واسطهٔ ظهور پولیس و دولت-شهر جمهوری خواه تغییر نکرد. بلکه ظهور پولیس و دولت شهر یک بُعد اخلاقی نیز به این امر بخشید، بُعدی که با عقل‌باوری جهان کلاسیک هم‌نوا تر بود.

سکولار کردن تکنیک درون بافتاری اتفاق افتاد که گرچه عقلانی و عملی بود، اما قویاً عقل‌باورانه و علمی نبود. در ابتدا دین و بعدها اخلاق_کارکرد واقعی تکنولوژی را در جامعه تعریف کردند. استفاده از ابزارها و ماشین‌ها نیازمند یک سلسله تبیین‌های نه فقط عرفانی بلکه اخلاقی و بوم‌شناختی بود، به‌جای این‌که تبیین‌ها صرفاً عملی باشند. هنرها آیا اصالتاً طبیعی بودند؟ آیا صناعات «مصنوعی» بودند؟ اگر چنین بوده است به چه معنا؟ آیا آنها با ساختار، یکپارچگی و ایدئولوژی اجتماع هم‌نوا بودند؟ در زمان‌های بعد، وقتی پولیس و دولت-شهر جمهوری خواه ظاهر شد، مشخصه‌های پیچیده‌تری نیز برای تغییرات تکنیکی پدیدار شدند. آیا تغییرات تکنیکی خودآیینی شخصی‌ای را پرورانیده که بتواند به این چنین مولفهٔ جدانشدنی‌ای از آرمان یونانی‌مآب شهروندی و یک پیکرهٔ سیاسی حقیقی تبدیل شود؟ آیا آنها استقلال شخصی و فضیلت جمهوری خواهانه را پرورانیده‌اند؟ اگر از یک منظر بوم‌شناختی به بحث نگرسته شود، آیا آنها با یک زمین «دادگر» که «و ثمراتش را به آنانی که می‌فهمیدند چگونه او را تیمار کنند ارزانی می‌داشت» هماهنگ‌اند؟ در اینجا مفهوم تکنولوژی «مناسب» نه بر حسب کارآمایی و بُعد فیزیکی، بلکه بر حسب اخلاق بوم‌شناختی‌ای صورت‌بندی می‌شود

که تجسم یک طبیعت فعال به‌مثابه «دادگر»، فهیم و سخاوتمند است. طبیعت به کشت‌گر محصولات غذایی که مهیا شده تا همزیست‌گرانه در رابطه با قدرت حاصلخیزی و اوامر او عمل کند، پاداش فراوان می‌دهد.

برغم باتلاق برده‌داری که جهان کلاسیک در آن فرو رفته بود، و متعاقبش که اشکال فئودالی بردگی ظاهر شد، این تمایزات اخلاقی ناپدید نشدند. پیوندی وثیق میان اخلاق و تکنیک در سرتاسر جامعه قرون وسطایی، عصر رنسانس و عصر روشنگری پابرجا بود. رسم فئودالی و اخلاق پروتستانی، گذشته از همه محدودیت‌های آموزه‌ای و اجتماعی دیگر، یک حس مسئولیت اخلاقی و یک «رسالت» الهیاتی معطوف به کار و تغییرات تکنیکی را دیکته کرده است. اتحادیه‌های صنفی قرون وسطایی فقط مجمعی برای مشاغل نبودند؛ آنها کیفیت کالاها را بر اساس معیارهای متمایز حسن و عدالتی تنظیم می‌کردند که در آن ادراک انجیلی نقش مهمی به‌مثابه ملاحظات اقتصادی ایفا می‌کرد. تا زمان جنبش‌های محصور کردن زمین‌های عمومی^۱ در قرن شانزدهم که نجبای انگلیسی را به کارآفرینان کشاورزی صرف مبدل کرد، جامعه اربابی‌ای که نجبا بر آن سلطه داشتند آشکارا خصلتی حمایت‌گرانه داشت. وقتی نجبا به خادمان سنتی زارع خود با جایگزین کردن آنها با گوسفندان خیانت کردند، شاهان سلسله تیودور از هنری تا الیزابت سرسختانه در پی متوقف کردن این تحولات بودند و بدین سبب مورد سرزنش شدید طبقات ملاک و تاجر زمانه قرار گرفتند.

در طی قرن شانزدهم، انگلستان بی‌محابا درون یک جامعه صنعتی ددمنش فرو افتاد که به‌طرز وحشتناکی معیار اخلاقی نحیفی را

1, Enclosure Movement

جنبش محصور کردن و تملک زمین‌هایی که سابقاً از آن عموم مردمان روستا بود و اختصاص دادن آنها عمدتاً به پرورش حیوانات.

برای مکانیزاسیون پیش نهاد. بنتام، همچنانکه پیش‌تر اشاره شد، «کالا» را یک امر کمی می‌شناخت و نه یک معنای الزام‌آور ناظر به خطا و صواب. آدام اسمیت، که از بسیاری جهات بیشتر یک عالم اخلاق بود تا اقتصاددان، «خیر» را چونان منفعت شخصی تحت حاکمیت یک «قاعده» مبهم «عدالت» می‌نگریست. از یک منظر اخلاقی، زارعانی که آواره شده بودند و نیز طبقات کارگر، به دست تقدیر وانهاده شدند. اگر نظام کارخانه‌داری مدرن نوظهور مانع رشد «عامل‌ها»ی (به تعبیر مصطلح آن زمانه) انسانی‌اش شد_ اگر به‌طرزی هولناک عمرهای آنان را کوتاه کرد، اگر موجب بروز بیماری‌های همه‌گیری همچون وبا و سل شد_ طبقه تولیدکننده جدید انگلیسی، در ورای تعهد غبار گرفته‌اش به «ترقی»، اوامر اخلاقی مهمی برای فجایع انسانی تولیدشده پیش نهاد. نخبگان حاکم بریتانیایی ممکن است افراد قدیس‌مآبی بوده باشند، اما خوشبختانه فاقد ریا و سالوس بودند، همچنانکه نوشته‌های یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان، یعنی دیوید ریکاردو، آشکار کرده بود. «ترقی» در نزد آنان بی‌هیچ شرمساری‌ای با خود-پرستی یکی انگاشته می‌شد؛ این یعنی آرمان کلاسیک خودآیینی و استقلال به همراه «رقابت آزاد». صنعت‌گرایان انگلیسی هرگز از روح «فضیلت جمهوری خواهانه» الهام نگرفتند_ به همین‌سان، آنها پیروان ایدئولوژی انقلاب فرانسه نیز نبودند، برغم تقلید از اداهای و اطوار سخن رومیان. نه آدام اسمیت در این سوی کانال [مانش] و نه روبسپیر در آن سو، آراء اخلاقی خود را با وجود یک طبقه دهقان، که ظرفیتش برای شهروندی تابع خودآیینی‌اش بود، یکسان نینگاشت. هر دو خطیب به‌لحاظ ایدئولوژیک به تصوراتی از «آزادی طبیعی» گرایش داشتند که ابرازشان را در آزادی از حکومت (در نزد اسمیت) و یا آزادی از یک «جباریت آزادی» (در نزد روبسپیر)، که شکل یک دولت به‌شدت متمرکز را به خود می‌گرفت، یافته بودند.

در واقع در آمریکا و شاید فقط در آنجا بود که فضیلت جمهوری خواهانه قرابت تنگاتنگ‌تری با آرمان کلاسیک یافت. یک فدرالیسم زنده، که تا نیمهٔ دوم قرن نوزدهم نیز به‌طور قابل توجهی تضعیف نشد و بستری را برای تنوع خیره‌کننده‌ای نهادهای سیاسی و روابط اقتصادی فراهم آورد. این انبوههٔ غنی از صورت‌ها مسلماً در بردارندهٔ این موارد بود: برده‌سالاری در ایالات جنوبی، نهادها (و ایدئولوژی‌ها) برای اشغال توأم با نسل‌کشی سرخپوستان و یک نظام نه‌چندان پنهان بیگاری که نه فقط بردگی بیگارانه در طی دورهٔ استعماری بلکه اقتصاد کشتزارهای عظیمی را شامل می‌شد که با غصب‌کردن سرزمین‌های مکزیکی حاصل شده بودند. اما زیست سیاسی نیوانگلند در پیرامون دموکراسی چهره‌به‌چهرهٔ گردهمایی‌های اهالی شهر و خودمختاری بخش‌ها و ایالات مهم سازمان یافته بود. یک دموکراسی و همیاری به‌طرز فوق‌العاده فاقد انسجام در سرتاسر مرز فائق بود، منطقه‌ای که ورای دسترسی حکومت‌های نسبتاً ضعیف ملی بود.

فائق‌شدن این جهان نسبتاً دموکراتیک ناشی از یک ایدئولوژی به‌شدت جمهوری خواهانه بود که بافتاری اخلاقی را برای رشد تکنیکی نسل‌های بعد از انقلاب فراهم آورد. گرچه رایج است که جفرسون را در مقام سخنگوی مدون‌ترین روایت این ایدئولوژی قرار بدهند، اما ما باید به خاطر داشته باشیم که آراء او چه قرابت وثیقی با آرمان کلاسیک داشته‌اند و چه تاثیر ژرفی بر تحولات تکنیکی آمریکا گذارده‌اند. در اثر مشهور یادداشت‌هایی دربارهٔ ایالت ویرجینیا^۱ در سال ۱۷۸۵، مقارنهٔ فضیلت جمهوری خواهانهٔ جفرسون با «فنون طبیعی» کشاورزی و یک طبقهٔ دهقانان مستقل، یادآور یک قطعهٔ جنجالی از در باب ادارهٔ^۲ سیسرون است:

آنانی که بر زمین کار می‌کنند، مردمان برگزیدهٔ خداوندند، اگر که

1. Notes on the State of Virginia

2. De Officiis

خداوند هرگز خلقی را برگزیده باشد. خداوند سینه‌های آنان را خزانه فضیلت اصیل و راستین خود قرار داده است. خداوند با این تمرکزش آتش مقدسی را زنده نگه داشته است که در غیر این چه بسا سیمایش از زمین محو می‌شد. فساد اخلاق در توده کشتگران، پدیده‌ای است که هیچ دورانی و هیچ ملتی نتوانسته نمونه‌ای برای آن ذکر کند. فساد نشانه‌ای است بر آنانی که نگاه به سوی آسمان، خاک و صنعت خویش ندارند، همچون زمین‌داری که برای بقایش به اتفاقات و مزاج مشتریان وابسته است. وابستگی موجب تملق و رشوه‌خواری است، بذر فضیلت را می‌خشکاند و ابزار مناسب برای طرح‌افکندن جاه‌طلبی را مهیا می‌سازد.

دغدغه جفرسون برای استقلال یک پیکره سیاسی مستقل این قطع را به طرز درخشانی ویژه و منحصر بفرد کرده است. اقتصاددانان سیاسی قرن هجدهم بریتانیا، همچون فیزیوکرات‌ها، به «فنون طبیعی» اولویت داده‌اند، خاصه به کشاورزی در برابر تولید [صنعتی]. اما آنها بیشتر به مثابه یک منبع ثروت چنین اولویتی را قائل شده‌اند و نه به دلیل اخلاق اجتماعی. تأکید جفرسون بر کشاورزی عمدتاً اخلاقی بود؛ تأکید او نه فقط با فضائل برزگری به مثابه یک رسالت تکنیکی، بلکه با مزرعه‌دار به منزله یک شهروند مستقل تثبیت می‌شد. به خلافتش، «توده مردم شهرهای بزرگ» به واسطه رابطه ارباب رجوعی، منفعت شخصی و ولع شهوانی به فساد دچار بودند. آنها فاقد صنعت، فضیلت و انسجام اخلاقی‌ای بودند که برای آزادی و نهادهای پایداری جمهوری لازم است.

جفرسون در اتخاذ این موضع اخلاقی تنها نبود. آراء مشابهی توسط جان آدامز، در زمان متقدمی همچون دهه ۱۷۸۰، و حتی توسط بنیامین فرانکلین طنین‌انداز شد، فرانکلینی که دیدگاه موافقش در خصوص «صناعات مصنوعی» ناظر به یک صنعتگر جمهوری‌خواه شهرنشین شده بود به چاپخانه‌داری که به یک تبلیغات‌چی تبدیل

شد. نکته‌ای که به هدف ما مربوط است این است که آنچه آراء جفرسون را ویژه و منحصر بفرد کرده بود، میزانی بود که او به فضایل خود طبیعت رفعت بخشید. او برای ما نه فقط به لسان سنتی «قانون طبیعت» بلکه به زبان ویژه زیبایی‌شناختی‌ای نیز سخن می‌گوید که امتنان او از ارتقای متقابل جهان طبیعی و کار را آشکار می‌کند. دستور انجیلی برای کار سخت در مزارع به‌مثابه یک کفاره، با یک دیدگاه بوم‌شناختی کار فضیلت‌مند به‌مثابه آزادی جایگزین شد. تمثیل برزگری که به آسمان یا به زمین و خاکش نگاه دارد، متعلق به بوم‌شناسی است، و نه اقتصاد سیاسی.

اما ما به‌زودی با یک پارادوکس جالب توجه روبه‌رو می‌شویم. یک وقتی این سنت پُرشور جمهوری خواهی و رای یک جامعه کشاورزی که مزرعه‌داران خود-کفا سکنه آن بودند گسترده شد، اما حاوی بذریه‌هایی برای نفی خویشتن بود. حتی برجسته‌تر از آن، این سنت نه فقط بنیادی را برای جذب «فنون طبیعی» توسط «صناعات مصنوعی» فراهم کرد، بلکه اساسی را برای مکانیزه کردن تمام زیست شخصی و اجتماعی در اختیار نهاد. نه جفرسون و نه پوپولیست‌های طرفدار اصلاحات ارضی زمانه نتوانستند مانع رشد صنایع در جهان جدید بشوند، آنها همچنین نتوانستند دلیل ایدئولوژیک قوی‌ای بر علیه افزایش اهداف غیر کشاورزی اقامه کنند. به‌واقع جفرسون در مقام رئیس جمهور با جفرسون نویسنده اعلامیه استقلال تفاوت چشمگیری داشت. اگر شور جمهوری به‌مثابه یک پیکره سیاسی^۱ به استقلال و خودآیینی دهقانانش بستگی داشت، شور جمهوری به‌منزله یک ملت^۲ به استقلال و خودآیینی اقتصادش وابسته بود. یک آمریکای کشاورزی که به کالاهای صنعتی نیاز داشت به‌زحمت می‌توانست امید باز یافتن یکپارچگی جمهوری خواهانه‌اش را داشته باشد، اگر که صرفاً مشتری صنعت اروپایی می‌بود. منطقاً این -

نتیجه برمی‌آمد که آمریکا ناگزیر بود بنیاد صنعتی خاص خودش را توسعه دهد تا بتواند مفهوم فضیلت جمهوری خواهانه خویش را حفظ کند.

در این زمان بود که شرایط برای توسعه به شدت عجیب و غریب رابطه اخلاق و تکنیک فراهم شد. ایدئولوژی جمهوری خواه آمریکایی برای اینکه اخلاق سکولارش را حفظ کند ناگزیر بود سیر تحول تکنولوژیکی را بپذیرد، امری که تهدیدی بود برای ابطال مقدمات کلاسیک. ملت نمی‌توانست خودآیین باشد، بدون اینکه پیکره سیاسی دهقانان خود-کفا به نحو فزاینده‌ای دگرآیین شود. آمریکا برای اینکه مشتری صنعت انگلیسی نباشد، به صنعتی ویژه از آن خودش و متعاقبش عقلانی‌سازی کار و استفاده از اصول علمی برای تعبیه ابزار پیچیده تولید نیاز داشت. جفرسون هرگز شهرهای صنعتی انگلیس، آلودگی‌ای که تولید می‌کردند و توده‌های شهری لگام‌ناپذیرش را که عمدتاً صنعتگر و خرده‌فروش بودند، ندیده بود. اما حتی همین سطح ناچیز تحول اقتصادی برای مشوش کردن او کافی بود. ظهور کارخانه حتی معضلات عظیم‌تری را پیش آورد. بازدیدکنندگان از انگلستان نیمه نخست قرن نوزدهم که به وطن مربوطه خویش بازگشته‌اند، روایت‌های وحشتناکی از آلودگی، بیماری و فساد اخلاق طبقه‌ی کارگر ارائه کرده‌اند، طبقه کارگری که با نظام صنعتی نوین برآمده بود. در دهه ۱۸۳۰، دوتوکویل درباره شهر منچستر این چنین برای فرانسویان روایت کرده است: این «هادس^۱ نوین» با «انبوه‌ای از سرگین، پاره‌سنگ‌های ساختمان‌ها، آبگیرهای متعفن راکد، ... سروصدای کوره‌ها و سوت موتورهای بخار» و «سازه‌های عظیم» که در «دود سیاهی» پنهان شده‌اند و «نور و هوا را از ساکنانی که مادون آنها قرار گرفته‌اند دریغ می‌دارند». یک دهه بعد انگلس برای آلمانی‌ها شرح حتی روشن‌تر و مفصل‌تری از این شهر مهم صنعتی انگلستان ارائه-

کرد. دهه‌ای بعدتر حتی دیکنز این شرایط را برای هم‌وطنان نیک‌بخت‌ترش در بخش‌های برخوردارتر کشور توصیف کرد. معنای ساختن یک مجموعه کارخانه در آمریکا چیزی نبود جز به چهارمیخ کشیدن اخلاق جمهوری کلاسیک. چگونه سوداگران-کارآفرینان یانکی که والدین و والدین والدین‌شان گویا جان و طالع خویش را برای آرمان‌های جمهوری خواهانه به مخاطره افکنده بودند امید داشتند یک نظام صنعتی نسبتاً پیچیده را با حلقه‌های گل فضایل جمهوری خواهانه آذین کنند؟ خود آرمان جمهوری خواهی نیز ناگزیر به دگرگونی بود بی‌آنکه صورتش به طرز مفرطی آسیب ببیند، صورتی که خودش نیز باید به‌میزان قابل‌توجهی تغییر می‌کرد بی‌آنکه خصایص ظاهری‌اش را از دست بدهد. بنابراین دغدغه خودآیینی پیکره سیاسی همراه با جهان مزرعه‌داران آزادش باید به دغدغه‌ای برای خودآیینی ملت همراه با جهان کارآفرینان آزادش تبدیل می‌شد. این مسئله قرار بود به‌مدت بیش از یک سده پس از درگذشت جفرسون، مضمون محوری زیست اجتماعی آمریکا شود. این مضمون در این زمانه دوباره به‌مثابه بازتاب فرهنگی در برابر جامعه به‌نحو روزافزون متمرکز شده و دیوان‌سالاری شده نمود یافته است.

فضیلت جمهوری خواهانه که به‌مثابه یک خیر بشری نگریسته می‌شد، باید درون فضیلت جمهوری خواهانه‌ای به‌مثابه یک خیر نهادی شخصی‌زدایی، عمومیت و شیئیت می‌یافت. این تغییر در تأکید سرنوشت‌ساز بود. درحالی‌که جفرسون جایگاه اخلاقش را در یک مزرعه برخوردار از کار خانوادگی نهاد اخلاقی که در تعهدش به استقلال قوی و خودفرمان بود سوداگران-کارآفرینان جدید جایگاه اخلاق‌شان را درون اجتماع صنعتی‌ای نهادند که داستان اجیرشده ماشین‌وار را به کار گرفته بود. این انسانیت‌زدایی بدسیرتانه از اخلاق در قالب یک ترفند صرف برای کسب عواید مادی، شکل مصیبت‌باری را به خود گرفت. اگرچه جمهوری اکنون جمهوری خواهانش را ریشه‌کن کرد، اما معنای فضیلتش پابرجا ماند اما اینک به‌مثابه

یک نظم‌ونسق^۱ و نه به‌مثابه^۱ یک آرمان.

همچنانکه جان اف. کاسون^۲ در یک مطالعه^۲ ممتاز در خصوص تکنولوژی و ارزش‌های جمهوری خواهانه^۳ آمریکایی یادآور شده است، یک گام سرنوشت‌ساز در نیل به این تغییر در تأکید در دهه ۱۸۲۰ رخ داده است، وقتی که گروهی از سوداگران-کارآفرینان بوستونی قدیمی‌ترین مجموعه^۴ صنعتی را در منطقه‌ای که لاول ماساچوست^۴ نامیده شده است ساختند. فرانسیس کابوت لاول^۴، که این مجموعه^۴ تولیدی نساجی را در ذهن پروراند و پس از مرگش نام او را بر آن نهادند، این مجموعه را به باور اخلاقی‌اش، طرح نخستینش و معیار فراگیر نظم‌ونسق‌اش مجهز کرد. همچنانکه کاسون گفته است،

تشکیلات کارخانه^۴ آمریکایی نظام انگلیسی به‌کارگیری کل خانواده‌ها را حفظ کرد، اقدامی که حتی شامل کودکان در سن مدرسه نیز می‌شد. لاول و هم‌قطاران^۴ش با ایده^۴ نیروی مقیم بلندمدت که ممکن بود به یک پرولتاریای استقرار یافته ختم شود مخالفت می‌کردند. برنامه آنها این بود که هر کدام از زنان جوان مجرد را از محیط پیرامون به‌عنوان نیروی کار برای چندی استخدام کنند. زنان برای یک چنین نیروی کار چرخشی‌ای یک گزینه^۴ مشهود بودند. مردان قوی‌بنیه فقط با دشواری می‌توانستند جذب مزارع شوند و استخدام آنها محتمل بود که این ترس را افزایش دهد که کشور ممکن است خصلت کشاورزی‌اش را از دست بدهد و ایستادگی در برابر تولیدکنندگان را ترویج کند. زنان، از سوی دیگر، به‌شکل سنتی در موقع تولید منسوجات در خانه در مقام ریسنده و بافنده خدمت می‌کردند، آنها مقوم نقش مهمی در اقتصاد خانگی بودند.

1, Discipline

2. John F. Kasson

3. Lowell, Massachusetts

4. Francis Cabot Lowell

در اینجا پارسایی و زیست‌روستایی انطباق کاملی با منفعت و ثمربخشی یافته بود. از زنان انتظار می‌رفت که رام و مطیع باشند. آنها در سنت پیوریتنی پرورش می‌یافتند که پیام انضباط نفس، سخت‌کوشی، اطاعت و رستگاری را وعظ می‌کرد، درک آنها از فضیلت خانه‌زاد بود و صرفاً نظارت والدین را طلب می‌کرد. به این دلیل، مالکان کارخانجات لاول از درکشان از آرمان‌های جمهوری خواهانه به‌نحو بی‌سابقه گسترده‌ای استفاده کردند: نظام کارخانه نظم و سلسله‌مراتبی را طلب می‌کرد که در همه جنبه‌های زیست کارکنان دخالت می‌کرد.

نخستین مجموعه تولیدی که در سپتامبر ۱۸۲۳ افتتاح شد شامل شش ساختمان کارخانه بود که «توسط یک چهارگوشه فراخ که مرزش رودخانه و منظره‌ای از گل‌ها، درختان و بوته‌ها بود دسته‌بندی می‌شد». گلخانه‌ای که در پیرامون لاول و ساختمان‌هایش بود نه فقط محیط طبیعی و دلنوازی برای یک اجتماع جمهوری خواه کلاسیک پدید آورده بود بلکه کارکنان را از شهرهای بزرگ با «عوام» لگام‌ناپذیرشان و اندیشه‌های سیاسی نابکارانه‌ی‌شان جدا می‌کرد. ساختمان‌های کارخانه به نوبه خود

تحت اشراف یک ساختمان مرکزی قرار داشتند که مزین به یک گنبد جورجیایی بود. کارگاه‌ها که از آجر با دیوارهای صاف و مسطح و سردر گرانیته سفید در فضای بالای پنجره ساخته شده بودند، یک سیمای آراسته، منظم و اثربخش را نمایش می‌دادند، امری که نماد اهداف این موسسه بود و بعدها سرمشق بسیاری از ندامتگاه‌ها، بیمارستان‌های روانی، پرورشگاه‌ها و دارالتادیب‌های آن دوران قرار گرفت. آن سوی دفترخانه در ورودی حیاط کارخانه، خوابگاه‌های شرکت امتداد یافته بودند. چیدمان آنها تصویری فدرالیستی از ساختار اجتماعی حقیقی را منعکس می‌ساخت. سکنه کارخانه لاول دقیقاً در چهار گروه تعریف می‌شدند و سلسله‌مراتب آنها بدون تغییر در معماری شهر حفظ شد. خانه اربابی جورجیایی‌ای که مستقیماً در ذیل کارخانه اصلی لاول

قرار داشت نماد اقتدار مدیر مجموعه بود. زیردست کارگزار شرکت سرپرست‌ها قرار داشتند که در منازل ساده اما بزرگ در انتهای ردیف خوابگاه‌ها، آنجا که کارگران سکونت داشتند، می‌زیستند، آنها بدین طریق یک اقدام ثانویه نظارتی را عرضه می‌داشتند. درون خوابگاه‌ها کارگران زن زندگی می‌کردند که جمعیت‌شان نسبت به مردان سه به یک بود. این آپارتمان‌ها اساساً در ردیف‌هایی با خانه‌های دوتایی ساخته شده بودند، دست‌کم در یک واحد سی دختر حضور داشتند و نوارهایی از چمن ساختمان‌ها را از هم جدا می‌کرد.

بعدها، هنگامی که شرکت توسعه یافت، آپارتمان‌ها به هم متصل شدند و «هم نور و هم هوا را مسدود کردند. این منازل منظور شده بودند تا عمداً به‌عنوان خوابگاه به کار گرفته شوند و تسهیلات اندکی فراتر از اتاق‌های ناهارخوری و اتاق‌های خواب داشتند، اتاق‌هایی که شش یا هشت دختر در آن شریک بودند و هر تختخواب نیز به دو دختر اختصاص داشت.»

گرچه تکنولوژی نساجی لاول به اوایل این نظام صنعتی تعلق داشت، دغدغهٔ وسواس‌آمیز به نظارت و انضباط به‌نحو هراس‌انگیزی پیش‌تر از زمانه‌اش بود. کارخانهٔ لاول با وضوح تشویش‌برانگیزی پیامدهای کارخانه به‌منزلهٔ یک شکل منحصر‌بفرد از سازمان اجتماعی را نمایان می‌کرد. موضوعی که تنها امروزه در کانون توجه گفتمان نهادی قرار گرفته است. کارخانهٔ لاول کارگرانش را فقط استثمار نمی‌کرد، بلکه در پی بازپروری کامل آنها بود. نظام نظارتی لاول ممکن است امروز به‌طرز ویژه‌ای خام و ناپرورده به نظر بیاید، اما در آن زمان این نظام در بازشکل‌دهی به نظرگاه ساده‌دلانهٔ روستایی عوام بسیار موثر بود:

کارخانه به‌مثابهٔ یک کل تحت ادارهٔ یک مدیر بود که دفترش به‌نحوی راهبردی میان خوابگاه‌ها و کارگاه‌های واقع در ورودی حیاط کارخانه قرار داشت. از این نقطه، همچنانکه یکی از نمایندگان شرکت شورمندانه

گزارش داده است، «درایت او همه چیز را سامان می‌بخشید، شخصیت او الهام‌بخش همه بود، برنامه‌های او که توسط مدیران شرکت در دیدارهای هفتگی به بلوغ می‌رسید و تعیین تکلیف می‌شد، همه چیز را در کنترل داشت». مادون چشمان نظاره‌گر او در هر اتاق کارخانه یک سرپرست وجود داشت که مسئول کار، هدایت و مدیریت شایسته کارگران حاضر بود ... افزون‌برآن، مقامات شرکت بر دختران کارگر که در مقام پلیس اخلاقی ناظر بر رفتار یکدیگر بودند نیز اتکا داشتند. وضع آرمانی، چنانکه یکی از نمایندگان غیررسمی شرکت توصیف کرده است، بازنمایانگر یک جباریت اکثریت بود، امری که لرزه بر اندام دوتوکویل انداخته بود.

سوءظن در خصوص ناشایستگی‌های اخلاقی و رفتاری، دست‌کم به‌لحاظ نظری، به انزوا می‌انجامید، تا بدانجا که کارگر مظنون که از سوی همکارانش از خیابان‌های شهر، از شغل و از خوابگاه رانده شده بود، به یک فرد مطرود تنزل مرتبه می‌یافت. قربانی این فشار اجتماعی بی‌امان تدریجاً مجبور می‌شد تا اجتماع را ترک کند.

ساده‌انگاری است که به کارخانه لاول، به‌منزلهٔ یک ندامتگاه صنعتی و یک آفت در میان آفات بسیاری که مشخصهٔ ابتدای انقلاب صنعتی در آمریکا بودند، اعتنا نکنیم. همچون نظام کارخانه‌ای در انگلستان، یکی از کارکردهای اصلی چنین شرایط کاری به‌شدت تحت‌نظارت عبارت بود از تنظیم کار، میزان کردن آن و مهار ریتمش با تیک‌تیک عقربه‌های ساعت و ضرب‌آهنگ ماشین. اما لاول یک پدیدهٔ آمریکایی منحصر‌بفرد نیز بود. به‌لحاظ ایدئولوژی، لاول تحت پشتیبانی یک اخلاق جمهوری خواهانهٔ متمایز بود که تکنولوژی را به مفهوم رفیع شهروندی ربط می‌داد. در عمل اما لاول به‌نحو شگرفی نشان داد که اخلاق چگونه می‌تواند توسط تکنولوژی مثله شود به‌واقع در آن منهضم گردد. ارزش‌هایی که برخاسته از یک سنت دیرینهٔ عقلانیت بشری بودند نه فقط از خوی انسانی

تهی گشته بلکه عقلانی‌سازی نیز شده بودند، نه فقط ابزارهایی در خدمت استثمار صنعتی بلکه به منابعی برای انضباط بخشی اجتماعی نیز تبدیل شده بودند.

لاول گذشته از اینکه به‌مانند شهر صنعتی عاری از عاطفه و احساس منچستر مرحله‌ای در اوایل توسعه صنعتی بود، از بسیاری جهات از زمانه‌اش پیش بود. در زمان‌های متقدمی همچون دهه ۱۹۲۰، وقتی کشاورزی کوچک‌مقیاس و صناعت گونه‌خانوادگی همچنان در جامعه آمریکایی مسلط بود، موجودیت صنعتی‌ای، به نام خود آرمان‌های جمهوری خواهانه بومی، ظهور کرد که تمام جزئیات یک زیست شخصی اجتماع را صنعتی‌سازی کرد. لاول نه فقط یک جامعه «صناعات مصنوعی»، بلکه یک جهان سلسله‌مراتبی و انضباط صنعتی را نیز خلق کرده بود. هیچ چیزی از این خصایص صنعتی بی‌بهره نماند نه لباس، نه غذا، نه سرگرمی‌ها، نه مطالب خواندنی، نه زمان فراغت، نه جنسیت و نه ظاهر و وجنات آدم‌ها. همچنانکه کاسون یادآور می‌شود،

گنبدهایی که کارگاه‌های لاول را آذین کرده بود صرفاً تزئینی نبودند. ناقوس‌های آنها مصرانه به‌خاطر کارگران می‌آوردند که زمان طلاست. کارگران در طول یک هفته شش‌روزه تقریباً دوازده ساعت در روز کار می‌کردند، ناقوس‌ها آنها را ابتدا بیدار می‌کردند و به‌سوی کار فرامی‌خواندند (دیرکردن به‌شدت مجازات داشت) و سپس به‌سوی غذا، خاموشی و منع رفت‌وآمد سوق می‌دادند.

گرچه لاول به‌منزله یک الگوی اجتماع صنعتی به محاق رفت، اما میراثش هرگز ناپدید نشد. یک چنین جهان به‌شدت انتظام‌یافته‌ای در آمریکا تا دهه ۱۹۵۰ ظهور مجدد نیافت، برغم اینکه مهندسان اجتماعی به‌نحو ملایمی آن را مرجح می‌دانستند و بیش از آنکه با نظارت سخت‌گیرانه تقویت شود با هنرهای ظریف روان‌شناسی صنعتی تقویت می‌شد. اما این تکنیک‌های نوین از آن رو اثربخش بودند که لاول و پیشینیانش کار خود را خوب انجام داده بودند.

یعنی انفکاک اخلاق جمهوری خواهانه سنتی از تکنیک کامل شده بود. تا دهه ۱۹۵۰، نظام کارخانه و بازار هجمه خویش به آخرین قلعه‌های زیست خصوصی را آغاز کرده بودند و خود شخصیت را مستعمره خویش ساخته بودند. هیچ‌کدام از سرپرستان و مدیران نیاز نبود به چنین مخاطره‌ای دست یازند. لاول‌های دوران ما، که با عقلانیت به‌مثابه یک حالت از ابزارگرایی و علم به‌مثابه یک نظام رها از ارزش‌ها تقویت شده بودند، دیگر یک خصلت برون‌ذاتی مکانیزه‌شدن اجتماعی نبودند. آنها بالذات از نظام کارخانه به‌مثابه یک طریقه زیستن و بازار به‌منزله یک نحو از همیاری انسانی برخاسته بودند. تکنیک دیگر نباید وانمود می‌کرد که واجد یک بافتار اخلاقی است، تکنیک به «اخگر حیاتی» خود جامعه تبدیل شده بود. در برابر این تحول عظیم، هیچ مأمّن خصوصی‌ای در دسترس نبود، هیچ شهر یا مرزی نبود که شخص بتواند به سوی آن بگریزد، هیچ کاشانه‌ای وجود نداشت که شخص در آن کنج عزلت اختیار کند. مدیریت دیگر یک شکل اداره کردن نبود و به‌معنای واقعی کلمه به یک طریقه زیستن تبدیل شده بود. از قضای روزگار فضیلت جمهوری خواهانه کاملاً کنار نهاده نشد. فضیلت از یک آرمان به یک تکنیک دگردیسی یافت. خودآیینی بازسازی شد تا معنای رقابت بدهد، فردیت معنای خودپسندی بدهد، بردباری معنای بی‌اعتنایی اخلاقی بدهد، کسب و کار معنای جستن منفعت را بدهد و فدرالیسم معنای تجارت آزاد را. اخلاقی که از انقلاب آمریکا ناشی شده بود مثله شد و یک پوسته تهی برای استثمار آیینی باقی گذاشت. وقتی اوضاع دگرگون شد، فلاکت بدسیمی منچستری نبود که نقشی ماندگار بر عصر صنعتی نهاد، بلکه پیچیدگی‌های عاری از احساس اختیارزادایی دیوان‌سالارانه و دست‌ورزی‌ها و دخالت‌های رسانه بود.



آنچه در خصوص ابهامات آزادی_آزادی عقل، علم و تکنیک_مایه هول و هراس است این است که ما اینک وجود آنها را مفروض می‌انگاریم. ما آموخته‌ایم که ابهامات را بخشی از شرایط انسانی قلمداد کنیم، نتیجه این است که آنها با یکدیگر همزیستی دارند و نه تقابل. ما از تناقضاتی که آنها پیش آورده‌اند، از ارتباطشان با یکدیگر در زیست امروزی و در تاریخ اندیشه‌ها و از منطق ناهنجاری که تدریجا خویش را ابراز می‌کند وقتی که یک عنصر از این ابهامات خودش را در برابر دیگری نمایان می‌کند، دچار ملال شده‌ایم. بی‌طرف فکری ما در قبال عقل و عقل‌باوری، علم و علم‌زدگی و اخلاق و تکنیک نه فقط درباره مفهوم چنین پارادوکسی سردرگمی ایجاد می‌کند، بلکه یک آزادی بی‌ریشه نیز خلق می‌کند که به نحوی لگام‌گسیخته میان هر دو سویه ابهام در تناوب است_یا حتی بدتر از آن، به‌طور همزمان و ناهشیارانه موضعی کاملاً متعارض را اتخاذ می‌کند.

این مسائل اجتماعی و بوم‌شناختی زمانه ما امکان تأخیر نامعین در صورت‌بندی یک دیدگاه و شیوه عمل را از ما سلب کرده است. عناصر فردی این ابهامات آزادی زیست مخصوص به خود را اکتساب کرده‌اند، بیشتر به این دلیل که بی‌طرفی ما باعث ایجاد امتناع و پس‌روی شده است. جان‌شینی مدام عقل‌باوری با عقل، علم‌زدگی با علم و تکنیک با اخلاق این تهدید را ایجاد می‌کند که ادراک ما از مسائلی که وجود دارند، و نه توانایی ما برای حل آنها، زایل شود. نگاهی به خود تکنیک آشکار خواهد ساخت که اتومبیل تکنیک با سرعتی فزاینده سبقت می‌جوید بی‌آنکه کسی بر صندلی راننده‌اش نشسته باشد. بنابراین تعهد و بینش هیچ‌گاه بیش از امروز مورد نیاز نبوده است. من نه شهامت گفتن این مطلب را دارم که

آیا اکنون دیر شده است، و نه شهامت گفتن این سخن را دارم که خوش‌بینی یا بدبینی در برابر اوامر صادره‌ای که پیش روی ماست واجد معناست. آنچه باید درک کنیم این است که ابهامات آزادی مسائل رام‌نشدنی‌ای نیستند بلکه راه‌هایی برای حل آنها وجود دارد.

بازسازی عقل به‌مثابه یک تفسیر از جهان باید با بازبینی مقدمات مدرن عقل‌باوری تعهد به درک از طریق تقابل آغاز شود. این تعهد ناظر به تقابل، که برای عقل سوپژکتیو و اژکتیو یکسان است، کل «دیگربودگی» را در قالب واژگان برنهادی [آنتی‌تزی] می‌ریزد. فهم به‌خودی خود به توانایی ما در جهت کنترل آنچه باید فهمیده شود یا به‌نحوی اساسی‌تر غلبه بر آن، تحت انقیاد درآوردن، ستردن یا جذب کردن آن بستگی دارد. همچون بینش مارکسی در خصوص کار، گفته شده که عقل نیز هویت خود را از طریق قوای منفیت^۱ و خودفرمانی‌اش استقرار می‌بخشد. عقل‌باوری کنش‌گرانه از آن قسمی که محبوب ایدئالیسم آلمانی و عمل‌گرایی آمریکایی بوده است یک عقل‌باوری غلبه بوده است و نه یک عقل‌باور آشتی و سازش، عقل‌باوری یغماگری بوده است و نه عقل‌باوری همزیستی فکری. این مطلب که پدیده‌هایی در جهان ما وجود دارد که باید بر آن غلبه کرد، یا به‌واقع آنها را طرد کرد برای مثال، استیلا، استثمار، سیطره، ددمنشی و بی‌اعتنایی به رنج به‌شدت باید مورد تأکید قرار گیرد. اما «دیگربودگی» فی‌نفسه مذکور که ذاتاً بر حسب واژگان ناظر به تقابل درک می‌شود، موجب شده است که این درک معطوف به ابزارگرایی دچار جانب‌داری شود، زیرا آنچه در یک دیالکتیک منفیت صریح نهان شده است، ترفند فلسفی‌ای است برای استفاده از قدرت به‌منزله یک نحوه مسلط درک.

همچنانکه ما می‌توانیم به‌درستی میان یک تکنیک اقتدارگرا و لیبرتارین تمایز قائل شویم، می‌توانیم میان نحوه‌های اقتدارگرایانه و لیبرتارین عقل نیز تمایز قائل شویم. این تمایز همان‌قدر برای

اندیشه و تاریخ سرنوشت‌ساز است که برای تکنولوژی چنین است. صورت خلاقانه‌ای که ما خواهان اعطا کردنش به یک اجتماع بوم‌شناختی نوین هستیم مستلزم میانجیگری یک عقل لیبرتارین است، عقلی که بر جانمندانگاری همزیستانه ادراکات دوران کهن پیشاخط شهادت دهد، بی‌آنکه اسیر اسطوره‌ها و خودفریبی‌هایش شود. گرچه حیوانات به‌واسطه آیین‌ها و مناسک قانع نشده‌اند که شکارگر را تعقیب کنند، اما ما به گیاهان و حیواناتی که مصرف‌شان می‌کنیم بر حسب آداب یا شاید حتی بر حسب آیین‌هایی که شرافت و سوبرکتیویته آنها را به‌منزله موجودات زنده تصدیق می‌کنند، احترام می‌گذاریم. زیرا در اینجا طبیعت قربانی‌ای را بر ما عرضه می‌دارد که به نوبه خود یک قسم پاداش_حتی یک قسم زیبایی‌شناختی آن را طلب می‌کند. ما به تنهایی مشارکت‌کننده و مخاطب آیین‌های مذکور نیستیم؛ حیات در همه‌جا پیرامون ما را فراگرفته است و به شیوه مخصوص خودش بر ما شهادت می‌دهد. زیست‌بوم ما به‌واقع صرفاً مکانی نیست که زیست ما در آن رخ داده است، بلکه یک شکل از شعور طبیعی است.

عقلانیت همزیستانه‌ای که من آن را لیبرتارین نامیده‌ام یک حضور همه‌جایی است، یک حساسیت است، یک حالت ذهن است و نه صرفاً یک سلسله از رویدادهای مغزی ناظر به اندیشه‌ها. برخورداری از حیات و تغذیه از آن به‌نحوی بی‌مبالات، نابودکردن معنای حیات در درون و نابودکردن واقعیت در پیرامون ماست. یک ادراک بوم‌شناختی که زیبایی‌شناسی و وجهه آیینی‌اش نفی شده است، به یک تظاهر صرف به آن چیزی که ما از روی بی‌مبالاتی آن را «اندیشیدن بوم‌شناختی» می‌نامیم تبدیل می‌شود، یا (اگر بخواهیم از صورت‌بندی سخیف یکی از جریان‌ات برجسته حامی محیط زیست استفاده کنیم) به این تصور تبدیل می‌شود که هیچ «ناهار رایگان»ی در طبیعت وجود ندارد. عقلانیت لیبرتارین در

توازن بینش بوم‌شناختی‌اش دربردارنده «ناهار» و «اسنک» نیست. عقلانیت لیبرتارین صرفاً بازتعریف «دیگربودگی» صرفاً به‌مثابه یک «تو» نیست، بلکه خود شیوه‌ای است که ما به واسطه آن به موجودات غیر از خودمان ربط پیدا می‌کنیم. رویکرد ما به همه امور جزئی‌ای که مقوم طبیعت است به همان اندازه که برای یک عقلانیت لیبرتارین ذاتی است برای تساویری که ما از آنها در ذهن شکل می‌دهیم نیز ذاتی است. پس رویکرد ما، افزون بر اینکه یک دیدگاه است یک عمل نیز هست. اینکه ما چگونه در خاک کشت و زرع می‌کنیم و سپس محصولش را درو می‌کنیم به‌واقع اینکه چگونه ما بر یک علفزار پا می‌گذاریم و از میان جنگل می‌گذریم همانند عقلانیتی است که ما برای محیطی که سعی در فهمیدنش داریم به ارمغان می‌آوریم.

مسلم است که «دیگری» هرگز ما نیستیم. دیگری غیر از ماست، همان اندازه که ما غیر از اویم. در فلسفه غربی، به‌ویژه در فرم‌هگلی آن، این واقعیت به‌طرز اجتناب‌پذیری «دیگری» را بدین‌شیوه در تصورات مختلف از خودبیبگانگی محسوس کرده است. تفسیر هگلی را اگر به کناری بنهیم، هر خوانش جدی از آثار هگل بازهم آشکار خواهد کرد که او هرگز از تصور خودش از «دیگری» رضایت نداشته است. از خودبیبگانگی‌ای که Entäusse-rung قلمداد می‌شود با از خودبیبگانگی‌ای که Selbstentäusse-rung تصور می‌شود متفاوت است. مورد نخست، که مارکس آن را ترجیح می‌داد، «دیگری» به‌ویژه محصول کار بشر، را یک نحوه ستهنده [آنتاگونیستی] از شیئیت‌یافتگی می‌دانست که خود را بر فراز و علیه کارگر نمایان می‌کرد. مارکس به هیچ‌وجه Selbst-entäusserung را به سرمایه‌داری محدود نمی‌کرد. بلکه Selbst-entäusserung در رابطه انسان با طبیعت نیز ظاهر می‌شود، زیرا در بینش مارکس، حتی کار همیارانه تحت شرایط طبیعی «داوطلبانه نیست، بلکه طبیعی است، به‌مثابه یک کار وحدت‌یافته [کارگران] نیست، بلکه به‌مثابه یک نیروی غریب است که بیرون

از آنها موجود است... بنابراین کارگران نمی‌توانند مهارش کنند، بلکه به‌خلافش، این نیرو به‌واسطهٔ توان خودش و مستقل از انسان از یک سلسله مراحل و وهله‌ها می‌گذرد، حتی به نظر می‌آید که بر اراده و عمل او نیز فرمان می‌راند». بنابراین *Selbstentäusserung* به‌معنای سستی‌هندهٔ «بیگانه‌بودن»، شبیه حک‌شدگی^۱ انسان در طبیعت است. مثال دیگری از خوانش‌های افتضاح مارکس از جامعهٔ بدوی و تنها می‌تواند با تسخیر طبیعت لغو گردد.

در هستی‌شناسی بلوغ‌یافتهٔ هگل، از خودبیگانگی به مثابهٔ «دیگربودگی» *Selbstentäusserung* «انفکاک از خویشتن»^۲ روح است. انضمامیت آشکار بالقوگی‌هایش در درون خود-آگاهی است. انفکاک از خویشتن به آن اندازه که به کلیت، کمال و تمامیت تعهد داشت به سستی‌هنده‌گی تعهد نداشت. گرچه تأکید هگل بر منفیت را هرگز نمی‌توان نفی کرد، اما او مکرراً سرسختی آن را تضعیف کرد، برای مثال، در نگاهش به «عشق حقیقی». او در سال‌های جوانی‌اش می‌نویسد «در عشق امر منفک همچنان باقی می‌ماند، اما همچون چیزی وحدت‌یافته و همچون چیزی که دیگر منفک نیست؛ حیات (در سوژه) حیات را (در ابژه) درک می‌کند. این درک انفکاک به‌مثابهٔ یک وحدت در کثرت در کل دیالکتیک هگلی جریان دارد، همچنانکه مسلم است که روح فراگیر برنهادش نیز چنین است. مفهوم هگلی استعلا (*Aufhebung*) هرگز یک تصور انهدام تمام‌عیار را پیش نهاد. منفیت آن منوط است به الغای دیگری به‌منظور جذب آن در یک جنبش معطوف به یک تمامیت متنوع غنی.

اما تصور هگل از ازخودبیگانگی به‌صراحت تصویری نظری است. اگر ما به‌مدت طویل همراه او بمانیم، دچار مخاطرهٔ کاوش اشکال مختلف عقل در قالب اصطلاحات صرفاً نظرورزانه خواهیم شد. عقل، چنانکه من بر آن تأکید ورزیده‌ام، واجد تاریخ طبیعی و اجتماعی

خاص خود است، تاریخی که ابزاری بهتر از یک راهبرد فکری اکید برای حل پارادوکس‌ها فراهم می‌کند. عقل همچنین واجد انسان‌شناسی ویژه خود است، انسان‌شناسی‌ای که رویکردی به «دیگربودگی» را آشکار می‌سازد که بیشتر مبتنی بر همزیستی و مسالمت است تا انفکاک و تقابل. شکل‌گیری ذهن بشر قابل‌انفکاک از جامعه‌پذیری طبیعت انسان به هنگام تولد و دوران اولیهٔ رشدش نیست. هر قدر هم که زیست‌شناسی در شکل‌دهی به دستگاه عصبی انسان و قابلیت ادراکش واجد اهمیت باشد، آشناکردن تدریجی طفل نوزاد با فرهنگی است که به سرشت ویژهٔ انسان عقل می‌بخشد. ما باید به این فرایند شکل‌گیری اولیه روی بیاوریم تا شرایط زایش یک نحوهٔ لیبرتارین عقلانیت و قابلیت ادراکی را که القا خواهد کرد دریابیم.

زیست‌شناسی و جامعه‌پذیری دقیقاً در این مقطع به هم متصل می‌شوند، یعنی آنجا که مراقبت‌های مادرانه سازنده‌ترین عامل در فرهنگ‌پذیری در دوران کودکی است. زیست‌شناسی آشکارا مهم است، زیرا که جهاز عصبی انسان برای اندیشیدن نمادین و تعمیم‌دادن بسیار فراتر از قابلیت‌های اکثر نخستینیان است و این یک موهبت جسمانی ملموس است. طفل نوزاد با دورهٔ طولانی وابستگی زیست‌شناختی روبرو است، امری که نه فقط امکان انعطاف‌پذیری ذهنی بیشتر در کسب دانش را ممکن می‌گرداند، بلکه زمانی را نیز فراهم می‌آورد که طی آن کودک پیوندهای اجتماعی قوی‌ای با والدین، خواهرها و برادرها و گونه‌ای اجتماع مبنایی ایجاد کند. شکل این فرایند جامعه‌پذیری نیز خودش کمتر واجد اهمیت نیست، فرایندی که ذهنیت و قابلیت ادراک نوباوه را عمیقاً شکل می‌دهد.

عقل به کودک اساساً از طریق مراقبت، حمایت، توجه و آموزش عرضه‌شده توسط مادر می‌رسد. رابرت بریفاولت^۱، در اثر پیش‌گام

1. Robert Briffault

خود در خصوص خاستگاه‌های «مادرسالارانه» جامعه، به‌دقت این انسان‌شناسی عقل را ترسیم کرده است. او می‌گوید که:

عامل شناخته‌شده‌ای که تمایزی عمیق میان تأسیس گروه‌های انسانی نخستین و همهٔ گروه‌های حیوانی دیگر ایجاد می‌کند، پیوند مادر و فرزند است که یگانه شکل همبستگی اجتماعی راستین میان حیوانات است. در سرتاسر طبقهٔ پستانداران، یک افزایش مدام در مدت زمان پیوند [مادر و فرزند] وجود دارد که حاصل طولانی‌شدن دورهٔ وابستگی طفولیت است و با یک اطالهٔ همایند بارداری و پیشرفت هوش و غریزهٔ اجتماعی همبستگی دارد.

ما چه‌بسا به‌نحو معقولی پرسش کنیم که آیا رابطهٔ مادر-طفل «یگانه شکل همبستگی اجتماعی راستین میان حیوانات است»_ به‌ویژه در مورد نخستینیان که واجد خزانهٔ عظیم شگفت‌انگیزی از روابطاند. اما اگر بریفاولت تأکید داشته است که رابطه‌ی مادر-طفل گام نخستین فرایند جامعه‌پذیری_ گهواره‌ای که نیاز به همیاری در آن خلق می‌شود_ است، تأکید او دقیق بوده است. نقش این رابطه در شکل‌دادن به فرایندهای اندیشه و ادراک بشری سرنوشت‌ساز بوده است، به‌ویژه در فرهنگ‌های مادرمحورانه‌ای که بخش اعظم زیست‌کودکانه را دربرمی‌گیرد.

از بسیاری جهات، «تمدن» متضمن یک اقدام عظیم در جهت خنثی‌کردن اثر مراقبت، پرورش و نحوه‌های اندیشه بر ساختار شخصیت فرزند است. به‌واقع انگارهٔ بزرگ‌شدن به معنای بزرگ‌شدن و ره‌اشدن از سیطرهٔ یک جهان مادرانهٔ خانگی حمایت، دغدغه و عشق متقابل (یک جامعهٔ به‌سیاق ویژهٔ خود ارزشمند و به‌شدت انعطاف‌پذیر) و ورود به یک جهان بی‌شکل، عاری از احساس و خشن، است. سازگار کردن انسان با جنگ، استثمار، تبعیت سیاسی و حکومت فقط شامل خنثی‌کردن «سرشت اولیه» به‌مثابه

یک حیوان نیست، بلکه خنثی‌سازی «سرشت ثانویه» انسانی را به‌مثابه کودکی که در وابستگی و محل امن در آغوش مادر و تحت مراقبت چشمان او زندگی می‌کند نیز دربرمی‌گیرد.

آنچه ما آسان‌گیرانه «بلوغ» می‌نامیم معمولاً یک فرایند از حیث اخلاقی مطلوب رشد و انسان‌شدن نیست. برا تبدیل‌شدن به یک فرد بزرگسال «خودآیین»، «با فراست»، «با تجربه» و «لایق» متضمن واژگانی است که از حیث تاریخی واجد معانی ناهمسانی‌اند. این واژگان گمراه‌کننده خواهند بود، اگر که در پرتو اهداف اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی و روان‌شناختی‌ای که ما در ذهن داریم تبیین نشوند. رشد و رهایی کودک از سیطرهٔ یک مادر مراقبت‌گر به‌سوی خودآیینی و استقلال به یک مضحکهٔ فرهنگی و یک فاجعهٔ روان‌شناختی تبدیل می‌شود، وقتی که نتیجهٔ وابستگی تحقیرآمیز نوباوه به خواب‌وخیالات یک شخص سخت‌گیر خودپرست باشد. نه خودآیینی نوباوه و نه ساختار شخصیت او از «بلوغ» به این شکل سود نخواهد برد. شرح دیکنز از الیور توپیست^۱ مطالعهٔ رشد توانایی یک کودک به جهت از عهدهٔ امور برآمدن، همگام با اینکه او در لندن زنده بماند، نبود. به خلافتش، کودکان قوم «بدوی» هوپی^۲ در وضعیت بسیار رشک‌برانگیزی قرار می‌گیرند هنگامی که مادران بسیاری را برای یاری‌رساندن به خویش و روابط محبت‌آمیز فراوانی برای آموزش خود می‌یابند. آنها موهبت اجتماعی‌ای را حاصل می‌کنند که از «استقلال» بزرگ‌تر است، امری که سرمایه‌داری مدرن آن را طوری بازتعریف کرده است که معنای «خودپرستی زمخت» بدهد. به‌واقع کودکان هوپی موهبت بسیار مهم و وابستگی متقابل را کسب می‌کنند که در آن فرد و اجتماع از همدیگر پشتیبانی می‌کنند، بی‌آنکه ارزش‌های مهربانی، همبستگی و احترام متقابلی را

1. Oliver Twist

2. Hopi

که میراث روانی کودک و حق تولد اوست نفی کنند.

این میراث نه صرفاً به واسطه مراقبت و پرورش مادرانه بلکه به واسطه یک عقلانیت بسیار ویژه شکل می‌گیرد که غالباً در واژه پُراحساس «عشق مادرانه» نهان است. زیرا این فقط عشق نیست که مادر عموماً به فرزند می‌بخشد، بلکه عقلانیت «دیگربودگی» است که آشکارا با همتای پُرنخوت مدرنش در تعارض است. این عقلانیت پیشین آشکارا همزیستانه است. اشاره فروم به «عشق مادرانه» به مثابه یک احساس خودجوش نامشروط مراقبت، رها از الزامات معامله به مثل توسط کودک، نتیجه‌ای خواهد داشت بیش از شیئیت‌زدایی تمام‌عیار از انسان، که من پیش‌تر بر آن تأکید کردم. «عشق مادرانه» همچنین یک عقلانیت شیئیت‌زدایی را به بار خواهد آورد که سرشتی تقریباً جهان‌شمول دارد، به‌واقع دوباره سوژکتیوکردن تجربه است که دیگری را درون یک شبکه منطقی دوسویگی می‌بیند. «دیگری» به مولفه‌ی فعالی تبدیل می‌شود که همواره در طبیعت و تاریخ اجتماعی وجود داشته است، نه صرفاً به شکل «بیگانه» و «بیگانه‌شده»^۱ ای که در نظریه مارکسی وجود دارد یا به‌صورت «ماده مرده»^۲ ای که در فیزیک کلاسیک هست.

من عمداً بر واژه «همزیستی» در توصیف این عقلانیت لیبرتارین تأکید کرده‌ام. معنای دوگانه این واژه بوم‌شناختی واجد اهمیت است: همزیستی نه فقط شامل دوسویگی بلکه شامل ویژگی انگل‌وارگی^۱ نیز می‌شود. یک عقلانیت لیبرتارین در اظهارنظرهایش همانند «عشق مادرانه» نامشروط نیست. به‌واقع، نفی هر شرایطی برای قضاوت کردن تجربه خام‌اندیشانه و نزدیک‌بینانه است. اما پیش‌شرط‌های عقلانیت لیبرتارین برای مشاهده با یک عقل‌باوری اقتدارگرایانه ساختاریافته در پیرامون بیگانگی و در نهایت در پیرامون امر و تبعیت، تفاوت دارد. در یک عقلانیت لیبرتارین، مشاهده همواره درون بافتار اخلاقی‌ای جای دارد که «خیر» را تعریف می‌کند و در

پیرامون انفکاک از خودی (اگر بخواهیم از اصطلاحات هگل استفاده کنیم) ساختار یافته است که به‌سوی کلیت، تمامیت و کمال (ولو بیشتر به‌معنای بوم‌شناختی تا به‌معنای متافیزیکی هگل) سوق می‌یابد. یک عقلانیت لیبرتارین یک عقیده بوم‌شناختی طبیعی وحدت در کثرت را تا سطح خودِ عقل طرح می‌کند؛ عقلانیت لیبرتارین به منطق وحدتی میان «من» و «دیگری» متوسل می‌شود که کارکرد ثبات‌بخش و یکپارچه‌کننده کثرت_کثرت جهان‌های «دیگران» که بتوانند به‌نحوی همزیستانه فهمیده شوند و یکپارچه شوند را باز می‌شناسد. کثرت و وحدت با یکدیگر به‌مثابه امور متعارض منطقی تناقض ندارند. به‌خلافش، وحدت صورت کثرت است، الگویی است که به کثرت درک‌پذیری و معنا می‌بخشد، و بنابراین یک اصل وحدت‌بخش نه فقط بوم‌شناسی بلکه خودِ عقل است.

یک عقلانیت لیبرتارین که بر وحدت «دیگربودگی» تأکید می‌کند، یک منطق تسلیم، انفعال و احساسات‌گرایی نیست، آن‌طور که یاکوب باخوفن بیش از یک سده پیش در اثرش، با عنوان حق مادری (Das Mutterrecht)، این خصایص را به عشق مادری و «مادرسالاری» نسبت داده است. همزیستی، چنانکه پیش‌تر گفتم، وجود یک انگل‌وارگی آسیب‌زا را که می‌تواند میزبانش را نابود کند نفی نمی‌کند. یک عقلانیت لیبرتارین باید وجود «دیگری» ای را بپذیرد که خودش آشکارا ستیهنده [آنتاگونیستی] و تقابل‌گر باشد. به‌واقع قابلیت دست‌ورزی و دخل‌وتصرف در طبیعت و عملکرد فعال در تاریخ اجتماعی و سیاسی امری مطلوب است و نه یک شر. اما از فعالیت انسانی انتظار می‌رود که یک درون‌بافتار اخلاقی فضیلت، و نه یک بافتار مطلوبیت و کارایی رها از ارزش واقع شود. یک تاریخ طبیعی و اجتماعی ذهن‌باورانه وجود دارد که به‌نحو عینی به برداشت‌های ما راجع به «خیر» اعتبار می‌بخشد. توانایی ما به جهت شکل‌دادن چنین برداشت‌هایی از خزانه وسیع رشد طبیعی در همه مدارج و اشکالش، ناشی از همین تاریخ طبیعی سوپرکتیویته

است. انسانیت، به‌منزله بخشی از این تاریخ طبیعی، حق ذاتی برای مشارکت در آن دارد. انسانیت، به‌منزله یک عامل منحصر‌بفرد آگاهی، می‌تواند صدای عقلانیت درونی طبیعت را به‌شکل اندیشه و عمل خود-متأملانه پیش بنهد. عقل لیبرتاریین در پی آن است که آگاهانه خرابی‌های بوم شناختی را در هر دو قلمروی بوم‌شناسی اجتماعی و بوم‌شناسی طبیعی تسکین ببخشد.

به‌واقع ساختار صوری عقل دیالکتیکی و تحلیلی مستلزم دگرگونی اندکی است تا با یک عقلانیت لیبرتاریین سازگار شود. اما آنچه ما قاطعانه باید تغییر بدهیم سوگیری فراگیر معیارهای عقلانی در قبال مهار، دخل‌وتصرف و دست‌ورزی، استیلا و بیگانگی‌ای است که جمیع عقل‌باوری اقتدارگرا را دچار جانب‌داری می‌کنند. عقل لیبرتاریین یک دیدگاه متباین را در سوگیری‌اش در قبال همزیستی بوم‌شناختی پیش می‌نهد، اما بی‌تردید این می‌تواند جانب‌داری‌ای تلقی شود که از جانب‌داری عقل‌باوری اقتدارگرایانه نه بیشتر است و نه کمتر. اما جانب‌داری‌ها صرفاً از هوا پدید نیامده‌اند. آنها نه فقط در همه سوگیری‌هایی که ما اتخاذ می‌کنیم وجود دارند، بلکه اثرشان بر اندیشه، هنگامی که وجودشان به نام «عینیت» و یک معرفت‌شناسی «فارغ از ارزش» نفی شود، حتی فاجعه‌بارتر نیز می‌شود.

این برهم‌کنش میان دسته‌بندی‌های فکری انتزاعی نیست که ما باید به آن پردازیم، بدین‌منظور که فرض‌های حاضر در پس دیدگاه‌هایمان را اعتبار ببخشیم. ما باید به خود تجربه به تاریخ اجتماعی و طبیعی روی بیاوریم تا این فرض‌ها را آزمون کنیم. نه فقط در طبیعت، بلکه همچنین در «محبت مادرانه»، یعنی در مهد خود همیاری انسانی، ما یک «طبیعت ثانویه» انسان را می‌یابیم که در پیرامون پرورش، حمایت و یک جهان شیئیت‌زدایی‌شده تجربه و نه یک جهان تحت هدایت استیلا، منافع شخصی و استثمار ساختار یافته است. در این مهد اجتماعی است که معیارهای بنیادین عقل

شکل می‌گیرند. داستان عقل در تاریخ «تمدن» شرح پیچیدگی این عقلانیت بدوی در سطور لیبرتاریین نیست، بلکه یک اقدام وسیع روان‌شناختی و سیاسی است که این عقلانیت به سود استیلا را بی‌رحمانه از جای برمی‌کند تا آن را با «طبیعت سوم» اقتدار و فرمان‌روایی جایگزین کند. واژه متعفن «مدرنیت» و خلط کردن تمیزه‌شدن شخصی با فردیت چه‌بسا بهترین نشانه‌گذاری دورانی باشد که مهد عقل در نهایت نابود گشته است.

علم نوینی که با عقل لیبرتاریین مطابقت دارد، به‌نوبه خود، مسئولیت کشف دوباره امر انضمامی را دارد، موضوعی که برای توقیف اقدام مذکور اهمیت بسیار دارد. از قضای روزگار است که «پارادایم‌ها» با «پارادایم‌ها» سر ستیز دارند، هر یک سرمستانه به دور از تاریخ طبیعی و واقعیت بوم‌شناختی که باید در آن مستغرق باشند، به‌نحو فزاینده‌ای در خدمت مقاصد ابزارگرایی همراه با دست‌ورزی‌ها و دخل‌وتصرف‌های گریزناپذیرش در ذهن و جامعه‌اند. امری که چه‌بسا آمیخته به پارادوکس به نظر بیاید این است که انتزاع علم از روش‌شناسی (کاری که «پارادایم‌ها» عمدتاً انجام می‌دهند) معمولاً خود پروژه علمی را به مسئله روش، یا بارزتر از آن، مسئله راهبردهای ابزاری تبدیل کرده است. خلط میان علم به‌مثابه معرفت یا *Winssenschaft*، و «روش علمی» هرگز به‌نحو بسنده‌ای رمزگشایی نشده است. از زمان فرانسیس بیکن، یکی گرفتن تحقیق‌پذیری علمی با خود علم، از میان تکنیک و واقعیت، اولویت را به تکنیک داده است و گرایشی را به فروکاستن فهم ما از واقعیت به یک امر صرفاً مرتبط به روش‌شناسی پرورانده است. بازیابی تفوق امر انضمامی همراه با ثروت غنی کیفیاتش، صفات ممیزه و تصلبش‌ورا و فرای یک مفهوم استعلایی علم به‌مثابه روش سیلی‌زدن بر صورت یک تعقل‌گرایی پُرنخوت با دستان عاری از واقعیت است. چون ما امروزه به یک دوگانه‌انگاری کانتی و استعلاگرایی‌ای دچاریم

که به ذهن «یک زیست ویژه خود» می‌بخشد_واقعیت تاریخ را با یک اسطوره ذهنی «مراحل تاریخی» جایگزین می‌کند، واقعیت جامعه را با «نمودارهای جریان عملیات» و واقعیت ارتباطات را با «فراارتباطات»_بازیابی امر انضمامی اقدامی است که صرفاً متضمن تهویه فکری نیست، بلکه مستلزم سم‌زدایی فکری نیز هست. ما هر چه راجع به روایت فکری فایراند از آنارشیسم بیندیشیم، بهتر است که برای کار او ارزش قائل شویم، او پنجره‌هایی را برای علم مدرن به روی هوای تازه واقعیت گشوده است.

«علم» [بدین معنی] باید به علوم بسیاری تبدیل شود که تاریخ خویش را می‌سازند، از جانمندانگاری تا فیزیک هسته‌ای. علم باید به بسیاری صداها گسیل شده توسط تاریخ طبیعی واکنش نشان بدهد. اما این صداها به زبان واقعیاتی سخن می‌گویند که مقوم طبیعت در سطوح مختلف تحولش هستند. آنها انضمامی و تفصیلی‌اند؛ به‌واقع همین کثرت آنها به‌مثابه امور انضمامی است که سازمان ماده را به یک درام صورت‌های همواره پیچیده‌تر و (به‌اصطلاح زبان بیوشیمی) «خود-سازمان‌دهی مولکولی»^۱ تبدیل می‌کند. بازشناختن خاص‌بودگی این واقعیات و منحصربفردی آنها به‌مثابه صورت‌های غنی‌ساز کار معرفت، فروکاستن علم به یک تجربه‌گرایی ناپروورده نیست که جانشین نیاز دانشمند به تعمیم‌دادن می‌شود. تعمیم‌هایی که با مقیدکردن این امور انضمامی به معیارهای فکری «حقیقت» و «روش علمی»_انباشتن آنچه در واقعیت کمی است به‌بهای قربانی کردن آنچه کیفی است_ در پی گریز از این امور هستند، برآنند که میراث عظیم حقیقت را که ارزشش غالباً در نگاه غنی‌تر و کیفی‌ترش به واقعیت نهفته است به‌منزله «پارادایم‌های» کهنه رد کنند.

حتی بوم‌شناسی اجتماعی نیز از این سوگیری مصون نیست. بوم‌شناسی طبیعی خودش یک عقوبت شدید را در میدان دید

یک وقتی نویدبخشش تحمل می‌کند، سبب این عقوبت کوشش برای کسب اعتبار علمی با وانهادن اعتنائیش به منحصر بفردی کیفی بوم‌سازگان‌ها [اکوسیستم‌ها] و توصیف آنها بر حسب مقادیر انرژی و نمودارهای جریان عملیات است. فروکاست‌گرایی و نظریه سیستم‌ها حتی پیروزی دیگری را نیز به دست آورده‌اند. بنابراین یکی از مسائل کلیدی علم همچنان تداوم دارد. دانشمند باید بر اساس آنچه در واقع هست به طبیعت ره بیابد: یعنی به نحوی فعالانه، بالنده، نوپدید و برخوردار از تنوعی مطلوب در غنای خاص بودگی و صورتش.

تکنیک در نهایت امر باید با بازگرداندن فرایندهای طبیعی به تخته، تا سرحد امکان، «صناعات مصنوع»ش را از «فنون طبیعی»اش مجدد انباشته کند. من نه تنها به نیاز سنتی یکپارچگی کشاورزی با صنعت، بلکه به لزوم تغییر خود مفهوم صنعت نیز اشاره دارم. استفاده از واژه لاتین *Industria* به نحوی که معنای یک دستگاه یا ابزار بدهد نه معنای کار و کوشش، نمونه‌ای نسبتاً متأخر است. امروزه واژه صنعت تقریباً مترادف تولید سازمان یافته در پیرامون ماشین‌ها و محصولات یا «ساخته‌ها»ی آنهاست. صنعت و ماشین‌هایش به نوبه خود یک سوگیری عمومی بسیار ویژه را می‌پروراند: ما آنها را اموری به نحو عقلانی سامان یافته و ابزارهایی عمدتاً خود-عمل‌گر می‌بینیم که توسط ذهن آدمی تصور و طراحی شده است، یعنی قصد شده است که آنها «ماده خام» یا «منابع طبیعی» را شکل بدهند، صورت بدهند و دگرگون کنند. فولاد، شیشه، لاستیک، مس و مواد پلاستیکی که به وسائلی نقلیه موتوری تبدیل می‌شوند، آب و مؤلفه‌های شیمیایی‌ای که به «کوکاکولا» تبدیل می‌شوند، چوبی که به تولید انبوه میلمان تبدیل می‌شود و گوشتی که به همبرگر تبدیل می‌شود؛ همگی محصولات و ساخته‌های صنعتی محسوب می‌شوند. این محصولات در شکل نهایی‌شان به کانی‌ها، مواد

معدنی، نباتات و حیواناتی‌ای که از آن گرفته شده‌اند شباهتی ندارند. آنها وقتی بسته‌بندی یا مونتاژ شوند، نتایج تبدیل‌یافته‌ی فرایندهایی هستند که دیگر انعکاس‌دهنده‌ی منابع نیستند، بلکه صرفاً پس‌زمینه‌ی مادی آنها را بازتاب می‌دهند. صنعتگر عهد باستان مُدام یک بُعد طبیعی به محصولات «صناعات مصنوع»ش می‌افزود. برای مثال، روی پایه‌های کاناپه کنده‌کاری می‌کرد برای اینکه شبیه اندام حیوانات به نظر بیاید، یا مجسمه‌ها را با رنگ‌های احساس‌برانگیز رنگ‌آمیزی می‌کرد. اما آنچه ذوق هنری اندک صنعت مدرن به محصولاتش می‌افزاید صراحتاً هندسی و ضدطبیعی است. دقیق‌تر از آن، به‌خاطر اشتیاقی که به «اصالت» مواد دگرگون‌شده‌ای که صنعت با آن کار می‌کند دارد، غیرارگانیک است.

انفصال غریب، و به‌واقع آسیب‌شناسانه، طبیعت از نتایج تولیدی‌اش ناشی از یک تفسیر عمدتاً اسطوره‌ای از تکنیک است. محصولات صنعت مدرن به‌معنای حقیقی کلمه طبیعت‌زدایی شده‌اند. آنها بدین‌سان صرفاً اشیائی برای مصرف‌کردن یا لذت بردن‌اند. آنها هیچ پیوندی با طبیعتی که برگرفته از آن‌اند ندارند. در اذهان عموم، یک محصول در نهایت امر بیشتر با کارخانه‌ای که تولیدش کرده است تداعی دارد تا با جهان طبیعی‌ای که وجودش و تولیدش را ممکن گردانیده است. یک اتومبیل «داتسون» یا «شورلت» است و نه یک وسیله‌ی نقلیه‌ای ساخته‌شده از کانی‌ها، مواد معدنی، درختان و پوست جانوران؛ یک همبرگر «بیگ‌مک»^۱ است و نه بقایای حیوانی که یک‌وقتی در علفزاری در سرزمینی دوردست پُر سه می‌زده است. بسته‌بندی باعث می‌شود ذرت و گندم مزارع ایالت‌های غرب میانه در پشت‌نشان‌های شرکت‌های دل‌مونت^۲، جنرال‌فودز^۳، پریچ‌فارم^۴ مبهم و ناپیدا شوند. به‌واقع وقتی ما می‌گوییم که یک محصول

1. Big Mac

2 Del Monte

3. General Foods

4. Pepperidge Farm

غذا یا حتی درمان «طبیعی» است، معمولاً مقصودمان این است که «خالص» یا «دستکاری نشده» است، و نه اینکه از طبیعت برآمده است.

آنچه این سوگیری یا فقدان سوگیری آشکار می‌کند صرفاً این نیست که تبلیغات و رسانه‌های شرکتی را بر اذهان ما، به‌همراه دیدگاهی به هدف هدایت کردن ترجیحات و قدرت خرید ما، نقش کرده‌اند. شاید مهم‌تر از آن این مطلب باشد که تولید واقعی محصول از معدن، مزرعه و جنگل تا کارگاه و کارخانه و شرکت شیمیایی کل فرایند تکنیکی را به یک راز تقلیل می‌دهد. «راز» به‌معنای کهن به‌مانند یک فرایند ملهم از خداوند و عارفانه نگریسته می‌شد (برای مثال، می‌توان به فن فلزگری اشاره کرد)؛ اما رازها در پیرامون تولید مدرن، بیشتر دنیوی هستند. ما در ورای سپهر محدود تجربه‌مان نمی‌دانیم که اشیاء معمولی‌ای که استفاده می‌کنیم چگونه ساخته می‌شوند. انفصال میان تولید و مصرف و میان مزرعه و کارخانه (و شدیدتر از آن میان کارخانه و مصرف‌کننده) چنان جدی است که ما حقیقتاً به مشتریان ناآگاه یک تشکیلات صنعتی عظیم تبدیل شده‌ایم که بصیرت اندکی درباره آن داریم و هیچ کنترلی بر آن نداریم.

اما این تشکیلات خودش «مشتری» یک جهان طبیعی به‌شدت پیچیده است، جهانی که به‌ندرت به‌نحوی فهمیده می‌شود که به‌شدت تکنیکال نیست. ما به طبیعت به‌مثابه یک «تشکیلات» صنعتی غیرانسانی می‌اندیشیم. جهان به‌نحوی مبهم و سر بسته محصولاتی را «می‌سازد» که ما با آنها بسان پدیده‌های صنعتی برخورد می‌کنیم یا استفاده‌ی وسیع‌مان از مواد شیمیایی کشاورزی، با صید نهنگ و شرکت‌های دریایی صید ماهی، با ابزارهای ذبح مکانیکی و با قلب ماهیت مناطق بکر قاره‌ای برای تأسیس بخش‌های صنعتی. ما معمولاً این برداشت صنعتی از طبیعت را به زبان مکانیک، الکترونیک و سایبرنتیک بیان می‌کنیم.

توصیف ما از فرایندهای غیرانسانی یا طبیعی، آن طور که به واسطه «بازخوردهای منفی» تنظیم می‌گردد یا همچون سیستم‌هایی که ما «ورودی‌ها» و «خروجی‌ها»یمان را درون «پریز»ش وارد می‌کنیم، بازتاب نحوه‌ای است که ما جهان طبیعی را «مرعوب کرده‌ایم» (اگر بخواهیم از اصطلاح درخشان پل شپارد^۱ استفاده کنیم) تا شاهد اهداف استیلای صنعتی باشیم.

آنچه در خصوص قلب ماهیت پدیده طبیعی از سوی ما بیشترین اهمیت را دارد این است که ما قربانی‌های اصلی این قلب ماهیت هستیم ما به «ابژه‌ها»یی تبدیل شده‌ایم که صنعت‌مان به‌اثربخش‌ترین وجه ممکن آنها را کنترل می‌کند. ما قربانی‌هایش هستیم زیرا از طرقی که صنعت هم به‌لحاظ روان‌شناختی و هم به‌لحاظ تکنیکی ما را کنترل می‌کند ناآگاه‌ایم. تخته به‌مثابه راز دوباره بازگشته است، اما نه به‌منزله فرایندی که در آن کشاورز یا صنعتگر مشارکت تمام‌عیاری در یک فرایند رازآلود افسون‌زده دارد. ما در فرایند صنعتی مدرن مشارکتی نداریم جز به‌عنوان عامل‌های به‌دقت تخصصی‌شده. پس ما از اینکه این فرایند چگونه اتفاق می‌افتد ناآگاه‌ایم و یقیناً قادر نیستیم هیچ درجه‌ای از کنترل را بر آن به اجرا در بیاوریم. وقتی ما می‌گوییم صنعت مدرن بسیار پیچیده شده است، عموماً مقصودمان این است که دانش ما، مهارت‌های ما، بینش ما و سنت‌های ما برای بهبود یا ساخت وسایل معاش توسط یک تشکیلات اجتماعی عظیم غالباً بی‌معنا غصب شده است، تشکیلاتی که ما را از رویارویی با ابتدایی‌ترین بایسته‌های زندگی عاجز می‌کند. اما این پیچیدگی تشکیلات نیست که مانع می‌شود توانایی ما با این بایسته‌ها مواجه گردد، بلکه قواعد جدید بازی، که ما آن را «جامعه صنعتی» می‌نامیم، است که به‌واسطه بازسازی زیست ما خود را میان قوای عقلانیت انسان و قوای ثمربخشی طبیعت قرار داده است. اکثر غربیان معمولاً

1. Paul Shepard

نمی‌توانند در یک باغچه کشت و برداشت انجام بدهند، یک درخت را قطع کنند و آن را مطابق نیازشان برای سرپناه شکل بدهند، کانی‌ها را تغلیظ کنند و فلزها را ریخته‌گری کنند، حیوانات را بکشند و برای درست کردن غذا و استفاده از پوستشان پاک کنند و غذا و دیگر مواد فاسدشدنی را نگه‌داری کنند. این آسیب‌پذیری‌های مبنایی حاصل هیچ پیچیدگی ذاتی‌ای نیست که بایستی برای تأمین وسایل معاش ما وجود داشته باشد، بلکه ناشی از یک جهل به وسایل حفظ معاش است_جهلی که عمداً به‌واسطهٔ یک نظام مشتری‌مدار صنعتی پرورانده شده است.

کارخانه از نیاز به یکپارچه‌شدن کار با تشکیلات مدرن زاده نشد. به‌خلافش، سنگ بنای آنچه ما «جامعهٔ صنعتی» می‌نامیم از نیاز به عقلانی‌سازی فرایند کار برخاسته است_یعنی نیاز به شدت‌بخشیدن و بهره‌بردن از کار به‌نحوی موثرتر از آنچه مستخدمین همواره امید داشتند بتوانند در صنایع خانگی مبتنی بر یک نظام خود-تنظم صنعتگری به آن نائل شوند. سیدنی پولارد^۱، به نقل از یکی از شاهدان دوران ماقبل کارخانه، از کارگرانی یاد می‌کند که آزاد بودند زمان خود را در مقام صنعتگران داخلی تنظیم کنند،

آنها به‌ندرت یک روز هشت‌ساعته و یک هفتهٔ پنج‌روزه را به شیوهٔ مدرن کار می‌کردند. «بافندگان اغلب عادت داشتند دوشنبه‌ها تمام روز و سه‌شنبه‌ها بخش عمدهٔ روز را بازی کنند، آنها پنج‌شنبه‌ها تا دیروقت و جمعه‌ها اغلب تمام شب کار می‌کردند» تا پارچه‌ها را برای بازار روز یکشنبه آماده کنند. این نامنظم‌بودن یا «طبیعی‌بودن»^۲، در آهنگ و شدت نظام‌های سنتی کار، بیشتر در حیطة اشتیاق بورژوازی به کنترل اجتماعی و بینش ضدطبیعی ددمنشانه‌اش مساهمت داشت تا در قیمت‌ها و عواید مورد مطالبهٔ مستخدمینش. بیش از یک عامل تکنیکی واحد، این نامنظم‌بودن

1.Sidney Pollard

2.Naturalness

به عقلانی‌سازی کار تحت یک هیئت واحد از قواعد و یک نظام کار و تنظیم زمان که کارخانه مدرن از آن حاصل شد منتهی شد، که غالباً با هیچ‌کدام از پیشرفت‌های صنعتی که ما به «انقلاب صنعتی» نسبت می‌دهیم همراه نبود. پیش از آنکه موتور بخار، دستگاه بافندگی و شاتل‌های پرنده کاربرد پیدا کنند، چرخ نخ‌ریسی سنتی، بافندگی دستی و خم رنگ‌رزی که یک‌زمانی در محل کار اهالی خانه آکنده بود در اتاق‌های بزرگ جمع‌آوری شد تا اساساً خود کارگران را بسیج کند، آنها را به شدت منظم کند و استثمار از کار آنها را شدت بخشد.

پس هدف اولیه کارخانه استیلا بر کار و از میان بردن استقلال کارگر از سرمایه بود. فقدان این استقلال شامل فقدان تماس کارگر با کشت محصولات غذایی می‌شد. قانون پارلمانی انگلستان در اواخر قرن نوزدهم اذعان داشت که «عرف برای مدت زمان طولانی حفظ شده است ... باید هر ساله در موسم «درو» توقفی در بافندگی وجود داشته باشد، به نحوی که نخ‌ریسان و بافندگان بتوانند زمان خود را عمدتاً برای کار درو صرف کنند». در زمان‌های متأخری همچون اوایل قرن نوزدهم، این کار به نحو بسنده‌ای رواج داشت تا این اظهارنظر را در روزنامه منچستر کرونیکل^۱ توجیه کند که از بسیاری بافندگان می‌توان انتظار داشت که در عملیات دروی اواخر تابستان و اوایل پاییز در مزارع نزدیک شهر کمک کنند.

تغییر ادواری کار کارگران از کارخانه‌ها به مزارع نباید ابداً یک عمل سخاوتمندانه روستایی‌مآب از جانب طبقه حاکم انگلستان تلقی شود. تا دهه ۱۹۳۰، ملاکان انگلیسی همچنان نسبت به بورژوازی صنعتی صاحب یک مزیت سیاسی بودند. کارگرانی که کارخانه‌ها را در موسم درو رها می‌کردند تا در دشت و صحرا کار کنند، از یک منطقه استثماری به منطقه‌ای دیگر انتقال داده می‌شدند. اما برای آنها اهمیت ذاتی داشت که مهارت‌های کشاورزی‌شان را حفظ

کنند_ مهارت‌هایی که فرزندان‌شان و نوه‌هایشان بعدها آنها را کاملاً از دست دادند. زیستن در یک خانه، خواه در مقام یک صنعتگر خواه به‌عنوان یک کارگر کارخانه، به‌معنای کشت‌وکار در باغچهٔ خانوادگی، چراندن یک گاو، مهیاکردن نان خانواده و داشتن مهارت تعمیرات خانه بود. بعدها محوشدن این مهارت‌ها و وسایل معاش از زیست کارگر به یک بایستهٔ صنعتی تبدیل شد.

وابستگی کامل کارگر به کارخانه و بازار کار صنعتی یک پیش‌شرط لازم برای پیروزی جامعهٔ صنعتی بود. برنامه‌ریزی شهری، که چندان هم قوی نبود، به همراه ازدحام شهری، ساعات کار طولانی، یک بی‌اعتنایی اخلاقی عظیم نسبت به اعتیاد به الکل طبقهٔ کارگر و یک تقسیم به‌شدت تخصصی کار نیازهای استثمار را با یک سیاست عمدی پرولتاریاسازی ممزوج کرد. نیاز به ویران کردن هر آنچه که وسیلهٔ مستقل معاش کارگر بود، که می‌توانست دربردارندهٔ یک قطعه باغچه در حیاط منزل، یک تخصص ساده در استفاده از ابزارها، مهارت تهیهٔ کفش، البسه و اثاثیهٔ خانواده باشد، همگی متضمن موضوع فروکاستن پرولتاریا به یک شرایط ناتوانی مطلق در پیشگاه سرمایه بودند. و همراه ناتوانی یک سستی، یک فقدان شخصیت و اجتماع و یک افول در بنیان اخلاقی‌ای آمد که بر آن بود کارگر آباء و اجدادی انگلیسی را به رام‌ترین اعضای یک طبقهٔ استثمارشده طی دو سدهٔ گذشتهٔ تاریخ اروپا تبدیل کند. نظام کارخانه با نیازی که به فوجی از کارگران غیرماهر داشت، گذشته از اینکه به کارگران تحرک‌پذیری و انعطاف‌پذیری شغلی بیشتر می‌بخشید (چنانکه مارکس و انگلس قصد داشتند ادعا کنند)، به‌واقع آنها را به خانه‌به‌دوشان اجتماعی بی‌هدف فروکاست.

انباشتن دوبارهٔ «صناعات مصنوع» از «فنون طبیعی» فقط یک پروژهٔ مهم برای بوم‌شناسی اجتماعی نبود، بلکه یک طرح اخلاقی برای انسانیت‌بخشیدن دوباره به روان انسان و راززدایی از تخته بود. شخص تمام‌و‌کمال در جامعهٔ تمام‌و‌کمال که کلیت زیست را

می‌زیید و نه پاره‌ای از آن را، یک پیش‌شرط برای ظهور فردیت و نشانه تاریخی-اجتماعی‌اش، یعنی خودآیینی، است. این نگاه، گذشته از اینکه نیاز به اجتماع را نفی می‌کند، غالباً پیش‌فرض آن است. اما بینش یادشده اجتماع را به‌مثابه اجتماع آزادی تصویر می‌کند که در آن وابستگی متقابل، و نه وابستگی یا استقلال، فراهم‌آورنده مولفه‌های اجتماعی چندوجهی برای شخصیت و رشدش است. اگر ما (همچون فردریک انگلس که مطالبات پیروان آلمانی پرودون برای باغچه‌های کارگران را به‌مثابه امری ارتجاعی و نیاکان‌گرایانه به‌نحو تحقیرآمیزی رد می‌کرد) اقتدار، سلسله‌مراتب و انضباط به‌مثابه یک امر مطلوب تکنولوژیک پایدار را ذات‌انگاری کنیم، اندکی هم فراتر از فروکاستن کارگر از یک انسان به یک کارکن حقوق‌بگیر و نیز فروکاستن «صناعات مصنوع» به یک کارخانه ددمنش رفته‌ایم. در اینجا مارکسیسم پروژه بورژوازی را باثبات‌تر و شفاف‌تر از پرکیل‌وقال‌ترین مدافعان لیبرال نظم و نسق می‌بخشد. «سوسیالیسم علمی» با قلمداد کردن کارخانه و پیشرفت صنعت به‌مثابه امری خودآیین به‌لحاظ اجتماعی (اگر از اصطلاح عالی لنگدون وینر^۱ استفاده کنیم) نقشی را که کارخانه، با ساختار سلسله‌مراتبی دقیقش، در وسعت‌بخشیدن به شرطی‌سازی کارگران به‌جهت تبعیت و آموزاندن استیلاپذیری به آنها از هنگام کودکی تا همه مراحل بزرگسالی ایفا می‌کند، نادیده می‌انگارد.

به‌خلافش، یک بوم‌شناسی اجتماعی رادیکال نه فقط موضوعات سنتی، همچون وحدت دوباره کشاورزی با صنعت، را پیش می‌کشد، بلکه پرسش‌هایی را جمع‌به‌خود صنعت را نیز مطرح می‌کند.

بوم‌شناسی اجتماعی رادیکال کارخانه را که مبنایی همیشه پایدار برای مکانیزاسیون تلقی شده بود و حتی مکانیزاسیون به‌مثابه یک جان‌نشین برای تشکیلات زیستی بی‌نقصی که ما زنجیره‌های غذایی و شبکه‌های غذایی می‌نامیم، مورد پرسش قرار می‌دهد.

امروزه وقتی خط تولید آشکارا دورنمای خطر واژگونی به‌واسطه روان‌رنجوری انبوه کارکنانش را پیش روی خود می‌بیند، موضوع انحلال کارخانه به‌واقع بازسازی تولید به‌معنای واقعی کلمه به‌منزله یک فن دستی و نه یک «ماشین عظیم» نیرومند به یک اولویت عظیم و مهم اجتماعی تبدیل می‌شود. مالیات تعیین کردن چه‌بسا بتواند استعاره‌ما باشد، طبیعت یک «صنعت» زیستی مخصوص خود است. زیست‌خاکی همه مواد یا «مواد مغذی» ای را که وجود زندگی گیاهی زمینی را ممکن گردانیده است از هم می‌پراکند، تغییر شکل می‌دهد و دوباره به هم متصل می‌کند. شبکه غذایی به‌شدت پیچیده‌ای که پشتیبان یک ساق علف یا گندم است حکایت از این دارد که فرایندهای زیستی خودشان جایگزین بسیاری فرایندهای به‌شدت مکانیکی می‌شوند. ما پیش‌تر آموخته‌ایم آب آلوده را با به‌کارگیری اندامواره‌های باکتریایی و جلبکی به‌جهت سم‌زدایی از آلودگی‌ها تصفیه کنیم و از گیاهان و حیوانات آبی برای جذب آنها به‌منزله مواد مغذی بهره ببریم. سیستم‌های نسبتاً بسته آبی‌پروری در استوانه‌های شفاف خورشیدی طراحی شده‌اند تا از فضولات ماهیان استفاده کنند، بدین‌منظور که بتوانند شبکه پیچیده غذایی گیاهان و حیوانات آبی کوچک را حفظ کنند. ماهی به‌نوبه خود از گیاهانی که از فضولات او تغذیه می‌کنند تأمین خوراک می‌کند. بنابراین سموم طبیعی از طریق شبکه غذایی بازیابی می‌شوند تا در نهایت امر تغذیه برای حیوانات خوراکی فراهم شود، بدین‌طریق متابولیسم محصولات حاصل از فضولات سمی ماهیان به خاکی برای غذای ماهیان تبدیل می‌شود.

حتی فرایندهای مکانیکی ساده که شامل حرکت فیزیکی می‌شود برای نمونه، توده‌های هوا که توسط پمپ‌ها به جریان درمی‌آیند با همرفت هوا به‌واسطه حرارت خورشیدی شباهت غیرمکانیکی دارند. گلخانه‌های خورشیدی که با ساختارهای خانوادگی پیوستگی حاصل کرده‌اند نه فقط گرما و حرارت فراهم می‌کنند، بلکه رطوبت گیاهان را نیز کنترل می‌کنند. قطعه‌زمین‌های کوچک و

غنی متنوع برای گیاهان، یا باغچه‌های فشرده فرانسوی، نه فقط نیاز به استفاده از کودها و زیست‌کش‌های سمّی به‌روش صنعتی تولیدشده را رفع می‌کنند بلکه علت وجودی گرانبها و سازنده‌ای برای کودسازی از ضایعات آشپزخانه‌ای به دست می‌دهند. «قانون اعاده» مشهور طبیعت می‌تواند به کار گرفته شود تا نه فقط پرورش‌دهندهٔ ثمربخشی طبیعت باشد، بلکه مبنایی برای برزگری بوم‌شناختی نیز فراهم بیاورد.

تقریباً می‌توان به بدیل‌های دارای تنوع بی‌پایان زیستی برای سیستم‌های مکانیکی هزینه‌بر و ددمنشی که رانۀ صنعت مدرن‌اند اشاره کرد. مسئلهٔ جایگزینی سیستم‌های مکانیکی با سیستم‌های زیستی چندان هم فائق‌نیامدنی نیست. یک وقتی تخیل بشری بر این مسائل تمرکز داشت، اکنون ذکاوت انسانی احتمالاً باید به‌واسطهٔ ثمربخشی طبیعت سازش بیابد. یقیناً تکنیک‌های تبدیل تعدادی از این جایگزین‌ها به واقعیت، به میزان عظیمی در دسترس است. اما بزرگ‌ترین مشکلی که ما با آن روبرویم مسئله‌ای تکنیکی نیست، به‌واقع مسئله‌چهبسا این باشد که ما این تکنیک‌های زیستی نوین را صرفاً تکنولوژی‌های نوین قلمداد می‌کنیم. آنچه ما به‌نحوی آشکار قادر به تشخیص نیستیم، شرایط اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی‌ای است که جایگزین‌های زیستی ما را به تکنولوژی‌های صنعتی به‌لحاظ اقتصادی و فلسفی معنادار تبدیل می‌کنند. ما باید تخریب و ساده‌سازی روح انسانی، شخصیت انسانی، اجتماع انسانی، ایدهٔ انسانی خیر و ثمربخشی خود بشر در درون جهان طبیعی را متوقف کنیم. به‌واقع ما باید این روندها را با یک برنامهٔ جامع نوسازی اجتماعی خنثی کنیم.

بنابراین یک هشدار مهم باید مطرح شود. یک سوگیری صرفاً تکنیکی در خصوص باغبانی، دستگاه‌های انرژی خورشیدی و بادی، آبی‌پروری، سلامت کل‌گرایانه و نظایر آن همچنان کابوس عقلانیت ابزاری خواهد ماند، امری که ظرفیت ما برای پروراندن

یک ادراک‌پذیری بوم‌شناختی را تهدید می‌کند. یک فن‌سالاری زیست‌محیطی سلسله‌مراتبی است که به جامه‌های سبز مزین شده است، لذا امری است بسیار مزورانه، زیرا که خودش را به رنگ بوم‌شناسی درآورده است. مطمئن‌ترین آزمونی که می‌توانیم برای متمایز کردن تکنیک‌های زیست‌محیطی از تکنیک‌های بوم‌شناختی تعبیه کنیم اندازه، شکل و برازندگی ابزارها و ماشین‌ها نیست، بلکه مقاصد اجتماعی‌ای است که آنها برای به اجرا درآوردنش منظور شده‌اند، اخلاق و ادراک‌پذیری‌ای است که به‌واسطه‌اش آنها هدایت می‌شوند و یکپارچه می‌شوند و چالش‌ها و تغییرات نهادی‌ای است که آنها دربردارنده‌اش هستند. خواه مقاصد، اخلاق، ادراکات و نهادها لیبرتارین باشند خواه صرفاً لجستیک، رهایی‌بخش باشند یا عمل‌گرا، اشتراکی باشند یا صرفاً کار_خلاصه اینکه بوم‌شناختی باشند یا صرفاً زیست‌محیطی_مستقیماً عقلانیتی را که پشتیبان تکنیک‌ها و نیت‌ها هدایت‌گر طراحی آنهاست، متعین می‌کنند. تکنولوژی‌های بدیل ممکن است خورشید، باد و جهان گیاهان و حیوانات را به زندگی ما به‌مثابه مشارکت‌کنندگان در یک پروژه مشترک بوم‌شناختی وحدت‌بخشی دوباره و همزیستی بیاورند. اما «کوچکی» و «مناسبت» این تکنولوژی‌ها ضرورتاً این امکان را از میان بر نمی‌دارد که کوشش پیوسته ما طبیعت را به یک موضوع استثمار تقلیل بدهد. ما باید ابهامات آزادی را به‌نحو وجودی حل کنیم_به‌واسطه اصول اجتماعی، نهادها و یک اشتراک اخلاقی که به آزادی و همسازی واقعیت می‌بخشد.

یک جامعه بوم‌شناختی

پس از گذشت قریب به ده هزاره از یک تکامل اجتماعی بسیار ابهام‌آلود، ما دوباره باید وارد تکامل طبیعی شویم. نه صرفاً به جهت بقاء امیدها در برابر فجایع بوم‌شناختی و نابودی هسته‌ای، بلکه به منظور بازیابی ثمربخشی ما در جهان زندگی. مقصود من این نیست که ما باید به زندگی بدوی نیاکان کهن مان بازگردیم، یا کنشگری و تخریب را تسلیم یک انگاره روستایی از انفعال و رضامندی روستایی مآبانه کنیم. ما جهان طبیعی را هنگامی تسلیم خواهیم کرد که کنشگری، کوشش، خلاقیت، تحول و نیز سوژکتیویته‌اش را انکار کنیم. طبیعت هرگز تخدیر نمی‌شود. ورود دوباره ما به تکامل طبیعی همان مقدار که انسانی‌سازی طبیعت است طبیعی‌سازی انسانیت نیز هست.

پرسش حقیقی این است: در کجا انسانیت و طبیعت به چاه ستیهندگی می‌افتند یا صرفاً از یکدیگر منفک می‌گردند؟ تاریخ «تمدن» واجد یک فرایند باثبات بیگانگی از طبیعت است که به‌طور فزاینده‌ای به یک ستیهندگی تمام‌عیار توسعه می‌یابد. امروزه بیش از هر زمانی در گذشته، ما بینش تلوس [غایت] را که ما را به بخشی از طبیعت تبدیل می‌کرد، نه صرفاً در رابطه با «نیازها» و «منافع» خودمان بلکه نسبت به معانی در درون خود طبیعت از دست داده‌ایم. هیچ فیلسوف ایدئالیست آلمانی مصرانه‌تر از فیشته دو سده قبل برای ما یادآور نمی‌شود که انسان طبیعتی است که خود-آگاه شده است و ما نماینده تامیته ذهن هستیم، ذهنی که می‌تواند ظرفیت نهانی طبیعت را نظم و نسق بخشد تا بر خویشتن تأمل کند و درون خودش به‌مثابه اصلاح‌گر و هدایت‌گر عمل کند. اما این تصور پیش‌فرض می‌گیرد که ما به‌نحوی

بسندۀ درون طبیعت وجود داریم و به‌نحوی بسندۀ بخشی از طبیعت هستیم، بدین‌منظور که به نیابت از او عمل کنیم. فیشته در فرضش مبنی بر اینکه امکان یک واقعیت است، آشکارا دچار خطا شده است. ما بیشتر از آنکه انسانیتی هستیم که خود-آگاه شده‌ایم، طبیعتی نیستیم که خود-آگاه شده‌ایم. عقل ممکن است به ما ظرفیتی اعطا کند که این نقش را ایفا کند، اما ما و جامعه‌ی‌مان همچنان کاملاً غیرعقلانی مانده‌ایم. به‌واقع ما به‌نحوی محیلانۀ برای خودمان و همه‌ی جان‌های اطراف‌مان پُرمخاطره‌ایم. ما نه معانی ضمنی را در طبیعت تصریح می‌کنیم و نه روی طبیعت کار می‌کنیم بدین‌منظور که کوشش درونی‌اش را به تنوع بیشتر معطوف کنیم. فرض ما این است که تحول اجتماع فقط می‌تواند به بهای تحول طبیعی رخ بدهد و نه اینکه تحوّل به‌منزله‌ی کلیتی تصور می‌شود که شامل هر دوی جامعه و طبیعت شود.

از این حیث، ما بدترین دشمنان همدیگر بوده‌ایم. نه فقط به‌نحو ابژکتیو، بلکه به‌نحو سوژکتیو نیز. گسست ذهنی، و بعدها واقعی جامعه از طبیعت از جانب ما، مبتنی بر شیئیت‌بخشی ددمنشانه انسان در درون وسایل تولید و اهداف استیلاست. شیئیت‌بخشی‌ای که ما آن را از تمام جهان زندگی برون فکنده‌ایم. ورود دوباره به تکامل طبیعی صرفاً به جهت نجات‌دادن مأمّن ما از فجایع بوم‌شناختی، تغییر اندکی در نهادها و ادراکات می‌دهد، البته اگر که اساساً تغییری در کار باشد. طبیعت همچنان شیء خواهد ماند (تنها در این صورت است که باید از آن ترسید به‌جای اینکه آن را تقدیس کرد) و مردم نیز همچنان اشیائی خواهند بود که به‌لحاظ ابزاری معطوف به جهان‌اند (تنها در این صورت مرعوب می‌شوند، به‌جای آنکه گردن‌فرازند). استتار سبز پیش‌گفته همچنان باقی خواهد بود، فقط پُررنگ‌تر می‌شود. طبیعت در نگاه ما طبیعت‌زدایی‌شده باقی می‌ماند و انسان نیز انسانیت‌زدایی‌شده، اما لفاظی‌ها و تسکین‌دهنده‌ها جایگزین کوره‌های یک صنعت ددمنش شده‌اند و سخنان بی‌معنای احساسی جایگزین سروصدای خط مونتاز. اجازه

بدهید دست کم اذعان کنیم که، به تعبیر به یادماندنی ولتر، ما نه می‌توانیم به دست و پا بیفتیم و نه باید که چنین کنیم. ما خودمان کمتر محصول تکامل طبیعی نیستیم، زیرا که ما برافراشته بر پای خویش ایستاده‌ایم و قابلیت اذهان و انگشتان‌مان را حفظ کرده‌ایم، خواه ما این میراث را یک موهبت قلمداد کنیم خواه یک مصیبت.

به‌علاوه ما نمی‌توانیم این خاطره را از ذهن بزدایم که «تمدن» به‌واسطهٔ تسلیم کردن قابلیت عمل خود آگاهانهٔ ما در جامعه و نیز در طبیعت، بر مغز ما حک شده است. مایهٔ شرمندگی ماست که میلیون‌ها نفر زحمت کشیدند و هلاک شدند تا آنچه را که از جهت همیاری انسانی ارزشمند است برای ما فراهم کنند، بگذریم از بی‌شمار کسانی که قربانیان بی‌ریای این طریق بودند. خاک به‌همان اندازه که منبع حیات است، گورستان مردگان بی‌گناه نیز هست. ما اگر به مثل «خاکستر در برابر خاکستر» و زمین در برابر زمین ارج بنهیم، جامعه گویا دست‌کم در مقابل «قانون اعاده» پاسخ‌گو خواهد بود. اما جامعه بسیار غیرعقلانی شده است و خوراک سلاخی‌اش چنان عظیم است که هیچ قانونی_اجتماعی یا بوم‌شناختی_به واسطهٔ هیچ‌کدام از اقداماتش محترم شمرده نمی‌شود. پس اجازه بدهید بیشتر از «تمدن» و «ثمراتش»، یا از «آشتی» با طبیعت به‌خاطر «خیر» انسان، سخن نگوییم. تا وقتی که ما خودمان را از آن تصویر کافه‌تریایی خلاص نکنیم که ما باید به طبیعت به‌خاطر ناهار» و «استک»ش بازپرداخت انجام دهیم، رابطهٔ ما با زیست‌کره همچنان هسته‌ای قراردادی و بورژوایی خواهد داشت. ما همچنان در یک جهان درهم‌وبرهم «بده‌بستان‌های هزینه-فایده» و «معامله» برای «منابع» طبیعت عمل می‌کنیم. فقط خودجوش ترین انگیزه برای طبیعی بودن_یعنی ثمربخش بودن، خلاق بودن و یک انسان-اصیل بودن_می‌تواند حق ما به‌جهت ورود دوباره به تکامل طبیعی در مقام موجودات اجتماعی آگاه را توجیه کند.

اما فراتر از معانی عامیانه، «یک انسان-اصیل-بودن» و «طبیعی-بودن» به چه معناست؟ گذشته از هر چیز، «طبیعت انسان» یا طبیعی بودن در رابطه با انسان به چه معناست؟ در اینجا این پرسش دوباره به بازگشتن به مهد زیست اجتماعی-بالندگی توسعه یافته از رابطه نوباوه و کودک با مادر-که از آن ما مفهوم عقلانیت لیبرتارین را اخذ کردیم کمک می‌کند. آنچه از شرح بریفاولت، و متأخرتر از آن، از انسان‌شناسی نوینی که خوش‌بختانه جانشین مطالعات «جامعه بدوی» و ویکتوریایی شده است، نمایان شده است، این درک قانع‌کننده است که آنچه ما «طبیعت انسانی» می‌نامیم یک فرایند همیاری دارای منشأ زیست‌شناختی است، فرایندی که در آن همکاری، حمایت متقابل و عشق خصایص طبیعی و نیز فرهنگی‌اند. همچنانکه بریفاولت تأکید می‌کند،

در گروه‌های انسانی، پیش از آنکه یک نسل به لحاظ جنسی بالغ شود، نسل جدید به آن گروه افزوده شده است. همکاری میان نسل‌های جوان‌تر، که در میان همه نخستینیان مشهود است، با عطف نظر به همیستگی در گروه‌های انسانی افزایش یافته است. همکاری از یک وضعیت گذرا به یک وضعیت دائمی تمایل پیدا کرده است.

فرایند طولانی بلوغ جسمانی در گونه‌های انسان، طبیعت فردی آدمی را به یک صورت قوام‌یافته-به‌نحو-زیست‌شناختی از همیاری تبدیل کرده است. به‌واقع، شکل‌گیری نه فقط فردیت، بلکه شخصیت، نیز متضمن این است که ما باید جزء فعال یک گروه اجتماعی باشیم. جامعه بیش از هر چیز در بردارنده یک فرایند جامعه‌پذیری-گفتمان، تفریح متقابل، کار مشترک، مراسم گروهی و توسعه یک فرهنگ عمومی است. پس طبیعت انسانی به‌واسطه کارهای یک فرایند ارگانیک شکل یافته است. در ابتدا، طبیعت انسانی مسلماً به‌واسطه پیوستگی گرایش‌های همکارانه و همیارانه در زیست شخصی فرد شکل گرفته است. فرهنگ چه‌بسا این گرایش‌ها را بسط دهد و آنها را به خصایص به‌لحاظ کیفی

نو تجهیز کند (همچون زبان، هنر، نهادهای قوام‌یافته به‌لحاظ سیاسی)، بنابراین آنچه را که ما به‌حق یک جامعه می‌نامیم، و نه اجتماع، تولید می‌کند. اما طبیعت صرفاً درون جامعه به‌تدریج وارد نمی‌شود، یقیناً درون آن ناپدید نیز نمی‌شود، بلکه طبیعت در همهٔ زمان‌ها آنجا حاضر است. فردیت و شخصیت بدون مراقبت، همکاری و عشق پرورش‌یافته از رابطهٔ مادر-کودک و روابط خانوادگی، یا محال است و یا آنگاه که بحران مدرن آگو آشکارا رخ می‌نمایند و پاشیده می‌شود. فقط وقتی تباهی پیوندها آغاز می‌شود بی‌آنکه جایگزین‌هایی ارائه شود، ما به‌دقت آگاه می‌شویم که فردیت متضمن نزاعی به‌جهت انفکاک نیست، بلکه متضمن نزاعی در برابر انفکاک است (ولو اینکه در قالب جست‌وجوی عرصه‌های بسی غنی‌تر و عمومی‌تر همیاری نسبت به گروه خویشاوندی باشد). جامعه چه‌بسا این این عرصه‌های نوین را خلق کند و آنها را ورای پیوند خونی بسط دهد_ یعنی جامعه به‌شکل فاشیسم و استالینیسم به خفقان‌آورترین خصایص جهان کهن بازنگردد_ اما نیاز به تشکیل گروه، انجام مراقبت، همکاری و عشق‌ورزی را خلق نکند.

برای زدودن هر خلطی میان یک «جامعهٔ ارگانیک» ساختاریافته در پیرامون پیوند خونی و نگاه اتوپیایی یک جامعهٔ آزاد که در این فصل مطرح شده است، من مورد اخیر را یک جامعهٔ بوم‌شناختی می‌نامم. یک جامعهٔ بوم‌شناختی پیش‌فرض می‌گیرد که مفهوم هومانیتاس جهان‌شمول، که «تمدن» طی سه هزارهٔ گذشته به ما اعطا کرده است، مفقود نشده است. جامعهٔ بوم‌شناختی همچنین فرض می‌گیرد که تأکید قوی بر خودآیینی فردی، که «مدرنیست‌ها»ی معاصر ما به‌آسانی به رنسانس نسبت می‌دهند، واقعیت بی‌مانندی حاصل کرده است_ اما بدون از دست دادن پیوندهای اجتماعی‌ای که جوامع ارگانیک در گذشته از آن بهره‌مند بودند. سلسله‌مراتب در واقع باید با وابستگی متقابل جایگزین شود و همیاری باید متضمن یک هستهٔ ارگانیک باشد که نیازهای عمیقاً احساس‌شدهٔ زیست‌شناختی به مراقبت، همکاری، امنیت و عشق را

برآورده کند. آزادی دیگر لازم نیست در تقابل با طبیعت قرار گیرد، و به همین‌سان فردیت در تقابل با جامعه، انتخاب در تقابل با ضرورت، یا شخصیت در تقابل با نیازهای انسجام اجتماعی.

یک جامعه بوم‌شناختی کاملاً درک خواهد کرد که جاندار انسانی به‌لحاظ زیست‌شناختی ساختار یافته است تا همراه گونه‌اش زنده بماند و به گونه خودش درون یک گروه اجتماعی وسیع و آزاد تعریف‌شده عشق بورزد و از آن مراقبت کند. این خصایص انسانی نه فقط صفات طبیعت انسانی قلمداد می‌شوند، بلکه صفات قوام‌دهنده و شکل‌دهنده به آن نیز هستند. به‌واقع صفات ناگزیر برای تکامل سوپراکتیویته و شخصیت انسان محسوب می‌گردند. یک چنین خصایصی صرفاً سازوکارهای بقا یا ویژگی‌های اجتماعی اجتماع انسان زیست‌شناختی شمرده نمی‌شوند، بلکه خود چیزهایی هستند که وارد ساختار یک جامعه بوم‌شناختی می‌شوند.



اگر این تفسیر از همیاری انسانی و منشأ آن صحیح باشد، چه‌بسا مبنایی برای رویکرد بازسازنده به یک جامعه بوم‌شناختی فراهم می‌کند. من تاکنون ناگزیر بوده‌ام جامعه بوم‌شناختی را عمدتاً بر حسب واژگان انتقادی تعریف کنم. به‌مثابه یک انسان‌شناسی سلسله‌مراتب و استیلا. من اساساً دغدغه اقتدار و تنازع در ادراکات مابین جوامع پیشاخط و دولت نوظهور را دارم. من تحمیل حکومت، تکانه‌های مال‌اندوزی و حقوق مالکیت را در یک جهان کهن

لگام‌گسیخته کاوش کرده‌ام، جهانی که دائماً در برابر «تمدن» ایستادگی کرده است_گاهی به‌نحوی خشونت‌بار و گاهی به‌نحوی منفعل. من تعهد جوامع سنتی به حق انتفاع، تممیم و حداقل غیرقابل‌تقلیل را در برابر ادعاهای مالکیت جامعه طبقاتی، تقدس قرارداد و وفاداری این جامعه به اصل هم‌ارزی بازگو کرده‌ام. خلاصه کلام اینکه من کوشیده‌ام میراث آزادی‌ای را برهانم که میراث استیلا در جستجوییش است تا آن را از خاطره بشر ریشه‌کن کند.

آنچه این شرح رنج‌افزا از برآمدن سلسله‌مراتب و استیلا را تسکین می‌دهد، خصایص ماندگار یک قلمروی لیبرتارین پنهانی است که در مسالمت‌محیلانه‌ای با نظم غالب استیلا زیست می‌کند. من به تکنیک آن، آشکال همیاری‌اش، عقاید مذهبی‌اش، محافل و نهادهایش عطف توجه کرده‌ام. من کوشیده‌ام به غشاهای پُرلایه آزادی نفوذ کنم، از سطح بیرونی‌اش به‌مثابه نابرابری برابرها، با کاوش در لایه‌های اقتصادی مختلف هم‌ارزی‌اش، تا کار کردن با هسته‌اش به‌منزله یک ادراک شخصی مراقبتگر، یک زیست‌خانگی حمایتگر و خود قاعده برابری نابرابرهایش. من عرصه‌های باقی‌مانده‌ای از آزادی را درون اجتماعاتی یافته‌ام که در آنها این واژه اصلاً وجود ندارد، در وفاداری‌هایی که رایگان اعطا شده‌اند بی‌آنکه انتظار جبران وجود داشته باشد، در نظام‌های توزیعی که هیچ قواعد مبادله‌ای را نمی‌شناسند و در روابط غیرشخصی‌ای که کاملاً عاری از استیلا هستند. به‌واقع، مادامی که انسان آزاد باشد که سوپرکتیویته طبیعت و معانی پنهانی درون آن را بیان کند، خود طبیعت نیز صدا، سوپرکتیویته و ثمربخشی‌اش را از طریق انسانیت نمایان می‌کند. در نهایت امر، در برهم‌کنش بوم‌شناختی آزادی اجتماعی و آزادی طبیعی است که بوم‌شناسی راستین آزادی شکل می‌گیرد.

پس آیا ما می‌توانیم رسوم کهن حق انتفاع، تممیم و برابری نابرابرها را با یک مدرن آزادی یکپارچه کنیم؟ چه ادراکات، تکنیک‌ها و اخلاق جدیدتری را می‌توانیم پیروانیم و امید به شکل‌گیری چه

نهادهای اجتماعی جدیدتری را می‌توانیم داشته باشیم؟ اگر آزادی انسانیت مستلزم رهایی طبیعت توسط انسانیت باشد، ما با چه معیارها و وسایلی می‌توانیم دوباره وارد تکامل طبیعی شویم؟ استفاده ما از واژه‌های «فردیت» و «انسانیت» حاکی از این واقعیت است که پاسخ‌هایمان باید از یک بافتار بسیار متفاوت با جهان اجتماعی پیشاخط استخراج شود. در واقع «تمدن» سرزمین آزادی را ورای روابط محدود پرورش یافته از پیوندهای خونی، تقسیم جنسیتی کار و نقش گروه‌های سنی در ساختاربخشی به اجتماعات اولیه وسعت بخشید. در این سرزمین به لحاظ کیفی نوین، ما نمی‌توانیم و نباید بر قدرت رسوم، و مسلماً سننی که در زمان‌های دیرین به محاق رفته‌اند اتکا کنیم. ما دیگر گروهی از مردمان معطوف به درون و به شدت همگن نیستیم که از تاریخ دیرینه نزاع‌های داخلی دچار زحمت نگردیم و از آداب و رسوم استیلا مصون باشیم. ارزش‌ها و رسوم ما اینک مطالبه درجه‌ای از آگاهی و پیچیدگی فکری‌ای را دارند که دسته‌ها، دودمان‌ها و قبایل کهن هرگز آنها را لازم نداشتند تا آزادی خویش را به‌منزله یک پدیدار زیسته حفظ کنند.

با در خاطر داشتن این هشدار، اجازه بدهید بی‌پرده اذعان کنم که جوامع ارگانیک به‌نحوی خودجوش ارزش‌هایی را تکامل می‌بخشد که ما به‌ندرت می‌توانیم بهبود ببخشیم. تمایز مهم در نظریه رادیکال میان «قلمروی ضرورت» و «قلمروی آزادی»_تمایزی که پرودن و مارکس شبیه به هم برای ایدئولوژی رادیکال به ارمان آورده‌اند_به‌واقع یک ایدئولوژی اجتماعی است که همراه با سیطره و استیلا ظهور می‌کند. تمایزات اندکی، اگر در پیشاپیش چشم‌انداز وسیع ایدئولوژی‌های طبقاتی نگریسته شوند، بیش از این تمایز برای اعتباربخشیدن به اقتدار و استیلا کار انجام داده‌اند. «تمدن» با ادعایش مبنی بر اینکه مهد فرهنگ است از حیث نظری بر استعاره یک «طبیعت خسیس» که تنها می‌توانست از نخبگان حمایت کند ابتننا دارد، نخبگانی که «آزادی» و «وقت آزاد»_شان به‌جهت اداره جامعه، اندیشیدن، مطالعه کردن و آنگدن انسانیت با «نور خرد» به‌واسطه

استثمار کار افراد بسیار، به لحاظ تاریخی ممکن گردیده است.

جوامع پیشاخط هرگز بر این عقیده نبوده است. آنها معمولاً در برابر هر کوششی برای تحمیل این عقیده مقاومت ورزیده‌اند. آنچه ما امروزه «زحمت شاق» می‌نامیم، زان پس به نحو خودجوش با نیازهای اجتماع منطبق شد تا همه جنبه‌های زیست را اشتراکی کند، بدین منظور که یک حس علقه و مسرت جمعی را برای پُرزحمت‌ترین کارها به ارمغان آورد. «بدویمان» به ندرت حتی می‌کوشند که با طبیعت «دست‌وپنجه نرم کنند»، بلکه آنها با آرامش و شکیبایی به وسیله آهنگ‌ها، نغمه‌ها و مراسمی که ما به درستی رقص می‌نامیم در طبیعت دست‌ورزی می‌کردند. همه این‌ها در یک روح همکاری در درون خود اجتماع و میان اجتماع و طبیعت انجام شده است. «ضرورت» همگانی شد تا همکاری را بپرواند. «ضرورت» توسط «آزادی» استعمار شد، مدت‌ها پیش از آنکه اجتماعات پیشاخط بتوانند تمایز میان این دو را بیان کنند. خود واژه «ضرورت» و «آزادی» به واسطه انفکاک و تنش‌هایی شکل گرفته‌اند که «تمدن» در صدد بود میان آنها ایجاد کند. افزون‌براین این دو واژه توسط انضباط سرکوبگرانه‌ای شکل گرفته‌اند که «تمدن» بر آن بود که به طبیعت انسان و غیرانسان به‌طور یکسان تحمیل کند.

در خصوص حق انتفاع نیز همین مطلب صدق می‌کند. حق انتفاعی که، با شعار «برای هر فرد بر اساس نیازهایش»، بر پایه اخلاقی سخاوتمندانه‌تری نسبت به کمونیسم ایستاده است. آنچه شاید شگفت‌انگیزترین نکته باشد این است که آنارشیسم کلاسیک، از پرودن تا کروپوتکین، مفهوم همیاری‌اش را در توافق با مقدمه نهانی هم‌ارزی_نظامی از «برابری» که در مفاهیم بورژوایی ناظر به حق به اوج خود می‌رسد_ قالب‌ریزی کرده است. این تصور که هم‌ارزی می‌تواند نوواژه اخلاقی آزادی باشد، برای خود آزادی به همان اندازه بیگانه است که برای مفهوم دولت. سوسیالیسم‌های قرن نوزدهمی، چه لیبرترین و چه اقتدارگرا، در نهایت امر در خود مفهوم مالکیت

و نیاز به تنظیم روابط مالکیت «به‌نحوی سوسیالیستی» ریشه دارند. سرود فتح پروژن، باکونین و کروپوتکین برای قراردادهایی که میان «آدمیان» و میان «اجتماعات» به‌نحوی «آزادانه منعقد می‌گردد»، به‌طرز غریبی نافی عبارت «آزادانه» به‌معنای محدود آزادی است. در واقع تصادفی نیست که این گونه زبان می‌تواند در نهادها و مجموعه قوانین قضایی کهنه‌ترین جمهوری‌های بورژوازی یافت شود. پیشرفتی که مفهوم آنارشیستی سنتی قرارداد در نظام عدالت ما حاصل کرده است، بیش از پیشرفتی نیست که مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا»ی مارکس در مفاهیم جمهوری خواهانه آزادی ما کسب کرده است.

جوامع پیشاخط هرگز به آرمان قراردادی اتحاد وفادار نبودند. به‌واقع آنها در برابر تحمیل آن مقاومت می‌ورزند. مسلماً معاهدات بسیاری میان قبایل و ائتلافات بسیاری با بیگانگان وجود دارد. اما پیوندهای قراردادی درون قبایل اساساً ناموجودند. تا زمانی که سلسله‌مراتب پیروزی‌اش را در جهان کهن کسب نکرده بود و سفرش به جهان طبقاتی را آغاز نکرده بود، هم‌ارزی، «برابری» و قرارداد بافتار روابط اجتماعی آدمی را شکل نداده بودند. عمل متقابل مبادله و ترازنامه اخلاقی‌اش برای اجتماعی که تحت هدایت رسوم حق انتفاع، تمیم و حداقل غیرقابل تقلیل بود، موضوعیت نداشتند. وسایل معاش و حمایت اجتماع در آنجا حاضر بودند تا تصاحب شوند و نه اینکه تسهیم شوند، حتی آنجا که تسهیم وجود داشت تحت هدایت سنت‌های مساوات‌طلبانه‌ای بود که به سن احترام می‌نهاد، ناتوانی‌ها را می‌پذیرفت و یک مراقبت مهرورانه را برای کودکان عرضه می‌کرد. فقط «تمدن» بود که درصدد بود پیکره یوستیتیا را بر پایه‌ای قرار بدهد و قدر و ارزش صرفاً کمی‌اش را بر مقیاسی استوار کند. چشم‌بند او چه‌بسا نشان شرم بوده باشد، و نه بی‌اعتنایی به واقعیات نابرابری. پیمان‌هایی که میان اجتماعات پیشاخط وجود داشت بیشتر مقصود رویه‌ای داشتند تا توزیعی. آنها منظور شده بودند تا توافقی را میان فرایندهای تصمیم‌گیری و راه‌های هماهنگی

کارهای عمومی، و نه تسهیم قدرت و امور، برقرار کنند. و تحت شرایط دوسویگی عمومی، ائتلاف‌های شخصی صرفاً یک راه‌گریز از شبکه‌ی خویشاوندی و وسعت‌بخشیدن به نظام‌های پشتیبانی در ورای محیط قبیله بودند. پس «کالاهایی» که ظاهراً به‌مثابه «عطایایی» میان مردم مبادله می‌شدند نشانه‌های وفاداری متقابل بودند. اما آنها به‌هیچ‌وجه ورای ارزش نمادین بالضروره واجد ارزش ذاتی‌ای ویژه خود نبودند و مسلماً واجد نسبت‌ها یا «برچسب‌های قیمتی»‌ای نیز نبودند که به کالاها ارزش مبادله می‌بخشیدند.

نهایتاً، تتمیم صرفاً واژه‌ی ما برای تلخیص این تصویر دارای مقبولیت عام است که جوامع ارگانیک لئفسه واجد سیستم‌های وابسته به هم هستند. آنها معمولاً هیچ واژه‌ای برای تنسیق این واقعیت در اختیار نداشتند. نیازی هم به صورت‌بندی چنین واقعیتی نداشتند. آنها همچون سیستم‌های بوم‌شناسی اجتماعی می‌زیستند و بنابراین بیشتر تحت هدایت حس احترام آنها برای شخصیت تا یک نظام قضایی اوامر. استقلال به هر معنای آگوی بورژوازی نامقید، که به‌واسطه‌ی یک ایدئولوژی «غرق شو-یا-شنا کن» درون زیست اجتماعی غوطه‌ور شده بود، در نزد آنها نه فقط غیرقابل تصور بود، بلکه کاملاً هراسناک بود، حتی در نزد مردمان شکارگر و خوراک‌جوی نسبتاً پراکنده‌ای همچون اسکیموها. هر فرهنگ پیشاخطی واجد یک یا چند کانون بود که به‌واسطه‌ی فهم مشترک خانواده‌ها و دسته‌های پراکنده را متناوباً گردهم می‌آورد. آیین‌ها تا اندازه‌ای بهانه‌ای بودند برای تکرار سنن همیاری و تا حدودی اشکال همگانی کردن. «تبعیدشدن» از گروه، اخراج از آن، به‌منزله‌ی یک حکم اعدام بود. فردی که این چنین تبعید می‌شد نمی‌توانست به‌لحاظ جسمانی دوام آورد، بلکه او احساس می‌کرد یک «ناشخص»^۱ است و به‌مانند یک ناشخص با او برخورد می‌شد. مرگ دارای انگیزه‌ی روان‌شناختی در جوامع پیشاخط نامعمول نبود.

به‌خلافش، تأکید مدرن ما بر «استقلال» نه بیانگر فضیلت خودآیینی است و نه دعاوی فردیت، بلکه صدای پُر‌قیل‌وقال ایدئولوژی ددمنش یک خودپرستی فراگیر و از حیث اجتماعی فرسایشگر است. تأکید ما به‌طرز ناپرونده‌ای با خاستگاه‌های روح همیاری یک عشق فارغ از خویشتن و مراقبتگرانه‌ای مادر انسان در تقابل قرار می‌گیرد و ژرف‌ترین حس انسانیت ما را بتمامه نقض می‌کند. یک موند نامقیدبودن، همچنانکه شپارد چه‌بسا گفته باشد، فقدان حس جهت‌یابی ما به‌مثابه یک موجود زنده است، محروم شدن ما از «محیط مساعد» یا جایگاه در طبیعت و جامعه است. این امر به جامعه «هراسان» متمایل به بازار، و نه متمایل به اتخاذ یک نظام توزیع سخاوتمند برای جامعه، منتهی می‌شود. با توجه به این جهت‌یابی (یا فقدان آن) می‌توان گفت که «قلمروی ضرورت» می‌تواند در خست ریشه داشته باشد اما نه در خست طبیعت. بلکه در خست خلائق ریشه دارد دقیق‌تر از آن، خست نخبگانی که میثاق‌های اجتماعی را بنیان می‌نهند. وقتی کسی با ترس دائمی «مغبون» شدن می‌زیید ترسی که میان همه موند‌های انسانی مشترک است_ آنگاه فرد همواره و نهایتاً بدسیرتانه و با یک پستی فعالانه روح_ با دیگران خدعه خواهد کرد.

با این نظرگاه درخشان، برای موند‌های بورژوازی آسان است که «شریک» یک رابطه فروشنده-خریدار و تجسم آن به‌منزله یک قرارداد شوند. یک جامعه متشکل از تبعیدیان به‌معنای واقعی کلمه یک جامعه تبعیدی است_ تبعید از ریشه‌های همیاری انسانی در مراقبت و پرورش. «قلمروی ضرورت» بر «قلمروی آزادی» مسلط است، نه از آن‌رو که طبیعت مالک رشک‌مند ثروتش است، بلکه بدان سبب که ثروت مالک رشک‌مند انباشته‌ها و امتیازات طبیعت شده است.

استیلا اکنون به‌مثابه یک «نیاز» اجتماعی_به‌بیان دقیق‌تر یک بایسته اجتماعی_وارد تاریخ شده است. نیازی که شخصیت،

زیست روزمره، فعالیت اقتصادی و حتی عشق با همه مشقت‌هایش را درهم می‌پیچاند. اسطوره «اعتماد» قراردادی، با نشان‌های مقدس‌نمایانه‌اش و زبان کهنش، بر استمرار بی‌اعتمادی قراردادی و بیگانگی اجتماعی مبتنی است. بی‌اعتمادی و بیگانگی‌ای که ایده «قرارداد» مدام آنها را تقویت می‌کند. هر چیزی که لازم است «تصریح شود» شاهی است بر فراگیربودن یک چپاول اخلاقی. هر «توافقی» انعکاسی است از یک سستی‌پندگی پنهان و (اگر رتوریک آنارشیستی سنتی را کنار بنهیم) اخلاق «دوسویه‌گرایانه» آن فاقد فهم راستین از مراقبت و تمیم است. آرمان لیبرترین با نفی پیام بوم‌شناسی اجتماعی مایل است تا سطح فرقه‌گرایی ایدئولوژیک، و حتی بدتر از آن، تا سطح سندیکالیسم سلسله‌مراتبی پرورنده‌شده توسط یک جامعه صنعتی فرو رود.

آنچه «تمدن» به ما بخشیده است، به‌رغم سرشت خویش، بازشناسی این مطلب است که ارزش‌های باستانی حق انتفاع، تمیم و حداقل‌های غیرقابل‌تقلیل باید و رای گروه خویشاوندی به انسانیت به‌مثابه یک کل بسط داده شوند. جامعه، و رای پیوند خونی، باید بر تقسیم کار سنتی جنسیتی و امتیازات مورد ادعای گروه‌های سنی فائق بیاید تا بتواند فرهنگ‌های «بیگانه» و برون‌زاد را شامل شود. افزون‌براین، «تمدن» این ارزش‌های باستانی را از قلمروی رسوم متصلب و سنن عاری از اندیشه، با مفهومی‌کردن و ایده‌بخشیده به آنها، زوده است. تنش‌ها و تناقضاتی که نشانه زیست اجتماعی در رای جهان‌قبیله‌ای است به آداب فراستی فکری بخشیده است، آدابی که یک‌وقتی به‌نحوی تأمل‌ناشده پذیرفته شده بودند. چالش‌ها مسلماً و رای مخیله اجتماعات پیشاخط هستند. برای مردمان کوتاه‌بین حتی تصور اینکه آنها بخشی از انسانیت هستند متضمن خردشدن استخوان‌های رسوم و سنن عمیقاً ریشه‌دوانیده و یک حس استثناگرایی^۱ زیست‌شناختی است. اسطوره «مردمان

برگزیده»، که من پیش‌تر بدان اشاره کردم، منحصر به یهودیت نیست. تقریباً همهٔ مردمان تا درجه‌ای این تصویر را از خود دارند. در برداشتن موازین اخلاقی یک هومانیتاس مشترک و یک اجتماع انسانی متضمن یک تغییر فراگیر در فرایند مفهوم‌پردازی روابط اجتماعی است. یک قلمروی سیال اخلاق، آن‌طور که از جهان رسوم متصلب (هر میزان هم که ستودنی باشد) متمایز باشد، قلمرویی خلاقانه است که در آن رشد ذهن و روح در مقیاسی ممکن می‌شود که هیچ سابقه‌ای در آداب و رسوم سنتی جهان نداشته است. اخلاق، ارزش‌ها و به همراه آنها روابط اجتماعی، تکنیک‌ها و پرورش نفس اینک می‌تواند تحت هدایت عقل، همدلی و عشق خود-ساخته شوند. اینکه «تمدن» وعدهٔ خود-آفرینندگی فکری و شخصی خویش را جامعهٔ عمل‌نپوشانده است، واقعیت این بالقوگی‌ها و نیز بسیاری از دستاوردها را که در آن بالقوگی‌های مذکور فعلیت یافته‌اند دگرگون نمی‌کند.

از زمرهٔ بزرگترین این دستاوردها گام‌های لرزان به‌سوی فردیتی بود که در جهان‌های یونانی‌مآب، قرون وسطایی و مدرن به وقوع پیوست. چنین نبود که جوامع پیش‌ساخته فاقد معنا و احترام برای شخص باشند، بلکه آنها بر ارادهٔ آدمی و غیرعادی‌بودن یا نامتعارف‌بودن شخص به‌منزلهٔ یک ارزش فی‌نفسه تأکید نسبتاً کمی داشتند. آنها وقتی که رفتار از موازین آداب و «بهنجاری» فاصله می‌گرفت روادار نبودند. منحصربفردی بی‌گمان با ارزش شمرده می‌شد، اما همچنانکه دوروتی لی^۱ متذکر شده است، این منحصربفردی همواره درون بافتار یک گروه نگرسته می‌شد. بیش نمایان‌بودن، به‌ویژه به شکل خود-ستایی، مقادیری توجه را برمی‌انگیزاند و چه‌بسا فرد را در معرض تمسخر قرار می‌دهد. ادعای داشتن توانایی‌های خاص باید، بی‌هیچ سخن اضافی‌ای، در واقعیت ثابت شود و اغلب به‌نحوی آشکار با بی‌اعتنایی مواجه می‌شود.

1. Dorothy Lee

پس یک کودک هوپی، به شکل سنتی توانایی عمل درست خویش را مهار می‌کند، مبادا که به همبستگی گروه خللی وارد شود. نشانگان «انسان بزرگ»_ که احتمالاً یک پیشرفت متأخر در جوامع پیشاخط است و شاید یکی از شناخته‌شده‌ترین‌ها در همهٔ آیین‌های بزمی کواکیوتل^۱ باشد_ باید با کنار آمدن با نشانگان «تواضع» به کناری نهاده می‌شد. آنها به طرز غریبی مکمل بودند و نه متناقض.

«تمدن»، بسیار بیشتر از دعاوی نیل به عقلانیتش، رستنگاه ظهور فرد به شدت بالاراده است و بهای والایی برای اراده به مثابهٔ یک عنصر سازنده در زیست اجتماعی و فرهنگ قائل می‌شود. به واقع «تمدن» حتی فراتر هم می‌رود: تمدن اراده را با آزادی شخصی یکی می‌انگارد. فردیت ما فقط شامل منحصر بفرد بودن رفتار و ساختار شخصیت ما نیست، بلکه در بردارندهٔ حق عمل بر اساس داوری خودفرمان ما یا «آزادی اراده» نیز هست. به واقع، بر اساس معیارهای فردباوری مدرن، ما آزادیم که انتخاب کنیم_ نیازهای شخصی خودمان را صورت‌بندی کنیم، یا دست‌کم، در میان نیازهایی که برای ما خلق شده است دست به انتخاب بزنیم. اینکه بتواضع سازی کنونی نیازها این آزادی را به سطح عادت فرومی‌کاهد، ویرانگرترین عامل تباهی فردیت است. اما اسطورهٔ خودآیینی ما کمتر از واقعیت تباهی‌اش واقعیت ندارد. اراده، چه به مثابهٔ اسطوره و چه به مثابهٔ معیار_ چه آزادی شخصی برای انتخاب کردن مدنظر باشد چه خلق کردن مولفه‌های انتخاب_ پیش فرض می‌گیرد که پدیداری همچون فرد وجود دارد و این فرد توانا است و لذا قادر است داوری‌های عقلانی انجام بدهد. خلاصه اینکه فرد به منزلهٔ یک موجود خود-مختار، خود-کنشگر و خود-فرمان عمل می‌کند. مصیبت‌بار است که «تمدن» اراده را با مهار، استیلا و اقتدار پیوند داده است. و از این روست که تمدن اراده را با سلطه نیز پیوند داده

است، و در جهان کهن، با یک ابرانسان خداگونه حاکم مطلق. شخصیت‌هایی همچون گیلگمش، آشیل، جاشوا و ژولیوس سزار فقط مردان عمل نبودند_ اگوهای متعالی‌ای که ما آنها را با قالب‌های «قهرمانانه» شخصیت (اگو در مقام سلحشور) پیوند می‌دهیم. آنها در بسیاری موارد به شخصیت‌هایی متعالی‌ای تبدیل می‌شدند که ابرانسان‌بودنشان آنها را به ورای مهار خود طبیعت می‌برد. این نگاه نه فقط خود طبیعت آدمی بلکه واقعیت انضمامی و قیود جهان طبیعی را نیز می‌آلاید. در دوران‌های متأخری همچون زمانه هگل، آنها شخصیت‌های متافیزیکی یا «ارواح جهانی» نگریسته می‌شدند. امروزه آنها در تصویر عوامانه تلویزیونی جامه پرزرق‌وبرق اگوهای «کاریزماتیک» آژانس‌های تبلیغاتی را بر تن می‌کنند یا آن چیزی هستند که ما به‌درستی «شخصیت‌ها» یا «ستاره‌ها» می‌نامیم.

اما این تعهد فردیت به استیلا، که این چنین نیرومند توسط تمدن شکل گرفته است، یقیناً تنها صورت خلاقیت فردی نیست. رنسانس، همچنانکه کنت کلارک^۱ یادآور شده است، پیکره بسیار اصیلی از ادبیات فلسفی را پرورانده است، که برای مثال با ادبیات فلسفی پایان قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم قابل مقایسه است. زیرا که رنسانس فلسفه‌اش را در هنر ابراز کرده است. این نگاه گذرا به سبب همه کوچک‌انگاری‌های اندیشه رنسانسش جالب‌توجه است. در این هنگام، اراده تجلی خویش را در مجسمه بی‌همتای «داوود» میکل‌آنژ و سقف کلیسای سیستین^۲، در «مکتب آتن» رافائل، در «شام آخر» داوینچی و در پژوهش‌های علمی یافت. بنابراین قهرمان‌گرایی در هیاهوی میدان نبرد صدای دیگری نیز کسب کرد. تخیل که با نغمه‌ها و داستان‌های مادران با زندگی درمی‌آمیزد، به آرامی در پیرامون خلاقیت که تجلی زیبایی انگاشته می‌شود شکل می‌گیرد.

1. Kenneth Clark

2. Sistine

پس به هیچ وجه مسلّم نیست که فردیت، خودآیینی و اراده‌مندی باید در استیلا متجلی شود، آنها می‌توانند در خلاقیت هنرمندانه نیز ابراز شوند. شیلر اذعان به فردیت و توانایی آدمی را نمود سرور، فرحمندی و تحقق ادراک زیبایی‌شناختی می‌دانست. مارکس آن را همچون ابراز، مهار پرومته‌ای و استیلا از طریق تولید، آتش کار و پیروزی طبیعت می‌نگریست. اما نفی توانایی و فردیت به شکل ضمنی در اندیشه شاعر [شیلر] بیش از نظریه پرداز اجتماعی [مارکس] نیست. برخلاف دنیای کوتاه‌نظرانه گروه خویشاوندی و ثباتش در رسوم، «تمدن» جهان بازتر گروه اجتماعی و انعطاف‌پذیری اش در استدلال‌ورزی را بر ما عرضه می‌دارد. امروزه مسئله واقعی‌ای که این استعلای تاریخی پیش می‌کشد دیگر مسئله عقل، قدرت و تخنه به خودی خود نیست، بلکه معنی جایگاه در طبیعت و جامعه است. فریاد «تخیل معطوف به قدرت!» که دانشجویان پارسی در ۱۹۶۸ سردادند دستورالعملی برای تصرف قدرت نبود، بلکه یک نگاه پرشور زیباسازی شخصیت و جامعه بود.



ما معمولاً این نگاه‌ها را در رادیکالسم سنتی نمی‌یابیم. سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌های قرن نوزدهمی عمدتاً دیدگاه‌های اقتصادگرایانه و علمی داشتند، غالباً در یک مقیاس قابل‌مقایسه با نظریه‌پردازان اجتماعی متعارف زمانه‌شان. پرودُن کمتر از مارکس به «سوسیالیسم علمی» متعهد نبود. کروپوتکین اغلب به‌اندازه انگلس جبرانگار تکنولوژیک بود، هرچند که او از این موضع به‌واسطه تأکیدش بر اخلاق کناره‌گیری کرد. هر دوی این مردان، همچون مردمان ویکتوریایی آن دوران، کاملاً شیفته «ترقی» به‌مثابه یک

پیشرفت عمدتاً اقتصادی بودند. همه این شخصیت‌های بزرگ دولت را «ضرورت تاریخی» می‌دانستند. باکونین و کروپوتکین دولت را چونان یک «شرّ اجتناب‌ناپذیر» می‌دیدند. مارکس و انگلس آن را یک واقعیت به‌لحاظ تاریخی مترقی می‌دیدند. اریکو مالاستا، که شاید اخلاق‌گراترین آنارشیست‌ها باشد، این بینش‌ها را آشکارا نقصان می‌دید و علناً این نقصان‌ها را در باکونین و کروپوتکین نقد می‌کرد. همه آنها اغلب نگرش ویران‌شهری داشتند. واقعیت مفروض، با جوهرانگاری کار، تقدیس علم و تکنیک، اسطوره‌های ترقی‌اش، و مهم‌تر از همه، تعهدش به هژمونی پرولتاریایی، بخشی از اسطوره‌شناسی‌ای بود که سوسیالیسم‌های «لیبرترین» و «اقتدارگرا»ی قرن گذشته را درون یک عمارت به‌همان اندازه غیرقابل سکونت به هم پیوند می‌داد.

تخیل به‌مثابه یک توانایی خلاقه اجتماعی صدای خویش را نه در مهندسان اجتماعی رادیکال زمانه، بلکه در کارهای اتوپیاپردازان بی‌همتا و درخشانی که از پیرامون «سوسیالیست‌های علمی» از گونه‌های مختلف ساطع می‌شد یافت. تلّون این کارها گاهی خود آنها را مبهوت می‌کرد، اما آنها غالباً از این پرواز شگفت‌انگیز به سرزمین‌های نوین امکان حیرت‌زده بودند و با رده‌های قاطع بدان‌ها پاسخ می‌دادند. اتوپیاپردازان دست‌کم اتوپیاپردازان عصر کلاسیک رابله و فوریه_آزادی را چنان رقیق و به‌لحاظ حسی انضمامی کردند که برای ذهن و ویکتوریایی قابل‌پذیرش شد. حتی در «اجتماعی محبوب» یک زن می‌توانست سینه‌اش را برهنه کند و با رعایت نزاکت به کودکش شیر بدهد، اما هرگز «بی‌جهت» در یک سنگر یا تظاهرات عمومی برای آزادی چنین نمی‌کرد. اتوپیاپردازان بزرگ دقیقاً همین کار و بیش از آن را در سنگرهای خودشان انجام می‌دادند، همچون کاری که دو «روسی» ناشناس در سنگرهای ژوئن ۱۸۴۸ کردند، آنها سرخوشانه و سرسختانه دامن‌های

خود را در برابر گارد ملی مهاجم بورژوازی پاریس بالا بردند و در جریان همین عمل هدف گلوله قرار گرفتند.

مشخصه اتوپیاپردازان بزرگ فقدان واقع‌گرایی نبود، بلکه حس‌مندی آنها بود، اشتیاق آنها برای امر انضمامی و عشق و علقه آنها به میل و لذت. اتوپیا‌های آنها اغلب نمونه‌های «علوم اجتماعی» کیفی‌ای بودند که با نثری دلغریب نوشته شده بودند، گونه جدیدی از سوسیالیسم که سنت‌های فکری انتزاعی را با عمل‌گرایی فضل‌فروشانه و سرد به چالش می‌کشید. شاید حتی مهم‌تر از آن، آنها این تصویر را به چالش می‌کشند که آدمیان، دست‌کم در تحلیل نهایی، ماشین‌اند و عواطف، لذت‌ها، امیال و آرمان‌های آنها می‌تواند بر حسب فرهنگی شکل بگیرد که امور کمی را حقیقتی اصیل قلمداد می‌کند. پس آنها در تقابلی قاطع با جامعه توده‌ای ماشین‌گرا قرار می‌گیرند. پیام ثمربخشی و بازآفرینی آنها این‌چنین تصویر انسانیت به‌مثابه تجسم امر ارگانیک را که واجد جایگاه ویژه خود در یک جهان متلون طبیعت، و نه در کارگاه و کارخانه، است رهانید.

برخی از این اتوپیاها، همچون صومعه عجیب و غریب تلم رابله و سرزمین کوکین، این پیام را با زندگی بی‌پرده‌ای مطرح کردند، کوکینی که جامعه دنیویت و امر جنسی رنسانس را که حتی اتوپیا‌های عوامانه فاقد آنها بودند بر تن کرده بود. همچون همه اتوپیا‌های رنسانس، صومعه تلم یک «دیر» و یک «دین» بود، اما دیر و دینی که زندگی دیرنشینان و احترام به الوهیت را تمسخر می‌کرد. تلم هیچ دیواری نداشت تا خود را محصور کند، هیچ قاعده‌ای برای بسامان کردن خودش نداشت. هم مردان را می‌پذیرفت و هم زنان را. همه خوش‌منظر بودند و جذاب. تلم هیچ سوگند پرهیزکاری، فقر و اطاعتی را نمی‌پذیرفت. لباس‌های گشاد جای لباس‌های سیاه روحانیان را گرفته بودند. خوراک پُرهزینه جای حلیم جو با نان سخت را گرفته بود. اثاثیه مجلل جایگزین دیوارهای سنگی سرد سلول دیر شده بود. شکارگری با باز و در استخر شناکردن

جای گوشه‌نشینی و محل‌های محزون کار را گرفته بود. اعضای این نظم جدید زندگی خود را صرف «قوانین، مقررات و قواعد نمی‌کردند، بلکه بر حسب اراده و لذت خود عمل می‌کردند». آنها وقتی که دوست داشتند از بستر برمی‌خاستند. وقتی میل داشتند شام می‌خوردند، می‌نوشتیدند، کار می‌کردند و می‌خوابیدند و آنگاه که دلشان می‌خواست تفریح می‌کردند. ساعت در آنجا منسوخ شده بود، زیرا، به تعبیر رابله، چه چیز «زبان بزرگتری» بود از اینکه «ساعت‌ها شمرده شوند، چه خیری در آن بود؟»

اما آنچه به‌واقع خوانندگان بورژوازی رابله را برآشفته کرد سه الهه^۱ زیبایی بودند که با «شاخ‌های بز یا شاخ‌های وفور» خود بر فراز چشمه صومعه سکنی داشتند، آنها آب را از «سینه‌ها، دهان، گوش‌ها، چشم‌ها و دیگر منافذ بدن خود بیرون می‌دادند». مردان و زنان صومعه با نگرستن به این نماد محرک در حیاط محل زندگی‌شان به خاطر می‌آوردند که فقط باید پیرو یک قاعده^۲ اکید باشند: «هر چه خواهی کن». ما نباید اجازه بدهیم که نخبه‌گرایی متداول عصر رنسانس در صومعه رابله پیوند وثیقی را که میان لذت و فقدان کامل استیلا برقرار کرده است پنهان کند.

اینکه خادمان، سرایداران و کارگرانی وجود دارند که این نگاه را قابل‌اتکا می‌کنند، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که نگاه مذکور به‌منزله^۳ یک غایت فی‌نفسه موجه است. زاهدمنشی مسیحی و اخلاق کار بورژوازی معطوف به برابری انسان‌ها بر روی زمین نیستند، بلکه در پی سرکوب هر تکانه‌ای هستند که دعاوی حسی و لذت‌جویانه را برای تن متذکر می‌شوند. حتی اگر رابله توانسته باشد تحقق این دعاوی را فقط میان «نیک‌نژادان» و «اغنیا» تصویر کند، او دست‌کم یک بیان از فردیت انسان، آزادی و زیست حسی‌ای که هر گونه بردگی را نفی می‌کند ارائه کرده است. مردمان با رستن از بردگی صاحب‌غریزه طبیعی‌ای خواهند شد که آنها را

1. The Three Graces

به‌سوی «اعمال فضیلت‌آمیز سوق می‌دهد». اگر فقط اندکی از آنها این زیست شرافتمندانه را بتوانند بزیینند (من از دیدگاه‌هایی سخن می‌گویم که در قرن شانزدهم صورت‌بندی شده‌اند)، این بدان معنی نیست که طبیعت آدمی متعلق به اندکی از آدمیان است یا اینکه همه نمی‌توانند از فضایل سهم داشته باشند. بنابراین طغیان اراده آزاد و حق انتخاب علیه «قوانین، مقررات و قواعد» باید با دعاوی لذت‌دنیوی در برابر عقوبت مادام‌العمرِ دریغ و زحمت یکی انگاشته شود.

پس از صومعه تلم، عرصه‌ای که رابله گشود آشفته‌گی دیدگاه‌های عشرت‌طلبانه به «زندگانی نیک» بود. گرچه سختگیری دوران اصطلاح دینی، این آینده‌نگری‌های لذت‌جویانه خصوصی‌شده را مسکوت گذاشت، آنها کمابیش در نماش‌نامه‌های اروتیک و علمی-تخیلی زمانه ما پابرجا ماندند. تعداد اندکی از «اتوپیاها»ی عصر روشنگری، اگر که بتوان آنها را چنین نام نهاد، استثناهای برجسته‌ای برای این موضوع هستند. گفت‌وگوی عالی ژاک قضاوقدری و اربابش^۱ اثر دیدرو، در مجموع، دنیویت و بخشندگی روح، احترام به امیال تن و احترام به فرهنگ‌های پیشاخط را که به زمانه ما شباهت یافته است نمایان می‌کند. اما هیچ‌کدام از این کارها، برنامه یا حتی نگاهی را پیش نکشیدند تا ارزش‌ها و نهادهای مستقر و رسمی را به چالش بکشد. آنها نادمانه گونه‌ای متفاوت از «محروم‌شدن» از لطف طبیعت و طبیعی‌بودن رفتار را تصویر می‌کنند، تصویری که به‌سبب استیصال آنها بیشتر تراژیک است تا اینکه در آرمان‌شان رهایی‌بخش باشد.

اما شاید «اتوپیا»یی که در این دوران به کمترین میزان فهمیده شده است دادخواست مارکی دوساد برای رهانیدن انقلابی شور و هیجان از قیود آداب‌ورسوم و اخلاق مسیحی بود. مارکی دوساد به‌حق به‌خاطر خودپرستی سرسختانه‌اش، شیء‌انگاری زنان و امر

جنسی و نیز ذهنیت ابزاری‌ای که در خصوص خود امر حسی ابراز داشته است، نکوهش شده است. با وجود این فلسفه‌اتاق خواب او شاید یکی از بنیان‌برکن‌ترین آثار زمانه‌اش به‌لحاظ روان‌شناختی باشد، هرچند که تأثیرش تا مدت زیادی بعد از آن درک نشد. در نزد دوساد، امر جنسی فقط یک لذت فی‌نفسه نیست، بلکه یک «فریاد» است به‌واقع «جنون روح» است. یا L'amour Fou [عشق دیوانه]، چنانکه برتون و سوررئالیست‌ها می‌نامیدند_ که ناعقلانیت شور و هیجان خود-سرکوب‌شده و منکوب‌شده را در هم می‌شکند. بی‌بندوباری تبدیل به امر لیبرتارینی تبدیل می‌شود وقتی که درونی‌شده‌ترین سرکوبی‌های روان را به پیشگاه پرتوی عقل و شور می‌گشاید، هر قدر هم که به‌ظاهر کوچک و خصوصی‌شده باشند. دوساد در اظهارنظری «بی‌پروا» اعلام می‌کند که «کشوری که با حکومت بر خویش به‌منزلهٔ یک جمهوری آغاز کند، فقط با فضیلت حفظ می‌شود، زیرا برای اکتساب بیشترین همواره باید با کمترین آغاز کرد». سخن آغازین جستار دوساد در این گفت‌وگو این‌ندا بود که «ای فرانسویان! اکنون کوششی دیگر بیاید، اگر که می‌خواهد جمهوری خواه شوید».

دوساد بی‌درنگ خود قانون را به چالش فرامی‌خواند: «انسان از طبیعت تاثراتی را دریافت می‌کند که به فرد اجازه می‌دهد خودش را در عمل معذور گرداند، حال آنکه قانون که، به‌خلافش، همواره در تقابل با طبیعت است، دینی به آن ندارد و نمی‌تواند چنین انگیزه‌هایی را بر خویش روا دارد...». چنین نیست که دوساد نیاز به قوانین (که تا سرحد امکان باید «ملایم» باشند) یا لوازم یک جمهوری را نفی کند، بلکه گرایش لیبرتارینی موضع او و تنفر پُرشورش از قیود اجتماعی و روان‌شناختی مشهود است. گرایش و موضع او شاید قدری قانع‌کننده‌تر می‌شد اگر که بر قربانیان مذاق جنسی خود او نیز اطلاق می‌شد. اما توسل عیاشانهٔ او به یک حس‌مندی نوین، مبتنی بر بازبرانگختگی طبیعت‌گرایانهٔ حواس و برخاستن دوبارهٔ بدن از خواب عمیق سرکوب، به‌شدت

در ستیز با تأکید قوی بر «انضباط نفس»ی بود که بورژوازی صنعتی نوظهور در صدد بود به قرن نوزدهم تحمل کند. L'amour Fou [عشق دیوانه]، یعنی «پریشانی» حسی گریزناپذیری که «فلسفه اتاق خواب» دوساد متضمن آن است، آرامش‌گاه خویش را در جنبش‌های زیبایی‌شناختی سمبولیست‌های قرن نوزدهمی و جنبش‌های داداییست و سوررئالیست زمانه ما یافته است. عشق دیوانه، در این اشکال نسبتاً غریبش، به لحاظ اجتماعی حاشیه‌ای بود تا زمانی که ضدفرهنگ دهه شصت و «شورش جوانان» دهه شصت در اروپای مرکزی آن را از عرصه سایه‌آلود قلندران هنرمند به پرتوی عیان کنشگری اجتماعی آورد.

در ابتدای قرن نوزدهم، رابله و دوساد در نگاه‌های اتوپییایی شارل فوریه از یک دوره شکوفایی کوتاه بهره‌مند شدند، دوره‌ای که نگاه فوریه توجه جهان‌گستری را به‌مثابه یک نظام ظاهراً عملی برای آغاز کردن یک جامعه «سوسیالیستی» به خود جلب کرد. فوریه به سبب اصالت خیره‌کننده‌اش و تخیل پرثمرش اما اغلب به دلایل نادرست مورد عنایت همگان قرار داشت. به‌رغم نكوهش نیرومند تزویرهای لیبرالیسم، او یک سوسیالیست نبود. پس او «پیش‌گام» مارکس یا پرودُن نبود. او مساوات‌طلب نیز نبود، بدین معنی که اتوپیایش یک تسطیح رادیکال حقوق و مزایایی را که توانگران از آن بهره‌مند بودند پیش‌فرض گرفته باشد. میزان وقوع چنین تسطیحی امری بود که اتوپیای او امید داشت که به تدریج در گذر زمان بدان نائل شود. فوریه عقل‌باوری بود که از عقلانی‌سازی زندگی در جامعه بورژوایی منزجر بود. لذا این خطای مهلکی است که او را به «ضدعقل‌باوری» متهم می‌کنیم (خطایی که بسیاری از منتقدان مرتکب شده‌اند). به‌رغم ستایش او از نظام مکانیکی نیوتن، نظام خود او جهان‌کیهانی تعاملات پُرشوری را به بار آورده بود که تلقی کردن او همچون یک «مکانیک‌گرا»ی اجتماعی (انتقاد دیگری که علیه او عرضه شده است) را به امری مضحک بدل کرده بود.

مسئله تناقضات موجود در آتیة «هم‌ساز»^۱ فوریه، که با وضع خوارکننده «تمدن» تقابل داشت انبوه بودند. زنان باید کاملاً از قیود پدرسالارانه رها می‌شدند، اما این مانع نشد که فوریه آنها را مجریان امر جنسی نبیند. هر کدام از آنها قرار بود آشپزی کند، سپس با آواز خواندن و دیگر مهارت‌های سُرو آفرین به اجتماعات او، یا فالانستری‌ها، وارد شود و بر حسب گرایش‌های زنانه‌اش نیازهای جنسی مردان متعددی را برآورده کند. بنا بود که نبردهای غیرخشن و مفرحی در هارمونی رخ بدهد، اسیران حداکثر چند روز نگه داشته شوند و مجبور باشند که از اسیرکنندگان خویش در اجرای وظایف جنسی‌ای که بر آنها تحمیل می‌شد اطاعت کنند. خیانت پنهانی نیز به طریقه‌ای بسیار شبیه به این مجازات می‌شد. اما به‌رغم بی‌زاری فوریه از اقتدار، او تصور یک رهبر جهانی در قلۀ سلسله‌مراتب کارکردی مبهمش را در نظر داشت، جایگاهی که او به آشکال مختلف به ناپلئون و تزار الکساندر اول تقدیم می‌داشت. با وجود این وقتی چنین تناقض‌هایی در چشم‌انداز بزرگ‌تر کار او جای گرفت، فوریه به لیبرترین‌ترین، اصیل‌ترین و مسلماً مطرح‌ترین متفکر اتوپیایی زمانه‌اش، اگر نه کل آن سنت، تبدیل شد. همچنانکه مارک پوستر^۲ در مرور ممتازی بر کار فوریه می‌گوید،

بدقابلی فوریه که از سوی پاپ جریان راست‌گیش سوسیالیسم [مارکس] انگ اتوپیایی بودن بر پیشانی‌اش خورده بود باعث شد که مورد بدفهمی نسل‌های پیایی از دانش‌پژوهان قرار گیرد. فوریه، اگر از منظر خود او و در بافتار دشواره فکری‌اش نگریسته شود، بسان یک پیشگام برجسته‌ی مسائلی بود که تا قرن بیستم به‌طور کامل تحت بررسی قرار نگرفتند. سرنوشت شور و هیجان در جامعه بورژوازی، محدودیت‌های خانواده هسته‌ای، آتیة آموزش همگانی، انواع روابط

1. Harmonial

2. Phalansteries- هم‌زیگان

3. Mark Poster

عاشقانه در جامعه صنعتی، امکان وجود کارهای جذاب، سرشت گروه‌ها و نقش امور جنسی در تشکیل گروه‌ها، انسانیت‌زدایی از روابط بازار، اثرات درماندگی روانی، امکان وجود یک جامعه غیر-سرکوبگر، همگی مسائلی بودند که در سنت سوسیالیستی از قلم افتاده بودند و توسط لیبرالیسم هرگز مطرح نشدند، تنها در زمان‌های اخیر بود که این سؤالات از فراموشی محتمم خود دوباره برخاستند، زیرا که همه آنها صرفاً به «رونا» مربوط بودند.

فوریه، بسیار بیش از اکثر نویسندگان اتوپیایی، صفحات پی‌درپی‌ای را به توصیف تفصیلی جامعه همساز نوین‌اش اختصاص داد، از جمله به توصیف دنیوی‌ترین جزئیات در زندگی عادی در فالانستری. نقد او به «تمدن»، به‌ویژه به سرمایه‌داری، به‌شدت خانمان‌برافکن بود. به‌واقع عمدتاً به‌سبب همین نوشته‌های انتقادی او بود که ستایش بسیاری از جانب نویسندگان سوسیالیست بعدی عاید او شد. اما یک چنین برخورد یک‌جانبه و نسبتاً بالادستانه با فوریه یک بی‌انصافی ناگوار در حق اوست. او بیش از هر چیز حامی L'ecart Absolu [انحراف مطلق] بود، یعنی ردّ کامل آداب و رسوم زمانه‌اش. L'ecart Absolu می‌توانست به‌آسانی جایگزینی برای استدعای موریس بلانشو^۱ برای یک «استنکاف مطلق» باشد، اصطلاحی که کاربرد ویژه‌ای در اعتراضات اجتماعی اظهارشده در دهه ۱۹۶۰ یافت. فوریه با اشتیاق و میدان دیدی که به او معاصر بودن ویژه‌ای بخشیده بود تقریباً همه جنبه‌های جهان اجتماعی‌ای را که در آن می‌زیست ردّ می‌کرد. اقتصادش، اخلاقش، امور جنسی‌اش، ساختار خانوادگی‌اش، نظام آموزشی‌اش، موازین فرهنگی‌اش و روابط شخصی‌اش. تقریباً هیچ‌چیز در زمانه او، یا بدین‌سان در عمیق‌ترین زوایای روانی افراد آن دوره، از تیغ نقد او مصون نماند. او حتی برداشت جدیدی از جهان را صورت‌بندی کرده است که، گرچه وهمی است و به‌نحوی افراط‌آمیز تخیلی، احتمالاً با ادراکات بوم‌شناختی زمانه ما سازگار

1. Maurice Blanchot

است.

در نزد فوریه، جهان فیزیکی تحت حاکمیت قانون جهانی جاذبه نیوتن نیست، بلکه «قانون جاذبه پُرشور و هیجان» خود اوست_ قانونی که او خودش مشتاقانه آن را بزرگترین افادتش به معرفت بشری دانسته است. فوریه به جای تفسیر مکانیکی نیوتن از جهان، مفهوم جهان به‌مثابه یک ارگانسیم عظیم را مطرح کرد، جهانی که آکنده از حیات و رشد است. بدین ترتیب یک حیات‌گرایی پُر جنب‌وجوش جایگزین ماده‌عاری-از-روح-شده فیزیک رایج شد که طبق آن حتی ایده تزویج سیارات نیز نامقبول نبود. حیات، چنانکه ما معمولاً آن را تصور می‌کنیم، و جامعه صرفاً نتایج بسط مترقیانه شور و هیجان است. فوریه مسلماً در تصور جهان در یک قالب زیست‌شناختی بی‌همتا نبود. اما در تقابل با اکثر حیات‌گرایان، او قانون «جاذبه پُرشور و هیجان» را از ستارگان به درونی‌ترین زوایای روان آورد.

«تمدن»_ سومین گام از هفده گام صعودی‌ای که فوریه به‌مثابه تقدیر بشر ترسیم کرد_ شاید سرکوب‌گرترین مرحله به‌لحاظ روانی باشد، مرحله‌ای که ددمنشانه شور و هیجان را وارونه جلوه می‌دهد و آنها را به اشکال تحریف‌شده و تباه‌گر هدایت می‌کند. ددمنشی‌های جامعه صنعتی جدید، که فوریه با چیره‌دستی‌اش آن را با قوی‌ترین نثر شرح داده است، بالذات تجلی دستگاه روانی به‌شدت سرکوبگر «تمدن» هستند. نشانه همسازی، یعنی مرحله‌اعلای تحول جامعه، استیلای نهادهای اجتماعی کاملاً جدید_ به‌ویژه فالانستری‌ها_ خواهد بود که نه فقط دستگاه سرکوبگر «تمدن» را برخواهد چید بلکه در نهایت رهایی کامل شور و هیجان‌ها و ارضای امیال افراد را به ارمغان خواهد آورد.

به‌رغم ناسارگاری‌هایی که به مباحث او پیرامون زنان خدشه وارد می‌کند، فوریه شاید صریح‌ترین دشمن پدرسالاری در سنت «اتوپیایی» بود. او بود، و نه مارکس، که این قول مشهور را به رشته تحریر درآورد که ترقی اجتماعی می‌تواند از طریق نحوه برخورد

جامعه با زنانش داوری شود. این قول، وقتی در برابر سنت اتوپایی به‌مثابه یک کل با تأکید قوی‌اش بر اقتدار پدران‌ه نگرسته شود، کافی خواهد بود برای اینکه فوریه را به‌منزله یکی از رادیکال‌ترین متفکران زمانه‌اش متمایز کند. اما او خود را از نظریه‌پردازان اجتماعی رادیکال بر سر موضوعاتی که امروزه ما را به زحمت انداخته است جدا کرده است. در تقابل با عقیده فضیلت جمهوری خواهانه ژاکوبن‌ها، او اخلاق خویش‌داری، تفوق مطلق عقل بر شور و هیجان و میانه‌روی در امیال و تقید در لذت را رد می‌کرد. به‌خلاف مارکس، او نمی‌پذیرفت که کار باید بالضروره مشقت‌بار باشد و ذاتا سرکوبگر. به‌خلاف فروید، او پیشرفت‌های اجتماعی را نه بر حسب میزانی که اروتیسیسم در دیگر فعالیت‌ها والايش می‌یابد، بلکه بر حسب اینکه به چه میزان اروتیسیسم رها شده و تجلی کامل یافته است، می‌سنجید. در جهان همساز او، سرکوب‌های روانی‌ای که «تمدن» ایجاد خواهد کرد در نهایت با شکوفایی کامل شور و هیجان، لذت، ناز و نعمت، عشق، رهایی شخص و کار شادمانه جایگزین خواهد شد. کار، هر قدر که نقشش در جامعه سوسیالیستی نحیف باشد، از یک فعالیت طاقت‌فرسا به یک بازی تبدیل خواهد شد. طبیعت، که توسط «تمدن» زخم خورده و تحریف شده است، گشاده‌دست خواهد شد و محصولی فراوان برای بهره‌مندی همه به بار خواهد آورد. به‌واقع، همچون در سرزمین کوکین، حتی آب نمکین اقیانوس‌ها به یک سیال قابل‌نوشیدن میوه‌مانند دگرگون خواهد شد و باغستان‌ها، که توسط آدم‌های جامعه همساز در همه جا کشت خواهند شد، انبوهی از میوه‌ها و خشکبارها به بار خواهند آورد. تک‌همسری به آزادی جنسی نابازدارنده‌ای منتهی می‌شود. به‌همین‌سان شادکامی به لذت، کمیابی به وفور، ملالت به تنوعی درخشان از تجربه‌ها، حواس کسل به فراست در دیدن، شنیدن و چشیدن، و رقابت به همیاری‌های به‌شدت متنوع در همه سطوح زیست شخصی و اجتماعی منجر می‌شود.

فوریه اساساً صومعه تلم رابله را با مفهوم فالانستری بازتوان بخشی

کرد، اما اجتماع او باید نصیب تقدیر آدمیان می‌شد و نه قسمت نخبگان فرهیخته. فوریه اما، برخلاف سرزمین کوکین، برای فراهم‌آوردن این وفور مادی فقط بر طبیعت اتکا دارد. وفور، و به‌واقع ناز و نعمت، برای بهره‌مندی همه فراهم است، زیرا تحول تکنولوژیک مبنای اقتصادی کمیابی و قهر را از میان برده است. کار می‌تواند در فعالیت تولیدی چرخشی باشد، یکنواختی و تک‌جنبگی را حذف کند، زیرا که تکنولوژی بسیاری از کارهای جسمانی را ساده کرده است. رقابت، به‌نوبهٔ خودش، کاسته خواهد شد، زیرا تقلا برای کالاهای کمیاب در یک جامعهٔ پُرناز و نعمت بی‌معنا خواهد شد. فالانستری نه یک دهکده خواهد شد و نه یک شهر پُرجمعیت، بلکه یک اجتماع متوازن است که فضایل هر دو را ترکیب کرده است. اگر جمعیت در آن کامل شود، فالانستری ۱۷۰۰ تا ۱۸۰۰ نفر را شامل خواهد شد. امری که در نزد فوریه نه فقط در مقیاس انسانی ممکن می‌گردد، بلکه افراد را به تعداد دقیقا صحیحی از «ترکیب‌های پُرشور و هیجان» که برای ارضای هر فرد آدمی لازم است گرد هم می‌آورد.

فوریه اما در سطح پیشرفته‌تر و پیچیده‌تری در مقایسه با رابله و دوساد قرار داشت. راحب [رابله] و مارکی نظراتشان را در محیط‌هایی خاص منزوی کردند. اما فوریه شجاعانه بر صحنهٔ اجتماع قدم نهاد تا همگان او را ببینند. او صحنه را نه فقط با حضورش و «اجازهٔ رسمی» خیالی‌اش آراست، بلکه با فالانستری کاملاً مجهزش و اتاق خواب‌های مجللش، بازارچه‌هایش، گلخانه‌هایش و کارگاه‌هایش چنین کرد. محمل سخن او رمان‌های رندنامه‌ای عصر رنسانس یا مکالمات عصر روشنگری نبودند، بلکه مقالات روزنامه‌ای، رساله‌ها، هجمه‌های شفاهی و نیز مکتوب به بی‌عدالتی و دفاعیات اقناع‌کننده از آزادی بودند. او هم کنشگر بود هم نظریه‌پرداز، هم اهل عمل بود هم ناظر.

تصور فوریه از آزادی این بود که جامع‌ترین چیزی است که

مادر تاریخ آرمان‌های رهایی‌بخش با آن مواجه شده‌ایم. حتی سوسو، ابرادران [آزادروح و آدامیت‌ها میدان دید محدودتری داشتند، زیرا میدان دید آنها همچنان همان اتوپیای نخبه‌گرایانه رابله بود. آنها بیشتر نظم‌وسامان‌های مسیحی بودند تا یک جامعه، انجمنی از نخبگان و نه اجتماعی برای همه. فوریه بسیار بیش از مارکس سرنوشت آزادی اجتماعی را به‌نحوی ناگشودنی با آزادی شخصی پیوند داد: زدودن سرکوب از جامعه باید همزمان با زدودن سرکوب در روان آدمی اتفاق بیفتد. بنابراین، هیچ امیدی برای رهانیدن جامعه بدون رهانیدن خود به کامل‌ترین معنای خودبودگی و نیز رهانیدن اگو و همه دعاوی‌اش نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نهایتاً، فوریه از بسیاری جهات قدیمی‌ترین بوم‌شناس اجتماعی‌ای بود که در اندیشه رادیکال ظهور یافت. اشاره من نه فقط به دیدگاه‌های او در خصوص طبیعت بلکه نگاه او به جامعه نیز هست. فالانستری او به‌حق می‌تواند یک بوم‌سازگان قلمداد شود که کوششی صریح دارد در جهت ترویج وحدت در کثرت. فوریه به‌دقت همه‌ی شور و هیجان‌هایی را که در درون دیوارهای فالانستری باید ابراز شوند شرح داد و تجربه‌وتحلیل کرد. گرچه این اقدام او به‌طرز فاحشی دچار بدفهمی شده است، اما این کار فوریه افراط در توجه به جزئیات نبود، ولو اینکه کسی با نتایج او موافق نباشد. فوریه گویا تصور ویژه‌ی خویش را از برابری نابرابرها داشت. فالانستری باید نابرابری‌های ثروت مادی موجود میان اعضایش را با ثروت روانی و دیگر انواع متنوع ثروت جبران کند. اعضا چه توانگر باشند چه نباشند، در بهترین شراب‌ها، بزرگترین لذت‌های ناشی از خوراک، امور جنسی و دانش پژوهی و وسیع‌ترین دامنه قابل تصور محرک‌ها سهیم‌اند. پس تنوع کمی درآمد درون اجتماع در بزم شادمانی‌های گوناگون و به‌لحاظ-کیفی-عظیم موضوعیت نخواهد داشت.

در نزد فوریه، تأکید بر تنوع و پیچیدگی اصولاً یک نقد

روش‌شناختی و اجتماعی بود که او آن را متوجه نگرش مکانیکی قرن هجدهم کرده بود. فرانک مانوئل^۱ در جستار ممتازش در باب فوریه می‌گوید، فیروزوف‌های^۲ عصر روشنگری فرانسه و ژاکوبین‌های پیروشان «بساطت مقدس و نظم مکانیکی‌ای را که در آن همه اجزاء تقریباً قابل جایگزینی با همدیگر بودند، تکریم می‌کردند». فوریه امر بسیط را به‌مثابه کذب و شرّ ردّ می‌کرد و بر پیچیدگی، تنوع، تقابل و کثرت اصرار داشت. او بر پیچیدگی نه فقط آنگاه که بر ساختار جامعه اطلاق می‌شد، بلکه وقتی بر زیبایی‌اش از نیازهای روان نیز اطلاق می‌شد تأکید داشت. «روان‌شناسی فوریه بر این مقدمه استوار بود که سعادت و رستگاری در کثرت و پیچیدگی است»، مانوئل می‌افزاید که «در کثرت آزادی بود». این «تکثرگرایی» روانی یا اجتماعی نبود، بلکه یک معنای بوم‌شناختی شهودی از کلیت است. آنچه فوریه به‌وضوح در پیش‌اش بود ثبات در عین تنوع و به‌واسطه آن و آزادی انتخاب‌کردن و اراده‌کردن بود و خلاصه اینکه او از رهگذر کثرت در پی آزادی بود.

دهه‌های شگفت‌انگیزی که از عصر روشنگری به عصر رمانتیک منتهی می‌شدند، شاهد تکثیر عظیم اتوپیاها بودند. بسیاری از آنها، همچون اتوپیای کمونیستی مَبلی^۳ تماماً اقتدارگرایانه بودند. برخی دیگر از آنها همچون اتوپیای کابه^۴ کاملاً زاهدمنشانه و پدرسالارانه بودند و برخی دیگر، همچون دیدگاه سن‌سیمون، تکنوکراتیک و سلسله‌مراتبی بودند. سوسیالیسم «اتوپیایی» رابرت اوون^۵ مسلماً عملی‌ترین و بابرنامه‌ترین بود. اوون که تولیدکننده موفق نساجی بود کارخانه مشهورش را در نیولانارک^۶ با طرحی پدرسالارانه در قالب

1. Frank Manuel
3. Mably
5. Robert Owen

2. Philosophes
4. Cabet
6. New Lanark

یک خیریه صنعتی سازمادهی کرد. او در این کارخانه سودبخشی فراوان مالی بدون سوءرفتار با کارگران را به نمایش گذاشت (با عطف توجه به موازین بربرمنشانه اوایل انقلاب صنعتی). نظافت، پرداخت مکفی، انضباط خوشایند، ساعات کاری نسبتاً کوتاه، برگزاری رویدادهای فرهنگی، مدرسه‌ها و مهدکودک‌های کارخانه که همگی با بنیه کارگران، جنسیت و شرایط جسمانی آنها منطبق شده بود به انبوهی از بازدیدگندگان ستایشگر از همه بخش‌های اروپا نشان داد که شهرهای صنعتی نه فقط می‌توانند از فساد اخلاق، اعتیاد به الکل، روسپیگری، بیماری‌های فراوان و بی‌سوادی رها باشند، بلکه می‌توانند سود کلانی را حاصل کنند، حتی در دوره‌های رکود اقتصادی. اوون در سال‌های بعدی دست به مخاطرات فراوانی زد. او اکثر بخت خود را صرف تأسیس «نیوهارمونی»^۱ کرد، یک اتوپیای آمریکایی که شکست وحشتناکی را متحمل شد. او بعدها در جنبش‌های کارگران انگلیس شخصیت قابل احترامی پیدا کرد، او متواضعانه زیست و در حمایت از روایت منحصربفردش از سوسیالیسم مطالب بسیار نگاشت.

رویای «دهکده صنعتی» اوون، که کارخانه‌ها و کارگاه‌ها را با کشاورزی در واحدهایی با مقیاس انسانی ترکیب کرد، نمونه برین اصیلی را برای ایده کمونی کروپوتکین (انطور که در مزرعه‌ها، کارخانه‌ها و کارگاه‌های او توسعه یافته بود) و «باغ‌شهرها»^۲ ی‌ابنزر هاوارد^۳ شکل داد. اما هیچ‌کدام از جانشینان لیبرتارین و اصلاح‌طلب اوون هیچ چیز جدیدی به رویای او نیفزودند. او، همچون اکثر اتوپیاپردازان و سوسیالیست‌های زمانه‌اش، آشکارا ستایندهٔ بن‌تام بود. همچنانکه جان اف. سی. هریسون^۴ می‌گوید، «او سعادت را نه طلب یا کسب

1.New Harmony

2.Garden Cities

3.Ebenezer Howard

4.John F. C. Harrsion

لذت، بلکه شکل «عقلانی» زیستن می‌انگاشت». این «عقلانیت» به‌طرز شگفت‌انگیزی صنعتی و کمی بود. اوون و اوونی‌ها، همچون بسیاری از رادیکال‌ها و اصلاح‌طلبان این دوره که «از بن‌تام نقل‌قولی می‌کردند دایر بر اینکه شادکامی بیشترین تعداد افراد تنها هدف موجه جامعه است»، ادعای خود را بدین‌سان مطرح کردند که فقط در یک نظام «همیاری عمومی و اشتراک‌داری‌ها»ست که این هدف به‌شدت مطلوب قابل‌حصول است.

شاید امری ناگزیر بود که در انتهای قرن نوزدهم_زمانه‌ای که مشخصه‌اش کثرت اتوپیاها و نوش‌داروهای سندیکالیستی بود یک اتوپیای پس-نگر و عمدتاً ضد صنعتی ظهور یابد. ویلیام موریس^۱، در اخباری از ناکجا^۲، سنت اتوپیایی دو سده گذشته را با احیای روستامنشانه خاطرۀ لیبرتارینی اما از-حیث-تکنیکی-قرون-وسطایی صناعات، کشاورزی کوچک‌مقیاس و یک تعهد مسحورکننده به ساده‌زیستی و ارزش‌هایش خاتمه داد. مایۀ شگفتی است که هیچ متفکر اتوپیایی به غیر از موریس مستقیماً از ارزش‌های خلاف‌واقع دهه‌ی ۱۹۶۰ سخن نگفته است و سخنان او تماماً به‌نفع انبوهی از جزوه‌ها و کتابچه‌های ضعیف در خصوص «ساده‌زیستی» نادیده انگاشته شدند.^۳

1. William Morris

3. News from Nowhere

۳. هجمنۀ رادیکال اندیشه اتوپیایی، که نمونه‌اش فوریه است، توسط آکادمیسین‌ها، آماردانان و «نظریه‌پردازان بازی‌ها» به سلسله‌هایی تکنوکراتیک، اقتصادی و ستیزه‌جو از آینده‌نگری تبدیل شد که می‌توانند به‌درستی «آینده‌گرایی» نام گیرند. اما اتوپیاها گرچه در ارزش‌هایشان، تصورات نهادی‌شان و رویاهایشان با هم ستیز دارند (خواه زیبایی‌شناسانه باشند یا لذت‌طلبانه، اقتدارگرا باشند یا لیبرتارین، خصوصی باشند یا همگانی، فایده‌گرایانه باشند یا اخلاقی) اما دست کم به این تصمیم رسیده‌اند که یک تغییر انقلابی در وضع موجود بدهند و یک نقد رادیکال به سوءاستفاده از خویش را مطرح کنند. آینده‌گرایی، در کانونش، به‌هیچ‌وجه واجد چنین نویدی نیست. در نوشته‌های افرادی همچون هرمان کان، باکمینستر فولر، آلوین تافلر، جان اونیل، و غیب‌گویان متعدد در



هربرت مارکوزه، سوار بر یال ادراکات دهه‌ی ۱۹۶۰، عمیق‌ترین تکانه‌های ضدفرهنگ چپ نوین را با ندای «از مارکس تا فوریه» پژواک داد. فوریه، که به یک شعار صرف تقلیل داده شد، در واقع امر به طرزی زیرکانه بدنام شد. «جامعه همساز»، به‌رغم ساده‌لوحی‌های رویاپردازانه‌اش، دست‌کم قرار بود یک جامعه باشد. جامعه‌ای که فوریه با زحمت فراوان آن را (غالباً با جزئیات موشکافانه فراوان) می‌کاوید و سرسختانه برایش مبارزه می‌کرد. مارکوزه هرگز این پروژه را تقبل نکرد. او در واقع آن را با کوشش خود به جهت تلفیق اندیشه‌های فوریه با مارکس اشتباه گرفت. بنابراین بازسازی اتوپیایی، یک سنت نامعین غالباً ناندیشیده باقی ماند. مصیبت‌بار است که این سنت با پایان یافتن دهه ۱۹۶۰ در میدان دید و کمیت محدود شد. سنت مذکور، که فاقد هر گونه سوگیری فلسفی و اعتنا به اندیشه بود، در جهات تناقض‌آلود معطوف به یک «بساطت داوطلبانه» دچار انفکاک شد، جهات تناقض‌آلودی که نیاز به پیچیدگی جسمانی و فرهنگی، گرایش به مرشدی که احتیاج به روابط سلسله‌مراتبی را رد می‌کند، یک زاهدمنشی خود-

«اندیشکده‌ها»ی دانشگاه استنفورد، آینده‌گرایی ذاتاً تعمیم‌دادن اکنون به قرن پیش‌رو است، تعمیم‌دادن یک «پیش‌گویی» دگرگون‌شده به یک برون‌فکنی صرف است. آینده‌گرایی روابط اجتماع کنونی و نهادهایش را به چالش نمی‌کشد، بلکه در پی این است که آنها را با بایسته‌ها و امکان‌های تکنولوژیک ظاهراً نوین منطبق کند. بدین‌وسیله آنها را رستگار کند، به‌جای آنکه مورد انتقاد قرار دهد. اکنون ناپدید نمی‌شود. اکنون باقی می‌ماند و به بهای آینده جاودانگی حاصل می‌کند. آینده‌گرایی در واقع آینده را وسعت نمی‌بخشد، بلکه آن را با درکشیدنش به درون اکنون نابود می‌کند. آنچه این روند را این چنین محیلانه کرده است این است که روند مذکور تخیل را با مقیدکردنش به اکنون نابود می‌سازد و بدین‌وسیله رویای ما و حتی توانایی‌های پیش‌گویانه‌ی ما را.

محصورکننده که طلب لذت را نفی کند، تأکید بر بقائی که اصالت میل را نفی کند و کوتاه‌نگری‌ای را که نافی آرمان جامعه آزاد باشد، منکر بود. سبز کردن آمریکای چارلز ریچ^۱، که کوشید ضدفرهنگ آمریکای دورهٔ میانه را تبیین کند، اینک با «مسموم کردن آمریکا» (نشریهٔ تایم، ۲۲ سپتامبر، ۱۹۸۰) جایگزین شده است.

اگر شرحی که «مسموم کردن آمریکا» ارائه داده است حتی تا حدودی صحیح باشد، اندیشهٔ اتوپیایی نیاز به هیچ دفاعیه‌ای ندارد. برانگیختن تخیل به جهت خلق بدیل‌های نوین برای همهٔ جنبه‌های زندگی روزمره ندرتا واجد چنین اهمیتی بوده است. پس وقتی خودِ تخیل نحیف و تباهیده شود یا در کام رسانه‌های عمومی فروکشیده شود، انضمامیت اندیشهٔ اتوپیایی چه‌بسا به طراوت‌بخش‌ترین نیروی تقویت‌کننده تبدیل شود. تجربه و تخیل، چه به شکل نمایش‌نامه، رمان، گونه‌های علمی-تخیلی، و شعر باشد چه به صورت تجدید خاطرۀ سنت، باید با همهٔ آکندگی‌اش سعی در برانگیزاندن و نیز ارائهٔ پیشنهاد کند. گفت‌وگوی اتوپیایی با همهٔ خصلت وجودی‌اش باید در انتزاعیات نظریهٔ اجتماعی دمیده شود. دغدغهٔ من ناظر به «طرح‌های کلی» اتوپیایی نیست (که می‌توانند اندیشه را متصلب کنند، مسلماً به همان اندازه که «برنامه‌ها»ی حکومتی متأخرتر چنین می‌کنند) بلکه ناظر به خودِ گفت‌وگو به‌مثابهٔ یک رخداد عمومی است.

در این کتاب خواننده نباید انتظار داشته باشد که «کلی‌هایی انضمامی»ی را بیابد که تخیل را برانگیزاند و تفصیل بازسازی را به ذهن القا کند، بلکه این تبادل دیدگاه‌های اتوپیایی است که انتظار ما را می‌کشد. من مایلم ملاحظات بنیادینی را مطرح کنم مبنی بر اینکه هیچ بینش اتوپیایی‌ای به‌ویژه یک بینش بوم شناختی را نمی‌توان به‌دست بی‌اعتنایی سپرد. تفاوت میان رویکردهای اقتدارگرا و لیبرتاریین در عقل، علم، تکنیک، اخلاق و

1. Charles Reich

نیز جامعه را جز با به‌مخاطره‌افکندن مهلک بینش اتویایی نمی‌توان نادیده گرفت. این تمایز شالوده‌ همه جنبه‌های مفهومی یک جامعه بوم‌شناختی است. ما نمی‌توانیم فراموش کنیم که این دو رویکرد به‌مدت یک هزاره شانه‌به‌شانه هم بسط یافته‌اند و رقابت‌شان بر همه جنبه‌های ادراکات و رفتارهای ما اثر نهاده است. امروزه که تکنیک، قوای نوظهور کنترل و تباهی را مفروض قرار داده است، این رویکردها دیگر نمی‌توانند هم‌زیستی داشته باشند، هرچند که در گذشته هم این هم‌زیستی بی‌تشویش نبوده است. تکنیک اقتدارگرایی کارخانه به‌واقع کارخانه‌ای که همچون یک تکنیک برای بسیج‌کردن نیروی کار تصور شده است_هجمه‌ای چنان تمام‌عیار به زندگی روزمره کرده است (حتی حوزه‌هایی از قبیل خانه و همسایگی که یک وقتی از درجاتی از مصونیت در برابر عقلانی‌سازی صنعتی برخوردار بودند) که آزادی، اراده و خودجوشی قلمروی فیزیکی آن را نابود کرده است، هرچند که در لفظ هنوز ستایش فراوانی از آنها می‌شود. ما اگر که قرار است فردیت تداوم داشته باشد، با نیاز مبرم جدا نگه‌داشتن این حوزه‌ها از کنترل دیوان‌سالارانه و هجمه رسانه‌ها مواجه‌ایم.

من در اینجا از جهانی سخن می‌گویم که یک‌زمانی اجتماع را، حتی در شهرهای بزرگ، به شکل همسایگی‌های از حیث-فرهنگی متمایز، می‌شناخت؛ یک‌زمانی ارتباطاتش در پیشگاه پلکان خانه‌ها، در گوشه خیابان‌ها و در پارک‌ها برقرار می‌شد و نه به‌شکل الکترونیک؛ یک‌زمانی غذا و پوشاک خود را از خرده‌فروشان کوچک و خصوصی‌ای تأمین می‌کرد که در حین تسویه حساب بهای کالا صحبت می‌کردند، مشاوره می‌دادند، اختلاط می‌کردند؛ یک‌زمانی محصولات عمده را مزرعه‌های کوچک موجود در فاصله‌ای اندک با مرکز شهر به‌دست می‌آورد؛ یک‌زمانی آسوده‌مندانه با امور مواجه می‌شد و دآوری‌هایش را متأملانه شکل می‌داد. بیش از هر چیز، این جهان یک‌وقتی در امور شخصی و دغدغه‌های اجتماعی خود-سامان‌گرت‌تر بود، در مقیاس و تناسب انسانی‌تر بود، ساختار

شخصیت آن استوارتر بود و، به‌مثابه یک موجودیت اجتماعی، برای شهرونداش قابل‌فهم‌تر بود.

ما اگر بدون تأمل مسلم‌بنداریم و بپذیریم که اجتماع توده‌ای است از آگوه‌های نامرتبط، موناگونه، در خود-محصور و به‌شدت خصوصی‌شده؛ بنداریم و بپذیریم که تلفن، رادیو و تلویزیون و شب‌نامه‌ها پنجره‌های اصلی ما را رو به جهان می‌سازند؛ بنداریم و بپذیریم که مرکزهای خرید و پارکینگ‌هایشان عرصه معمولی ما برای تعاملات عمومی‌اند؛ بنداریم و بپذیریم که غذاهای فرآوری‌شده و بسته‌بندی‌شده که از هزاران مایل مناطق دورتر کشور حمل‌ونقل می‌شوند منابع اصلی تغذیه ما هستند؛ بنداریم و بپذیریم که «زمان طلاست»، تندصحت‌کردن یک مهارت باارزش و تندخوانی مطلوب است؛ بنداریم و بپذیریم که دیوان‌سالاری بیش از هر چیز حاوی نیروی اجتماعی زندگی است، کلان‌پیکری مقیاس موفقیت است و بده‌بستان با متخصصان و اقتدار تمرکز یافته نشانه یک سپهر عمومی است؛ آنگاه ما به‌نحو بازگشت‌ناپذیری به‌مثابه افراد انسانی مفقود و گم خواهیم شد، به‌مثابه آگوها عاری از اراده خواهیم شد و به‌مثابه شخصیت عاری از شکل خواهیم شد. ما همچون جهان طبیعی پیرامون‌مان قربانی فرایندهای ساده‌سازی‌ای می‌شویم که ما را به موجودات غیرارگانیک و معدنی همچون کانی‌هایی که خوراک کارگاه‌های ریخته‌گری است و ماسه‌ای که خوراک کوره‌های شیشه‌گری است تبدیل می‌کند.

این دیگر یک کلیشه «عصر جدید» نیست که تأکید کنیم که هر کجا ممکن باشد ما باید اتصال «ورودی‌ها»یمان را به سیستم‌های عاری‌شده از شخصیت و شعور، که ما را به فروبردن درون مدار خود تهدید می‌کنند، «قطع کنیم». در طول مدت اندکی بیش از یک دهه، ما قربانی جامعه سایبرنتیک و الکترونیک‌مان شده‌ایم، بیش از آنچه صریح‌اللهجه‌ترین منتقدان دهه شصت پیش‌بینی کرده بودند. فقدان فردیت و منحصر‌بفردبودن شخصیت همراه با این نتیجه

نهایی‌اش که «انحلال» خودِ شخصیت بود، با ازدست‌دادن توانایی ما به جهت انجام مقایسه با یک جهان بیشتر متناسب با انسان، که یک‌وقتی وجود داشت، با جهان دیگری که به تمامیت‌خواهی نزدیک می‌شود و اکنون موجود است و نهایتاً با یک جهان سومین متناسب با موازین انسانی، بوم‌شناختی و عقلانی که باید وجود داشته باشد آغاز می‌شود. وقتی این معنا از مقایسه جلوه‌گر شد، تنش میان این جهان‌ها نیز از بین می‌رود. همین تنش است که ما را برمی‌انگیزاند تا به مقاومت علیه آرایش کامل‌مان برآییم. پس زیست روزمره خودش باید بسان وظیفه‌ای نگریسته شود که بر اساس آن ما مسئولیت داریم در یک وضعیت تقابل دائم با هنجارهای رایج عمل کنیم.

چیزهایی که ما نیاز داریم، اینکه چگونه آنها را به دست می‌آوریم و آنچه می‌گوییم عناصر نبرد در مقیاسی هستند که ما یک نسل پیش نمی‌توانستیم آنها را پیش‌بینی کنیم. امروزه یک تعاونی مواد غذایی بعید است جایگزین بازار شود، باغچه فشردهٔ فرانسوی جایگزین کشاورزی صنعتی شود، کمک پایاپای و متقابل جایگزین نظام بانکی شود، روابط شخصی جایگزین وسایل الکترونیکی که توسط آن جهان با خودش «ارتباط برقرار می‌کند» شود. اما ما همچنان می‌توانیم مجموعه امکان‌های پیشین را بر واقعیت اخیر ترجیح بدهیم. ترجیحات ما تقابل و تنش را زنده نگه می‌دارد که همگنی تکنوکراتیک و دیوان‌سالارانه آن را به همراه خودِ شخصیت تهدید به از میان بردن می‌کند.

ما همچنین باید عرصهٔ لازم برای شخصیت‌بخشی و تشکیل یک پیکرهٔ سیاسی را بازبایی کنیم. دفاع از مبنای مولکولی جامعه _ همسایگی‌هایش، میدان‌های عمومی‌اش و محل‌های گردهمایی‌اش _ مبین یک مطالبه نه فقط برای «آزادی از ...» و بلکه برای «آزادی برای ...» نیز هست. مبارزه برای سرپناه دیگر مبارزه برای یک زیستگاه خصوصی نیست، بلکه مبارزه برای گردهم‌آمدن خودمختارانه، بحث

خودجوش و تصمیم‌گیری مستقل است_ خلاصه اینکه یک شخص عمومی بودن، خلق یک سپهر عمومی و تشکیل یک پیکره سیاسی در برابر قدرت رسمی و نظارت دیوان‌سالارانه است. آنچه در اواخر دهه ۱۹۷۰ به‌منزله یک جنبش ساکنان غیرقانونی برای تدارک بیشتر خانه در هلند بود اکنون به یک مناقشه پُرتبوتاب جوانان در سوئیس برای فضاهای فارغ از اقتدار و نظارت تبدیل شده است. مسائل مسکن و تدارکات به مسائل فرهنگ و مسائل فرهنگ به مسائل سیاست تبدیل شدند. من جرئت پیش‌بینی این موضوع را که آینده این روندهای خاص در اروپای مرکزی چه خواهد شد ندارم. اما خود روندها مهم‌اند، آنها بازتاب‌دهنده یک شور و اشتیاق شهودی برای خودآیینی، فردیت و منحصر‌فردی‌ای هستند که چه‌بسا تمجیدهای فوریه را از آن خود کنند. بدون اینکه ما صاحب «آزادی برای» یک عرصه عمومی باشیم، عبارت «پیکره سیاسی» به یک استعاره صرف مبدل می‌گردد، بی‌هیچ پرتوپلاسمی، صدایی، سیمایی، شور و هیجانی. بنابراین مولفه‌های انسانی بالقوه پیکره سیاسی درون سرپناه‌های ایزوله افراد، درون زیست‌بی‌هدفشان و «لذت‌ها»ی بی‌دغدغه‌ی‌شان خصوصی می‌شود. آنها به‌مانند دستگاه‌های الکترونیکی که افراد مجبورند از آنها استفاده کنند عاری از گوشت و خون‌اند، به‌مانند جامه‌های شیکی که افراد می‌پوشند عاری از اندیشه‌اند و به‌مانند حیوانات خانگی‌ای که افراد خویش را با آن تسلی می‌دهند صامت‌اند.

قطع علقه ما به دستگاه اجتماعی موجود، خلق حیطة‌ای برای برآوردن نیازهای فرد به‌مثابه یک انسان، تشکیل یک سپهر عمومی و عمل کردن در آن به‌منزله پیکره سیاسی پرتوپلاسمی، همگی می‌توانند در یک واژه واحد خلاصه شوند: بازتوانمندسازی^۱. من از بازتوانمندسازی در کامل‌ترین معنای شخص و عمومی‌اش سخن می‌گویم، و نه به‌منزله یک تجربه روانی به یک شکل

موجه‌نما و تقلیل‌گرایانه «انرژی‌شناسی» روان‌شناختی که بر «حال‌وهوا» و «فضا»ی ما تمرکز دارد. هیچ سفری به «درون» وجود ندارد که سفری به «برون» نباشد و هیچ «فضای درونی»ی وجود ندارد که بتواند بدون یک «فضای بیرونی» بسیار ملموس امید به بقا داشته باشد. اما فضای عمومی، همچون فضای درونی، به فضایی صرفاً خالی تبدیل می‌شود وقتی که ساختار یافته و نظم‌ونسق یافته نباشد و واجد پیکره‌ای معین نباشد. فضای عمومی باید به یک صورت نهادی مجهز شود، که چیزی کم از پیکره‌های شخصی به‌شدت یکپارچه ما نداشته باشد، صورتی که بدون ساختار نمی‌تواند وجود داشته باشد. بدون صورت و نظم‌ونسق، هیچ هویت، هیچ تعریف و هیچ خاصیتی نمی‌تواند وجود داشته باشد که تنوع را به بار آورد. وقتی از نهادها سخن می‌گوییم آنچه محل مناقشه است این نیست که آیا نهادی باید وجود داشته باشد، بلکه این است که فضاهای عمومی چه صورتی را باید اتخاذ کنند_ لیبرترین یا اقتدارگرایانه.

نهادهای لیبرترین نهادهای آکنده از مردماند، عبارتی که باید به‌معنای واقعی کلمه فهمیده شود و نه به‌نحو استعاره‌ای. آنها در پیرامون روابط مستقیم، چهره‌به‌چهره و پروتوپلاسمی ساختار یافته‌اند، و نه پیرامون روابط نیابتی، ناشناس و مکانیکی. آنها مبتنی بر مشارکت، تعلق و معنایی از شهروندی هستند که بر فعالیت تأکید دارد، و نه بر تفویض قدرت و سیاست تماشاگرانه. پس نهادهای لیبرترین تحت هدایت یک اصل کلی‌اند: از همهٔ افراد بالغ می‌توان انتظار داشت که مستقیماً امور اجتماعی را اداره کنند_ همچنانکه از آنها انتظار می‌رود که امور شخصی‌شان را اداره کنند. به‌مانند اککلسیای^۱ آتنی، در مناطق انقلابی پاریسی در سال ۱۷۸۹ و همایش‌های شهری نیوانگلند_ که در همهٔ آنها مجامع عمومی به‌شکل دوره‌ای بر اساس دموکراسی مستقیم شکل می‌بستند_ همهٔ

شهروندان آزاد بودند که در تصمیم‌های فراگیر در خصوص اجتماع خویش مشارکت جویند. آنچه در اینجا سرنوشت‌ساز بود خودِ اصل مذکور بود: آزادی فرد به جهت مشارکت و نه اجبار یا نیاز به مشارکت. آزادی به تعداد افرادی که انتخاب می‌کنند تا در فرایندهای تصمیم‌گیری مشارکت کنند بستگی ندارد، بلکه منوط به این واقعیت است که آنها واجد فرصت تمام‌عیاری برای انتخاب کردن هستند: انتخاب به جهت تصمیم‌گیری یا عدم‌تصمیم‌گیری در خصوص امور عمومی. یک «مجمع عمومی» یک جماعت بی‌شکل است، اگر که افراد به‌واسطهٔ پرداخت اجرت، تفریح یا فقدان هر گونه نیازی به تأمل به برگزاری مجمع سوق داده شده باشند. حدّ نصاب برای تشکیل مجمع، اجماع و درخواست مشارکت امری دون‌شان است و نه امری «دموکراتیک». چنین اقداماتی بر کمیت به‌منزلهٔ یک هدف اجتماعی تأکید می‌کنند و نه بر کیفیت به‌مثابهٔ شاهدی دال بر یک اجتماع اخلاقی. محدود کردن بحث و فروکاستن مسائل به مباحث عامه‌فهم به این هدف که مبدا به هوش و مدت زمان تمرکز اجتماع فشار وارد شود، باعث تباهیدگی افراد به درون یک تودهٔ سست و صامت می‌شود و هرگز موجب ارتقای روح انسانی نمی‌شود. اککلسیای آتنی تنها از آن جهت یک دموکراسی بود که شهروندانش (متأسفانه فقط همهٔ مردان دارای تبار آتنی) انتخاب می‌کردند که در جلسات شرکت کنند، نه بدان‌سبب که به آنها اجرتی پرداخت می‌شد یا مجبور بودند در بحث‌ها مشارکت جویند (چنانکه در دوران زوال پولیس اتفاق می‌افتاد).

آیا این اصول و صورت‌های نهادی‌سازی لیبرتارینی واقع‌گرایانه یا عملی‌اند؟ آیا واقعا موثرند، با وجود «طبیعت انسانی» ای که آن چیزی است که هست و «تمدن» که میراث دهشتناک استیلابیش بر کار آدمی نقش بسته است؟ به‌واقع ما هرگز قادر نخواهیم بود به این پرسش‌ها پاسخ بدهیم، مگر اینکه بکوشیم دموکراسی -

مستقیمی ایجاد کنیم که از جانبداری‌های جنسیتی، قومی و سلسله‌مراتبی رها باشد. تاریخ برای ما نمونه‌های کارآمدی از صورت‌هایی که عمدتاً لیبرترین هستند فراهم می‌آورد. تاریخ همچنین نمونه‌هایی از کنفدراسیون‌ها و اتحادیه‌هایی را در اختیار ما می‌نهد که هماهنگی اجتماعات خود-فرمان را ممکن می‌گرداند، بی‌آنکه به خودمختاری و آزادی آنها دست‌درازی کند. مهم‌ترین مطلب این است که آیا ما یک تصور رادیکال از قابلیت فرد به‌منظور یک شهروند خود-فرمان بودن را می‌پذیریم یا خیر.^۱ بسته به اینکه چه فرض‌هایی مطرح باشد، دموکراسی مستقیم یا ارزش آزمودن را دارد و یا ذاتاً از هر گفتمان اجتماعی جدی طرد می‌شود. ما نمی‌توانیم زوال اککلسیای آتنی، شکست نهایی مناطق انقلابی پارسی و افول همایش‌های شهری نیوانگلند را به‌مثابه انتفای امکان تشکیل مجامع عمومی در یک جامعه آتی تفسیر کنیم. این اشکال دموکراسی مستقیم گرفتار نزاع‌های طبقاتی و منافع اجتماعی متقابل است. آنها نهادهایی رها از سلسله‌مراتب،

۱. آیا این تعهد به قابلیت جهان‌شمول، یک آزادی مطلق به‌اصطلاح هگل به بار می‌آورد که جامعه آزاد را از انگیزش، معنا و هدفی که ما مشتاقانه به اثرات تقابل و مناقشه نسبت دادیم محروم می‌کند؟ چارلز تیلور، در یکی از کارهای اخیرش، امکان آزادی‌ای را مطرح کرده است که «واجد هیچ محتوا»یی نیست، احتمالاً گونه‌ای از آزادی که نتیجه‌اش واژگونی خود سوپزکتیویته است. این دوره‌ای غامض جهان برخوردار از صلح و آرامش که کسالت‌آور است و فاقد «وضعیت‌های بحرانی» نشانگر ادراکات هم‌اوردجویی است که بر ذهن مدرن مستولی است. آنچه دغدغه تیلور می‌بین آن است یک بحران عظیم‌تر در ادراکات غربیان است: مناقشه میان ستیزه‌جویی در قبال واقعیت و تأمل‌گری. ما چه‌بسا به یک ستیزجویی فیشته‌ای نیاز داشته باشیم تا جهان دیوانه‌ای را که امروزه در آن می‌زییم تغییر بدهیم، اما بدون مفهوم تعادل و تأمل‌گوت‌های به‌مثابه بنیانی برای ادراک بوم‌شناختی، ما یقیناً به جامعه‌ای تروریستی در خواهیم غلتید-امری که تیلور، به اندازه هگل، مشتاق دوری از آن است. نگاه کنید به چارلز تیلور، هگل و جامعه مدرن (نیویورک، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۹)، صفحات ۱۶۰-۱۵۴.

استیلا و خودپرستی نیستند. مطلب شگفت‌انگیز دربارهٔ آنها این است که آنها به هر تقدیر کارکرد دارند، و نه این نتیجه‌گیری ملال‌آور که آنها به تدریج به شکست می‌انجامند.

مقدمهٔ دوم در ایجاد نهادهای لیبرتاریین یک تمایز صریح میان صورت‌بندی یک سیاست و اجرای اداری آن است. این تمایز متأسفانه توسط نظریه‌پردازان اجتماعی‌ای همچون مارکس خلط شده است، مارکسی که هم‌آمیزی تصمیم‌گیری با اجرا در درون پیکره‌ها و عامل‌های سیاسی از جانب کمون پاریس را می‌ستود. از یک منظر لیبرتاریینی، شاید هیچ خطایی نمی‌توانست از این جدی‌تر باشد. خطر واگذاری تصمیمات سیاست‌گذاری به یک پیکرهٔ اجرایی، که معمولاً یک پیکرهٔ تفویض اختیار شده است و غالباً سرشتی به‌شدت تکنیکی دارد، بوی نخبه‌گرایی و غصب قدرت عمومی را می‌دهد. دموکراسی مستقیم مشارکت چهره‌به‌چهره و صریح است. یک شورا، یک کمیته، یک آژانس یا یک اداره دقیقاً در نقطهٔ مقابل است: غیرمستقیم، تفویض اختیار شده و غالباً به‌نحو صریح مانع [مشارکت]. برای این نهادهای اخیر اتخاذ تصمیم‌های سیاست‌گذارانه، بدان‌نحو که از فعالیت‌های هماهنگ‌سازی متمایز است، زدودن سیاست از عرصهٔ عمومی است. سیاست‌زدایی از فرایند، به‌معنای آتنی این واژه در بهترین حالت و تبدیل صورت‌بندی سیاسی به امری تماماً مانع [مشارکت] در بدترین حالت. به‌واقع، این دامنهٔ ویرانگر امکان‌ها که همگی برای آزادی و آرمان شهروندی فعال مضرّند، سرنوشت جنبش‌های شورایی آغاز قرن بیستم بوده‌اند. به‌ویژه شوراهای روسیه، ریتن^۱ آلمانی و زنجیره‌ای از کمیته‌های آنارشویستی-سندیکالیستی اسپانیایی که در ابتدای انقلاب اسپانیا ایجاد شده بودند. جنبش‌های شورایی دیگر، همچون جنبش شورایی مجارستان در سال ۱۹۵۶، عمرشان کوتاه‌تر از آنی بود که همچون پیشینیان‌شان به تباهی بگرایند.

افزون‌براین، نظام شورایی، که به‌مثابه یک ساختار سیاست‌گذاری انگاشته شده است، بالذات سلسله‌مراتبی است. این نظام چه مبتنی بر کارخانه‌ها باشد چه مبتنی بر اجتماعات، مایل به اکتساب یک شکل هرمی است. هر مقدار هم که شیوه سخن‌پردازی و سطح ظاهری‌اش متفقاانه باشد. از کارخانه و دهکده تا شهر کوچک و شهر تا مناطق و نهایتاً تا «کنگره» ملی دچار تورم، نامکرر برگزارشده و به‌آسانی آلت‌دست قرار گرفته، از ریتن آلمانی کوتاه‌عمر تا شوراهای روسی دراز‌عمر که بنیاد مردمی‌اش دیگر برچیده شده بود، همگی به‌سرعت به ابزارهای تزینی احزاب کارگری به‌شدت تمرکز یافته تباهیده شدند.

آنچه آشکارا محل بحث است این نیست که آیا به یک شورا تفویض اختیار صورت گرفته است، آیا از طریق قرعه انتخاب شده است و یا به طریق ویژه و موردی تشکیل شده است، بلکه مسئله این است که آیا یک شورا می‌تواند یک سیاست را صورت‌بندی کند یا خیر. اینکه آیا شوراها محدود به مسئولیت‌های اکیدا اجرایی‌اند اهمیت چندانی ندارد یا فرض میزان معقولی از دوراندیشی و حق اجتماعات برای احضار و چرخش اعضای شوراها. کارکردهای محدود آنها بدین‌وسیله قدرت‌ها و محدودیت‌های‌شان را تعریف می‌کند. تعیین اینکه آیا از این محدودیت‌ها، وقتی که به‌دقت تعریف شدند، تخطی‌ای صورت گرفته است و آیا شورا مشغول کارهایی است که بر قوای سیاست‌گذاری مجمع اثر سوء می‌نهد، کار دشواری نیست. تعیین اینکه چه زمانی کارهای مشخصی را می‌توان وانهاد و اینکه آیا پیکره‌های اجرایی بیهوده می‌توانند منحل شوند، نیز کار چندان دشواری نیست. یک نظام پاسخگویی متصلب گروه‌های اجرایی را اسیر مجمع‌های تصمیم‌گیری می‌کند، بنابراین محدودیت‌هایی را تقویت می‌کند که شوراها را اکیدا به کارکردهای هماهنگ‌کننده محدود می‌کند.

در آخر، من باید تأکید کنم که دموکراسی مستقیم در نهایت امر

پیشرفته‌ترین شکل کنش مستقیم است. بی‌گمان راه‌های بسیاری برای ابراز دعاوی خودآیین‌بودن، خود-فعال‌بودن و خود-اداره‌گر بودن وجود دارد. هم امروزه و هم در یک جامعه بوم‌شناختی آتی. به‌اجرا درآوردن قوای حاکمیت فرد به‌واسطهٔ تحصن، اعتصاب و اشغال نیروگاه‌های هسته‌ای صرفاً یک تاکتیک دورزدن نهادهای اقتدارگرا نیست. این امر یک ادراک و یک بینش در خصوص شهروندی و خودبودگی است که مفروض می‌گیرد که فرد آزاد واجد ظرفیت ادارهٔ امور اجتماعی به‌شیوهٔ مستقیم، اخلاقی و عقلانی است. این بُعد خود در خود-اداره‌گری، رسالتی دائمی برای حاکمیت فردی، کمال فردی و درک فکری است، اموری که واژگان خویشاوند «مدیریت» و «فعالیت» بر آنها سایه افکنده است. بهره‌مندی مُدام از این خود-از ساختارش به‌واسطهٔ مداخلهٔ مستقیم در امور اجتماعی در تصدیق دعاوی اخلاقی و حق توانمندسازی، به‌لحاظ مفهومی در سطح بالاتری نسبت به تصور مارکس در خصوص حفظ هویت-شخصی از طریق کار قرار می‌گیرد. زیرا که کنش مستقیم به‌راستی یک صورتِ شخصیت‌ساز اخلاقی در مهم‌ترین نقش اجتماعی‌ای است که فرد می‌تواند متقبل شود: یعنی شهروندی فعالانه. فروکاستن کنش مستقیم به یک ابزار صرف و یک راهبرد که می‌تواند برای اهداف اکیدا کارکردی مورد استفاده قرار گیرد یا کنار گذاشته شود، ابزارگرایی در مُحیلانه‌ترین و بدگمانانه‌ترین صورتش است. کنش مستقیم در آن واحد بازپس‌گیری سپهر عمومی توسط اگو، توسعهٔ اگو در جهت خود-توانمندسازی و به‌حدّ اعلا رساندنش به‌مثابهٔ یک مشارکت‌کنندهٔ فعال در جامعه است.

اما کنش مستقیم خودش می‌تواند به‌واسطهٔ وانمودکردن به ارج‌نهادن به برخی از مبهم‌ترین خصایصش_ ستیزه‌جویی، نخوت و هراس‌افکنی_ دچار تنزل مرتبه شود. این خصایص به‌ناگزیر اثر سوئی بر فرد می‌نهند و غالباً به آنچه فوریه «شور و هیجان

وارونه^۱ می‌نامید می‌انجامند_ یک سرسپردگی تباهیدهٔ نومیدانه به اقتدار، قدرت‌های تفویض‌شده و انفعال شخصی. همچنانکه از -پیشهٔ پل بروسه^۲ پیداست، ما با آنارشویست هراس‌افکن پرخاشگری که به خاضع‌ترین حامی اقتدار تبدیل شد بسیار آشناییم. کنش مستقیم تجلی اصیل خود را در کار کوشای شهروندی می‌یابد_ کارهایی همچون ساختن اشکال لیبرتارین سازمان در زمان کنونی و اجرای دقیق آن با کار روزمره با شور و حرارت مداوم. این کار بی‌تکلف به کلی در کنش‌های شگرف و پروژه‌های متلون نادیده انگاشته شده است.

درجهٔ بالای تبحری که افراد در ادارهٔ جامعهٔ بروز داده‌اند، توانش آنها برای تمایز دادن سیاست‌گذاری از اجرا (مثال‌های آنتیان و سوئیسیان اولیه را در نظر آورید) و آگاهی آنها از خودبودگی به‌مثابهٔ یک حالت از رفتار اجتماعی، همگی خصلت‌هایی هستند که با یک جامعهٔ بی‌طبقه و غیرسلسله‌مراتبی ارتقا می‌یابند. ما هیچ دلیلی نداریم که به‌واسطهٔ تاریخ از افسون‌زدگی رها شویم. انسانیت به‌همان میزانی که در اکثر دوران‌های پیکارجویی، ددمنشی، استثمارگری و اقتدارگرایانه‌اش خوی بربریت داشته است، در دوران‌های عالی بازسازی اجتماعی، اندیشه و هنر به‌رغم بار استیلا و خودپرستی به قله‌های تابانی صعود کرده است. وقتی این بارها افکنده شوند، ما دلیل کافی برای امید به میزانی از روشنگری شخصی و اجتماعی خواهیم داشت که هیچ سابقه و نظیر تاریخی نداشته است. ما از طریق رابطهٔ مادر-کودک مرتباً بذره‌های یک طبیعت انسانی را که می‌تواند گرایش به محبت فداکارانه، استقلال و پروا داشته باشد می‌کاریم. اینها واژگان کلیشه‌ای برای توصیف خاستگاه نوزایی بشر، نسل‌هایی که در پی هم می‌آیند و عشقی که هر کودک تقریباً در هر جامعه‌ای دریافت می‌کند نیستند. آنها به صورت کلیشه

درمی‌آیند وقتی که ما این امکان را نادیده بگیریم که دسته‌بندی می‌تواند خودپرستی پرخاشگرانه و حس رقابت را ایجاد کند، وقتی که ناامنی مادی نسبت به طبیعت و انسانیت ترس ایجاد کند و وقتی که ما با پیروی از راه‌های سلسله‌مراتبی و جامعه‌طبقاتی «بالغ» بشویم.



ما باید بکوشیم یک فرهنگ نوین تولید کنیم، و نه صرفاً جنبشی دیگر که می‌کوشد که علایم بحران را بدون اثرگذاری بر منابعش بزدايد. ما همچنین باید بکوشیم که سوگیری سلسله‌مراتبی روان‌هایمان را از ریشه برکنیم، نه اینکه صرفاً نهادهایی را بزدايم که استیلای اجتماعی را متجسم می‌سازند. اما نیاز به یک فرهنگ نوین و نهادهای نوین نباید قربانی یک تصور مبهم از رستگاری شخصی شود که ما را به «قدیسانی» تبدیل می‌کند که در میان توده‌هایی از «گنه‌کاران» اصلاح‌ناپذیر می‌زییم. تغییرات در فرهنگ و شخصیت شانه‌به‌شانه کوشش‌های ما به‌جهت نیل به جامعه‌ای است که بوم‌شناختی است_جامعه‌ای که بر اصل انتفاع، متمیم و حداقل‌های غیرقابل‌تقلیل استوار است_ اما وجود یک انسانیت جهان‌شمول و دعاوی فردیت را به رسمیت می‌شمارد. وقتی ما تحت هدایت اصل برابری نابرابرها باشیم، نه می‌توانیم حوزه شخصی را نادیده بگیریم و نه حوزه اجتماعی را، نه می‌توانیم حوزه خانگی را نادیده بگیریم و نه حوزه عمومی را. ما نمی‌توانیم نیل به هماهنگی با جامعه و هماهنگی با طبیعت را نادیده بینگاریم.

پیش از کاوش در رئوس کلی یک جامعه بوم‌شناختی، من نخست باید مفهوم قابلیت فردی اداره امور اجتماعی را بررسی کنم. خلق جامعه‌ای که در آن هر فرد قادر به مشارکت مستقیم در صورت‌بندی سیاست اجتماعی باشد، به‌معنای بی‌اعتبارسازی بی‌درنگ سلسله‌مراتب اجتماعی و استیلاست. پذیرفتن این مفهوم یگانه بدین معنی است که ما متعهد به استحاله قدرت، اقتدار و

حاکمیت دولتی درون یک شکل گزندناپذیر توانمندسازی شخصی هستیم. اینکه تعهد ما به یک جامعه غیرسلسله‌مراتبی و توانمندسازی شخصی همچنان از بسط کامل این آرمان‌ها درون یک ادراک زیسته بسیار دور است، امری است کاملاً مشهود، پس نیاز دائم ما به مقابله با مسائل روان‌شناختی سلسله‌مراتب و نیز مسائل اجتماعی استیلا نیز به همین سبب است. هم‌اینک گرایش‌های بسیاری وجود دارند که این مواجهه را ناگزیر می‌گردانند، حتی آنگاه که می‌کوشیم به تغییرات سازمانی نائل شویم. اشاره من به اشکال رادیکال فمینیسم است که دربردارنده ابعاد روان‌شناختی استیلائی مردانه و به‌واقع خود استیلا هستند. اشاره من به بوم‌شناسی است که یک نگرش اجتماعی است و یک ادراک فردی است. و در آخر اشاره من به اجتماع است به‌مثابه اشکال خصوصی و متناسب با مقیاس انسانی همیاری و کمک متقابل. گرچه این گرایش‌ها ممکن است متناوباً افول کنند و به پس‌زمینه دغدغه‌های ما عقب بنشینند، اما آنها به گوهر اجتماعی و ایدئولوژی‌های زمانه ما عمیقاً نفوذ کرده‌اند. آنچه اثر آنها بر آگاهی و عمل معاصر را تقویت کرده است، معنایی کارکرد و حس جهت‌یابی‌ای است که آنها به بینش ما در خصوص یک جامعه بوم‌شناختی می‌بخشند.

۱. همچنانکه نسترا کینگ در مقاله درخشانی در نشریه دگراندیشی‌ها می‌گوید (جلد ۴، شماره ۱، مطلب ۱۳): «ما [زنان] با کنش‌ورزیدن بر اساس آگاهی‌مان از نیازهایمان، به نفع همه کنش می‌ورزیم. ما بر مرز جدایی‌افکن زیست‌شناختی تأکید داریم. ما جنبه کمتر عقلانیت‌یافته بشر در یک جهان کاملاً عقلانی‌شده هستیم، باوجوداین ما به‌اندازه مردان عقلانی فکر می‌کنیم و شاید خود ایده عقل را نیز دگرگون کنیم. ما به‌عنوان زن یک فرهنگ طبیعی‌شده درون فرهنگی هستیم که بر علیه طبیعت تعریف شده است. اگر ستهندگی طبیعت/فرهنگ تناقض اساسی زمانه ما باشد، عامل تزویج فمینیسم و بوم‌شناسی نیز هست و زنان را به سوژه‌های تاریخی تبدیل می‌کند. بدون یک منظر بوم‌شناختی که همبستگی‌های متقابل موجودات بیان می‌دارد، فمینیسم تجسم نمی‌یابد.»

یک چنین جامعه‌ای به‌میزان قابل‌توجهی بیش از هیئتی از نهادها و ادراکات اجتماعی غیرسلسله‌مراتبی است. این امر به‌معنایی قاطع مبین نحوه‌ای است که ما با طبیعت معاشرت می‌کنیم. من آگاهانه واژه «معاشرت» را استفاده می‌کنم: دغدغه من نه صرفاً آن فرایندهای تولید متابولیک محبوب است که در ایده کار مارکس محوریت فراوان داشت و نه تکنیک «مناسب»ی است که در قلوب مهندسان محیط‌زیست بسیار عزیز داشته شده است. آنچه در اینجا عمیقاً مرا دل‌مشغول خود کرده است کارکردهایی است که ما به اجتماعات به‌مثابه بوم‌سازگان‌های اجتماعی اعطا می‌کنیم. نقشی که آنها در نواحی زیست‌شناختی‌ای که ما در آن مستقریم ایفا می‌کنند. خواه ما صرفاً درون بوم‌اجتماعات^۱ خویش «مستقر» باشیم خواه آنها را در بوم‌سازگان‌های خودشان بشانیم، خواه ما آنها را صرفاً به‌مثابه «مکان طبیعی» (همچون اقامتگاه فرانک لوید رایت^۲) «طراحی کنیم»، خواه آنها را به‌لحاظ کارکردی درون یک بوم‌سازگان بگنجانیم (همچون عضوی در یک بدن زنده)، همه این گزینه‌ها متضمن سوگیری‌های متفاوت نسبت به تکنیک، اخلاق و نهادهای اجتماعی‌ای هستند که ما بی‌پروا بوم‌شناسانه می‌نامیم. تکنسین‌های خورشیدی عاقل‌تر تأکید داشته‌اند که یک سیستم انرژی خورشیدی خانگی بخشی از یک خانه نیست، مانند یک آشپزخانه یا حمام، بلکه کل خانه است، همچون یک ارگانسیم که با طبیعت در حال تعامل است. به‌تعبیری کمتر مکانیکی، همین اصل وحدت ارگانیک است که درباره‌ی بوم‌اجتماعات و بوم‌تکنولوژی‌هایی که می‌کوشیم در جهان طبیعی بگنجانیم صادق است.

این عقیده‌ای است بسیار معمول که هر اقدام انسانی بالضرورة در طبیعت «تاب» و «بکر» دخالت دارد. این تصور، که حاکی از این

1, Ecocommunities

2. Frank Lloyd Wright

است که آدمی و کارهایش ذاتاً «غیرطبیعی» اند و به یک معنا آنتی‌تزی «تاب‌بودن» و «بکربودن» طبیعت‌اند افتراپی است هم به آدمی و هم به طبیعت. این تصور بازتابی دقیق از «انسان» به‌مثابه یک موجود تماماً اجتماعی و جامعه‌به‌مثابه یک دشمن طبیعت را صرفاً به‌واسطه خاص‌بودن و متمایزبودن زیست اجتماعی ارائه می‌دهد. بدتر از آن، تصور مذکور این واقعیت را که آدمی تجلی طبیعت است، هر قدر هم که منحصر بفرد و ویرانگر باشد، تحریف می‌کند بر طبق آن اسطوره که انسان باید خویش را از طبیعت «ریشه برکند» (مارکس) و از خاستگاه نخستینش فرارود (سالینز^۱). ما چه‌بسا معقولانه پرسش کنیم که آیا جامعه انسانی باید «غیرطبیعی» انگاشته شود، در حالی که جامعه محصولات غذایی کشت می‌کند و حیوانات را به چرا می‌برد و درختان و گیاهان را قطع می‌کند خلاصه آنکه در یک بوم‌سازگان «دست‌کاری می‌کند». ما معمولاً یک انحراف ناشایست افتراآمیز را در مباحثمان در خصوص مداخله انسان در جهان طبیعی می‌یابیم. اما همه این کارهای به‌ظاهر «آلاینده» چه‌بسا ثمربخشی طبیعت را افزایش بدهند و نه کاهش. واژه ثمربخشی در اینجا اهمیت فراوان دارد. می‌توانیم واژه‌هایی دیگری نظیر تنوع، تمامیت، یکپارچگی و حتی عقلانیت را به آن بیفزاییم. طبیعت اگر بیشتر ثمربخش، متنوع، تمام و یکپارچه‌تر شود، چه‌بسا مقوم شرایط لازم نهانی تکامل طبیعی شود. اینکه آدمیان در همه این روندهای بسیار وسیع به‌عامل‌های عقلانی تبدیل می‌شوند، اینکه آنها عملاً از طبیعت به‌شکل مقادیر بزرگ‌تر و متنوع‌تر از غذا بهره می‌برند، بیش از این واقعیت که گوزن‌ها رشد جنگل را محدود می‌کنند اما مرغزارها را با تغذیه از پوست نهال‌ها صیانت می‌کنند یک آلاینده ذاتی طبیعت نیست. برای جامعه انسانی اذعان به اینکه بهزیستی‌اش، یا شاید بقایش، آگاهانه به‌هم‌دستی با رانه تکامل طبیعی معطوف به یک -

زیست‌کره گوناگون، متنوع و ثمربخش وابسته است، الزاما بدین معنی نیست که ما باید طبیعت را به ابژه صرف دست‌ورزی و دخل‌وتصرف انسان فروبکاهیم. این یعنی تنزل مرتبه طبیعت به منزله چیزی که صرفاً «برای ما» وجود دارد. به‌خلافش، آنچه اصالتاً برای ما «خیر» است، می‌تواند فقط یک مطلوب انسانی نباشد، بلکه یک مطلوب طبیعی نیز باشد. انسان، به‌مثابه یک محصول منحصر‌بفرد تکامل طبیعی، قوای استدلالش، انگشتان خلاقش، درجه بالای همیاری آگاهانه‌اش که همگی بالندگی‌های کمی تاریخی‌اند را به نزد طبیعت، گاه به منزله یک منبع کمک و دیگر اوقات به‌مثابه یک منبع گزند، می‌آورد. شاید بزرگترین نقش یگانه‌ای که یک اخلاق بوم‌شناختی می‌تواند ایفا کند، نقشی متمایزکننده باشد که به ما کمک می‌کند تمایز ایجاد کنیم که کدام یک از کنش‌های ما در خدمت رانه تکامل طبیعی است و کدام یک مانع آن است. اینکه گونه‌ای از منافع انسانی ممکن است در این کنش‌ها مندرج باشد، همواره به احکام اخلاقی‌ای که ما مایلیم صادر کنیم ربط ندارد. آنچه حقیقتاً واجد اهمیت است رهنمودهای اخلاقی‌ای است که احکام ما را متعین می‌کند.

مفهوم یک جامعه بوم‌شناختی باید با یک حس اطمینان آغاز شود، دایر بر اینکه جامعه و طبیعت ذاتاً سرشت برابرنهادانه [آنتی‌تزی] ندارند. ما در نگاه ویژه‌مان به تفاوت به‌مثابه یک شکل تقابل و بیگانگی، اجازه داده‌ایم که جنبه‌هایی منحصر‌بفرد از جامعه بشری ادراک ما را از تشابه با طبیعت به‌منزله یک «محیط مساعد» در یک زیست‌ناحیه و بوم‌سازگان مشخص به ابهام بکشاند. به‌معنایی صریح‌تر، ما اجازه داده‌ایم که عیوب «تمدن» شیء‌انگاری‌اش از طبیعت و آدمی و روابط سلسله‌مراتبی، طبقاتی، سلطه‌گرانه و استثمارگرانه‌اش به‌مثابه خصوصیات اجتماعی ذاتی تفسیر گردند. پس یک جامعه کژدیس به بازنمایی جامعه در چنین وضعی نائل آمده است، نتیجه این است که کیفیات ضدانسانی و ضد طبیعی تنها وقتی مشهود می‌شوند که ما این

جامعه کژدیس را در تقابل با جامعه ارگانیک بنهیم. بدون منفعت حاصل از این واپس‌نگری، ما کوتاه‌بینانه نقص‌های «تمدن» را شاهی بر «ریشه‌برکنی» جامعه از طبیعت خواهیم دید. بزرگترین نقایص و کاستی‌های ما به «موفقیت‌ها»ی به‌طرزی فاحش ناموجه تبدیل خواهد شد. غیرعقلانی‌ترین کنش‌ها و نهادهای ما به ثمرات عقل و اراده بشری تبدیل می‌شوند. اینکه انسانیت از باغ عدن رانده شده است بدین معنی نیست که ما باید یک روی ستیهندگی را به طبیعت بنمایانیم، بلکه این رانده‌شدن استعاره‌ای است برای یک کارکرد نوین تمام‌عیار بوم‌شناسانه، یعنی نیاز به خلق باغ‌هایی که از خود عدن ثمربخش‌ترند.



توصیف نگاه یک جامعه بوم‌شناختی و نحوه کارکردش جسارتی وسوسه‌آور است، اما من نوید داده‌ام که ارائه چنین بینش‌هایی را در خصوص گفت‌وگوی اتوپیاپی که ما امروزه این چنین مبرم بدان نیاز داریم مقبل شوم. لیکن برخی بایسته‌های زیستی و فرهنگی نمی‌توانند نادیده انگاشته شوند، اگر که قرار است برداشت ما از یک جامعه بوم‌شناختی دارای معنای یکپارچه و سمت‌وسویی خودآگاهانه باشد. شاید برجسته‌ترین نمونه برای این موضوع که تکامل طبیعی تدریجاً به مرحله تکامل اجتماعی نائل می‌شود این واقعیت باشد که ما وارث یک رانه طبیعی قوی معطوف به همیاری هستیم. سرنوشت محتوم ما که به دوران مدید وابستگی‌مان به‌هنگام کودکی و انعطاف‌پذیری ذهنی‌ای که این دوره طولانی رشد برایمان فراهم می‌آورد مدیون هستیم این است که به‌منزله یک نوع با همدیگر بزییم. گذشته از آسیب‌شناسی‌های به‌شدت شخص‌گرایانه، ما دارای یک نیاز مبتلا به جانبداری از حیث مادرانه به‌جهت معاشرت و مراقبت از گونه خود و تشریک مساعی هستیم. ما چه در دهکده چه در شهرستان، چه در پولیس و چه در شهر و چه در کمون و چه در کلان‌شهر گویا به‌واسطه همان سرشت

تجربه‌ها و خصایص تربیت‌مان در کودکی برانگیخته می‌شویم تا در یک جهان به‌شدت همیارانه بزییم.

اما ما در جامعه بوم‌شناختی آتی می‌توانیم منتظر چه گونه همیاری‌ای باشیم؟ گرچه پیوند خویشاوندی و خونی مبنای زیست‌شناختی‌ای برای همیاری است که از هر شکل دیگری از پیوند که ما می‌شناسیم قوی‌تر است، اما آشکار است که پیوند مذکور، از منظر تعهد مدرن ما به یک هومانیتاس جهان‌شمول، بسیار کوتاه‌بینانه و محدودکننده است. به‌واقع، این پرسشی است شایسته که آیا امر قویا زیست‌شناختی مذکور ضرورتاً از خصایص اجتماعی انسان که توسط تکامل طبیعی ایجاد شده است «طبیعی»تر است یا خیر. برداشت ما از طبیعت چه‌بسا از طریقی که واقعیت‌های زیست‌شناختی به‌نحو ساختاری یکپارچه می‌شوند تا صورت‌های پیچیده‌تر و ظریف‌تری از واقعیت طبیعی را به بار آورند کامل‌تر بیان شود. خود جامعه شاید یک نمونه برای این امر باشد، دست‌کم به‌لحاظ عناصر بنیانی پیدارش. همیاری‌های انسانی که ورای پیوند خونی وسعت می‌یابند شاید اشکال پیچیده‌تری از تکامل طبیعی را نسبت به روابط خویشاوندی به‌شدت محدود از حیث زیست‌شناختی بازتاب دهند. اگر سرشت انسانی بخشی از طبیعت است، همیاری‌هایی که مبتنی است بر علایق جهان‌شمول بشری چه‌بسا تجلی یک طبیعت غنی‌تر و متنوع‌تری از آنچه ما تاکنون حاضر به قبولش بودیم باشد.

به‌هر تقدیر، آشکار است که ما به یک پیشرفت بوم‌شناختی غنی‌تر نسبت به خرد زیست‌شناختی متعارف انسان کهن دست یافته‌ایم، یعنی آن زمان که ما بر اساس یک تشابه ساده ذائقه‌ها، مشابهت‌های فرهنگی، سازگاری‌های عاطفی، ترجیحات جنسی و علایق فکری ارتباط برقرار می‌کردیم. ما به‌سبب اینکه چنین می‌کنیم به‌هیچ‌وجه کمتر طبیعی نیستیم. گمونی که افراد را به‌واسطه آنچه در یکدیگر دوست می‌دارند و نه آنچه به‌خاطر

پیوندهای قومی مجبورند که دوست داشته باشند با هم متحد می‌سازد، حتی از خانوادهٔ برخوردار از ارتباط خونی نیز مرجح‌تر است. تشابه فرهنگی آگاهانه در نهایت امر مبنایی خلاقانه‌تر برای همیاری است تا بایسته‌های نااندیشیدهٔ علایق خویشاوندی. اصول یک جامعهٔ بوم‌شناختی شاید در پیرامون همین کمون سازمان بیابد. آزادانه در مقیاسی انسانی خلق شود و مبین روابط آگاهانه پرورنده‌شده‌اش باشد و نه در پیرامون اشکال دودمانی یا قبیله‌ای که غالباً نسبتاً کلان هستند و به واسطهٔ بایسته‌های خونی و مفهوم یک جامعهٔ نیاکانی ثبات یافته‌اند. جامعهٔ بوم‌شناختی در پی «قبیله‌سازی مجدد» نیست، بلکه به دنبال «کمون‌سازی مجدد»^۱ به همراه غنای خصایص لیبرتارین خلاقانه‌اش است.

کمون، حتی در مقیاس‌هایی بزرگتر، از بسیاری کمون‌های کوچک تشکیل شده است که گویا در بردارندهٔ بهترین خصلت‌های پولیس هستند، بدون کوله‌بینی‌های قومی و انحصارطلبی سیاسی‌ای که در زوال پولیس نقش عمده داشتند. چنین کمون‌های بزرگتر و ترکیبی، که به نحو کنفدراسیونی با بوم‌سازگان‌ها، زیست‌ناحیه‌ها و زیست‌بوم‌ها ارتباط شبکه‌ای دارند، باید به نحو هنرمندانه‌ای با محیط طبیعی خود سازگار شوند. می‌توانیم تجسم کنیم که میدان‌های آنها با نهرها درهم‌تنیده‌اند، مکان‌های همایش‌شان با بوستان‌ها احاطه شده‌اند، کران‌های فیزیکی‌شان محترم شمرده شده‌اند و به نحوی خوش‌سلیقه منظره‌سازی شده‌اند، خاک آنها با دقت تغذیه شده است تا تنوعی از گیاهان را برای ما و حیوانات خانگی مان کشت کند و هرکجا که ممکن باشد حیوانات وحشی در پیرامون مورد حمایت قرار گرفته‌اند. می‌توانیم امید داشته باشیم که کمون‌ها الهام‌بخش زیست‌بخشیدن، تغذیه‌کردن و خوراک‌دادن به صورت‌های از زندگی شوند که ذاتاً به بوم‌سازگان‌هایی که در آنها گنجاینده شده‌اند تعلق دارند. این قبیل بوم‌اجتماعات،

که تمرکززدایی شده‌اند و با ابعاد انسانی تناسب یافته‌اند، با بازیافت ضایعات برای تغذیهٔ کمپوستی باغچه‌ها و آن گونه موادی که می‌تواند برای صناعات دستی و صنایع استفاده مجدد شود، از «قانون اعاده» پیروی خواهند کرد. می‌توانیم انتظار داشته باشیم که آنها تشکیلات خورشیدی، بادی، هیدرولیک و تولیدکننده متان را در یک الگوی به‌شدت متنوع برای تولید برق بگنجانند. کشاورزی، پرورش آبزیان، دامپروری و شکارگری نیز صناعت تلقی خواهند شد. جهت‌گیری‌ای که مایلیم تا سرحد امکان وسعت یابد تا ارزش‌های استفاده‌ای تقریباً از همه قسم را تولید کند. نیاز به کالاهای تولید انبوه در تشکیلات به‌شدت مکانیکی با تأکید شدید اجتماعات بر کیفیت و دوام به‌نحو گسترده‌ای کاهش خواهد یافت. وسائط نقلیه، البسه، مبلمان و ابزارها به دارایی‌های منقول قابل انتقال به نسل‌های پیاپی تبدیل خواهند شد و نه اقلام دورریختنی که به‌سرعت قربانی خدایان مهجور و منسوخ می‌شوند. گذشته همواره در زمان حال همچون فنون و آثار نفیس گذشتگان زیست خواهد کرد.

می‌توانیم انتظار داشته باشیم که کار بیشتر صناعات دستی تا صنعتی به‌آسانی، به‌منزلهٔ موقعیت‌های پاسخگویی عمومی، به‌شکل چرخشی درآید. اعضای اجتماعات تمایل پیدا خواهند کرد که در روابط چهره‌به‌چهره تعامل برقرار کنند و نه با وسایل الکترونیکی. در جهانی که بُت‌واره‌سازی نیازها به آزادی انتخاب نیازها، کمیت به کیفیت، خودپرستی میان‌مایه به سخاوتمندی و بی‌اعتنایی به عشق منتهی شود، می‌توانیم این انتظار معقول را داشته باشیم که صنعتی‌سازی، به‌مثابهٔ گزندی به ضرباهنگ فیزیولوژیک انسان، و کارهای به‌لحاظ جسمانی طاقت‌فرسا، به‌شکل اقدامات جمعی، دارای سرشتی بیشتر بزمی و مناسبی شوند و نه شاق و پُرحمت. اینکه این بوم‌اجتماعات مختلف بخواهند در موجودیت‌های صنعتی خاصی همچون کارگاه‌های شیشه‌گری در مقیاس کوچک، کارگاه‌های تراشکاری، تأسیسات الکترونیک و خدمات شهری سهمی باشند،

مشترکاً آنها را به کار بیندازند و یا اینکه بخواهند به وسایل تولید سنتی تر اما به لحاظ تکنیکی مهیج کالاها بازگردند، تصمیمی است که به نسل‌های آینده تعلق دارد. یقیناً هیچ قانون تولیدی مستلزم این نیست که ما کارخانجات، کارگاه‌ها و اداره‌های عظیم به شدت متمرکز و به نحو سلسله‌مراتبی سازمان‌یافته را که صنعت مدرن را از شکل می‌اندازند حفظ کنیم یا توسعه بدهیم. به همین دلیل، ما تکلیفی نداریم به تفصیل توضیح دهیم که چگونه کمون‌های آینده خودشان را متفق می‌کنند و فعالیت‌های خویش را هماهنگ می‌سازند. هر قسم رابطه نهادی آنها، که برای ما قابل تصور است، یک صورت تهی خواهد ماند تا وقتی که ما نگرش‌ها، ادراکات، آرمان‌ها و ارزش‌های افرادی را که کمون‌ها را تأسیس می‌کنند و تداوم می‌بخشند بشناسیم. همچنانکه پیش‌تر یادآور شدم، یک نهاد لیبرترین نهادی است مردمی. پس ساختار صرفاً صوری آن نسبت به ارزش‌های اخلاقی مردمانی که به آن واقعیت می‌بخشند نه بهتر است و نه بدتر. مسلماً ما که از ارزش‌های سلسله‌مراتبی و استیلا اشباع شده‌ایم، نمی‌توانیم امید داشته باشیم که شک‌هایمان را به مردمانی تحمیل کنیم که از بند آن کاملاً رهايند.

آنچه انسانیت هرگز نمی‌تواند از دست بدهد حس جهت‌یابی بوم‌شناختی و معنای اخلاقی‌ای است که ما به پروژه‌های او می‌بخشیم. همچنانکه پیش‌تر گفتم، تکنولوژی‌های بدیل ما واجد معنا یا جهت‌گیری اجتماعی اندکی خواهند بود، اگر که صرفاً با داشتن اهداف صریحاً تکنوکراتیک در ذهن طراحی شده باشند. به همین دلیل، کوشش‌های ما به جهت همکاری عملاً نومیدکننده خواهد بود اگر که ما صرفاً گرد هم بیاییم تا از خطرات زیستن در نظام اجتماعی موجودمان «در امان بمانیم». تکنیک ما می‌تواند یا کاتالیزوری برای یکپارچگی‌مان با جهان طبیعی شود یا ورطه‌گاه جدایی از آن باشد. تکنیک‌ها هیچ‌گاه از حیث اخلاقی خنثی نیستند. «تمدن» و ایدئولوژی‌هایش جدایی را پروراندند و بوم‌شناسی اجتماعی باید یکپارچگی را تقویت کند. تکنیک اقتدار‌گرایی

مدرن ورای همهٔ مرزهای بردباری آدمی را به‌واسطهٔ یک تاریخ نامیمون ویرانگر طبیعی و نسل‌کشی دیرینه، و به‌واقع زیست‌کشی، آزموده است. عایدی‌هایی که ما می‌توانیم از ویرانه‌هایی که آنها تولید کرده‌اند گرد آوریم، به‌غریب کردن دقیق نیاز دارند تا یک مورد قابل‌درک فراهم شود و گذشته‌ی ما را دگرگونه سازد. اما ما پیش‌تر در باتلاق پس‌مانده‌های آن گیر افتاده‌ایم و به‌آسانی نمی‌توانیم از آن رهایی یابیم. ما به‌دام تدارکات اقتصادی‌اش، نظام حمل‌ونقل و توزیعش، توزیع ملی‌کارش و دستگاه صنعتی عظیمش افتاده‌ایم. مبادا که در زیر آوارهایش فرورویم و مدفون شویم، ما باید محتاطانه قدم برداریم_جستن مبنایی محکم در هر جای ممکن در دستاوردهای واقعی علم و مهندسی و دوری از باتلاق مهلک اسلحه‌سازی و تکنیک اقتدارگرایانهٔ کنترل اجتماعی‌اش.

اما در نهایت امر ما باید با هر گونه غنیمتی که بتوانیم بیرون آوریم باید از آوار بگریزیم و تکنیک‌مان را در پرتو اخلاق بوم‌شناختی از نو شکل دهیم، اخلاق بوم‌شناختی‌ای که مفهوم «خیر»ش نقطهٔ عزیمتش را بر برداشت ما از تکثر، تمامیت و طبیعتی که خودآگاه شده است قرار داده است_ و مفهوم «شر»ش ریشه در همگنی، سلسله‌مراتب و جامعه‌ای دارد که احساساتش پس از نوزایی فرونشانده شده است. مادامی که امید داریم خویشتن را احیا کنیم، ناگزیریم که از تکنیک برای بازگرداندن سرزندگی طبیعت به‌حواس متزلزل‌مان استفاده کنیم. ما که ریشه‌هایمان را در تاریخ طبیعی نادیده انگاشته‌ایم، حتی باید در تعامل با وسایل معاش به‌مثابهٔ صور طبیعت دقیق‌تر باشیم: ریشه‌هایمان را در آفتاب و باد، در مواد معدنی و گازها و نیز در خاک، گیاهان و حیوانات شناسایی کنیم. این چالشی است که نباید از آن شانه خالی کرد_به‌ویژه، باید آفتاب را جزئی از بند ناف ما که متصل به قدرت است دید، همچنانکه ما نقشش در فتوسنتز گیاه را تشخیص می‌دهیم.

ناگزیریم که بپرسم چگونه می‌توان از «اینجا به آنجا» رفت، توگویی

تأملات در خصوص ظهور و انحلال سلسله‌مراتب باید حاوی رهنمودی برای تغییر اجتماعی باشد. برای «پارادایم‌های اجتماعی می‌توان سراغ رخدادهای به‌یادماندنی‌ای همچون آشوب می-ژوئن فرانسه در سال ۱۹۶۸، یا یک دهه بعد در پرتغال و شاید نسلی قبل‌تر در اسپانیا رفت. آنچه باید در تحلیل چنین رخدادهایی مهم شمرده شود این نیست که چرا آنها توفیق نیافتند زیرا اصلاً انتظار وقوع آنها وجود نداشت بلکه این است که آنها چگونه سربرآوردند و در برابر مخالفت‌های عظیم پایدار ماندند. هیچ جنبشی برای آزادی هرگز نمی‌تواند با اهدافش ارتباط برقرار کند و یقیناً در نیل به آنها توفیق یابد، مگر اینکه نیروهای تاریخی‌ای در کار باشند که ارزش‌ها و ادراکات سلسله‌مراتبی ناآگاه را دگرگون کنند. ایده‌ها فقط به مردمانی خواهند رسید که آماده شنیدن‌شان باشند. هیچ فرد، کتاب یا روزنامه‌ای نمی‌تواند یک ساختار شخصیت را که توسط جامعه موجود شکل گرفته است خنثی سازد، تا وقتی که خود آن جامعه از محاصره بحران‌ها دربیاید. بنابراین ایده‌ها، چنانکه مارکس زیرکانه گفته است، ما را حقیقتاً از آنچه پیش‌تر ناآگاهانه می‌دانستیم آگاه می‌کنند. آنچه تاریخ می‌تواند به ما بیاموزد صورت‌ها، راهبردها، تکنیک‌ها و شکست‌ها در کوشش برای تغییر جهان، به‌واسطه کوشش برای تغییر خود ما، است.

تکنیک لیبرتاریین تغییر به‌نحوی وسیع به بحث گذاشته شده است و کوشش‌های فراوان برای آن انجام شده است. اما ظرفیت آنها برای موفقیت همچنان باید در موقعیت‌هایی به اثبات برسد که امید می‌رود آنها بتوانند به اهداف خود نائل شوند. هیچ کدام از تکنیک‌های اقتدارگرایی تغییر «پارادایم‌های» موفقیت‌آمیزی را فراهم نیاورده‌اند، مگر اینکه ما حاضر باشیم این واقعیت ناگوار را نادیده بینگاریم که «انقلاب‌ها»ی روسی، چینی و کوبایی ضدانقلاب‌های بزرگی بودند که تمام قرن ما را به تباهی کشانده‌اند. اشکال لیبرتاریین سازمان مسئولیت عظیمی بر شانه دارند، مسئولیت کوشش برای شبیه‌شدن به جامعه‌ای که در پی پروراندش هستند. آنها هیچ

انفکاک می‌انهد میان هدف‌ها و وسایل را بر نمی‌تابند. کنش مستقیم که از ادارهٔ یک جامعهٔ آتی تا این حد تفکیک‌ناپذیر است، برای استفاده به‌جهت تغییر جامعه نیز هم‌تا دارد. اشکال کمونی که از ساختار یک جامعهٔ تا این حد تفکیک‌ناپذیرند، برای استفاده به‌جهت تغییر جامعه نیز هم‌تا دارند. تعاونی‌ها، گروه‌های همگرا و نظایر آن. اخلاق بوم‌شناختی، روابط کنفدرالی و ساختارهای تمرکزگرایانه‌ای که ما انتظار داریم در جامعهٔ آتی بیابیم توسط ارزش‌ها و شبکه‌هایی پرورش می‌یابند که ما می‌کوشیم در جامعهٔ بوم‌شناختی بدان‌ها نائل شویم.

ما از دستجات پارسی می‌دانیم که حتی شهرهای بزرگ می‌توانند در دورهٔ طولانی‌ای از زمان واجد ساختار و نهادهای تمرکززدایی شده باشند، هر قدر هم که آنها زمانی به‌لحاظ تدارکاتی و اقتصادی متمرکز باشند. یک جامعهٔ آتی، که به‌نحو کنفدرالی یکپارچه است و سوگیری اشتراکی دارد، باید از خودش به‌لحاظ تدارکاتی و اقتصادی تمرکززدایی کند، جامعهٔ آتی فاقد وسایل موجود و استعداد‌های نهان برای این کار نیست. همچنانکه نیویورک‌سیتی نشان داده است که می‌تواند بی‌دردسر خود را در کمتر از یک دهه به بخش‌های مختلف تقسیم کند و به یک ویرانهٔ فیزیکی تبدیل شود، چنانکه شهرهای آلمان بعد از جنگ جهانی دوم نیز نشان دادند که، در دورهٔ زمانی مساوی‌ای با مورد پیشین، می‌توانند خود را از ویرانه‌ها به‌شکل کلان‌شهرهای پررونق (ولو عاری از ذوق و سلیقه) بازسازی کنند. وسایل ازهم‌گسستن شهرهای کهن موجود است، هم به‌مثابهٔ امید و هم به‌مثابهٔ تهدید. ویرانه‌ها خودشان معدن بازیابی پس‌مانده‌های یک جهان بی‌اندازه فاسدشدنی و تبدیل آنها به مصالح ساختاری‌اند، مصالحی که هم آزاد و هم نوین‌اند.

مؤخره

در این کتاب، کوشیده‌ام «جهان را واژگون سازم»، به‌صورتی نظری‌تر از کوشش‌های حفاران، برابرسازان و رنترها و اعقاب معاصرشان. کوشیده‌ام که جهان‌مان را بجنابانم و خصایص مشهود ترقی‌اش را کاوش کنم. کوشش‌های من توفیق خواهند یافت اگر که نشان بدهند که، پس از زوال جامعه‌ارگانیک، مصیبت استیلا تا چه حد عمیق در همه کارهای آدمی رسوخ کرده است. هیچ دستاوردی از این مصیبت در امان نمانده است_چه نهادی باشد، چه تکنیکی، علمی، ایدئولوژیک، هنری یا دعاوی اصیل عقلانیت. به‌خلاف گرایش‌های به‌شدت مرسوم یافتن خاستگاه‌های این مصیبت در خودِ عقل یا در تکاپوهای «بدویان» در گلاویزشدن با طبیعت، من ریشه آنها را در مساعی بدشگون نخبگان نوظهور به‌جهت قراردادن انسان و طبیعت انسان در یک شرایط انقیاد جستهم. من بر نقش بالقوه‌رهایی‌بخش هنر و تخیل در تجلی‌بخشیدن به آنچه اصلتا انسان است، اتوپیایی است و در طبیعت انسانی رهاست، تأکید ورزیده‌ام. به‌خلاف مارکس و فروید که «تمدن» و «ترقی» را با یک خویش‌تنداری سرکوبگر یکی دانسته بودند، من استدلال آورده‌ام که انسان‌شناسی و یک خوانش واضح از تاریخ تصویرری را ارائه خواهد

کرد که تماماً برابر نهاد یک گونهٔ طمّاع هابزی انسان است. کفّ نفس روان‌شناختی با نزاع اجتماعی و سرکوبی همراه است که ملازم برپایی سلسله‌مراتب‌اند، و نه ملازم عقل و تکنولوژی. نقوش برجسته در مصر و بین‌النهرین جهانی را آشکار می‌سازند که در آن آدمی نه فقط امیال و تکانه‌های خویش، بلکه بنیادی‌ترین معنای شخصیت خویش را نیز انکار می‌کند. حوّا، و حتی مار و میوهٔ درخت معرفت اسباب استیلا نیستند، بلکه قربانیانش هستند. به‌واقع، خودِ جامعه، که کار مراقبت مادرانه و پیامدهایش در همبستگی متقابل انسانی انگاشته شده است، یادآورنده‌ای دائمی است حاکی از اینکه باغ عدن از بسیاری جهات به حدّ کافی واقعی است و «گناه جبلی» اصیل با یک تصویر گنوسی رادیکال از خود-زیرپانهادن هماهنگی تنگاتنگی دارد.

من به این باور اذعان نکرده‌ام که ما می‌توانیم به باغی بی‌گزند بازگردیم، آنجاکه این زیرپانهادن نخستین‌بار اتفاق افتاد. تاریخ امیدی برای حل مسائل سلسله‌مراتب و استیلا فراهم آورده است. معرفت، یا گنوسیس_دانستن و فرارفتن از کنش نخستین خود-زیرپاگذاشتن_نخستین گام در درمان آسیب‌شناسی اجتماعی فرمانروایی ماست، همچنانکه معرفت به خود در فعالیت روان‌کاوانه نیز نخستین گام درمان در آسیب‌شناسی شخصی سرکوب است. اما اندیشهٔ بدون کنش، و نظریه بدون عمل، چشم‌پوشیدن از کل مسئولیت‌های اجتماعی است.

ما در زمانه‌مان شاهد بوده‌ایم که استیلا در عرصهٔ اجتماعی گسترده شده است، تا آن حدّ که ورای مهار همهٔ آدمیان شده است. میلیاردها دلاری که کشورهای جهان از زمان جنگ جهانی دوم صرف وسایل انقیاد و تباهی کرده‌اند_«بودجه‌های دفاعی» برای یک اسلحه‌سازی تماماً موحش_فقط متأخرترین شاهد جنون قرن‌ها استیلاست که اینک به سطحی دیوانه‌وار رسیده است. همهٔ دیگر دستاوردهای بشری اخیر، در مقایسه با این بسیج بهت‌آور

مواد، ثروت، فکر انسانی و کار انسانی در جهت هدف واحد استیلا، تحت الشعاع قرار گرفته‌اند و اهمیتی ناچیز یافته‌اند. هنر، علم، پزشکی، ادبیات، موسیقی و کنش‌های «خیریه» ما شبیه قطراتی است که از میزی می‌چکد که بر سر آن بزم خون غنایم فتح برقرار است، و این غنایم توجه نظامی را که اشتهاش برای فرمانروایی به کلی غیرقابل مهار است به خود جلب کرده است. ما امروزه به درستی به کنش‌های سخاوتمندانه‌اش سوءظن داریم، زیرا در پس طرح‌های به‌ظاهر ارزشمندش_تکنولوژی پزشکی‌اش، انقلاب‌های سایبرنتیکش، برنامه‌های فضایی‌اش، طرح‌های کشاورزی‌اش و ابداعات انرژی‌اش_شروانه‌ترین انگیزه‌ها را برای انقیاد بشر به وسیله خشونت، ترس و نظارت پنهان کرده است.

این کتاب منظره استیلا را از آغازش در یک پیشاتاریخ نهانی سلسله‌مراتب که بر طبقات اقتصادی تقدم دیرینه دارد پی جسته است. سلسله‌مراتب نه فقط در پیشاتاریخ انسانی، بلکه در اعماق دستگاه روانی‌اش نیز پنهان می‌ماند. کل معنای غنی واژه آزادی طی فرایندهای اجتماعی‌شدن و صمیمی‌ترین تجربه‌های ما به آسانی افشا می‌شود. این افشاشدن در نحوه برخورد ما با کودکان و زنان، طرز برخورد فیزیکی ما و خصوصی‌ترین روابط، اندیشه‌های خصوصی و زیست روزمره ما و نحوه‌های ناآگاهانه سامان‌بخشی به تجربه‌های ما از واقعیت نمود می‌یابد. افشا نه فقط در نهادهای سیاسی و اقتصادی بلکه در اتاق‌های خواب، آشپزخانه‌ها، مدرسه‌ها، مناطق تفریحی و مراکز آموزش اخلاقی نظیر کلیساها و «محافل» روان‌درمانی نیز اتفاق می‌افتد. سلسله‌مراتب و استیلا بر جنبش‌های خود-گماشته برای رهایی‌بخشی سایه افکنده است_همچون مارکسیسم به شکل متداولش، هرکجاکه خود-کنشگری توسط «توده‌ها» به دیده تردید نگریسته شود و غالباً با عنوان «انحراف آنارشیستی» تقبیح شود.

سلسله‌مراتب دعاوی ما مبنی بر صعود از «حیوانیت» به مرتبه والای «آزادی» و «فردیت» را به استهزاء می‌گیرد. در ابزارهایی که ما به کار

می‌گیریم تا جان آدمیان را نجات بدهیم، تا تندیس اشیاء زیبا را بسازیم، تا جهان پیرامون‌مان را زینت دهیم، ما به‌طرزی مُحیلانه به لوث درکی بی‌محابا دچار می‌شویم که خلاقانه‌ترین کنش‌های ما را به یک «پیروزی» فرومی‌کاهد و واژه «شاهکار» را با خصایص چیرگی می‌نگارد. عظمت سنت دادائستی، از ریشه‌های کهن‌اش در اوفیتی‌های گنوسی تا تجلی مدرنش در سوررئالیسم_تمجید حق انضباط‌گریزی، تخیل، بازی، خیال‌پروری، نوآوری، شمایل‌شکنی، لذت و خلاقیت ناخودآگاه_این است که این قلمروی «پنهانی» سلسله‌مراتب را بی‌پروا تر و سهمگین تر از پیچیده‌ترین بازی‌های نظری در هرمنوتیک، ساختارگرایی و نشانه‌شناسی رایج مدارس جامعه‌معاصر غرب، نقد می‌کند.

جهانی که این چنین تمام‌عیار ملکوک به سلسله‌مراتب، تحکم و تبعیت شده است، معنای اقتدار را به طریقی که آموخته‌ایم به خویشتن بنگریم نظم و نسق می‌بخشد: همچون ابژه‌هایی برای دست‌ورزی شدن و اشیائی برای استفاده‌شدن. ما از این خود-نگاره نحوه‌ی تصویرسازی‌مان از واقعیت را به تصویرمان از طبیعت «خارجی» بسط می‌دهیم. ما طبیعت انسانی‌مان را برای آغاز یک اقدام اجتماعی عظیم به‌جهت «ریشه برکندن» مان از طبیعت بسیج کرده‌ایم، تنها بدین سبب که دریابیم طبیعت انسانی و طبیعت «خارجی» را به‌نحو فزاینده‌ای به امری غیرآلی و غیرارگانیک تبدیل کرده‌ایم. ما به‌طرز خطرناکی جهان طبیعی، جامعه و شخصیت را ساده‌سازی کرده‌ایم_ تا آن میزان که یکپارچگی صورت‌های پیچیده زیست، پیچیدگی صورت‌های اجتماعی و آرمان یک شخصیت چندوجهی کاملاً به زیر سؤال رفته است.

در زمانه‌ای که ماده‌گرایی مکانیکی با یک روح‌گرایی مکانیکی نظیر رقابت دارد، من بر نیاز به یک حساسیت به کثرت که پروراننده یک مفهوم کلیت به‌مثابه اصل وحدت‌بخش بوم‌شناسی آزادی است تأکید دارم. این تأکید، که برای اهداف این کتاب محوریت

دارد، آشکارا با تأکید رایج بر «وحدت» تقابل دارد. من، در تقابلم با کوشش‌های جاری در جهت استحاله گوناگونی در یک مخرج مشترک روحی و مکانیکی، غنای گوناگونی ترقی طبیعی، اجتماعی و شخصی را تمجید کرده‌ام. من شرحی ارائه کرده‌ام (اذعان می‌کنم که تا حدی هگلی است) که در آن تاریخ یک پدیده_چه سوپژکتیو باشد و چه علم یا تکنیک_مقوم تعریف آن پدیدار است. در هر کدام از این حوزه‌های انباشتی، همواره درجات یا جنبه‌هایی از درک، بینش، چیره‌دستی وجود دارد که ما باید با تدبیر آن را دوباره از آن خود کنیم، بدین‌منظور که واقعیت را به درجات و از جنبه‌های مختلفش فراچنگ آوریم. اما اندیشه غربی کوشیده تا تجربه را بفهمد و فقط بر طبق یک وجه از سوپژکتیو، علم و تکنیک عمل کند. ما معمولاً می‌کوشیم ریشه‌های تلقی‌هایمان از واقعیت را در مبانی متقابلاً انحصاری بیابیم: در یک مورد در مبانی اقتصادی، در موردی دیگر تکنیکی و در موردی ثالث فرهنگی. پس، از منظر یک پیشرفت محدود در تکامل طبیعی و انسانی، خطوط سیر عمیقاً مهم تکامل به‌مثابه امور «مبنایی» یا «ممکن» و به‌منزله امور «ساختاری» یا «روبنایی» انتخاب می‌گردند.

من کوشیده‌ام که نشان دهم هر «خط سیر» یا «روبنا»یی اصالت و دعوی تاریخی ویژه خود را برای شناختن دارد یک وابستگی متقابل عاری از تردید در رابطه‌شان با دیگر «خطوط سیر» ترقی، درعین‌حال غنی در یکپارچگی خود. بزرگترین دغدغه منحصر بفرد من برهم‌کنش میان تکامل استیلا و تکامل آزادی بوده است. مقصود من از آزادی فقط برابری نابرابرها نیست، بلکه گسترش فهم ما از سوپژکتیو، تکنیک، علم و اخلاق نیز هست، همراه با یک شناخت ملازم از تاریخ و بینش‌هایی که «مراحل» مختلف ترقی امور مذکور را نمایان می‌کنند. من کوشیده‌ام نشان بدهم که چگونه این جنبه‌های آزادی تصویری غنی و به‌نحو فزاینده در حال تکمیل را شکل می‌دهند، تصویری که یک درک بوم‌شناختی امید فراچنگ‌آوردنش را دارد. من همچنین در پی نشان دادن این

مطلب هستیم که آنها چگونه در جامعه بوم‌شناختی پیش‌رو با هم تعامل می‌کنند، بی‌آنکه منحصر بفردی خود را در تنوع غنی‌ای که کل واجد آن است از دست بدهند. «بنیاد»‌های اقتصادی همان قدر پشتیبان فرهنگ‌اند که «بنیاد»‌های فرهنگی پشتیبان اقتصادند. به‌واقع خود واژه‌های «بنیاد» و «روبا» با دیدگاهی که این کتاب را فراگرفته است بیگانه‌اند. این واژگان تقلیل‌گرایانه و ساده‌انگارانه دیدگاه‌هایی خام‌اندیشانه را در خصوص واقعیت منعکس می‌سازند، واقعیتی که انبوه تعاملات غنی‌اش تفسیرهای مکانیکی و قالبی را به چالشی تمام‌عیار فرامی‌خواند.

اگر تاریخ پیشاسرمایه‌داری چیزی را نشان بدهد، این واقعیت شگرف است که زنان و مردان برای باورهایی حول محور فضیلت، عدالت و آزادی باورهایی که بر حسب منافع مادی و پایگاه اجتماعی آنها به‌آسانی قابل‌تبیین نیستند از خودگذشتگی‌های فوق‌العاده‌ای کرده‌اند، از جمله اینکه بذل جان کرده‌اند. تاریخ قابل‌توجه یهودیان، شرحی از یک آزار و اذیت پیوسته در طول تقریباً دو هزاره، روایت ایرلندیان در سده‌های متأخر و شرح جنبش‌های انقلابی فراگیر مردمی از دوران اصلاحات دینی تا کمون پاریس، همگی شاهدند بر قدرت آرمان‌های مذهبی، ملی و اجتماعی که صدها میلیون انسان را به عمل قهرمانانه شگفت‌انگیز برمی‌انگیزانند. گفتن اینکه آن مردمان «اساساً» به‌واسطه «عوامل اقتصادی»‌ای که از آن آگاه نیستند برانگیخته یعنی توسط یک دیالکتیک پنهانی تاریخ می‌شوند، مفروض گرفته است که این عوامل اقتصادی به‌واقع مستولی‌اند، حال آنکه خود وجود یا چیرگی آنها بر امور آدمی نیاز به اثبات دارد. حتی آنگاه که عوامل اقتصادی مشهود به نظر می‌آیند، اهمیت آنها در هدایت کنش‌های آدمی بسیار مبهم است. چنین احساس می‌شود که توصیف جان‌بال یا جرارد وینستانی از آزمندی طبقات حاکم زمانه‌ی‌شان بیشتر تحت هدایت آرمان‌های اخلاقی عدالت و آزادی بوده است تا منافع

اقتصادی. تنفر از بی‌عدالتی در قلوب سرکوب‌شدگان به غلیان درمی‌آید نه صرفاً از آن‌رو که شرایط اجتماعی به‌طرزی ویژه طاقت‌فرساست، بلکه به‌سبب وجود تقابلی دردناک میان ادراکات اخلاقی غالب و تخطی‌ای که از آنها صورت می‌گیرد. مسیحیت در احاطهٔ این تقابل قرار گرفته بود، بدین‌سان نقش محرکی که در بخش اعظم تاریخ انسان در جنبش‌های هزاره‌گرایی انقلابی ایفا می‌کرد نیز تحت‌الشعاع قرار گرفته بود. تا وقتی سرمایه‌داری ملوک‌به یک «حس کمیابی» نشده بود و تعهد میان‌مایهٔ خود به رقیب، یعنی نیروی انگیزانندهٔ ترقی اجتماعی، را ابراز نکرده بود، بسیاری از این آرمان‌ها به‌صورت منافع اقتصادی عاری از وجدان دچار تباهیدگی نشده بودند. حتی کهن‌ترین جنبش‌ها به‌جهت انجام یک «بازتوزیع سیاه» بیشتر در پی احیای حیات بودند. یک شیوهٔ جبران سنتی که در آن به‌اشتراک‌گذاری و پرهیز از انباشت‌هنگامی‌های اجتماعی غالب بودند. تا اینکه شاهدی بر اردوکاری‌های چپ‌اولگرانه باشند. این جنبش‌ها بارها هم اسناد قانونی را که به نخبگان عناوین اقتدار و اموال می‌بخشید نابود کردند و هم قصرها، ویلاها، اثاثیه و حتی انبارهای غله را که مقوم قدرت آنها بود.

انقلاب فرانسه، چنانکه هانا آرنت یادآور شده است، یک بازگشت به اهداف تغییر اجتماعی از گونه‌های مختلف لوازم اخلاقی تا یک تلقی از «مسئلهٔ اجتماعی» بود که در قالب نیازهای مادی تعریف شده بود. به‌واقع این تغییر در دیدگاه ممکن است مدت‌ها پس از رهیافت و درک آرنت رخ داده باشد، به‌ویژه در قرن خود ما. اگر مارکس از این معنای نوین «واقع‌گرایی» اقتصادی یا «ماده‌گرایی» خشنود بوده باشد، ما که دچار نزاعی میان «بت‌واره سازی نیازها» در یک منتهی‌الیه و اشتیاق به معانی اخلاقی و اجتماع در سوی دیگر هستیم، نیز به‌نوبهٔ خود، به‌واسطهٔ حس بی‌قدرتی شخصی و اجتماعی، به محصولات اسکیزوئیدی یک جهان منجمد گرفتار در ایستایی تبدیل شده‌ایم. ما راز و رمزی برای «قوانین تاریخی»

یا «سوسیالیسم‌های علمی» ابداع کرده‌ایم که بیشتر در خدمت جایگزینی رانه‌های بی‌اثر ما برای معناداری و اجتماع است تا تبیین دورافتادگی این اهداف گران‌قدر در زیست واقعی.



اگر تعمیم یگانه‌ای از خصلت اقتصادی یا فرهنگی وجود ندارد که بر حسب آن بتوانیم ترقی اجتماعی را ریشه‌یابی کنیم، اگر هیچ «قانون اجتماعی»‌ای وجود ندارد که پشتیبان یک سوگیری فکری نسبت به پدیده اجتماعی باشد، پس چه چیزی سلوک اجتماعی ما را سامان خواهد بخشید؟ این امر حاکی از آن است که قوی‌ترین و معنادارترین بافتار روشنی‌بخش کار آدمی تمایز میان اقتدارگرا و لیبرتارین است. مقصود من این نیست که یکی از این واژگان یک معنای فرجام‌مندی تاریخ را بیان می‌کنند، یا اینکه آنها عاری از ابهام‌اند. تأیید و تکذیب اینکه آیا مقصد نهایی‌ای مطابق با «مطلق» هگلی یا «کمونیسم» مارکسی به‌راستی ولو نه یک نابودی تمام‌عیار وجود دارد بر عهده این نسل نیست. این صرفاً بیانی استعاره‌ای است که تاریخ واقعی وقتی آغاز خواهد شد که «مسئله اجتماعی» اش حل شده باشد. تعهد عصر روشنگری به پیشرفت‌های تکنولوژیک مسلماً نظامی بود که کمترین قابلیت اتکا برای سامان‌بخشی را دارا بود. حتی امروزه، در جهان ما که بیشترین گرایش را به تکنولوژی دارد، جایی که خود اخلاق خصلت «ابزاری» به خویش گرفته است، ما ناگزیریم اذعان کنیم که افسون‌گرترین طراحی‌ها با همه خصیصه‌های «خوش‌مشرب» و «مناسب»‌شان می‌توانند به صحنه آورده شوند تا راهبردهای «بدیل»ی برای جنگ بیافرینند.

حتی بیش از پیش، باید تأکید کنیم که سخنان اقتدارگرا یا لیبرتارین فقط به اشکال متعارض نهادها، تکنیک، عقل و علم اشاره ندارد، بلکه بیش از هر چیز، به ارزش‌ها و ادراکات متعارض_خلاصه اینکه به معرفت‌شناسی‌های متعارض_ارجاع دارد. تعریف من از واژه «لیبرتارین» بنا به رهنمودهایم در خصوص بوم‌سازگان است: تصویر وحدت در کثرت، خودجوشی و روابط مکمل رها از همهٔ سلسله‌مراتب‌ها و استیلاها. «اقتدارگرا» در نظر من به سلسله‌مراتب و استیلا به‌مثابهٔ رهنمود اجتماعی اشاره دارد: یعنی به پیرسالاری‌ها، پدرسالاری‌ها، روابط طبقاتی، نخبگان از هر قسم و نهایتاً دولت، به‌ویژه به‌طفیلی‌ترین صورت آن به‌لحاظ اجتماعی یعنی دولت سرمایه‌داری. اما واژه‌های «اقتدارگرا» و «لیبرتارین» بدون اینکه شامل ادراکات، علوم، تکنیک، اخلاق و صورت‌های عقل متعارض بشود، واژگانی صرفاً نهادی باقی خواهند ماند و سرشتی ضمنی خواهند داشت. اگر قرار است تعارض این دو واژه معنادار و انقلابی باشد، معانی ضمنی آنها باید تا بیشترین میزان ممکن آشکار شوند تا کل دامنهٔ تجربهٔ را دربرگیرند.

عقل، که درون این کشمکش میان امر اقتدارگرا و لیبرتارین جای دارد، باید مجاز باشد دعوی خویش بر یک عقلانیت لیبرال را تبیین کند. ما به‌لحاظ فلسفی از این باور دور افتاده‌ایم که یک عقلانیت لیبرتارین باید واجد معیارهای حقیقت و انسجام، و به‌واقع معیارهای شهود و تناقض، باشد تا بتواند دعوی اندیشهٔ صوری و تحلیلی را به‌طور کامل از اعتبار بیندازد. همچنانکه شهود و تناقض به‌نحوی شدیداً بسنده در فلسفه‌های عوامانهٔ فاشیستی و ماتریالیسم دیالکتیکی استالین در خدمت مقاصد اقتدار درآمده‌اند_همانطور که عقل تحلیلی در خدمت مقاصد آزادی‌اندیشه بوده است_ ما نیز ورای معیار اخلاقی‌مان، مبنی بر اینکه انحاء نامرسوم اندیشه بالضروره نتایجی رهایی‌بخش حاصل می‌کنند، واجد رهنمود خاصی نیستیم. از شخصیت‌های بودا و مسیح در جهت مقاصد اقتدار بهره برده شده است، درحالی که اگر از آنها در جهت مقاصد آزادی بهره

گرفته می‌شد نیز همین مقدار توفیق وجود داشت. عرفان رادیکال و روح‌باوری ضدطبیعت‌گرایانه و ضدانسانی قلمداد شده‌اند، زیرا آنها هزاره‌گرا و بوم‌شناسانه بوده‌اند. در بررسی معیارهای عقل یا به بیان دقیق‌تر در شکل‌دهی به رویکردی نوین به سوپژکتیویته_ آنچه واجد اهمیت است این است که ما تا چه میزان یک معیار اخلاقی متنوع به لحاظ زیست‌شناختی را بر ثمربخشی زندگی، فضیلت تکمیل‌گری و تصویری منطقی از ملغمه‌ای همواره-در-حال-غنی شدن متشکل از تجربه‌ها، و نه بر اساس یک نگاه هرمی دارای حمایت سلسله‌مراتبی، استوار می‌کنیم. ما حتی نیازی نداریم ارگانون ارسطو را ترک گوئیم، ارگانونی که قرن‌ها به‌عنوان اصول منطبق به اندیشه غربی خدمت کرده است، یا حتی نظریه سیستم‌ها را که مفهوم علیت دوری‌اش ایده نقطه عزیمت را با مقصد ممزوج می‌کند. ما فقط کافی است که به عقل شکل یک قابلیت درک مکلف به اخلاق بدهیم که از حیث شخصی و اجتماعی رهایی‌بخش باشد_ خواه این قابلیت درک «خطی» باشد خواه «دوری». عقل، که شکستش به دستان هور کهایمر و آدورنو در میان همکارانشان بدبینی فراوانی را برانگیخت، می‌تواند با یک عقلانیت لیبرتارین که ریشه در بوم‌شناسی اجتماعی رادیکال دارد از وضع سقوط کرده خود برخیزد. یک چنین اخلاقی گشودگی خود را به روی غنای درک انسانی، به‌مثابه تجسم خود درک در همه سطوح تکامل طبیعی و اجتماعی، حفظ می‌کند.

مبنایی وجود دارد که بر اساس آن می‌توان از اخلاق لیبرتارین پشتیبانی کرد_ حیطة‌ای که حس معناداری را فراهم می‌آورد که وابسته به تلون عقیده، مذاق و نیاز عاری از حرارت اثربخشی ابزاری نیست. از همه واژگان بی‌معنای «عامه»، «نژاد» و «قوانین دیالکتیکی لایتغیر» که بگذریم، یک گونه قصدیت نهفته در طبیعت وجود دارد، یک ترقی ذومراتب در خود-سامان‌بخشی که حاصلش سوپژکتیویته و در نهایت امر خود-تأمل‌گری در عالی‌ترین مرحله

ترقی یافته انسانی آن است. یک چنین نگاهی ممکن است شبیه یک پیش فرض انسان‌وارانه به نظر بیاید که خویش را به دست یک نسبی‌گرایی دلبخواهانه می‌سپارد، نسبی‌گرایی‌ای که با «عقل سوپزکتیو» یا ابزارگرایی‌ای که هورکهایمر از آن تنفر داشت تفاوتی ندارد. باوجوداین، حتی مطالبه فلسفی به جهت اصول اولیه «رها از پیش فرض‌ها» خودش یک پیش فرض ذهن است. ما باید این باور کهن را ثابت کنیم که چرا ارزش‌هایی که در طبیعت نهان هستند بیش از تصویر برتراند راسل از زندگی و آگاهی بشر به‌مثابه محصول تصادف صرف یعنی یک رخداد بی‌معنا و تصادفی طبیعت در درون قلمروی سوپزکتیو به دلیل برای شک و تردید فراهم می‌آورند.

اشاره به اینکه خود هستی ما معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی‌ای ویژه از آن خویش است به‌واقع کل فلسفه ارگانیسیم که می‌تواند توهمات انسان‌نگارانه را تاب بیاورد، آیا بسی خیال‌انگیز نیست؟ یکپارچگی‌ای که صورت با طبیعت دارد کمتر از یکپارچگی‌ای نیست که با حرکت و کارکرد دارد. هر چیز دیگری که ما تصمیم می‌گیریم «طبیعی» بنامیم هم شامل صورت می‌شود و هم شامل حرکت به‌مثابه کارکرد. برانگیختن تصادف به‌مثابه خدای برآمده از دستگاه یک ترقی فراگیر و به‌خوبی سازمان یافته که خودش را به تبیین دقیق ریاضی می‌سپارد، استفاده از امر تصادفی است بسان یک گور برای تبیین. هانس یوناس، در استدلالی عمیقاً حساس برای غایت‌شناسی، پرسیده است که آیا یک تحلیل اکیدا فیزیکی-شیمیایی از ساختار چشم و محرکش به‌منزله یک منبع بینایی «معنادار است، بی‌آنکه آن را به دیدن ارتباط دهیم». زیرا ما همواره:

هدفمندی ارگانیسیم چنانکه هست، و مدخلیتش، را در زیستن می‌یابیم؛
اثربخشی پیشاپیش در همه گرایش‌های نباتی، برانگیختگی آگاهی نخستین
در کنش‌های بازتابی ناروشن، حساسیت واکنش در ارگانیسیم‌های مادون؛

بیشتر-در-اشتیاق-و-زحمت-بودن و تشویش زیست حیوانی برخوردار از موهبت تحرک و اندام‌های حسی؛ رسیدن به خود-شفافیت در آگاهی، اراده و اندیشهٔ انسان؛ همگی جنبه‌هایی از غایت‌شناسی طبیعت «ماده» هستند که اموری درونی‌اند... در همهٔ رخدادهای ساختار غایت‌شناختی و رفتار ارگانیسم یک انتخاب بدیل برای توصیف‌کردن نیست؛ بلکه به‌شهادت آگاهی ارگانیک فرد، ساختار و رفتار مذکور تجلی‌های خارجی درون جوهرند. به‌جهت جمع‌بندی نتایج می‌گوییم که: هیچ ارگانیسم بدون غایت‌شناسی وجود ندارد؛ هیچ غایت‌شناسی‌ای بدون درون وجود ندارد؛ و حیات تنها به‌واسطهٔ حیات می‌تواند شناخته شود.

به‌واقع می‌توان افزود که حیات می‌تواند فقط به‌منزلهٔ یک نتیجه از حیات شناخته شود. زیستن، بنا به سرشتی که دارد، هرگز نمی‌تواند منفک از استعدادش برای دانستگی، حتی به‌مثابهٔ حساسیت، نیاز و تکانه‌ای برای صیانت از ذات، باشد.



بی‌تردید نکات بیشتری هست که می‌توان بر اظهارنظرهای یوناس در خصوص غایت‌شناسی منضم کرد. می‌توانیم غایت‌شناسی را به‌منزلهٔ فعلیت‌بخشی قوه‌ها در نظر آوریم به‌بیان دقیق‌تر، به‌مثابهٔ نتیجهٔ نهایی کوشش درون‌باش یک پدیده در جهت تحقق که فرصت بروز تصادف و عدم قطعیت را نیز باقی می‌گذارد. در اینجا غایت‌شناسی خود-سامان‌بخشی یک پدیده را به‌جهت تبدیل‌شدن به آنچه هست متجلی می‌سازد، بدون قطعیتی مبنی بر اینکه چنین امری رخ خواهد داد. مفهوم غایت‌شناسی ما نیازی ندارد که «ضرورتی

آه‌نین» یا خود-ترقی‌گری مستقیمی که «به‌نحوی گریزناپذیر» از همان آغاز برآمدنش بر رسیدن به غایت یک پدیده متمرکز است، بر آن حکم‌فرما باشد. گرچه یک پدیده خاص نمی‌تواند به‌نحوی تصادفی خود-قوام‌بخش باشد، اما تصادف می‌توانست مانع خود-تحقق‌بخشی‌اش شود. «غایت» پدیده به‌مانند نتیجه یک کوشش کامیاب‌شده نمود می‌یابد و نه یک ضرورت محتوم.

اما آنچه امروزه بیش از هر چیز مجذوب‌کننده است این است که طبیعت و نه منطق‌دانان، پوزیتیویست‌ها و وارثان علم‌زدگی گالیله‌ای مشغول نوشتن فلسفه طبیعت و اخلاق ویژه خویش است. همچنانکه من یادآور شدم، ما در جهان تنها نیستیم، حتی در «تهی‌بودگی» مکان هم تنها نیستیم. به‌سبب انقلابی نسبتاً متأخر در اختریف‌یک (که شاید فقط با دستاوردهای کوپرنیک و کپلر قابل‌مقایسه باشد)، کیهان خودش را به روی ما به‌انحاء جدیدی می‌گشاید که یک چرخش هیجان‌آمیز نظرورزانه ذهن و یک رویکرد کیفی‌تر به پدیده طبیعی را می‌طلبد. به‌طور فزاینده‌ای اکنون قابل‌دفاع است که کل جهان می‌تواند مهد حیات باشد و نه سیاره ما و سیاراتی شبیه به آن. «مه‌بانگ» که پژواک ضعیفش از دوره زمانی مربوط به پانزده میلیارد سال پیش اکنون قابل‌شناسایی شده است، بیشتر شاهدهی است بر یک صورت «تنفس» کیهانی که انبساط و انقباض تدریجی‌اش در زمانی نامتناهی گسترده شده است، تا اینکه شاهدهی باشد بر یک رخداد تصادفی واحد. اگر چنین باشد ما بر اساس میانی به‌شدت نظرورزانه بر این مطلب ادعان داریم_سروکار ما با فرایندهای کیهانی است و نه یک اپیزود واحد در شکل‌گیری جهان. آشکار است که اگر این فرایندها به یک شکل بی‌پایان از تاریخ جهانی متجلی شود، توگویی ما که به‌نحوی تغییرناپذیر درون دوران کیهانی خویش گرفتاریم، هرگز قادر نیستیم معنا یا واقعیت فرایندهای مذکور را بسنجیم. اما کاملاً

نامعقول نیست که کنجکاو باشیم که ما با یک بالندگی گسترده و مدام جهان سروکار داریم و نه با یک گونه‌ بازگشتی از «تنفس» جهانی.

این تصورات چه‌بسا بسیار گمان‌پردازانه باشند. تشکیل همهٔ عناصر از هیدروژن و هلیوم، ترکیب آنها به‌شکل مولکول‌های کوچک و سپس ابرمولکول‌های خود-شکل‌دهنده و در نهایت سامان‌بخشی ماکرومولکول‌ها در مولفه‌های حیات، و شاید ذهن، از ترتیبی پیروی می‌کنند که تصویر راسلی از انسانیت به‌مثابهٔ اخگری تصادفی در یک خلاء خالی و بی‌معنا را به چالش می‌کشند. مراحل خاص از این ترتیب مقوم یک چالش نیرومند برای دیدگاهی هستند که بر اساس آن واژهٔ «تصادف» جایگزینی محتاطانه برای امور تقریباً گریزناپذیر است. جهانی که جای‌جای‌اش آکنده از غبارهای متشکل از هیدروژن، کربن و نیتروژن است و مولکول‌های اکسیژن با شکل‌گیری گریزناپذیر مولکول‌های ارگانیک ارتباط تنگاتنگ دارند. ستاره‌شناسان رادیویی سیانورژن، سیانید هیدروژن، فرمالدهید، اسید فرمیک، متانول، استالدهید و متیل فرمات را در فضاها بین‌ستاره‌ای شناسایی کرده‌اند. خلاصه اینکه تصویر کلاسیک از فضا به‌منزلهٔ خلاء راه را برای تصویر خلاء به‌منزلهٔ یک عرصهٔ شیمیایی-ژنتیکی فعال و ناآرام مناسب برای یک ترتیب حیرت‌آور ترکیبات ارگانیک به‌طرز فزاینده رو به پیچیدگی می‌گشاید.

از اینجا جهشی کوتاه لازم است تا به خود-سامان‌بخشی مولکول‌های بنیادین و شکل‌دهندهٔ حیات برسیم. تجزیهٔ کندریت‌های کربن‌دار (گروهی از شهاب‌سنگ‌ها با ناسرگی‌های شفاف) زنجیره‌های هیدروکربن‌های آروماتیک بزرگ همچون اسیدهای چرب و پرفیرین‌ها ترکیباتی که کلروفیل از آنها ساخته می‌شود را حاصل کرده است. در یک سلسله مطالعات آزمایشگاهی که با آزمایش

مشهور «جرقه-شکاف»^۱ میلر-اوری^۲ آغاز شده است، اسیدهای آمینه ساده با عبور تخلیه بار الکتریکی از بالن آزمایش حاوی گازهایی که احتمالاً متشکل از جو ابتدایی زمین بوده‌اند شکل گرفته‌اند. با تغییر گازها بر اساس نظریه‌های بعدی در خصوص جو اولیه زمین، محققان دیگر توانستند زنجیره‌های بزرگ اسید آمینه، قندهای ریبوز و گلوکوز و فسفات‌های نوکلئوسید، یعنی پیشگامان Dna، را تولید کنند.

به لحاظ نظری (با وجود میزان عظیمی از شواهد حمایتگر)، اکنون پیگیری اینکه چگونه میکروارگانیسم‌ها غشاهای ساده را ایجاد کرده‌اند، و سپس با افزایش پیچیدگی، به‌مانند صورت‌های متمایز حیات که قادر به انجام فرایندهای متابولیک به‌شدت رشدیافته‌اند ظهور کرده‌اند، ممکن شده است. اندک فرضیه‌های اثربخش موجود حدواسط به‌شدت مدّج میان امور ارگانیک و غیرارگانیک را به‌نحوی برجسته‌تر از نظروزی‌ها در پیرامون تشکیل ساختارهای ژنتیک آشکار می‌کنند. این قبیل نظروزی‌ها محوری‌ترین خصیصه خود حیات را به لحاظ مفهومی برای ما به ارمان می‌آورند: توانایی ترکیب پیچیده‌ای از ماکرومولکول‌های ارگانیک برای بازتولید خودشان و انجام دادن این کار با تغییراتی که به حد کافی برای ممکن گردانیدن تکامل معنادار است. در زمانی متقدّم‌تر در ۱۹۴۴، اروین شرودینگر سرنخی از بازتولید ارگانیک و تکامل به دست داد. در حیات چیست؟ این فیزیکدان برجسته می‌گوید که «جزء لاینفک یک سلول زنده رشتۀ کرموزوم را می‌توان به‌شایستگی یک بلور غیرتناوبی نامید». «رشتۀ کرموزومی» فقط خودش را تکرار نمی‌کند و به‌شکل تجمعی رشد نمی‌کند، به‌مانند یک کریستال غیرتناوبی، بلکه به‌نحوی معنادار تغییر می‌کند تا اشکال جدیدی ایجاد کند. جهش می‌کند که بالندگی‌های موروثی و تکاملی را

1. Spark-Gap

2. Miller-Urey

آغاز و به اجرا دربیاید.

گراهام کیرنز-اسمیث^۱ فرضیه دیگری را پیش نهاده است (اینک یکی از چندین فرضیه مطرح شده که به زودی به زیر چاپ می‌رود) که ممکن است به روشن شدن سرشت فرایندهای بازتولید اولیه یاری برساند. کیرنز-اسمیث تأکید می‌کند که Dna به لحاظ شیمیایی بسیار ناپایدار بوده است برای اینکه بتواند تابش و حرارتی را که سطح زمین در معرض آن بوده است تحمل کند. کیرنز-اسمیث در تمثیلی که می‌تواند به بهبود بحث کمک کند Dna را با یک «نوار مغناطیسی» مقایسه می‌کند: «این نوار کارا است اگر که به همراه یک محیط محافظتی مناسب، مواد خام به نحو مناسب با دستگاه تولیدشده و تجهیزات پیچیده ضبط صوت مناسب ارائه شده باشد». او مدعی است که تجهیزات تولید دستگاهی در خود طبیعت غیرارگانیک هم یافت می‌شود:

همراه با تعدادی دیگر از ملاحظات، این امر [موضع کیرنز-اسمیث] به ایده‌شکلی از فرایند تبلور که شبیه یک دستگاه چاپ همراه با گونه‌ای از نقایص به عنوان عناصر تشکیل‌دهنده الگوست منتهی می‌شود. یک خاک معدنی میکا-گونه^۲، که تاسرحد امکان خاص باشد، گویا نویدبخش‌ترین امکان است.

دست کم فرضیه کیرنز-اسمیث حاکی از این است که حیات به شیوه خودش و متعاقب تکامل ژنتیکش چنین نیست که به نحوی معجزه‌آسا از پدیده‌های موجود در جهان غیرارگانیک جدا باشد. مقصود من این نیست که زیست‌شناسی می‌تواند به فیزیک فروکاسته شود، چنانکه مقصودم این هم نیست که جامعه می‌تواند به زیست‌شناسی فروکاسته شود. مادامی که کیرنز-اسمیث اشاره دارد که بعضی بلورهای خاک معدنی می‌توانند الگوی بازتولید ارگانیک ماده باشند و بدین وسیله تکامل ثانویه و صورت‌های پیچیده‌تر ماده

1. Graham Cairns-Smith

2. Mica-Type

موروثی ارگانیک را به اجرا دریاورند، اشاره‌ او همچنین حاکی از این مطلب نیز خواهد بود که طبیعت چه‌بسا به‌واسطه‌ گرایش‌های مشترکی وحدت یافته باشد. چنین گرایش‌هایی در خصوص واقعیت جهان‌ واجد یک خاستگاه مشترک‌اند، هر‌قدر هم که در سطوح مختلف خود-سامان‌بخشی کارکردهای متفاوت داشته باشند.

در اینجا، جان کلام من این است که ماده و صفاتش از حیات جدا نیستند. تلقی‌ هانری برگسون از زیست‌کره به‌مثابه‌ یک عامل «کاهش-آنتروپی» در جهانی که بناست به سمت آنتروپی بیشتر یا بی‌نظمی پیش برود، گویا حیات را همراه با یک دلیل جهان‌شمول برای وجودش عرضه می‌دارند. صورت‌های مذکور حیات که ممکن است واجد این کارکرد باشند الزاماً حاکی از این نیستند که جهان از بیرون توسط یک دمیورژ «طراحی شده است». بلکه این مطلب حکایت از آن دارد که «ماده» یا جوهر واجد صفات خود-سامان‌بخشی ذاتی‌اند و اعتبار این امر به‌هیچ‌وجه کمتر از افادات جرم و حرکت به‌واسطه‌ فیزیک نیوتنی نیست.

این‌طور هم نیست که چنان فقدان عظیمی از داده‌ها، در مقایسه با صفات متعارف «ماده»، وجود داشته باشد که باعث شود این صفات نوین نامقبول گردند. علم دست‌کم باید همان چیزی باشد که طبیعت در واقع هست. و حیات در طبیعت یک نیروی متقابل با قانون دوم ترمودینامیک_ یا یک عامل «کاهش-آنتروپی»_ است (اگر بخواهیم از اصطلاحات برگسون استفاده کنیم). خودسامان‌بخشی جوهر در اشکال همواره در حال پیچیده‌تر شدن_ به‌واقع اهمیت خود صورت به‌مثابه‌ یک همبسته‌ کارکرد و اهمیت کارکرد به‌مثابه‌ یک همبسته‌ خود-سامان‌بخشی_ مستلزم فعالیت پیوسته در جهت نیل به پایداری است. اینکه پایداری و نیز پیچیدگی یک «هدف» جوهر است، اینکه پیچیدگی، نه فقط به سکون، به پایداری مساعدت می‌کند، و نهایتاً اینکه پیچیدگی خصیصه‌ عالی تکامل ارگانیک و تفسیر بوم‌شناختی وابستگی مختلف زیستی است، همگی تصوراتی

هستند که بر روی هم راه‌های فهم طبیعت‌اند_ آنچنانکه هست_ و نه آرزومندی‌های عرفانی. آنها بیشتر از سوی شواهد پشتیبانی می‌شوند تا پیش‌داوری‌های نظری‌ای که امروزه همچنان در برابر جهانی که متکفل معناست، و می‌توانم بگویم، متکفل معنای اخلاقی است، موجودند.

قدر متیقن این است که ما دیگر نمی‌توانیم به یک ماده «مردۀ» منفعل که در جوهر زیستن گرد آمده دل خوش کنیم. جهان شاهد یک جوهر همواره کوشش‌گر و بالنده است_ و نه فقط یک حرکت کردن ساده_ که پویاترین و خلاقانه‌ترین صفتش، ظرفیت بی‌پایانش برای خود-سامان‌بخشی در صورت‌های در حال پیچیده‌تر شدن است. ثمربخشی طبیعی اساساً ریشه در رشد دارد نه در تغییرات مکانی در فضا. ما همچنین نه می‌توانیم صورت را از جایگاه محوری‌اش در این فرایند بالندگی و رشد کنار بگذاریم، و نه می‌توانیم کارکرد را به‌مثابه یک همبسته ضروری صورت خلع کنیم. جهان منظمی که علم را به یک پروژه ممکن تبدیل می‌کند، و استفاده‌اش از یک منطق بسیار مُجمل_ یعنی ریاضیات_ را معنادار می‌کند، همبستگی صورت و کارکرد را پیش‌فرض می‌گیرد.^۱ از این منظر، ریاضیات نه فقط زبان علم بلکه لوگوس علم نیز هست. این لوگوس علم فراتر از هر چیز یک پروژه کاراست، زیرا لوگوسی را فراچنگ می‌آورد که در ذات طبیعت سُکنی دارد_ یعنی ابژه پژوهش علمی است.



۱. ریاضیاتی که من بدان اشاره دارم به‌همان اندازه که ریاضیات کمیت است، ریاضیات صورت نیز هست_ به‌واقع مؤکدتر نیز چنین است. از این جهت، من به سنت یونانی تأسی جسته‌ام، و نه سنت رنسانس متأخر، و از حقیقتی که در ذات تأکید فیثاغورثی بر صورت مندرج است، و نه از تأکید گالیله‌ای بر کمیت، پیروی کرده‌ام. ما به‌آسانی از یاد برده‌ایم که ریاضیات نیز کم از اخلاق و فلسفه قربانی ابزار‌گرایی و اسطوره‌ روش نشده است.

وقتی ما از آستانهٔ یک نگرش ابزاری محض به «زبان» علوم پا را فراتر نهادیم، می‌توانیم خصایص بیشتری را در شرح‌مان از جوهر ارگانیکی که حیات می‌نامیمش بگنجانیم. حیات که جوهری انگاشته می‌شود که دائماً در حال حفظ بقای خود است و واجد خصایص سوخت‌وساز و رشد است، به‌نحوی آشکارتر وجود صفتی دیگر را به اثبات می‌رساند: وجود صفت همزیستی. داده‌های اخیر پشتیبان این دیدگاه است که طبیعت‌گرایی دوسویهٔ پیترو کروپوتکین نه فقط بر روابط درون و میان انواع کاربست دارد،

بلکه به‌نحوی ریخت‌شناسانه نیز درون و میان صورت‌های سلولی پیچیده‌تر قابل‌استعمال است. همچنانکه ویلیام تریگر^۱ یک دهه پیش گفته است،

نزاع در طبیعت میان گونه‌های مختلف ارگانسیم‌ها، عموماً در عبارت‌هایی همچون «تنزع برای وجود» و «بقای آنسب»^۲ تجلی یافته است. باوجوداین، اندکی از افراد درک می‌کنند که همکاری متقابل یکی از بهترین کمک‌ها به دیگری برای بقاست.

توصیف تریگر از واژهٔ «آنسب»، عامدانه یا غیرعامدانه، صرفاً یک حکم علمی صادرشده از سوی یک زیست‌شناس برجسته نیست، بلکه یک حکم اخلاقی مشابه حکم کروپوتکین است که برگرفته از کار خود او در مورد مقام یک طبیعت‌گرا و آرمان‌هایش در مقام یک آنارشیست است. تریگر تأکید کرده است که یکپارچگی «تقریباً کامل میکروارگانسیم‌های همزیست در درون وضع صرفه‌جویانهٔ میزبان به این فرضیه انجامیده است که اندامک‌های^۳ سلولی چه‌بسا در اصل میکروارگانسیم‌های مستقل بوده باشند». بنابراین

کلروپلاست‌هایی^۱ که به‌واسطه سلول‌های یوکاریوتیک^۲، یا هسته‌دار، مسئول فعالیت‌های فتوسنتز در گیاهان‌اند ساختارهایی گسسته هستند که با تقسیم‌شدن تکثیر می‌شوند، صاحب Dna های متمایز ویژه خود هستند که بسیار شبیه Dna باکتری‌های دایره‌ای است، پروتئین‌های ویژه خود را سنتز می‌کنند و توسط غشاهای دو-واحدی مرزبندی می‌شوند.

همین نکته درباره «مرکز نیروی» سلول‌های یوکاریوتیک، یعنی میتوکندری‌های^۳ آن، نیز صدق می‌کند. سابقه مهم‌ترین پژوهش در این حوزه به دهه ۱۹۶۰ بازمی‌گردد، این پژوهش بعدها با نیروی عظیم‌تری توسط لین مارگولیس^۴ در مقاله‌ها و کتاب‌هایش در خصوص تکامل سلولی پرورانده شده است. سلول‌های یوکاریوتیک واحدهای ریخت‌شناختی همه صورت‌های پیچیده زیست حیوانی و گیاهی‌اند. پروتیست‌ها^۵ و قارچ‌ها^۶ نیز در این ساختارهای سلولی هسته‌دار تمام‌عیار سهیم‌اند. یوکاریوت‌ها هوازی‌اند و دربردارنده واحدهای کوچک آشکارا شکل‌دار، یا اندامک‌ها، هستند. به‌خلافش، پروکاریوت‌ها^۷ فاقد هسته‌اند، آنها غیرهوازی و کمتر از یوکاریوت‌ها اختصاصی شده‌اند، و به‌عقیده مارگولیس، آنها مقوم پیشینیان تکاملی یوکاریوت‌ها هستند. به‌واقع، آنها تنها صورت‌هایی از حیات‌اند که توانسته‌اند در جو نخستین زمین، با آن مقدار ناچیز اکسیژن آزادش، باقی بمانند و شکوفا شوند.

-
1. Chloroplasts
 3. Mitochondria
 5. Protista
 7. Prokaryotes

2. Eukaryotic
4. Lynn Margulis
6. Fungi

مارگولیس استدلال آورده و اصولاً اثبات کرده است که سلول‌های یوکاریوتی شامل سامانه‌های به‌شدت کاربردی هم‌زیستانهٔ پروکاریوت‌هایی هستند که کاملاً از مولفه‌های دیگر مستقل‌اند. فرضیهٔ او این است که تاژک‌های^۱ یوکاریوتی از اسپیروکت‌های غیرهوازی ناشی شده‌اند، میتوکندری‌ها از باکتری‌های پروکاریوتی که توانایی تنفس و تخمیر دارند و کلروپلاست‌های گیاهی از «جلبک سبز-آبی»^۲ که اخیراً به‌عنوان سیانوباکتری^۳ بازطبقه‌بندی شده‌اند. این نظریه، که اکنون به یک عُرف زیست‌شناختی تبدیل شده است، بر این باور است که نیاکان فاگوسیتیک^۴ [بیگانه‌خوار] آن چیزهایی که قرار بود به یوکاریوت‌ها تبدیل بشوند، برخی اسپیروکت‌ها^۵، پروتو-میتوکندری‌ها^۶ (که مارگولیس می‌گوید ممکن است به میزبان‌ها حمله کرده باشند) و در خصوص سلول‌های فتوسنتزی، سیانوباکتری‌های کوکوئیدی^۷ و کلروکسی‌باکتری‌ها^۸ را (بدون هضم کردن) جذب می‌کنند. بنابراین خاستگاه شاخه‌های موجود صورت‌های زیست‌هوازی چندسلولی در فرایند همزیستی‌ای است که تنوعی از میکروارگانیسم‌ها را در آنچه می‌توان به‌طرز معقولی یک ارگانیسم انبوه‌زی^۹ نامید، یعنی در سلول یوکاریوتی، یکپارچه می‌کند. همزیستی دوسویه^{۱۰}، و نه چپاولگری، اصل راهنمای تکامل صورت‌های هوازی بسیار پیچیده‌تر، که امروزه

1. Flagella

3. Cyanobacteria

5. Spirochetes

7. Coccoid Cyanobacteria

9. Mutualism

2. Blue-Green Algae

4. Phagocytic

6. Protomitochondria

8. Chloroxybacteria

10. Colonial

رایج‌اند، بوده‌اند.

این دیدگاه که حیات و همهٔ خصیصه‌هایش در خودِ جوهر نهان‌اند، نشان می‌دهد که چقدر مهم است که ما تصور خویش از «ماده» و جوهر فعال را مفهوم‌پردازِ دوباره کنیم. همچنانکه مانفرد آیگن^۱ گفته است، خود-سامان‌بخشی مولکولی حکایت از این دارد که «با توجه به حضور ماده با صفات ویژهٔ خود-کاتالیزگرش و تحت حفاظت یک جریان جریان انرژی (آزاد) نامتناهی [یعنی انرژی خورشیدی] که برای جبران تولید پیوستهٔ آنتروپی ضرورت دارد،» تکامل «گویا یک رخداد گریزناپذیر بوده است». به‌واقع، فعالیت خود-سامان‌بخشی ورای ظهور و تکامل حیات به عوامل ظاهرا غیرارگانیکی بسط داده می‌شود که یک محیط به‌لحاظ زیستی مرجح را برای بالندگی صورت‌های زیست به‌نحو فزاینده در حال پیچیده‌تر شدن تولید کرده و حفظ می‌کند. همچنانکه مارگولیس با تلخیص فرضیهٔ گایا که او و جیمز لاولاک^۲ آن را پرورانده بودند می‌گوید، آن فرض سنتی که حیات صرفاً ناگزیر به انطباق با یک «محیط» مستقل و به‌لحاظ زمین‌شناسانه و هواشناسانه متعین است دیگر قابل‌دفاع نیست. این دوگانه‌انگاری میان جهان زنده و غیرزنده (که مبتنی است بر جهش‌های نقطه‌ای تصادفی در صورت‌هایی از حیات که تعیین می‌کنند چه گونه‌هایی تکامل پیدا کنند یا نابود شوند) با این تصور چالش‌برانگیزتر جایگزین شده است که، همچنانکه مارگولیس می‌گوید، حیات «قسمت اعظم محیط زیستش را می‌سازد». «صفات ویژهٔ جو، رسوبات و آب‌کره توسط زیست‌کره، و برای آن، مهار شده‌اند».

مارگولیس با مقایسهٔ سیاره‌های عاری از حیات همچون مریخ و زهره با زمین یادآور می‌شود که تغلیظ اکسیژن در جو ما، در مقایسه با جهان‌های دی‌اکسیدکربنی سیاره‌های دیگر، امری خلاف

1. Manfred Eigen

2. James Lovelock

قاعده است. افزون‌براین، «تغلیظ اکسیژن در جوّ زمین در حضور نیتروژن، متان، هیدروژن و دیگر واکنش‌دهنده‌ها ثابت باقی مانده است.» حیات در واقع امر نقش فعالانه‌ای در حفظ مولکول‌های اکسیژن آزاد و ثبات نسبی‌شان در جوّ زمین ایفا می‌کند. همین مطلب درباره‌ی خاصیت بازی و درجه‌ی قابل توجه سطوح دمای معتدل سطح زمین نیز صدق می‌کند. منحصر‌بفردی و خلاف‌قاعده‌بودن جوّ زمین:

امری تصادفی نیست. دست‌کم [دماهای] «هسته» [زمین]، مناطق حاره‌ای و معتدل، سطح و جوّ در مقایسه با مقادیر حاصله از درون‌یابی میان مقادیر برای مریخ و زهره دچار چولگی هستند و انحراف‌ها در جهتی هستند که برای اکثر گونه‌های ارگانیسم‌ها مرجح‌اند. اکسیژن در حدود ۲۰ درصد باقی مانده است، میانگین دما در پایین جوّ در حدود ۲۲ سلسیوس است و مقدار Ph کمی بیش از ۸ است. این خلاف‌قاعده‌گی‌های گسترده در سیاره برای مدت‌مدیدی دوام داشته است. ترکیب به‌لحاظ شیمیایی غریب زمین میلیون‌ها سال مستولی بوده است، هرچند که مدت زمان حضور گازهای واکنش‌گر را بر حسب ماه و سال می‌توان سنجید.

مارگولیس نتیجه می‌گیرد که:

بسیار بعید است که بخت به‌تنهایی عامل این واقعیت باشد که دما، Ph و تغلیظ عناصر مغذّی در دوره‌های بزرگ زمانی دقیقاً همان مقادیر بهینه‌ی لازم برای حیات باشند. این موضوع به‌ویژه هنگامی بعید به نظر می‌آید که عوامل اصلی پریشانی در گازهای جوّی خود ارگانیسم‌ها و اساساً میکروب‌ها هستند... در عوض، بیشترُ محتمل به نظر می‌آید که انرژی زیست‌بوم فعالانه منبسط گردد تا این شرایط را حفظ کند.

نهایتاً، سنتز مدرن، به‌تعبیری که جولیان هاکسلی^۱ برای الگوی نو-داروینی تکامل ارگانیک در مقادیر کلان از اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰ به

1. Julian Huxley

کار برد، به‌سبب مضیق‌بودن و شاید مکانیکی‌بودن در نگاه به چالش کشیده شده است. تصویر گام آهسته تغییر تکاملی ناشی از برهم‌کنش گونه‌های کوچک، که به‌سبب انطباق‌پذیری‌شان با محیط برگزیده می‌شوند، دیگر بدان میزان که از واقعیات بالفعل ثبت‌شده در فسیل‌ها نمایان است قابل‌پشتیبانی نیست. تکامل گویا باید امری منقطع‌تر باشد، که نشانه‌اش تغییرات سریع‌گاه و بیگانه‌ی باشد که غالباً با دوره‌های مدیدی از ایستایی به تأخیر می‌افتد. گونه‌های به‌شدت اختصاصی‌شده معمولاً گونه‌زایی کرده‌اند و به‌سبب زیست‌بوم‌های بسیار محدود و غیروسیعی که از حیث بوم‌شناختی اشغال می‌کردند منقرض گردیده‌اند، درحالی‌که گونه‌های نسبتاً عمومی‌یافته آهسته‌تر تغییر کرده‌اند و به‌سبب محیط‌زیست متنوعی‌ای که در آن وجود داشتند، به‌دفعات کمتر منقرض شده‌اند. «فرضیه معلول»^۱، که توسط الیزابت وربا^۲ مطرح شد، می‌گوید که تکامل میل دارد یک کوشش درون‌باشنده باشد و نه محصول نیروهای برگزیده خارجی. جهش‌ها بیشتر شبیه آمیزه‌ای قصدمند رخ می‌دهند تا تغییرات کوچک و خراش‌مانند در ساختار و کارکرد صورت‌های حیات. همچنانکه یک صاحب‌نظر گفته است، «درحالی‌که انتخاب انواع اساس نیروهای تغییر را بر شرایط زیست‌محیطی استوار می‌گرداند، فرضیه معلول به شاخص‌های درونی‌ای نظر دارد که بر نرخ‌های گونه‌سازی و انقراض اثر می‌گذارند».

مفهوم جهش‌های نقطه‌ای کوچک و تدریجی (نظریه‌ای که با ذهنیت ویکتوریایی تغییرات تکاملی اکیدا تصادفی هماهنگ بود) می‌تواند به‌تنهایی با تکیه بر مبانی ژنتیک به چالش کشیده شود. نه فقط یک ژن، بلکه یک کروموزوم، ممکن است در ترکیبات متغیر از حیث شیمیایی و مکانیکی دگرگون شوند. دامنه تغییرات

1. Effect Hypothesis

2. Elizabeth Vrba

ژنتیک می‌تواند از جهش‌های نقطه‌ای «ساده»، از طریق ژن‌های جهنده و عناصر انتقال‌پذیر، تا بازسامان‌بخشی‌های کروموزومی بزرگ را دربرگیرد. و عمدتاً از طریق کارهای تجربی آشکار شده است که جایگشت‌های تغییرات ریخت‌شناسانه به‌لحاظ ژنتیکی متعین نیز ممکن‌اند. تغییرات ژنتیکی کوچک می‌توانند به تعدیل‌های کوچک یا بزرگ ریخت‌شناسانه منتهی شوند. همین مطلب برای تغییرات ژنتیکی بزرگ نیز صادق است.

نظر تریگر مبنی بر اینکه گونه‌های «انسب»^۱ می‌توانند گونه‌هایی باشند که «بیشترین مساعدت را به دیگری به‌جهت بقا» دارند، یک صورت‌بندی عالی برای تصویر سنتی تکامل طبیعی به‌مثابه یک عرصه رقابتی بی‌معنا است، تکاملی که به‌واسطه رقابت بر سر بقا خون‌آلود شده است. ادبیات غنی‌ای وجود دارد که سابقه‌اش به قرن نوزدهم باز می‌گردد و بر نقش همکاری درون‌گونه‌ای و میان‌گونه‌ای برای تقویت بقای صورت‌های حیات بر روی سیاره تأکید دارد. رساله مشهور یاری متقابل^۲ کروپوتکین در آستانه قرن داده‌ها را تلخیص کرد و آشکارا واژه «همیاری متقابل» را به‌واژگان زیست‌شناختی درباره همزیستی افزود. فصل‌های آغازین این کتاب کارهای آن عصر در خصوص این موضوع و نیز اظهارنظرهای خود او راجع به آسیای شرقی و آرایه‌ای عظیم از داده‌ها درباره حشرات، خرچنگ‌ها، پرندگان، «همزی‌گاه‌های شکارگری» پستانداران گوشت‌خوار، «جوامع جوندگان» و به‌مانند آنها را تلخیص کرد. این مطالب عمدتاً درون‌گونه‌ای بودند. یک سده پیش، «قائلان به همیاری متقابل» بر سیستم‌های حمایتی‌ای تأکید نداشتند که ما اینک می‌دانیم بیش از آنچه کروپوتکین می‌توانسته تصور کند گسترده بوده‌اند. بوخنر^۳ کتابی مفصل (۱۹۵۳) در خصوص -

1. Fittest

2. Mutual aid

3. Buchner

درون‌همزیستی حیوانات با میکروارگانسیم‌های صرفاً گیاهی به نگارش درآورده بود. هنری^۱ یک اثر دوجلدی گردآوری کرد، به نام همزیستی^۲، که مطالعه در باب این موضوع را در میانه دهه ۱۹۶۰ مطرح کرد. حجم شواهد همزیستی بین گونه‌ای، خاصه همیاری متقابل، بسیار عظیم است. کار هنری حتی بیش از یاری متقابل کروپوتکین شواهد روابط همیارانه را در روابط حمایتی بین گونه‌ای ریزوبیاها^۳ و حبوبات، در همزی گاه‌های گیاهی، در رفتار همزیستانه در حیوانات و در سازوکارهای به‌شدت تنظیم‌گرانه که مسبب هم‌ایستایی در روابط زیست‌شناختی-زمین‌شناختی-شیمیایی هستند ردگیری کرده است.

«تناسب»^۴ به‌ندرت از حیث زیست‌شناختی به‌مثابه بقاء و سازگاری گونه‌ها واجد معنا می‌شود. اگر تناسب در سطح ظاهری اش رها شود، به امری ناظر به سازگاری شخصی تبدیل می‌شود که قادر نیست نیاز همه گونه‌ها به سیستم‌های پشتیبانی از حیات را برآورده کند، چه این گونه‌ها خودپروردگر^۵ باشند و چه دگرپروردگر. نظریه تکامل سنتی تمایل دارد گونه‌ها را از بوم‌سازگان‌شان منتزع سازد، منزوی کند و به‌نحو مجرد غریبی با بقای آنها مواجهه بیابد. برای مثال، برهم‌کنش حمایتی متقابل صورت‌های حیات فتوسنتزی و گیاه‌خواران، گذشته از اینکه شواهدی برای ساده‌ترین شکل «شکارگری» و دگرپروری فراهم می‌کنند، به‌واقع برای حاصلخیزی خاک در اثر فضولات حیوانی، پراکنش بذرها و بازگرداندن ارگانسیم‌های عظیم (از طریق مرگ) به یک بوم‌سازگان همواره در حال غنی‌شدن نیز لازم‌اند. حتی گوشت‌خواران بزرگی

1. Henry

3. Rhizobia

5. Autotrophic

2. Symbiosis

4. fitness

6. Heterophic

که علف‌خواران بزرگ را شکار می‌کنند کارکرد حیاتی‌ای در مهار گزینش گرانه نوسانات جمعیتی بزرگ با حذف حیوانات ضعیف یا پیر، یعنی برای اویی که در واقع زیستن برایش به یک قسم رنج تبدیل شده است، دارند.

از عجایب روزگار است که این امر معنای الم و ددمنشی حقیقی را تخفیف می‌دهد و آنها را به درد و شکارگری فرومی‌کاهد، همچنانکه معنای سلسله‌مراتب و استیلا را به نهادزدایی از این واژگان دارای بار اجتماعی و استحاله آنها در پیوندهای موقتی فردی میان افراد کمابیش پرخاشگر در درون یک توده حیوانی گونه‌ای تخفیف می‌دهد. ترس، درد و معمولاً مرگ سریعی که گله گرگ‌ها برای یک کاربوی بیمار یا پیر پیش می‌آورند، شاهی بر الم یا ددمنشی طبیعت نیست، بلکه نحوه‌ای از مردن است که با نوسازی ارگانیک و ثبات پوم‌شناسانه از اساس عجین شده است. رنج و ددمنشی تماماً متعلق به قلمروی تشویش شخص، رنجوری بیهوده و خفت اخلاقی آنانی است که قربانیان را آزار می‌دهند. این مفاهیم نمی‌توانند بر حذف ارگانسمی مصداق بیابند که کارکردش دیگر در سطحی نیست که زندگی‌اش قابل تحمل باشد. تحریف محض است اگر همه آلام را با درد و همه شکارگری‌ها را با ددمنشی همبسته کنیم. متألم‌شدن از تشویش حاصل از گرسنگی، صدمه روانی، ناامنی، نادیده‌انگاشته‌شدن، تنهایی، مرگ در جنگ، تروما و بیماری علاج‌ناپذیر را نمی‌توان اغلب به درد زودگذر مربوطه به شکارشدن و حقایق ناشناخته مرگ ربط داد. تشنج‌های طبیعت ندرتاً به اندازه مصیبت‌های به‌شدت سازمان‌یافته و نظام‌مندی که جامعه بشری بر موجودات سالم زنده، حیوانات و نیز انسان وارد می‌کند ددمنشانه است_ مصیبت‌هایی که فقط حيله‌گری ذهن گونه انسان می‌تواند تعبیه‌اش کند.

نه درد، ددمنشی و پرخاشگری و نه رقابت، هیچ‌کدام تبیین قانع‌کننده‌ای از ظهور و تکامل حیات ارائه نمی‌دهند. برای یک

تبیین بهتر، ما باید به «همیاری متقابل» روی بیاوریم، و نیز به یک مفهوم «تناسب» که سیستم‌های حمایتی را برای آن گونه‌ای که ظاهراً «انسب» است تقویت می‌کند. اگر ما مهبیای بازشناسایی سرشت خود-سامانگر طبیعت حیات باشیم، نقش سرنوشت‌ساز همیاری متقابل به‌منزلهٔ نیروی محرک ما را مجبور می‌کند «تناسب» را در قالب یک دستگاه حمایتگر بوم‌سازگان بازتعریف کنیم. و اگر ما حاضر باشیم حیات را بسان پدیداری بنگریم که محیط زیستی را شکل می‌دهد و حفظ می‌کند که منبع «گزینشگر» تکامل خویش است، آنگاه یک پرسش مهم مطرح خواهد شد: آیا سخن‌گفتن از انتخاب طبیعی به‌مثابهٔ نیروی انگیزانندهٔ تکامل زیست‌شناختی معنادار است؟ آیا ما اینک باید از «تعامل طبیعی» سخن بگوییم تا بررسی کاملی از نقش خود حیات در خلق و راهنمای «نیروها»یی که تکاملش را تبیین می‌کنند، به عمل آوریم؟ زیست‌شناسی معاصر ما را با تصویری از وابستگی‌های متقابلی تنها گذاشته است که ثابت شده است در شکل‌دهی به صورت‌های حیات از آنچه داروین، هاکسلی یا عاملان صورت‌بندی‌های سنتز مدرن توانسته‌اند پیش‌بینی کنند مهم‌تر بوده است. حیات لزوماً به‌خودی‌خود خود-ابقا نیست، بلکه به‌خودی‌خود خود-تکوین است. «گایا» و سوبژکتیویته چیزهایی بیش از اثرات حیات‌اند. آنها خصلت‌های لاینفک حیات‌اند.



شکوه و عظمت یک درک بوم‌شناختی اصیل، در تقابل با طرفداری سطحی از محیط زیست که امروزه این‌چنین شایع است، در این است که توانایی‌ای را برای ما فراهم می‌کند تا به‌نحوی رادیکال این روابط متقابل ثمربخش و حمایتی، و اتکای آنها به تنوع به‌مثابهٔ بنیاد ثبات، را تعمیم بدهیم. یک درک بوم‌شناختی به ما نگرش منسجمی را عرضه می‌دارد که به‌کامل‌ترین معنای کلمه تبیین‌گر

است و آشکارا اخلاقی است.

از دوران بعید یونانی مآب تا اوایل رنسانس، طبیعت اساسا بسان یک منبع سوگیری اخلاقی نگریسته شده است، یک وسیله که اندیشهٔ انسان به واسطهٔ آن مناسبات هنجاری و انسجام خویش را می‌یابد. طبیعت غیرانسانی خارج از طبیعت انسان و جامعه نیست. ذهن، به خلافتش، منحصرآ جزئی از لوگوس کیهانی‌ای است که معیارهایی عینی برای مفاهیم اجتماعی و شخصی خیر و شر، عدالت و بی‌عدالتی، زیبایی و زشتی، عشق و نفرت به دست می‌دهد_ به‌واقع معیارهایی برای تعداد نامتناهی از ارزش‌ها که فرد با استفاده از آن خود را به‌سوی دستیابی به فضیلت و زندگانی نیک هدایت کند.

واژگانی همچون دیکه^۱ و اندیکه^۲ عدالت و بی‌عدالتی_از کیهان‌شناسی‌های فیلسوفان طبیعت یونانی تراوش کرده بود. این واژه‌ها در بسیاری دگرسانی‌های اصطلاح‌شناختی به‌عنوان بخشی از گنجینهٔ واژگان تخصصی علم طبیعی مدرن_به‌ویژه در واژگانی همچون «جاذبه» و «دافعه»_حفظ شده‌اند.

مغالطات کیهان‌شناسی کهن عموماً نه در سوگیری‌های اخلاقی‌اش بلکه در رویکرد دوگانه‌انگارش به طبیعت نهفته است. کیهان‌شناسی کهن به‌رغم تأکیدش بر تعمق به قیمت قربانی شدن تجربه، وقتی که کوشید یک طبیعت خود-سامانگر ثمربخش را با نیروی حیاتبخش بیگانه با خود جهان طبیعی همبسته کند دچار بیشترین خطاها شد. دیکهٔ پارمنیدس همچون نیروی حیات هانری برگسون جانشین صفات سامانگر طبیعت‌اند و نه نیروهای انگیزه‌بخش درون طبیعت که مسبب یک جهان منظم‌اند. در کیهان‌شناسی‌های یگانه‌انگارانه که می‌کوشیدند به انسان و طبیعت اشتراک اخلاقی ببخشند یک دوگانه‌انگاری پنهانی وجود داشت_یک خدای برآمده از دستگاه که

1. Dike

2. Andike

عدم تعادل‌ها را با یک کیهان توازن‌زدایی‌شده، یا یک جامعه غیرعقلانی‌شده، تصحیح می‌کرد. حقیقت یک دیهیم نامرئی به شکل خدا یا روح را بر تن کرده است، زیرا هرگز نمی‌توان اعتماد کرد که طبیعت بر پایه مبانی خودانگیخته خویش بالندگی یابد، همچنانکه نمی‌توان اعتماد کرد که یک پیکره سیاسی سپرده‌شده به ما به واسطه «تمدن» امور خویش را اداره کند.

این کهنه‌واژه‌ها همراه با ظرایف‌شان و غایت‌شناسی‌های به‌نحو مضیق صورت‌بندی‌شده‌ی‌شان به‌درستی به‌مانند دام‌های ارتجاعی اجتماعی نگریسته شده‌اند. به‌واقع آنها به کارهای ارسطو و هگل خدشه وارد کرده‌اند، همچنانکه به‌یقین چشمان مدرسان قرون‌وسطایی را نیز مسحور کرده بودند. اما خطاهای فلسفه طبیعت کلاسیک در پروژه برکشیدن اخلاق از طبیعت نهفته نیست، بلکه در روح استیلایی نهفته است که طبیعت را از همان آغاز با یک داور قاهر اغلب اقتدار‌گرای فراطبیعی مسموم کرده است، کسی که عدم تعادل‌های فوران‌کرده از طبیعت را ارزیابی و اصلاح می‌کند. پس خدایان باستان همیشه آنجا حاضر بودند، هر قدر هم که کیهان‌شناسی‌های اولیه عقلانی به نظر بیایند. آنها باید فراخوانده می‌شدند تا پیوستار اخلاقی میان طبیعت و انسان را معنادارتر و دموکراتیک‌تر کنند. متأسفانه اندیشه رنسانس متأخر به‌شدت از پیشینیان خویش دموکراتیک‌تر بود. نه گالیله در علم و نه دکارت در فلسفه، این جراحی به‌شدت مبرم را به‌نحوی رضایت‌بخش انجام ندادند. آنها و وارثان متأخرترشان قلمروهای طبیعت و ذهن را از هم جدا کردند و خدایانی مخصوص به خود را به شکل پیش‌داوری‌های علمی و معرفت‌شناختی خلق کردند، پیش‌داوری‌ای که کمتر از سنت کلاسیکی که آنها الغائشان کرده بودند آلوده به استیلا نبود.

امروزه ما با امکانی روبه‌رو هستیم که به طبیعت نه‌دیکه، یوستیتیا، خدا، روح یا نیروی حیاتی رخصت می‌دهد که خود را در قامت خویش به‌شکل اخلاقی بر ما بنمایاند. همیاری متقابل، به‌سبب

کارکردش در پروراندن تکامل تنوع طبیعی، یک خیر ذاتی است. برای اینکه نقش اجتماع به مثابه یک امر مطلوب طبیعت و جامعه تأیید شود، ما از یک سو به دیکه نیازی نداریم و از سوی دیگر به معیارهای «عینیت علمی». آزادی نیز به نحوی مشابه، یک خیر اجتماعی است. دعاوی آزادی به واسطه آنچه هانس یوناس این چنین ژرف‌نگرانه «باطن» صورت‌های حیات نامیده است، و نیز به واسطه «هویت ارگانیک» و «تهوّر صورت» اعتبار یافته است. کوشش آشکارا قابل‌رویت، مخاطره‌پذیری و به‌واقع خود-به‌رسمیت‌شماری‌ای که هر موجود زنده حتی در ابتدایی‌ترین ارگانیسم‌ها در «استمرار متابولیک پرمخاطره‌اش» به جهت حفظ بقای خویش به اجرا درمی‌آورد، یک احساس هویت و یک فعالیت‌گزینشگر را که یوناس به‌درستی شواهد «آزادی رویانی»^۱ نامیده است، آشکار می‌گرداند.

در نهایت، از پیچیدگی و تنوع همواره روزافزونی که اجزاء زیراتمی در جریان تکامل عرضه کرده‌اند تا صورت‌های حیات آگاه و خود-تأمل‌گر که ما انسان می‌نامیمش، ما نمی‌توانیم کمکی کنیم جز تعمق درباره وجود یک تلوس و یک سوپزکتیویته پنهان در خود ماده که به تدریج ذهن و تعقل را به بار آورده است. در واکنش‌گری ماده، در حساسیت میکروارگانیسم‌های کمتر بالندگی یافته، در پیچیدگی اعصاب، گانگلیون‌ها، طناب نخاعی و رشد چندلایه مغز، می‌توان تکامل ذهن را چنان منسجم و قانع‌کننده درک کرد که وسوسه قوی‌ای در ما برانگیخته می‌شود که تکامل را، به اصطلاح مانفرد آیگن، «گریزناپذیر» بنامیم. باورکردنش دشوار است که صرف تصادف باعث ایجاد ظرفیت در صورت‌های حیات برای ارائه پاسخ عصب‌شناسانه در برابر محرک‌ها شده باشد، صرف تصادف باعث بالندگی سیستم‌های عصبی به شدت سازمان یافته شده

1. Germinal Freedom
3. Manfred Eigen

2. Ganglia

باشد، صرف تصادف باعث شده باشد که صورت‌های حیات نتایج رفتارشان را پیش‌بینی کنند و بعدها این پیش‌نگری را به‌طرزی واضح و نمادین مفهوم‌پردازی کنند. تاریخ راستین ذهن چه‌بسا باید با صفات خود ماده آغاز شود، شاید در کوشش‌های نهانی و پنهانی ساده‌ترین بلورها برای بقابخشیدن به خویش، در تکامل از منابع شیمیایی ناشناخته تا مقطعی که شریک اصل تکثیر پیش‌تر موجود در جهان غیرآلی شود و در گونه‌زایی مولکول‌های غیرزنده و زنده به‌منزلهٔ یک نتیجه از خصایص خود-سامانگر ذاتی واقعیتی که ما «صفات» همان مولکول‌ها می‌نامیم.

پس مطالعهٔ طبیعت در نزد ما_ گذشته از همهٔ فلسفه‌های کهن و پیش‌داوری‌های معرفت‌شناختی_ از یک الگوسازی خود-تحوّل‌گر پرده برمی‌دارد، یعنی از «طینتی» که به‌طور ضمنی اخلاقی است. همیاری متقابل، آزادی و سوپژکتیویته صراحتاً ارزش‌ها یا دغدغه‌های انسانی نیستند. آنها، هر چند به‌طور جنینی، در فرایندهای جهانی و ارگانیک بزرگتری پدیدار می‌گردند که نه به خدای ارسطویی برای برانگیزاندن‌شان نیاز دارند و نه به روح هگلی برای حیات‌بخشیدن‌شان. اگر بوم‌شناسی اجتماعی قدری بیش از یک تمرکز منسجم بر وحدت همیاری متقابل، آزادی، سوپژکتیویته به‌مثابهٔ وجوه یک جامعهٔ همکارانه، که از استیلا رهاست و تأمل و عقل بر آن حکم‌فرماست، عرضه کند، خدشه‌ای را که اخلاق طبیعت‌گرایانه را از همان ابتدا آلوده کرده است خواهد زدود و برای هر دوی انسان و طبیعت یک ندای اخلاقی مشترک عرضه خواهد کرد. ما دیگر به یک دوگانه‌انگاری دکارتی و متأخرتر از آن، یک دوگانه‌انگاری کانتی_نیاز نداریم که طبیعت را صامت رها کند و ذهن را از جهان بزرگتر پدیدار در پیرامونش منزوی کنیم. تضعیف اجتماع، متوقف‌کردن خودجوشی‌ای که در دل واقعیت خود-سامان‌بخش معطوف به پیچیدگی و عقلانیت همواره روبه‌تزايد نهان است و کاستن از آزادی، همگی کنش‌هایی هستند که با طینت طبیعت مغایرند، میراث ما در فرایندهای تکامل را منکرند

و مشروعیت و کارکرد ما را در جهان حیات نفی می‌کنند. اگر ما در دستیابی به یک جامعه بوم‌شناختی و نظم‌ونسق‌بخشیدن به اخلاق بوم‌شناختی قصور بورزیم، همین اندک مشروعیتِ واجد ریشه‌های اخلاقی نیز به خطر می‌افتد.

لذا همیاری متقابل، خود-سامان‌بخشی، آزادی و سوژکتیویته که به واسطهٔ اصول وحدت در کثرت، خودجوشی و روابط سلسله‌مراتبی بوم‌شناسی اجتماعی انسجام یافته‌اند، غایات فی‌نفسه هستند. گذشته از مسئولیت‌های بوم‌شناختی‌ای که غایات مذکور به گونهٔ ما در مقام ندای خود-تأمل‌گر طبیعت اعطا می‌کنند، آنها ما را به معنای دقیق کلمه تعریف نیز می‌کنند. طبیعت برای استفادهٔ ما «وجود ندارد»، بلکه طبیعت به ما و منحصر بفرد بودن مان مشروعیت بوم‌شناختی می‌دهد. این اصول بوم‌شناسی اجتماعی، همچون مفهوم «هستی» نیازی به تبیین ندارند، بلکه فقط نیاز به واقعیت‌سنجی دارند. آنها عناصر یک هستی‌شناسی اخلاقی‌اند، نه قواعد یک بازی که می‌توانند تغییر کنند تا با نیازهای شخصی منطبق گردند.

جامعه‌ای که با طینت این هستی‌شناسی مغایر باشد، مسئلهٔ کلی واقعیت خویش به‌مثابهٔ یک هستندهٔ معنادار و عقلانی را پیش خواهد آورد. «تمدن» نگرشی به دیگربودگی به‌منزلهٔ «قطبی‌سازی» و «مبارزه‌طلبی» و به «باطن» ارگانیک به‌منزلهٔ جنگ دائمی برای هویت شخصی را به ما ارزانی داشته است. این نگرش مشروعیت بوم‌شناختی انسان و واقعیت جامعه را به‌منزلهٔ یک بُعد بالقوه عقلانی جهان پیرامون مان به واژگونی تمام‌عیار تهدید می‌کند. ما، که در دام ادراک کاذبی در خصوص طبیعتی که تقابل دائمی با انسانیت‌مان دارد افتاده بودیم، خود انسانیت را بازتعریف کرده‌ایم، بدین‌منظور که ستیزه معنای آرامش بدهد، کنترل معنای یک شرط برای آگاهی را بدهد، استیلا معنای یک شرط برای آزادی را بدهد و تقابل معنای یک شرط را برای صلح و آشتی. درون این

بافتار به‌نحو ضمنی خود-تباه‌گر، ما به‌سرعت در حال ساختن بنای وال‌هالا^۱ هستیم که تقریباً به یک دام تبدیل خواهد شد، و نه یک دژ در برابر شعله‌های بی‌امان رگناروک^۲.

با وجود این از مفهوم دیگربودگی و باطن حیات می‌توان تدبیر فلسفی و بوم‌شناختی کاملاً متفاوتی را خوانش کرد_ خوانشی که دست‌کم روح مشابهی به خوانش وینتو و هوپی دارد. با عنایت به جهانی که در آن حیات خودش را به سوی تکامل رهنمون می‌شود_ به‌واقع به سازشگری، از یک منظر بوم‌شناختی بزرگ‌تر به طبیعت_ می‌توانیم یک اخلاق متمیم را که به‌واسطهٔ تنوع تغذیه می‌شود صورت‌بندی کنیم، و نه اخلاقی که از باطن فرد در برابر تهدید، یعنی در برابر دیگربودگی تهاجمی، پاسداری می‌کند. به‌واقع باطن حیات را می‌توان به‌مثابهٔ یک تجلی تعادل دید، نه صرفاً مقاومت در برابر آنتروپی و پایان همهٔ فعالیت‌ها. خود آنتروپی را می‌توان بسان یک خصلت در یک متابولیسم جهانی بزرگ‌تر، به همراه حیات به‌منزلهٔ بُعد آنابولیکش، نگرست. در نهایت، می‌توان خودبودگی را همچون نتیجهٔ یکپارچگی، اجتماع، حمایت و به‌اشتراک‌گذاری بدون از دست‌دادن هویت شخصی و خودجوشی شخصی دید.

بنابراین دو بدیل در پیش روی ماست. می‌توانیم بکوشیم روح سلحشورانهٔ ستیهندهٔ عصر برنزی اودین^۳ را فروپوشانیم، او و دارودسته‌اش را آرام کنیم و شاید وال‌هالا را با دم عقل و تأمل تخلیه کنیم. می‌توانیم بکوشیم جامعهٔ مندرس پیمان‌هایی را که یک وقتی جهان را این‌چنین متزلزل کرده‌م می‌آورد احیا کنیم و به‌بهترین وجهی که می‌توانیم با آنها کار کنیم. اودین در تمامیت زمان چه‌بسا قانع شود که نیزهٔ خود را کنار بنهد، جوشن خویش را از تن برکند و خویش را به صدای خوش‌فهم و گفتمان عقلانی بسپرد.

1. Valhalla- تالار کشتگان در اساطیر اسکاندیناوی

۲. Ragnarok- پایان جهان در اساطیر اسکاندیناوی-

3. Odin

یا کوشش‌های ما می‌تواند یک چرخش رادیکال اتخاذ کند: برانداختن اودین که نابینایی جزئی‌اش شاهدی است بر یک جامعه سترون نوید. ما می‌توانیم اسطوره‌های راجع به میثاق را که یک جهان ذاتا گسسته را «هماهنگی می‌بخشید» ترک کنیم، جهانی که رزم‌نامه‌های نوردیک آن را با غل‌وزنجیر و اسارت گردهم می‌آورد. در این صورت، مسئولیت ما خواهد بود که جهانی نوین و ادراکی نوین را خلق کنیم که مبتنی‌اند بر خود-تأمل‌گری و اخلاقی که ما به‌مثابه نتیجه‌ای از رانه بی‌امان تکامل به‌سوی آگاهی وارثش هستیم. می‌توانیم بکوشیم تا مشروعیت خویش را به‌منزله تمامیت ذهن در جهان طبیعی و به‌منزله عقلانیتی که تنوع طبیعی را برمی‌انگیزاند و کار طبیعت را با اثربخشی، قطعیت و معطوف‌شدگی، که در طبیعت غیرانسانی ذاتا ناقص است، درمی‌آمیزد_ باز یابیم.

«تمدن»، آنچه‌انکه ما می‌شناسیمش، امروزه صامت‌تر از طبیعتی است که اذعان دارد به نمایندگی از آن سخن می‌گوید و نابیناتر از نیروهای بنیادینی است که اذعان دارد در کنترلش است. به‌واقع «تمدن» در بیرازی از جهان پیرامونش و در بیرازی بی‌امانی از خویشتن می‌زیید. شهرهای نابودشده‌اش، زمین‌های ویرانش، هوا و آب مسمومش و آزمندی میان‌مایه‌اش کیفرخواست روزمره‌ای است علیه بی‌اخلاقی اشمئزاز‌آور. جهانی که این‌چنین مورد استهزا قرار گرفته چاره‌ناپذیر است، دست‌کم بر حسب چارچوب نهادی و اخلاقی خویش. شعله‌های رگناروک جهان مردمان اسکاندیناوی را می‌پالاید. شعله‌هایی که تهدیدش به دربرگرفتن سیاره‌ی مان ممکن است آن را به دشمنی برای زندگی مبدل گرداند_ یا شاهدی مرده بر ناکامی کیهانی. فقط همین دلیل کفایت می‌کند که اگر تاریخ این سیاره، که شامل تاریخ انسان نیز می‌شود، این‌چنین آکنده از نوید، امید و خلاقیت بوده است، سیاره ما در مقایسه با آنچه به نظر می‌آید در سال‌های پیش‌رو با آن مواجه خواهیم شد، سزاوار سرنوشت بهتری است.

یادداشت‌ها

بجز عبارت‌های کوتاه و مشهور، همه نقل‌قول‌های مستقیم از منابع دیگر در یادداشت‌های زیر ذکر شده‌اند. افزون‌براین، منابع مکرری وجود دارند که مطالب پس‌زمینه‌ای را برای ایده‌های عرضه‌شده در این کتاب فراهم آورده‌اند.

اعداد فهرست‌شده در سمت راست این یادداشت‌ها صفحه یا صفحاتی از متن را نشان می‌دهند که از منبع مربوطه مورد استفاده قرار گرفته یا نقل‌قول شده است. فقط نخستین مورد وقوع شماره یک صفحه خاص ارائه شده است، یادداشت‌های شماره‌گذاری‌نشده بعدی به همین صفحه ارجاع دارند. وقتی یک منبع در یک (یا چند) صفحه (یا صفحات) بعدی این متن مورد استفاده قرار بگیرد یا نقل‌قول بشود، نماد “F” (یا “FF”) بعد از شماره صفحه ظاهر می‌شود. هنگامی که منبع در پاورقی متن اصلی مورد استفاده قرار گیرد یا نقل‌قول شود، نماد “Fn” پس از شماره صفحه ظاهر خواهد شد.

مقدمه

۱. لوئیس هربر (نام مستعار)، «مسئله مواد شیمیایی در غذا»، در مسائل معاصر، جلد ۳، شماره ۱۲ (۱۹۵۲)، صفحات ۴۱-۲۰۶.

لوئیس هربر (نام مستعار) و گوتز اولی، «غذاهای خطرناک»، (مونیک: شرکت انتشاراتی هانس گئورک مولر، ۱۹۵۵).

لوئیس هربر (نام مستعار)، محیط مصنوعی ما (نیویورک، آلفرد. ای. نوف، ۱۹۶۳)؛ بازنشر شده در انتشارات هارپر و راو (۱۹۷۴) با نام واقعی مولف.

ماری بوکچین، به سوی یک جامعه بوم‌شناختی (مونترآل، کتاب‌های بلک‌رز، ۱۹۸۱).

ماری بوکچین، آنارشیسم پسا-کمیابی (پالو آلتو، نشر رمپارت، ۱۹۷۰)؛ همچنین در کتاب‌های بلک‌رز، مونترآل نیز در دسترس است.

۴. نقل قول در خصوص ستیز طبقاتی از کارل مارکس و فردریک انگلس، «مانیفست کمونیست»، در آثار برگزیده، جلد ۱، (مسکو: انتشارات ترقی، ۱۹۶۹)، صفحه ۱۰۸.

۵. جی. دابلیو. اف. هگل، درس‌گفتارهایی در باب تاریخ جهان، جلد ۱، (نیویورک نشر علوم انسانی، ۱۹۹۵)، صفحه ۱۰۸.

فصل ۱: مفهوم بوم‌شناسی اجتماعی

۱۶Ff. روایت اسکاندیناویایی و نقل قول‌ها برگرفته است از پی. گراپین «سرزمین‌های آلمانی: خدایان میرا» در اسطوره‌شناسی جهانی لاروس (نیویورک: گروه انتشاراتی هاملین، ۱۹۶۵)، صفحات ۸۳-۳۶۳.

۲۲. جی. دابلیو. اف. هگل، پدیدارشناسی ذهن (نیویورک: نشر علوم

۶۷۰ بوم‌شناسی آزادی؛ ظهور و ازهم‌پاشیدگی طبقات

- انسانی، ویرایش (۱۹۳۱)، صفحه ۷۹.
- ۲۲F. ای. ای. گاتکاینند، اجتماع و محیط زیست (نیویورک: کتابخانه فلسفی، ۱۹۵۴)، صفحه ۹.
۲۵. چارلز التون، بوم‌شناسی تعرضات به‌وسیله گیاهان و حیوانات (نیویورک: جان دابلیو. ویلی)، صفحه ۱۰۱.
۲۶. ایسون جولی، تکامل رفتار نخستینان (نیویورک: شرکت مک‌میلان، ۱۹۷۲)، صفحه ۱۷۲.
۲۸. الیزه بولدینگ، سوی زیرین تاریخ (بولدر: نشر وست‌ویو، ۱۹۷۶)، صفحه ۳۹.
۲۹. جین ون لایو-گودال، در سایه انسان (نیویورک، شرکت انتشاراتی دلتا، ۱۹۷۱)، صفحه ۱۲۳.
- ۳۰F. برای بیانیه کلاسیک دیدگاه مکتب شیکاگو نگاه کنید به رابرت ای. پارک، اجتماعات انسانی (گلنکوئه، ایلینویز، نشر آزاد، ۱۹۵۲).
۳۱. هگل، پدیدارشناسی روح، صفحه ۸۱.
۳۲. همان، صفحه ۶۸. ترجمه بیلی به‌نحوی نادقیق قول مشهور مارکس را به «حقیقت کل است» ترجمه کرده است.
۳۳. اظهارنظر مارکس در خصوص «انسان» و شرایطش برای تغییر تاریخی در «هجدهم برومر لویی ناپلئون» آمده است، در آثار برگزیده جلد ۱ (مسکو انتشارات ترقی، ۱۹۶۹)، صفحه ۳۹۸.
- ۳۴F. ارنست بلوخ، اصل امید، جلد ۲ (فرانکفورت آم ماین: انتشارات شورکامپ، ۱۹۶۷)، صفحات ۷-۸۰۶.
۳۶. ارسطو، متافیزیک (ترجمه ریچارد هوپ) (آن آربر، انتشارات دانشگاه میشیگان، ۱۹۶۰)، ۱۰۳۶B۵-۶ «... یا آنها موادی هستند که قرار است فعلیت یابند...» که ارسطو آن را انتلخیا یا «پُرشدگی»

توصیف می‌کند.

۳۷. بنجامین آر. باربر، مرگ آزادی کمونی (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۴)، صفحه ۵.

۴۱. نقل قول از جوزف وبر که در «حلقه نیبلونگ» آمده است (ویلهم لونن، نام مستعار)، در مسائل معاصر، جلد ۵، شماره ۱۹، صفحات ۹۹-۱۵۶.

فصل ۲: نگرش جامعه ارگانیک

۴۴. دوروتی لی، آزادی و فرهنگ (انگلوود، نیوجرسی: شرکت انتشاراتی پرنیتیس هال، ۱۹۵۹)، صفحه ۴۲.

۴۵. همان، صفحه ۸.

۴۵F. دوروتی اگان، «تعلیم و تأثیر در پیوستگی فرهنگی»، از کودکی تا بزرگسالی، ویراسته جان میدلتون (نیویورک: نشر تاریخ طبیعی)، صفحه ۱۱۷.

۴۶F. لی، آزادی و فرهنگ، صفحه ۴۷.

۴۷. هانس یوناس، پدیدار حیات (نیویورک: انتشارات پیرامید، ۱۹۶۸)، صفحه ۷.

۴۹F. فرلی مووات، مردم دی‌یر (نیویورک: انتشارات پیرامید، ۱۹۶۸)، صفحه ۱۴۲.

۵۱. گونتران د پانسیز، کابلونا (نیویورک: رینال و هیچکاک، ۱۹۴۱)، شرح عکس.

لوسین لوی-برول، «همبستگی فرد با گروه او» در ساختن انسان، ویراسته وی. اف. کالورتون (نیویورک: کتابخانه مدرن، ۱۹۳۱)، صفحات

۲۴۹-۷۸.

۵۶. پل رادین، جهان انسان نخستین (نیویورک: نشر گروو، ۱۹۶۰)، صفحات ۱۱، ۱۰۶.

۵۸. اریک فروم، بحران روانکاوی (گرینویچ، کانکتیکات: انتشارات فاوست، ۱۹۶۱)، صفحه ۱۲۸.

۵۹. لوئیس مامفورد، شهر تاریخ (نیویورک: هارکورت، شرکت بریس و ورلد)، صفحه ۱۲.

۶۰F. اریک فروم، بحران روانکاوی، صفحه ۱۳۰.

فصل ۳: ظهور سلسله‌مراتب

۶۴. پیر-ژوزف پرودن، مالکیت چیست، جلد ۱ (لندن: کتابخانه بلامی)، صفحه ۱۳۵.

۶۵. کارل مارکس و فردریک انگلس، ایدئولوژی آلمانی (مسکو، نشر ترقی، ۱۹۶۴) صفحه ۶۴. ترجمه تغییر یافته است تا دقیق‌تر با اصطلاح‌شناسی مارکس منطبق شود.

۷۳. نگاه کنید به کارل پولانی، دگرگونی بزرگ (بوستون: نشر بیکن، ۱۹۵۷).

۷۵. ملویل جاکوبز، الگوها در انسان‌شناسی فرهنگی (هاموود، ایلویز: نشر دورسی، ۱۹۶۴)، صفحه ۱۹۲. تاریخ این اظهارنظر را مدنظر قرار دهید، آراء جاکوبز شاید یکی از نخستین نقدها از این قبیل از سوی یک انسان‌شناس مرد باشد.

۷۷. الیزابت مارشال توماس، مردمان بی‌خطر (نیویورک: نشر کتاب‌های قدیمی، ۱۹۵۸)، صفحه ۶۴.

ماری بوکچین ۶۷۳

۷۹Fn. سیمون دبووار، جنس دوم (نیویورک: کتاب‌های بن‌تام، ۱۹۶۱)،
صفحه ۲۱۲.

۸۳. پل رادین، جهان انسان نخستین (نیویورک: نشر گروو، ۱۹۶۰)،
صفحه ۲۱۲.

۸۳F. وستون لابر، رقص ارواح نیویورک: دابل‌دی و شرکا، (۱۹۷۰)،
صفحه ۱۰۷.

۸۴. رادین، جهان انسان نخستین، صفحه ۲۱۵.

لابار، رقص ارواح، صفحه ۳۰۱.

۸۵. رادین، جهان انسان نخستین، صفحه ۲۱۵.

میننگ نش، نظام‌های اقتصادی نخستین و دهقانی، صفحه ۳۵.

۸۶. پاتریک مالوی، ارتباطات شخصی.

۸۷. کارل مارکس، «نتایج آتی حکومت بریتانیا در هند»، در گزیده
آثار، جلد ۱ (مسکو: انتشارات ترقی، ۱۹۶۹)، صفحه ۴۹۹.

فصل ۴: معرفت‌شناسی‌های حکمرانی

۹۳. رابرت مک‌آدامز، تکامل جامعه شهری (شیکاگو: شرکت
انتشارات آلدین، ۱۹۶۶).

۹۷. هاوارد پیرس، «مارکس، فروید و اصل لذت»، کنکاش‌گاه فلسفی،
جلد ۱۱، شماره ۱ (۱۹۷۰)، صفحه ۳۶.

۹۸. ژان پیازه، ساخت واقعیت در کودک (نیویورک: کتاب‌های
بالانتین، ۱۹۷۱)، Pp X, Xi.

ادوارد بی. تیلور، «جانمندانگاری» در فرهنگ‌های نخستین (لندن،
مورای ۱۸۷۳)، نقل‌شده در ساختن انسان، ویراسته وی. اف. کالورتون
(نیویورک: کتابخانه مدرن، ۱۹۳۱) صفحه ۶۴۶.

۹۹. آر. جی. کالینگوود، ایده طبیعت (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۰)، صفحات ۳-۴.

۱۰۰. تیلور، «جانمندانگاری»، صفحه ۵۳۸.

همان، صفحه ۵۳۹.

ایوار پولسن، نقل شده در وستون لابر، رقص ارواح (نیویورک: دابل‌دی و شرکا، ۱۹۷۰).

همان، صفحه ۱۶۳.

۱۰۲F. ایچ. و ایچ. ای. فرانکفورت و همکاران، پیش از فلسفه (بالتور: نشر کتاب‌های پنگوئین، ۱۹۴۹)، صفحه ۲۴۱.

۱۰۴. همان، صفحه ۲۴۷.

سفر خروج ۱:۳ (متون حکمی یهود)

رودولف بولتمان، مسیحیت نخستین،

۱۰۵. فرانکفورت، پیش از فلسفه، صفحه ۲۴۴.

۱۰۷. هانا آرت، وضع بشر (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۵۸)، صفحات ۳۰-۳۱.

رجوع شود به هاوولک الیس، «عشق طبیعت وحشی»،

۱۰۸. ارسطو، سیاست (ترجمه ریچارد مک‌کئون)، در آثار برگزیده مبنایی (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۴۱)، ۴۰-۳۵-B-۱۲۵۷.

۱۰۹. ماکس هورکهایمر، خسوف عقل (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۷)، صفحات ۳۱-۱۳۰.

۱۱۲. آلوین گولدنر، افلاطون وارد می‌شود (نیویورک: هارپر و راو، ۱۹۷۱)، صفحه ۱۶۵.

۱۱۵. پل رادین، جهان انسان نخستین (نیویورک، نشر گروو، ۱۹۶۰)، صفحه ۲۴۹.

Fn ۱۱۶. دابلیو. سی. ویلوبی، روح بان‌تو (نیویورک: ۱۹۲۸)، نقل شده در همان، صفحه ۲۴۸.

فصل ۵: میراث استیلا

۱۱۹F. ای. آر. دادز، یونانی‌ها و امر غیرعقلانی (برکلی: نشر دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۸)، صفحات ۴۶-۴۵.

۱۲۱. ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو، دیالکتیک روشنگری (نیویورک: هرردر و هرردر، ۱۹۷۲)، صفحات ۴۸-۲۴۷.

۱۲۲. کالین ام. ترن‌بال، مردمان جنگل (نیویورک: سیمون و شوستر)، صفحات ۵۵-۱۵۴.

۱۲۵. پیتر فارب، به‌پاخاستن انسان در برابر تمدن (نیویورک: ای. پی. داتن و شرکا، ۱۹۶۸)، صفحه ۱۳۷.

پی. دراگر، «شان، ثروت و خویشاوندی در جامعه سواحل شمال غربی»، در انسان‌شناس آمریکایی (۱۹۳۹)، صفحه ۵۸، نقل قول شده توسط فارب، همان صفحه ۱۳۸.

۱۲۸. پتر کروپوتکین، یاری متقابل (مونترال: کتاب‌های بلکرز، بی‌تاریخ، ویراسته ۱۹۱۴)، صفحات ۷۹-۱۷۸.

۱۲۹. جی. جی. روسو، قرارداد اجتماعی (نیویورک: ای. پی. داتن، ۱۹۵۰)، صفحه ۹۴.

۱۲۹F. هنری فرانکفورت، تولد تمدن در خاور نزدیک (نیویورک: دابل‌دی و شرکا، ۱۹۵۶)، صفحه ۷۸-۷۷.

۱۳۰F. توسیدید، جنگ‌های پلوپونزی (نیویورک: کتابخانه مدرن، ۱۹۴۴)، صفحات ۴۱۰-۴۰۹.

۱۳۴. کارل مارکس، گروندریسه (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۷۳)، صفحات ۱۰-۴۰۹.

۱۳۴F. کارل مارکس، سرمایه، جلد ۱ (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۷۷)، صفحات ۷۸-۴۷۷.

۱۳۹. هربرت مارکوزه، اروس و تمدن، بوستون: نشر بیکن، ۱۹۵۵)، P. Xi

فصل ۶: عدالت_برابر و دقیق.

۱۴۳. کارل مارکس، سرمایه، جلد ۱ (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۹۷)، صفحه ۶۷۹.

۱۴۵. ام. آی. فاینلی، یونان کهن (نیویورک: دابلیو. دابلیوو نورتون و شرکا، ۱۹۷۰)، صفحات ۸۵-۸۴.

۱۴۵F. همان، صفحه ۸۵.

۱۴۶. همان، صفحات ۸۶-۸۵.

۱۴۷. ماکس هورکهایم و تئودور آدورنو، دیالکتیک روشنگری (نیویورک: هرردر و هرردر، ۱۹۷۲) صفحه ۱۴.

۱۴۷F. همان، صفحات ۱۷-۱۶.

۱۴۹. فردریک انگلس، آنتی‌دورینگ (نیویورک: انتشارات بین‌المللی، ۱۹۳۹)، صفحات ۵۸-۱۵۷.

۱۵۰. هاوارد بکر و هری المر بارنز، اندیشهٔ اجتماعی از دانش شفاهی تا علم، جلد ۱ (نیویورک: انتشارات داور، ۱۹۶۱)، صفحات ۸۸-۸۷.

۱۵۱. هانا آرنت، وضع بشر (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۵۸)، صفحه ۳۱۵.

۱۵۲. هنری ماین، حقوق باستان (بوستون: متاب‌های بیکن، ۱۹۶۳)، صفحه ۱۵۷.

۱۵۳. ماکس هورکهایمر، خسوف خرد (نیویورک: دانشگاه آکسفورد،

۱۹۴۷)، صفحه ۱۳۰.

۱۵۴. آرخیلوخوس، نقل شده در برونو اسنل، کشف ذهن (نیویورک: هارپر و راو، ۱۹۶۰)، صفحه ۴۹.

۱۵۸. اپیکتتوس، «گفتارهای اپیکتتوس»، در فیلسوفان رواقی و اپیکوری (نیویورک: کتابخانه مدرن ۱۹۴۰)، صفحه ۲۴۰، تأکیدات افزوده شده از سوی مولف است.

همان، صفحه ۲۵۸.

۱۵۹. نامه پولس به فیلمون (انجیل اورشلیم نو).

۱۶۰. قدیس آگوستین، شهر خدا (نیویورک: رندومهاوس، ۱۹۵۰)، صفحه ۶۹۶.

۱۶۱F. توماس هابز، لویاتان (نیویورک: شرکت انتشارات مک میلان، ۱۹۶۲)، صفحه ۱۹۴F.

۱۶۲. جان لاک، رساله دوم در باب حکومت مدنی (نیویورک: کتابخانه آمریکای نوین، ۱۹۶۳)، صفحه ۲۳۲.

۱۶۲F. همان، صفحه ۳۴۱.

۱۶۳. جرمی بنتام، درآمدی بر اصول اخلاق و تقنین در اخلاق، در آراء نویسندگان در باب اخلاق، ویراسته جوزف کتز و همکاران (نیویورک: شرکت نشر دی. ون نوستراند، ۱۹۶۲)، صفحه ۹۳.

همان، صفحه ۱۰۶.

فصل ۷: میراث آزادی

۱۶۸. ساموئل نوآه کریمر، سومری‌ها (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۳)، صفحه ۷۹.

۶۷۸ بوم‌شناسی آزادی؛ ظهور و ازهم‌پاشیدگی طبقات

۱۶۹. ارنست بلوخ، انسان ایستاده بر پای خویش (نیویورک: هررد و هررد، ۱۹۷۰) صفحه ۱۲۸.

۱۶۹F. فرانسیس نویمان، دولت دموکراتیک و اقتدارگرا (نیویورک: نشر ازاد گلن کوئه) صفحه ۶.

۱۷۰. گرگوری نقل‌شده در جرج ایچ. سابینه، تاریخ اندیشه سیاسی (هیندزیدیل، ایلینویز: انتشارات درایدن، ۱۹۷۳)، صفحه ۲۲۴.

۱۷۱. بلوخ، انسان ایستاده بر پای خویش، صفحه ۱۳۳.
همان، صفحه ۱۳۶.

۱۷۵. شعر کوکین که در ا. ال. مورتون نقل شده است، اتویای انگلیسی (لندن: لارنس و ویشارت ۱۹۵۲)، صفحه ۱۸.

۱۷۶. همان، صفحه ۱۳.

۱۸۲. ترتولیان نقل‌شده در هانس یوناس، دین گنوسی (بوستون: نشر بیکن، ۱۹۵۹)، صفحه ۱۴۲.

همان، صفحه ۱۴۴.

۱۸۳. هیپولوتوس نقل‌شده در همان. صفحات ۹۵-۹۴.

۱۸۳F. همان، صفحه ۲۷۲Ff.

۱۸۴. همان، صفحه ۲۷۴.

۱۹۰. وارلت نقل‌قول‌شده در جرج وودکوک، آنارشیزم (نیویورک: شرکت انتشارات جهان، ۱۹۶۲)، صفحه ۵۸.

توماس جفرسون، «نامه به دستوت تراسی»، در مجموعه آثار توماس جفرسون، ویراسته ام. دی. پترسون (نیویورک: نشر کتاب‌های پنگوئن، ۱۹۷۷)، صفحه ۵۲۴.

فصل ۸: از قدیسان تا فروشندگان

۱۹۴. سنگ‌نوشته مصری نقل‌قول‌شده در جیمز بریستد، سپیده‌دم وجدان (نیویورک: شرکت نشر چارلز اسکرینر و پسران، ۱۹۳۳)، صفحه ۱۹۵Fn.

همان، صفحه ۱۹۶.

۱۹۶. قوانین ۲:۴۴، ۴۵؛ ۴:۳۲ (اجیل اورشلیم نو).

بارناباس، «نامه‌ای به مسیحیان»، نقل‌شده در ماکس بیر، تاریخ عمومی سوسیالیسم و تنازعات اجتماعی، جلد ۱ (نیویورک: راسل و راسل، ۱۹۵۷)، صفحه ۲۰۰.

ژوستین شهید نقل‌شده در ماکس بیر، تاریخ عمومی سوسیالیسم، صفحه ۲۰۱.

ترتولیان نقل‌شده در همان، صفحه ۲-۲۰۱.

۱۹۷. نورمان کوهن، در جستجوی هزاره (نیویورک: هارپر و راو، ۱۹۶۱)، صفحه ۴.

لاکتانیوس نقل‌شده در همان، صفحه ۱۲.

۲۰۱. کریستوفر هیل، جهان زیر و رو شده (نیویورک: نشر وایکینگ، ۱۹۷۲).

۲۰۱F. جان بال نقل‌قول‌شده در ژان فریسوارت، وقایع‌نامه (نشر نیویورک: کتاب‌های پنگوئن، ۱۹۶۸)، صفحه ۲۱۲.

۲۰۲. کنت رکس‌روث، نظام اشتراکی (نیویورک: نشر سی‌بری، ۱۹۷۴)، صفحه ۸۸.

۲۰۲F. همان، صفحه ۹۱.

۲۰۴. همان، صفحه ۱۳۸.

۲۰۴F. جرارد وینستالی، قانون آزادی در یک عرصه یا احیای نهاد

۶۸۰. بوم‌شناسی آزادی؛ ظهور و ازهم‌پاشیدگی طبقات

راستین اجرای قانون (نیویورک: کتاب‌های شوکن، ۱۹۷۳)، صفحات ۱۱۲، ۴۲-۱۳۴.

۲۰۷. جفری بی. راسل، «برادران آزادروح»، در اختلافات دینی در قرون وسطی، ویراسته جی. بی. راسل (نیویورک: شرکت جان‌ویلی و پسران، ۱۹۷۱)، صفحات ۹۰-۸۷.

۲۰۸. نقل‌قول‌شده در نرمان کوهن، در جستجوی هزاره، صفحه ۱۸۶.

۲۰۸F. همان، صفحات ۸۹-۱۶۸.

۲۱۰. ای. ال. مورتون، جهان رنرها (لندن: لارنس و ویشارت، ۱۹۷۰)، صفحه ۷۰.

نقل‌قول‌شده در همان، صفحه ۸۳.

۲۱۱. کریستوفر هیل، جهان زیر و رو شده، صفحات ۲۶-۲۵۶.

فصل ۹: دو تصویر از تکنولوژی

۲۲۱. ارسطو، متافیزیک (ترجمه مک‌کئون)، در گزیده آثار مبنایی ارسطو (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۶۸)، ۱۰۹۸B.

همان، ۹۸۱A۳۰.

۲۲۱F. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، در همان، صفحه ۱۰۴۶B.

۲۲۲. ارسطو، متافیزیک، در همان، ۱۰۴۶B.

۲۲۲F. ماکس هور کهایمر، خسوف عقل (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد)، صفحه ۲۳.

۲۲۵. کارل مارکس، سرمایه، جلد ۱ (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۷۷)، صفحه ۸.

۲۲۶. همان، صفحه ۸۹، تأکید افزوده‌شده از سوی مولف است.

۲۲۹. کارل مارکس، سرمایه، جلد ۱، صفحه ۱۲۸.
۲۳۲. میرچا الیاده، فلزگری و بوتۀ گدازه (نیویورک: هارپر و راو، ۱۹۷۱)،
صفحه ۸.
۲۳۳. ارسطو، در باب آسمان‌ها، در گزیده آثار مبنایی ارسطو،
۳۰۳A۳۰.
- رنه دوبوس، خدای درون (نیویورک: شرکت انتشارات چارلز اسکریبیر،
۱۹۷۲)، صفحہ ۲۱۱.

فصل ۱۰: خاستگاه اجتماعی تکنولوژی

۲۴۲. رجوع شود به لئویس مامفورد، اسطورهٔ ماشین (نیویورک:
هارکورت، بریس و وولد، ۱۹۹۶).
۲۴۵. رجوع شود به جیمز مالارت، چاتال هویویک (نیویورک:
مک‌گرو هیل، ۱۹۶۷).
- جی. آلدن میسون، تمدن باستانی پرو (نیویورک: نشر کتاب‌های
پنگوئن، ۱۹۵۷)، صفحه ۱۲۱.
- ۲۴۷F. هنری هاجز، تکنولوژی در جهان باستان (نیویورک: آلفرد ای.
نوف، ۱۹۷۰)، صفحه ۱۹.
۲۵۳. رجوع شود به هسیود، کارها و روزها (ترجمۀ ریچارد ل تیمور)
(آن آربر: انتشارات دانشگاه میشیگان، ۱۹۷۳).
۲۵۵. میسون، تمدن باستانی پرو، صفحه ۱۸۴.
۲۵۶. لف تالستوی، آنا کارنینا (نیویورک: کتابخانهٔ آمریکای نوین)،
صفحه ۲۸۲Ff.

F۲۶۳. فوستل دوکولانژ، شهر باستانی (نیویورک: دابل‌دی، بی‌تاریخ)،
صفحه ۳۳۴.

فصل ۱۱: ابهامات آزادی

F۲۷۰. ماکس هورکهایمر، خسوف عقل (نیویورک: انتشارات دانشگاه
آکسفورد، ۱۹۴۷)، صفحه ۸.

F۲۷۷. هربرت مارکوزه، انسان تک‌ساحتی (بوستون: نشر بیکن،
۱۹۶۴)، صفحه ۲۳۶.

F۲۷۸. پل شپارد، گوشت‌خواران ضعیف و بازی مقدس (نیویورک:
نشر پسران چارلز اسکریبر، ۱۹۷۳)، صفحه ۱۰. تأکیدات افزوده‌شده
از مولف است.

F۲۸۰. ماکس شلر نقل‌قول‌شده در ویلیام لیس، استیلای طبیعت
(نیویورک: جرج برازیلر، ۱۹۷۲)، صفحه ۹۵.

F۲۸۲. فرانسیس بیکن، «احیای سترگ»، در فیلسوفان انگلیسی،
ویراسته‌ای. ای. برت (نیویورک: کتابخانه مدرن، ۱۹۳۹)، صفحات ۲۵-
۵.

F۲۸۴. ارسطو، در باب تفسیر [کتاب العباره] (ترجمه مک‌کئون)، در
گزیده آثار مبنایی ارسطو (نیویورک: رندوم‌هاوس، ۱۹۶۸)، ۱۹۸۲۲-
۲۹.

در باب کون و فساد، در همان، ۳۳۶B۲۷.

F۲۸۴. همان.

F۲۸۵. جی. دابلیو. اف. هگل، درس‌گفتارهایی در باب تاریخ فلسفه،
جلد ۱ (نیویورک: نشر علوم انسانی، ۱۹۵۵)، صفحه ۲۲.

F۲۹۰. استیون تولمن و جون گودفیلد، معماری ماده (نیویورک: هارپر
و راو، ۱۹۶۲)، صفحه ۲۸.

- همان، صفحه ۳۳.
۲۹۱. همان، صفحه ۳۲.
- ۲۹۱F. همان، صفحه ۳۷.
۲۹۳. ارسطو، سیاست، در گزیده آثار ارسطو، ۱۲۷۸A۸.
- کلود موسه، جهان باستان در کار (نیویورک: دابلویو. دابلویو. نورتون و شرکا، ۱۹۶۹)، صفحات ۲۸-۲۷، تأکید افزوده شده از سوی مولف است.
۲۹۴. همان، صفحه ۲۷.
۲۹۶. توماس جفرسون، یادداشت‌هایی درباره ایالت ویرجینیا (نیویورک: هارپر و راو، ۱۹۶۴)، صفحه ۱۵۷.
- ۲۹۷F. الکسی دوتوکویل، سفر، نقل قول شده در جان اف. کاسون، متمدن‌سازی ماشین (نیویورک: کتاب‌های پنگوئن، ۱۹۷۶).
- ۲۹۸F. کاسون، متمدن‌سازی ماشین، صفحه ۶۹.
- ۲۹۹Ff. همان، صفحات ۷۴-۷۳، ۷۵.
- ۳۰۳F. رجوع شود به یواخیم اسرائیل، از خود بیگانگی (بوستون: شرکت الین و بیکن، ۱۹۷۱)، صفحات ۲۳، ۲۸.
۳۰۴. جی. دابلویو. اف. هگل، نوشته‌های الهیاتی اولیه (فیلادلفیا: انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، ۱۹۷۱)، صفحه ۳۰۵.
۳۰۵. رابرت بریفاولت، «تکامل گونه‌ی انسان»، در ساختن انسان، ویراسته وی. اف. کالورتون (نیویورک: کتابخانه مدرن، ۱۹۳۱)، صفحه ۶۶-۷۶۵.
۳۱۱. نقل شده در سیدنی پولارد، «نظام کارخانه‌ای در انقلاب صنعتی»، بررسی‌های تاریخ اقتصادی، جلد ۱۶، شماره ۲ (۱۹۶۳)، صفحه ۲۵۶.

۳۱۲. نقل شده در دن کلاسون، دیوان‌سالاری و فرایند کار (نیویورک: نشریه بررسی ماهانه، ۱۹۸۰)، صفحه ۴۰. همچنین رجوع شود به مقاله «به مارکسیست گوش فراده!» نوشته من در آنارشیسم پسا-کمیابی و یک کار برجسته در خصوص سوژه عقلانی‌سازی کار نوشته چان و پائولا زرن، صنعت‌گرایی و بومی‌سازی (سیاتل: نشر چشم سیاه، ۱۹۷۹).

۳۱۳. فردریک انگلس، مسئله مسکن (مسکو: انتشارات ترقی، ۱۹۷۷).

لنگدون وینر، تکنولوژی خودآیین (کمبریج: انتشارات دانشگاه Mit، ۱۹۷۷).

فصل ۱۲: یک جامعه بوم‌شناختی

۳۱۷. رابرت بریفاولت، «تکامل انواع انسانی»، در ساختن انسان، ویراسته وی. اف. کالورتون (نیویورک: کتابخانه مدرن، ۱۹۳۱)، صفحه ۷۶۶.

۳۲۵Ff. شرح رابله بر اتوپیايش باید به‌مثابه یک کل خوانده شود. رجوع شود به‌ویژه به فرانسوا رابله، گارگانتوا و پانتاگروئل (نیویورک: کتاب‌های پنگوئن، ۱۹۵۵)، صفحات ۵۳-۱۴۹.

۳۲۷. آراء ساد نیز نیازمند یک خوانش کامل است. رجوع شود به مارکی دوساد: فلسفه در اتاق خواب در گزیده نوشته‌ها (نیویورک: مرکز کتاب بریتانیا، بی‌تاریخ)، صفحات ۷۵-۲۳۵.

۳۲۸Ff. شارل فوریه، جامعه هماهنگ: گزیده نوشته‌ها، ویراسته مارک پوستر (نیویورک: دابل‌دی و شرکا، ۱۹۷۱) صفحه ۲. مجموعه پوستر شاید بهترین و هوشمندانه‌ترین گزیده نوشته‌های فوریه

به انگلیسی به‌همراه یک مقدمهٔ بسیار کاوشگرانه توسط ویراستار باشد. همچنین رجوع شود به فرانک ای. مانوئل، پیامبران پاریس (نیویورک: هارپر و راو، ۱۹۶۲)، صفحات ۲۴۸-۱۹۷.

۳۲۹. موریس بلانشو نقل‌قول‌شده در هربرت مارکوزه، انسان تک‌ساحتی (بوستون: شرکت انتشارات بیکن، ۱۹۶۴)، صفحات ۵۶-۲۵۵.

۳۳۱. مانوئل، پیامبران پاریس، صفحات ۲۲۹، ۲۳۹.

۳۳۲. جان اف. سی. هریسون، در جستجوی جهان اخلاقی نوین (بوستون: شرکت انتشارات بیکن، ۱۹۶۹)، صفحات ۴۸، ۴۹.

۳۳۳. هربرت مارکوزه، مقالاتی در باب آزادی (بوستون: نشر بیکن، ۱۹۶۹)، صفحه ۲۲.

مؤخره

۳۵۲. هانا آرنت، دربارهٔ انقلاب (نیویورک: انتشارات وایکینگ، ۱۹۶۵)، صفحات ۵۲-۳۶.

۳۵۴. هانس یوناس، پدیدار حیات (نیویورک: کتاب‌های دلتا، ۱۹۹۶)، صفحه ۹۰، تأکید از جانب مولف است.

۳۵۶. اروین شرودینگر، زندگی چیست؟ ذهن و ماده (نیویورک: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۴)، صفحه ۵، تأکید از جانب مولف است.

۳۵۶F. گراهام کیرنز-اسمیث، «ژن‌های ساخته‌شده از گِل»، در دانشمند جدید، ۲۴ اکتبر، ۱۹۷۴، صفحه ۲۷۶.

۳۵۸. ویلیام تریگر: همزیستی (نیویورک: شرکت انتشاراتی ون‌نوستراند رینهولد، ۱۹۷۰)، صفحه

۳۵۸Ff. رجوع شود به لین مارگولیس، همزیستی در تکامل سلولی (سائفرانسیسکو: دابایو. ایچ. فریمن و شرکا، ۱۹۸۱).

۳۵۹. مانفرد آیگن، «خود-سامانگری مولکولی و مراحل اولیه تکامل»، در فصل‌نامهٔ مروری بیوفیزیک، جلد ۴، شماره ۳-۲ (۱۹۷۱)، صفحه ۲۰۲.

۳۵۹F. مارگولیس، همزیستی در تکامل سلولی، صفحات ۴۹-۳۴۸.

۳۶۱. وربا اشاره‌شده در رابرت لوین، «نظریهٔ تکامل زیر آتش»، در نشریهٔ علم، جلد ۲۲۰، شماره ۱ (۱۹۸۰)، صفحه ۸۸۵.

۳۶۴. هانس یوناس، پدیدار حیات، صفحه ۸۲.

The Ecoiogy of freedom

The Emergence And Dissolution Of
Hierarchy

Murray Bookchin



www.dialecticalnaturalism.com