

دیالکتیک تاریخ

لوئی آلتوسر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

توضیح: متنی که در اینجا ارائه می شود، بخشی از کتاب «سیاست و تاریخ» نوشته ی لوئی آلتوسر است که سعی می کنم به مرور آن را بطور کامل ترجمه نمایم. بدایع نظری آلتوسر در مورد فلسفه سیاسی، در این فصل او را به خوانشی ژرف در باب تمامیت طبیعت-اصل حکومت ها و رابطه ی آن با تاریخ در اندیشه ی منتسکیو می رساند. در خوانش آلتوسر از «روح القوانین»، همان روش بی بدیل او را شاهدیم که خود «رویت پذیرکردن امور رویت ناپذیر» یک متن می نامید. آلتوسر فلسفه را یک پراتیک نظری قلمداد می کرد. امید که ترجمه و خواندن آن نیز چنین باشد.

همه ی آنچه تا به حال خاطر نشان کرده ام [منظور بخش اول و دوم این کتاب است] تنها به روش منتسکیو، پیش انگاره ها و دلالت های آن، می پردازد. این روشی که او درباب موضوعش به کار می بندد مسلماً تازه و بدیع است. اما یک روش، حتی یک روش بدیع، اگر نتواند چیزی تازه را خلق کند ممکن است بیهوده از کار درآید. از این منظر، کشفیات مثبت منتسکیو چه چیزهایی هستند؟

«من بدو افراد بشر را مورد بررسی قرار داده و چنان پنداشتم که بشر در این تشتت بی نهایت قوانین و رسوم تنها از هوی و هوس خود پیروی نمی نماید، سپس اصول نخستین (the first principles) را وضع کردم و آنگاه مشاهده کردم که قضایای خصوصی خود به خود با آنها مطابقت می یابند و تاریخ تمام

ملل دنباله ی آنهاست و هر قانون خصوصی با قانون دیگری وابسته و یا تابع قانون عمومی تر می باشد.»
(دیباچه، ص ۱۷۰)

کشفِ منتسکیو از این قرار است: نه/بتکارات خصوصی و جزئی، بل اصول نخستینِ کلی هستند که سراسر تاریخ انسان و تمامی/جزایش را قابل درک می کنند: «به محض آنکه اصول نخستین ام را کشف کردم، همه ی آنچه به دنبالش بودم رخ نمود.» (همان)

اما این اصولی که تاریخ را به این شیوه قابل درک می کنند چیستند؟ این پرسش به محض طرح آن، شماری از دشواری ها را پدید می آورد که مستقیماً به ترکیب کتاب *روح القوانین* برمی گردند. اثر بزرگ منتسکیو، که با صفحاتی آغاز می شود که در موردشان صحبت شد، آرایش مناسبی ندارد. نخست اینکه، از کتاب اول تا سیزدهم، با نظریه ای در مورد حکومت ها و قوانین مختلفی سروکار داریم که یا به طبیعت آن حکومتها وابسته است یا به اصول شان: به بیان دیگر، یک گونه شناسی، که به نظر بسیار انتزاعی می رسد، اگرچه مملو از مثال های تاریخی ست و به نظر کلیتی را می سازد که از باقی بخش های کتاب جدا افتاده است، «یک شاهکار کامل که درون یک شاهکار ناقص وجود دارد» (J.J Chevallier). بعد از کتاب سیزدهم به نظر می رسد به جهان دیگری وارد شده ایم. همه چیز باید در مورد حکومت ها گفته شده باشد، انواع آنها شناخته شده است، با اینحال از اینجا به بعد عواملی نظیر آب و هوا (کتابهای چهارده، پانزده، شانزده، و هفدهم)، و سپس چگونگی زمین و خاک (کتاب هجدهم)، و بعد از آن آداب و رسوم و اخلاق (کتاب نوزدهم)، و تجارت (کتابهای بیست و یکم)، پول (کتاب بیست و دوم)، جمعیت (کتاب بیست و سوم) و در نهایت دین (کتابهای بیست و چهار و بیست و پنجم) به میان می آیند که هر کدام به نوبه خود قوانین را تعیین می کنند و رموز آنها ارائه می گردد. و برای سرپوش گذاشتن بر این آشفتگی، چهار کتاب درباره تاریخ، که یکی در مورد پیشرفت قوانین رومی توارث بحث می کند (کتاب بیست و هفتم) و سه تای دیگر به تفصیل خاستگاه های قوانین فئودالی را شرح می دهد (کتابهای بیست و هشت، سی و سی و یکم)، و بین آنها یک کتاب هست در مورد «روش تدوین قوانین» (کتاب بیست و نهم). و اصولی که در صدد طرح نظمی برای تاریخ هستند دست کم بایست بخشی از آنها در رساله ای که به شرح تفصیلی آنها می پردازد آورده شود.

به راستی آن اصول را کجا می توان یافت؟ به نظر می رسد روح القوانین در سه بخش تنظیم شده باشد که از پس یکدیگر آمده اند. همانند ایده هایی که مطرح شده اند و قرار نیست از آنها چشم پوشی شود. آن وحدتِ بارزی که به دنبالش بودیم کجاست؟ آیا «اصول» منتسکیو را می توان در کتابهای سیزده گانه ی نخست یافت؟ و سپس ایده ی یک گونه شناسی محض از اشکال حکومت را به او نسبت داد، شرح

دینامیک ویژه ی آنها، استنتاج قوانین به عنوان عملکردی از طبیعت و اصل آنها؟ فرض کنیم که می شود چنین کرد. اما تمام مقتضیات اقلیمی و عوامل گوناگون و ازینرو تاریخ، اگرچه به نظر جالب توجه می رسند، اما اموری ثانوی و فرعی اند. آیا اصول حقیقی را می توان بر خلاف، در بخش دوم یافت، یعنی در این ایده که قوانین از خلال عوامل مختلفی متعین می شوند، که بخشی از آنها مادی اند (نظیر آب و هوا، خاک، جمعیت، اقتصاد) و بخشی دیگر اخلاقی (نظیر آداب و اخلاقیات، و دین)؟ اما در این صورت، چیست آن عامل پنهانی که این اصول تعیین کننده را به اصول ایدئال اولیه و به پژوهش های تاریخی نهایی پیوند می زند؟ هرگونه تلاشی در جهت حفظ کلیت در یک وحدت ناممکن، متشکل از ایدئالیه ای از گونه ها، دترمینیسم مادی و اخلاقی محیط، و تاریخ، به تناقضاتی حل ناشدنی منجر می شود. می توان گفت که منتسکیو میان یک ماتریالیسم مکانیکی و یک ایدئالیسم اخلاقی در نوسان است. میان ساختارهای نازمان مند و یک تکوین تاریخی. چنین برداشتی در واقع می گوید اگرچه او به کشفیات معینی نائل آمده، با اینحال این کشفیات تنها با بی نظمی کتابش در پیوندند. که این دلیلی است بر اثبات این نکته که او کشف ویژه ای را که فکر می کند بدست آورده، رقم نزده است.

من مایلم با این برداشت درآویزم و از میان «حقایق» مختلف روح القوانین، زنجیری را نشان دهم که آنها را به سایر حقیقتها پیوند می زند و در دیباچه ی کتاب به بحث گذاشته شده است.

نخستین برداشت از اصول جدید منتسکیو در سطرهایی یافت می شود که میان «طبیعت» و «اصل» یک حکومت تمایز قائل می شود. هر حکومتی (جمهوری، سلطنت، استبداد) طبیعت و اصل خودش را دارد. طبیعتش «آن چیزی است که با آن ساخت یافته است»، و اصل اش عبارت از تمایلی است که «آن را به عمل وامی دارد». (کتاب سوم، ۱)

از طبیعت یک حکومت چه چیز می توان فهمید؟ طبیعت حکومت به این پرسش پاسخ می دهد که: چه کسی قدرت را تصرف میکند؟ چگونه دارنده ی قدرت، آن را اعمال می کند؟ بدین ترتیب، طبیعت حکومت جمهوری اشاره دارد بر اینکه پیکره ی ملت (یا بخشی از ملت) اقتدار فرمانروایی داشته باشد. طبیعت حکومت سلطنتی ناظر بر این است که در آن یک نفر به تنهایی حکم براند، منتها با قوانینی تثبیت شده و استقرار یافته. طبیعت استبداد نیز این است که در آن یک نفر به تنهایی حکم می راند، بدون هیچ

قاعده و قانونی. حفظ قدرت و شیوه ی اعمال آن - تمام اینها کاملاً مشروع باقی می ماند، و وقتی همه ی اینها گفته و انجام شد، صوری می ماند.

اصل ما را به سمت زندگی هدایت می کند. چراکه حکومت یک صورت محض نیست. شکلی انضمامی از یک جامعه ی انسانی است. برای آنکه انسان هایی که سوژه ی نوع خاصی از حکومت هستند بطور دقیق و پایدار تابع (subject) آن باشند، تحمیل یک شکل سیاسی (طبیعت) به خودی خود کفایت نمی کند. علاوه بر این، آنها باید آرایش و گرایشی نسبت به آن شکل داشته باشند، شیوه ی معینی از کنش و واکنش که آن شکل را پشتیبانی نماید. همانطور که منتسکیو خاطرنشان می کند، آنجا باید یک تمایل خاص در میان باشد. هر شکلی از حکومت ضرورتاً به تمایل خودش گرایش دارد. جمهوری به دنبال فضیلت است، شرافت می خواهد و استبداد ترس. اصل یک حکومت از شکل آن نشات می گیرد. چراکه این سرچشمه ی «طبیعی» آن است. اما این پیامد بیش از آنکه معلول آن باشد، پیش شرط آن است. نمونه ی جمهوری را در نظر بگیرید. اصل جمهوری، یعنی فضیلت، به این سوال پاسخ می دهد که: تحت چه شرایطی حکومتی می تواند وجود داشته باشد که قدرت را به مردم تفویض می کند و موجب می شود مردم قدرت را به وسیله ی قوانین اعمال کنند؟ - تحت شرایطی که شهروندان صاحب فضیلت باشند، یعنی خود را قربانی خیر همگانی نمایند، و سوای همه چیز، میهن خود را به تمایلات شخصی خویش ترجیح دهند. همین امر در مورد سلطنت و استبداد صادق است. اگر اصل حکومت عبارت از سرچشمه ی آن است، سرچشمه ای که موجب عمل آن می شود، از این روست که این اصل در مقام زندگی حکومت، شرط وجود آن بطور کلی است. جمهوری تنها با فضیلت کار می کند، درست همانطور که برخی موتورها تنها با بنزین کار می کنند. جمهوری بدون فضیلت سقوط خواهد کرد، همانطور که سلطنت بدون شرافت و استبداد بدون ترس برمی افتد.

منتسکیو به خاطر شرح شیوه ی تعریف حکومت بر مبنای طبیعت اش به فرمالیسم متهم شده است. تعریفی که متضمن کلامی چند در مورد حقوق اساسی محض است. اما این نکته به محاق رفته که طبیعت یک حکومت نزد خود منتسکیو مادامی که از اصل آن تفکیک شده است امری فرمال و صوری است. باید گفت: در یک حکومت، یک طبیعت بدون یک اصل غیرقابل تصور و ناموجود است. تنها تمامیت طبیعت-اصل قابل تصور است، چون امری واقعی است. و این تمامیت دیگر صوری نیست، زیرا دیگر تبیین کننده ی یک شکل کاملاً حقوقی نیست، بل یک شکل سیاسی است که درگیر با حیات خویش است، تحت شرایط وجود

و بقای خویش. اگر چه در یک کلام فضیلت، شرافت، و ترس شرایطی بس انضمامی اند. مانند تمایل بطور عام. تمایلات ممکن است انتزاعی به نظر برسند، اما [آنها] به عنوان اصول، بیانگر کلیت حیات واقعی شهروندان هستند. فضیلت شهروند عبارت از زندگی او بصورت تام است که وقف خیر همگانی می گردد: این تمایل، که در دولت غالب می شود، در مورد یک انسان، همه ی تمایلات او محسوب می شود که تحت تسلط قرار گرفته است. در مورد اصل، این زندگی انضمامی انسان، عمومی و حتی خصوصی، است که به حکومت وارد می شود. بنابراین، اصل عبارت از فصل مشترک طبیعت حکومت (شکل سیاسی آن) با زندگی واقعی انسان ها است. بدین ترتیب، [اصل] عبارت از نقطه و سوبه ای است که در آن زندگی واقعی انسان ها باید بازیافته شود تا به شکل یک حکومت تزریق گردد. اصل عبارت از امر انضمامی آن انتزاع (طبیعت) است. این وحدت آنهاست، تمامیت آنهاست که واقعی است. در این میان فرمالسیم کجاست؟

به این نکته خواهیم پرداخت. اما اگر بنا داریم وسعت کامل کشف منتسکیو را درک کنیم، این نکته تعیین کننده است. در واقع منتسکیو در این ایده ی تمامیت طبیعت و اصل یک حکومت، یک مقوله ی نظری تازه را پیش می نهد. مقوله ای که به او کلید حل شمار نامحدودی از معماها را می دهد. پیش از او نظریه پردازان سیاسی می کوشیدند چندگانگی و تنوع قوانین یک حکومت معین را توضیح دهند. اما آنها کاری بیش از طرح ریزی یک منطق در مورد طبیعت حکومت ها انجام نمی دادند، حتی وقتی که در اغلب موارد به توصیف محض ارکان بدون هیچ وحدت درونی بسنده نمی کردند. اکثریت قریب به اتفاق قوانین، نظیر قوانینی که آموزش، تقسیم اراضی، میزان مالکیت، تکنیک های عدالت، تنبیهات و پاداش ها، خوشی ها، وضعیت زنان، اداره ی جنگ، و الخ را تعریف می کنند (کتاب چهار تا هفت)، از این منطق مستثنا می شدند، چون ضرورت آنها درک نمیشد. منتسکیو با شکوه تمام به این مناقشه مهر پایان زد؛ با کشف و واریسی این فرضیه در امور واقع که دولت یک تمامیت واقعی است و تمام مشخصات قانون گذاری اش، نهادهایش و عُرف هایش، صرفاً معلول و بیان وحدت درونی آن هستند. او این قوانین را، که اتفاقی و غیرعقلانی می نمایند، به منطقی ژرف احاله کرد، و به مرکزی واحد مرتبط ساخت. من مدعی نیستم که منتسکیو نخستین کسی بود که گمانش دولت باید از خود یک تمامیت برسازد. این ایده پیش تر در تاملات افلاطون نهفته است و میتوان آنرا در تفکر نظریه پردازان حقوق طبیعی، بخصوص نزد هابز، نیز حاضر دید. اما پیش از منتسکیو این ایده تنها به برساختن یک دولت ایدئال معطوف بود، بدون آنکه خود را تا حد فهم پذیر کردن تاریخ انضمامی فروکاهد. با منتسکیو، تمامیت که یک ایدئال بود، به فرضیه ای علمی بدل گشت

و بر آن شد که امور واقع را شرح دهد. به مقوله ای بنیادین تبدیل شد که نه دیگر اندیشیدن به واقعیت یک دولت ایدئال، بل اندیشیدن به تنوع انضمامی و تاکنون نامفهوم نهادهای تاریخ انسانی را ممکن ساخت. تاریخ دیگر آن فضای نامحدودی نیست که در آن، پراکندگی های اتفاقی آثارِ بيشمارِ تمایلات و تصادفات اند و پیشاروی یاسِ فهم قرار می گیرند، فهمی که تنها نتیجه گیری ممکن اش ناچیزی انسان و عظمت خداست. این فضا یک ساختار دارد. مراکز انضمامی را در بر دارد که یک محدوده ی درونی کامل از امور واقع و نهادها با آن در ارتباط اند: دولت ها. و در مرکز این تمامیت ها، که همانند افراد زنده هستند، یک عقل درونی و یک وحدت درونی وجود دارد، یک مرکز بنیادین و خاستگاهی: وحدت طبیعت و اصل. هگل، کسی که به این مقوله ی تمامیت وسعتی عظیم بخشید، آموزگار خویش را کاملاً می شناخت، آنجا که مراتب قدردانی خود را به خاطر این اکتشاف به نبوغ منتسکیو نثار کرد.

با اینحال در اینجا فرمالیسم هنوز چشم انتظار ماست. چون این نکته صحیح است که مقوله ی تمامیت وحدت کتابهای نخست روح القوانین را می سازد. اما می توان گفت که به آنها محدود است، و این امر با خطاهای صورت گرفته در این کتابهای نخست مشخص می شود: اینکه این کتابها به الگوهای محض می پردازد، یعنی صرفاً [به] یک جمهوری حقیقتاً جمهوری خواه، یک سلطنت حقیقتاً سلطنتی و یک استبداد حقیقتاً استبدادی [می پردازد]. منتسکیو در «تاملاتی بر فصل های گذشته» (کتاب سوم، ۱۱) می گوید: «اینها اصول سه قسم حکومت هستند: ولی تمام آنچه گفته شد بدین معنا نیست که در تمام حکومتهای جمهوری «فضیلت» حکمفرماست بلکه منظور این است که می بایستی چنین باشد، همچنین از بیانات گذشته ثابت نمی شود که در یک حکومت سلطنتی «شرافت» حتماً موجود است یا در یک حکومت استبدادی «ترس و رعب» قطعاً وجود دارد؛ لیکن «می بایستی چنین باشد» زیرا اگر غیر از این باشد حکومت ناقص خواهد بود.» آیا این ثابت نمی کند که ایده ای که تنها در مورد الگوهای محض و اشکال سیاسی کامل معتبر است برای مقوله ای در نظر گرفته شده که قابل اطلاق به تمام حکومتهای موجود است؟ آیا این ما را به نظریه ای از ذوات و به دامی ایدئال عودت نمی دهد که مشخصاً باید از آن دوری جست؟ درحالی که فرد به عنوان یک تاریخ نگار باید ضرورتاً همین جمهوری یا سلطنت معین و ناقص را شرح دهد و نه یک جمهوری یا سلطنت ناب را؟ اگر تمامیت تنها در مورد خلوص معتبر است، کاربرد تمامیت در تاریخ که خودش عدم خلوص است چیست؟ این خودش معمایی ست که چگونه می توان بر حسب مقوله ای به تاریخ اندیشید

که خودش در ذات خود به الگوهای نازمانمند ناب منتصب است؟ در اینجا به مشکل ناهمخوانی روح *القوانین* بازگشته ایم: چگونه می توان ابتدا و انتهای آن را با هم پیوند زد، گونه شناسی محض و تاریخ را؟

من معتقدم باید هشیار باشیم و با یک جمله در مورد منتسکیو به قضاوت ننشینیم؛ بل همانطور که او هشدار می دهد، اثرش را باید همچون یک کل در نظر گرفت، بدون اینکه آنچه در آن می گوید را از آنچه می کند تفکیک نماییم. به راستی این نکته ای جالب توجه است که این نظریه پرداز الگوهای ناب هیچگاه (یا به ندرت) هیچ مثالی جز مثالهای غیرناب ارائه نمی دهد. حتی در تاریخ روم، که نزد او حقیقتاً کامل ترین موضوع تجربی قلمداد میشد، یعنی شکلی از «جوهر ناب» آزمایشگری تاریخی به حساب می آمد، خلوص ایدئال تنها یک لحظه داشت، آنهم در نقطه ی آغاز؛ در باقی زمانها روم در عدم خلوص سیاسی به سر می برد. مطمئناً نمی توان قبول کرد که منتسکیو از چنین تناقضی آگاه نبوده است. باید اینطور باشد که او بر این گمان نیست که دارد اصول خود را رد می کند، بلکه معتقد بوده که دارد به آنها معنایی ژرفتر از آنچه بدانها نسبت داده می شود می بخشد. من بر این باورم که در واقع مقوله ی تمامیت (و وحدت طبیعت-اصل که هسته ی آن است) یک مقوله ی عام و شامل (کلی) است، مقوله ای که صرفاً به تکافوهای کامل نمی پردازد: [تکافوهای نظیر] جمهوری-فضیلت، سلطنت-شرافت، استبداد-ترس. آشکار است که منتسکیو به این نکته می پردازد که در هر دولتی، چه ناب باشد و چه غیرناب، قانون این تمامیت و وحدت آن امری اعلاست. اگر دولت ناب باشد، این وحدت وحدتی بسنده و مناسب خواهد بود. اما اگر غیر ناب باشد، وحدتی متناقض خواهد بود. اغلب مثالهای غیر ناب تاریخی منتسکیو، مثالهایی از نوع این وحدت متناقض هستند. مثلاً روم وقتی که دوره ی آغازینش تمام شد، و نخستین پیروزی ها اتفاق افتاد، تحت دولتی جمهوری زیست که در آینده «فضیلت» را از دست داد و سپس اصل آن نیز به محاق رفت. گفتن اینکه بدین ترتیب وحدت طبیعت-اصل همواره باقی می ماند اما به یک تناقض تبدیل می شود معادل است با بیان اینکه ارتباط موجود میان شکل سیاسی یک حکومت و تمایلی که به آن محتوایی می بخشد است که سرنوشت آن دولت را رقم می زند. حیات اش را، بقا و آینده و ازینرو ذات تاریخی اش را تعیین می کند. اگر این رابطه غیرمتناقض باشد، یعنی اگر شکل جمهوری در انسانهایی که بر آنها حکومت می کند فضیلت را بجوید، این جمهوری باقی می ماند. اما اگر این شکل جمهوری صرفاً بر مردمانی تحمیل شده باشد که فضیلت را رها کرده اند و به منافع و تمایلات خصوصی واپس رانده شده اند، آن رابطه متناقض خواهد بود. اما مشخصاً این تناقض در رابطه، یعنی روابط متناقض موجود است که سرنوشت جمهوری را تعیین می

کند: این جمهوری از میان خواهد رفت. این نکات همگی از پژوهش های تاریخیِ منتسکیو استنباط میشود، بخصوص از *ملاحظات بر علل عظمت و انحطاط امپراتوری روم*؛ اما این نکته به وضوح در کتاب هشتم *روح القوانین* که به فساد حکومت ها می پردازد نیز مطرح شده است. همانطور که منتسکیو می گوید گفتن اینکه حکومتی که اصل اش را از دست داده یک حکومت از دست رفته است، به وضوح به این معنی است که وحدتِ طبیعت-اصل در موارد غیر ناب هم وحدتی اعلاست. اگر نبود، فهمیدن اینکه چگونه این وحدت از هم گسیخته می تواند موجب فروپاشی حکومت شود ناممکن می بود.

ازینرو این یک اشتباه عجیب است اگر تردید داشته باشیم که منتسکیو دریافتی از تاریخ را پیش می نهد یا فکر کنیم گونه شناسی اش او را از ارائه یک نظریه ی تاریخ منحرف می کند و او کتابهایش در مورد تاریخ را با یک حواس پرتی نوشته است که موجب شده از اصول خویش فاصله گیرد. این اشتباه بی تردید قبل از هر چیز ریشه در این واقعیت دارد که منتسکیو در ایدئولوژی رایجی که به زودی مسلط می شود سهمیم نیست، یعنی این باور که تاریخ دارای پایانی است و حدود عقل، آزادی و «روشنگری» را پی می گیرد. منتسکیو احتمالاً نخستین کسی پیش از مارکس بود که بدون آنکه پایانی را به تاریخ نسبت دهد بدان اندیشید، یعنی بدون طرح افکندن آگاهی انسان ها و آمال و آرزوهایشان بر زمان تاریخ. این گونه نقادی به تمامی امتیاز اندیشه ی او محسوب می شود. او نخستین کسی است که یک اصل ایجابی برای تبیین تاریخ را پیش نهاد. اصلی که صرفاً ایستا نیست: که [صرفاً] تمامیت گوناگونی قوانین و نهادهای یک حکومت معین را توضیح دهد؛ بلکه پویا و دینامیک است: قانون وحدتِ طبیعت و اصل، قانونی که اندیشیدن به توسعه ی نهادها و دگرگونی های آنها در تاریخ واقعی را نیز ممکن می سازد. بدین ترتیب او در ژرفای قوانین بیشماری که می آیند و می روند یک اتصال ثابت را کشف می کند که طبیعت یک حکومت را با اصل آن ممزوج می کند؛ و در قلب این اتصال ثابت، دگرگونی درونی این نسبت را توضیح می دهد، که با گذار این وحدت از تکافو به عدم تکافو، و از همانی به تناقض، دگرگونی ها و انقلابات را در تمامیت های انضمامی تاریخ قابل فهم می کند.

به علاوه، منتسکیو نخستین کسی بود که به یک مسئله ی کلاسیک پاسخ گفت، یعنی مسئله ی *موتور تاریخ*. اجازه دهید دوباره به قانون پیشرفت تاریخی نظری بیافکنیم. این پیشرفت به تمامی توسط نسبتی هدایت می شود که میان طبیعت و اصل در وحدت مذکورشان برقرار است. اگر این دو اصطلاح در هماهنگی با یکدیگر به سر برند (روم جمهوری و رومیان بافضیلت) تمامیت دولت آرام و مسالمت آمیز خواهد بود، و

انسان ها در تاریخی بدون بحران ها روزگار می گذرانند. اگر این دو اصطلاح در تناقض با یکدیگر باشند (جمهوری روم و رومیانی که از فضیلت دوری جستند) بحران شیوع می یابد. بنابراین اصل دیگر عبارت از آن چیزی که طبیعت حکومت می خواهد نیست. سلسله ای از واکنش ها رخ می نماید: شکل حکومت کورکورانه تلاش می کند تناقض را کاهش دهد، تغییر می کند، و با این تغییر اصل را نیز به همراه خود می کشد، تا وقتی که به مدد پاره ای پیشامدها یک هماهنگی تازه پدیدار شود. (روم امپراتوری-استبدادی و رومیانی که در ترس و ارباب زندگی می کنند) و یا فاجعه ای که پایان این بساط بی جان باشد (غلبه ی بربرها). دیالکتیک این فرایند کاملاً واضح است: وهله های غایی آن یا آشتی میان دو اصطلاح متضاد است و یا کشمکش میان ایندو؛ در کشمکش، فعل و انفعال میان این اصطلاح ها مشهود است، چندان که تغییر و اصلاح یکی به ناچار تغییر دیگری را قوت می بخشد. با اینحال روشن است که طبیعت و اصل در تمامیت متحرک اما آبستن دولت مطلقاً لازم و ملزوم یکدیگرند. اما معلوم نیست که نخستین دگرگونی و یا دگرگونی نهایی از کجا نشات می گیرد، طبق نظم زمان صورت می گیرد یا از عللی پیروی می کند. مشخص نیست که از این دو اصطلاح [طبیعت و اصل] که در سرنوشت تمامیت با یکدیگر پیوند دارند کدامیک جایگاه مهمتری دارد.

ارنست کاسیرر در کتابش در مورد فلسفه ی روشنگری، منتسکیو را به خاطر وضع یک نظریه «جامع» در مورد تاریخ مورد تجمید قرار می دهد، یعنی به خاطر اندیشیدن به تاریخ بر حسب مقوله ی تمامیت، و در نظر گرفتن ارکان این تمامیت درون یک وحدت بخصوص، ضمن تصریح این ایده که یکی از این ارکان می تواند مهمتر از بقیه باشد، و آن موتور تاریخ است. تاریخ به زبان ساده یک تمامیت در حرکت است، که وحدت آن را می شود فهمید و معنای حرکت درونی آن را می شود دریافت، اما هرگز نمی توان توضیح داد. یعنی حرکت های متقابل آن را نمی توان به یک عنصر تعیین کننده نسبت داد. و در واقع این برداشت با بسیاری از سطور عبارات منتسکیو مطابقت دارد که بی وقفه از شکل حکومت به اصل آن و از اصل به شکل آن در گذر است. این قوانین جمهوری هستند که فضیلتی را پدید می آورند که آنها را قادر به جمهوری خواهانه بودن می کنند؛ این نهادهای سلطنتی هستند که شرافتی را به وجود می آورند که آنها را پشتیبانی می کند؛ همانطور که شرافت وابسته به نجابت است، اصل آن توامان پدر و پسر شکل حکومت است. به همین خاطر است که هر شکل بخصوص، در اصل خود شرایط وجودی اش را به وجود می آورد و همواره پیشی می جوید، اگرچه در عین حال این اصل است که در آن شکل به بیان درمی آید. به نظر می

رسد اینجا در پهنه ی یک تمامیتِ بیانگرِ چرخشی قرار داریم که در آن هر جزء همانند کل است: *pars totalis*. و حرکت این عرصه که ما گمان می کنیم بر مبنای علتی به جریان می افتد چیزی جز جابجایی آن بر روی خودش نیست. با یک گوی غلتان که هر نقطه بر پهنه ی آن می تواند از بالا به پایین حرکت کند و از آنجا به بالا بازگردد، باز به پایین رود، و همینطور تا بینهایت. اما تمامی نقاط آن یکسان اند. در یک عرصه نه بالا و نه پایینی وجود دارد، در هر نقطه که باشد کاملاً محاط است.

با اینحال به باور من این برداشت تاحدی فوق مدرن گویای ژرفنای اندیشه ی منتسکیو نیست. چون به نظر او در وهله ی نهایی یک شرط تعیین کننده در کار است: *اصل*.

«نیروی اصول همه چیز را به سمت آن می کشد». این مهمترین درس کتاب هشتم است که با این جمله آغاز می شود: «فساد هر حکومتی عموماً با فساد اصول آن شروع می شود.» فساد نوعی موقعیت آزمایشی را پدید می آورد که در آن نفوذ به وحدت غیرقابل فسخ طبیعت-اصل و تصمیم گیری در این مورد که کدامیک رکن اصلی این تضاد است ممکن می گردد. «همین که اصول حکومت فاسد شد بهترین قوانین هم بد می شود و علیه دولت برمی گردد؛ و وقتی اصول سالم باشد قوانین بد هم اثر قوانین خوب را دارد.» (کتاب هشتم، ۱۱) «هر دولتی می تواند به دو طریق تغییر کند. در صورتی که سازمان آن اصلاح شود و یا اینکه سازمان آن فاسد گردد. اگر اصول خود را حفظ کرده باشد وقتی سازمان آن تغییر کند این امر دلیل بر این است که اصلاح می شود ولی اگر اصول خود را از دست داده باشد و سازمان تغییر کند، دلیل بر فساد اوست. (کتاب یازدهم، ۱۳) این به وضوح گویای گذار از حالت وضعیت آزمایشگری به حالت عمومی هرگونه اصلاح (چه در مسیر خوب و چه بد) در طبیعت دولت است. بنابراین در واقع این اصل است که در تحلیل نهایی علت پیشرفت شکل ها و معنای آنها محسوب می شود. تا حدی که تصور کلاسیک از شکل و محتوا (شکل آن چیزی است که گزارش می دهد، خود اثربخشی) باید وارونه گردد. این اصل است که به این معنا شکل حقیقی آن شکل ظاهری، یعنی طبیعت حکومت، محسوب می شود. «مادامی که حکومت اصول خود را از دست نداده است کمتر اتفاق می افتد که قوانین بد بشود. اپیکور در این مورد ضرب المثلی دارد که می گوید: شراب فاسد نشده بلکه خمره فاسد گردیده است.» (فصل هشتم، ۱۱)

البته مسلماً این مانع از تاثیرگذاری طبیعت بر اصل نمی شود، بلکه [این تاثیرگذاری] در حدود معینی اتفاق می افتد. در غیر این صورت فهم این نکته دشوار خواهد بود که منتسکیو چگونه گمان می برد که قوانین در

خدمت حفظ یا تقویت اصل هستند. لازمه ی این قوانین اعتراف به خصیصه ی تبعی و منقاد آنهاست: آنها تنها در حیطه ای که آنها را خلق کرده فعال هستند، نه به هزاران دلیل تصادفی و بیرونی، بلکه بیش از هر چیز به خاطر دلیل بنیادینی که [بر آن دلایل تصادفی و بیرونی] حکم می راند و حتی معنایشان را هم تعیین می کند. بدین ترتیب موقعیتهای محدودی وجود دارد که در آنها قوانین که قرار است آداب و اخلاقیات را تدارک ببینند در برابر خود آداب و اخلاقیات بی قدرت اند، و علیه غایتی برمی گردند که قرار است به آن خدمت کنند - آداب و اخلاقیات قوانینی که برخلاف اهداف آنها هستند را رد می کنند. هرچقدر هم مقایسه ای که می خواهم ارائه دهم خطرناک باشد، می توانم با احتیاط تمام بگویم، نوع این تعیین کنندگی اصل در وهله ی نهایی، تعیینی که طبیعت حکومت را به حیطه ی تاثیرمندی تبعی و پایین تری حواله می دهد، قابل مقایسه است با نوع تعیین کنندگی ای که مارکس در وهله نهایی به اقتصاد نسبت می دهد؛ تعیینی که سیاست را مربوط به حیطه ی تاثیرمندی تبعی و پایین تری می داند. در هر دو مورد صحبت بر سر وحدتی است که می تواند همگون و یا متناقض باشد. با اینحال در هر دو مورد، این تعیین کنندگی به عنصر تعیین شونده دامنه ی گسترده ای از تاثیرگذاری را می بخشد، منتها یک تاثیرگذاری که همواره تبعی و مادون است.

این تفسیر وحدتی واقعی میان بخش اول و دوم روح القوانین، یعنی میان گونه شناسی و تاریخ، را آشکار می کند. با اینحال یک مشکل باقی می ماند: بخش دوم که بسیار متنوع است و بحث آب و هوا، خاک، تجارت، و دین را مطرح می کند، یقیناً اصول تازه و حتی بیقاعده ای را بیان می کند، که این مخالف وحدتی است که آن را شرح دادیم.

اجازه دهید مروری داشته باشیم بر عوامل تعیین کننده ی تازه ای که به ما ارائه می شود. پیش از آب و هوا (کتاب چهاردهم) عنصر حائز اهمیت دیگری هست که در مواقع گوناگون و بخصوص در کتاب هشتم به آن استناد می شود: ابعاد دولت. طبیعت یک حکومت به وسعت جغرافیایی امپراتوری آن بستگی دارد. یک دولت کوچک، جمهوری خواهد بود؛ یک دولت متوسط سلطنتی و یک دولت وسیع استبدادی خواهند بود. در اینجا تعیین کنندگی ای را می یابیم که به نظر قوانین تاریخ را بر هم می زند، چون جغرافیاست که مستقیماً در مورد شکل آن تصمیم می گیرد. عامل آب و هوا این بحث را تقویت می کند، چون این بار این میزان گرمای هواست که امپراتوری ها را تقسیم می کند، استبدادها در زیر آسمان سخت و خشن شکل می گیرند و حکومت های میانه رو در آب و هوای معتدل، و این عامل تعیین می کند که کدام مردمان آزاد و

کدام بنده خواهند بود. ما آموخته ایم که «امپراتوری آب و هوا نخستین و نیرومندترین امپراتوری هاست.» (کتاب نوزدهم، ۱۴) اما در عین حال این نکته را نیز فراگرفته ایم که می توان با قوانینی مناسب که به مزادهای آن [امپراتوری] تکیه دارد انسان ها را از تاثیرات آن محافظت نمود. سپس یک علت تازه رخ می نماید: طبیعتِ خاکی که توسط یک ملت اشغال شده است. بسته به آنکه خاکش حاصلخیز باشد یا بایر، حکومتِ آن حکومتِ یک نفر یا چند نفر خواهد بود؛ بسته به اینکه کوهستانی باشد یا پهندشت و مسطح، اقلیم باشد یا جزیره، آزادی یا بندگی را بر آن مسلط می یابیم. اما در اینجا هم علتی که ارائه می شود می تواند خنثی گردد: «زمینهای زراعتی زمین هایی هستند که مردم توانسته اند در آن زراعت کنند نه آنهایی که طبعاً استعداد زراعت دارند.» (کتاب هجدهم، ۳) حال آداب و رسوم و اخلاق یا روح عمومی یک ملت را داریم که به سایر تاثیرات اضافه می شوند؛ سپس تجارت و پول، و در نهایت دین. به دشواری می توان از احساس آشفته‌گی دوری جست، همچنانکه منتسکیو سعی می کند سلسله اصولی را که بطور جداگانه کشف کرده است به دقت برشمرد و سپس آنها را بر روی هم بیانبازد تا به نظمی برتر دست یابد. «مردمان تحت تاثیر علل گوناگونی قرار می گیرند؛ آب و هوا، دین، قوانین، قواعد حکومت، عقبه ها، اخلاق، عرف» (کتاب نوزدهم، ۴) وحدت یک قانون ژرف در اینجا به تکراری از علتها تبدیل شده است. تمامیت در یک فهرست مضمحل گشته است.

نمی خواهم اینطور بنمایم که قصد دارم این بی نظمی را وادارم که همچون یک نظم ظاهر شود و به این شیوه منتسکیو را از خودش نجات دهم. بلکه باید بطور خلاصه خاطر نشان کنم که اغلب می توانیم در این بی نظمی چیزی را بیابیم که قصد دارد به یک نظم نزدیک شود، نظمی که با آنچه پیشتر برقرار شده بود بیگانه نیست.

فی الواقع آنچه در مورد اکثریت این عوامل قابل ذکر است - عواملی که یا طبیعت حکومت را تعیین می کنند (نظیر وسعت جغرافیایی، آب و هوا، خاک) و یا شمار معینی از قوانینش را - این است که آنها بر روی موضوعشان صرفاً بطور غیر مستقیم عمل می کنند. نمونه ی آب و هوا را در نظر بگیرید. آب و هوای گرم خود به خود فرد مستبد به وجود نمی آورد، همانطور که آب و هوای معتدل پادشاه نمی سازد. آب و هوا صرفاً بر خلق و خوی انسانها تاثیر می گذارد، با یک فیزیولوژی که سرحدات را وسعت می بخشد یا محدود می کند و بدین وسیله بر حساسیت کلی فرد تاثیر می گذارد، و بسته به نحوه ی عملکردش مهر نیازها و تمایلات خاصی را بر زندگی او می زند. انسانهایی که چنین ساخته و مشروط می شوند هستند که

مستعد قوانین و حکومت‌های خاص خود اند. «احتیاجات مختلف در آب و هواهای متفاوت آداب مختلف زندگی را تولید می کند، و این آداب متنوع اقسام مختلف قوانین به وجود آورده اند.» (کتاب چهاردهم، ۱۰) بدین ترتیب قوانینی که توسط آب و هوا پدید می آیند آخرین معلول در یک زنجیره ی کلی محسوب می شوند. زنجیره ای که نقطه اتصال میانی اش، یعنی آنچه محصول آب و هواست و علت قوانین است، «عرف زندگی» (*manière de vivre*) است که غیر از «آداب و رسوم و اخلاق» است. (کتاب نوزدهم، ۱۶) به عامل خاک نگاهی بیاندازیم: اگر زمین های حاصلخیز برای حکومت یک نفر به تنهایی مناسب باشند، به این خاطر است که دهقان در آنجا پر کار است و بابت کوشش هایش درآمد خوبی دریافت می کند و می تواند سرش را بالا بگیرد. تجارت: این عامل مستقیماً بر قوانین اثرگذار نیست بلکه با میانجی گری آداب و رفتارها عمل می کند: «در هر جا تجارت رواج دارد رفتار مردم آنجا ملایم است.» (کتاب بیستم، ۱) بعد هم صحبت بر سر روح مسالمت آمیز تجارت، تطابق اش با برخی حکومت های بخصوص، و مغایرتش با برخی دیگر به میان می آید. در مورد دین، به نظر می رسد بخشی از عالمی دیگر باشد و متفاوت از این عوامل کاملاً مادی؛ با اینحال به همان شیوه عمل می کند: با ارائه ی شیوه های زیست قانون و تعقیب اخلاق به یک ملت. حکومت را تنها از نقطه نگاه رفتار شهروندان و رعایا می نگرد. سلطه ی ترس است که دین محمدی را مستعد استبداد می کند. سلطه ی اخلاق در دین مسیحی آن را به خوبی با یک حکومت معتدل وفق می دهد: «ما رعایت حقوق سیاسی در حکومت و رعایت حقوق ملتها در جنگ را به مسیحیت مدیون ایم.» (کتاب بیست و چهارم، ۳) اما این سلسله علت ها، درست وقتی که بر حکومت عمل می کنند و قوانین ذاتی اش را تعیین می نمایند، ظاهراً از اساس دچار ناهمخوانی می شوند، و بر روی یک نقطه ی مشترک به هم نزدیک می شوند: عرف، اخلاق، آداب و رسوم، و احساس و کنشی که به انسانهایی که در قلمرو امپراتوری آنها می زیند می بخشند.

از ترکیب این عوامل آن چیزی سربرمی آورد که متسکیو روح یک ملت می نامد؛ او می نویسد «مردمان تحت تاثیر علل گوناگونی قرار می گیرند؛ آب و هوا، دین، و الخ.» و سپس نتیجه می گیرد «از اینجا روح عمومی یک ملت شکل می گیرد.» (کتاب نوزدهم، ۴)

نتیجه از این قرار است: آداب و اخلاق، روح عمومی یک ملت است که یا شکل حکومت و یا شمار معینی از قوانین آن را تعیین می کند. سپس سوالی که پیش می آید این است که آیا این یک تعیین آشنا نیست؟ نکته ای را یادآور می شوم که درباره اصل یک حکومت و ژرفنای حیات انضمامی انسانها که [این اصل]

بیانگر آن است خاطر نشان کردم. اصل نه از نقطه نظر شکل حکومت، یعنی مقتضیات سیاسی اش، بلکه از نقطه نظر محتوای آن یعنی خاستگاه های آن قابل فهم است؛ در واقع اصل بیان سیاسی رفتار انضمامی انسانها محسوب می شود یا به عبارت دیگر، بیان سیاسی آداب و رسوم و اخلاقیاتشان، و همان روح شان. مسلماً متسکیو عیناً نمی گوید که آداب و اخلاقیات یا روح یک ملت سازنده ی ذات اصل حکومت آن است. بلکه نقطه آغاز خود را اصول به عنوان اشکال ناب حکومت قرار می دهد: حقیقت آنها در فسادشان نمایان می شود. وقتی اصل از دست رفته باشد، روشن است که آداب و رسوم و اخلاقیات به طور موثری جای آن اصل را می گیرند: آنها سقوط یا رستگاری آن اصل هستند. جمهوری ای را در نظر بگیرید که فضیلت را ترک گفته باشد: دیگر برای قضاتش احترامی باقی نمی ماند، نه برای سالمندان، نه حتی برای شوهران. «آنجا دیگر چیزی تحت عنوان آداب، نظم، یا فضیلت وجود نخواهد داشت.» (کتاب هشتم، ۲) دیگر گفتن اینکه آن اصل (فضیلت) بیانگر آداب و رسوم است دشوار خواهد بود. نظری به روم بیافکنیم: در دادرسی ها و ناکامی هایش، با رویدادهایی که تمام شکل های آن را به لرزه درآورد: «روم مانند یک کشتی بود که در طوفان حوادث دو لنگر آن را نگاه میداشت: یکی مذهب و دیگری اخلاق.» (کتاب هشتم، ۱۳) دست آخر، دولتهای مدرن را در نظر بگیرید: «هنوز هم اغلب ملل اروپا تحت تاثیر حکومت اخلاق و رسوم زندگی می کنند» (کتاب هشتم، ۸) و این آنها را از استبداد که پیشترها بخشاً بر قوانین آنها حاکم بود حفظ می کند. چگونه می توان بر این برداشت تردید وارد کرد که آداب و اخلاقیات دامنه ای وسیع تر و گسترده تر از اصل دارند و شالوده و جایگاه واقعی آن محسوب می شوند، با توجه به اینکه به نظر می رسد دیالکتیک یکسانی میان آداب و اخلاق و قوانین و میان اصول و طبیعت یک حکومت ارائه می شود؟ «قوانین مستقر می شوند، حال آنکه آداب و رسوم ذاتاً و فطرتاً جریان دارند و از یک روح عمومی نشات می گیرند؛ در حالی که قوانین منبعث از نهادهایی بخصوص هستند. برانداختن روح عمومی بسیار خطرناکتر از دگرگونی نهادهای خاص است.» (کتاب نوزدهم، ۱۲) فهم این نکته دشوار است که چرا تغییر آداب و اخلاقیات خطرناکتر است از تغییر قوانین اگر آداب و اخلاقیات نسبت به قوانین همان ارجحیتی را داشته باشند که اصل نسبت به طبیعت دارد: یعنی تعیین کردن آنها در تحلیل نهایی.^۱ از اینجا ایده ای منتج می شود که اغلب نوعی فضیلت اولیه ای را به آداب و اخلاقیات نسبت می دهد. اگر «هر مردمی به آداب و

^۱ «در همه ی جوامع، که عبارتند از اتحاد اذهان، یک شخصیت مشترک شکل می گیرد. این روح کلی شیوه ای از اندیشیدن را انتخاب می کند که پیامد زنجیره ای از علت‌های نامحدود است که طی قرن ها تکثیر و ترکیب می شوند. از آنجا که این حال و هوا مفروض و پذیرفته شده است، به تنهایی حکومت می کند، و هر آنچه حاکمان، قاضیان و مردم انجام می دهند و تصور می کنند، چه با این حال و هوا بستیزد چه از آن پیروی کند، همواره به آن مربوط است و حتی بر ویرانی کامل آن جامعه نیز تفوق دارد.» (Mes Pensées)

رسوم خود بیشتر پایبند است و آنها را بیشتر از قوانین دوست می دارد» (کتاب دهم، ۱۱) به این خاطر است که این آداب و رسوم ریشه دارتر و ازلی ترند. در میان رومیان اولیه «آداب و رسومشان برای تامین وفاداری برده ها کفایت می کرد و نیازی به قوانین نداشتند.» (فصل پانزدهم، ۱۶) بعدها وقتی به دنبال آداب و اخلاقیات بودند به قانون احتیاج پیدا کردند. و در میان مردمان ابتدایی اگر آداب مقدم بر قوانین است و اولویت دارد (کتاب هجدهم، ۱۳) به این خاطر است که «خاستگاهشان را از طبیعت می گیرند». شکل و شمایل سلوکی که به نحو سیاسی در اصل بیان می شود می تواند به این مبنای غایی تقلیل یابد. این مبنای غایی که منتسکیو مولفه های ذاتی اش را به صورت آب و هوا، خاک، دین، و الخ فهرست می کند.

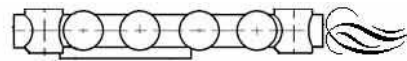
به نظرم می رسد که این قیاس ذاتی میان آداب و اخلاقیات و اصل علیت دوری غریبی را نیز میان این عوامل پیش می نهد، علیتی که در نگاه نخست مکانیکی به نظر می رسد. درست است که آب و هوا و خاک و غیره قوانین معینی را تعریف می کنند. اما می توانند توسط قوانین ختنی نیز بشوند، و تمام هنر قانون گذار روشن بین نیز همین است که بر روی این ضرورت کار می کند تا آن را فروکوبد. اگر این راهکار امکان پذیر است به این خاطر است که این تعیین نه مستقیم بل غیرمستقیم است، و اینکه بطور کامل در آداب و رسوم و روح یک ملت سیر می کند و با آن پیوسته است، و از طریق اصل به تمامیت دولت وارد می شود؛ که این اصل همانا انتزاع سیاسی و بیان آداب و رسوم و اخلاقیات است. با اینحال از آنجا که درون این تمامیت کنشی از سوی طبیعت بر روی اصل امکان پذیر است، و به همین نحو کنش قوانین بر روی آداب و اخلاقیات و در نتیجه بر روی مولفه ها و علل آنها، لذا جای تعجب نیست که آب و هوا به قوانین نفوذ کند.

می دانم که مسائل متقابلی بر علیه من مطرح خواهد شد و متهم می شوم به اینکه در کار منتسکیو تشکیک روا داشته ام. با اینحال تمامی ردیه هایی که طرح خواهند شد آشکارکننده ی چیزی جز این تنها نکته نیستند: ابهام در مفاهیم اصل و آداب و اخلاقیات. اما به عقیده ی من این ابهام در کار منتسکیو امری واقعی است. این ابهام به طور توامان بیانگر خواست او برای ارائه ی بیشترین وضوح و ضرورت حرکت به سمت تاریخ و نیز به یک معنا گویای ناتوانی او در گفتن انتخاب اش است. زیرا اگر پهنه ی طبیعت یک حکومت همیشه به وضوح و با دقت تعریف شود، اگر دیالکتیک وحدت طبیعت-اصل و تناقض، و فرض اولویت اصل، هر دو به روشنی از مثالهای استخراج شوند، مفهوم اصل و مفهوم آداب و اخلاقیات مبهم باقی می ماند.

گفتم اصل بیانگر شرایط وجود یک حکومت است، و زندگی واقعی انسان ها را به عنوان زمینه ی انضمامی اش دارد. علت های موازی بخش دوم روح القوانین مولفه های این زندگی واقعی - یعنی شرایط واقعی مادی و اخلاقی وجود یک حکومت - را بر ما آشکار می کند، و آنها را در آداب و اخلاقیات خلاصه می کند که در اصل به منصف ظهور می رسد. اما مشاهده ی گذار از آداب و اخلاقیات به اصل دشوار است، یعنی از شرایط واقعی به الزامات سیاسی شکل یک حکومت، که در اصل ممزوج می شوند. همین عباراتی که من به کار می برم، نظیر آدابی که در اصل بیان می شوند، گویای این دشواری اند - چون این بیان به نوعی دچار دوپارگی میان خاستگاه (آداب و اخلاقیات) و مقتضیات غایتش (شکل حکومت) است. تمام ابهام موجود در کار منتسکیو با این تنش در ارتباط است. او درک می کرد که ضرورت تاریخ را تنها برحسب آشکال آن و شرایط وجودی این اشکال می توان مورد مذاقه قرار داد و در دیالکتیک این وحدت جست. اما او همه ی این شرایط را از یکسو در آداب و اخلاقیات دسته بندی می کند که در واقع خودشان توسط شرایط واقعی به وجود می آیند و با اینحال مفهومشان مبهم باقی می ماند (ترکیب تمام این شرایط در آداب و اخلاقیات چیزی جز برهم انباشتن از آب در نمی آید)؛ و از دیگر سو در اصل [دسته بندی می کند]؛ که میان خاستگاه های واقعی آن و مقتضیات شکل سیاسی ای که باید بدان حیات بخشد تقسیم شده است، و در اغلب موارد تنها بر این مقتضیات تکیه می کند. خواهم گفت که این تناقض و این ابهام نزد مردی که برحسب مفاهیم دوراننش می اندیشد اجتناب ناپذیر است و نمی تواند از دانشی که در آن هنگام مستقر بود فراتر رود. صرفاً آنچه می داند را سرجمع می کند و قادر نیست در شرایطی که توصیف می کند یک وحدت ژرف تر را بجوید، امری که شاید متضمن یک اقتصاد سیاسی کامل باشد.^۲ این درست است. و البته این را هم باید گفت که منتسکیو نخستین کسی بود که ضمن یک مفهوم پردازی درخشان از تاریخ، قلمرویی تا آنزمان تاریک را تعریف و تبیین کرد و با مفهومی مبهم نوری بر آن افکند: قلمرو آداب و رسوم و اخلاقیات، و در پس آن قلمرو رفتار انضمامی آدمیان در نسبت شان با طبیعت و با گذشته.

اما درون او مردی به غیر از عالم وجود دارد که بر این ابهام فائق می آید. مردی از یک حزب سیاسی که مشخصاً به اولویت شکل ها بر اصول شان نیاز دارد و می خواهد سه نوع حکومت وجود داشته باشد، تا اینکه، در پناه مقتضیات آب و هوا و آداب و اخلاقیات، قادر به انتخاب میان آنها گردد.

^۲ - بنگرید به گفته ی ولتر: «منتسکیو شناختی از اصول سیاسی ای که با ثروت، تولید، امور مالی و تجارت پیوند دارند نداشت. این اصول هنوز کشف نشده بودند... برای او ناممکن بود که روح القوانین اش را همچون رساله ی اسمیت درباره ثروت یا همچون اصول ریاضیاتی نیوتن پدید آورد.»



www.mindmotor.info