

❏ **اندیشه‌هایی در باب زبان**

علیه لمپنیسم زبانی

محسن خیمه‌دوز



فکر خوب با زبان خوب متولد می‌شود و با نثر و نگارش خوب هم بیان می‌شود. چه نظریه تحویل‌گرایانه فکر به زبان را بپذیریم (اینکه بدون زبان فکر هم وجود ندارد) و چه نظریه استقلال وجودی فکر از زبان را بپذیریم (اینکه زبان شرط

ظهور فکر است نه علت آن) نمی‌توان انتظار داشت که با زبان سلخته، نثر نامتوازن و نگارش مبهم به اندیشه معتبر و فکر نو رسید. فکر سسیدی نیازمند نثر سعدی است. فکر حافظ نیازمند زبان حافظ و فکر شاملو نیازمند نثر شاملوست. بنابراین جامعه‌ای که به لحاظ تاریخی نیازمند احیای عقلانیت و ظهور افکار نو برای حل مسائل خود است ضرورتاً نیازمند احیای نثر و نگارش در حیطه زبانی خود هم هست. چرا که نثر نامطلوب و سلخته جدا از اینکه مانع ظهور فکر نو می‌شود امکان نقد را هم از بین می‌برد. در زبان و نثر نامتوازن و مبهم آنچه باید نقد شود به درستی شناخته نمی‌شود و آنچه به درستی ولی به دشواری نقد می‌شود به درستی انتشار نمی‌یابد. و نهایتاً اینکه در نثر سلخته و نامعتبر همواره نقد فکر و اندیشه (اگر فکر و اندیشه‌ای وجود داشته باشد) به نقد شخصیت و صاحب فکر و اندیشه تبدیل می‌شود؛ که این خود مانع نقادی و نهایتاً مانعی دیگر در برابر تولید فکر و اندیشه است. به این منظور شناخت نمونه‌های نثر خوب و معتبر، چه کلاسیک و چه مدرن، یک ضرورت منطقی و تاریخی است.

یک نمونه زیبا از نثر نگارشی در زبان فارسی معاصر (و شاید زیباترین نمونه معاصر) نثر در خشان محمدعلی فروغی نویسنده سیر حکمت در اروپا و مترجم گفتار در روش داکتر در ایران است. نثر نگارشی فروغی بی‌شک تحت تاثیر نثر پاتولوژیست بزرگ زبان فارسی، سعدی است (تحلیل نثر سعدی موضوع مقاله بعدی است). نثر فروغی نثری است شیوا، رسا، مدرن، با جملاتی کوتاه و ساده ولی نه ساده‌انگارانه؛ نثری که هم می‌توان گفتارترین نوشته‌های ادبی و فلسفی را در قالب آن به نگارش درآورد و هم دشوارترین متن‌های فلسفی را به کمک فرم نگارشی آن به زبان شیوا و رسای فارسی ترجمه کرد. نثر فروغی نثری است صیقل خورده، موزون ولی نه شاعرانه، با جملاتی کوتاه، مقطع اما دارای پیوستگی مفهومی حتی در حد یک پاراگراف بلند بی‌آنکه اغتشاش معنایی یا مفهومی ایجاد کند؛ نثری که ادب نگارشی در سراسر جملاتش دیده و حس می‌شود، نثری که نگارش را در خدمت انتقال معنا و مفهوم به خواننده قرار داده بی‌آنکه انضباط نگارشی، تکلفی مصنوعی به خواننده تحمیل کند. به عبارت دیگر نثر فروغی نثری استاندارد است. فروغی چنین نثر نگارشی را هم در تالیفات خود، هم در ترجمه‌های خود و هم در خطابه‌هایش به کار برده است. حیرت‌انگیز آنکه این اتفاق نگارشی در زمانی روی می‌دهد که دیکتاتوری رضائیان او را منزوی و خانه نشین کرده و حیرت‌انگیزتر اینکه بنیانگذار این نثر شیوای نگارشی یک سیاستمدار حرفه‌ای است که بخشی از دوران پر تلاطم سیاست ایران به نام و یاد او گره خورده؛ دورانی که همچنان محل بحث و مناقشات فراوان است. این سیاستمدار حرفه‌ای، ادیبی فرهیخته نیز هست که در دوران خانم‌نشین و ازوا برای اولین بار نسخه‌ای از مجموعه آثار سعدی را به نام کلیات سعدی تدوین و منتشر کرد که از آن زمان اولین چاپ آن (۱۳۳۰) تاکنون معتبرترین مرجع سعدی پژوهی و مشهورترین منبع سعدی‌دوستان ایرانی در سراسر جهان است که بارها تجدید چاپ شده و همچنان نیز می‌شود. فروغی پس از تاتیرپذیری از کار فاخر سعدی به سبک نگارشی خود دست یافت و آن را در تالیفات و ترجمه‌های خود به کار برد و به یادگار گذاشت. اگر ترجمه‌های فروغی را مرور کنیم ضمن اینکه به دانش او از معارف عصری و میزان تسلط او به زبان مبدا و زبان مقصد و میزان شناختش از مفهوم مطالب بی‌می‌ریم، ویژگی دیگر او در ترجمه نیز آشکار می‌شود و آن تلطیف زبان ترجمه یا لحن دادن به ترجمه بدون تغییر در متن اصلی است. اهمیت رعایت لحن در ترجمه که چیزی ورای خود ترجمه است در برگردان رمان‌ها و داستان‌هایی که با حس و حال و احساس کاراکترها سر و کار دارد نمایان می‌شود. مترجم‌ان این گونه آثار بیش از دیگران با این دشواری در ترجمه روبرو می‌شوند. لحن دادن به ترجمه و قدرت حفظ لحن در ترجمه از ویژگی‌های بارز ترجمه‌های فروغی است. فروغی بنیانگذار روش لحنی ده نگارش فارسی در ایران معاصر است؛ روشی که به اصطلاح سینمایی به متن کشش دراماتیک می‌دهد به طوری که نه‌تنها خواندن متن او را جذاب می‌کند بلکه جذابیت آن را تا انتها نیز نگه می‌دارد. به همین دلیل است که خواننده از مطالعه متن نگارشی فروغی، حتی متن‌های فلسفی او، احساس خستگی و کسالت نمی‌کند. با نگاهی به اولین پاراگراف از ترجمه گفتار در روش داکتر می‌توان به این استعداد نگارشی فروغی در ترجمه، تالیف و ابلاغ نثر پاکیزه و بهداشتی پی برد: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است، چه در کس بهره خود را از این چنان تمام می‌داند که در مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند، از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمی‌کنند و گمان نمی‌رود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آن را دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و عمل خطا را صواب، یعنی خود را عاقل طبعاً به همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آن است که فکر خود را به روش‌های مختلف به کار می‌برند و منظوره‌های واحد در نظر نمی‌گیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آن است که ذهن را درست به کار برند و نفوس هر چه بزرگوار باشند همچنان که به فضائل بزرگ راه می‌توانند یافت به خطاهای فاحش نیز گرفتار می‌توانند شد و کسانی که اهسته می‌روند اگر همواره در راه راست قدم زند از آنان که می‌شنایند و از راه راست دور می‌شوند بسی بیشتر می‌روند.» اگر زبان نگارش این نثر را در نظر بگیریم (اولین (۱۳۱۵) زرش این سبک نگارش بیشتر مشخص می‌شود. انضباط، تعهد و زیبایی‌شناسی نگارشی را در نحوه تنظیم مطالب سیر حکمت در اروپا نیز می‌بینیم. بود در انتهای هر سه جلد سیر حکمت در اروپا می‌بینیم که چهار عقل از نامه، چهار عقل از اصطلاحات فرانسه به فارسی و فارسی به فرانسه آورده شده که امروزه در کمتر تالیف یا ترجمه‌ای این انضباط نگارشی را می‌بینیم.

پی‌نوشت:

۱- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ترجمه: گفتار در روش راه بریدن عقل، اثر رنه داکتر، ۱۳۱۵ (چاپ جدید: انتشارات زوار- ۱۳۸۴)

بدون اینکه بخواهم به تعریف روشنفکر و گروه‌بندی‌های روشنفکران مبتنی بر مواضع و آرمان‌هایشان بپردازم، روشنفکر را فردی می‌شناسم که محور فعالیت نظری و عملی او نقد وضعیت موجود در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی، در نهایت، از موضع روشنگری و دموکراسی خواهی است. این فعالیت نظری و عملی نقد بسا هدف تغییر وضعیت موجود هر موضوع اجتماعی انجام می‌گیرد. اما چنین فعالیتی شامل دو رویکرد اصلی است: رویکرد جست‌وجوی حقیقت و رویکرد معطوف به قدرت. حقیقت و قدرت دو محور فعالیت روشنفکری را مشخص می‌کنند. این دواما در ارتباط با هم‌اند. بنابراین نمی‌توان فعالیت جست‌وجوی حقیقت و کردار معطوف به قدرت را از یکدیگر منفک کرد. او که در جست‌وجوی حقیقت است به میزانی که حقیقت را به جنگ می‌آورد، به نوعی از قدرت برخوردار می‌شود و او که با غامض قدرت درمی‌آویزد باید به نوعی خود را به حقیقتی متکی کند یا خود را مدعی حقیقتی بشناساند.

جریان روشنفکری ایران، از جمله پیامدهای رسوخ و نفوذ فرهنگ و تمدن نوین غرب در جامعه ما است. در آغاز تک‌روشنفکرانی پدید آمدند که در پی هر حدی از آشنایی با حقیقت این فرهنگ و تمدن، کم و بیش، خود را در تضاد همه‌جانبه‌ای با واقعیت جامعه سنتی خود یافتند. آنان کوشیدند در پرتو آن فرهنگ و تمدن، در مسیر کشف حقیقت جامعه خود و راه بررون‌فت از زوال‌یافتگی آن پیش روند. از همین مرحله آغازین- به تقرب از اوایل سلطنت ناصرالدین‌شاه- مشخص‌شد این تک‌روشنفکران در پیشروی در چنین مسیری با دستگاه زوال‌یافته حکومت استبدادی و وابستگان آن مواجه شدند؛ دستگاه قدرتی که با توسل به هر شیوای می‌کوشید تا مانع پیشروی روشنفکران شود. این موضوع، روشنفکران را با مساله قدرت سیاسی روبرواری کرد و به فعالیت معطوف به قدرت سوق داد. پس در فعالیت روشنفکران ما، از همان آغاز رویکرد جست‌وجوی حقیقت و رویکرد معطوف به قدرت به هم آمیخت.

در رویکرد جست‌وجوی حقیقت مهم‌ترین مساله، پاسخ دادن به این پرسش است که برای روشنفکر جامعه غیرغربی شناختن جامعه‌اش چگونه ممکن می‌شود. در پاسخ اجمالی به این پرسش باید گفت روشنفکر جامعه غیرغربی از یک سو باید حقیقت فرهنگ و تمدن نوین غرب را در آن حدی بشناسد که، در قدم نخست بتواند جنبه‌های خاص و عام آن را از یکدیگر جدا کند. نقصان شناخت و ناتوانی در تفکیک جنبه‌های خاص و عام فرهنگ و تمدن نوین غرب پیامدی جز دنباله‌روی و الگوپذرداری از این فرهنگ و تمدن ندارد. ایسن دنباله‌روی و الگوپذرداری نیز به نتیجه‌ای داشته باشد نقد وضعیت موجود جامعه روشنفکر، نتیجه آن نیست و نمی‌تواند باشد. اما از سوی دیگر روشنفکر جامعه غیرغربی برای شناخت جامعه خود نیاز دارد که با واقعیت موجود جامعه‌اش درگیر شود و هر میزان شناخت کسب کرده از فرهنگ و تمدن نوین غرب را با واقعیت جامعه‌اش و باهدف شناخت خاص آن تلفیق دهد. در واقع، شناخت حقیقت جامعه غیرغربی و کشف چگونگی تحول آن در پی تلفیق شناخت عام از فرهنگ و تمدن نوین غرب با شرایط خاص جامعه غیرغربی حاصل می‌آید. حاصل این تلفیق، شناخت خاص جامعه غیرغربی است.

روشنفکر ایرانی برای تحقق این تلفیق با مشکل اساسی دوسویه‌ای مواجه است؛ اینکه، از یک سو او برای انجام چنین تلفیقی باید با واقعیت موجود جامعه درگیر شود؛ یعنی باید در متن جامعه قرار گیرد. اما اغلب، حکومت‌ها، روشنفکر را از متن به حاشیه جامعه می‌رانند و با این کار به او اجازه در گیر شدن بسا واقعیت موجود جامعه را نمی‌دهند. از سوی دیگر نیز به صورت‌های گوناگون مانع این می‌شود که روشنفکران به شناخت واقعی جامعه فرهنگ و تمدن نوین غرب، به جنبه‌های عام آن، شناخت یابند. چنین حکومت‌هایی عمدتاًجنبه‌های تمدنی و نیز جنبه‌های ظاهری، سطحی و خاص فرهنگ غرب را در جامعه خود اشاعه می‌دهند. پیامد این وضعیت، در درجه نخست این است که روشنفکر نمی‌تواند به شناخت مشخص فرهنگ و تمدن نوین غرب دست یابد. در یافت‌های او از این فرهنگ، سطحی، پراکنده، جزئی و خاص باقی می‌ماند. او وقتی در مقام روشنفکر در حاشیه مانده به اتکای همین دریافت‌ها به سراغ جست‌وجوی حقیقت یا شناخت در مورد جامعه خودش نیز می‌رود لزوماً نمی‌تواند به شناخت مشخص جامعه‌اش برسد. در این حال، در رویکرد جست‌وجوی حقیقت روشنفکر در انحراف عمده پیش می‌آید: آگاهی انتزاعی و حقیقت‌شنی.

وقتی شناخت روشنفکر از فرهنگ و تمدن نوین غرب به یکسری دریافت‌های سطحی، پراکنده، جزئی و خاص از این فرهنگ تقلیل یابد این دریافت‌ها را می‌توان «آگاهی» انتزاعی نامید و نه «شناخت». مشخص، همچنان که اگر او به اتکای همین دریافت‌ها و در عین در حاشیه‌ماندگی‌اش به شناخت جامعه خود روبرودر باز هم به دریافت‌هایی از جامعه خود می‌رسد که شناخت نیست؛ همان آگاهی انتزاعی است که عمدتاً در پرتو آگاهی انتزاعی از فرهنگ و تمدن غرب به دست می‌آید.(برای نمونه، آگاهی روشنفکر ایرانی مثلاً از کارگران و سرمایه‌داران خودمان با واسطه آگاهی انتزاعی از پرولتاریا و بورژوازی اروپای غربی کسب می‌شود و به همین دلیل انتزاعی می‌ماند).

روشنفکر ما، در آغاز با فرهنگ و تمدنی آشنا می‌شود که برای او بیگانه است؛ فرهنگ و تمدنی که اگر در «کلیت»اش شناخته نشود برای روشنفکر عینیت و انضمامیت نمی‌یابد و آگاهی به آن مجرد و انتزاعی می‌ماند. محتوای آگاهی انتزاعی روشنفکر از این فرهنگ و تمدن، خبر یافتن از آن آگاهی است که موضوع شناسایی قرار می‌گیرد. اما آگاهی فاقد ادراک از چرایی آن «چیز» است. پس، حامل دریافت آن «چیز» در انتزاع از آن زمینه واقعی موجود و متحولش است. این، سخن گفتن از «چیز»ی است که روشنفکر از آن آگاه است بدون اینکه آن را بشناسد. این آگاهی حاصل بازتولید فرهنگ و تمدن غربی در جامعه‌ای غیرغربی و متناسب با ویژگی‌های خاص آن نیست. پس، آگاهی‌ای است که در

آند پیشته

آسیب‌شناسی مواجهه تئوریک متفکران ایران

«نقد» بر بساط روشنفکری ما

حسن قاضی‌مرادی
h_ghazimoradi@yahoo.com



روشنفکر ما، در آغاز با فرهنگ و تمدنی آشنا می‌شود که برای او بیگانه است؛ فرهنگ و تمدنی که اگر در «کلیت»اش شناخته نشود برای روشنفکر عینیت و انضمامیت نمی‌یابد و آگاهی به آن مجرد و انتزاعی می‌ماند. محتوای آگاهی انتزاعی روشنفکر از این فرهنگ و تمدن، خبر یافتن از «چیز»ی است که موضوع شناسایی قرار می‌گیرد. اما آگاهی فاقد ادراک از چرایی آن«چیز» است.

جدایی از واقعیت اجتماعی، کلی و انتزاعی است.

در مورد حقیقت شخصی نیز باید گفت چهپس، روشنفکر

جامعه غیرغربی بکوشد به اتکای هر حد آموخته‌هایش از فرهنگ و تمدن غرب به شناختن واقعیت جامعه خود اقدام کند. این تلاش ممکن است به این صورت باشد که: ۱- روشنفکر به اتکای هر حد آموخته‌اش در نخستین مواجهه با این واقعیت‌ها می‌تواند به دریافتی از جنبه‌هایی پراکنده از آنها دست یابد. ۲- او به اتکای این نخستین دریافت‌ها از فقط جنبه‌هایی پراکنده از واقعیت، از آن جدا می‌شود و «شناخت» واقعیت را در انکشاف و مکاشفای درونی پیش می‌برد. این مکشفه درونی تا آنجا ادامه می‌یابد که روشنفکر با تمییم دلخواهانه و غیرمنطقی دریافت‌هایش از قط برخی جنبه‌های واقعیت به کل آن، به این نتیجه می‌رسد که به دریافتی کلی از آن رسیده است. ۳- او با این دریافت به دلخواه تمعیم‌یافته و صورت کلی یافته به واقعیت بازمی‌گردد و در این حال، دلخواهانه آن جنبه‌هایی را که با دریافت کلی او سازگارند به عنوان شواهد و مستندات دریافت کلی خود

مورد تأکید و بررسی قرار می‌دهد

و آن جنبه‌هایی را که با دریافت کلی‌اش ناسازگار است جنبه‌های استثنایی یا تصادفی واقعیت قلمداد می‌کند، کنار می‌گذارد یا نادیده می‌گیرد. ۴- دریافت شخصی خود را از واقعیت به به اتکای تمعیم و انتخاب دلخواسته فقط جنبه‌هایی از آن انجام گرفته همچون حقیقت عام آن واقعیت اعلام می‌کند. این روند رسیدن به حقیقتی است که باید آن را «حقیقت شخصی» خواند. این آگاهی شخصی – به این اعتبار که به هر حال به جنبه‌هایی از واقعیت متکی است- وجهی از شناخت آن را در خود دارد. اما این حقیقت به همین دلیل، یکپارچگی آن را نقض و آن را چندپاره کرده و فقط به اجزایی از آن توجه می‌کند. در این روند، روشنفکر به تمعیم‌های دلخواسته نسبت به برخی جنبه‌های واقعیت اقدام کرده و اهمیت برخی جنبه‌های واقعیت را نسبت به برخی دیگر، اراده‌گرایانه، کم یا زیاد می‌کند. به همین دلیل، این حقیقت از عینیت و عمومیت کافی برخوردار نیست تا مورد توافق عمومی قرار گیرد.

حقیقت شخصی، اعتقاد یا استنباط شخصی است که در تحلیل واقعیت یکپارچه و به اتکای نظریه یا تئوری عام حاصل نمی‌آید. به سخن دیگر، حقیقت شخصی، پیامد تحلیل مشخص از شرایط مشخص نیست، بلکه بیشتر حاصل تحلیل انتزاعی از واقعیتی مشخص و در عین حال چندپاره و گزینشی است. به همین دلیل این حقیقت از انسجام درونی برخوردار نیست، چراکه بیشتر به یک «سرهم‌بندی» یا «کلاژ» نظری می‌ماند؛ «کلاژی» که

در موضع آمرانگی قرار دادن، ایجاد رابطه مراد/مرید یا رابطه نوحه‌پورانه با کسانی است که آمریت روشنفکر را می‌پذیرند. «نقد»، مفاهمه و روشنگری است؛ مفاهمه و روشنگری در مورد حقیقت و شناخت. نقد تحقیق و پرسشگری در مورد امکانات و ظرفیت‌ها و نیز محدودیت‌های تجربه و شناخت دیگری است؛ تحقیق و پرسشگری اینکه تجربه و شناخت دیگری چرا و چگونه متحقق شده است. پس، نقد بیان موضع‌گیری نسبت به این تجربه و شناخت نیست، بلکه، نقد تبیین چرایی و چگونگی آن، یعنی روشنگری در مورد خاستگاه و مبانی آن، به منظور تعیین امکان‌ها و محدودیت‌های آن است. نقد، اقدام در جهت رفع محدودیت‌های تجربه و شناخت دیگری و اعتلای ظرفیت‌ها و امکان‌های آن است. نقد، توامان رفع کردن و اعتلا دادن است. چنین که باشد نقد ربطی به موضع‌گیری دوانگارانه رد کردن/ تصدیق کردن ندارد. از این رو نقد، در درجه نخست، بصیرت است؛ بصیرت رازگشایی یا بازگشایی تجربه و شناخت دیگری. این رازگشایی یا بازگشایی به معنای چندپاره کردن تجربه و شناخت دیگری و هر پاره را جدا از پاره‌های دیگر بررسی کردن و نتیجه را به کل تجربه و شناخت دیگری تمعیم دادن نیست. نقد شیوه شناخت است. اما رازگشایی یا بازگشایی تجربه و شناخت دیگری در فضای مشترک رابطه با انجام می‌گیرد. در این فضای مشترک است که رد و رفع محدودیت‌های تجربه و شناخت دیگری همراه‌می‌شود با تصدیق و اعتلای امکان‌ها و ظرفیت‌های آن. از این رو می‌توان گفت که نقد در ذات خود گفت‌وگوپناه است، همچنان که می‌توان تأکید کرد گفت‌وگو، در اساس شیوه تفکر انتقادی است. بنیان نقد یعنی مفاهمه و روشنگری و نیز تحقیق و سنجش، هدف گفت‌وگو و یکی از مهم‌ترین مولفه‌های آن است. به علاوه باید تأکید کرد فردی می‌تواند در فضای مشترک رابطه به نقد مصفاغه و توام با همدلی، تجربه و شناخت دیگری بپردازد که از امکان بالقوه و بالفعل خود انتقادی – یعنی انتقاد از خود- در مورد تجربه و شناخت خوشتن برخوردار باشد. نقد هم با رویکرد جست‌جوی حقیقت درمی‌آمیزد و هم با رویکرد معطوف به قدرت. از این رو یکی از فعالیت‌های مهم روشنفکران متکی به آگاهی انتزاعی و پرسش شخصی یا آمریت‌طلب انتقاد کردن است. اما پرسش این است که انتقاد کردن در میان روشنفکران متکی به آگاهی انتزاعی، به ویژه که آگاهی انتزاعی‌شان و کلیشه‌ای باشد و نیز روشنفکران متکی به حقایق شخصی در انتقاد از نوشته‌ها یا گفته‌های دیگری، عموماً این نوشته‌ها و گفته‌ها را با اصول و مولفه‌های آگاهی انتزاعی یا حقایق شخصی خویش – و نه با واقعیت – می‌سنجند. در عین حال اگر اینان به واقعیت نیز توجه کنند آن را چند پاره کرده و فقط به آن پاره‌هایی توجه می‌کنند که مورد تأیید نظرشان است و از آنها می‌توانند در جهت باطل اعلام کردن نظر دیگری استفاده کنند. چنین روشنفکرانی از آنه اندیشه‌های دیگری را در صورتی که با آگاهی انتزاعی و حقیقت شخصی‌شان منطبق نباشد همچون انحراف، تجدیدنظرطلبی، ناهمی، فریبکاری و… کشف و به باور خود، افشا می‌کنند. اینان نقد را با افشاگری یکسان می‌گیرند. این افشاگری واکنش‌هایی را در آنان برمی‌انگیزد که از خرده‌گیری و سرزنش شروع می‌شود و تا همه، برای روشنفکری مطرح می‌شود که خود را با معتقدات و حقایق شخصی او مخالف باشند، در واقع، هویت او را طرد و انکار می‌کند. این احساس، شدیدتر از همه، برای روشنفکری مطرح می‌شود که خود را با حقایق شخصی‌اش می‌شناسد و می‌شناساند. اما روشنفکر متکی به آگاهی انتزاعی یا حقیقت شخصی هرگز خود را بسا مخاطره نقد درگیر نمی‌کند. او با پر خاشنگری، ناسازگویی و برجسب‌زنی هرگونه ارتباط با منتقدان خود را ناممکن می‌کند. این ارتباط نیز نقد است که محال می‌شود. چنین روشنفکرانی، به درستی، می‌دانند نمی‌توانند به اتکای آگاهی انتزاعی یا حقایق شخصی خود به گفت‌وگوی انتقادی بپردازند. پس با توسل به چنین ترنفده‌هایی هرگونه رابطه با منتقدان خود را به بن‌بست می‌کشانند. به علاوه چنین روشنفکرانی از هرگونه انتقاد کردن از خود نیز گریزان‌اند. «اشتباه کردم» موضعی است که هرگز از چنین روشنفکری شنیده نمی‌شود. علت اصلی این امر، یکسان شدن آگاهی انتزاعی و به ویژه، حقیقت شخصی با هویت خویش است. روشنفکر آمریت‌طلبی که در جایگاه آمر قرار می‌گیرد فردی است که در ارتباط با دیگران، خود را در مرکز توجه می‌خواهد. در مرکز توجه قرار داشتن به او احساس برتری و اعتبار می‌دهد. او انتقاد هر منتقدی را همچون ابراز وجود او در برابر خود می‌فهمد. از نظر او این ابراز وجود به معنای تلاش برای همتایی با او است؛ آنچه برای او غیرقابل تحمل است. چنین روشنفکری ابراز وجود دیگری در برابر خود را فقط با حق «پرسیدن» یا به رسمیت می‌شناسد و نه حق انتقاد کردن. روشنفکر آمریت‌طلبی که در جایگاه پیرو قرار دارد نیز هیچ‌گونه انتقاد را نسبت به آنچه از مرجع اقتدار خود پذیرفته بر نمی‌تابد. از نظر چنین روشنفکری هرگونه سکوت در برابر چنین انتقاداتی به معنی تسلیم‌طلبی او و از دست دادن حس هم‌هویی با مرجع اقتدارش است. پس او به هر انتقادی از مرجع اقتدار خود فقط با خشونت پاسخ می‌دهد.

در عین حال، باید بر این نکته تأکید کنم که روشنفکر آمریت‌طلب، چه در مقام آمر و چه در جایگاه پیرو، به واکنش انتقادی نسبت به گفته‌ها و نوشته‌های دیگران می‌پردازد. اما برای چنین روشنفکری انتقاد از دیگران همچون تلاش برای سلطه بر آنان است. در این رویکرد انتقاد، او اندیشه و کلام را همچون ابزار غلبه بر دیگری به کار می‌گیرد.

سال پنجم ■ شماره ۱۰۱۵ **شرق** *روزانه*

ایده‌هایی برای فردا

تئوری «لحظه‌ها»

و بر ساخت وضعیت‌ها»

بین الملل وضعیت گراها؛ ۴ ژوئن ۱۹۶۰

ترجمه: فرناز معیرانی

«مداخله در سطوح حیات روزمره، به ترمی به نام «لحظه» برمی‌گردد. که ایسن لحظه‌ها ارکان آن به‌شمار می‌روند؛ ارکانی برای تشدید تولیدگری اساسی حیات روزمره، پتانسیل آن برای ارتباط، اطلاعات و نیز بالاتر از همه برای مسرت بردن از زندگی طبیعی و اجتماعی. تئوری «لحظه‌ها» بیرون از روزمره بودن نیست بلکه همراه با آن مفصل‌بندی می‌شود. این کار به این صورت انجام می‌گیرد که نقد فقدان یا خلاهای تعیین‌کننده در حیات روزمره را در آن بگنجاند. به این‌سان، این نظریه از آن سرمستی تمامیت‌های مرتبط، به فراسوی تقابل‌های دوتایی قدیمی همچون سبکی و سنگینی، جدیت و عدم آن می‌رود.» (هانری لوفور)

در اندیشه «پروگرامتیک» که توسط هانری لوفور در بالا مطرح شد، مشکلات خلق زندگی روزمره به طور مستقیم از تئوری «لحظه‌ها» تاثیر می‌پذیرد که با عنوان «کیفیت حضور»، یک «چندگانگی لحظه‌های ویژه نسبی» تعریف می‌شوند. چه رابط‌ای میان این «لحظه‌ها» و وضعیت‌هایی که وضعیت‌گراها قصد تعریف و ساخت آنها را دارند، وجود دارد؟

از رابطه میان این مفاهیم چه استفاده‌ای در جهت فهم امکانات رایجی که امروزه ظهور یافته‌اند، می‌توان کرد؟ وضعیت در مقام یک لحظه خلق شده که لوفور آن میل را به منزله «عمل آزادانه که واجد قابلیت تغییر لحظه ضمن دگردیسی و احتمالاً خلق یک «لحظه» جدید است» تعریف می‌کند.که حامل «سویه‌های» زودگذر، بی‌دوام و تکین است. یک سازماندهی تمامیت‌خواه است که چنین دوره‌های زمانی کوتاه فرصت‌طلبانه‌ای را کنترل و امکان‌پذیر می‌سازد. از منظر تئوری «لحظه‌ها»ی لوفور، وضعیت‌های بر ساخته شده جایی میان لحظه قرار می‌گیرند اما در یک مرحله واسطه‌ای میان دوره زمانی کوتاه و «لحظه». به این ترتیب بسا وجود اینکه این مساله تا حد مشخصی تکرارپذیر است (به مثابه یک شیوه یا راه)، وضعیت بر ساخته فی‌نفسه «لحظه» تکرارپذیر نیست.

«لحظه» همانند وضعیت هم می‌تواند در «زمان» ممتد باشد یا متراکم شود»، اما به دنبال این است که ماهیت خود را در قالب عینیت یافتن هنری برسازد. این تولیدات اساساً پیوندی با کارهای پیوسته و پابرجا ندارند. مصرف فوری، خود به عنوان یک ارزش استفاده و عدم امکان حفاظت از آن به عنوان یک کالا یا متاع، غیر قابل تفکیک است.

مساله دشوار برای هانری لوفور ترسیم فهرستی از لحظات است. (چرا ۱۰ مورد، ۱۵ مورد، ۲۵ مورد.. ذکر شود؟) برخلاف مشکل «لحظه»‌های «وضعیت‌گرا»



که پایان دقیق خود را خاطرنشان می‌کند. تبدیل آن به یک ترم متفاوت در میان مجموعه‌ای از وضعیت‌ها (مورد اخیر احتمالاً یک «لحظه» لوفوری را می‌سازد)؛ مدت‌زمان تعیین‌شده. در حقیقت «لحظه» به مثابه یک مقوله عام از نو قرار داده می‌شود که در گرو یک فهرست پیچیده فزاینده است (در بلندمدت). وضعیت به تعدادی ترکیبات نامتناهی مدیون است. یک وضعیت و نقطه گسست آن نمی‌تواند به طور دقیقی معین شود. آنچه به وضعیت خصلتی می‌دهد، همان پراکسیس و شکل‌گیری دارای هدف است.

برای مثال، لوفور از «لحظه عشق» صحبت می‌کند؛ برای دیدگاه خلق لحظه‌ها. از منظر یک وضعیت‌گرا یک شخص باید لحظه عشق خاصی، با شخص خاصی متجمع شود یعنی یک فرد خاص در شرایطی خاص. اوج «لحظه بر ساخته شده» مجموعه‌ای از وضعیت‌هایی است که به یک موضوع تکین متصل است – فی‌المثل همان عشق به فرد خاص. یک «مینه وضعیت‌گرا» که میل تحقق یافته است، در قیاس با تئوری «لحظه» هانری لوفور، این مجموعه وضعیت‌ها خاص و غیرقابل تکرار هستند. اما در قیاس با سویه تکین- گذرا بسیار ماندگارند.

در تحلیل «لحظه» بسیاری از شرایط اساسی عرصه تازه عمل که یک فرهنگ انقلابی اکنون در طول آن پیش می‌رود، همزمان به معنای اعلام مطلق شدن و ضمناً گسست از آن است. در واقع معطوف به یک ساختار یکپارچه و فرضی است؛ پروژه وضعیت بر ساخته که می‌تواند به منزله تلاشی در پیوند با دو چیز تعریف شود.

«لحظه» اساساً فانی و گذرا است که بخشی از گذرا بودن محسوب می‌شود. نام نیست اما غالب است. وضعیت کاملاً فاضماند و زمانمند است. لحظه‌هایی که درون وضعیت‌ها بر ساخته می‌شوند، می‌تواند در مقام لحظه‌های گسست، لحظه‌های شتاب‌گیرنده بسا به طور کلی در حیات روزمره فرد تلقی شود. شگره‌هایی به عنوان مولفه اجتماعی تر واجد مکان است که دقیقاً با تئوری لحظه لوفور متناصب است. در پایان، مشکل «مواجهه» در تئوری لحظه‌ها و شکل‌گیری عملی در ساخت وضعیت‌ها، این پرسش را به میان می‌کشد؛ چه ترکیبی، چه تعاملاتی باید مابین جریان «لحظه‌های طبیعی» در معنای لوفوری و لحظه‌هایی که به طور طبیعی ساخته می‌شوند، صورت گیرد تا آنها به لحاظ کمی و بالاتر از آن به طور کیفی در آن گنجانده شوند؟