

مفهوم واقعیت

هانس بلومبرگ

ترجمه رضا بحرانی

www.ketab.ir



قصیده سرا



قصیده سرا

مفهوم واقعیت

هانس بلومبرگ

ترجمه مرتضا بحرانی

طراح جلد: محسن توحیدیان

آماده سازی قبل از چاپ: آرمیتا رفیع زاده

چاپ اول: ۱۴۰۳ چاپ و صحافی: قشقایی

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۹۵۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۰۵۴-۱۶-۰

۶۶۹۷۳۸۷۰۰ فروشگاه اینترنتی: hsap.ir

کتاب برای ناشر محفوظ است.

آدرس: میدان انقلاب، شهدای راه، پلاک ۱۲، فروردین و منیری جاوید، بن بست مرکزی پ ۱ واحد ۵

پست الکترونیک: ghasidehsara@gmail.com

سرشناسه	بلومبرگ، هانس، ۱۹۹۴ - ۱۴۰۳ م. (Blumenberg, Hans)
عنوان و نام پدیدآور	مفهوم واقعیت / هانس بلومبرگ ترجمه مرتضا بحرانی.
مشخصات نشر	تهران: قصیده سرا، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری	۱۲۸ ص.
شابک	978-600-8054-16-0
وضعیت فهرست نویسی	فیا
یادداشت	کتاب حاضر ترجمه‌ی مقالاتی از کتاب: <i>New perspectives in German literary criticism: a collection of essays</i> به ویراستاری ریچارد ای. آمار و ویکتور لانگه است.
یادداشت	کتابنامه: ۱۲۳ - ۱۲۴.
موضوع	ادبیات -- تاریخ و نقد (Literature -- History and criticism)
شناسه افزوده	آماچر، ریچارد، ویراستار
شناسه افزوده	Amacher, Richard E.
شناسه افزوده	لانگه، ویکتور، ۱۹۰۸ - ۱۹۹۶ م.، ویراستار
شناسه افزوده	Lange, Victor, 1908-1996
شناسه افزوده	بحرانی، مرتضی، ۱۳۵۱ -، مترجم
رده بندی کنگره	PN۴۵:
رده بندی دیویی	۸۰۹:
شماره کتابشناسی ملی	۹۳۴۸۵۷۷

فهرست

مقدمه مترجم ۷

مفهوم واقعیت و امکان رمان ۲۱

مفهوم واقعیت نظریه دولت ۵۷

ملاحظات مقدماتی درباره مفهوم واقعیت ۱۰۷

مقدمه مترجم

چرا سه مقاله در این واقعیت؟ پیشاپیش می‌خواهم بگویم که «حقانیت عصر جدید» در این است که عملیات موهوم ما با ام(و)ر مطلق را گسسته، زمینه‌های پیشرونده آزادی انسان را بساخت، و بنابراین سلاخی شدن زندگی در چنگال امور مطلق را تا حدود زیادی مهار کرده است. در گسست از فلسفه مدرسی قرون وسطایی، این مفهوم (و نه «وجود») است که بیشترین امکانات نظری تبیین، و بیشترین شرایط عملی یک زندگی آزاد را فراهم می‌آورد.

پرسش بالا را با نظر به این پرسش می‌توان دقت و وضوح بخشید که این فرایند مشروع اکنون در جغرافیای ما تا کجا بسط یافته است؟ چرا هنوز از گرفتاری خود به مدرنیته خجل هستیم و نخواسته‌ایم خوداثباتی و سرافرازی خود را ارج نهیم؟ من از دو منظر به این دو پرسش درهم تنیده پاسخ‌هایی اولیه می‌دهم.

انسانی. اولی ما را به طبیعت‌گرایی سوق می‌دهد به گونه‌ای که خود را در بند طبیعت می‌دانیم. حرکت طبیعی برای هزاران سال زندگی ما را دستخوش خود داشت. دومی از نوعی اشراق الهی در جهان سخن می‌گوید که نتیجه آن بازگشت به گذشته است: بازگشت به طبیعتی که گنوسیسم را به نحو معکوس به کار می‌گیرد: فرد اکنون دریافته است که جهان همین است که هست و باید از آن بهره برد اما نمی‌خواهد در کنار بهره‌وری از آن، چیزی هم به واقعیت بیفزاید: سوءاستفاده از آزادی، یعنی بدون ملاحظه مسئولیت اخلاقی. ایست آخرالزمانی در اینجا که با نوعی بخت انقلابی همراه می‌شود عبارت اخراج میل به استفاده حداکثری از جهان بدون باقی گذاشتن چیزی از آن به دیگری و دیگران است؛ و چون استفاده حداکثری نیازمند سویه‌هایی از مسئولیت است (تمدن و ملالت‌های آن) و چون فرد قسر دررفته از حرکت طبیعی خواهد این مسئولیت را بپذیرد، در عمل خواهان اتمام جهان می‌شود. این انتظار حداکثری فرد، به تحقق گذشته ذخیره‌شده در وعده‌های آخرالزمانی معطوف می‌شود: انواع اتوپیا ناخودبنياد. تاریخ مؤثر بنیامینی و کوزلکی، همانی است که گذشته را بر اکنون مسلط می‌کند؛ و بنا به میزان تداوم یا گسست — به تعبیر هابرماس — تفسیرهای مختلفی به خود گرفته است: محافظه‌کارانه گادامری، انقلابی محافظه‌کارانه فرایری، و انقلابی کُرسی. این در حالی است که حرکت قسری انسانی که از دوره رنسانس پا گرفت و با روشنگری به کرانه‌های بلوغ رسید، الگوش اراده آزاد انسانی است که مسئولیت را پاس می‌دارد. از همین رو، همان‌گونه که کانت تصریح می‌کند، رو به آینده دارد.

حرکت هم در فکر است و هم در ماده. حرکت قسری فکری (روحی) خود را در علم ایژه‌ساز تعین می‌بخشد؛ یعنی در آزادی ساجکتیو افراد. هرچه دامنه این علم، و به نحو اصولی به مدد علوم طبیعی و تکنولوژی، بیشتر بسط یابد و طبیعت بیشتر فراچنگ آید شرایط آزادی نیز گسترش

می‌یابد. سویه فکری حرکت قسری مدرن، روشنگری‌ای است که عبارت است از «بیرون آمدن از صغارت خودخواسته».

در اینجا مفهوم واقعیت اهمیت و کارکرد خود را بازمی‌یابد: واقعیت تنها در نظر به سویه‌های متجزی آن است که کارکرد دارد؛ یعنی واقعیت دارد. تا پیش از عصر مدرن، هر سه مقوله طبیعت، دیگری و خود به لحاظ واقعیت داشتن بی‌بنیاد و سست بودند. به تعبیری واقعیت نداشتند؛ یا اگر هم داشتند به سمت طیف مطلق و سترگ آن متمایل بودند. علم مدرن به طبیعت واقعیت داد: یعنی واقعی بودن واقعیت را در امور متجزی طبیعی نشان داد. تا پیش از آن، طبیعت نیز با نظر به سویه مطلق آن واقعیت داشت. این واقعیت پر از ابهام به کار یک زندگی امن و باثبات و سرخوشانه نمی‌آمد. همچنین «دیگری» نیز تنها با نظر به سویه مطلق‌بودگی آن واقعیت داشت: انسان‌ها ربط خود با دیگران را با نظر به تناطوس و همپوشانی آن با اروس درک و دریافت می‌کردند. همه آرزوها با مرگ قرین بودند. این تنها در زمانه مدرن بود که با فاصله‌اندازی میان اروس و تناطوس و سپس با فاصله‌گیری از تناطوس و روی‌آوری به اروس، «واقعیت متجزی خود را یافت. همین وضعیت در خصوص «خود» (یا فرد) نیز جاری بود. فرد، به‌ویژه با عدم شناخت نسبت به خودش و فرآورده‌هایش نمی‌توانست جای خود در جهان را بازیابد. علم و اخلاق و هنر، به ترتیب در عصر مدرن، طبیعت و دیگری و خود را «واقعیت» بخشیدند: ریالیزیشن!

واقعیت‌بخشی به طبیعت از مجرای علم — و با کمک علوم‌ی چون تاریخ و باستان‌شناسی و نیز جغرافیا و کیهان‌شناسی مدرن — به‌ویژه با به جای‌خودآوری شبه‌امر مطلق طبیعی رفته به آسمان (تبدیل طبیعت به متاطبیعت) ممکن گشت. علم، قلمرو امر موهوم را کاست (افسون‌زدایی یا خرافه‌زدایی از جهان و جامعه). جنبش اصلاح دینی، روشنگری و انقلاب فرانسه نمادهای آن ضدتبدل بودند. پس مفهوم واقعیت به ما

می‌نمایاند که طبیعت و دیگری و خود، به‌مثابه امکان‌های ما برای زندگی، چه نسبتی با ما دارند. بدون درکی واقعی از واقعیت، انسان نه به طبیعت و دیگری اعتماد دارد و نه به خود. یک ارزش عینی عصر مدرن، وقوف و خودآگاهی انسان به این واقعیت‌ها بود. بدون واقعی شدن واقعیت انسان نمی‌توانست عصر جدید را دریابد و نسبت به آزادی‌های برآمده از آن مسئولیت داشته باشد.

۲

حدودی از پاسخ روشن به آن پرسش را با این پیش‌فرض ممکن می‌بینم که بگویم شرایط تحقق مدرنیته در جایی به نام غرب (قاره اروپا)، قبل از هر چیز به جغرافیا وابسته بود نه صرفاً به عوامل ذهنی‌ای چون اخلاق پروتستان یا مساهمت پنهان قومی که — به‌واسطه فرایند طولانی جابه‌جایی تحریم تصویر از خدا به ترک لذت — خود را برگزیده موجود مطلق‌العنان می‌دانست (و می‌داند)؛ برگزیده‌ای که مدعی حقیت خود را به شیوه پذیرش و بازتولید نکبت پیش می‌نهاد. جغرافیا در نهایت خود را در ژن پدیدار می‌کند؛ و از این روست که مهاجرت — هرچند و حتی یک‌طرفه — جغرافیا را به‌مثابه مقدمه و ماده پیشرفت گسترش می‌دهد.

و بر در آغاز «اخلاق پروتستان» با نظر به نسبت کلیت و جزئیت در فرایند پیشرفت (یا متمدن شدن)، این پرسش را پیش می‌نهد که «چه شرایط و عواملی موجب شد که پدیده‌های فرهنگی فقط و فقط در تمدن اروپایی ارزش و اعتبار جهانی پیدا کنند؟» او در پایان همان مقدمه، و در واپسین پاسخ به این پرسش، از وضعیتی «مانعه‌الجمع» سخن می‌گوید: «تفاوت‌های ژنتیکی». هرچند بلافاصله در مقام پاتولوژیک آپولوژی، «صریحاً اعتراف» می‌کند که «برای عوامل ژنتیکی اهمیت زیادی قائل» نیست. اما به نظر می‌رسد و بر در «آغاز»، (یعنی در خاک و ژن: جغرافیای انسانی) اصلاتی

کارکردی می‌بیند. آن‌هم نه کارکردی که امکان بسط خود را به دست دهد: کارکردی انقباضی که چیزی از آغاز را تقدس می‌بخشد. وبر از یک‌سو، برای آغاز اصلاتی غیرکارکردی (در معنای بسط مشروع امر مدرن) می‌بیند و از سوی دیگر، اعتبار رتوریک را در لاجیک می‌بیند. (اشاره‌ای می‌کنم به اینکه پدیدارشناسی، آن‌چنان‌که برنتانو آن را پیش نهاد، در جدی گرفتن تجزیه‌ای بود که دکارت — هرچند تا حدی نه روشن — آن را برجسته ساخته بود: پدیدارهای نفس عبارت‌اند از تصورات، تصدیقات و احساسات. برنتانو خود، از یک‌سو به احساسات و اراده‌ها که خود را در گزاره‌های انشایی بروز می‌دهند اعتبار بخشید و مهم‌تر از آن، اعتبار تصدیقات را نیز منوط به درستی احساسات و اراده‌ها می‌دانست. اختلاف پدیدارشناسان بعد از وبر نسبت اعتبار گزاره‌های اخباری و انشایی است. وبر نیز به گزاره‌های انشایی اعتبار می‌بخشید اما اعتبار نهایی آنها را منوط به گزاره‌های اخباری، یعنی منطقی و عقلانیت، می‌دید: درست برخلاف فروید.) ابهام کلی در تفسیر وبر به ابهام خاصی بازمی‌گردد که برای خود وبر ناشناخته بود: نگاه کارکردی به دوگانه جوهر و کارکرد و عدم تعیین مرز در نسبت لاجیک و رتوریک. اگر این ابهام مطرح نبوده، وبر آن آپولوژی «اعتراف» را پیش نمی‌نهاد.

بلومبرگ، در پس مباحث دامنه‌داری که از اواخر قرن نوزدهم در گرفته بود و با کتاب جوهر و کارکرد کاسیرر به بلوغ خود رسیده بود، جمع‌بندی‌ای را ارائه می‌کند که خود کاسیرر آن را در نیافته بود: سخن از آغاز یا جوهر یا ضرورت پدیده‌ها بدون توجه به کارکرد آنها اگر مهم‌ل نباشد، کارکردی هم ندارد؛ آنچه به هر آغازی حقانیت می‌دهد نخستین کارکرد رهایی‌بخش و انسجام‌بخش آن است که زندگی را ممکن می‌سازد. درست همان‌سان که حقانیت عصر جدید ناشی از کارکرد متفاوت مفاهیمی بود که در جوهر با مفاهیم سنتی اشتراک داشتند؛ این کارکرد جدید،

«ضرورت خردورزی» و ارائه راه‌حلهایی نو برای زندگی بود. به نظر می‌رسد تا آنجا که آغاز می‌تواند اهمیت داشته باشد، راه‌حل و بر این است که در نهایت مسئله آغاز را به علوم دقیقه‌ای چون «زیست‌شناسی، عصب‌شناسی و روان‌شناسی» (و نه حتی جامعه‌شناسی) محول کند. بلومبرگ این فرایند را تکمیل می‌کند: مسئله آغاز را به‌طور کل ذیل جریان تکامل می‌توان به نظاره نشست؛ آغاز جز در معنای تکوینی آن هیچ معنایی ندارد. اما نکته مهم‌تر (یعنی کارکردی‌تر) این است که نخستین آغاز را باید به نحو پدیدارشناسی تاریخی تکوینی، به نخستین کارکرد احاله داد. خود او این نحوه دیدن امور را در مواضع مختلف پیاده کرده است: به‌طور خاص، در تمجید حقانیت عصر جدید، چنانکه در بالا اشاره شد؛ و به‌طور خاص در تبیین پایه‌های شناختی استعاره‌ها: چندان مهم نیست که استعاره‌ها از کجا برآمده‌اند، که مگر می‌توانست بودند به ناچار هایدگروار به اصالت زبان می‌رسیدیم و یا کاسیرروار به درگاه زبان لوگوسی (معرفتی) و زبان میتوسی (اسطوره‌ای و رتوریک) می‌رسیدیم. بدون رفت از آن به ترجیح اولی بر دومی منوط می‌شد؛ و چون چنین برود، با این همه تلاش روشنگرانه، چندان محقق نشده و نمی‌شود، به ناچار به چیزی از جنس «حیرت» باید تن در دهیم. در مقابل، امر مهم این است که کارکرد استعاره‌ها حفظ فاصله با مطلق‌العنانی واقعیت است که تا زمانی که واقعیت مخاطره مطلقیت دارد — که هم‌چنان دارد و خواهد داشت — نه تنها کارکرد استعاره‌ها نیز واجد اصالت است بلکه باید پیوسته روی اسطوره‌ها «کار» کرد. هنر بلومبرگ در این مقالات کار روی اسطوره واقعیت است؛ به نحوی که بتوان وجود مطلق و غیرمطلق آن را بازشناخت و با شناسایی واقعیت‌های غیرمطلق متجزی، زندگی را ممکن ساخت.

می‌توان به نحو کارکردی بخشی از حقانیت عصر جدید (دغدغه بلومبرگ) و فرایند پیشرفت مندرج در آن (دغدغه و بر) را — بدون توجه

به آغاز آن — به بسط کارکردهای آن نسبت داد: مثلاً با بیان اینکه عصر جدید حقانیت دارد زیرا نهادهای مدرنی چون دولت و دانشگاه را به بیرون از مرزهای غربی بسط داده است. اگر این فرایند بسط به بیرون را به مثابه کارکرد حقانی نهادهای مدرن بپذیریم، تازه مسئله ما آغاز می شود: ما در چه قلمروهایی مستعد پذیرش بسط یافتگی نهادهای مدرن بوده ایم؟ در پاسخ به این پرسش، می توانیم همه علائق و رابطه های انسانی را، با نظر به مضمون آنها، در سه قلمرو برشماریم: رابطه های معطوف به لذت، ثروت، و قدرت. ادعای من در اینجا این است که با یک نظرسنجی سطحی از افراد (یعنی سنجش نظر افراد آن چنان که خود را در سطح نشان می دهد)، ما در قلمرو قدرت کم ترین تأثیرپذیری را از جهان مدرن داشته ایم، به بیانی دیگر، مدرنیته کم تر وارد قلمرو سیاسی ما شده است: مناسبات قدرتی ما هنوز در بیشتر موارد همان مناسبات سیاست جنگلی و تدبیر منزلی قدمایی ماست (همان مناسباتی که تا پیش از این نیز دلیل پروژه هایی چون ایران شهری، سروصدا به پا می کند). در این سه طیف، نهادهای مدرن بیشترین تأثیرگذاری خود را به در قلمرو لذت و ثروت اعمال کرده اند. در میانه، میانجی ثروت قرار دارد.

در قلمرو لذت و خوشی و نیز رفاه برآمده از تولید و توزیع ثروت، ما بنا به همان دلیلی که در خصوص گسست کنشی بیان کردم، تن دار شده ایم و تن مان ارزش با هم بودن و مجامعت یافته است. از جمله اینکه در صنعت کشاورزی، مثلاً ورود سیب زمینی و گوجه فرنگی به کشور را چندان شیطانی ندانستیم و بدین قرار از لطمات ناشی از قحطی تا حد زیادی جلوگیری کردیم؛ همچنین در انواع مناسبات بهداشتی و پزشکی مدرن، زن ما اصلاح شده است. با رویکردی پدیدارشناختی، باید پرسید «جای» این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری کجا بوده و هست؟ جای بسامان سازی مناسبات لذتی ما «دانشگاه» بوده و هست (این نکته را به ویژه از گفت و گو

با د. صمیم و د. تقویان دریافته‌ام). دانشگاه یونایتد استیتس ماست که ما مهاجروار تن‌ها و ارواح‌مان را به حرکت و تحرک قسری و تغییر برآمده از آن می‌سپاریم. مهاجرت از خانه و محله و روستا. خانه و متعلقات آن چگالی‌ترین جای اعمال مناسبات کودکی و سروری است. خانه جای اید و سوپرایگو است. خود در خانه، محبوس است. درست در همین جای نابسامان است که ما در طول تاریخ به انواع شرارت‌ها تن داده‌ایم: خشونت، تبعیض، بهره‌کشی، جهل، تقدیرگرایی، نشنگی و از همه مهم‌تر، بیکاری. در این مهاجرت، ما بیشترین فاصله را از مناسبات منزلی پیدا می‌کنیم. همان‌سان که جای نسبتاً سامان‌مند ما در تدارک ثروت (بیشتر به معنای توزیع و مصرف، و نه تولید)، خیابان در معنای اقتصادی آن است: جایی که مینی‌مارکت‌ها، سوپرمارکت‌ها و انواع دیگر مارکت‌ها (و نه بازار) کالا را توزیع می‌کنند. آنها را مصرف می‌کنیم. هرچند کارخانه‌های به‌اصطلاح تولیدی نیز اگر حکمتی در دیار ما داشته باشند، ناشی از امتداد امر مدرن در میان ماست.

به‌رغم بسط مدرنیته در این دو قلمرو، همان‌با ابهامی در خصوص «جای» کسب و بسط و اجرای قدرت مواجه هستیم؛ چیزی به نام پارلمان با سازوکار تقلای حزبی در میان ما جای خود را نیافته است. در تقسیم قوا، هنوز نمی‌دانیم نسبت این تقسیم با قدرت مطلقه متجسد دولت چیست؛ یعنی هنوز دولت حاکم (یا حاکمیت دولت) نداریم. در قلمرو انسان‌های مدرن، این «جا» یافته شد؛ این جایافتگی پیامدهای زیادی داشت. (اگر بخواهم در اینجا حاشیه‌روی‌ای بجا داشته باشم، می‌توانم اضافه کنم که جنبش زن، زندگی، آزادی حرکت برای سامان‌دهی به امر قدرت بود. توضیح مختصر اینکه بسامانی جهان انسانی در بیشینه‌ترین وجه خود، آنگاه ممکن می‌شود که — با نظر به همان علائق سه‌گانه — بیشترین کنش غیرانحصاری را در هر سه علاقه داشته باشیم. تا وقتی که

پای طبیعت — در مسئله کمیابی — و پای رقابت — در مسئله فرد یا افراد سوم — در میان است، انسان همواره بقای خود را در مخاطره می‌بیند و از این روست که برای بقا — و حتی به شیوه‌های فرهنگی‌ای چون به میان کشیدن میل به برابری و عدالت — کنش عقلانی مسالمت‌آمیز را به یک‌سو می‌نهد. فرایند رفع انحصار در جهان غرب با تشریک قدرت و ثروت شروع شد: نظام‌های دموکراتیک و بوروکراتیک نشانه‌های اشتراک در علاقه‌های قدرتی و لذتی بشر هستند. این فرایند اگرچه در دوره‌هایی کوتاه در عرصه لذت نیز محقق شد اما همواره با چالش‌ها و مخاطراتی همراه بوده است که می‌توان گفت در همان قلمرو جهان غرب عموماً بر وجوه دفع مخاطرات اشتراک تأکید شده است و نه بر خود فرایند اشتراک لذت؛ هرچند که توسل به شیوه‌های زبانی و هنری بیان امیال و طرح فانتزی‌ها کمک بسیاری به پیروی از این مسیر کرده است. در میان ما، این جریان معکوس بود: جوانان درگیر در جنبش به‌طور خاص ابتدا حدودی از تشریک و رفع انحصار در لذت را تجربه کردند و سپس می‌خواستند این فرایند را به عرصه ثروت و به‌ویژه، قدرت بسط دهند. اما از آنجاکه مدافعان انحصار در ثروت و قدرت در میان ما با انواع عقده‌های عدم انحصار در لذت نیز مواجه بودند، آن جنبش با بیشترین مقاومت مواجه شد و ناکام ماند.

این مقالات کمی ما را به خود می‌آورند که به سیاست بنگریم، آن‌گونه که نباید بنگریم. اما چگونه؟ از قدیم به ما آموخته‌اند که مثلاً حکمت دو بعد نظری و عملی دارد و نیز چیزی به نام هنر یا تخته یا صنعت. و نیز به ما گفته شده است که سیاست قلمرو حکمت عملی است، آن‌هم در کنار اخلاق و تدبیر منزل. مقاله دوم این مجموعه، به ما می‌گوید که جای قدرت — اگر ساختنی باشد — قلمروی هنرمندانه است؛ و اگر ناساختنی باشد باز هم قدرت را باید هنرمندانه تهافت و ویران کرد. تخریب هنری قدرت

پرتاب کردن همه آن به قلمرو رتوریک و رجزخوانی است: پارلمان جای مترسک‌هایی است برای عملی نشدن ترس در قالب خشونت‌های عریان. تنها کسانی که اشتباهی سیری‌ناپذیری برای حرف زدن دارند می‌توانند راه خود را به پارلمان باز کنند. در این سامانه، نظارت بر اعضای پارلمان، اما، از سوی افراد بیرون از پارلمان صورتی می‌گیرد که برای زندگی چندان به رتوریک نیاز ندارند.

می‌خواهم ادعایی بزرگ بکنم: احتمالاً ملتی که می‌تواند این شیوه بلومبرگی برای تبدیل قدرت به رجزخوانی را به بیشترین و بهترین وجه عملی کند «ما» هستیم. زبان ما زبانی غیرواقع با واقعیت بوده است. به بیانی دیگر، زبان ما زبان اسطوره‌ای بوده است: با واقعیت مطلق سروکار داشته است. مثلاً «عجب» به مثابه قلمرو امور متجزی واقعیت توجهی نداشته‌ایم. زبان فارسی (و این را می‌دانیم) درست در همین جاست که غیرواقعی بودن خود را هویدا می‌کند. باین حال می‌دانیم که همین غیرواقعی بودن این زبان نیز همواره در بخش اندکی از واقعیت‌پردازی جاری بوده است: در هر آنچه نامش فضیلت بوده است. مثلاً آن‌جا که جناب کورش گفته بود که «خدایا سه چیز را از این قوم دور بدار: قحطی و دروغ و ...!» آن شاه دیگری می‌گفت: «میدان جنگ می‌تواند میدان دوستی نیز باشد!» در قلمرو نابهنجاری‌ها، زبان ما عین واقعیت بوده است. وقتی که حاکم اصفهان در خصوص آن تاجر بخت‌برگشته می‌گوید «شکمش را سفره کنی تا ببینم چه دل‌گنده‌ای دارد که شکایت مرا پیش برادرم، حضرت ناصرالدین شاه برده است»، این سخن به محض گفته شدن، به چیز (به رفتار، به همان تتبع اضافات) بدل می‌شود! باین حال، وجه اصلی این زبان همان بوده است که «با آن کاری انجام نمی‌شده است». اگر استبداد را مقوله‌ای بدانیم که با عمل در ارتباط است، در تاریخ ما کمتر پادشاه مستبد وجود داشته است. پس، اگر در طول تاریخ بنا به عدم‌نسبت آن زبان با واقعیت، مفاهیم

اسطوره‌ای آن به چیز تبدیل نمی‌شده است (یعنی پادشاه ما هیچ‌گاه با جام جهان‌بینش نتوانسته است جهان را ببیند؛ یعنی ما هیچ‌گاه با توسل به سیمرغ و عقا پرواز نکرده‌ایم؛ یعنی عشق هیچ‌گاه ما را به مرزهای زندگی نزدیک نکرده است و ...) آن فرایند به چیز تبدیل نشدن اکنون — که بنا به گرفتاری‌مان در وضعیت مدرن با واقعیت سروکار پیدا کرده‌ایم — می‌تواند در مسیر درست خود قرار گیرد: انحراف کارکردی اسطوره‌های ما را احتمالاً باید پایانی باشد. ما می‌توانیم — اگر بخواهیم — اسطوره‌هایمان را به‌طور کلی، برای حفظ فاصله با مطلقیت واقعیت به کار گیریم، و به‌طور جزئی، می‌توانیم آن را در قلمرو مطلق‌ترین واقعیت موجود در میان‌مان، یعنی در قلمرو هم‌چنان بنا به اصول مدرن تجزیه‌نشده، در سیاست به کار گیریم.

چینش این مقابله با دغدغه است: باید با رویکردی رتوریک به واقعیت آغاز کرد و در متن چیزی نشاناد که ما کمترین مشکل را با آن داریم: در متن هنر و بلومینگز همان واقع‌گرای مدرن: برای رتوریک کردن سیاست (موضوع مقاله دوم) باید دید که خود مفهوم واقعیت با رتوریک چه نسبتی دارد؛ و سپس، درست آن‌جا که در این متن نشانادن و نسبت‌یافتن ذهنی با مشکلات عجیب و غریب مواجه می‌شویم باید به «ملاحظات مقدماتی درباره مفهوم واقعیت» باز کردیم. شاید برخی از خوانندگان، این شیوه را معکوس کنند و ابتدا به ملاحظات مقدماتی واقعیت بپردازند. اما اگر قرار باشد پدیدارشناسانه به موضوع بنگریم ابتدا باید واقعیت را در متن سیاست و هنر تجربه کنیم و سپس به مفهوم واقعیت و ملاحظات مقدماتی آن بپردازیم. این همان شیوه‌ای که خود بلومینرگ نیز پی گرفته است: ابتدا در سال ۱۹۶۳ مقاله مفهوم واقعیت و امکان هنری را می‌نویسد تا مواجهه هنری انسان با واقعیت را توضیح دهد؛ یعنی آن قلمروی که امور برای تجربه شدن مقاومت کمتری دارند؛ و سپس در سال

۱۹۶۶ مقاله مفهوم واقعیت و نظریه دولت را به نگارش در می آورد؛ یعنی قلمرویی که با بیشترین مقاومت مواجه است و سپس در سال ۱۹۷۴ به توضیحاتی مفهومی از پدیداری واقعیت در عرصه های زمانی و مکانی می پردازد. تصورم این است که بدون تجربه دو مقاله اول، خود بلومبرگ نیز نمی توانست مقاله سوم را بنویسد. همچنان که گفتم موضوع مقاله دوم، بیشترین تناسب را با فضای زندگی ما دارد. ما آن قدر به سیاست آلوده شده ایم که احتمالاً مهمترین گام برای پالودگی خودمان، و در نتیجه دست یافتن به یک زندگی انسانی، نیازمند بیشترین انتزاع از سیاست به شیوه درست رتوریک هستیم.

این مقدمه که به فرموده های از من است اما سراسر متأثر از هم برخواستی با بلومبرگ و فروید است یکی دو دیگر؛ و برآمده از هم گفت و گویی و تشریک مساعی ایجابی (و گاهی ملی) با رضا صمیم و با ناصر تقویان. تقویان مقاله سوم را با متن انگلیسی آن به تطبیق داد که از این جهت، از او دو بار سپاسگزاری می کنم.

این ترجمه فارسی از روی ترجمه انگلیسی انجام شده است؛ اما در سطر سطر ترجمه، متن آلمانی آن را پیش چشم داشته ام. من ابایی از کاربرد کلمات انگلیسی در ترجمه ندارم. به ویژه در مواردی که ما در زبان فارسی معادل زیسته ای برای آن نداریم. از همین رو کلماتی مانند آنتی تر، فکت، و... با آوای انگلیسی آن به کار برده ام. آن مفاهیم دارای تاریخی هستند که بدون داشتن مابه ازای تاریخی آنها در ذهن، ترجمه شان به زبان دیگر یک ترجمه نازاست. مثلاً توپوگرافیک؛ این کلمه تاریخی دارد که خود را به مفهوم توپوس یونانی وصل می کند. ما بدون این اتصال ذهنی احتمالاً نتوانیم چیزی از جنس توپوگرافیک را تجربه کنیم.

این نیز گفتنی است که آوردن معادل‌ها در زیرنویس را بخشی از پیمودن مسیر ممکن مساهمت خواننده در متن می‌دانم. مفاهیم باردار تاریخ هستند؛ به این معنا که پیش هر کس باشند و توسط هر کسی به کار روند سراسر «میانجی» هستند. در فرایند ترجمه مفاهیم از یک زبان به زبان، این میانجی‌گری نقشی دوچندان در ادراک موقعیتی دارد که نویسنده (و اکنون، مترجم) آن را زیسته است (و سپس، خواننده). از این نظر من در زیرنویس معادل آلمانی و انگلیسی مفاهیم را ذکر کرده‌ام.

یک نکته مهم در ادبیات بلومبرگی این است که تلاش می‌کند بیشتر از مفاهیم زیست‌شناسی و شیمی استفاده کند تا ریاضیاتی و هندسی. زبان زیست‌شناسی زبانی است که بیشترین قرابت را با زندگی دارد. بجاست که ترجمه این اثر را به دخترم، «صهبا بحرانی»، دانشجوی علاقه‌مند به زیست‌شناسی، تقدیم کنم.

مرتضا بحرانی / تیر ماه ۱۴۰۲