

# اخلاق و فاصله

کارلو گینزبورگ

## ترجمه‌ی: پرویز صداقت

اسطوره‌ی که بعدها تا مرید ارسطو، اسکندر کبیر، انعکاس یافت، تصور می‌شود اقوام بدوی یا اهریمنان ساکن آن‌اند.

اما گفته‌های ارسطو درباره‌ی محدودیت‌های تاریخی و جغرافیایی ترحم و حسد نمی‌تواند اشاره‌ی به تقابل بین واقعیت و اسطوره باشد. شخصیت‌های اسطوره‌ی نیز، به ویژه در صحنه، می‌توانند به احساسات پرشوری دامن زنند. ارسطو در «بوطیقا» می‌گوید که ترازوی بر «رویدادهای پدیدآورنده‌ی هراس و ترحم» تمرکز دارد. او این رویدادها را این‌گونه بیان می‌کند: «چنین رویدادهایی به ناگزیر باید حاصل کنش‌های دوستان با یکدیگر، یا دشمنان با یکدیگر، و یا انانی باشد که نه دوست‌اند و نه دشمن. حال اگر دشمنی دشمن دیگر را بکشد، رویداد ترحم‌انگیزی چه در کردار و چه در پندار وجود ندارد، مگر آن که فاجعه‌ی در عمل رخ دهد. ترحمی نیز برانگیخته نمی‌شود، اگر این افراد نه دشمن باشند و نه دوست. اما وقتی این فجایع در میان دوستان رخ می‌دهد، وقتی مثلاً برادر برادر را می‌کشد، یا پسر پدر را، یا مادر پسر را، یا پسر مادر را - خواه بکشد و خواه قصد کشتن داشته باشد، یا آن که چیزی از این جنس رخ دهد، امری است که در ترازوی باید در پی آن باشیم».

دشمنی خونی؛ اگر دیده نبیند، دل نخواهد. این دو ضرب‌المثل آشکارا حاکی از پیامدهای تناقض‌آمیزی است که تأکید ارسطو در بوطیقا و فن سخن‌وری به آن اشاره دارد. اگر فاصله‌ی زیاد به بی‌اعتنایی می‌انجامد، نزدیکی زیاد می‌تواند به ترحم یا رقابت ویرانگر منجر شود. این دوگانگی، که بیان قدرتمندی در تئاتر یونان یافت، بخشی از تجربه‌ی روزمره در جامعه‌ی رودررویی بوده که ارسطو در آن می‌زیست.

### اخلاق ناپیئا

اکنون متنی بسیار متفاوت را بررسی می‌کنیم که دو بیست سال پیش دیدرو نوشت: «گفت و گوی بدری با فرزندان‌اش، یا خطر قراردادن خویش بر

نتیجه گرفت که همه‌ی آن چه افراد در رابطه با خودشان از آن می‌هراسند، زمانی که دیگران قربانی باشند مایه‌ی ترحم خواهد بود. و چون رنج‌ها زمانی ترحم‌انگیزند که در مجاورت آدمی باشند، کسانی که ده هزار سال پیش یا پس از این می‌زیند، یا ترحمی بر نمی‌انگیزند و یا بسی اندک مایه‌ی ترحم‌اند. در نتیجه، افرادی که در عمل، چهره، صدا، لباس و عموماً کنش دراماتیک مشابهی دارند، ترحم‌انگیزترند؛ زیرا تیره‌روزی را درست در دسترس نشان می‌دهند. از همین روی، بلایایی که هم‌اکنون رخ می‌دهند یا به زودی رخ خواهند داد ترحم‌انگیزترند.

همین استدلال را در بخش مربوط به حسد دنبال می‌کنیم. افراد «بر کسانی حسد می‌ورزند که به لحاظ زمان، مکان، سن و نام‌وری با آنان قرابت داشته باشند. چنان که گفته می‌شود «خویشاوندان می‌دانند چگونه بر یکدیگر حسد ورزند!» و بر آنان حسد می‌ورزند که با وی در رقابت‌اند، و آن که تازه با او آشنا شده‌اند، زیرا هیچ کس نه می‌کوشد با کسانی رقابت کند که ده هزار سال قبل می‌زیستند، یا قرار است زاده شوند، یا پیش از این مرده‌اند، و نه با آنان که در کنار «ستون‌های هرکول» می‌زیند؛ و نه با انانی که در نظر وی یا دیگران یا بسیار فرودست‌تر و یا بسیار سرآمدترند...»

در نظر ارسطو احساسات تحلیل شده در کتاب دوم «هنر سخن‌وری» بی‌تردید مبتنی بر طبیعت‌اند. اما وی آن‌ها را، هم‌چنان که ما امروز می‌گوییم، تابع محدودیت‌های تاریخی و جغرافیایی می‌داند. در نگرش اسطوره‌ی افلاطون پادشاهی آتلانتیس نه هزار سال پیش از سولون شکوفا شد. ارسطو از رومی بزرگ‌تر استفاده می‌کند - ده هزار سال - تا زمانی را در گذشته یا آینده نشان دهد که چنان دور از دسترس است که موانع می‌شود با احساسات انسان‌های دیگر، با نگرشی خواه منفی و خواه مثبت، آن را شناسایی کنیم. «ستون‌های هرکول» کنایه از معانی مشابهی است: خشکی‌ها و آب‌هایی فراسوی مرزهای مدیترانه که بنا به سنتی

تتش بین قانون طبیعی و تاریخ، هم‌چون بسیاری از اندیشه‌های دیگر، از یونانیان کهن برای ما به یادگار مانده است.<sup>(۱)</sup> ارسطو در عبارت بسیار مشهوری از کتاب «هنر سخن‌وری» آن را بدین نحو مطرح می‌کند:

عدالت و بی‌عدالتی در باب قوانین و اشخاص به دو گونه تعریف شده است. اینک دو نوع قانون وجود دارد: عام و خاص. منظور از قانون خاص قوانینی است که افراد در باب خودشان وضع کرده‌اند که خود باز تقسیم می‌شود به مکتوب و نامکتوب؛ و منظور از قانون عام قوانینی است که بر پایه‌ی طبیعت وضع گشته‌اند. در حقیقت، چنان که همدی افراد به نحوی استنباط می‌کنند، هرچند ارتباطی بین افراد و اجماعی بین‌شان وجود نداشته است، ایددیی عمومی از عدالت و بی‌عدالتی وجود دارد که منطبق بر طبیعت است. این همان چیزی است که سوفوکل در آنتیگونه، آن جایی که گفت ممنوع اما عادلانه است که پولی‌نیس را به خاک سپاریم، آشکارا به عنوان عدالتی طبیعی منظور داشت: «چرا که نه امروز و نه دیروز، که تا ابد، این قوانین زنده است و احدی نمی‌داند که از کجا سرچشمه گرفته است».

به اختصار متن این عبارت را بازخوانی می‌کنیم. ارسطو بخش‌های مختلف هنر سخن‌وری را تحلیل می‌کند: رایزنانه، قانونی، مدعیانه (یعنی سخنی که با پاداش یا مجازات همراه است). تقابل میان از سویی قانون مکتوب خاص و از سوی دیگر قانون نامکتوب عام در بخش سخن قانونی جای می‌گیرد. ارسطو به خود زحمت نمی‌دهد که وجود قانون نامکتوب عام را نشان دهد: وی آن را بدیهی فرض می‌کند.

ظاهر ارسطو می‌گوید که آن چه «مبتنی بر طبیعت است» به زمان و مکان خاص بستگی ندارد. اما در برخی عبارات کتاب دوم «هنر سخن‌وری» دیدگاه متفاوتی ارائه می‌شود. ارسطو به تفصیل احساسات متفاوتی را بررسی می‌کند که سخن‌ور برای متقاعد کردن مخاطبان‌اش از آن‌ها بهره می‌برد. برای مثال، احساس ترحم:

افراد بر کسی ترحم نشان می‌دهند که او را می‌شناسند، مشروط بر آن که بیش از حد به آن‌ها نزدیک نباشد؛ زیرا اگر چنین باشد احساسی مشابه با آن فرد خواهند داشت و گویی خود نیز رنج می‌برند. (. . .) رنج‌آور متفاوت از ترحم‌انگیز است. زیرا ترحم را به کناری می‌راند و اغلب احساسی متضاد ایجاد می‌کند. وانگهی، قرابت، رنج آدمیان را مایه‌ی ترحم می‌کند. افراد نیز به کسانی ترحم می‌کنند که به لحاظ سن، شخصیت، عادات، موقعیت یا خانواده مشابه‌شان باشند؛ زیرا همه‌ی روابطی از این دست با احتمال بیش‌تری باعث می‌شود که فرد بیندارد تیره‌روزی آنان می‌تواند نصیب خود وی بشود. زیرا به طور کلی در این مورد نیز می‌توان

فراز قانون» که نخست در ۱۷۷۳ منتشر شد.

دیدرو با سبکی گسیخته و تند که ملهم از «تریسترام شاندی» اثر استرن است، گفت و گویی را وصف می‌کند که در یک شب آرام زمستانی در خانه پدرش رخ داد. آدم‌ها می‌آیند و می‌روند و حکایت‌ها یا خاطره‌هایی تعریف می‌کنند که حول یک موضوع واحد قرار دارد: رابطه بین قانون مکتوب و اصول اخلاقی، یا چنان که ارسطو گفته است قانون «خاص» و «عام» که به ترتیب در دیدروی پدر و پسر تبلور یافته است. آیا مجازیم برای پشتیبانی از اصول عام اخلاقی قانون مکتوب را نقض کنیم؟ آیا یک پزشک مجاز است از معاینه‌ی مجرمی که مجروح شده امتناع ورزد؟ آیا به لحاظ اخلاقی مشروع است تصمیم ناعادلانه‌ی را زیر پا بگذاریم که بر اساس آن یک گروه افراد فقیر به خاطر منفعت اختصاصی یک ثروتمند خودپرست از ارث محروم می‌شوند؟ دیدرو در بازنویسی متن «گفت و گو...» بحثی خارج از موضوع با بافتی نسبتاً ضعیف به آن اضافه می‌کند. یک بافنده‌ی کلاه می‌آید و داستان خود را می‌گوید. وی ۱۸ سال تمام از همسر بیمارش مراقبت کرده بود؛ پس از مرگ همسر که هیچ پولی باقی نگذاشته بود، مرد چهیزیه‌ی وی را، که بنا به قانون می‌بایست به بستگان زن تعلق گیرد، تصاحب کرده بود؛ آیا وی بر حق بود یا خیر؟ بحثی در پی می‌آید. دیدروی پدر یا می‌فشارد که بافنده‌ی کلاه باید پولی را که به شکلی غیرقانونی تصاحب کرده باز پس گرداند.

کلاه‌دوز به شتاب جواب می‌دهد:

«نه، مسیو، من می‌روم، به ژنو خواهم رفت.»

«انتظار داری که ندامت را پشت سر خود جای گذاری؟»

«نمی‌دانم، ولی به ژنو می‌روم.»

«برو به هر کجا که برمی‌گزینی، وجدان بی‌هیچ خطایی تعقیبت خواهد کرد.»

دیدرو می‌نویسد «موافق بودیم که شاید فاصله‌ی زمانی و مکانی، تمامی احساسات و هر نوع وجدان گناهکار، حتا جنایت راه، تضعیف می‌کند. قاتلی که به سرزمین چین می‌رود، دیگر نمی‌تواند جسدی را ببیند که در سواحل سن رها کرده است. شاید ندامت بیش‌تر برخاسته از ترس از دیگران باشد تا وحشت درونی؛ و کم‌تر ناشی از شرم آن چه انجام شده باشد، تا مجازات و تنبیهی که اگر مجرم پیدا شود اعمال می‌شود...».

دیدرو در «تکمله‌ی بر سفر بوگائویل» بحث می‌کند که تمایلات جنسی که فعالیتی طبیعی است باید از هر نوع محدودیت اخلاقی یا قانونی مستثنا شود. در «گفت و گوی پدری با فرزندان‌اش» ظاهراً وی همین مسأله را در مورد قتل انسان دیگر می‌گوید. نقطه‌ی آغاز گفته‌ی تکان‌دهندی دیدرو که «فاصله‌ی زمانی و مکانی همه‌ی احساسات را

تضعیف می‌کند» به تکرار موبه‌موی عبارت ارسطو در «هنر سخن‌وری» می‌ماند که پیش‌تر نقل کردیم؛ اما ارسطو به حد افراط کشانده می‌شود. این امر نباید مایه‌ی تعجب باشد. دیدرو پیش از این در عبارتی از کتاب «گفتار درباره‌ی شعر دراماتیک» (۱۷۵۸) می‌نویسد «ارسطو فیلسوفی است که به روشی منظم، با تعیین برخی اصول عمومی و واگذاری وظیفه‌ی استخراج نتایج و کاربردها به دیگران، پیش می‌رود». می‌توان فقدان ترحم در نوشته‌ی ارسطو به سبب «فاصله‌ی زمانی و مکانی» را در عدم ندامت احتمالی قاتل دیدرو، به همان دلایل، مشاهده کرد. انسان‌های دور و بی‌ارتباط به نفسی از هم گسیخته بدل می‌شوند. این درون‌مایه الهام‌بخش دو اثر مهم دیدرو است: «خواهرزاده‌ی رومئو» و «تناقض عمل».

این تحول درونی به صحنه‌ی جغرافیایی - از فرانسه تا چین - گسترش می‌یابد که بی‌نهایت بزرگ‌تر از جهان مدیرانه‌ی ارسطو است. اما چرا چین؟ اشاره به چین در چارچوب یک مورد اخلاقی تخیلی شاید نشان دهد که دیدرو مثال خود را از یک رساله‌ی یسوعی درباره‌ی «روش حل مسائل وجدانی» گرفته است. این فرضیه اگرچه تاکنون اثبات نشده است جالب توجه است. این داستان هر خاستگاهی داشته باشد، دیدرو آن را نقطه‌ی آغازی دانست برای تجربه‌ی اخلاقی که بیست سال زودتر در «نامه‌ی درباره‌ی نابینایان، برای بهره‌گیری آنان که می‌بینند» مطرح کرده بود:

از آن‌جا که نابینایان از هیچ یک از نشانه‌های خارجی که ترحم و ایده‌های اندوه‌زا در ما بر می‌انگیزد، مگر در مورد شکایت‌های صوتی، تأثیر نمی‌پذیرند، من هستی ایشان را در حالت کلی فاقد

احساس نسبت به دیگر انسان‌ها می‌دانم. برای بد انسان نابینا بین مردی که ادرار می‌کند و آن که بی‌سختی در شرف مردن است چه تفاوتی هست؟ آیا وقتی فاصله یا کوچکی موضوع منجر به نوند احساس ترحم در ما می‌شود، احساسی هم‌چون فقدان بینایی در نابینایان در خود ما ایجاد نمی‌کند؟ بنابراین آیا تمامی سنجایی ما به نحوه‌ی پیوستن چیزها و درجه‌ی تأثیرگذاری اشیا خارجی بر ما وابسته نیست! گمان می‌کنم کاعلاً به یقین بتوانم بگویم که اگر از ترس مجازات نباشد، بسیاری از افراد نسبت به قتل انسانی که آن قدر دور است که بزرگ‌تر از یک پرستو به نظر نمی‌رسد، احساس همدردی ناچیز تری از سلاخی گاو پرواری با دستن خودشان دارند. و اگر ما نسبت به اسبی که در می‌کشد احساس ترحم داریم و مورچه‌ای را بدون یک لحظه اندیشه زیر پا له می‌کنیم، آیا این اعمال ما در سیطره‌ی همان اصل نیست؟

روشن است که میان از سوئی فاصله‌ی جغرافیایی فرانسه و چین و از سوی دیگر فقدان احساس در نابینایان، شباهتی وجود دارد. فقدان انسانیت و همدردی که در نظر دیدرو پیامد هر دوی این وضعیت‌ها است، این ادعا را که ماهیت اخلاق، ابدی است، رد می‌کند. دیدرو به مادام بوشه، مخاطب نامه‌ی درباره‌ی نابینایان، می‌گوید «اوه، مادام چه تفاوتی بین اخلاق نابینایان و ما هست؟» بنا به نظر دیدرو، اخلاق، حاصل شرایط و محدودیت‌های خاص تاریخی و فیزیکی است. همان کلمات قاطع «هراس» و «مجازات» پس از بیست سال بار دیگر پدیدار می‌شود تا فقدان ندامت قاتلی که فرانسه را به مقصد چین ترک می‌کند و آن که مردی را از فاصله، آن‌گاه که بزرگ‌تر از پرستویی به نظر نمی‌رسد، می‌کشد بیان کند. اما این قیاس از طریق چرخشی ناگهانی که روش معمول دیدرو برای استدلال است به درون مایه‌ی تازه می‌انجامد که نشانگر نوع متفاوتی از جایگزینی است؛ دیدرو می‌گوید طرز تلقی ما از حیوانات نیز متأثر از تصورمان از فاصله و اندازه است. وی نتایج این اصل به ظاهر ساده را روشن نمی‌کند. البته این نتایج مبهم هستند، آیا باید احساسی را که نسبت به یک اسب زخمی داریم به مورچگان گسترش دهیم، یا برعکس، آیا باید فقدان ترحمی که ما انسان‌ها نسبت به مورچگان داریم به اسب‌ها گسترش دهیم؟ نتیجه‌ی نخست بی‌تردید با تأکید دیدرو بر شور و احساسات بسیار سازگارتر است. دیدرو با حال و هوایی که گویی زندگی خویش را می‌نگارد نوشت «این نظم که همراه با ضعف اندام‌ورده‌ی است و از تأثیرپذیری دیافراگم، حیات تصاویر و حساسیت عصب‌ها تبعیت می‌کند، نظمی است که تمایل دارد دل بسوزاند، بهراسد، پستاید، نگران شود، خشمگین شود، ناراحت شود، اشک بریزد» و جز آن و مانند آن.

**• هوایماها و موشک‌ها  
ایمن گمان دیدرو را  
واقعیت می‌بخشد که اگر  
انسان چنان دور باشد که  
بزرگ‌تر از پرستویی به  
نظر نیاید بسیار آسان‌تر  
می‌توان وی را کشت.  
پیشرفت دیوان‌سالارانه  
نیز در همین راستا  
حرکت کرد، بدین ترتیب  
که این امکان را پدید  
آورد که با گروه‌های  
انسانی چنان سر و کار  
داشته باشی که گویی  
صرفاً اعداد هستند.**

اماری دیگر سکه را که حاصل تصویری در مقیاس جهانی از بی‌اعتنایی ما به رنج مورچگان است، یک خواننده‌ی سده‌ی هیجدهم روشن ساخت. همان‌گونه که فرانکو ونچوری، محقق بزرگ تاریخ روشنگری اروپا، به نوبه‌ی خود توجه می‌کند، بحث‌های ضد مذهبی در رساله‌ی «نامه‌ای درباره‌ی نلبینیان» تأثیر مهمی روی ساد گذاشت. مارکی دو ساد در کتاب «فلسفه در اتاق خواب» درباره‌ی مشروعیت قتل نفس می‌نویسد:

«انسان چیست؟ و چه تفاوتی است بین او و دیگر نباتات، چه تفاوتی است بین او و سایر حیوانات این جهان؟ هم‌چون آن‌ها از بخت خوش روی این جهان قرار گرفته؛ هم‌چون آن‌ها زاده می‌شود؛ هم‌چون آن‌ها تکثیر می‌شود، برمی‌آید و فرومی‌کاهد؛ هم‌چون آن‌ها به دوران کهنولت می‌رسد، و هم‌چون آن‌ها در پایان دوره‌ی زندگی که طبیعت مطابق ساخت اندام‌وارهی، برای هر نوع حیوانی مقرر کرده، به هیچ می‌رسد. از آن‌جا که این همتایان چنان دقیق‌اند که چشم جست‌وجوگر فلسفه نمی‌تواند هیچ زمینه‌ای برای تبعیض تصور کند، همان قدر اهریمن صفتی در کشتن حیوانات است که در کشتن انسان‌ها، و درست به همان میزان ناچیز اهریمن صفتی در این کار است، و هر تمایزی قایل شویم بوج و بیهوده است و از پیش داوری‌های مغرورانه‌مان برمی‌خیزد. (...) اگر طبیعت جاودانگی را برای موجودات منکر می‌شود، حاصل آن است که زوال آن‌ها از قوانین طبیعت است. بلافاصله پس از آن که یک جاندار بزرگ می‌میرد جانداران ریز شکل می‌گیرند و این حیات جانداران ریز تنها یکی از تأثیرات ناگزیری است که خواب موقت جانداران بزرگ تعیین می‌کند. با این ترتیب، آیا جرأت داری بگویی که یکی از طبیعت بیش از دیگری بخواهد؟»

## وجدان احساساتی

گاه مارکی دو ساد را حد افراط، ولی پیامد منطقی روشنگری در نظر گرفته‌اند. این بحث را بیش از این‌ها نویسنده‌ی مرتجع، شارل دوپوزن، در مقاله‌ی جدل‌انگیزی که در سال ۱۸۰۶ منتشر کرد مطرح کرده است. امابرای پشتیبانان سیاسی و روشنفکری اعاده‌ی سلطنت در فرانسه، دیدرو هدف بسیار روشن‌تری از ساد بود. در کتاب «نبوغ مسیحیت» اثر آلفونس دو شاتوبریان نویسنده‌ی پرفروش اروپایی، باز هم داستان قاتلی که اروپا را به قصد چین ترک گفت زاده می‌شود. «فاصله‌ی زمانی و مکانی، تمامی احساسات و هر نوع وجدان گناهکار، حتا جنایت، را تضعیف می‌کند». دیدرو می‌نویسد اگر هراس از مجازات وجود نداشته باشد، چنین وجدان گناهکاری وجود نخواهد داشت. این واژه‌ها رنجش شرافتمندانه‌ی شاتوبریان را برمی‌انگیزد:

وجدان! آیا ممکن است چیزی نباشی مگر توهمی خیالین، یا هراس از مجازات انسان‌ها؟ از دل خویش می‌پرسم، این سؤال را از خویشتن می‌کنم: «اگر بتوانی تنها با یک تصمیم هم‌نوعی را در چین بکشی و ثروت وی را در فرانسه از آن خود کنی، با اطمینانی فوق طبیعی از این که واقعیت هرگز روشن نخواهد شد، آیا به چنین کاری تن می‌سپاری؟» آیا بیهوده درباره‌ی فطرت خویش گزافه می‌گویم؛ آیا بیهوده می‌گویم قتل نفس را ناچیز شمارم با تصور آن که اراده‌ام به مرگ آنی و بدون رنج آن چینی، می‌انجامد؛ یا آن‌که اگر او به مرگی طبیعی درگذرد، در شرایط وی دارایی‌اش به دولت تعلق می‌یابد؛ یا آن که بیهوده برای خود این غریبه را غرقه در بیماری و ناتوانی می‌پندارم؛ آیا بیهوده پای می‌فشارم که مرگ برای او رحمت است، که او خود مایل است بمیرد، که او لحظه‌یی بیش برای زندگی ندارد. با همه‌ی ترفندهای بیهوده‌ام، صدایی از ژرفنای روحم می‌شنوم، صدایی که چنان به فریاد علیه ایده‌ی محض چنین تصویری می‌شورد، که حتا لحظه‌یی نیز بر واقعیت وجدانم تردید روا نمی‌دارم.

روشن است که شاتوبریان در برابر نوشته‌های دیدرو درباره‌ی قاتلی که به چین می‌گریزد و آنان که به آسانی انسانی را از فاصله می‌کشند و انکش نشان می‌دهد. شاتوبریان با آمیختن این دو، داستان جدیدی خلق می‌کند: قربانی اهل چین است؛ قاتل اروپایی است؛ و دلیل قتل نفس منفعت‌جویی مالی ذکر می‌شود. داستان در این روایت جدید، شهرت می‌یابد، گرچه به ناروا به روسو نسبت داده می‌شود. این اشتباه به بالزاک برمی‌گردد. در کتاب «پدر گوریو»، راستینیاک شبی را در این تفکر می‌گذراند که می‌تواند با زنی ثروتمند ازدواج کند مشروط به آن که دست کم به نحوی غیرمستقیم در یک قتل

**• پیدایی یک نظام اقتصادی جهان‌گیر امکان بهره‌جویی از منفعتی مالی را که مستلزم طی فاصله‌یی بس طولانی‌تر از آن است که ارسطو حتا با گسترده‌ترین پرواز خیالین پنداشته بود، به یک واقعیت تبدیل کرده است.**

مشارکت کند. سپس دوست‌اش «بیانشان» را در باغ‌های لوکزامبورگ می‌بیند.

راستینیاک می‌گوید: «تفکرات اهریمنی مرا عذاب می‌دهد» و اضافه می‌کند: «آثار روسو را خوانده‌ای؟» «بله»

«آن‌جا را به یاد داری که روسو از خواننده می‌پرسد اگر با کشتن یک ماندارین کهن سال چینی، بدون ترک پاریس، و صرفاً با یک تصمیم به ثروت برسد، چه کار خواهد کرد؟»

«بله»

«نظرت چیست؟»

«فعلاً مشغول کشتن سی‌وسومین ماندارین هستم.» «نه شوخی نکن. ببین، اگر برایت ثابت شود که چنین چیزی امکان‌پذیر است و همه‌ی آن چیزی که باید انجام دهی این است که سرت را به نشانه‌ی رضایت تکان دهی، چه کار می‌کنی؟»

«این ماندارین خیلی پیر است؟ آه، بله، پیر یا جوان، سالم یا افلیج، خدایا! لعنت بر شیطان، نه!»

## بی‌اعتنایی و مشارکت در جنایت

حکایت ماندارین، تکوین شخصیت راستینیاک را پیش‌بینی می‌کند. بالزاک می‌خواهد نشان دهد که در جامعه‌ی بورژوازی دشوار بتوان الزام‌های اخلاقی، از جمله بنیادی‌ترین آن‌ها را دریافت. زنجیره‌ی روابطی که در آن قرار گرفته‌ایم ما را دست‌کم به طور غیرمستقیم مسئول یک جنایت می‌سازد. چند سال بعد، بالزاک در کتاب «ملوسکی» محبوب» بار دیگر از یک ماندارین بهره می‌جوید تا به نکته‌ی مشابهی اشاره کند: کاتالیس شاعر می‌گوید «اگر همین حالا مهم‌ترین ماندارین چین چشم از جهان فرو بندد و امپراتوری را سوگوار کند، آیا عمیقاً متأثر می‌شوی؟ در هند انگلیسی‌ها هزاران انسان را که به همان خوبی ما هستند می‌کشند؛ و در همین لحظه تو گویی فریادترین زن در آتش می‌سوزد - اما تو بی‌اعتنا قهوه‌ات را با صبحانه خورده‌ای؟» در جهانی که بی‌رحمی‌های واپس‌ماندگی و بی‌رحمی‌های امپریالیسم بر آن حاکم است، بی‌اعتنایی اخلاقی خود شکلی از مشارکت در جرم است.

در مقابل، ایستادگی دوست راستینیاک در برابر ایده‌ی کشتن یک ماندارین ناشناخته‌ی چینی را می‌توان تأیید وجود چنان که ارسطو گفت «ایده‌ی عمومی عدالت و بی‌عدالتی در هماهنگی با طبیعت» دانست. اما پیدایی یک نظام اقتصادی جهان‌گیر امکان بهره‌جویی از منفعتی مالی را که مستلزم طی فاصله‌یی بس طولانی‌تر از آن است که ارسطو حتا با گسترده‌ترین پرواز خیالین پنداشته بود، به یک واقعیت تبدیل کرده است. امکان چنین ارتباطی مدت زمان درازی پیش از این پنداشته شد. دیوید هیوم در بخشی از کتاب «رساله در باب سرشت

انسان» تحت عنوان «مجاورت و فاصله‌ی زمانی و مکانی» می‌نویسد «تاجر هند غربی به شما خواهد گفت که نگران وقایعی است که در جامائیکا می‌گذرد». هم‌چنان که خواهیم دید، در گفته‌های هوشمندانه‌ی هیوم درباره‌ی این موضوع کاربردهای اخلاقی و قانونی آن از قلم افتاده‌اند. امروز نمی‌توان به آسانی از این سکوت گذشت. باید آگاه باشیم که منفعت مالی هر کس می‌تواند ارتباطی کم و بیش مستقیم با درماندگی انسان‌های دور داشته باشد، انسان‌هایی که به ورطه‌ی فقر، گرسنگی و حتا مرگ افتاده‌اند. اما اقتصاد تنها یکی از امکان‌های تأثیرگذاری بر حیات مردم دیگر از فاصله‌ی دور است که بر اثر پیشرفت در اختیار ما قرار گرفته است. در رایج‌ترین روایت این داستان، ماندارین چینی را صرفاً با فشار یک ماشه می‌توان کشت؛ نکته‌یی که بیش‌تر با نظامی‌گری مدرن سازگار است تا با انتساب مرسوم داستان به روسو. هواپیماها و موشک‌ها این گمان دیدرو را واقعیت می‌بخشند که اگر انسان چنان دور باشد که بزرگ‌تر از پرستویی به نظر نیاید بسیار آسان‌تر می‌توان وی را کشت. پیشرفت دیوان‌سالارانه نیز در همین راستا حرکت کرد، بدین ترتیب که این امکان را پدید آورد که با گروه‌های انسانی چنان سر و کار داشته باشی که گویی صرفاً اعداد هستند، و افزون بر آن روش مؤثری برای ایجاد فاصله با آن‌هاست.

گاه شاید پرتاب بمبی که هزاران انسان را هلاک می‌کند ندامت در پی داشته باشد، همان‌گونه که در مورد کلود آترلی خلبان هیروشیما مشاهده شد. اما برای پرتاب بمب نیازی نیست که به افراد عادی اجرای جزئیات هولناک قضایی انسانی آموزش داده شود. حتا وقتی چنین آموزشی کاملاً موفقیت‌آمیز باشد (و اغلب هم چنین است) برخی اصطکاک‌ها پدید می‌آید؛ همان‌گونه که کریستوفر براونینگ در کتاب «آدم‌های عادی» که پژوهشی متفکرانه و به شدت نگران‌کننده درباره‌ی یک پلیس ذخیره‌ی آلمان است که درگیر کشتار جمعی یهودیان در لهستان شد، نشان داده است. شهروندان عادی آلمان که به قاتلان توده‌ها مبدل شدند وقتی به تصادف به یهودیانی نزدیک می‌شدند که از گذشته می‌شناختند با مشاهده‌ی تصویر کار معمول‌شان به شدت آشفته می‌شدند. روشن است که برای آن‌ها تحقق بخشیدن به کلیشه‌های دستگاه تبلیغاتی نازی روی ده‌ها و صدها یهودی که نمی‌شناختند بسیار آسان‌تر بود.

تمایز قاطع بین «ما» و «آن‌ها» که در قلب مشروعیت نژادپرستی نازی‌ها بود در سطح نظری در ارتباط با نفی صریح ایده‌ی قانون طبیعی قرار دارد. در این مفهوم، صورت‌بندی مفهوم قانونی «جنایت علیه بشریت» را که در پایان جنگ دوم جهانی پدیدار شد می‌توان پیروزی دیر هنگام آنتی‌گونه

دانست. «ممنوع، اما عادلانه است که پولینیس را بر اساس عدالتی طبیعی به خاک سپاریم»: این واژه‌ها در نظر ارسطو نشانگر برتری قوانین عام بر قوانین خاص است. برتری وفاداری به نوع انسان بر وفاداری به جماعتی خاص، برتری فاصله بر قربت. اما ارسطو خود خاطر نشان کرده که فاصله و قربت هر دو واژه‌هایی دوگانه‌اند و گذشته از آن در معرض تنگناهای زمانی و مکانی‌اند. همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، فاصله اگر به بی‌نهایت گشایند شود، می‌تواند فقدان عمومی طرح نسبت به هم‌نوعان را پدید آورد. می‌توان پرسید که چگونه می‌توان مرز بین فاصله و فاصله‌ی بی‌نهایت را ترسیم کرد؟ یا اگر این پرسش به نحو دیگری طرح شود: محدودیت تاریخی احساس‌هایی که ادعا می‌شود طبیعی است، نظیر طرح انسانی، چیست؟

## خرد و سنت

پرسش عظیمی است که کوشش نمی‌کنم به طور مستقیم پاسخ‌گوی آن باشم. اما لازم است که دست کم برخی معانی آن روشن گردد.

داستان ماندارین تنها با فاصله‌ی زمانی ارتباط دارد. هیوم در «رساله...» موضوع بسیار بزرگ‌تری را روشن ساخت: «مجاورت و فاصله‌ی زمانی و مکانی» که مشاهده کردیم بیش از این ارسطو نیز طرح کرده بود. هیوم که اشاره‌ی بی‌ارسطو نمی‌کند به این مسأله از زاویه‌ی دیگری نزدیک شد:

در زندگی عادی درمی‌یابیم که انسان‌ها اساساً نگران آن چیزهایی هستند که حضور دارند، که فاصله‌ی زمانی و یا مکانی ندارند، و آن‌چه را که دور است به بخت و اقبال وامی‌گذارند. با کسی درباره‌ی شرایط سی‌سال دیگر سخن بگوئید، توجه‌ی بی‌شما نخواهد کرد. از آن‌چه فرادارخ خواهد داد بگوئید، به شما توجه خواهد شد. شکستن آینه‌یی وقتی در خانه قرار دارد توجه بیش‌تری برمی‌انگیزد تا آتش گرفتن خانه‌یی دیگر که دور است و صدها و هزاران کیلومتر فاصله دارد.

استدلال به نسبت تناقض‌آمیز هیوم از چشم‌اندازی عام، اما به شدت خودمحورانه صورت می‌گیرد. وقتی در همه جا باشیم، خانه‌یی که می‌سوزد از آن ماست - نه کسی دیگر. در نوشته‌ی هیوم هیچ ماندارینی از چین حضور ندارد. وی از همدردی که در ذهن وی به شدت در ارتباط با اخلاق است، حتا ذکری هم به میان نمی‌آورد. سپس جرح و تعدیل زیر به دنبال می‌آید:

اگرچه فاصله‌ی زمانی و نیز مکانی تأثیر مهمی بر پندار، و بدین وسیله بر اراده و احساسات، می‌گذارد، پیامدهای جابه‌جایی در مکان تأثیری فرعی نسبت به جابه‌جایی در زمان دارد. بی‌گمان، بیست سال، فاصله‌ی زمانی کوتاهی در مقایسه با تاریخ و حتا خاطراتی که برخی ممکن است به خاطر

آورند هست، اما گمان نمی‌کنم که صدها کیلومتر، یا حتا بیش‌ترین فاصله‌ای که بتوان در این جهان طی داد این قدر ایده‌های ما را تضعیف کند و احساسات‌مان بکاهد.

هیوم با مثالی که پیش از این درباره‌ی یک تاجر هند غربی گفته شد مبنی بر این که نگران وقایعی است که در جامائیکا می‌گذرد از گزاره‌ی خویش دفاع می‌کند، هرچند «کم‌تر کسی نظرات خویش را آن‌چنان که به حادثه‌ی وحشت‌باری در فاصله‌ی مکانی بسیار دور معطوف می‌کند به چنان فاصله‌ی دوری در آینده می‌کشاند». این عدم تقارن بین زمان و مکان به بحث هیوم درباره‌ی وجود تفاوت دیگری در مورد زمان می‌انجامد: تأثیر بیش‌تر فاصله‌ی یکسانی در گذشته، نسبت به همان فاصله در آینده» - بیش‌تر، بدان مفهوم که از ایده‌ها و نیز احساسات ما می‌کاهد.

مادامی که اراده در نظر گرفته شود، هیوم می‌گوید این امر «به آسانی دریافت می‌شود زیرا هیچ یک از اعمال ما قادر به تغییر گذشته نیست، باعث شگفتی نیست که گذشته هیچ‌گاه اراده را رقم نمی‌زند». در مقابل درباره‌ی احساسات بحث مفصل‌تری ارائه می‌شود که این‌گونه خاتمه می‌یابد: آینده را به مثابه جریان لحظه‌های نزدیک‌تر به ما و گذشته را هم‌چون لحظه‌هایی خاتمه یافته می‌پنداریم. بنابراین، یک فاصله‌ی مساوی در گذشته و آینده تأثیر یکسانی بر تصور ندارد؛ و نیز از آن رو که یکی را دایماً افزایش داده و دیگری را دایماً کاهنده می‌پنداریم. تخیل، روند وقایع را پیش‌بینی می‌کند و اشیاء در وضعیتی که بدان تمایل دارند، بررسی و هم‌چون حال در نظر گرفته می‌شوند.

هیوم با تحلیلی مفصل به گفته‌ی خودش قادر است «سه پدیده را [بررسی کند] که به نظر می‌رسد از اهمیت بسیار برخوردارند. چرا فاصله، مفهوم و احساس را تضعیف می‌کند؛ چرا فاصله‌ی زمانی تأثیر بزرگ‌تری در مقایسه با فاصله‌ی مکانی دارد؛ چرا فاصله در زمان گذشته تأثیر بیش‌تری از فاصله در آینده دارد». وی ادامه می‌دهد که «ما اکنون سه پدیده را ملاحظه می‌کنیم که ظاهراً به نحوی وارونه‌ی این سه است: چرا فاصله‌ی دورتر آرزوگری و تحسین ما را از یک شیء می‌افزاید؛ چرا فاصله‌ی بسیار بزرگ این احساس را در مقایسه با فاصله‌ی مکانی افزایش می‌دهد؛ و چرا فاصله در زمان گذشته بیش از آینده آن را افزایش می‌دهد».

اگر اشتباه نکنم این دو مجموعه استدلال تناقض‌آمیز نشانگر تناقضی واقعی (نه منطقی) است که هیوم و حتا روشنگری به طور کلی، قادر نیست به آسانی از عهده‌ی آن برآید. از سویی تمایل به نادیده‌انگاشتن قدرت و شأن سنت به مثابه گزاره‌ی کاملاً غیرمنطقی، و از سوی دیگر به رسمیت شناختن همان قدرت و شأن به مثابه

نیرویی انکارناپذیر. برخی گفته‌های قاطع درباره‌ی آثار فاصله در زمان در مقایسه با فاصله در مکان نشان می‌دهد که هیوم فیلسوف، درگیر بحث سودمندی با هیوم مورخ بوده است:

کستیبه‌ها و پیکره‌های آتنی پرارزش‌تر از لوح‌های ژاپنی است، بگذریم از یونانیان و رومیان؛ با احترام بیش‌تری از کلدی‌ها و مصری‌های کهن یاد می‌کنیم تا چینیان و ایرانیان معاصر، در مقایسه با هزینه‌ی یک سفر به چین و ایران که بی‌تردید به شناخت ماهیت، علوم و دولت این دو یاری می‌کند، به منظور شناخت تاریخ و وقایع کلدی‌ها و مصریان رنج‌های بیش‌تری متحمل می‌شویم.

روش‌هایی که هیوم می‌کوشد با استفاده از آن‌ها تناقض‌هایی را که پیش‌تر یاد شد حل کند مادامی که صرفاً از روان‌شناسی فردی برمی‌خیزد نومید کننده است. ارتباط بین فاصله و دشواری، بین دشواری و لذت در چیرگی بر موانع، که هیوم بر آن تأکید می‌کند قادر نیست ارزشی را که تمنن ما برای فاصله قایل است تبیین کند. این یک پدیده‌ی خاص تاریخی است که با شرایط خاص تاریخی ارتباط دارد. این شرایط در طی سده‌ی بیستم کاملاً تغییر یافت. اما هیوم می‌توانست با اطمینان بنویسد که «هیچ‌یک از اعمال ما قادر به تغییر گذشته نیست». امروز ما می‌افزاییم که بی‌تردید این درست است، اما اعمال انسان می‌تواند با تحریف نشانه‌های گذشته، و با به فراموشی سپردن‌شان، و با نابودی مطلق آن‌ها، تأثیر عمیقی بر حافظه‌ی گذشته بگذارد.

### رها ساختن گذشته

تمایل به رها ساختن گذشته از تهدید حال هیچ‌گاه به ژرفای اثر والتر بنیامین با عنوان «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» مطرح نشد. وی این رساله را در نخستین ماه‌های ۱۹۴۰، پس از توافق‌نامه‌های هیتلر - استالین، نوشت. بنیامین درست چند ماهی پیش از مرگ تراژیک‌اش نوشت: «اگر دشمن پیروز شود، حتماً مردگان نیز ایمن نخواهند بود». بنیامین در آغاز دومین تزش درباره‌ی تاریخ، جمله‌ای را از هرمان لوتز، فیلسوف سده‌ی نوزدهم آلمان نقل می‌کند. لوتز نوشت: «یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های انسان، در کنار خودخواهی بسیارش در موارد خاص، آزادی از حسادت است که حال نسبت به آینده دارد».

در این کلمات، بازتاب متفاوتی از عبارت ارسطو در «هنر سخن‌وری» درباره‌ی رابطه‌ی دوگانه بین احساسات (و به طور مشخص تر، حسادت) و فاصله‌ی زمانی و مکانی را مشاهده می‌کنیم. لوتز عدم حسادت نسبت به آیندگان را «پدیده‌ی شگفت‌انگیز» دانست که «می‌تواند به طور کامل اعتقاد ما درباره‌ی وجود یک وحدت تاریخی را اثبات

کند، وحدتی متعالی که از آن آگاهییم، و باعث می‌شود که از گذشته صرفاً با عنوان آن‌چه اکنون نیست یاد نکنیم». وی ادامه می‌دهد که «این پیش‌آگاهی که نمی‌توانیم مغلوب آینده نباشیم، و این که آنان که پیش از ما زیستند گرچه از قلمرو واقعیت زمینی برگزشته‌اند، از گردونه‌ی واقعیت به طور کلی دور نگشته‌اند و پیشرفت تاریخ به گونه‌ای اسرارآمیز بر آنان نیز اثر خواهد گذاشت - این اعتقاد، ما را مجاز می‌سازد چنان سخن رانیم که گویی با انسانیت و تاریخ آن سر و کار داریم».

اثر بزرگ ناتمام بنیامین با عنوان «طاقی‌ها» که درباره‌ی پارسی قرن نوزدهم است شامل نقل‌قول‌های متعددی از کتاب «میکروکاسموس» لوتز است. کتاب لوتز که اکنون فراموش شده در اواخر سده‌ی نوزدهم بسیار محبوب بود. لوتز نقشی مهم و تاکنون کم‌تر مورد توجه، بر تفکر بنیامین داشت. یکی از درون‌مایه‌های اصلی تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ بنیامین، پافشاری بر «شفافیت بخشیدن به تاریخ بر خلاف میل شخصی»، توسعه‌ی گفته‌های لوتز درباره‌ی رها ساختن گذشته در چارچوب یهودی‌گری و نیز ماتریالیسم تاریخی است. بنیامین نوشت «هم‌چون نسل‌های دیگری که پیش از ما زیستند ما بهره‌مند از یک قدرت ضعیف مسیحایی هستیم، قدرتی که ادعایی نسبت به گذشته دارد».

این کلمات در ۱۹۴۰ نوشته شد. در پرتو آن چه پس از آن رخ داد، آدمی وسوسه می‌شود بگوید که دو نسل اخیر برعکس از یک قدرت مسیحایی نیرومند، اما منفی، بهره‌مند بوده‌اند. پایان تاریخ - نه در مفهوم استعاره‌ی که این روزها باب شده است - بل در مفهوم دقیق کلمه، در نیم قرن اخیر امکان‌پذیر بوده است. توان خود - ویرانگری نوع انسان که فی‌نفسه نقطه‌ی عطفی در تاریخ است، بر حیات و حافظه‌ی پراکنده‌مان به نوبه‌ی خود از نسل‌های آینده و گذشته تأثیر گذاشته است و تأثیر خواهد گذاشت. نسل‌های گذشته و آینده چنان که ارسطو نوشت شامل «آنان است که ده‌هزار سال قبل و یا بعد می‌زیند». به نظر می‌رسد که دامنه‌ی آن چه ارسطو «قانون عام» نامید به همین ترتیب گسترش یافت. اما گمان می‌کنم بیان ترجم نسبت به این هم‌نوعان دور صرفاً سخن‌وری است. قدرت ما در آلودن و نابود ساختن حال، گذشته و آینده به نحوی عظیم‌تر، بیش از انگاره‌های سست اخلاقی‌مان است.<sup>(۲)</sup>

### پانویس‌ها:

۱- مقاله‌ی بالا ترجمه‌ای است از:

Carlo Ginzburg, Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implication of Distance, New Left Review, Number 208, November/December 1994, pp.107-119.

۲- به سبب کمبود جا از ذکر پانویس‌ها خودداری شد.

## اولین سالنمای زنان ایران

تقویم سال ۱۳۷۷



به کوشش:

نوشین احمدی خراسانی

محل فروش: کلیه کتابفروشی‌ها و کیوسک‌های روزنامه‌فروشی