خبرها

رفتارگرایی در علوم اجتماعی

احمدرضا همتی مقدم

رفتارگرایی مکتبی در علوم اجتماعی است که به دنبال یک سرخوردگی کلی از تبیین های التفاتی از اعمال در علوم اجتماعی به وجود آمد. رفتارگرایان می خواستند نشان دهند که چرا تبیین های التفاتی کار نمی کنند و تبیین های مناسبی نیستند و چه نوع تبیینی را باید جایگزین آنها کرد. رفتارگرایان همگی در یک چیز متفق القولند؛ یعنی در علوم اجتماعی تبیین باید بر مبنای رفتار قابل مشاهده باشد. چه رفتار فردی و چه رفتار گروهی و بر مبنای رفتار قابل مشاهده تبیین های ما باید پیش بینی های موفقیت آمیز داشته باشد. رفتارگرایان در جزئیات با یکدیگر متفاوتند و حتی برخی از آنان از این واژه (behaviorism) برای توصیف خودشان استفاده نمی کنند، بنابراین بررسی این جنبش باید در هر یک از علوم اجتماعی به طور مستقل در نظر گرفته شود.

در روانشناسی تجربی، رفتارگرایی موضوع کاملاً مشخصی است. «رفتارگرایی» در مقام روش شناسی به اوایل قرن بیستم بر می گردد اما مهمترین مدافع آن «اسکینر» است. به دنبال اسکینر، رفتارگرایان روانشناس معتقد شدند که هدف علم شان فهم «ذهن» نیست بلکه نظام مند کردن رفتار قابل مشاهده است. سیستماتیزه کردن رفتار یعنی فراهم کردن مدل ها، گزاره های کلی و قوانین که با استفاده از آنها قادر باشیم شرایط محیطی قابل مشاهده و رفتار را که این شرایط موجب آن می شوند، به هم مرتبط سازیم. رفتارگرایان روانشناس معتقد بودند که سیستماتیزه کردن رفتار نمی تواند با یک نظریه التفاتی (نظریه ای که باورها، امیال و اعمال را التفاتی «intentional» در نظر بگیرد یعنی باورها، امیال و اعمال محتوای گزاره ای دارند) همراه شود. برخی روانشناسان اجتماعی و جامعه شناسان رفتارگرا این موضع رفتارگرایان روانشناس را برای پدیده های اجتماعی مناسب دیدند و آن را برای تبیین پدیده های اجتماعی اتخاذ کردند. در علوم سیاسی رفتارگرایی تا اندازه ای نسبت به روانشناسی تغییر می کند اما همان اهداف و اثرات را در مطالعه امور سیاسی در نظر می گرفتند که در روانشناسی رفتارگرایان مدنظر داشتند. آنها نیز معتقد بودند که باید رفتار سیاسی قابل مشاهده مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر آنها علاقه مند بودند آنچه را مردم انجام می دهند تبیین کنند. هدف رفتارگرایان ارائه «تعمیم هایی» با قدرت پیش بینی بود. اما نکته مهم این است که رفتارگرایی در علوم سیاسی و اقتصادی غالباً از یک نظریه التفاتی استفاده می کند بدون آنکه از آن صحبت کند. اما به طور کلی منشاء رفتارگرایی به عنوان یک پاسخ روش شناختی به مسائل تبیین اعمال انسانی، روانشناسی است؛ بنابر این ابتدا ادعای آنها را بررسی می کنیم. محدودیت های «روانشناسی عامیانه» (در مقالات قبلی درباره آن صحبت کردیم) و دیگر نظریه های التفاتی که تلاش می کردند روانشناسی عامیانه را بهبود بخشند باعث شد رفتارگرایان از این نظریه روگردان شوند. اغلب نظریه هایی که از روانشناسی عامیانه الهام می گیرند بر «درون نگری» (introspection) متکی هستند؛ هم برای فرضیه هایی که اعمال انسانی را تبیین می کنند و هم برای شواهدی که چنین فرضیه هایی را می سنجند. اما رفتارگرایان استدلال کرده اند که آزمودن درون نگرانه، ذهن را قاضی قرار می دهد و ذهن، خود مامور قضاوت درباره خودش است در حالی که ما تقریباً هیچ چیز درباره ذهن خودمان و ذهن افراد نمی دانیم. رفتارگرایان مسئله فلسفی «اذهان دیگر» را به طور جدی مورد توجه قرار داده اند یعنی اگر همه آن چیزی که ما بدان دسترسی داریم رفتار افراد است، چگونه می توانیم درباره حالت های ذهنی خصوصی دیگران بدانیم. رفتارگرایان با این استدلال که برای اهداف روانشناسی ما نیازی به حل این مسئله نداریم، در واقع به نوعی این مسئله را حل می کنند. آنها می گویند ما نیازی نداریم به این فرضیه که افراد دارای ذهن اند یعنی حالت های روانی مانند باورها و امیال و احساساتی مانند احساس درد دارند. از نظر آنان دلیل برای عدم نیاز به چنین فرضیه هایی این است که روانشناسی مطالعه ذهن نیست بلکه روانشناسی علم رفتار است. استدلال پشت این دیدگاه همان «رفتارگرایی فلسفی» است که آموزه ای درباره تعاریف اصطلاحات روانشناختی است. بر طبق دیدگاه «رفتارگرایی فلسفی» گزاره هایی که درباره ذهن هستند در واقع ادعاهایی درباره رفتار یا قابل ترجمه به گزاره هایی درباره رفتار هستند. بنابر این وقتی می گوییم شخصی باور دارد که باران خواهد آمد، در واقع گزارشی درباره حالت روانی غیرقابل دسترسی او نداده ایم بلکه منظور این است که او همراه خودش چتر خواهد آورد یا بارانی خواهد پوشید یا در خانه می ماند و نظایر آن. این ایده که ما می توانیم گزاره هایی درباره ذهن را به گزاره هایی درباره رفتار ترجمه کنیم مدت زمان زیادی نیست که در میان فیلسوفان یا روانشناسان رایج شده است. اما باید این ایده را از «رفتارگرایی روانشناختی» به طور دقیق افتراق دهیم. رفتارگرایی روانشناختی انکار نمی کند که ذهن وجود دارد بلکه بیان می دارد که سئوالات درباره ذهن غیرمربوط به روانشناسی علمی هستند. چون اولاً رفتار انسان می تواند بدون توسل به ذهن تبیین شود؛ ثانیاً رفتار با توسل به ذهن اساساً نمی تواند تبیین شود؛ و ثالثاً سئوالات درباره ذهن خودشان بدون پاسخ اند. بنابراین ما می توانیم این سئوالات و ذهن را نادیده بگیریم.

گفت وگویی با اسلاوی ژیژک

معیار عشق حقیقی: امکان توهین به دیگری

زابینه رویل و توماس دایشمان
ترجمه: صالح نجفی

مصاحبه ای که ترجمه اش را می خوانید در اکتبر ۲۰۰۱ و در جریان نمایشگاه کتاب فرانکفورت انجام گرفته است.

■■■

بخش اول

■واقعه ۱۱ سپتامبر آیا به روشن شدن ابعاد تشخیص شما از وضع کنونی جهان کمکی کرده است؟

یکی از حرف هایی که در هفته های اخیر یک ریز به گوش می رسد این است که بعد از ۱۱ سپتامبر همه چیز زیرورو شده، دیگر هیچ چیز به روال سابق نخواهد ماند. بعید می دانم یک چنین تحول بنیادینی به راستی روی داده باشد. بله، شکی نیست که در سطح ادراکات حسی یا تبلیغات رسانه ها تحولی رخ داده اما فکر نمی کنم بتوان از یک جور گسست بنیادی حرف زد. طرز تلقی ها و وحشت های موجود به ثبوت رسیدند و آنچه رسانه ها درباره تروریسم به ما می گفتند حالا در واقعیت اتفاق افتاده است.

من در کارهای خود قویاً بر پدیده ای تاکید می گذارم که معمولاً از آن به روند مجازی شدن یا دیجیتالی شدن محیط زیست ما تعبیر می کنند. می دانیم که ۶۰ درصد مردمان زمین در سرتاسر زندگی شان یک بار هم از تلفن استفاده نکرده اند. با این حال، ۳۰ درصد مردمان جهان در عالمی دیجیتالی شده زندگی می کنند که ساختی مصنوعی و دستکاری شده دارد و دیگر جهانی طبیعی یا سنتی به شمار نمی آید. در همه سطوح زندگی، چنان می نماید که بیشتر و بیشتر با چیزهایی زندگی می کنیم که از جوهر خود عاری شده اند. گوشت بدون چربی، قهوه بدون کافئین... و حتی روابط جنسی مجازی بدون هیچ رابطه جسمانی. از دید من، واقعیت مجازی نقطه اوج این فرآیند است: شما امروز با واقعیتی عاری از واقعیت طرف هستید... یا با واقعیتی که سرتاپا تحت نظارت است. اما این موضوع بعد دیگری هم دارد. در سرتاسر قرن بیستم، به نظر من جریان مخالفی در کار بود که دوست عزیز فیلسوفم آلن بدیو برای نامیدن آن تعبیر ظریفی ساخته است: (La passion du réel)، میل سوزان و شدید به امر واقعی. یعنی دقیقاً به این علت که جهان ما امروز جهانی از قراردادهای مرده و عادت های مصنوعی است، یگانه تجربه واقعی اصیل، ناگزیر، تجربه ای در نهایت خشونت و ویرانگری خواهد بود. و این را زمانی که به زندگی واقعی بازمی گردیم با حواس خود تجربه می کنیم. [به زعم بدیو، ویژگی بارز قرن نوزدهم پروژه ها و آرمان های یوتوپیایی و علمی و افکندن طرح های آرمانی برای آینده بود و حال آنکه قرن بیستم درصدد حفظ خود اشیای حاضر بود و می خواست «نظم نوین» مطلوبش را مستقیماً در واقعیت تحقق بخشد. بدین ترتیب، تجربه معرف قرن بیستم همین تجربه مستقیم «امر واقعی» در تقابل با واقعیت اجتماعی هرروزه بود- the Real در قاموس لاکان، امری لایتغیر مرکب از عناصری است که نمی توان در جهان نمادین گنجاندشان، مانند کابوس ها و زخم های روحی شدیدی که مع الوصف جزء ارکان سه گانه ساختمان روان انسان اند. پس «شور امر واقعی» همانا میل به امر واقعی در خشن ترین حالت آن است و بهایی است که برای کندن لایه های فریبنده واقعیت باید پرداخت. م]

■فکر می کنید این است آنچه امروز می بینیم؟

فکر می کنم می توان گفت همین میل شدید باشد که معرف جهان قرن بیستم است، قرنی که راستش را بخواهید از جنگ جهانی اول آغاز شد. همه ما گزارش های ارنست یونگر را از وقایع آن جنگ به خاطر داریم، یادتان هست که او چگونه تجربه نبرد تن به تن و جنگ رودررو را به عنوان تجربه ای اصیل می ستود. در حوزه روابط جنسی هم فیلم مثالی قرن بیستم، از این منظر، «آی نو کُریدا»ی ناگیسا اوشیما («امپراتوری حس ها»)[1] خواهد بود که در آن باز با این طرز فکر طرف هستید که شما وقتی به راستی رادیکال می شوید و در یک رابطه جنسی به حد نهایی لذت می رسید که در عمل همدیگر را تا سرحد مرگ شکنجه دهید. برای اینکه مواجهه در روابط جنسی اصیل باشد باید به منتها درجه خشونت ورزید. از این حیث، به گمانم یکی دیگر از مظاهر نمادین قرن بیستم ظهور پدیده موسوم به آدم های «تیغ زن» است- پدیده ای که در آمریکا به حدی بیمارگون گسترش یافته است. در آمریکا بالغ بر ۲ میلیون تن- که بیشترشان زن هستند و البته مردان نیز- تن خود را با تیغ زخم می زنند. اما چرا؟ اشتباه نکنید، قضیه ربطی به خودآزاری یا خودکشی ندارد. مسئله این است که آنها احساس نمی کنند اشخاصی «واقعی»اند و در فکرشان این می گذرد: تنها به واسطه این رنج و هنگامی که گرمای خون را روی پوست تان احساس کنید، می توانید از نو با خود واقعی تان احساس پیوند کنید. پس به نظر من این تنش پس زمینه ای است که در برابر آن باید تاثیر آن عمل را درک کرد.

■این قضیه با مطالعات شما در باب افول فاعلیت بشری (سوژه بودگی) در کتاب «سوژه حساس» مربوط است؟ شما می گویید مسئله چیزی است که شما «فروبستگی» می نامید- اینکه سیر تحول جامعه در سال های اخیر «سویه واقعی» یا روند صورت بندی سوژه را فروبسته است.

نقطه شروع کتاب من درباره سوژه این است که تقریباً همه جریان های فلسفی امروز، حتی اگر به شدت با یکدیگر مخالف باشند، بر سر نوعی موضع اساسی ضدمحوریت سوژه اتفاق نظر دارند. برای مثال، یورگن هابرماس و ژاک دریدا هر دو قبول دارند که سوژه دکارتی را باید واسازی کرد یا به اعتقاد هابرماس باید آن را در بستر دیالکتیکی بین الاذهانی و فراخ دامن تر جایگیر کرد. شناخت گرایان، هگلی ها- همگی در این نکته هم داستان اند. وسوسه می شوم بگویم باید که به سوژه رجعت کنیم- گرچه نه به سوژه سراپا عقلانی دکارتی. به عقیده من، سوژه به ذات خود سیاسی است، بدین معنی که از دید من «سوژه» ناظر به قطعه ای از آزادی است- جایی که دیگر ریشه در قسمی جوهر صلب و سخت ندارید، شما در وضعیتی باز و گشوده قرار گرفته اید. امروز دیگر به راحتی نمی توان قواعد قدیم را به کار بست. ما درگیر پاره ای تناقض ها و وضعیت های خارق عادتیم که هیچ راه برون شد بی واسطه ای از آنها نمی شناسیم. بدین اعتبار، فاعلیت یا سوژه بودن سیاسی است.

■اما به نظر می رسد این قسمت سوژه بودگی سیاسی دیگر از میان رفته است. خود شما در کتاب های تان از جهانی مابعدسیاسی صحبت می کنید.

وقتی من می گویم ما در جهانی مابعدسیاسی زندگی می کنیم، به تاثیر یک عقیده ایدئولوژیک اشتباه نظر دارم. راستش را بخواهید ما به واقع در چنین جهانی زندگی نمی کنیم، اما جهان کنونی خود را مابعدسیاسی جلوه می کند، انگار یک جور توافق اجتماعی اساسی در کار است که به موجب آن دیگر کسی درباره تصمیم های اجتماعی پایه به عنوان تصمیم هایی سیاسی بحث نباید بکند. تصمیم های یاد کرده به صورت تصمیم های ساده ای درآمده اند که صرفاً با ژست و مدیریت سروکار دارند. و کشمکش های به جا مانده عمدتاً نزاع هایی بر سر فرهنگ های متفاوت اند. ما با شکل کنونی سرمایه داری جهانگیر طرفیم به انضمام نوعی دموکراسی اهل مدارا به عنوان قالب نهایی و مصداق غایی آن تصور و به نحوی متناقض نما، تنها تعداد بسیار اندکی حاضرند این جهان را به پرسش گیرند.

■خب، ایرادش کجاست؟

این جهان غیرسیاسی به نظر می رسد هنوز تنش میان آنچه را معمولاً به عنوان لیبرالیسم مداراجو می خوانیم و مکتب حامی تکثر فرهنگ ها نگه داشته است. اما به نظر من- هر چند من هیچ وقت فریدریش نیچه را دوست نداشتم- اگر یک تعریف واقعاً درخور وجود داشته باشد، تقابل دیرآشنایی است که نیچه بین نهیلیسم فعال و نهیلیسم منفعل می گذاشت. نهیلیسم فعال، به معنای خود هیچ را خواستن [به جای اصلاً چیزی «نخواستن»]، این خود ویران کردن فعالی است که دقیقاً با آن میل سوزان به امر واقعی یکی است- این طرز فکر که برای کامل و اصیل زیستن باید به ویران کردن خود تن دهید. از طرف دیگر، نهیلیسم منفعل را داریم، چیزی که نیچه «واپسین انسان» می نامید- زیستن حیاتی سراپا حماقت و ارضای نفس بدون هیچ شور و شوق عظیمی. [نیچه در پند پنجم پیشگفتار «چنین گفت زرتشت»، واپسین انسان ها را خوارشمردنی ترین کسان می خواند: «زمین کوچک شده و بر روی آن واپسین انسان که همه چیز را کوچک می کند در جست وخیز است. نسل او چونان پشه فناناپذیر است. او درازترین عمر را دارد.» واپسین انسان ها طبق توصیف نیچه خود را مخترع خوشبختی می دانند و هرگونه بیمار شدن و بدگمان بودن را گناه می شمارند و حزم و دور اندیشی را اصل حیات می خوانند. م]ایراد جهانی مابعد سیاسی این است که ما این دو نهیلیسم را درگیر نوعی دیالکتیک مهلک می بینیم. به عقیده من شکستن این دور بی حاصل در گرو ابداع مجدد فاعلیت بشری یعنی همان سوژه بودگی است.

■شما همچنین گفته اید نخبگان در جهان غرب رفته رفته خود را می بازند. نخبگان ما می خواهند همه مفاهیم گذشته را از انسان باوری گرفته تا سوژه بودگی دور بریزند. در مقابل رویکرد آنان، به نظر شما مهم این است که ببینیم در میراث گذشته چه چیز ارزش نگه داشتن دارد.

البته من با چیزهای نو ضدیتی ندارم. راستش وسوسه می شوم حرف ویرجینیا وولف را تکرار کنم. فکر می کنم سال ۱۹۱۴ [آغاز جنگ اول جهانی] بود که او گفت انگار سرشت سرمدی بشر دگرگون شده است. انسان بودن دیگر به معنای گذشته نیست. برای مثال، به هیچ وجه نباید تاثیر اجتماعی و بین الاذهانی سپهر رایانه ها را دست کم گرفت. چیزی که امروز شاهدیم تعریف مجدد و ریشه ای معنای انسان بودن است. پدیده های غریبی را نظیر آنچه در اینترنت می بینیم در نظر آورید. امروزه وب سایت های به اصطلاح «دوربین دار»ی را می بینیم که در آنها مردم محرمانه ترین رازهای خود را به سخیف ترین شکل ممکن در برابر جماعتی بی نام و نشان و ناآشنا فاش می کنند. این منظومه ای سر تا پا جدید است. خصوصی نیست، عمومی هم نیست. چنان است که گویی چیزی ریشه ای، اتفاقی رادیکال، در شرف وقوع است. حالا شماری اصطلاحات تازه برای توصیف آن اتفاق به ما عرضه می شود. اصطلاحی که از همه متداول تر است «چرخش پارادایمی» است، ناظر به این باور که ما در عصر جابه جایی پارادایم ها زندگی می کنیم پس مردمان این «عصر جدید» به ما گوشزد می کنند که دیگر از فردباوری ماشین وار دکارتی نشانی نمانده است، حال دیگر با یک ذهن کلی و جهانی تازه طرفیم. در جامعه شناسی، نظریه پردازان مدرنیته دوم چیزهایی از همین دست به ما می گویند و نظریه پردازان روانکاوی به ما می گویند که دیگر نباید از عقده ادیپ سخن گفت، ما در عصری زندگی می کنیم که در آن انحراف شمول عام یافته و جهان را گرفته است. حرف من این نیست که باید دو دسته بچسبیم به گذشته و به دامان میراث قدیم چنگ بزنیم. اما پاسخ های پیش گفته هم درست نیستند و واقعیت گسستی را که در جهان ما روی می دهد به درستی منعکس نمی کنند. اگر آنچه را اکنون روی می دهد با معیارهای قدیم بسنجیم، می توانیم به مغاک چیز تازه ای که رفته رفته سر برمی آورد پی ببریم. در اینجا باید به بلز پاسکال اشاره کنم. مسئله پاسکال هم رویارویی با مدرنیته و علم مدرن بود. مشکل او این بود که می خواست در این عصر جدید (مدرن) به همان سیاق قدیم مسیحی و معتقد بماند. جالب توجه است که نتایج او برای ما به مراتب رادیکال تر و گیراتر از نتایج فیلسوفان سطحی و لیبرال مآب انگلیسی است که به راحتی و بدون دغدغه پذیرای مدرنیته شدند. همین قضیه را در تاریخ سینما می توان دید، کافی است به تاثیر صدا [و پایان عصر سینمای صامت] نظر کنید. شاید بپرسید «مسئله کجا است؟» با اضافه شدن صدا به تصویر ما صرفاً با نمودی واقع نمایانه تر از واقعیت مواجه می شویم. اما این تصور به کلی خطا است. جالب است که بدانید آن دسته کارگردانان سینما که بیشترین حساسیت را نسبت به معنا و مفهوم واقعی ورود صدا داشتند عموماً سینماگرانی محافظه کار بودند که به قضیه به دیده تردید نگاه می کردند، کسانی چون چارلی چاپلین (تا اندازه ای) و فریتس لانگ. [کارگردان شهیر آلمانی (۱۹۷۶-۱۸۹۰)] فیلم «وصیت نامه دکتر ماربوزه»ی فریتس لانگ [محصول سال ۱۹۳۲] به نحو شگفت انگیزی این بعد شبح آسا و هم آمیز صدا را به نمایش می گذارد و از این حقیقت پرده برمی دارد که صدا هرگز صرفاً به بدن تعلق ندارد. این تنها شاهد مثال دیگری است گواه اینکه چگونه یک محافظه کار که گفتی از مدیوم جدید [یعنی عنصر صدا در فیلم] می ترسیده، درک بسیار بهتری از پتانسیل های رادیکال مرموز آن داشته است. همین قضیه امروز مصداق دارد. هستند آدم هایی که خیلی راحت می گویند: «مسئله چیه؟»، «چه ایرادی داره، بیایید خود را پرتاب کنیم در جهان دیجیتال، در اینترنت غوطه بخوریم، یا در هر چه شد...» آنها به راستی حواسشان نیست که اینجا چه اتفاقی دارد می افتد.

نکته

وقتی من می گویم ما در جهانی مابعدسیاسی زندگی می کنیم، به تاثیر یک عقیده ایدئولوژیک اشتباه نظر دارم. راستش را بخواهید ما به واقع در چنین جهانی زندگی نمی کنیم، اما جهان کنونی خود را مابعدسیاسی جلوه می کند، انگار یک جور توافق اجتماعی اساسی در کار است که به موجب آن دیگر کسی درباره تصمیم های اجتماعی پایه به عنوان تصمیم هایی سیاسی بحث نباید بکند. تصمیم های یاد کرده به صورت تصمیم های ساده ای درآمده اند که صرفاً با ژست و مدیریت سروکار دارند.

■پس چرا مردم دلشان می خواهد هر پنج دقیقه ظهور عصری جدید را اعلام کنند؟

این دقیقاً دست و پا زدنی یاس آلود است برای خودداری از مواجهه با ضربه روحی و تکان شدید ناشی از امر نو. ادا و اطواری است از بیخ و بن محافظه کارانه. محافظه کاران واقعی در زمانه ما همان هایی هستند که از پارادایم های جدید حرف می زنند. اینها از روی نومیدی تقلا می کنند تا از مواجهه با آنچه به راستی دارد دگرگون می شود پرهیز کنند. اجازه دهید به مثالی که اشاره کردم برگردم. در فیلم «دیکتاتور بزرگ» چاپلین هیتلر را در قالب شخصیت هینکل هجو می کند. صدا در این فیلم به صورت چیزی وقیح و رکیک درک می شود. در یکی از صحنه های فوق العاده فیلم هینکل را در حال ایراد خطابه ای غرا می بینیم که کلماتی مایه خجالت و مطلقاً بی معنا بر زبان می آورد و یک بند حرف های زشت می زند. تنها هرازچندی تعدادی کلمات پیش پا افتاده و روزمره آلمانی مثل «Wienerschnitzel» [= شنیتسل وینی] یا «Kartoffelstrudel» [= گرداب سیب زمینی(!)] به گوشتان می خورد و این نشان از ذهنیتی خلاق و مبتکر داشت؛ چگونه صدا مثل یک جور روح یا شبح موهوم ظاهر می شود و این همه بر آن دسته محافظه کارانی مکشوف شد که نسبت به گسست ناشی از ظهور امر نو حساس بودند.

راست این است که همه گسست های بزرگ به سیاقی از این دست روی داده اند. نیچه در این معنی محافظه کار بود و راستش من حاضرم ادعا کنم که مارکس هم بدین حیث محافظه کار بود. مارکس همیشه تاکید می کرد که ما از محافظه کاران باهوش بیشتر یاد می توانیم گرفت تا از لیبرال های ساده لوح. امروز، بیش از همیشه باید به این دیدگاه عمل کنیم. وقتی شما غافلگیر می شوید و جا می خورید، دیگر به راحتی و بی دغدغه چیزی را که رخ داده قبول نمی کنید. نباید بگویید: «عالیه! چه قشنگ، مشغول بازی های دیجیتالی بشویم.» نباید توانایی خود را برای به راستی جا خوردن و به شگفت آمدن از یاد ببریم. فکر می کنم امروزه خطرناک ترین چیز این است که خود را به دست باد بدهیم و بگذاریم جریان آب به هرجا می خواهد ما را ببرد.

■پس بیایید سراغ چیزهایی برویم که ما را به شگفت می آورده اند. شما به تازگی در مقاله ای اظهار داشته اید که تروریست ها آینه تمدن ما هستند و تصویر تمدن ما را منعکس می کنند. آنها جایی آن بیرون نایستاده اند، مثل آینه ای هستند که در آن می توانیم تصویر جهان غرب را نظاره کنیم. اگر امکان دارد در این باره بیشتر توضیح بدهید.

این البته جواب من است به این فرضیه عامه پسند ساموئل پی. هانتینگتون و دیگرانی که از به اصطلاح «برخورد تمدن ها» دم می زنند. من به چند دلیل این فرضیه را رد می کنم.

نژادپرستی امروز دقیقاً همین نژادپرستی ناشی از تلفات فرهنگی است. نژادپرستی جدید دیگر نمی گوید «من از شما برترم.» می گوید: «من فرهنگ خودم را می خواهم، شما هم می توانید مال خودتان را داشته باشید.» امروزه هر راست گرایی درست همین حرف را می زند. دست راستی هایی که ممکن است تا بخواهی پست مدرن باشند. یعنی تصدیق کنند که هیچ قسم سنت طبیعی در کار نیست، که هر فرهنگی که بگویید برساخته ای مصنوعی است. مثلاً در فرانسه راست نوفاشیستی را می بینید که به آرای طرفداران مکتب واسازی استناد می کند و می گوید: «بله درسی که از مکتب اصالت واسازی در مقابل کلیت باوری می گیریم این است که چیزی جز هویت های خاص و از هم جدا در کار نیست. پس با این حساب اگر سیاهان می توانند فرهنگ خود را داشته باشند چرا ما نتوانیم؟»

باید اولین واکنش «اکثریت اخلاقی»[2] آمریکایی ها به ویژه جری فال ول و پت رابرتسن را به واقعه ۱۱ سپتامبر در نظر آوریم. پت رابرتسن بفهمی نفهمی آدم نامتعارفی است ولی جری فال ول جزء چهره های جریان اصلی غالب در آمریکا است. کسی است که رسماً از سیاست های ریگان حمایت می کرد و آدم نامتعارف و غریب احوالی نیست. در ابتدا واکنش آنها فرقی با واکنش عرب ها نداشت گو اینکه فال ول دو روز پس از آن ادعای خود را پس گرفت. فال ول گفته بود حمله به برج های مرکز تجارت جهانی علامت این بود که خدا دیگر پشت و پناه آمریکا نیست چرا که آمریکا پای در جاده اهریمن نهاده بود و به لواط و بی بندوباری میدان داده بود. طبق گزارش اف بی آی در حال حاضر دست کم دو میلیون دست راستی به اصطلاح رادیکال در آمریکا هست. بعضی شان راستی راستی اهل خشونت اند، پزشکان متخصص سقط جنین را می کشند، بگذریم از حادثه بمب گذاری در اکلاهما.[3] به نظر من این نشان می دهد که خود این نگرش خشونت آمیز ضدلیبرال هم در دامن تمدن خود ما بالیده و گسترش یافته و این مهم به اعتقاد من ثابت می کند که تروریسم یکی از ابعاد زمانه ماست. نمی توانیم آن را به تمدنی خاص گره بزنیم. در مورد اسلام باید تاریخ را پیش چشم بیاوریم. راستش فکر می کنم در این خصوص بررسی وضعیت یوگسلاوی سابق بسیار نظرگیر است. چرا سارایوو و دیگر نواحی بوسنی عرصه بروز جنگ های خونین و خشونت بار شد؟ برای اینکه بوسنی به لحاظ قومیت های ساکن در آن مختلط ترین جمهوری یوگسلاوی سابق بود. اما چرا؟ چون بوسنی زیر سلطه مسلمانان بود و در طول تاریخ آنها به قطع یقین از همه مداراجوتر بودند. از طرف دیگر ما اسلوونیایی ها و کروات ها که هر دو کاتولیک بودیم چند قرن پیش از این مسلمانان را از خاک خود بیرون کردیم. این ثابت می کند که در ذات اسلام هیچ خصومتی با مدارا کردن در کار نیست. در عوض باید بپرسیم چرا این جنبه به ظاهر تروریستی اسلام حالا [در انتهای قرن بیستم] حادث شده است. تنش و کشمکش میان مدارا و خشونت بنیادگرایانه در درون یک تمدن روی می دهد. مثال دیگری بزنیم: در شبکه سی ان ان دیدیم که جناب بوش نامه دختربچه هفت ساله ای را به مخاطبان نشان می داد که پدرش خلبان است و اکنون در حوالی افغانستان انجام وظیفه می کند. دختربچه در نامه گفته بود که به پدرش عشق می ورزد ولی اگر میهنش به مرگ پدرش نیاز دارد حاضر است پدرش را در راه کشورش از دست بدهد. بوش این نامه را سند وطن پرستی آمریکایی توصیف کرد. حال در ذهن خود دست به تجربه ای ساده بزنید- تصور کنید همین جمله ها از قلم دختربچه ای افغان بیرون می آید. ما بی معطلی می گفتیم: «امان از این کلبی مسلکی و بنیادگرایی که احساسات بچه های کوچک را هم مصادره به مطلوب می کند.» بدین ترتیب می بینید که از قبل یک چیزی در قوه ادراک خود ما هست. ولی ما خود به نحوی دست به همان کاری می زنیم که وقتی از دیگران سر می زند انگشت به دهان مان می کند.

منبع: Spiked IS November 2001

پی نوشت ها:

۱- «امپراتوری حس ها» عنوان فرانسوی فیلم جنجال برانگیز «آی نوکریدا» (به معنای «گاوبازی عشق») ساخته فیلمساز شهیر ژاپنی ناگیسا اوشیما (متولد ۱۹۳۲) و محصول مشترک ژاپن و فرانسه در ۱۹۷۶ است و روایتی است خیالی از داستان واقعی آبه سادا در دهه ۱۹۳۰. عنوان فرانسوی فیلم بر قیاس «امپراتوری نشانه های» رولان بارت (کتابی درباره ژاپن) انتخاب شده. آبه سادا در واقعیت روسپی بود تا اینکه در هتلی خادمه شد و با مدیر هتل نرد عشق باخت. به قولی فیلم خارق عادت و عرف اوشیما کندوکاوی است در این که چگونه کام جویی و شهوت جنسی در فرهنگ ژاپنی عاقبتی فاجعه بار و مرگبار دارد.

۲- Moral Majority در اصل نام تشکلی سیاسی در ایالات متحده بود که درصدد اجرای اصول کلیسای تبشیری از راه لابی گری سیاسی بود و در ۱۹۸۹ منحل شد.

۳- واقعه بمب گذاری در اکلاهما در ۱۹ آوریل ۱۹۹۵ روی داد که طی آن ساختمان فدرال آلفرد پی موره منهدم شد که جزء ادارات دولتی ایالت بود و موجب جان باختن ۱۶۸ تن شد. حادثه اکلاهما تا پیش از ۱۱ سپتامبر مرگبارترین اقدام تروریستی در خاک آمریکا بود. تیموتی مک وی و دوستش تری نیکلاس به اتهام بمب گذاری دستگیر و محکوم شدند.

تامل کوتاه

فوکوخوانی و سندرم جلسه

نقدی بر داعیه هایی در باب سیاست ورزی

نادر فتوره چی

طی هشت سال دوران حکومت اصلاح طلبان بر نهادهای انتخابی در ساختار سیاسی ایران، تنها یک جزوه ۱۵۰ صفحه ای در باب «نظریه اصلاحات» که حاوی گفت وگوی پنج چهره مطرح این جریان درباره «اعتراض خاموش»، «نافرمانی مدنی»، «آرامش فعال» و... بود، به عنوان تنها محصول نظری موجودی «بزرگ» به نام «جنبش اصلاحات» منتشر شد. این حجم اندک را مقایسه کنید با دستاوردهای تئوریک و ماندگار و به دردبخور دیگر جنبش ها و حرکت هایی که در پی به دست دادن «استراتژی قدرت» یا حتی نه قدرت، که در پی «رسالت روشنگری»، «حمایت از مردم»، «اعتراض به وضع موجود» و... بوده اند. برای مقایسه، مناسب است ارجاع به مطالعه گفتارها و مناظرات و کتب و جزوه های مثلاً کسانی چون ارنستو لاکلائو و شانتال موفه در دوران حضورشان در جنبش دانشجویی آرژانتین. یا پاسخ های به غایت عمیق «چپ های نو» و جوانی چون رودی دو چکه به هابرماس در کوران مبارزات دانشجویی علیه وضع موجود در سال ۱۹۶۷ که منجر به توسعه ذهنی تفکر انتقادی در جوانان اروپایی شد یا آن همه گفتار مبسوط فلسفی/ سیاسی در باب قدرت و جامعه شناسی و... در دهه ۶۰ فرانسه، یا آرای کسانی چون گاندی در باب سیاست عدم خشونت در جنبش مقاومت منفی هند، یا جزوه معروف والتر سیسولو درباره «نافرمانی مدنی» در جنبش ضدآپارتاید آفریقای جنوبی و هزاران هزار مورد مشابه دیگر. این مقایسه از آن سر بود که فقر تئوریک را در جنبش های بدیل وضع موجود در ایران نشان دهد. اکنون به وضوح مشخص است که این فقر به سرعت قادر است تا استراتژی های «فکر شده»ای چون مشروطه خواهی و جمهوری خواهی را در سطح مناسک و جشن و آیین بزرگداشت فرو کاهد و به همان سندرم «جلسه و همایش بازی» دچار کند. به عبارت واضح «مشروطه خواهی» و استراتژی نهفته در پس آن، که می توانست استعداد بازآرایی نیروهای تحول خواه سیاسی را در این مقطع داشته باشد، ناگهان از ساحت یک «نظریه معطوف به عمل» به دستمایه ای برای جلسه بازی های ملال آور تقلیل می یابد که در بهترین حالت در کارکرد غایی اش برخی مشابهات تاریخی را میان ۱۰۰ سال گذشته و حال (بگذریم که هر کدام مملو از شبهات و مناقشه های تاریخی اند) برای معدود مخاطبان واگو می کند. با یکی دو تا همایش و نشست و جشنواره و شام و...

در این میان آنچه فراموش می شود «تئوری مشروطه خواهی» است که نیت اصلی پردازگرانش یافتن محملی برای تبیین استراتژی ای نوین برای کسب قدرت بوده است. وضعیت «جمهوریخواهی» هم از بدیل قبلی بهتر نیست. هواداران این «نظریه» هم در دور باطلی میان جهانی کردن مشکلات بومی و بومی کردن گفتارهای جهانی غوطه ورند. برای آنان هم «نافرمانی مدنی»، «اعتراض به وضع موجود» و... شیرین ترین اصطلاحاتی هستند که می توانند به جلسه ای طولانی و مکرر معنا دهند. بی آنکه مابه ازای عملی آن در بیرون از اذهان برگزارکنندگان و شرکت کنندگان در جلسات واجد اصالتی باشد. بلکه مهم اصالت جلسه یا تعبیر سانتیمانتال آن، «گفتمان» است. این همه سیاست ورزی، خود غرق در مناسبات ساختاری است که با گوشه چشمی به درون وضع موجود می غلتد و هیچ مرز شفاف و مشخصی در حوزه «نظریه سیاسی» با آنچه که با آن مخالف است تعریف نمی کند. شاید اشکال از بدفهمی متون کسانی چون میشل فوکو در ایران باشد. سیاست ورزان جدید هر یک ترجمه ای ابتر از جزوه «دانش و قدرت» فوکو را در جیب بغل دارند تا هر نوع سکوت و تمکین، کسب و کار و پست میانی در دوایر دولتی و نیمه دولتی را براساس تبارشناسی قدرت فوکو، با این عبارت توجیه کنند که: «فوکو به لایه های خرد قدرت معتقد است. قدرت، یک کلیت بزرگ نیست که قابل تصاحب باشد. همین پیشروی های خرد و گام به گام است که در نهایت به استقرار دموکراسی، تقویت جامعه مدنی و... می انجامد.» معلوم نیست که این قرائت عجیب از آرا میشل فوکو در باب نسبت قدرت و دانش چگونه در ایران بازخوانی می شود که هر نوع همکاری کمیسیونی با رقیب را توجیه پذیر و مشروع می کند. از اشکالات موجود در ترجمه آثار فوکو یا تالیفات روشنفکران وطنی از او که بگذریم، به این واقعیت خواهیم رسید که «اشکال اصلی از گیرنده است.»