

# سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی

## ۱. تامس مور، کامپانلا و یوتوپیا

نوشته: ماکس هورکهایمر

ترجمه: محمد پوینده



موضوعی که در نوشه‌های هایز و نیز اسپنیوز و «فلسفان» آشکارا بیان می‌شود، اعتماد به شکل سازماندهی جامعه بورژوازی است. خود همین جامعه و شکوفایی آن، هدف تاریخ است، قوانین بنیادی آن، قوانین جاوداۀ طبیعتند و منطبق شدن با آن نه فقط برترین تکلیف اخلاقی، بلکه ضامن خوبیختی بر روی زمین است. یوتوپیاها (ناکجا آبادهای) بزرگ رنسانس، برعکس، زیان حال قشرهای نومیدی هستند که باید هزینه‌های متفرقه گذار یک شکل‌بندی اقتصادی را به شکل‌بندی دیگر تحمل کنند. تاریخ انگلستان در قرن پانزدهم و شانزدهم، شاهد گویای دهقانان خردی است که اربابان تمامی داراییشان را از آنان گرفته‌اند. زمینداران بزرگ، رسته‌های بسیاری را به چراگاه‌های گوسفندان تبدیل کردند و به بازارگانی تهیه پشم برای پارچه‌بافی‌های فلاندر پرداختند. سرنوشت دهقانان گرسنه‌ای که گروه گروه آواره شده بودند، هولناک بود. دهها هزار نفر از آنان را حکومت‌ها به مرگ محکوم ساختند و بسیاری از آنان به زور و در اوضاع کار دهشتناک جذب کارگاه‌هایی شدند که در آن هنگام در حال گسترش بودند. این

قشرهای اجتماعی نخستین شکل پیدایش پرولتاریای جدید هستند. آنان بی‌گمان از قید سرفداری آزاد بودند، اما در گزینش و سایل تأمین حیات خوش نیز آزادی داشتند. موقعیت آنان، اساس نخستین یوتوبیای دوران مدرن است، یوتوبیایی که نام خود را به همهٔ یوتوبیاهای دیگر داده است: یوتوبیای نامس‌مور (۱۵۱۶) که پس از کشمکشی با شاه، زندانی و اعدام شد. ۱ پیروان ناکجا آباد (یوتوبیاپردازان) می‌بینند که با تکامل اقتصاد مبتنی بر بازارگانی، سود، نیروی محرك تاریخ شده است. آنان شاهد پیدایش کارگاه‌های بزرگ و دیگر اشکال موسسه‌هایی هستند که بر پایهٔ ثروت‌های انباشته شده پیشین در شهرها، چارچوب اقتصادی اصناف کهن را در هم می‌شکنند و به سلطهٔ شکل جدیدی از تولید می‌انجامند. در یک سو تملک عوامل کار انباشته می‌شود: کارفرمایان آزموده و ماهر نه فقط آگاهی‌ها و توانایی‌های سازماندهی ضروری برای روش‌های جدید تولید، بلکه مکان‌های کار، مواد خام، ابزارها و تمامی دیگر تجهیزاتی را دارا هستند که بدون آنها کار سودبخش دیگر امکان ناپذیر است. در سوی دیگر، نداری کامل، گرسنگی و فقر انباشته می‌شود. بازماندگان نظام سرفداری، توده‌های گرسنه شهرهای بزرگ و افراد خانه‌خراب شده نظام میرنده به کارگران مزدگیری تبدیل می‌شوند که مجبورند نیروی کار خود را بفروشند.

در برابر این مناسبات جدید، یوتوبیاپردازان به اعتراض بر می‌خیزند و فریاد بر می‌آورند: مالکیت مقصراست! در قرون وسطی، ثروت، مفهومی متفاوت با دوران جدید داشت. ثروت اساساً همانند مجموعه‌ای از دارایی‌هایی عمل می‌کرد که به تمعن بی‌واسطه اختصاص یافته بود و سلطه بر دیگران را ضرورتاً در بی نداشت. این نکته را که یوتوبیاپردازان یکباره مالکیت را اهریمن می‌خوانند، نمی‌توان درک کرد مگر آنکه اوضاع جدیدی را که با رنسانس برقرار شده درنظر گرفت: گرایش قدرت به آن است که هر چه کمتر به القاب و حقوق موروثری مبتنی باشد، دانستن اینکه ارباب جدید یا کارفرمای جدید چه تباری دارد، بیش از پیش فرعی می‌شود. ثروت در مقام تملک ابزار کار سرانجام با قدرت در اختیار داشتن آدمیان و نیروی کارشان همانند می‌گردد. با روش جدید اقتصادی، این قدرت خودکامه دیگر حدی نمی‌شناسد. جاری شدن خون نه فقط پیامد وضعیت درونی کشورهای گوناگون بلکه معلول رقابت ملی که در آن هنگام میان شهرهای ایتالیایی آغاز شده بود نیز هست. یوتوبیاپردازان دریافتند که علت جنگ‌ها همان بود که اخراج دهقانان اجاره‌دار انگلیسی را به دست زمینداران بزرگ در بی داشت: سود.

تصادفی نیست که دو یوتوبیاپرداز بزرگ، تامس مور و کامپانلا<sup>۱</sup> کاتولیک بوده‌اند. هنری هشتم وزیر اعظم سابق خویش را از آنرو اعدام کرد که این وزیر اعظم به آین کاتولیک سخت پاییند بود و نمی‌خواست ریاست شاه بر کلیسای انگلستان را به رسمیت بشناسد. کامپانلا در یک زندان اسپانیایی، آثار پرشوری را به طرفداری از امپراتوری جهانی اسپانیایی - پایی نوشته و سرسرخانه با الحاد<sup>۲</sup> پیکار کرد. تامس مور در پایان محاکمه خود - حکم اعدام تازه اعلام شده بود - خطاب به قضات دادگاه گفت: «شما می‌گویید من خائن هستم و علیه پادشاهان طغیان کرده‌ام. اما نه! آقایان شما خائن و یاغی هستید. شما با جدایی از کلیسای راستین، وحدت و آرامش آن را در هم می‌شکنید. شما آینده هولناکی را تدارک می‌بینید.»<sup>۳</sup>

به هنگامی که موج توفنده نیروهای تولیدی و اقتصاد جدید رقابتی، همراه با پیدایش دولت‌های ملی، خطر درهم شکستن وحدت و آرامش کلیسا را در آینده اعلام می‌کرد، موضوع مسیحیت متحدد، می‌باشد به ناگزیر در نظر این مردانی که از تاریخ درس آموخته بودند و دین خود را جدی می‌گرفتند، همانند بازنمود بهشت جلوه نماید. کلیسا در شورای سی‌گانه بی‌گمان مناسبات جدید را به رسمیت شناخته بود، اما آین کاتولیک در مقام دین مردمی سنتی هنوز هم می‌توانست جهان را همانند نظامی مبتنی بر دیدگاه‌های دینی به تصور درآورد که در آن دلسوزی‌های پدرانه به ناچیزترین افراد هم تعلق می‌گرفت. در ذهن توده‌ها هنوز کلیسای قرون وسطی که وظایف اجتماعی مهمی را بر عهده داشت و به ویژه به تنگستان بسیاری یاری می‌رساند، زنده بود. اما در این دوره‌ای که کلیسا نیز در راه انباشت ثروت به شکل پول و کالا تلاش می‌کرد، از این وظایف دست برکشید. مور و کامپانلا که همانند افسار وسیع مردم به عظمت و خصلت نجات بخشندۀ مذهب کاتولیک صادقانه اعتقاد داشتند، به ایمان خود وفادار ماندند. مفهوم کاتولیکی بشریت متحدد - و یا به بیان کامپانلا، مفهوم «سلطنت جهانی» - برای برانگیختن آنان در برابر گیختگی‌های خونبار اروپا که زاده اقتصاد هرج و مرچ آلد جدید بود، بسیار مناسب بود.

این اندیشه گران به ضرورت از ماکیاولی نفرت داشتند، زیرا آنچه در نظر این فلورانسی واقعیتی به طور کلی معتبر بود - کاربرد دین همانند ابزار مصلحت نظام بر فراز اخلاق - در نظر آنان معیار و حتی بنیاد همه پلیدی‌های موجود بود. کامپانلا می‌گوید: «به تقریب تمامی شهریاران، سیاستمدارانی ماکیاولیایی هستند و دین را به صرف ابزار سلطه تبدیل می‌کنند.»<sup>۴</sup> این

دو یوتوبیاپرداز در عین حال از شور مذهبی دروغینی نیز که نه تنها در میان فرماتروایان بزرگ، بلکه به ویژه در میان شهریاران کوچک ایتالیا و آلمان، شاهد شکوفایی آن بودند، بیزاری داشتند: این قبا بیش از آن نخستاً شده بود که بتواند پست ترین سوداگری‌ها را پوشیده بدارد.

در نظرگاه مور و کامپانلا، دین، جام نجات‌بخشی بود که انصاف خواهی را در برابر تنگdestی واقعی، بی هیچ خدشهای حفظ می‌کرد. آنان می‌خواستند اتحاد مقدسی را بر روی زمین تحقق بخشنند که فرمان‌های مسیح را جایگزین قوانین رقابت آزاد کنند. دیدگاه آنان نمی‌توانست بو مفهوم طبیعت بشر، آنچنان‌که هابز از واقعیت بی‌واسطه موجود برکشیده بود، منکی باشد: در نظر این اندیشه گران، انسان، گرگی انسان نیست، آدمی سرشت پلید ندارد. اگر آدمی بد می‌شود، گناهش به گردن نهادهای دنیوی و پیش از همه، به گردن نهادهایی است که بر مالکیت اتکا دارند. کامپانلا ماکیاولی را سرزنش می‌کند که چرا فقط انگیزه‌های بد آدمیان را شناخته است و تأکید می‌ورزد که آدمیان نه فقط با خودپرستی، بلکه با انگیزه‌های الهی عشق به همنوع نیز برانگیخته می‌شوند.

یوتوبیاپردازان بدین‌سان بر نظریه روسو پیشی می‌گیرند: آدمیان را که نیک‌سرشت بوده‌اند، مالکیت فاسد کرده است. تامس‌مور در یوتوبیا می‌گوید: «هنگامی که در این افکار غوطه‌ور می‌شوم باید اذعان دارم که افلاطون کاملاً حق دارد و دیگر حیرت نمی‌کنم که چرا او از قانونگذاری برای مردمی که اشتراک اموال را رد می‌کنند، سر باز زده است. این فرزانه کبیر پیش‌اپیش نیک دریافت‌هست که یگانه راه تأمین سعادت همگانی، اجرای اصل برابری [دارایی] است. اما برابری، در نظر من، در کشوری که مالکیت، حق خصوصی نامحدودی است، امکان‌ناپذیر است. چه، در این حال، هر کس در پی آن است که به بهانه‌ها و حقوق گوناگون، دارایی هر چه بیشتری را از آن خود کند و ثروت ملی، هر اندازه گستره باشد، سرانجام به دست افرادی اندک خواهد افتاد که برای دیگران جز نداری و تنگdestی باقی نخواهند گذاشت.»<sup>۱</sup>

در نظر یوتوبیاپردازان قرن هجدهم نیز مالکیت، سرچشمه تاریخی پلیدی‌های روح بشر است. مورلی<sup>۲</sup> نیز در مخالفت با ماکیاولی و هابز می‌نویسد: «اگر به برسی خودبینی، خودپستی، نخوت، جاهطلبی، خدعاً گری، چاپلوسی و بی‌شرافتی بپردازید و انبوه فضیلت‌های آشکار ما را نیز تحلیل کنید، درمی‌باید که همه این امور در این عنصر ظریف و خطرناک حل می‌شود: میل تملک؛ این میل را حتی در کنه از خودگذشتگی نیز بازخواهید یافت.

اما آیا این طاعون جهان‌گسترِ مالکیت خصوصی، این تب آرام، این سل همه انسواع جامعه‌ها می‌توانست جایی ریشه بدواند که نه خوارگ مناسبی می‌یافتد و نه حتی کوچکترین نطفه زیانباری؟ من باور ندارم که بتوان صحت این گفته را رد کرد که در جایی که هیچ نوع مالکیتی وجود نداشته باشد، هیچ یک از پیامدهای زیانبار آن نیز پدیدار نخواهد گشت.<sup>۸</sup> روسو هم می‌گوید: «نخستین فردی که دور زمینی حصار کشید و آموخت تا بگوید: این مال من است و آدم‌های نسبتاً ساده‌ای را یافت که گفته او را باور کردن، بنیانگذار راستین جامعه مدنی بود.»<sup>۹</sup>

اما اختلاف مهمی میان روسو و یوتوبیاپردازان وجود دارد. روسو اندیشه دفاع از بازگشت به یک مرحله تاریخی پیشین، یا به عبارت بهتر، توزیع برابر و فوری مالکیت را در سر نداشته است. لیکن یوتوبیاپردازان، آرمان جامعه کمونیستی بدون مالکیت خصوصی را طرح اندازی می‌کرند که تحقق آن با وسائل موجود، به نحو وهم آمیزی در نظرشان ممکن می‌نمود. به همین سبب است که سرزمین‌های آرزوهای آنان – برخلاف طرح‌های سوسيالیستی جدید و برخلاف آتلانتیس نو اثر بیکن، نه در زمان آینده، بلکه در مکانی دور از محل زندگی نویسنده‌گان قرار دارد. سرزمین یوتوبیا مور در یکی از جزیره‌های اقیانوس اطلس قرار دارد و شهر آفتات کامپانلا در خاک سیلان. در نظرگاه این نویسنده‌گان، مدینه فاضله را می‌توان در هر زمان و در هر مکانی بربا ساخت، به شرط آنکه آدمیان از روی اقتاع، نیرنگ و یا حتی زور<sup>۱۰</sup>، به ساختمان سیاسی منطبق با این مدینه، رسیده باشند.

این روش که اوضاع تاریخی را نادیده می‌گیرد، یوتوبیاپردازان را به هابز پیوند می‌دهد. یوتوبیاپردازان می‌پندارند که بدون در نظر گرفتن اوضاع زمانه می‌توانند جامعه جدیدی را بر پایه صرف تصمیم‌های آزاد و عقلانی آدمیان بر پا کنند، همان‌گونه که نظریه قرارداد اجتماعی، جامعه را براساس تأثیر اراده آزاد شهروندان بربا می‌سازد. مور تشریح می‌کند که کافیست تدبیر درست به حکومت‌ها پیشنهاد شود – زیرا «بهتر» دشمن «خوب» است – و همه امور ممکن نیست خوب گردد مگر هنگامی که خود آدمیان خوب شده باشند. سپس – البته محظوظانه – می‌افزاید که برای این کار هنوز باید «چند» سالی صبر کرد.<sup>۱۱</sup> شاید هم ملاحظات پندرآلودهای از این دست خود وی را به پذیرش مقام وزیر اعظمی هنری هشتم برانگیخته‌اند.

یوتوبیا بر فراز زمان می‌جهد. یوتوبیا بر مبنای تمایلاتی که با وضعیت معینی از جامعه مشروط شده‌اند – تمایلاتی که در هر دگرگونی واقعیت، آنها هم دگرگون می‌شوند – بر آن است

تا وسایلی را که در دل این واقعیت، حاضر و آماده می‌باید، برای برپایی مدینه‌ای فاضله به کار برد؛ کامران آباد یک ذهن که از نظر تاریخی، مشروط است. یوتوبیا در نظر نمی‌گیرد که درجه تحول تاریخی که طرح «سرزمین هیچ جای» او مقرر می‌دارد، شرایط دگرگونی، حیات و محوا و را در بر دارد و اینکه برای تحقیق امری، باید به شناخت دقیقی از این شرایط دست یافت و حتی به آنها «چسبید». یوتوبیا خواستار آن بوده که رنج را از جامعه موجود بزداید و چیزی جز خوبی‌های آن را حفظ نکند، اما از یاد می‌برد که عناصر خوب و بد جز جنبه‌های مختلف اوضاع واحدی نیستند، چرا که آنها نیز بر همان اوضاع پی‌افکنده شده‌اند. یوتوبیا دگرگونی وضعیت موجود را همانند تحول دشوار و پر از قربانی پایه‌های خود جامعه نمی‌داند و این دگرگونی را به ذهن افراد منتقل می‌کند.

اما آموزه یوتوبیایی در اینجا با مشکلی منطقی رو به رو می‌شود: از یک سو تأکید می‌ورزد که مالکیت مادی، بنیاد ساخت روانی واقعی آدمیان است، و از سوی دیگر، بر عکس، معتقد است که همین عنصر روانی باید مالکیت را الفا کند. این فقادان منطق به بیان عامتر در این امر نهفته است که به اندیشه‌های انسانی – که وانگهی ممکن نیست از تأثیرپذیری از نهادهای بد موجود در امان بمانند – نه فقط دگرگونی شکیباً آمیز واقعیت عینی را با کار (که به جای خود نکته‌ای درست است) بلکه توصیف تصویر آرمانی مدینه‌ای فاضله را با کوچک‌ترین جزئیاتش، نسبت می‌دهد. ما در اینجا همان اندیشه پرمدعای عقل جهانگیر مطلقی را باز می‌باییم که پیش از این در نظریه فیلسوفان بورژوا دیده‌ایم؛ اما این اندیشه در نظرگاه این فیلسوفان، برخلاف یوتوبیا پردازان، وظیفه دگرگونی سیمای جامعه موجود و جاودانه قلمداد کردن مقوله‌های آن را بر عهده داشته است.

مور و کامپانلا معتقدند که اگر کار، سازماندهی عاقلانه داشته باشد، اگر تولید نه با هدف سودرانی به فرد جدا از جمع، بلکه به طور مستقیم برای تأمین نیازهای جامعه انجام پذیرد، دارایی‌های لازم برای جامعه به وفور یافت می‌شود. کار برای همه اجباری است، جز برای جنایتکاران: مور، روزانه شش ساعت کار را کافی می‌داند و کامپانلا فقط چهار ساعت را. ناکجا آباد مور بیشتر بیانگر خصلت اجتماع عام شهر و ندان آزاد است و گزینش کارمندان را می‌پذیرد. شهر خورشید کامپانلا به الگوی فرقه‌های رهبانی قرون وسطایی نزدیک‌تر است. اگر ساختمان درونی یوتوبیا از شهر آفتاب انسانی‌تر، آزادی‌خواه‌تر و روشن‌بین‌تر و انگلیسی‌تر است،

کامپانلا در مقابل، امکاناتی را که پیشرفت‌های علم در زمینه چیرگی بر طبیعت عرضه داشته‌اند، با بی‌پرواایی بیشتری پذیرا گشته است. کامپانلا در آینده شهر خود، مجموعه گستردگی از دستگاه‌های جدید را پیش‌بینی می‌کند. البته در این عرصه، یکن بر وی پیش‌دستی کرده است. کامپانلا نیز نه فقط مقاعد شده که تأثیرات طبیعت بروون - بشری را می‌توان معین کرد و به خدمت گرفت، بلکه یقین یافته که «به‌نژادی»<sup>۱۲</sup> علمی، مهار و تنظیم افزایش جمعیت را ممکن می‌سازد.

یوتوپیا پردازان بر سر دولت‌های آرمانی درنگ ورزیده‌اند و گرایش‌های واقعی تکامل را به درستی درک نکرده‌اند. این امر نمی‌توانست در سرشت نظام‌های فکری آنان بازتابیده نشود. عوامل اقتصادی لازم برای هدایت عقلانی امور اجتماعی، بر مبنای مالکیت اشتراکی، در زمانه آنان به هیچ‌روز فراموش نبود. بر عکس، تحقق آفریده‌های تخیل آنان در حکم سدی مصنوعی در برابر تکاملی بود که به گسترش ابتکار آفرینشگر فرد در رقابت آزاد، وابستگی داشت. در دوره‌ای که شخصیت یک ناخدا نه فقط برای کامیابی یک سفر دریایی تعیین‌کننده است، بلکه «ناخدا» درست‌ترین اصطلاح برای نامیدن رؤسای دیگر شاخه‌های صنعت ثروتمند آیینه است، در دوره‌ای که بر اثر عقلانی ساختن<sup>۱۳</sup> هنوز محدود تولید بشری، تفاوت عظیمی میان آگاهی مدیران اقتصادی و آگاهی مجریان وجود دارد، ضروری است که تفاوت عظیمی نیز میان اوضاع مادی زندگی مدیران و مجریان وجود داشته باشد. در این حال، مالکیت جمعی و مناسبات زندگی مبتنی بر برابری - آنچنان که یوتوپیا پردازان خواستارند - به معنای مرگ تمدن خواهد بود. به همین سبب ماکیاولی و هابز، در مقایسه با مور و کامپانلا، ترقی خواه جلوه می‌کنند. حق با ماکیاولی است که در شهریار در باب یوتوپیا پردازان می‌گوید: «مرا سر آن است که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم و بر آنم که به جای خیالپردازی‌های پیهوده می‌باید به واقعیت روی کرد. بسیاری کسان در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی خیالپردازی کرده‌اند که هرگز در کار نبوده‌اند. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پایستان راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد».<sup>۱۴</sup>

یوتوپیا در حقیقت دو چهره دارد: انتقاد از آنچه هست و تصویر آنچه باید باشد. معنای اساسی آن در عنصر نخستین است. از امیال آدمی می‌توان موقعيت واقعی او را استنتاج کرد؛ آنچه از خلال شیوه یوتوپیا درخشنان مورخ می‌نماید، وضعیت توده‌های مردم در انگلستان

و تمایلات آنان است که وزیر اعظم شریف ترسیم کرده است. او این تمایلات را واکنشی در برابر وضعیتی تاریخی نمی داند که خود همراه با توده ها در چارچوب آن با درد و رنج زندگی می کند، بلکه محتوای این تمایلات را ساده‌انگارانه به ماورایی مکانی یا زمانی فرا می افکند. یوتوبیای رنسانس، دنبیوی کردن<sup>۱۵</sup> آسمان قرون وسطاست. مسلم است که ساختن عقلانی یک دیار خاکی دورافتاده، که می توان زنده بود و در آن پای گذاشت، در مقایسه با دوره هایی که فقط مرگ می توانست تنگستان را به عالم یوتوبیا بکشاند، چرخشی اساسی را نشان می دهد. اما همان گونه که مؤمنان قرون وسطی، بازتاب نیازهای خاص خود را در آسمان تشخیص نمی دادند، یوتوبیا پردازان نیز واکنش در برابر نکبت وضع موجود خویش را در این جزیره های دورافتاده نمی دیدند.

یوتوبیا پردازان با جدا شدن از فیلسوفانی که وضع موجود یا آنچه را که تازه در حال پیدايش بود ستایش می کردند، دریافتند که نظم بورژوازی، هرچند فرد را از قید سرفداری آزاد کرده، حتی اگر واپسین پامدهایش نیز در نظر گرفته شود، فقر واقعی را نابود نکرده و نمی تواند نابود کند. این گفتة هایز و اسپینوزا که دولت جدید، نمایشگر نفع همگانی است، تا جایی درست است که برآورده ساختن خواسته های برخی از قشرهای ثروتمند جامعه و پیشرفت سریع اقدام های آنان، در پیشرفت جامعه در مجموع، نقش داشته است. این فیلسوفان به تعبیری، عملی ترین پزشکان بودند. آنان داروی ضروری فوری را تجویز می کردند، حتی اگر این دارو آسیب هایی برای برخی از نقاط در بر داشت. اما برخلاف آنان، یوتوبیا پردازان علت بیماری های اجتماعی را در اقتصاد یافتند، یعنی پیش از هر چیز در وجود مالکیت خصوصی؛ آنان معالجه قطعی را نه به تغییر قوانین، بلکه به دگرگونی مناسبات مالکیت وابسته ساختند.

مقایسه جامعه با بدن بیمار یا تندرست در حقیقت مخاطره آمیز است و آدمی را از دیدن دقیق وضعیت واقعی امور بازمی دارد، زیرا سعادت و حیات توده های گسترده به هیچ وجه پیوندی «اندام وار» با رفاه «کل» ندارد. پیوند اندام وار میان فرد و جامعه، به گونه ای که بدی و خوبی جامعه با وضعیت سلامتی عضو منفرد، همانند باشد، ممکن بود در دوران آغازین قرون وسطی در برخی از مناطق دورافتاده اروپا (همانند برخی از قبیله های بدی با اقتصاد جمعی) وجود داشته باشد اما این امر برای دوران جدید، معتبر نیست. در زبان هگل، چنین وضعیتی، بیرون بودگی<sup>۱۶</sup> عناصر نسبت به همدیگر و گسیختگی کل، خوانده می شود. مقایسه جامعه با بدن بیمار، که باید

او را درمان کرد حتی اگر به بهای آسیب رساندن به بعضی از نقاط باشد، این واقعیت جزیی را به سادگی نادیده می‌گیرد که این نقاط منفرد، انسان‌های واقعی و زنده‌ای هستند که سرنوشت خاص خود را دارند و یک بار هم بیشتر زندگی نمی‌کنند. اما یوتوپیا پردازان این واقعیت جزیی و تحقیرآمیز را مشخصاً به چشم انسان‌های می‌دیدند که رنج می‌برند و جامعه آنان را به حیاتی نالنسانی مجبور کرده است. آثار آنان در بردارنده این یقین بود که تنها واژگونی بنیادهای [نظام اجتماعی حاکم] – و نه اصلاحات صرفاً حقوقی – می‌تواند وحدت را به جای حیات از هم گسیخته و نالنسانی، و عدالت را به جای بیدادگری بیافریند.

باید به شایستگی افراد، آنچنان که درخور است، ارج گذاشت و ناشایستگان دیگر نباید یگانه کسانی باشند که از همه موهاب بهره‌مند می‌شوند؛ این نکته‌ای است که به هنگام خواندن هر یک از یوتوپیاها به چشم می‌خورد. هنگامی که قوانین اقتصادی می‌توانند آزادانه عمل کنند – همانند عمل آزادانه این قوانین در دل واقعیت موجود – توزیع بدینخنی و خوشبختی را نه ارج یا مقام افراد، بلکه تصادف محض باید بر پایه تفاوت‌های تصادفی ثروت انجام دهد. یوتوپیا این یقین را در بر دارد که جامعه نمی‌تواند هدفی را که حقوق طبیعی بورزوایی برای وی مقرر داشته (تأمین منافع همگان) انجام دهد مگر آنکه شالوده اقتصادی مبتنی بر ساز و کار کور رقابت میان اراده‌های فردی بسیار را کنار بگذارد و فرایند حیات خویش را در جهت نفع همگان برنامه‌ریزی کند. این نظریه که نه فقط رونق مادی، بلکه پیشرفت اخلاق و علوم رانیز به مناسبات انسان‌ها در اقتصاد پیوند می‌دهد، آرزوی‌های یوتوپیا پردازان جدیدرا به جمهوری افلاطون متصل می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که این آرزوها دست‌کم همانقدر به واقعیت نزدیک‌کند که ستایش‌های وضع موجود.

هر اندازه که منافع افرادی که باید رنج‌های نظم اجتماعی حاکم را تحمل کنند، در جامعه استوارتر می‌شود، آموزه یوتوپیا بی مالکیت نیز به شناخت مؤثرتری تبدیل می‌گردد. البته پرش از روی زمان حال و نادیده گرفتن امکاناتی که واقعیت عرضه داشته – به بهانه تکاملی مطلق – نادرست بوده است. اما نیندیشیدن به نظمی بهتر و نشناختن اوضاع موجود نیز به همان اندازه نادرست است. در سنجه خرد ناب، در باره یوتوپیای افلاطون چنین آمده است: «بهتر آن است که این اندیشه را از رفای داد و... برای اعتبار بخشیدن به آن کوشش کرد تا آن را به این بهانه بی‌نهایت حقیر و زیتابار که تحقق ناپذیر است، بیهوده پنداشت و رد کرد.»<sup>۱۷</sup> کانت همان اشتباه

یوتوبیاپردازان را در مورد خود اوضاع تحقیق [یوتوبیاها] مرتکب می‌شود؛ اگر آدمیان به تحقق نظم اجتماعی کمال مطلوب نمی‌رسند، در وله نخست از آن روست که «قوه قانونگذاری به اندیشه‌های درست اعتمای ندارد» و در نظرگاه او، مسأله اساسی، ارائه این اندیشه‌های درست به «قانونگذاران» است. کانت نیز به پندار جامعه‌ای هماهنگ دل خوش می‌دارد که کافیست تمامی افرادش، آنچه را که باید انجام دهند، به روشنی دریابند و مشتاقانه آرزو کنند تا در هر لحظه‌ای تحقق پذیر باشد. اما حاملان طبیعی شناخت ریشه‌های شر، که یوتوبیا بازتاب آن است، و نیز حاملان طبیعی هدف رهایی آفرین، نه قانونگذاران زمان حال، بلکه گروه‌هایی هستند که براساس وضعیتشان در فرایند زندگی اجتماعی، فقر مادی را با پوست و گوشت خود احساس می‌کنند.

برخلاف یوتوبیاپردازانی که نظم موجود را رد می‌کردن، طرفداران حقوق طبیعی اعلام می‌داشتند که دولت جدید بورژوازی ذاتاً ضامن سعادت همگانی و بهترین تضمین برای زندگی شهر وندان خود است و در آن زمان، نماینده مستقیم پیشرفت و عدالت به شمار می‌رود. از آنجا که از آن پس از این حکم به شدت دفاع می‌شد، بی‌آنکه مقایسه میان دولت واقعی و هدف اعلام شده را ادامه دهند، این حکم به ایدئولوژی صرف تبدیل شد. اما در برابر توجیه گری ایدئولوژیکی نظمی که در اساس با نفی فیدوبندهای فتووالی، یعنی با رقابت آزاد، مشخص می‌شد، یوتوبیا در آغاز فقط و فقط نشاندهنده تمایلات ناتوان، و رؤیاپردازی صرف بود. اما بدیهی است که دقیقاً به مقایسه که تکامل جامعه، عوامل دگرگونی شالوده اجتماعی را پروراند و نیروهای قادر به تحقق این دگرگونی را افزایش دهد، این تمایلات می‌توانند بیش از پیش توانند شوند. همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، فرض برقراری اقتصاد اشتراکی در قرن شانزدهم و هفدهم متفق بود و رقابت نیز شرط لازم برای پیشرفت بیشتر جامعه بود.<sup>۱۸</sup> یوتوبیاپردازان هرچند از این واقعیت غافل بودند، از ترسیم هدف نهایی خودداری نورزیدند، به نحوی که هر اقدام سیاسی را می‌توان با آن سنجید.

امکان ناپذیری تحقق فوری این هدف و سودمندی نسبی خاص سازماندهی مالکیتی که یوتوبیاپردازان با آن مبارزه می‌کردند، توجیهی بر تضادهای حاکم بر این جامعه نیست. فردی که در نظم اجتماعی جدید رنج می‌برد فقط می‌تواند به عالم تخلیل، به ذهنیت محض پناه برد. دقیقاً به همین سبب است که در این دوره‌ها دین در میان قشرهای فروضت بسیار پرتوان است. این افراد قربانیانی هستند که «روح جهانی»<sup>۱۹</sup> آنان را قربانی هدف والای خود می‌کند، زیرا

رنج‌هایشان به دوره‌ای از تحول تاریخی وابسته است که برای پیشرفت، ضرورت دارد. این افراد – اگر بخواهیم آن مقایسه اندام‌وار را که ابهاش در این جا بسیار نهایان است، باز به کار بریم – خونی هستند که باید برای درمان ریخته شود و این درمان، همانی است که سیه‌روزی خاص آنان همین که به شکل یوتوپیا درمی‌آید، خواستار آن است. وضعیتی اجتماعی که در آن نیروهای هر فرد امکان گسترش و شکوفایی آزاد داشته باشد «هزینه‌های متفرقه» تاریخی با ابعاد جهانی را سبب می‌شود.

خلاصت پرسش انگیز<sup>۲۰</sup> هر ایدآلیسمی، حتی ایدآلیسم هگل در این جا آشکار می‌شود. اندیشه ایدآلیستی او اعلام می‌دارد که هر واقعیتی با روح مطلق یگانه است، «طبیعت و تاریخ جز ابزارهای تجلی روح و آفریده‌های شوکت او نیستند»<sup>۲۱</sup>، «ما شاهد آن هستیم که وی [روح] تلاش می‌ورزد، بسط می‌یابد و از انبوهی از جنبه‌ها و انبوهی از جهت‌ها، در مجموعه‌ای پایان‌ناپذیر بهره‌مند می‌شود... در این بهره‌مندی از فعالیت خاص خویش، او جز با خود سروکار ندارد». <sup>۲۲</sup> این اندیشه، موضوعی نه فقط پرسش‌انگیز، بلکه هولناک را در بر دارد: مرگ واقعی و بی‌همتای افراد با داشتن چنین جایگاهی در نظام هگل، همانند پنداری ناب نمودار می‌گردد یا دست‌کم در نظر ذات روحانی که پایدار می‌ماند – روح مطلق یا آگاهی بین<sup>۲۳</sup> – توجیه می‌شود. اما از جهت نظری نمی‌توان هیچ «معنایی» به مرگ داد؛ بلکه مرگ آن چیزی است که ناتوانی هر متافیزیکی «معنادهنده» و هر خداشناسی استدلالی<sup>۲۴</sup> را نشان می‌دهد. بی‌گمان، رهایی از رنج‌های واقعی که یوتوپیا بازتاب آنهاست، بدون پیمودن فرایندی که دقیقاً آنها را تعیین می‌کند، ناالدیشیدنی است. اما هیچ چیزی بیش از آن فرزانگی که به اثبات این ضرورت دلخوش می‌دارد، با وظيفة فلسفه واقعی در تضاد نیست. این واقعیت دارد که تاریخ جامعه بهتری را مبنای جامعه‌ای نابهر تحقق بخشیده باشد و بتواند در سیر حرکت خود، جامعه باز هم بهتری را ایجاد کند، اما این نیز واقعیت دارد که سیر تاریخ، رنج‌ها و سیه‌روزی افراد را نادیده می‌گیرد. در میان این دو واقعیت، مجموعه‌گسترده‌ای از مناسبات روشنگرانه وجود دارد، اما هیچ مفهوم توجیه‌گرانه‌ای یافت نمی‌شود.

این ملاحظات فلسفی ما را از داوری تحقیرآمیز اقدام‌هایی که آدمیان می‌خواهند با آنها به شیوه‌ای بی‌واسطه یوتوپیا را تحقق بخشدند و عدالت مطلق را بر روی زمین بربا سازند، بازمی‌دارد. در زمانه نامن مور، مردی که حتی مورد نفرت وزیر اعظم انگلیسی بود، بر آن شد تا

در آلمان با ابزارهایی یکسره نامناسب به چنین اقدامی دست بزنده، اقدامی که از همان آغاز ناکام بود و او با شکست رویه رواند. این مرد توماس مونتزر<sup>۵</sup> نام داشت. او نمی‌خواست در انتظار بماند تا اتحاد عالم مسیحیت پس از سلسله بی‌پایانی از رنج‌ها تحقق یابد. او اعلام داشت که خود مسیح هم در برابر بیداد حاکم بر زمین شکیباًی خوش را از دست می‌داد. مونتزر علیه بزداشت‌شنان به خود سخنان مسیح متوصل شد.

توماس مونتزر شکیباًی خاص ایدآلیسم را از دست داد. نظریه پردازان و کنشگران عرصه سیاست دریافت‌کردند و می‌دانند که کوچکترین اصلاحات مؤثر، نیازمند عوامل پیچیده‌ای است که تحقق آنها دیرزمانی به درازا می‌کشد؛ اما این امر هیچ‌گاه نمی‌تواند تسلیم طلبی فرزانه نظاره‌گر را توجیه کند. آن کس که شکیباًی در برابر رنج و مرگ را موعظه می‌کند (از آن‌جاکه رنج و مرگ را نهاده‌ای بشری تعیین می‌کنند) باید از یاد ببرد که شکیباًی همگانی که رویارویی حرکت تاریخی می‌ایستد، دلیل اساسی بر ضرورت انتظار کشیدن است. در هر حال برای فلسفه تاریخ، تبیین سیر تاریخ، تبیینی که تا حد زیادی هنوز باید انجام پذیرد، موضوعی است غیر از توجیه ناممکن این سیر.

نیچه به هنگامی که در مقاله «پرامون سودمندی و زیان بررسی‌های تاریخی»، بدگمانی کلی علیه علم تاریخ را رواج می‌دهد به داوری بیش از حد قاطع و در نتیجه نامؤثری دست می‌زند. اما هنگامی که تاریخ علیه یوتوبیا به کار بردۀ می‌شود، آن‌گاه بجاست که برخی از سخنان نیچه را یادآوری کنیم. او به هنگام سخن گفتن از ستایش به اصطلاح «نیروی تاریخ» می‌نویسد که این نیرو «پیوسته در عمل به ستایش احتمانه نتیجه تبدیل می‌شود و به پرستش رخدادها می‌انجامد. در مورد این ستایش پرستش‌آمیز، این اصطلاح بسیار استوره‌ای و نیز بسیار آلمانی را به کار می‌برند: «در نظر گرفتن رخدادها». اما کسی که تسلیم شدن خفت‌آمیز و سر فرود آوردن در برابر «نیروی تاریخ» را فراگرفته، چنین فردی در برابر هر نوع قدرتی، خواه حکومت، یا افکار عمومی یا اکثریت عددی، حرکتی تأیید‌آمیز و بی‌اراده خواهد کرد. او اعضای خود را در محدوده‌ای که یک «قدرت» برای حرکت او تعیین می‌کند، تکان خواهد داد. اگر هر نتیجه‌ای ضرورتی عقلانی را در بر دارد، اگر هر رویدادی، پیروزی منطق یا «ایده» است – پس بی‌درنگ زانو بزندید، در این حالت تمامی نزدیکان «ستایخ» را طی کنید!... و راستی را که این شیوه تاریخ‌نگری، چه مکتب آداب‌دانی غریبی است! ملاحظه همه چیز از دیدگاهی عینی، بر نیاشفتن

از هیچ چیز، عشق نورزیدن به هیچ چیز و درک همه چیز همانا چقدر آرامش بخش و راحت‌آفرین است!... بنابراین باید بگوییم که تاریخ پیوسته می‌آموزد: «روزی بود و روزگاری» اما اخلاق، بر عکس می‌آموزد: «شما نبلید» یا «شما نمی‌بایستی». بدین ترتیب تاریخ به چکیده اخلاق سیزی حقیقی تبدیل می‌شود.<sup>۶</sup> نیجه که تحول فلسفیش او را البته نه به ستایش تاریخ بشری، بلکه به ستایش تاریخ طبیعی، زیست‌شناسی، کشاورزی و در حقیقت گرفتار «ستایش احمقانه» نتیجه، نیروی زندگی ناب شد، در اینجا اندیشه‌ای عقل باور را بیان کرده است. روش ساختن کامل و شناخت جامع ضرورت رویدادی تاریخی ممکن است برای ما که به عمل دست می‌زنیم، وسیله آوردن عقل در تاریخ بشود. اما تاریخ، به طور «در خود» عقل ندارد، نه نوعی «ذات» است و نه «روحی» که در برابر آن باید سر فرود آوریم، و نه نوعی «قدرت»، بلکه شرح مختص‌مفهومی رویدادهایی است که حاصل فرایند زندگی اجتماعی آدمیانند. هیچ کس را «تاریخ» به زندگی فرانخوانده و یا نکشته است. تاریخ هیچ وظیفه‌ای را مطرح نمی‌سازد و هیچ وظیفه‌ای را هم انجام نمی‌دهد. تنها آدمیان واقعی هستند که عمل می‌کنند، مانع‌ها را پشت سر می‌گذارند و می‌توانند شری فردی یا همگانی را بکاهند که آفریده خود آنان یا نیروهای طبیعت است. خود فرمان ساختن همه‌خدایی<sup>۷</sup> تاریخ در یک هستی گوهری وحدت جو، متأفیزیک جزم آورده‌ای بیش نیست.

## ۲. ویکو و اسطوره‌شناسی

علم در برخورد با هر رویدادی، تا آنجاکه این رویداد، عمل انسانی آگاهانه نباشد، تنها به علت آن می‌پردازد و هیچ‌گاه به هدفش توجهی ندارد. اما هنگامی که رنج و مرگ افراد مطرح است، ریشه‌های روانی «چراei؟» و مسئله هدف چنان ژرف است که هرگز نمی‌توان آن را به سکوت برگزار کرد. هنگامی که کوشش‌های آدمی در راه ساختن آینده‌ای سعادتمند برای همگان شکست می‌خورد، هنگامی که یوتوبیا، که در آن عنصر تصادف محوج گشته، نمی‌تواند تحقق یابد، باید نوعی فلسفه تاریخ زاده گردد که در پس آشتفتگی واقعاً موجود مرگ و زندگی، بازشناسی مقصودی نهفته و خیرخواهانه را باور دارد که در بطن آن، واقعیت زندگی فرد که به ظاهر

درک ناپذیر و بی معنا می نماید، جایگاه و ارزشی کاملاً تعیین شده دارد و در عین حال همین واقعیت از رهگذر اندیشیدن در باره خویشتن، به نوعی دانش دست می باید. اگر پذیریم که ایجاد چنین معنای نهفته‌ای، ذات هر فلسفه تاریخ راستین است، آن‌گاه جان باتیستا ویکوی ایتالیایی، نخستین فیلسوف تاریخ حقیقی دوران مدرن خواهد بود. هدف کار اساسی او در واقع نشان دادن آن است که مشیت الهی<sup>۲۸</sup> بر تاریخ بشری حاکم است و هدف‌های خود را از خلال کردارهای آدمیان به انجام می رساند، بی‌آنکه آنان از این امر آگاهی کامل داشته باشند، و بی‌آنکه داشتن این آگاهی برای آنان ضروری باشد. در حقیقت، اهمیت ویکو نه در خود این ایجاد [فلسفه تاریخ] بلکه در پژوهش‌های تجربی است که در این راه انجام داده است.

ویکو در ۱۶۶۸ در ناپل به دنیا آمد و در ۱۷۴۴ درگذشت. این فرد کاتولیک پارسا و خرد بورژوا که نخست معلم سرخانه و سپس استاد تنگdest علم بلاغت ذر دانشگاه ناپل بود، در واقع نه فقط یکی از بزرگترین فیلسوفان تاریخ، بلکه جامعه‌شناس و روانشناس برجسته‌ای نیز بود. او به علاوه در واژه‌شناسی نوآوری کرد و فلسفه هنر را بی افکند. توانایی تشخیص مناسبات فرهنگی در وجود وی آنچنان گسترده بود که به عبارتی نه در زمانه خود همتا داشت و نه در سده‌های پسین. مثال ویکو به خوبی نشانده باروری فراگیر کار در باب تاریخ است که به گزارش رخدادهای سطحی محدود نمی شود، بلکه کشف مناسبات و قانون‌ها را نشانه می‌گیرد. ویکو خود نیز در مجادله با فلسفه دکارتی به درک همین نکته رسید. دکارت در ۱۶۵۰ درگذشته بود. فلسفه او از بسیاری جنبه‌های رهگشای آینده بود: نه فقط از جنبه نظری راه را برای برسی بی‌پیشداوری طبیعت هموار ساخت، بلکه با پی‌افکنند نظریه انتقادی شناخت، آغازگاه گرایش‌های ترقیخواه را در فلسفه بنیاد نهاد. نیروهای پرتوان عقلانی که به شکوفایی و قوام علوم دقیق منجر شدند، به این اندیشه گرفانسوی – که بنیادگذار هندسه تحلیلی نیز بود – وابسته‌اند و از روش و واژگان او استفاده می‌کنند. اما این نیروها در این بهره‌جویی تنها نیستند: آین کاتولیک نیز که سروسامان نازه‌ای به خود می‌گرفت ابزارهای شناخت دکارتی را برای انطباق دیانت با پیشرفت‌های تکامل فرهنگی به کار می‌برد. در دوره ویکو، آین دکارت، شیوه رایج بزرگ فلسفی بود و نمی‌شد با آن دست و پنجه نرم نکرد.

جامعه جدید هم خود را به مقیاس گسترده‌ای به پرورش علوم دقیق بر مبنای ریاضیات اختصاص داده بود و فلسفه دکارت پیامد فلسفی همین امر است. نیازهایی که زاده تکامل

مناسبات اقتصادی بودند و ضرورت چیرگی فن آوارانه بر طبیعت بی‌جان، به در نظر گرفتن ریاضیات در مقام یگانه صورت مطلقاً مطمئن دانش انجامید. «می‌اندیشم، پس هستم»<sup>۲۹</sup> دکارت و ملاحظات ژرف تأملات او در مجموعه آثار وی، وظيفة بنیادگذاری ریاضیات در مقام یگانه دانش مطمئن را بر عهده داشتند. دکارت با طرح «می‌اندیشم» به معیارهای بداهت<sup>۳۰</sup> و روشنی دست می‌یابد؛ سپس آنها را در اساس فقط در ریاضیات صادق می‌یابد، اما پیش از کشف این معیارها در «می‌اندیشم» آنها را به احتمال از ریاضیات استنتاج کرده بوده است. مجادله‌گری با دکارت یعنی بررسی آنکه آیا ریاضیات تنها شناخت راستین، و در نتیجه، اندیشه ریاضی، تجلی حقیقی ذات انسان است.

اثر اصلی و یکو، علم جدید، اصول یک علم جدید مریبوط به سرشت مشترک ملت‌ها<sup>۳۱</sup> که چاپ نخست آن در ۱۷۲۵ منتشر شد، در سرلوحة خود تصویری استعاری دارد و در آن از جمله کرمه زمینی دیده می‌شود که به محرابی متکی است. این کره، که زمی بالدار روی آن ایستاده، در لبه محراب قرار گرفته و فقط به یک طرف آن اتکا دارد. مفهوم این تصویر آن است که واقعیت تاکنون فقط از یک جنبه، «از جهت نظم طبیعی»، در نظر گرفته شده است.<sup>۳۲</sup> فیلسوفان هنوز واقعیت را «از جنبه‌ای که با این همه، خاص آدمیان است که آمیزگاری (اجتماعی بودن)<sup>۳۳</sup> از ویژگی‌های اساسی سرشت آنان است»<sup>۳۴</sup> در نظر نگرفته‌اند. دکارت از شناخت ریاضی همانند یگانه شناخت مطمئن و حقیقی به دفاع برخاسته و به اندرز زیر بسته کرده است: ما جز آنچه را خود ساخته‌ایم، حقیقتاً نمی‌شناسیم – اصل فلسفی مشترک دورانی طولانی که از بیکن، هابز و دکارت تا کانت و فیشته را در بر می‌گیرد و از لاپینیتز گذر می‌کند. این «ما» را شایسته آن است که بر طبق الگوی منطق سنتی به تفکر انتزاعی فاهمه<sup>۳۵</sup>، به مجموعه دستگاه اندیشه منفرد، معنا کرد. و یکو این اصل را تکرار می‌کند: نمی‌توانیم جز آنچه را خود آفریده‌ایم بشناسیم؛ و یکو حتی این اصل را چراغ راهنمای فلسفه خود می‌سازد، اما شکلی بدیع به آن می‌دهد. آنچه آدمیان، خود آفریده‌اند و در نتیجه باید برترین موضوع شناخت باشد، یعنی آفریده‌هایی که ذات سرشت بشری و «روح»، مشخص ترین بیان آن است، نه ساخته‌های خیالی فهم ریاضی، بلکه واقعیت تاریخ‌بند. و یکو در باره اقدام خویش اعلام می‌دارد: «این دانش بنابراین دقیقاً همانند هندسه عمل می‌کند که دنیای مقادیر را خود می‌آفریند، بدینسان که این دنیا را بر مبنای عناصر خاص آن می‌سازد و می‌سنجد؛ اما این دانش به ویژه از آن‌رو واقعیت بیشتری دارد که قوانین مربوط به

امور انسانی از نقطه‌ها، خط‌ها، حجم‌ها و شکل‌ها واقعی ترند.<sup>۳۶</sup>

ماکیاولی در تاریخ جز در پی هتر اتخاذ تدبیرهای سیاسی بی‌واسطه بر نیامده است. هابز در بنای قرارداد اجتماعی خویش، از چشم دوختن بر رخدادهای واقعی باز نایستاده است. ماکیاولی و هابز علوم سیار دقیق (نه فقط ریاضیات و علوم طبیعی، بلکه همچنین آموزه انسان) را یکسره جدا و مستقل از تاریخ در نظر می‌گیرند. به استثنای هگل و مکتب او، فلسفه جدید، تاریخ را در وهله نخست همانند تبیین رخدادهایی محسوب می‌دارد که می‌توان از آنها در راه هدفی عملی یا سازنده بهره گرفت، اما هیچ معنا و اهمیتی برای آگاهی‌های نظری قطعی ندارند. می‌باشد بد انتظار سده نوزدهم نشست تا شاهد رذکارساز چنین متافیزیکی بود که مدعی است بدون هیچ گونه پژوهش تاریخی اساسی، شناخت جهان واقعی و شناخت ذات آدمیان را امکان‌پذیر می‌سازد. اما ویکو در رذکارت که مخالف سرسخت وی بود، می‌پذیرد که تفکری که فرد – به فرض مستقل – را مینما قرار داده، نمی‌تواند محدود و سطحی و پیش از هر چیز، به ضرورت، کاذب نباشد. شناختی که انسان‌ها می‌توانند در باره خود به دست آورند، تنها بر پایه بررسی آن فرایند تاریخی بنا می‌شود که آدمیان در درون آن عمل می‌کنند و نه آن گونه که ایدالیسم ذهنی در همه دوران‌ها پنداشته، بر پایه درون‌نگری<sup>۳۷</sup> صرف، اقتصاد، دولت، حقوق، دین، علوم و هنرها – تمامی آفریده‌های ویژه آدمیان در تاریخ [حاصل] شده‌اند. آنها را نمی‌توان دریافت مگر اینکه نه افراد منفرد، بلکه روابط آنان، و بنا به گفته ویکو «صفت آمیزگاری آنان» را در نظر گرفت.

اگر ویکو مشیت الهی را «ملکه امور انسانی»<sup>۳۸</sup> می‌نامد، و اگر همان‌گونه که خود آشکارا می‌گوید «علم او باید نشانی از مشیت الهی در مقام رویداد تاریخی باشد»<sup>۳۹</sup>، آنگاه چنین می‌نماید که مفهوم بنیادین فلسفه او، اعتقاد به معنای الهی و غایت مقدس تاریخ باشد. اما هنگامی که مفهوم مشیت الهی را به طور انضمامی به کار می‌بندد، آشکار می‌گردد که منظور وی در این میان اساساً جز مرجع یا قانونی نیست که آدمیان را به رغم غریزه‌های فردپرستانه، وحشیانه و خودخواهانه آنان به ساختن جامعه و فرهنگ می‌کشاند. مستلة اساسی در تاریخ، پدیده‌هایی سطحی نیست که ویکو انگیزه‌ها و کردارهای آدمیان منفرد را در صفت مقدم آنها بر می‌شمارد؛ بلکه آنچه تحقق می‌باید، پی‌آیندی شکل‌های اجتماعی است که کار تمدن‌ساز آدمیان را امکان‌پذیر می‌سازد و بدون آگاهی افراد و به قولی در قفای آنان انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، پژوهش این قوانین نهفته به کار مایه<sup>۴۰</sup> راستین علم جدید تبدیل می‌گردد. ویکو

خاطرنشان می‌سازد<sup>۴۱</sup> که معانی حقیقی واژه «مشیت الهی» معنایی است که از اسم «الوهیت» و فعل «به کنه چیزی بی بردن»<sup>۴۲</sup> یعنی «بی بردن به نهفته‌ها» گرفته می‌شود. او هدف اثر اصلی خویش را آن مقرر می‌دارد<sup>۴۳</sup> که «تاریخ قوانینی باشد که مشیت الهی، بی هیچ توافق یا مشورت با آدمیان، بر این بزرگ شهر نوع بشر مقرر داشته است». آنچه بعدها هگل «نیرنگ عقل»<sup>۴۴</sup> نامیده، ویکو به الوهیت نسبت می‌دهد: الوهیت است که از خلال کنش آشوبناک آدمیان، در غوغای کارزار بی‌امان افراد، طبقات و اقوام، در میان انبوه درد و سیه‌روزی‌های تقدیر آدمیان، به رغم حقارت، عطش پول، سنگدلی، تعصب – و حتی به وسیله این عوامل – نهادهای شایسته آدمی را تحقق می‌بخشد و به زندگی اجتماعی استوار بر مدار عقل می‌انجامد.

هنگامی که افراد در مسیر تاریخ که باید به روشنایی برسد، در هم شکسته شده‌اند، دیگر برای حل مستلة عدالت برای فرد انسان‌ها، صرف ارجاع به نیکخواهی‌های مشیت الهی – آن‌گونه که در یوتوپیا مطرح شده – بی‌گمان بسته نیست. اما ویکو در ایمان کاتولیکی خود، تضمینی می‌باید: انسان اعم از این که در دورانی تیره یا درخشنان زیسته باشد، خداوند پس از مرگ وی داوری منصفانه‌ای در بارهٔ او خواهد کرد. بنابراین در نظر ویکو، داوری در بارهٔ فرد، در بروزنسوی تاریخ باقی می‌ماند. دین هگل، بر عکس، بر مبنای اعتقاد به یزدان‌شناسی حلولی<sup>۴۵</sup> استوار شده – یعنی بر تحقق عدالت مطلق در تاریخ – و در نظر هگل، داوری جهان<sup>۴۶</sup>، بی‌درنگ با تاریخ جهان<sup>۴۷</sup> همگاه است. موضوع رنج فردی منتفی می‌شود، زیرا ایدآلیسم او هیچ‌گونه واقعیت ذاتی برای فرد قائل نیست. مورد ویکو و هگل نشان می‌دهد که دست‌کم در دورهٔ جدید، اعتقاد صادقانه به دین استعلایی و حیانی<sup>۴۸</sup>، بیشتر از اختشاش وحدت وجودی<sup>۴۹</sup> جهان و خدا، عقل و واقعیت، امکان بررسی عینی این جهان را فراهم می‌آورد. ویکو از آن‌رو می‌تواند سیر تاریخ را به شیوه‌ای نسبتاً عینی بررسی کند و به کشف قوانین درونی حرکت تاریخی و گرایش‌های نهفته و ناپدای آن بپردازد که همچنان باور دارد که کنش‌های افراد در حیطهٔ صلاحیت دادگاهی استعلایی قرار دارند. کار ویکو بی‌گمان از کار هگل – که از بسیاری جهات شبیه کار اوست – بسیار کم عظمت‌تر و کم دامنه‌تر است. اما کار ویکو در عوض، تجربی‌تر است و نکتهٔ پرمعنا آنکه کار وی بسیار کمتر از نظروری‌های ایدآلیست بزرگ که پیش از هر چیز به روشن ساختن امر الهی در این دنیای خاکی نظر داشته، به تفسیرهای کاذب توسل می‌جوید.

معرفی برخی از آموزش‌های ویکو، تصویری از شناخت‌های ثمریخشی را که وی ارائه کرده،

عرضه می‌دارد و نشان می‌دهد که اغلب این آموزش‌ها را علم هنوز تا به امروز به طور کامل بررسی نکرده است. اینکه اندیشه‌گران دوران باستان یونان و روم، یا دیگر فیلسوفان گذشته، به شناختی و اپسین امور ازلی دست یافته باشند و نوع بشر از آن پس هیچ پیشرفته نکرده و بر عکس سیر انحطاط پیموده و دچار پسرفت شده باشد، این عقیده‌ای است که ویکو رد می‌کند و یکی از اندیشه‌هایی را پذیرا می‌گردد که پیش از این بیکن (که بی‌نهایت مورد احترام وی بود) بیان کرده است. ویکو از آنچه که مذهب کاتولیک دارد مجبور است برای رعایت اصول دین، بهشت و آفرینش بیزادانی را در آغاز تاریخ جای دهد. اما روایت کتاب مقدس از توفان نوح به وی امکان می‌دهد تا این عصر زرین را به فراسوی مرزهای دانش احواله دهد و آغازگاه تاریخ به معنای خاص کلمه را در تیرگی و بربریت بداند – نکته‌ای که با حقیقت انطباق دارد. «به خودبینی افواه» (که مبنی است بر اینکه «هر قومی، یونانی یا بربرا دعا کرده که تمامی وسائل آسایش زندگی را خود برای نخستین بار کشف و سنت تاریخ خویش را از آغاز جهان حفظ کرده است»<sup>۵۱</sup>، «باید خودبینی فزانگانی را افزود که خواستار آنند که تمامی محتوای علم آنان به همان قدمت خود جهان باشد»<sup>۵۲</sup> و ویکو «از ریشه برگدن اعتقاد به فزانگی بی‌همتای یونانیان و رومیان باستان را»<sup>۵۳</sup> ارج می‌نهد. «چنین است نظمی که امور انسانی در پی می‌گیرند: نخست جنگل‌ها بود، بعد کلبه‌ها، روستاهای شهرها و در و اپسین وله آکادمی‌ها»<sup>۵۴</sup> نوع بشر کار خویش را در پیش - تاریخی تیره و دهشتناک می‌آغازد.

بنابراین آنچه را باید کشف کرد، همانا قوانینی هستند که پیش روی بشریت را به سوی تمدن، تبعین می‌کنند. ویکو، روش خود را چنین تشریح می‌کند: «برای دستیابی به کشف این سرشیت چیزهای انسانی، علم جدید بر مبنای بررسی دقیق اندیشه‌های انسانی مربوط به آنچه برای زندگی اجتماعی ضروری یا مفید است، عمل می‌کند»<sup>۵۵</sup> بدین ترتیب ویکو، همانند ماکیاولی، اما به شیوه‌ای بسیار آکاها نه تر و پیگیر تر، این اندیشه را عزیمتگاه خویش قرار می‌دهد که آفریده‌های بشر را باید با ضرورت، و به طور دقیقترا با واکنش در برابر ضرورت مادی، تبیین کرده اوضاع زندگی بیرونی و ساختمنان روانی ابتدایی انسان‌های اولیه، عناصری هستند که ارائه تبیینی از تاریخ بشر را امکان‌پذیر می‌سازند. این وضعیت امور واقعی را در دوران‌های اولیه می‌توان از مصالحی بیرون کشید که مشاهدات سنت و پیش از همه، اسطوره‌شناسی در اختیار ما می‌گذارد.

و یکو طرح عظیمی از سپیده‌دمان تمدن ارائه می‌دهد. ترس از عناصر – عناصر انسانوارشده، زیرا انسان‌های اولیه، سرشت خاص خویش را در جهان فرامی‌افکندند – پیدایش نخستین نهادها و نخستین قوانین را باعث می‌شود. رعدوبرق و همه دیگر شکل‌های دگرگونی هوا، انسان‌ها را به یافتن جایگاه‌های امن و امنی دارند و در عین حال ترس از ابوالهول‌های را که قدرت برتری دارند، بر می‌انگیزند. انسان‌های اولیه، تفسیر رخدادهای طبیعی را با فرافکنند سرشت خاص خود در طبیعت و در نتیجه با جان بخشیدن به نیروهای طبیعی آغازیدند: این تفسیر، خاستگاه شعر است که با سپیده‌دمان تمدن همزمان است. نخستین تحریک به تکامل بیشتر فرهنگ هنگامی داده شد که ضرورت مادی، انسان‌های اولیه و به قول و یکو «غول‌ها» (ژئان‌ها) را به تهیه مسکن واداشت. آن‌گاه آنان از «عادت حیوانی خود به سرگردانی در جنگل بزرگ زمین دست برداشتند و بر عکس به زندگی سربسته و یکجانشینی در طی مدت‌های طولانی در غارهایشان خوگرفتند». <sup>۵۶</sup> در پی تحکیم فراینده سلطه اراده بر حرکت‌های بدن «اقدار حقوق طبیعی»، جایگزین اقتدار بر طبیعت بشر شد؛ زیرا افراد در پی تصرف و اقامت در مکان‌هایی که از ترس نخستین رعدوبرق تصادفاً یافته بودند، با اشغال این مکان‌ها، صاحب آنها شدند. اشغال، تعلکی طولانی و خاستگاه اصلی مالکیت در سرتاسر جهان است. این غول‌ها همان مردمانی هستند که اجدادشان ژوپیتر را می‌ستورند. معنای تاریخی این عبارت آن است که انسان‌های محبوس در اعماق زمین و مخفی در غارها، شهریاران «اقوام برتری» شدند که ژوپیتر نخستین خدای آنان است. همین انسانها بنهایی مجلل کهن را ساختند که... کشورها و دولت‌شهرها را تشکیل دادند. <sup>۵۷</sup> زیرا پس از آنکه طبیعت غول‌ها را به یکجانشینی واداشت، آنان در مسکن‌های خود در درون غارها باقی نماندند، کلبه‌سازی را فراگرفتند و چون کشاورزی را آغاز کردند، سرانجام در حاصلخیزترین و در عین حال محافظت شده‌ترین مکان‌ها استقرار یافتدند.

نکته بسیار مهم آنکه و یکو عناصر تمدن را از کنش و واکنش میان موقعیت مادی خارجی و تمایلات غریزی آدمیان استنتاج می‌کند. و یکو اگر چه به مشیت الهی متولسل می‌شود، هر بار که این اوضاع در استقلال کامل از اراده آگاهانه آدمیان نمودار می‌گردد، او تبیین‌هایی دور از هر نوع گمان بی‌پایه ارائه می‌کند که در اساس خود، اغلب با جدیدترین برداشت‌ها همخوانی دارند. عناصر تمدن اساساً به چهار عامل فروکاسته می‌شوند که حاصل کنش و واکنشی است که به آن اشاره شد. و یکو آنها را چهار علت، و به عبارتی چهار عنصر اساسی جهان اجتماعی

می نامد [...]: دین‌ها، ازدواج‌ها، پناهگاه‌ها و نخستین قانون ارضی.<sup>۵۸</sup> در اینجا به عنوان نمونه به بحث پیرامون نظریه اسطوره‌شناسی نزد ویکو بسته خواهیم کرد. در نظرگاه ویکو، خاستگاه اسطوره‌شناسی، واکنش ترس‌آلود در برابر نیروهای برتر طبیعت است. آدمیان ذات خاص خود را در طبیعت فرامی‌افکنند؛ به عبارت دیگر آنان نیروهای طبیعی رویارویی خویش را به طور پیشینی<sup>۵۹</sup>، همانند گوهرهای زنده همنوع خود، فرامی‌افکنند. تنها تفاوت در آن است که این نیروها پرتوان‌تر، نیرومندتر و هولناک‌ترند. برداشت بسیار روشن و بی‌نهایت پروردۀ ویکو، او را به پیشاهمگ لودویگ فویر باخ در تفسیر انسان‌شناختی<sup>۶۰</sup> دین تبدیل می‌کند. ویکو پس از بررسی صفات انسان اولیه می‌نویسد: «سرشت نخستین بنیادگذاران تمدن کافرکیش<sup>۶۱</sup> بایستی چنین بوده باشد: هنگامی که پس از توفان نوح، ساعته برای نخستین بار با غرش هولناکی که بایسته این نخستین لرزش فرودآمده برو هوا بود، درخشیدن گرفت... این غول‌های نیرومند و پرتوان پراکنده در بیشه‌ها و بر فراز کوه‌هاران – جایگاهی که کنام حیوانات وحشی نیز هست – از این غرش هراسان شدند، از این رخداد سترگی که علت آن را نمی‌دانستند در شگفت ماندند، چشمان خویش را به بالا دوختند و آسمان را مشاهده کردند. ما مشاهده کرده‌ایم که در سرشت ذهن آدمی است که معلول‌های ناشناخته را با علت‌هایی توضیح دهد که از طبیعت خود بیرون کشیده است. به همین رو، در سرشت این آدمیان نیرومند بوده است که شور و هیجان‌های شدید خویش را با فریاد زدن و غریبو برکشیدن نشان دهند. آنان آسمان را همانند پیکر زنده عظیمی به تصور درآورند که آن را ژوپیتر نامیدند و او نخستین خدای اقوام برتر شد؛ آنان پنداشتند که این پیکر زنده می‌خواهد با شعلمه‌های برق و غرش رعد چیزی به آنان بگوید.»<sup>۶۲</sup>

ویکو بیان می‌دارد که «در وضعیت بی‌قانونی، مشیت الهی آدمیان وحشی و خشن را به سوی [تبديل شدن به] بشریت کشانید، نزد آدمیان تصویری مبهم از الوهیت را برانگیخت که آنان در حالت نادانی خویش به آفریده‌هایی نسبتش دادند که الوهیت مستقل از آنان بود و بدین ترتیب اقوام را ایجاد کرد. آدمیان که بدین سان از این الوهیت خیالی هراسان گشته بودند، پذیرش نظم معینی را آغاز ییندند.»<sup>۶۳</sup>

ویکو در جای دیگر همین مفهوم را چنین توضیح می‌دهد: «هر آنچه گفته آمد، با نظر مشهور لاکтанسیوس<sup>۶۴</sup> همخوان است؛ او به هنگام بررسی سپیده‌دمان بتپرستی، می‌گوید که انسان‌های

اولیه ساده و خشن، خدایان را از ترس قدرتی خیالی اختراع کردند. بدین سان ترس به تنها بیان نخستین خدایان را آفریده است. نه ترس آدمیان از یکدیگر، بلکه ترس آنان از خود.<sup>۶۵</sup> آدمیان «پرداختن به کنجکاوی را آغازیدند که فرزند جهل و مادر علم است که هنگامی که شگفتی، ذهن انسان را باز کرده است، آن را می‌آفربیند.»<sup>۶۶</sup>

ارزش کار و یکو تنها هنگامی به درستی آشکار می‌گردد که آموزه او را در باب خاستگاه تاریخی اسطوره‌شناسی با نگرشی عقل‌باور<sup>۶۷</sup> مقایسه کرد که در همان دوره یا چند دهه بعد، می‌پنداشد با توصل به حکم ساده‌انگارانه خدوع گری کشیشان کار دین را ساخته است. و یکو اهمیت تمدن‌ساز دین را به طور مشروح بررسی کرده، به عنوان مثال تأکید ورزیده است که دین‌ها، از جمله، وظیفه دارند تا زیان‌های توده‌ها را به خاطر دست کشیدن از تمایلاتی که در زندگی اجتماعی از آنان خواسته می‌شود، جبران کنند. برای و یکو، اسطوره‌شناسی به علاوه نوعی پیش-شکل اولیه و ضروری شناخت است که علم ما از آن ناشی می‌شود و به همان اندازه شکل ذهنیت آدمی در تمدن جدید، به سطح معینی از تکامل جامعه وابسته است. «هنگامی که جنگ‌ها، اقوام را در چنان وحشیگری‌بین غرفه ساخته‌اند که دیگر قوانین بشری را رعایت نمی‌کنند، بیگانه ابزار نیرومند مطیع ساختن آنان، همانا دین است.»<sup>۶۸</sup> و یکو برخلاف عقل‌باوری می‌آموزد که دین‌های کاذب، حاصل تکاملی ضروری‌ند و نه آفریده نیرنگبازی فردی.

و یکو بی‌گمان نخستین‌اندیشه گری است که همتایی میان نخستین اقوام تاریخی و انسان‌های اولیه و همسانی ذهنیت انسان‌های اولیه و کوکان را دریافته است. او همچنین نخستین کسی است که به همخوانی تکامل فردی<sup>۶۹</sup> و تکامل نوعی<sup>۷۰</sup> انسان پی برده است. در این باره او کشفیات مهمی انجام داده است، از جمله اینکه کوکان و انسان‌های اولیه، توانایی «ایجاد مقوله‌های منطقی» را ندارند و در عوض – به بیان او – «انواع یا کلیاتِ تخیلی، نمونه‌ها یا الگوهایی آرمانی دارند که همه چیز را به آنها مربوط می‌کنند.»<sup>۷۱</sup> این آموزه، که برطبق آن نخستین درجه‌های خردمندی<sup>۷۲</sup>، به تعبیری، شیوه برخورد مقوله‌ای<sup>۷۳</sup> را نمی‌شناسند و با اندیشه‌ای پیش-منطقی<sup>۷۴</sup> مشخص می‌شوند، با نتایج پژوهش معاصر و پیش از همه با کارهای لوى -برول<sup>۷۵</sup>، همخوانی کامل دارد.

دیگر دستاورده‌ مهم و یکو در عرصه دیانت اسطوره‌ای<sup>۷۶</sup>، نظریه‌ای است که اساس آن را در این جمله بیان می‌دارد: «نخستین افسانه‌ها می‌باشد در بردارنده حقایق سیاسی باشند و

بدینسان تصویری از تاریخ اقوام بدوى را عرضه می‌دارند.<sup>۷۷</sup> این در حکم تأکید بر این باور است که برداشت‌های اسطوره‌ای، آفریده‌های آزاد ذهن نیستند بلکه در عین تحریف واقعیت اجتماعی، آنرا منعکس می‌سازند. اگر این اندیشه را نه فقط – آنچنان‌که ویکو انجام داده – در مورد فلسفه و هنر، بلکه در مورد تمامی شکل‌های ایدئولوژیکی آگاهی به کار برمی، صورت‌بندی آموزه تاریخی-فلسفی بسیار دامنگستری را دارا خواهیم بود. بازنمودهای ذهنی ویژه یک دوره، از فرایند زندگی اجتماعی و از وضعیت متناظر مناسبات کنش و واکنش متقابل میان آدمیان و طبیعت سرچشمه می‌گیرند. محتوای آنها – خواه آشفته‌ترین تصویر و خواه روشن‌ترین شناخت – واقعیت‌عینی هستی است. یگانه نکته مهم آن است که بتوان در مورد هر دورانی، از وضعیتی که محور آن دوران را تشکیل می‌دهد، آگاهی یافت، زیرا این وضعیت حتی در ناروشن‌ترین پرستش‌ها نیز انعکاس می‌یابد.

تفسیر افسانه کادموس، نمونه‌ای از روش ویکو ارائه می‌دهد. اربابان نخستین دولتشهرها از غول‌هایی که در بهترین و حاصلخیزترین مکان‌ها استقرار یافته‌اند، برمی‌خیزند. آنان خانواده‌هایی ایجاد کرده و «پناهگاه‌هایی» گشوده‌اند که سیه‌روزترین افراد ناگزیرند به دلیل‌های مادی از آنها استفاده کنند. سپس نخستین قانون ارضی مناسبات مالکیت را تثبیت ساخته و چیرگی اربابان را تأیید می‌کند. بدین ترتیب است که بنا به گفته ویکو: «دولتشهرهایی زاده شدند که از دو گروه از آدمیان تشکیل شده بودند: اشرافی که فرمان می‌رانند و توده‌هایی که فرمان می‌برند. موضوع علم سیاست که جز علم فرماندهی و فرمانبری در دولتشهر نیست، از همین جا ناشی می‌شود».<sup>۷۸</sup> غول‌ها در مقام اربابان – اشاره ضمنی به یونانیان و رومیان دوران باستان که به طبع عنوان خدایان را به خود می‌دهند – نزد ویکو، قهرمان خوانده می‌شوند.

کادموس «اژدها را می‌کشد (یعنی جنگل بزرگ زمین را ویران می‌کند)، دندان‌های او را در زمین می‌کارد (یعنی با قطعه چوب‌های محکم و خمیده‌ای زمین را شیار می‌زند)، سنگ بزرگی پرتاب می‌کند (که نشاندهنده خاک سفت‌شده‌ای است که توده‌ها یا بندگان دیگر نمی‌خواهند به نفع اربابانشان کشت کنند)؛ آدمیان، سرتاپا مسلح از شیارهای زمین بیرون می‌آیند (یعنی قهرمانان برای مخالفت با تثبیت نخستین قانون ارضی از زمین‌های خویش سلاح به دست خارج می‌شوند و نه در میان خود، بلکه با افراد یاغی می‌جنگند. شیارها نمایانگر رسته‌هایی هستند که اشراف برای ایجاد دولتشهرها تشکیل داده بودند)؛ سپس کادموس به اژدها، به دراکون تبدیل

می شود که قدرت سناهای اشرافی از وی برمنی خیزد... زیرا به نظر یونانیان دراکون است که قوانین را با خون می نویسد. همه این نکته‌ها، مؤید مطلبی است که ما گفته‌ایم: افسانه کادموس چندین قرن تاریخ شاعرانه را در بر می گیرد و مثال مهمی از آن ناپنگی است که دوره کودکی جهان می کوشیده شرح حال خود را با آن بیان دارد. این یکی از سرچشمه‌های اساسی دشواری‌هایی است که در توضیح اسطوره‌ها پیش روی ما قرار دارد.<sup>۷۹</sup>

و یکو این وابستگی توده‌ها به اشراف و بردگان به اربابان را پیوسته بازمی‌یابد و آن را با مناسبات قرون و سلطایی سرفداری و رعیتی مقایسه می‌کند. فرزندان به محض آزادی از قید خانوادگی، یعنی از قدرت شاهانه پدر، خود می‌توانند پدر بشوند. اما برده در وابستگی زندگی می‌کند و هیچ امید رهایی ندارد. فشاری که بر بندگان وارد می‌آید، نارضایی‌ها و سرانجام انقلاب‌هایی را برمنی انگیزاند. بدین ترتیب، در نظرگاه و یکو، تقابل طبقات، واقعیت تاریخی بنیادی و کلید درک اسطوره‌شناسی یونانی است. رنج‌های خاص تانتال، ایکسیون و سیزیف – اسطوره‌هایی که بیانگر آن همه انگیزه‌های طغیانند – نمادی است از شکل‌های گوناگون سیه‌روزی بردگان.<sup>۸۰</sup>

اما اسطوره‌شناسی یگانه شکل آگاهی نیست که و یکو در مقام بازتاب مناسبات اجتماعی به بررسی آن پرداخته باشد. او فلسفه را نیز با واقعیت تاریخی پیوند می‌دهد. «با مشاهده اینکه شهر و ندان آتن به هنگام وضع قوانین برآئند تا پیرامون اندیشه‌ای یکدست، با سودمندی برابر و مشترک برای همگان، متعدد شوند»<sup>۸۱</sup> سقراط، یکی از «انواع معقول»<sup>۸۲</sup> و افلاطون، مُثُل<sup>۸۳</sup> را طرح ریزی کرد و هنگامی که و یکو به بحث در باب مفهوم جدید برابری در اندیشه اسطوره پردازد، آشکارا بیان می‌دارد «که این اصول فلسفه، منطق و اخلاقی در میدان آتن زاده شدند».<sup>۸۴</sup> چنین برداشتی از اسطوره‌شناسی و فلسفه – که پژوهش مناسبات، پژوهش امور «نهفته» را اساسی می‌شمارد – در مقایسه با موضع هابز که به این بسته می‌دارد که آموزه‌های کاذب با هدف فریب مردمان، آزادانه ساخته شده‌اند، نشان پیشرفته عظیم است. در نظرگاه و یکو این آموزه‌ها در اساس، بیان تحریف شده واقعیتند که بر سطح تکامل نازلی پس افکنده شده‌اند. خاستگاه زبان، هنر، دین و فلسفه، بیش از خاستگاه دولت، عقلانی نیست، دولتی که برخلاف پندار نظریه پردازان حقوق طبیعی، هیچ نشانی از فرأورده‌های ارادی و آگاه عقل بشر ندارد. وظیفه علم، بیشتر عبارت است از دریافت این فرأورده‌های فرهنگ در مقام تجلی رو-ساختی<sup>۸۵</sup> تاریخ،

و در کی مناسبات طبیعی، غریزی و اجتماعی که این فرآورده‌ها حاصل و بازتابگر آنها هستند. تفسیرهایی که ویکو از اسطوره‌شناسی ارائه داده، الگوهایی هستند برای هر کوششی در راه درک محتواهای «معنوی»، بر مبنای مناسباتی اجتماعی که این محتواها را تعیین می‌کنند. در نظرگاه ویکو، فرایند آفرینش هنری یا دینی را نمی‌توان به هیچ‌رو همانند بازآفرینی آگاهانه و حتی عمدی واقعیتی معین تفسیر کرد که ایدئولوژی بر آن سایه نینداخته باشد. آثار هنری که جامعه‌شناس، بعدها بازتابِ دورهٔ موردنظر را در آنها مشاهده می‌کند – از دیدگاه آفریننده آنها همانند بینشی<sup>۶۱</sup> اصیل و یکسره «طبیعی» نمودار می‌شوند. هیچ هماهنگی پیش‌ساخته‌ای میان ارزش بیان اجتماعی آثار آفرینشگر و مقاصد فردی آفریننده آنها وجود ندارد. آثار هنری تنها در سیر تاریخ به روشنایی دست می‌یابند.

«روحیهٔ بشر طبعاً به لذت جویی در آنچه وحدت‌بخش است، گرایش دارد.»<sup>۶۲</sup> بی‌تردید ویکو و کوشش وی برای تبیین وحدت‌ساز تاریخ، هنوز از آن ساخته‌های ترکیبی<sup>۶۳</sup> که می‌پنداشند نه فقط اصل درک گذشته، بلکه اصل تعیین آینده را نیز دارا هستند، بسی دور است. این نظام‌های تاریخی - فلسفی، تاریخ را به عبارتی همانند دستگاهی برخوردار از مضمونی وحدت‌بخش در نظر می‌گیرند که برای یک منطق بی‌ابهام، ادراک‌پذیر است و می‌توان آن را با کوچکترین جزئیاتش بازسازی کرد. این ساختار هم با نظام سترک هگل سازگار است و هم با طرح ساده‌اشپنگلر<sup>۶۴</sup>: در نظرگاه آنان پیوسته یک تمدن مسلط وجود دارد که مرحله‌های شکوفایی، اوج و پُرمدگی خود را می‌گذراند تا سپس تمدن بعدی جایگزین آن شود. ویکو نیز خرسندي تاریخ‌بینی جهانگستری را به ما عرضه می‌دارد. در آثار وی نیز می‌توانیم از عامل «وحدت‌بخش» بهره‌مند شویم. افزون بر این، هر آنچه در طرح اشپنگلر، رؤیاپردازی صرف تاریخی - فلسفی به حساب نمی‌آید، شبیه مطالبی است که در آثار ویکو یافته می‌شود. البته ویکو بر این باور است که وظیفه ازلی، به رغم بازگشت شکل‌های کهن و با وجودی که بشریت در پایان هر دوره در بربریت فرو می‌رود، در هرحال، برپایی نهایی نظم عادلانه امور است – و این اعتقادی فلسفی است که او را در تقابل اساسی با اشپنگلر قرار می‌دهد. این اندیشه هنوز به شیوه خاصی بر اندیشهٔ یگانگی منطق تاریخی و مشیت الهی بی‌افکنده شده است. از همان پیشگفتار انحطاط غرب می‌توان خواند که «اگر در واژه‌های شکوفایی، بالندگی، اوج و پُرمدگی... نشانه‌های عینی حالت‌های انداموار را بنگریم و اگر در سرنوشت‌های دگرگون شوند»

این افراد بزرگ [اشاره به تمدن هاست. م.]، امور نمونهوار و در طفیان رام ناشدنی امور عرضی، عنصر ضروری را بازیابیم، آن‌گاه سرانجام نمایش تصویر تاریخ جهانی را آنچنان که برای ما، و فقط برای ما غریبان، طبیعی است، نظاره گر خواهیم بود.»<sup>۹۰</sup> و یکو – که گویی به دیدگاه ماکیاولی می‌پیوندد – از مدت‌ها پیش همین تصویری را به کار برده که ما معاصران «سرانجام» باید نمایش تاریخ جهانی را به وسیله آن شاهد باشیم، و او از این تصویر همان بهره‌ای را می‌برد که در نظرش طبیعی است و در هر حال به دور از هرگونه مابعدالطبیعه است. او توضیح می‌دهد که علم ما «به ترسیم دور از لی تاریخی آرمانی» منجر می‌گردد «که بر روی آن تاریخ‌های همه اقوام، همراه با زایش، پیشرفت، انحطاط و فرجام آنان، در گذر زمان می‌چرخد.»<sup>۹۱</sup> و یکو با ملاحظه اینکه تمدن را یک روح آزاد، از بیرون بنا نکرده، بلکه خاستگاه‌ها و تکامل آن ضرورتاً با اوضاع مادی و مناسبات کنش و واکنش میان این مناسبات و انسان‌های اولیه تعیین می‌شود، متقادع گشته که هر جا جامعه‌ای بربا می‌شود، این جامعه باید ضرورتاً همیشه و هر جا مسیری یگانه را طی کند؛ به نحوی که می‌توان در واقع خطوط اساسی «تاریخی آرمانی» را معین کرد که همه تمدن‌ها باید در اجرای تقدیر خویش، دنبال کنند. «هر جا ما شاهد آن باشیم که آدمیان از دوره‌های وحشیگری، حیوانی و ددمتشانه بیرون می‌آیند تا تحت تأثیر ادیان متمدن شوند، جامعه‌ها، با از سر گذراندن مراحل بورسی شده در این کتاب، زاده می‌شوند، پیشرفت می‌کنند و زوال می‌یابند.»<sup>۹۲</sup>

نخستین دوره را سلطه غول‌ها تشکیل می‌دهد. شکل شناخت ویژه این دوره، تخیل و ابزار بیان آن، شعر و همی است. در دوره دوم – که ویکو دوره قهرمانی می‌نامد – طبقات و در نتیجه دولتها نمودار می‌شوند. قهرمانان، یعنی اربابان، علیه توده‌ها، «بردگان» در رسته‌های نظامی تشکل می‌یابند تا از ساختار مالکیت حمایت کنند و در مقابل کسانی که هیچ چیزی ندارند، پایداری ورزند. از مجمع اربابان، یعنی کسانی که فرماندهی این مبارزات اجتماعی را در دست دارند، شاهان برمی‌خیزند. پس آنان کسانی هستند که «در نوک پیکان کارزار با بندگان شورشی قرار می‌گیرند»<sup>۹۳</sup>؛ و «نخستین دولت‌ها با هدف انحصاری حفظ قدرت اربابان بربا شده‌اند.»<sup>۹۴</sup> و یکو مرحله‌های بعدی تاریخ «آرمانی» خود – «عصر آدمیان» – را با ژرفای بسیار کمتری بورسی کرده است. بزرگترین بختی علم جدید از بورسی‌های عصر شاعرانه و عصر قهرمانی تشکیل شده است. پس از سلطنت آغازین، جمهوری اشرف سالار<sup>۹۵</sup> و سپس مردم سالار<sup>۹۶</sup> و بعد امپراتوری

و سرانجام انحطاط فرا می‌رسد. «منش اقوام، نخست خشن است، بعد جدی، سپس آرام، بعد طریف و ملایم و سرانجام، فاسد.»<sup>۹۷</sup>

بنابراین ویکو نیز مانند ماکیاولی یقین یافته که هر یک از این دوره‌ها به ضرورت با فروافتادن مجدد در بربریت و آغاز دوره جدیدی همراه است. در نظرگاه ویکو، بیناد بی‌واسطه این اندیشه سقوط مجدد در واقعیت قرون وسطی نهفته است. قرون وسطی دوره قهرمانی جدید و دومین بربریت است. ژرف‌ترین فصل‌های علم جدید، بی‌گمان فصل‌هایی است که ویکو قرون وسطی را با تمامی تیرگی، ددمنشی و تنگ‌نظری آن، با دوره‌هایی باستانی مقایسه می‌کند که اسطوره‌شناسی شاهدی بر آنهاست. این کاتولیک بی‌تردید تأکید می‌ورزد که عنوان «اعلیحضرت همایون شاهنشاه ظل الله» و این حقیقت که شهریاران قرون وسطی القاب و مناصب روحانی دریافت می‌داشتند، هر دو، نوعی تکرار خود - بی‌دان‌سازی<sup>۹۸</sup> قهرمانان اسطوره‌های یونانی است و بر بازگشت مناسبات اجتماعی یکسانی بنا شده است. ویکو الگوهایی از جامعه‌شناسی مقایسه‌ای عرضه می‌دارد که از تمامی دستاوردهای قرن هفدهم و هجدهم در این عرصه (به استثنای ولتر) بسی فراتر می‌روند. دیگر جنبه برجسته روش ویکو آن است که او طرح تاریخ آرمانی خود را به شیوه‌ای نظرورزانه<sup>۹۹</sup>، بر مبنای مفهومی پیش‌پیش داده شده، به کار نمی‌برد و آن را به یک تقدیر<sup>۱۰۰</sup> تحمیلی تبدیل نمی‌سازد. بر عکس، گزارش‌های او پیوسته بر داده‌های تجربی استوار شده‌اند: به عنوان مثال، او بربریت جدید را با تهاجم‌های بزرگ توضیح می‌دهد. هر جا که رویدادهایی از این نوع - از پدیده‌های طبیعی و تهاجم قبیله‌های وحشی گرفته تا خود - گسیختگی ملت‌های متعدد - بشریت را به دوره‌های آغازینش بازمی‌گردانند، تمامی تکامل پیشین باید از صفر از سر گرفته شود و باید بر مبنای فواین اجتماعی که ویکو می‌پندارد آنها را در علم جدید اثبات کردد، به همان شیوه سابق جریان باید. او در باب علم خاص خویش اعلام می‌دارد: «کارهای اقوام تداوم می‌باید و حتی هنگامی که جهان‌های بی‌کرانی نیز در ازل از نو زاده شوند - چیزی که بی‌گمان نادرست است. - باید مسیری را که این علم مشخص ساخته، پیمایند و خواهند پیمود.»<sup>۱۰۱</sup>

آموزه تکرار [مراحل تکامل] در نظرگاه ویکو، جز صرف اعتقاد به بازگشت امور انسانی نیست. اما تنها در حدی می‌توان به وی حق داد که احتمال بازگشت به بربریت هیچ‌گاه یکسره نفی نشده است. این سقوط مجدد ممکن است حاصل فاجعه‌های طبیعی، و نیز چه بسا نتیجه

علت‌هایی باشد که به خود آدمیان وابسته‌اند. تهاجم‌های بزرگ بی‌گمان رویدادی از آن گذشته‌اند؛ اما در پس برونسوی فریبنده زمان حال، در درون دولت‌های متمدن، تنش‌هایی نهفته‌اند که به خوبی می‌توانند حرکت‌های دهشتناکی را به سوی بازگشت به گذشته برانگیزانند. تقدیر<sup>۱۰۲</sup> بر رویدادهای انسانی فقط در آن حدی سلطه دارد که جامعه، از ثوانایی هدایت آگاهانه کارهایش در جهت منافع خویش بی‌بهره است. هنگامی که فلسفه تاریخ هنوز معتقد است که تاریخ مقصدی دارد که ناروشن است اما به شیوه‌ای خودفرمان و مستقل عمل می‌کند (مقصدی که می‌کوشند آن را با طرح‌ها، ساخته‌های منطقی و نظام‌ها تشریح کنند) شایسته است که در پاسخ گفته شود که در جهان مقصد و عقلی وجود ندارد مگر فقط در همان مقیاسی که آدمیان آنها را در جهان تحقق بخشنند. اما اگر در تاریخ در پی کشف قوانینی باشیم که شناخت آنها ممکن است چون ان ابزار تحقق این مقصد و این عقل بشری به کار آید، آن‌گاه و یکو، این فیلسوف تاریخ، کسی که به تفسیر پیش‌برین این مقصد دست زده، بی‌گمان فردی پیشگام به حساب می‌آید.



## مرکز تحقیقات تکمیلی علوم اسلامی

این دو مقاله ترجمه‌ای است از:

LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE DE L'HISTOIRE, MAX HORKHEIMER,  
PAYOT, PARIS, 1974, PP 93-139.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. در این فصل ما به مجموعه‌ای از دیگر یوتوپیاها می‌پردازیم که محتوای همانندی دارند، به ویژه به شهر آفت‌اب اثر راپب اهل کالا‌بر، کامپانلا، یکی از بزرگترین فیلسوفان آن زمان. در مورد کامپانلا به ویژه به اثر زیر مراجعه شود:

Freidreich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, Munich et Berlin 1925.

آثار بیوتوبایی گسترده‌ای وجود دارد، از طرفداران رادیکال کرامول، برابری خراهان (Niveleurs) گرفته تا «فلسفان» فرانسوی که برجسته‌ترین یوتوبای آنان «قوانین طبیعت» اثر آبه مورالی است که در ۱۷۵۵ منتشر شده است.

یوتوبای پردازان قرن نوزدهم و بیستم که از دیدگاه فلسفه تاریخ، اهمیت کاملاً متفاوتی با دیگران دارند، در این بررسی به حساب نیامده‌اند. – هر کجا بمر.

۲. Campanella (۱۶۲۳-۱۶۳۹)، فلسفه و شاعر ایتالیایی در دوره رنسانس. اثر معروفش کتاب شهر آفتاب (۱۶۲۳) به گردهٔ کتاب جمهور افلاطون، در شرح یک مدنیهٔ فاضله است. اگرچه به فلسفه مدررسی ناحد زیادی اعتقاد داشت و قاتل به اولویت ایمان در مسائل الهیات بود، اهمیت تجربه را به عنوان وسیلهٔ کار علم تأکید می‌کرد. اهمیت او و ف. بیکن و برونو عمده‌تر از این جهت است که به اهمیت روش تجربی در علوم مشعر بودند. – دائرة المعارف مصاحب.

### 3. herésie.

4. Actes du procès, cités d'après Émile Dermenghem, *Thomas More et les Utopistes de la Renaissance*, Paris 1927, p. 86.

5. Meinecke, op cit., p. 123.

6. Thomas More, *Utopie*, traduction de M. Deleourt, *La Renaissance du livre*, 1966, p.52.

۷. Morely، فلسف فرانسوی قرن هجدهم که اطلاعات زیادی از زندگی وی در دست نیست. از آثار معروف او قوانین طبیعت و بازیلیاد است: «وی در نخستین آثارش که اصول تعليم و تربیت و قوانین حکومت را تشریح می‌کند، منکر ارزش‌های سنتی می‌شود و در آثار بعدی خود از کمونیسم طبیعی دوران‌های اولیه طرفداری و از بازگشت به دوران ماقبل تاریخ و سادگی زندگی غارنشینان گفتگو می‌کند. به نظر مورالی سرشت افراد بشر الزاماً خوب یا بد نیست بلکه مانند خمیر مجسمه‌سازی می‌شکل است و این قوانین و تشکیلات مملکتی هستند که او را به فساد سوق می‌دهند؛ پس باید وضعی به وجود آورد که بشر نتواند فاسد و بدجنس شود. به نظر مورالی راه حل این است که به زندگی ساده دوران‌های اولیه برگردیم، آنجا که کسی نمی‌گفت «مزروعه من»، «گاو من» و «خانه من» و بنابراین ضروری و حتمی است که مالکیت ملکی گردد... به گفته مورالی «بازیلیاد» جمجم الجزایر سبز و خرم و محل سکونت مردمی خوشبخت است که از مالکیت یعنی ام الفساد که سراسر کره زمین را فراگرفته بربین نبرده‌اند...» رنه سدی یو، تاریخ سوسیالیسم، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشرن، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۹۶-۳.

8. Morely, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, Paris 1910, p.16.

9. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Seconde partie, (*Oeuvres complètes*, t. III, Biblioth. de la Pléiade), 1966, p. 164.

۱۰. این نکته را که طرح بیوتوبایی، بر مبنای ذات خود، زور و اقنان را در مقام ابزار تحقق نظام بهتر می‌پذیرد، کامپانلا با زندگی خود به روشنی ثابت کرده است، زیرا پس از شکست نوطلهٔ ضدحکومتی او آرمان خویش را در زندان نیز پیگیری کرد و بر آن شد تا حکومتگران را با نوشته‌های خود قانع کند.

11. More, *ibid.*

12. eugénique.

13. rationalisation.

14. Le Prince, chap. XV, Bibliothèque de la Pléiade, p. 335; U.G.E., collection 10/18, p. 50-51.

(شهریار، ص ۷۸-۷۹)

15. sécularisation.

16. extériorité.

17. Kant, *Critique de la raison pure*.

۱۸. هدف و وسیله‌های موجود چنان دور از هم بودند که می‌توان فهمید چرا یوتوبیا برداران برای تحقق مقاصدشان به ابزارهای نامعمول متسلسل شده‌اند: موربر سر آن است تا حکومت‌ها را مقاعد کند، کامپانلا در کالابر، شورش راهیان را تدارک می‌بیند.

19. esprit du monde.

20. problématique.

21. Hegel, *Encyclopédie*, op. cit., § 552, p. 294.<sup>a</sup>

22. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, op. cit. Introduction, p.72.

23. conscience transcendante.

24. théodicée.

۲۵. Thomas Müntzer، اصلاح طلب دیندار آلمانی (۱۴۸۹-۱۵۲۵) زمانی رهبری شورش‌های دهقانی را عهددار و تبلیغ گر نوعی کمونیسم انگلیسی شد. او را از نخستین انقلابیان عهد جدید محسوب می‌دارند. -م.

26. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Paris, 1907, p.217.

27. autonomisation panthéiste.

28. providence.

29. Cogito ergo sum.

30. evidence.

31. Scienza Nuova, *Principes d'une Science Nouvelle Relative à la Nature commune des Nations*.

32. Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, Bari, 1967, p. 5. Il existe une traduction française récente, G. Vico, *La Science Nouvelle*, Negel, 1953. Nous citerons cependant d'après la plus récente édition italienne.

33. sociabilité.

34. *Ibid.*, p. 6.

35. entendement.

36. *Ibid.*, p. 126.

37. introspection.

38. *Ibid.*, p. 110.

39. *Ibid.*, p. 123.

40. thème.

41. *Ibid.*, p. 123.

42. divinari.

43. *Ibid.*, p. 123-124.

44. ruse de la raison.

45. chaotique.

46. théologie immanente.

47. Weltgericht.

48. Weltgeschichte.  
49. religion transcendante révélée.

50. confusion panthéiste.

51. *Ibid.*, p. 111.

52. *Ibid.*, p. 72.

53. *Ibid.*, p. 91.

54. *Ibid.*, p. 94.

55. *Ibid.*, p. 125.

56. *Ibid.*, p. 152.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 290.

59. a priori.

60. anthropologique.

61. païenne.

62. *Ibid.*, p. 145.

63. *Ibid.*, p. 83.

۶۴. Lactance، حدود ۲۶۰-۳۴۰، نویسنده مسیحی در این بات حقانیت مذهب مسیح. آثار او در باب مسیحیت و تاریخ آن حاکی از اطلاع و سیعش از ادبیات رومی است. – دائرۃ المعارف مصاحب.

65. *Ibid.*, p. 148.

66. *Ibid.*, p. 200.

67. attitude rationaliste.

68. *Ibid.*, p. 83.

69. ontogenèse.

70. phylogénèse.

71. *Ibid.*, p. 89.

72. intellectualité.

73. categoriel.

74. prélogique.

۷۵. Levy-Bruhl، ۱۸۵۷-۱۹۲۹، فیلسوف، روانشناس و نژادشناس فرانسوی. تحقیقاتش در صورت‌های بدوي زندگی ذهنی انسان شهرت دارد و آثارش مشتمل است بر اخلاقی و علم سجایا (۱۹۰۳) و روحیه بدوي (۱۹۲۲). – دائرۃ المعارف مصاحب.

76. religiosité mythologique.

77. *Ibid.*, p. 87.

78. *Ibid.*, p. 289.

79. *Ibid.*, p. 315-316.

80. *Ibid.*, p. 260.

81. *Ibid.*, p. 495.

82. genres intelligibles.

83. *Idées.*

۸۴ ترجمه آلمانی دوشن نر است، زیرا می‌گوید «... این اصول... در میدان بازار آن زاده شدند». اما ویکو تنها از «میدان» سخن می‌گوید. با این همه شایان ذکر است که میدان مرکزی آتن (آگرا) که مجلس خلق در آنجا تشکیل می‌شد، یک مرکز بازرگانی عظیم نیز بوده است.

85. *Oberflächenerscheinung.*

86. *vision.*

87. *Ibid.*, p. 88.

88. *synthétique.*

۸۹ فلسفه آلمانی (۱۸۸۰-۱۹۳۶)، کتاب فلسفی مهم او، انحطاط غرب. پیش از جنگ جهانی اول تأثیف شده بود، اما در ۱۹۱۸ و ۱۹۲۲ منتشر گردید. شنگلر می‌خواست مسیر تاریخ را از پیش تعیین کند، ولی نه برایه پیش‌بینی دینی یا سیاسی، بلکه از روی دقت علمی... شنگلر از مطالعه تاریخ جهان و به کار بردن روش مقابسه به این نتیجه می‌رسد که هر فرهنگی، مانند موجودات زنده، دارای عمر محدودی است و مانند آن، دوره جوانی و کهولت و پیری دارد. هر فرهنگی از مراحل شکوفندگی و گسترش و پزمردگی می‌گذرد و بعد از میان می‌رود. وی مرحله قبل از سقوط فرهنگ را «تمدن» می‌نامد و به عقیده او، دوره کوتني ما دوره تمدن فرهنگ غرب است و پس از آن زمان سقوط آن فرا خواهد رسید. علامت دوره مقابل سقوط یا دوره تمدن عبارت است از تکیه بر عقایلات و استئمار فتون، دموکراسی، شهرهای بزرگ و جهان وطنی. - دائرة المعارف مصاحب.

90. Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, première partie, N.R.F., Paris 1948, p.38.

91. Vico, *op. cit.*, p. 38.

92. *Ibid.*, p. 154.

93. *Ibid.*, p. 99.

۹۴ *Ibid.*, p. 262. ما از ترجمه آلمانی استفاده کردیم، اما این ترجمه از متن اصلی بسیار دور است: «قدرت اعلای دولت‌های متعدد بر اساس قدرت‌های طبیعی پدران شکل می‌گیرد».

95. *aristocratique.*

96. *democratique.*

97. *Ibid.*, p. 95.

98. *auto divinisation.*

99. *speculatif.*

100. *fatalité.*

101. *Ibid.*, p. 126.

102. *fatum.*

