

نظر و عمل در جهان معاصر-۳

یک سیر تاریخی

دکتر بیژن عبدالکریمی



به هر تقدیر، همان‌گونه که گفته شد، در تفکر ارسطو آگاهی به فضیلت، عین فضیلت نیست و علم و معرفت در نزد وی فاقد آن معنای اخلاقی و معنوی‌ای بود که در نظر افلاطون وجود داشت. اگر در تفکر افلاطون، ماوای مُثُل یا مبادی عالیه اشیا، علم الهی بود و علم به این مبادی الهی مستلزم سیر صعودی روح فیلسوف برای اتحاد با آنها بود، در ارسطو این مُثُل یا مبادی الهی تا سرحد «مفاهیم کلی» که جایگاهشان ذهن بشری است تنزل یافته، معرفت به امری به تمامی بشری و عرفی تبدیل می‌شود و همین امر را باید نخستین مراحل ظهور اومانیسم و سکولاریزه شدن معرفت و تفکر تلقی کرد. تفکر ارسطو متضمن جدایی و انفکاک مابعدالطبیعه‌از اخلاق و نیز جدایی عقل از اراده نیز بود.

به هر تقدیر، به‌رغم اینکه در فلسفه قدیم نظام‌های گوناگون فلسفی ظهور یافته است، لیکن، همه این نظام‌ها تحت سیطره نزاع و تقابل میان رویکرد افلاطونی و ارسطویی بوده است، یعنی تقابل میان رویکردی که متضمن یک فراهش دینی مربوط به معرفت، رستگاری و سیر معنوی و درونی بوده است و رویکرد دیگری که علم و معرفت را حاصل فعل و تلاش نظری بشری می‌داند.

رواقیون و نوافلاطونیان کوشیدند هر دو مسیر افلاطون و ارسطو را دنبال کنند. در هر دو این نخل‌ها عمل وابسته به قلمرو نظر بود و بشر با شناختن مبانی اعلامی وجود همان می‌شود که باید بشود و فعل و عمل خارجی تابع و ظهوری از سیر و مشاهده درونی بوده است. تقابل افلاطون و ارسطو هم در قرون وسطای مسیحی و هم در سنت فلسفه اسلامی ادامه داشت. در دوره مسیحی آبی یونانی کلیسا و نیز سنت اگوستین رویکرد افلاطون را دنبال کردند، در حالی که تفکر سنت توماس، آنسلم و ابیلر در ادامه رویکرد ارسطویی قرار داشت. با این وصف، هم در قرون وسطایی و هم در سنت فلسفه اسلامی جدایی نظر از عمل هنوز با شکاف و انفضالی که در دوره جدید میان ساحت نظر و ساحت عمل ظهور می‌یابد، بسیار فاصله دارد. لیکن، در فلسفه جدید، به‌خصوص بعد از دکارت، این رویکرد ارسطویی است که سیطره کامل یافته، جنبه‌های معنوی، شهودی و عرفانی تفکر افلاطونی به نحو مطلق کنار گذاشته می‌شود. در فلسفه دکارت علم صرفاً یک امر انسانی و قائم به نفس بشری بوده، ریاضیات به منزله نهایت علم یقینی و صورت کامل دانایی تلقی می‌شود. دکارت امید داشت که از این علم بشری قواعد اخلاقی‌ای نیز برای زندگی استنباط شود، اما یک چنین علم اخلاقی را هنوز ناقص دانسته، صرفاً یک اخلاق موثی را پیشنهاد می‌کند. در راسیونالیسم لایبنیتس نیز عقل صرفاً عقل بشری است و نظروزی دیگر از آن مقام معنوی گذشتگان برخوردار نیست. هیوم به خوبی شکاف منطقی میان گزاره‌های خبری و انشایی را نشان داد و به درستی اثبات کرد از دل احکام علمی جدید هیچ‌گونه حکم اخلاقی نمی‌توان استنتاج کرد. با هیوم گسست میان فکر و عمل که با ارسطو آغاز شده بود، به نحو صریح و آشکاری خود را نمایان ساخت. عقل و معرفت کانتی نیز همچون عقل دکارتی و لایبنیتسی، صراحتاً اظهار می‌دارد از علم جدید که معرفتی پدیداری است، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان اصول عمل اخلاقی را استنباط کرد. کانت در نقد عقل عملی می‌کوشد نشان دهد اصول و احکام اخلاقی به ساحت دیگری، غیر از عقل نظری، مربوط می‌شود. به این ترتیب در فلسفه کانت شکاف و گسست میان فکر و عمل یا طبیعت و اخلاق، که از خصوصیات عمده تفکر متافیزیک غربی است، به خوبی آشکار می‌شود؛ شکاف و گسستی که وی هرگز نتوانست بر آن فائق آید.

در مسیر تاریخ تفکر غربی، به‌خصوص در دوره جدید «نظر یا تئوری» به‌صرف شناسایی علمی تقلیل یافته، ارتباط آن با هر گونه ساحت عمل و حیات اخلاقی قطع می‌شود. علم و شناخت نظری همواره ناقص بوده، به این جهت نمی‌تواند «مبداء مطلق» صدور احکام اخلاقی قرار گیرد. در علم جدید جایی برای اخلاق و تعهد اخلاقی نیست و در عالم مدرن علم جدید جانشین حکمت اعم از نظری و عملی می‌شود. هگل می‌کوشد بر جدایی نظر و عمل در سنتی متافیزیک غربی غلبه کرده، وحدت نظر و عمل را به واسطه تلقی وجودشناختی‌ای که از امر مطلق دارد، به این سنت بازگرداند. در اندیشه هگل، عقل مطلق که همان وجود مطلق است، در یک روند دیاکتیکی و طی تاریخ، ادوار و احوال و نظام‌های گوناگون اجتماعی و تاریخی را به وجود می‌آورد که اعمال و رفتار آدمیان و اصول و قواعد اخلاقی آنان در هر یک از دوره‌های تاریخی تعیین می‌شوند. در فلسفه هگل، وجود حقیقی عین خیر، و تفکر در باب وجود حقیقی همان وجود حقیقی است. مطابق این نحوه نگارش، امر مطلق، به امری متعالی از تاریخ، بلکه حال در تاریخ، خود، باطن تاریخ و معنایش تاریخ است. به این ترتیب هیستورسیسم هگلی ما را با این مشکل مواجه می‌سازد که هر حادثه‌ای در تاریخ «آن» و سَنائی از بسط خود امر مطلق است لذا دیگر هیچ ضابطه و ملاکی ورای تاریخ برای قضاوت کردن درجه خود تاریخ و حوادث و رویدادهای آن وجود نداشته، عقل که باید در مورد تاریخ و رفتار و آدمیان حکم کند، خود در تاریخ مستحیل می‌شود. به

هر تقدیر، به‌رغم همه تلاش‌های هگل، شکاف میان نظر و عمل در اندیشه فلسفی او نیز حکمان کالی می‌یابد. این شکاف در نظام مارکس شدت و حدت بیشتری می‌یابد. در مارکسیسم عمل بر نظر تقدم داشته، نگوئش مارکس از فلسفه نظری، به منزله شناختی صوری و انتزاعی، و تأکید وی بر عمل به خوبی هویدیایی جدایی نظر و عمل در تفکر اوست. در پدیدارشناسی هوسرل به‌رغم آنکه به وجود اعتبار توجه به ماهیات پدیدارها، جنبه‌ای از تفکر افلاطونی دیده می‌شود، با این وصف به هیچ وجه جنبه‌های معنوی و اشرافی فلسفه افلاطونی حضور ندارد. در پوزیتیویسم، نئوپوزیتیویسم و فلسفه‌های تحلیلی، تفکر از جنبه به صرف وجودی (گزارش‌سنجی) کاملاً تهی شده، تفکر به فعالیت منطقی ذهن در صدور احکام یا حتی مجموعه اعمالی که یک ماشین منطقی می‌تواند انجام دهد، تقلیل می‌یابد. اما گسست نظر و عمل که در تاریخ متافیزیک آشکار شده و سپس بسط یافته است در روزگار معاصر، باز هم وارد مرحله جدیدتری شده است.

اندیشه

پارادوکس‌های ناگزیر نوشتن در حوزه اندیشه

یک ضدمانیفست برای نوشتن



در اقلیت‌اند؟

نکته قابل توجه در پاسخ به این پرسش، طرح ماهیت و ضرورت «اندیشمندنگاری» در قالب امروزینگی است. چگونه می‌توان به حقیقت اندیشه‌هایی پرداخت که پس از گذشت ۲۴ ساعت، به واقعیت شیشه پاک‌کردن می‌پیوندند؟ یا تمام هم و غم خویش را مصرف مینمایجی روی فکر کند و بس! یا ایجاد و سامان دادن به تالارهایی نتواند مخاطب خویش را با اتصال به تئوری به حیطه ناممکن‌ها ببرد. از سوی دیگر باید پذیرفت که نوشتن و مواجهه تئوریک با جهان پیرامونی نمی‌تواند محدود به رویکردهای سادهانگارانه پوزیتیویستی باشد، یا حداقل، اگر اصرری، یک وجه تک‌بعدی (فارغ از ارزش‌ناوری) و بدیهی داشته باشد باید از درگاه شک به آن نگریست تا مگر از این درگاه، دشت اثبات را فهم کرد؛ البته نمی‌توان منکر این مسأله بود که مفاهیمی نظیر امید، تحمل و… که در خرد جمعی به مثابه بدیهی‌ترین فضایل تقدس می‌شوند، نیازیمند شناختی و نقد وارونه (Negative) هستند چراکه امروز بخش عمده‌ای از این فضایل در عرصه عمل کارکردی نامشمار می‌یابند. پیش از آغاز سخن باید عنوان شود که این یک ضدمانیفست برای نوشتن در صفحه اندیشه است!

نوشتن، همین و تمام؟

پرسش این است: چرا دشوار می‌نویسید در صفحه اندیشه روزنامه‌ای که مخاطبان عام، بسیار دارد و مخاطب خاص‌اش

ایده‌های شکسته – ۱

تقدیم به امیر هوشتگ افتخاری‌راد

نوشتن شکنجه خوفناکی است، از آن بدتر شرع‌خوانی در گردهمایی زنان است. (گوتتر گراس، ۱۲ اکتبر ۱۹۸۹، روزنامه FAZ)
همان‌گونه که می‌شودنوشت می‌شودنوشتن.وقتی ننویسی نوشته‌ای هم نمی‌تست اولین سوالی که در مورد نوشتن مطرح می‌شود این است که چرا باید نوشت؟ به این سوال جوابی نمی‌دهم چون علاقه‌ای به پیگیری آن ندارم. سوال بعدی این است که چگونه می‌توان نوشت؟ این سوال را نمی‌توانم. کلام. اصولاً وقتی راجع به چیزی می‌نویسیم به سوالات مربوط به آن جواب می‌دهیم؛ سوالاتی اغلب محافظه‌کارانه و چندگزینگی‌ای که اغلب ترجیحی بر هیچ گزینه‌ای نمی‌توان داشت و تخیل نویسنده شبه‌تفسیری بر تفسیر دیگر سوار می‌کند. جواب‌دادن به سوال‌های از قبل موجود و طرحی برای پاسخ آنها ریختن، نشانه‌ای از زن به دل ماجرا و دریدن طرحی از پیش ریخته است که چگونه می‌توان نوشت؟ این سوال را نمی‌توانم. کلام. پس ما به سوالات از پیش موجود جوابی نمی‌دهیم زیرا دلدلمان نمی‌خواهد جواب بدهیم. پس بهتر است کمی با کلمات بازی کنیم تا بتوانیم از قلب محافظه‌کارای موجود در آنها تیغی بیاییم و بر پیکره نوشتن بشکیم. نوشتن در ذات خود سانتی‌ماتل است و این باری است که فرهیختگی بر آن سوار کرده است. بار تاریخی که بر نوشتن سوار شده است خشم و تکیاو را از آن گرفته و ادبی و شاعراناش کرده است. نوشتن هر قدر منزوتر و با نزاکت‌تر نوشته شود اگر و قرب آن بیشتر است زیرا دردیگي گفتار نباید به سمت نوشتار میل کند و آن را کنیف و آلوده کند. نوشته نباید درهم و سخته‌آور باشد. باید حرفش را با رعایت مقدمه و محورها و موخره کاملاً شیک بیان کند. به قول بنیامین همیشه هاله‌ای باید بر آن قرار گیرد. هر اندازه که گفتار زهر و خشونت دارد، نوشتار کاملاً خونسرد و امیدوارانه باید به پیش رود و تهی از سکنه‌ها و وقفچه‌های معمول شود، نظم نمادین نوشتار عاری از هیجان است و اگر خشونت اجازه ورود به نوشتار را بیابد باید در قالب‌های تعریف‌شده و از ابتدا تهی‌شده ورود کند. پیتزا را به یادآورید، در ابتدا که پیتزا وارد سبد غذایی خانواده و ایران شد امری بسیار شریف و تهنهتف‌های و بورژوازی جلوه کرد. معمولاً پیتزا را باید با قصد قبلی و همراه با خانواده و تحت یکسری پیش‌فرض‌های از پیش مشخص‌شده خورد. غناقرعوشی‌هایی که پیتزا می‌پختند بسیار شیک‌تر و مدبرتر تر و مدرن‌تر از غناقرعوشی‌های دیگر طراحی می‌شدند و خود را تماماً با بافت فرسوده و شلخته شهر جدا می‌کردند. پیتزا شریف‌تر از آن بود که به عنوان غذایی ساده و بی‌الایش مصرف شود و باید مناسک و دلفک‌بازی‌های عجیب و غریبی و الزام‌آدرم می‌گرفت. پیتزا را به یادآورید، در آن چه‌ت که نوشتن گرفتار آداب و مناسک و دلفک‌بازی‌های خردمبورژوازی فراوان است که این امر به خود نوشتن هم منتقل شده است و در نوشته‌ها آثار و نشانه‌هایش را به وضوح می‌توان دید و یافت. نویسنده با مناسکی می‌نویسد و بسیاری از آداب را رعایت می‌کند. نوشتن همانند پیتزا خواهان مکالمندی است که تعذوبالله اگر هر جایی بتوان نوشت. باید مکان‌هایی برای نوشتن تعبیه شود. کافه‌ها، اتاق‌هایی با سکوت مناسب، کتابخانه‌ها، و هر جای نیمه‌خاصی که پیش‌شرط نوشتن در آن رعایت شود. نویسنده غیر از نوشتن موظف به رعایت الگوهای رفتاری و هنجاری خاصی نیز هست و باید نظمی تهیه از واقعیت

است چراکه اساساً بدون قبیله هیچ هستی، هیچ نمونه بارز این مدعا، روزنامه پراوادا Правда (حقیقت) ارگان حزب کمونیست کشور شوراهاست که در دوره‌هایی مقالات سنگین فلسفی، جامعه‌شناختی، اقتصاد سیاسی و… را از تئوریسین‌های حزب (از لنین و بوخارین گرفته تا استالین و…) در خود جای می‌داد. البته نباید از خاطر ببرد که رویکرد اغلب این مقالات تئوریزه‌سازی توجیه‌گرایانه عملی سیاسی رهبران حزب بود و تئوریزه کردن تفکر جمعی به همان سمت و سوی که رهبران حزب می‌خواستند. این درحالی است که اکنون و فقط اکنون با یک فاصله کانونی نود و اندی ساله از انقلاب اکثریت می‌توان لنینیسم را بررسی کرد که چه کرد و چه می‌خواست. می‌توان خواسته‌های انقلاب اکثریت را نه از زبان رهبران انقلاب بلکه باید از لایه‌لای سطور نا نوشته‌شان بیرون کشید. از این حیث باید گفت سرنوشت همان بود که هست. اندیشه (چه ایدئولوژیک، چه پدیدارشناختی و چه…) مانند لنینیات واجد تاریخ انقضا می‌شود و در این میان اغلب انتظار می‌رود که نویسندگان مطالب این صفحات سادهانگاری کنند. تا، بچاره زمان فلانسی!

در عهد عسرت تفکر انضمامی و درمانی که کارخانه‌های کسرو

نوشتن بر لبه

حسین قوام



و همچنین چکیده‌ای که به زبان انگلیسی در متن قرار می‌گیرد نیز تنها به این دلیل است که هويت متن عملی- پژوهشی تلقی می‌شوند. به همین‌سان این نوشته‌ها بخش نوشته‌نشده‌اش و به لحاظ صوری بودن هویت‌بخشی‌اش عین‌تر از بقیه مطالب نشان داده می‌شود. و این صوری بودن و نظم نمادین نوشتن خالی از واقعیت نوشتن تلقی می‌شود. مفهوم نوشتن اگر از متن فراتر رود و چیزی‌های فراتر از متن را نیز شامل شود باید از نوشتن تا حدی تهی شود. به این ترتیب بسیاری از چیزهایی که می‌خوانیم نوشته نمی‌شوند و صرفاً هویت‌پردازی می‌شوند. به همین‌سان مقدمه‌های کتاب‌های عریض و طویل نیز به این معنا نوشته نمی‌شوند و صرفاً به دلیل اینکه متن در هویت کتاب بگنجد باید مقدمه و نمایه و از این اشکال دست و پاگیر پر شود تا هویتی که از کتاب مورد انتظار است برطرف شود. نوشتن دیگر خطر کردن و در حادثه شکل گرفتن نیست بلکه صرفاً هویت است. و این قضیه در متن نیز به وضوح قابل مشاهده است. ثامن آواره توسط پژوهش‌های عریض و طویل و در دل کتابخانه‌هایی با نسخ خطی و نایاب شکل نمی‌گیرد بلکه از دل خطر کردن در دل هولناک شهر به بیرون برتاب می‌شود با منابع عریض و طویل و نمایه‌های گرانسنگ به دست نمی‌آید. بی‌ایمان بودن و ترس و شکستگی و لکنت از نوشتن به بیرون برتاب می‌شود و خراشگی بر دل نظم نمادین متن وارد می‌کند. تمام خل و فرج‌های متن که ویراستاران و اصحاب قلم و صاحبان کتاب‌های مطمئن خواستار نابودی آن و ضمیم آن در قالب ارزش‌های استعلاعی هستند، همان‌هاند که حاوی بالقوگی‌ها و امکان متن برای دریدن و رهایی هستند و از باالغفل شدن و تمام شدن متن جلوگیری می‌کنند. همان‌جا که هویت متن خواهان پایان است باید ادامه داد تا از دام نشانه‌های اتمام و پایان، نو شدن را در دل ریسک به ادامه دادن یافت. همانند زائرهای جانیی قاتل را باید آنجا یافت که در آنجا یافت نمی‌شود و از دل نشانه‌های سردرگم است که کورسویی به کشف آزادی می‌توان داشت. برخلاف مانو که می‌گفت: انقلاب مانند دعوت کردن مردم به شام یا نوشتن یک مقاله یا نقاشی کردن نیست و انقلاب شورش و عملی قهرآمیز است که با آن طبقه‌ای طبقه دیگر را سرنگون می‌سازد، انقلاب نوشتن شورش و عملی قهرآمیز در مقابل نظمی که آن را نمی‌پذیرد، است و نوشتن به این معنا حاوی رستگاری و خشم است. معنا طوطر که هایدگر با توجه به اشعار هولدرلین معتقد بود هر جایی که خطر در میان باشد باید روزنه امید را در همانجا یافت. بگذارد با بدگشت شوخی کنیم تا جور دیگری به هگل بپردازیم. هگل تاریخ را تاریخ نوشتار پدید نمی‌آید و نمی‌توان با معیارهای ابطال‌نشده دست به ماجراجویی در نوشتار رد بلکه صرفاً می‌توان آن را تهی‌تر و خشک‌تر کرد. و همان‌طور که گوئتر گراس دریافت نوشتن و بیش از آنکه محل بازنمود و هویت باشد، بیشتر شکنجه‌ای خویشا است که تصرف از آن

مدرئیته است و صرف از آن

اندیشه در قالبی شکیل و دوست‌داشتنی و البته قابل حمل، روح هگلسی یا عقل نقاد کانت را به صورت خلاصه و کنسروشد به مواد نگهدارنده عرضه می‌کند، چرا باید به ساحت زبان فلسفی وفادار بود؟ وقتی می‌شود و می‌توان هایدگر را در ۳۰ روز آموخت، دیوانه‌ایم که عمری را صرف خواندن هستنی و زمان کنیم و صد البته از هر صد صفحه ۱۰ صفحه بیاموزیم؟کننه اینجاست که اصولاً ماهیت و ضرورت حضور عنوان اندیشه(idea) بر سر کشیده صفحه‌ای در یک روزنامه خود محل نزاع است چه برسد به کیفیت و نحوه عرضه محتویات آن!ماجرای اندیشه‌خوانی ما نیز از آن حرف‌هاست. شاید بتوان ادعا کرد که صفحه اندیشه در مطبوعات روزانه تنها مداخله تئوریک در بازفهمی مسائل پیرامونی ماست و دعوتی به جهان پرسش‌ها چراکه به قول هایدگر پرسش پراسایی تفکر است، طبعاً باید پذیرفت که برای طرح یک موضوع (در یک حوزه خاص) باید به زبان آن حوزه خاص مسلط بود در اینجا نمی‌توان از یک امر بدیهی غافل ماندو آن اینکه برای طرح پرسش

(پرسشی انگیزاننده) باید زبانی پرسنده اختیار کرد و دفعتاً این زبان پرسنده زبانی است خارج از گفتارها و نوشتارهای روزمره؛ هرچند همین زبان در روزنامه دچار روزمرگی می‌شود و بیش از ۲۴ ساعت عمر نمی‌کند. و در این میان دست بر قضا من و ما در مقام پرسندگان در چارچوب امروزینگی ناگزیریم روی لبه تیغ، تفکر را به والس واردیم به‌گونه‌ای که نه در هزارتوی مرجع‌نگاری ریزبینانه(که ویژگی حوزه کتاب است) افتیم و نه در ورطه سادهانگاری و اندیشه قبیله‌ای غرق شویم و این والس ناگزیر زبانی دیگرگونه می‌طلبد. زبانی فارغ از روزمرگی و ریزمانی و این سنخ از نوشتن دشوارتر از خواندن آن است، رخداد «اندیشیدن در روز» درست از همین به‌اصطلاح دشواری آغاز می‌شود. از سوی دیگر می‌توان چنین نیز برسی و تحلیل کرد که تمام تلاش ما این است که اساساً ایدئولوگ نباشیم! چراکه سعی در تئوریزه کردن عمل سیاسی یک نخله سیاسی و رویکردهای پراگماتیستی این گروه(از هر جنسی) سرنوشتی جز پراوادلنگاری و پراوادلانگاری نخواهد داشت. البته امروز دیگر جهان در اتاق انتظار فلاسفه منظر تعیین تکلیف نیست تا مگر مانیفستی برای تغییر نگاشته شود. یا آن وقت آن نرسیده که به جای تغییر جهان، فصلی برای تفسیر تغییر باز شود؟

« عنوان کتابی از مارگريت دوراس

نویسنده معاصر فرانسه

را در یک کاسه قرار می‌دهد و آزادی انسان در قبال هر چه بیشتر تصرف کردن معنا می‌یابد. بی‌دلیل نیست که امریکا به اسم آزادی تصرف می‌کند زیرا آزادی امریکایی تنها با تصرف محصل می‌شود. پروژه روشنگری- به خصوص صورت فلسفی هیت متن قرار می‌گیرد نیز تنها به این دلیل است که انسان را با تصرف هر چه بیشتر بر طبیعت به آزادی برساند. در همین راستاست که کانت در کتابت ایده جهان وطنی می‌گوید اگر انسان پیشرفت نکند، خلقت او نقض غرض می‌شود زیرا قوایی در انسان وجود دارد که باید شکوفا شود و شکوفایی این قوا در تاریخ محقق می‌شود بنابر این پیشرفت لازم است. و مطمئن باشید این نظر ایمانوئل کانت پیشرفت چیزی جز تصرف طبیعت نیست. و هگل نیز معتقد بود انسان در تاریخ آگاهی به جایی می‌رسد که همه چیز را در تصرف آگاهی خویش در می‌آورد. و طبیعی است که او آگاهی و واقعیت را از یک سنخ قرار دهد و بگوید «هر آنچه واقعی است عقلائی است و هر آنچه عقلائی است واقعی است». می‌خواهیم شوخی تاریخی تلخی با هگل کنیم و بخش دوم منقول بالا را عوض کنیم و بگوییم هر آنچه واقعی است عقلائی است اما لزوماً هر آنچه عقلائی است واقعی نیست. با این کار تر کی بر Identity که هگل و مدرنیته با خود خواستار اندی وارد می‌کنیم. درست است که واقعیت را آن می‌توان به طریقی عقلائی درآورد اما هر آن چیزی که عقلائیته به آن حکم می‌دهد لزوماً با واقعیت نمی‌توان منطق انگاشت. اگر چه از ساختارها و نشانه‌ها و چفت و بست‌های نوشتن می‌توان قاعده‌ها و قوانین و قواعد نوشتن را اخذ کرد لیکن نمی‌توان واقعیت نوشتن را با این قاعده‌ها ساخت. نمی‌توان از آن‌ها نوشته ساخت بلکه صرفاً می‌توان به بازنمایی آگاهی و بازی بیهودهای دست زد که در ادامه نوشتن را منتع خواهد ساخت. نوشته‌هایی که صرفاً کنش معطوف آگاهی‌اند صرفاً بازنمایی آگاهی در وجه وجودی دیگری‌اند و خود ذاتی غیر از آن را ندارند بنابر این نمی‌توان کنش نوشتن را در آنها جست. نوشتن صرفاً مونتاژ چیز دیگری در وادی سخن نیست. مونتاژ ساختن نیست بلکه بازنمایی چیزی در جایی است که آن چیز در آنجا وجود ندارد. در مونتاژ نمی‌توان به دنبال خلاقیتی و ساختنی رفت بلکه صرفاً بازنمایی است. مونتاژ آگاهی نوشتن نیست زیرا هیچ خلاقیتی و ساختنی در آن وجود ندارد. آگاهی خواهان تسلط بر تمام چیزهاست و هنگامی چیزها را ارزش‌گذاری می‌کند که مسلط بر آنها باشد. و هر چقدر تسلط آگاهی بر نوشته بیشتر باشد و رکن‌تر بگویم، هر چقدر آگاهی نوشته را بیشتر ساخته باشد نوشته ارزش بیشتری می‌گیرد و نوشتن خواهان پیشرفت و بهبودی نوشتن است و هر چه بیشتر نوشتن شورش و عملی قهرآمیز در مقابل نظمی که آن را نمی‌پذیرد، است و نوشتن به این معنا حاوی رستگاری و خشم است. معنا طوطر که هایدگر با توجه به اشعار هولدرلین معتقد بود هر جایی که خطر در میان باشد باید روزنه امید را در همانجا یافت. بگذارد با بدگشت شوخی کنیم تا جور دیگری به هگل بپردازیم. هگل تاریخ را تاریخ نوشتار پدید نمی‌آید و نمی‌توان با معیارهای ابطال‌نشده دست به ماجراجویی در نوشتار رد بلکه صرفاً می‌توان آن را تهی‌تر و خشک‌تر کرد. و همان‌طور که گوئتر گراس دریافت نوشتن و بیش از آنکه محل بازنمود و هویت باشد، بیشتر شکنجه‌ای خویشا است که تصرف از آن

میانجی‌های تفکر-۳

حیات سیاسی، حیات غیر سیاسی

مسعود رفیعی طالقانی
Mass.rafi@gmail.com



شکل - حیات (form – of – life) در مقابل حیاتی که هرگز نمی‌تواند از شکش جدا شود و در آن مجزا ساختن چیزی نظیر حیات برهنه – به معنای حیات طبیعی انسان – به هیچ در ممکن نیست. یکی از ایده‌های اصلی جورجو آگامبن (G) در مباحث نظری سیاست است. او این ترم را در برجسته‌ترین اثر خود – هومو ساکر؛ قدرت حاکم و حیات برهنه – به خوبی بسط داده و با تکیه بر نظریه زیست – سیاست (bio – politics) میشل فوکو که مطابق پروژانه‌ی است. محور اصلی این نوشتار بر تر شکل – حیات در نظریات آگامبن قرار دارد تا از رهگذر آن وضعیت کنش سیاسی دوران مدرن واکاوی شود و نیز نگاهی از نظرگاه هانا آرتن بر انقلاب‌های مدرن و کنش سیاسی در این انقلاب‌ها دوباره طرح شود.

آگامبن در نظریه شکل – حیات صورت‌بندی جدیدی از حیات ارائه کرد. او از حیاتی گفت که نمی‌تواند از شکش جدا شود و مسأله اصلی در شیوایش برای زیستن، خود زیستن است؛ حیاتی که در آن شیوه‌ها، کنش‌ها و فرآیندهای واحد به هیچ وجه صرفاً امور واقع نیستند بلکه همواره در حکم امکانات حیاتند. از سوی دیگر آدم‌ها در مقام موجودات دارای بالقوگی که می‌توانند کاری را بکنند یا نکنند و… یگانه موجوداتی هستند که در زندگی‌شان مسأله همواره بر سر سعادت است و حیات‌شان تنها موقوف به سعادت و این رویکرد است که شکل – حیات را مستقیماً به منزله حیات سیاسی برمی‌سازد. به بیان دیگر آدم‌ها – افراد جوامع – به تعبیر فوکو زیست – سیاست خواهند داشت.

این حیات که آگامبن به خوبی نظریه‌اش را در باب آن بسط داده است درست در نقطه مقابل حیات برهنه – به معنای زیستن آدمی تنها برای زیستن – قرار دارد و زیستنی دارای معنای خاص و نیز واجد هویتی مشخص است که می‌توان از تعبیر میشل فوکو نیز استفاده کرد و به آن زیست- سیاسی گفت. برای آنکه این موضوع خیلی ساده‌تر درک شود مثالی طرح می‌کنم تا انسان‌تر بتوان از دریچه این بحث فرآیندهای کنش سیاسی و غیرسیاسی و اصلیت موضوع سیاست- مردم را مطرح کرد.

یک اداره، کارگاه یا شرکت را در نظر بگیرید که در ۲۰۰ آن کارمند با مشاغل مختلف اما همه در خدمت هدفی واحد مشغول به کار هستند. این کارمندان ۲۰۰ موجود زنده‌اند (حیات برهنه) و می‌توان زیستن آنها را مانند سایر آدم‌ها نوعی حیات دانست که تنها معطوف به خود حیات است اما از سوی دیگر شکل- حیات آنها، حیات کارمندی است که دارای هویتی مشخص است و

از کنشگری تا مطالبات آنها را تحت سیطره دارد. حالا اگر رئیس آن اداره تصمیم بگیرد از آنها رفتاری را مطالبه کند که طبق میل و اراده خود اوست و چیزی دور از حیات کارمندی آنهاست، حیات‌شان را از شکش جدا کرد مثلاً اگر از ایشان بخواهد هرشان درختان باغچه را جمع کنند یا اوتومبیل وی را تعمیر کنند تنها بر جنبه جسمانی آنها تکیه کرده و هر چه خود خواسته را به آنها تحمیل کرده است در حالی که آنها دارای هویتی به نام کارمند هستند که وظایف‌هایی را تعریف می‌کند و قرار هم نیست از محدوده وظایف خود خارج شوند. بنابراین حیات برهنه یعنی آن بخشی از حیات انسان که در میان همه انبای بشر مشترک است؛ زیستن برای زیستن و نه دارای کارکرد و هویت مشخص. حیات برهنه هرگز برساننده و معطوف به امر سیاسی نیست چرا که آدم‌ها را می‌نمارد اما تعریف نمی‌کند. یعنی یک ملت را به منزله انبوهی از آدم‌ها می‌داند که جنگلی مانند پیاده نظام‌هایی هستند در خدمت سیستم و ساز و کار قدرت و نه فردرد انسان‌هایی که خودشان دارای هویت مستقل و غیرقابل جدا شدن است. شکل حیات‌شان هستند، شکل – حیات برهنه که واجد عقلانیت و تفکرند. آگامبن می‌گوید عقلی بودن و تفکر، شکلی از حیات در میان دیگر اشکال نیستند که در متن آن حیات و تولید اجتماعی خود را صورت‌بندی کنند، بلکه برعکس آنها همان توان واحدی‌اند که اشکال کثیر حیات را به منزله شکل- حیات برهنه سازند.

این در حالی است که حاکمیت دولت [مدرن] وجود خود را فقط از طریق مجزا ساختن حیات برهنه از شکل آن و تنها با تکیه بر حیات برهنه در هر پس‌زمینه‌ای تصدیق می‌کند، اما شکل – حیات‌ها همان توانی‌اند که بی‌وقفه حیات را با شکش وحدت می‌بخشند یا از انفصال حیات از شکش جلوگیری می‌کنند تا حیات برهنه به مثابه ایزه فرمانبر که تماماً در خدمت قدرت حاکم است، پدیدار نشود. به بیان ساده‌تر ذات کردن انسان در تفکر و هویت مستقل از آژادش به معنای جدا کردن حیات او از شکل آن است و برهنه‌سازی حیات انسانی قلمداد می‌شود. در این رابطه دی نیست اشاره‌ای هم به برخی دیدگاه‌های عرصه کنشگری مردم داشته باشیم تا شاید به بسط نظریه شکل – حیات کمک کند. آرنت با تبیین سیاست اصیل آن را با مفهوم متعارف از قدرت متناظر نمی‌بیند. از دیدگاه او مفهوم متعارف از قدرت ماهیتی پیشپیاپیسی دارد و متعلق به امر اجتماعی است و در قلمرو خصوصی جا می‌گیرد. روایت آرنت از یوان نشان می‌دهد خصوصی بودن و زیستن در دولت شهر به این معنا بود که تصمیم‌گیری درباره همه چیز به وسیله کلمات و اقناع به انجام می‌رسد و نه چیز دیگر. او در جهت آشکار کردن سیاست اصیل، تضاد میان امر اجتماعی و امر سیاسی را در اندیشه‌های ارسطو نیز واکاوی کرده است. تعریف ارسطو از انسان تعریف جالبی است. او انسان را حیوان سیاسی نام می‌نهاد که نه‌تنها با آن جمع طبیعی که در زندگی خاور تجربه می‌شود- یا به تعبیری همان حیات برهنه انسانی- ارتباط ندارد بلکه با آن در تضاد است. تعریف آرنت از سیاست بر اساس این مبنا تعریفی جالب است. او بر این باور است که سیاست و قدرت حاصل از آن در قلمرو عمومی، خود هدف است و نه وسیله‌ای برای نیل به آن.

به این ترتیب مسأله قدرت حاکم و حیات برهنه روشن است؛ اما سیاست اصیل چنین نیست و هرگز نمی‌شود حیات‌ها را از اشکال آنها جدا سازد.