تأمل کوتاه

کدام سنت؟ کدام مدرنیته؟

رحمان بوذری

وقتی از «سنت» و «مدرنیته» حرف می‌زنیم از چه چیز سخن می‌گوییم؟ از دو امر واقع (fact)، دو رویداد (event)، دو پدیدار (phenomenon)، یا از دو مفهوم (concept)؟ البته این تحدید موضوع برای بسیاری خطرناک است. آنها که از ابهام و ایهام این دو مفهوم نان می‌خورند و خود را پشت کلی‌گویی و کلی‌بافی پنهان می‌کنند، هرگز راضی به این کار نیستند. آنها که کار و کاسبی‌شان به هم می‌ریزد اگر از انتزاعی بودن این دو مفهوم حرفی به میان آید و آن همه بحث و جدل سست و بی‌اثر شود، هرگز تن به خردکردن صورت مسئله نخواهند داد. سنت و مدرنیته هنوز عنوان بسیاری از کتاب‌ها و سخنرانی‌ها و جلسات است. کرور کرور صفحات رنگارنگ روزنامه‌ها را به خود اختصاص می‌دهد. آدم‌های زیادی را درگیر خود کرده و احتمالاً هر جوان نورسیده‌ای به محض دهان باز کردن، چند کلمه‌ای را در باب اهمیت موضوع و جایگاه آن بر زبان می‌آورد: «سنت و تجدد یکی از مهمترین مسائل روزگار ماست که گشودن هر گره فروبسته‌ای در گرو حل آن است»، «تجدد دین را تضعیف کرده است»، «. . . . پاسخ سئوال شما به مسئله‌ای ریشه‌ای‌تر یعنی همان نسبت دین و مدرنیته برمی‌گردد». جملاتی به غایت کلی که گویی همگی نوعی تقابل را پیش فرض گرفته‌اند. تقابلی که در ظاهر این عبارت هم خود را با حرف «و» نمایان می‌کند. همه آنها که حتی در جست‌وجوی آشتی میان این دو مقوله‌اند نیز این تقابل را مدنظر دارند. چرا که لابد باید دو چیز نسبتی غیر از تقارن و همانندی داشته باشند تا از سازگار کردن آنها سخن گفت. به عبارت دیگر کسی سخن از «سازگاری» سنت و تجدد نمی‌گوید، بلکه مسئله «سازگار کردن» این دو است. اما همچنان مشخص نیست که میان کدام دو چیز تقابل وجود دارد؟ میان دو مفهوم سنت و مدرنیته یا دو پدیدار سنت و مدرنیته یا . . . . پس ناچار باید دید ما از کدام سنت و کدام مدرنیته صحبت می‌کنیم؟ این سئوال را می‌توان در مورد هر لفظ و واژه دیگری نیز مطرح کرد. به عنوان مثال «میز» یک پدیدار است یا یک مفهوم؟ ما از «میز» تصوری در ذهن داریم: یک شیء که از چهار پایه و سطحی روی آن تشکیل شده است. اما هیچ‌گاه در زندگی خود «میز» را نمی‌بینیم. آنچه ما در خانه و محیط کار با آن در تماسیم «میز» نیست، «این میز» یا «آن میز» است. «میز» تصور/ مفهومی کلی است که دربردارنده هیچ یک از اوصاف شکل، اندازه، نوع و جنس نیست. وقتی ما از «میز» صحبت می‌کنیم منظورمان «میز کامپیوتر» یا «میز غذاخوری» یا «میز تحریر» یا هر میز مشخص دیگری است. ولی در همان حال ضرورتاً پای مفهوم «میز» در میان است. به عبارتی مفاهیم فی‌نفسه، در زندگی ما یا جهان خارج وجود ندارند اما آنچنان با جهان و موجودات در هم تنیده‌اند که تمییز آنها از یکدیگر دشوار می‌نماید.

ارسطو معتقد بود مفهوم، تصویری ذهنی از شیء است. مفهوم «میز» تصویری از چیزهایی چهار گوشه است که ما در زندگی می‌بینیم. جای مفهوم در جهان ذهن است و جای رویداد و شیء در جهان خارج. بنابراین میان مفهوم و شیء مطابقت وجود دارد و صدق و کذب گزاره‌ها نیز به همین مطابقت آنها با جهان خارج باز می‌گردد. اینچنین ارسطو حقیقت (truth) را به صدق (true) تقلیل می‌دهد؛ حقیقت عبارت است از مطابقت عین و ذهن (بحثی که البته جای آن در این مقاله نیست). در اینجا ما از چه چیز صحبت می‌کنیم؟ واقعیت یا رویدادی به نام سنت و مدرنیته یا مفهومی به نام سنت و مدرنیته؟ البته هیچ شیء یا رویدادی مستقل از مفهوم، قابل درک نیست. اما مفهوم، خود شیء یا خود رویداد نیست. فهم این تمایز میان شیء/ رویداد و مفهوم بی‌تردید به روشن‌تر شدن بحث کمک می‌کند.

پدیدارها همواره وجوه مختلفی دارند و مفاهیم بخشی یا وجهی از این وجوه را بیان می‌کنند. اما هرچه به سمت مفاهیم کلی‌تر پیش رویم وجوه بیشتری را نادیده گرفته‌ایم. شاید بهتر آن است که بی‌خیال مفاهیم کلی شویم و به یک وجه خاص و مفهوم خاص بپردازیم. مفاهیم «سنت» و «مدرنیته» کلی‌تر از آنند که گره‌ای از تناقضات موجود باز کنند. ما امری کلی به نام «سنت» و «تجدد» نداریم، بلکه با تنوعی از سنت‌ها و تجربه‌های زندگی مدرن روبه‌رو هستیم (نکته‌ای که مراد فرهادپور چند روز پیش در همایش دین و مدرنیته به خوبی شرح و بسط داد و احتمالاً او تنها کسی بود که در کوران سخنرانی‌ها و همایش‌ها و کتاب‌هایی از این دست، شش سال پیش در مقاله‌ای با عنوان «چگونگی ساخته شدن مفهوم سنت در عصر جدید» این بحث را پیش کشید) باید به صورت جزیی و دقیق نشان داد کدام گونه از گونه‌های تجربه زندگی مدرن با کدام سنت تقابل دارد. صرف گفتن اینکه «تجدد دین را تضعیف کرده» نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند بلکه به پیچیده‌تر کردن مسئله می‌انجامد. پدیداری به نام «سنت» وجود خارجی ندارد. آنچه هست تعدد و تنوعی از سنت‌ها است. «سنت» نیز لزوماً امری مربوط به گذشته نیست. اتفاقاً این تصوری است که برساخته خود عصر جدید است. می‌توان لیستی از «سنت‌های مدرن» تهیه کرد؛ مارکسیسم، فمینیسم، ایده‌آلیسم، رئالیسم، رمانتیسیسم، پست‌مدرنیسم و . . . .

سنت به مثابه امری منسوخ و پیش پاافتاده و متعلق به گذشته و تقابل آن با مدرنیته به منزله امری کلی نتیجه نگاهی ایدئولوژیک و جانبدارانه به اصل قضیه است و سود آن به جیب کسانی می‌رود که از قبل این کلی‌گرایی «پامنبری» جمع می‌کنند و همچنان «همایش» و «سمینار» و «مناظره» و «منازعه» و . . . . . سئوال اصلی این است کدام سنت، کدام تجربه زندگی مدرن؟

گفت‌وگویی با اسلاوی ژیژک

سیاست قربانی‌سازی و فرهنگ قربانیان

زابینه رویل و توماس دایشمان
ترجمه: صالح نجفی

آنچه می‌خوانید بخش پایانی مصاحبه‌ای است که بخش نخست آن را روز شنبه گذشته خواندید. این مصاحبه در اکتبر ۲۰۰۱ و در جریان نمایشگاه کتاب فرانکفورت انجام گرفته است.

■■■

■با این حساب، بعید نیست طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها و بنیادگرایی دو روی یک سکه باشند؟

بر ضد مدارا حرفی نمی‌توان زد. اما وقتی شما مدارا را آنگونه که طرفداران تکثر فرهنگ‌ها تبلیغ می‌کنند می‌پذیرید همراه با آن خیلی چیزهای دیگر را هم باید قبول کنید، این جنسی نیست که بتوان به تنهایی آن را خرید. این آیا نشان نمی‌دهد که طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها درست در همان لحظه تاریخی سروکله‌اش پیدا شد که آخرین بقایای سیاست طبقه کارگر از فضای سیاسی محو شد؟ از دید بسیاری چپ‌گرایان سابق، این طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها یک‌جور سیاست طبقه کارگر تقلبی است، نسخه بدلی جعلی. ما حتی به درستی نمی‌دانیم هنوز چیزی به‌نام طبقه کارگر وجود دارد، پس بیایید درباره بهره‌کشی از دیگر اقشار جامعه حرف بزنیم.

خب، این نظر شاید به ذات خود هیچ مشکلی نداشته باشد. اما این خطر در آن هست که مسائل مربوط به استثمار اقتصادی به قالب مشکلات مدارای فرهنگی درآید. و آنگاه فقط کافی است یک گام دیگر بردارید و به تاسی از ژولیا کریستوا[۷] در جستار «بیگانگان با خودمان» [Estrangers á novs mémes] اعلام کنید که ما بدین جهت نمی‌توانیم با دیگران مدارا کنیم که نمی‌توانیم با دیگری یا غیریت درون خویش مدارا کنیم. در اینجا با قسمی تقلیل‌گری محض روبه‌روییم که می‌خواهد با ترفندی شبه‌روانکاوانه همه‌چیز را به فرهنگ موول کند.

آیا به راستی مایه تاسف و اندوه نیست که یگانه جنبش سیاسی بالنسبه قوی- و نه حاشیه‌ای- که هنوز مستقیماً طبقه کارگر را مد نظر می‌گیرد از مشتی پوپولیست دست‌راستی تشکیل شده است؟ آنها تنها کسانی‌اند که هنوز از حقوق طبقه کارگر دم می‌زنند. برای مثال، ژان ماری لوپن را در فرانسه می‌بینید. داشتم از تعجب شاخ درمی‌آوردم وقتی او را سه سال پیش در یکی از نشست‌های «جبهه ملی» فرانسه دیدم. او همراه خود یک سیاه‌پوست فرانسوی، یک الجزایری و یک یهودی را روی سکوی سخنران آورد، هر سه را در آغوش کشید و گفت: «اینها که می‌بینید کمتر از من فرانسوی نیستند. تنها دشمنان من کمپانی‌های بین‌المللی جهان‌وطنی هستند که علایق و مصالح وطن‌پرستانه فرانسوی را پشت گوش می‌اندازند.» پس قیمتی که باید بپردازیم این است که امروزه تنها دست‌راستی‌ها هستند که هنوز راجع به استثمار اقتصادی حرف می‌زنند.

دومین ایراد مدارا به سیاق طرفداران تکثر فرهنگ‌ها به نظر من این است که این قسم مداراجویی غالب اوقات ریاکارانه است زیرا غیری که در این فضا مورد مدارا واقع می‌شود از پیش غیری نازل و تقلیل یافته است. غیر یا دیگری تا جایی خوب و قابل تحمل است که مسئله‌ای جز غذا، فرهنگ یا چه می‌دانم رقص‌های گونه‌گون در میان نباشد. تکلیف ختنه کردن زنان چه می‌شود؟ به دوستانم که می‌گویند «ما باید به هندوها احترام بگذاریم»، چه باید گفت؟ خب، قبول، ولی یکی از رسوم دیرینه هندوها، چنان که می‌دانید، این بوده که وقتی مردی می‌میرد زنش را همراه با پیکر او می‌سوزانند. آیا حرمت چنین رسمی را نگاه باید داشت؟ مشکلات در چنین جایی پیدا می‌شوند.

مسئله به مراتب مهمتر این است که این برداشت از مفهوم مدارا عملاً روی مفهوم متضاد آن سرپوش می‌گذارد: عدم مدارا. یکی از مضامین مکرر در همه کتاب‌های من این است که از این منظر لیبرالی، احساس درونی شما نسبت به یک انسان دیگر همواره چنان است که انگار ممکن است به شکلی به شما آسیب برساند.

■منظورتان همان چیزی است که ما فرهنگ قربانیان می‌نامیم؟

گفتار معطوف به قربانی کردن/ شدن امروزه تقریباً به گفتار غالب بدل شده است. شما ممکن است در زمره قربانیان [تخریب] محیط زیست، دخانیات، یا اذیت و آزار جنسی باشید.

من این تقلیل و تاویل سوژه [= فاعل بشری] را به قربانی مایه تاسف می‌دانم. از چه جهت؟ در این جا تصوری از شخصیت در کار است که از سر تا پایش بوی خودشیفتگی می‌آید. و این تصوری است مغایر با اصل مدارا، چون معنایش این است که ما دیگر تاب تحمل مواجهه‌های خشونت‌بار با دیگران را نداریم- و نکته این است که مواجهه با دیگران همیشه به خشونت آغشته است.

بگذارید عجالتاً تامل کوتاهی در مورد آزار و اذیت جنسی داشته باشیم. البته که من با آن مخالفم، ولی بیایید روراست باشیم و تعارف را کنار بگذاریم. فرض کنید من در عشق یا در هر رابطه دیگری به انسانی دیگر احساس تعلق خاطر شدید و آتشین می‌کنم و عشقم یا میل سوزانم را به او، مرد یا زن، اعلام می‌کنم. در این اعلام کردن چیزی تکان‌دهنده و رعب‌آور، چیزی خشونت‌بار هست. شاید به‌نظر رسد شوخی می‌کنم؛ اما نه، جدی می‌گویم- شما با موازینی که به لحاظ سیاسی درست‌اند، نمی‌توانید دست به بازی اغوای جنسی بزنید. لحظه‌ای که می‌گویید «دوستت دارم، تو را می‌خواهم» لحظه‌ای خشونت‌آمیز است [که با معیارهای خطا و صواب سیاسی جور درنمی‌آید]. نکته این است که به هیچ عنوان نمی‌توان این بعد خشونت‌آلود را دور زد. براین اساس، من حتی فکر می‌کنم هراس از آزار و اذیت جنسی به نوعی این جنبه را در خود دارد، هراس از مواجهه‌ای زیاده از حد خشن، زیاده از حد بی‌پرده با انسانی دیگر.

نکته دیگری که در این قسم طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها مرا آزرده‌خاطر می‌کند وقتی است که مردم از من می‌پرسند: «از کجا مطمئنی که خودت نژادپرست نیستی؟» جواب من این است که یک راه بیشتر وجود ندارد. اگر من بتوانم با یکی از اعضای نژادی دیگر حرف‌هایی توهین‌آمیز، شوخی‌های بی‌ملاحظه و جوک‌های زننده رد و بدل کنم و هر دومان بدانیم که هیچ منظور نژادپرستانه‌ای از حرف‌ها یا جوک‌هایمان نداریم. از طرف دیگر، اگر به فرض دست به این بازی بزنیم که مورد تایید هواداران درستی و صحت سیاسی است که «آه، من به شما احترام می‌گذارم، چه‌قدر آداب و رسوم شما جذاب است»، در حقیقت این نژادپرستی در جامه مبدل و در هیئت وارونه است. و این به‌راستی مشمئزکننده است.

در ارتش یوگسلاوی که ما همه از ملیت‌های مختلط در آن حضور داشتیم، چگونه می‌توانستم با آلبانیایی‌ها طرح دوستی بریزم؟ درست زمانی که شروع می‌کردیم به رد و بدل حرف‌های زشت و رکیک، گوشه‌کنایه‌های جنسی و جوک‌های جورواجور. بدین جهت است که این احترام به اصطلاح به لحاظ سیاسی بی‌عیب و نقص، به قول فروید، در واقع «zielgehemmt» [یعنی بازداشته از هدف خود و به تعبیری، فروخورده یا سرکوفته است]. شما همچنان نسبت به دیگری حالت پرخاش دارید.

از دید من یک معیار عشق حقیقتی این است که بتوانی به دیگری توهین کنی. نظیر چیزی که در آن کمدی مزخرف آلمانی ۱۹۴۳ می‌بینیم، یک‌جای فیلم ماریکا روکا با وحشی‌گری و بی‌رحمی تمام با نامزدش برخورد می‌کند. نامزدش آدمی مهم و پولدار است، چندان که پدر ماریکا از او می‌پرسد: «این چه برخوردی بود که باهاش کردی؟» و او جواب درستی می‌دهد: «ولی من اون‌رو دوست دارم. عاشقشم و چون عاشقشم می‌تونم هر کاری می‌خوام با اون بکنم، هر جور که دلم می‌خواد باهاش رفتار کنم.» حق با اوست. اگر عشق حقیقی باشد، می‌توانید حرف‌های وحشتناک بزنید و آب از آب تکان نخورد.

وقتی طرفداران تکثر فرهنگ‌ها به شما می‌گویند به دیگران احترام بگذارید، همیشه این تصور مرموز برایم تداعی می‌شود که این حکم قرابت پرخطری دارد با نحوه برخورد و رفتار ما با بچه‌های‌مان: عقیده رایج این است که باید به آنها احترام بگذاریم، حتی وقتی که می‌دانیم آنها به چیز غلطی اعتقاد دارند.

نباید اوهام و خیالات آنها را خراب کنیم. نخیر، فکر می‌کنم دیگران شایسته برخورد بهتری هستند- نباید با دیگران مثل بچه‌ها رفتار کنیم.

■در کتاب‌تان درخصوص سوژه، «کلیت باوری حقیقی» را متضاد این حس کاذب هماهنگی جهان گستر شمرده‌اید. منظورتان چیست؟

دراین جا لازم می‌دانم از خود یک سئوال هابرماسی ساده بپرسم: چگونه می‌توانید بنیاد کلیت را در تجربه خویش استوار گردانیم؟ بالطبع من این بازی پست‌مدرن‌ها را قبول نمی‌کنم که هر یک از ما، مرد یا زن، در جهان جزیی ویژه خویش سکنی دارد. من به وجود کلیت اعتقاد دارم. ولی به کلیت پیشین [= مقدم بر هر قسم تجربه] یا شمول ماتقدم قواعدی اساسی یا مفاهیمی عام باور ندارم. یگانه کلیت حقیقی که در دسترس ماست «کلیت سیاسی» است. که همبستگی به مفهوم ایده‌آلیستی و انتزاعی کلمه نیست، همبستگی در مبارزه است.

اگر درگیر پیکاری واحد بشویم، اگر این پیکار مشترک را کشف می‌کنیم- و به زعم من دقیقه اصیل همبستگی همین جا نهفته است- چه فمینیست باشیم و اکولوژیست، چه طرفدار حقوق زنان باشیم یا هوادار حقوق کارگران، یک‌باره به این بینش پایه دست می‌یازیم: «خدای من ولی پیکار ما در نهایت یکی است!» کلیت سیاسی یگانه کلیت اصیل خواهد بود و این البته همان گم‌شده زمان ماست، چرا که سیاست امروز دم به دم بیشتر به سیاست معطوف به مذاکره و مصالحه محض بین مواضع مختلف بدل می‌شود.

■گفتار «مابعد سیاسی» آزادی‌ای را که در هفته‌های اخیر این همه درباره‌اش صحبت شده واژگونه می‌نماید. حرف شما همین است؟

به اعتقاد من آنچه امروزه به نام آزادی به ما قالب می‌کنند چیزی است که این بعد رادیکال‌تر آزادی و دموکراسی از آن حذف شده- به عبارت دیگر، این عقیده که تصمیم‌های پایه‌ای درباره توسعه و تحول اجتماعی با شرکت دادن و درگیر کردن بیشترین اکثریت ممکن به بحث گذاشته یا اتخاذ می‌شوند. از این حیث، امروز در مقام عمل آزادی را تجربه نمی‌کنیم. این مفهوم از آزادی در تجربه بالفعل ما جایی ندارد. آزادی‌های ما روز به روز بیشتر تا حد آزادی انتخاب سبک زندگی تنزل می‌یابد. امروزه حتی می‌توانید هویت قومی خود را تا اندازه‌ای خود انتخاب کنید.

این جهان تازه اما با آن قسم آزادی که امثال اولریش بک[۹] سنگش را به سینه می‌زنند و همه‌چیز در آن تابع انتخاب و مذاکره تامل‌آمیز است، ممکن است ناآزادی و اسارت تازه‌ای را در خود بپرورد. مثال محبوب من که در آن می‌توان ایدئولوژی را در ناب‌ترین شکل آن مشاهده کرد این است: همه می‌دانیم که امروزه اشتغال درازمدت در حوزه‌های حرفه‌ای و تخصصی‌تر چه اندازه دشوار شده. برای مثال، دانشگاهیان یا روزنامه‌نگاران در زمانه ما در اغلب موارد با عقد قراردادهای دو یا سه‌ساله امرار معاش می‌کنند، بعد از پایان زمان مقرر شما می‌توانید از نو با مراجع امر مذاکره کنید. البته اکثر ما این قضیه را به صورت امری موحش و ضایعه‌بار تجربه می‌کنیم، فضایی که در آن هیچ اطمینانی و جمعیت خاطری در کار نیست. اما در همین جا سروکله ایدئولوگ‌های پست‌مدرن پیدا می‌شود: «سخت نگیر! این خودش یه آزادی تازه‌س، هر دو سال یک‌بار می‌تونی خودت‌رو از نو خلق کنی و به کلی آدم تازه‌ای بشی!»

مسئله از دید من این است که چگونه ناآزادی خودش را مخفی می‌کند، چگونه اسارت دقیقاً پشت پرده چیزی پنهان می‌شود که به عنوان آزادی‌های تازه به ما قالب می‌کنند. فکر می‌کنم وفور یک‌باره این آزادی‌های جدید که همگی در قلمرو آنچه میشل فوکو «مراقبت از نفس» می‌نامید جای می‌گیرند با ناآزادی و اسارت اجتماعی عظیم‌تر همراه است.

به‌نظرم جای بسی تاسف است که در عصری که دگرگونی‌های کلان در شرف وقوع‌اند و راستش را بخواهید کل مختصات اجتماعی زیروزبر می‌شوند، ما این تحول دوران‌ساز را به صورت چیزی تجربه نمی‌کنیم که در موردش امکان تصمیم‌گیری آزادانه داشته باشیم.

■پس اجازه دهید برگردیم سر بحث جهان پس از سپتامبر، ما اکنون گونه غریبی از جنگ را تجربه می‌کنیم که به ما می‌گویند به این زودی‌ها تمام نخواهد شد. نظرتان راجع به این تغییر وقایع چیست؟

اصلاً حرف کسانی را قبول ندارم که ادعا می‌کنند انهدام مرکز تجارت جهانی سرآغاز اولین جنگ قرن بیست‌ویکم بود. به‌نظر من، این جنگ جزء جنگ‌های قرن بیستم بود از این حیث که همچنان واقعه‌ای منحصربه‌فرد و نظرگیر بود، واقعه‌ای دیدنی و حتی تماشایی. جنگ‌های جدید دقیقاً همان‌گونه خواهد بود که اشاره کردید- حتی روشن نخواهد بود که اصلاً جنگی در کار است یا نه، زندگی به‌نحوی روال خود را ادامه خواهد داد و ما درخواهیم یافت که در حال جنگیم. همان‌طور که الان هستیم.

چیزی که مرا نگران می‌کند شمار زیاد آمریکایی‌هایی است که احساس کردند حمله به برج‌های نیویورک آنها را بدل به قربانیانی معصوم و بی‌گناه کرده: انگار به زبان بی‌زبانی می‌گویند، تا همین حالا مشکلاتی داشتیم. از قبیل ویتنام و نظایر آن. ولی حالا خودمان قربانی هستیم، و این یک جورهایی به ما اجازه می‌دهد که به تمامی با وطن‌پرستی آمریکایی یگانه شویم.

این رفتار پرخطری است. انتخاب بزرگ برای آمریکایی‌ها این است که آیا به دامان این وطن‌پرستی بگریزند یا نه- یا به قول دوست خوبم آریل دورفمن[۱۰] در یکی از نوشته‌های تازه‌اش: «آمریکا بخت آن دارد که عضو جامعه ملت‌های جهان شود. آمریکا همیشه جوری رفتار می‌کرده که گویی تافته‌ای جدابافته بوده است. آمریکا باید این حمله را به فال نیک بگیرد و از آن استفاده کند و بپذیرد که تافته‌ای جدابافته نیست، بلکه جزیی از این جهان بیش نیست.» این است انتخاب بزرگی که اکنون پیش روی آمریکایی‌ها است. در این تصور که ثروتمندترین کشور جهان مشغول بمباران یکی از فقیرترین کشورهای جهان است نکته‌ای فجیع و به‌شدت اضطراب‌آور نهفته است. این مرا به یاد جوک مشهوری می‌اندازد، درباره آدم احمقی که کلیدش را در تاریکی گم کرده بود و در روشنایی دنبالش می‌گشت. وقتی از او می‌پرسند چرا جواب می‌دهد که «می‌دونم «اون‌جا» گمش کرده‌ام، ولی «این‌جا» راحت‌تر می‌شه دنبالش گشت».

اما در عین حال باید اعتراف کنم در این واقعه چپ‌ها هم به کلی ناامیدم کردند. پناه بردن به این نگرش صلح‌طلب و عافیت‌طلب- این تلقی که خشونت هرگز جلوی خشونت را نمی‌گیرد، رخصت دهید به برقراری صلح- تصمیمی انتزاعی است و کاری از پیش نمی‌برد. اولین دلیل‌شان هم این است که این قاعده‌ای عام است و همیشه و همه‌جا مصداق دارد. تا بوده از دوستان چپ‌گرایم که این شعار ورد زبان‌شان شده پرسیده‌ام: اگر الان سال ۱۹۴۱ بود در مورد هیتلر هم همین شعار را سر می‌دادید. شاید بگویید: «نبایستی مقاومت می‌کردیم، چون خشونت هیچ‌وقت دردی را دوا نمی‌کند.» در جواب‌تان به این حقیقت مسلم اشاره می‌کنم که برخی مواقع باید مبارزه کرد، باید جنگید. خشونت را [در برخی شرایط] با خشونت جواب باید داد. مسئله از دید من در این جنگ ربطی به خشونت ندارد، مسئله این است که این جنگ به هیچ‌عنوان راه‌حل مشکل پیش‌آمده نیست.

هم‌چنین اشتباه است و گمراه‌کننده است که این حمله‌ها را قسمی عکس‌العمل طبقه کارگر جهان سوم به امپریالیسم آمریکا قلمداد کنیم. در آن صورت، ظهور آن دسته بنیادگرایان آمریکایی که پیشتر بحث‌شان مطرح شد نیز عکس‌العملی از جانب طبقه کارگر می‌شد که مثل روز روشن است که چنین نیست. چالش پیش روی ما این است که از نو به مختصات جامعه خویش بیندیشیم و امید بندیم که این بازاندیشی جزء ثمرات خوب واقعه‌ای فجیع خواهد بود. و به جای دست زدن به کارهایی از همان دست [بمباران مردمان فقیر افغان و . . .]، به تفکر در باب امور بپردازیم که به‌راستی در جهان ما در کار دگرگون شدن‌اند.

بخش پایانی

نکته

آیا به راستی مایه تاسف و اندوه نیست که یگانه جنبش سیاسی بالنسبه قوی- و نه حاشیه‌ای- که هنوز مستقیماً طبقه کارگر را مد نظر می‌گیرد از مشتی پوپولیست دست‌راستی تشکیل شده است؟ آنها تنها کسانی‌اند که هنوز از حقوق طبقه کارگر دم می‌زنند. برای مثال، ژان ماری لوپن را در فرانسه می‌بینید. داشتم از تعجب شاخ درمی‌آوردم وقتی او را سه سال پیش در یکی از نشست‌های «جبهه ملی» فرانسه دیدم. او همراه خود یک سیاه‌پوست فرانسوی، یک الجزایری و یک یهودی را روی سکوی سخنران آورد، هر سه را در آغوش کشید و گفت: «اینها که می‌بینید کمتر از من فرانسوی نیستند.»

پی‌نوشت‌ها:

۷- Julia Kristeva (متولد ۱۹۴۱) فیلسوف، روانکاو و فمینیست فرانسوی بلغاری‌تبار که اخیراً به طبع‌آزمایی در رمان روی آورده است. کارهای او جایگاه مهمی در تفکر مکتب پساساختارگرایی داشته است.

۸- Marika Rock (۱۹۱۳-۲۰۰۴) هنرپیشه مصری‌تبار و محبوب سینمای دهه‌های ۳۰ تا ۶۰ به‌ویژه در ژانر کمدی و موزیکال. نکته قابل ذکر درباره او علاقه زایدالوصف رژیم نازی به او بود که در عین تعجب پس از پایان جنگ دوم تداوم یافت.

۹- Ulrich Beck (متولد ۱۹۴۴) جامعه‌شناس آلمانی که در زمینه مسائل مدرنیزاسیون، اکولوژی، گسترش فردیت و جهانی شدن قلم می‌زند و آغازگر مطالعاتی در زمینه شرایط متغیر و بی‌ثبات کار در روند گسترش فزاینده سرمایه‌داری جهانی است، روندی که طی آن دم‌به‌دم از نفوذ و قدرت اتحادیه‌ها کاسته و فرآیند کار انعطاف‌پذیرتر می‌شود. بک درصدد تدوین نظریه‌ای تازه منبعث از مفهوم جهان‌وطن‌گرایی است.

۱۰- Ariel Dorfman (متولد ۱۹۴۲) رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس، مقاله‌نویس و فعال حقوق بشر. یهودی است و آرژانتینی‌تبار که شهروند شیلی بود. نویسنده نمایشنامه مشهور «دوشیزه و مرگ». از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ عضو دولت سالوادور آلنده بود که بر اثر کودتای خونین ژنرال پینوشه در ۱۹۷۳ فروریخت و دورفمن تبعید شد. او اخیراً با همکاری گروهی از مائوئیست‌ها بر ضد بوش بیانیه‌ای را امضا کرده است.

تأمل کوتاه

درَک اول

امید مهرگان

تئودور آدورنو کتاب «دیالکتیک منفی» خود را با این عبارات آغاز می‌کند: «فلسفه، که روزگاری منسوخ می‌نُمود، به حیات خود ادامه می‌دهد، زیرا لحظه تحققِ آن از دست رفت.» عبارات مشهوری که بر پیشانی یک اثر فلسفی به‌غایت نفس‌گیر- آن هم به قلم متفکری که دیگر امید چندانی به آدمی و عقل نداشت چراکه به قول برشت «در روزگاری بس تیره» زیسته بود- خود گویای اعترافی ضمنی به بی‌معنایی و عبث‌بودگی تلاشی‌اند که پیش‌رو است. البته این تفریط ضرورتاً درتقابل با افراط رایج در تقدیس تام‌وتمامِ تفکر و ایده معنادار می‌شود، یعنی در فضایی آکنده از اصطلاحات و تعابیر زبان زرگری «اصالت». این «روزگار» مورد نظر آدورنو که در آن «فلسفه منسوخ می‌نمود» احتمالاً همان روزگار فوران میل به «تغییر جهان»، در عوض صرفاً «تعبیر آن»، بود. زیرا فقط کسانی فلسفه را جاودان می‌خواهند که کاری به تحقق آن ندارند. نزد خود مارکس، تحقق میل فلسفه به‌معنای خاتمه‌یافتن فلسفه بود. چرا که حرافی درباب معرفت و خیر و شر محصول جهان پس از هبوط است. چرا باید شغل تفکر را ابدی کرد؟ فقط آن تفکری می‌تواند سخن از امید بگوید که به خاتمه‌یافتن خودش امید داشته باشد، درست همان‌طور که «مردم» فقط زمانی به‌تمامی بر صحنه تاریخ حضور پیدا خواهند کرد که دیگر «مردم»ی در کار نباشد، یا به بیان بهتر: به‌محض آنکه «مردم» تحقق یابد، از میان می‌رود. زیرا در ایده یوتوپیا و رستگاری، ما نه با منطق «مسئله» بلکه با منطق «معما» طرف‌ایم. حل هر مسئله‌ای مسائل تازه‌ای را پیش می‌کشد. اما حل معما، معما را ناپدید می‌سازد. پس در این ضرب‌المثل معروف که «معما چون حل گشت آسان شود» حقیقتی هست. اما تفکر جاودان دچار وسواس بیمارگونه با مسائل خویش است، و این نشان می‌دهد که تا چه اندازه خود متافیزیک از منطق قانون پیروی می‌کند. زیرا قانونَ نیز از طریق وضع کردن خویش به‌طور کاذب مسائلی را پیش می‌کشد. این یکی از نکات اصلی سخنرانی مراد فرهادپور در همایش چند روز پیش «دین و مدرنیته» بود: همان طور که سن پل می‌گوید، این خود قانون است که میل به تخطی از قانون را ایجاد می‌کند. به گفته او، اگر نبود فرمانی که امر کند: «به مال همسایه‌ات طمع مورز» من اصلاً نمی‌دانستم «طمع ورزی» چیست. در همین متروپل خودمان نیز دقیقاً این ساختار در حال بازتولید شدن است. اکنون که ظاهراً لحظه یا فرصت تحقق فلسفه (یا اصلاً خود تفکر در کل) از دست رفته است، فلسفه با آرامش و سر فرصت، به حیات خویش ادامه می‌دهد، حیاتی که گویی، فقط در قالب انبوه «سمینارها» و «همایش»ها و میزگردهای تلویزیونی تداوم می‌یابد. آدورنو درست در ادامه عبارات فوق می‌نویسد: «این حکم موجز و فشرده که فلسفه منحصراً به تفسیر جهان پرداخته بود خود به‌لطف تسلیم و وادادگی در برابر واقعیت فلج شده است و اکنون، که تلاش برای تغییر جهان به جایی نرسیده است، به سرخوردگی عقل بدل گشته است.» آدم به‌یاد تصویری می‌افتد که دانته در سرود چهارم کتاب «دوزخ» (در «کمدی الاهی») از درک اول یا اولین حلقه دوزخ به‌دست می‌دهد، یعنی همان جایگاه کودکان تعمیدنیافته، شاعران، قهرمانان کلاسیک، و فیلسوفان و دانشمندان مشرک یونان و روم باستان. گذشته از مضمون دانته‌ای، آنچه در این تصویر جذاب است دقیقاً سویه‌های مادی و بی‌واسطه آن است: این‌که افلاطون و تالس و سقراط و دموکریتوس و دیگران در مرغزاری سبز و مصفا جمع شده‌اند و هنوز که هنوز است دارند به فلسفیدن ادامه می‌دهند. این حلقه، نزد دانته، جای کسانی است که چون پیش از مسیح زیسته‌اند از فیض خداوند محروم گشته‌اند و لاجرم در وضعیتی برزخ‌گونه به‌سر می‌برند. آنها هرچند عملاً جزء دوزخیان‌اند اما درد و رنجی متحمل نمی‌شوند، بلکه در حالتی از یکنواختی و ملال، الی‌الابد به مباحثه و مناظره مشغول‌اند. آیا نمی‌توان خطر کرد و تعبیری ماتریالیستی و «منحرف» از این تصویر به‌دست داد؟ درک اول همان جایی است که فلسفه به حیات خود برای همیشه ادامه می‌دهد، زیرا لحظه تحقق آن از دست رفته است.

سرخوردگی عقل غالباً در هیئت حرافی بروز می‌کند، عقلی که بلد نیست گاهی سکوت کند و حتی خشم بورزد. اما این عقل همواره دچار این توهم است که مبادا اشکال کار در «مبانی» است، پس دوباره باید از نو شروع کرد و همه مبناها را یک به یک وارسید. به همین دلیل است که شاید بعد از قریب به ۹ سال، اصلاح طلبان دوباره شروع کرده‌اند درباره نسبت سنت و مدرنیته، دین و تجدد، سخن گفتن و همایش برپاکردن. بله، همایش‌ها، که روزگاری منسوخ می‌نمودند (واقعاً؟ آیا ما همیشه شیفته سخنرانی و برگزاری میزگرد نبوده‌ایم؟)، امروزه به حیات خود ادامه می‌دهند زیرا ظاهراً لحظه تحقق آنها از دست رفت. کارل کراوس، مقاله‌نویس و طنزپرداز اتریشی اوایل قرن بیستم، که تاثیرات عمیقی بر نثر مدرن و کنایی آلمانی برجا گذاشت، در ۱۹۳۳ بعد از به قدرت رسیدن هیتلر، آن شماره از نشریه معروف «دی فاکل» («مشعل») را که آماده کرده بود، در اعتراض به این واقعه چاپ نکرد. نزدیک به شانزده سال پیش در آغاز جنگ جهانی اول همین کار را کرده بود. آن زمان، در اشاره به وضعیت جاری، گزین‌گویه‌ای نوشت که هر تفکر راستینی باید آن را همچون زخمی در وضعیت‌های پیش رو بر پیکرش حمل کند، عباراتی که احتمالاً امروز نیز در وضعیت ما گویا و روشنگر است: «آنانی که اکنون چیزی برای گفتن ندارند، چراکه رشته سخن به‌دست عمل است، به سخن گفتن ادامه دهند. آن‌که چیزی برای گفتن دارد، قدم پیش نهد و سکوت کند.»