

دست آخر

آیا گذشته ضروری‌تر از آینده است؟

تاریخ به‌مثابه شناخت میدان آزادی



شیمابهرمند

حقیقت را تا چه حد می‌توان آموخت؟ سورن کیرکگور تأملاتش در رسالهٔ کوتاه و دشوار «خرده‌نان‌های فلسفی» را با واریسی این پرسش آغاز می‌کند. پرسشی سقراطی که کیرکگور آن را فراتر می‌برد. برای آموختن حقیقت تا حدی، باید فرض را بر هستی نداشتن آن گذاشت. از آنجا که حقیقت را باید یاد گرفت، پس باید آن را جست. اما دشواری این بحث از آنجاست که محال می‌نماید شخص چیزی را جست‌وجو کند که می‌داند، و نیز محال است شخص چیزی را بپویید که نمی‌داند. سقراط این مسئله را «بحث انحرافی» می‌خواند و این راه‌حل را پیش می‌گذارد: «هر آموختن و جستنی چیزی جز تذکار نیست –آموختن در همه‌حال به‌یادآوردن است و در نتیجه شخص نادان را تذکاری بس باشد تا خودش آنچه را می‌داند به یاد آورد. به این قرار، حقیقت وارد ذهن شخص نادان نمی‌شود. حقیقت در او پوده است». کیرکگور بحث را به مسئله درک گذشته می‌کشاند؛ اینکه آیا گذشته ضروری‌تر از آینده است؟ و می‌کوشد نقاب ضرورت را از گذشتهٔ تاریخی کنار بزند. از این منظر، آدمی نمی‌تواند آنچه را پیشگویی کند و نیز حد نادر تفصیر رویدادهای گذشته را به ضرورت متکی کند و چنین ادعایی را پیش بکشد که فلسفی، «ازقضا یکی از مهم‌ترین مقولات فلسفی را در خود جای داده است. در «خرده‌نان‌های فلسفی» با عنوان «میان‌برده» طرح شده و چنان‌که در مقدمه پرفسور ادوارد اف مونی، از برجسته‌ترین کیرکگورپژوهان معاصر آمده است، میان‌برده یا انتراکت معمولا فرصتی است برای آسودن و نفس تازه‌کردن در ساختاری طاقت‌فرسا و نفس‌گیرتر، مانند اینترتولد در موسیقی؛ اما میان‌بردهٔ کیرکگور از سنخ دیگری است: این فشرده‌ترین و دشوارترین بخش «خرده‌نان‌های فلسفی»، ازقضا یکی از مهم‌ترین مقولات فلسفی را در خود جای داده است. در این بخش کیرکگور بین دو تراز تاریخی تفاوت قائل می‌شود: «هر آنچه هستی می‌یابد گذشته‌ای دارد و بنابراین تاریخی یا سرگذشتی. هستی یافتن بر خی چیزها موضوع علم است، اما دیگر چیزها به میانجی انتخاب آدمیان هستی می‌یابند و درون فرهنگ جای می‌گیرند. تاریخ طبیعی در درون خودش حاوی امکان هستی‌یافتنی دوجندان است». بنابراین، گذشته ضروری نیست و با این حال نمی‌توان آن را تغییر داد. دستاورد مهم کیرکگور آوردن مفهوم «آزادی» به میدان شناخت تاریخ است و به این ترتیب: «دانستن و شناختن تاریخ یعنی شناختن میدان آزادی». از این قرار است که مسئله دیگر بر سر آنچه باید می‌بود نیست یا آنچه از روز اول مقدر بوده است. به پرسش بنیادی کیرکگور درباره درک گذشته برگردیم: آیا گذشته ضروری‌تر از آینده است؟ کیرکگور معتقد است امر تاریخی هرآینه گذشته است، زیرا فشار حال حاضر بر مرزهای آینده هنوز تاریخی نشده است. اینجاست که مفهوم «صیورت» به میان می‌آید: امر تاریخی به مفهوم دقیق کلمه رابطه‌ای دیالکتیکی با زمان دارد، و صیورت تاریخی از طریق علتی به وجود می‌آید که بالنسبه آزاد عمل می‌کند؛ «علتی که همیشه به‌طور قطع به علتی اشاره دارد که با آزادی مطلق عمل می‌کند». بنا بر این تفسیر، «آنچه روی داده است، روی داده است، کاری است گذشته؛ آبی است رفته که به جوی بازمی‌آید؛ به این قرار نمی‌توان تغییرش داد». نتیجه اینکه تغییرناپذیری گذشته محصول یک تغییر است، محصول تغییر ناشی از صیورت است. آنچه روی داده و شیوای روی داده که تغییرناپذیر است، اما لحظهٔ تأمل کیرکگور اینجاست که آیا این همان تغییرناپذیری ضرورت است؟ تغییرناپذیری گذشته به این معناست که «چنین –بود» بالفعل آن جور دیگری نتواند بود، اما آیا از این می‌توان نتیجه گرفت که «چگونه –بود» ممکن آن نمی‌توانست متفاوت باشد؟ از نظر کیرکگور، خواست پیشگویی آینده و خواست فهم ضرورت گذشته عین هم‌اند و فقط رسم و راه مسلط کاری می‌کند که یکی معقول‌تر یا موجه‌تر از دیگری جلوه کند. درواقع «گذشته به وجود آمده است و صیورت تغییر در فعلیت است که آزادی پدید آورده است». از نظر کیرکگور، اگر گذشته ضروری شده بود، آنگاه دیگر به آزادی تعلق نمی‌داشت -یعنی به آن چیزی که از طریق آن به وجود آمده است. و آنگاه گذار دیگر دردی از آزادی دوا نمی‌کرد و آزادی در وضع اسفناکی گرفتار می‌شد:

«چیزی می‌شد که هم باید به آن خندید هم به حالش گریست، چراکه می‌باید مسئولیت چیزی را به عهده می‌گرفت که به او تعلق نداشت و چیزی تولید می‌کرد که بعد در کام ضرورت فرو می‌رفت، و خود آزادی، درست به اندازه ضرورت، توهمی پیش نبود؛ آزادی می‌شد سحر و جادو، و صیورت می‌شد هشدار بی‌مورد، ترس بی‌اساس». از دید کیرکگور، آنچه رابطه دیالکتیکی با زمان دارد از قسمی دوگانگی درونی برخوردار است، چراکه پس از آنکه حال حاضر بوده می‌تواند از آن حیث که گذشته است هستی داشته باشد. پس، آنچه به معنای حقیقی تاریخی است، همیشه گذشته است، به سر رسیدن است، فرقی نمی‌کند یک یا یک پیش یا فقط چند روز پیش روی داده باشد. و از آن حیث که گذشته است فعلیت دارد و با یقین واطمینان می‌توان گفت که روی داده است. اما اینکه روی داده است، خود دقیقا مایهٔ عدم قطعیت آن است و قوه دریافت آدمی به همین علت هیچ‌گاه نمی‌تواند گذشته را چنان در خود جذب کند که انکار از روز ازل چنین بوده است. رای نهایی کیرکگور این است: «فقط در تناقض میان قطعیت و عدم قطعیت، که نشان متمایزکنندهٔ هر آن چیزی است که به وجود آمده و همچنین نشان متمایزکنندهٔ گذشته است، می‌توان گذشته را فهمید». پس، اگر گشته به هر شکل دیگری فهم شود، به‌طور کامل به فهمیده شده است. از نظر کیرکگور برای چنین دریافتی، مورخ باید رودرروی گذشته بایستد و از تجربه‌ای توش و توان بگیرد که به تعبیر این فیلسوف، «حس پرشور از برای ضرورت است- یعنی حیرت». اگر فیلسوف و مورخ از چیزی حیران نشود، آنگاه از نظر کیرکگور باید گفت که دغدغه امر تاریخی ندارد؛ زیرا هر کجا صیورت باشد و نیز در مورد گذشته که صیورت در آن هست، آنجا عدم قطعیت قطعی‌ترین چیزی را که به وجود آمده فقط می‌توان در قالب شور یعنی حیرت بیان کرد- شوری که به باور کیرکگور، هم برازنده فیلسوف است و هم برای او ضرورت دارد. درک پدیده‌های تاریخی همواره رگه‌ای از عدم قطعیت دارد و از آنجا که به قول ادوارد اف مونی، پدیده‌های تاریخی از طریق فعل‌هایی آزادانه به وجود آمدند و از مرتبه امکان به هستی بالفعل رسیدند، صاحب خصلتی هستند که میان قطعیت و عدم قطعیت نوسان دارد. این است میدان آزادی کیرکگور که دانستن و شناختنِ تاریخ منوط به آن است.



خرده‌نان‌های فلسفی

سورن کیرکگور

ترجمه صالح نجفی

نشر مرکز



شکل‌های زندگی: درباره کتاب «تکرار، جستاری در روان‌شناسی تجربی» سورن کیرکگور

اینک تکرار



نادر شهریوری (صدقی)

کیرکگور در کتاب‌های خود مکررا به عهد عتیق ارجاع می‌دهد، به‌خصوص

آن هنگامی که تلاش می‌کند آن را با زمانه خود مقایسه کند، او زمانه خود را دورانی می‌داند که همه تفاوت‌ها در مرتبه و ارزش از میان رفته و همه چیزها با هم برابر شده است تا بدان اندازه که هیچ چیز آن قدر مهم نیست که آدمی مشتاق به مخاطره افکندن خود باشد. نیچه این وضعیت را «نیهیلمسم» نام می‌دهد و کیرکگور آن را غلبه «جمع (public) بر فرد» می‌گوید. او در این مورد با نیچه همفکر است.^۵ اما کیرکگور مقصر این نوع همسان‌سازی را برخلاف نیچه شیخی می‌داند که هسته اصلی آن انتزاعی غول‌آسا است؛ چیزی فراگیرنده که همه چیز است و هیچ چیز نیست جز یک سراب. «این شیخ عموم (public) است»^۶. به این سان جمع بی‌شکل و مجازی – نه حقیقی – همچون شبیحی در آسمان بی‌شکل توده به پرواز درآمده و آنجا را قرق می‌کند تا به نابودی هر آدمی بپردازد که می‌خواهد «فرد» باشد. کیرکگور نماد چنین شیخ هولناک را فضای مجازی و در زمانه خودش مطبوعات می‌داند؛ او در نظری پیشگویانه، آن هم موقعی که انتزاعیات مجازی تا به این اندازه گسترش نیافته می‌گوید «در واقع این رسانه است که مسیحیت را ناممکن می‌کند»^۷. مسیحیتی که تنها با تجربه‌های واقعی می‌تواند به تکرار خود حیات ببخشد.

از جمله کسانی که کیرکگور به‌مثابه «آن فرد» به آن ارجاع می‌دهد ایوب است، فردی که در معرض آزمونی سخت قرار گرفت. ایوب آنچه را که داشت از دست داد ولی ایمانش را حفظ کرد و به آن وفادار ماند. بی‌آنکه خود را گناهکار بداند، بعد از دوره‌ای که به این صبر ایوب گفته می‌شود و تنها «آن فرد» می‌توانست طاقت آورد، بار دیگر تمام آنچه را که از دست داده بود به دست می‌آورد. کیرکگور باز از خود می‌پرسد چه چیزی باعث آن شد که ایوب دست به تجربه‌ای چنین نو بزند و خود را تکرار کند. به نظر کیرکگور تکرار ایوب در نهایت حقیقی بود، با این حال کیرکگور می‌پرسد که در این صورت آیا حق یا ایوب بود؟ کیرکگور می‌گوید آری تا ابد! و باز می‌پرسد آیا ایوب مقصر بود؟ می‌گوید آری تا ابد! کیرکگور چنانکه گفته شد در مقابل «تکرار»، «تذکار» و یا همان به یاد آوردن را قرار می‌دهد، به نظرش تذکار همواره نگاهی به گذشته دارد تا خاطره‌ای از لذتی گذرا و یا موقعیتی حقیرانه را در یاد مزمزه کند و شجاعت او تنها یادآوری آن خاطره است، در حالی که «تکرار» با تحقق‌بخشیدن به خود، به نگاه رو به جلو، فرصت از نو خلق‌کردن را مهیا می‌سازد تا کسالت یادآوری مکرر و یا امید واهی بدون تلاش برای تجربه تازه از میان برود. تصور کیرکگور از «امید» تصور متفاوتی است، به نظر او امید تنها با انتخاب میان این و یا آن ممکن می‌شود، جز این امید تنها بی‌عملی بدلانه است: «آن که فقط امید می‌ورزد بزدل است، آن که فقط به یاد می‌آورد هوسباز است، ولی او که تکرار را می‌خواهد مرد است و هرچه مجدانه‌تر کوشیده باشد معنای این خواهنش را درک کند، انسانی عمیق‌تر است. ولی آن که درمنی‌یابد که زندگی تکرار است و این زیبایی زندگی است، خود را محکوم کرده و سزاوار چیزی بیش از آنچه به طور قطع بر سرش می‌آید نیست: هلاکت»^۸.

« اشتراکات نیچه با کیرکگور زیاد نیست و اختلافات عمیق‌تری با هم دارند. نیچه ساحت زیبایی‌شناسی-زیستن برای خود- را بالاتر از ساحت اخلاقی زیستن برای دیگران می‌داند. در حالی که از نظر کیرکگور ساحت زیبایی‌شناسی پایین‌تر و نازل‌تر از ساحت اخلاقی است. در مکاتبات نیچه تنها یک بار از کیرکگور نام برده می‌شود. نیچه می‌نویسد در بازگشت به فرانکفورت به مشکل روانی کیرکگور خواهم پرداخت؛ فرصتی که هرگز پیش نیامد.

۱. «اندیشه هستی» ژان وال، ترجمه باقر بهرام

۲. ۸۵، ۴۰۳، ۸۵. «تکرار» کیرکگور، ترجمه صالح نجفی

۳ و ۷. هربرت دریفوس

عطف

فردگرایی شبکه‌ای

شرق: «ما حالا تقریبا به‌طور کامل در جامعه‌ای دیجیتال‌شده زندگی می‌کنیم». مانوئل کاستلز «درآمدی پیشرفته بر جامعه دیجیتال» را بر این مبنا می‌نویسد. از نظر او، از آنجا‌که تولید، ذخیره و پردازش اطلاعات، عنصر کلیدی همه اشکال زندگی است، می‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که تولید و تبادل دیجیتالی اطلاعات، اشکال سازمان انسانی‌ای را شکل می‌دهد که ما آن را جامعه می‌نامیم. مانوئل کاستلز طی بیش از چهار دهه جنبه‌های در حال تکامل فنی، اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی جامعه اطلاعاتی و تأثیر آن بر قدرت را تحلیل کرده است. به خاطر چالش‌های آشکاری که اکنون پیش‌روی این جامعه است، کتاب جدید او، «درآمدی پیشرفته بر جامعه دیجیتال»، اهمیت بسیاری دارد. چنان‌که جری قلدمن، استاد دانشگاه کالیفرنیا می‌گوید کاستلز مثل همیشه داده‌های گسترده و نتایج باکیفیت حرفه‌ای بالایی را در کار خود جای می‌دهد. اما از زبان فنی و نامفهوم می‌پرهیزد. کتاب به‌جای تمرکز بر موضوعاتی همچون هوش فرانسایی، دغدغه چشم‌انداز واقعی کاهش آزادی شخصی و کیفیت زندگی را دارد. گستره موضوعی کتاب نشان می‌دهد که کاستلز درک عمیقی از روابط پیچیده فناوری و قدرت و نابرابری دارد و می‌تواند با توان تحلیلمگر خود نسبت بین این پدیده‌ها را شناسایی کند. به این ترتیب کاستلز چارچوب تحلیلی جامعی برای درک موقعیت انسان معاصر در جوامع دیجیتالی‌شده در اختیار می‌گذارد. چنان‌که در پیشگفتار مترجم نیز آمده است، این کتاب بیان فشرده‌ای از آخرین یافته‌ها و جمع‌بندی‌های پی‌ساعصر اطلاعاتی کاستلز در حوزه‌های مختلف، از معاشرت و روابط بین‌فردی گرفته تا آموزش، اقتصاد، سیاست، فرهنگ و جنک و صلح است. از نظر کاستلز، به‌رغم گسترش اینترنت و دیجیتال‌شدن روابط، ما اینک با بحران معاشرت مواجه نیستیم، بلکه بیشتر با ظهور شکل جدیدی از معاشرت مواجهیم که ولمن برای توصیف آن از مفهوم «فردگرایی شبکه‌ای» استفاده می‌کند: افراد علایق و طرح‌های زندگی خودشان را تعریف می‌کنند، اما با واقع با سایر افراد شبکه‌سازی می‌کنند. اینترنت از نظر کاستلز، ابزاری برای خودمختاری ارتباطی است که اساسا اینترنت بر اثر یک فرهنگ خودمختاری خلق شد و نقشی تعیین‌کننده در تقویت این فرهنگ برای کنشگران اجتماعی خودمختار داشت که اقلیتی تعیین‌کننده در کاوش مرزهای نوین نوآوری و تغییر اجتماعی هستند. در اینترنت، کاربران تولیدکنندگان نوآوری هستند که تعامل اجتماعی را هم در آنجا و هم در جامعه شکل می‌دهند. اما با وجود این خودمختاری نسبی کاربران/تولیدکنندگان، پلتفرم‌های اینترنتی تحت مالکیت و مدیریت شرکت‌هایی هستند که اغلب از طرق طراحی‌ها و الگوریتم‌هاشان تعامل کاربران را مشروط می‌کنند. این الگوریتم‌ها محتوای در حال گردش را مدیریت می‌کنند. کاستلز با تحلیل داده‌ها و اطلاعات در این زمینه، در نهایت نتیجه می‌گیرد که جامعه دیجیتال شکل اجتماعی-تکنولوژیکی است که زیربنای ظهور عصر جامعه شبکه‌ای است و در عین حال از بنیایی جامعه شبکه‌ای تأثیر می‌پذیرد. این جامعه شبکه‌ای ارزش‌ها و نهادهایی را می‌پروراند که تابعی از روابط قدرت در هر جامعه است. از نظر کاستلز رشد بسیار سریع هوش مصنوعی که به ماشین‌ها امکان می‌دهد ویژگی‌های جدید برای تحلیل و ارتباط و تصمیم‌سازی شناسایی کنند، بسته به کردارهای اجتماعی تجسم‌بخش این فناوری به نتایج بسیار متفاوتی منتهی خواهد شد. از این‌رو کاستلز می‌خواهد سرگشتگی انسان در مواجهه با این پدیده جدید را به هوشیاری آگاهانه‌ای سوق دهد که بتواند بر وضعیت تأثیرگذار باشد.



درآمدی پیشرفته

بر جامعه دیجیتال

مانوئل کاستلز

ترجمه مجتبی قلی‌پور

نشر مرکز