

## دین و فرهنگ در جامعهٔ پسا صنعتی

نوشتهٔ دانیل بل

ترجمهٔ مهسا کریم پور

هر جامعه‌ای در پی وضع مجموعه‌ای از معانی است که بدان وسیله مردم بتوانند خود را به جهان پیوند زنند. این معانی مجموعه‌ای از اهداف را مشخص می‌کنند یا چون اسطوره و آئین، سرشت تجارب مشترک را تبیین می‌نمایند. همچنین به دگرگونیهای طبیعت به دست نیروهای انسانی یعنی جادو یا تخته (فن = *Techné*) می‌پردازند. این معانی در قالب دین، فرهنگ و کار تجسم می‌یابند. فقدان معانی در این قلمروها مجموعه‌هایی را به وجود می‌آورد که غیر قابل فهم‌اند. مردم نمی‌توانند این مجموعه‌ها را برتابند و این امر عجلتاً سبب جستجوی ایشان برای معانی جدید می‌گردد مبادا چیزی جز نهیلیسم یا پوچی بر جای نماند. این مقاله در پرتو فصلهای گذشته، گسیختگی فرهنگ و رابطهٔ بین فرهنگ و کار و دین و همچنین راههای ممکن را برای وصول به معانی جدید می‌کاود.

بیشتر خصوصیات انسانها و الگوی روابط اجتماعی‌شان با نوع کاری که انجام می‌دهند شکل می‌گیرد. اگر کار را به عنوان اصلی در نظر گیریم که جهات این خصوصیات را دسته‌بندی می‌کند، می‌توانیم از کار پیشاصنعتی، صنعتی و پسا صنعتی سخن بگوییم. می‌توانیم این اصل را به طور همزمان هنگامی که این عناصر در یک جامعه همزیستی می‌کنند و یا به عنوان توالیهایی که جوامع از خلالشان می‌گذرند ببینیم. بسته به اهداف فرد هر رهیافتی معتبر است (چون اینها برساخته‌های تحلیلی‌اند). اما وجه تمایز به خودی خود به عنوان زمینه‌ای برای فهم معانی که از کار حاصل می‌شوند باقی می‌ماند.

زندگی در جوامع پیشاصنعتی - وضعیتی که هنوز بیشتر جهان امروزی در آن قرار دارد - در بدو امر بازی در برابر طبیعت است. نیروی کار عمدتاً در صنایع استخراجی مشغول به کار است:

کشاورزی، معدن، ماهیگیری و جنگلداری. آدمی به شیوه‌های موروثی با نیروی بازو کار می‌کند و درک او از جهان به دگرگونیهای عناصری چون فصلها، توفانها، باروری خاک، میزان آب، عمق رگه‌های معدنی، خشکسالیها و سیلابها مشروط می‌شود. ضربان زندگی با این رخدادهای احتمالی شکل می‌گیرد. ادراک زمان از نوع دیمومیت (durée) است و آهنگ کار بسته به فصلها و آب و هوا تغییر می‌کند.

جوامع صنعتی، با تولید کالاها در برابر طبیعت مصنوع (fabricated nature) بازی به راه می‌اندازند. جهان فنی و عقلانی می‌شود. ماشین برتری می‌یابد. ضربان زندگی به شیوه‌های مکانیکی می‌تپد. زمان تقویمی و مکانیکی می‌شود و تقسیمات ساعت آن را به گونه‌ای موزون منظم می‌کند. انرژی جایگزین نیروی عضلانی می‌شود و پایه‌ای را برای جهشهای بزرگ در بهره‌وری، یعنی تولید انبوه کالاها، استاندارد فراهم می‌آورد که خود مشخصه جامعه صنعتی است. مهارتها به بخشهای ساده‌تر تقسیم می‌شوند و دو چهره جدید جایگزین صنعتگر گذشته می‌گردند: مهندس که عهده‌دار طراحی و هدایت جریان کار است، و کارگر نیمه‌ماهر که مانند چرخ‌دنده‌ای میان ماشین آلات است و این امر تا زمانی که آفرینندگی فنی مهندس، ماشین جدیدی را جایگزین کارگر کند دوام می‌آورد. این جهان، جهان زمان‌بندی و برنامه‌ریزی است که در آن اجزا گرد هم می‌آیند تا در زمان مناسب به یکدیگر پیوند خورند. این جهان، جهان هماهنگی است که در آن آدمیان و مصالح و بازارها، برای تولید و بازتولید کالاها جفت و جور شده‌اند. این جهان، جهان سازمان - سلسله‌مراتب و بوروکراسی - است که در آن با آدمیان چون اشیاء رفتار می‌شود زیرا آدمی اشیاء را آسانتر از افراد هماهنگ می‌کند. بنابراین تمایزی ضروری میان نقشها و افراد به وجود می‌آید و این تمایز با نمودارهای سازمانی و جداول تجهیز نفراتی رسمیت می‌یابد.

از آنجا که جامعه پسا صنعتی بر محور خدمات استوار است - خدمات انسانی، خدمات حرفه‌ای و فنی - بازی میان افراد است. سازمان یک تیم تحقیقاتی، رابطه میان پزشک و بیمار، معلم و شاگرد، کارمند دولت و ارباب رجوع - جهانی که به طور موجز ویژگیهایش دانش علمی، آموزش عالی، سازمان اجتماعی و مانند اینهاست - بیشتر بر رابطه متقابل و همکاری متکی است تا هماهنگی و سلسله‌مراتب. بنابراین جامعه پسا صنعتی جامعه‌ای اجتماعی نیز هست که در آن، واحد اجتماعی بیش از آن که فرد باشد سازمان اجتماعی است و تصمیمات نه در بازار که با نوعی مشورت جمعی اتخاذ می‌شوند، آن هم با توسل به مذاکرات جمعی میان سازمانهای خصوصی و همچنین دولتی. اما همکاری میان آدمیان دشوارتر از مدیریت اشیاء است. مشارکت شرط [وجود] جامعه است و هنگامی که بسیاری گروههای مختلف خواهان چیزهای گوناگون بسیارند و آماده چانه‌زنی

نیستند، تضاد و کشمکش فزاینده و بن‌بست خواهد بود. پس دو نوع سیاست، سیاست مبتنی بر اجماع یا سیاستهای مبتنی بر تضاد وجود دارند.

با این همه، این دگرگونیها در سازمان اجتماعی می‌توانند به شیوه‌ای نامحسوس منادی چیزهای بیشتری باشند - دگرگونی در آگاهی و جهان‌شناسی که ته‌مایهٔ سیاهش همواره در حاشیهٔ برداشت انسان از خودش و دنیا، حاضر بوده است، و اکنون می‌تواند به سوی مرکز پدیدارشناسانه حرکت کند. به اصطلاح اگزستانسیالیستها انسان به دنیا «پرتاب شده» است درحالی‌که با نیروهای بیگانه و متخاصم روبه‌روست که در پی فهم و مهار این نیروهاست. اولین رویارویی [انسان] با طبیعت بود، و در بخش اعظمی از هزاران سال هستی انسان، زندگی بازی در برابر طبیعت بوده است تا انسان استراتژی بیابد که طبیعت را سر جایش بنشانند: برای یافتن جان‌پناهی از عوامل طبیعی، مهار آبها و بادها، تحصیل قوت و غذا از خاکها، آبها و دیگر مخلوقات. نیاز به سازگاری با این دگرگونیها بود که ضابطهٔ بسیاری از رفتارهای انسان را شکل داده بود.

آدمی به عنوان انسان کارورز (homo faber) در پی ساختن اشیاء بود و با ساختن اشیاء در رویای بازسازی طبیعت فرو می‌رفت. وابسته بودن به طبیعت سر خم کردن در برابر هوسبازیهای آن بود. پی بردن به طبیعت از طریق ساختن و تکثیر کردن به معنای افزایش قدرتهای بشری بود. بنیان انقلاب صنعتی تلاشی بود برای آن که نظم فنی را جایگزین نظم طبیعی کند. یعنی نوعی برداشت مهندس‌مآبانه از کارکرد و عقلانیت برای مقابله با توزیع آشفتهٔ زیست‌محیطی منابع و اقلیم.

نظم جامعهٔ پسا صنعتی به هر دو این برداشتها پشت می‌کند. در تجربهٔ چشمگیر کار، آدمیان بیشتر و بیشتر خارج از طبیعت زندگی می‌کنند و کمتر و کمتر با ماشین‌آلات و اشیاء آنها فقط با یکدیگر است که زندگی می‌کنند و مواجه می‌شوند. البته مسائل زندگی گروهی از زمرهٔ کهنترین دشواریهای تمدن بشرند و به زمان غارها و قبایل بازمی‌گردند. اما اینک زمینه دگرگون شده است. کهنترین صورتهای زندگی گروهی در متن طبیعت بود و تسلط بر طبیعت هدفی مشترک و خارجی برای زندگی آدمیان بود. در حین اینکه آدمیان مصنوعات مکانیکی را می‌ساختند تا جهان را دگرگون سازند، زندگی گروهی وابسته به اشیاء درکی عظیم از قدرت را به ایشان بخشید. اما در جهان پسا صنعتی برای بیشتر افراد زمینه‌های قدیمتر از نظر پنهان شده‌اند. در چرخهٔ روزانهٔ کار، آدمیان دیگر با طبیعت چه به صورت بیگانهٔ آن چه به صورت آشنای آن و یا برخی مصنوعات دستی و اشیاء روبه‌رو نیستند.

در زمینهٔ تاریخی وسیعتر، در جوامع پیشاصنعتی سرشت آدمیان و آداب و سنن گروهها را جامعه شکل می‌داد. به نظر دورکیم، جامعه واقعی خارجی است که قائم به ذات است و مستقل از

افراد. جهان، جهانی تأسیس شده است. در جامعه صنعتی آدمیان اشیاء را می‌سازند اما این محصولات حقایقی ثابت‌اند؛ ذواتی شی‌واره هستند که هستی مستقلی از آن خود و خارج از انسان دارند. در جامعه پسا صنعتی آدمیان فقط یکدیگر را می‌شناسند و مجبورند «یکدیگر را دوست بدانند یا بمیرند». واقعیت «آن بیرون» نیست، جایی که انسان «تنها و ترسان در جهانی که [خود] هرگز سازنده آن نبوده است» ایستاده است. اینک «واقعیت خود معضله‌دار است و باید از نو ساخته شود». آیا این تجربه در حال دگرگونی، تغییری در آگاهی و احساس می‌آفریند؟ در بخش اعظم تاریخ بشر، واقعیت، طبیعت بوده است و آدمها در اشعار و خیالاتشان در پی این بودند تا خود را به جهان طبیعی پیوند زنند. در ۱۵۰ سال اخیر واقعیت عبارت بوده است از فنون، ابزار و اشیاء ساخته بشر، که جملگی با این همه موجودی مستقل بوده‌اند خارج از انسان و در دنیای شی‌واره. اینک، واقعیت در حال تبدیل به جهان اجتماعی است و طردکننده طبیعت و اشیاء، و در درجه اول به جای آنکه با برخی واقعیت‌های خارجی تجربه شود با آگاهی‌های متقابل آدمیان به تجربه درمی‌آید. جامعه به طور فزاینده‌ای به شبکه‌ای از آگاهی بدل می‌شود، صورتی از تخیل که در حال تحقق پیدا کردن به عنوان برساخته‌ای اجتماعی است. اما با کدام قواعد و کدام برداشتهای اخلاقی؟ بیش از هر وقت دیگر در فقدان طبیعت یا تخته چه چیز انسانها را به هم پیوند می‌زند؟

من این سه مجموعه را عرضه کرده‌ام - جهان طبیعی، جهان فنی و جهان اجتماعی - و سه شیوه ارتباط با این واقعیتها را نمایانده‌ام. برای هر یک به طور نمادین اصلی جهان‌شناختی وجود دارد.

برای جهان طبیعی این اصل جهان‌شناختی گذاری از تقدیر (Fate) به بخت (chance) است. برای نمونه تفکر یونانی را در نظر می‌گیرم که به شیوه درخشانی بر تجارب خود تأمل کرده است و در پی آن برآمده است که این تجارب را در دین، اسطوره و فلسفه تجسم بخشد.

مدیحه هومری خطاب به دیمتر زمان را دوری باز می‌نمایاند که در آن در هر سال درخت مرده جهان دوباره متولد می‌شود و این آئین حداقل در سنتهای رمزآلود و آفریک با این درونمایه ترجمه شده‌اند که سرنوشت بشر هنگامی به دوری کامل بدل می‌شود که رستاخیز و زندگی جدید از پی زندگی و مرگ می‌آیند. در اسطوره Er (Erf) که به جمهوری افلاطون خاتمه می‌دهد این معادشناسی به نظامی اخلاقی پیوسته است. اسطوره Er تصویری از آخرین چیزهاست، جنگجوی سلحشوری آن را حکایت کرده است که به طرز شگفت‌آوری به زندگی بازگشته است. اما گرچه این حکایت سنتی است - سرنوشت‌های ارواحی که زاده و از نو زاده می‌شوند - نکته اصلی این است که سعادت یا فلاکت انسانی در ابدیت، به اعمال او در این زندگانی بستگی دارد. بنابراین اصول فلسفی

به اسطوره‌شناسی مردمی و ارفیک پیوند می‌خورند تا به آدمیان نشان دهند که چگونه از دور نسلها بگریزند.

در این برداشت اصلاح‌شده، زمان زمان حال است. برخلاف آنچه در سونات پترارک آمده است زمان دستخوش استیلای جاودانگی نیست بلکه دستخوش تقدیر است یا همان‌که یونانیان *moira* می‌خوانند. به روشنی برمی‌آید که تاکنون در ایلیاد، *moira* به معنای «قسمت» (*alloted portion*) است که به خداوندان ملکوت، دریا و ظلمت تار تعلق دارد. پس معلوم می‌شود که *moira* بیشتر مکانی است تا زمانی و بیشتر متعلق به قلمروهای هم‌زیست است تا زمان گذشته و حال و آینده.

دید بدبینانه‌ای که آدمی در پایان قرن پنجم پیش از میلاد اینچنین شاخص و برجسته آن را درمی‌یابد در قرن چهارم ژرفا می‌یابد - هنگامی که یونان که با جنگهای پی‌درپی تکه‌پاره شده بود بر پادشاه نیمه‌وحشی مقدونیه گردن نهاد - و در ظهور الههٔ بخت متجلی می‌شود. در هر طرحی از امور که مقید به ضرورت باشد، تقدیر همواره به دست بخت سپرده می‌شود. بخت نه به عنوان احتمال یا خطر، یعنی آن‌طور که ما می‌اندیشیم بلکه به مثابهٔ بخت‌گرایی (*Tychism*) یعنی به مثابهٔ واقعیتی عینی نیروهای ناشناخته بر آن حکم می‌رانند. بنابراین با ناامیدتر شدن آدمیان و از دست دادن قسمتشان هنوز آنان فاقد اصل درونی مقومی هستند که سرنوشت خود را تغییر دهند. مسیر زندگی آنها معنای خود را از دست می‌دهد و تقدیر راه را برای بخت می‌گشاید.

در دوران هلنی (در مقابل دورهٔ هومری) تیخه (*Tyche*) در حالی که تقدیر را به مبارزه می‌طلبید، الههٔ بزرگ دنیای کهن گردید. در ادیپوس در تبس (*Oedipus at Thebes*)، ابتکار عمل، دیگر در دست تقدیر نیست بلکه در دست بخت است. جوکاستا (*Jocasta*) استدلال می‌کند چون هیچ دانش یقینی در دست نیست و تیخه حکم می‌راند بهتر این است که به گونه‌ای زندگی کنیم که انگار هرچه پیش آید خوش آید.

هنگامی که زندگی دلخواهی می‌شود، ذهن آدمی به شکلی وسواس گونه درگیر بخت می‌شود و بدان توسل می‌جوید. پروفیسور برنارد ناکس (*Bernard Knox*) نتیجه می‌گیرد که «اینچنین بود آن پایان پارادوکسی. جنبش تفکر درخشان و جستجوگر به درازای بیش از یک قرن جنبشی به پیش نبود بلکه عقبگردی بود به سمت نقطهٔ آغاز... از خدایان المپی هومری به الههٔ بخت. اما پیشرفت دوری بر یک سطح انجام نمی‌گیرد. نقطهٔ بازگشت بر سطح فروتری قرار دارد. این جنبش نوعی حرکت چرخشی نزولی است.»

بنابراین مسیر گذار عبارت است از قسمت به کنشی تصادفی، از نظمی مکانی به آشفتگی

بی‌شکل. پرسش این است: آیا هنگامی که زمینه اصل اخلاقی از فراز و فرودهای طبیعت منبث می‌شود، چنین جنبشی نامتغیر نیست؟ این پرسشی است که بدان باز خواهیم گشت.

## جهان فنی

جهان فنی با عقلانیت و پیشرفت تعریف می‌شود. به گفته هگل، تاریخ روندی درون‌ماندگار (immanent) بود که در آن خود آگاهی بر نقاط کورکننده محدودیت‌زای ذهنیت پیروز گردید تا بدانجا که اراده و کنش با معرفت ادغام گردند. مارکس این فرآیند تاریخی را که هگل از آن سخن گفته بود، چنین تفسیر کرد. او رشد انسان را در توسعه نیروهای مادی و فنی او دید و در گسترش ابزار او برای مهار طبیعت متصور شد. چارچوب مشترک، ایده «رهایی از جبر» بود یعنی آن قیود متعلق به طبیعت که نیروهای انسان را محدود می‌کردند. تاریخ، نه به عنوان گزارشی از رویدادهای طبیعی بشری، بلکه به عنوان خدایگانی فلسفی، میانجی بود که بشر می‌توانست به وسیله آن از «قلمرو جبر» به «قلمرو آزادی» برود. بنابراین «پایان تاریخ» می‌توانست نمایانگر پیروزی بشر بر تمامی قیودات و کسب سروری تام بر طبیعت و بر نفس باشد.

این روند خاستگاه خوی مدرن است. خوبی پیچیده در لفافه علم که بیکن آن را از زبان ارباب خانه سلمون یا کالج Six days work در کتاب *New Atlantis* چنین شرح داده است: «پایان آنچه ما تأسیس می‌کنیم معرفت یافتن به علل و حرکت پنهان اشیاء و گسترانیدن مرزهای امپراطوری انسان تا حد تأثیر بر تمام چیزهای ممکن است.» اگوست کنت در کتاب درسهایی از فلسفه پوزیتیو (کتابی که در سال ۱۸۴۲ نگارش آن پایان یافت) شاید آخرین فردی است که تلاش می‌کند تا گزارشی اجمالی از دانش انسان را ارائه دهد. در نظر اگوست کنت یگانه چیزهایی که به طور ماهوی ناشناختنی قلمداد می‌شدند یکی ساختار شیمیایی ستارگان دوردست بود و دیگری این پرسش که آیا «مخلوقات سازمان‌یافته بر روی آنها می‌زیند» یا خیر. در طی دو دهه گوستاو کیرشهف ستاره‌شناس تجزیه طیف را در مورد ستارگان به کار گرفت و اولین بخش آن دانشی را که کنت دست‌نیافتنی قلمدادش کرده بود، به دست آورد. به زودی امکان دارد ما خودمان در وضعیت روشن کردن دومین بخش قرار گیریم.

این الزام برای تصویر کردن مسیر دانش محرک پیش رفتن جملگی ما به عنوان «انسانهای مدرن» است. شاید کوشش هنری آدامز تاریخدان، فرزند یکی از خانواده‌های بزرگ آمریکایی و وزیر پیشین انجمن تاریخ آمریکا سخت‌ترین تلاش در این باره باشد. هنری آدامز در پی طراح «فیزیک اجتماعی» بود. شبکه‌ای تاریخی درباره جاذبه و دافعه، حرکت و جرم

چونان حرکتی از وحدت به کثرت. او در جستجویش برای یافتن واحد اندازه‌گیری، پویایی‌سنج تاریخ (Dynamometer of History) را کشف کرد - یعنی این امر که با به کارگیری منابع جدید انرژی، تمام پدیده‌ها با «سرعتی مضاعف» (doubling rates) که سرشتی تصاعدی دارد، حرکت می‌کنند. او حس کرد که رشتهٔ پنهان فلسفهٔ تاریخ را کشف کرده است: «قانون شتاب». اما او نیاز داشت که مسیر دقیق آن را ترسیم کند. او اندیشید که پاسخ را در مقالهٔ «تعادل جوهرهای نامتجانس» (Equilibrium of Heterogeneous Substance) در مقالهٔ ویلارد گیبس (Willard Gibbs) یافته است. دانشمند درخشان اما درونگرایی که کارهای مورد غفلت قرار گرفته‌اش مبنایی برای مکانیک آماری فراهم کرد. گیبس در این مقاله آنچه را که خود قانون مرحله (Phase rule) می‌نامد، مطرح کرد: روشی که از طریق آن ماده‌ای واحد که با تغییر مرحله (Phase) خود تعادل را تغییر می‌دهد. مثال او برای این قانون، تغییرات یخ و آب و بخار آب بود.

آدامز مجذوب واژهٔ «مرحله» شد. تورگو (Turgot) و کنت در طرحهای تاریخی عظیم خود، «تاریخ» را به دو مرحله تقسیم کرده بودند، و آدامز احساس کرد که اکنون فرمول تقسیم دقیق زمان تاریخی و ابزار پیشگویی آینده را در اختیار دارد. به گفتهٔ او تاریخدان آینده «باید در رشتهٔ فیزیک ریاضی آموزش ببینند. از تحقیقات بیشتر بر نظریه‌های قدیمی نمی‌توان انتظار چیزی را داشت. باید نسل جدید یاد بگیرد که با روشهای نو بیندیشد...»

در سال ۱۹۰۹ آدامز مقاله‌ای تحت عنوان «کار بست قانون مرحله به تاریخ» نوشت. در این مقاله آدامز در پی این بود که قانون مربعات معکوس (inverse squares) را برای دوره‌های تاریخی به کار برد. او چنین فرض کرد که در سال ۱۶۰۰ مرحلهٔ مکانیکی جدیدی با تفکر گالیله، بیکن و دکارت آغاز شده است و اینکه این مرحله ۳۰۰ سال تا مرحلهٔ بعدی یعنی مرحلهٔ الکتریکی (که مظهر آن اختراع دینام است) به طول انجامید. آن‌طور که از قانون مربعات معکوس برمی‌آید، اگر مرحلهٔ مکانیکی ۳۰۰ سال طول کشیده باشد، مرحلهٔ الکتریکی باید عمری به اندازهٔ  $\sqrt{300}$  یا حدود ۱۷ سال داشته باشد. سپس حوالی سال ۱۹۱۷ [جهان] وارد مرحلهٔ اثیری (ethereal) یعنی دوران ریاضیات محض می‌شود. دوره‌ای که حدوداً چهار سال طول می‌کشد - این دوره با استفاده از همین قانون و با فرض شتاب ثابت به دست آمده است، ریشهٔ مربع (square root)  $\sqrt{17/5}$  حدوداً ۴ سال می‌گردد - بر این مبنا تا سال ۱۹۲۱ تفکر به مرزهای غائی امکانات خود می‌رسد. با این همه، از آنجایی که نمی‌توانیم کاملاً اطمینان داشته باشیم شروع نقطهٔ شتاب چه زمانی بوده است، با به عقب بردن مبدأ مرحلهٔ مکانیکی به سال ۱۵۰۰ و با استفاده از قانون مربعات معکوس می‌توانیم بگوییم که در سال ۲۰۲۵ به حد نهایی تفکر خواهیم رسید. پس شاید هنوز برای اندیشیدن اندکی زمان در

اختیار داشته باشیم.

این بود تصویر جهانی تکامل اجتماعی که در این معادلات فیزیک اجتماعی طرح شده بود. بر طبق قانون مرحله، جامعه در طول هزاران سال در چنگال نیروهای بت‌وار و نفوذ کامل دین بر آدمیان قرار داشته است. جامعه از عصری مکانیکی به عصری الکتریکی سیر کرد «بدون اینکه واقعاً بفهمد چه اتفاقی افتاده است، بجز در مورد انقلابهای سیاسی و اجتماعی». اینک جامعه در قالب علم به آگاهی از خود نائل می‌شود. در مرحله ریاضیات محض، یعنی جهان متافیزیک، ممکن است شاهد نوعی زوال آگاهی و همان‌طور که جان استوارت میل پیش‌بینی کرده بود شاهد «دوران جدیدی» باشیم «که تا مدت نامعلوم طولانی در سکون باقی بماند».

با این همه، چشم‌انداز وسیع‌تری فراسوی این موضوع وجود دارد. آدامز در ۷۲ سالگی در «نامه به تاریخدانان امریکایی» که در سال ۱۹۱۰ به عنوان خداحافظی نوشت، نظرهارا به مقاله لرد کلوین (Lord Kelvin) به نام «در باب گرایی کلی در طبیعت مبتنی بر اتلاف انرژی مکانیکی» جلب کرد. آدامز اشاره کرد که هفت سال پس از کلوین، داروین اصل انواع را چاپ کرده بود و «جامعه به طور طبیعی و غریزی خود را با این دیدگاه تطبیق داد که در آن تکامل باید روندی پیش‌رونده داشته باشد». اما اگر فیزیکی اجتماعی وجود داشت که تاریخ را نیز در بر می‌گرفت آیا تقدیر غائی جامعه، آنتروپی یا آشوبی تصادفی نیست. آیا فروکش کردن انرژی، همتای درافتادن توده‌ها به اغتشاش نیست، در اینجا و مثال خود را از روانشناسی توده‌ها نوشته گوستاو لوبون استنتاج می‌کند.

عصر فنی، عصر ساعت است. اگر اینطور باشد پس ساعت کوکی در حال خوابیدن است. به نوشته آدامز «با ترمودینامیک، جهان به طور مهبی کوچک شده است». «هم‌اکنون جامعه‌شناسی و تاریخ برای لحظه‌ای تنفس تقلأ می‌کند.» و این ایده آخرین بود که هنری آدامز سعی در انتقال آن داشت. قطار تاریخ که با شتاب دانش به جلو رانده می‌شود می‌تواند از خط خارج شود. بشر به طور فزاینده‌ای از حل مشکلات روزافزونی درمی‌ماند، زیرا شتاب در آهنگ تغییر، ما را به حد نهایی انرژی نزدیکتر می‌کند و ما نمی‌توانیم واکنش خلاقانه‌ای به مبارزه جویهای آینده نشان دهیم. بنابراین در جهان فنی با پیشرفت آغاز می‌کنیم و با سکون به پایان می‌بریم.

## جهان اجتماعی

اگر تقدیر و بخت بر جهان طبیعی و عقلانیت و آنتروپی بر جهان فنی حکمروایی کنند، جهان اجتماعی می‌تواند فقط در حکم زندگی در «ترس و لرز» باشد.

به تعبیر روسو، هر جامعه با اعمال زور - ارتش، نیروهای شبه‌نظامی، پلیس - و یا با نظم



اخلاقی، یعنی میل افراد برای حرمت گذاشتن به یکدیگر و محترم شمردن قوانین عمومی انسجام می‌یابد. در نظم اخلاقی فراگیر توجیه درستی آن قواعد در نظامی از ارزشهای مشترک ریشه دارد. دین [به طور تاریخی] به عنوان آن وجه از آگاهی که به ارزشهای غایی مربوط می‌شود، زمینه نظم اخلاقی مشترک بوده است.

قوت دین از هیچ کیفیت سودجویانه‌ای (از نفع فردی یا نیاز فردی) برنخاسته است؛ دین نه قراردادی اجتماعی است نه نظامی تعمیم‌یافته از معانی جهان‌شناسانه. نیروی دین برخاسته از این واقعیت است که دین، قبل از ایدئولوژیها یا صورتهای دیگر اعتقاد سکولار، ابزار گردآورنده‌ای بوده است که مفهوم امر مقدس را در قالبی نیرومند و واحد ریخته است، یعنی همان چیزی که به عنوان وجدان جمعی مردم به گونه‌ای مشخص وجود دارد.

تمایز میان امر مقدس (sacred) و امر دنیوی (profane) - که در زمان مدرن عمدتاً آمیخته دورکیم آن را کاوش کرده است - نقطه آغازی برای بحث تقدیر جهان اجتماعی است. چگونه شد که انسان به تفکر درباره دو قلمرو ناهمگونی که تفاوت ریشه‌ای دارند، یعنی امر مقدس و امر دنیوی رسید. طبیعت خود پیوستاری یکپارچه در زنجیر بزرگ هستی است، که از عالم صغیر (microcosm) به عالم کبیر (macrocosm) امتداد دارد. فقط انسان دوگانگیها را آفریده است: روح و ماده، طبیعت و تاریخ، امر مقدس و امر دنیوی. از نظر دورکیم، احساسات مشترک و قیود مؤثر که انسانها را به یکدیگر مقید می‌سازد اساس هر هستی اجتماعی است. بنابراین مذهب، آگاهی جامعه است و چون زندگی اجتماعی در تمام ابعادش فقط با نظام نمادها ممکن شده است آن آگاهی توجه خود را بر بعضی موضوعات معطوف می‌دارد که مقدس تلقی می‌شوند.

اگر برداشت دورکیم معتبر باشد آدمی می‌تواند «بحران دین» را از دریچه‌ای غیر از آنچه مرسوم است ببیند. هنگامی که فلاسفه و اینک روزنامه‌نگاران از زوال دین یا از دست رفتن ایمان می‌گویند معمولاً منظورشان این است که حس ماوراءالطبیعی (super natural) - تصورات بهشت و جهنم، کیفر و رستگاری - قدرت خود را بر انسان از دست داده است. اما دورکیم استدلال کرد که دین از اعتقادی به ماوراءالطبیعه یا خدایان برنخاسته است، بلکه خاستگاه دین تقسیم جهان (اشیاء و زمانها و اشخاص) به امر مقدس و امر دنیوی بوده است. اگر دین رو به زوال است سبب این است که قلمرو جهانی امر مقدس در حال محدود شدن است و احساسات مشترک و پیوندهای عاطفی میان انسانها کمرنگ و سست شده‌اند. عناصر آغازینی که برای آدمیان، هویت مشترک و تقابل عاطفی فراهم می‌آورند - خانواده، کنیسه، کلیسا، اجتماع - تضعیف شده‌اند و انسانها قابلیت حفظ روابط مداوم با یکدیگر را هم در زمان و هم در مکان از دست داده‌اند. پس گفتن «خدا مرده است» به معنای گفتن

این نکته است که قید و بندهای جامعه از هم گسیخته‌اند و جامعه مرده است.

### از امر مقدس به امر دنیوی

به همراه این سه مجموعه و سه جهان‌شناسی، سه وجه علقه یا هویت وجود دارد که با آنها افراد جویای آند که خود را با جهان مرتبط سازند. این سه عبارت‌اند از: دین، کار، فرهنگ.

البته صورت سنتی این علقه، دین است، یعنی دین به عنوان ابزار قراردادی برای فهم نفس خود آدمی، قوم آدمی، تاریخ آدمی و جایگاه آدمی در طرح امور. در جریان توسعه و تفکیک جامعه مدرن - که ما این فرآیند را سکولار شدن می‌خوانیم - جهان اجتماعی دین محدود گردید؛ دین بیشتر و بیشتر اعتقادی شخصی شد که می‌توانست نه مانند تقدیر که به عنوان موضوع مربوط به اراده، عقلانیت یا جز آن پذیرفته یا رد گردد. این فرآیند را به روشنی در نوشته‌های متیو آرنولد (Matthew Arnold) می‌توانیم ببینیم، کسی که الهیات و متافیزیک، «خدای کهن» و «بشر کامل و غیر طبیعی» را رد می‌کند و معناراد در اخلاقیات و ذهن‌گرایی عاطفی می‌یابد. یعنی آمیزه‌ای از کانت و شلایر ماخر. هنگامی که چنین چیزی رخ دهد وجه دین اخلاقی و زیبایی‌شناسانه و ناگزیر رقیق و سست می‌شود. این امر بدین معنا عکس گامهایی است که کی‌یر کگور در راه بازگشتش به دین برداشت.

کار، هنگامی که تکلیف و وظیفه باشد، همان دینی است که به علقه‌ای این جهانی بدل شده است، گواهی است از خوبی و ارزش خود آدمی که از طریق تلاشهای شخصی او به دست می‌آید. این دیدگاه فقط دیدگاه پروتستانها نبود، بلکه دیدگاه افرادی چون تولستوی و آلف‌دالد گوردون (Al-phdaled Gordon - نظریه‌پرداز کیبوتص) است، افرادی که از فساد ناشی از زندگی مجلل می‌هراسیدند. پیوریتنها یا اعضای کیبوتص، کار را به عنوان تکلیفی [الهی] می‌خواستند. ما [انسانهای مدرن] کار می‌کنیم چون احساس می‌کنیم مجبوریم، یا خود کار به امری روزمره و بی‌ارزش بدل شده است. همانگونه که ماکس وبر در آخرین صفحات مالیخولیایی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری نوشت: «جایی که تحقق تکلیف را نتوان مستقیماً به والاترین ارزشهای معنوی و فرهنگی نسبت داد، یا وقتی که از سوی دیگر، نیازی نباشد که آن را صرفاً به عنوان جبری تلقی کنند، فرد به تدریج از کوشش برای توجیه آن دست می‌کشد. انگیزشهای مادی جایگزین انگیزشهای زهدگرایانه می‌شود و شیوه‌های خوش‌باشانه زندگی تکلیف را در خود غرق می‌سازند.»

برای انسان مدرن و جهان وطن، فرهنگ جانشین دین و کار به عنوان ابزارهای تحقق خود یا

به عنوان مشروعیت بخشیدن - توجیهی زیباشناسانه - به زندگی شده است. ولی در پس این دگرگونی، یعنی گذار بنیادی از دین به فرهنگ، تغییری شگفت‌انگیز در آگاهی خصوصاً در معانی رفتار عاطفی در جامعه انسانی رخ می‌دهد.

در تاریخ جامعه غربی همواره دیالکتیکی بین رهایی (release) و منع (restraint) بوده است. ایده‌رهایی به جشنهای دیونوسی و خوشباشیهای باکوسی یا خوشگذرانیهای فرقه‌های غنوسی مربوط به قرون اول و دوم و جریانهای نهانی که اینک آشکار شده‌اند یا مثالهایی که در افسانه‌های انجیلی و تاریخ سدوم و عموره آمده است یا حوادث بابل بازمی‌گردد.

ادیان تاریخی بزرگ غرب، ادیان منع بوده‌اند. ما در عهد عتیق شاهد تأکیدی بر قانون و هراسی از سرنوشت عنان‌گسیخته انسان هستیم؛ پیوندی میان رهایی یا شهوت، رقابت جنسی، خشونت و جنایت [دیده می‌شود]. این هراس، هراسی از امر شیطانی است - جذبه جنون‌آمیز فراتر رفتن از ex-stasis خود و عبور از مرزهای معصیت است. حتی عهد جدید که قانون را مسکوت گذاشته است و مبلّغ عشق است از تبعات دنیوی به تعلیق در آوردن قانون سر باز می‌زند و مانعی عَلم می‌کند. همانگونه که پُل در «رساله به قرنتیان» (Epistles to the Cernithinans) - به هنگامی که کلیسای قرنت را برای برخی اعمالش نکوهش می‌کند - می‌گوید: نه، عشقی که ما مبشر آنیم، پیوندی که ما برقرار می‌سازیم، رهایی تن و عشق به تن نیست، بلکه رهایی روح و عشق به آن است. (I corinthians Si: I-2 b: 12-20).

در جامعه غربی، دین دو کارکرد داشته است: اول اینکه نگهبان دروازه‌های ورود امر شیطانی بوده است و با نشان دادن آن در قالب اشارتها در پی قطع ورود بوده است، اعم از اینکه این نشانه نوعی قربانی کردن نمادین - در قصه ابراهیم و اسحق - باشد، یا مناسک قربانی شدن عیسی بر صلیب که در نان و شراب به عنوان گوشت و خون مسیح تجلی یافته است؛ دوم پیوندی با گذشته را حفظ کرده است. نبوت (prophecy) که اقتدار آن همواره در گذشته نهفته است، اساسی شد برای انکار اعتبار وحی مترقی فارغ از شرع. فرهنگ، هنگامی که با دین پیوند خورد، به داوری حال بر پایه گذشته نشست و هر دو را از طریق سنت تداوم بخشید. به این دو شیوه، دین تقریباً تمام فرهنگ تاریخی غرب را تحت سیطره خود قرار داد.

گذرگاهی که من از آن سخن گفتم - که در هیچ شخص خاص یا نقطه زمانی مشخصی تبلور نیافته است بلکه پدیده فرهنگی عامی است - با شکست اقتدار الهیاتی دین در اواسط قرن نوزده رخ داد. در نتیجه، فرهنگ - بخصوص جریان در حال ظهوری که ما امروزه آن را مدرنیسم می‌نامیم - زمام رابطه با امر شیطانی را در دست گرفت. اما فرهنگ مدرنیست به جای آن که همچون دین در پی

رام کردن آن باشد، آغاز به پذیرش امر شیطانی کرد، تا کاوشش کند، تا پرده از آن بردارد، تا آن را (به درستی) به عنوان منشأ نوع خاصی از خلاقیت مشاهده کند.

دین همواره هنجارهای اخلاقی را بر فرهنگ تحمیل می‌کند. دین بر محدودیتها تأکید می‌کند خصوصاً بر تابعیت انگیزش زیبایی‌شناسانه از رفتار اخلاقی پا می‌فشارد. به مجرد اینکه فرهنگ آغاز به در دست گرفتن زمام رابطه با امر شیطانی کرد، تقاضا برای «خودآیینی زیبایی‌شناسی» پدیدار شد. ایده‌ای که بنا بر آن، تجربه در خود، و برای خود، والاترین ارزش است: همه چیز باید کاویده شود. هر چیز باید مجاز شود (حداقل در خیال)، از جمله شهوت، جنایت و سایر مضامینی که بر سوررئال مدرنیست سایه انداخته است. همانطور که در بخشهای گذشته دیدیم، بعد دوم این بود که ریشه تمام اقتدارها و تمام مشروعیت بخشیدنها را در تقاضاهای «من» یا «نفس غدار» مستقر سازد. آدمی با پشت کردن به گذشته قیودی را که موجب تداوم است قطع می‌کند؛ آدمی امر بدیع و نو را سرچشمه علقه خود می‌سازد و کنجکاوای خود را معیار قضاوت قرار می‌دهد. پس مدرنیسم به عنوان جنبشی فرهنگی از حیطة دین تخطی کرد و مرکز اقتدار را از امر مقدس به امر دنیوی سوق داد.

### فاوستهای سه گانه

امر دنیوی خود فقط به دو سو راه می‌برد، یا به زندگی نو و خوشباشانه که سرانجام آن لذت جویی است، یا به آنچه هگل «روح خود نامتناهی ساز» (self-infinitising spirit) می‌خواند، جستجویی که فرد را به سمت دستیابی به دانش خداگونه مطلق می‌برد. آدمیان غالباً در پی رسیدن به هر دو هستند.

فاوست، بدون تردید، نماد جستجو برای خودبزرگانگاری بشری است. فاوست کسی است که کلّ یک عصر - اگر نه سرنوشت - حداقل ذهن و روح و آگاهی ناشاد و تقسیم‌یافته‌اش را در او بازساخت و جای شگفتی نیست که بدانیم در ذهن گوته که این انسان مدرن را بر ایمان آفرید، نه یک فاوست که سه فاوست وجود دارد.

اولی فاوست اصیل (اولیه = Urfaust) است، نسخه‌ای نخستین بخش اول که گوته در سال ۱۷۷۵ و هنگامی که ۲۶ سال داشت، نوشت. این نسخه تا سال ۱۸۸۷ کشف نشده بود، گرچه یک بخش از آن تحت عنوان قطعه‌ای از فاوست در سال ۱۷۹۰ چاپ شده بود. در *Urfaust* قبل از داستان گرتشن (Gretchen)، درونمایه تماماً عبارت است از جستجوی انسان برای [دستیابی به] قدرتی باورناکردنی برای سروری بر جهان مادی از طریق دانش. اما چگونه؟ گوته جوان می‌گوید، طبیعت

دیگر ماشین صرف نیست. علم ملال آور است، زیرا برای فهم طبیعت به دنبال قوانین و نظمه‌هاست. فقط یک هنر شاعرانه چون جادو می‌تواند از اسرار روح طبیعت پرده بردارد. همانگونه که سانتایانا می‌نویسد: «هنرهای جادویی آیینهایی هستند که فاوست را به دین نو او، یعنی دین طبیعت، رهنمون می‌شوند.»

فاوست کتاب جادوی خود را به نشانهٔ جهان کبیر می‌گشاید و سازوکار جهان را در زنجیر پیچیدهٔ وجود بر خود عیان می‌بیند. او حس می‌کند که تمامیت جهان را درک کرده است تا اینکه درمی‌یابد نه به دانش باطنی هستی، بلکه فقط به یک تئوری رسیده است. آنچه کماکان از دستان او می‌گریزد و آنچه در اشتیاق آن است، خود واقعیت است.

فاوست وسوسه می‌شود که دست به همهٔ تجارب بزند. او از هیچ چیز نمی‌گذرد و آماده است تا هر چیزی را که هر موجود فانی می‌تواند بیازماید، بر عهده گیرد. او سیری ناپذیر است. روح زمین که مسحور این انسان خروشان شده است برمی‌خیزد و سرچشمهٔ جوشان، متموج و متلاطم زندگی را پیش روی او قرار می‌دهد. اما او که با آغوش باز آماده است که درون این چشمه غوطه‌ور شود و آن را از آن خود گرداند با دو شناخت یأس‌آور مواجه می‌شود: تخیل او ممکن است شعاعی به وسعت جهان را در اختیار او قرار دهد ولی زندگی او هرگز نمی‌تواند؛ و چون ذهن ابزار فهم است، ممکن است که زندگی بر مبنای عقل و نه زندگی بر مبنای طبیعت، به هر حال بهترین خیر برای بشر باشد. او نمی‌تواند این حقایق را بپذیرد و هنگامی که فغان روح زمین در حال عزیمت را می‌شنود که می‌گوید: *du gleicht dem Geist den du begveifst, nichtmir* (تو شبیه روحی هستی که آن را درک می‌کنی من نه) از پا درمی‌آید. با این همه، فاوست چنان حقیقت ناخوشایند و تشبیه‌گری را نمی‌تواند بپذیرد. هدف مابقی زندگی او که مصالح فاوست ۲ و ۳ را می‌سازد، تلاشی است برای نادیده گرفتن این معرفت. و در پایان، ما هنوز اطمینان نداریم که این جستجوی طولانی و پُریچ و خم، هرگز او را از حقیقت این جستجو راضی کرده باشد.

تراژدی فاوست، بخش اول، که در دنیا بسیار شناخته شده است، در سال ۱۸۰۸ چاپ شد. درونمایهٔ آن آشناست. فاوست استدلال می‌کند که نفرین بشر عطش دانش (*Wissendrang*) بی‌امانی است که هیچگاه به او آرامش نمی‌دهد. او از تفکر و تحقیق دلزده است. عهدی که او با مفیستوفلس (شیطان) می‌بندد این است که پس از چشیدن تمام مزه‌های زندگی، یعنی دست زدن به تجارب گوناگون، او خشنودی غایی را اعلام خواهد کرد و با ردّ جهد جاودان، لعنت جناب را بپذیرا خواهد شد.

در واژگان هگل اگر *Urfaust* اولین لحظهٔ آگاهی، یعنی خودآگاهی تفکر از معمای خود باشد،

بخش اول، لحظه دوم است، یعنی نفی آن و فرو رفتن در لذت‌جویی «دورانی گیج‌کننده از بی‌نظمی که مداوماً خود را خلق می‌کند.» در زیرزمینهای آرباخ (Auerbach)، آشپزخانه جادوگر، جشن دیونوسی، جشن جادوگران (Walpurgisnacht) و اغوای گرشن، ما شاهد رهایی از انگیزش بدوی هستیم. این درونمایه همان درونمایه مسیحی رستگاری از طریق ایثار و قربانی کردن است، یعنی مرگ گرشن به عنوان کفاره معصیت. خلوص گرشن با فضل فروشی واگنر (Wagner) و کلیبی مسلکی مفیستوفلس مقایسه می‌شود. در پایان، گرشن معصیت‌کار نجات می‌یابد، با این همه پاسخی وجود ندارد چون passion به عنوان رنج، تسلیم شدن در برابر منجی است، و این منش فاوست نیست.

گفته به مدت ۶۰ سال، با نتیجه کار دست و پنجه نرم کرد. در سال ۱۸۳۱، در ۸۲ سالگی، او بسته‌ای را مهر و موم کرد که شامل نسخه دستنویس بخش دوم بود. این فرزند ناخلف (Sorgenkind) تا قبل از مرگ او نمی‌بایست گشوده شود. (با این همه، او که مغرور بود مهر را یک بار گشود تا نسخه دستنویس را برای دختر خوانده‌اش بخواند.) زیرا همانگونه که در یادداشت‌های روزانه دو ماه پیش از اتمام زندگیش نوشت، هیچ راه حلی وجود نداشت. ۶۰ سال برای گوته طول کشید تا به این فاوست سوّم برسد، اما با این همه در پایان، نتیجه غیر قطعی و سرشار از پارسامابی، حرفهای تکراری، طنز، طعنه و ابهام بود.

در بخش دوم، که ندرتاً خوانده شده است، فاوست از دنیای خصوصی خود به سوی جهان بزرگتر جامعه انسانی حرکت می‌کند. او امپراطوری، علم (آفریدن آدم مصنوعی Homunculus) و شهوت‌گرایی (sensualism) یونانی (بخش مربوط به هلن) را کشف می‌کند. در پایان، او تصمیم می‌گیرد زندگی خود را وقف کارهای عملی برای انسانها کند. عقب راندن امواج و احیای زمین از دریا، خشکاندن باتلاقها و مهار طبیعت.

با این همه، علی‌رغم چنین خواسته‌هایی، بر اثر ناشکیبایی هوس و افراط‌کاری، در عمل شَر تولید می‌شود. نزدیک زمینی که فاوست دستور داده است که آن را آباد کنند، نمازخانه کوچکی است و نزدیک آن کلیه‌ای است که زوج پیر مهربانی به نامهای فیلمون (Philemon) و باوسیس (Baucis) زندگی می‌کنند. این افراد سالخورده زمین خود را نمی‌فروشدند و فاوست به ایشان امر می‌کند که از زمین بیرون روند و به اقامتگاهی بهتر در جایی دیگر نقل مکان کنند. در جریان این عمل خشن، زوج پیر در آتشی که خانه‌ها را در خود نابود می‌کند، می‌میرند. فاوست تأسف چندانی نشان نمی‌دهد و می‌گوید اینها نتایج ناخوشایندی است از اراده‌ای که برای بهبود بشر مبارزه می‌کند.

در پایان، او مردی کور و گمراه است. او بی‌باک باقی می‌ماند، با افکاری که در مورد کارش در

حال حاضر و در آینده در سر دارد. او صدایی چون حفر کردن را می‌شنود. به ارواح دستور ادامه کار را می‌دهد و در این اندیشه بزرگ فرو می‌رود که آنها مشغول حفر کردن و ساختن کانالهایی اند که او طرحشان را ریخته بود. اما صدای حفر کردنی که به گوش می‌رسد، صدای حفر کردن گور خود اوست.

فاوست را پرومته مدرن و تراژدی گوته را «کتاب مقدس پرومته‌گرایی» خوانده‌اند. اگر مقصود ما از تراژدی درک غرور فردی و فهم غایی محدودیتهای انسانی آدمی باشد، آیا فاوست تراژدی است؟ آیا او پرومته است؟ فاوست اراده و جهد بی‌وقفه خود را وانمی‌نهد؛ همانطور که اریک هلر (Eric Heller) می‌گوید: «گناه فاوست چیست؟ ارادهٔ روح. رستگاری فاوست چیست؟ بیقراری روح.» همانگونه که فرشتگان در صحنهٔ آخری که روح فاوست را به بهشت می‌برند، می‌گویند:

Wer immer strebend sich bemüht, Den können wir erlösen

هر آن کس که با تمام نیروی خویش بکوشد ما را اجازت نجات او هست.

فاوست دقیقاً به این سبب مدرن است که می‌کوشد، اما بدون خاطره و بدون ارتباط با گذشته. در آغاز قسمت دوم، مضمون آغازین این است: (قطعه‌ای که Ariel، روح طبیعت آن را بیان می‌کند) «او را در قطرات باران شستشو دهید.» به نظر می‌آید ارواح در همسرایان می‌گویند (آنطور که سانتایانا گو شزد می‌کند) «افسوس و پشیمانی... شرّ و واهی‌اند. شکست اتفاقی است. خطا بی‌گناه است. طبیعت خاطره ندارد. خود را ببخش و آنگاه خود ببخشوده می‌شوی.»  
اولین عباراتی که فاوست پس از ۶۰ سال ادا می‌کند اینهاست:

حیات دوباره یافته، نبض زندگی بیدار می‌شود  
تا مهربانانه خوشامد گویند پگاه اثری را،  
تو ای زمین، این شب را تاب آوردی، بی‌تزلزلی...

او نه بهتر شده است نه از دنیا آگاهتر. او صرفاً شروع به کار می‌کند و مجدداً جستجوی چیزهای تازه را از سر می‌گیرد. ولی در صحنه‌ای وسیعتر، یعنی صحنهٔ تاریخ و تمدن. «عشقهای قدیمی‌اش فرو کشیده‌اند، به سان طوفانهای سالهای گذشته، و با خاطره‌ای رؤیاگونه از خطاهای گذشته‌اش او به پیش می‌رود تا روزی تو را آغاز کند.»

اما بدون خاطره، بلوغ و کمالی هم در کار نخواهد بود. این رمانتیسم، این زندگی بی‌پایان، تهی از

خرسندی، برای موجود بشری، فقط دستورالعملی است برای تراژدی یا کمدی سیاه. آنچه هست فقط عبارت است از جستجوی پیوسته در پی دلستگهای نو، سرگرمیهای نو، احساسات نو، ماجراجوییهای نو، انقلابهای نو، خوشیهای نو، هراسهای نو و... نو.

این شخص پروته نیست بلکه پروتوس<sup>۱</sup> است و پروتوسی است که هیچگاه به اندازه کافی منتظر ما نمی ماند تا هیأت واقعی اش یا اهداف غایی اش را دریابیم. و چون راه خروجی نیست، ما می دانیم که در پایان، زندگی فاوست و همتایانش بر زمین، فقط بازتابی از هفت دَرِ کِ جهنم است.

### علتهای اولیه و چیزهای غایی

جستجو برای معانی ما را به پرسشهای بنیادین بازمی گرداند و نقطه آغازین در جستجو برای مشخص کردن جایی که آدمیان بتوانند اصلی ارشمیدسی را بیابند، پرسشی دو وجهی است: آیا سرشت بشری تغییرناپذیری وجود دارد، و اگر وجود ندارد چگونه فلسفه (که اگر حلال مشکلات نباشد، مشول تدوین آنهاست) چیزی را که فقط دارای شکلی تاریخی است از چیزی که همیشگی است جدا می کند تا ببیند آدمیان چگونه می توانند ارزش وجود خود را دریابند، هر چند نتوانند آن را قضاوت کنند. برای هر جستجویی سه زمینه وجود دارد: طبیعت، تاریخ، دین.

نخستین زمینه بحث طبیعت است. این نکته ای است که لئو اشتراوس (Leo Strauss) به روشنی آن را در کتاب حق طبیعی و تاریخ بنیان نهاده است و محور تمام ایرادات بعدی او به بنیادهای تاریخی نگر یا دینی معناست. اشتراوس می نویسد: «کار فیلسوف اکتشاف طبیعت است.» عهد عتیق که اساس آن رد فلسفه است، «طبیعت» را باز نمی شناسد و همچنین هیچ فرضی از حق طبیعی، به خودی خود، در عهد عتیق وجود ندارد. زمینه دین مبتنی بر کتاب مقدس وحی است، نه طبیعت؛ و سرچشمه رفتار اخلاقی (Halakah) قانون یا طریقت است.

در اندیشه یونانی، طبیعت، نظم دقیق اشیاء است (physis)، و بنابراین بر عرف یا قانون مثبت مقدم (nomos) است. طبیعت «پنهان» است و باید کشف گردد. قانون باید رهنمودهای طبیعت را بپذیرد. اشتراوس می نویسد: «طبیعت از هر سنتی کهنتر است. از این روی، حرمت آن از سنت بیشتر است... با ریشه کنی اقتدار آبا و اجدادی، فلسفه درمی یابد طبیعت یگانه اقتدار است.» غایت «طبیعی»، کمال اخلاقی و فکری است. اگر بنیاد حق طبیعی چنین چیزی باشد، اصول حق نامتغیرند.

۱. Proteus، رب النوع دریایی که به اشکال گوناگون درمی آمد = آدم دمدمی = شخص متلون = آدم بی ثبات. به نقل



بنابراین اشتراوس نتیجه می‌گیرد: «کشف طبیعت، همانند تحقق امکان بشری است که حداقل مطابق تفسیر خودش، فراتاریخی، فرا اجتماعی، فرا اخلاقی و فرادینی است.» بنابراین زمینه‌های طبیعت تغییرناپذیر و همیشگی‌اند.

من سه مشکل با این بحث دارم. ایدهٔ «پایان طبیعی» فرض می‌کند که غایتی (telos) وجود دارد (در مفهوم ارسطویی طرحی که در خود شکل مندرج است، یا در معنای هگلی از تحقق فلسفه در پایان تاریخ) که ناگزیر آدمی را به سوی «کمال عقلانی و اخلاقی» می‌کشانند. هنوز شک دارم که چنین آموزه‌ای دربارهٔ درون‌ماندگاری (immanence)، در پرتو آنچه ما به عنوان تاریخ انسان می‌شناسیم پایدار باشد. من معتقدم که اشتراوس عبارت «پایان طبیعی» را به عنوان «آرمانی» استفاده می‌کند که خارج از فرد می‌ایستد و به عنوان «معیاری» برای قضاوت فعلیت بشری به کار می‌رود؛ بنابراین، این امر یوتویپایی کلاسیک است. با این همه، اگر چنین باشد، آنچه ما در دست داریم یا چندخدایی (پانتئیسمی) است که بدون دستاورد چندانی ایدهٔ طبیعت را جایگزین خدا می‌کند، یا چیزی است چون آرمان انسان ثابتی که یا صوری است (چون می‌باید عام و انتزاعی باشد) یا محدودکننده (اگر بنا باشد ضابطه‌ای اخلاقی را مشخص سازد). ایراد سوّم من که بدان بازخواهم گشت، این است که انسانهایی که برایشان شرایط پرورش اجتماعی و زیست‌شناختی فراهم شده باشد، نمی‌توانند همسانی درخوری را با ضابطه‌های عام بیابند و ضرورتاً در کشمکش بین جزء و کلّ زندگی می‌کنند. هر مجموعه‌ای از معانی که در زندگی روزمره فعلیت می‌یابد، باید این وضعیت انسانی را مدّ نظر قرار دهد.

پاسخ دیگری وجود دارد، پاسخی که در پی به حساب آوردن تاریخ و نیز یافتن الگویی تغییرناپذیر است. این پاسخی است که ویکو (Vico) با نظریهٔ تکرار خود داد، نظریه‌ای که بعدها به صورتی دیگر در نظریهٔ نیچه طنین‌افکن شد.

از نظر ویکو، عناصر تمدن‌ساز هر عصر، دین و ازدواج و احترام شایسته به مردگان است. هر عصر مسیر خود را می‌پیماید و زوال هنگامی عیان می‌گردد که جوامع حس آزرَم خود را از دست بدهند؛ آنگاه هر چیزی می‌تواند رخ دهد. هنگامی که سنتها و قوانین دیگر محترم شمرده نشوند، هنگامی که برابری، جواز هر چیزی می‌شود، ارواح پست و حسود جانشین انسانیت می‌شوند، فروپاشی از درون به وقوع می‌پیوندد یا دیگری از برون بر جامعه استیلا می‌یابد و بازگشتی به بربریت رخ می‌دهد که سپس دور جدیدی از سه عصر مجدداً آغاز می‌شود.

در تاریخ انسان دو دوره وجود داشته است، یکی باستانی و دیگری مدرن، که هر یک تشکیلاتی مشترک داشته‌اند اما با این همه با دو صورت مختلف آگاهی شکل یافته‌اند: (۱) منطق شعری

باستانیان، که سرهم‌بندی (bricolage) بصری از اسطوره‌ها و انگاره‌هاست و ۲) منطق عقلانی مدرن‌ها، که جهان حدسی عقل نظری و انتزاع است. دو جهان و در هر یک سه مرحله مرتبط به هم. در نخستین چرخه، اولین عصر، عصر انسانهای سبع بر ضد طبیعت برهنه است، انسانهایی که از خدایانی می‌ترسیدند که سرنوشت آنها را کنترل می‌کردند و در سطح وسیعی تقدیر خود را از طریق دین می‌فهمیدند. دومین عصر، عصر قبائل است، عصر وحدت میان خانوارها، کسانی که ارزشهایشان عبارت‌اند از جنگ و شرف و قدرت نظامی. عصر سوم، عصر مردم، تساری و دموکراسی است؛ عصری که اشتها بر آن حاکم است تا نیازهای طبیعی. از نظر ویکو این اعصار عبارت‌اند از اعصار خدایان و قهرمانان و انسان.

در دومین چرخه زمان غربی، مسیحیت مقارن است با همان ادیان ترسناک نخستین عصر دوره خدایان، و وحدت اربابان در عصر قهرمانان در نظام فتودالی قرون وسطی بازتاب یافته است و دست‌آخر «قانون طبیعی فیلسوفان» مبشر دوره سوم است. اما نشان جانورخویی از قبل در زمانه ویکو - نیمه نخستین قرن هجدهم - هویدا بود آن هم در قالب شک‌گرایی افسارگسیخته، ماتریالیسم افراطی، تأکید بر فایده و اتکاء بر (اگر و ویکو این واژه را می‌شناخت) تکنولوژی، «خدمتکاران آن علمی که وجدان آنها را همشکل ساخته بود». فلسفه جایگزین دین شده است و علم جایگزین فلسفه؛ اما علم خود در جستجوی انتزاعی طرح طبیعت درگیر شده است و در خدمت اهداف انسانها قرار نگرفته است. بنابراین هیچ خط‌مشی برای رفتار انسانی وجود ندارد.

آیا هیچ گریزی از این دور جبرگرایی وجود ندارد؟ از نظر ویکو سرچشمه دانش اصل Verum Factum است - «حقیقت (Verum) و چیز مصنوع (Factum) می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند». بنابراین شرط دانستن، ساختن است: آدمی فقط چیزی را می‌تواند بفهمد که خود آن را خلق کرده باشد. بنابراین، امید فرار از دور تقدیر و سرنوشت در توانایی انسانها برای ساختن تاریخ خودشان نهفته است. بنابراین چیزی به عنوان بسط درونی طرح هدفمند یا نیرنگ عقل فریب‌آمیز یا رژه دسته‌جمعی یک طبقه در کار نیست، آنچه می‌تواند وجود داشته باشد، کوشش همکارانه آدمیان است تا زندگی خود را آگاهانه هدایت کنند؛ فرار از بازگشت بی‌پایان غوطه‌ور شدن در نوع جدیدی از تاریخ است.

این مسیر، ناگزیر ما را به سوی مارکس سوق می‌دهد که باور داشت انسانها می‌توانند در قیود امکانات تاریخی مفروض، تاریخ خود را بسازند. مارکس با برداشتی دوگانه از طبیعت انسان آغاز می‌کند. اول انسان طبیعی یا ژنریک (generic) است که ماهیت یا وجود نوعی‌اش زیست‌شناختی است: نیاز به غذا، پوشاک، سرپناه، تولیدمثل - تولید و بازتولید الزامات حیات. و همچنین انسانی

تاریخی وجود دارد که طبیعتش نوحاسته است. با تخته انسان طبیعت را مهار می‌کند و در جریان تحقق بخشیدن به این قدرت و در جریان رشد آگاهی از خود، خواسته‌هایی نو و قدرتهایی نو به دست می‌آورد. بنابراین، تاریخ گشوده است و با جهش از قلمرو جبر به قلمرو آزادی به ابرمرد بدل خواهد شد.

در این دیدگاه تاریخی، انسان نه با طبیعت که با تاریخ تعریف می‌گردد و تاریخ بیان صحنه‌های پی‌درپی قدرتهای رشدیابندهٔ انسان است. دشواری این دیدگاه این است که نه می‌تواند شرحی از فهم مستمر ما از گذشته و نه شرحی از استفادهٔ احیاشونده‌ای که ما از آن می‌کنیم به دست دهد. اگر آدمی باور داشته باشد که یک زیربنای تاریخی مشخص، فرهنگ یک دوره را شکل می‌دهد (و بدون این باور، ماتریالیسم تاریخی چه چیز می‌تواند باشد) پس چگونه می‌توان کیفیت هنر و تفکر یونانی را در مقایسه با هنر و تفکر امروزی یعنی پابرجایی شعری که یونانیان می‌نوشتند و پرسشهای فلسفی که آنها مطرح می‌کردند به عنوان چیزی دریافت که حتی در هر حال نیز مداخلت دارد. اگر مثل مارکس نخواهیم بگوییم که چنین تفکراتی مبین کودکی پیش‌رس نژاد بشرند که ما در پی باز تولید آن «در مرحله‌ای بالاتر» ایم (به بیان دیگر، تفکر «تکامل یافته» است) پرسشهای بسیاری را می‌باید پاسخ گفت.

پاسخ تاریخ‌گرایانه [به این پرسشها] ناشی از نخوت است. آنتیگون کودک نیست، و زاری بر پیکر برادر مرده‌اش احساسی از نوع احساس دوران کودکی بشر نیست. همچنین در حکایت معاصر نادژدا ماندلشتام (Nadezhda Mandelstam) که پی‌چنانزه شوهر مرده‌اش (شاعر روسی اوسپ ماندلشتام (Osip Mandelstam)، که در بازداشتگاههای استالین ناپدید شد) می‌گردد تا او را به شیوه‌ای موقر به خاک سپارد، موردی از پیش‌رس بودن «در مرحله‌ای بالاتر» نیست.

بنابراین در تمایز مارکسی چیزی نادرست وجود دارد. با این همه، حقایق تاریخ و دیگرگونی و ظهور نیروهای جدید واقعی‌اند. من اینگونه پاسخ مارکس را اصلاح می‌کنم: نیروهای انسان با تخته گسترش یافتند. ما می‌توانیم چیزهای بیشتر و بیشتری بسازیم. ما حقیقتاً طبیعت را تغییر می‌دهیم. اصلی از تغییر خطی و تحوّل تکاملی انباشتی در ساختار اجتماعی (نظم فنی اقتصادی) موجود است. این اصل در ایده‌های بهره‌وری و کارآیی تکنیکی و عقلانیت کارکردی متجلی شده است. — این قواعد ما را به سوی به کارگیری منابع در نظام ارزشی جامعه هدایت می‌کنند. به همان اندازه که انسان بیشتر و بیشتر از طبیعت مستقل می‌شود، ابزار ساخت جامعه‌ای را دارد که خود خواهان آن است.

ولی در فرهنگ هیچ تکامل انباشتی وجود ندارد، بلکه بازگشتی (ricorso) به پرسشهایی

وجود دارد که همهٔ انسانها در همهٔ زمانها و مکانها با آن مواجه می‌شوند و از تناهی و وضعیت بشری و کشمکشهایی که اشتیاق موجد آن است منبث می‌شوند، تا مدام به فراسو دست یابند. اینها پرسشهایی وجودی‌اند که در جریان آگاهی یافتن از تاریخ، همهٔ آدمیان با آنها مواجه می‌شوند: چگونگی مواجههٔ آدمی با مرگ، طبیعت و فاداری و تعهد، سرشت تراژدی، معنای شجاعت و رستگارکنندگی عشق و وصال. پاسخها متفاوت خواهند بود، اما پرسشها همواره همانهاست.

بنابراین، اصل فرهنگ، بازگشت پایدار و مستمری است - نه در صورتهای آن بلکه در ملاحظاته‌ش - به جهاتی اساسی که از متاهی بودن هستی بشری ناشی می‌شوند. همانطور که راینهولد نیبور (Reinhold Niebur) اشاره می‌کند: «بنابراین در تاریخ بشر پیشرفت وجود دارد، اما این پیشرفت، پیشرفت تمام قوه‌های انسان، هم برای خیر و هم برای شر است.»

پس چه چیزهایی راهنمایان رفتار بشری‌اند؟ [این راهنمایان] در طبیعت نمی‌توانند باشند، زیرا طبیعت فقط مجموعه‌ای از قیود فیزیکی است در یک کران و پرسشهای وجودی در کران دیگر، که انسان میان این دو کران راهش را بی هیچ نقشه‌ای طی می‌کند. تاریخ هم نمی‌تواند راهنما باشد، زیرا تاریخ هیچ غایتی ندارد و فقط ابزاری برای بسط قدرتهای بشر بر طبیعت است. بنابراین، پاسخی نامرسوم و سنتی وجود دارد. دین فراقنی اجتماعی انسان به نمادی بیرونی نیست، بلکه برداشتی استعلاایی است که خارج از انسان است و با این همه، انسان را با چیزی فراسوی او مرتبط می‌سازد.

همانطور که ماکس وبر اشاره کرد، هیچ جامعهٔ شناخته‌شده‌ای بدون نوعی برداشت از تجربه‌ای که می‌توانیم آن را دینی بخوانیم وجود ندارد. به گفتهٔ تالکت پارسونز «هر جامعه‌ای دارای انواعی از برداشتها در مورد نظم ماوراءطبیعی یا ارواح، خدایان یا نیروهای غیرفردی است که با نیروهایی که به عنوان وقایع طبیعی معمولی به چشم می‌آیند متفاوتند و به تعبیری بر این نیروها برتری دارند. نیروهایی که سرشت و کارکردهای آنها به طریقی به ابعاد غیرمعمول و یأس‌آور تجربه که عقل را راهی بدانها نیست معنا می‌دهند... دین به اندازهٔ زبان، امر عام انسانی است...».

در ۱۰۰ سال گذشته نیروی دین فروکاهیده است. در سپیده‌دم آگاهی انسان، دین منشور اصلی جهان‌شناسی انسان و تقریباً یگانه راه او برای تبیین جهان بود. دین، با توسل به آیینها و مناسک که سازوکاری برای ایجاد احساسات مشترک الزام‌آورند، ابزاری برای دستیابی به همبستگی اجتماعی است. بنابراین، دین، به عنوان ایده و نهاد، سراسر زندگی آدمی را در جامعهٔ سنتی می‌پوشانید. اما در جامعهٔ مدرن فضای زندگی به شدت فروکاهیده است. دین، با این امر مواجه شده است که تکیه‌گاه اصلیش یعنی وحی را عقل‌گرایی سست گردانیده است، هستهٔ اصلی عقایدش با اسطوره‌زدایی

به تاریخ بدل شده است. آنچه در دین ارتدوکس هنوز اعتبار خود را حفظ کرده است - با توجه به دیدگاه خشک آن درباره سرشت بشری و با عنایت به دیدگاه آن در مورد انسان به عنوان انسان دوگانه (homo duplex)، مخلوقی که در عین حال هم دست به ستیزه جویی سبعانه می زند و هم در جستجوی هماهنگی است - همان دیدگاه یأس آور در مورد آرمانگرایی است که فرهنگ مدرن را زینت بخشیده است.

روندی دوگانه از زوال وجود داشته است: ۱) در سطح نهادی مرحله عرفی شدن (Secularization) به وقوع پیوسته است، یعنی محدود شدن اقتدار نهادی و نقش دین به عنوان محور اجتماع؛ ۲) در سطح فرهنگی جریان دنیوی شدن (Profanation) به وقوع پیوسته است، یعنی تضعیف اعتقاد به عدل الهی (Teodicy) که مهیاگر مجموعه ای از معانی برای تبیین ارتباط انسان با فراسو بوده است. از نظر دورکیم «... در تفکر انسانها ایده امر مقدس همواره و همه جا از ایده امر دنیوی جدا شده است و چون ما نوعی شکاف منطقی را میان این دو تصویر می کنیم، ذهن قهراً به چیزهایی که با یکدیگر سازگارند اجازه نمی دهد با یکدیگر درآمیزند، یا به ندرت اجازه می دهد که با هم تماس حاصل کنند».

چیزی که درباره برداشت دورکیم شگفت آور است این است که این برداشت چه اندازه اندک با زندگی مدرن قابل انطباق است، خاصه در حوزه فرهنگی. زیرا اگر واقعیت اساسی روانشناختی درباره فرهنگ مدرنیست وجود داشته باشد، [این واقعیت] در عبارت «هیچ چیز مقدس نیست» نهفته است. آدمی می تواند استدلال کند که خود انگیزش تخطی کردن، وجود جهانهای جداگانه را بنا می نهد. ولی در حالی که ممکن است در قرن ۱۹ ایده تخطی کردن متهورانه به چشم آید، امروزه تقریباً هیچ تابویی باقی نمانده است تا از آن تخطی شود.

فیلسوف آلمانی ادوارد اشپرانگر (Eduard Spranger) نوشت که اینک ما با پرسش دینی غایبی مواجهیم: «چه رخ می دهد هنگامی که در پنهانترین زوایای قلب انسان، هیچ ارزش یقینی وجود نداشته باشد؟ در این امر انکار کامل ایستار مذهبی نهفته است... هر کسی که بیش از این نتواند خدایی را از آن خود بخواند، خود را سراسر به شیطان واگذار می کند و جوهر او نه تنها بی اعتنایی ارزشی واقعی نیست، بلکه واژگونی ارزش است. فقط اگر کسی بتواند بگوید "هیچ ارزش اصیلی وجود ندارد" آنچه غیر دینی است می تواند او را سراسر تسخیر کنند. اما چنین انسانی وجود ندارد».

هنگامی که ادیان فروپاشند، کیشها (cults) نمایان می گردند. این وضع عکس اوایل تاریخ مسیحیت است، [یعنی] هنگامی که دین منسجم جدید با کیشهای متعدد رقابت کرد و همه آنها را

به کنار زد، زیرا نوعی قدرت برتر الهیاتی و سازمانی پشت سر او بود. اما هنگامی که الهیات فرسوده شود و سازمان از هم بگسلد، هنگامی که چارچوب نهادی دین آغاز به فروپاشی کند، جستجو برای تجربه‌ای مستقیم، که [با آن] مردم بتوانند احساس تدبیر کنند، برآمدن کیشها را تسهیل می‌کند.

کیش با دین رسمی از بسیاری جهات تفاوت‌های مهم دارد. در طبیعت کیش نهفته است که مدعی نوعی از دانشهای رمزآلوده باشد، دانشهایی که برای مدت زمان طولانی پنهان بوده‌اند (یا دین رسمی منکوبشان کرده بود) اینک به‌ناگاه سرکوب شدن را برناتافته و قد علم می‌کنند. اغلب برخی اشخاص غریب وجود دارند که این تعالیم جدید را عرضه می‌دارند و دین رسمی ایشان را مضحک و خوار می‌شمرد. آیینهایی اجتماعی وجود دارند که اغلب به فردی اجازه می‌دهند یا او را برمی‌انگیزانند تا اجبارهایی را که تاکنون سرکوب شده‌اند به نمایش گذارند. آدمی در درون کیش نو احساس می‌کند در حال کشف شیوه‌های جدیدی از رفتار است که نو و بدیع‌اند و در گذشته جزو تابوها و محرمات بوده‌اند. بنابراین، آنچه معرف کیش است، تأکید تلویحی آن بر جادوست تا بر الهیات، و تأکید تلویحی آن به تقید فرد به مرشد یا گروه است تا به نهاد یا حکم دینی. عطش کیش، عطشی برای مناسک و اسطوره است.

آیا این همه ما را به سوی اصلاحی جدید هدایتگر است؟ شباهتها همواره اغواگر اما گمراه‌کننده‌اند. اصلاح - اگر کسی پیرو تفاسیر روانشناختی اریک اریکسون باشد - نه فقط کوششی است برای تخریب نهادهای فاسد تحریف‌شده، بلکه همچنین جستجوی پسر برای ایجاد رابطه‌ای مستقیم با پدر، بدون میانجیگری کلیساست. حس دینی کیش‌زده جدید، تمایزی بین ایمان شخصی و سنت تاریخی گسترده قائل است. توجه و تأکید «اصلاح جدید» بر تجربه شخصی و ایمان شخصی گسسته از گذشته است. با این همه، آیا چنین تجربه و ایمانی می‌تواند بدون وابستگی به دیگران - پدران - که از خلال همین خلدجانها گذشته‌اند، معنا داشته باشد؟ آیا ایمان می‌تواند به شیوه‌ای ساده‌لوحانه بدون خاطره از نو خلق گردد؟

آنچه امروزه جستجو می‌شود، به گفته الکساندر میتشرلیش (Alexander Mitscherlich) «جامعه‌ای بدون پدران» است. رد اقتدار اینک به معنای رذهر نوع پدری غیر از گروه همسان است. با این همه آدمی در این اندیشه فرو می‌رود که چنین جامعه‌ای از حیث الهیاتی یا حتی روانشناختی امکان وجود داشته باشد. اعتقادات دینی آنطور که کلیفورد گیتس (Clifford Greets) می‌نویسد «شامل استقرای بیکنی از تجربه روزانه نیست - چون در آن صورت ما همگی باید لادری باشیم - بلکه بیشتر پذیرش پیشینی اقتداری است که آن تجربه را تغییر می‌دهد». اگر گروه همسان کیش‌زده

جایگزین جامعه بزرگتر شود، پس مابار دیگر در حلقه دورکیمی محصور شده‌ایم. حلقه‌ای که تا حد فعلی آن کوچک شده است و بر سر بتان تاج نهاده است.

علی‌رغم آشفتگی‌های فرهنگ مدرن پاسخی دینی قطعاً در راه است. زیرا برخلاف گفته دورکیم، دین دیگر «دارایی» جامعه نیست. دین، آن پاره قوام‌بخش آگاهی انسان است؛ جستجوی شناختی برای الگوی «نظم عام» هستی؛ نیاز مؤثر برای ایجاد مناسک و تقدس بخشیدن به چنین برداشتهایی؛ نیاز نخستین برای وابستگی به دیگران، یا نیاز به مجموعه‌ای از معانی که پاسخی استعلایی به نفس دهند و نیاز وجودی برای مواجه شدن با امور قاطعی همچون رنج و مرگ.

همانگونه که ماکس شلر (Max Scheler) گفت: «از آنجا که کنش دینی نوعی خصیصه ضروری ذهن و روح انسان است، پرسیدن این امر که چه کسی آن را انجام داده است، محلی از اعراب ندارد. این قانون می‌گوید: هر روح متناهی یا به خدایان اعتقاد دارد یا به بتها». ماکس وبر که با این گفته‌ها موافق بود، می‌گوید: پاسخ فقط می‌تواند تصمیمی شخصی باشد که در عین حال دلخواهی و لابه شرط است. باید اضافه کنم با توجه به سرشت ادیان سیاسی معاصر و ادعاهای «جن زده»‌هایی (The Possessed) که در جستجوی حقایق نهایی‌اند، مشکل اصلی مطرح ساختن جایگزینهایی برای آن نیست، بلکه مشکل اصلی این پرسش است که چه کسی خداست چه کسی شیطان.

همانطور که وبر نشان داده است، دین در برهه‌های مهم تاریخ، اغلب انقلابیترین قدرتهاست. هنگامی که سنتها و نهادها متصلب و سرکوبگر می‌شوند، یا هنگامی که ناسازگاری صداها و قیل و قال ضد و نقیض عقاید تحمل‌ناپذیر می‌گردند، انسانها به جستجوی پاسخهایی نو می‌روند و چون دین در جستجوی معانی زندگی در عمیقترین سطوح هستی است به پیشروترین واکنش تبدیل می‌گردد. در این وضعیت، ما به دنبال پیامبران جدید می‌گردیم. هنگامی که محافظه‌کاری مناسک‌گرا تمام معانی خود را از دست می‌دهد، نبوت آن را در هم می‌شکند. نبوت، کلیت (Gestalt) جدیدی را فراهم می‌آورد و این امر هنگامی صورت می‌گیرد که معانی بیش از حدی وجود داشته باشد [برخلاف مورد اول]. نبی با دو تن روبه‌رو می‌شود: کشیش که فقط بر اقتدار گذشته تکیه می‌کند و مرشد که قدرتهایش را از به کارگیری جادو به عنوان ابزار رهایی و رستگاری کسب می‌کند.

با این همه، ممکن است که ما نشانه‌ها را در جهت نادرست بجوئیم. از نظر وبر، نبوت، کاریزماتیک است، زیرا که از ویژگیهای شخصی نبی منبعث می‌شود که قادر است از سرچشمه‌های فیض آن جهانی (Aussertägliche) بهره‌گیرد و چنین نیروهای انقلابی ضرورتاً باید کاریزماتیک باشند، زیرا انبیا مانند «شخصیتهای تاریخی جهانی» هگل می‌بایست شخصاً آنقدر قوی باشند تا

قداست سنن یا لایه عاداتی را که گذشته را فروپوشانده‌اند بشکنند؛ اما امروز رسالت چنین نبی‌ای بر طبق مثلی روسی می‌تواند دقُّ الباب کردن بر دری باز باشد. امروزه چه کسی از سنت دفاع می‌کند؟ و قدرت گذشته کجاست تا امواج امر نو را پس زند؟

دو پاسخ می‌تواند وجود داشته باشد. اگر یکی از سرچشمه‌های نومیدی در پرسشهای وجودی نهان باشد، شاید بتوانیم نه با نگاه به پیش که با نگاه به قفا با این پاسخها روبه‌رو گردیم. فرهنگ انسان آفریده انسان است؛ یعنی ساختن دنیایی که تداوم (continuity) را و زندگی «غیر حیوانی» را حفظ کند. هنگامی که حیوانات شاهد مرگ دیگرانند آن را برای خود متصور نمی‌شوند؛ فقط مردم تقدیر خویش را می‌دانند و مناسب را خلق می‌کنند نه فقط برای دفع میرایی که برای حفظ «نوعی از آگاهی» که میانجی تقدیر است. دین در این معنا، آگاهی از لحظه‌ای استعلائی است، گذر از گذشته است، گذشته‌ای که آدمی (به آن مقید است) و ناگزیر است از آن به برداشت جدیدی از نفس به عنوان کارگزاری اخلاقی برسد، درحالی‌که آزادانه گذشته را می‌پذیرد (به جای آنکه فقط با آن شکل گرفته باشد) و به سنت بازمی‌گردد تا تداوم معانی اخلاقی را حفظ کند.

در هر جامعه، آیینهای پیوستن (incorporation) و آیینهای رهایی (release) وجود دارند. مشکلی که در دنیای مدرن وجود دارد، این است که این رهایی خود تا بدانجا فرارفته که هیچ مرزی را نمی‌شناسد. مشکل کیشهای جدید این است که هنگامی که انگیزش آنها دینی است - یعنی این امر که آنها در پی معناهای جدیدی از امر مقدس‌اند - آیینهای آنها هنوز به میزان زیادی آیینهای رهایی‌اند. من می‌اندیشم آنچه جریانهای عمیقتر معنا در پی آنند، برخی آیینهای جدید پیوستن‌اند که دال بر عضویت در اجتماعی‌اند که همانقدر به گذشته مربوط است که به آینده. با این همه، همان‌طور که گوته زمانی گفته است، "was du erbt von dein in vätern hat, erwirbes, um es zu besitzen" (اگر می‌خواهی آنچه را که از پدرانت به تو ارث رسیده است در تملک خود داشته باشی باید اول آن را تصاحب کنی).

تا به این حد، دین، پیوستن و روندی نجات‌بخش است که به وسیله آن افراد در پی رهایی از تعهداتی‌اند که از احکام اخلاقی اجتماعشان ناشی می‌شود. این دیون را پرورده‌شدن در آن اجتماع ایجاب می‌کند، دیون به نهادهایی که آگاهی اخلاقی را حفظ می‌کنند. بنابراین دین، ضرورتاً متضمن نجات یافتن پدران و فرزندان است. در عبارت ییتس (Yeats) این امر متضمن شناسایی «بخشوده‌شدگانی است که می‌توانند بیخشانند»، متضمن دست به دست هم دادن نسلهای پی‌درپی است.



اما چنین تعهد دینی‌ای، متضمن مبارزه‌جویی با خوی لیبرال مدرن است. پاسخهایی که خوی مدرن در پی آنهاست، پاسخهایی اخلاقی‌اند. مشکل تعهد با اخلاق، فقط در این نهفته است که این تعهد، امر خاص را - قیود نخستین پدر و فرزند، یا فرد و قبیله - در امر عام مستحیل می‌کند. با توجه به چنین چیزهایی که ما درباره سرشت انسان می‌دانیم، رؤیای روشنگری برای یکی کردن نوع بشر - رؤیایی که درباره عقل در سر داشت - بیهوده و پوچ است. آنهایی که در تداوم نسلها می‌زیند، باید حتماً در قالب هویت‌های منطقه‌ای که آنها را حفظ می‌کند، زندگی کنند. با این همه منطقه‌ای بودن صرف، فرقه‌گرا بودن نیز هست و به منزله از دست دادن رابطه با انسانهای دیگر، دانشهای دیگر، و اعتقادات دیگر نیز هست. فقط جهان وطن بودن به معنای بی‌ریزگی است. بنابراین، آدمی بالاجبار در تنش میان خاص و عام زندگی می‌کند و ضرورت دوگانه دردناک الزام را می‌پذیرد.

دست‌آخر، ما مجبوریم در حول محوری دیگر نیز زندگی کنیم: حرکت از محور زمان (گذشته، حال، آینده که آنهمه به وسواس آن دچاریم) به محور مکان؛ دیدن جهان، همانطور که باید باشد، به عنوان مکانی که قسمت و مقدر شده به عنوان جدایی قلمروها. برای فهم امر استعلایی، انسان نیازمند فهمی از امر مقدس است. برای بازسازی طبیعت انسان می‌تواند امر دنیوی را مورد هجوم قرار دهد. اما اگر جدایی قلمروها وجود نداشته باشد، اگر امر مقدس نابود شده باشد، پس ما با آشوب سوانق و نفع فردی و ویرانی حلقه اخلاقی که انسان را احاطه کرده است تنها می‌مانیم. آیا می‌توانیم - آیا نباید - آنچه را که مقدس است و آنچه را که دنیوی است بازسازیم؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

---

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل چهارم کتاب زیر:

Doniel Bell (1978), *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, Inc., New York.

---