

هایدگر و کوندرا و دیکنز

نوشته ریچارد رورتی
ترجمه هاله لاجوردی

تصور کنید از فردا مللی که «غرب» نامیده می‌شوند با بمب‌های هسته‌ای از بین بروند و محو شوند. فقط آسیای شرقی و آفریقای پیرامون صحرا مسکونی باقی بمانند و در پی این فاجعه دست به نبردی بی‌امان برای غرب‌زدایی بزنند - تلاشی نسبتاً موفق برای زدودن خاطرهٔ سیصد سال گذشته. اما این را هم تصور کنید که در کشاکش این غرب‌زدایی، شمار اندکی از دانشگاهیان، هر تعداد از یادگارهای غرب را که بتوانند حفظ کنند - هر تعدادی از کتب و مجلات و مصنوعات دستی و نسخه‌هایی از آثار هنری و فیلم‌های سینمایی و نوارهای ویدئو و سایر چیزهایی را که می‌توان مخفی نگاه داشت.

حال تصور کنید در حدود سال دو هزار و پانصد میلادی که خاطرهٔ این فاجعه از یاد رفته است، درهای مهر و موم شدهٔ مخفیگاه‌ها باز شوند و دانشمندان و هنرمندان شروع به گفتن داستان‌هایی در بارهٔ غرب کنند. داستان‌های فراوان و متفاوتی، با نتایج اخلاقی بسیار متفاوتی گفته خواهد شد. چنین داستان‌هایی ممکن است در بارهٔ افزایش مهارت تکنولوژیک، یا در بارهٔ توسعهٔ اشکال هنری، یا در بارهٔ تغییرات نهادهای سیاسی - اجتماعی، یا در بارهٔ تضعیف

تابوهای جنسی باشند. دهها موضوع دیگر نیز وجود خواهد داشت که داستان‌سرایان می‌توانند به آنها متوسل شوند. جذابیت و سودمندی نسبی هر داستان بستگی به نیازهای خاص هر یک از جوامع گوناگون آسیایی و آفریقایی خواهد داشت که این داستان‌ها در آنها نشر می‌یابد.

به هر حال اگر در میان مردمانی که این داستان‌ها را می‌سرایند فلاسفه نیز وجود داشته باشند، می‌توانیم تصور کنیم که بحث‌هایی در باره هر آنچه غربی است، یعنی در باره ماهیت غرب، درخواهد گرفت. می‌توانیم تصور کنیم که فلاسفه چه کوشش‌هایی برای پیوند زدن همه این داستان‌ها به یکدیگر و فروکاستن آنها به یک داستان خواهند کرد، یعنی گزارشی حقیقی در باره غرب، گزارشی که معنویت منحصر به فرد غرب را آشکار سازد. تصور ما از فلاسفه این است که آنها میل دست زدن به چنین تلاشی را دارند، زیرا هرگاه تلاش کنیم نظریه را جایگزین روایت (narrative) سازیم، حوزه‌ای از فرهنگ را «فلسفه» می‌نامیم، حوزه‌ای که به ماهیت‌گرایی تمایل دارد. ماهیت‌گرایی از جهات بسیاری پرثمر بوده است - شاخص‌ترین آنها این‌که به ماکمک کرده است تا روابط ریاضی ظریف را در پس حرکات پیچیده و نیز خرده ساختارهای واضح را در پس کلان ساختارهای شبه‌ناک ببینیم. ولی ما به تدریج در به‌کارگیری ماهیت‌گرایی در امور انسانی، در رشته‌هایی مثل تاریخ و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دچار تردید شده‌ایم. کوشش برای یافتن قوانین تاریخ یا ماهیت فرهنگ‌ها، یعنی جایگزین ساختن نظریه به جای روایت - تا کمک کنیم خودمان و دیگران و راه‌حل‌ها و پیشنهادهایی را که به یکدیگر ارائه می‌دهیم بفهمیم - به شدت بی‌ثمر مانده است. آثار گوناگونی مثل نوشته‌های کارل پوپر در باره هگل و مارکس، نوشته‌های چارلز تیلور در باره علم اجتماعی تقلیل‌گرا، و آلسدر مک‌اینتایر در باره نقش سنت، به ماکمک کرده‌اند تا به این بی‌ثمری پی ببریم.

بر رغم رشد روزافزون این آگاهی که عادت‌های فکری ماهیت‌گرایانه ثمربخش در علوم طبیعی، کمکی به تفکرات سیاسی و اخلاقی نمی‌کند، ما فلاسفه غربی هنوز هم وقتی به مقایسه بین فرهنگ‌های مختلف می‌پردازیم، گرایش آزردهنده‌ای به ماهیت‌گرایی داریم. این گرایش با وضوح تمام در تمایل اخیر ما به سخن گفتن از «غرب» متجلی است، سخن گفتن در باره غرب نه همچون ماجرای پردلهره مستمری که ما خود نیز در آن مشارکت داریم، بلکه همچون ساختاری که می‌توانیم از آن قدمی به عقب برداریم تا با حفظ فاصله بررسی کنیم. این تمایل تا حدودی معلول و تا حدودی علت تأثیر ژرف نیچه و هایدگر بر حیات فکری غرب معاصر است. این

تمایل بازتابی از بدبینی سیاسی - اجتماعی است که از زمان نومییدی ضمنی از سوسیالیسم که با بی‌علاقگی کامل به سرمایه‌داری همراه بود، گریبانگیر روشنفکران آمریکایی و اروپایی شده است - از زمانی که دیگر مارکس در برابر نیچه و هایدگر آلترناتیوی ارائه نداد. این بدبینی که گاهی خود را پُست مدرن می‌نامد، معتقد است که آرزوی حداکثر آزادی و برابری که مشخصه تاریخ اخیر غرب است تا حدود زیادی نوعی خودفریبی ژرف بوده است. تلاش‌های پُست مدرن برای رسیدن به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری در بارهٔ غرب، و سوسهٔ روزافزونی برای مقایسهٔ غرب، به عنوان یک کل، با بقیهٔ جهان، به عنوان کلی دیگر، ایجاد کرده است. چنین کوشش‌هایی استفاده از اصطلاحاتی مثل «شرق» یا «طرز فکر غربی» را همچون عناوینی برای نوعی نیروی رهایی‌بخش مرموز، یا چیزی که ممکن است هنوز هم امیدی را نوید دهد، تسهیل می‌کند.

من تردید دارم که با این تلاش‌ها بتوان به جمع‌بندی غرب پرداخت و با آن مانند طرحی تمام‌شده برخورد کرد، طرحی که هم‌اکنون در موقعیتی است که ممکن است موضوع تحلیل ساختاری قرار گیرد. به ویژه می‌خواهم به بدبهی انگاشتن تفسیر هایدگر از غرب اعتراض کنم. گویی تمایل فزاینده‌ای وجود دارد که می‌خواهد آثار هایدگر را پیام نهایی غرب به جهان تلقی کند. با استناد به یکی از محبوب‌ترین عبارات هایدگر، این پیام نهایی سخت مدعی است که «غرب همهٔ امکانات خود را به کار گرفته و به پایان برده است». هایدگر یکی از بزرگترین متفکرانی است که اندیشه‌اش عصارهٔ تخیلات قرن ماست، اما استعدادهای فوق‌العاده او، پیامش را موجه‌تر از آنچه من فکر می‌کنم واقعاً هست جلوه می‌دهد. نباید از یاد برد که شعاع تخیلات هایدگر، هرچند بسیار گسترده بود، تا حد زیادی به فلسفه و شعر غنایی محدود می‌شد، یعنی به آثار کسانی که او خود به آنها لقب متفکر یا شاعر داده بود. هایدگر چنین می‌اندیشید که ماهیت یک دورهٔ تاریخی را می‌توان با مطالعهٔ آثار فلاسفهٔ شاخص آن دوره و شناختن برداشت آنها از مسئلهٔ وجود کشف کرد. او می‌اندیشید که فهم هر چه بهتر تاریخ غرب در گرو یافتن تحولی دیالکتیکی است که حلقهٔ اتصال آثار متفکران بزرگ فلسفی است که یکی پس از دیگری آمده‌اند. گروهی از ما که به تدریس فلسفه می‌پردازیم، در معرض آسیب‌دیدگی از نیروی اغواکنندهٔ تفسیر هایدگر از تاریخ و دورنماهای غرب هستیم، ولی این آسیب‌پذیری نوعی نقص شغلی است که باید برای غلبه بر آن مبارزه کنیم.

در این جا می‌خواهم چارلز دیکتز را به عنوان نوع تفکر ضد هایدگری و به طور کلی نوع تفکر

مابعد هایدگری، که غرب را ماجرابی پیوسته نمی‌داند، مطرح کنم. اگر آسیایی‌ها و آفریقایی‌های تخیلی من بنا به دلایلی ناچار بودند که فقط آثار یکی از این دو را نگه دارند، من بیشتر ترجیح می‌دادم آثار دیکتز حفظ شود، چرا که دیکتز می‌توانست بسیار بیش از هایدگر یا هر فیلسوف دیگری به آنان در دستیابی به دیدگاه‌هایی که برای غرب، مهم و چه بسا منحصر به فرد بود، کمک کند. دیکتز می‌توانست کمکی باشد تا مردم به جای رساله فلسفی، رمان و به خصوص رمان‌های گویای اعتراض اخلاقی را ژانری بدانند که غرب در آن به استادی رسید. تمرکز روی این ژانر به آنها کمک می‌کند که امید به آزادی و برابری و نه تکنولوژی را مهمترین میراث غرب بدانند. از این نظرگاه، کنش و تأثیر متقابل غرب و شرق بیشتر در اجرای سمفونی نهم بتهون به دست دانشجویان میدان تین‌آمن پکن جلوه‌گر می‌شود تا در صنایع فولادگره یا تأثیر تابلوهای ژاپنی بر نقاشان اروپای قرن نوزدهم.

در ادامه این مقاله به سه نکته خواهم پرداخت: اول ارائه شرحی از هایدگر به عنوان مثالی از آنچه نیچه «کشیش ریاضت‌کش» (The Ascetic Priest) می‌نامید؛ دوم، مرور سریعی بر شرح میلان کوندرا در مورد رمان به عنوان وسیله‌ای برای طغیان در برابر فلسفه و علم کلام و به عنوان واکنشی بر ضد فرهنگ غالب کشیش‌های ریاضت‌کش؛ سوم، دیکتز را همچون مثالی برای تجسم این گفته کوندرا خواهم آورد که می‌گوید رمان ژانری است که نوعاً به دموکراسی تعلق دارد، ژانری که بیش از همه ژانرهای دیگر، با مبارزه برای آزادی و برابری گره خورده است.

آخرین کار هایدگر، تلاش برای یافتن صحیح‌ترین پاسخ به پرسشی بود که فلاسفه تخیلی آسیایی و آفریقایی من در باره آینده می‌پرسند. هایدگر به این فلاسفه توصیه می‌کند که تکنولوژی یعنی آنچه غرب را به نابودی کشید، نقطه عزیمت تفکر خود در باره غرب تلقی کنند و آن‌گاه، با اندکی یاری بخت، داستانی را که هایدگر گفته بود بازآفرینی کنند، داستانی که او نامش را تاریخ «وجود» گذاشته بود. از نظر هایدگر حیات غرب از فلاسفه پیش از سقراط و آنچه او نامش را تمایز بین «چه» و «آن» می‌گذارد، آغاز می‌شود. جدایی بین چستی فی‌نفسه یک چیز و رابطه‌ای که آن چیز با سایر چیزها دارد، به تمایز بین ماهیت و عرض، واقعیت و ظاهر، عین و ذهن، عقلانی و غیرعقلانی، علمی و غیرعلمی و مانند آنها می‌انجامد - همه ثنویت‌هایی که دوره‌های تاریخ قدرت‌طلبی فزاینده و ناتوانی فزاینده را مشخص می‌سازد، یعنی آنچه هایدگر «به حال خود گذاردن موجودات» می‌نامید. تاریخی که هایدگر در این جمله نیچه خلاصه می‌کند

Wüste Wächst (صحرا رشد می‌کند یا خراب‌آباد گسترش می‌یابد). داستانی که هایدگر می‌گوید، به چیزی منتهی می‌شود که او «عصر تصویر جهانی» می‌نامد، عصری که در آن همه چیز بسته‌بندی می‌شود و برای تصرف یا التذاذ زیبایی‌شناختی به ماده‌ی خام بدل می‌گردد. عصر بزرگ‌طلبی، عصر هیجان زیبایی‌شناسی تکنولوژیک، عصری که در آن مردم بمب‌های یک میلیون تنی می‌سازند و باران‌های مصنوعی ایجاد می‌کنند و می‌کوشند که هر سال هنری پُست مدرن‌تر از سال قبل خلق کنند و صدها فیلسوف را گرد هم می‌آورند تا به مقایسه‌ی تصاویر آنها از جهان بپردازند. هایدگر تمامی اینها را جنبه‌هایی از پدیده‌ای واحد می‌بیند: عصر تصویر جهانی، عصری که در آن آدمی به طور کامل وجود را فراموش می‌کند و از امکان وجود چیزی خارج از رابطه‌ی هدف – وسیله کاملاً بی‌خبر می‌ماند.

چنین نگرشی به مسائل، مثالی است از آنچه هابرماس «تجربید از طریق ماهیت‌گرایی» می‌نامد و آن را ویژه‌ی هایدگر می‌داند. هایدگر در سال ۱۹۳۵، روسیه‌ی استالینی و آمریکای روزولتی را به لحاظ مابعدالطبیعی یکسان پنداشت، و در سال ۱۹۴۵ هولوکاست و اخراج اقوام آلمانی از اروپای شرقی را دو مثال از یک پدیده‌ی واحد دانست. به تعبیر هابرماس در یکسان‌نگری فیلسوف وجودی حتی نابودی قوم یهود نیز فقط واقعه‌ای مثل وقایع دیگر به نظر می‌رسد. در مقیاس کلی‌تر، هایدگر فواتر از محاسبه‌ی نسبی خرسندی انسانی می‌ایستد، از نظر او کامیابی‌ها و ناکامی‌ها – مثلاً موفقیت‌گانندی و شکست دوجه – فقط دغدغه‌های صوری و غفلت از ماهیت بر اثر توجه به جنبه‌های عرضی است و در راه فهم آنچه واقعاً اتفاق می‌افتد، مانعی به‌شمار می‌رود.

اجتناب هایدگر از توجه زیاد به هولوکاست نشاندهنده‌ی ضرورت توجه به لایه‌های زیرین یا پشت‌پرده‌ی روایت غرب برای یافتن ماهیت غرب است، ضرورتی که فلاسفه را از رمان‌نویسان جدا می‌کند. کسی که تن به این ضرورت داده است فقط برای کنار زدن ظواهر و آشکار ساختن واقعیت، داستان خواهد گفت. از نظر هایدگر روایت همیشه ژانری فرعی و درجه دوم است – ژانری اغواکننده ولی خطرناک. در آغاز کتاب وجود و زمان، هایدگر بر ضد وسوسه‌ی یکی کردن هستی‌شناسی با داستانی که موجودات را به موجودات دیگر مربوط می‌سازد هشدار می‌دهد. او در پایان دوره‌ی فعالیتش دوباره به عقیده‌ی اولیه‌ی خود بازمی‌گردد، به این‌که «وظیفه‌ی تفکر» باید با گفتن تاریخ وجود همراه شود، یعنی با گفتن داستانی در باره‌ی اینکه چگونه مابعدالطبیعه و غرب

امکانات خود را به انتها رسانده‌اند. او در سال ۱۹۶۲ دریافت که اگر بخواهد به وظیفه خود عمل کند باید دست از داستان‌سرایی در باره مابعدالطبیعه بردارد و آن را به حال خود رها کند.

بر رغم تردید نسبت به حماسه و ترجیح شعر غنایی، بیشترین استعداد هایدگر در توانایی گفتن قصه دراماتیک بود. به نظر من الگوی دیالکتیکی جدیدی که هایدگر در قانون توالی متون فلسفه غربی می‌یابد، اصلی‌ترین و به یادماندنی‌ترین قسمت آثار اوست. فکر می‌کنم سر نخ او برای ساختن این الگو، تفسیر نیچه از تلاش‌هایی بود که در جهت عقل و تفکر صورت می‌گرفت و همچنین از خون‌سردی و تأثرناپذیری مردمانی که نیچه نامشان را کشیشان ریاضت‌کش گزارده بود و این تلاش‌ها را تجلی پنهان و بیزارکننده اراده معطوف به قدرت در آنها می‌دانست.

به هر حال هایدگر می‌کوشید با استناد به آثار خود نیچه به عنوان آخرین متفکر مابعدالطبیعی بر او فائق آید. او امیدوار بود از این رهگذر از تنفیری که نیچه برخلاف او آشکارا نشان داده بود رهایی یابد. هایدگر فکر می‌کرد که اگر بتواند خود را از این تنفر و تمایل شدید به سلطه‌جویی رها سازد می‌تواند خود را از غرب نیز رها کند و به این ترتیب و به تعبیر خودش، با نقل قولی از هولدرلین «آوازی نو سر دهد». او گمان می‌کرد که با نگریستن به آخرین لباس مبدل اراده معطوف به قدرت، می‌تواند خود را از آن خلاص کند؛ می‌پنداشت که با به حال خود گذاردن مابعدالطبیعه، روی گرداندن از روایت تاریخ وجود، و روی آوردن به آنچه اندیشیدن از رهگذر Ereignis (واقعه، رویداد، حادثه خاص) می‌نامید، بتواند با موفقیت از حماسه به شعر غنایی گذر کند، از غرب روی برگرداند و به چیزی کاملاً متفاوت با غرب روی آورد.

اما به نظر من، هایدگر خود یکی از همان کسانی بود که نیچه کشیش ریاضت‌کش می‌نامید. تلاش او برای جمع‌بندی غرب و فاصله گرفتن از آن، نمایش دیگری از قدرت بود. هایدگر از خطری که با اجرای چنین نمایشی به وجود می‌آورد کاملاً آگاه بود ولی آگاهی کامل از خطر لزوماً به معنای گریز از آن نیست. هایدگر نیز به همان کاری می‌پرداخت که افلاطون یا اگوستین انجام داده بودند: افلاطون جهانی ماورای حسی پدید آورد تا از فراز آن بتواند آتن را نظاره‌گر باشد و اگوستین شهر خدا را به تصور آورد تا بتواند از ورای آن به قرون تاریک نظر افکند. هایدگر خود را از کوشش‌های همقطاران‌ش کنار می‌کشد، در اندیشه خود غوطه‌ور می‌شود، داستان خاص را می‌گوید که یگانه داستان بااهمیت برای اوست. او خود را با غیبت از صحنه عمل، منجی عصر خویش می‌سازد. هایدگر همانند هگل، با تاریخی کردن حد و مرز افلاطونی،

آن را به سمتی دیگر برمی گرداند. فرینۀ هایدگری جهان ظواهر افلاطون که از بالا نگریسته می شود همان غرب است که از فراسوی مابعدالطبیعه نگریسته می شود. افلاطون به پایین و هایدگر به پس می نگرند ولی هر دو امید دارند بتوانند از آنچه بدان می نگرند فاصله بگیرند و خود را از وجود آن پاک کنند.

این امید هر دو را به این فکر می اندازد که باید نوعی تزکیۀ نفس وجود داشته باشد که بتواند آنان را برای ارتباط با چیزی کاملاً متفاوت آماده کند - برای مثال آمادگی قبول خیر یا پذیرا گشتن وجود. این طرز فکر آشکارا بخش مهمی از سنت غرب را تشکیل می دهد و موارد مشابه آشکاری نیز در شرق دارد. به همین دلیل، هایدگر که از متفکران قرن بیستمی غرب است با فلسفۀ شرقی همسخن می شود. برخی از مفاهیم هایدگری، مانند نیاز به کنار گذاشتن روابط موجودات با موجودات، گریز از مشغله ها و پذیرا شدن شکوه سادگی، در شرق به راحتی یافت می شود. ولی در طرز فکر غربی عناصر دیگری نیز وجود دارد، عناصری که هایدگر اهمیتی به آنها نمی داد، عناصری که در شرق به دشواری می توانند باب ارتباط را با آن بگشایند. منظور من در این جا به طور خاص رمان است که پاسخی رابله ای به کشیشان ریاضت کش است و من با جزییات بیشتری اما به اختصار بعداً به آن خواهم پرداخت. از این رو اگر ما فلاسفه از گفتگوی افلاطون یا هایدگر با شرق خوشنود شویم شاید بتوانیم آسان ترین راه حل مشکلات مقایسه بین فرهنگ ها را بیابیم. با تمرکز حواس بر فلسفه ممکن است نوع ویژه و معینی از انسانها را بشناسیم که می توان از وجود آنها در هر فرهنگی مطمئن بود - کشیش ریاضت کش، انسانی که می خواهد خود را از دیگر همنوعانش جدا کند و با آنچه نامش را «نفس حقیقی» یا «وجود» یا «برهما» یا «عدم» می گذارد، ارتباط برقرار سازد.

همۀ ما فلاسفه در وجود خود عنصری از کشیش ریاضت کش داریم، همۀ ما به ماهیت گرایی متمایلیم و در مورد قرار دادن نظریه به جای روایت هم سلیقه ایم. اگر چنین نبود احتمالاً در کار خود مسیری دیگر دنبال می کردیم. از این رو زمانی که فرهنگ های دیگر مطرح اند باید مراقب باشیم و نگذاریم تمایلمان ما را با این فرض بفریبد که فقط فرهنگ های مشابه با فرهنگ ما، که سلیقه هایی نظیر ما دارند، منابع اطلاعاتی معتبری به حساب می آیند. باید هوشیار باشیم و از یاد نبریم که یگانه شاهراه ممکن برای رسیدن به مقایسه بین فرهنگی فلسفۀ تطبیقی نیست و بدانیم که چنین مقایسه ای بیراهه ای بیش نیست، چرا که شاید بدانجا منتهی شود که در یابیم در

واقع جز انطباق یک شخصیت فرافرهنگی واحد با محیط‌های گوناگون کاری نمی‌کنیم. کسانی که تجسم چنین شخصیتی هستند همیشه می‌کوشند با زبان قومیشان سخن نگویند. کشیش ریاضت‌کش این زبان را به معنای مورد نظر سارتر «غلیظ» (viscous) می‌داند. اشتیاق او به این است که بالاتر یا عقب‌تر از آنچه در زبان بیان‌شدنی است بایستد و یا از آن خارج شود. هدف او همیشه توصیف‌ناپذیر است. اگر او مجبور به استفاده از زبان باشد زبانی می‌خواهد که یا به کلمات قوم معنای نابتری بدهد، یا از آن‌هم فراتر، زبانی را می‌طلبد که به کلی از مشغله‌های قومی فارغ باشد و ربطی به لذت‌جویی محض و دردگریزی صرف نداشته باشد. تنها چنین کسی می‌تواند همگام با نیچه و هایدگر مردمانی را نکوهش کند که نیچه آنها را «آخرین انسان‌ها» می‌نامید. فقط او می‌تواند به نکته نهفته در اشاره تحقیرآمیز هایدگر پی ببرد که بزرگترین بلایا - گسترش خراب‌آباد، که همان به فراموشی سپردن وجود است - چه بسا به راحتی پایه‌های سطح تضمین‌شده زندگی برای همه، و همگام با خوشبختی همگانی پیش رود. کشیشان ریاضت‌کش تحمل کسانی را ندارند که فکر می‌کنند صرف خوشبختی یا کاستن از رنج‌ها، فراموش کردن وجود را جبران می‌سازد.

من اندیشه نیچه در باره کشیش ریاضت‌کش را عمداً پذیرفته و برای انتقاد و معرفی یک ژانر به کار گرفته‌ام. تصویری از انسان و سواسی مرد - محور طرح کرده‌ام، تصویر کسی که برخوردش نسبت به زن نوعاً مشابه برخورد نیشدار و تحقیرآمیز سقراط در پاسخ به این پرسش است که آیا مو و آرایش هم مثالی دارند یا خیر؟ چنین کسی که شریک آرزوی بی‌پایان و مکرر نیچه برای پاکی است، شریک آرزوی بی‌پایان و مکرر هایدگر برای سادگی نیز هست. نگرش او نسبت به جنسیت احتمالاً شبیه نگرشش به تجارت است، آن را آلوده می‌داند. چنین کسی در نتیجه به دو چیز تمایل دارد: ۱) زنان در جایگاه سستی خود باقی بمانند و اطاعت کنند و از امور ذهنی و بصیرت به دور باشند؛ ۲) حمایت از نظام کاستی که برای مردان جنگجو مرتبه بلندی قائل است و جنگجویان را پاک‌تر از تجار کثیف بازاری می‌داند، اما البته جنگجو در مرتبه‌ای نازل‌تر از کشیش است، کشیش خود را پاک‌تر و دارای مردانگی بیشتری می‌داند، زیرا آنچه مهم است مردانگی معنوی است نه مردانگی جسمانی. مردانگی کشیش ناشی از شکافتن ظواهر و ارتباط برقرار کردن با واقعیت حقیقی و دست یافتن به روشنایی در انتهای معبری است که جنگجو هرگز نمی‌تواند در آن قدم بگذارد.

به کمک مردانی مثل رابله و نیچه و فروید و دریدا به آسانی می‌توان جویندگان خلوص و دنیای وصف‌ناپذیر را به سخره گرفت، ولی برای رعایت انصاف باید به یاد آوریم که کشیشان ریاضت‌کش افرادی بسیار مفیدند. به گفته خود نیچه «تا هنگامی که آرمان ریاضت‌کشی وجود نداشت، انسان، انسان حیوان‌گونه، به هیچ‌وجه روی کره خاک معنا پیدا نمی‌کرد». در شرق یا در غرب بدون وجود شمار زیادی از کشیشان ریاضت‌کش احتمال ایجاد فرهنگ والا بسیار اندک بود. برای اینکه تلاش برای یافتن زبان متفاوت با زبان قوم به ثمر برسد باید زبان نسل‌های آینده قوم را غنی کرد. هر قدر جامعه از کشیشان بیشتری حمایت کند و هر چه ارزش افزوده بیشتری در اختیارشان بگذارد تا آنان با فراغ بال خیال‌پردازی کنند، طرح‌ها و زبان این جامعه متنوع‌تر و غنی‌تر خواهد شد. فواید حاشیه‌ای تزکیه نفس خصوصی منجر به حصول فواید اجتماعی بزرگی می‌شود. اغلب همنشینی با کشیشان ریاضت‌کش چندان خوشایند طبع نیست و معمولاً اگر در پی شادمانی باشید نشست و برخاست با آنان بی‌فایده هم هست. اما آنها ناقلان سنتی بدعت زبان‌شناختی بوده‌اند. به دست آنهاست که فرهنگ می‌تواند آینده‌ای داشته باشد، آینده‌ای که تفاوتی چشمگیر با گذشته‌اش دارد. آنها فرهنگ‌ها را قادر به تغییر دادن خود می‌کنند، به فرهنگ‌ها برای رسیدن به آینده‌ای که قبلاً تصورناپذیر بود قدرت سنت‌شکنی می‌بخشند.

به هر حال هدف من در این مقاله نه رسیدن به نتیجه نهایی است، نه صرف ارزیابی هایدگر به طور خاص و نه ارزیابی کشیشان ریاضت‌کش به طور عام. در واقع قصد من ایجاد مقابله‌ای است بین تمایل کشیشان ریاضت‌کش به نظریه و سادگی و ساخت و انتزاع و ماهیت با تمایل رمان‌نویسان به روایت و جزییات و گوناگونی و غرض. در این جا بخشی از یک خطابه کوندرا را با عنوان «هنر رمان» ذکر می‌کنم:

منطق رمان با منطق فلسفه تفاوت دارد. رمان زاده روح نظری نیست، بلکه زاده روحی طنزآمیز است. یکی از بزرگ‌ترین ناکامی‌های اروپا این است که هیچ‌گاه اروپایی‌ترین هنر را فهمیده است - نه رمان را، نه روح رمان را، نه دانش و کشفیات عظیم رمان را و نه استقلال تاریخ آن را. هنری که الهام‌گرفته از خنده خدایان است ماهیتاً به خدمت جرم‌های ایدئولوژیک در نمی‌آید، بلکه با آنها درمی‌افتد. رمان، هر شب، پنهان‌پنهان تور بافته عالمان و فلاسفه و فرهیختگان را از هم می‌شکافد.... من خود را آن قدر باصلاحیت نمی‌دانم که با کسانی که ولتر را برای گولاگ شمانت

کرده‌اند بحث کنم، ولی خود را تا این حد صالح می‌دانم که بگویم قرن هجدهم نه فقط قرن روس و ولتر و هولباخ، (بلکه شاید بیش از بقیه) قرن فیلدینگ و استرن و گوته و لاکلوس نیز هست.»

اولین نتیجه‌ای که من از این متن می‌گیرم این است که به هنگام بررسی فرهنگ‌های دیگر باید در مورد ظهور ژانرهای جدید هوشیار باشیم - ژانرهایی که واکنش و آلترناتیوی در برابر تلاش برای تحلیل نظری امور انسانی هستند. اگر ما مناظرهٔ بین سنن معتبر ضد نظریمان را ضمیمهٔ مناظرهٔ سنن معتبر نظریمان کنیم، احتمالاً مقایسه‌هایی جالب‌تر و خصوصاً مفیدتری بین شرق و غرب خواهیم کرد. اگر می‌توانستیم بعضی سنت‌های فرهنگی شرق را که فلاسفهٔ شرقی را به مسخره گرفته‌اند شناسایی کنیم، کمکی برای ما فلاسفهٔ غربی بود تا جهت‌گیری‌های مشابه در شرق را بیابیم. تمسخر مورد نظر من از نوع تمسخر خودمانی نیست، هنگامی که ما فلاسفه یکدیگر را مسخره می‌کنیم (مثلاً زمانی که افلاطون، پروتاگوراس یا هیوم، علم کلام طبیعی، یا کی‌یوکه‌گارد، هگل یا دریدا، هایدگر را مسخره می‌کنند). بلکه مراد من نوع دیگری از تمسخر است. تمسخر کسانی که بر رغم تلاش خود نتوانسته‌اند از بحث‌های فلسفی سردآورند یا اصلاً هیچ میلی به این تلاش ندارند. ما نه تنها باید در بارهٔ هایدگرهای ژاپنی و افلاطون‌های هندی و هیوم‌های چینی هوشیار باشیم بلکه باید استرن‌های چینی و رابله‌های اندونزیایی را نیز به دقت زیر نظر داشته باشیم. نادانی من بیش از آن است که بدانم آیا مردمانی از نوع دوم در شرق وجود دارند یا نه؛ ولی به وجود آنها امید و ایمان دارم. باید جایی در شرق مردمانی باشند که از شکافتن یافته‌های فلاسفه و حکما لذت برند.

نیاز به شکافتن این بافته‌ها را می‌توان در حکم انتقام رندان عوام از کشیشان دانست، کشیشانی که به بالاترین شادمانی‌های اکثریت مردم بی‌اعتنا هستند. نمونهٔ کامل این بی‌اعتنایی را هورکهایمر و آدورنو که در پی یافتن دیالکتیک روشنگری بودند نشان داده‌اند. این روش به آنان اجازه می‌دهد که تار رمان ساده‌دل ولتر را به پود اردوگاه آشویتس بیافند و متقاعد شوند که امیدهای عصر روشنگری بیهوده بوده است. این بی‌اعتنایی هنگامی در هایدگر دیده می‌شود که تفاوت چندانی بین کارخانه‌های اتومبیل‌سازی و اردوگاه‌های مرگ قائل نمی‌شود. ما فلاسفه نه فقط می‌خواهیم الگوهای دیالکتیکی رویت‌ناپذیر برای عوام را ببینیم بلکه می‌خواهیم این الگوها ابزاری برای دیدن نتایج درام‌های تاریخی - جهانی باشند. به دلیل زهدگرایی مان

می‌خواهیم خود و کسانی را که مثل ما هستند درگیر چیزی بیش از برنامه‌های خصوصی صرف ببینیم. می‌خواهیم مشغله‌ها و خیالبافی‌های خصوصی‌مان در باره خلوص و تازگی و استقلال را، به چیزی فراتر از خودمان، به چیزی با قدرتِ علی، به چیزی پنهان و بنیادی که مخفیانه جریان امور انسانی را تعیین می‌کند، نسبت دهیم.

از نظر کوندرا رهیافت ماهیت‌گرایی فلاسفه به مسائل انسانی، تلاش آنها به نشان دادن تعمق و دیالکتیک و تقدیر به جای روایت و بخت و اقبال، راه متعارفی برای گفتن این مطلب است که آنچه برای من مهم است اولی‌تر از چیزی است که برای شما اهمیت دارد و همین مرا وامی‌دارد تا آنچه را برای شما مهم است نادیده بگیرم چراکه من با چیزی تماس دارم که شما ندارید: واقعیت. پاسخ رمان‌نویسان به این مطلب چنین است: خنده‌دار است که باور کنیم انسانی بیش از انسانی دیگر با چیزی فرانسسانی ارتباط داشته باشد. خنده‌دار است که تکاپوی کسی برای یافتن «دیگر و صف‌ناپذیر» عذری باشد برای نادیده گرفتن تکاپوی کاملاً متفاوت دیگران. این اندیشه خنده‌دار است که کسی بتواند فراتر از جستجوی شادمانی برود، که نظریه بیش از وسیله‌ای برای رسیدن به شادمانی باشد، که چیزی به نام حقیقت یافت شود که فراتر از رنج و لذت باشد. رمان‌نویس به ما فلاسفه همان‌گونه می‌نگرد که ولتر به لایب نیتز، و اورول به نظریه پردازان مارکسیست: همچون چهره‌های خنده‌دار. نکته خنده‌آور در باره ما این است که خود را برای دیدن آنچه هر کس می‌تواند ببیند ناتوان می‌سازیم - چیزهایی مثل کاهش و افزایش رنج - زیرا خود را متقاعد می‌سازیم که این چیزها ظواهری بیش نیستند.

آنچه رمان‌نویس جایگزین تمایز ظاهری - واقعی می‌کند، نمایشی است از نظرگاه‌های گوناگون، مجموعه‌ای است از توصیف‌های چندگانه از وقایع مشابه. چیزی که رمان‌نویس خصوصاً آن را خنده‌آور می‌یابد، تلاش برای برتری دادن به یکی از توصیف‌ها و در نتیجه دست و پا کردن عذری برای نادیده گرفتن بقیه است. آنچه در نظر او بسیار قهرمانانه است نه توانایی قاطعانه در رد کردن همه توصیف‌ها به نفع یک توصیف، بلکه بیشتر توانایی پس و پیش رفتن در میان تمام توصیف‌هاست. به نظر من کوندرا همین نکته را در نظر دارد وقتی که می‌گوید:

مطمئن نبودن از حقیقت و بحث‌های مورد توافق دیگران است که به انسان فردیت می‌دهد. رمان، بهشت خیالی افراد است، قلمرویی است که هیچ‌کس در آن به حقیقت دست نمی‌یابد، نه آنا و نه

کارنین. ولی قلمروی است که در آن همه حق دارند مقصودشان فهمیده شود، هم آن‌ا و هم کارنین.

در اینجا کوندر را اصطلاح «رمان» را تقریباً هم معنی «یوتوپسای دموکراتیک» می‌گیرد - جامعه‌ای تخیلی در آینده، جامعه‌ای که در آن هیچ‌کس در این خیال نیست که خدایان با آنها هستند و فقط آنها از حقیقت یا سرشت اشیاء آگاهند. در چنین یوتوپسای هیچ‌کس رؤیای این اندیشه را در سر نمی‌پرورد که چیزی واقعی‌تر از خودش یا واقعی‌تر از درد وجود دارد. کسی هم به این خیال نمی‌افتد که وظیفه‌ای فراتر از جستجوی شادمانی بر عهده‌ی ماست. یوتوپسای دموکراتیک، اجتماعی است که در آن به جای جستجوی حقیقت، اصلی‌ترین فضیلت‌های فکری، مدارا و کنجکاوای هستند. یوتوپسای که در آن هیچ چیز که شباهتی به شهری فلسفی یا فراجاهانی داشته باشد وجود ندارد. در چنین اجتماعی، همه آنچه از فلسفه باقی می‌ماند اصل جان استوارت میل درباره آزادی یا کارناوال رابله‌ای است: هر کس می‌تواند هر آنچه می‌خواهد انجام دهد به شرطی که به کسی آسیب نرساند. همان‌طور که کوندر می‌گوید جهان حقیقت واحد، و جهان نسبتاً مبهم رمان، از موادی کاملاً متفاوت ساخته شده‌اند.

اگر کسی بخواهد، می‌تواند کوندر را و هایدگر را در حال تلاش برای چیره‌شدن بر یک دشمن مشترک ببیند: سنت مابعدالطبیعه غربی، سنتی که فقط به یک توصیف حقیقی باور دارد، توصیفی که الگوی بنیادی موجود در پس گوناگونی‌های آشکار را نشان می‌دهد. ولی بین آنچه این دو به عنوان آلت‌رناتیو این سنت پیشنهاد می‌کنند اختلاف زیادی وجود دارد. از نظر هایدگر پذیرش وجود نقطه مقابل مابعدالطبیعه است. چیزی که در اجتماع روستایی ماقبل تکنولوژی که رسوم تغییرناپذیری دارد به آسانی دستیافتنی است. یوتوپسای هایدگر روستایی است، دره‌ای با جمعیت اندک در کوهستان، دره‌ای که حیات در آن بر مبنای رابطه با چهار عنصر ازلی شکل می‌گیرد: زمین، آسمان، انسان و خدایان. یوتوپسای کوندر کارناوالی است، دیکتازی است، جماعتی از افراد غیرعادی که شادمانه با عادات نامعمول همدیگر کنار می‌آیند و بیشتر در جستجوی تازگی‌اند و از دل‌تنگی برای جهان نخستین به دورند؛ هر چه این جمع بزرگ‌تر، جنجالی‌تر و گونه‌گون‌تر باشد، بهتر است. از نظر هایدگر راه چیرگی بر نیاز به سلطه در گرو گام برداشتن به پس، و نگاه به غرب و تاریخ بازی‌های قدرت از دوردست است - درست مثل حکیم هندو که چرخ زندگی را از دور نگاه می‌کند. از نظر کوندر راه چیرگی بر نیاز به سلطه، تشخیص

این نکته است که همه همواره این نیاز را دارند و خواهند داشت ولی باید تأکید شود که حق هیچ‌کس در داشتن این نیاز بیشتر یا کمتر از دیگران نیست، که هیچ‌کس سخنگوی حقیقت یا وجود یا تفکر نباشد، هیچ‌کس سخنگوی چیزی متفاوت یا ماورایی نباشد. ما فقط سخنگوی خود هستیم؛ ساکنان برابر بهشت افراد که در آن همه حق دارند مقصودشان فهمیده شود، اما هیچ‌کس حق حکمرانی ندارد. کوندرا نظر خود را دربارهٔ کشیش ریاضت‌کش چنین جمع‌بندی می‌کند:

انسان در آرزوی جهانی است که خیر و شر در آن کاملاً متمایز باشند، چرا که او تمایلی ذاتی و مهارناپذیر به قضاوت قبل از فهمیدن دارد، مکتب‌ها و ایدئولوژی‌ها براساس این تمایل پدید آمده‌اند.... آنها می‌خواهند لزوماً کسی بر حق باشد: یا آناکارینا قربانی ستمگری تنگ‌نظر است یا کارنین قربانی زنی فاسد است؛ یا K مردی بی‌گناه است که دادگاهی بیدادگر او را درهم شکسته یا دادگاه نمایندهٔ عدالت ملکوتی است و K گناهکار است. مقولهٔ «یا این — یا آن»، به معنی ناتوانی در تحمل نسبت اساسی امور انسانی و به معنی ناتوانی در پذیرش صادقانهٔ این امر است که دیوانی عالی وجود ندارد.

کوندرا با اشاره‌ای گذرا به عبارت «به فراموشی سپردن وجود» که از گفته‌های هایدگر است، آن را مؤدبانه با به فراموشی سپردن نسبت اساسی یکی می‌داند. اما این تفسیر بیش از حد مؤدبانه است. هایدگر حتی در مرحلهٔ عمل‌گرایی اولیه‌اش — هیچ‌گاه اعتقادی به نسبت اساسی به معنای موردنظر کوندرا نداشت. همان‌طور که قبلاً گفتیم ژانر مورد علاقهٔ هایدگر شعر غنایی است: قهرمانش هولدرلین است نه رابله یا سروانتس. از نظر هایدگر به سبب وجود متفکر و شاعر است که وجود سایر انسان‌ها معنا می‌یابد. هر جا متفکر و شاعری باشد، آن‌جا حیات انسانی توجیه می‌شود، زیرا در همان‌جاست که چیزی کاملاً دیگرگون زندگی انسان را لمس می‌کند و خود نیز لمس می‌شود؛ هر جا شاعر یا متفکری نباشد، خراب‌آباد گسترش می‌یابد. از نظر هایدگر در زندگی برخی از افراد [متفکران و شاعران] لحظاتی وجود دارد که به آنها اجازه می‌دهد هم منجی تاریخ باشند و هم گذشته را جمع‌بندی کنند. اما از نظر کوندرا کاری که

می‌توان با تاریخ کرد این است که بگذاریم تداوم یابد و خود را در جریان آن بیفکنیم، ولی افکندن خود در جریان تاریخ چیزی نیست که یک انقلابی ایدئولوژی‌زده آن را توصیه کند. در این جا موضوع جایگزینی خرد به جای سنت یا حقیقت به جای خطا مطرح نیست. به نظر کوندرا اگر بخوایم بدانیم در بارهٔ توقعات عصر روشنگری چه اشتباهی روی داده، باید به جای آثار هورکهایمر و آدورنو، نوشته‌های فلوربر را بخوانیم؛ کوندرا می‌گوید:

فلوربر کاشف حماقت است، من اذعان می‌کنم که این بزرگترین کشف قرنی است که به تفکر علمیش تا به این حد می‌باید. البته حتی قبل از فلوربر نیز مردم حماقت را می‌شناختند ولی آن را به نوع متفاوتی می‌فهمیدند: همچون فقدان دانش، نقیصی که با تحصیلات اصلاح‌شدنی است... نگرش فلوربر به حماقت چنین است: حماقت در برابر علم و تکنولوژی و تجدد و پیشرفت عقب نمی‌نشیند، برعکس، پایه پای پیشرفت پیش می‌رود.

برداشت من این است که کوندرا می‌گوید امید روشنگری به عصری عاری از حماقت اشتباه بوده است، در عوض چیزی که باید به آن امیدوار بود فرارسیدن عصری است که در آن رنج ضروری ناشی از انواع رایج حماقت از رنج ضروری ناشی از انواع حماقت در عصر ما کمتر باشد. هر دوره، عظمت و حماقت خاص خود را دارد. کار رمان‌نویس این است که همیشه ما را نسبت به این دو آگاه کند. از آنجا که هیچ دیوانی عالی وجود ندارد و هیچ توصیف حقیقی واحدی در کار نیست و هیچ مفری برای رسیدن به چیزی کاملاً متفاوت هم وجود ندارد، این مهمترین کار ممکن است. ولی این کار فقط بر عهدهٔ کسی می‌تواند باشد که با تمام وجود تلاش کند، کسی که رؤیاهای غیرتاریخی که تاریخ انسان در آن به نمایش درمی‌آید او را آزار ندهد و به سرشت کلی انسان که تبیین‌کنندهٔ تاریخ است بی‌اعتنا باشد و منتظر هدف ملکوتی دوردستی نباشد که لزوماً تاریخ به طرف آن در حرکت است. تأیید نسبت اساسی امور انسانی به تعبیر کوندرا، دست شستن از آخرین نشانه‌های تلاش کشیشان ریاضت‌کش برای فرار از زمان و بخت و اقبال است، کشیشان ریاضت‌کشی که خود را قهرمانان نمایشنامه‌ای می‌دانند که متن آن قبل از ورود آنها به صحنه نگارش یافته است. هایدگر گمان می‌کرد که با تاریخی کردن وجود و حقیقت می‌تواند از مابعدالطبیعه و از اندیشهٔ حقیقت واحد بگریزد. می‌پنداشت که با گفتن داستانی در بارهٔ رویداد و

واقعه که بیشتر در بارهٔ غرب بود تا در بارهٔ وجود، می‌تواند از طفرهٔ افلاطونی طفره برود. ولی از نظر کوندرا طرح هایدگر فقط تلاش دیگری برای گریختن از زمان و بخت و اقبال بود، هرچند این بار گریز به سوی تاریخمندی جای گریز به سوی ابدیت را گرفته بود. از نظر کوندرا ابدیت و تاریخمندی به یک اندازه خنده‌دارند و به یک اندازه اندیشه‌هایی ماهیت‌گرایانه هستند.

تفاوت واکنش کوندرا و هایدگر نسبت به سنت مابعدالطبیعهٔ غرب بهتر از هر جا در برداشتشان از نقطهٔ پایان (closure) بروز می‌کند، به همان اندازه که برای کوندرا اهمیت دارد که ماجرا را فرجام‌گشوده ببیند - همیشه انواع جدیدی از رمان به وجود خواهند آمد که شادی‌های جدید و حماقت‌های جدید و بدیع را ثبت خواهند کرد - همان‌قدر برای هایدگر این تأکید اهمیت دارد که غرب همهٔ امکانات خود را به انتها رسانیده است. این مسئله از این تأکید کوندرا ناشی می‌شود که رمان سرشتی ندارد بلکه دارای تاریخ است، رمان توالی کشفیات است. هیچ‌گونه مثل افلاطونی که رمان به عنوان یک ژانر وابسته به آن باشد وجود ندارد. هیچ ساختاری برای انسان‌ها نیز وجود ندارد. رمان دیگر نمی‌تواند امکاناتش را به انتها برساند. انسان‌ها هم نمی‌توانند امید به شادمانی را از دست بدهند. همان‌طور که کوندرا می‌گوید تنها زمینه برای فهم ارزش رمان، تاریخ رمان اروپایی است. لازم نیست رمان‌نویس در برابر کسی جز سروانتس پاسخگو باشد.

همین نکته زمانی آشکار می‌شود که کوندرا تأکید می‌کند که در مورد تاریخ رمان و اروپا نمی‌توان از روی آیندهٔ سیاسی واقعی اروپا یا با سرشت واقعی غرب به هر صورت که باشد، قضاوت کرد. به ویژه آن غربی که می‌خواهد خود را با بمب‌های خویش نابود کند نباید ملاک قضاوت در بارهٔ اروپا باشد - و همین‌طور ظهور شب بی‌پایان توتالیتاری نیز نباید ملاک قضاوت باشد. این کار مثل قضاوت در مورد زندگی یک انسان بر اساس تصادفی خنده‌دار است که با خشونت به آن پایان می‌دهد یا مثل قضاوت در بارهٔ تکنولوژی غرب بر اساس آشویتس است، همان‌طور که کوندرا می‌گوید:

روزگاری من هم فکر می‌کردم که آینده تنها قاضی صالح کارها و اعمال ماست، بعدها فهمیدم که به دنبال آینده بودن بدترین نوع سازشکاری است، تملق بردلانهٔ قدرت است، چرا که آینده همیشه قوی‌تر از حال است. البته آینده در مورد ما قضاوت خواهد کرد اما بی‌هیچ صلاحیتی.

او ادامه می‌دهد:

ولی اگر آینده برای منشأ ارزش نیست، پس من به چه چیز وابسته‌ام؟ به خدایان؟ به کشورم؟ به مردم؟ به خودم؟ پاسخ من به همان نسبت صمیمانه است که مسخره: من به هیچ چیز جز میراث بی‌ارزش‌شدهٔ سروانتس وابستگی ندارم.

عبارت «بهشت افراد» کوندرا در مورد دیکنز کاربرد آشکار دارد زیرا به یادماندنی‌ترین و شاخص‌ترین خصلت رمان‌های او این است که نمی‌توان دیدگاه شخصیت‌های غیرعادی داستان‌هایش را طبقه‌بندی کرد. شخصیت‌های دیکنز را نمی‌توان با تقسیم‌بندی‌های اخلاقی سنجید، این شخصیت‌ها را نمی‌توان به لحاظ داشتن این فضائل و آن رذایل توصیف کرد. در عوض اسامی اشخاص داستانی دیکنز جای اصول اخلاقی و فهرست فضائل و رذایل را می‌گیرند و این کار زمانی انجام می‌گیرد که ما یکدیگر را با نام‌های *Pickwick* آقای *Skimpole*، *Grandgrind*، خانم *Jellyby* یا *Florence Dombey* بخوانیم. در دنیای اخلاقی که کوندرا نامش را «خرد رمان» می‌گذارد، مقایسه‌ها و قضاوت‌های اخلاقی به کمک اسامی مناسب انجام می‌شود تا به کمک اصطلاحات یا اصول عمومی. جامعه‌ای که واژگان اخلاقی‌اش را به جای رساله‌های علم‌الاخلاق یا علم کلام، از رمان‌ها اقتباس کند هرگز از خود در بارهٔ سرشت انسان، مبدأ وجود انسان، یا معنای حیات انسان پرسش نمی‌کند، بلکه از خود می‌پرسد برای کنار آمدن با یکدیگر چه می‌توانیم بکنیم، چگونه همه چیز را نظم بخشیم تا با هم راحت‌تر باشیم، نهادها چگونه تغییر یابند که هر کس حق بهبود بخشیدن به بخت و اقبال زندگی خود را داشته باشد.

به نظر کسانی که با این مفهوم نیچه موافقتند که «آخرین انسان‌ها» بوی بد می‌دهند، مسخره خواهد آمد که پیشنهاد کنیم هدف سازمان اجتماعی انسان و تفکر اخلاقی رسیدن به آسایش باشد، ولی این پیشنهاد به نظر دیکنز مسخره نمی‌آید و به همین دلیل است که دیکنز را مارکسیست‌ها و سایر کشیشان ریاضت‌کش تحت عنوان «مصلح بورژوا» طرد کرده‌اند. اصطلاح مارکسیستی «بورژوا» معادل اصطلاح «آخرین انسان» نیچه است و شامل همهٔ چیزهایی می‌شود که کشیش ریاضت‌کش خواهان تطهیر آنهاست. چرا که مارکسیسم همانند افلاطون‌یسم و

هایدگریم برای انسانها چیزی بیش از آسایش می‌خواهد. خواستار تغییرشکل است، تغییرشکلی بر مبنای طرح واحد جهانی؛ مارکسیست‌ها پیوسته آنچه را انسان نوین سوسیالیستی می‌نامند به تصویر می‌کشند. دیکنز نمی‌خواست کسی را تغییر دهد جز از یک جنبه: او می‌خواست آنها عابران خیابان‌ها را ببینند و مقصودشان را بفهمند؛ او نمی‌خواست مردم با زدن برجسب‌های اخلاقی یکدیگر را معذب سازند؛ بلکه خواستار آن بود که متوجه هموعان خود شوند - Dombey و خانم K, Lord chancellor, Karenin و Anna, Dombey حق داشتند مقصودشان فهمیده شود.

بر رغم نداشتن هدفی بالاتر از راحتی ارتباطات انسانی، دیکنز برای رسیدن به برابری و آزادی بسیار تلاش کرد. آخرین خط‌نوشته سنگ‌مزار سویت که خود سفارش نوشتنش را داده بود «اگر جرأت دارید از او تقلید کنید: او در خدمت آزادی انسان بود.» برای لوح مقبره دیکنز نیز کاملاً مناسب است. ولی دیکنز خدماتش را به آزادی با خشمی لجام‌گسیخته که سویت به خود نسبت می‌داد انجام نداد، بلکه با چیزی که بورژواتر بود انجام داد - اشک‌های احساساتی و آنچه اورول خشم رحیمانه می‌نامید - دیکنز به نظر ما نویسنده‌ای است بورژواتر از سویت خالق یاهوز Yahoos، چرا که او با انسان‌ها راحت‌تر است و به آنان امید دارد. نشان این راحتی، واقعیتی است که اورول در متن زیر به آن اشاره کرده است: «در البورتویست، روزگار سخت، خانه متروک و دوریت کوچولو دیکنز با خشونت بی‌سابقه به نهادهای انگلیسی حمله کرد. با این حال توانست این کار را بدون منفور شدن انجام دهد. بالاتر از همه اینکه خود مردمی که دیکنز به آنها حمله کرده بود چنان او را تمام و کمال جذب کردند که خود دیکنز به صورت نهادی ملی درآمد.»

نکته مهم آن است که دیکنز خود را منفور نساخت. من معتقدم این امر تا حدی ناشی از آن بود که او به هیچ چیز انتزاعی مثل «انسانیت به طور کلی» یا به زمانه و یا به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد حمله نکرد، بلکه بیشتر به جنبه‌های مشخصی از زندگی مردمانی خاص یورش برد، کسانی که از رنج دیگران غافل بودند، از این‌رو او قادر بود به عنوان یکی از ما صحبت کند - به عنوان کسی که اتفاقاً متوجه چیزی شده بود که اگر هر یک از ما هم متوجه آن می‌شدیم با همان خشم واکنش نشان می‌دادیم.

همان‌طور که اورول می‌گوید دیکنز یک قانون‌ستیز خوش‌خلق بود. این جمله را می‌توان به

همان اندازه در مورد رابله و مونتینی یا سروانتس به کار برد، اما در مورد ولتر یا مارکس چندان صادق نیست. به همین دلیل من فکر می‌کنم اصطلاح خشم رحیمانه نزد اورول به این معنی است: خشمی که بری از شرارت است، چراکه فرض را بر این می‌گذارد که گناه نتیجه نادانی است تا رذالت، و شر را به محض وقوف به آن می‌توان درمان کرد. این همان نوع خشمی است که بعدها مارتین لوترکینگ به آن اشاره کرد. ولی از نوع خشم کشیشان ریاضت‌کش نیست چون آنان عقیده دارند که تغییر اجتماعی نوعی سازگاری دوجانبه نیست، بلکه بازآفرینی است - برای اینکه اوضاع بهتر شود باید انسان جدیدی بیافرینیم، انسانی که بیش از ظواهر به خود واقعیت آگاهی دارد. خشم آنها رحیمانه نیست به این معنی که هدف آنها نشان دادن فقدان فهم متقابل افراد خاص از مقصود یکدیگر نیست، بلکه بیشتر، هدف آنها برملا ساختن نقصانی انتولوژیک است که یا در میان همه مردم به طور کلی دیده می‌شود و یا حداقل در میان آنهایی که در عصر حاضر زندگی می‌کنند. بخشندگی و رحمت نهفته در خشم دیکنز، استاو (Stow) و کینگ از این فرض آنها نتیجه می‌شود که مردم باید به جای توجه به بازسازی دستگاه معرفت و شناخت خود فقط به افراد آسیب‌دیده توجه کنند و به جزییات درد و رنج آنها پردازند.

این فرض در مقام یک ادعای تجربی اغلب ابطال شده است و در مقام برداشتی اخلاقی نشان‌دهنده تفاوت میان داستان‌سرایان با آنانی است که درباره آنچه فراتر از زبان فعلی و در نتیجه فراتر از تخیل فعلی ماست نظریه می‌سازند. من فکر می‌کنم وقتی اورول داشتن ظرفیتی برای خشم رحیمانه را نشانه فکر آزاد می‌داند نوع مشابهی از تقابل نظریه پرداز با رمان‌نویس را مد نظر دارد، تفاوتی که من در این مقاله سعی در گسترش آن دارم. قبلاً گفتم که نظریه‌پردازانی مثل هایدگر، روایت را همیشه در مرتبه دوم قرار می‌دهند، همچون راهنمای اولیه‌ای برای به دست آوردن چیزی عمیق‌تر از جزییات رؤیت‌پذیر. رمان‌نویسانی مثل اورول و دیکنز همیشه خواسته‌اند نظریه را در مرتبه دوم قرار دهند و هیچ‌گاه آن را چیزی بیش از یادآوری هدفی خاص نمی‌دیدند: هدفی برای بهتر گفتن داستان. من معتقدم که تاریخ تغییرات اجتماعی در غرب معاصر نشان می‌دهد که دومین تعبیر از رابطه بین روایت و نظریه، پرثمرتر است.

وقتی می‌گوییم پرثمرتر است درست مثل آن است که گفته باشیم به هنگام مقایسه خیر و شر رمان‌نویسان اجتماعی با خیر و شر نظریه‌پردازان اجتماعی، آرزو کنیم که تعداد رمان‌ها بیشتر از نظریه‌ها باشد. آدمی آرزو می‌کند که کاش رهبران انقلاب‌های موفق کمتر کتاب‌هایی می‌خواندند

که اندیشه‌های کلی به آنها می‌داد و بیشتر کتاب‌هایی می‌خواندند که به آنها کمک می‌کرد تا خود را در خیالشان باکسانی که تابع حکومت آنها هستند یکی بینگارند. وقتی کتاب‌هایی مثل تاریخ کولاکوفسکی (Kolakowski) در باره مارکسیسم را می‌خوانید، درمی‌یابید که چرا همیشه نظریه‌پرداز حزبی، یعنی مردی که مسئول خط درست ایدئولوژیکی بود، بعد از شخص رهبر حزب ترسناک‌ترین و منفورترین عضو کمیته مرکزی بوده است. این امر شاید به یاد شما بیاورد که رهبر گروه شبه‌مائوئیست جنبش چریکی راه درخشان در پرو، پایان‌نامه‌اش را در باره کانت نوشته است. همچنین شاید به یاد شما بیاورد که عکس‌العمل هایدگر نسبت به زندانی شدن همکاران سوسیال دمکرات خود در سال ۱۹۳۳ این بود: «با جزییات بی‌اهمیت مزاحم من نشوید.»

مطلب شایان اهمیت در بارهٔ رمان‌نویسان در مقایسه با نظریه‌پردازان این است که رمان‌نویس در گفتن جزییات مهارت دارد. این دلیل دیگری است که چرا آثار دیکنز نمونه‌ای کارآمد از ژانر رمان است. با استناد دوباره به اورول «نشان برجسته و شبه‌ناپذیر دیکنز وجود همین جزییات غیرضروری است، آثار او به تمامی چیزی نیست جز قطعات و جزییات فراوان - ساختمان‌ش پوسیده است اما مجسمه‌هایش عالی است - دیکنز هنگامی بهتر از همیشه است که به ساختن شخصیتی می‌پردازد که بعدها باید با بی‌ثباتی عمل کند.» اگر ما پارادیمی دیکنزی از غرب بسازیم که امیدوارم آسیایی‌ها و آفریقایی‌های تخیلی من نیز چنین کنند، آن‌گاه سازنده‌ترین چیز را در بارهٔ تاریخ اخیر غرب خواهیم دید: کسب توانایی هرچه بیشتر برای تساهل و مدارا با چندگونگی. از نگاهی دیگر این توانایی فزاینده مبتنی بر این است که فقدان انسجام آشکار را به منزلهٔ چیزی غیرواقعی یا اهریمنی رد نکنیم، بلکه آن را نشان نارسایی واژه‌های رایج خود در بارهٔ تبیین و قضاوت بدانیم. این تغییر روش در برابر فقدان انسجام آشکار با توانایی فزایندهٔ مردمان گوناگون و متفاوت برای همزیستی مسالمت‌آمیز همبستگی دارد. و از این رو مستلزم آن است که مردم را به حال خود بگذاریم تا خود به دنبال مقاصد خویش بروند. تمایل به این امر در ظهور دمکراسی‌های بورژوای جمع‌گرا منعکس می‌شود، جوامعی که در آنها به جای اینکه سیاست فراخوانی اخلاقی برای عظمت باشد، فراخوانی احساساتی برای تسکین آلام است.

شاید به نظر عجیب بیاید که این تمایل را به غرب معاصر نسبت دهیم - فرهنگی که اغلب با دلایل کافی نژادپرست و جنسیت‌گرا و امپریالیست خوانده می‌شود. ولی البته در عین حال

فرهنگی است که در بارهٔ نژادپرستی و جنسیت‌گرایی و امپریالیزم نگرانی بسیار هم دارد، همان‌طور که نگران اروپامداری و منطقه‌پرستی و جزمیت فکری نیز هست. فرهنگی است که به کشنده بودن جزمیت آگاهی یافته و از این‌رو در برابر آن محتاط‌تر شده و در برابر مطلوبیت گوناگونی و تکثر بیش از آنچه تا به حال گفته‌ایم حساستر شده است. به عقیدهٔ من، ما غربی‌ها این حس کنجکاوی و حساسیت را بیشتر به رمان‌نویسان مدیونیم تا به فلاسفه یا به شعرا.

وقتی مدارا و «همزیستی مسالمت‌آمیز» شعارهای یک جامعه می‌شود، دیگر نباید آرزوی بزرگی و عظمت تاریخی - جهانی سودای آن جامعه باشد، اگر عظمت - یعنی تفاوت بنیادی گذشته و امید به آیندهٔ خیره‌کنندهٔ تخیل ناپذیر - آرمان فرد باشد کشیشان ریاضت‌کشی مثل افلاطون و هایدگر و سوسلف تحقق یافتن آن آرمان را بر عهده خواهند گرفت ولی اگر چنین نباشد رمان‌نویسانی مثل سروانتس و دیکنز و کوندرا کافی هستند. این واقعیت که فلسفه به عنوان یک ژانر با خواست چنین عظمتی گره خورده است - یعنی با تلاش برای تمرکز همهٔ افکار روی یک منبع نورانی واحد و فرستادن این نور به ماورای همهٔ مرزهایی که تاکنون در تصور گنجد است - شاید تا حدی توضیح دهد که چرا در غرب فلاسفه بیش از همه دچار از خودبیزاری هستند. این امر باید برای آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها که قربانیان اصلی امپریالیسم و نژادپرستی غربی هستند و سوسه‌انگیز باشد که غرب را مستحق از خودبیزاری بدانند. ولی پیشنهاد من این است که این از خودبیزاری را فقط نشانه‌ای دیگر از جستجوی مانوس قدیمی برای خلوص و پاکی بدانیم که کشیشان ریاضت‌کش هم در شرق و هم در غرب به دنبال آنند. اگر ما این جستجو را کنار بگذاریم، شاید بخت بیشتری برای یافتن چیزی متمایز در غرب داشته باشیم، چیزی که شرق بتواند از آن استفاده کند، و برعکس.

این مقاله ترجمه‌ای است از :

Richard Rorty, «Heidegger, Kundera and Dickens», in. *Essays on Heidegger and others, philosophical papers, volume 2*, Cambridge University Press, 1991, pp. 66-81.