گفتار

تبارشناسی

فرهاد قربان‌زاده

استفاده میشل فوکو از تبارشناسی نیچه‌ای در مطالعه ادوار شکل‌دهنده تاریخ مدرنیته و هشدار وی مبنی بر در نظر گرفتن ذهنیت در آزمونگری‌ها، او را در زمره اندیشمندان گفتمان پست‌مدرن قرار داد. فوکو در سال ۱۹۷۱ در رساله «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» به تفصیل از انطباق روش تبارشناختی در مطالعات تاریخی خود داد سخن برمی‌آورد. فوکو، پیشاپیش اظهار می‌دارد که تبارشناسی، «خود را در مقابل تلاش برای یافتن خاستگاه‌ها قرار می‌دهد.» (فوکو ۱۴۱، ۱۹۷۷) بدین مفهوم که تبارشناسی حوادث و پیشامدهایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد که با همگرایی در بزنگاه‌های تاریخی، موجبات ظهور دوره‌ها، مفاهیم و نهادهای جدید را فراهم می‌آورند. به اعتقاد فوکو، «آنچه از مبداء تاریخی چیزها درمی‌یابیم، اینهمانی تخطی‌ناپذیر خاستگاه آنها نیست، بلکه ناهم‌اندیشی چیزهای دیگر و ناهمسانی آنهاست.» (فوکو۱۴۲، ۱۹۷۷) فوکو با رهیافتی نیچه‌ای، نشان می‌دهد که تاریخ به مثابه خاستگاه و توسعه یک سوژه اینهمان درک شده است. به نظر فوکو تاکید بر پیشرفت خطی در تاریخ، بر اصل عدم پیوستاری و انقطاع آن سرپوش می‌گذارد. فوکو، به تبارشناسی برای ایجاد فضای مفهومی «دگرگونی تاریخ در شکل کاملاً متفاوت از زمان»، شاخ و برگ می‌دهد. (فوکو۱۶۰، ۱۹۷۷) چنین هدفی مستلزم از بین بردن اینهمانی سوژه در تاریخ با استفاده از سازمایه‌ها و تکنیک‌های پژوهش تاریخی مدرن است. درست همانگونه که پیش‌فرض نیچه ناظر بر این بود که اراده معطوف به حقیقت مذهبی، در مسیحیت منجر به نابودی مسیحیت به دست علم شد، فوکو نیز اساساً معتقد بود که پژوهش تبارشناختی، به فروپاشی سوژه معرفتی می‌انجامد، به نحوی که پیوستاری سوژه، توسط شکاف‌ها و حوادثی که پژوهش تاریخی آشکار می‌کند، از بین می‌رود. نخستین مثال برای این نوع پژوهش کتابی با عنوان فرانسوی «تاریخ جنون در دوران کلاسیک» بود که در سال ۱۹۶۱ منتشر شد و در سال ۱۹۶۵ تحت عنوان «جنون و تمدن» ترجمه و تلخیص شد. فوکو در این کتاب مبداء تاریخی خرد مدرن را قرن هفدهم و همزمان با تعریفی می‌داند که این خرد از خود در برابر جنون به عمل آورد. طبق برنهاد فوکو، عمل بستری کردن دیوانگان در آسایشگاه‌ها نوع تحول‌یافته اقدام برای قرنطینه کردن جذامیان در قرون وسطی بود. فوکو عصر گذار را همگام با شکل‌گیری خرد مدرن در نقطه تلاقی مفاهیم، نهادها و اقدامات یا به عبارت دیگر معرفت و قدرت می‌داند. خرد در سیر تکوینی خود، قدرتی است که خود را در مقابل غیر تعریف می‌کند و این در حالی است که حقیقت و هویت غیر، به واسطه خود خرد تعیین می‌شود. بدین ترتیب خرد، خالق خود می‌شود. مسئله از دیدگاه فوکو این است که جنون مجاز به اظهارنظر در مورد خود نیست و تنها قدرت خرد است که می‌تواند مناسبات بین آنها را القا نماید. حقیقت خرد زمانی آشکار می‌شود که جنون را در مقام بی‌خردی قرار دهیم؛ با این حال خردی که در مقابل جنون قرار دارد، همان خردی نیست که نشانگر تفاوت‌های آن دو است. دومی، خردی است که نقطه مقابل ندارد؛ قدرت شناوری است بدون قالب مشخص. فوکو در ادامه مسیر پژوهش تاریخی خود از قدرت اندیشه‌ای سخن به میان می‌آورد که توانایی بشر جهت مسئله‌مندسازی وضعیت‌های پیشاپیش موجود است. یعنی با رویکردی می‌توان گفت: «چگونگی و دامنه امکان دگراندیشی به جای مشروعیت بخشی به دانسته‌های کنونی.» (فوکو ۹، ۱۹۸۵) وی با توسعه آزمونگری خلاق، به مثابه قدرت پیشگام، قدرتی که از خرد پیشی می‌گیرد، به ژان فرانسوا لیوتار ملحق می‌شود. از این منظر فوکو در ردیف افرادی قرار می‌گیرد که نسبت به علم، هنر و جامعه مدرن دیدگاهی پست‌مدرن دارند. لازم به ذکر است که نوشتارهای فوکو، تلفیقی از فلسفه و پژوهش تاریخی است، همانطور که لیوتار در «وضعیت پست‌مدرن» بازی‌های زبانی متخصص و فیلسوف را می‌آمیزد. درهم آمیختگی فلسفه با مفاهیم و روش‌های دیگر شاخه‌های علمی، ویژگی پست‌مدرنیسم است.

اخبار

اسناد و تصاویر تاریخی مشروطیت در شهرهای ایران

شرق: در آستانه سالروز صدور فرمان مشروطیت نمایشگاه اسناد و تصاویر تاریخی با عنوان «یکصدمین سالگرد مشروطیت به روایت اسناد ملی» همزمان در هفت شهر اصفهان، تبریز، تهران، زاهدان، کرمان، همدان و یزد برگزار خواهد شد. در این نمایشگاه‌ها بیش از ۱۵۰ قطعه عکس و سند تاریخی تاکنون انتشار نیافته در زمینه موضوع مشروطیت به نمایش درخواهد آمد. از جمله اسناد به نمایش گذاشته شده این نمایشگاه می‌توان به متمم قانون اساسی، سندی در زمینه برقراری مستمری حق خانواده‌های مقتولین در نهضت مشروطه، اسامی وزرا و معاونین و کفیل وزارت داخله از مشروطه به بعد و اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی در دوره اول اشاره کرد. همچنین عکس‌هایی از قبیل تصاویر سنگر ستارخان، اظهار شادی مردم از پیروزی مشروطه و تشکیل شورای ملی و انتخاب نماینده، اجتماع مردم در کنار جنازه‌های افراد سواره نظام ماکو در جریان محاصره شهر تبریز در ایام مشروطیت، شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله بهبهانی و فرزندانشان، سردار ملی و سالار ملی در تهران و تصویری از آیت‌الله مدرس به همراهی جمعی از نمایندگان از جمله تصاویر تاریخی‌ای هستند که در نمایشگاه یکصدمین سالگرد مشروطیت به روایت اسناد ملی به نمایش درخواهد آمد. مراسم افتتاحیه این نمایشگاه نیز روز جمعه ۱۳ مردادماه در تبریز و با حضور علی‌اکبر اشعری مشاور فرهنگی رئیس جمهور و رئیس سازمان اسناد و کتابخانه ملی و مهندس محمد معمارزاده استاندار آذربایجان شرقی برگزار شد. این نمایشگاه در تهران از روز شنبه ۱۴ مردادماه در محل گنجینه اسناد ملی واقع در بزرگراه حقانی (مسیر شرق به غرب)، بعد از ورزشگاه شهید کشوری، ابتدای خیابان کوشا پذیرای مراجعان خواهد بود.

آزادی، مرگ، و اراده معطوف به اعتراض

درباره بدیهیاتی فراموش شده

علی معظمی



معتقدان حقوق، عکس والاس روفینز واشینگتن دی سی، اکتبر ۱۹۱۱

■ **آزادی**

این پرسشی قدیمی است که «آزادی به چه کار آدمیان می‌آید؟» و یا به تقریری دیگر «آدمیان آزادی را برای چه می‌خواهند؟» اما این پرسش «مقدماتی» زمانی معنا می‌یابند که از پیش پاسخ داده باشیم که «آزادی چیست؟» در این جا اما قصد ندارم درباره این پاسخ بحث کنم: پاسخی را مفروض می‌گیرم؛ آزادی به معنای «زیر سلطه نبودن» است، به معنای رهایی از بندهای ناخودخواسته است. اگر این را بپذیریم، به یک معنا آزادی را «تعریف» کرده‌ایم و به پرسش از آزادی پاسخی همیشگی داده‌ایم. در عین حال به معنایی دیگر پرسش از آزادی، باز هم پرسشی است که در هر موقعیتی نو می‌شود؛ چه خودش و چه پاسخ‌های مقدرش. نوشوندگی هر روزه پرسش از آزادی به ذات «سیاسی»اش برمی‌گردد. آزادی - به مثابه عدم سلطه - وضعیتی است که برای فرد یا جمع، در مقام عامل سیاسی معنا دارد. یعنی برای عاملی که در روابط قدرت قرار دارد؛ عاملی که باید پیوستگی‌ها و گسستگی‌های خود را با دیگران مشخص کند، به‌همین معناست که پرسش از آزادی می‌تواند هر روز پرسشی نو باشد، چرا که هر روز نویی، و هر برهه‌ای، می‌تواند موقعیتی جدید برای روابط قدرت باشد. در عین حال، پرسش از آزادی همیشه به همان معنای قدیمی است که بود؛ آزادی همواره رهایی از بند است. رهایی برای اینکه چنان زندگی کنیم که خود می‌خواهیم. به این معنا آزادی سیاسی، اگرچه «باید» در تعریف خالی از حد و مرزگذاری‌های «اخلاقی» و «آئینی» باشد و باید به معنایی که آیزایا برلین مراد می‌کرد حائز وجهی منفی باشد، اما نهایتاً ما، هر یک از ما به عنوان سوژه‌ای انسانی، آزادی را برای ساختن خودمان می‌خواهیم و به این ترتیب آزادی در «نهایت» برایمان وجهی «مثبت» می‌یابد. اما پارادوکس آزادی مثبتی نفس‌های ساخته شده را لایق آزادی می‌داند، این است که می‌خواهد چیزی را که ما قرار است با آزادی‌مان در مقام انتخابش قرار بگیریم، پیش شرط اعطای آزادی قرار دهد؛ راهی که قدرت برای قلب و استخدام مفهوم آزادی می‌گشاید. آزادی، ورای تعریفش، همان چیزی است که ما برای خود بودن و خوداستختن‌مان می‌خواهیم و لازم داریم. آن‌که آزادی ما را نمی‌خواهد هم به همین سبب نمی‌خواهد؛ او نمی‌خواهد ما چنان باشیم که خود می‌خواهیم؛ ما را چنان می‌خواهد که خود می‌خواهد. اما ما اگر چنان باشیم که او خواسته است، دیگر خود نیستیم؛ دیگر موجودیتی نارسیده‌ایم. سوژه‌ای هستیم که دیگری ساخته یا دست‌کاری‌اش کرده است.

■ **خود بودن**

ما یک بار بیشتر در این جهان زندگی نمی‌کنیم. یک بار. و در این یک بار جهان، خودمان، دیگران، زندگی و... همه و همه مسائلی ناگشوده‌اند. ما اگر زندگی‌ای، کم و بیش، اندیشیده پیشه کنیم؛ یا بخواهیم مسئولانه زندگی کنیم، ناچاریم که با این پرسش‌ها روبه‌رو شویم. «ناچاریم» که سربه زیر نباشیم و هر چه بر ما می‌رود را بی‌چرا نپذیریم. اگر به هر آنچه موجود است، از راه می‌رسد، و یا تحمیل می‌شود تن دهیم، چیزی جز تصادف یا رخداد بی‌معنایی در این دنیا نبوده‌ایم. ما وقتی معنادار زندگی می‌کنیم، وقتی درخور لقب «شخص» و «خویشتن» هستیم که آگاهانه انتخاب کنیم اما قدرت دیگری در میانه ما و این آگاهی و آن انتخاب حائل می‌شود. دیگری قدرتمند می‌خواهد ما چنان باشیم که او می‌خواهد؛ می‌خواهد چنان باشیم که بر وفق مراد او است. ما همچون عاملانی کنشگر در این جهان، بالقوه، می‌توانیم از خواست او دیگرگون باشیم و خود را و جهان خود را، و جهان او را هم، چنان بسازیم که با خواست او دیگرگون است. اما زمانی هست، که قدرتی هست، که به این دیگرگونی تن نمی‌دهد؛ قدرتی که نمی‌خواهد خود را در مقام سوژه‌ای چون ما و برابر با ما ببیند؛ سوژه قدرتمندی که خود را برتر از هرآنچه هست می‌داند و نمی‌خواهد جز خود را در مقام برسازنده ببیند؛ نمی‌خواهد با آگاهی‌ها یا خواست‌های دیگرگون برابر بنشیند و «گفت‌وگو» کند. تنها می‌خواهد خود بگوید. این جا ما از اعتراض ناچاریم؛ ناچار از مبارزه‌ایم تا بر روی آگاهی خود پا نگذاریم. ما ناچار از مبارزه‌ایم تا بتوانیم خودمان را آگاهانه بسازیم. خودآگاهی ما در این جا با اعتراض پیوند می‌خورد.

■ **اعتراض**

آگاهی سوژه به این که در موقعیتی ناآزاد است، آگاهی اوست به اینکه از خود بودن و خود را ساختن باز داشته شده است. کسی که این را فهم کند و «نخواهد» که خود را به دست دیگری بدهد لاجرم اعتراض می‌کند. اعتراض تنها نتیجه فهم این موقعیت ناآزاد نیست؛ نتیجه اراده‌ای است که نمی‌خواهد دیگران او را بخواهند؛ این «اراده معطوف به اعتراض» است. اعتراض به ناآزادی مبرم‌ترین اعتراضی است که می‌تواند و باید صورت گیرد. اعتراضی است برای حفظ و خواست خویشتنِ خویش، چنان که خود می‌توانیم بسازیمش. ارادهٔ معطوف به اعتراض، در کنار خودآگاهی سوژه مولفه دیگر خودبودگی و خودسازی او است. اعتراض به ناآزادی وقتی محقق می‌شود که اراده خود- بودن شکل بگیرد. من نمی‌خواهم دیگری مرا چنان بخواهد که اراده اوست؛ پس اراده من با اراده او در تضاد می‌افتد. تضاد اراده او و من درباره آزادی من و انتخاب آن که و آنچه باید «من» را بسازد، به مبارزه من با او می‌انجامد. مبارزه‌ای که برسر هویت «من» رخ می‌دهد. من باید مبارزه کنم تا بتوانم چنان باشم که خودم می‌خواهم. من از مبارزه برای حفظ خویشتنِ خویش ناگزیرم و اعتراض، اگرچه در نظر لازمهٔ خودسازی نیست، اما در عمل جزیی می‌شود از همین خودبودگی من. چنین اعتراضی درخور ستایش است و رو به رهایی (emancipation) دارد.

■ **مرگ**

اما حد و غایت اعتراض کجا است؟ تا کجا باید اعتراض کرد؟ تا کجا باید مبارزه کرد؟ اعتراض و مبارزه از ما می‌کاهند؛ ما در مبارزه چیزهایی از دست می‌دهیم تا چیزهایی به دست آوریم. اما آیا «معقول» است که اعتراض را تا آنجا ادامه دهیم که به جان باختن بینجامد؟ آیا ادامه اعتراض و مبارزه تا چنین پایه‌ای با آنچه می‌خواهیم به آن برسیم در تناقض نیست؟ هنگامی که دیگر خودی در میان نباشد که بخواهیم بسازیمش، پس دیگر برای چه مبارزه می‌کنیم؟ مگر اعتراض را به این سبب درخور ستایش ندانستیم که رو به رهایی داشت و از ما «خود»ی باقی می‌گذاشت که دیگرانش نساخته بودند؟ پس اعتراض آنجا که خودی باقی نمی‌گذارد، چه معنا و فایده‌ای دارد؟

مرگ بی‌شبهه هدف اعتراض نیست، اما گاهی اعتراض به آن «می‌انجامد». مرگ، بنابه طبیعت بشر، به‌ندرت در مقام یک انتخاب برای «خود» قرار می‌گیرد. اما آیا در نهایت، هیچ‌گاه مرگ در مقام یک انتخاب معقول یا موجه قرار می‌گیرد؟

قدرتِ آن دیگری، گاهی همه آنچه در خزانه دارد را بسیج می‌کند تا ما را از خود بستاند. نه تنها می‌خواهد آن‌گونه باشیم که می‌خواهد، بلکه می‌خواهد اعتراض هم نکنیم؛ می‌خواهد به آنچه او می‌خواهد «راضی» باشیم یا دست‌کم چنین وانمود کنیم. اما این نه تنها با آگاهی و اراده «ما» در تناقض است، بلکه آخرین نماد خود بودن ما را نیز از ما می‌ستاند؛ آنجا که ما نمی‌توانیم حتی چنان باشیم که می‌خواهیم، و به این اعتراض می‌کنیم، او می‌خواهد حتی چنان ننماییم که چنان که خود می‌خواسته‌ایم نزیسته‌ایم. او می‌خواهد ما خواست او را هم از آن خود کنیم تا او بتواند سطحی‌ترین جلوه خود بودن ما را هم از ما بستاند.

این‌گونه مرگ «انتخابی» می‌شود برای اینکه اگر ما «می‌بازیم» و جان خود را در این انتخاب می‌بازیم، دست‌کم او هم نبرد.

■ **...و آن دیگری**

در چنین مبارزه‌ای، زمانی که ما تا آنجا رانده می‌شویم که جان ببازیم تا تنها بازنده نباشیم، بر سر آن دیگری، آن‌که هر آنچه توانسته برای ستاندن ما از خودمان کرده است، چه می‌آید؟ ما نابود می‌شویم. اما چیزی که از او می‌ماند «سوژه»ای است که «بود» خود را بر سر ازخودبیگانه کردن دیگران گذاشته است. او چنین هویت می‌یابد. هویت او همانا با زوری که اعمال می‌کند متعین می‌شود. او هر چیز دیگری هم که به‌دست آورده باشد، و با هر کس دیگر هم هر چه کرده باشد، در نسبتش با سوژه‌های انسانی؛ و همانا در نسبتش با انسانیت، مقامی جز این ندارد روان‌آزار؛ اما دیالکتیک خودسازیِ این عامل ازخودبیگانگی، از او جز سوژه‌ای تهی باقی نمی‌گذارد؛ سوژه‌ای «تهی» و نه حتی سوژه‌ای ازخودبیگانه. رمز «ابتذال شر»، که از عامل آن سوژه‌ای تهی از انسانیت باقی می‌گذارد در همین نسبت‌یابی منفی اوست با دیگر سوژه‌های انسانی. او می‌خواهد که خود بسازد؛ اما این ساختن خود را از راه ناآزادی و ازخودبیگانگی دیگران می‌خواهد و نه حتی از راه «گرفتن» چیزی از آنها. او آنها را چیزی می‌خواهد که خود آنها نباشند و بنابراین در نهایت نمی‌تواند از انسان‌هایی که خودساخته، آزاد و مستقل هستند چیزی بخواهد یا چیزی بگیرد. او همه را به اراده خود می‌خواهد، اما این اراده در نهایت اراده‌ای تهی و مبتذل است که از «خود» چیزی ندارد؛ خود او هرگز ساخته نشده است و هرگز ساخته نمی‌شود؛ اراده او جز ویرانی ارمغانی ندارد. به این ترتیب سوژه زورمدار، تهی می‌میرد، حتی اگر آخرین کسی باشد که می‌میرد. چرا که او خود را نیز ویران کرده است.

گناه زنده ماندن و منطق مصالحه

صالح نجفی

«برای آدمی هیچ چیز فریبنده‌تر از آزادی وجدان نیست و در عین حال هیچ چیز هم مایه رنجی بیشتر از آن نیست.»
(از گفته‌های مفتش اعظم، «برادران کارامازف»، ترجمه صالح حسینی، انتشارات ناهید، ص ۳۵۸)

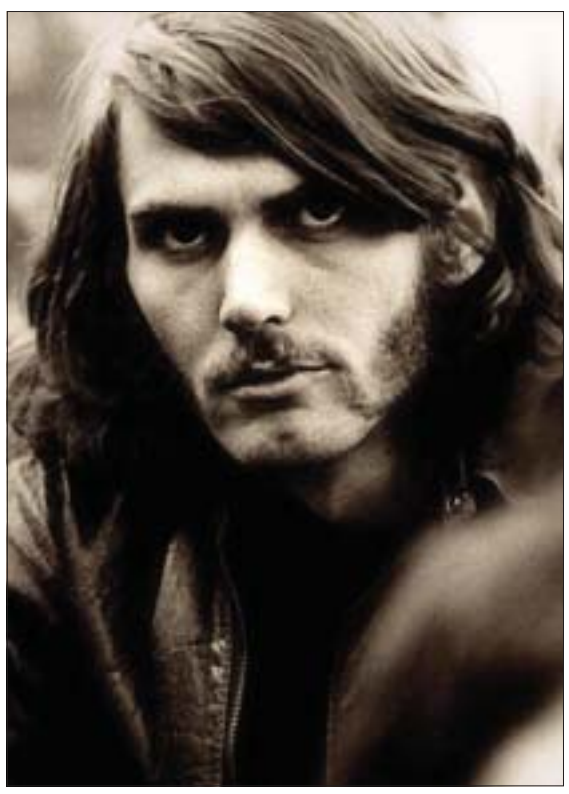
...

۱- گئورگ لوکاچ در نوشته‌های جوانی‌اش زندگی را طیفی از امکان‌های گونه‌گون توصیف می‌کند. یک سر طیف، زندگی «روزمره» قرار دارد که در آن همه گزینه‌ها به یک اندازه محتمل‌اند و ز همین روی هیچ یک از قوای «انسانی» به فعلیت نمی‌پیوندد. در این مرتبه آدمی در سیطره «نیاز»ها به سر می‌برد و بالاتر از همه در سیطره غریزه بقا، این قاعده که باید به هر قیمتی زنده ماند. در این رتبه ارزش‌های مطلق، پای‌مال نیازها می‌شوند: انسان گامی بیش تا حیوان شدن ندارد. در سوی دیگر طیف زندگی در اوج تنش و کنش پیش می‌رود، تنشی که از تفکر می‌زاید- یگانه وجه فارق انسان از حیوان- کنشی که از انتخاب برمی‌خیزد؛ برترین جلوه این قسم زندگانی در تراژدی روی می‌نماید، در لحظه‌های بزرگ و کمیابی که آدمی خود زندگی را نثار ارزش‌های مطلق می‌کند. به عقیده لوکاچ تنها در این لحظه‌های تک و بی‌همتا است که حقیقتاً زندگی می‌کنیم، که به خویشتن انسانی راستین خویش می‌رسیم، در لحظه‌هایی که زندگی به مرگ پیوند می‌خورد، در لحظه‌هایی که آری گفتن به اصل زندگی انسانی در گرو نه گفتن به زندگی مقهور نیازها است، لحظه‌هایی که تصدیق حقیقت حیات به بهای مرگ تمام می‌شود...

۲- اصل بنیادی فلسفه اخلاق تئودور آدورنو در این قاعده به ظاهر ساده اما سهمگین خلاصه می‌شود که زندگی بد را نمی‌توان خوب زیست. به بیان ساده‌تر در زندگی بد، خوب زیستن محال است. آدورنو برای توضیح این قاعده به پرسشی اشاره می‌کند که نیچه در قطعه ۳۴ «انسانی زیاده انسانی» پیش کشیده است: «آیا آدمی می‌تواند آگاهانه در ناراستی سکنی گزیند؟ آیا بهتر آن نیست که مرده باشیم و مجبور نباشیم در ناراستی به سر بریم؟» مثالی بزنیم، وقتی هوا بد است کسی نمی‌تواند (ادعا کند) هوای خوب تنفس (می) کند، جایی که هوا بد است خوب نفس کشیدن محال است. حال تصور کنید این هوای بد برای کسانی خوب (و منظور از خوب در این جا همان «سودآور» است) باشد؛ خیال کنید باشند کسانی که از قبل این هوای بد نان می‌خورند- کشیشانی که گناه آدمیان را می‌خرند و در ازای آن بهشت می‌فروشند، پلیس‌هایی که برای نمایش اقتدارشان نیاز به تخلف شما دارند... مسئله این است که وقتی هوا بد است، هوا بد است و بزرگترین دروغ این است که بگویی «اما من حالم خوب است، چون بلدم چگونه خوب نفس بکشم»...

۳- در میانه‌های طیفی که لوکاچ برای توصیف سلسله‌مراتب زندگی‌های ما پیش‌نهاده یک منطق حکم می‌راند و بس: منطق مصالحه. در کشاکش برآوردن نیازها و تحقق بخشیدن به ارزش‌ها (یعنی خیال‌های بلندی که از تفکر می‌زایند) مدام تن به مصالحه می‌دهیم. در این میانه ولی یک معیار هست که به همه چیز خط می‌دهد و یک‌ریز در گوش‌مان می‌خواند که تا چه حد گوش به نیاز بسپاریم و تا کجا دل به آرمان بدهیم و متناظراً تا چه پایه از نیاز چشم پوشیم و چه مایه پای روی ارزش بگذاریم: آن معیار چیزی نیست جز «نیاز» به زنده ماندن. پس اگر دقت کنید، منطق مصالحه باز ناگزیر آدمی را به سمت نوع اول زندگی می‌کشد، منطق مصالحه کار را به حیوان شدن تدریجی می‌کشاند. در مقابل این نیاز، فریبنده‌ترین «میل» آدمی ایستاده: میل به آزادی، به آزادی وجدان؛ همان که به تعبیر «مفتش اعظم» داستایوفسکی زاینده بزرگترین رنج‌ها است، رنج نیستی. اسلاوی ژیژک در صورت‌بندی فلسفی تکان‌دهنده‌ای نشان می‌دهد که «میل بشری برخلاف غریزه حیوانی همواره از راه رجوع به نیستی شکل می‌گیرد.» (کتاب «رخداد»، ص ۱۰۵) باری، منطق «میل»، برخلاف منطق «نیاز»، آدمی را به سر دیگر طیف می‌برد، به سمت تراژدی. این هر آینه سرشت بنیادی «کنش سیاسی» راستین است: دل‌بستگی لجوجانه به آزادی وجدان که همانا جایگزین میل معطوف به نیستی است. هنگام که از تو می‌خواهند به گناه نکرده اعتراف کنی - یعنی وجدانت را بفروشی و از شر مصایب آزادی وجدان خلاص شوی - و در عوض، زنده بمانی که همانا نیاز «طبیعی» همه ماست، لازم نیست زیاد فکر کنید، همین که دست از این کار بیهوده (فکر کردن را می‌گویم) برداری، «منطق مصالحه» ترتیب همه چیز را می‌دهد، این یعنی در هوای بد هم می‌توان نفس کشید (خوب و بدش را بی‌خیال)، مگر ما زندگان جز این می‌کنیم...

وقتی هوا بد است اما کسی از هوای بد نمی‌میرد (اتفاقی که در واقعیت «معمولاً» می‌افتد، چون بدی هوا به ندرت به حدی می‌رسد که درجا بکشد، که اگر می‌رسید شاید به خودمان می‌آمدیم)، شاید یک کار خوب و لاجرم تراژیک بتوان کرد، این که سعی کنی خوب نفس بکشی. این کار مرگت را شتاب می‌بخشد و به میزانی که هوا بد و بدتر باشد، مرگت زود و زودتر روی خواهد داد. در هوای بد، کنش سیاسی راستین همان خوب نفس کشیدن است. موریس مرلوپونتی جایی گفته است، «زمانی که سقراط نمی‌پذیرد که بگریزد [بنا به روایت افلاطون در رساله «کریتون» این مجال به طور جدی برای سقراط پیش می‌آید]، از آن روی نیست که برای دادگاه ارزشی قائل است بلکه می‌خواهد ناصالح بودن آن را هر چه بهتر اثبات کند.» از این روی است که مرگ سقراط در کلیت یکپارچه و به ظاهر بی‌نقص قوانین دولت شهر آرمانی خود سقراط ترک می‌افکند و در روح و جان آتنی‌ها (و نیز ما) زخمی مرهم‌ناپذیر می‌گذارد. اگر سقراط نمی‌مرد، کسی از کم و کیف قوانین پرسشی نداشت و بیماری حیات آتن نهان می‌ماند، ضمن این که هیچ بعید نبود آیندگان سقوط آتن را حمل بر حوادث پیشامدی تاریخ کنند نه فسادی که آرام‌آرام ریشه‌های حیات انسانی - سیاسی را در آن دیار می‌پوساند. در زندگی بد، زندگی خوب و خوب زیستن ممکن نیست اما شاید خوب مردن ممکن باشد (باید باشد). آزادی وجدان که تنها در نتیجه کنش / تفکر سیاسی حاصل می‌شود، در اکثر قریب به اتفاق موارد ثمری جز افزایش رنج ندارد، رنجی که البته فی‌نفسه ملال نمی‌آورد و تنها به گاه بی‌معنایی از حد تحمل می‌گذرد و چیزی که به این رنج معنا می‌دهد همانا آزادی است و بس؛ بگذریم که داستایوفسکی یک‌بار از قول یکی از شخصیت‌هایش این تذکر تلخ را تا ابد در گوش‌مان جایگیر کرده است که «تاکنون برای بشر و جامعه بشری هیچ چیز تحمل‌ناکردنی‌تر از «آزادی» نبوده است.»



تامل کوتاه

پیش‌بینی در علوم اجتماعی

احمدرضا همتی‌مقدم

تبیین‌های علوم اجتماعی غالباً مبتنی بر «روانشناسی عامیانه» یا همان تبیین‌های مبتنی بر فهم عرفی است. اصل هدایت‌کننده این نوع تبیین به صورت زیر است: «اگر فردی خواهان B است و باور دارد که A وسیله‌ای برای رسیدن به B است، پس A را انجام خواهد داد.» (اصل «L») یکی از مسائل علوم اجتماعی قدرت پیش‌بینی‌کنندگی این نوع تبیین‌ها است. به‌نظر می‌رسد اصل «L» محتوای پیش‌بینی کنندگی دارد. مثلاً ما می‌توانیم با اطمینان قابل ملاحظه‌ای پیش‌بینی کنیم که یک استاد فلسفه در هنگام سخنرانی پیراهن و شلوارش را درنمی‌آورد (مثال‌هایی را خودتان در نظر بگیرید). دلیل این موفقیت در پیش‌بینی روشن است. ما می‌توانیم با اطمینان باورها و امیالی را به استادان فلسفه نسبت دهیم که چنین عملی از آنها سر نزند. جدا از این ما می‌توانیم باورها و امیالی را به هر فردی که در اجتماع است (به‌جز بیماران روانی) نسبت دهیم به‌گونه‌ای که از آنها اعمال غیرمتعارف سر نزند. تعداد این گونه پیش‌بینی‌ها که ما با اطمینان زیاد می‌سازیم، بسیار بسیار زیاد است. استادان فلسفه فردا در کلاس لباس‌هایشان را درنمی‌آورند، روز بعد هم همین طور است و روزهای بعد. آیا ما باید نتیجه بگیریم که اصل «L» قدرت «پیشگویانه» بالایی دارد؟

نکته مهم این است که قدرت «پیش‌بینی کنندگی» را با تعداد پیش‌بینی‌های موفق نباید یکی گرفت. قدرت «پیش‌بینی کنندگی» حداقل مبتنی بر دو چیز است: ۱- نسبت پیش‌بینی‌های تاییدشده به پیش‌بینی‌های تایید نشده (diconfirmed) و ۲- افزایش موفقیت در فراهم آوردن پیش‌بینی‌های با دقت بالا و غیرقابل انتظار. بر مبنای این دو مولفه، اصل «L» قدرت پیشگویانه ضعیفی دارد. ورای پیش‌بینی‌های واضح، کاربرد اصل «L» قدرت ضعیفی دارد. حتی با شناخت زیادی که شما از خانواده و دوستانتان دارید، باز هم آنچه را که آنها انجام خواهند داد، دقیقاً نمی‌توانید پیش‌بینی کنید. شما احتمالاً حتی به‌طور غیردقیق هم نمی‌توانید پیش‌بینی کنید، مگر در شرایط کلیشه‌ای. در قرن بیستم دانشمندان علوم اجتماعی و رفتاری تلاش کردند تا قدرت پیشگویانه «L» را بهبود ببخشند، چون ضعف پیشگویانه «L» این ادعا را که اصل «L» یک قانون «علی» است، تضعیف می‌کرد و در نتیجه رویکرد علمی به اعمال انسانی را زیرسئوال می‌برد.

روشن است که به منظور بهبود پیش‌بینی‌هایمان از اعمال انسان‌ها ما نیازمند یک یا هر دو مولفه زیر هستیم: ۱- ارزیابی و «اندازه‌گیری» باورها و امیال افراد با دقت زیاد و ۲- بهبود خود اصل «L». مثلاً مدلی از انتخاب عقلانی ارائه دهیم که اصل «L» را بهبود بخشد. مثلاً مدلی از فیزیک را در نظر بگیرید: مانند قانون گازها (pv=rt). برای اینکه فشار گاز درون یک محفظه را تبیین کنیم، ما دما و حجم محفظه را اندازه می‌گیریم و از طریق معادله بالا، فشار گاز را مشخص می‌کنیم. مقدار به دست آمده به اندازه کافی به مقدار حقیقی نزدیک است. چون ما می‌دانیم که وسایل اندازه‌گیری مانند «ترمومتر»، «مانومتر» و نظایر آن ضریب خطا دارند. (مثلاً مقدار به دست آمده از معادله را با مقداری که مستقیماً بر روی وسیله اندازه‌گیری فشار گاز به دست آمده، مقایسه کنیم می‌بینیم که تفاوت بسیار اندکی با هم دارند). برای اینکه اندازه‌گیری‌های خود را دقیق‌تر کنیم، نیاز داریم که از وسایل اندازه‌گیری دقیق‌تری بهره ببریم. با استفاده از وسایل اندازه‌گیری بسیار دقیق دقت تبیین ما بالاتر خواهد رفت و صحت پیش‌بینی‌های بعدی افزایش خواهد یافت. حتی اگر با تمام این تغییرات و اصلاحات باز هم نتیجه معادله با نتیجه‌ای که مستقیماً با اندازه‌گیری فشار گاز حاصل شده، متناسب نباشد، ممکن است معادله، مدل یا آن تعمیم کلی را تغییر دهیم (در تاریخ نظریه جنبشی گازها این اصلاحات و تغییرات کاملاً مشهود است). اما هیچ‌یک از این اقسام اصلاح و بهبود برای اصل «L» ممکن نیست. قانون گازها می‌تواند برای تبیین و پیش‌بینی به کار رود چون ترمومترها و دیگر وسایل اندازه‌گیری می‌توانند شرایط اولیه را اندازه‌گیری کنند. اما برای اصل «L» وسایل اندازه‌گیری باورها و امیال چه چیزهایی هستند؟ به نظر می‌رسد تنها وسیله ارزیابی و اندازه‌گیری قابل دسترس خود اصل «L» است. تقریباً در همه موارد باید از خود اصل «L» کمک گرفت تا باورها و امیال افراد را تعیین کرد. برای بهبود این اصل ما نیاز به سه چیز داریم: ۱- مواردی را پیدا کنیم که اصل «L» در پیش‌بینی آنها اشتباه کرده است. ۲- شرایط اولیه (یعنی باورها و امیال) را ارزیابی و تعیین کنیم، همچنین رفتار واقعی را که اصل «L» در پیش‌بینی آن اشتباه کرده، مشخص و تعیین کنیم و ۳- با تطابق دادن عمل مشاهده شده و عمل استنتاج شده از باورها و امیال، اصل «L» را تصحیح کنیم. اما برای تعیین و ارزیابی باورها و امیال ما باید از خود اصل «L» استفاده کنیم. بنابراین چگونه می‌توانیم اصل «L» را بهبود ببخشیم؟ یک پاسخ رایج برای این مشکل این است که اصل «L» غیرقابل ابطال است. ما به راحتی می‌توانیم وضعیتی را تصور کنیم که موجب ابطال یک مدل علمی، تعمیم یا قانون شود (در علوم طبیعی). اما تصور این که چه چیزی می‌تواند موجب ابطال «L» شود مشکل است، چون رفتار غیرعقلانی اصلاً یک کنش یا عمل نیست. اما اگر «L» ابطال‌ناپذیر است، پس یک معرفت علمی و تجربی فراهم کند. بنابراین اگر اصل «L» معرفتی برای علوم اجتماعی فراهم می‌کند، پس تبیین‌های علوم اجتماعی از اعمال انسانی که بر مبنای اصل «L» است، تبیین‌های تجربی نیستند. این تبیین‌ها در واقع، «تفسیری» یا «تعبیری» (interpretative) هستند. این تبیین‌ها معنای اعمالی را که «L» تبیین می‌کند برای ما مشخص می‌کنند. این نگاه به علوم اجتماعی نگاه «تفسیرگرایان» یا «ضدطبیعت‌گرایان» است.