روزنامه شرق
instagram:sharghdaily1 twitter:sharghdaily youtube:sharghdaily Telegram:SharghDaily aparat:tasvirshargh www.sharghdaily.com

مواجهه‌ای با مفروضات بنیادین کتاب «سیاستی دیگر: خلق جهان مشترک ایرانی»[1]

خلق جهانی مشترک یا سیاستِ همزیستیِ جهان‌های موجود؟

حسین مصباحیان





عکس: سهند تاکی، شرق



سیاستی دیگر
خلق جهان مشترک ایرانی
محمدجواد غلامرضا کاشی
انتشارات اگر

درآمد

دوست اندیشمند و دردآگاهم محمدجواد غلامرضاکاشی در «سیاستی دیگر: خلق جهان مشـترک ایرانی» می‌کوشـد نقطه عزیمت سیاسـت را جابه‌جا کند: از سیاست به‌مثابه نـزاع مدعیان قدرت و تصرف رأس هرم، به سیاست به‌مثابه آشـکارکردن و تقویت امکان‌های باهم‌زیسـتن در متن زندگی روزمره. ایـن جابه‌جایی، در زمانه‌ای که بخش مهمی از زبان سیاسی ما همچنان دولت‌محور و معطوف به تصرف قدرت است، واجد بصیرتی مهم اسـت. کاشی می‌خواهد نشـان دهد که «جوهر حیات سیاسی در نسـبت‌های هم‌عرضی من و تو شکل می‌گیرد و سویه‌های عمودی همواره وجه ثانوی دارند» و «اگر جوهر سیاست قدرت است، قدرت در همان شبکه روابط هم‌عرضی متولد می‌شود» (همان: ۱۰). دولت، قانون و نهاد از میان نمی‌روند، اما دیگر سرچشمه نخستین سیاست تلقی نمی‌شوند. استعاره محوری کتاب، «احداث خانه» است. سیاست از نظر کاشـی باید از تجربه بی‌خانمانی انسان مدرن آغاز کند: «سیاست به‌مثابه احداث خانه از نقطه عزیمت درد بی‌خانمانی آغاز می‌کند تا به یک فراخوان جمعی برای سـاختن خانه بینجامد» (همان: ۲۳). این خانه قرار نیست بازگشت به کلی ازدست‌رفته یا احیای هویتی یکپارچه باشد. کاشی خود تأکید دارد که «جامعه مدرن تمامیتی ندارد تا بتواند متولی آن شود. تمامیت یک خواست است نه واقعیت» (همان: ۱۴۹). اهمیت کتاب در همین فاصله‌گیری از سودای تمامیت است. اما پرسش انتقادی درست از همین‌جا آغاز می‌شـود. اگر جامعه دیگر کلی یکپارچه نیست و اگر سیاست باید از کثرت جهان‌های واقعی زندگی آغاز کند، چگونه از این کثرت به «جهان مشترک» می‌رسیم؟ آیا کافی است جهان‌های متکثر موجود یکدیگر را به رسـمیت بشناسـند، از تعرض به قلمرو یکدیگر پرهیز کنند و قواعدی برای همزیستی بیابند؟ یا خلق جهان مشترک مستلزم گامی بیش از تنظیم روابط میان قلمروهایی است که هویت، منابع و مرزهایشان پیشاپیش شکل گرفته اسـت؟ این تمایز برای فهم پروژه کاشی اساسی است. «سیاستِ همزیستیِ جهان‌های موجود» در این نوشـته تعبیری منفی برای تخطئه همزیسـتی نیست. همزیستی خود دستاوردی مهم است؛ به‌ویژه در جامعه‌ای متکثر که وسوسه فروکاستن همه تفاوت‌ها بـه یک هویت، حقیقت یا صورت زندگی واحد همواره می‌تواند بازگردد. مقصود از این تعبیر، تعیین یک حد نظری است: سیاستی که جهان‌های اجتماعی موجود را به رسمیت می‌شناسـد و می‌کوشد شرایطی فراهم آورد که آنها بدون حذف یکدیگر کنار هم باقی بماننـد، اما خودِ صورت‌بندی این جهان‌ها، نسـبت‌های قدرت میان آنها و قواعدی که قلمرو مشترک را می‌سازند کمتر در معرض دگرگونی قرار می‌دهد.

«خلق جهان مشترک» در معنای قوی‌تر، مطالبه بیشتری دارد. در این سطح، جهان مشـترک صرفا فضای خالی میان جهان‌های ازپیش‌موجود نیسـت؛ خود باید حاصل فرایندی باشـد که در آن نه‌فقط روابط میان جهان‌ها، بلکه حدود آنها، مناسبات قدرت، شیوه‌های حضور و قواعد تعیین امر مشترک بتوانند موضوع منازعه و بازنگری قرار گیرند. جهان مشـترک در این معنا محصول کنار هم قرارگرفتن جزایر نیست؛ فضایی است که می‌تواند هر یک از آنها را نیز تغییر دهد. پرسش این است که آیا می‌توان جهان مشترک را چنان اندیشید که نه مستلزم همسانی باشد، نه زندگی را به حقیقتی مقدس بدل کند، نه اختلاف را نقص همزیستی بداند، نه جهان‌های کوچک را در کلی فرادست حل کند و نه «مردم»، «زندگی»، «اجماع» یا «مقدورات» را از نقد مصون سازد. «جهان مشترک» اگر صرفا سازوکاری برای هماهنگی جهان‌های موجود باشد، ممکن است امکان پرسش از خود آن جهان‌ها و شـرایط مشـترک حضورشـان را محدود کند. از این‌رو مسئله نه انتخاب ساده میان منازعه و همزیستی، بلکه یافتن صورتی از همزیستی است که امکان دگرگون‌کردن خودِ شرایط همزیستی را نیز باز نگه دارد. پرسش راهنمای مقاله، بنابراین، چنین است: آیا «سیاستی دیگر» فقط راهی برای زیستن جهان‌های متکثر در کنار یکدیگر پیشنهاد می‌کند، یا می‌تواند توضیح دهد چگونه از مواجهه همین جهان‌ها، جهانی مشترک پدید می‌آید که نه به هیچ‌یک از آنها فروکاستنی است و نه قواعدش یک بار برای همیشه تثبیت می‌شوند؟

از «خانه» تا آستانه سیاسی‌شدن

یکی از مهم‌ترین ایده‌های کتاب، بازگرداندن سیاست به تجربه سکونت و بی‌خانمانی اسـت. کاشـی می‌خواهد مدرنیته سیاسـی ایران را نیز از زاویه «غربت‌زدایی از فضای زندگی» بفهمد و مفاهیمی چون آزادی، عدالت و ملیت را در نسبتشان با امکان «احداث خانه» ارزیابی کند. این انتخاب صرفاً یک اسـتعاره ادبی نیست. «خانه» در کتاب محل اتصال چند تجربه است: تعلق، امنیت، شناخته‌شدن، رابطه با دیگری و امکان ساختن جهانی که در آن بتوان ماند. سیاسـت از این منظر، پیش از آنکه مسـئله تصرف دولت باشـد، مسئله یافتن یا سـاختن جایی است که انسـان در آن احساس نکند به جهانی بیگانه پرتاب شده است. بی‌خانمانی نیز فقط فقدان مأوای فیزیکی نیست؛ می‌تواند نام وضعیتی باشـد که در آن فرد در شـبکه‌ای از مناسـبات زندگی می‌کند، اما خود را «در خانه» نمی‌یابد. با این حال، در اینجا چند سطح متفاوت بی‌خانمانی به یکدیگر نزدیک می‌شوند: نخست، تجربه وجودیِ احساس غربت و بی‌خانمانی؛ دوم، تشخیصی تاریخی درباره وضعیت انسان مدرن؛ سوم، ادعایی درباره سرچشمه حیات سیاسی؛ و سرانجام، معیاری هنجاری برای داوری درباره عدالت و آزادی. این سطوح یکسان نیستند. از اینکه تجربه بی‌خانمانی مهم یا حتی فراگیر اسـت، هنوز نمی‌توان نتیجه گرفت که باید بنیاد فهم سیاست یا معیار ارزیابی عدالت باشد. استعاره خانه خود این دشواری را بهتر نشان می‌دهد. خانه فقط مأوا نمی‌سازد؛ مرز نیز می‌کشد. هر خانه‌ای میان درون و بیرون، عضو و غیرعضو، میهمان و بیگانه تمایز می‌گذارد. هر دیواری همان‌قدر که از چیزی حفاظت می‌کند، کسـی یا چیزی را نیز بیرون می‌گذارد. بنابراین پرسش سیاسی صرفاً این نیست که چگونه خانه بسـازیم؛ باید پرسید چه کسی دیوارها را می‌کشد، چه کسی حق ورود دارد، چه کسی درون خانه صدایش شنیده می‌شود و چه کسی حق دارد درباره خود این قواعد اعتراض کند. حتی یک خانه امن نیز می‌تواند برای کسانی که بیرون آن مانده‌اند صورت دیگری از حذف باشد. امنیت به‌خودیِ‌خود معیار عدالت نیست. جماعت‌هایی را می‌توان تصور کرد که برای اعضای خود تعلق و همبستگی عمیقی فراهم می‌کنند، اما این همبستگی را دقیقاً با تولید ترس از غریبه و حصارکشیدن به دور خود حفظ می‌کنند. از همین رو اسـت که «احداث خانه» فقط هنگامی می‌تواند مفهومی سیاسی باشد که امکان پرسـش از مرزهای خانه را نیز درون خود نگه دارد. سیاست همزیستی می‌تواند بگوید هرکس خانه خود را داشـته باشد و خانه‌ها قواعدی برای عدم تعرض و تعامل بیابند. اما خلق جهان مشترک چیزی بیش از همسایگی خانه‌ها می‌طلبد. باید فضایی وجود داشـته باشـد که در آن خود مرز خانه‌ها، امکان ورود و خروج، نحوه استفاده از فضای مشـترک و حتی معنای عضویت بتواند موضوع گفت‌وگو و منازعه باشد. به این معنا، سیاست شاید فقط ساختن خانه نباشـد؛ حق بازمعماری خانه نیز باشد. همین مسـئله در سیاسی‌دانستن زندگی روزمره ظاهر می‌شـود. کاشی به‌درستی می‌خواهد عاملیتی را آشـکار کند که نگاه دولت‌محور نادیده می‌گیرد. می‌نویسـد مردم «در متن زندگی روزمره‌شان سیاسی‌اند»؛ در بگومگوهای خانه و میدان شهر، نوع پوشش، خرید، توجه و بی‌اعتنایی آنان نیز سیاسـت جریان دارد (همـان: ۱۵۵-۱۵۶). اما اگر هر کردار روزمره را سیاسـی بنامیم، مرز امر سیاسـی و امر اجتماعی کم‌رنگ می‌شـود. خوردن، پوشـیدن، خریدن، سکوت‌کردن یا رنج‌بردن می‌توانند پیامد سیاسی داشته باشند، اما آیا همین برای سیاسی‌شدن آنها کافی است؟

خود کاشی در جایی از کتاب معیار محدودتری عرضه می‌کند و سیاسی‌شدن زندگی روزمره را به ورود آن در منازعه و مقاومت مرتبط می‌سازد (همان: ۱۷۱). این تمایز مهم اسـت. یک کردار زمانی کیفیتی سیاسـی پیدا می‌کند که دیگر فقط درون نظم موجود انجام نشود، بلکه خود قواعد این نظم را مخاطب قرار دهد: چه کسی حق سخن‌گفتن دارد؟ چه کسی دیده می‌شود؟ منابع چگونه توزیع شده‌اند؟ چه کسی می‌تواند در تعیین قواعد مشـترک مشـارکت کند؟ برای مثال، رنج اقتصادی صرفاً به این دلیل که شدید است سیاسی نمی‌شود؛ زمانی کیفیت سیاسی می‌یابد که به پرسشی درباره توزیع منابع، مسئولیت نهادها یا حق مشارکت در تعیین قواعد اقتصادی تبدیل شود. چیزی سیاسی نمی‌شود چون مهم است؛ سیاسی می‌شود وقتی نسبت آن با نظم مشترک مسئله‌مند می‌شود. بنابراین کاستی نظریه در توجه به زندگی روزمره نیست؛ در روشن‌نبودن کامل آسـتانه‌ای اسـت که در آن امر روزمره به مسئله‌ای درباره جهان مشترک بدل می‌شود. زندگی نه ذاتاً سیاسـی است و نه ذاتاً غیرسیاسی؛ حامل امکان سیاسی‌شدن است. یک رنج هنگامی سیاسی می‌شود که از تجربه‌ای خصوصی به پرسشی درباره قواعد عمومی بدل شود. این تمایز برای ایده جهان مشترک نیز اهمیت دارد. جهان‌های روزمره می‌توانند سال‌ها در کنار یکدیگر وجود داشته باشند، بی‌آنکه واقعاً جهانی مشترک ساخته شود. مجاورت، هنوز اشتراک نیست. لحظه خلق امر مشترک زمانی فرا می‌رسد که تجربه‌های جزئی بتوانند از مرز قلمروهای خود عبور کنند و به ادعاهایی درباره قواعدی بدل شوند که همه را متأثر می‌کنند. در اینجا است که تفاوت میان «همزیستی جهان‌ها» و «ساختن جهان مشترک» آشکار می‌شود. اگر این تمایز حفظ نشود، سیاست ممکن است چنان در زندگی روزمره پخش شود که دیگر نتوان لحظه شکل‌گیری امر مشترک را تشخیص داد. سیاستی که نام همه‌چیز باشـد، در نهایت نام هیچ‌چیز نخواهد بود. خطر آن است که با سیاسی‌خواندن همه زندگی، درست آن لحظه‌ای را نبینیم که زندگی از بازتولید نظم دست می‌کشد و خود نظم را به پرسش می‌گیرد.

آیا واقعا وارد عصر «مابعد ایدئولوژی» شده‌ایم؟

دومین ستون مهم کتاب، نقد ایدئولوژی است. کاشی سیاست ایدئولوژیک را سیاستی می‌داند که ابتدا حقیقتی کلی درباره تاریخ و جامعه می‌سـازد و سـپس زندگی مردم را ماده تحقق آن حقیقت قرار می‌دهـد. ایدئولوژی‌های مدرن، به تعبیر او، وعده رفاه، عدالت، آزادی و صلح کامل دادند، جماعت مؤمنان سـاختند و از انسـان‌های موجود خواستند خود را با تصویری ازپیش‌ساخته از آینده منطبق کنند. نقد کاشی در این سطح قابل فهم اسـت. تجربه سیاسـی معاصر، به‌ویژه در ایران، به اندازه کافی نشـان داده اسـت که چگونه صاحبان حقیقت می‌توانند مـردم را نه فاعلان زندگی خویش، بلکه مصالح یک پروژه تاریخی تصور کنند. کاشی به‌درستی با چنین سیاستی فاصله می‌گیرد. مسـئله از نظر او فقط «خطا»ی این یا آن ایدئولوژی نیست؛ نسـبت قدرتی است که ایدئولوژی برقرار می‌کند: کسـی حقیقت را می‌داند و دیگری باید ماده تحقق آن شود. اما مفهوم ایدئولوژی در کتاب گاه محدود و گاه بسـیار گسترده به کار می‌رود. در برخی صفحات، «ایدئولوژی مدنظر ما» مشخصاً صورت‌های کلیت‌ساز، جبرگرایانه، ساده‌کننده و اندیشه سیاسی اسـت؛ اما در جای دیگر از ورود به «دوران مابعد ایدئولوژی‌ها» سـخن گفته می‌شـود: «ما اینک در دوران مابعد ایدئولوژی‌ها به سر می‌بریم و هر آنچه در خیال ما و در قلم و گفتار و کردار ما می‌گذرد واکنشـی اسـت به سنگینی جهان ایدئولوژی‌ها» (همان: ۳۴). پرسـش این اسـت که آیا افول یک نوع تاریخی از ایدئولوژی را می‌توان پایان ایدئولوژی دانست؟ مفهوم ایدئولوژی در تاریخ اندیشه معنایی واحد نداشته است. گاهی به کژتابی واقعیت اشاره دارد، گاه به مشروعیت‌بخشی به قدرت و گاه به نظام‌های نمادینی که جهان را برای انسـان معنادار می‌کنند. در این معنای آخر، انسان هیچ‌گاه با «زندگی ناب» و بی‌میانجی روبه‌رو نیست. ما خانواده، کار، موفقیت، جنسیت، وطن، دین، بدن، منزلت و حتی عشـق را درون شبکه‌هایی از معنا تجربه می‌کنیم. از این‌رو زندگی روزمره نقطه مقابل ایدئولوژی نیست؛ می‌تواند یکی از مهم‌ترین مکان‌های رسوب آن نیز باشد. سلطه همیشـه به شکل آموزه‌ای رسمی، یا برنامه‌ای حزبی ظاهر نمی‌شود. گاه در «عقل سلیم»، عادت، زبان روزمره و در آنچه همه بدیهی می‌پندارند پنهان می‌شود. چیزی می‌تواند آن‌قدر طبیعی جلوه کند که دیگر کسـی ایدئولوژیک‌بودنش را نبیند. در شـکل کلاسیک ایدئولوژی، ممکن است کسی به صراحت بگوید تاریخ مقصدی دارد و ما حاملان حقیقت آن هسـتیم. در شکل جدیدتر، شـاید هیچ‌کس چنین ادعایی نکند. کافی است مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها چنان طبیعی شوند که خارج از آنها اندیشیدن نامعقول به نظر برسـد. در اینجا ایدئولوژی کمتر فرمان می‌دهد و بیشتر مرز «عقلانی» و «غیرعقلانی»، «ممکن» و «ناممکن»، «واقع‌بینانه» و «خیال‌پردازانه» را تعیین می‌کند.

ایدئولوژی ممکن اسـت از «حقیقت نهایی» عقب‌نشینی کند و در «امر بدیهی» پناه بگیرد. به همین دلیل، «پرتاب‌شدن» به عصر مابعد ایدئولوژی الزاما خروج از ایدئولوژی نیست. ممکن است فقط شـیوه حضور ایدئولوژی عوض شده باشد و ایدئولوژی دیگر لزوما در قالب دسـتگاهی منسجم ظاهر نشود؛ ممکن اسـت در سبک زندگی، منطق بازار، زبان کارشناسـی یا تصور تثبیت‌شـده ما از آنچه «واقع‌بینانه» و «ممکن» اسـت رسوب کرده باشد. در این صورت، مسئله نه پایان ایدئولوژی، بلکه شناخت صورت‌های پسـاایدئولوژیک ایدئولوژی است؛ صورت‌هایی که درسـت به دلیل ادعای نزدیکی به «زندگی» و «واقعیت» می‌توانند از نقد گریزان‌تر باشـند. از این زاویه، تقابل «ایدئولوژی/زندگی» نیازمند احتیاط اسـت. اگر ایدئولوژی را امری بیرونی بدانیم که بر زندگی فرود می‌آید، ممکن اسـت تصور کنیم کافی است آن را کنار بزنیم تا زندگی «خودش» سخن بگوید. اما زندگی چگونه سخن می‌گوید؟ با چه واژگانی خود را می‌فهمد؟ چگونه رنج خود را نام می‌گذارد؟ چه چیزی را طبیعی و چه چیزی را ناعادلانه می‌داند؟ در نتیجه، بدیل مناسب برای ایدئولوژی لزوما «خروج از میانجیگری» نیست؛ شاید بازسازی انتقادی میانجی‌های معنایی باشد: صورت‌هایی از معنا که جهان را فهم‌پذیر می‌کنند، بی‌آنکه مدعی در اختیار داشـتن معنای نهایی آن باشند. مسئله دیگر داشتن یا نداشتن دستگاه معنا نیست؛ مسئله ساختن دستگاه‌هایی است که بتوانند خود را نیز مورد پرسش قرار دهند. جهان مشـترک نیز به همین قیاس نه فقدان زبان مشـترک، بلکه امکان تولید و بازتولید زبانی است که هیچ جهان جزئی نتواند آن را ملک انحصاری خود بداند.

زندگی، قدرت و دولت: از کجا می‌آیند و با چه معیاری داوری می‌شوند؟

کاشی می‌خواهد زندگی روزمره را از حاشیه به مرکز نظریه سیاسی بیاورد. تا اینجا این حرکت موجه است. اما در کتاب، زندگی گاه از «نقطه عزیمت» فراتر می‌رود و به «معیار داوری» بدل می‌شـود. او می‌نویسد «مؤلفه‌های معنابخش زندگی روزمره اولی است، راهبر است، و معیار داوری» (همان: ۱۵۲). در اینجا باید میان دو پرسش فرق گذاشت: یک ارزش از کجا پدید می‌آید؟ و چرا باید معتبر شـمرده شـود؟ چیزی ممکن است از متن زندگی برخیزد، اما همین منشـأ اجتماعی آن را عادلانه یا رهایی‌بخش نمی‌کند. خود زندگی روزمره هم دوستی و مسئولیت تولید می‌کند و هم نفرت، طرد، تبعیض و خشونت. بنابراین «از زندگی برآمدن» با «معیار سیاست بودن» یکی نیست. خود کاشی نیز این دشـواری را می‌بیند و می‌پذیرد قابلیت‌های برآمده از زندگی «همیشـه خیر و نیک نیستند» و می‌توانند منشأ «شر و ویرانی» باشند (همان: ۱۷۱). دقیقا همین اذعان نشان می‌دهد که نظریه برای تمایز میان قابلیت‌های گشاینده و ویرانگر به نوعی داوری نیاز دارد. این مسـئله ظاهرا ساده است، اما در قلب بسیاری از نظریه‌های ضدبنیادگرا قـرار دارد. اگر نخواهیم معیاری بیرونـی و متافیزیکی بر زندگی تحمیل کنیم، چگونه می‌توانیـم میان صورت‌های مختلف زندگی داوری کنیم؟ اگر پاسـخ فقط این باشـد که «آنچه از زندگی می‌جوشـد» معتبر است، باید بپذیریم تعصب، حذف، خشونت و سلسله‌مراتب نیز درست به اندازه دوستی و مسئولیت از زندگی می‌جوشند. راه خروج، بازگشـت ساده به حقیقتی بیرون از زندگی نیست. می‌توان از معیاری درون‌ماندگار اما بازاندیشـانه سخن گفت: معیاری که از زندگی جدا نباشـد، اما هرچه را زندگی تولید می‌کند معتبر نشمارد و خود صورت‌های زندگی را نیز در معرض نقد قرار دهد. در این صورت، زندگی نه بنیاد مقدس سیاست، بلکه نخستین میدان ظهور امکان‌ها و هم‌زمان نخستین موضوع نقد است.

این تمایز را می‌توان چنین خلاصه کرد: تکوین، اعتبار نیست. از اینکه چیزی چگونه پدید آمده است، نمی‌توان مستقیما نتیجه گرفت که چرا باید آن را حفظ یا تقویت کرد. یک سـنت ممکن اسـت قرن‌ها از دل زندگی مردم شکل گرفته باشـد و در عین حال ناعادلانه باشـد؛ یک رابطه ممکن است بسـیار «طبیعی» به نظر برسد و دقیقا همین طبیعی‌شدن حاصل تاریخ طولانی قدرت باشد. همین مسئله در نظریه قدرت کتاب نیز تکرار می‌شود. کاشی می‌خواهد قدرت را از انحصار دولت بیرون بیاورد و تأکید می‌کند که قدرت در مناسبات هم‌عرض متولد می‌شود. این تأکید نقد مهمی بر دولت‌محوری است. قدرت فقط از کاخ، مجلس، دولت و دستگاه اداری پایین نمی‌آید؛ در خانواده، محیط کار، مدرسه، بازار، زبان و روابط روزمره نیز جاری است. اما آیا می‌توان گفت مناسبات افقی از حیث تکوینی «پیش» از ساختارهای عمودی وجود دارند؟ روابط روزمره خود در فضایی شـکل می‌گیرند که قانون، مالکیت، تقسـیم کار، آموزش، خانواده و توزیع منابع آن را پیشاپیش سازمان داده‌اند. رابطه مالک و مستأجر یا کارگر و کارفرما ممکن است رابطه‌ای میان دو شخص باشد، اما نمی‌توان آن را مستقل از ساختار حقوقی و اقتصادی فهمید. پس رابطه افقی و عمودی را بهتر اسـت هم‌تکوینی و بازگشـتی بفهمیم. دولت همه قدرت را تولید نمی‌کند، اما زندگی روزمره نیز بیرون از آثار دولت و نهادها شکل نمی‌گیرد. قدرت میان این سطوح گردش می‌کند، متراکم می‌شود و صورت عوض می‌کند. مسئله اصلی در این صورت دیگر یافتن نقطه «تولد» قدرت نیسـت؛ باید پرسید این گردش در کجا به سلطه متراکم بدل می‌شود و در کجا امکان مقاومت و بازآرایی آن پدید می‌آید.

این مسئله برای جهان مشترک نیز تعیین‌کننده است. اگر جهان‌های کوچک را فقط به اعتبار خاسـتگاه اجتماعی و زیست روزمره‌شـان به رسمیت بشناسیم، ممکن است قدرتی را نادیده بگیریم که در خودِ تکوین این جهان‌ها حضور داشته است. هیچ جهان اجتماعی در خلأ شکل نمی‌گیرد. منابع، قانون، آموزش، بازار، رسانه و تاریخ، امکان‌های متفاوتی برای شـکل‌گیری و اسـتمرار جهان‌ها فراهم می‌کنند. بنابراین جهان مشترک نمی‌تواند صرفا جلسـه ملاقات جهان‌هایی تلقی شـود که پیـش از ورود به آن کاملا مستقل و برابر بوده‌اند.

بحث دولت نیز یکی از مسئله‌برانگیزترین بخش‌های کتاب است. کاشی نمی‌خواهد دولت را شیطانی کند. برعکس، امنیت، آموزش، رفاه، بودجه، سیاست خارجی و بسیاری از امور عمومی را بدون سازمان مقتدر سیاسی ناممکن می‌داند. اعتراض او متوجه دولتی اسـت که از این کارویژه‌ها فراتر رود و خود را حامل حقیقت، سـازنده انسان مطلوب یا متولی رستگاری جامعه بداند. برای توضیح دولت مطلوب، از استعاره «ماشین» استفاده می‌کند: «خوب است حکومت را با استعاره ماشین توصیف کنیم. ماشینی که باید خوب و کارآمد کار کند و انتظارات اخلاقی از آن را باید به حداقل رساند. باید مدعاهای معطوف به آرمان‌های بلند را از آن گرفت» (همان: ۱۹۸). خروجی این اسـتعاره روشـن است: حکومت نباید مقدس باشـد. باید قابل تعمیر، تعویض و محدودکردن باشد. اما مشکل آنجاست که هیچ ماشین سیاسی صرفا فنی نیست. قانون نیز خودتفسیرگر نیست. هنگام تعارض میان امنیت و آزادی، مالکیت و عدالت یا برابری و تفاوت، متن قانون به‌تنهایی پاسـخ نمی‌دهد. باید تفسیر، انتخاب و اولویت‌بندی کرد. حتی «کارآمدی» نیز مفهومی سیاسـی است، زیرا همیشه باید پرسید: کارآمدی برای تحقق کدام هدف و به سود چه کسی؟ دولت می‌تواند در تحقق هدفی ناعادلانه بسیار کارآمد باشد. علاوه بر این، قدرت مدرن لازم نیست با زبان آرمان‌های بزرگ سخن بگوید. بودجه، آمار، شهرسازی، آموزش، سلامت، مدیریت ریسـک و تنظیم جمعیت می‌توانند بی‌هیچ خطابه رستگاری‌بخش عمیقا در زندگی شهروندان مداخله کنند. قدرت ممکن است درست هنگامی نامرئی‌تر شود که خود را «فقط فنی» معرفی کند. بدین‌ترتیب، اگر بصیرت کاشی در سبک‌بارکردن حکومت از داعیه‌های رستگاری‌بخش بخواهد تا انتها حفظ شود، معماری نظری کتاب باید میان نفی «خیر نهایی» و نفی «داوری سیاسـی» فرق بگذارد. حکومت می‌تواند از ادعای تعیین معنای نهایی زندگی دسـت بکشد، اما نمی‌تواند از داوری میان حقوق و مطالبات متعارض بگریزد.

اگر حکومت صرفا ماشـین باشد، سطح مشـترک میان جهان‌های متفاوت چگونه تأسـیس و بازتأسیس می‌شود؟ جهان‌های اجتماعی فقط به تنظیم ترافیک میان خود نیاز ندارند. درباره منابع مشترک، حقوق متعارض، حدود عضویت، دسترسی به فضاهای عمومی و چگونگی اصلاح نابرابری‌های انباشـته باید تصمیم گرفت. این تصمیم‌ها را نمی‌توان صرفا از کارآمدی یک ماشین استخراج کرد. جهان مشترک نه بدون نهاد ممکن است و نه با نهادی که خود را تجسد نهایی امر مشترک بداند.

ترس، دوستی و مسئولیت: آیا اخلاقِ نزدیکی می‌تواند جهان مشترک بسازد؟

در سطح انسان‌شناختی، «سیاستی دیگر» از تصویر انسان خودبسنده و مقتدر فاصله می‌گیرد. انسان موجودی آسیب‌پذیر اسـت که به دیگری نیاز دارد. کاشی این ایده را از ترس آغاز می‌کند و سـپس به عشق، دوستی، مسـئولیت و ایمان می‌رسد. برداشت او از ترس، بازسـازی هابز است، اما نه برای بازتولید دولت مطلقه. به تعبیر کاشی، ترس «نابنیاد» است؛ یعنی برخلاف حقیقتی متافیزیکی، محتوای مثبت و نهایی برای زندگی سیاسـی تعیین نمی‌کند. انسان‌ها از آسیب‌پذیری خود آگاه می‌شوند و در جست‌وجوی مأوا برمی‌آیند. جهان مشترک می‌تواند نوعی «پناه‌آوری به یکدیگر» باشد. این ایده جذاب است، زیرا سیاسـت را نه بر فضیلتی متعالی، بلکه بر فقدان و شکنندگی آغاز می‌کند. قوت آن در این است که سیاست را نه بر کمال انسان، بلکه بر محدودیت و آسیب‌پذیری او بنا می‌کند. بااین‌حال، خود کاشی می‌پذیرد که ترس می‌تواند انسان‌ها را به ایدئولوژی، کاریزما، استبداد و نظام‌های توتالیتر نیز سوق دهد. همین نکته پیامدی مهم دارد: از ترس هیچ جهت سیاسی مشخصی به دست نمی‌آید. ترس می‌تواند دیگری را شریک من در ایجاد امنیت نشان دهد؛ اما می‌تواند او را از منشأ تهدید نیز جلوه دهد. می‌تواند ما را به هم نزدیک کند یا به حصارکشی و اطاعت بکشاند. بنابراین ترس توضیح می‌دهد چرا انسان به پناه نیاز دارد، نه اینکه چه نوع پناهی عادلانه است.

اگر بصیرت کاشی در بنیادزدایی از سیاست از طریق ترس بخواهد تا انتها حفظ شود، نظریه باید از تبیین «نیاز به پناه» به تبیین «معیارهای سیاسـی پناه» حرکت کند. پناهی می‌تواند جهان مشـترک نامیده شـود که امنیت خود را از حذف دیگری نگیرد، امکان اعتـراض و خروج را مسـدود نکند و قواعد عضویت و مرزهایـش بازنگری‌پذیر بماند. نابنیادی ترس در این معنا شرط گشودگی است، نه تضمین آن. در اینجا نیز تفاوت میان همزیستی و خلق جهان مشترک آشکار اسـت. ترس می‌تواند گروه‌ها را وادارد قرارداد عدم تعرض ببندند و در قلمروهای جداگانه خود زندگی کنند. چنین ترتیبی ممکن است میزان خشـونت را کاهش دهد و از این حیث مهم باشد؛ اما هنوز نشان نمی‌دهد «امر مشترک» چگونه ساخته می‌شود. جهان مشـترک از جایی آغاز می‌شود که امنیت یک گـروه از ناامنی گروه دیگر تغذیه نکند و خود شـرایط تولید امنیت و ناامنی به موضوع داوری عمومی بدل شوند.

سویه ایجابی بحث کاشی، عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان است. او اینها را منابعی می‌داند که در زندگی روزمره جهان می‌سـازند. اهمیت این تأکید نیز انکارناپذیر اسـت. جامعه فقط با قانون و منفعت کنار هم نمی‌ماند؛ اعتماد، مراقبت، دوسـتی و احساس مسئولیت منابعی‌اند که بدون آنها نهادها نیز سرد و تهی می‌شوند. کاشی در عین حال آگاه اسـت که نباید از این عواطف ایدئولوژی تازه‌ای ساخت. عشق را نمی‌توان صنعتی تولید کرد و دولت نباید مأمور سـاختن دوسـتی و ایمان شود. او حتی درباره تبدیل این مفاهیم به آرمان‌های عمومی هشدار می‌دهد. «سیاست عشق» اگر بخواهد عشق را از بالا تولید کند، ممکن است درست همان منطقی را تکرار کند که کتاب در نقد ایدئولوژی کنار گذاشته بود. با این حال، مشکل اصلی در فاصله میان «اخلاق نزدیکی» و «سیاست کثرت» باقی می‌ماند. دوستی در رابطه با کسی شکل می‌گیرد که به او نزدیکم؛ سیاست ناگزیر با کسانی سروکار دارد که نه دوست من‌اند، نه هم‌فکر من و نه الزاما شیوه زندگی مرا می‌پذیرند. دوسـتی می‌تواند مرا از خودشـیفتگی بیرون آورد، اما شبکه‌های بسیار صمیمانه دوستی نیز ممکن است نسبت به بیرونی‌ها کاملا بسته باشند. اهمیت سیاسی دوستی فقط در محبت به دوسـتان بالفعل نیست؛ در گشودگی نسبت به کسی است که هنوز «دوسـت» شناخته نشده است. دوستی سیاسی، اگر چنین اصطلاحی را به کار بگیریم، قرار نیست همه را به صمیمیت دعوت کند؛ باید منطق تبدیل تفاوت به دشمنی را مختل کند. اما حتی این گشودگی نیز باید به حق، قانون، نمایندگی و نهاد ترجمه شود. جامعه سیاسـی نمی‌تواند بر این انتظار بنا شود که اعضایش یکدیگر را دوست داشته باشند. هنر سیاست درست در آن است که انسان‌ها بتوانند با کسانی قواعد مشترک وضع کنند که شاید هیچ پیوند عاطفی با آنها ندارند.

مسئولیت نیز با مشکل مشابهی مواجه است. مسئولیت نسبت به دیگری از محاسبه منفعت یا معامله متقابل عمیق‌تر است. دیگری پیش از آنکه شریک یک قرارداد باشد، با آسیب‌پذیری خود مرا مورد خطاب قرار می‌دهد. اما با ورود «شخص ثالث»، سیاست آغاز می‌شود: دیگری تنها نیست؛ دیگری‌های بسیار وجود دارند و مطالبات آنان ممکن است با یکدیگر تعارض داشته باشد. اگر تنها یک انسان گرسنه روبه‌روی من باشد، پاسخ اخلاقی شـاید روشن‌تر باشد. اما سیاست با میلیون‌ها «دیگری» سروکار دارد، با نیازهای ناسازگار، منابع محدود، حقوق متعارض و ضرورت تصمیم. در این لحظه، شفقت کافی نیست؛ عدالت، مقایسه، قاعده و نهاد لازم می‌شوند. همین مسئله درباره ایمان نیز صادق اسـت. ایمان می‌تواند توان زیسـتن در عدم قطعیت و ادامه‌دادن کنش بدون تضمین نهایی باشـد؛ اما همین نیروی ایمان می‌تواند به صورت‌های بسته یقین نیز تبدیل شود. بنابراین هیچ‌یک از این ذخایر اخلاقی به‌خودی‌خود سیاست عادلانه تولید نمی‌کنند.

پرسش اصلی این است: چگونه می‌توان انرژی جهان‌ساز عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان را به تعهد نسبت به غریبه، قواعد عمومی و نهادهای مشترک ترجمه کرد، بی‌آنکه در همین ترجمه آنها را به ایدئولوژی یا اجبار تبدیل کرد؟ جامعه سیاسی درست در جایی آغاز می‌شود که باید با کسانی جهان مشترک بسازیم که دوستشان نداریم و درباره خیر با ما هم‌نظر نیستند. اگر سیاست به مراقبت و دوستی فروکاسته شود، ممکن است سپهر عمومی به مجموعه‌ای از حریم‌های امن و اخلاقی تقسیم شود و پرسش از ساختارهای قدرت بی‌پاسخ بماند. در آن صورت، جامعه شاید از مجموعه‌ای از جهان‌های کوچکِ گرم و معنادار تشکیل شود، اما هنوز معلوم نیست چه چیزی آنها را به جهانی مشترک بدل می‌کند.

مقدورات، اجماع و «جهانِ جهان‌های مشترک»

کاشی به‌درستی نسبت به سیاستی بدگمان اسـت که آرمانی بیرون از تاریخ بسازد و سـپس جامعه را ماده تحقق آن کند. کنش سیاسی باید «مقدورات» را جدی بگیرد؛ باید تجربه تاریخی، خِرَد مقتضی موقعیت و «اجماع دورانی» را بشناسد. «آنچه به‌طور سیسـتماتیک بیرون از دایره مقدورات می‌ایستد»، از نظر او، می‌تواند به تخریب منطق زندگی بینجامد (همان: ۱۷۴). این هشـدار مهم اسـت. سیاسـتی که هیچ محدودیت تاریخی، نهادی و مادی را به رسـمیت نشناسـد، می‌تواند جامعـه را قربانی یک رؤیا کند. بخشی از فجایع سیاسـی دقیقاً از آنجا آغاز می‌شوند که اراده تصور می‌کند کافی اسـت چیزی را «بخواهد» تا امکان آن پدید آید. جهـان مادی، تاریخ، حافظه و نهادها در برابر اراده مقاومت می‌کنند. با این حال، کاشـی خود نیز نمی‌خواهد «مقدورات» را محافظه‌کارانه بفهمد. از «مقدورات پنهان» سخن می‌گوید و معتقد است هنر، اندیشه و جنبش‌هـای اجتماعی می‌توانند امکان‌هایی را آشـکار کنند که هنوز از چشـم عقل متعارف پنهان‌اند. حتی می‌نویسد گاه «جنون در عرصه سیاست بیشتر از عقل متعارف به کشف مقدورات پنهان مدد می‌رسـاند» (همان: ۱۷۳). اگر فقط آنچه اکنون ممکن به نظر می‌رسـد مبنای عمل باشد، بسیاری از دگرگونی‌های تاریخی اساساً هیچ‌گاه آغاز نمی‌شـدند. چیزی می‌تواند امروز ناممکن تلقی شود و فردا، پس از سازماندهی، تغییر زبان، تحول نهادی یا جابه‌جایی نیروها، کاملاً ممکن گردد.

اینجا تنشی ثمربخش پدید می‌آید. سیاست هم باید محدودیت‌های واقعیت را جدی بگیرد و هم بتواند خود مرزهای واقعیت را تغییر دهد. برای روشن‌شـدن مسـئله باید میان سـه چیز تمایز گذاشت: آنچه اکنون ممکن اسـت؛ آنچه از میان امکانات موجود موجه است؛ و آنچه کنش سیاسی می‌تواند با تغییر شرایط ممکن سازد. شناخت تاریخ و اجماع اجتماعی بیشـتر درباره سطح نخست به ما کمک می‌کند. سطح دوم نیازمند داوری هنجاری اسـت. سطح سوم به خصلت آفریننده پراکسیس مربوط است. کنش سیاسـی همیشه میان گزینه‌های ثابتی که از پیش روی میز قرار دارند انتخاب نمی‌کند؛ گاه با سازماندهی، نام‌گذاری، مقاومت و ائتلاف خودِ میدان امکان را تغییر می‌دهد. پیش از یک جنبش، یک مطالبه ممکن اسـت فاقد زبان، سازمان و مخاطب باشد؛ پس از آن، همان مطالبه می‌تواند بخشـی از دسـتور کار عمومی شود. این تحول فقط کشف یک امکان ازپیش‌موجود نیست؛ تا حدی تولید شرایط امکان آن است.

اگر بصیرت کاشـی درباره ریشه‌داشتن سیاسـت در تاریخ بخواهد بدون لغزیدن به محافظه‌کاری حفظ شود، «مقدورات» باید افقی گشوده باشند، نه فهرستی بسته از آنچه اکنون امکان‌پذیر می‌نماید. تجربه تاریخی باید راهنما باشد، نه قاضی آینده؛ اجماع باید شـنیده شود، نه اینکه مقدس گردد. مشکل «اجماع دورانی» نیز در همین نقطه است. اجماع می‌تواند نشـانه‌ای مهم از امکان سیاسی باشد، اما اجماع لزوماً معیار حقیقت یا عدالت نیسـت. خود کاشی نیز می‌پذیرد که رسـانه و زبان سیاست در شکل‌دادن به اجماع نقش دارند. در نتیجه باید پرسید چه کسی «اجماع دوران» را تشخیص می‌دهد و چگونه می‌توان مطمئن شـد صدایی که رساتر است، صدای همه تلقی نشده است؟ اجماع همیشـه در فضای خالی شکل نمی‌گیرد. برخی صداها رسانه، سازمان، منابع و امکان تکرار دارند؛ برخی دیگر نه. بعضی خواسته‌ها از پیش زبان مشروع سخن‌گفتن را در اختیار دارند و برخی هنوز حتی نام مشخصی برای رنج خود پیدا نکرده‌اند. بنابراین اگر جهان مشترک بر اجماع موجود استوار شود، باید هم‌زمان امکان شنیده‌شدن صداهایی را نیز در نظر بگیرد که هنوز بخشی از اجماع نیستند.

کاشـی جامعه پلورال را «مجمع‌الجزایری» از قلمروهای کوچک می‌داند و تصویر تهران و ایران را به صورت «هزاران هزار دایره» ترسیم می‌کند که هر یک صورت زندگی، زبان و نظام معنایی خاص خود را دارند (همان: ۴۶-۴۸). اما کاشـی به جزیره‌ای‌شدن کامـل نیز رضایت نمی‌دهد. نیازهای عمومی و مصائب مشـترک ضرورت نوعی «مای بزرگ‌تـر» را پیـش می‌کشـند و در فصل پایانی ایـن ایده با تعبیر «جهـانِ جهان‌های مشترک» صورت‌بندی می‌شود: سـطحی که تفاوت جهان‌های اجتماعی را حفظ کند و در عین حال امکان باهم‌زیسـتن آنان را فراهم آورد. درسـت در اینجا اسـت که باید تمایز میان دو معنای متفاوت را روشـن کرد. یک امکان آن است که «جهانِ جهان‌های مشترک» را همچون سطحی تنظیم‌کننده بفهمیم: هر جهان قلمرو خاص خود را حفظ می‌کند و سـطح مشترک مجموعه‌ای از قواعد برای جلوگیری از تعرض، حل اختلاف و هماهنگی میان آنها فراهم می‌آورد. این صورت از سیاسـت، سیاسـتی مهم و ضروری برای همزیستی است.

اما معنای قوی‌تر «خلق جهان مشـترک» به چیزی فراتر اشـاره دارد. در این معنا، جهان‌ها فقط وارد فضای مشـترک نمی‌شوند؛ در مواجهه با یکدیگر تغییر نیز می‌کنند. مطالبات یک جهان می‌تواند دیگری را وادار کند در تصور خود از عدالت، آزادی، عضویت یـا امر طبیعی تجدیدنظر کند. حتی خود مرزهای جهان‌ها ثابت نیسـتند. افراد به چند جهان تعلق دارند، تعلقاتشان تغییر می‌کند و تجربه‌های تازه می‌توانند صورت‌بندی‌های پیشین را بشکنند. امر مشترک در این معنا نه سقفی بر فراز جزایر، بلکه حاصل رابطه‌ای است که در آن جزایر نیز دیگر همان جزایر پیشین باقی نمی‌مانند.

مسـئله قدرت این تمایز را بنیادی‌تر می‌کند. تکثـر معنایی به معنای برابری قدرت نیست. دو گروه می‌توانند از نظر هویتی و فرهنگی به یک اندازه متفاوت و مستقل باشند، اما یکی ثروت، سـازمان، رسـانه، امکان حضور عمومی، دسترسـی به نهادها و قدرت تأثیرگذاری بسـیار بیشتری داشته باشد. «جهان‌های کوچک» در واقعیت مانند جزایری با انـدازه و منابع برابر کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند. فرض کنیم دو جهان اجتماعی حق قانونی یکسـانی برای سخن‌گفتن داشته باشـند. اگر یکی شبکه رسانه‌ای، منابع مالی، سازمان، زمان و دسترسی نهادی گسترده داشته باشد و دیگری برای حفظ ابتدایی‌ترین امکان حضور عمومی نیز مشکل داشته باشـد، «برابری حقوقی گفت‌وگو» به‌تنهایی به برابری سیاسـی منجر نمی‌شود. از این‌رو نظریه تکثر به چیزی شـبیه «اقتصاد سیاسی تفاوت» نیاز دارد: پرسـش از شرایط مادی‌ای که به یک جهان اجتماعی امکان می‌دهد صدایش را اسـتمرار بخشد و به جهان دیگری چنین امکانی نمی‌دهد. چه کسی وقت، مکان، آموزش، امنیت، رسـانه و دسترسی لازم برای بیان خود را دارد؟ چه کسی قادر است مطالبه‌اش را از اعتراض به تصمیم عمومی تبدیل کند؟ چه کسی می‌تواند در تعریف خودِ مسئله مشارکت کند؟ ممکن اسـت جامعه‌ای در سـطح فرهنگی به‌شدت متکثر باشد، اما در سطح قدرت بسـیار متمرکز باقی بماند. به‌رسمیت‌شـناختن تفاوت در چنین وضعـی لزوماً سـلطه را از میان نمی‌برد. حتی می‌تواند سلطه را در پس زبان زیبای تکثر پنهان کند.

جهان مشـترک، بنابراین، نباید فقـط تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسد؛ باید شـرایط نابرابر ظهور آنها را نیز موضوع سیاسـت قرار دهد. و درسـت در همین نقطه اسـت که «خلق» معنای خـود را پیدا می‌کند. خلق جهان مشـترک بـه معنای افـزودن جهانی تازه به فهرسـت جهان‌هـای موجود نیسـت؛ به معنای دگرگون‌کردن شـرایطی اسـت که تعیین می‌کنند هر جهان بـا چه منابع و چـه قدرتی وارد امر مشـترک می‌شود. اما در اینجا خطر معکوس پدیدار می‌شود. اگر سطح مشترک آن‌قدر قدرتمند شـود که بخواهد این نابرابری‌ها را از بالا تصحیح کند، ممکن است دوباره به همان کل فرادستی تبدیل شود که کاشی علیه آن می‌نویسد. و اگر برای حفظ استقلال جهان‌های کوچک آن‌قدر ضعیف باشد که نتواند نابرابری قدرت را اصلاح کند، از «همزیستی جزایر» فراتر نخواهد رفت. امر مشـترک، بنابراین، باید به اندازه‌ای قوی باشـد که شرایط نابرابر مشـارکت را دگرگون کند و به اندازه‌ای ناتمـام بماند که خود به حقیقتی فرمانده بدل نشود. در این صورت، پرسش اصلی دیگر فقط این نیست که جهان‌های مختلف چگونه می‌توانند کنار هم بمانند؛ پرسش این است که آیا می‌توانند در کنار هم چیزی بسازند که هیچ‌یک از پیش مالک آن نیست؟

> جهان مشـترک، نباید فقط تفاوت‌هـا را به رسمیت بشناسد؛ باید شـرایط نابرابر ظهور آنهـا را نیـز موضوع سیاسـت قـرار دهد. و درسـت در همین نقطه است که «خلق» معنـای خـود را پیدا می‌کند. خلـق جهان مشـترک بـه معنای افـزودن جهانی تازه به فهرست جهان‌های موجـود نیسـت؛ به معنای دگرگون‌کردن شـرایطی اسـت که تعییـن می‌کننـد هر جهان با چـه منابع و چه قدرتـی وارد امر مشترک می‌شود

ملاحظات پایانی

جذابیت اصلی «سیاسـتی دیگر» بیش از آنکه در پاسـخ‌های نهایی آن باشد، در جابه‌جایی محل پرسـش است. کاشـی ما را وادار می‌کند دوباره بپرسیم سیاست از کجا آغاز می‌شـود: از دولت یا از زندگی؟ از حقیقت یا از رنج؟ از فرمان یا از رابطه؟ از وحدت یا از تکثر؟ همین جابه‌جایی کتاب را به اثری قابل بحث بدل می‌کند. اما عنوان خود کتاب، یعنی «خلق جهان مشـترک ایرانی»، توقعی بیش از به‌رسمیت‌شناختن تکثر ایجاد می‌کند. اگر فعل «خلق» را جدی بگیریم، مسئله دیگر فقط یافتن شیوه‌ای برای کنـار هم ماندن جهان‌های موجود نیسـت. باید توضیح داد امر مشـترکی که پیشاپیش در هیچ‌یک از آنها حاضر نیست، چگونه در رابطه میان آنها ساخته می‌شود. پرسش بنابراین، این است که چگونه می‌توان آنچه از متن زندگی و جهان‌های موجود برمی‌خیزد جدی گرفـت، بی‌آنکه خود همان جهان‌های موجود به مرز نهایی تخیل سیاسی بدل شوند؟ اگر سیاسـت به زندگی روزمره بازگردد، خود زندگی نیز باید قابل نقد باقی بماند. اگر حقیقت‌های ایدئولوژیک کنار گذاشته شوند، نباید زندگی به حقیقت بی‌واسـطه تازه‌ای بدل شود. اگر قدرت در مناسـبات افقی جست‌وجو شود، باید آثار ساختارهای عمودی در شکل‌دادن به همین مناسبات دیده شود. اگر دولت از رسالت رسـتگاری رها شود، تصمیم‌های آن نباید پشت زبان «ماشـین»، قانون و کارآمدی از داوری سیاسی تهی شوند. اگر ترس نقطه آغاز باشد، باید میان پناه رهایی‌بخش و پناه طردکننده تمایز گذاشت. اگر دوستی و مسئولیت منابع جهان مشترک‌اند، باید توضیح داد چگونـه از حلقـه نزدیکان به عدالت میان غریبه‌ها می‌رسـیم. و اگر مقدورات و اجماع حدود عمل سیاسی را نشان می‌دهند، باید امکان دگرگون‌کردن خود این حدود را نیز باز گذاشت.

از این منظر، می‌توان میان «همزیستی» و «خلق امر مشترک» تمایزی اساسی برقرار کرد. همزیستی ناظر به رابطه میان کثرت‌هایی است که وجودشان به رسمیت شناخته شده است. مسئله آن این است که چگونه می‌توان از جنگ، حذف و تحمیل یک جهان بـر جهان دیگر جلوگیری کرد. در جامعه‌ای متکثر، این مسـئله نه کوچک اسـت و نه قابل چشم‌پوشی. هر نظریه‌ای که حق وجود جهان‌های متفاوت را نپذیرد، دیر یا زود به وسوسـه تمامیت بازمی‌گردد. اما خلق جهان مشترک از سطح دیگری سخن می‌گوید. در اینجا مسـئله فقط محافظت از مرزهای جهان‌ها نیست؛ امکان مناقشه درباره خود این مرزها نیز اهمیت دارد. فقط حق سخن‌گفتن جهان‌های موجود مطرح نیست؛ باید پرسید چه کسانی هنوز امکان ساختن یک «جهان» و شناخته‌شدن به‌عنوان صاحب صدا را ندارند. فقط قواعد تعامل مهم نیستند؛ حق مشارکت در ساختن خود قواعد نیز مطرح اسـت. به این معنا، «جهان مشـترک» را نمی‌توان چیزی دانست که پس از شکل‌گیری کامل جهان‌های کوچک بر فراز آنها بنا می‌شـود. امر مشـترک از همان آغاز در تکوین خود جهان‌ها دخالت دارد. مدرسه، شهر، قانون، زبان عمومی، اقتصاد و حافظه تاریخی ازجمله فضاهایی‌اند که هیچ جهان جزئی به‌تنهایی مالک آنها نیست، اما همه در آنها شکل می‌گیرند. بنابراین نسبت جهان‌های کوچک و جهان مشترک رابطه دو سطح کاملاً مستقل نیست؛ هر یک در دیگری اثر می‌گذارد.

همین نکته سبب می‌شود که «سیاست همزیستی جهان‌های موجود» هم دستاورد پروژه کاشـی و هم حدی باشـد که نظریه او باید از آن عبور کند. دستاورد است، زیرا در برابر وسوسه جامعه یکپارچه و حقیقت واحد، بر کثرت، محدودیت و حق تفاوت تأکید می‌کند. حد اسـت، اگر جهان‌ها بیش از حد موجوداتی آماده و تثبیت‌شده فرض شوند و سطح مشترک صرفاً مأمور هماهنگی میان آنها باشد. اگر جهان‌های کوچک فقط باید یکدیگر را تحمل کنند، سیاسـت به مدیریت فاصله‌ها تبدیل می‌شود. اگر باید از یکدیگر بیاموزند، در اثر برخورد با مطالبات یکدیگر تغییر کنند و در ساخت قواعد مشترک سهیم شوند، آنگاه می‌توان از «خلق» سخن گفت. در این افق، خانه نیز معنایی تازه پیدا می‌کند. خانه فقط قلمروی امن برای سـاکنانش نیست؛ خانه‌ای سیاسی است که معماری‌اش نهایی نشده باشد. به همین قیاس، قانون باید ثبات ایجاد کند، اما خود قابل تغییر بماند؛ نهاد باید قدرت تصمیم داشـته باشد، اما امکان اعتراض به تصمیمش را از میان نبرد؛ اجماع باید در سیاست اثر بگذارد، اما صدای کسانی را که هنوز جزئی از اجماع نیستند غیرمشـروع نسـازد؛ و مقدورات باید واقعیت را جدی کنند، بی‌آنکه واقعیت موجود را آخرین مرز امکان بنامند.

بهترین صورت جهان مشترک شاید جهانی نباشد که اختلاف را پایان می‌دهد؛ جهانی باشد که اختلاف بر سر خود امر مشترک را ممکن می‌کند. در این معنا، جهان مشترک نه یک خانه بزرگ در برابر خانه‌های کوچک است و نه صرفاً خیابانی که خانه‌های مستقل را به یکدیگر وصل می‌کند. چیزی است که در استفاده مشترک از شهر، قانون، منابع، زبان و آینده ساخته می‌شود. هیچ‌کس نمی‌تواند بیرون از آن بایستد و طرح نهایی‌اش را تحمیل کند، زیرا خودِ معنای مشترک‌بودن باید در مشارکت جهان‌های متفاوت شکل بگیرد. این صورت‌بندی پیامد مهم دیگری نیز دارد. اگر جهان مشـترک محصول نهایی یک فرایند نباشد، بلکه خود فرایند مستمر سـاختن و بازساختن باشد، دیگر نمی‌توان لحظه‌ای را تصور کرد که جامعه اعلام کند امر مشترک سرانجام به تعریف نهایی خود رسیده است. «ما» همواره باید بتواند در برابر کسـانی که هنوز در تعریف آن جای نگرفته‌اند باز شود. از همین‌رو، انسانی‌ترشدن زبان سیاست به‌تنهایی کافی نیست. می‌توان نظمی را با زبان همزیسـتی، مراقبت، گفت‌وگو و واقع‌گرایی توصیف کرد و در عین حال امکان دگرگونی خود آن نظم را محدود ساخت. همان مفاهیمی که برای رهایی آمده‌اند، اگر خود از نقد مصون شوند، می‌توانند به ابزار طبیعی‌سازی محدودیت بدل شوند.

بنابرایـن پرسـش را نباید چنیـن فهمید که بایـد میان «خلق جهان مشـترک» و «همزیستی» یکی را انتخاب کرد. جهان مشترک بدون همزیستی ساخته نمی‌شود. نقد متوجه همزیستی نیسـت؛ متوجه لحظه‌ای است که همزیستی جای خلق را می‌گیرد و سیاسـت به تنظیم رابطه جهان‌هایی محدود می‌شود که ساختار و موقعیتشان دیگر موضوع سیاسـت نیست.همزیسـتی می‌تواند نقطه آغاز جهان مشترک باشد، اما نباید نقطه پایان آن شود. اگر بصیرت‌های «سیاستی دیگر» تا انتها دنبال شوند، جهان مشترک باید هم‌زمان دو مطالبه را برآورده کند: از یک سو، هیچ جهان جزئی حق ندارد خود را به تمام جامعه تعمیم دهد و دیگری را در خود حل کند؛ از سوی دیگر، هیچ جهان جزئی نباید چنان مسـتقل و خودبسنده تصور شـود که روابط قدرت، وابستگی‌های متقابل و امکان دگرگونی آن در فضای مشترک از نظر دور بماند. امر مشترک درست میان این دو خطر شکل می‌گیرد: خطر وحدتِ بلعنده و خطر تکثرِ بی‌ارتباط.

از این حیث، مهم‌ترین پرسش پیش‌روی پروژه کاشی دیگر این نیست که آیا جامعه ایران متکثر است. تکثر نقطه آغاز است. مسئله این است که این تکثر چگونه می‌تواند بدون حل‌شدن در وحدتی بالادست، به ظرفیتی برای ساختن چیزی تبدیل شود که از مجموع اجزای موجود فراتر می‌رود. آیا «جهان جهان‌های مشـترک» صرفاً سطحی برای همزیستی خانه‌های کوچک است یا فضایی که در آن خود خانه‌ها، مرزهایشان و نسـبت‌های قدرت میان آنها می‌توانند بازسـازی شوند؟پاسـخ به همین پرسش تعیین می‌کند که «خلق جهان مشـترک ایرانی» تا چه اندازه از یک سیاستِ سنجیده و ضروری برای همزیسـتیِ جهان‌های موجود فراتر می‌رود.مسـئله نهایی، بنابراین، فقط این نیسـت که جهان‌های متکثر چگونه می‌توانند بدون حذف یکدیگر کنار هم بمانند؛ مسئله این اسـت که آیا می‌توانند در فرایندی مشترک، قواعدی را بسازند که نه فقط رابطه میان آنها، بلکه خودِ آنها و شرایط حضورشان را نیز دگرگون کند. مرز میان «سیاسـتِ همزیستیِ جهان‌های موجود» و «خلق جهانی مشترک» درست در همین‌جاست.

۱. این مقاله، نسـخه کوتاه‌شـده و روزنامه‌ایِ متنی تفصیلی اسـت کـه در پنج بخش به‌هم‌پیوسته، یازده مفروض کتاب را آزموده است.

دست آخر

روایتی از کتاب «گم‌گشته در کدام جهان؟» خسرو ناقد

دیدار با کافکایی دیگر



شیما بهره‌مند

دلهـره‌ای که کافکا آن را در آثارش تعبیه کرده، نوعی زیاده‌روی در واقع‌بینی اسـت و دسـت‌برقضا از دید آدورنو، آنچه در آثار کافکا تکان‌دهنده است نه هول‌انگیزی آن، بلکه واقع‌بودگی‌اش است. خسرو ناقد در کتاب اخیرش «گم‌گشته در کدام جهان؟»، می‌کوشد تا راهی به هزارتوی خیال‌پردازی‌های کافکا بگشاید و در این مسـیر به دلهره‌ها، یا به‌تعبیر خودش سایهٔ سنگین ترس بر کافکا نیز می‌رسد. از نظر ناقد، یکی از درخشـان‌ترین ویژگی‌های داستان‌نویسی کافکا، واقعی نشان‌دادن غیرواقعیت‌ها و تبدیل رؤیاهای خود به واقعیت است. بااین‌همه، در آنچه به تصویر کشیده شده، هرچند غیرواقعی و غیرعقلانی، هرچند خواب‌آلوده و خیالی، خواننده این احسـاس را دارد که او نیز ممکن است در چنین وضعیتی قرار بگیرد و با همین احساس است که خیال‌پردازی‌ها و رؤیانوشته‌های کافکا را واقعیت می‌انگارد. در این تفسـیر، شـخصیت‌های کافکا انگاره‌ها و الگوهایی‌اند گمنام کـه همچنان گمنام می‌مانند اما به نظر می‌رسـد می‌توانند یکی از ما باشـند. چه‌آنکه کافکا قادر است به‌سـادگی فضایی میان خواب و بیداری بیافریند و خواننده را در مدار و مسیری قرار دهد که هر کس به‌گونه‌ای با شـخصیت‌های داسـتان‌های او هم‌ذات‌پنداری کند.

سـیمای پیدا و پنهان فرانتس کافکا، از پسِ این ترس‌ها و دلهره‌هاست که تا حدی آشکار می‌شود. ناقد می‌نویسد با اینکه بیش از صد سال از مرگ کافکا می‌گذرد، آثار او کمـاکان بـرای دوسـتداران و شـیفتگان ادبیات داسـتانی، جاذبـه و جذابیت شـگفت‌انگیزی دارد؛ آن‌گونه که بخش عظیمی از ادبیات داسـتانی قرن بیسـتم نام‌ونشان از او گرفته و سبک داستان‌نویسی کافکا با گونه‌ای از توصیف وضع جهان گره خورده که به «وضعیت کافکایی» مشـهور شـده است. نشـانه‌های وضعیت کافکایی از این منظر، بی‌سـرپناهی، آوارگی، رهاشدگی، گم‌گشتگی و تنهایی و ترسِ وجودی انسـان و نبود انسانیت اسـت. از نظر ناقد، در آثار کافکا با شخصیت‌هایی سروکار داریم که همچنان امیدوارانه در تلاش و جنب‌وجوش و نبردند تا در عصری که دیوان‌سالاری و اقتدارگرایی بر بسیاری از شئونات حیات اجتماعی سایه افکنده، به زندگی خود معنایی ببخشـند و خود را از تسـلط و کنترل اربابان و کارگزارانشان رها سـازند. رمان‌های «قصر» و «محاکمه» و همچنین داستان «حکم» از نظر ناقد، سه نمونهٔ برجسـته و انتزاعـی از چنین جامعه‌ای اسـت و بازگوکنندهٔ سرگذشـت و بازتاب‌دهندهٔ سرنوشـت انسـان‌هایی کـه در آن روزگار می‌گذراننـد. مؤلف کتاب پیشـاپیش می‌داند که «درگیرشدن با شـخصیت و زندگی به‌ظاهر بی‌دغدغه و آرام کافکا و گام‌نهادن به هزارتوی داستانی و غوطه‌ور شدن در جهان خیال‌پردازی‌های او، در نگاه نخست، به جهت بی‌پیرایگی و سادگی ظاهری نوشته‌هایش، آسان و هموار به نظر می‌رسد، اما چیزی نمی‌گذرد که درمی‌یابی راهی پیش‌روی تو قرار دارد که نه آغازش پیداسـت و نه پایانش؛ خاصه اگر خواسـته باشی که برای پی‌بردن به رمز و رازهای نهفته در آثارش و شـناخت شـخصیت او و رابطهٔ پیچیـده‌ای که با پدر و همچنین زنان زندگی‌اش داشت، به ذهن مالیخولیایی او نفوذ کنی. و چه‌بسا در پایان دیدار با کافکا، خسـته و خاموش و خراب، نه‌تنها با انبوهی از پرسش‌های بی‌پاسخ روبه‌رو می‌شوی، بلکه تصاویری توهم‌زا و گاه ترسناک به ذهن تو هجوم می‌آورند و رفته‌رفته آن تصویر آرمانی که از این نابغه ادبیات آلمانی‌زبان، با آن اندام باریک و نگاه نجیب و چهره معصوم، در ذهن تو نقش بسته است، به‌تدریج مبهم و محو می‌شود و شـگفت‌زده با کافکایی دیگر روبه‌رو می‌شـوی». شاید مواجههٔ با کافکایی دیگر را می‌توان بـه تمثیلی‌بودن آثار او نسـبت داد؛ چنانکه آدورنو آثـار کافکا را تمثیلی می‌خواند که کلیدش دزدی شده اسـت. از نظر آدورنو اساسا آثار کافکا تفسیربردار نیسـت و هرکس در این راه قدم بردارد، چه‌بسـا فرض انتزاعی آثار کافکا یا تاریکی هستی را با محتوای آنها اشتباه بگیرد. در این دیدگاه، نسبت آثار کافکا با «واقعیت» این است که چیزهای مرئی را روایت می‌کند، اما روایتش این چیزها را به هیئت تازه‌ای درمـی‌آورد که واقعیت را از ریخت می‌اندازد و بـه چیز جدیدی بدل می‌کند که نه رؤیاست و نه تقلید مضحک از واقعیت، بلکه «ساختن تصویری است معماگونه از واقعیت و متشـکل از قطعات پراکنده آن». فراتر از اینها، کافکا به‌زعم آدورنو، رابطهٔ سنتی و مقررِ خواننده با متن را که مبتنی بر مشاهده و تأمل است، برهم زده و از بنیاد مختل می‌سـازد. در این وضعیت، شـخصیت‌ها یا قربانیانِ کافکا با مخاطب در هم آمیخته و هر خواننده/منتقدی که فرار را بر قرار ترجیح ندهد، باید بکوشد تا با سر دیوار را خراب کند؛ در عین حال که تضمینی در کار نیست تا مانند قربانیانِ کافکا بدآخر شود. در آثار کافکا فاصلهٔ متن با مخاطب، یا فاصلهٔ مخاطب و قربانی، برداشته می‌شود و احساسات مخاطب چنان برمی‌آشوبد که احساس می‌کند روایت به جانبش هجوم می‌برد. ناقد نیز به شـخصیت‌های پیچیده کافکا اشاره می‌کند که «با بلندپروازی به یکی از هزارتوهای ذهنی که کافکا بر راهشان قرار می‌دهد پا می‌گذارند و به‌ناگاه خود را چنان در دالان‌های درهم‌تنیده و پیچ‌درپیچ گرفتار می‌بینند که حتی با درازنفسی و توصیف و تفصیل جزئیات تجربه‌های زیسـتهٔ خود هم نمی‌تواننـد راه گریزی از این هزارتو بیابند و هرچه بیشتر پیش می‌روند، بیش از پیش به پیچیدگی و پوچی کار خود پی می‌برند». ناقد نیز در اینجا به پیوندخوردن شخصیت‌های آثار کافکا با مخاطبانش اشاره می‌کند؛ اینکه تنها شخصیت‌های داستانی کافکا نیستند که به چنین سرنوشتی گرفتار آمده‌اند، بلکه خوانندگان آثار او هم کم‌وبیش از تصاویری که کافکا با استعاره‌ها و تمثیل‌های خود در ذهن آنان ایجاد می‌کند، دچار سرگیجه و سردرگمی می‌شوند. و البته از دید ناقد شاید مخاطره‌آمیزتر از اینها ماجراجویی کسانی باشد که با کندوکاو در زوایای پیدا و پنهان شخصیت کافکا و با تلاش برای گره‌گشایی از راز و رمزهای نهفته در آثارش قدم در راه نگارش کتابی درباره زندگی و آثار او می‌گذارند. اینان پیشـاپیش می‌دانند که بر سر راه فهم متن کافکایی دام‌های بسیاری برایشان گسترده شده است، امـا همچنان به‌رغم آگاهی از این خطر، معلوم نیسـت که به‌راسـتی چه انگیزه‌ای جست‌وجوگران و پژوهشگران را به ادامهٔ تلاشِ طاقت‌فرسایشان برای شناخت کافکا وامی‌دارد. آدورنو معتقد است کافکا پیشاپیش پاسخ را فراهم کرده است: «هرجمله کافکا می‌گوید: مرا تفسیر کن، و هیچ‌یک از جمله‌هایش تفسیر برنمی‌تابد». با این همه، آدورنو در تفسیر خود هدف آثار کافکا را مقابله با اسطوره می‌داند که از دید کافکا، جز نابودی انسـان، سلب انسـانیت از انسان و فروکاسـتن او به حد شیء، کاری از پیش نمی‌بـرد. هنـر کافکا از نظر آدورنو نبرد با چنین جهانی اسـت، نبـردی منفی که با پیش‌دستی کافکا در برآوردن خواستِ جهان و پرهیز از رویارویی با آن، بناست دست اسطوره را رو کند. کافکا امیدوار است با به تصویر درآوردن چنین جهانی و اقرار جهان به حقیقت و جوهر خود، توان مسخ انسان را منتفی سازد. شاید از این‌روست که انسان مسخ‌شدهٔ امروزی همچنان در پی کشف معمای کافکاست.



گم‌گشته در کدام جهان؟
سیمای پیدا و پنهان فرانتس کافکا
خسرو ناقد
نشر نی

نگاه

کتاب «همه چیز باطل است» علیه خوشبختی اینستاگرامی

شکل اخلاقی آزادی

جواد لگزیان

در زمانـه‌ای که امواج یأس و هیچ‌انگاری ذهن و روان را در زندگی واقعی درمی‌نوردد و توفان خوشبختی اینسـتاگرامی در فضای مجازی می‌تازد، جستاری شایسته به نام «همه چیز باطل است؛ جستاری اندر امیدواری» از مارک منسون، نویسنده آمریکایی، آمده است تا با بحث‌هایی جالب درباره شادی و غم و امید و ناامیدی، ما را به فراسوی این مفاهیم ببرد و دقیقا از مسیر اندیشه‌ورزی به تفکری راهگشا هدایت کند. منسون در پاره اول کتاب از امید می‌گوید و در پاره دوم تلاش دارد تشریح کند زندگی بدون امید چگونه خواهد بود. منسون تأکید دارد که این کتاب، کورسـوی امید اسـت؛ هدف و معنا ایجاد می‌کند و روایت امیدبخشی است که ممکن است جهان و زندگی را اندکی بهتر کند. منسون در ابتدای کتاب از ماجرای شـخصی به نام ویتولد پیلتسکی یاد می‌کند که داوطلبانه به بازداشتگاه نازی‌هـا می‌رود تا وضعیت آنجا را گزارش کند، اما گرفتار می‌شـود و سـپس با فهرسـت طویلی از کمک به فرار سایر زندانیان با هزار مکافات می‌گریزد. از نگاه منسـون، سرگذشت پیلتسـکی مطلقا قهرمانانه‌ترین چیزی است که در عمرش شنیده است: چون قهرمانی فقط شجاعت یا دل و جرئت داشتن یا زرنگی نیست. اینها ویژگی‌هایی است معمول و اغلب هم ربطی به قهرمانی ندارد. نه، قهرمانی یعنی امید برانگیختن در جایی که هیچ امیدی نیسـت. یعنی شـمع افروختن در تاریکـی مطلق. اینکه احتمال جهانی بهتر را نشـان بدهی نه جهانی که دل‌مان می‌خواهد؛ جهانی چنان بهتر که امکانش هم به فکرمان نمی‌رسد. یعنی مواجه شوی با وضعیتی که در آن همه چیز مطلقا تباه می‌نماید، ولی با همه اینها هرطور شـده درستش کنی. در اولین فصل کتاب، منسـون به پارادوکس پیشرفت اشاره دارد: ما سـریع‌ترین و مرفه‌ترین ابنای بشـر در طول تاریخ هسـتیم، با این‌همه از همیشه بیشـتر احسـاس ناامیدی می‌کنیم. هرچه مائده‌های زمینی بیشتری به دست می‌آوریم، انگار سرگشته‌تر می‌شـویم. پارادوکس پیشرفت همین است. و شـاید این پارادوکس را بشود در این نتیجه‌گیری مبتنی بر بعضی شواهد خلاصه کـرد که: هرچه جایی کـه در آن زندگی می‌کنید امن‌تر و مرفه‌تر باشـد، احتمال خودکشی شما بیشتر است. در اینجا منسون خاطرنشان می‌کند برای ایجاد و حفظ امید سه چیز لازم داریم: تصور داشتن تسلط و اختیار، باور به ارزشمندبودن چیزی و محملی برای باهم‌بودن. «تسـلط» یعنی این نگرش که ما کمابیش اختیاردار زندگی‌مان هستیم، بر آن تسلط داریم و سرنوشت‌مان را کمابیش خودمان تعیین می‌کنیم. «ارزش» یعنی چیزی پیدا کنیم که آن‌قدر مهم باشـد که برایش تلاش کنیـم؛ چیز بهتری که به زحمتش بیـرزد. و «باهم‌بودن» یعنـی اینکه جزئی از گروهی باشـیم که همه ارزش‌های یکسانی داریم و همه برای تحقق آنها تلاش می‌کنیم. بدون باهم‌بودن احسـاس انـزوا می‌کنیم و ارزش‌هایمـان انگار دیگر بی‌معنا می‌شـوند. بدون ارزش‌ها چیزی نیسـت که برایش تلاش کنیم. و بدون تسلط احسـاس عجز می‌کنیم از تلاش برای رسیدن به چیزی. هرکدام از اینها از دسـت برود، بقیه هم به دنبالش خواهد رفت. و این سه عامل که نباشند، امیدی هم در کار نخواهد بود. و سپس این سه عامل را در سه فصل بعدی کتاب به دقت توضیح می‌دهد. در گام بعد منسون سراغ کانت می‌رود و از فرمول انسانیت کانت سخن به میان می‌آورد: «چنان رفتار کن تا انسانیت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان یک غایت به شمار آوری، و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای».

به باور منسـون، فرمول انسـانیت اصلی اسـت کـه مردم را از بـازار مکاره معامله‌گری نابالغانه می‌کشد بیرون و می‌فرستدشان سراغ فضیلت. فضیلت‌مندی به شـیوه آدم بالغ. و البته نوید می‌دهد: فرمول انسـانیت نوعی اثر موجی دارد: افزایش توانایی در صداقت با خود، صداقت تو با دیگران را بیشـتر خواهد کرد؛ و صداقت تو با دیگران باعث خواهد شد آنان نیز با خود صادق‌تر شوند و درنتیجه رشـد کنند و به بلوغ برسـند. توانایی تو در اینکه خود را وسـیله‌ای برای رسیدن به مقصودی دیگر نبینی، باعث خواهد شـد بهتر بتوانی انسان را به چشم غایت ببینی نه وسیله. در نتیجه، پاک‌کردن رابطه‌ات با خویشتن، محصول جانبی مثبتی خواهد داشـت که همانا پاک‌شدن رابطه‌ات با دیگران است، و این باعث می‌شود آنان نیز بتوانند رابطه‌شان را با دیگران پاک کنند، و الی آخر. وقتی همه تریبون‌ها از فرمول‌هـای جادویی خوشـبختی و فرار از درد و رنج حرف می‌زنند، منسـون این‌گونه ما را خطاب قرار می‌دهد: در پی خوشـبختی دویدن ما را با کله در چاه پوچی و بی‌ارزش‌انگاری سـرنگون می‌کند. می‌کشاندمان به سوی کودک‌صفتی، به باز هم بیشـتر خواسـتن، بی‌وقفه و بی‌مهار خواسـتن، به ولعی سیرنشدنی. سرچشمه فسـاد و اعتیاد است و دلسـوزی به حال خود و خودویرانگری. اما او که طالب درد باشـد، می‌تواند دردش را خود انتخـاب کند. و چنین انتخابی درد را معنـادار می‌کند؛ و به تبع ایـن، زندگی را هم. و از آنجا کـه درد ثابت جهانی زندگی است، فرصت‌های برآمده از آن برای رشد در زندگی پایان‌ناپذیر است. فقط کافی اسـت خود را بی‌حس نکنیم، رو نگردانیم از درد. رویارویش شویم و در آن ارزش و معنا بیابیم. درد سرمنشأ تمام ارزش‌هاست. کرخ‌کردن خود از ترس درد در حکم کرخ‌شـدن نسـبت به هر چیز مهم در جهان اسـت. درد نامیزانی‌هایی اخلاقـی پدید می‌آورد که در نهایت عمیق‌ترین باورها و ارزش‌های ما از آن سـر بـر خواهد آورد. وقتی قابلیت دردکشـیدن برای هدفـی را از خود می‌گیریم، در واقـع هر نوع هدف‌منـدی در زندگی را از خود دریغ می‌کنیم. در ادامه منسـون بار دیگر علیه خوشبختی اینستاگرامی می‌نویسد و تصریح می‌کند: جست‌وجوی خوشـبختی همه ما را برمی‌گرداند به کودک‌صفتی، و آزادی جعلی دسیسـه‌ای است برای نگه‌داشتن ما در این حال. زیرا آزادی به معنای وجود برندهای مختلف خمیردنـدان برای انتخاب، دسترسـی بیشـتر به جاهـای خوش‌آب‌ورنگ برای سلفی‌گرفتن یا شبکه‌های ماهواره‌ای بیشتر برای چرت‌زدن جلو تلویزیون نیست. اینها تنوع است. و در ورطه اضطراب، تنوع بی‌معناست. اگر اسیر احساس ناامنی باشی، اگر پابسته تردید باشـی و گرفتار ناشکیبایی، در اختیار داشتن عالَمی تنوع هم مایه آزادی تو نخواهد شـد. از نگاه منسـون، آزادی حقیقی، تنها شـکل اخلاقی آزادی، به واسطه محدودکردن خود ممکن است، نه این امتیاز که بتوانـی هرچه در زندگی می‌خواهی انتخاب کنـی، برعکس، انتخاب کنی از چه چیزهایی در زندگی دست خواهی شست. همین اکنون می‌توانی آزادتر باشی اگر محدودیت‌هایی را که می‌خواهی بر خـود بنهی انتخاب کنی. می‌توانی انتخاب کنی هر روز زودتر بیدار شوی، تا عصر به ایمیلت نگاه نکنی و اپ‌های شبکه‌های اجتماعی را از تلفنت پاک کنی. ایـن محدودیت‌ها تو را آزادتر می‌کنند؛ چون وقت، توجهت و قدرت انتخابت را آزاد می‌کند. این محدودیت‌ها باعث می‌شود آگاهی را هدفی فی‌نفسـه ببینی. به عقیده منسون، اصیل‌ترین آزادی زندگی برخاسته از تعهدهاسـت، آنچه به اختیار خود دست‌شستن از آن را برگزیده‌ای. تعهد عمیق منجر به عمق فکری بیشتر می‌شود؛ و سطحی‌اندیشی ملازم بی‌تعهدی است.



همه چیز باطل است
جستاری اندر امیدواری
مارک منسون
ترجمه پیام یزدانی
انتشارات اختران