



بهبود کیفیت زندگی

عبدی کلانتری

بهبود کیفیت زندگی

نوشتهء عبدی کلانتری

- فصل اول - ریزه خواران، نه شاگردان ۳
- فصل دوم - اندیشیدن فراسوی ترور: اسلام گرایی و تئوری انتقادی چپ ۲۲
- فصل سوم - پیشرفت تاریخی و سرنوشت مردم بدون تاریخ ۳۲
- فصل چهارم - فرضیهء کمونیسیم (آلن بادیو) ۴۸
- فصل پنجم - بهبود کیفیت زندگی ۵۹
- فصل ششم - روشنفکر حوزهء عمومی کیست؟ ۷۵
- فصل هفتم - دوراهی فمینیسم ایرانی: آزادی جهانشمول یا عاملیت بومی ۹۹
- فصل هشتم - کاربرد ریچارد رورتی در ایران چیست؟ ۱۱۱
- فصل نهم - بدبینی تلخ ریچارد رورتی پیش از مرگ ۱۲۱
- فصل دهم - رورتی و دین ۱۲۶
- فصل یازدهم - پراگماتیسم رورتی برای ما قابل حصول نیست ۱۳۰
- فصل دوازدهم - ماه مه ۱۹۶۸ در چشم انداز تاریخی ۱۳۵
- فصل سیزدهم - انکار واقعیت، اما یافتن حقیقت (سلاوی ژیتسک) ۱۴۶
- فصل چهاردهم - اگر خدایی وجود داشته باشد همه چیز مجاز است (ژیتسک) ۱۵۱
- فصل پانزدهم - بومی یا جهانشهری؟ ۱۵۶
- فصل شانزدهم - جنگ غزه، روشنفکر ایرانی، و دیالکتیک فاجعه ۱۶۳

ریزه خواران و نه هرگز شاگردان!

نوشتهء عبدی کلانتری

یک) حکمت فروغی

مجموعهء نوشته ها و ترجمه های محمدعلی فروغی میان سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰ شمسی، که در آخرین چاپ آن به سال ۱۳۸۳ حدود هزار و سیصد صفحه می شود، هنوز نمونه ای نادر است از نحوه ای که می توان فارغ از فضیلت فروشی اما با وسواس و دقت به کار دشوار معرفی و شرح فکر غربی (درینجا تاریخ فلسفه) به خوانندهء فارسی زبان اقدام کرد.

فروغی چه کرد که کارش ماندنی شد؟ او به زبان دوم اش همچون زبان اول تسلط کامل داشت، به منابع دست اول یعنی خود آثار اصلی متفکران مورد بحث اش رجوع می کرد و نه منابع دست دوم و سوم، به زبان مادری و مباحث حکمت نظری در فرهنگ اسلامی آشنایی کامل داشت و قادر بود در معرفی فلسفهء پیش مُدرن به تشابهات نظری اسکولاستیکی غرب و شرق بیندیشد. اما به نظر می رسد چیزی که او را از مترجمان و شارحان ریز و درشت بعدی متمایز می کرد این بود که در ذهن او «فکر بیگانه» (فلسفهء مدرن غربی) از صافی فرهنگ لغت و دیکسیونر و از پشت دیوار ابهام و ناروشنی ادراک جملات ناروشن برای ذهن ناپروردهء خودی نمی گذشت. او در ابتدای هر فصل می گوید من می خواهم این فصل از این کتاب را برای شما خلاصه کنم، می دانست چه چیزهایی را می تواند به فارسی بیان کند و چه چیزهایی را قادر نیست و چرا. همه نشان از این داشت که او سعی کرده تا جای ممکن پیش از به قلم بردن مطالب، آنها را در ذهن خودش مستدل کند. در حقیقت نه تنها موضوع را

به درستی بفهمد بلکه نحوه استدلال عقلی فصل مورد بحث اش را در ذهن خودش و با توان فکری خودش بازسازی کند، گویی که استدلال با همه ضعف و قوت اش از آن خود اوست و نه «ترجمه» چیزی که در ظاهر لغت به لغت بازسازی شده اما گوارده نشده، از «خود او» بر نیامده است.

پس از فروغی تنها تعداد انگشت شماری از روشنفکران ما بودند که توانستند به همین شیوه آموزشگران خوبی برای نسل های بعدی باشند. نامهایی که باید ذکر کرد این هاست: محمد تقی بهار، عبدالحسین زرین کوب، محمد حسن لطفی، منوچهر بزرگمهر، حمید عنایت، عزت الله فولادوند، نجف دریابندری، شرف الدین خراسانی (شرف)، و از نسل بعد ادیب سلطانی، ابولحسن نجفی، داریوش آشوری، باقرپرهم ویدالله موقن. (ما اینجا به حوزه تفکر یا فکر فلسفی - حوزه اخص روشنفکری - نظر داریم و کاری به محققان تاریخ ادبیات، تاریخ نویسندگان، حکیمان الهی، عارفان فیلسوف مشرب، دایره المعارف نویس ها، دانشمندان علوم ریاضی و فیزیک و متخصصان دیگر نداریم - همه ارجح شان به جای خود محفوظ). هیچکدام از این روشنفکران به خود به عنوان فیلسوف یا «متفکر» نگاه نمی کرد. به نظر می رسید آنها در وهله نخست برای خاطر خودشان و برای خود-روشنگری و ارضاء کنجکاوی های فکری شان دست به ترجمه برده اند و سپس خواسته اند آنچه را که به حقیقت دریافته اند با خوانندگان شان در میان بگذارند. اکثر نوشته های اصلی فلسفه غرب، تا همین امروز، ترجمه نشده باقی مانده. ما نمی دانیم چرا نهادهای دانشگاهی، فرهنگستان علوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، و ناشران مستقل هرگز نتوانستند گروه زنده ای از مترجمان حرفه ای و تخصصی، و نیز دانش آموخته در فضای آکادمیک و فرهنگی غرب، پروراندند و به کارگیرند که میراث فکر غربی تا حدی نسبی به شکل منطقی و سالم به فارسی ترجمه شود آنطور که بعضی کشورهای توسعه نیافته دیگر موفق به آن شدند. این پرسشی است برای جامعه شناسی روشنفکران در ایران که چرا «فروغی» های ما در تمامی قرن بیستم تعدادشان به بیست هم نمی رسد!

«سیر حکمت در اروپا» پس از شصت سال هنوز گیرا و آموزنده است. برای نمونه بنگرید به این دو پاراگراف (از جایی میان کتاب به دلخواه): «توجه کردنی است که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول به یقین پیشه خود ساخته است، ولیکن به حکمت گراییدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت به جهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهمترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفه

اولی می باشد موسوم به علم/اخلاق است و نیز به همین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشتر مصروف به فلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است. [...] این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده اند بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است. ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است. هرچند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود می داند اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است، به عبارت دیگر حکمت اشراق اما روشش روش مشاء است.» (ص ۲۹۴)

در اینجا می بینیم فروغی از اصطلاح های «وحدت وجود» و «حکمت اشراق» استفاده می کند. اما خود او توضیح می دهد که سودگیری او از مفاهیم سنتی تنها به خاطر آشنایی ذهنی خواننده فارسی زبان است و سپس سعی می کند همه هشدارهای لازم را برای جلوگیری از بدفهمی به ما بدهد. او می نویسد: «از جهت اعتقاد به وجود موجودات اهل نظر دو طایفه اند. گروهی موجودات را یک حقیقت می دانند و ایشان را می توان یک حقیقتی یا وحدتی یا وحدت وجودی گفت که بعضی از ایشان مادی هستند یعنی غیر از جسم حقیقتی قایل نیستند و بعضی روحی هستند که جسم را حقیقت نمی دانند، و گروهی دو حقیقت قایل اند یعنی هم به جسمانیات قایل اند هم به روحانیات و آنها را دو حقیقتی می توان نامید. یک حقیقتی را موحد هم می توانستیم بخوانیم چنان که ممکن بود دو حقیقتی را ثنوی بگوییم، ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای کسی که خدای یگانه را می پرستد و ثنوی اصطلاح شده است برای کسی که دو خدا پرستد. از این رو از این دو لفظ دوری جستیم تا در اذهان شُبّه روی ندهد و به همین نظر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را هم کنار بگذاریم چون در ذهن عامه این لفظ به معنی کسی است که همه چیز را خدا می داند، اگر چه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ غربی دوری بجویم و فارسی بگوییم گمانم این است که وحدتی را می توان یکی گوی و ثنوی را دوتاگویی اصطلاح کرد و موحد را یکتاپرست و ثنوی را دوتاپرست خواند.» (همان، ص ۵۳۶)

به همین روال فروغی دست به ابداع اصطلاحات تازه می زند. برای نمونه، در توضیح فلسفهء فیخته و نحوه ای که «من» خود را در وضعیت می نهد یا وضع می کند او می نویسد: «نخست من خود را برمی نهد و به خود تشخیص و تعین می دهد ... و برای اینکه خود را برنهد «جزمن» را برابر می نهد (مقابل می نهد) و به «جزمن» بر می خورد (تصادم می کند) و به عبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می کند.» (همان؛ ص ۵۳۹)

دو مفهوم کلیدی تفکر مدرن اروپایی، که بدون فهم آنها در اساس فهم مدرنیت (و سپس پسامدرنیت) ممکن نخواهد بود، دو مفهوم «سوژه» و «اُبژه» اند. محمدعلی فروغی به دشواری ترجمه و فهماندن این دو مفهوم واقف بود. او می دانست که کار او نمی تواند تنها برگرداندن واژه ها یا حتا واژه سازی نوین باشد. او هشیار بود که میان دو کهکشان فرهنگی ناهمگن ایستاده که یکی زمینهء فرهنگی دریافت است که نمی توان به سادگی آنرا پس زد یا از آن جهید و دیگری آنچه چیزی است که باید به این زمینهء فرهنگی گام بگذارد و اهلی و خودی شود. نکته در ناهمگنی آندو بود. او می دانست که نه می توان مفاهیم آشنا را همچون ظرف از محتوای پیشین تهی کرد و خوراک تازه در آن ها ریخت و نه می توان دستگاه مفهومی تازه ابداع یا اختراع کرد. آشنایی تازه، درست می بایست با آگاهی از بیگانگی آغاز شود. اینکه ما نه تنها معادل های زبانی لازم را نداریم بلکه دستگاه های مفهومی مربوط به آنها را هم فاقدیم، و اینها خود به آن سبب است که بسترزیست فرهنگی خواص مان نیز بیگانه است با آنچه نیاز به فهم شان داریم. شاید از همین رو او به نهادهای تعلیم و تربیت عالی و به طور کلی به فعالیت عملی در زمینهء نهاد سازی، و به سیاست به عنوان ابزار نهادساز فرهنگی، نیز همان اندازه توجه داشت که به کار ترجمه و تألیف.

دو هشدار فروغی در بارهء انتقال مفاهیم

فروغی در توضیح دشواری ترجمهء دو مفهوم مهم مدرنیت می نویسد: «لازم می دانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپایی دو لفظ هست که به معانی چند استعمال می شود و در آن معانی باید دقت تام به عمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل می شود. از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها به کار می بریم که مورد استعمالشان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمهء علمی است، ندارند. یکی از آن دو لفظ [سوژه] آن است که ما در علم زبان

گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مسندالیه و در علم منطق، موضوع (مقابل محمول یا موضوع به معنی محل عرض) می‌گوییم. لفظ دیگر [بژه] را هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یا شیء می‌خوانیم. البته در موردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده و صراحت دارند ما متابعت می‌کنیم و در آن موارد به کار می‌بریم، اما آن دو لفظ اروپایی هریک معنایی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی، لفظی به کار نبرده‌اند یا همان موضوع و شیء گفته‌اند و گاهی ذهن و خارج تعبیر کرده‌اند در حالی که این الفاظ به قسمی که اروپاییان به کار می‌برند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند و وافی نیستند. توضیح آنکه لفظ اول استعمال می‌شود برای آنچه ما تا کنون در این کتاب گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته‌ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و نظایر آنها به او منتسب است به عبارت دیگر ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق به اوست، و لفظ دوم استعمال می‌شود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک می‌کند. به عقیده ما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفس و عقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول و شیء و عین و خارج در ازای دومی همه جا مناسب نیست و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم. چون آن دو لفظ اروپایی اکثر در مقابل یکدیگر آورده می‌شوند و غالباً گوینده از اولی ذاتی را اراده می‌کند که در باطن و درون وجود انسان است و از دومی ذاتی را منظور دارد که بیرون از نفس است اگر چه بدن خود انسان باشد یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است، و به علاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر به جوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد و از لفظ دوم همه وقت نظر به شیء مادی نیست، و از طرف دیگر از صدسال پیش این دو لفظ بسیار فراوان به کار برده می‌شود و دائماً محل ابتلاست و این ملاحظات همه ایجاب می‌کند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم. (این دو لفظ از الفاظ اروپایی است که ترجمه آنها به فارسی مایه سرگردانی می‌باشد و چاره نیست جز اینکه هر جا برحسب مناسبت به لفظ خاص ترجمه شود و تا کنون چنین کرده‌ایم... ولیکن الفاظی که پیش از اینها به کار برده‌ایم هیچ کدام به معنایی که اینجا منظور است وفا نمی‌کند پس مجبوریم اصطلاح بسازیم. اما این اصطلاحات که ساخته‌ایم عمومیت ندارد و ما را از الفاظ سابق بی‌نیاز نمی‌کند.) در مواجهه با این مشکل ما دو کلمه «درون ذات» و «برون ذات» را اختیار کردیم... (اگر به نظر بیاید که به جای «درون» و «برون» ممکن بود «ظاهر» و «باطن» یا نظایر آن گفته شود، توضیح می‌دهیم که «ظاهر» و «باطن» و امثال آنها نیز مانند «نفس» و «عقل» و «موضوع» و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند

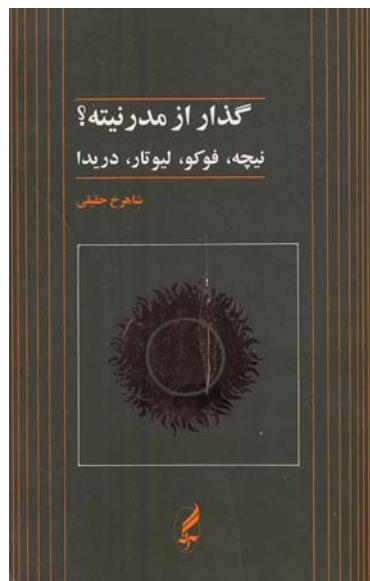
که از دست نباید داد و به جای خودش باید به کار برد؛ و اگر بگویند چرا «ذات درونی» و «ذات بیرونی» نمی گویند، گوییم اولاً ترکیب «درون ذات» و «برون ذات» بیشتر به کلمه مفرد شبیه است، ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم مثلاً «درون ذاتی» و «برون ذاتی» که منسوب به «درون ذات» و «برون ذات» باشد. و این مشتقات را از «ذات درونی» و «ذات بیرونی» نمی توان ساخت. ضمناً از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات را اگر پسندیدند در غیر مورد به کار نبرند و تا معنی و مورد استعمال آنها را بدرستی دریافته اند از استعمال آنها خودداری کنند تا مانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشود که بکلی برخلاف نیت فرهنگستان و غلط به کار می برند و عبارات عجیب و غریب از آنها می سازند زیرا که «درون ذات» و «برون ذات» موارد استعمال خاص دارد که غیر از آن موارد الفاظ دیگر باید به کار برد. (صص ۵۴۸-۵۴۷)

سه) کتاب سازان و دکانداران

فروغی استثنا بود و معدود ادامه دهندگان راه او نیز همینطور. از تازه ترین و بهترین کتاب ها در معرفی و شرح تفکر معاصر اروپایی به فارسی، کتاب «گذار از مُدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار و دریدا» نوشته شاهرخ حقیقی است. کتاب قابل ذکر دیگر «خرد جامعه شناسی» به قلم یوسف اباذری است. در جایی که سنت تفکر ضعیف است و نقش سیاست در فرهنگ منفی، و در جایی که مُد روشنفکری روز و مسابقه نامجویی کمتر به کار جدی و پرحوصله مجال عرضه می دهد، این دو کتاب، ارزنده و آموزنده اند و خواندن شان تجربه ای دلنشین. این نکته نیاز به تأکید نمی داشت اگر پدیده زیان بار «کتاب سازی» از سکه های رایج بازار کتاب در ایران نمی بود. مُدهای روشنفکری در دهه اخیر از جمله عبارت بوده اند از فنومنولوژی و هرمنوتیکز، ستروکتورالیزم، پُست ستروکتورالیزم و انواع پُست مُدرنیزم؛ و نامهایی چون نیچه، هایدگر، فوکو، دریدا، لوکاچ، بنیامین و هابرماس. «کتاب ساز» فردی است بحرالعلوم که همه این جریان ها و افراد را «می شناسد» و می تواند ظرف چندسال چندین کتاب و رساله و مقاله در تشریح شان بنویسد یا ترجمه کند و پانوشته و ارجاعات کتابهایش تمامی عرصه دانش غربی را، از فیلسوفان پیش از سقراط گرفته تا گادامر و هابرماس، و نیز سراسر هنر و ادبیات و نقد، در بر بگیرد. از خود بزرگ بینی این آقایان (بله ظاهراً پدیده ای مردانه است) که بگذریم، می توان نشان داد که زبان خارجی مورد ادعای شان را هم درست نمی دانند و مطالبی را که خود نیندیشیده و هضم نکرده اند می خواهند به یاری فرهنگ لغت به خورد ما بدهند. غلط ترجمه می کنند،

فارسی شان نارسا و ناروشن است و گاه اصرار به واژه سازی هم دارند! پیش از آنکه بخواهند به ما چیزی بیاموزند می خواهند مارا مرعوب کنند. در بازارِ جنسِ تقلبیِ عده ای هم مرعوب می شوند و دکانهایی رونق می گیرد و استادیِ گروهی به کرسی نشانده می شود. اما معضلی از معضلاتِ فرهنگیِ ما رفع نمی شود.

کتابسازی از یک بافت فرهنگی معین ناشی می شود نه لزومن از زرنگی یا شیادی چند روشنفکر نما. افراد شریف هم می توانند به دام آن بیفتند. درد شناسی این بافت فرهنگی، ریشه های تاریخی آن و مشکلات روشنفکریِ معاصرما از مشروطیت تا به امروز به گونه ای نافذ در نوشته های متفکر معاصرمان آرامش دوستدار به تحلیل در آمده است (این دسته از نوشته های او در اوایل دهه هشتاد میلادی در اروپا منتشر شد و سالها بعد در دو کتاب درخششهای تیره و امتناع تفکر در فرهنگ دینی به چاپ مجدد رسید). گذشته از دیرینگی و تداوم دین خوئی (اصطلاح آقای دوستدار) در بافت های این فرهنگ، باید به سادگی گفت که ترجمه و انتقال چند صدسال اندیشه بهم پیوسته اروپایی، که با تاریخ عصر نو گره خوره، به فرهنگی کم خون و سیاست زده و زبانی نامجهز، آنهم از انتهای امروزی اش (هابرماس و دریدا و رورتی) کاری است تقریباً ناممکن. کوشش های سالم و بسیار نادر، نظیر کتاب آقای شاهرخ حقیقی، فقط با دیدن این مشکل ها، همراه با کم ادعایی و با عطف توجه به قابلیت های زبان فارسی و سطح پذیرش و فضای فرهنگ کنونی ایرانی، به طرزی احتیاط آمیز شاید بتوانند روزه های مقدماتیِ آشنایی ما را به دنیای آنسو بگشایند.



چهار) پایان فلسفه «سوژه» در غرب و مشکلاتِ تجددِ ناقص در کشور ما

ما هنوز که نزدیک به یک قرن از جنبش تجدد خواهِ مشروطه می گذرد با مشکلاتِ تجدد دست به گریبانیم، چه در سطح نهادهای اجتماعی همچون دولت و قانون و آموزش و پرورش و چه در سطوح فرهنگی و هنری و اندیشگی. هنوز دولتِ ما حکمِ قیمِ مردم را دارد. صاحبکار، دولت است نه شهروندان. این ارثیه نظام شاهنشاهی و اقتصاد نفتی است. طبقه متوسطی که از کوچک شروع کند و بسط یابد، جسور باشد، علم و تحقیق و صنعت را به پیش برد، رسانه های آزاد را بچرخاند، و با در دست گرفتن فرمان اقتصاد بازار، نهادهای حقوقی و مدنی و فرهنگ و اخلاقیات و حقوق لیبرالی و بورژوایی را نهادینه کند هنوز هم برای ما ناشناخته است. (آیا طعن آمیز و تلخ نیست که برنامه رضاشاهی اوانِ قرن بیستم - حکومت عرفی، ترویج معارف جدید، لغو محاکم شرعی و آزادی نسوان - در آستانه قرن بیست و یکم هنوز در ایران عملی نشده است؟) ما می خواهیم دموکراسی پارلمانی و حقوق فردی داشته باشیم بدون بسیاری از این شرایطِ پیشین. این را همه می دانیم. ما در فرهنگ مان با اسلام و با عرفان که فردیتِ منفعت طلب و عقلِ ابزاری را نفی می کند روبرویم. نخستین روشنفکرانِ تجدد خواه پس از مشروطیت که مصدر امور شدند بیشتر به ترویج ناسیونالیزمِ پدرسالارِ نوع آلمانی و «استبداد روشنگر» پرداختند تا لیبرالیزمِ آنگلو-آمریکایی. آنها نُخبه گرا و نُخبه پرور بودند. هنوز بخشی از طبقه متوسط ما رویای رضاشاه دوم را می بیند. ناجی پرستی هنوز به تمامی از فرهنگِ سیاسیِ عوام و خواص رخت برنسته است. در ناخودآگاهِ سیاسی مان هنوز نیمه - رعیت باقی مانده ایم.

همه این عوامل کارِ ما را برای فهم «سوژه» فلسفه غربی به مراتب دشوارتر می کند. این «سوژه»، بنیادِ خویشتن مداری، رفتار عقلی، شناخت تجربی و فکر تحلیلی - منطقی است. «اراده آزاد»، خودمختاری، مالکیت و حقوق فردی برآیند آن است؛ یعنی تمامی کهکشانی ایدئولوژیکِ جامعه بورژوایی غربی. ما که نه کوپرنیک و کپلر و گالیله داشته ایم نه هیوم و دکارت و کانت، نه اومانیزم و فردگرایی و سکولاریزم، بیش از یک قرن است که خواسته ایم آنها را بفهمیم و به نحوی «وارد» آموزش و فرهنگِ خود کنیم. چه کسی می تواند ادعا کند درین کار توفیق زیادی نصیب مان شده؟ همه اینها برای ما وارداتی و سوغات غربی بوده و هست. درحالیکه ما هنوز در ابتدای این جاده،

جاده تجدد و مدرنیت، بار می بندیم به ناگهان از غرب خبر می رسد که سکولاریزم، اومانیزم و عقل باوری «دچار بحران» اند، «پیشرفت» و علم با «ترور» عجین شده و عصر روشن اندیشی به پایان رسیده است. «سوژه» مرده است! ما وارد پسامدرنیت (مابعد تجدد) شده ایم. ما چگونه می خواهیم از این تحول سردرآوریم؟ رابطه شرایط پُست - مدرن در غرب با وضعیت تاریخی ما در ایران چیست؟ به چه دلایلی، و چگونه، نوشته های پیامبران پُست مدرن به ما یاری می دهد تا با اندیشیدنی از نوع دیگر بر تاریکی های فرهنگی خود نور بیندازیم؟

پنج) خرد جامعه شناختی و آزادی

امانوئل کانت، فیلسوف بزرگ روشن اندیشی، بر آن بود که «کاهلی و نداشتن جرئت» مهمترین دلایلی بوده اند که انسانها (به ویژه زنان به زعم او) نخواسته اند عقل خود را به کار بگیرند و در نتیجه همیشه قیمومت فکری خود را به دست اقلیتی می داده اند. اگر با دیدی جامعه شناسانه بنگریم، «کاهلی و نداشتن جرئت»، که کانت هم تعریف روشنی از آنها به دست نمی دهد، نمی توانند دلایل اصلی رفتار فکری اکثریت مردم یک جامعه باشند. ما باید به بازبینی و تحلیل عوامل تاریخی و فرهنگی پردازیم تا دریابیم چرا عادت به پرسش و استقلال در اندیشه و عمل هنوز در جامعه ای نهادی نشده است. این سوآلی است که روشنفکران هر جامعه ای باید به طور مستقل با آن دست و پنجه نرم کنند. از سوی دیگر، این تشخیص کانت در چاره یابی درست به نظر می رسد که لازمه روشن اندیشی، وجود قلبی «آزادی» است: «آزادی در به کارگیری عمومی [در پهنه اجتماع] عقل خود در همه امور.» زمانی که افراد دانش آموخته و فرهیخته یک جامعه بتوانند بدون وا همه از مقامات، چه مقامات دولتی چه دینی چه اخلاقی، به طور مستقل در امور چون و چرا کنند. (کانت دو حوزه را از هم جدا می کند: آنجا که افراد در مقام کارکنان اجرایی یک جامعه به وظایف خود مشغول اند و در نتیجه نمی خواهند با شک و پرسش خللی در کار خود و جامعه بوجود آورند؛ ولی جدا از این جنبه کارکردی، حوزه وسیع تری از تبادل آراء و عقاید در میان فرهیختگان و دانش آموختگان باید وجود داشته باشد که بتوانند در همه اصول و امور یک جامعه پرسش کنند و حتا رأی به تغییر بدهند؛ تغییر در جهت کم کردن یا از میان بردن بی عدالتی های موجود در یک جامعه.) همین برداشت کانتی اساس پیوند خردگرایی و آزادی است. آزادی زمینه به کارگیری عقل است و خرد ورزی خود زاینده آزادی. همین اصل

است که گسترش همه جانبه خود را در دو سه دهه اخیر مدیون اندیشمندانی چون هابرماس و جان رالز و همفکران شان بوده است.

جامعه‌شناسی، علم شناخت جامعه مدرن در تمامیت آن است. همه بحران‌هایی که در نتیجه اضمحلال نظام‌های اجتماعی سنتی و توسعه ساختارهای مدرن پدید می‌آیند موضوع‌های عام این دانش را شکل می‌دهند. به گفته هابرماس، «جامعه‌شناسی به مثابه تئوری جامعه بورژوازی پدید آمد؛ وظیفه‌ای که به دوش آن افتاد عبارت بود از توضیح مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه جوامع سنتی و عوارض آنومیک (هنجار گسل) جانبی آن.» (تئوری کنش ارتباطی، متن انگلیسی، ص ۵) دو کتاب گذر از مدرنیته؟ و خرد جامعه‌شناسی نوشته یوسف اباذری می‌خواهند نشان دهند که راه برون رفت از انواع پاتولوژی‌های جامعه مدرن، عقل‌گریزی و عرفان و بینش‌های زیبا شناختی و نسبی‌گرایی فرهنگی نیست بلکه بینش عقلی، که خود دستاورد مدرنیته است، ظرفیت و توان آزادی بخش خود را همچنان حفظ کرده است و نظریه اجتماعی یورگن هابرماس در ادامه «طرح ناتمام مانده مدرنیته» همین مسیر را می‌پیماید.



شش) وجه انتقادی عقلانیت مدرن

در بینش روشن‌اندیش، عقل از این قابلیت برخوردار است که بر توانایی‌ها و محدودیت‌های خود درنگ کند و آنها را بشناسد و به یاری «نقد» میان شناخت درست از واقعیت و پنداشت واهی تمیز قایل شود. در بینش پسامدرن، خود این قابلیت عقلی یک پنداشت واهی به شمار می‌آید! پنداشتی که

پوششی است بر نقش واقعی عقل که همانا اعمال قدرت و به بند کشیدن طبیعت، جامعه و آگاهی باشد. پس عقل وسیله رهایی از قید و بندها نیست بلکه شرط رهایی، انتقاد از خود عقل است؛ عقلی که صدای «دیگری» را خاموش می کند و غیرعقلانی («غیر غربی»، «جهان سومی») را به بند می کشد. در بینش روشن اندیش، عقل نه تنها جایگاه داوری میان حقیقت و کذب است بلکه مبنای عمل انسان خودرأی («بالغ» به تعبیر کانتی) و بنیاد اخلاقیات او نیز هست که با تمیز نیک و بد، زمینه حقوقی استقرار «عدالت» را هم پی می ریزد. اما، به گفته شاهرخ حقیقی، «متفکران پست مدرن، مانند لیوتار و فوکو و دریدا، می خواهند تعبیری از نقد ارائه دهند که از مفاهیم جهانگستر حقیقت، عدالت، آزادی و پیشرفت رها باشد. اما مفهوم نقد بدون فرق گذاری میان درست و غلط، عادلانه و ناعادلانه، قدرت و حقیقت ناممکن است. بی شک نسبت باوری پست مدرن جایی برای مفاهیم جهانگستر و این فرق گذاری ها باقی نمی گذارد. پرسش این است که آیا بدون این مفاهیم و بدون این فرق گذاری ها چیزی از مفهوم نقد باقی می ماند یا نه.» (گذر از مدرنیته؟، ص ۶۷) که البته پاسخ منفی است زیرا «ساخت زدایی»، «شالوده شکنی»، یا «تبار شناسی» نه نقد هستند و نه روش، و مدعی آن هم نبوده اند.

پیش از پسامدرن ها نیز بینش عقلی مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفته بود. نه تنها رمانتیک ها و تأویل گرایان (هرمنوتیست ها) و عارفان از نتایج تراژیک یا تخریبی «عقل»، «توسعه» و «پیشرفت» سخن گفته بودند، بلکه جامعه شناس بزرگی چون ماکس وبر نیز با بدبینی تئوپیک آلمانی، «قفس آهنین» جامعه مدرن را به تحلیل در آورده بود. موضوع اصلی مطالعات ماکس وبر «عقلانی شدن فرایندهای اجتماعی» است که او از طریق بررسی های تطبیقی در دین و سیاست و اقتصاد و حقوق و فرهنگ به آن پرداخته است. در پهنه فرهنگ، ما روندهای عقلانی شده را در علوم و معارف، در اخلاقیات و در هنر مشاهده می کنیم؛ یعنی، به زعم هابرماس، در سه حیطه شناختی و ارزش گذاری و بیانی. در علوم: تمامی توسعه دانش امپریک و تجربی انسان، امکان پیش بینی پدیده ها و محاسبه و تسلط پیدا کردن بر فرایندهای تجربی، که سپس سازمان داده می شود و به صورت یک سیستم بررسی جهان در علوم تجربی تجلی پیدا می کند. ویژگی این علوم این است که به طور متودیک و سیستماتیک طبیعت را تبدیل به شیء و موضوع شناخت می کنند که بتوان با دخالت در آن به مقاصد معینی رسید. (جنبه دیگری از همان رابطه سوژه و ابژه). می توان گفت در قرن بیست و یکم علمی چون نانوتکنولوژی و دخالت در بازسازی ساختمان ژنتیک طبیعت گیاهی و حیوانی و انسانی ادامه همین مسیرند. «ساختار

تفکر علمی» نوع خاصی از اندیشه است که خود را از دنیا و کیهان جدا می کند تا بتواند آن را به نحو عقلانی بفهمد و توضیح دهد و سپس در ساختمان آن نیز دخالت کند. این ساختار تفکر موفق می شود انواع دیگر معرفت های متافیزیکی یا جادویی یا افسانه ای (میتولوژیک) را از میدان به در کند. این روند باعث می شود که انسان به جهان و کائنات نه به عنوان کیهان مقدس که خود نیز بخشی از آن است بلکه به عنوان یک سلسله پدیده های عینی علت و معلولی بنگرد که در خود و به خودی خود هیچ معنای «معنوی» خاصی ندارند و، بنابراین، نمی توان در قبال شان یک رفتار اخلاقی معینی را هم تجویز کرد. بینش های دینی و جادویی و افسانه ای به طبیعت بی جان و جاندار رویکردی اخلاقی دارند و نیروهای طبیعی را بخشی از جهان زندگی معنوی خودشان به حساب می آورند. بدین سان، اگر فرایندهای عقلانی شدن مدرن با این افسون زدایی ها به نحوی فراینده جهان روحی و زیستی انسان را از «معنی» و «ارزش» تهی می کند (رویدادی که نیچه آن را «نیپیلیزم» نامید) پس چگونه عقل می تواند به نحوی جهانشمول هم وسیله نقدی رهایی بخش باشد و هم بنیان اخلاقیات معطوف به عدالت؟

آقای ابادری می نویسد: «هابرماس می خواهد با مشخص ساختن محدوده علم، از تجاوز عقل ابزاری به دیگر عرصه های معرفت عقلانی جلوگیری کند. دفاع از این عرصه ها، یعنی عرصه عقل عملی معطوف به نقد هنجارهای اجتماعی و ارزش های اخلاقی و عرصه معرفت انتقادی معطوف به رهایی از سلطه، مبنای عقل گرایی هابرماس است.» (خرد جامعه شناسی، ص ۲۰) در فصل مربوط به هابرماس آقای ابادری به تفصیل انواع سه گانه علوم را شرح می دهد (علوم تجربی - تحلیلی؛ علوم هرمنوتیکی - تاریخی؛ و علوم آزادی بخش و انتقادی). این سه نوع تلاش عقلی مبتنی است بر سه گونه از علایق انسانی: علایق هدفمند و استراتژیک برای کارایی بیشتر و تسهیل امور؛ علایق معناجو برای فهم هنجارهای فرهنگی و رفتار انسانی؛ و علایق آزادی جو برای رهایی از سلطه و زور. آقای ابادری می نویسد: «تقسیم بندی سه گانه علایق تکنیکی و عملی و آزادیبخش خود استوار بر تقسیم بندی دو گانه [ماکس] وبر یعنی کنش عقلانی معطوف به هدف و کنش معطوف به ارزش بود... [هابرماس] این دو کنش را کنش عقلانی راهبردی و کنش عقلانی ارتباطی نام می گذارد، کنش عقلانی ارتباطی هم کنش عملی و هم کنش آزادیبخش را شامل می شود.» (ص ۷۷)

هفت) انتقاد از عرفان و تمیز فلسفه از هنر و ادبیات

آقای اباذری کتابش را با توضیح آرای یورگن هابرماس آغاز می کند زیرا از زاویه دید گاههای اوست که کتاب خرد جامعه شناسی از خردگریزی پُست مُدرن انتقاد می کند. کتاب گذر از مُدرنیته؟ نوشته شاهرخ حقیقی بخش مستقلی درباره هابرماس ندارد اما او نیز با استفاده از نظرات هابرماس به انتقاد از پسامدرن ها پرداخته است. هیچکدام از این دو نویسنده سعی نمی کنند مستقیم به مشکلات فرهنگی و روشنفکری ایران پردازند، اما آقای اباذری در بخشهایی از کتابش خردگریزی عرفانی را نقد می کند و آقای حقیقی نسبی گرایی فرهنگی را که در سالهای اخیر بعضی نویسندگان ایرانی به تبع مُد روز و خواننده های پراکنده شان مدعی اش شده اند. به طور قطع، عرفان در فرهنگ ما بیشتر ریشه دارد تا نسبی گرایی فرهنگی. بخشی از کتاب خرد جامعه شناسی به انتقاد از فلسفه شوپنهاور می پردازد که دیدی ضد کانتی، ضد روشنگری و ضد عقلی داشت و از «فلسفه» ع شرق الهام گرفته بود. دو فصل بزرگ کتاب خرد جامعه شناسی به مارتین هایدگر اختصاص یافته و دید ضد علم و ضد تکنولوژی او مورد بررسی قرار گرفته است. یکی از ویژگی های دید گاههای ضد روشنگری به هم آمیختن فلسفه با هنر و ادبیات است: وارد کردن دید زیباشناختی به حوزه های عقلانی در تفکر و در نهادهای اجتماعی. این مرزبندی کانتی میان سپهرهای علم، اخلاق و هنر، که هابرماس نیز پیرو آن است، در دو کتاب حاضر مورد تبعیت قرار می گیرند. در ایران نیز که سنت فلسفی مُدرن ندارد، به هم آمیختن این مرزها رسمی دیرینه است؛ به نحوی که شاعرانی چون مولوی و حافظ و سعدی «فیلسوف» هم پنداشته شده اند، و حکمت و عرفان نظری هم برای بسیاری، خود اساس «فلسفه» ایرانی محسوب می شود. در سالهای اخیر، تحت تأثیر مروجان هایدگر در ایران (هانری کوربن و شاگردان دین گرای ایرانی اش) همین گرایش ضد روشنگر، به ویژه در دورانی که گفتار «غرب زدگی» بر جامعه روشنفکری ما مستولی بود، تقویت می شد.

شاهرخ حقیقی می نویسد: «از آنجا که نظریه های فلسفی، صرف نظر از این که چه قدر بدیع و تازه و جالب باشند، باید پایه استدلالی داشته باشند. «زبان رمز و اشارت» زبان مناسب برای بیان شان نیست ... فیلسوفان، مانند دانشمندان و محققان و مورخان، باید بتوانند میان کاربردهای متفاوت زبان، به ویژه کاربرد توصیفی - اقناعی از سویی و کاربرد عاطفی - تهییجی - ترغیبی زبان از سوی دیگر، تفاوتی اساسی قایل شوند ... فرق بارز میان ادبیات و فلسفه به عنوان دو ساحت فرهنگی که در دو وجه یا

کاربردِ مختلفِ زبان ریشه دارند را می توان در فرق میان دو معیارِ ارزیابیِ این دو ساحتِ فرهنگی دید. به طور کلی، حقیقتِ مفهومِ پایه ای برای ارزیابیِ نظریه های فلسفی (مانند نظریه های علمی) است، در حالیکه قضاوت درباره شعر و ادبیات (و هنر به طور کلی) بر اساسِ مفهومِ زیبایی است. (گذر از مدرنیته؟ ص ۸۴-۸۰) آقای اباذری نیز از «حمله عرفانی و شهودی و اخلاقی و زیبایی شناسانه به عقل» انتقاد می کند (خرد جامعه شناسی ص ۹۴) البته، انتقادِ پسا‌مدرن از عقلانیت و انسان مداریِ دکارتی - کانتی با عقل‌گریزیِ عرفانی یکی نیست، اما در فرهنگی که هنوز نیمه عرفانی و پیش - مدرن است، این انتقاد به زبانهای عارفانه نزدیک می شود و باردیگر ما از زوایای عوالمِ عرفانِ شرقی می خواهیم سر از کارِ نیچه و هایدگر و دریدا درآوریم! فصلی که آقای حقیقی درباره نیچه نوشته است از بهترین معرفی ها به زبان فارسی درباره این متفکرِ آلمانی است. نیچه و هایدگر از مهمترین تأثیرگذارانِ پُست - مدرنیسم در اروپا محسوب می شوند.

روشن نیست که چرا نیچه در ایران محبوبیت پیدا کرده و چرا کتاب «چنین گفت زرتشت» او به چاپ های بیشتر و بیشتر رسیده است. آیا به این خاطر که کتابهای او «ادبی» اند؟ آیا این کتابخوانان بی شمار کتاب او را می خوانند که با او و نثر شاعرانه اش «حال کنند»؟ یا آنکه تصور می کنند با خواندن نیچه بهتر می توانند «بن بست جامعه غرب»، یا «عسرت زمانه»، یا مُهمَلِ دیگری ازین دست را بفهمند؟ در فضای فرهنگی ایران هرچیزی امکان پذیر است! حتا اینکه نیچه تبدیل شود به یک عارف شرقی! (دوقلوی شیخ اشراق: «در نگاه سهروردی و نیچه بگونه ای رازآمیز فرد با هستی یگانگی می یابد و لحظه با جاودانگی پیوند می خورد.» - آقای حسن حسینی، «باشگاه اندیشه»، ۱۳۸۴/۱/۶). تصور اینکه انسان یک ذات یا «اصل» متافیزیکی تغییر ناپذیر دارد (خواه از آن اصل جدا افتاده باشد یا همواره حامل آن باشد) در تفکر نیچه تصور نکردنی است اما نزد ما، ابرانسانِ نیچه به سادگی با انسان کاملِ عارفان خویشاوند می شود. «آفوریزم ها» (گزین گوئی) های او تبدیل به «شطحیات» می شود (آقای نادر بزرگزاد)؛ انگار که نوشته هایش به او الهام شده باشند. نیهیلیزم او اینگونه تعبیر می شود: «مدرنیسم، تجلی عمیق ترین سطوح نیهیلیسم است. نیهیلیسم، حاصل دورانی است که در طی آن، بشرِ خاکی باجداماندن از حق، کشتی بی لنگر روح خویش را درگیرودار امواج اقیانوسِ عالم ماده می یابد. نیهیلیسم، به معنای غیبت آن قطب و نقطه اتکاء و در نتیجه، آوارگی و بی سامانی ذهن و روان انسانی در عالم است.» (آقای مهدی فاموری، «پژوهش» - سه شنبه، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۳)

یکی از گرایش‌های غالب در پُست مُدرنیسم، گرایش به «زبانی کردن» پدیده‌های اجتماعی است. منظور، کاهش دادن پدیده‌های تاریخی و جامعه‌شناختی است به مقولاتی چون «گفتار» (دیسکورس)، «روایت» (نارتیو) و «متن» (تکست). تمهیدهای زیباشناختی، برجسته شدن نمادها و استعاره‌ها و جابجایی‌های معنایی هنگامی که دست بالا را داشته باشند، از قطعیت و قانونمندی مباحث می‌کاهند و به نامتعیّن بودن مفاهیم و معانی دامن می‌زنند. گزاره‌های عقلی یا علمی هم‌ردیف یا هم‌سطح سایر شیوه‌های روایی و بیانی قرار می‌گیرند و رابطه‌شان با «واقعیت» و توان‌شان در بیان «حقیقت» هیچ تشخّص و برتری خاصی پیدا نمی‌کند. آقای حقیقی در آن بخش از کتاب خود که به ژاک دریدا پرداخته (صص ۶۶-۴۶) از این گرایش در ساخت شکنی فلسفه و اخلاق و سیاست انتقاد می‌کند و می‌نویسد: «هدف اساسی ساخت شکنی دریدا و پیروان او واژگون کردن اصل اولویت منطقی بر زبان آوری است. حوزه حاکمیت زبان آوری چنان گسترده و وسیع است که منطق را نیز در بر می‌گیرد ... دریدا می‌خواهد نشان دهد که آنچه را که متن فلسفی به طور غیرمستقیم و از راه سبک نگارش القا می‌کند، نفی‌کننده نص صریح متن است. بنابراین، به گمان او، تناقض‌گویی‌های بنیادی متون فلسفی را فقط با توجه به وجه زبان آورانه آنها می‌توان نشان داد»، و به پیروی از هابرماس اشاره می‌کند که: «از آنجا که از چشم انداز ساخت شکنی دریدا و پیروان او وجه تعیین‌کننده زبان همانا وجه شاعرانه آن، یعنی توانایی زبان در جهان‌آفرینی و جهان‌بازگشایی است، پس توانایی‌های مشکل‌گشایانه زبان، پشت‌توانایی جهان‌بازگشایانه آن ناپدید می‌شود. به طور کلی، هرچه وجه شاعرانه زبان برجسته‌تر شود زبان بیشتر می‌تواند از محدودیت‌های ساختاری و اجبارهای حاصل از کارکردهای ارتباطی زندگی روزانه بگریزد. استفاده از زبان برای داستان‌پردازی به معنای معلق کردن نیروی پیونددهنده زبان به هنگام استفاده از آن برای رسیدن به تفاهم است.» (گذر از مدرنیته؟ ص ۵۵)

هشت) چند نکته انتقادی

یورگن هابرماس انتقادهایی را که به «فلسفه سوژه» شده، می‌پذیرد اما راه حل‌های پُست مُدرنیست‌ها را رد می‌کند. او ادعا می‌کند که ازین پس در تئوری‌های اجتماعی باید مدلی جانشین شود که فهم متقابل گروهی را به جای مدل آگاهی منفرد یک ذهنیت یا عامل‌شناسنده قرار دهد. این راهی

بوده که هگل و مارکس می توانستند در پیش گیرند اما، به زعم هابرماس، در پیش نگرفتند. پست مدرنیست ها با انکار کامل هر نوع عنصر آگاه و اعلام مرگ «سوژه» به آن پشت کرده و پروژه رهایی بخش مدرنیت را ملغا اعلام کرده اند. تئوری اجتماعی هابرماس در مورد عمل معطوف به ارتباط میان جمع یا «کنش ارتباطی» می خواهد همه چیز را، از جمله مفاهیم حقیقت، اخلاقیات، حقوق، قدرت و غیره بازسازی کند و بدین ترتیب یکبار برای همیشه عقل ارتباطگر را به جای عقل ناب بنشانند. دو کتابی که اینجا معرفی کردیم نیز می خواهند با کمک از همین دیدگاه و با انتقاد از پست مدرنیزم به بحث های فرهنگی در ایران جهت و غنا ببخشند. اما این دو کتاب در یک مورد اختلاف فاحش دارند. کتاب شاهرخ حقیقی با ادعای کمتر ولی دقت تحلیلی بسیار بیشتری به قلم درآمده و کمتر می توان جمله های نامرتبط یا حرف های کلی و اثبات نشده در آن یافت. شاید فضای نوشتن دو کتاب در این دو طرز برخورد دخیل باشند: کسی که سالهای مدید در آمریکا یا اروپا تحصیل کرده و گاه سر کلاس درس داده و شاید هم به زبان های اروپایی مطلب نوشته و به احتمال زیاد با ویراستاران حرفه ای کار کرده، به روال عادی از ادعاهای بزرگ و پشت هم کردن جمله های نادقیق پرهیز می کند. برای مثال این جمله در همان نخستین صفحه کتاب آقای اباذری: «حاصل فرایند تبدیل [!] تاریخ و جامعه به متن، تن در دادن به نوعی [!] تکثر بی پایان و پذیرش آنچه هست و بی اعتنایی به لزوم مداخله عقلانی برای اصلاح و بهبود جامعه است.» همه می دانیم که گرایش های سیاسی مداخله جو در میان پست مدرن ها به همان اندازه و تنوع است که در متفکران مدرن، اما حتی اگر همه پست مدرن ها نیز محافظه کار می بودند باید پرسید چگونه «تکثر بی پایان» منجر می شود به «پذیرش آنچه هست» و این یکی باعث «بی اعتنایی» نسبت به بهبود آنچه هست؟ به ترکیب این جمله ها و معنی آنها دقیق شوید: «گندرسه بنیاد معرفت را رابطه میان ابزارهای کشف بشری [!] و مقاومت های طبیعت [!] در برابر آن متصور شد. کانت این نکته را چنین خلاصه کرد: طبیعت به پرسش هایی پاسخ می دهد [!] که ذهن ما از آن می پرسد.» (ص ۱۰) چه طور و کجا کانت مدعی است که «طبیعت به پرسش های ما پاسخ می دهد؟» این کم دقتی ها از آنجا ناشی می شود که نویسنده با شتابزدگی از جایی نکته ای را بر می دارد [این اشاره به نظر می رسد از فصل مقدماتی کتاب هابرماس تئوری کنش ارتباطی گرفته شده] و بدون تأمل و حلاجی با فکر خود آنرا به میان جمله اش می ریزد. یا: «کشف حقیقت علمی الگوی کشف حقیقت بشری است.» (ص ۱۱) «حقیقت بشری» چگونه چیزی است (در برابر حقیقت غیربشری) و به چه نحو از «الگوی حقیقت علمی» نتیجه می شود؟ این شیوه تلگرافی نویسی فکر نشده، بوی ترجمه

شتابزده از جمله های فشرده هابرماس را می دهد. جمله ای دیگر که می خواهد از جامعه شناسی در برابر فلسفه دفاع کند یا ارجح اش بشمارد (با استدلال شبه فلسفی): «ما [!] اعتقاد داریم که سطح تجربیدی استدلال فلسفی به فلاسفه اجازه نمی دهد که به طور انضمامی و مشخص به این مقولات [علم و فرهنگ / ارزش و کنش / آزادی] پردازند، آنها در به کارگیری دیالکتیک صعودی توانا و ماهرند اما از به کارگیری دیالکتیک نزولی عاجزند.» (ص ۱۳) گذشته از ناروشنی دیالکتیک های «صعودی و نزولی» و اینکه چرا نزولی بهتر از صعودی باید باشد، این ادعا یا حکم محکومیت فیلسوفان که «زندانی مقولات» اند و «دست از عمل بازپس می کشند» (ص ۱۳) حرف عجیبی است! کدام «عمل»؟ اگر منظور سیاست است که دخالت در، یا کنار کشیدن از آن ارتباطی به اینکه شما فیلسوف باشید یا جامعه شناس یا کاره ای دیگر ندارد. فیلسوفان هم در سیاست دخالت کرده اند و می کنند.

در همانجا گفته می شود: «هدف این نوشته آن است که نشان دهد بنیانگذاران جامعه شناسی دور کهیم و وبر و همچنین سنت مارکسیستی وارث روشنگری اند اما در ضمن ناقد هوشمند آن نیز بوده اند ... آنها خواستار تعمیق برنامه های روشنگری از رهگذر انتقاد از کاستی های آنند.» (ص ۱۴) اما وقتی به فصل مربوط به وبر می رسیم می خوانیم: «اگر مارکس و دورکیم رابطه ای اعتدالی [!] با عقل روشنگری داشتند ... به نظر می رسد که [!] وبر به همهء وسوسه های [!] افراطی روشنگری تن در داد.» (ص ۱۳۴) وبر هم ناقد هوشمند روشنگری بود و هم به «همهء وسوسه های افراطی روشنگری تن در داد! از قضا، در کتابی که می خواهد به طور اخص جامعه شناختی باشد، دو جامعه شناس مهم، دورکیم و وبر، در کنار هم در یک فصل کوتاه گنجانده شده اند و چهار فصل بلند به آراء سه فیلسوف می پردازد. فصل دوم، که در مقدمه وعده داده شده به «حلاجی آثار دورکیم و وبر اختصاص یافته است» و هدف اش «نوعی نقد نجات بخش با توجه به اکنونیت تاریخ فعلی جامعه شناسی است» [اکنونیت تاریخ فعلی؟]، متأسفانه کمتر از عهدهء چنین «حلاجی» ای برآمده: هر بررسی دربارهء ماکس وبر بی شک دست کم به یکی از تم های اصلی جامعه شناسی او می پردازد که عبارت اند از چگونگی فرایند عقلانی شدن جوامع غربی، بوروکراسی، جامعه شناسی ادیان و روشنفکران، انواع اقتدار سیاسی و تعبیری فرهنگی از شروع سرمایه داری غربی به همراه مباحث متودولوژی علوم اجتماعی. اما مبحث وبر کتاب آقای اباذری اینها را به فراموشی سپرده، می خواهد نشان دهد که «افکار تراژیک وبر» متأثر از دیدگاههای نیچه بوده است. صفحاتی نیز دربارهء نیچه در این فصل آمده که

کلی و نادقیق اند. به هر حال این تأثیر‌پذیری توضیح داده نمی‌شود و پادرها می‌ماند. فصل هابرماس به طور عمده به شرح کتاب دوران نخست کار فکری او «معرفت و علایق انسانی» اختصاص یافته و تحول فکری هابرماس در سی سال اخیر را مسکوت می‌گذارد. مفیدترین و گیراترین فصل‌های کتاب آقای اباذری درباره مارتین هایدگر است که به خوبی نشان می‌دهد نویسنده، چنانچه بخواهد و حوصله کند، می‌تواند شارح خوب مباحث دشوار باشد.

آقای اباذری در مقدمه کتاب خرد جامعه‌شناسی می‌نویسد: «وجه دوم تأمل در خود جامعه‌شناسی، رابطه جامعه‌شناسی با تاریخ و جامعه‌ای است که این علم سعی در توصیف و تبیین و تفسیر آن دارد.» اگر هدف اصلی کتاب خرد جامعه‌شناسی پاسخگویی به حمله‌های پسامدرنیسم بوده، باید دید بحرانی که در اثر این حمله‌ها دامن جامعه‌شناسی را گرفته در کدام زمینه‌ها بوده: پیش از هر چیز بحران لیبرالیسم و نظام لیبرال غربی که توضیح دهنده (یا توجیه‌کننده) آنها مفاهیم جامعه‌شناختی‌ای می‌باشند نظیر دولت - ملت، طبقه، هویت گروهی یا به طور کلی هویت فرهنگی، مفهوم قدرت، مفهوم پیشرفت و بحران سکولاریزم (که این آخری، نه تنها در جوامع پیشرفته غربی، بلکه در کشوری مثل ایران هم می‌تواند نوعی مصاف طلبی پسامدرن تلقی شود با احیاء مجدد دین به مثابه جنبش، جهان بینی، و ایدئولوژی دولتی یا تئولوژی سیاسی در کشوری که به ظاهر «مدرنیسیون» را از سر گذرانده). اگر یک جامعه‌شناس ایرانی می‌خواهد به «تأمل در خود جامعه‌شناسی» مبادرت کند، آیا نباید انتظار داشت به این مسایل چه در جهان و چه در چارچوب تاریخ و جامعه ایرانی پردازد؟

تا آنجا که به حوزه فلسفه و «تفکر در ایران» مربوط است، خواندن و نوشتن کتابهای نادر، بسیار نادر، که به طور نسبی بخش کوچکی از کهکشان بزرگ فکری غرب را با موفقیت برای ما به فارسی شرح می‌دهند باید با این هشاری همراه باشند که ما از زبان مؤلف کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» می‌خوانیم: «روشنفکری ما باید ما را در خودمان روشن کند، به همین سبب هم نمی‌تواند وارد آن بخش‌هایی شود که از آن روشنفکری غربی ست. همین است که ما از این سو و غریبها از آن سو هیچگاه نتوانسته ایم بهم راه یابیم، با هم گفتگو کنیم، مگر در توهمات متقابلمان. هر جا که ما در خود نسبت به آنها احساس خویشاوندی کنیم، احساسی که مسلماً کاذب است، دچار توهم در روشنفکری مشترک شده ایم. چون ما به معنای تام کلام ریزه خواران و نشخوار کنندگان مانده‌های فرهنگی آنها هستیم -

حتا شکمبهء روحانیان، آخوندها و طلبه هاماں نیز از چنین علوفه هایی انباشته است - و نه هرگز
شاگردانِ آن.»

فوریهء ۲۰۰۵

اندیشیدن فراسوی ترور: اسلام‌گرایی و تئوری انتقادی چپ

نوشته‌ء عبدی کلانتری

یکی از مهمترین مفسران «تئوری انتقادی چپ» (وارثان «مکتب فرانکفورت») در آمریکا «سوزان باک - مورس» است. او تاکنون چند کتاب مهم درباره نظریه پردازان «فرانکفورتی» نوشته و تخصص خود او نیز والتر بنیامین (منتقد یهودی - مارکسیست آلمانی در سالهای سی و چهل میلادی) است. خانم «باک - مورس» کتاب کوچکی نوشته است که در آن می‌خواهد از زاویه چپ با «اسلامیزم» به عنوان یک «دیسکورس» یا گفتار سیاسی درگیر شود. او تا چه اندازه در این کار موفق است و چه روشنایی‌هایی به دریافت ما از پدیده‌های پیچیده معاصرمان - ترور اسلامی، لیبرالیزم اسلامی، یا اقتدار طلبی دولت مدار اسلامی در بستر نظام جهانی شده سرمایه که همان «امپراتوری» جدید باشد - می‌تاباند؟

«سپهر همگانی جهانی شده»

خانم باک - مورس مبادله فکری و درگیر شدن با گفتار سیاسی اسلامی را می‌خواهد در فضایی که به آن «سپهر همگانی جهانی شده» (سپهری در گستره کره زمین، چه در پهنه جغرافیایی و چه در فضای مجازی اطلاعاتی کامپیوتری) به پیش ببرد و ضرورت این کار را نیز، دست کم از نظر سیاسی، جهان دگرگون شده پس از یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ می‌داند. چنین به نظر می‌رسد که «یازده سپتامبر» همچون یک نقطه رجوع، پرسش از «معنا و چرایی ترور» در این مبادله فکری را مفروض می‌گیرد؛ اما «فراسوی ترور» اندیشیدن به عقیده خانم باک - مورس به معنی درگیر شدن در گفت و شنودی جهانی است که پیشاپیش خشونت را مردود اعلام کند: خشونت هم در شکل قدرت «امپراتوری» و هم

مقاومت تروریستی در برابر آن. پرداختن به پرسش‌های اساسی دوران ما، «اندیشیدن» در آنها، لازمه اش از همان آغاز نفيِ خشونت است.

چرا ضرورت دارد ما به عنوان روشن‌فکر در یک سپهر همگانی «جهانی» وارد گفت و شنود شویم؟ سوزان باک - مورس اعتقاد دارد واقعه یازدهم سپتامبر یک بار برای همیشه بستر و زمینه ای که روشن‌فکران در آن می نویسند و عمل می کنند را متحول کرد. زیرا کشتار جمعی آنروز، عملی «غیر عقلانی» از سوی نیرویی شیطانی و ناشناخته و خارج از دنیای متمدن «ما» نبود؛ بلکه از «درون» و در نتیجه تحولات تازه پیکر سیاسی جهانی (body politic) صورت گرفت؛ پیکر جهانی شده سیاست به عنوان یک نظام درون - پیوسته که دیگر «بیرون» و «درون» ندارد. با این استدلال، روشن‌فکران نیز درست مثل سیاستمداران، فقط در چارچوب «ملی» نیست که درگیرند. آنها، چه بخواهند چه نخواهند، درون سپهر همگانی جهانی یا «گلوبال» (کره گیر) می اندیشند و عمل می کنند. (اصطلاح «کره گیر» از آقای داریوش آشوری است). حتا استادان دانشگاهی یا آکادمیک‌ها (آکادمیسین‌ها) هم درون «کمونیته» یا جامعه کوچکی کار می کنند که نظام مرتبط دانشگاهی در سراسر دنیا است. دست کم، در گام اول، به شکل «کمونیته» ای که هنوز تحقق کامل پیدا نکرده اما حضور و شکل‌گیری آن قابل پیش‌بینی و دلخواه است.» (ص ۲۲)

سوزان باک - مورس می نویسد:

«گسست تاریخی، روندی بریده - بریده و ناصاف است. جدایی از گذشته هرگز سراسر است و روشن نبوده و نیست. پایان «جنگ سرد»، بازسازی سرمایه در مقیاس جهانی، انقلاب رسانه‌های الکترونیک - همه این محرکه‌های انتقال اجتماعی، اکنون چند دهه ای است که با ما بوده اند. ما توسعه این روندها را با مفاهیمی چون پسامدرنیسم، پسااستعمارگرایی، پساسوسیالیسم، و پسامارکسیزم توضیح داده ایم. اما رویدادهای اخیر به ما می فهماند که به کارگرفتن این اصطلاحات در جامعه جهانی شده دانشگاهی [و روشن‌فکری] ما به اندازه کافی تحول اوضاع را نیندیشیده است. آن زبان و اصطلاحاتی که سخن از سرمایه داری غرب، مُدرنیت عصر روشنگری، و حق خودمختاری و فرمانفرمایی ملی می آورد هنوز برجای خودش مانده [و به کهنه

شدن این اصطلاحات واقف نیست]. انتقادِ رادیکال، به قوم - مداری [غرب محوری] این مفاهیم حمله برد اما به نفعی آنها نپرداخت. و حالا چنین به نظر می رسد که سیر رویدادها از ما جلو زده، و ما تنها تصاویری از آن را بر صفحه تلویزیون شاهدیم، تصاویری از خشمی ویرانی گستر که ما را مبهوت به جا گذاشت و چشم انداز سیاسی ذهنی ما را برباد داد. در روز یازدهم سپتامبر، آنچه از میان رفت، فقط آسیب ناپذیری ظاهری خاک آمریکا نبود، بلکه مهمتر، تصورِ آسیب ناپذیری سرکردگی جهانی آمریکا، یا در حقیقت سرکردگی غرب بود که نابود شد. حالا، نبردی دیگر در پهنه جهانی بر سر سرکردگی (هژمونی) در جریان است.» (صص ۲۲-۲۳)

مبارزه با ترور دیگر نمی تواند «محلی» باشد، نمی توان «دشمن» را از جایی «بیرون» کرد یا عقب راند. همه کس و همه چیز در درون اند و درونزایند. سوزان باک - مورس صفت این نظام را «درون بودگی جهانی» یا «درون مانی جهانی» (global immanence) می داند.

سوزان باک - مورس معتقد است که در تحلیل نهایی، نظامیان (تروریست ها و ضد تروریست ها) نیستند که تکلیف سرکردگی جهانی را معلوم می کنند، بلکه قدرت سرکردگی (قدرت هژمونیک) به وسیله افکار عمومی جهانی و عامه جهانی («پوبلیک» جهانی) تعیین خواهد شد و چنین عامه مردمی به تدریج در جهان در حال شکل گیری است، و برای مؤثر واقع شدن در پهنه افکار عمومی این جماعت جهانی، دیگر روایت های کهنه شده سیاسی، حتا روایت های انتقادی گذشته، کفایت نمی کنند.

دفاع از اسلام سیاسی؟

سوزان باک - مورس که تخصص اش در تئوری سیاسی است، به عنوان یک متفکر «غربی»، خود را متعهد می بیند که اسلام را در بستر سیاست و به عنوان گفتاری سیاسی درک کند، نه بطور صرف یک دین یا گفتار فرهنگی. اینجاست که خانم باک - مورس ابهام می آفریند و ما را در سطح کلیات به جا می گذارد. «اسلامیزم» به مثابه گفتار سیاسی از نگاه سوزان باک - مورس حاوی انتقادی بنیادی است از نحوه ای که میلیونها مسلمان در «جهان سوم» مُدرنیت را تجربه کرده اند (ص ۲). او می نویسد: «اسلامیزم مساوی با تروریزم نیست. آن سیاسی شدن اسلام است در بستر جهان پس از دوره استعمار،

گفتاری معاصر و این زمانی، حاوی مقابله و مباحثه ای بر سر عدالت اجتماعی، قدرت مشروع، و زیست اخلاقی؛ همه به صورتی که سرکردگی هنجارهای سیاسی و فرهنگی غرب را به پرسش می گیرد.» (همانجا) خانم باک - مورس می خواهد توجه را از افراطیان اسلامگرا که به نظامی گری و ترور تمایل دارند، معطوف به «گفتار سیاسی» ای کند که در وهله نخست توسط روشنفکران و منقدان مسلمان فورمول بندی می شود و سپس به قالب جنبش های اجتماعی به جریان می افتد. از نگاه او رفتار سیاسی اسلامگرایان می تواند طیفی را در برگیرد از شبکه های تروریستی و اقتدارگرایی راستگرایانه گرفته تا اعتدالگری لیبرال یا رادیکالیزم چپ؛ از مساوات طلبی دولتی و سکولار گرفته تا جنگ چریکی. به گفته او «تأثیر سیاسی اسلامیزم به هیچ وجه یکدست نبوده و به تناوب، ارتجاعی، محافظه کار، دموکراتیک، انقلابی، و توطئه گرانه بوده - بسته به اینکه بسترهای مشخص و دگرگون شونده ملی و بین المللی که اسلامیزم طی چند نسل در آنها رشد کرده است، چه بوده باشند.» (ص ۳)

خانم باک - مورس به اسلام سیاسی خوش بین است. هنگامی که سخن از نبود آزادی برای زنان در جوامع اسلامی به میان می آید او برمی آشوبد و آنرا گرایش گفتار هژمونستی غربی می خواند. او زنان مسلمان ایرانی را پیشتاز (آوانگارد) رهایی از چنگ پدرسالاری می داند (ص ۱۲). او حتا برای صدمین بار «کالایی کردن و شیء گون شدن سکسواره زنها» در غرب را به ما یاد آور می شود. برای ما روشنفکران ایرانی این ها همه آشنا است. تنها شنیدن آنها از پیروان آدورنو و بنیامین کمی نامنتظره است! و تعجب آورتر نقل قول های تأیید آمیز خانم باک - مورس از سید قطب و فرانس فانون.

سوزان باک مورس معتقد است نباید به دام گفتار سیاسی محافظه کاران غربی افتاد. آنها اسلام سیاسی را همچون یک ایدئولوژی توتالیترا یا «توتالیتاریانیزم» جدید معرفی می کنند - درست همانطور که با نظام کمونیستی و جنبش کمونیستی در قرن پیش رفتار کردند. آنها طیف وسیع و تنوع مارکسیزم و کمونیزم را نمی خواستند ببینند زیرا به نفع شان نبود. آنها کمونیزم دموکراتیک و مخالف نظامهای شوروی سابق را نمی خواستند به رسمیت بشناسند. به همین نحو هم آنها اسلام سیاسی (اسلام دموکراتیک؟) را با اقتدارطلبی تام یکی قلمداد می کنند. خانم باک - مورس از اسلام به مثابه دین دفاع نمی کند، او از اسلام سیاسی به عنوان گفتار مقاومت، گفتار انتقادی معطوف به عدالت، دفاع می کند: عقب راندن و منحصر کردن اسلام و نیروهای حامل آن تنها به حوزه های سنتی و تاریخی، تنها به

اخلاقیات و آداب و رسوم فولکلوریک چیزی است که دشمنان آن، از جمله رییس جمهور کنونی آمریکا جورج بوش، خواهان آن است. اسلام سیاسی اما به عنوان گفتاری مُدرن، به زعم خانم باک - مورس باید در صحنه گفتارهای سیاسی مقاومت حضور داشته باشد. (ص ۴۲) او می نویسد:

«با تلاش برای ساکت کردن اسلام به عنوان یک دیسکورس سیاسی، با کاهش دادن آن به اعمال دینی، جورج بوش در واقع مباحثه عمومی را ناممکن می کند، مباحثه درباره اینکه چگونه انواع گوناگونی از اسلامیزم، حوزه گفتاری مقاومت سیاسی را به مبارزه می خوانند و گسترده ترش می کنند. با این حال، چنین مباحثه ای را باید در یک سپهر همگانی جهانی به جلو برد، و نه در سپهر محلی محدود خودمان، و این کار فوریتی بسیار دارد. اما به نحوی متناقض، چنین تکلیفی نیازمند صرف وقت است، وقتی که باید نه تنها صرف خواندن و دنبال کردن گزارش های خبری و تفسیرهای روزنامه ای بشود که واکنشی در برابر رویدادهای متنوع روزانه است، بلکه باید صرف خواندن کتاب ها و مقالات تحقیقی و دانشگاهی نیز بشود، تمام کتابهایی که توسط محققانی نوشته شده اند همچون اکبر احمد، لایلا احمد، محمد ارکون، تلال اسد، احمد داودتوقلو، صبا محمود، زیبا میرحسینی، عبدالوهاب المصیری، علی میرسپاسی، علی مصلی، بابی سید، حشام شرابی، عظام طیبی، بسام تبی. این دانش پژوهان (که به هیچ نحو با صدای واحدی سخن نمی گویند) در غرب دانش آموخته اند و بسیاری شان شهروند غرب اند؛ بسیاری شان در غرب زندگی و تدریس می کنند. آنها شناخت کاملی دارند از سنت های پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، تحلیل میشل فوکو از قدرت و حقیقت، نوشته های آنتونیو گرامشی درباره روشنفکران اورگانیک، ساختارشکنی ژاک دریدا، دموکراسی رادیکال ارنستولاکلو و شانتال موف، مطالعات فرهنگی مکتب بیرمنگام، پساکلونیا لیزم گایاتری سپیواک و هومی بابا، و تئوری انتقادی آدورنو، هورکایمر، بنیامین و هابرماس. آنها کتاب هاشان را برای خوانندگان غربی نوشته اند، دست کم در دهه اخیر، و به نحوی ضروری و فوری روشن کرده اند که چطور پدیده های غربی نظیر سکولار شدن، مُدرن شدن، و ناسیونالیزم، وقتی از غرب به محیط غیر

غربی منتقل می شوند، نه تنها معنای مفهومی شان عوض می شود، بلکه مابه ازای مادی شان، و همراه با آن ارزش سیاسی این مفاهیم، هم دگرگون می شود.» (صص ۴۲-۴۳)

آنچه «تئوری انتقادی» و «تئوری پسا استعماری» هنوز نپرسیده و ما باید از خودمان پرسیم.

هشدار به جا و نکته کلیدی که هیچگاه نباید فراموش مان شود همان است که خانم باک - مورس چندبار بر آن انگشت می گذارد: «نحوه ای که مسلمانان جهان سوم مُدرنیت را تجربه کرده اند.» او می نویسد «مُدرنیزاسیون برای دنیای مسلمان چیزی معادل تسلیم یا قیادت فرهنگی بوده است.» (ص ۴۴) بسیاری از ما روشنفکران ایرانی به «واکنش» مبتنی بر کینه و خشم، به روان نژندیِ خشونت زای حاصل از آن تجربه، انگشت گذاشته ایم اما خود تجربه، همچون تجربه بردگان و سیاهپوستان در آمریکا، تجربه هندیان زیر استعمار بریتانیا، یا بومیان مستعمرات فرانسه، تنها در ادبیات و رساله های جهان سومی انعکاس یافته. شاید این «تقدیر تاریخ» بوده است، منطقِ درونیِ هگلی - مارکسی تاریخ در حرکت به سوی آگاهی و آزادی بیشتر بشریت. اما به عنوان تجربه زیسته میلیونها انسان، تجربه ای است جانکاه و تلخ.

سوزان باک - مورس عقیده دارد تجربه ای که در ترکیه توسط کمال آتاتورک به عمل درآمد و طی آن اسلام به زور از فضای سیاسی و نهادهای آن بیرون رانده شد - از آنجا که در پهنه فرهنگی نمی شد اسلام را از زندگی مردم حذف کرد - این تجربه، باعث شد که خود به خود دست اسلام باز شود تا در برابر نظام پسااستعماری، نوع تازه ای از گفتار مقاومت را سازه بندی کند. در نتیجه، گفتاری ضد هژمونیک (در مقابل سرکردگی دیسکورس مُدرنیت آتاتورکی) شکل گرفت که نه تنها خواسته های «سکولار» مردم محروم در آن تبلور پیدا می کرد بلکه هویتی را نیز برای همین مردم شکل می بخشید. (ص ۴۵) خانم باک - مورس می نویسد: «انقلاب اسلامی ایران نوع جدیدی از سوپراکتیویته اسلامی [ذهنیت قایم به ذاتِ فاعلی] را شکل داد که بدون شک مُدرن بود و به همان اندازه بدون هیچ شکی **خمیر نوری**؛ که ضربه ای بزرگ به انحصار مشروعیت ای وارد ساخت که سیستم آتاتورکی بر ساخته

بود، و با این کار دنیای زیست روزمره همان اسلامی را تأیید و ابرام کرد که توسط آن اکثریت جمعیت مسلمان زندگی شان را راه می بردند.» (ص ۴۶)

«آنچه در اینجا مطرح است آزادی نیست بلکه شأن انسانی (dignity) است. و در یک زمینهء پسااستعماری، شأن انسانی بسیار حائز اهمیت است. باید گفت شأن انسانی همان خود آزادی به معنایی دیگر است، آزادی از نفوذ پیشوایی غربی. این جاست که «تفاوت استعماری» [تفاوت در اینکه آیا مردمی تجربهء استعمار یا شبیه به آن را داشته اند یا نداشته اند] با اهمیت می شود: اگر قرار باشد آزادی ای که به نحوی غربی تعریف شده با خودش قیادت بیاورد، هدف [که آزادی باشد] توسط وسیله ای که بیگانه ساز است تحریف و تضعیف می شود.» (ص ۴۶)

درینجا سوزان باک - مورس به تفاوت ظریفی اشاره می کند که برای یک دید انتقادی چپ و سکولار حائز اهمیت است. در ارزیابی یک گفتار اسلام گرا، آنچه شایسته توجه ماست خصلت انتقادی روشنفکری آن و قدرتی است که پایهء اجتماعی دارد، و نه استفادهء ابزاری یا ایدئولوژیک آن توسط گروههای اقتدارگرا که اطاعت بی قید و شرط می خواهند و صدای مخالف را ساکت می کنند. «اختلاف استعماری» یا همان تجربهء متفاوت چشیدن طعم سلطهء غرب، هرچند اعتراضی به حق دارد، جواز آن نیست که رژیم اسلامی از قدرت خودش سوء استفاده کند. ترور توسط یک دولت، همیشه ترور است: چه دولت سکولار غربی و چه دولت دینی پسااستعماری.

و درست همینجاست که تئوری انتقادی ما را بی پاسخ می گذارد. خانم باک - مورس در ارزیابی مثبت خودش از «اسلامیزم» که گاه بسیار خوش بینانه آنرا به تقریب معادل تئوری انتقادی چپ در بستر پسااستعماری می گیرد، که از «فمینیسم» آن و حتا از اقتصاد اسلامی آن چنین تجلیل می کند (ص ۵۰)، در برابر آن گفتار اقتدار طلب جهان گستر، در برابر دیسکورس ترور ساکت است! او می نویسد: «روا داری یک فضیلت اسلامی است، آنهم نه مبتنی بر دیسکورس حقوق بلکه دیسکورس هنجارها.» لابد دیسکورس حقوق جدید نادلخواه است چون صوری و غربی است! اما حتا اگر گفتار سیاسی اسلام، گفتاری معتدل و دموکراتیک باشد، این نوع لیبرالیزم اسلامی ما را از گزند الاهیات خشن اسلام سیاسی در امان نگه نمی دارد. آن پاد زهر این نیست؛ در برابر زور آن ناتوان است، برای مردمی که به

این یکی رو می آورند ارضاکننده و متقاعد کننده نیست؛ و مشکل «تمدنی» ما در جهان «گلوبال» امروز، گفتارِ ترورِ اسلامی یا دیسکورسِ خلافت است همچون روایت کلانی برای میلیونها انسان محروم. مشکلی که می دانیم با «شکست نظامی» (راه حلِ راست) رفع نخواهد شد. چرا تئوری انتقادی نمی تواند به طور مستقیم با آن نوعِ دیگرِ اسلام، گفتارِ سیاسیِ اقتدارگرا و توسعه طلبِ چهره به چهره شود؟

برگردیم و لحظه ای، به عنوانِ روشنفکرِ ایرانی، به شرایطِ حضور در «سپهرِ همگانیِ جهانی شده» بیندیشیم. جالب است که تمامِ روشنفکرانِ غرب و ایرانی ای که سوزان باک - مورس از آنها نام می برد، دانش آموختهء دانشگاههای غربی اند، سالها در اروپا و آمریکا زندگی و تحقیق یا تدریس کرده اند، مقیم آنجا شده اند، به زبان انگلیسی، فرانسه یا آلمانی اندیشیده و نوشته اند و خوانندگان شان نیز در وهله نخست روشنفکران و همکارانِ غربی شان بوده است. چگونه می توان این جمع را نمایندهء گفتار یا دیسکورسِ اسلامِ سیاسیِ جهان سوم دانست؟ چرا خانم باک - مورس نامی از روشنفکران «سکولار» یا «چپ» جهان سوم نمی برد که در گفت و شنودِ سپهرِ همگانیِ جهانی سهمی داشته باشند؟ (جالب است یکی از کسانی که خانم باک مورس با احترام و تقدیر از او یاد می کند، جامعه شناسِ ایرانیِ مقیم نیویورک علی میرسپاسی، به هیچ وجه به دیسکورسِ اسلامی تعلق ندارد و از جنبش چپ دموکراتیک می آید.) این سکوت بسیار معنی دار است. معنی آن در حقیقت ناتوانیِ «ما» روشنفکرانِ جهان سومی است در قبالِ حضور و فعالیت در سپهرِ همگانیِ جهانی شده.

برای آنکه گفت و شنودی در بگیرد کافی نیست که روشنفکرانِ سکولارِ غربی به تجلیل از تعدادِ انگشت شماری از همکارانِ جهان سومی شان در همان آکادمیای کشورهای غربی پردازند، و «از دور» از اسلامِ سیاسیِ سید قطب، جلال آل احمد و علی شریعتی دفاع کنند. باید درست همانند روشنفکرانِ جهان سوم که به غرب می آیند و دانش پژوهی می آموزند، آنها نیز به جهان سوم بروند و تجربهء زیستهء روشنفکرِ جهان سومی را در محیط خودش و در زبان خودش تجربه کنند. اما چنین کاری نزدیک به محال است. آن «کمونیتهء دانشگاهی» موردِ نظر خانم باک - مورس که از آمریکا و کانادا و اسرائیل، تا ژاپن و چین، فراگستر شده، در کمال تأسف کشورهای اسلامی را در بر نمی گیرد. «دانشگاه» در این کشورها، به ویژه آنها که در حوزه خلیج فارس قرار دارند، همیشه نهادی بوده است

بورکراتیک که زیر نظارت پلیسی عمل می کرده. «روشنفکری» ما به طور غالب در خارج از محیط دانشگاهی نشو و نما کرده است. در بهترین حالت، روشنفکران ما مترجمان و معلمان و شارحان خوب آموخته های غربی بوده اند، نه متفکران مستقل سپهری جهانی.

نبض و ضربان تئوری انتقادی چپ در انتقاد سراسری ای است که از حاکمیت عقل ابزارگون در جوامع غربی می کند: از تکنیک سالاری، جامعه «اداره شده» و تکنولوژی کنترل آدمها و مقهور کردن جهان زیستی و روحی آنها. در جامعه ای چون مال ما، که نه علم داشته و نه تکنولوژی و صنعت، و همه را خواسته «وارد کند»، در جامعه ای که هیچگاه عقلانیت ابزاری ریشه ندوانده تا همین امروز، «تئوری انتقادی» چه می تواند به ما بدهد به جز زبانی دیگر برای غرب ستیزی و عقده خالی کردن؟ مطالعات پسااستعماری مکتب ادوارد سعید که در فضای فرهنگی و آکادمیک غرب انقلابی را باعث شد و پیش فرض ها و پیش داوری های متون شرق شناسی را برای روشنفکران غربی برملا کرد، برای «ما» که از اصل هرگز دانش پژوهی شرق شناسانه نداشته ایم، که هرچه از تاریخ و گذشته و اکنون خودمان می دانیم مدیون همان تاریخ نگاران و «شرق شناسان» بوده و هنوز هم هست، چه دارد به ما بدهد به جز بهانه ای برای تنبلی فکری، غرب ستیزی همیشگی، نیندیشیدن و بازهم عقده خالی کردن؟ (آخرین نمونه های چنین رفتاری، که زیر جارگون آسان و کلیشه ای پُست کُلونیاال اش، همان حسادت و خشم فروخته جهان سومی و میان مایگی مُزمن موج می زد، حمله هایی بود که از جانب ایرانی ها به کتاب پرفروش «خواندن لولیتا در تهران» و نویسنده آن در آمریکا شد.)

می بینید که دشواری های روشنفکری ما در «اندیشیدن» و «فهمیدن»، چه درباره گذشته ها و سنت هامان و چه موقعیت کنونی در فضای سیاست جهانی، به مراتب دشوارتر و پیچیده تر از آنی است که سوزان باک - مورس برآورد می کند. ما باید به جای تکرار حرفهای مُد روز، دوباره به «کلاسیک» های مطالعات تاریخی و شرق شناسانه رجوع کنیم. از شروع «فلسفی» آنها در هگل و مارکس گرفته تا دین شناسان آلمانی و فرانسوی چون گوستاو منشینگ، ماکسیم رودنسون، برنارد لویس و پیروان اشان چون الیور روی (روآ) و ژیل کپل، و روشنفکران سکولار عرب چون صادق جلال العظم، بسام تبیی، حشام شرابی، فواد عجمی و نظایر آنها. گرایش های سیاسی این شرق شناسان و متخصصان اسلام سیاسی (محافظه کاری راست یا کمونیست) نباید مانعی برای آموختن از آنها و بهانه ای برای تنبلی

فکری مان باشد. شناخت و رویارویی با خودمان در دیسکورسِ اسلامِ سیاسی، تنها از این دشوارترین راه میسر خواهد شد.

ژانویه ۲۰۰۵

مشخصات کتابی که در اینجا مورد بحث قرار گرفت به شرح زیر است:

Thinking Past Terror
By Susan Buck-Morss
Published by Verso, 2003

پیشرفت تاریخی و سرنوشت مردم بدون تاریخ

نوشته عبدی کلانتری

این متن صحبت و گفتگویی است که در تاریخ نهم آوریل ۱۹۹۳ (۱۳۷۲ شمسی) در انجمن دوستداران فرهنگ شهر واشنگتن دی سی ایراد شد. متن بدون ویراست مجدد به همان صورت گفتاری در اینجا آمده است.

یکی از موضوعاتی که آخرین فکر بسیاری از ما را اشغال کرده ، و در بحث مربوط به برخورد فرهنگ ها هم بارها تکرار شده ، موضوع «ترقی» یا «پیشرفت تاریخی» است. یعنی همان مفهوم «پروگرس» در تاریخ. این بحث البته بحث تازه ای نیست. شما می دانید از قرنهای هفدهم و هجدهم در اروپا در این مورد زیاد بحث در گرفته ، موافق و مخالف ، و برای خیلی ها مسأله ای حل شده است. برحسب اعتقادات دینی یا ایدئولوژیک یا گرایش فلسفی شان ، یا معتقدند که در تاریخ می شود به راحتی پیشرفت را به معنی بهتر شدن وضع انسانها نشان داد ، یا برعکس، اعتقاد دارند که تحول تاریخی ، به خصوص در عصر مدرن ، چیزی نبوده مگر یک جریان قهقرائی که در آن ارزش ها ، معنا و معنویت از بین رفته. البته ما تئوری های سیکلیکال تاریخی را هم داریم: هم در غرب ، هم در شرق ، که تئوری های پیش - مدرن هستند.

اینجا سوآل هائی که مطرح می شود تقریباً به همه رشته های علوم طبیعی و اجتماعی مربوط می شود. مثلن در فلسفه علوم ، یا در تئوری تاریخ که می پرسیم آیا سیر تاریخ جهت ، معنی ، یا منطقی

دارد یا نه؟ آیا یک منطق توسعه (دیولوپ منتال لاجیک ، به قول هابرماس) بر آن حکمفرما هست یا نه؟ یا در تئوری اخلاقیات: تعریف سعادت چیست؟ خوشبختی یا بهتر شدن زندگی آدمها یعنی چه؟ یا مفهوم «آزادی» را چطور باید تعریف کنیم که ظاهراً قرار است با رشد علوم و تحول اجتماعی بیشتر و بیشتر بشود؟

یا در تئوری عدالت: آیا هرچه جامعه متأخرتر و پیشرفته تر باشد ، درجه عدالت در آن بیشتر است یا نه؟ این ها سوآل های قدیمی و همیشگی فلسفه سیاسی هستند که به نظر می آید هر نسلی ، یا هر دوره ای ، با تجربه خودش دوباره برمی گردد و سعی می کند از دید خودش پاسخی برای شان پیدا کند.

بحران مدرنیت

و آخرین هم مسأله «بحران مدرنیت» بحث داغی شده. (منظورم از بحران مدرنیت فقط نتایج تخریبی سرمایه داری متأخر نیست ، بلکه حمله همه جانبه ای است که در دو سه دهه اخیر ، در فلسفه و علوم اجتماعی ، به دیدگاههای مدافع تمدن مدرن شده ، و گریبانگیر همه پروژه های اجتماعی از جمله پروژه سوسیالیسم هم شده.) بحران مدرنیت باعث تجدید نظر می شود در خیلی از مفاهیم مربوط به تمدن جدید و خود به خود به اینجا می کشد که ما نگاه تازه ای داشته باشیم به مسایلی مثل برخورد مدرنیت با فرهنگ های «پیش مدرن» و تأثیری که بحران مدرنیت بر مسیر حرکت این جوامع داشته یا در آینده خواهد داشت. یعنی بر پروژه های نوسازی شان ، رشد اقتصادی شان ، نهادهای سیاسی و فرهنگی شان و «هویت یابی» فرهنگی شان ، و به طبع، چاره یابی های روشنفکرهای آنها در این باره.

نقد جامعه مدرن چیز تازه ای نیست. از همان زمان رنسانس و بعد از آن در نهضت روشنگری ، کسانی که از ارزش ها و مفاهیم دینی مسیحی دفاع می کردند ، یا حامی امتیازات و سلسله مراتب جوامع فئودالی بودند ، نسبت به نوآوری ها در فلسفه و علوم که با جهان بینی آنها منطبق نبود واکنش نشان می دادند. بعدها در قرن های هجدهم و نوزدهم مخالفت با تولید صنعتی و نهادهای سیاسی جامعه بورژوائی از طرف روشنفکران مهم محافظه کاری چون ادموند برک و دومستر و دیگران عنوان شده بود.

همین طور، تا جایی که ما «مدرنیت» را با جامعه بورژوائی قرن های هجدهم و نوزدهم یکی بگیریم ، از جناح چپ هم ، یعنی از جناح دموکراسی انقلابی و جناح سوسیالیسم ، جامعه مدنی سرمایه داری مورد انتقاد قرار گرفت: سه آدم مهم این جناحها ژان ژاک روسو ، هگل (جوان) و مارکس هستند. مارکس در جهت رادیکالیزه کردن و به پیش بردن پروژه مدرن حرکت می کرد.

اما نقد تمدن مدرن به شکل یک نهضت فکری سراسری ضد عقلانیت مدرن ، تا آنجا که من می دانم ، دوبار اتفاق افتاد که هر دوی آنها در تاریخ فرهنگی جدید اهمیت بسیار دارند. بار اول نهضت رومانتی سیسم اروپائی و به ویژه آلمانی است در نیمه دوم قرن نوزدهم ، که جامعه صنعتی و عقلانیت فلسفی را زیر انتقاد گرفت و پاره ای از مهمترین آثار فرهنگی را در ادبیات ، موسیقی و فلسفه پدید آورد. در شکل سیاسی شاخه ای از این نهضت به شکل قومیت گرائی و ناسیونالیسم افراطی بروز کرد که در آلمان به استقرار رایش سوم انجامید ولی البته ما رمانتی سیسم چپ انقلابی را هم در همان دوره داشتیم. و از درون رمانتی سیسم انواع و اقسام مدرنیسم های ادبی و هنری بیرون آمد.

نقد مدرنیت به شکل نهضت فکری ، برای بار دوم در دو سه دهه اخیر بوده که با عنوان های متفاوتی شناخته شده ولی شناخته ترین عنوان همان «پست مدرنیسم» است و از لحاظ فضای فکری با جنبش اول خویشاوندی دارد ، یعنی ادامه مسیر فکری کرکه گور ، داستایفسکی ، و بعدن هایدگر. تظاهر سیاسی آن ، هم به شکل محافظه کار و هم به شکل شکل چپ بروز کرده.

نقد پروژه مدرن

حال ، توضیح واضحات ، اگر ما تمدن مدرن را منحصرن به معنی جامعه بورژوائی و تمدن سرمایه داری بگیریم ، به طبع مارکسیسم (در کنار آنارشیسم و انواع دیگر نظریه های سوسیالیستی) نقد جامعه و تمدنی است که مدرنیت بورژوائی به وجود آورده است.

ولی اگر «مدرنیت» را به طور وسیع تری تعریف کنیم که عام ترین خصوصیاتش عبارت اند از پروژه های عقلانی شده معرفت ها ، و دنیوی شدن (یا سکولاریزه شدن) نهادها و فرایندهای اجتماعی ، که در نفی تمدن پیشامدرن و از لحاظ فرهنگی دین مدار قد علم کردند ، در آنصورت خود مارکسیسم و باقی پروژه های سوسیالیستی هم باید – در کنار لیبرالیسم و سوسیال دموکراسی – بخشی از مدرنیت

تلقی بشوند. چون در پروژه های سوسیالیستی هم ، مثل هر پروژه مدرن دیگری ، اعتقاد به عقلانیت و عقل بشری ، منفعت علوم و تکنولوژی در خدمت بهبود شرایط زندگی ، اعتقاد به تقسیم عقلانی کار صنعتی ، اعتقاد به کنترل بیشتر انسان بر پروسه های طبیعی و ناشناخته ، و در مجموع اعتقاد به «پیشرفت» و حرکت تاریخی پذیرفته می شود. برعکس ، هر قدر تأثیر افسانه ها و اساطیر در زندگی آدمها کمتر بشود ، هر قدر تأثیر خرافات و دین و عرفان کمتر بشود و جنبه مقدس رابطه با طبیعت و جامعه بیشتر زودوده شود (آن چیزی که ماکس وبر به آن افسون زدائی شدن دنیا disenchantment of the world می گوید) هر قدر اینها بیشتر بشود ، طبعن همه مثبت تر تلقی می شود.

نقد پسامدرن ، که انتقاد از مارکسیسم هم هست ، دقیقن همین ویژگی ها را مورد سوال قرار می دهد: اعتقاد به تکامل تاریخی ، ایده پیشرفت ، نقش مثبت عقلانیت و علوم و تکنولوژی.

انگیزه ها

حالا ، انگیزه یا ایمپالس impulse ی که پشت این نقد هست ، نقد جامعه مدرن ، چی می تواند باشد؟ در ابتدای دوره مدرن گفتیم که دفاع از سنت و ارزش های گذشته و بعد یک جور نوستالژیای پاستورال و روستائی (مثلن دیده اید در نوشته های شعرگونه هایدگر که چقدر «زمین» برایش مهم است؟).

اما امروزه ، انگیزه یا بهانه یا ایمپالس نقد می تواند ناشی از خصلت تخریبی مدرنیت باشد. خصلت تخریبی بالقوه و بالفعل ، یعنی جنبهء نابود کننده و انفجاری تمدن اواخر قرن بیستم که تهدیدی شده برای طبیعت و محیط زیست و فضا و تغذیه و زندگی روزمره و روابط بین ملت ها و غیره. خطر تشعشعات رادیو آکتیو نیروگاهها ، مسألهء نابود نشدن زباله های اتمی (و غیر اتمی!) و دفن شان توی زمین و دریا و فضا؛ از بین رفتن لایهء اوزون در فضا ؛ مسموم شدن دریاها و حیوانات دریائی ، گیاهان ، مواد غذایی ؛ پیدا شدن انواع و اقسام بیماری های تدریجی که در دراز مدت ؛ ذره ذره اثر می کنند و ردیابی شان بسیار مشکل است و چیزهایی از این قبیل.

این جنبه های تخریبی را ، درست است که می شود نسبت داد به منافع گروههایی که قدرت و ثروت را در دست دارند ، ولی نمی شود انکار کرد که به هر حال همه به نوعی از عواقب عملی همان عقلانیت ابزارگونه تفکر مدرن اند.

علاوه بر این ها، پدیده های دیگری هم در جامعه مدرن هست مثل بوروکراسی های پیچیده ، نظامی گری ، فرهنگ مصرفی ، بیگانگی یا الیناسیون (هم در روند کار تولیدی و هم در روابط اجتماعی) ، از دست رفتن «کمونیتی» ، که این ها هم از پیامدهای مدرنیت به حساب می آیند. همین خصوصیات است که باعث می شود خیلی نویسنده ها معتقد باشند که ما هنوز نمی توانیم با قطعیت ادعا کنیم که مدرنیت برای بشر مثبت بود یا منفی.

پیشرفت به چه معنی؟

اگر نقد جامعه مدرن یک چنین تصویر منفی ای از سرانجام مدرنیت به ما می دهد ، شاید اولین سؤال ما این باشد که آیا ما باید در ایده «پیشرفت تاریخی» (پراگرس) تجدید نظر کنیم؟ ایده ای که به نظر می آید متکی به یک فلسفه تاریخ است که طبق آن مسیر حرکت تاریخی به سمت «جلو» ، به سمت بهتر شدن و بازهم بهتر شدن اوضاع بشری بوده و خواهد بود.

منظور از بهتر شدن چیست؟ یکی از شرایط بهتر شدن ، طبعن بیشتر شدن شناخت و دانش آدم است نسبت به اوضاع پیرامون اش ، نسبت به روندهای طبیعی (در طبیعت) ، و روندهای اجتماعی (در جامعه و تمدن). اگر این جور شناخت به طور سیستماتیک صورت بگیرد ، یعنی از طریق کشف تکرار پذیری و قانون مندی ، به شکل علوم در می آید - علوم طبیعی و علوم اجتماعی .

یکی از آماج های نقد مدرنیت همین شناخت علمی است ، که گفته می شود دیگر به شکلی که قبلاً تصور می شد ممکن نیست. من امشب وارد این مبحث نمی شوم - چون می دانید بررسی روش های شناخت علمی و تحول این شناخت موضوع دیسیپلینی است به نام فلسفه علوم ؛ و در فلسفه علوم است که به سؤال هائی پرداخته می شود نظیر این که کشفیات علمی تا چه حد واقعیت عینی را به ما نشان می دهند و تا چه حد ، برعکس ، تصویری که از دنیا به ما می دهند خودش تحت تأثیر سیستم های ارزشی و پس زمینه فرهنگی و اجتماعی این کشفیات است.

یا این سؤال که ، متود یا روش علوم اجتماعی تا چه حد از لحاظ منطق ، شبیه علوم طبیعی است و تا چه حد از لحاظ کیفی با آن فرق می کند؟ همهء این ها بحث های جالبی است که همیشه در فلسفهء علم در گرفته (از جمله میان رئالیست ها و نسبی گراها) و من الآن به آنها نمی پردازم - شاید در بخش سؤال و جواب.

رفاه

خوب ، ولی ایدهء پیشرفت تنها در شناخت علمی خلاصه نمی شود. در واقع شناخت علمی وسیله ای است که ما به معنی اصلی «پروگرس» برسیم و آن این است که حرکت تاریخ ، یک حرکت تکاملی است که به بهبود بیشتر و بیشتر شرایط زندگی اجتماعی انسان منجر می شود. این جا شاخص و معیار پیشرفت دو چیز می تواند باشد: یکی رفاه مادی ، که گفته می شود با رشد نیروهای تولیدی ، با رشد تکنیک ، تولید با کیفیت بهتر و با کمیت بیشتر ، انسانها خوشبخت تر زندگی خواهند کرد.

این تعریف از خوشبختی یا سعادت این مشکل را دارد که ذهنی است ، یعنی شما باید فهرستی از نیازهای رفاهی آدمها داشته باشید ، یا بهتر گفته باشیم یک «تئوری نیاز» (theory of needs) داشته باشید تا بتوانید رفاه یا خوشبختی به این معنی را تعریف کنید و اندازه بگیرید.

ولی ما می دانیم ، همان جور که مارکس هم معتقد بود ، نیازهای انسان برای رفاه ، برحسب شرایط تاریخی و فرهنگی متفاوت است. اگر مثلن در یک جامعه یخچال وارد شد یا تلویزیون و آنها از شرایط راحتی و رفاه و آسایش به شمار آمدند ، قاعدتن صاحب یخچال و تلویزیون بودن باید در تعریف ما گنجانده شود. اما اگر در جامعه ای که هیچوقت تلویزیون نداشته و سرگرمی مثلن از طریق نقالی فراهم می شده ، وجود تلویزیون لزومن بخشی از تعریف خوشبختی نیست (حال تعمیم بدهید به رادیو ، کتاب چاپی ، سینما ، رستوران ، صابون و پودر رخشوئی و سایر چیزهای «رفاهی»!) و اگر ما از شرایط قحطی فاکتور بگیریم ، چه بسا هیچکدام از اینها برای سعادت ضروری نباشند و مردم در جامعه ای با رشد کمتر خوشبخت تر زندگی کنند تا جامعه ای با پیشرفته ترین نیروگاهها یا پیشرفته ترین صنایع فضائی.

در تئوری های اخلاق عملی (اتیکز) جناحی از لیبرالیسم سعادت را این طوری تعریف کرده اند. این جناح همان «یوتیلیتارین ها» هستند. ولی جناح دیگری از لیبرالیسم غربی با این تئوری مخالف است و مفاهیم دیگری مثل «وظیفه اخلاقی»، یا مفهوم آزادی را وارد تعریف سعادت می کند. این طرز تفکر در لیبرالیسم از کانت آغاز می شود تا همین امروز که کانتی ها، کسانی مثل جان رالز در تئوری عدالت، در جهت آشتی دادن این دو نوع تعریف هستند.

معیار آزادی در تعریف سعادت

معیار یا شاخص دیگر برای ارزیابی سعادت، افزایش «آزادی» است. طرفداران این فرضیه باید طرحی یا روایتی از مسیر تاریخ به دست بدهند که نشان دهد که آزادی بیشتر و بیشتر شده و خواهد شد. یک چنین روایتی از مسیر تاریخ قاعدتن فقط یک گزارش ساده از وقایع تاریخی نیست (برده داری تمام شد، انکیزیسیون دینی تمام شد، فردگرائی و خود مختاری انکشاف پیدا کرد!).

چنین روایتی باید دارای ضرورتی درونی، یک منطق درونی باشد. فلسفه های تاریخ از این دسته روایت ها هستند، که البته جنبه ایده آلیستی دارند، ولی تئوری های جامعه شناختی تاریخ هم وجود دارد، مثلن تئوری تکامل (اولوشن) یا تئوری ماتریالیسم تاریخی با «منطق توسعه» (دیولوپ منتال لاجیک) در یورگن هابرماس - که اینها قرار نیست «فلسفه تاریخ» باشند - بلکه قرار است نشان دهند حرکت تاریخی اتفاقی، حادثی، یا دورانی نیست، بلکه تابع ضرورت ها و منطق هائی است. من فکر می کنم پیچیده ترین و همه جانبه ترین تئوری ها در این زمینه مال هگل و مارکس است، که کمی بعدتر به آنها اشاره می کنم.

روایت های کلان

این جور روایت ها از مراحل تاریخی، یا «تاریخ جهانی»، در واقع روایت های اصلی یا مستر نارتیو (master narrative) هستند، هیستوری با H بزرگ. و یکی از هدف های حمله پسامدرنیست ها همین مسترنارتیو هاست. آنها انتقاد می کنند که اگر شما یک چنین روایت بزرگی داشته باشید، عملن می دانید - یا خیال می کنید که می دانید - در تاریخ چه چیزی قرار است اتفاق بیفتد، و چه در دستور کار تاریخ است. آنوقت سعی می کنید یک نیروی جمعی هم بسیج کنید که این «دستور کار تاریخ» را به عمل در بیاورد.

پس ، نقد روایت بزرگ ، همزمان نقد حرکت جمعی سیاسی یا کولکتیو اکشن است و حتا مهمتر نقد انقلاب اجتماعی یا سازماندهی انقلاب سیاسی و اجتماعی. از دید پسامدرنیست ها ، روشنفکرانی که معتقد به انقلاب هستند (اسم رمز برای مارکسیست ها البته) سعی می کنند الگوی ذهنی خودشان را از حرکت تاریخ ، بر تاریخ واقعی تحمیل کنند ، و چون تاریخ واقعی آن طوری نیست که تئوری تاریخ آنها می گوید ، در عمل مجبور می شوند دست به خشونت و ترور بزنند: یعنی تروریسم نه تنها کولکتیو اکشن سیاسی است ، بلکه آن حرکت ذهنی روشنفکری هم که نشسته و این تئوری ها را فرموله می کند ، آن کار فکری هم نوعی تروریسم است. مارکسیسم = تروریسم!

ارتباط مدرنیت با «دیگری» / با «عقب مانده»

حالا پردازیم به رابطه مدرنیت غربی با آن جوامعی که در تاریخ تحول مدرنیت نقشی نداشته اند و فقط از «بیرون» با آن تماس پیدا کرده اند ، و به اعتباری اگر تاریخ تمدن جدید را موازی با پیشرفت جوامع اروپائی بدانیم (همان «روایت اصلی» کذائی) ، به این سوال پردازیم که تکلیف جوامع بدون این تاریخ (به قول هگل و مارکس «مردم بدون تاریخ») چه می شود؟

ما می دانیم که درست از همان زمان که تمدن مدرن رو به رشد می گذارد و مفهوم «پیشرفت» شکل می گیرد و رشد نیروهای تولیدی زمینه انقلاب صنعتی را فراهم می کند ، درست از همان زمان پدیده امپریالیسم هم شروع می شود - به معنی گسترش سرمایه تجاری ، تجارت خارجی و تسلط بر سرزمین های دوردست آسیا و آفریقا و بعد به اصلاح «کشف» دنیای جدید ، قاره آمریکا.

و همچنین می دانیم که غالب متفکران و نظریه پردازان پیشرفت تاریخی ، جوامع غیر اروپائی را بربر و عقب مانده - یا ایستا و بدون تاریخ تلقی کرده اند. از هگل نقل آمده که «آفریقا تاریخ ندارد.» همینطور می دانیم که مارکس و انگلس هم معتقد بودند استعمار بریتانیا در هند و استعمار آمریکا در مکزیک ، هرچند با خشونت و مصیبت ، شکل های سنتی زندگی را از بین می برد ، ولی از آنجا که آنها را از رکود هزارساله بیرون می آورد و وارد دیالکتیک تاریخ می کند ، باید مثبت ارزیابی شود. مردم این جوامع همان هائی هستند که در فلسفه به آنها «دیگری» (the Other) می گوئیم.

حالا اگر ما زاویه دید یا پرسپکتیو را عوض کنیم و از دید این Other، مردمی که در این جوامع زندگی می کردند و می کنند به آن «روایت اصلی» نگاه کنیم، دیگر تاریخ، تاریخ «پیشرفت» نیست. پیشرفت به کجا؟ دیگر آن تاریخ، تاریخ ضرورت به سمت آزادی نیست، چون برای این مردم، این تاریخ فقط بردگی و ظلم سوغات آورده؛ یک نمونه دراماتیک آن را که در رابطه با پیشرفته ترین تمدن صنعتی می شود ذکر کرد، شاید تاریخ تجارت برده از آفریقا به آمریکا باشد، و نقش مثبت آن در رشد سرمایه تجاری و افزایش محصول کشاورزی، بعد رشد صنایع کشت نیشکر و پنبه و رشد صنعت ریسندگی و بافندگی و بعد سرمایه داری صنعتی.

طی یک تخمین از قرن شانزدهم تا لغو برده داری، حدود پانزده میلیون برده از آفریقا به زور به آمریکا آورده شدند که تازه شامل کسانی که میان راه در سفر دریائی می مردند، یا کسانی که در خود آفریقا در فاصله از مرکز تا ساحل تلف می شدند، نمی شود (که این ها هم بین ده تا بیست درصد جمعیت بودند). با احتساب این دسته اخیر شاید رقم بیست میلیون را داشته باشیم و این تازه برای آمریکای جنوبی و جزایر کارائیب است و نه آمریکای شمالی!

رفتاری که با این برده ها می شد قابل تصور نیست! اگر از مزارع نیشکر به دلیلی غایب می شدند گوش هاشان را می بریدند؛ یا اگر می خواستند از کار شاقه فرار کنند زانوهایشان را می شکستند. به زن و بچه هاشان تجاوز می کردند. سیستماتیک شکنجه شان می کردند. می بینیم که مدرنیته که دیگر فرهنگ ها و تمدن ها را بربر و وحشی و غیر متمدن خطاب می کند خودش در عمل توحش را به حد اعلا می رساند.

پس آیا در تاریخ «پیشرفتی» در کار هست؟

البته می شود استدلال کرد که دیدن تحول تاریخی منحصرن از دید قربانیان تاریخ همان قدر غلط است که خواندن تاریخ از دید سرآمدان تاریخ. در واقع این بینش حاکم بر دیالکتیک هگل و مارکس است، که پدید آمدن خودآگاهی بیشتر نسبت به آزادی، و گذار عینی از حوزه ضرورت به آزادی را باید در ساختار روابط اجتماعی (به ویژه میان گروههای اصلی، میان طبقات، میان سرور و بنده) دید: در ساختار اجتماعی. یعنی آزادی را از زاویه ذهنیت فردی تعریف نمی کنیم، بلکه آزادی یک «ساختار عینی» (آبجکتیو ستراکچر) است. ساختاری که در تاریخ رشد می کند، بی توجه به اینکه

سرنوشت افراد یا گروه‌های خاص به کجا می‌کشد. (هگل از اصطلاح روح عینی استفاده می‌کند ، ولی همهء مفاهیم او را می‌توان جامعه‌شناختی کرد و گفت ساختار عینی به شکل نهادهای سیاسی و فرهنگی ضامن آزادی‌ها، و آنچه‌ی که او می‌گوید «آگاهی از آزادی» یا «آگاهی در قبال آزادی» همان حقوق اجتماعی و مدنی ، حقوق زنان و ... که به طور عینی در جوامع بیشتر تثبیت می‌شوند.)

چیز جذاب این تئوری ، که من با آن سمپاتی دارم ، این اعتقاد است که حرکت تاریخ یک حرکت عینی است و تابع تمایل و خواست انسانهای درگیر نیست. انسان‌ها زمانی معنی واقعی یک پدیدهء تاریخی را می‌فهمند که مدتی از وقوع آن گذشته باشد. درگیرودار یک حرکت اجتماعی ، یا اصولن در هر موقعیت تاریخی ، امکان پذیر نیست که ما خودمان را از آن آگاهی نسبی تاریخی بیرون بکشیم و از یک جایگاه بیرون تاریخ به داوری پردازیم. این همان چیزی است که در تئوری اجتماعی به آن ضد-اومانیزم (آنتی هیومانیزم) می‌گویند ، یعنی اعتقاد نداشتن به انسان آزاد و مختار و عقلانی ؛ یا اعتقاد نداشتن به «من» دکارتی ، یا فلسفهء سوژه. جنبه ای که ممکن به نظر شما سزاوار شماتت باشد این است که تلویحن دردها و بدبختی های قربانی‌ها توجیه تاریخی پیدا می‌کند ، یا اینکه سعادت بعضی‌ها مرتب عقب می‌افتد و به آینده حواله داده می‌شود!

چیزی که در این نوع دیدگاه نادیده گرفته می‌شود تجربهء اگزستانسیل آدمها است. تجربهء آن چیزهایی که انسان در زندگی روزمره با پوست و گوشت خودش احساس می‌کند. ارزیابی کیفیت زندگی یک انسان ، معنی و مفهومی که این زندگی برای آن آدم دارد و قضاوتی که در مورد آن می‌کند ، همه به تجربهء وجودی او بستگی دارد. آیا می‌شود از «پیشرفت» صحبت کرد بدون آنکه این بعد زندگی افراد را ببینیم؟ از این دیدگاه که نگاه کنیم ، پدیدهء پیشرفت ، یدیده ای بسیار نسبی می‌شود. هم وجود دارد و هم وجود ندارد.

حتا اگر به قربانی های تاریخ هم از نزدیک نگاه کنیم ، اگر ببینیم وضع واقعن به طور نسبی بهتر شده ، در جائی از رنج و مصیبت تعدادی آدم کم شده ، لحظهء امیدی خودش را نشان داده ، نمی‌توانیم بگوئیم این پیشرفتی نیست. البته به طور نسبی و با امکان همیشگی برگشتن به اوضاع بدتر. روشن است اینجا منظور من «حل مشکلات» به معنی «حل مشکل» (پرابلم سالوینگ) نیست ، یا افزایش مهارت و فن ، که این‌ها را همیشه می‌توان در تاریخ نشان داد. بلکه در حوزه ارزش‌ها ، رفتار فرهنگی و معنای

زیستی است. پس به این تعبیر، با توجه به جنبه وجودی و آگزستانسلیل ارزش و معنی زندگی، پیشرفت همیشه نسبی و همیشه آن طرف دیالکتیکی رنج و مصیبت (سافرینگ) بشری است.

در جوامع توسعه نیافته

در مورد مشکلات برخورد جوامع توسعه نیافته با پدیده مدرنیت و پیشرفت به تعبیر مدرن، می توانیم به سه جنبه نگاه کنیم: یکی، پروژه بازسازی اقتصادی، برنامه ریزی و رشد است؛ دوم، پروژه ایجاد نهادهای سیاسی مدرن (سیاسی و حقوق)؛ و سوم پروژه تحول فرهنگی که ارتباط پیدا می کند به همان جنبه های نورماتیو و ارزشی «پیشرفت» که صحبت اش را کردیم و به طور مستقیم مربوط می شود به روانشناسی اجتماعی مردم این کشورها و همان مسأله «هویت» در مقابل جهانی شدن فرهنگ مدرن. من در مورد دو جنبه اول الآن زیاد صحبت نمی کنم، اما هر سه جنبه به هم مربوط هستند و نمی توان در واقعیت آنها را تفکیک کرد.

فقط اشاره می کنم که در مورد پروژه رشد اقتصادی همان طور که می دانید، اول نسخه «مدرنیزاسیون» مطرح بود که طبق تئوری های آن کشورهای توسعه نیافته با مشارکت سرمایه خارجی می توانستند همان مسیری را که اروپا در دوسه قرن طی کرده، ظرف دو سه دهه طی کنند. این ها تئوری های والت روستو و ساموئل هانتینگتون بودند در کنار تئوری های جامعه شناختی ادوارد شیلز و الکس اینکلس، که در دانشگاههای ایران هم درس شان می دادند.

مدل دیگری بعدها در دهه شصت و هفتاد میلادی شهرت پیدا کرد، تئوری های مکتب «وابستگی»، که طبق آنها وابستگی به سرمایه خارجی نه تنها باعث رشد نمی شود بلکه عقب ماندگی را هم تشدید می کند. بعد در اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد این مدل مورد انتقاد قرار گرفت و گفته شد که برعکس، کشورهای سرمایه داری جهان سوم می توانند مانند کره جنوبی و تایوان، یا حتا ژاپن، سرمایه صنعتی با رشد بالا داشته باشند (در این مورد کتاب مارکسیست انگلیسی بیل وارن که همه ما با کنجکاوی و شگفتی آنرا خواندیم، در ارزیابی مثبت از نقش امپریالیسم و سرمایه داری جهانی نقش مهمی داشت و رابطه با تئوری وابستگی را برعکس کرد).

اما باز چند سال بعد ، سیاست های مانیتاریستی کشورهای متروپول و مسأله وام های بانکی کشورهای جهان سوم دوباره جلوی رشدشان را گرفت و باز تئوری های «مبادله نابرابر» دوباره رونق گرفت. الآن هم که جهان از لحاظ سیاسی یک قطبی شده، به نظر می رسد هیچ مُدل کاملی برای برنامه ریزی و رشد شتابان وجود ندارد. و هر نیروی سیاسی با هر ایدئولوژی که در این کشورها روی کار باشد ، با مشکلات مشابهی سروکار دارد بدون آنکه یک راهنما و راه حل اقتصادی جدیدی داشته باشد.

در سیاست

در مورد پروژه ایجاد نهادهای سیاسی مُدرن (نهاد سازی) ، از استقرار خود دولت ملی که بگذریم ، کارنامه کار با شکست های بیشتری توأم بوده. کشورهایی که از دست استعمار خلاص شده بودند، یا دیکتاتوری های تک حزبی بوده اند یا رژیم های میلیتاریستی. حتا اگر کوششی در جهت استقرار دموکراسی بورژوائی بوده ، بیشتر منحصر شده به رأی گیری و پارلمان. ولی نهادی شدن حقوق مدنی ، نظام دموکراتیک حقوق و قضاوت و مهم تر شکل گیری هویتی افراد بر اساس مفاهیم انتزاعی شهروندی و حقوق مدنی شکل نگرفته.

در یک چنین زمینه ای صحبت از شکل های پیشرفته تر دموکراسی ، مثل دموکراسی مشارکتی یا نظام شورائی خصلت یوتوپائی دارد. از این ها گذشته ، در کشورهایی که تولید پائین و درآمد پائین دارند ، ترکیب کردن و ساختن نظام سیاسی با نظام اقتصادی بسیار کار پیچیده ای است. چون معمولن پلورالیسم سیاسی یا اتحادیه های صنفی قوی ، وقتی مؤثر کار می کنند که کل اقتصاد قوی باشد ، وگرنه در یک اقتصاد ضعیف یا تک محصولی ، دموکراسی از پائین روی تولید تأثیر منفی می گذارد. برعکس ، بالا بردن انباشت در این نوع نظامهای سرمایه داری مستلزم تحمیل دیسپلین کاری و مداخله دولتی است.

پروژه تحول فرهنگ

در مورد پروژه های فرهنگی که مربوط می شود به روانشناسی اجتماعی مردم ، تأثیری که تمدن مُدرن بر روان فردی و جمعی و بر دنیای زیست روزمره انسانها می گذارد (لایف ورلد) ، در تمام کتابهایی که به این بعد مُدرنیته پرداخته اند همیشه این نکته را تکرار کرده اند که مدرنیته علاوه بر اینکه امکانات آزادی انسانها را (از قید جامعه سنتی) بیشتر می کند ، ولی همزمان احتمالات خطر ، ریسک

، ناامنی و احتمال برخورد با امور ناشناخته را هم به همان نسبت افزایش می دهد، و آدم را از یک موقعیت نسبتن ثابت در زندگی به مدار حرکت های سریع و تحولات پی در پی پرتاب می کند.

تمام ریتم و ضرباهنگ زندگی انسان عوض می شود. در جامعه شناسی کشورهای توسعه نیافته حتمن با اصلاحاتی از این قبیل آشنا هستید: بحران ارزش ها ، از خود بیگانگی ، از دست رفتن هویت ، تضعیف سنت ، غرب زدگی. یا آخرین ، انسان بینابینی ، انسان تبعیدی ، تبعید فرهنگی و نظایر اینها. همه اشاره دارند به این وضعیت که با آمدن سریع مدرنیت انسان در طول زندگی مدام خودش را در موقعیت هایی می بیند که با آن آشنائی ندارد. موقعیت هایی که هیچ چراغ راهنما و دستورالعمل قبلی برایش نیست که آدم از آن کمک بگیرد. موقعیت هایی که فاقد قید و بندها و اصول آشنای جامعه سنتی اند ولی به خاطر متحول بودن و ناآشنا بودنش مدام آدم را دچار ابهام و تشویش و ناامنی می کند.

تجربه مدرنیت غالب اوقات با تجربه فیزیکی جابه جایی همراه است. نمونه آرکه تایی آن ، آمدن از ده به شهر است ، که به انحاء مختلف تکرار می شود ، مثل آمدن از شهر به متروپولیس. آمدن از جهان سوم به کشور متروپول.

تراژدی توسعه

مارشال برمن اشاره می کند ، در یکی رمانهای ژان ژاک روسو به نام «الوئیز جدید» ، قهرمان رمان که جوانی است به نام سن پرو (یک کاراکتر آرکه تایی مدرن – منظوم از آرکی تاییپ نه به معنی متافیزیکی یونگی آن ، بلکه در عصر مدرن به معنی الگو و نمونه اولیه ای است که به اشکال متفاوت مرتب تکرار می شود) به نامزدش در دهکده نامه می نویسد و می گوید که چقدر دوست اش دارد ، اما همزمان اعتراف می کند که در این شهر بزرگ نمی داند از امروز تا فردا چه خواهد شد ، به چه دل خواهد بست و به که عاشق خواهد شد. دیگر همه چیز پیش بینی ناپذیر است.

در هنر و ادبیات توده پسند با نمونه های مشابه بی شماری روبرو می شویم. شخصیت راستینیاک در رمان «بابا گوریو» ی بالزاک؛ ژولین سورل در «سرخ و سیاه» استاندال ؛ راسکولنیکوف در «جنایت و مکافات» داستایوسکی. هنر توده پسند خودمان چهره های آرکی تاییپ خودش را دارد: قیصر (در از

دست رفتن ارزش های سنتی ناموس و جوانمردی، داش آکل و رشید همچون سامورائی های ایرانی که زمانه شان سپری شده است و دیگر کسی برای پهلوانی و جوانمردی آنها تره هم خرد نمی کند.

«انسان تبعیدی» غلامحسین ساعدی که در تبعید، مسأله زبان و خلاقیت هنری در یک کلانشهر بیگانه، سرانجام او را با زوال خود روبرو می کند. نمونه هائی اینچنین را روشنفکر ایرانی داریوش شایگان به نام «موتاسیون» می شناسد، اصطلاحی ژنتیکی برای ناهنجاری یا حتا ناقص الخلقه بودن. این برخوردها با شوک تجدد، در فرهنگ عوام گاه به شکل طنز ظاهر می شود. برای مثال در فیلفارسی، آن کاراکتر دهاتی که مجید محسنی نماینده اش بود، کاراکتر آرکی تایی «آقای هالو»؛ یا «باقرزاده» در سریالهای صمدآغا، «آقای قاطبه»، اسمال در نیویورک.

سازندهء تخریب گر

اما یکی از مهمترین کاراکترهای آرکی تایی مدرن، که این بُعد تراژیک مدرنیت را به نمایش می گذارد، کاراکتر شهرساز (دی ولوپر developer یا مستریلدنر master builder) است. کسی که همزمان، هم سازنده است و هم تخریب گر.

مارشال برمن در کتاب کلاسیک و پرآوازه اش «هرآنچه جامد است در هوا ذوب می شود»، در فصلی که عنوان «تراژدی توسعه» را دارد، این کاراکتر را از طریق بررسی تراژدی «فاست» گوته به خوبی بررسی می کند. یکی از جنبه های «فاستی» عصر مدرن، شهرنشینی و به طبع شهرسازی است. درست در شهرسازی مدرن است که فرایند سازندگی و تخریب را باهم می بینیم. وقتی که قرار است شاهره و بولواری ساخته شود، معنی اش این است که تمام ساختارهای سنتی، کوچه های باریک و روابط مردمی که از طریق این کوچه ها رفت و آمد و ملاقات می کردند و نوع خاصی از مراودهء اجتماعی چهره به چهره داشتند، باید از میان برود.

وقتی قرار است ساختمان های عظیم و آسمانخراش ها ساخته شوند، خانه های سنتی و ساکنان شان باید جا را خالی کنند. هیاهو جای سکوت را می گیرد. باغ ها باید از میان بروند تا ساختمانها بالا روند. رابطه با زمین بریده می شود. رودها آلوده می شود. فاضلاب و زباله و جهان زیستی تازه ای به نام زاغه

نشین یا «حلبی آباد» زیور متروپولیس می شود. «فاست» در راه «سازندگی و توسعه» عشق خود را به کشتن می دهد! معمار و شهرساز در حقیقت کاراکتر جکیل و هایدی عصر مدرن است.

نوستالژیا

داریوش شایگان در کتاب نوستالژیک خود «آسیا در برابر غرب» غم معماری سنتی خانه های قدیمی را می خورد که می شد در هر گوشه و کنارش خلوتی داشت برای تعمق و تفکر، بدون آنکه «جدا» از سایر ساکنان خانه زندگی کرد. آنگاه آپارتمان سازی و بساز و بفروشی از راه می رسد تا تیشه به ریشه سنت بزند. یک «موتاسیون» ناهنجار دیگر!

نکته این جاست که تمام این تحولات، که در اروپا طی زندگی چند نسل و چندصدسال اتفاق افتاد، در کشورهای «جهان سوم» طی زندگی یک نسل و در یکی دو دهه اتفاق می افتد، و به همین خاطر سرعت سرسام آورش باعث می شود که کسانی که این تجربه ها را از سر می گذرانند، به قول مارشال برمن، دست به دامن اسطوره های نوستالژیک و غم غربت یک بهشت گمشده پیش مُدرن باشند. یا به شکل بنیادگرایی مذهبی، یا عرفان، یا ناسیونالیسم فرهنگی و سیاسی. غم غربت و نوستالژیای گذشته طبعن نه تنها در فرهنگ عوام، بلکه در پهنه روشنفکری و تفکر هم بروز می کند و باعث محبوبیت روشنفکران ضد مدرن همچون آل احمد و فردید می شود.

پیشرفت - بربریت

خلاصه بحث اینکه: پیشرفت را می توان به انباشت شناخت علمی، یا انباشت مهارت ها و فن و «حل مشکل» تعبیر کرد، که برداشت محدودی است، چون معنی واقعی پیشرفت باید نورماتیو باشد. به خاطر جنبه ارزشی مفاهیمی چون آزادی، صلح، شکیبائی، حقوق و نظایر آنها. مفاهیمی که طبق بعضی از روایت های تاریخ می توانیم آگاهی از آنها یا نهادی شدن آنها را در مسیر تاریخ بینیم، توسعه ای نورماتیو در چارچوب همان «روایت اصلی» (مستر نارتیو) یا هیستوری با H بزرگ، که در کار کانت، هگل، مارکس و هابرماس داریم: در پهنه های عمومی فرهنگ و سیاست و حقوق (همان روح عینی).

ولی این روایت ها این مشکل را دارند که بُعد اگزستانسیل تجربهء انسانها را نادیده می گیرند ، بعدی که آدم هائی مثل والتر بینامین یا آدورنو یا سارتر به آن نظر دارند. اگر این بعد را در نظر بگیریم ، می بینیم که لحظه های تاریخی همزمان ، هم عنصر یوتوپیائی خوشبختی را در خودشان دارند و هم عنصر تخریبی را. با این دید ، اعتقاد خوشبینانه به پیشرفت همیشگی چندان تفاوتی با انکار مطلق و بدبینانهء پیشرفت ندارد.

واقع بینانه تر آن است که درست همانجا که تخریب ، پسرفت ، و مصیبت را می بینیم ، انگارهء پیشرفت و اصل امید را در تفکرمان زنده نگهداریم تا هر جا امکانی ، روزنه ای یا راهی باز شد ، بتوانیم آن را تبدیل به واقعیت کنیم. اما در عین حال ، به محض آنکه فکر «پیشرفت» می رود که تبدیل به بُت و فیتیش شود ، تبدیل به ایدئولوژی یا دستورالعمل شود (که در حقیقت نفی تاریخ واقعی است) ، دوباره فکرمان را متوجهء سویهء تلخ و همیشگی تقدیر انسان در تاریخ بکنیم و نگذاریم آنها که قربانی شده اند فراموش بشوند ، و آگاهی به اینکه همیشه خطر شر ، تاریکی و بربریت همانقدر به ما می تواند نزدیک باشد که امید به آزادی.

نهم آوریل ۱۹۹۳

فصل چهارم

فرضیهء کمونیسم

نوشتهء آلن باديو

مترجم: عبدی کلانتری

شبح

در نگاه اول عجیب به نظر می رسد که رئیس جمهور جدید فرانسه نیکولا سارکوزی اصرار بر این دارد که راه حل بحران اخلاقی فرانسه و هدف پروسهء «بازسازی» کشور در این است که «یک بار برای همیشه از شر میراث ماه مه ۱۹۶۸ خلاص شویم». همهء ما تصور می کردیم که این میراث سالهاست که از میان رفته است. پس این چه چیزی است که رژیم فرانسه را زیر نام «مه ۶۸» تهدید می کند؟

فقط می توانیم چنین گمان کنیم که این تهدید از سوی «شبح کمونیسم» در یکی از آخرین تجلیات واقعی خود صورت می پذیرد. گویی نیکولا سارکوزی (اگر بخواهیم به شیوهء او زبان بکشاییم) می گوید، «ما حاضر نیستیم گشت زدن هیچ شبحی را قبول کنیم. کافی نیست که کمونیسم واقعی و تجربی ناپدید شده باشد. ما می خواهیم کلیهء شکل های احتمالی آن هم از میان برود. اگر کمونیسم یک نام نوعی و معادل با شکست ما تلقی شود، ما می خواهیم حتا فرضیهء کمونیسم هم ذکر کردنی نباشد.»

فرضیهء کمونیستی (Communist Hypothesis) چیست؟ در معنی نوعی (جنریک / generic) که در «مانیفست» [اثر مارکس و انگلس] آمده، کلمهء «کمونیست» این معنی را می رساند: منطق طبقه [یا وجود طبقات اجتماعی] - جایی که نیروی کار به طور بنیادی در انقیاد طبقهء حاکم است، ترتیبی که

از دوران باستان تا امروز دوام آورده - آری، این منطق طبقاتی اجتناب ناپذیر نیست؛ این رابطه می تواند تغییر کند. فرضیه کمونیسم این است که یک سازمان جمعی متفاوت می تواند عملی شود، سازمان یا سامانی که در آن نابرابری ثروت و حتا تقسیم کار از میان خواهد رفت. تصاحب خصوصی ثروتهای کلان و انتقال آنها توسط وراثت به پایان خواهد رسید. وجود یک دولت سرکوبگر، مجزا از جامعه مدنی، دیگر ضروری به نظر نخواهد رسید. در یک روند درازمدت از تجدید سازمان [اجتماعی و سیاسی]، بر اساس اتحاد و تعاون آزادانه تولیدکنندگان، دولت زوال پیدا خواهد کرد.

[مفهوم] «کمونیسم» به خودی خود فقط به همین احکام نظری بسیار کلی اطلاق می شود. همان چیزی که [فیلسوف آلمانی] کانت به آن «ایده» می گوید، یعنی چیزی که حالت برنامه و طرح عملی ندارد بلکه فقط کارکرد تنظیم کننده (regulatory) دارد. نادانی است اگر این اصول کمونیستی را اصولی یوتوپیایی یا آرمانگرایانه بخوانیم. آنطور که ما این اصول را اینجا تعریف کردیم، آنها فقط الگوهایی فکری هستند که [وقتی قرار شود عملی شوند] همیشه به شیوه های گوناگون به عمل در می آیند. به عنوان ایده محض برابری، فرضیه کمونیسم بدون شک از زمان پیدایش دولت وجود داشته است. به محض آنکه حرکت توده ای در برابر سرکوب دولتی و به نام عدالت و برابری طلبی قد علم کند، شکل های اولیه یا خرده ریزهای فرضیه کمونیسم آغاز به پیدا شدن می کنند. شورهای مردمی - شورش بردگان به رهبری اسپارتاکوس، و شورش روستاییان به رهبری توماس مونتر - را می توان نمونه های عملی این «امر ثابت کمونیستی» (communist invariable) تلقی کرد. در انقلاب کبیر فرانسه است که فرضیه کمونیسم، عصر مدرنیته سیاسی را افتتاح می کند.

آنچه باقی می ماند این است که بفهمیم ما اکنون در کجای تاریخ فرضیه کمونیستی قرار گرفته ایم. یک تابلوی بزرگ از عصر جدید می تواند دو مرحله اصلی را در تکامل فرضیه کمونیستی نشان دهد، دو مرحله که میان آنها یک شکاف چهل ساله قرار دارد. مرحله اول برنشاندن فرضیه کمونیستی است و مرحله دوم تلاش مقدماتی برای تحقق بخشیدن به آن. مرحله اول به فاصله کوتاهی پس از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) آغاز می شود و به کمون پاریس ختم می شود؛ می توانیم به تقریب بگوییم از سال ۱۷۹۲ تا سال ۱۸۷۱. این مرحله، یک جنبش گسترده مردمی را پیوند می دهد با امر تسخیر قدرت از طریق قیام و سرنگونی وضع موجود. این انقلاب شکل های پیشین

سامان جامعه را برمی اندازد تا «جامعه» [آحاد] برابر» را جایگزین کند [کمون پاریس]. طی قرن نوزدهم یک جنبش مردمی بدون شکل، متشکل از زحمتکشان شهری، افزارمندان و صنعتگران کوچک، و دانشجویان، به تدریج زیر رهبری طبقه کارگر متشکل شد. اوج این مرحله در شکل گیری نوآورانه کمون پاریس و سپس شکست قطعی آن متبلور شد. کمون پاریس به طور همزمان نشان دهنده انرژی فوق العاده این مجموعه جنبش مردمی - یعنی رهبری طبقه کارگر و قیام مسلحانه - و محدودیت های این جنبش بود. کموناردها نه قادر بودند انقلاب خود را به سراسر کشور بگسترانند و نه می توانستند در برابر ضدانقلابی که از خارج حمایت می شد مقاومت کنند.

دومین مرحله فرضیه کمونیستی از سال ۱۹۱۷ تا ۱۹۷۶ به درازا می انجامد، یعنی از انقلاب بلشویکی تا پایان «انقلاب فرهنگی» [در چین] و تلاطم شورشی سراسر جهان طی سالهای ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۵. این مرحله می خواست یک پرسش مهم را پاسخ دهد: چگونه باید پیروز شد [یا چگونه باید قدرت را به دست گرفت]؟ چگونه باید در برابر واکنش مسلحانه طبقات دارا دوام آورد - کاری که کمون پاریس از انجامش برنیامد - چگونه باید قدرت جدید را سازمان داد تا بتواند در برابر حملات دشمنان اش مقاوم بماند؟ مسأله دیگر این نبود که فرضیه کمونیستی [از لحاظ نظری] فرمولبندی و آزمون شود بلکه اکنون می بایست آنرا تحقق بخشید. آنچه قرن نوزدهم خواب اش را می دید قرن بیستم به انجام اش می رساند. مشغولیت اصلی ذهنی برای پیروزی که پیرامون مسأله سازماندهی شکل می گرفت خود را به شکل «انضباط آهنین» حزب کمونیست متجلی کرد که تشکیلات ویژه مرحله دوم فرضیه کمونیستی بود. حزب به طرز مؤثری راه حل مسأله به ارث رسیده از مرحله دوم را پیدا کرد. انقلاب پیروز شد، یا از طریق قیام یا از طریق جنگ توده ای درازمدت - در روسیه، چین، چکوسلواکی، کره، ویتنام، کوبا و... انقلاب موفق شد نظم نوینی را مستقر سازد.

اما مرحله دوم نیز به نوبه خود مشکل تازه ای خلق کرد؛ مشکلی که با روش های پیشین قابل حل نبود، روش هایی که در پاسخ به مسایل مرحله اول ابداع شده بودند. حزب [طبقه کارگر] وسیله مؤثری بود برای سرنگون کردن رژیم های ارتجاعی ضعیف، اما در عمل روشن شد که ابزار مناسبی برای ساختن دولت جدید نبود، دولتی که نام آنرا «دیکتاتوری پرولتاریا» گذاشتند. دیکتاتوری پرولتاریا به تعبیری که مارکس در نظر داشت یک دولت کوتاه مدت و موقت بود که می بایست انتقال جامعه را

به دوران بدون دولت تدارک ببیند، همان چیزی که زوال دیالکتیکی دولت [طبقاتی] پنداشته می شد. آنچه در عمل رخ داد این بود که حزب - دولت [یا ادغام حزب و دولت] شکل تازه ای از خودکامگی را به وجود آورد. بعضی از این رژیم های کمونیستی دستاوردهایی ملموس در آموزش و پرورش، طب و بهداشت عمومی، و تحقق نیروی کار داشتند. همین رژیم ها بر سر راه زیاده خواهی های قدرت های امپریالیستی موانعی برافراشتند. با این همه، اصل دولت گرایانه [ی کمونیستی] در عمل به فساد انجامید و در دراز مدت ناکارآ باقی ماند. اعمال زور پلیسی موفق نشد این دولت {به اصطلاح} «سوسیالیست» را از گزند رکود بوروکراتیک داخلی نجات دهد؛ و پس از سپری شده پنجاه سال روشن شد که چنین دولتی هرگز قادر نخواهد بود در رقابتی که از سوی خصم کاپیتالیست بر او تحمیل شده بود پیروز شود. آخرین تلاطم ها و آشوب های مرحله دوم، یعنی «انقلاب فرهنگی» و «ماه مه ۶۸» تلاشهایی بودند برای حل معضل عدم کفایت حزب کمونیست.

میان پرده ها

در فاصله پایان مرحله اول و آغاز مرحله دوم، یک میان پرده چهار ساله وجود داشت که در آن اعلام شد فرضیه کمونیستی ناموجه و غیرقابل دفاع است. از سال ۱۸۷۱ تا ۱۹۱۴ میلادی امپریالیسم در سراسر کره زمین پیروزمند بود. از وقتی که مرحله دوم فرضیه کمونیستی نیز در دهه ۱۹۷۰ میلادی به پایان رسید، شاهد یک میان پرده دیگر هستیم که در آن دشمن بار دیگر تفوق یافته است. در چنین وضعیتی آنچه حائز اهمیت است گشایش اجتناب ناپذیر مرحله جدیدی از فرضیه کمونیستی است. اما واضح است که این مرحله نمی تواند ادامه مرحله دوم باشد و اینطور نیز نخواهد شد. مارکسیسم، جنبش کارگری، دموکراسی خلقی، لنینیسم، حزب پرولتاریا، دولت سوسیالیستی - همه ابداعات و اختراعات قرن بیستم - دیگر فایده ای برای ما نخواهند داشت. قطعاً این ابداعات در سطح نظری هنوز قابل مطالعه هستند؛ اما در سطح سیاست عملی دیگر به کار ما نمی آیند. مرحله دوم تمام شده و تلاش برای احیای آن بیهوده است.

در وضع کنونی، طی میان پرده ای که دشمن بر آن حکم می راند، هنگامی که آزمون های تازه با موانع بی شمار روبرو است، امکانپذیر نیست که با قاطعیت بگوییم خصلت مرحله سوم چه خواهد بود. اما جهت حرکت به شکل عام خود قابل تشخیص است. جهت حرکت طوری خواهد بود که رابطه ای

جدید میان جنبش سیاسی و سطوح ایدئولوژیک برقرار کند - رابطه ای که مظاهر اولیه آنرا در اصطلاح «انقلاب فرهنگی» یا اصطلاح «انقلاب در ذهنیت» (در ماه مه ۶۸) شاهد بودیم. البته درس های تئوریک و تاریخی ای که از مرحله اول آموختیم، و اهمیت و مرکزیت پیروزی که از مرحله دوم یاد گرفتیم، کماکان برای ما مهم است. ولی راه حل [برای مرحله سوم] نه یک جنبش بدون شکل توده ای (یا جنبش چندفرمی توده ای) خواهد بود که از ذکات انبوه مردم (مالیتود /) الهام می گیرد، آنطور که آنتونیو نگری و مبارزان ضدگلوبالیسم باور دارند - و نه یک حزب توده گیر و دموکراتیزه شده جدید، آنطور که تروتسکیست ها و مائویست ها امید بسته اند. جنبش (قرن نوزدهم) و حزب (قرن بیستم) شکل های مشخص [وابسته به زمان و مکان] فرضیه کمونیستی بودند؛ دیگر بازگشت به آنها امکانپذیر نیست. در عوض، به دنبال تجارب منفی دولتهای {به اصطلاح} «سوسیالیستی» و درسهای مبهم «انقلاب فرهنگی» و «مه ۱۹۶۸»، وظیفه ما آن است که فرضیه کمونیسم را در وجه و شکل دیگری از نو بیافرینیم، تا آن در درون شکل های تازه ای از تجربه سیاسی ظهور کند. به همین دلیل کار ما چنین پیچیده و تجربی است. ما باید توجه مان را بر شرایط وجود آن متمرکز کنیم، نه اینکه فقط روش های آنرا بهبود ببخشیم. ما باید فرضیه کمونیسم را از نو تعبیه کنیم - این فرض و گزاره که انقیاد نیروی کار توسط طبقه حاکم اجتناب ناپذیر نیست - این گزاره را باید در حوزه ایدئولوژیک دوباره مستقر سازیم.

این اقدام چگونه میسر خواهد شد؟ به طور آزمایشی می توانیم نقطه ای را بجوییم و بیابیم که خارج از بعد زمانی - مکانی نظم حاکم قرار داشته باشد، نظمی که ژاک لاکان آنرا «حوزه» [خدمت ثروت] (service of wealth) نام گذاشت. یعنی نقطه ای پیدا کنیم که در تقابل فورمال و رسمی با «خدمت به ثروت» قرار گیرد و همزمان یک یک حقیقت جهانشمول (یونیورسال) را هم در بر داشته باشد. چنین نقطه ای می تواند اعلام این حقیقت باشد که «فقط یک دنیا وجود دارد». منظور از این گفته که «فقط یک دنیا وجود دارد» چیست؟ سرمایه داری معاصر هم با غرور اعلام می کند که فقط یک نظم جهانی وجود دارد که او آنرا خلق کرده است. مخالفان این نظم نیز از «ضد گلوبال شدن» یا «ضد جهانی شدن» سخن می رانند. در اصل، تعریف آنها از سیاست عبارت است از راه های عملی حرکت از جهان حاضر کنونی به سمت جهانی که آرزویش را داریم.

اما می پرسیم آیا واقعاً یک جهان واحد از ذهنیت/سوژه های انسانی (human subjects) وجود دارد؟ جهان واحد گلوبال شده فقط جهان واحد اشیا است – چیزهایی که برای فروش عرضه می شوند – و جهان واحد نشانه های مربوط به پول (monetary signs)؛ یعنی بازار جهانی همانطور که مارکس پیش بینی کرده بود. اکثریت مردم جهان از دسترسی به این جهان محروم شده اند، بعضی ها حتا با غل و زنجیر. [این حکم که «تنها یک جهان برای همه وجود دارد» باید به نحو دیگری تعریف شود. همین وظیفه ما است که باید اکنون آنرا توضیح دهیم.]

برانداختن دیوار برلین قرار بود نشانه ای باشد برای شروع یک جهان یگانه مملو از آزادی و دموکراسی. بیست سال پس از فروریختن دیوار برلین آشکار است که جهان دیوارش را فقط جابه جا کرده است؛ به جای آنکه غرب را از شرق جدا کند این دیوار اکنون شمال ثروتمند سرمایه دار را از جنوب فقیر و ویران شده سوا می کند. دیوارهای تازه ای در سراسر جهان دوباره بالا می رود: میان فلسطینیان و اسرائیلی ها، میان مکزیک و ایالات متحده، میان آفریقا و مناطق اسپانیایی، میان خوشی های برآمده از ثروت و خواسته های مردم فقیر، اعم از روستاییان ده یا ساکنان حلبی آباد ها و زاغه نشین های شهرهای بزرگ.

قیمتی که برای این جهان وحدت یافته سرمایه می پردازیم تقسیم دردناک هستی انسانی است به شکل مناطقی جدا شده – مناطقی که با زور سگهای پلیس، کنترل بوروکراتیک، پاسداران آبهای مرزی، سیم های خاردار، و ترک وطن از هم جدا شده اند. مسأله ای که امروزه به نام «مسأله مهاجرت» شناخته می شود چیزی نیست مگر شاهدهی بر این واقعیت که «جهان وحدت یافته» ی زاده از گلوبالیزیشن فریبی بیش نیست.

اتحاد در عمل

بنابر این، مشکل سیاسی را باید وارونه بررسی کرد. ما نمی خواهیم از یک توافق آنالیتیک بر سر اینکه جهان وجود دارد شروع کرده و سپس دست به اعمال توصیه شده (نورماتیو)ی بزنیم تا ویژگی های جهان را تغییر دهیم. ویژگی هایی که باید تغییر کنند مورد اختلاف نیستند، بلکه مسأله ما وجود [جهان] است. [کدام جهان؟]

در تقابل با جهانی که به نحوی مصنوعی و طاقت سوز به دو نیمه تقسیم شده - انفصالی که واژه «غرب» آن را مؤکد می کند - ما باید از همان ابتدا وجود یک جهان واحد را به عنوان یک اصل اولیه و بدیهی (اکزیوم/axiom) مورد تأکید قرار دهیم. این عبارت ساده که «تنها یک جهان وجود دارد» به معنی نتیجه گیری از وضعیتی عینی نیست. این عبارت عبارتی اجراگرایانه (پرفورماتیو/performative) است [یعنی سخنی که هم هنگام با گفتن اش به اجرا نیز در می آید]. با گفتن این عبارت ما قصد می کنیم و تصمیم می گیریم که [جهان] برای ما این چنین است. با وفاداری به این اصل، سپس وظیفه ما آن خواهد بود که بر آینده‌های چنین تصمیمی را توضیح دهیم.

نخستین برآیند آن است که من تشخیص دهم همه به جهانی تعلق دارند که من دارم: آن کارگر آفریقایی که در آشپزخانه رستوران می بینم؛ آن کارگر مراکشی که دارد جاده را سوراخ می کند؛ آن زن باحجاب که کودکش را برای گردش به پارک آورده است. همین جاست که ما ایده حاکم را وارونه می کنیم؛ ایده جهان مشترکی را که زیر حاکمیت اشیا و علامت هاست [کنار می زنیم] و به جای آن وحدت جهانی از موجودات زنده و فعال را، هم اکنون و همینجا، برمی سازیم. این انسانها که از لحاظ زبان، طرز لباس، دین، غذا، و تعلیم و تربیت، با من تفاوت دارند، درست همانند من وجود دارند؛ و از آنجا که آنها مثل من وجود دارند، من می توانم با آنها بحث کنم؛ و مثل بحث با هرکس دیگر، ما می توانیم بر سر موضوعاتی توافق بکنیم یا نکنیم. اما پیش شرط، آن است که آنها و من در یک جهان وجود داریم.

در اینجا به ما اعتراض خواهد شد که تفاوت‌های فرهنگی چه می شود؟ «دنیای ما» فقط شامل کسانی می شود که «ارزش های ما» را پذیرفته باشند، یعنی دموکراسی، احترام به زنان، و حقوق بشر. کسانی که فرهنگ شان متضاد با این ارزش ها است به این جهان تعلق ندارند؛ اگر آنها می خواهند به این جهان پیوندند باید ارزش های ما را بپذیرند، باید «ادغام شوند». همانطور که نیکولا سارکوزی گفت، «اگر خارجی ها بخواهند در فرانسه بمانند باید فرانسه را دوست داشته باشند؛ در غیر اینصورت باید اینجا را ترک کنند.»

اما اگر بخواهیم شرط و شروط بگذاریم از همان ابتدا اصل اولیه خود را فراموش کرده ایم، همان اصل که «فقط یک جهان متشکل از مردان و زنان زنده وجود دارد.» ممکن است گفته شود باید قوانین

هر کشور را مد نظر داشته باشیم. درست است. اما قانون، این پیش شرط را ندارد که بگوید همه به یک جهان تعلق دارند. قانون تنها یک حکم موقت است که در بخش کوچکی از آن جهان واحد جاری است. قرار نیست همه قانون را دوست داشته باشند بلکه فقط باید از آن اطاعت کنند. جهان واحد زنان و مردان زنده نیز می تواند قوانینی داشته باشد؛ اما چیزی که نمی تواند داشته باشد پیش شرط است، پیش شرطهای ذهنی یا «فرهنگی» برای بودن در این جهان. برای بودن در این جهان نمی توان پیش شرط گذاشت که هر کس باید مثل دیگری باشد. جهان واحد درست همانجایی است که بی نهایت تفاوت در آن وجود دارد. از لحاظ فلسفی، تفاوت نه تنها در این وحدت خللی ایجاد نمی کند بلکه اصل وجودی آن را تشکیل می دهد.

آنگاه این سوال پیش می آید که آیا تفاوت های بی شمار را می توان به نحوی زیر نظارت درآورد. جهان واحد به جای خود، اما آیا معنی اش این است که دیگر فرانسوی بودن بی معنی است؟ دیگر مراکشی بودن در فرانسه، یا مسلمان بودن در کشوری که سنت های مسیحی دارد نباید به حساب بیاید؟ یا اینکه دوام این هویت ها را باید همچون مشکل و مسأله تلقی کنیم؟

ساده ترین تعریف از «هویت» عبارت است از آن سلسله از خصوصیات و کیفیاتی که یک فرد یا یک گروه، «خود» اش را در آنها تشخیص می دهد. اما این «خود» چیست؟ خود، آن چیزی است که در میان همه کیفیات و ویژگی های مربوط به یک هویت، کم و بیش نامتغیر باقی می ماند. پس می توانیم بگوییم که یک هویت مجموعه ای از کیفیات است که یک نامتغیر را برپا نگه می دارد. مثلاً، هویت یک هنرمند آن چیزی است که توسط اش نامتغیر سبک یا استایل او را قابل تشخیص می کند؛ هویت همجنسگرا متشکل از همه چیزهایی است که در پیوند قرار می گیرد با نامتغیر ویژه ای که مورد خواست جنسی است؛ هویت یک کمونیتیه خارجی در یک کشور آن است که توسط اش عضویت در این کمونیتیه قابل تشخیص است یعنی زبان، حرکات و اشارات دست و بدن، طرز لباس، عادات خورد و خوراک و غیره.

وقتی هویت را چنین تعریف کنیم، یعنی توسط نامتغیرها، آنگاه هویت به دو طریق مربوط می شود به مفهوم «تفاوت» (difference). از یک سو هویت همان چیزی است که آنرا متفاوت از بقیه می کند؛ و از سوی دیگر، همان غیرمتغیری است که نمی تواند به متفاوت از خود تبدیل شود. تصریح هویت دو

جنبه دیگر نیز دارد. نخستین جنبه منفی است و بر این اصرار می‌ورزد که من دیگری نیستم. این جنبه در مقابل فشارهای بیرونی برای ادغام شدن جنبه ای اجتناب‌ناپذیر است. کارگر مراکشی به هر طریق ممکن تصریح می‌کند که آداب و سنت‌های او متفاوت از آداب و سنت‌های یک اروپایی خرده‌بورژوا است. او حتا بر ویژگی‌های هویت دینی یا عرفی خود تأکید بیشتر می‌ورزد. دومین جنبه مربوط می‌شود به تحول و گسترش هویت درون یک موقعیت تازه – چیزی شبیه به گفته معروف نیچه که «هرچه می‌خواهی همان بشو». کارگر مراکشی آن‌چه را که هویت فردی اش را می‌سازد کنار نمی‌گذارد، اما به مرور و به شیوه ای خلاقانه خود را مطابقت می‌دهد با چیزهای دیگری که سرانجام، چه از لحاظ اجتماعی و چه خانوادگی، او را به جایی می‌رساند که در آن خود را باز می‌یابد. به این شیوه، او آنچه را که هست ابداع می‌کند – یعنی یک کارگر مراکشی در پاریس – و این کار را نه از طریق گسست و شکاف درونی، بلکه از طریق گسترش دادن هویت خود می‌کند.

برآیندهای سیاسی اصل «فقط یک جهان وجود دارد» در جهتی عمل خواهد کرد که ویژگی‌های جهانشمول در هویت‌ها را تحکیم کند. یک مثال – یک تجربه محلی – جلسه ای بود که اخیراً در پاریس تشکیل شد و در آن کارگران فاقد اوراق اقامت و شهروندان فرانسوی دور هم جمع شدند و تقاضا کردند که وجود کارگران خارجی به رسمیت شناخته شود؛ به خاطر این واقعیت ساده که آنها در اینجا حضور دارند؛ هیچ کس غیرقانونی نیست؛ همه آنها به طور طبیعی خواسته‌های انسانی است که در موقعیت وجودی مشابهی به سر می‌برند – مردم یک جهان مشترک.

زمان و شهامت

در یکی از نمایشنامه‌های کورنی، یکی از نزدیکان مده آ از او می‌پرسد، «با این اندازه از شوربختی، از تو چه می‌ماند؟» مده آ پاسخ می‌دهد، «خودم، خویشانم، و همین بس!»

آنچه مده آ برای خویش نگه می‌دارد شهامت است که با آن سرنوشت خود را رقم می‌زند؛ و ما اینجا برآن هستیم که مهم‌ترین فضیلت در رویارویی با سردرگمی‌های زمانه، فضیلت شهامت (courage/کاراج) است. ژاک لاکان نیز وقتی به علاج آنالیتیک ناتوانی و افسردگی ناشی از آن می‌پردازد همین مسأله را پیش می‌کشد.

آیا این بحث نباید طبق الگوی دیالوگهای افلاطون به مباحث دیالکتیکی مربوط به شهامت و عدالت بینجامد؟ در بخش معروف «دیالوگ درباره شهامت»، ژنرال لاشس در برابر پرسش سقراط چنین پاسخ می دهد، «شهامت آن است که وقتی دشمن را در برابر خود بینیم، به سوی او بشتابیم و با او وارد نبرد شوم.» سقراط که از این پاسخ چندان راضی نشده با ملاحظت به ژنرال می گوید، «این مثال خوبی است برای شهامت؛ اما یک مثال را نباید با تعریف اشتباه گرفت.» ما نیز در اینجا، با احتمال مرتکب شدن همان خطای ژنرال لاشس، تعریف خود را از شهامت ارائه می کنیم.

نخست، مقام شهامت را باید به عنوان یک فضیلت (virtue) بپذیریم؛ فضیلت یک منش طبیعی یا چیزی سرشتی نیست بلکه چیزی است که خود را برمی سازد یا انسان در عمل آنرا می سازد. بنابراین، شهامت آن نوع فضیلتی است که خود را با مقاومت در برابر امر دشوار (the impossible) جلوه گر می کند. این فقط یک مقابله لحظه ای و سریع نیست. مقاومت لحظه ای را باید دلیری (heroism) نام گذاشت، نه شهامت. دلیری همواره نه به عنوان فضیلت بلکه به عنوان یک حرکت یا عمل نمایشگر (posture) شناخته شده است، یعنی آن لحظه ای که انسان به ناگهان عزم می کند با امر دشوار چهره به چهره شود. اما شهامت، خود را در درون امر دشوار به شکل مقاوم ماندن و مقاومت برمی سازد؛ زمان ماده خام آن محسوب می شود. شهامت پیدا کردن و شهامت نشان دادن عملی است که طول و استمرار آن متفاوت است با استمراری که قانون جهان بر ما تحمیل می کند. نقطه ای که ما آنرا می جویم در جایی قرار دارد که با برداشت متفاوتی از زمان قرین است. آنها که زندانی زمان بندی (temporality/تمپورالیتی)ی نظم حاکم اند همیشه، مثل کارگزاران حزب سوسیالیست، شاکمی می شوند که، «دوازده سال حاکمیت شیراک و حالا باز یک دور دیگر انتخابات، می کند هفده سال، شاید هم بیست و دو سال؛ یک عمر تمام!» در بهترین حالت افسرده و گمگشته حال می شوند و در بدترین حالت به جمع خودفروختگان می پیوندند.

از بسیاری جهات ما به پرسش های قرن نوزدهم نزدیک تریم تا به تاریخ انقلابی قرن بیستم. طیف بزرگی از پدیده های قرن نوزدهم دوباره سربرآورده اند: مناطق بزرگی از فقر، نابرابری های روزافزون، سیاست هایی که خود را در «خدمت به ثروت» محو کرده اند؛ نیهیلیسم [یا بی هدفی] جوانها، عبودیت بسیاری از روشنفکران؛ آزمون ها و اقدامات تجربی معدودی که زیر فشار می خواهند

فرضیه کمونیستی در به شکلی محدود پیاده کنند... همهء اینها به ما می گوید که درست همانند قرن نوزدهم، مسأله پیروزی و به قدرت رساندن فرضیه نیست بلکه پرداختن به شرایط موجودیت آن است. این وظیفهء ما است طی میان پردهء ارتجاعی حاکم بر دوران. با جمع بستن پروسه های اندیشگی (همواره با خصلت جهانی/گلوبال، همواره جهانشمول/یونیورسال) و تجربهء سیاسی (همواره محلی یا منفرد، اما قابل انتقال)، تا بتوانیم فرضیهء کمونیستی را بازبیاوریم، هم در آگاهی خود و هم بر زمین صعب. ///

۸ ژوئن ۲۰۰۸

* آلن باديو استاد فلسفهء دانشگاه اکول نورمال سوپریور در فرانسه است.

منبع:

Alain Badiou, "Communist Hypothesis", *New Left Review*, 49, Jan/Feb 2008, p.29

بهبود کیفیت زندگی

نوشتهء عبدی کلانتری

راههای توسعه

بیش از ده سال است که جمهوری اسلامی ایران مکرراً متقاضی عضویت در سازمان تجارت جهانی شده است. مثل هر سیاستی در کشور ما، این تصمیم نیز در حوزهء عمومی چندان مورد بحث قرار نگرفته است. اما فرض بر این بوده که عضویت در سازمان تجارت جهانی به نفع اقتصاد کشور است زیرا بازار کشورهای پیشرفته را به روی محصولات صادراتی ما می گشاید. پنج سال پیش، خبرگزاری فارس به نقل از مسعود نیلی، استاد اقتصاد دانشگاه صنعتی شریف، نوشت، «تا ابد برای پیوستن به سازمان تجارت جهانی وقت نداریم و هر قدر در مهیا کردن شرایط جهت پیوستن تعلل کنیم میزان انزوا و هدر رفتن منابع و ثروت ملی بیشتر خواهد شد.» چندی بعد، در تاریخ شش بهمن ۱۳۸۴، خبرگزاری مهر گزارش داد، «آقای هاشمی حضور ایران در سازمان تجارت جهانی را اجتناب ناپذیر عنوان کرد و گفت: اگر گمرک کل اقتصاد خود را برای آن روز آماده نکند، کشور دچار خسارت های جبران ناپذیر می شود و باید عالمانه در تجارت جهانی حضوری فعال داشته باشیم. آیت الله هاشمی رفسنجانی تجارتی روان و فعال در سایه اقتصادی پویا را مهمترین عامل در رفع بسیاری از مشکلات کنونی در حوزه قاچاق کالا عنوان کرد و گفت: جدی شدن طرح کریدور شمال - جنوب در آینده تاثیرات چشمگیری بر تجارت کالا در کشورهای منطقه و به ویژه ایران خواهد گذاشت.»

از همهء این گفته ها چنین بر می آید که پیوستن به سازمان تجارت جهانی به بهبود شرایط زندگی مردم خواهد انجامید. اما همزمان با این اشتیاق به پیوستن به اقتصاد جهانی، یا به عبارت دیگر، پیوند

محکم تر با روند جهانی شدن سرمایه (گلوبالیزیشن / globalization)، برخی از ایدئولوگ های جمهوری اسلامی، همصدا با نظریه پردازان «پست کولونیالیست» (پسااستعماری / post-colonialist)، برآنند که نظم جهانی در پهنه اقتصاد، توسط ابرقدرت ها و استکبار جهانی کنترل می شود. این ایدئولوگ های بومی گرا اصرار دارند که رابطه اقتصادی «شمال - جنوب» یا «مرکز - پیرامون»، رابطه ای استعماری و متکی بر مبادله نابرابر است. در دفاع از این نظر، آنها به طور اخص به فعالیت سازمان های چون «بانک جهانی»، «صندوق بین المللی پول»، و «سازمان تجارت جهانی» اشاره می کنند. آنها معتقدند عملکرد این سازمان ها، معادل اقتصادی عملکرد پیمان نظامی ناتو است .

درحقیقت، رابطه «شمال - جنوب»، منحصر به اقتصاد و سیاست نمی شود و به حیطه فرهنگ و آگاهی اجتماعی نیز سرایت می کند. چندی پیش روزنامه کیهان از «**ناتوی فرهنگی**» نام برد. ناتوی فرهنگی، همسان با ناتوی نظامی، تحمیل روابط سلطه در حیطه فرهنگ است که از راههای غیرمستقیم و شیوه های «نرم و خزنده» سود می گیرد. در مرکز آن، اشاعه «ذهنیت استعمار زده» (کولونایزد مایند / colonized mind) قرار می گیرد و تجویز «مصرف گرایی» به عنوان بهترین شیوه بهبود کیفیت زندگی مردم. «ذهن استعمار زده» عنوان مُد روز مطالعات پست کولونیالیستی در آمریکا است که جایگزین برچسب های قدیمی تر «غریزده»، «لیبرال»، «فکلی»، «سکولار»، «از خود بیگانه»، و «هویت باخته» شده است .

نیک که بنگریم، ما از یک الگو یا «پارادایم» (paradigm) تمدنی صحبت می کنیم که برای خروج از «توسعه نیافتگی» و بهبود کیفیت زندگی مردم، ظاهراً از سوی «غرب» برای جهان توسعه نیافته تجویز می شود. می گوئیم ظاهراً، زیرا در تحلیلی مبتنی بر اقتصاد سیاسی، حرکت سرمایه در مقیاس ملی و فراملی، تابع قانونمندی و منطق درونی خود نظام سرمایه است. آن را کسی توطئه گرانه و با خبث طینت بردیگران تحمیل نمی کند! هنگامی که این نظام پذیرفته شد، بسیاری چیزهای دیگر نیز، در فرهنگ و شیوه زیست، با آن می آید. از جمله قطب بندی طبقاتی، گسترش طبقه متوسط شهری با علایق و رفتار فرهنگی خاص خود، و حضور بیشتر روشنفکران لیبرال و جهانوطن (کاسموپالیتن / cosmopolitan /

باری، در جهان توسعه نیافته پیرامونی، دو نیروی جاذبه و دافعه، تجددگرایان و بومی گرایان، در برابر این پارادایم تمدنی صف آرای می کنند. ما قادر نخواهیم بود عیار گفته ها و ادعاهای تجددگرایان و بومی گرایان را در ایران بسنجیم اگر حوزه عمومی (پابلیک سفی / Public Sphere) آزاد نباشد. حوزه عمومی، محل بروز خرد و استدلال عموم مردم است. شهروندان، با سنجیدن سود و زیان سیاستها در ارتباط با کیفیت زندگی خود، رأی خویش را به صندوق افکار عمومی می ریزند. به این نکته بازخواهیم گشت.

پس از پایان جنگ جهانی دوم و آغاز تدریجی مبارزات ضداستعماری در مناطق توسعه نیافته جهان، چنین تصور می شد که رشد اقتصادی، به معنی بالا رفتن درآمد سرانه (GNP) همچون یک شاخص کمی و قابل اندازه گیری، کفایت می کند تا این مناطق به رفاه نائل شوند. حتا زمانی که این کشورها یکی پس از دیگری به «استقلال» رسیدند، بازهم همین تفکر بر رهبران ملی گرای این کشورهای «پسااستعماری» غالب بود. آنها می خواستند کشورشان هرچه سریع تر صنعتی شود و به دنبال نسخه ای از برنامه ریزی می گشتند که مدرنیزاسیون را به شکل شتابان و در کوتاهترین مدت در کشورشان متحقق سازد. موفقیت نسخه «مدرنیزاسیون» از کشوری به کشور دیگر فرق می کرد. شرایط اقلیمی، نظام سیاسی، فرهنگ بومی، دین، سیستم آموزشی، و بسیاری عوامل دیگر در نحوه پیاده کردن نسخه مدرنیزاسیون تأثیر می گذاشتند. ناموفق ترین نمونه ها در آفریقا و خاورمیانه، و موفق ترین مناطق در جنوب و جنوب شرقی آسیا، و بعضی از کشورهای آمریکای لاتین، پدید آمدند. در ایران، در عصر رضاخان و سپس در دوران سلطنت محمدرضا پهلوی، به ویژه پس از اصلاحات ارضی و «انقلاب سفید»، مدرنیزاسیون موفق شد روابط خانخانی و فئودالی را ضعیف کند. شهرنشینی و صناعت رشد کرد، و اقتصاد روستا تا اندازه ای مکانیزه و به مدار سرمایه کشاورزی وارد شد. فرهنگ متجدد و غربی نیز، مثل هر جای دیگر دنیا، به همراه آموزش و پرورش مدرن وارد شد و رفتار فرهنگی، ذائقه هنری، و ساختار احساس لایه های تازه به دوران رسیده طبقه متوسط شهری را متعین کرد.

اما به زودی روشن شد که حتا موفق ترین نمونه های رشد، به معنی بالا رفتن GNP، و رفاه طبقه کوچک متوسط و نخبگان سیاسی و فرهنگی، به هیچ وجه به معنی بهبود زندگی اکثریت مردم نبوده است. مدرنیزاسیون باعث رونق زندگی اقلیت و زوال شیوه زندگی اکثریت روستانشین یا تازه به شهرآمده شده بود، بدون آنکه بتواند این اکثریت را در یک زندگی معنی دار، با آسایش و رفاه نسبی

و عزت نفس و هویت روشن فرهنگی (همان که زمانی در روستا امکانپذیر بود) ادغام کند. میان نرخ رشد اقتصادی و شاخص های کیفی یک زندگی شرافتمندانه، شکاف عظیمی افتاد. بومی گرایی سیاسی، ایدئولوژیک، و فرهنگی، از دل نارضایتی جمعیت ریشه کن شده از سنت، زمین، و «هویت»، بیرون آمد. پدیده ای که همانقدر «جهانی» و گلوبال بود که منطق خودگستر سرمایه .

چاپ اول - روزنامه کارگزاران - یکشنبه ۷ بهمن ۱۳۸۶

دوراهه های ذهنیت بومی گرا

گفتیم که بومی گرایی، به عنوان **یک شیوه تفکر** - و نه الزاماً یک شیوه زیست - از دل نارضایتی انسانهای ریشه کن شده از زمین و سنت بر می آید؛ انسانهایی که «هویت» خود را دستخوش تهاجم فرهنگی غرب می پندارند. **این پندار ریشه در واقعیت دارد**. راههای توسعه اقتصادی از لحاظ سیاسی و فرهنگی «بی طرف» یا خنثا نیستند. راههای توسعه و نحوه بیرون آمدن از واپس ماندگی اقتصادی، ساختارهای سیاسی و روال فکری خاص خود را طلب می کنند. «مدرنیزاسیون» با نیروی سرمایه دولتی یا خصوصی، اقتصاد یک کشور در حال توسعه را با سرمایه جهانی، که امروزه آنرا «**امپراتوری**» نام گذاشته اند، پیوند می دهد. «امپراتوری» (امپایر / Empire)، شبکه جهانی حرکت و انباشت سرمایه است که مرکز سیاسی یا ملی ندارد و هیچ دولت یا ابرقدرتی بر آن حکم نمی راند. شاید بتوان «سازمان تجارت جهانی» (WTO) را نماینده سمبولیک آن خواند؛ تنها نماینده آن، نه فرماندهنده! زیرا سرمایه، به جز خود سرمایه، فرمانده دیگری ندارد .

اگر تفکر بومی گرا پیوند با امپراتوری بخوان عضویت در WTO را بطلبد اما همزمان بخواهد با فرهنگی که بخش جدایی ناپذیر آن است مبارزه کند، با یک «دوراهه ناخوشایند» (دی لِمَا / dilemma) روبروست. روند جهانگستری سرمایه (گلوبالیزیشن/globalization) برای هر کشور تازه از راه رسیده، سیاهه ای از اقلام وارداتی تجویز می کند که در صدر آن **مصرف گرایی** است. این همان فرهنگ یکپارچه ساز سرمایه جهانی است. می توانید اسم آن را «ناتوی فرهنگی» بگذارید یا به همان توصیف آشنای «شیوه زیست طبقه متوسط شهری و مدرن» بسنده کنید. تهاجم فرهنگی درست از همینجا آغاز می شود.

منظور از **شیوه زیست چیست؟** در جامعه مبتنی بر اقتصاد سرمایه - یا همان «جامعه بورژوایی» - شیوه زیست (لایف ستایل / life style) چیزی نیست مگر **الگوهای مصرف شهروندان**. اگر با یک آمریکائی صحبت کنید، او می گوید شیوه زیست یا «لایف ستایل» من چنین و چنان است. اگر در توصیفات او دقیق شوید متوجه همین نکته می شوید: این فرد از فلسفه زندگی یا تعریفش از سعادت صحبت نمی کند بلکه از الگوی مصرف در زندگی اش حرف می زند، اینکه دوست دارد چه بپوشد یا از چه فروشگاهی خرید کند، به چه نوع رستورانی بیشتر سر می زند، چه غذاهائی را بیشتر دوست دارد، از چه فیلمی لذت می برد، چه اتوموبیلی را به دیگری ترجیح می دهد، و نظایر اینها. در جامعه بورژوایی، الگوهای مصرف اند که «هویت» افراد را می سازند. حتا توهم «فردیت» نیز در چنین جامعه یکپارچه ساز و توده گیری، همان الگوی مصرف افراد است.

در ناخودآگاه سیاسی بسیاری از بومی گرایان، راههای توسعه «غیربومی» (لیبرالیسم اقتصادی)، خود معادل استعمار نو است. اما آنها و همفکران **پُست کولونیالیست** شان، در برابر اقتصاد سرمایه، نسخه اقتصادی دیگری ارائه نمی دهند. در نتیجه، برای آنها لیبرالیسم سیاسی و فرهنگی، آماج سهل تری برای مقابله است. شیوه زیست مبتنی بر مصرف، برای آنها معادل بردگی در بارگاه استکبار جهانی است.

آیا این عقلانی یا حتا عملی است که با نیروی قهر دولتی بر الگوهای مصرف مهار بزنیم؟ به اطراف خود نگاهی بیندازیم. در جهانی که سرمایه بر آن حکم می راند **ما همه مصرف کننده ایم**، چه بخواهیم چه نخواهیم. اگر به خود بقبولانیم که نیازی به اتوموبیل، غذای فوری و کوکاکولا، یا شلوار جین نداریم، اگر با ریاضت کشی خود را مجبور کنیم که از تلویزیون و ماشین ظرف شویی و جاروبرقی و ظرف پلاستیکی و اسباب بازی کودکان صرف نظر کنیم، باز خواهیم دید که مصرف کننده صفحه موسیقی، نوار ویدئو، دوربین عکاسی، کامپیوتر، «تور مسافرتی»، و تلفن همراه هستیم. باز باید سری به سوپرمارکت بزنیم و برای مرغ ماشینی و گوشت وارداتی و محصول کارخانه های روغن و قند و چای و لبنیات و دخانیات، ارزش مبادله را از دستی به دست دیگر بسپاریم.

دوراهه ناخوشایند ذهنیت بومی گرا آن است که می خواهد پیتزا، همبرگر مکدانالد، و مرغ سوخاری کتاکو مصرف کند، رژیم لاغری بگیرد، زیر ابرو بردارد، بینی اش را عمل کند، موی سر

بکارد، و همزمان ایثارگر و منتظرالظهور هم باقی بماند. دوراههء شیوهء زیست بومی گرا آن است که می خواهد - هم در واقعیت و هم به طور سمبولیک - لهجهء غلیظ شهرستانی اش را مدرن و تهرانی کند (کاری که این روزها، به شهادت فیلم های مستند نشان داده شده در فستیوالهای جهانی، حتا روحانیان جوان و خوش تیپ قم و مشهد نیز به خوبی از پس آن برمی آیند) و همزمان به هویت اصیل خود (معلوم نیست چه) وفادار بماند. حتا چین «کمونیست» و عربستان «بنیادگرا» نیز در برابر این مصرفگرایی دست از مقاومت شسته اند. مگر بهبود کیفیت زندگی از راه ریاضت کشی و اقتصاد معیشتی قابل حصول است؟ مگر می شود بازار را تعطیل کرد؟

دوراههء بومی گرایی آن است که هرچه بیشتر به مصرف میدان دهد، بیشتر به دام «لیبرالیسم» می افتد، و هرچه بخواهد از لیبرالیسم فاصله بگیرد، باید بیشتر بر «مصرف» افسار بزند! در این سپهر معنایی، **واژه هایی چون «دوبی» و «کیش»، اسم رمز یا دلالت گرهایی برای «آمریکا» و «مصرف» اند؛** و این مصرف از شریان خون نیز به ما نزدیک تر است!

آیا بومی گرایان می توانند اثبات کنند که مصرف برخی اقلام ضرورت ندارد و آنها در زمرهء تجملات و کالاهای لوکس به شمار می آیند؟ آیا داشتن یک دستگاه نمایش ویدئو و چند فیلم هالیوودی، یک جفت چکمه، عینک آفتابی، و تلفن همراه، تجملات محسوب می شود؟ (از این بگذریم که گاه شنیده می شود گوجه فرنگی و خربزه هم مثل کالباس و خیارشور، کالای لوکس اند!) آیا می توان جوانهای تازه به شهر آمده را راضی کرد که از این کالاها استفاده نکنند؟ اگر پاسخ منفی باشد، معنی اش آن است که «ذهن استعمار زده» جهانگستر و بلامنازع است. اگر پاسخ مثبت باشد و با قهرپلیسی بتوان جوانها را از این «شیوهء زیست» جهانی محروم کرد، آنگاه شیوع سرخوردگی، اعتیاد، و خودکشی را هم باید به عنوان بهای بومی گرایی ایثارگر و پسااستعماری، پرداخت .

اما پیش از آنکه به نسخهء لیبرالیسم پردازیم، باید نکته ای را یادآور شویم. برخلاف بینش بومی گرایان، انتقاد چپ سکولار این نیست که کالاهای مصرف شده، لوکس، غیرضروری و طاغوتی هستند و جبههء مقاومت در برابر تهاجم فرهنگی (ناتوی فرهنگی) را تضعیف می کنند. انتقاد چپ سکولار آن است که این مصرف، برخلاف ادعای ایدئولوژی حاکم بر آن، شامل همه نمی شود. آن

مبتنی بر امتیاز طبقاتی است و «روایای مصرف» برای بسیاری از مردم، همان «رویا» باقی می ماند. این انتقاد، نیک که بنگریم، انتقاد به «مصرف» نیست بلکه انتقاد از **روابط اجتماعی تولید** است.

چاپ اول - روزنامه کارگزاران - یکشنبه ۱۴ بهمن ۱۳۸۶

نئولیبرالیسم ها

این روزها در میان روشنفکران سیاسی در کشورهای توسعه نیافته، تب مبارزات ضد استعماری و ایدئولوژی های مربوط به آنها فروکش کرده است. اینکه چه نوع تحلیلی از یک **دولت وابسته** دقیق تر می تواند نوع رابطه **نواستعماری** را در کشوری آسیایی، آفریقایی، یا آمریکای لاتینی توضیح دهد، و چه طبقه یا نیروی اجتماعی قادر است روابط شبه فئودالی یا «کومپرادوری - سرمایه داری وابسته» را از میان بردارد، دیگر پرسش مهمی در میان این روشنفکران نیست. واژگان، مفاهیم، و دیسکورس های مربوط به «مبارزات آزادیبخش ملی» یا «ضدامپریالیستی» ظنینی «از مدافعات» و باستانی دارند، با آنکه هنوز حتا عمر یک نسل کامل از آن دوران پرتب و تاب نگذشته است. در میان دانشجویان رادیکال، کسی علاقه ای به خواندن **فانون** یا **سارتر** نشان نمی دهد، کسی عکس **هوشی مین** را به دیوار اتاقش آویزان نمی کند.

در عوض، روشنفکرانی که هنوز طبقات را می بینند و زخم های نابرابری را فراموش نکرده اند، به طور مبهمی از چیزی به نام **نئولیبرالیسم** شکایت دارند. مبهم، زیرا، اولاً دیدگاه های این روشنفکران بیشتر از آنکه وامدار «تئوری های وابستگی» چند دهه پیش باشد، یا حتا مارکسیسمی که بررسی **اقتصاد سیاسی، تحلیل طبقاتی، و تئوری دولت** را ارجح بداند، از تئوری های تازه تری نشأت می گیرند که به شدت آکادمیک و روشنفکرانه اند و زبانی ثقیل دارند که بدون شک یک درس خوانده معمولی یا خواننده یک یومیه، مثل همین روزنامه ای که در دست شما است (کارگزاران)، نمی تواند به سادگی از آن سردرآورد؛ و دوماً «نئولیبرالیسم» مورد انتقاد، چنان **موجود چندچهره ای** است که می تواند تقریباً همه چیز را دربرگیرد، از فلسفه سیاسی کانت و آیزنباورلین گرفته تا سیاست حقوق بشر دولت های غربی؛ از پراگماتیسم جان دیویی تا اخلاقیات بدون بنیاد فلسفی ریچارد رورتی، از تئوری عدالت جان رالز تا «ان جی او» هایی که برای گشودن جامعه مدنی در جهان سوم

تلاش می کنند اما مرکز آنها و منبع بودجه شان در کشورهای اروپایی و آمریکا است؛ از صندوق بین المللی پول و سازمان تجارت جهانی، تا بالاخره سیاست اشغال نظامی عراق و دولت تحت الحمایه ناتو در افغانستان .

این لیست را می توان به دلخواه دراز کرد. زندان گوانتانامو، نیروی کار ارزان در چین، کارگران مهاجر در دوی، شبکه قاچاق کلیه در هند، تجارت سکس از اوکراین تا اسرائیل، تئوری مبارزه غیرخشونت آمیز جین شارب، سلمان رشدی و عیان هرسی علی، روشنفکران جهان سومی در استخدام ستادهای فکری آمریکایی، و غیره. گویی نخی نامرئی همه این چیزها را به نحوی معنی دار به یکدیگر مرتبط می کند و آن نخ همان «نئولیبرالیسم» است. هم «امپریالیسم» از مدافعه و هم «جهانی شدن» مد روز زیر چتر نئولیبرالیسم قرار می گیرند .

علاوه بر اینها و شاید مهمتر، برچسب «لیبرالیسم» و «نئولیبرالیسم» نزد ایدئولوگ های بومی گرا و دولت های اقتدارگرای جهان سومی، **یک اتهام سیاسی** نیز به شمار می رود که بسته به موقعیت، می توان آن را به معنای جاسوسی برای بیگانگان، انقلاب مخملی، فمینیسم، ناتوی فرهنگی، و توطئه های رسانه ای نیز به کار برد. دیسکورس های مشابه از دو قطب کاملاً مخالف – «چپ» و راست – بر یکدیگر منطبق می شوند، اما «طیف میانه» هم که قرار است روشنفکران «بدور از ایدئولوژی» و غیرانقلابی و مسالمت جو را تشکیل دهد، خود تبدیل به **ایدئولوژی دیگری** می شود که می خواهد به خود بقبولاند در نزاع های سیاسی و بگیر و ببندهای آشکار و پنهان دولت ها، و کشمکش های پشت پرده نهادهای امنیتی، در «جنگ آینه ها»، می تواند بی طرف بماند و فقط «منافع ملت» را جلو ببرد. این جماعت فارغ از ایدئولوژی، فقط «دموکراسی» می خواهند. برخی، کتابهای خاک خورده مائو و لنین را به ته صندوقخانه انتقال داده، جای آنها را با منویات گاندی و دالایی لاما پر کرده اند.

حال جای آن دارد که پرسیم: در کشوری که طی تاریخ خود، نه سرمایه داری کلاسیک لیبرال را از سرگذرانده و نه طبقه متوسط مستقل و فعالی در بخش تولید و توزیع شهری در آن ریشه های عمیق دوانده، و ساختارهای دولتی آن نه از نوع نهادهای مستعمراتی بوده (مثل هند پیش از استقلال) و نه از نوع دولت های ملی «پسااستعماری» (مثل هند پس از استقلال)، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم به چه معنا است؟ اگر چنین کشوری به طور فعال خواهان عضویت در سازمان تجارت جهانی باشد اما همزمان –

به دلایل گوناگون که به آن نمی پردازیم - با منافع ژئوپولیتیک ایالات متحده و دولتهای متحد آن اختلاف استراتژیک داشته باشد، راههای توسعه اقتصادی چنین نظامی را چه باید نامید؟ اگر در ساختار اقتصادی، به جای چیزی به نام «بورژوازی»، چیز دیگری به نام «آفزاده ها» بخواهد سکان توسعه را در دست داشته باشد، این چه نوع نئولیبرالیسمی خواهد بود؟ آیا دیدگاههای اصلاح طلب، دموکراتیک، و تجددگرا (ممکن است بخواهید «سکولار» را هم اضافه کنید) را هم باید «لیبرال» نامید؟

از سوی دیگر، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم، تا چه اندازه نمایانگر یک فضای خالی، یک چیز موهوم اند برای پیشبرد ایدئولوژی های بومی گرا و به اصلاح «ضد امپریالیست»، به ویژه **تئولوژی های سیاسی**؛ آنجا که در حقیقت پوششی می شوند برای مشروعیت بخشیدن به آنچه که فقط به یاری «**دشمن لیبرال**» می تواند به اقتدار سیاسی خود ادامه دهد؟

یا برعکس، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم تا چه اندازه نمایانگر مناسبات واقعی و نابرابر سرمایه جهانی است که شکاف میان دارا و ندار، سرور و برده را، نه بر اساس مرزهای ملی، شرق - غرب، و شمال - جنوب، بلکه بر اساس منطق روابط اجتماعی تولید در این «امپراتوری» باز تولید می کند؟ رابطه آن لیبرالیسم اصلاح طلب، دموکراتیک، «مستقل و ملی»، با این نئولیبرالیسم گلوبال، از چه نوع است؟

چاپ اول - روزنامه کارگزاران - یکشنبه ۲۱ بهمن ۱۳۸۶

ما و روند جهانی شدن

مفهوم «جهانی شدن» (گلوبالیزیشن / globalization) در وهله نخست به معنی جهانی شدن سرمایه است. «سرمایه» به عنوان یک رابطه اجتماعی از همان ابتدا «خودگسترده» و غیرمحلّی بود و از دوره مرکانتیلیسم در اروپا، به ماوراء مرزهای ملی نظر داشت. اما فقط در یکی دو دهه اخیر است که ما شاهد تلاش فعال کشورهای پیشرفته برای از میان برداشتن هرچه بیشتر موانع تجارت جهانی بوده ایم. گلوبالیزیشن در این معنا، می خواهد تجارت و بازارهای سرمایه (کاپیتال مارکتز / capital markets) را «آزاد» (لیبرالایز / liberalize) کند، تا با دخالت هرچه کمتر دولت ها و خصوصی سازی های هرچه بیشتر نهادهای تولید، خدمات، و رفاه اجتماعی، سرمایه مالی بتواند به سرعت از محلّی به محلّ دیگر

حرکت کند. جهانی شدن در شکل ایده آل خود، به معنی **تجارت بدون مرز** است: ایدئولوژی بازار آزاد در خالص ترین شکل خود، یا همان «نئولیبرالیسم».

پس **نقش دولت ها** در این میان چیست؟ آیا همهء واحدهای ملی به یکسان از «گلوبالیزیشن» نفع می برند؟ «رقابت اقتصادی» در سطح جهانی میان کدام واحدها صورت می پذیرد؟ واحدهای ملی، «بلوک های چندملیتی» (غرب، آسیای شرقی، اتحادیه اروپا)، یا تنها شرکت های چندملیتی (مایکروسافت، فایزر، سونی، تویوتا)؟ تقسیم بندی های سیاسی «غرب - شرق» و «شمال - جنوب» چه ارتباطی با **بلوک های اقتصادی** و روند جهانی شدن پیدا می کنند؟ آیا به نفع مناطق محروم تر است که به این روند پیوندند؟ چه تضمینی وجود دارد که پیوستن به سازمان تجارت جهانی به بهبود کیفیت زندگی در کشور ما بینجامد (ایجاد اشتغال، دسترسی به آموزش و فنون جدید، تأمین بهداشت و دسترسی به داروهایی که حق انحصار قانونی آنها متعلق به شرکتهای غربی است)؟ آیا راههای دیگری نیز برای توسعه پیش پای ما هست، یا این **تنها راه محتوم** برای همهء کشورهاست؟

نئولیبرالیسم نسبت به «شکل دولتها» بی تفاوت است. اگر بازارها آزاد بمانند، نئولیبرالیسم می تواند با دموکراسی پارلمانی، دیکتاتوری تک حزبی، اولیگارشی دینی یا تئوکراسی ها، رژیم های سلطنتی، و حکومت ژنرالها به خوبی کنار بیاید. **اما «نحوه اداره دولت» بر عملکرد بازار تأثیر می گذارد.** برای مثال، پدیده های ساختاری مهمی چون «روابط به جای ضوابط»، «فساد»، و «نفوذ بنیادهای امنیتی - نظامی» می تواند در طرحهای بانک جهانی یا سیاست های توصیه شده از سوی سازمان تجارت جهانی، خلل های جدی وارد کند. نئولیبرالیسم طالب ذهنیت عقلگرا (در شکل ابزاری خود) و مدرن است و «پرهیز از ایدئولوژی» را تجویز می کند. **پوپولیسم، بومی گرایی، سامی ستیزی، جهادگرایی، سیاستهای استشهادی، و مهدی گرایی در سیاست، به عملکرد نئولیبرالیسم لطمه می زنند.** نئولیبرالیسم یکسان ساز و یکرنگ کننده است؛ نژاد، مذهب، نقش جنسی، قومیت، و فرهنگ محلی، نمی شناسد. به این تعبیر، بی تعصب، آسانگیر، اهل تسامح (فاقد اخلاقیات امر به معروف ونهی ازمنکر)، و در یک کلمه «لیبرال» است.

تامس پوگی (Thomas Pogge) فیلسوف آلمانی الاصل مقیم آمریکا، متخصص کانت، رالز، و نظریه عدالت، که کتابش **فقر جهانی و حقوق بشر** (۲۰۰۲) اکنون از کلاسیک های رشتهء

عدالت بین الملل به شمار می رود، در تازه ترین مقاله خود (فصلنامه دیسنت/Dissent/زمستان ۲۰۰۸) به تحلیل از وضعیت نابرابری جهانی پرداخته است. او معتقد است رشد اقتصادی حاصل از روند جهانی شدن، می تواند هم به کشورهای غنی و هم فقیر کمک برساند. اما آیا در واقعیت، سازمان تجارت جهانی (WTO) و نهادهایی چون صندوق بین المللی پول و بانک جهانی، طی دوره گلوبالیزیشن (۲۵ سال اخیر) موفق به کاهش فقر جهانی شده اند؟ تامس پوگی پاسخ منفی می دهد. او با تحلیل آمار بانک جهانی، می نویسد، «اگر ملاک را درآمد ناخالص ملی (GNI) قرار دهیم، و نه تولید ناخالص داخلی (GDP)، متوجه می شویم کشورهای در حال توسعه، به ویژه فقیرترین آنها، طی دوره گلوبالیزیشن، موفق نشده اند به تناسب از رشد اقتصادی بهره مند شوند. در حقیقت، فاصله میان ثروتمندترین و فقیرترین کشورها، به رقم تکان دهنده ۱۲۲ به ۱ رسیده است.» به عبارت دیگر، اگر هر ساله ده درصد از جمعیت جهان در کشورهای غنی و ده درصد از جمعیت جهان در کشورهای فقیر را با یکدیگر مقایسه کنیم، درآمد سرانه گروه اول ۴۰۷۳۰ (چهل هزار و هفصد و سی) دلار و درآمد سرانه گروه دوم فقط ۳۳۴ (سیصد و سی و چهار) دلار است.

تامس پوگی هم به بررسی نابرابری میان ملت ها و هم درون هر کشور می پردازد و نشان می دهد در کشورهای نظیر برزیل، فرانسه، موریتانی، و سیرالئون، نابرابری درآمد طی ده سال اخیر کمتر شده است؛ اما در بیشتر کشورهای توسعه نیافته شکاف غنی و فقیر عمیق تر گشته است. حتا در کشورهای فقیری چون نیجریه و آنگولا که موفق شده اند درآمد سرانه خود را طی پنج سال، چندبرابر کنند، سهم اصلی درآمد به جیب آفازادگان ارتشی و امنیتی رفته است. این وضعیتی است که در آن، روند جهانی شدن به رشد اقتصادی کشور فقیر مدد رسانده و درآمد سرانه را بالا برده، اما فقیران آن کشور را فقیرتر کرده است. **مسئولیت این موقعیت با کیست؟**

تامس پوگی می نویسد،

«باید به یاد داشته باشیم نابرابری های اقتصادی در سطح جهانی از قواعد و دستورات اقتصاد جهانی اثر می گیرند و به نوبه خود بر آنها اثر می گذارند. از برایندهای مهم گلوبالیزیشن آن بوده که جهان زیر سلطه سیستم پیچیده و پرتبعاتی از قواعد مربوط به تجارت، سرمایه گذاری، وامگیری، حق انحصاری کشف و اختراع محصولات،

کپی رایت، مارک های ویژه، مالیات های دوبل، استانداردهای کار، حفاظت محیط زیست، استفاده از منابع زیردریا، و بسیاری چیزهای دیگر قرار گرفته است. از آنجا که این قواعد و دستورات تأثیرات مهمی بر توزیع رشد اقتصاد جهانی و محصولات جهانی دارد، طراحی آنها محل مناقشه شدیدی است. در این مناقشه، کسانی که از پیش متمدن تر هستند، [به همان نسبت] می توانند از تخصص بالاتر و قدرت چانه زنی بیشتری بهره بگیرند. آنها وسایل بیشتری در اختیار دارند تا بر قواعد تجارت اثر بگذارند و از فرصتهای بیشتری برای تحقیق در مورد بالابردن امکانات و امتیازات خود برخوردارند. برعکس، فقیران جهان، قادر نیستند بر طراحی قواعد تجارت تأثیری داشته باشند، و اگر هم گروهی از آنها بتوانند چنین تأثیری بگذارند، انگیزه ای ندارند که بر این تصمیمات شان را بر سایر فقیران جهان در نظر بگیرند. در نتیجه، برگزیدگان حاکم در کشورهای در حال توسعه، تمایل شان به سمت همکاری و همراهی با دولت ها و شرکت های قدرتمند خارجی است که پاداش های هنگفتی به جیب این حاکمان سرازیر می کنند؛ آنها رغبتی به یاری به هموطنان تنگدستان شان ندارند. **به این ترتیب، به حاشیه رانده شدن اکثریت بشریت [روندی است که] خود را تکرار می کند و تداوم می بخشد.** بخش فقیر ساکنان زمین که فقط دو ونیم درصد از منابع جهان را مصرف می کنند و از ثروت جهانی تنها ۱/۱ درصد سهم می برند، در گفتگوها و مذاکرات بین المللی نادیده انگاشته می شوند. «

اکنون پرسشی که باید برایش پاسخی یافت آن است که چگونه می توان در روند جهانی شدن سهمی شد بدون آنکه به دام دور باطل تولید و بازتولید فقر افتاد؟

چاپ اول - روزنامه کارگزاران - دوشنبه ۲۹ بهمن ۱۳۸۶

نگاهی از چپ

پرسیدیم، «چگونه می توان در روند جهانی شدن سهمی شد بدون آنکه به دام دور باطل تولید و بازتولید فقر افتاد؟» ایدئولوژی رسمی «جهانی شدن» به ما وعده می دهد اگر به آن پیوندیم، همگی به عضویت «طبقه متوسط مرفه» در خواهیم آمد. حتا وعده می دهند که می توانیم ارزش های بومی خود را حفظ کنیم و بازهم عضو همین باشگاه باشیم. خبرنگار روزنامه نیویورک تایمز از استانبول گزارش می دهد (۱۹ فوریه ۲۰۰۸)، «اهالی مذهبی ترکیه که تاچندی پیش از طبقات محروم جامعه به شمار می آمدند، اکنون تحصیل کرده شده و به طبقه متوسط پیوسته اند؛ آنها به تدریج به آن مناطق شهری نقل مکان می کنند که در گذشته در انحصار زبندگان مرفه [و سکولار] قرار داشت.» از نشانه های این رفاه تازه به دست آمده، منظره زنان محجبه در رستورانهای فرانسوی و بوتیک های ایتالیایی، و نمایشگاههای مد اسلامی در شهرهای بزرگ آسیایی و اروپایی است. ضمانت رفاه: دولتی که توسط یک حزب اسلامی اداره می شود، عضو پیمان نظامی ناتو، همزمان حافظ ارزش های سنتی، هویت بومی، و در آشتی کامل با مقتضیات جهانی شدن سرمایه و مدرنیزاسیون! در حالیکه پوپولست ها و بومی گرایان، فضیلت های «استقلال» از ابرقدرت ها را، به شیوه هوگوچاوز در ونزوئلا، درمان عقب ماندگی می دانند، جناح سرمایه تجاری، بر فضیلت های ترکیه، اندونزی، و عضویت در سازمان تجارت جهانی پامی فشارد. در بخش پیشین، با رجوع به بررسی تامس پوگی متخصص تئوری عدالت بین المللی، دیدیم که **هیچیک از این دو تصویر با آمار و واقعیت همخوان نیست.**

در لحظه تاریخی ای که در آن به سرمی بریم، هیچکس، از جمله چپ سکولار در پهنه بین المللی، راه حل سومی برای ارائه ندارد.

پری آندرسون – به گمان بسیاری، برجسته ترین تحلیلگر کنونی مارکسیست در جهان در پهنه تئوری اجتماعی و تاریخنگاری – در تازه ترین گزارش و جمع بندی خود از اوضاع جهانی می نویسد،

«... امروزه در **ویتنام** {سرکرده حماسی ترین جنگ استقلال ملی و ضد امپریالیستی در قرن بیستم و تنها کشوری که آمریکا را در یک جنگ تمام عیار (total war) شکست داد}، کمپانی های آمریکایی به همان اندازه هیأت های

ملاقاتی پنتاگون، مورد استقبال قرار می گیرند . . . بزرگ ترین پیشامد با هر معیار که بنگریم، انکشاف کشور چین {زمانی، بزرگ ترین تهدید علیه ایالات متحده و اتحاد شوروی} به عنوان کارخانه تازه جهانی است - نه تنها گسترش سریع یک اقتصاد حجیم ملی، بلکه یک دگرگونی ساختاری در بازار جهانی . . . با سه برآیند: همراه با افزایش بی سابقه نابرابری، پیدایی یک طبقه متوسط بزرگ و مدافع وضع کنونی، و ایمان فراگیر و راسخ ایدئولوژیک به مزایای بخش خصوصی، که حتا فراتر از باورهای طبقه متوسط می رود؛ در پهنه بین المللی، پیوند درونی اقتصاد جمهوری خلق چین با اقتصاد ایالات متحده، به مراتب فراتر از پیوند ژاپن با آمریکا؛ و بازهم در پهنه جهانی، کمک چین به رشد بی سابقه اقتصاد جهانی طی همین چهار سال اخیر، که از دهه ۱۹۶۰ در دنیا سابقه نداشته است . . . ادغام تقریباً کامل کشورهای سابقاً عضو پیمان ورشو {کمونیستی} در اتحادیه اروپا . . . خصوصی شدن اقتصاد کشورهای کمونیست سابق . . . روسیه تحت حاکمیت نو-اقتدارگرایانه پوتین به مراتب بیشتر از دوران یلتسین قادر است پایه توسعه سرمایه دارانه را مستحکم کند . . . اقتصاد هند استوار و بی وقفه به رشد خود ادامه می دهد . . . اکنون، یک طبقه بزرگ متوسط در هند پدید آمده که فرهنگ مصرفی و زرق و برقی غربی را به مراتب بیش از هم‌تای چینی خود کسب کرده، اما هنوز در درون هند با مقاومت بلوک های قوی پارلمانی از فقیران و محرومان روبه رو است، محرومانی که خواسته های آنان، با کنار گذاشتن سیاست خارجی مبتنی بر عدم تعهد هند، و آشتی ایدئولوژیک، نظامی، و دیپلماتیک آن با ایالات متحده، جای بروز پیدا نمی کند. مقاومت در برابر این آشتی در پارلمان هند می تواند آن را یواش کند اما قادر به خنثا کردن اش نیست . . . بورژیل، که برای نخستین بار در تاریخ خود، رییس جمهورش از یک حزب کارگری انتخاب شد، و همانند روسیه اقتصاد آن توسط رونق بازار جهانی کامادیتیز [در بازار بورس] نجات پیدا کرد، موفق شد پایه توده ای خود را تحکیم بخشد و برای طبقات محروم، بیش از پیش اشتغال و درآمد ایجاد کند، اما از همه جهات دیگر سیاست های نئولیبرال رژیم قبلی را بدون هیچ تغییری به دستور صندوق بین المللی پول ادامه می دهد . . .

بر روی هم، چین، ژاپن، اتحادیه اروپا، روسیه، هند، برزیل، و ایالات متحده، دربرگیرنده بیش از نیمی از جمعیت جهان، دارای هشتاد درصد درآمد ناخالص داخلی (GDP) دنیا نیز هستند. اگر اهداف دوگانه سیاست خارجی آمریکا پس از جنگ جهانی دوم گسترش سرمایه داری تا دورترین مناطق جهان، و دست بالا داشتن ایالات متحده در داخل نظام دولتی جهانی - دومی شرط لازم برای تحقق اولی - را در نظر بگیریم، در نخستین سالهای قرن بیست و یکم چه ارزیابی ای می توانیم داشته باشیم؟ تا جایی که گسترش سرمایه در مد نظر است، بی برو برگرد مثبت!» (نشریه «نیولفت ریویو»، شماره ۴۸، نوامبر و دسامبر ۲۰۰۷).

پری آندرسون در گزارش چهل صفحه ای خود به بررسی ساختارهای نوین جهانی در سیاست و بلوک های قدرت، همراه با تضادها و تنش های درونی آن، می پردازد؛ موقعیت نیروهای اپوزیسیون جهانی را در برابر روند جهانی شدن می سنجد؛ یکی از نافذترین تحلیل ها را از وضعیت خاورمیانه - نقش اسرائیل و لابی آن در آمریکا، نقش اسلام سیاسی و نبرد تمدنی میان اسلام و غرب، و براینده احتمالی تقابل «نرم» ایران و آمریکا - به دست می دهد؛ و سرانجام به طور خلاصه از چهار آلترناتیو نظری زورمند که می باید نوعی «خوشبینی برای فکر» فراهم کنند، یاد می کند و ضعف های آنها را نشان می دهد .

سلاوی ژیزک، متفکر سرشناس مارکسیست، در پاسخ یکی از منتقدان خود که او را متهم به تبلیغ انفعال در میان چپ می کند، می نویسد،

«به عقیده من، چپ [در حال حاضر] قادر نیست یک آلترناتیو یا بدیل حقیقی در برابر سرمایه داری جهانی عرضه کند. بله، این درست است که "سرمایه داری به طور جاودانه برجا نمی ماند" (در واقع، مدافعان مقاومت نوین هستند که خیال می کنند سرمایه داری و دولت دمکراتیک پرووام است)؛ سرمایه داری نمی تواند همیشه بر تضادهای خود فائق آید. اما میان این بصیرت منفی، و یک بینش اساساً مثبت، فاصله وجود دارد. پس چه باید کرد؟ هرآنچه ممکن (و ناممکن) است، به شرطی که

اندکخواه و متواضع باشد، و از اخلاق‌گرایی خود- راضی کننده بپرهیزد.» (لاندن ریویو آو بوکز، ۲۴ ژانویه ۲۰۰۸، بخش نامه‌ها)

برای پرسشی که در ابتدای این بخش مطرح کردیم، پاسخی نیافتیم، اما شاید فرصتی پیش آید که در آینده، در شرایط فقدان یک بدیل سراسری و گلوبال، با اندکخواهی و تواضع، راههایی برای مقاومت دموکراتیک در برابر بومی‌گرایی اقتدارگرا/فاشیست و نئولیبرالیسم اقتدارگرا/«دموکراتیک»، پیش بنهیم.

چاپ اول - روزنامه کارگزاران - یکشنبه ۵ اسفند ۱۳۸۶

روشنفکر حوزهء عمومی کیست؟

نوشتهء عبدی کلانتری

برای تحقق دموکراسی در یک کشور و گسترش آن، مشارکت آزاد شهروندان در بحث هایی که به سرنوشت آنها مربوط می شود الزامی است. اصطلاح «حوزهء عمومی» اشاره به الگوئی دارد که در جوامع اروپائی از قرن هفدهم میلادی، یعنی حدود چهارصد سال پیش، شکل گرفت. در شهرها، در اماکنی چون کافه ها و کلوپ ها، شهروندانی که به طور غالب به طبقات متوسط و باسواد تعلق داشتند جمع می شدند و درباره مسایل اجتماعی و سیاسی روز آزادانه به گفتگو می پرداختند، سپس همان بحث ها را در روزنامه ها و مطبوعات پی گیری می کردند.

حوزهء عمومی در جامعهء سرمایه داری همیشه در معرض سوء استفادهء ثروت و قدرت است. ثروت و قدرت با تحریف حقیقت به نفع خود، به امکان آگاهی شهروندان و بحث و مناظرهء عقلانی و سالم آسیب می زنند. ثروت و قدرت تلاش می کنند تا امکان انتقاد عقلی را از مردم سلب کنند. آنها با کنترل رسانه ها و کانالهای ارتباط گیری و با تبلیغات، سعی در جهت دادن به افکار عمومی به نفع خود دارند. آنها افکار عمومی را مطیع و شهروندان را هم رنگ و دنباله رو می خواهند.

بندها و فشارهای اقتصادی از یکسو و دخالت های عوامل دولت از سوی دیگر، همیشه امکان گفتگو، انتقاد، و تفاهم متقابل میان شهروندان را دچار مشکل می کند. سلامت یک جمهوری (ریپابلیک) همیشه به دخالت سالم و کنترل نشدهء افکار عمومی مردم (پابلیک) بستگی دارد.

آن بخش از روشنفکران و نویسندگانی که برای سلامت حوزه عمومی و ادامه بحث و فحص آزاد عقلانی در آن تلاش می کنند، به نام «روشنفکر حوزه عمومی» شناخته می شوند. در برنامه این هفته می خواهیم بدانیم آیا در ایران هم چنین قشری از روشنفکران وجود دارد یا باید برای شکل گیری روشنفکر حوزه عمومی شرایط خاصی مهیا باشد.

حوزه عمومی در جامعه مدرن

گذار بزرگ از نظام دولت مطلقه («آبسالوتیست ستیت») و فیودالیسم، به جامعه بورژوایی در اروپا فرهنگ را ساده و غیر اشرافی کرد. رُمان، ژانر غالب این دوران شد که زبان حماسی را ساده کرده و به جای پهلوانان، افراد عادی را در زندگی های معمولی و روزمره ترسیم می کند. زبان ساده شد. فرهنگ همگانی شد. روزنامه، سالن و قهوه خانه؛ پاورقی، رمان دو پولی و تصنیف روز؛ تئاتر و بعدها سینما، پورنوگرافی و حزب سیاسی، شدند عناصر پهنه همگانی فرهنگ. نافرهیختگان و عوامی از اروپا، به کشتی نشستند و به «سرزمین جدید» آمدند و به تدریج بزرگترین دموکراسی تاریخ را (حذف آقا بالاسر، دولت، خودگردانی سودورزانه مردم عادی) پایه ریختند. «پراگماتیسم» زبان فلسفی این تمدن (آمریکا) شد.

در ایران پس از مشروطیت «استارت» این جریان زده شد اما بعد همه چیز به هرز رفت. برخلاف آریستوکراسی با فرهنگ اروپا و کلیسای مسیحی حامی فرهنگ و هنر، اشرافیت زمین دار ما بی فرهنگ و خرافی بود. قاجاریان تبلور بارز این واپس ماندگی فرهنگی بودند. پس از مشروطیت، شاه و قلدرها برگشتند. نهادهای طبقه متوسط (نهادهای بورژوایی) را نه با مشارکت مردم بلکه از بالا مستقر کردند. جلوی فرهنگ خودجوش و زنده بورژوایی را گرفتند و در عوض افتخارات باستانی را زنده کردند. روزنامه های آزاد را بستند و فرهنگ چاپلوسی را جانشین انتقاد دلسوزانه کردند. نهادهای آموزش عالی به سازمانهای بوروکراتیکی تبدیل شدند که زیر نظارت پلیس امنیتی بود. سانسور بر سینما و تئاتر و سایر تولیدات فرهنگی حاکم شد. قشر متوسط کتابخوان و فرهنگ دوست و مطلع از جهان، شکل نگرفت. تیراژ کتاب پایین ماند. رمان نویسی حرفه ای و نقد ادبی و فرهنگی ریشه نداشت. ژورنالیسم حرفه ای و فرهنگ روزنامه خوانی و مشارکت در بحث های حوزه عمومی رواج نیافت.

در کشور ما فقر فرهنگی و بنیه نحیف طبقه متوسط شهری به معنی نفوذ فرهنگ بازاری و فرهنگ عوام گرا در میان اقشار سنتی بود. فقر آموزش و فرهنگ مدرن، اقشار سنتی و افکار عمومی را سرانجام منقاد قشری کرد که از مشروطیت به این سو همواره رقیب روشنفکران متجدد محسوب می شد، قشری که به نیابت از سوی بورژوازی با فرهنگ، وظیفه تأسیس جمهوری را به عهده گرفت. عامی گرایی و جهالت، وجه غالب حوزه عمومی و فرهنگ رسانه ای در رُبع قرن اخیر شد. «خاموشی روشنفکری و روشنگری» ویژگی اصلی فرهنگ این دوران محسوب می شود.

مشخصات روشنفکر حوزه عمومی

می توان برای روشنفکر حوزه عمومی سه ویژگی اصلی برشمرد:

۱- او به هر موضوعی که پردازد، هرچه را تأیید کند، یا برعکس نپذیرد و به پرسش بگردد، در نهایت این کار را از دید خود برای رفاه مردم، برای جامعه نیک، برای رفع اشتباهها و برای عدالت می کند. پس او با نظام ارزش های اخلاقی، با هنجارهای فرهنگی و رفتاری، با قدرت و سیاست سر و کار دارد. همین جنبه عام ارزشی - اخلاقی - سیاسی او را متمایز می کند از متخصصان، مشاوران، برنامه ریزان و کسانی که حوزه تخصصی شان بر ملاحظات هنجاری و سیاسی ارجحیت دارد و ابزار کارشان هم به ضرورت قلم، زبان، چاپ و نشر نیست.

۲- او نفوذ کلام دارد. حرف او در بازار عقاید گوش شنوا و خریدار دارد. رسانه های همگانی دیدگاههای او را منعکس می کنند و به بحث می گذارند. نوشته ها و کتابهایش با تیراژ بالا منتشر می شوند. در مواردی کارگزاران، دیدگاههای او را در عمل پیاده می کنند: در اقتصاد یا سیاست، در آموزش و پرورش یا شهرسازی و غیره.

۳- هرکسی با هر تخصصی، هر میزان تحصیلات آکادمیک یا هر شغل و حرفه ای می تواند به طور موقت یا دائم در این مقام قرار بگیرد، اگر ویژگی ها ۱ و ۲ را داشته باشد.

نمونه هائی از روشنفکر حوزهء عمومی در یک کشور دموکراتیک

این امکان وجود دارد که کسی که سالها به کاری و تخصصی پرداخته، خارج از این حیطهء تخصصی، زبان و قلم را به کار بگیرد و در حوزهء عمومی به مسایلی پردازد که به ارزش ها و هنجارهای زندگی جمعی مردم مربوط می شود؛ مانند مسألهء نژادپرستی در آمریکا، جنگ در سرزمینی بیگانه، حقوق کودکان، و حقوق حیوانات، آلودگی محیط زیست، بهداشت عمومی و غیره؛ به نحوی که مردم متوجه شوند این حرف ها می تواند در زندگی آنها تأثیر بگذارد و بهتر است به آن گوش بسپارند.

یک استاد زبان شناس در دانشگاه ام آی تی که در زمینهء تخصصی اش بانفوذ بوده، تنها زمانی به روشنفکر حوزهء عمومی تبدیل می شود که در مورد جنگ ویتنام صدای اعتراضش را بلند می کند و سپس به افشای نقش سازشکارانهء رسانه های همگانی می پردازد. نام او نوآم چامسکی است. جزوهء کوچک او «یازده سپتامبر» (11/9) با تیراژ صدها هزار نسخه، ماهها در صدر پرفروش ترین نوشته ها در بارهء کشتار یازده سپتامبر بود.

یک استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمبیا که تخصصش ادبیات انگلیسی سده های هجده و نوزده میلادی است تنها زمانی به روشنفکر حوزهء عمومی تبدیل می شود که کتاب مهمی می نویسد به نام «شرق شناسی». این کتاب که طی بیست و پنج سال گذشته جمع تیراژ آن از صد هزار هم فراتر می رود، بانی رشتهء مطالعاتی جدیدی به نام رشتهء «تحقیقات پسااستعماری» در دانشگاهای آمریکا می شود و اثر آن به رشته های تحقیقی دیگر نیز سرایت می کند، مثل مطالعات خاور میانه ای و مطالعات نژادی در کتابهای اثر گذار نویسندگان دیگری (نظیر «آتنای سیاه»). نام این روشنفکر ادوارد سعید است.

(برای نمونه های بیشتر به ضمیمه ۳ در پایین رجوع کنید.)

زبان روشنفکر حوزهء عمومی

در رشته های دانشگاهی (آکادمیک)، کار روشنفکرانه فعالیتی تخصصی است. هر رشته حوزهء تخصصی خود را دارد همراه با زبان و دستگاه مفهومی خاص آن رشته. فلسفه، جامعه شناسی، ادبیات؛ اقتصاد، تاریخ، و علوم سیاسی از جمله این رشته های تخصصی هستند. اما حوزهء عمومی ارتباط

همگانی، حوزه ای آکادمیک و تخصصی نیست. از همین رو زبان آن نیز نمی تواند تخصصی باشد. هدف روشنفکر حوزه عمومی نقد فرهنگ و سیاست در جهت اصلاحات دموکراتیک و عدالت است.

در نتیجه، زبانی که روشنفکر حوزه عمومی به کار می گیرد با زبانهای تخصصی رشته های دانشگاهی و همینطور با زبان فنی فلسفه متفاوت است. هرچند روشنفکر حوزه عمومی نیز به ضرورت باید با نظریه های اجتماعی آشنا باشد - و بهتر آنکه آموزش سیستماتیک دانشگاهی هم دیده باشد - زبانی که در حوزه عمومی به کار می گیرد باید به بهترین وجه با بیشترین تعداد مخاطب ارتباط برقرار کند. آیا عادات نوشتن با بندهای پیچ در پیچ ادبی، اثنانویسی رایج و عرفان زدگی بیمارگونه ای که گریبانگیر زبان فارسی است، اجازه این کار را خواهد داد؟

۹ فوریه ۲۰۰۷

ضمیمه ۱

زبان در حوزه عمومی

نوشته محمد رضا نیکفر

من به فارسی می نویسم ولی با این زبان مشکل دارم. زبان رایج زبان بنده پرور، توسری خورده، عرفان زده، دینخو، شعرناک، کم حوصله، ولنگ وواز و شلخته ای است. من زبانی می خواهم سکولار، فاخر، سربلند و دقت پذیر. زبان رایج هنوز زبان یک «پابلیک» مُدرن نیست و من نمی توانم در آن نقش یک «پابلیک اینتلکتوآل» را بازی کنم. نوشتن به زبان توده خطرناک است. تو باید استدلال را ساده کنی و اما و اگرها را برداری و بدین منظور باید سخت به خودت اطمینان داشته باشی. من اما این اطمینان را ندارم و نمی خواهم داشته باشم. من بدان فکر نمی کنم که برای که می نویسم. در انتخاب سبک و واژگان هیچ عمدی ندارم و مخاطب خاصی را در نظر نمی گیرم. عده ای این هنر را دارند که هم درست و سالم بنویسند و هم ساده. من ندارم. من میان ادبیات و فلسفه مرز می کشم و این دو را دو چیز متفاوت می دانم. فلسفه را تفکر مفهومی دقیق و استدلالی می دانم و از این رو از سخنوری ادیبانه

می‌پرهیزم. نوشتن برای من یعنی شکافتن و ترکیب کردن و استدلال کردن. مخاطبانم کسانی اند که با استدلال من همراهی کنند یا مستدلانه در مقابل آن بایستند.

ضمیمه ۲

زبان در حوزه عمومی

نوشته داریوش آشوری

من هم با دیدگاه آقای نیکفر در مورد زبان همداستان ام. ما هنوز یک زبان انتلکتوئل برای اهل فن در میان خودمان پیدا نکرده ایم تا بکشیم آن را ساده کنیم و به میان عامه ببریم. زبان روشنفکرانه ی تازه - تازه دارد به زبان مفهوم‌های علمی و فلسفی آشنا می‌شود و هنوز کشاکش سلیقه‌ها و گرایش‌های گوناگون زبانی نتوانسته است به تعادلی برسد. ما هنوز باید بسیاری مسائل زبانی را میان خودمان حل و فصل کنیم. ما هنوز آن زبان «مشکل» برای اهل فن را چنان که باید نساخته ایم و نپرداخته ایم تا بخواهیم آن را ساده کنیم. اگر ریچارد رورتی می‌تواند به زبان «ساده» بنویسد برای آن است که او هم اکنون با زبان بسیار پرورده ای سر-و-کار دارد که گذشته از تمامی توانایی‌ها و دقت‌ها و مایه‌وری‌هایش در تمام سطوح، بسیاری از مفاهیمی که ما هنوز برای آنها معادل‌های دقیق جافتاده نداریم، به سادگی از زبان اهل فن به زبان همگانی سرریز کرده و جزو زبان همگانی شده است. مشکل ما، چنان که گفتم، این است که ما هنوز زبان «مشکل» را نداریم تا ساده اش کنیم. آنچه داریم همان است که نیکفر با باریک‌بینی درخشان‌اش به خوبی توصیف کرده است.

ضمیمه ۳

فیلسوفان دانشگاهی

در نقش روشنفکر حوزه عمومی - نمونه آمریکا

نوشته عبدی کلانتری

یک فیلسوف مهاجر ناشناس آلمانی که ترجمه نوشته‌هایش در زمینه تئوری انتقادی برای خواننده آمریکایی بسیار ثقیل و دشوار است می‌تواند کتابی به انگلیسی ساده بنویسد و به یکباره چنان نفوذ

کلام پیدا کند و بر سر زبانها و روی جلد مجلات هفتگی برود که وقتی، در اواخر دهه شصت، با آن موی سفید و قامت شکسته برای صحبت پا به صحن دانشگاه می گذارد، هزاران دانشجو به احترام و ستایش می ایستند و راه باز می کنند تا او از میان شان بگذرد. نام او **هربرت مارکوزه** است و کتاب ساده اش «انسان یک بعدی» نام دارد. شاگردان کلاسهای فلسفه او بعد ها در مطبوعات و جنبش های دموکراتیک آمریکا نقش مهمی بازی می کنند (از جمله زنی سیاهپوست به نام آنجلا دیویس).

فیلسوف آلمانی مهاجر به آمریکا، خانم **هانا آرنت** زمانی تبدیل به روشنفکر حوزه عمومی می شود که یک سلسله گزارش در مورد محاکمه یکی از سران رژیم نازی ها (محاکمه آیشن در اورشلیم)، در هفته نامه نیویورکر به چاپ می رساند و بحثی داغ را راجع به علل یهودی ستیزی در میان جامعه کتابخوان آمریکا دامن می زند.

اگر فلسفه را در آمریکا فقط فلسفه تحلیلی و پسا-تحلیلی بدانیم که بسیار تخصصی است (کواین، دیویدسون، پاتنام و بسیاری دیگر) کار آنها به حوزه های اجتماعی مربوط نمی شود. اما بحث های فلسفی در آمریکا، پیش و پس از جنگ جهانی دوم، حوزه های وسیع تری را در بر می گیرد. از امرسون گرفته تا ویلیام جیمز و جان دویی تا امروز این بحث ها هم در حیطه آکادمیک مطرح بوده و هم در نشریات روشنفکری غیر تخصصی. برای مثال کسانی چون **نلسون گودمن، سیدنی هوک، سی ال آر جیمز، والتر کافمن، ویلیام بارت، آرتور سی دانتو، مایکل والزر، ریچارد رورتی، مارتا ناسبام، و کورنل وست** که همه در دانشگاه تدریس فلسفه کرده و می کنند، بیشتر از این رو مطرح بوده اند که در نشریاتی چون پارتیزان ریویو، کامنتری، نیشن، دیسنت نوشته اند.

همه آنها از فورم بیانی مقاله («اسه ی») استفاده می کنند که در اصل یک ژانر ادبی است و فورم آزاد دارد و اگر خوب نوشته شود خواندن را دلنشین می کند. روی خطاب این مقاله ها (می دانیم هر نوشته آگاه یا نا آگاه یک مخاطب فرضی/«ایمپلاید ریدر» دارد) همقطارها یا متخصص ها نیستند بلکه مخاطبی است که همزمان دارد آموزش هم می بیند. نویسنده شارح است و توضیحاتش گاه مثل معلمی است که می آموزاند.

والتر کافمن در آمریکا نقش بسیار مهمی در آموزش و معرفی هگل و نیچه داشته است و کتاب قدیمی او درباره نیچه هنوز هم تدریس می شود. سیدنی هوک که شاگرد دویی بود فلسفه مارکسیستی را به روشنفکران آمریکایی شناساند. ویلیام بارت همین کار را با آگزیستانسیالیسم کرد. **آرتور سی دانتو**، که هنوز در دانشگاه کلمبیا تدریس می کند از مهمترین و پر خواننده ترین منتقدان و نظریه پردازان هنر (نقاشی) است که در هفته نامه نیشن می نویسد. دانتو از سنت فلسفه تحلیلی می آید و در کنار نوشته های فلسفی اش کتاب کوچک و پرفروشی هم راجع به نیچه دارد.

مایکل والزر فیلسوف سرشناسی است که دو کتابش در باره جنگ های عادلانه و سپهرهای عدالت (در نقد تئوری عدالت جان رالز) همواره پرفروش بوده اند. او سردبیر نشریه سیاسی سوسیالیستی «دیسنت» است و در همین نشریه مقالاتش را در مورد مسایل سیاسی به چاپ می رساند. ریچارد رورتی، معروف ترین فیلسوف معاصر آمریکائی، هم از همکاران همین نشریه است که سلسله مقاله هایش را درباره جنبش چپ در آمریکا و مسایل سیاسی در آن به چاپ رساند.

مارتا ناسبام که حوزه تخصصی اش فلسفه کلاسیک یونانی است، برای هفته نامه نیوریپابلیک و ضمیمه های نیویورک تایمز مقاله و نقد کتاب می نویسد (همه کسانی که نام بردم بطور جدی و دایم کتابهای دیگران را در نشریات عمومی نقد و بررسی می کنند). خانم مارتا ناسبام به تازگی در مورد حقوق و عدالت بین المللی در روزنامه ها نظر داده و مطلب نوشته است. کتابهای او نیز پرفروشند.

کورنل وست که یک روشنفکر مسیحی سکولار و سیاهپوست است، زمانی شاگرد رورتی بوده و در دانشگاهی معتبر هاروارد، کورنل، و پرینستون تدریس کرده، به معنی کامل کلمه روشنفکر حوزه عمومی است. نه تنها با هنرمندان و سیاستمداران مهم سیاهپوست رفت و آمد و مشاورت دارد بلکه چهار سال پیش نقش کوتاهی هم در یک فیلم تجاری هالیوودی (ماتریکس - بخش سوم) بازی کرد! کتاب او به نام «نژاد اهمیت دارد» در قطع جیبی همیشه در لیست پرفروش ها بوده و چندصد هزار نسخه آن به فروش رفته است. کتاب های دیگری در باره تاریخچه پراگماتیسم دارد.

فیلسوف سرشناس دیگری که باید از او نام برد **چارلز تیلر** (کانادایی) است. کتاب بسیار مهم او «سرچشمه های خود» («سورس ز آو د سلف») به چاپ دهم رسیده، یعنی از زمان چاپ اول در مجموع

بالای صد هزار. او از سنت هگلی چپ و «کمونی تاریانسم» می آید. از سالهای شصت قرن پیش در سیاست مونترآل و کبک بسیار فعال بوده و هنوز هم هست، احزاب سیاسی و دولت کانادا بسیار با او مشورت می کنند. نوشته های او زبان تخصصی (جارگون) ندارد. اما تخصص او ایده آلیسم کلاسیک آلمانی به ویژه هگل، رمانتی سیسم اروپایی، مارکس، فنومنولوژی، هایدگر و اگزیستانسیالیسم فرانسوی است. کتاب «سرچشمه های خود» یکی از گیراترین و خواندنی ترین منابع درباره تولد شخصیت مدرن است.

روشنفکر حوزه عمومی

در حاشیه بحث نیلگون - ۱

نوشته محمد رضا نیکفر

در ویژگی هایی که عبدی کلانتری برشمرده است برای روشنفکر «حوزه عمومی» جای مکان و زمان تاریخی خالی است. عاملهای زمینهی فرهنگی و دورهی تاریخی را که دخالت دهیم، پدیده چنان متنوع می شود که سخت یا ناممکن می گردد تعریف کردنش در یک یا چند جمله. مثلاً ایالات متحده را در نظر می گیریم، روشنفکران دورهی بنیانگذاری (دورهی «فدرالیستها») فرق دارند با دورهی سازندگی. با جنگ داخلی ذهنیتها بسی دگرگون می شود و نیز با ورود ایالات متحده به عرصهی سیاست بین المللی با جنگ اول. جنگ دوم خود سرفصلی می شود و بعد جنگ ویتنام را داریم و جنبش دانشجویی را.

در اروپای غربی از دیدگاه تبارشناختی دو نوع روشنفکر داریم: آلمانی و فرانسوی. تبار آلمانیها جنبش دینی آزادی بخش (پروتستانتیسم) است، تبار فرانسویها انقلاب سیاسی آزادی بخش (انقلاب کبیر). کار بر روی این دو سنخ از این نظر جالب است که دو عامل را برجسته می سازد، دین و انقلاب

سیاسی را. در ایران نیز فضایی که ترسیم می‌کنیم تا جایگاه روشنفکر را بنمایانیم، دو پایه‌ی صورت‌ساز دارد: یکی دین است و دیگری انقلاب (انقلاب مشروطیت، جنبش ملی‌مصدقی، و انقلاب اسلامی).

در آلمان از آغاز جنبش لوتری پدیده‌ای داریم به نام پروتستانتیسم فرهنگی که چهره‌ی آغازین آن اراسموس روتردامی است. پروتستانتیسم فرهنگی از جنبش بنیادگرای دین - پیرایی چیزی می‌سازد که اینک دیانت مدرن نامیده می‌شود و الهیات لیبرال پروتستانی بدان شناخته می‌گردد. یک عامل مشوق نهضت سوادآموزی در آلمان و تأسیس دانشگاه، همین پروتستانتیسم فرهنگی بود؛ فلسفه‌ی آلمانی، فیلولوژی آلمانی و حتا فیزیک و شیمی آلمانی از آن سر برآورد. پروتستانتیسم آلمانی سوادآموزی کرد، استاد تربیت نمود، خطیب کلیسایی پرورش داد و در جامعه احترام به متخصص و استاد را ایجاد کرد. در آلمان ولی روشنفکران سیاسی برانگیزاننده‌ی مردم پا نگرفتند. در فرانسه‌ی کاتولیک بود که چنین روشنفکرانی سر برآوردند و در دوره‌هایی میداندار شدند. تفاوت را در نبود حلقه‌ای واسط بین روشنفکر و مردم باید دید. این حلقه‌ی واسط دموکراتیسم سیاسی‌ای است ریشه‌دار در جامعه.

آلمان سرزمین لیبرالها نبوده است و تاکنون به نیروی خویش انقلاب موفقی را پیش نبرده. روشنفکران فقط دانشگاه را به‌عنوان پناهگاه داشته‌اند و فیلسوفان آلمانی به قول مارکس در ذهن خود دست به انقلاب می‌زدند، کاری که فرانسویان بر روی زمین می‌کردند. در آلمان بدینی‌ای به توده وجود دارد که در فرانسه وجود ندارد. آدورنو عمداً مشکل می‌نوشت و دوست نداشت وجیه‌المله باشد. هابرماس به عنوان عالی‌ترین نمونه‌ی روشنفکر حوزه‌ی عمومی (پهنه‌ی همگانی) این جمله را بر زبان رانده که مشهور است و بسی گویاست: من برای حوزه‌ی عمومی می‌نویسم، اما به درون این پهنه نمی‌روم. از این روست که وی در تله‌ویزیون ظاهر نمی‌شود، در اجتماعهای توده‌ای سخن نمی‌گوید و با نشریه‌های مردم‌پسند مصاحبه نمی‌کند. با وجود این وی «فیلسوف جمهوری» است و شنیدم که یوشکا فیشر وزیر خارجه وقت آلمان به مناسبتی با این عنوان از او یاد می‌کرد. نظر او درباره‌ی دستکاری ژنتیکی وجود انسانی سخت بر کمیسیون دولتی اخلاق مؤثر بوده و آلمان را از ورود فعال و آشکار و رسمی در این عرصه باز داشته است.

ما نه آلمانیم نه فرانسه. پروتستانتیسم در آلمان احترام سنتی به کاهنان را از آنان برگرفت و بخشی از آنان را به استادان و آموزگاران و متخصصان داد. توده مردم ما از میان متخصصان فقط به پزشکان

احترام می‌گذارند. شفایی که قبلا از امام و امامزاده می‌طلبیدند حالا تا حدی از پزشک می‌طلبند. شهرهایی با جمعیت میلیونی در آن کشور وجود دارند فاقد کتابفروشی. آخوندها در هر کاری دخالت می‌کنند، هم کاهن‌اند، هم اقتصاددان، هم فیلسوف، هم جامعه‌شناس، هم روانشناس، و نیز مهندس و طراح و شهرساز. مردم هم تا حدی پذیرفته‌اند، چون بقال محله‌شان داروفروش نیز هست، دلال ازدواج هم هست، کار معاملات املاک را هم انجام می‌دهد، عرق قاچاق هم می‌فروشد، در کار انتقال ارز نیز دستی دارد و خودش یک بانک است، معلم اخلاق محله نیز هست و شبها پاسدار می‌شود و گرمگی می‌کند.

تقسیم کار اجتماعی مدرن پیش رفته است اما هنوز اثر لازم را بر فرهنگ به جا نگذاشته. روشنفکر بر زمینه‌ی یک تقسیم کار و پذیرش فرهنگی آن است که می‌تواند کاری را پیش برد. می‌دانیم که در گذشته آخوندها تجسم آگاهی بودند. در آستانه انقلاب مشروطیت روشنفکر سر برآورد و رقیب آخوند شد. پهنه‌ی همگانی‌ای شکل گرفت متفاوت با بارعام در دربار و در مجلس بزرگان و اجتماع مردم در مسجدها و تکیه‌ها. ملایان کینه‌ی باسوادان جدید را به دل گرفتند و سرانجام زهرشان را ریختند: در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷. سکولاریزاسیون تا حدی پیش رفت دین اما غیر سکولار ماند، یعنی منتزع نشد از گیتیانگی و آخوندها همچنان مداخله‌گر ماندند و در همه جا دخالت کردند، مگر در جایی که دولت دستشان را کوتاه کرد.

این منتزع نشدن، طبعاً به ضرر تفکر انتزاعی در ایران تمام شد، به ضرر کاری که روشنفکر می‌توانست پیش برد و در جریان آن به مردم اندیشه‌ی پسادینی و پسامابعدالطبیعی را بیاموزد. رشد آلمانی برای ما مؤثر نبود. رشد فرانسوی نیز به همینسان. شکست مشروطیت این را نشان داد و به زانو در آمدن جنبش دهه‌ی ۱۳۲۰ در برابر یکی از مضحکترین کودتاهای دنیا که با اندکی شعور و اراده می‌شد درهمش کوبید. پس از آن روشنفکر چیزی را که فراموش کرد (می‌گویم فراموش کرد چون روشنفکران دوره مشروطیت تا حدی آن را داشتند) نمایندگی کردن همه - گونگی یگانه‌ای بود که همه - گانی را مخاطب می‌گیرد دارای آگاهی سنجیده‌ی مدرن.

چند بعد عمده را در نظر گیریم: آزادی، عدالت، فردیت، جنسیت و سکسیت، زیبایی و هنر، دانش و فلسفه. اگر به حقانیت عصر جدید باور داشتیم و ارتباط عمیق میان این بعدها را بر زمینه آگاهی مدرن

درمی‌یافتیم، پاره پاره نمی‌شدیم و به خاطر ائتلافها و ضرورت‌های سیاسی خیلی چیزها را فدا نمی‌کردیم و بر آنها چشم نمی‌پوشیدیم. اکثر ما عدالت‌طلب شدیم با دیدی ترکیب‌شده از مذهب و سوسیالیسم جهان‌سومی تابع روس. اکنون ماجرا پیچیده‌تر شده است. در جریان جمهوری‌خواهی رادیکالی که باید عزم آن را داشته باشد که اسلام سیاسی را خانه‌نشین کند، می‌شود دوباره پرچم روشنفکری را برافراشت و حضور روشنفکر در حوزه عمومی را تقویت کرد.

اما چندان نمی‌توان به آینده امید داشت، به این دلایلی: فرهنگ ما با رفتن آخوندها نیز آلودگی خود را به مذهب از دست نمی‌دهد، در این فرهنگ «ثواب داشتن» معیار است نه «صواب بودن». آخوندها متخصص ثواب هستند و ما متخصص صواب. زور آنها بر ما می‌چربد حتا در آن هنگام که صحنه‌ی سیاست را ترک کنند. جای خالی آنها را به روشنفکران نخواهند سپرد. جهانی شدن هم تأثیرات منفی‌ای به جا می‌گذارد که یکی از آنها تقویت عقل منفصل است و تضعیف روشنفکر «بومی».

روشنفکر حوزه عمومی

در حاشیه بحث نیلگون - ۲

نوشتهء داریوش آشوری

به نظر من، در بحث روشنفکر حوزه عمومی (سپهر همگانی) یک اشکال آغازین هست، و این اشکال، بر اساس یک قیاس نابجا، یا به قول قدما قیاس مع الفارق، ناگزیر بحث را به بیراهه میکشد. و آن یکسان‌انگاشتن چیزی به نام روشنفکری در دنیای اروپایی و آمریکایی با چیزی به همین نام در دنیای ما است. چنین یکسان‌انگاری ای ناگزیر تمامی زمینه‌ی تاریخی قضیه و شرایط تکوینی پدیده ای به نام روشنفکری را در دو سوی جهان به فراموشی می‌سپارد. قیاس میان روشنفکران فرانسوی و انگلیسی و آلمانی و امریکایی و نقش هاشان در تولید ایده‌ها و آثار در قلمروهای علمی و فلسفی و ادبی و هنری و نیز شیوه‌های ارتباط شان با سپهر همگانی بجا و منطقی است، زیرا اینان پدران و پیشاهنگان مدرنیته اند، از همه نظر، و پیشبرندگان آن، و از جمله پیشاهنگان پسامدرنیته. این نقش پیشاهنگی، به گمان من، برای شناخت ماهیت روشنفکری — یا در مدل اصلی اش «انتلکتوالیسم» —

اهمیت اساسی دارد. این روشنفکری اروپای غربی و به ویژه سه کشور اصلی — بریتانیا، فرانسه، آلمان، به ترتیب تاریخی — است که پیشتاز و پدید آورنده ی مفاهیم اساسی مدرنیّت است و جهان را در طول دو قرن به صورت انقلابی زیر- و- زبر کرده است. به همین دلیل زبانهاشان سه زبان اصلی مدرنیّت اند (و بسنجید زبان ایشان و جایگاه اش را با زبان ما).

هر روشنفکری دیگری بیرون از این پهنه ی جغرافیایی و تاریخی عاریتی ست. اتازونی را البته میتوانیم امتداد روشنفکری بریتانیایی بدانیم. و هست. ولی حتا در پهنه ی فضای پیرامونی کانون مدرنیّت، یعنی در اسکاندیناوی، اروپای مرکزی، حتا ایتالیا که پیشتاز رنسانس بوده است، اگر چه این جا و آن جا به چهره های برجسته ی علمی و گهگاه فیلسوفان و اندیشه ورزان جالب برمی خوریم که سهمی در پیشبرد زمینه های علمی یا اندیشگی یا ادبی یا تکنولوژیک داشته اند، اما بر روی هم این پهنه های پیرامونی زایایی و شورمندی کانون مدرنیّت را نداشته اند و آن "بسیج سراسری" نیز، که ارنست یونگر به مدرنیّت نسبت میدهد، در آن جامعه ها دیده نمیشود.

به هر حال، اینها زیر تأثیر پرتوافشانیهای آن کانون است که جنب - و- جوشی از خود نشان داده اند، اما نه یک "بسیج سراسری". هر چه از کانون و پیراگیر (environment) جغرافیایی آن دورتر میشویم، پرتوافشانی های کانونی کم نیروتر می شوند و محیط های دورتر و دوردست تر توانایی های کم و کمتری در دریافت و شناخت و فهم و جذب پرتوهای ایده های مدرن نشان میدهند. ولی طبیعت جهانگیر مدرنیّت که از نظر بسیج مادی در تکنولوژی مدرن و نظام سرمایه داری تجسم میابد، بر روی زمین جایی را ناگشوده باقی نمی گذارد و به همراه جهانگشایی خود ایده های خود را میپراکند و دیوارها و حصارهای همه ی جهان های در- خود- فرو بسته را ویران میکند و آنها را به زانو در میآورد.

روشنفکری آسیایی، چه چینی، چه هندی، چه ایرانی، فراورده ی این فروپاشی تاریخی ست. آن آمیزه های شکفت ایده های مدرن با عناصر فرهنگی و فکری و شخصیتی جهان های غیر غربی، یا میتوانیم بگوییم "شرقی" در معنایی گسترده و ناگزیر مبهم، پدید آورنده ی چیزی به عنوان روشنفکری در آن جهان هاست که در روان خود دچار یک تنش بنیادی میان عناصر عقلی مدرن و احساسی و عاطفی جهان بومی خود است. عالی ترین نمونه ی آن انتلیگنتسیای روسیه است (به نام اصلی بومی اش بنامیم

اش) که با انرژی عظیم و ارتودوکسی بلندپرواز روح اش آن نقشِ شگفت و هولناکِ پیشتازانه را بازی کرد که حاصل اش را دیدیم.

روشنفکری «شرقی» نیز حامل ایده های مدرن و پیشاهنگ و پیشتاز است، اما برآمده از دل ویرانه های جهان های شرقی ست و گرفتاری های روانی و مادی همه ی مردم «خرابه نشین» را دارد. بنا بر این، روشنفکری ایرانی را باید با روشنفکری چینی و هندی و مصری و الجزایری سنجید. این روشنفکری هنوز در حوزه عمومی یا «سپهر همگانی» ایدئولوژیک و سیاسی ست، زیرا «خانه خراب» است. ما از برکت انقلاب اسلامی امروز معنای این خانه خرابی را بهتر از هر طایفه ی روشنفکری همانندمان احساس میکنیم. روشنفکری ما هنوز یک «سپهر خصوصی» ندارد که در آن، در مقام یک قشر اجتماعی، در یک باهمستان فکری و فرهنگی، به زبان بومی خود داد- و- ستد علم و فکر و هنر کند. آن یاوه گوییهای جماعت «روشنفکر» که عبدی کلانتری هم در بیرون کشیدنشان استاد است، و کمتر کسی با یک بار خواندن میفهمد که یاوه است، از آن جاست که در فارسی هنوز یک «زبان» روشنفکرانه در سطح عالی پدید نیامده که بتواند هذیان و یاوه درایی و جلوه فروشیهای ابلهانه ی روشنفکری آلامد و جعفر خان از فرنگ آمده را رسوا کند.

تاریخیت حوزه عمومی و روشنفکران آن

در حاشیه ی بحث نیلگون درباره روشنفکر حوزه عمومی - ۳

نوشته عبدی کلانتری

محمدرضا نیکفر به نکته درستی اشاره می کند: اهمیت مکان و زمان تاریخی در تعریف «حوزه عمومی» (سپهر همگانی). او می نویسد: «عاملهای زمینه ی فرهنگی و دوره ی تاریخی را که دخالت دهیم، پدیده چنان متنوع می شود که سخت یا ناممکن می گردد تعریف کردنش در یک یا چند جمله.» مقایسه میان تبار روشنفکران آلمانی و روشنفکران فرانسوی روشنگر است. باید تاریخیت این پدیده را همیشه در نظر بگیریم. شرایط ویژه هر کشور به طور قطع بستری است برای رفتار روشنفکری خاص آن کشور. (تاریخیت = زمان مشخص + مکان مشخص)

برای نمونه، می دانیم که در آمریکا جنبش کارگری و سوسیالیستی پایه نگرفت و رشد نکرد؛ در نتیجه رفتار روشنفکران چپگرا، به ویژه پس از جنگ جهانی دوم، در قبال آموزه های مارکسیستی و اتحاد شوروی از استقلال بیشتری برخوردار بود. (من به کسانی فکر می کنم نظیر سی رایت میلز، دوایت مک دانالد، مری مک کارتی و حلقهء پارتیزان ریویو). این را مقایسه بکنید با آنچه ریمون آرون در سال هزار و نهصد و شصت و پنج در مورد روشنفکران چپ فرانسوی می نویسد: «میان سالهای چهل و پنج و پنجاه و شش (تاریخ سخنرانی خروشچف در کنگرهء بیستم حزب کمونیست روسیه) ... سارتر و مرلوپونتی، بی آنکه هرگز از ضدیت با ضد-کمونیسم دست بردارند، و بی آنکه هرگز به حزب کمونیست بپیوندند، میان چند موضع متفاوت در نوسان بودند. در سال چهل و هفت سارتر بر آن شد که سازمانی تشکیل بدهد که در طیف سیاسی جایی میان حزب کمونیست و احزاب بورژوا سوسیالیست قرار می گرفت، حزب کمونیست در اینجا بسته تر از آن بود که به روشنفکران مستقل میدان بدهد و احزاب بورژوا نیز خواسته های انقلابی را بر نمی آوردند. ناکامی پروژهء سارتر او را به حزب کمونیست نزدیک تر کرد که او در سازمانهای وابسته آن نظیر جنبش صلح به فعالیت پرداخت. مرلوپونتی با آنکه هرگز به حزبی نزدیک نشد و فعال سیاسی هم نبود اما در کتاب اومانیسم و ترور جنبش کمونیستی را واجد امتیازی تاریخی برشمرد. او بعدها در کتاب دیگرش ماجراهای دیالکتیک این موضع را رد کرد و پس از جنگ کره به ارزیابی مجدد فلسفهء خودش روی آورد.» (از کتاب ریمون آرون: مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم)

محمدرضا نیکفر نتیجه می گیرد که روشنفکران ایران نه به مدل آلمانی شباهت دارند و نه به طور جدی راه فرانسوی ها را دنبال کردند. بررسی مقایسه ای محمدرضا نیکفر در بارهء جایگاه دین و روحانیان و تلاش های روشنفکران غیردینی پس از مشروطه غنی و فکر برانگیز است. جا دارد بیشتر به آن پردازیم. موضوع مقالهء بلند سکولاریسم او (در شرایط بومی ما) همین بررسی است.

با در نظر گرفتن نکته های داریوش آشوری و محمدرضا نیکفر، شاید بتوانیم در بارهء وضع خاص ایران یک حکم کلی بدهیم: در مقایسه با اروپا و آمریکا، ما همانطور که «جامعهء مدنی» نداشته ایم، حوزهء عمومی (سپهر همگانی) هم نداشته ایم، در نتیجه روشنفکر حوزهء عمومی هم نمی توانسته ایم داشته باشیم، زیرا، در حقیقت و در اصل، ما «روشنفکری مُدرن» نداشته ایم (و نداریم).

خوب، این یک تز سراسری و کلی است. با استثنا ها کاری نداریم. هر فرهنگی ، هر قدر هم راکد باشد، به هر حال زاینده گی ها و پویایی هایی دارد و در گوشه - کنار هاش چهره های منفرد خلاق را می توان پیدا کرد. در فضا های بسته سیاسی نیز امکان آفرینندگی ها و ارتباط های فکری سازنده یکسره از میان نمی رود. برای نمونه، مضمون اصلی بیشتر نوشته های آرامش دوستدار در سی سال گذشته همین بوده: بررسی همه جانبه «دین خویی» فرهنگ ایرانی و خصلت «نیندیش» بودن آن قشری که تولید فرهنگ خواص را عهده دار بوده، از جمله، و به طور بارز، روشنفکری پسامشروطه به اصطلاح سکولار. کسی که چنین تزی را پیش می گذارد دست کم دو وظیفه در برابرش است: یک) تعریف مفاهیم، چیست آنچه که ما نداشته ایم و می توانستیم داشته باشیم ، و دو) در یک بررسی تاریخی، نشان دادن و ثابت کردن این تز در کوشش ها و تلاش های متقدمان و متأخران، ناکامی ها، کجروی ها، جرعه های خاموش شده و نیز دلایل جامعه شناختی آن. پس از این دو گام، شاید هم پیشنهادها و راه چاره ای برای آینده.

نهفته در مفهوم روشنفکری دو ویژگی است که اگر آنها را برجسته و پررنگ کنیم با یکدیگر در تضاد قرار می گیرند و همین سرچشمه ابهام در بحث های ماست که آیا روشنفکر حوزه عمومی داشته ایم یا نداشته ایم.

یک) روشنفکر به عنوان متفکر اصیل، ناهم رنگ با عوام، کسی که بخشی از یک «گروه» نیست، دنباله رو نیست؛ جسور و نوآور و نواندیش است؛ غیرقالبی است و حتا، به رسم رمانتیسیم نخستین در اروپا، دارای «ویژن» است («می بیند» آنچه را که دیگران مشاهده نمی کنند)؛ از میان - مایگی و «روزمرگی» بیزار است و دشمن خدایان و بت ها و سنت ها. کسی مثل نیچه. (آرامش دوستدار می نویسد: «زایش و پرورش نو یعنی خود را آگاهانه و مدام از مادر پیرامونی که همیشه بر آن است ما رادر دامن گرمش اسیر نگهدارد دور ساختن و در این دوری از او به استقلال اندیشه و رفتار رسیدن. در این خودسازی دائمی ضد ارثی و ضد پیرامونی، یعنی ضد دینخویی و ضد روزمره گی ست که آدمی می تواند روشنفکر شود.») آیا ما در ایران چنین موجودی داشته ایم، روشنفکر «ماندارین»؟

دو) روشنفکر به عنوان کسی که پیامی برای مردم دارد، می خواهد روشنگر و مُصلِح و آموزش دهنده باشد و خیر عام و عدالت و رفاه را پیش چشم دارد؛ باز هم در نسخهء رمانتیک اش پیشاهنگ و متعهد و خلقی است و اگر بخشی از یک جنبش نباشد، سخنگو یا همراه و همسفر جنبش های مردمی است ، با قدرت های حاکم در می افتد، حرف اش را با عمل اش یکی می کند، جهانی فکر می کند و ارزش های او هم جهان گستر و معطوف به حقیقت و عدالت است. مثل ایتلیگنسیای روسی یا نوم چامسکی در آمریکا. آیا ما در ایران چنین موجوداتی داشته ایم؟ خوب، گروهی اهل قلم چیزهایی می نوشتند و به زندان می رفتند، شکنجه می شدند و جان شان را هم فدا می کردند. به همین تعبیر آقای آشوری می گوید: «فعالیت های ناب فکری در حوزه ی تفکر علمی و فلسفی به عنوان کنش اصلی روشنفکرانه در میان ما جایی نداشته است و شاید جز مثنی انگشت شمار را نتوان در شمار کسانی گذاشت که به راستی به این گونه کارها مشغول بوده اند و آن ها هم در بهترین حالت جز انتقال دهندگان دست آوردهای دانش غربی به جهان ما نبوده اند. روشنفکران ما تا کنون بیشتر در نقش ایدئولوگ به میدان آمده اند و مخاطبان شان را هم در «حوزه عمومی» («سپهر همگانی») جست - و - جو می کرده اند.» پس ما ایدئولوگ پوپولیست داشته ایم اما ایتلی گسنسیا (به معنی روسی اش) نداشته ایم.

آیا این دو الگو یا دو تیپ ایده آل را آیا می توان آمیخت یا آشتی داد؟ در شرایط ایران وضع به چه صورت باید باشد؟

توضیح بیشتر درباره دو تیپ روشنفکر

در پاسخ به یکی از خوانندگان سایت رادیو زمانه

نوشتهء عبدی کلانتری

در توضیح دو تیپ روشنفکری که من به طور مختصر در بالا نوشته ام می توان بسیار نوشت. اما به طور خلاصه:

نوع اول) صفت «ماندارین» (Mandarin) که ریشه اش به امپراتوری چین و قشر بندی نخبگان آن برمی گردد ، در اصطلاحات روشنفکری امروزی نزدیک است به همان کلیشهء «روشنفکر برج عاج نشین». این کلیشه متأسفانه بار عاطفی منفی دارد. اما به طور مثبت، نوعی خصلت اشرافی و آریستوکراتیک فرهنگی را متضمن است. روشنفکر ماندارین، در بسیاری از دانش ها و هنرها سرآمد است زیرا برای هر یک آموزش خاص دیده. در نظامهای پیش - سرمایه داری تنها آریستوکراسی با فرهنگ و حامی هنرها می توانست فرزندان اش را این گونه بار بیاورد، فرزندانانی که غالب اوقات معلمان خصوصی متعدد برای هر فن یا دانش یا زبان داشتند. روشنفکر ماندارین به تودهء مردم بی اعتماد است. آنها را عامی و «بی فرهنگ» می داند. از همین رو تعریف او از فرهنگ هم در وهلهء نخست «فرهنگ خواص» است : ادبیات و هنرها و فلسفه، با تاکید بر «خلاقیت» اشخاص منحصر به فرد. در حالیکه در فرهنگ دموکراتیک ، فرهنگ «عادات و رسوم و طرز زندگی» تعریف می شود. روشنفکر ماندارین به طور غریزی ضد «توده» و «جمعیت» است ، ضد حرکت های جمعی ، ضد انقلاب ها و ضد حکومت های مبتنی بر رأی اکثریت است. «اکثریت» (عوام) هرگز نه دانش و نه فرهنگ آن را دارد که بتواند سرنوشت کشوری را تعیین کند. روشنفکر ماندارین فردگرا و نخبه گراست. ریشه دینی این نوع گرایش به فرهنگ کاهنان باستان ، مغان، و «علما» بر می گردد که خود را برگزیده (یا نظر کرده) می دانند که وظیفهء رهبری گله گوسفندان انسانی بردوش آنها افتاده است. کلاسیک های این تلقی از جمله ادموند برک و ماتیو آرنولد هستند که خواندن دو اثر کلاسیک آنها برای همهء دانشجویان علوم اجتماعی ضروری است:

Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*

در عصر مدرن اکثر متفکران محافظه کار (کانسرواتو) چه در اروپا چه آمریکا این گونه می اندیشند. اندیشمند برجسته فلسفه سیاسی لئو شتراس معتقد بود متفکران باید به دو زبان صحبت کنند، یا در حقیقت به زبانی صحبت کنند که «معنی واقعی» آن برای توده روشن نباشد و فقط «اهل نظر» آن را دریابند. زیرا توده به سادگی دستخوش عواطف و بی خردی می شود و به طور جمعی به خشونت دست می یازد. بعضی از «پدران مؤسس» جمهوری آمریکا نیز اینگونه می اندیشیدند و از همین رو در تأسیس جمهوری به طور اخص به «دیکتاتوری اکثریت» و خطرات آن اندیشیدند و چاره جوئی کردند. در ایران، علمای ما و عرفای ما همه عامی بوده اند و ما هیچگاه فرهنگ بالایی خواص نداشته ایم. آریستوکراسی با فرهنگ هیچ، بورژوازی با فرهنگ که هرگز نداشته ایم! (فقط کافی است به «تهرانجلس» نگاه کنید و به تزئینات داخلی تپیک خانه های این اقشار و میزان کتابخوانی، حمایت مالی از نهادهای هنری، طرز صحبت و نشست و برخاست و صرف اوقات فراغت و تفریحات «سالم» و ذائقه هنری آنها!) مدرنیسم در هنر میان هنرهای توده پسند و «هنر اصیل» مرز قاطع می کشد. در پسامدرنیسم این مرزبندی به هم می ریزد. نیچه نمونه برجسته این گرایش الیتست است. پروژه «دیستروکسیون» فکری آرامش دوستدار نیز در همین مسیر ره می پوید.

نوع دوم) روشنفکر خلقی که ریشه تاریخی اش به «ایتلی گنسیا» روسی در قرن نوزدهم میلادی باز می گردد: به جنبش نارودنیک (روشنفکران شهری که به میان روستائیان و موزیک ها می رفتند تا آنها را علیه بی عدالتی بسیج کنند)، نیهیلیست های روسی (شبه پانک های امروزی خودمان)، دانشجویان و جوانانی که به شیوه های غیر متعارف لباس می پوشیدند و آرایش می کردند و می خواستند توده را برای مبارزه با دیکتاتوری تزاری به حرکت درآورند. بعدها از درون آن جنبش ها، شاخه سازمان یافته مارکسیستی ای به وجود آمد به نام سوسیال دموکراسی که پس از انقلاب ناکام ۱۹۰۵ به دو شاخه «منشویک» (اکثریت) و «بلشویک» (اقلیت) تقسیم شد. شاخه بلشویک به رهبری لنین آموزه «روشنفکر پیشاهنگ» را تدوین کرد، قشری که به خاطر دانش جامعه شناختی اش می تواند عملکرد فرهنگ و سیاست را در «کل جامعه» تحلیل کند و محدود به موقعیت محلی خود نیست. این قشر وظیفه دارد آگاهی طبقاتی را «از بیرون» به میان طبقات کارگر ببرد و آنها را برای انقلاب ضد سرمایه داری (سوسیالیستی) بسیج کند. منابع با ارزشی در مورد این قشر از روشنفکران

موجود است که یکی از آنها، «متفکران روس» نوشته آیزایا برلین توسط مترجم طراز اول ما نجف دریابندری به فارسی ترجمه شده است. اما اگر به کتب انگلیسی دسترسی دارید، علاوه بر آثار هرتزن و چرنیشفسکی، من سه منبع زیر را معرفی می‌کنم اما کتاب بسیار ارزنده نخست (فرانکو و نتوری) را قویاً توصیه می‌کنم زیرا در اوائل جوانی به خود من بسیار آموخت:

Franco Venturi, *Roots of Revolution*

Philip Pomper, *The Russian Revolutionary Intelligentsia*

Martin Malia, *Alexander Herzen and The Birth of Russian Socialism*

James H. Billington, *The Icon and the Axe*

James M. Edie, James P. Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin; ed. *Russian Philosophy*, 3 volumes.

Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*

تنوری‌ها ی جنگ چریکی «پشتاز» و «موتور کوچک - موتور بزرگ» (روشنفکر - توده‌ها) انواع دیگری از همان نظریات روشنفکر خلقی هستند. این تیپ روشنفکر یوتوپيائی فکر می‌کند (به معنی مثبت آن)، عمیقاً برابری طلب و دموکرات است (دست کم در تنوری)، و به نبرد طبقاتی و «قهر انقلابی» (خشونت واکنشی، در برابر دیکتاتوری طبقات حاکم، ارتش و بازوی پلیسی آنها) باور دارد. شجره‌ها آنها به ژاکوبن‌های انقلاب کبیر فرانسه باز می‌گردد.

«روشنفکر حوزه عمومی» اصطلاحی است که طی بیست سی سال اخیر در آمریکا — در تمایز با روشنفکران دانشگاهی و رشته‌های تخصصی علوم انسانی — رواج یافته. برخی ویژگی‌های پوپولیستی و مارکسیستی در آن هویداست و مشخصات آن همانهاست که در برنامه رادیوئی نیلگون برشمردیم. فعلاً این دو منبع دم دست من موجود است:

Edward Said, *Representations of the Intellectual*

Helen Small, edit., *The Public Intellectual*

تقسیم بندی بالا مثل همه «تیپ‌های ایده آل» (Ideal Type)، یک تقسیم بندی مفهومی (کاسپچوآل) و در متد، تا اندازه ای انتزاعی است. در واقعیت، و در مصداق‌های مشخص، شما غالباً ترکیبی از هر دو را در وجود یک فرد می‌بینید. ادوارد سعید هم روشنفکری ماندارین و «غربی» بود (جزو زبندگان متشخص نیویورکی، با تربیت خاص اروپائی، پیانیستی برجسته که نقد اپرا و موسیقی

کلاسیک می نوشت، از موسیقی و فرهنگ عوام بیزار بود و در «شیوه زندگی» - لایف ستایل - تمایزی میان او و منتقدان محافظه کاری چون میلتون کریمر وجود نداشت. اما همزمان «پرسونای ادوارد سعید به عنوان روشنفکر حوزه عمومی، معرف تبعید، بی خانمان بودن، فلسطینی مورد ظلم قرار گرفته و از وطن آواره شده، و یکی از بانفوذ ترین صداهای اعتراض علیه بی عدالتی های آمریکا در جهان شناخته می شود. دفتر او را در دانشگاه کلمبیا بمب گذاشتند و منفجر کردند. او چندصباحی به عضویت هیأت اجرائی الفتح در آمد اما بعدها به نشانه اعتراض به فساد رهبری فلسطین و شخص یاسر عرفات، استعفا کرد. تخصص او ادبیات تطبیقی بریتانیا بود.

«جامعه شناسی روشنفکران» شاخه مهمی از رشته جامعه شناسی است (با آثار کلاسیک کارل مانهایم و ماکس شلر) که منابع آن بیش از آن است که من بتوانم اینجا بیاورم. در میان جامعه شناسان ایرانی آقایان احمد اشرف، احمد صدری، و حمید دباشی از شناخته ترهای این رشته اند. این بار اول بود که من بنا به درخواست شما منابعی را از زبان خارجی ذکر کردم. بیاد داشته باشید، هرچند مطالعه تمام منابع کلاسیک صد در صد ضروری است اما به آن معنی نیست که ما می توانیم بی واسطه از آنها برای حل مشکلات خاص خودمان کمک بگیریم. مشکلات ما توسط روشنفکری خود ما و با اندیشیدن به طور اصیل (و نه از راه ترجمه های بی سروته و حرفهای قلمبه زدن) امکانپذیر است. در آنجا فقط ما هستیم و «تفکر» ایرانی خودمان.

روشنفکر حوزه عمومی و زبان فارسی

در حاشیه بحث نیلگون درباره روشنفکر حوزه عمومی - بخش چهارم

نوشته علی میرسپاسی

بحث درباره حوزه عمومی را باید به فال نیک گرفت و امیدوار بود که دیگران هم در آن شرکت کرده، دیالوگی جدی درباره نقش روشنفکران حوزه عمومی، یا سپهرهمگانی، جلوگیری شود و امکانات یا محدودیت های زبان فارسی در ایجاد یک گفتمان سکولار و دموکراتیک نیز مورد بررسی قرار گیرد. فقدان چنین گفتگویی میان روشنفکران خود همیشه یکی از دلایل پا نگرفتن نگرش

دموکراتیک در جامعه ما بوده است. من همیشه اعتقاد داشته ام که اگر روشنفکران به اصلاح «سکولار» ما به جای تکرار کلیشه های کسالت بار (باید فرزند زمانه بود، معاصر این عصر زیست، مُدرن شد و غیره) در عمل وارد گفت و شنود و دیالوگ با یکدیگر می شدند و از اینکه با روشنفکران دینی نیز طرف صحبت شوند ابایی نمی داشتند، حوزه عمومی و ارتباطی در کشور ما وضع بهتری می داشت. البته منظور من بیشتر نهاد گفتگو و آداب آن است نه میزان ادب و اخلاق فردی این روشنفکران. آنچه ما نداریم، یا به شکل ناقص داریم، حوزه عمومی است به عنوان یک نهاد دموکراتیک. وگرنه ما «روشنفکر» ریز و درشت کم نداریم — کسانی که در مطبوعات و رسانه ها به مسایل اجتماعی و فرهنگی می پردازند. اما آیا خود رسانه ها نقش دموکراتیک شان را بازی می کنند؟ آیا نهادهای علمی و دانشگاهی نهادهایی دموکراتیک اند؟ انجمن های صنفی، اتحادیه ها، مدارس، نهادهای هنری و فرهنگی چطور؟ وگرنه تردیدی نیست که روشنفکران ما همه خود را به نوعی در حوزه عمومی فعال حساب می کنند. کار حتا به جایی رسیده که مقامات دولتی و ارتشی هم در کنار انجام شغل خود، با اخذ درجه دکترا، به صف روشنفکران پیوسته اند!

بنابه تعریف ساده ای که یورگن هابرماس می دهد، حوزه عمومی یا سپهر همگانی کیفیت دموکراتیک خودش را از جدایی اش با دولت و از ترغیب شهروندان به گفتگو درباره مسایل جامعه اخذ می کند. در ایران این جدایی وجود ندارد. عملکرد روشنفکران در حوزه عمومی ارتباط مستقیمی با (محدودیت های) زبان فارسی ندارد. یا دست کم تقدم با زبان نیست بلکه محدودیت های زبانی خود ناشی از نبودن نهادهای دموکراتیک است. بدیهی است که غنای زبان علوم اجتماعی ما در حد زبانهای اروپایی نیست. اما کیفیت غیر تحلیلی زبان ما را نباید تنها مشکلی زبان شناسانه دانست و ایجاد نهادهای ارتباطی دموکراتیک را موقوف به حل این مشکل کرد. اندیشه و نگرش تحلیلی (یا عقلانی) باید با تمرین مدام در حوزه عمومی قوام بگیرد و زبان اش را هم در همین حوزه پروراند. اگر بر مشکل زبانی تاکید زیاد بورزیم و تفاوت فارسی را با انگلیسی یا آلمانی برجسته کنیم، این تصور به وجود می آید که همان روشنفکری که در فارسی دست اش بسته است می تواند در زبانی دیگر حرف ها و اندیشه های مهم و پیشرفته ای را بیان کند. من که در زمینه علوم اجتماعی کار می کنم می دانم که دست کم در زبان انگلیسی در این زمینه روشنفکران ما، آنها که به انگلیسی تسلط دارند، تولیدات مهم و دوران سازی نداشته اند! یا اگر تحقیقی جدی در رشته های تاریخ، جامعه

شناسی یا تمدن کرده باشند این تحقیقات قابل ترجمه یا بازنویسی به فارسی هست. اگر نهادهای روشنفکری ما از تولید کسانی چون فوکو یا ادوارد سعید عاجز است، اگر نهادهای فکری ما از اندیشه انتقادی تهی است، به نظر من، به خاطر نقص زبان فارسی نیست. توسعه زبان خود باید بخشی از یک پروژه وسیع تر استقرار نهادهای دموکراتیک در کشور ما باشد. در این رابطه چند نکته به نظر من می رسد:

یک) فقر نهادهای دانشگاهی — اندیشه اجتماعی جدید و علوم اجتماعی مدرن (جامعه شناسی، مردم شناسی، علوم سیاسی، فلسفه، تاریخ، اقتصاد، مطالعات فرهنگی) در فضای آکادمیک می رویند و رشد می کنند. در ایران درست همین نهادها بوده اند که کارشان را انجام نداده اند! پرورش واقعی در این زمینه ها صورت نگرفته زیرا نه استاد، نه دانشجو و نه کلاس درس آنچیزی بوده که می بایست باشد. «دانشگاهیان» ما نقش مهمی در آوردن تفکر جدید و ایجاد نهادهای روشنفکری انتقادی نداشته اند. این وظیفه را به طور عمده دو گروه دیگر عهده دار شده اند: تحصیل کردگان خارج کشور؛ و روشنفکران مستقل و «خود آموخته» به ویژه مترجمان ما. نتایج چینی «جابجایی» ای خود بحثی جداگانه می خواهد.

دو) توسعه «ناسیونالیستی» زبان — ورود مُدرنیّت در ایران آمیخته بوده است با پروژه های استقرار دولت مرکزی و تثبیت «هویت ملی». در این تثبیت جایگاه مرکزی را زبان فارسی (و ادبیات فارسی) اشغال کرد. به سخن دیگر، از همان ابتدا توسعه زبان فارسی نوین ما توسط نهادهای غیردموکراتیک و در وهله نخست با هدف های سیاسی و فرهنگی ای صورت گرفت که قصدشان رشد اندیشه روشنگر و تحلیلی یا اندیشه انتقادی نبود. این البته مختص ایران نیست. روشنفکران ترکیه و کشورهای عربی نیز زبان را اساس هویت ملی خودشان می دانند و در کارزار «پاک کردن» زبان ترکی و عربی از تاثیرات «بیگانه» بوده اند. حال، هنگامی که صحبت از «سکولار کردن زبان» می کنیم، برای من روشن نیست که در جامعه ای که هنوز حوزه های خصوصی و عمومی تفکیک نشده، حوزه قضایی استقلال ندارد، آزادی رسانه ها و سازمانهای صنفی و سیاسی تحقق نیافته و نهاد های آموزشی زیر کنترل دولت اند، ما چگونه می توانیم زبان مان را سکولار و توانا کنیم، آنهم با وام گرفتن از کلام فردوسی و منوچهری یا نوشته های پیش-اسلامی. ما به جستجوی گفتمان ای هستیم که بر هویت تاکید نکند، از

ستم مردانه به دور باشد، فرد را به رسمیت بشناسد، کمتر به دین و عرفان آغشته باشد، نخه گرا و اشرافی (یا برعکس تسلیم و عاجز) نباشد. آیا چنین گفتگویی می تواند جدا از پراکتیس آن در متن نهادهای دموکراتیک به وجود آید و رشد کند؟

سه) همه فهم بودن زبان حوزه عمومی — گفتمان سکولاری که در بالا به آن اشاره کردیم نمی تواند با زبانی صورت بگیرد که مردم نتوانند آنرا بفهمند. این البته ربطی به عوامانه نوشتن و به «زبان توده» نوشتن ندارد. من با آقای عبدی کلاتری در این مورد هم رأی ام. منظور این است که در حوزه عمومی و سپهر ارتباط همگانی، در شرایط ایران، زبانهای تخصصی، جارگونههای آکادمیک، یا اصطلاحاتی که یک مترجم نوآور به ابتکار خویش ساخته، کارایی ندارند. چه بسا تشدیدگر جدایی روشنفکران از بقیه جامعه شود. عرفان زدگی زبان نیز از این راه شفا پیدا نمی کند.

چهار) عامل تغییر (agent) — در وهله نخست چه چیز عامل تغییر دموکراتیک است، فلسفه اجتماعی یا نهادهای اجتماعی؟ قصد ندارم این دو را به طور مصنوعی جدا کنم اما به عقیده من مفیدتر خواهد بود اگر تأکید را بر دومی بگذاریم. زیان یا خطر اندیشه ها و فلسفه های غیرلیبرال در متن نهادهای دموکراتیک به مراتب کمتر است.

هرکدام از این نکته ها جای بحث و گسترش دارد. من این یادداشت را تمام می کنم. درصدد نوشتن مقاله ای هستم که در آن دو الگوی روشنفکر حوزه عمومی در ایران مورد بحث قرار گرفته: الگوی تاکنونی روشنفکر ملی گرا (حتا در میان آنان که منتقد ایدئولوژی ناسیونالیستی بوده اند، اما «زبان فارسی» مرکز توجه شان است) و الگوی پیشنهادی من که نامش را «جهان وطن نوین» (neo-cosmopolitan) گذاشته ام و براساس نوشته ها و آثار ادوارد سعید، وی اس نایپال، محمد ارغون، فاطمه مرنیسی، و ریچارد رورتی ترسیم شده که «همبستگی، مکالمه، و نهادهای دموکراتیک (فراملیتی)» را بر «هویت، حقیقت و تعلق ملی» مقدم می دانند.

* علی میرسپاسی، استاد جامعه شناسی دانشگاه نیویورک (NYU)، مولف کتابهای «دموکراسی و حقیقت» (انتشارات طرح نو) و کتاب

Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran

دوراهی فمینیسم ایرانی: آزادی جهانشمول یا عاملیت بومی

نوشتهٔ عبدی کلانتری

هرسال با نزدیک شدن روز جهانی زن و تدارکاتی که برای برگزاری این روز از سوی فعالان فمینیست در ایران صورت می‌گیرد، فضایی از التهاب و دلهره به وجود می‌آید که ناشی از تلاش حکومت برای ساکت کردن زنان است. گاه رویارویی به خشونت و دستگیری می‌انجامد. فمینیسم برای حکومت، نماینده چیست که باید با خشونت آن را تعطیل کرد؟ چرا حکومت، فمینیسم را خطرناک ارزیابی می‌کند؟

خشونت علیه فعالیت زنان، یا علیه زنانی که هنجارهای یک جامعه سنتی را مورد سؤال قرار می‌دهند، در بسیاری موارد با رجوع به انگیزه‌های فردی عاملان خشونت توضیح داده می‌شود: کسی که به صورت زن بی‌حجاب و آرایش کرده اسید می‌پاشد، یا با باتوم بر سر او می‌کوبد و در بازجویی به او اهانت می‌کند، کسی که با مخلوطی از اشتیاق و نفرت در مراسم «سنگسار» شرکت می‌کند، به احتمال زیاد می‌باید اسیر هنجارهای منزه طلب (پیوریتان) یا برده‌های سرکوفته جنسی باشد. اما خشونت سازمانیافته دولتی، بیشتر از آنکه انگیزه‌های روانی داشته باشد، با سیاست و قدرت دولتی گره خورده است.

به عبارت دیگر، سیاست‌های حجاب، محدودیت‌های حضور در اماکن عمومی یا مسافرت، و امر به تقوا و سنگسار، می‌توانند ریشه در این باور داشته باشند که سکسوالیته یا اغوای جنسی ای که در وجود مادّی زنان خانه کرده، ریشهٔ فساد اجتماعی است و باید آن را مهار کرد. اما تهدیدی که یک

حکومت از جانب یک نیروی اجتماعی زنانه احساس می کند، ریشه در مشروعیت سیاسی و حفظ قدرت در برابر دشمنان واقعی یا فرضی دارد. این دو نوع تهدید زنانه مرتبط اند. تهدید هنجارهای اخلاقی می تواند به تهدید تحول فرهنگی و حتا به تهدید سیاسی علیه پایه های یک نوع حاکمیت تئوکراتیک تبدیل شود. حکومت طالبان در افغانستان، هم یک حکومت سیاسی بود و هم یک رژیم اخلاقی نهی از منکرات و فساد. پوششی به نام «برقع» هم برای حفظ ناموس مردان بود و هم برای تحکیم پایه های قدرت ملایانی که خود را «طلبه» می نامیدند.

آیا فمینیسم تجدد خواه در خدمت تسلط استعماری است؟

برخلاف تصور رایج، آنچه از ابتدای انقلاب، سرآمدان حاکمیت را نگران می کرد تهاجم نظامی یا کودتای ارتش نبود، بکه کودتاهاى خزنده، انقلاب های نرم، و نفوذ فرهنگی (اباحه گری) بوده و هست. در یک کلمه «مدرنیته». نه مدرنیتهء تکنیکی یا اقتصادی، بلکه مُدرنیتهء فرهنگی که در دو دههء اخیر بر سرعت جهانی شدن آن افزوده شده است.

مفهوم «فمینیسم» که مفهومی مدرن، و به همین دلیل مفهومی در اصل غربی (جوامع سکولار- لیبرال اروپایی و آمریکا)، است، بدون شک در یک «تئولوژی سیاسی» یک تهدید به شمار می رود. تئولوژی سیاسی ای که عرصهء سیاست را به خیر و شر (دوست و دشمن) تقسیم می کند و «غرب» را دشمن اسلام می پندارد. فمینیسم به عنوان یک جنبش تجدد خواه، همیشه همچون ستون پنجم استعمار یا عامل نفوذی دشمن به حساب می آید. فمینیسم اقشار تحصیلکردهء طبقات متوسط یا مرفهی که طالب آزادی های جهانشمول جوامع لیبرال هستند، بخشی از آن جنبش وسیع تر اجتماعی و فرهنگی است که در گفتار اسلامگرا به آن «تغرب»، یا غریزدگی می گویند.

فمینیسم «بومی» چیست؟

هر نوع تحول فرهنگی اگر به طور خود جوش از زمینهء بومی و از بستر فرهنگ خودی صورت بگیرد، همیشه با دوام تر و ریشه دار تر از تحولاتی است که با فرمان از بالا یا از «خارج» وارد حوزهء فرهنگ می شوند. طبق همین اصل، و با توجه به اینکه تجدّد آمرانه و وابسته به غرب در بسیاری از کشورهای اسلامی از جمله ایران مغلوب جنبش های اسلامگرا شد، گروهی از فمینیست ها استدلال می کنند که

مبارزه برای دگرگونی مناسبات قدرت در جامعه مردسالار دینی، باید از درون امکانات فرهنگی همان دین به پیش برده شود.

به یک نمونه توجه کنیم. مصر جامعه ای ست هشتاد میلیون نفری، به طور غالب مسلمان، که نظام سیاسی آن یک جمهوری سکولار، خودکامه و وابسته به آمریکاست. اکثر مردم مصر، از جمله بیشتر ساکنان شهر هفده میلیونی قاهره در فقر به سر می برند، اما در همین جامعه، اقلیتی در رفاه کامل است با زندگی لوکس، تعطیلات اروپا و آمریکا، کلوب های شبانه و تجملات رویایی. نحوه زندگی یا «لایف ستایل» این اقلیت را حکومت پلیسی حسنی مبارک ضمانت می کند. نحوه حکومت حسنی مبارک را حمایت آمریکا تضمین می کند. دولت مصر هر ساله دو میلیارد دلار کمک مالی از ایالات متحده می گیرد. گفته می شود برای حفظ جان هریک آمریکایی در مصر، ده مأمور امنیتی مصری به کار گمارده می شود. در زندانهای مصر شکنجه امری رایج است.

طی سالهای اخیر، جامعه مدنی مصر به تدریج توسط جنبش اپوزیسیون «اخوان المسلمین» مورد نفوذ قرار گرفته است. اخوان المسلمین مدرسه و بیمارستان می سازد، اشتغال ایجاد می کند، و داوطلبانه به امور عام المنفعه می پردازد. پایه توده ای اخوان المسلمین مستضعفان اند اما کادرهای آن را تحصیل کردگان، پزشکان، مهندسان، وکلا و متخصصان دیگری از طبقه متوسط می سازند. سازمان زنان این جنبش «کمیته اسلامی بین المللی زنان و کودکان» نام دارد. بنا به گفته خانم کامیلیا حلمی مدیر این سازمان، هدف کمیته، حمایت از خانواده است. به عقیده خانم حلمی نهاد خانواده از سوی فمینیست های وابسته به سازمان ملل متحد مورد تهدید قرار گرفته است. او می گوید: «فمینیست های غربی از خانواده بدشان می آید. آنها خانواده را مانعی بر سر راه تجدد می دانند. آنها می خواهند بانوان را از قید خانواده و مسولیت شوهر و فرزند آزاد کنند. آنها خیال می کنند زنها باید بر جهان حکم برانند و مردها در حاشیه باشند.» خانم حلمی این نوع فمینیسم را دستور کار قدرت های خارجی می داند. در آمریکا متحدان «کمیته اسلامی بین المللی زنان و کودکان» را سازمانهای محافظه کار دینی تشکیل می دهند که از تقدس نهاد خانواده در برابر «آفات» جامعه لیبرال، نظیر همجنس گرایی، دفاع می کنند. (منبع: گزارش کن سیلورستاین در ماهنامه هارپرز، مارس ۲۰۰۷)

دوراهی فمینیسم در کشورهای اسلامی

به این ترتیب یک دوراهی شکل می‌گیرد: راه اول) پذیرش مدرنیته و رویکرد جهان وطن و فراملیتی به سمت تحول دموکراتیک که در شرایط ایران از تحول بنیادی سیاسی جدا نیست؛ راه دوم) ادغام در فرهنگ دینی حاکم با هدف کسب عاملیت از درون و تغییر توازن قوای جامعه مردسالار.

کلمه «عاملیت» را در اینجا معادل واژه انگلیسی «ای جنسی» (agency) به کار می‌گیریم که به معنی فاعل بودن و ابتکار عمل داشتن است؛ یا آزادی عمل در یک معادله قدرت، به نحوی که فشار عاملیت باعث شود آن کس که دست بالا را دارد، یعنی آنکس که «هژمونی» و سرکردگی و ابتکار عمل را به دست دارد، مجبور به عقب نشینی شود و بخشی از قدرت اش را به زمین بگذارد. این راهی است که بومی‌گرایان فمینیست پیشنهاد می‌کنند. این گروه، از یک سلسله نظریه با عنوان کلی نظریه های «پسا-استعماری» سود می‌گیرند. نظریه پسااستعماری (پست کلونیالیسم) التقاطی است از نظریه های پست استراکچرالیسم (پسا ساختارگرایی) و بومی‌گرایی جهان سومی (فانون، آل احمد، سزر، آمیلکار کابرال...).

برای آنکه این مسیر یا این استراتژی فمیستی را روشن تر بیان کنیم، یک تمثیل می‌آوریم. مجسم کنید خانه ای را که در آن مرد شلاقی به دست گرفته و زن را مقهور خود کرده است. در خانه قفل است. آن سوی در، آزادی و ارزش های جهانشمول مدرن مدتی است که حضور خود را تثبیت کرده اند. برای زن این امکان وجود دارد که به نحوی کلید در را به دست آورد، یا قفل را بشکند؛ آنگاه خود را رهاسازد، یا متحدانی را از آنسوی دیوار به درون آورد و به اتفاق آنها شلاق را از چنگ مرد خارج کند. این راه اول است.

اما این زن راه دوم را برمی‌گزیند. او کلید قفل را داوطلبانه در اختیار مردش قرار می‌دهد و به او اطمینان می‌دهد که قصد گریز ندارد. او با مرد بازی می‌کند، ترس مرد می‌ریزد؛ سپس ممکن است مرد در لحظاتی بخواهد شلاق را به زمین بگذارد و عقب بنشیند. به این شیوه، زن بومی صاحب پرستیژ، غرور، و اعتماد به نفسی خواهد شد که از زمینه فرهنگ بومی خودش برمی‌خیزد. این نوع عاملیت، وارداتی نیست. این نوع تغییر توازن قوا، منحصر به اقشار ممتاز مرفه و مستفرنگ یا «کمپرادور» نیست.

روشن است که این زن نمی خواهد آزاد باشد یا به قول بومی گرایان نمی خواهد عروسک فرنگی، زن مصرفگرا، مانکن، یا ابزار جنسی باشد؛ بلکه می خواهد در داخل همان خانه «عاملیت» داشته باشد.

این نوع کرنش در برابر قدرت (در تمثیل ما تسلیم شدن در برابر شلاق) را نباید به معنی «آگاهی کاذب» و «باطنی کردن مردسالاری» دانست، بلکه این شکل تازه ای از فاعل بودن، نوع جدیدی از «عاملیت» است که توازن قدرت را به هم می زند و از «هژمونی» یا سرکردگی مردانه کم می کند. این رفتاری مازوخیستی نیست. (یا اگر باشد چندان آسیب رسان نیست). عاملیت را نباید به معنی «آزادی اراده» دانست. مفهوم «آزادی اراده» مصداق خارجی ندارد. عاملیت موقعیتی ناپایدار و غیردایمی است که خودِ معادله قدرت آن را تولید می کند.

با این استدلال، پذیرش حجاب، رفتار متکی بر «تقوا» و «عصمت»، مشارکت فعال در امور اجتماعی جامعه دینی، در مسجد و مدرسه و محله، و سپس در مجلس قانونگذاری یا حتا در مقام هایی چون اجتهاد و تعبیر احکام شرعی، همه طی زمان قابل دسترسی است و به تدریج توازن قوا در یک جامعه سنتی را به نفع زنان عوض خواهد کرد.

طبق بینش بومی گرا، زنی که زبان عربی بداند و قادر باشد قرآن بخواند، قادر خواهد بود با رجوع به آیات و تفاسیر، علیه اقتدار پدر یا برادران رفتار کند. او که اکنون تحصیلات دانشگاهی کسب کرده و به احتمال زیاد از مردان نسل پیشین خانواده اش با سواد تر هم هست، می تواند با استفاده از نصّ و سنّت، اگر بخواهد، حجاب داشته باشد یا نداشته باشد، با هرکس که مایل است ازدواج بکند و سرانجام رئیسی در خانه و مدیری در حوزه عمومی شود.

از دیدگروهی از فمینیست های «پسااستعماری»، خارج از آن خانه فرضی هم، در حقیقت، از آزادی خبری نیست. بیرون از خانه بومی هم، شلاق به دستان دیگری در کار اعمال قدرت اند. جامعه لیبرال غربی المثنای تئوکراسی بومی است، فقط «زندان» های آن نامرئی تر، و به همین دلیل مُهلک تر است. به زعم این گروه، رژیم جورج بوش و رژیم طالبان چندان متفاوت از یکدیگر نیستند. جورج بوش هرگز برای زن برقع به سر آزادی به ارمغان نخواهد آورد. آزادی زن برقع بسر، مسأله ای است میان او و ملاعمر. در نتیجه، این زنان به ملای شلاق به دست، خواهرانه و از سر دلسوزی توصیه می

کنند که ضرب شلاق را کمتر کند، مبادا که زن بومی، گریزان به آغوش لیبرالیسم غربی بشتابد. اما اگر نظریه پسااستعماری درست باشد، شلاقزن نیز بر شلاق خود کنترلی ندارد. شلاق، خود او را هم به بازی می گیرد! «عاملیت» او هم تابعی از بازی قدرت است.

اکثر نظریه پردازان پسااستعماری، روشنفکران وابسته به طبقات متوسط اند که در دانشگاههای لیبرال غربی، پس از تلمذ در محضر مردان سفید اروپایی و آمریکایی، به کار آکادمیک مشغول اند و هرگز حاضر نیستند یک روزشان را در میان «برقع به سرها» سپری کنند. ///

۹ مارچ ۲۰۰۷

پیوست ۱

اخلاق سنگسار

عبدی کلانتری

منبع: فصلنامه پویا - شماره چهارم، دی ماه ۱۳۶۵ (ژانویه ۱۹۸۷)

توضیح: مطلب زیر بیست سال پیش در نشریه «پویا» (دی ماه ۱۳۶۵ - آمریکا) به چاپ رسید. از آن زمان تا کنون نسل تازه ای از فمینیست ها به کارزار حقوق زنان پیوسته اند اما بسیاری مسایل، همچنان همانها هستند که در سالهای نخست پس از انقلاب مطرح بودند.

برکسی پوشیده نیست مسأله ای که سردمداران حکومت اسم اش را «فحشا» گذاشته اند جای مهمی را در تلاش آنها برای اسلامی کردن سرپای جامعه و فرهنگ داشته است. حساسیتی که فقها درباره این مسأله نشان داده و می دهند درست به اندازه جهادشان برای صدور انقلاب اسلامی یا مبارزه با «شیاطین شرق و غرب» واجد اهمیت بوده است. اهمیت آن برای حکومت تا آن حد بوده که برای رفع «بی بند و باری و فحشاء» یک وزارتخانه ویژه به پا کرده اند و پلیس ویژه ای را نیز برای «نهی از منکر» و «ارشاد» به معابر و خیابانها گسیل داشته اند.

سخنگویان ، خود بارها اشاره کرده اند که این مسأله برای آنها تنها در حد اصلاح اخلاقیات معدودی گمراه — در حد نهی از مسکرات یا مبارزه با اعتیاد — مطرح نیست ، بلکه وجود آن را تهدیدی مستقیم علیه پایه های حکومتی رژیم خود تلقی می کنند، و گاه از آن به عنوان «توطئه غرب» و «دسیسه ابرقدرت ها» برای تضعیف جمهوری اسلامی یاد کرده اند. هر هفته امامان جمعه در خطبه های نماز در شهرها، جایی را نیز به این مسأله اختصاص می دهند و در کنار مسایل مربوط به جنگ و سیاست جهانی ، به تفصیل از آن بحث می کنند.

مجازات خاطیان در این زمینه نیز چیزی کمتر از مجازات «منافقان» و «وابستگان شرق و غرب» (یعنی مخالفان سیاسی) نداشته است: بازداشت، زندان ، تازیانه در انظار عموم و سرانجام «سنگسار». در دیدگاه کارگزاران دینی، کسانی که در مسیر «بی بندوباری و فحشا» به آخرین منزل رسیده اند، یعنی «زناکاران و روسپیان» ، مستوجب سنگسار شمرده می شوند.

سنگسار همان مجازات اعدام است منتها با مناسک و تشریفات مذهبی. متهم در انظار عمومی تا سینه در زمین چال می شود، سپس از فاصله چندقدمی به سروصورت او ساعت ها سنگپاره پرتاب می شود. طبق شرعیات، «سنگپاره ها نه باید آنقدر بزرگ باشند که مفسد را به سرعت از هوش ببرند، و نه چندان ریز که فقط جراحت های جزئی وارد کنند».

پس سنگپاره ها با دقت و ظرافت دستچین می شوند، تا در برابر چشمان مردم گذر، و شاید خویشان مفسد، و بی شک چشمان حیرت زده خود متهم ، با نعره الله اکبر، این اعدام آئینی به انجام رسد. بیشترین قربانیان سنگسار تا کنون [۱۳۶۵] زنان بوده اند. نخستین نفر، زنی از اهالی کرمان بود که در همان سال اول انقلاب به جرم تن فروشی سنگسار شد. از آن زمان تا کنون بارها و بارها ، در شهرهای مختلف ، این نمونه تکرار شده است. درباره آخرین موردش ، تا این تاریخ ، در روزنامه چنین می خوانیم : «پس از سنگسار کردن زنی در حوالی قم در اسفند ماه ۶۴ و از حدقه درآوردن چشمان شاهد زنا، اخیراً بنا به خبر روزنامه کیهان در ۲۷ فروردین ماه ۶۵ زنی را در فردیس کرج به همان جرم سنگسار کرده اند . . . مردمی که در محل این جنایت جمع شده بودند . . . اعتراض می کنند. گسترش اعتراضات اهالی منجر به دادن شعارهایی چون مرگ بر پاسدار شده و همزمان بطرف پاسداران سنگ پرتاب نمودند. درگیری میان پاسداران و مردم آغاز می شود. یکی از پاسداران با یک سنگ بزرگ به

سر زن مزبور (که تا سینه در خاک بوده) زده و او را می کشد.» (ماهنامه «راه کارگر»، شماره ۲۷، خرداد ۱۳۶۵، صص ۳۳ و ۹) شش زن و بیست مرد دیگر نیز در همانجا به جرم فساد بازداشت شده اند که عده ای از آنها به سنگسار محکوم شده اند.

معنی اجتماعی این مراسم آئینی خشونت بار چیست؟ چرا مجازات این «فساد» بخصوص، مرزهای هرشقاوتی را در می نوردد؟ چرا «فساد جنسی زنان» در چشم حافظان عفت اسلامی، بارها و بارها شنیع تر از فساد مردان است و عقوبت اش دهشتناک تر؟ به یاد می آوریم یک بار خانه های زنان قربانی در «شهر نو» تهران به وسیله متعصبان حزب الهی به آتش کشیده شد. آیا کارگزاران اسلامی نمی توانستند این واقعیت را درک کنند که کارگران عشرتکده ها استثمار می شوند؟ چرا حق توبه و ندامت و بازآموزی به «زن فاسد» محلی از اعراب ندارد؟

نکته مهم این است که در تلقی کارگزاران رژیم، صفت «زن فاسد» فقط به تن فروشان حرفه ای اطلاق نمی شود. زنانی که به شوهرشان وفادار نمانده اند از روسپی ها نیز «فاسد» تر اند. آنها «زناکار» اند و مستوجب سنگسار. زنان بی حجاب نیز فاسد اند. آنها به طور بالقوه می توانند زناکار باشند! اگر امروز چادر به سر نکنند، فردا به طور قطع پای شان به عشرتکده باز خواهد شد. فقهای عالیقدر در این تردیدی ندارند. بیهوده نیست که تاکنون دهها زن به جرم بی حجابی و «بدحجابی» در معابر عمومی تازیانه خورده اند.

چهل، شصت، یا هشتاد ضربه شلاق فقط یک هشدار ملایم است. اگر مؤثر نبود، به دنبال آن مجازات های سنگین تر می آید. در واقع، این نیز یک سنگسار «ملایم» است. در حکومت اسلامی سنگسار کردن اهمیتی بیشتر از آنچه در وهله اول به نظر می رسد دارد. آن فقط سرنوشت «زناکاران» و قربانیان فحشا نیست، بلکه به درجات مختلف تهدیدی است برای زنانی که نمی خواهند برده باشند. سنگسار زنان به گونه ای نمادین تاوان «زن بودن» آنان است زیرا آنها برحسب طبیعت شان به طرزی شیطانی در جامعه فساد می پراکنند...

در تفکر محافظه کار و منزله طلب دینی، برداشت از طبیعت انسان، برداشتی دوگانه گرا (دوآلیستی) است که طبق آن روح و تن نماینده دو وجه یا تظاهر دوگانگی ذاتی انسان هستند. تمنای جنسی در

این طرز تفکر امری است منحصر به تن (غرایز، حوایج مادی تن). در تلاش برای نزدیک شدن به ذات باریتعالی، اعتلا بخشیدن به روح، به معنویت انسان، که مقصود و هدف فعالیت اینجهانی است، انسان باید تا جای ممکن خواهش تن و تمنای جنسی را مقید سازد و اگر به هر حال از رابطه دو جنس گریزی نیست، سعی کند آن را، رابطه جنسی را، هرچه بیشتر از حوزه نفسانیات به دور و به معنویات نزدیک تر سازد. بدن، هوس تن و اغوای تن خواهانه به عنوان هدفی برای خود، به عنوان چیزی که به خودی خود تشفی می بخشد و رهایی می آفریند، به شدت نفی می گردد. در بینش دینی، تمنای بدن به عنوان تمنای صرف تن، وجه حیوانی انسان است، وجهی که اگر مهار نشود انسان را از خدا منفک می کند. اندیشه «گناه» از همین جا می آید.

ارضاء جنسی به هر حال لذت می آورد. این چیزی است که به نظر می رسد انسانها به سویش حرکت می کنند، به آن فکر می کنند، گاه برای اش شعر و ترانه می گویند، و از فقدان اش افسرده می شوند. انسانها اگر به خود وانهاده شوند به سمت تشفی نیازهای جنسی خود میل می کنند. لذت تن را به «پالایش روح» ارجح می شمرند. چگونه می توان آنها را از این «سقوط» و ارهانید؟ این جاست که به نیروی اخلاقی قوی و ماورائی نیاز می افتد. مفهوم «گناه»، عمل منع شده، تکفیر شده، به میان می آید. «گناه نخستین»، عملی که به اخراج آدم از بهشت منجر شد، و به اغوای حوا صورت گرفت، سمبول تن دادن به هوای نفس و سپس عقوبت آن است.

بینش منزله گرا، زاهدانه و خود مقید ساز است. ناخودآگاه ضد زن است، یا ضد بدن زن است، زیرا زن را منشأ بیداری تمنای جنسی در خود می بیند که برآن به سختی می توان مهار زد. در شکل بیمارگونه خود، نسبت به بدن زن، به واقعیت مادی بدن و تمناهایش، چنان دشمنخوا است که خواب نابودی آن را می بیند. حال که جدایی بدن از روح ممکن نیست (مگر با مرگ) تنها قیادت بی رحمانه بدن راه چاره است. به همین دلیل، ذهنیت منزله طلب هرگاه که به رابطه جنسی تن در دهد، همزمان در او احساس گناه، و نجس شدن (و احتمالاً احساس تنفر از بدن خود و بدن طرف مقابل اش) نیز تشدید می گردد.

این ذهنیت نمی تواند با تعریف متعارف «عاشق» شود، مگر اینکه تمنای جنسی از «عشق» او حذف گردد: عشق واقعی روحانی باید باشد، عشقی که «بدن» (آلت، مایع، خون، آب دهان، عرق، تماس

پوست — بو و طعم همهء اینها) در آن جایی نداشته باشد. در نتیجه ، وقتی که تمنای جنسی ناخواسته بروز می کند، بی شک نمی تواند تمایلی به معشوق واقعی (روحانی) باشد، بلکه این تمایل معطوف به آن بدن هایی است که در اصل لیاقت «عاشق شدن» (عشق روحانی) را ندارند. بدن هایی که درست به خاطر آنکه برانگیزندهء شور جنسی اند، مستوجب تحقیر و تکفیر می باشند.

از اینجاست تمایز میان دو دسته از زنان: مادران ، معصومین ، خواهران و باکرگان، که شایستهء دوست داشتن اند؛ و کسانی که هوس می آفرینند، از جمله روسپیان که تن آنها تنها برای خواباندن شور جنسی و کام گرفتن به وجود آمده! این تضاد تنها در یک جهان دیگر ، نه در این دنیا، بلکه در بهشت و پس از امتحان از سرگذراندن حل خواهد شد: در وجود حوریان بهشت. زمانی که دیگر تمنای جنسی نه گناه ، بلکه پاداش و میوهء لذیذ ریاضت طلبی سادو-مازوخیستی اینجهانی است.

اما تاجایی که صحبت بر سر همین جهان مادی است، زنان به هر حال، چه بخواهند چه نخواهند، منشأ بالقوهء گناه اند. برای جلوگیری از «فساد» آنها باید مجبور شوند واقعیت مادی بدن خود را نفی کنند. آنها باید زنانگی خود را نفی کنند. موی شان را ، گردن شان را، دست و پا و صورت شان را ، یا حتا زنگ صدا و «حرکت» شان را. باید بدن آنها را سراپا پوشاند (ارجح تر آنکه با رنگ سیاه باشد که یادآور مرگ و عزا و دق است). اگر مؤثر نبود به زندان شان کشاند، و «بدترین» آنها را سنگباران کرد.

هاشمی رفسنجانی صدر مسجد اسلامی ، در یکی از آخرین سخنرانی های رسمی اش (کیهان هوایی ، ۳ سپتامبر ۱۹۸۶ میلادی) عدم رعایت دقیق حجاب زنان (بدحجابی) را یک «مرض خطرناک» و مساوی با «فساد ، بی بندوباری، فحشاء و منکرات» دانست. او در تفسیر آیات ۳۰ و ۳۱ قرآن گفت: «همینطور لباس های بد رنگ که جلب توجه مردها را بکند نوعی بدحجابی است . . . البته تحقیقاً با ریه و قصد لذت و کامجویی چشم حتماً نمی توان به چادر زن هم نگاه کرد و این نوع نگاه حرام است.»

حجاب کامل (چادر) آنطور که فقهای حکومت خواهان آن هستند، یک کارکرد اجتماعی دیگر نیز دارد: زنان را از بسیاری کارهای عملی باز می دارد. حجاب نیمه کامل (لباس گشاد و روسری) این جنبه را می کاهد. اما شاید بیهوده نباشد که این روزها تأکید بر «بدحجابی» بیشتر از بی حجابی شایع

است: هر چند چادر سیاه هنوز یونیفورم رسمی زنان نیست اما با جوّ اِرعابِ علیه «بدحجابی» و «لباس رنگی» در عمل ارجحیت چادر را بر بخش زیادی از زنان تحمیل می کند.

حجاب یک معنی اجتماعی دیگر نیز می تواند داشته باشد: آنچه که در درون حجاب از دیده پنهان است دارای «صاحبی» است. به همین دلیل دیگران نمی توانند به آن نظر (خریدارانه، کامجویانه به قول هاشمی) بیندازند. به عبارت دیگر، زن بی حجاب در عمل انحصار مالکیت «مرد خودش» را زیر سوآل می برد. اگر تعداد بی حجابان زیاد شود، در واقع تعداد مردانی که مالکیت خود را بر موجود درون حجاب ممکن است از دست بدهند زیاد خواهد شد. حجاب وسیله تضمین کنترل و تثبیت قدرت اجتماعی مردان بر زنان است. به همین منظور مردان اسلامی به روسپیان نه به مثابه زنان استثمار شده بلکه به عنوان عاملان شکل افراطی بی حجابی (بی بند و باری) و تهدیدی علیه قدرت اجتماعی خود نگاه می کنند. در عبارت های فقها، زن بی حجاب و روسپی و «زن غربی» در اساس یکی هستند. روسپی تنها کسی نیست که در خانه های مرسوم از فروش تن امرار معاش می کند، بلکه هر زنی که اندام اش پوشیده نباشد همان روسپی و «فاسد» است. جالب این جاست که ترتیبات اجتماعی «صیغه» (ازدواج موقت) که از بسیاری جهات همان خرید و فروش تن زنان برای کامجویی موقت است، از آنجا که زیر کنترل و نظارت شارعین مذکر صورت می گیرد، پذیرفتنی است. ترتیبات صیغه کردن در اینجا هرگز باعث «بی بندوباری» و بی عفتی نخواهد شد.

سنگسار کردن کارگران عشرتکده ها و نیز زنان ناسرپرده به همسر، و به شلاق بستن بی حجابان ، فقط مجازات آن زنان نیست، بلکه وسیله تثبیت و مشروعیت بخشیدن به قیادت زنان در سطح تمامی جامعه است. اخلاقیات حاکم بر نظام، به خشن ترین شیوه، مردسالاری سنتی جامعه ایرانی را بازتولید می کند و در این راه ایدئولوژی دینی ، مهمترین ابزار است. // عبدی کلانتری - ژانویه ۱۹۸۷

پیوند ۲

میل سرکوب شده

یکی از دلایل خشونت علیه زنان وجود میل سرکوب شده جنسی (libidinal frustration) مردانی است که یا در موقعیتی استثنایی به قدرتی بیش از نقش متعارف اجتماعی خود دست یافته اند؛ یا

برعکس، در موقعیتِ اختگیِ قدرتِ قرار گرفته اند. تجاوز اشکال متفاوتی دارد: از اهانت کلامی (در گفتار و نوشتار) گرفته تا لمسِ تهاجم آمیز و بدون اجازه بدن زن، تا کتک، و سرانجام تجاوز جنسی (حتا در رابطه زناشویی). میل سرکوب شده جنسی، خود می تواند ناشی از هنجار (نورم) های دینی یا سنتی باشد. یک بازجو یا شکنجه گر به هنگام بازجویی، از قدرت فرادست در یک موقعیت استثنایی برخوردار است. هم او، می تواند در پهنه اجتماع، انسان کوچکی باشد که در بسیاری حیطه ها (اداری، اقتصادی، یا نظامی) از لحاظ قدرت، اخته شده باشد. // ع . ک.

کاربرد ریچارد رورتی در ایران چیست؟

نوشتهء عبدی کلانتری

در تابستان سال ۲۰۰۴، ریچارد رورتی پرآوازه ترین فیلسوف آمریکایی به ایران رفت و ضمن سخنرانی ای گفت، امروزه برای استقرار دموکراسی و تجربه کردن آن، نیازی به فلسفه نداریم. این سخن، جمعی از فلسفه دوستان ایرانی را خوش نیامد. رورتی در مقام روشنفکر حوزهء عمومی، مخالف دخالت دادن فلسفه در مسائل اجتماعی است، به ویژه آنجا که بحث های تخصصی دربارهء «حقیقت» مطرح باشد. همین گرایش، مضمون کتابی است که این ماه در آمریکا منتشر شده و مصاحبه های سالهای اخیر رورتی را در برمی گیرد. نام کتاب این است: «آزادی را پاس بدار، حقیقت هم هوای خودش را خواهد داشت*». این عنوان به خوبی نمایانگر دو ویژگی رورتی است: یکی شیوهء صحبت و طرز نوشتن خودمانی و سادهء اوست و دیگری «پراگماتیسم» اش، که انتظار دارد اندیشیدن و نظریه پردازی «به کاری بیاید» و نفعی به حال جامعه داشته باشد.

رورتی و «حقیقت»

رورتی معتقد است اکثر مردم کاری به این ندارند که حقیقت (تروت، truth) چیست؛ آنچه برای مردم مهم است صداقت (تروتفولنس، truthfulness) است، اینکه کسی به آنها دروغ نگوید و در مراودات اجتماعی، در سیاست یا اقتصاد، سرشان کلاه نگذارد (ص ۵۷). توقع مردم در یک جامعهء دموکراتیک آن است که هرکس همان چیزی را که باور دارد به زبان بیاورد. رورتی می گوید: «شعار من این است: اگر هوای آزادی را داشته باشی، حقیقت هوای خودش را خواهد داشت. گفتهء مبتنی بر حقیقت گفته ای است که جمعی از مردم آزاد و آزاده برسر حقیقت بودنش توافق کرده اند. اگر ما

زحمت برقراری آزادی سیاسی را بکشیم، حقیقت هم خودش به عنوان پاداش نصیب ما می شود.»
(ص ۵۸)

منظور رورتی از «حقیقت» چیست و نظر خود او به عنوان فیلسوف درباره آن چیست؟ یکی از مسائل اصلی فلسفه، از همان آغاز ابداع آن در یونان باستان، این بوده که شناخت یقینی چگونه به دست می آید؛ چگونه می توانیم از صحت افکار خودمان اطمینان حاصل کنیم. برای یافتن پاسخ، فیلسوفان تمایزی می گذارند میان آنچه مقابل ما است (بیرون از ما) و آنچه که ما از راه حس و شعور درک می کنیم (درون ما) و نحوه ای که می خواهیم چیزهای درک شده را بیان کنیم (مفاهیم و زبان ما): به عبارت دیگر، اول واقعیت بیرونی، دوم «انعکاس» واقعیت در ما، و سوم بازگویی یا «بازنمایی» آن واقعیت در زبان (و نیز به طور سیستماتیک در دستگامی معنایی). اگر انعکاس واقعیت و گزارش زبانی یا مفهومی آن با «خود واقعیت» منطبق باشد، ما به معرفت یقینی یا به «حقیقت» رسیده ایم؛ اگر چنین انطباقی حاصل نشده باشد، گفته ها و باورهای ما غیرواقعی و کذب است و حقیقت ندارد. فیلسوفان تا همین امروز هرگز میان خود به توافق نرسیده اند که معیارهای درستی انطباق ذهنیات ما با واقعیات عینی چه هستند. مشکل اول، همیشه این است که ما فقط داده های حسی و ذهنیات ما را در تصاحب داریم و هر تماسی با «خود واقعیت» با وساطت دستگاه شناخت حسی و فکری ما صورت می گیرد. برای ارزیابی درستی یا نادرستی آنچه در این دستگاه شناختی در اختیار ما قرار گرفته، ما تماس مستقیم تر و دسترسی نوع دیگری با «خود واقعیت» نداریم. فلسفه عصر جدید در غرب که با دکارت و هیوم و لاک آغاز می شود، به طور اخص می خواهد به همین مسأله شناختی پاسخ روشنی بدهد تا میان شناخت درست یقینی و باور نادرست مرز قاطعی کشیده باشد. فیلسوف بزرگ آلمانی کانت، صورت مسأله را عوض کرد و خود دستگاه شناختی، امکانات و محدودیت های آن، و ویژگی هایی را که از قبل داشته و بر واقعیت پیاده می کند موضوع بررسی قرار داد. پس از کانت فلسفه غربی در ارتباط با موضوع عامل شناخت (یا «سوژه») به دو شاخه اصلی تقسیم می شود: آنها که تمایز سوژه و اُبژه را می پذیرند و سپس در جستجوی شرایط انطباق این دو برمی آیند (فلسفه سوژه، فلسفه دکارتی یا کانتی)، و گروه دوم که گمان می کنند می توان بر شکاف سوژه و اُبژه چنان غلبه کرد که طرح مسئله حقیقت به صورت مسئله کانونی شناخت شناسی بی مورد شود. این کار را اینان با کنار زدن مسئله شناخت انجام می دهند. در گروه دوم، مهمترین نامها عبارت اند از هگل، نیچه و هایدگر. تربیت فلسفی

ریچارد رورتی مدیون هردوی این مکتب هاست. هنگامی که او از حقیقت صحبت می کند اشاره اش به همین بحث های بسیار دشوار، فنی و دقیق است که از دکارت تاکنون به طور تخصصی در میان فیلسوفان دانشگاهی رایج بوده و هست.

به گفته رورتی در این کتاب، پرورش فلسفی او دو دوره داشته، نخست دوره «تاریخی» یعنی مطالعه تاریخ فلسفه، کلاسیک های فلسفه، و نیز «نگرش تاریخی به فلسفه» از یونان باستان تا حال؛ و دوره دوم، مکتب فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) که پیشرفته ترین و فنی ترین شاخه فلسفی در زمینه منطق، تحلیل زبان، و دستگاه شناخت تحلیلی در دنیای انگلیسی زبان محسوب می شود. این مکتب به دلیل برداشت تخصصی و فنی اش از امکانات و وظایف فلسفه، غالب آثار کلاسیک در تاریخ فلسفه را فاقد ارزش می داند. رورتی دوره «نگرش تاریخی» را بر دوره «فلسفه تحلیلی» ترجیح می دهد (ص ۵۵) اما می گوید هردوی آنها برای تربیت فکری او لازم بوده اند. به گفته او، در دانشگاه شیکاگو کسی نمی توانست فارغ التحصیل شود مگر آنکه دانش عمیقی از کلاسیک های فلسفی کسب می کرد: «اگر همه آن کلاسیک های فلسفه را دست جمعی نخوانده بودم هرگز نمی توانستم از هگل و هایدگر سردر بیاورم و [در نتیجه] همیشه غبطه می خوردم» (ص ۵۵)؛ از طرفی هم، «اگر پایه محکمی در فلسفه تحلیلی پیدا نمی کردم هرگز نمی توانستم به اهمیت کار ویلفرد سلارز و دانالد دیویدسن پی ببرم و در نتیجه بازهم همیشه غبطه می خوردم.» (همان جا)

ریچارد رورتی در مهم ترین و معروف ترین کتابش «فلسفه و آینه طبیعت» برای آنکه ثابت کند حقیقت به معنی انطباق تصاویر ذهنی (یا گزاره های زبانی) ما با واقعیت عینی، دست یافتنی نیست، تاریخچه شناخت شناسی را از رنه دکارت تا جان لاک و از لاک تا امانوئل کانت بررسی و نقد می کند. فلسفه ذهن یا سوژه بر جدایی ذهن شناسا از واقعیت، به عنوان «آینه»ی طبیعت بیرونی، متکی است؛ و از دید رورتی همین دوگانه پنداری ذهن و عین خطای بنیادی فلسفه است. بینش دوگانه پندار، اعم از اینکه عقلانی (راشنالیستیک Rationalistic) باشد (یقین را در خود ذهن جستجو کند)، یا تجربی باشد (یقین را در انطباق تصاویر با واقعیت شان درک کند)، به هر حال به خطا می رود: اولی به خاطر متافیزیک محض عقلی اش و دومی به خاطر برداشت مکانیکی اش از جهان. روش ایدآلیزم استعلایی (ترانسندنتال) کانتی، می خواهد این مشکل را به نحو دیگری حل کند: همه نوع شناخت را

مشروط به چگونگی دستگاه شناختی ما می کند که پیشاپیش روابط علت و معلولی و ویژگی های دیگر را بر جهان عینی پیاده می کند و براین اساس، آنچه خارج و ورای امکانات این دستگاه شناختی باشد (مانند «خدا») نمی تواند بخشی از شناخت ما را تشکیل دهد (چنین باورهایی باید تنها بر ایمان متکی باشند). ریشه جدایی شناخت عقلی و شناخت علمی از انواع معرفت های حسی، عاطفی یا زیباشناختی در فلسفه مدرن از همین جاست.

از نگاه رورتی، فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) که در دنیای انگلیسی زبان فلسفه غالب نیم قرن اخیر بوده، نوعی بازگشت به کانت است که شرایط پیشین شناخت در دستگاه شناختی ما را در یک «چرخش زبانی» به حوزه منطقی و زبان وارد می کند: به این معنی که در زبان، به طور منطقی، چه گزاره هایی را می توان بیان کرد که حاوی «معنی» باشند و چه گفته هایی، ولو آنکه بسیار هم به زبان آیند، از لحاظ تحلیل منطقی فاقد معنی خواهند بود. این روش، نوعی «معالجه زبانی» است که می خواهد زیاده گویی های بی معنی را که بخش عمده تظاهرات زبانی فلسفه پردازان و شبه فیلسوفان را شکل می بخشد، از زبان فلسفی بزدايد. رورتی عقیده دارد فلسفه تحلیلی در کار خود موفق بوده؛ از همین رو برای رورتی مفاهیم به ظاهر جهان شمولی چون «خدا»، «طبیعت»، «تاریخ»، «حقیقت» و حتا خود «عقل» از زمره همان زیاده گویی های بی معنی است. رورتی یافته ها و دستاوردهای فلسفه تحلیلی را نه تنها به متافیزیک پیش مدرن، بلکه به خود مفاهیم مدرن نیز تعمیم می دهد. برای مثال، اگر علم مدعی باشد دانشی است که ما از قانونمندی پدیده های طبیعی و اجتماعی و مستقل از خواسته ها و علائق مان کسب کرده ایم، رورتی این را ادعایی بی پایه می داند که می خواهد فیزیکدان ها را به جای پیامبران و کشیش ها در ارتباط مستقیم با «طبیعت» (به جای «خدا») قرار دهد (ص ۴۹). به این تعبیر، رورتی با استفاده از فلسفه تحلیلی، قدمی از آن فراتر می گذارد و به نفی خود این فلسفه می رسد. از آن پس همه چیز نسبی (غیر جهان شمول)، محلی (زمانی - مکانی)، موقتی و غیر مطلق می شود؛ از جمله هر نوع حقیقتی که مدعی جهان شمولی باشد. رورتی گرایش تاریخمندانه اش را مدیون کسانی چون هگل و جان دیویی می داند (و گهگاه اشاراتی هم به مارکس دارد هرچند اعتراف می کند که هیچگاه مارکس را درست نخوانده)، اما برای نسبی گرایی اخیرش (که به طور اخص پس از کتاب بسیار پرفروش «امکان پذیری، آیرونی و همبستگی» *گسترش یافت)، همیشه از نیچه، هایدگر و دریدا یاد می کند. (توضیح اصطلاحات آیرونی و کانتینجنتی / Irony and Contingency نزد رورتی

نیازمند مقاله ای مستقل است.) در این گرایش متأخر، رورتی تنها به روایت (نارتیو) های نسبی از واقعیت، که می توانند حتا «خصوصی» هم باشند، باور دارد؛ روایت هایی که مدعی «حقیقت» نیستند اما بستر باورها و رفتار راویان شان را می سازند. هیچ روایتی بر دیگری ارجحیت ندارد، و اگر کسی از راه برسد که بتواند به نحوی نوآورانه یا حتا «پیامبرانه»، توسط سلسله واژگانی که می آورد (و کابینولاری)، روایت یا قصه معنی دار جدیدی از یک موقعیت را به دست دهد، یعنی همان واقعیت پیشین را «توصیفی دوباره» ببخشد، می تواند با قصه تازه اش واقعیت را، از جمله رفتار و نحوه زیست انسان ها را، دگرگون کند. رورتی برای نمونه از «واژگان» و «روایت» های فمینیست ها و همجنس خواهان نام می برد که راه و روش ما را نسبت به زندگی اجتماعی مان به نحوی مثبت و آزادیبخش دگرگون کرده اند. در این زمینه، رورتی به هنرمندان و داستان نویسان اهمیت بیشتری می دهد تا فیلسوفان. از همه این ها رورتی نتیجه می گیرد که پایه ها و بنیادهای اخلاقی جامعه ای شریف از فلسفه حاصل نمی شود و دموکراسی برای پاگرفتن نیازی به فیلسوفان ندارد.

رورتی و دموکراسی

بنابه گفته های ریچارد رورتی در این کتاب و نوشته های سیاسی دیگرش، می توان گفت «دموکراسی» برای او همان جامعه آمریکاست در شکل ایده آلش، یعنی جامعه ای که بعضی جنبه های آن تاکنون تحقق یافته و بعضی هنوز نیافته و می تواند تحقق یابد. او می گوید: «فرهنگ آمریکایی در اساس سیاسی است. آمریکا بر اساس مفهوم اخلاقی آزادی بنیاد نهاده شد. این کشور به عنوان سرزمینی که آزادترین جامعه را در خود دارد پایه ریزی شد؛ جایی که دموکراسی در بهترین حالت اش وجود دارد، جایی که افق همیشه گشوده است. می توان یک جور رومانس ملی را برای این جامعه قائل شد که می گوید، ما با اروپا فرق می کنیم چون همه چیز را از اول شروع کرده ایم. ما سنت نداریم و می توانیم آدم هایی خلق کنیم که همان جوری هستند که باید باشند. من فکر می کنم علاقه عاطفی نسبت به آمریکا را می توان از امرسون تا دیویی دنبال کرد. در کمال تأسف، این تلقی رماتیکیک حالا گم شده؛ این اتفاق در همین سال های اخیر افتاد؛ زمانی حوالی جنگ ویتنام.» (ص ۳۷)

فرهنگ چنین جامعه ای از نظر رورتی به طور اساسی «پراگماتیک» است: این فرهنگ به هیچ وجه معتقد نیست که واقعیت یا انسانیت دارای «طبع»، «سرشت»، «طبیعت» یا «ماهیت» ای است (ص ۸۳).

این جامعه ای است «پسا متافیزیکی» (پست متافیزیکال). در جامعهء پسامتافیزیکی، برای طرفداری از عدالت، حقوق بشر و آزادی، هیچ توضیح یا توجیه فلسفی وجود ندارد. رورتنی اعتقاد دارد آن دسته فیلسوفانی که می خواهند باورشان را به حق و عدالت بر اساس شالوده های فلسفی توضیح بدهند، همه متافیزیسین اند (متافیزیسین ها همان تئولوگ های عصر مُدرن اند. آنها به «خدا» باور ندارند اما برای دیدگاه ها و باورهاشان «مبنا» یا شالوده های دیگری قائل اند که همان وظیفهء عقل اولی را بازی می کند. مهمترین این مبنا ها البته همان قوهء عقل جهان شمول است). رورتنی همکاران لیبرال اش، به ویژه هابرماس و رالز، را بی نهایت ستایش می کند، او حتا هابرماس را «قهرمان» خودش می خواند (ص ۵۷)، اما تلاش فلسفی آنها را مبنایی (فاندریشنال foundational) و متافیزیکی می داند. به عقیده او، برای نیک بودن و نیک زیستن، برای شکنجه نکردن، برای رواداری و مهرورزی، و برای عدالت، هرگز نمی توان به «عقل جهان شمول» (یونیورسال ریزن universal reason) متوسل شد. همدردی و همبستگی، حالات و رفتاری نیستند که به طور انتزاعی از اصول عقلی جهان شمول ناشی شوند. همدردی در ما فقط به تدریج، در اثر آشنایی و نزدیکی با دیگری برانگیخته می شود: همدردی نه با همهء «بنی آدم» و انسانیت به طور کلی، بلکه با انسانهای مشخصی که ما برحسب تصادف با آنها آشنا شده ایم، یا شرح شان را در داستان ها و گزارش های روزنامه ها خوانده ایم و به زندگی شان علاقه پیدا کرده ایم. همبستگی و تفاهم با دیگری، نه از روی «اصول» (اعم از دینی یا سکولار)، بلکه با نزدیکی و تماس و گفت و گو به دست می آید. «مهر» پیشاپیش در سرشت مشترک ما نهاده نشده، چون چنین «سرشت» ای و چنین «نهادی» وجود ندارد. مهر از همزیستی اتّفاقی ما با دیگری به وجود می آید، از تماس و آشنایی با یک زندگی مشخص و ملموس. اگر موفق بشویم دامنهء این آشنایی ها را بگسترانیم، همبستگی ما با بقیهء انسانیت به همان نسبت بیشتر می شود و خشونت جهان به همان نسبت کمتر. درست به همین دلیل رورتنی به روشنفکران، به ویژه روشنفکران چپ، توصیه می کند که برای «وطن» شان (آمریکا) احترام قائل باشند و به آن افتخار کنند؛ زیرا همبستگی ابتدا از خانهء خود آدم شروع می شود.

رورتنی خودش را یک روشنفکر «بورژوا لیبرال» خطاب می کند (ص ۹۰) و به طبع، مخالفتی ندارد اگر نظام ایده آل اش را لیبرالیزم یا سوسیال دموکراسی بنامیم. او آرمان اش را یک «یوتوپیای لیبرال» می خواند که بدون طبقه است و در آن میان فقیر و غنی شکافی عظیم نیست. او روشنفکران را از «تئوری

بافی» برحذر می‌دارد و آنها را به همکاری با کارگران و اتحادیه‌های شان فرا می‌خواند تا به اتفاق برای مزد بیشتر و شرایط بهتر کار و آموزش و بهداشت مبارزه کنند.

ایده آل رورتی با بسیاری بی‌عدالتی‌های جامعه آمریکایی نمی‌خواند و او این را به خوبی می‌داند. او در باره فقر و نژاد گرایی در این جامعه صحبت کرده است. گاه از سر‌نومیدی می‌گوید: «من نمی‌فهمم چرا رأی دهندگان آمریکایی نمی‌توانند بر خودخواهی‌ها و آزمندی‌هاشان فائق شوند. کاش خود من می‌توانستم. کشور من از بیشترین قدرت و بیشترین ثروت بهره‌برده و از این قدرت و ثروت هرگز برای کم کردن از درد و ادبار انسانی استفاده نکرده است. به نظر من این یک تراژدی بزرگ است» (ص ۱۰۲). با گذشت زمان و طی سالهای اخیر، به ویژه پس از یازدهم سپتامبر، خوشبینی و امید رورتی به تحقق یوتوپیای لیبرال در آمریکا و سایر نقاط جهان کم و کمتر شده است.

ما و ریچارد رورتی

همانطور که در ابتدا گفتیم، رورتی بخاطر گرایش پراگماتیستی‌اش مایل است که افکار و ایده‌ها به کاری بیانند و گرهی را بگشایند. ما هم به شیوه خود او می‌توانیم بپرسیم «کاربرد رورتی در ایران چیست و نظریات او به چه کار ما می‌آید؟». چون روشنفکری ما وضع بسامانی ندارد همیشه به خاطر مُد روز یا چشم و هم‌چشمی نامی مطرح می‌شود و عده‌ای سنگ یک روشنفکر غربی را چنان به سینه می‌زنند که گویی راه حل مشکلات مان را بهتر از هر جای دیگر نزد او یافته‌اند. اکنون دو سه سالی است که نام ریچارد رورتی هم در ایران مطرح شده. از آنجا که رورتی فیلسوفی «ضد فلسفه» است، می‌توان حدس زد مطرح کردن او شاید به این خاطر بوده که زیان فلسفه بافی‌های بی‌پایان و بی‌ثمری که سگه رایج روشنفکری ایرانی است، نشان داده شود.

برای مثال، جامعه‌شناس ایرانی علی میرسپاسی به عنوان یکی از نخستین مُعرفان رورتی در ایران در فصلی از کتاب اش «دموکراسی یا حقیقت» (طرح نو، ۱۳۸۱)، با استفاده از آرای رورتی به نقد آنچه نزد طرفداران حکومت دینی «حقیقت دینی» خوانده می‌شود می‌پردازد. علاوه بر این، آقای میرسپاسی روشنفکران غیردینی ایران را هم نقد می‌کند، به این خاطر که به جای «حقیقت دینی» به چیزی به نام «حقیقت علمی» اعتقاد دارند و تا این حقیقت به دست نیاید و راه را باز نکنند، اقدامات عملی را برای نهادسازی دموکراتیک بیهوده می‌پندارند. او معتقد است نیازی وجود ندارد که سکولاریزم و

دموکراسی نخست از لحاظ نظری (یا فلسفی) بر بینش های دینی (یا سنتی) پیروز شوند تا سپس بتوان قدمی در راه تأسیس یک نهاد اجتماعی دموکراتیک برداشت. او توصیه می کند که روشنفکران ما باید همانند روشنفکر آبرونیک رورتی عمل کنند و از اصول و عقاید خلل ناپذیر دست بردارند و در عوض حقایق نسبی پراگماتیک را برای پیشبرد هدفهای خیرخواهانه شان به کار بگیرند.

منش و خوی ریچارد رورتی نیز همیشه برای روشنفکران دیگر، اعم از موافق و مخالف، جذّاب بوده و غالب مفسران در آمریکا با احترام بسیار از سادگی، بی پیرایگی، فروتنی و کم ادعایی و نظر بلندی رورتی به عنوان الگوی رفتار روشنفکرانه یاد کرده اند. روشنفکر ایرانی آقای خشیار دیهیمی در مطلب کوتاهی با عنوان «از ریچارد رورتی چه می توانیم بیاموزیم؟» می نویسد:

«من رورتی را تحسین می کنم که موقعیت اش را خوب در می یابد، ساده حرف می زند، نمی خواهد پرطمطراق باشد تا مهم جلوه کند (چون نیازی به این کار ندارد، مهم هست!) و راحت و سرراست و بی واهمه حرف می زند و بلد است طنزی هم چاشنی حرف هایش بکند. اگر همین سادگی رفتار و بی تکلفی رورتی، فخر نفروختن اش، موقعیت شناسی اش و ... را یاد بگیریم، بینیم که مهمترین فیلسوف زنده آمریکا اصلاً آن تبختر برخی افراد دست دوم ما را ندارد، این سفر او به ایران برایمان به قدر کافی سودمند بوده است. رورتی نشان داد که روشنفکر مدرن هوشمندی است و ما نشان دادیم که ابهت برایمان بسیار بیش از فکر کردن، مسأله حل کردن و طبیعی بودن اهمیت دارد. ظاهراً مشکل ما همان «حسرت انزوای فلسفی» است!»

اما روشنفکر ایرانی نباید از یاد ببرد که آنچه رورتی برای جامعه آمریکا و نقش فلسفه در آن توصیه می کند می تواند در ایران نادرست فهمیده شود یا به کلی فاقد معنی باشد. این نکته هم در مورد اهمیت «فلسفه» صدق می کند و هم در مورد شرایط استقرار دموکراسی. نخست به ویژگی تاریخمندی و نسبی بودن آراء او توجه کنیم که به عقیده خودش جهان شمول نیست و مربوط می شود به جامعه ای پیشرفته، سکولار و «پسامتافیزیکی». برای رسیدن به چنین مرحله فرهنگی ای، جوامع غربی به گفته خود رورتی می بایست نخست ارزش های روشنگری و سکولاریزم را نهادینه می کردند تا زمانی برسد که این ارزش ها چنان بدیهی و عادی شده باشند که دیگر «مسأله روز» نباشند. معنی این سخن آن است که فلسفه نقش خودش را به موقع بازی کرده، جهان رازناک دینی را از

زندگی اجتماعی محو کرده و به جای آن خودمختاری و عقل انسان را برنشانده است. براین روال، چهارصد سال تاریخ عصر مُدرن «بی ربط» یا قابلِ میانبرزدن نبود که اکنون بتوانیم به یک باره جامعه لبرال دموکراتیک و پسامتافیزیکی اروپایی و آمریکایی را داشته باشیم.

هنگامی که رورتی می گوید: «تمایز میان علم / شعر / فلسفه دیگر موردی ندارد و قدیمی شده است» (ص ۲۱)، این ادعا، حتا اگر نخواهیم در آن شک بکنیم (که باید بکنیم)، بازهم در جامعه مُدرن غربی می تواند درست باشد (که نیست): جامعه ای که صدها سال علم و فلسفه داشته است. «روشنفکرِ آبرونیک» به گفته خود رورتی زمانی می تواند به چنین باوری برسد که «موفقیتِ سکولاریزاسیون در دموکراسی های صنعتی» حاصل شده و، هرچند که دین از تصوّرات توده مردم بیرون نرفته، جامعه توانسته است بدون توجّه به مفهوم «خدا»، سامان اجتماعی و احساسِ تعلّقِ جمعی (در یک جمع/کمونیتۀ ملی) را به وجود آورد: «وقتی که شما توانستید جامعه ای را این چنین سکولاریزه کنید، به احتمال زیاد [در مرحله بعدی] می توانید آن را غیرمتافیزیکی هم بکنید» (ص ۴۷). گفتنی است که در این مصاحبه ها و مقاله های دیگر، هر جا که رورتی در برابر این پرسش قرار می گیرد که چگونه می توان مردم عادی را متقاعد کرد که «آبرونیک» باشند (اصول اعتقادی محکمی بر اساس برداشت های دینی یا سکولار نداشته باشند - متافیزیکی فکر نکنند)، او از خودِ روشنگری مثال می آورد که خلافِ عادتِ جامعه، موفق شد در بافتی دینی، تعلیم و تربیتِ کودکان، آموزش و پرورش جوانان و دانشگاهیان، حقوق و قضاوت و سرانجام سیاست و دولتمداری را سکولار و غیر دینی کند.

شهرت ریچارد رورتی به عنوان «فیلسوفِ ضدّ فلسفه» نیز می تواند سبب سوء تفاهمی شود. رورتی فقط در نقش روشنفکرِ عامه مردم (روشنفکری از جنس خبرنگاران و ستون نویسان و مفسّران رسانه ها و وبلاگ نویسان، کسی که در شکل بخشیدن به «افکار عمومی» نقشی دارد و برای اصلاحات و بهبود اجتماعی چاره اندیشی می کند) است که ما را از «فلسفه بافی» برحذر می دارد. اما او در مقام معلّم و استاد فلسفه درست خلاف این عمل می کند: او به دانشجویان توصیه می کند که تمامی کلاسیک های فلسفه را به دقّت بخوانند و با فکر خودشان تحلیل و تفسیر کنند، آنهم در بسترِ تاریخ فلسفه و در ارتباط

با یکدیگر. مصاحبه کننده از او می پرسد، چه ضرورتی برای این کار وجود دارد اگر بپذیریم فیلسوفان برخطا بوده اند؛ پاسخ رورتی این است، اگر دانشجویان فلسفه کتابهای کلاسیک را نخوانند،

« این خطر هست که خودشان از اول همان کتابها را بنویسند. نقل معروفی از جورج سانتایانا می گوید آنهايي که گذشته را مطالعه نمی کنند محکوم اند که آن را تکرار کنند. هرچه آدم تعداد بیشتری از کتاب های مهم گذشته را بخواند، محتاط تر می شود، زیرا تاریخچه و منابع افکار امروزی برای او آشکارتر می شود ... بالغ بودن و بزرگ شدن تا حدود زیادی معنی اش این است که بدانیم هیچ کتابی راز جهان و معنی زندگی را بر ما آشکار نمی کند. معنی اش این است که این کتاب های قدیمی و بسیار جالب تنها پله هایی از یک نردبان اند که روزی در آینده، اگر شانس داشته باشیم، از آن بی نیاز خواهیم شد. اگر ما از خواندن کتابهای کانونی فلسفه دست بکشیم، آگاهی مان نسبت به نیروهایی که ما را قادر ساخته به شیوه کنونی بیندیشیم و صحبت کنیم، کم و کمتر خواهد شد. آن وقت نخواهیم توانست وجوه احتمالی حیات اجتماعی (کانتینجنتی) مان را درک کنیم؛ نخواهیم توانست «آیرونیست» (وارون اندیش) به همان معنی ای که من بکار می برم باشیم.» (ص ۷۹)

مشاهده می کنید که رورتی به هیچ وجه کار روشنفکری ایرانی را ساده نمی کند! پس اگر زمانی روشنفکری ایرانی نزد شما بیاید و با ژستی فیلسوفانه از بی اعتباری عقل مُدرن، و از بی اعتباری حقیقت در فلسفه و «بن بست» در علم صحبت کند، مطمئن باشید او چنین گزارشی را فقط در کتابی خوانده و خود آن را نیندیشیده است. زیرا چنین اندیشیدنی به اندازه چهارصدسال فعالیت عقل تحلیلی وقت می برد و برای بی نیازی از نردبان، نخست باید از پله های آن بالا رفت!

فوریه 2006

از شیدا دینانی به خاطر ویرایش این مقاله تشکر می کنم.
از محمدرضا نیکفر به خاطر نکته ی مفیدش سپاسگزارم.

* Rorty Richard, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of itself: Interviews with Richard Rorty*. Stanford UP, Stanford: 2006.

** Rorty Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge UP, Cambridge: 1989.

بدینی تلخ ریچارد رورتی پیش از مرگ

نوشتهء عبدی کلانتری

جان رالز و ریچارد رورتی پرآوازه ترین فیلسوفان آمریکایی سه - چهار دههء گذشته به شمار می آیند. رالز پنج سال پیش درگذشت. ریچارد رورتی چند روز پیش جهان را وداع گفت. در یکی از آخرین مقالاتی که از او به چاپ رسید، ریچارد رورتی نوشت:

«بیشتر کسانی که [به آرمان های عصر روشنگری دل بسته بودند] بدیهی می پنداشتند که [تمدن] غرب در پدید آوردن آزادی، برابری، و برادری، کماکان سرکردگی درازمدت خود را بر سایر نقاط این سیاره حفظ خواهد کرد. اما آن سرکردگی به پایان رسید. غرب دیگر از این فراتر نخواهد رفت؛ همین حد از ثروت و قدرت، نهایی است که به آن رسیده است. حتا ایالات متحدهء آمریکا، تنها با ریسک ورشکستگی می تواند نیروی نظامی اش را به کارگیرد. قرن آمریکا تمام شد ...» (۱)

این گفته ها برای متفکری که به فیلسوف امید اجتماعی شهرت داشت، بسیار تلخ و بدبینانه است؛ متفکری که همیشه از دستاوردهای کشورش در کسب آزادی و دموکراسی احساس غرور می کرد و به منتقدان آمریکا و روشنفکران چپ توصیه می کرد به «خانهء خود» افتخار کنند.

ریچارد رورتی که تا همین چند سال پیش «امید اجتماعی» را «گشوده بودن آمریکا به سوی آینده ای بهتر» تعریف می کرد، اکنون با این گفته ها به نظر می رسد که از آن امید دست شسته است. او حالا نه

تنها از افول آمریکا در جهان ، بلکه از پایان پتانسیلِ روشنگریِ غرب سخن می راند. چه چیز باعث این تحول بزرگ در دیدگاه او شده بود؟

امید اجتماعی ریچارد رورتی

ریچارد رورتی عمده ترین بحث های خود را در دفاع از فلسفه «امید اجتماعی» ، و کشور آمریکا به عنوان مظهر تحقق این امید ، پیش از کشتار جمعی یازدهم سپتامبر نوشته است. این نوشته ها در کتابی به نام «فلسفه و امید اجتماعی» به چاپ رسید. در این کتاب ، رورتی امیدش را برای تحقق جامعه ای {به قول خود او} «جهانی (گلوبال) ، جهانشهر (کازموپالیتن) ؛ دموکراتیک ، مساوات طلب ، و بی طبقه» بیان می کند.

ریچارد رورتی این امید را در فلسفه ، با ضدیت نسبت به سنت افلاطونی ابراز می کند. سنت افلاطونی ، از دید رورتی ، بر یک سلسله مفاهیم دوگانه یا جفت استوار است که مهمترین آنها «عین - ذهن» و «بود - نمود» است. این سنت ، تمام تلاش خود را بر آن می گذارد که از ظاهر پدیده ها به «واقعیت» آنها پی ببرد؛ سپس، آنچه را که به دست می آورد «شناخت» می نامد. این حکم که حقیقت عبارت است از شناختی که منطبق باشد با ذات واقعیت ، یا واقعیت «آنطور که هست» ، حکمی در ادامه سنت افلاطونی است. رورتی می نویسد: «قصده من آن است که این تلاش ، یعنی رسیدن به شناخت را ، از مقام خود در فلسفه [پایین بکشم ، و آن را نه به عنوان هدفی در خود ، بلکه وسیله ای برای رسیدن به خوشبختی انسانی تبدیل کنم.» (۲)

این گرایشِ ضد افلاطونی را رورتی «پراگماتیسم» می خواند ، یعنی فلسفه ای برای رسیدن به همبستگی صلح آمیز انسانها ، نه فلسفه ای برای رسیدن به «حقیقت».

ریچارد رورتی معتقد بود انسانها این قابلیت را دارند که با هر نوع اعتقاد و طرز فکری ، به یکدیگر اعتماد کنند و برای بهبود اوضاع با یکدیگر به همکاری بپردازند. او صمیمانه باور داشت انسانهایی که پس از ما می آیند می توانند انسانهای بهتری باشند. رورتی معتقد بود در آمریکا ، تحقق این امید یوتوپیایی از همه جا به واقعیت نزدیک تر است ، آمریکایی که می توانست و می بایست حامل «دموکراسی اجتماعی ، جامعه ای مساوات طلب ، بدون طبقه و بدون اقشار ممتاز و اقشار محروم» باشد.

امید ، آینده باز ، و آمریکا

امید و ناامیدی ریچارد رورتی همیشه در وهله اول معطوف به کشورش آمریکا و سرنوشت آن بود. او می گفت جان دیویی ، کسی که بیش از همه رورتی خود را مدیون او می دانست ، بدون شک مدافع این گفته‌ء والت ویتمن بود که : «ایالات متحده خود زیباترین شعر است . . .»

رورتی در توضیح رابطه «امید» و «آمریکا» ، پیوند درونی این دو مفهوم ، می نویسد:

« . . . پراگماتیسم و آمریکا هر دو تبلور ذهنیتی هستند امیدوار ، اصلاحگرا ، و تجربه گر. حداکثر چیزی که می توان درباره ارتباط پراگماتیسم با آمریکا گفت این است که هم کشور آمریکا و هم برجسته ترین فیلسوف آن [جان دیویی] به ما می آموزند که می توان در سیاست «امید» را جایگزین آن دانشی کرد که فیلسوف ها بیشتر اوقات می خواستند به آن برسند. آمریکا همیشه کشوری بوده است که رو به آینده داشته ، کشوری که رضایت اش را از این می گیرد که به طور نسبی خودش را در گذشته ای بسیار نزدیک اختراع کرده است.» (۳)

رورتی علاقه چندانی به سیاست در جهان سوم نداشت و کمتر از آن به پدیده ای به نام «اسلام سیاسی» توجه نشان می داد. وقتی که از سیاست «ضد امپریالیستی» جان دیویی و ویلیام جمیز دفاع می کرد (همان) ، منظور او آن بود که آمریکا نباید به کشورهای کوچکتر ظلم روا بدارد ، و اگر چنین کند ، خلاف اصول اخلاقی و کاراکنر خودش عمل کرده است. به عبارت دیگر، می توانیم بگوییم رورتی امپریالیسم را پدیده ای غیرآمریکایی تلقی می کرد. او این بینش ایده آلیستی را ، که با واقعیت منطبق نبود ، از خواندن نوشته های امرسون ، والت ویتمن ، جان دیویی ، ویلیام جمیز ، و مهری که آنها به وطن شان داشتند ، کسب کرده بود. این بینشی ایدئولوژیک است ؛ درحقیقت ، ایدئولوژی رسمی کشوری است که رهبران آن همواره جهانگستری اقتصادی و نظامی را با همان پرچم آزادی و دموکراسی به جلو برده اند. رورتی این واقعیت را نمی خواست ببیند ، یا آنجا که می دید ، آن را چیزی بیگانه با کاراکنر نظام اقتصادی و سیاسی آمریکا تلقی می کرد.

امید ، ترس ، و ناامیدی

امید ریچارد رورتی مبتنی بر این باور بود که آمریکا سرزمینی است گشوده رو به آینده ، و آینده تحقق بیشتر و بهتر کارا کتر واقعی آمریکا خواهد بود که همان اصل اخلاقی آزادی و نظام سیاسی دموکراسی است. درست همین امید بود که طی چند سال اخیر در او رو به افول گذاشت ؛ به ویژه پس از تهاجم اسلام سیاسی به آمریکا در یازدهم سپتامبر ، و سپس جهاد بنیادگرایانه جورج بوش و همدستان اش علیه اسلام سیاسی.

اکنون رورتی نسبت به امکانات مثبت آینده به تردید دچار شده بود. حتا فراتر از سرنوشت آمریکا ، او نسبت به آینده «غرب» به بدبینی رسیده بود. هم به خاطر رفتار و سیاست های خود این «غرب» ، و هم به دلیل تجمع آن نیروهای تیره (دینی - سیاسی) و غیردموکراتیکی که در سراسر جهان کمر به نابودی آمریکا بسته بودند. انفجار یک «بمب هسته ای کثیف» در یکی از شهرهای بزرگ آمریکا ، تصویری بود که در ذهن رورتی تکرار می شد. هراس رورتی بیشتر از خسارات و تلفات انسانی ، متوجه واکنش سیاسی در قبال چنین فاجعه ای بود ، یعنی مرگ تدریجی تمامی دستاوردهای روشننگری غربی.

ریچارد رورتی پس از یازدهم سپتامبر متوجه تغییرات مهمی شد که آرام آرام در فرهنگ سیاسی کشورش بروز می کرد. فرهنگ سیاسی مردمی مرفه و صلح جو که از ترس تهاجمی مشابه یا سهمگین تر ، اعتماد به نفس اش را از دست می داد و خود را بسته و بسته تر می کرد. هراسی که آمریکا را وامی داشت آرمانها و ارزش های دموکراتیک خود را یک به یک قربانی کند و درست چیزی شود که رورتی در مقام روشنفکر حوزه عمومی ما را از آنها برحذر می داشت ، یعنی ارزش های توتالیتار و آزادی کش ، یا «ضد آمریکایی».

در چنین وضعیتی ، «به قول خود رورتی ، برای مثال» شاید در فردای انفجار یک بمب کوچک هسته ای در خلیج سان فرانسیسکو ، رورتی می پرسد: «آیا رسانه های آزاد و نظام قضایی مستقل ، زیر حکومت نظامی دوام خواهند آورد؟» رورتی با طعنی تلخ ، به آن تروریست هایی که بتوانند بمب هسته ای را در یکی از شهرهای اروپا یا آمریکا منفجر کنند ، تبریک می گوید که سرانجام موفق شدند نهادهای دویست سال تمدن دموکراتیک را برای همیشه از میان بردارند. برای ریچارد رورتی این

فاجعه به مراتب خطرتر و سهمگین تر از جنگ های جهانی اول و دوم خواهد بود. ریچارد رورتی در یکی از آخرین مقالاتی که از او به چاپ رسید نوشت:

«حتا آشویتس هم موفق نشد نسل های پس از جنگ را از این اندیشه منصرف کند که جهان هنوز می تواند با راهنمایی غرب ، جلو برود و جوان تر شود . . . یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ به ما نشان داد که دیگر احتمال اینکه غرب بتواند نقشی در آینده جهان بازی کند وجود ندارد . . تراژدی غرب مدرن آن است که پیش از آنکه بتواند آرمان های خود را تحقق بخشد، انرژی خویش را به انتها رساند. زندگی روحی و معنوی غربی های سکولار بر محور امید به تحقق آن آرمانها شکل گرفته بود. حال که آن امید به تدریج از میان می رود ، زندگی غربی ها نیز کوچک تر و حقیرتر می شود. امید آنها محدود می شود به امور کوچک و جزئی. این امید ، آرام آرام جای اش را به ترس می دهد.» (۴)

۱۷ جون ۲۰۰۷

پانوشت ها:

- ۱- نقد ریچارد رورتی بر رمان «شنبه» نوشته ایان مکیوان ، فصلنامه «دیسنت» ، پاییز ۲۰۰۵
- ۲- «فلسفه و امید اجتماعی» ، انتشارات پنگوئن ، ۱۹۹۹ ، پیشگفتار
- ۳- همان ، ص ۲۴
- ۴- نقد ریچارد رورتی بر رمان «شنبه» نوشته ایان مکیوان ، فصلنامه «دیسنت» ، پاییز ۲۰۰۵

ریچارد رورتی و دین

نوشتهء عبدی کلانتری

ریچارد رورتی ، که همانند نیچه ، مارکس، فروید، هایدگر، سارتر، و دریدا ، متفکری بی اعتقاد به خدا بود، می پنداشت که ایمان دینی و رفتار مذهبی چیزی نیست مگر «نوعی عادت». («فلسفه و امید اجتماعی»، ص ۱۴۹)

رورتی اظهار تأسف می کرد که در آمریکا ، بسیاری از آته ئیست ها ، بنا به مصلحت و به خاطر اینکه بتوانند در انتخابات شرکت کنند یا به مقامات بالای دولتی برسند ، باید آته ئیسم شان را در پستونگه دارند. رورتی می گفت آته ئیست های علنی مثل خود او در آمریکا به راحتی نمی توانند وارد عرصهء سیاست شوند. (همان ، ص ۱۶۹)

ریچارد رورتی می نویسد: «فلسفهء سودمندی (یوتیلیتارین) در قبال دین چنین می پندارد که دینی بودن را باید نوعی عادت عملی به شمار آورد. در نتیجه ، مهم ترین دلمشغولی [اخلاقی] ما باید این باشد که تا چه اندازه اعمال افراد مذهبی باعث می شود که نیازهای سایر انسانها نتواند برآورده شود. برای این فلسفه ، این دلمشغولی به مراتب مهم تر از آن است که بخواهد بداند دین چه چیزی را درست می داند [یا چه چیزی «حقیقت» محسوب می شود].» (همان ، ص ۱۴۸)

به عبارت دیگر، کسانی که تبلیغ دین می کنند، پیش از آنکه «حقیقت» باورهای خود را مقدس بدانند ، باید پاسدار آزادی و حرمت کسانی باشند که تابع نیازهای دیگری هستند و مثل آنها فکر نمی کنند. یا به گفتهء رورتی: «تعهد ما در قبال شک ها و اعتراضاتی که دیگران نسبت به باورهای ما ابراز می کنند.» (همان ، ص ۱۴۹)

رورتنی مدافع اخلاقیات فایده مند یا سودمندگرا (یوتیلیتارین) بود؛ و براین اساس استدلال می کرد که میان دین و اخلاقیات او تضادی وجود ندارد به شرطی که دین خود را محدود به «رابطهء خصوصی با خدا» بکند و از ادعای اینکه نسبت به «اراده و خواست خدا آگاهی دارد» دست بکشد. (همان، ص ۱۵۰)

رورتنی معتقد بود پراگماتیسم ایدهء «آیندهء بهتر» را جانشین مفاهیم فلسفی متافیزیکی (سکولار و دینی) می کند. [این مفاهیم از جمله عبارت بودند از «عقل»، «طبیعت»، «واقعیت»، «حقیقت»، «خدا» و از این قبیل.] مخالفت رورتنی با سنت فلسفهء افلاطونی، اعم از دینی یا سکولار، و نیز آنچه که هایدگر «هستی - خدا شناسی» (آنتوتولوژی) می نامید، از همین باور برمی آمد. با همین دید، او از رویکرد داروین به طبیعت و بیولوژی داروینی دفاع می کرد.

آیا میان ایمان دینی و تعهد روشنفکری تضاد وجود دارد؟ ریچارد رورتنی معتقد بود چنین تضادی تنها زمانی رفع شدنی است که فرد صاحب ایمان، مجبور نباشد ایمان اش را برای دیگران توجیه کند، و این نیز زمانی روی می دهد که رفتار او، برای کسان دیگری که اعتقادات او را ندارند، مشکلی ایجاد نکند. اگر فردی، با اعتقادات دینی معینی، طوری رفتار کند که آن اعتقادات مشکلاتی را بر سر راه تشفی نیازهای دیگران به وجود آورد، آنگاه او باید برای این رفتارش توجیه و «استدلال» بیاورد، و همین، ناقض تعهد روشنفکری است، همچنانکه ناقض تعهد علمی است. (همانجا)

کسانی که شکایت دارند چنین برخوردی با دین، در عمل دین را به یک «عُلقهء خصوصی» یا یک «سرگرمی» شخصی تقلیل می دهد و مسؤولیت اجتماعی را از آن می گیرد، باید توجه داشته باشند که مسؤولیت های اجتماعی، از جمله تعهد روشنفکری، معطوف به تعاون اجتماعی و رفاه عام است که باید منفعت و سود و زیان همه کس را، بی توجه به اعتقادات باطنی شان، در نظر بگیرد.

دین مداران عقیده دارند تعهد آنها در قبال «حقیقت» [نیات خدایان و پیامبران] مهم تر از تعهد برای رسیدن به خوشبختی در این جهان است. (این شعار جوامع سکولار غربی را به یاد بیاورید: «حق زندگی کردن، آزاد بودن، و به جستجوی خوشبختی شتافتن».)

رورتنی می گوید ایمان دینی باید مثل عاشق شدن باشد. شما نباید نیاز داشته باشید که برای عاشقی خود استدلال بیاورید و توجیهی بتراشید. عشق شما امر خصوصی شما است، و امر خصوصی شما، مانعی بر سر راه تشفی نیازهای اجتماعی دیگران و پروژه های آنها نیست و نباید باشد.

ریچارد رورتنی اعتقاد داشت اگر یک پراگماتیست بخواهد به خدا اعتقاد داشته باشد، باید خیلی چیزها («بنیاد» ها یا فاندیشین ها) را به دور بریزد. از جمله چیزهای به دور ریختنی عبارت اند از: «مشیت الاهی، شعائر مذهبی، تولد عیسا از مریم باکره، معراج عیسا [مسیح غایب]، میثاق با حضرت ابراهیم، مرجعیت قرآن، و بسیاری چیزها که تئیسیت ها از کنار گذاشتن شان اکراه دارند.» (همان، ص ۱۵۶)

رورتنی به صراحت نوشت «دین بازدارنده گفتگو» در پهنه عمومی است و باید آن را به حریم خصوصی محدود کرد. رفتار دینی، آن رفتاری نیست که به طور جمعی در کلیسا [و مسجد] شاهد می شویم؛ رفتار دینی آن رفتاری نیست که باید زیر عنوان «عبادت دست جمعی» تعریف شود. برعکس، رفتار دینی در جامعه دموکراتیک و مدافع آزادی، تنها آن رفتاری است که در خلوت و انزوای فردی به وقوع می پیوندد. ///

۱۷ جون ۲۰۰۷

سه پرسش و سه پاسخ کوتاه از ریچارد رورتنی

(هابرماس / هایدگر / سارتر / سیدنی هوک)

مترجم: عبدی کلانتری

س: [وقتی که در جهت رسیدن به همبستگی اجتماعی، تئوری پردازی را مفید نمی دانید و در عوض ادبیات و زمان را توصیه می کنید،] در این رابطه کار یورگن هابرماس را چگونه می سنجید؟ غالب اوقات به نظر می رسد از فکر او سود می برید اما پروژه او [برخلاف شما] هدف اش آن است که برای تعهد در قبال همبستگی اجتماعی، یک پایه و بنیاد فلسفی بیابد.

رورتی: صد در صد، او و من همیشه داریم سر این نکته جرّ و بحث می کنیم. او خیال می کند من یک جور نسبی گرا (رلاتیویست) هستم، من هم خیال می کنم او یک جور استعلایی (ترانساندالیست) است.

س: هابرماس در مجادلات بر سر نازیسم مارتین هایدگر خیلی فعال بوده و نظرش این است که یک رابطه عمیق میان فاشیسم هایدگر و فلسفه اش وجود دارد. عده ای دیگر مثل ژاک دریدا این رابطه را زیاد جدی نمی گیرند. نظر شما چیست؟

رورتی: فلسفه هایدگر و سیاست او را می توان با عطف توجه به واقعیت های زندگی نامه او توضیح داد. اما من فکر نمی کنم سیاست او فلسفه اش را آلوده باشد. [به همین شیوه] استالینیزم ژان پل سارتر را هم می توان با رجوع به همان واقعیت های زندگی نامه ای توضیح داد که باعث به وجود آمدن «هستی و نیستی» شد، اما فکر نمی کنم این کتاب به استالینیزم آلوده باشد.

س: با مرگ سیدنی هوک، فصلی از تاریخچه پراگماتیسم آمریکایی به پایان می رسد. سیدنی هوک خودش را وارث فلسفی و سیاسی جان دیویی می دانست، در حالیکه از جنگ سرد هم دفاع می کرد و هرگز از فجایی که آمریکا در ویتنام و آمریکای لاتین به بار آورد هیچ انتقادی نکرد. او که زمانی یک مارکسیست انقلابی مهم محسوب می شد، در نهایت حامی رانالد ریگان و توجیه کننده قدر-قدرتی آمریکا شد. آیا شما فکر می کنید او پروژه سیاسی جان دیویی را مؤمنانه تا به آخر دنبال کرد؟

رورتی: بله، گرچه در مورد ویتنام من با او مخالف بودم. من به دمکراتها رأی می دادم، او به جمهوری خواه ها. اختلاف ما بر سر تاکتیک های سیاسی بود، اما سر استراتژی سراسری هم نظر بودیم. [توضیح مترجم: پدر و مادر ریچارد روتی مارکسیست - تروتسکست بودند و او کودکی و نوجوانی اش را در خانه ای سپری کرد که محل رفت و آمد و مناقشات روشنفکران چپ و فعالان جنبش کارگری بود. سیدنی هوک دوست خانوادگی آنها بود. در دوران «جنگ سرد» میان آمریکا-پیمان ناتو و شوروی - پیمان ورشو، رورتی به عنوان یک روشنفکر بورژوا-لیبرال (به گفته خودش) از اردوی آمریکا دفاع می کرد.]

منبع: بخشی از یک مصاحبه بلندتر در سال ۱۹۸۹، تجدید چاپ در کتاب زیر:

Take Care of Freedom and Truth Will Take care of Itself, Interviews with Richard Rorty. Published by Stanford University Press, 2006.pdf

پراگماتیسم ریچارد رورتی برای ما قابل حصول نیست

نوشتهء عبدی کلانتری

ریچارد رورتی می خواست نیچه ، هایدگر ، و دریدا را که متفکرانی ضدسیستم ، ضد اصول جهانشمول ، ضد بنیادها («فاندیشن» ها) ، و ضد شناخت یقینی یا «حقیقت» بودند ، بگیرد و با سنت پراگماتیسم آمریکایی تلفیق کند – یا بهتر گفته باشیم ، آنها را در بستری پراگماتیستی مورد تعبیر دوباره قرار دهد و «از آن خود» کند. رورتی با این کار می خواست فلسفه و «متافیزیک» را از برج عاج فرهنگ خواص پایین بکشد و تبدیل کند به روح یا خوی («ایتوس») جامعه ای دموکراتیک و روادار.

در سنت روشنگری غربی ، دموکراسی با فلسفهء عقلی پیوند خورده است ، از یک سو با هابس و لاک و از سوی دیگر ، با اهمیتی رو به فزون ، با سنت فلسفهء کانتی؛ سنتی که هم اکنون بنیادهای حقوقی و نهادهای سیاسی دموکراسی های آمریکا و اروپا تا اندازهء زیادی بر اساس آن شکل گرفته است. این سنت در فلسفهء سیاسی ، در قرون بیستم و بیست و یکم ، با نام های جان رالز و یورگن هابرماس به اوج شکوفایی خود می رسد. در سمت مقابل ، سنت ضد کانتی و ضد دکارتی ، در بیشتر موارد با گرایش های خردستیز و غیردموکراتیک توأم بوده است. ریچارد رورتی سنت ضد کانتی و ضد عقلی اروپایی را می گیرد اما با «جا به جایی» پراگماتیستی ، آن را به لیبرالیسم و دموکراسی پیوند می زند.

بداعت ریچارد رورتی در این است که ثابت می کند «ثابت می کند» عبارتی است غیر رورتی وار! که نظام سیاسی دموکراسی و اخلاقیات مبتنی بر رواداری ، همبستگی اجتماعی ، و صلح (به قول خود

او «یوتوپای لیبرال» به اصول عقلی، سیستم های فلسفی و بنیادهای جهانشمولِ روشنگری کلاسیک اروپایی نیازی ندارند.

رورتنی البته هیچ چیزی را ثابت نمی کند. قصد این کار را هم ندارد. عبارت مورد تأیید او «مفید بودن» است. او به سادگی می گوید من این قطعه را برمی دارم چون در این لحظه و در این مکان به کار من می آید و من آن را سودمند («یوسفول») می بینم. رورتنی آسان می نویسد و آسان بحث اش را جلو می برد. تبحر او در «استایل» مقاله نویسی غیر آکادمیک («اسه ی») و احاطه بی نظیرش بر تمامی تاریخ فلسفه غرب، دست او را باز می گذارد که دقیق اما «سهل و ممتنع» بنویسد. و همین برای خواننده ایرانی گمراه کننده است!

آسان نویسی رورتنی به خواننده غیر متخصص این احساس خوشایند را می دهد که او می فهمد فیلسوف چه می گوید، بدون آنکه منابع رجوع فیلسوف را خوانده باشد (ویتگنشتاین، کارناپ، کواین، سلارز، دیویدسن، و البته کانت، هگل، و هایدگر). رورتنی به خواننده ای که علاقه به بحث های فنی و تخصصی ندارد، احساسی از سبکی می دهد. با خواندن بیشتر و بیشتر او، گویی بارها یک باره یک از دوش آدم برداشته می شود: بار بسیار سنگین شناخت شناسی (اپیستمولوژی)؛ بار فلسفه علوم؛ بار تشابهات و تعارضات روش در علوم طبیعی و علوم اجتماعی؛ یا معضل «روش» به طور کلی؛ و بار منطقی یا پالودگی زبان فلسفه از تمهیدهای ادبی.

من در این یادداشت تنها به نکته آخر می پردازم. رورتنی فلسفه و حتا علوم اجتماعی را «ادامه» یا شاخه ای از ادبیات می پنداشت. رورتنی می نویسد: «اگر خودمان را از شر پنداشت های سنتی ای نظیر «عینیت» و «روش علمی» خلاص کنیم، خواهیم دید که علوم اجتماعی در امتداد ادبیات و در پیوستگی با آن عمل می کنند - [زندگی] دیگران را برای ما تعبیر می کنند و با این کار احساس باهم بودگی را در ما می گسترند و عمیق تر می کنند.» (پیامدهای پراگماتیسم، ص ۲۰۳)

اگر شما هنوز درگیر معضلات یک فرهنگ پیش مدرن باشید که برایش «حکمت» و «فلسفه» تفاوتی باهم ندارند، و ادبیات عرفانی را هم «فلسفی» می خواند؛ فرهنگی که نخستین آشنایی های جدی اش با ارسطو و تفکر یونانی، هشت قرن پیش، از تکاپو و رشد بعدی باز مانده؛ فرهنگی که روح اش از

پیش فرض های نظری علوم جدید غربی بی خبر است (گالیله ، کوپرنیک ، نیوتون ، داروین)؛ اگر شما هنوز درگیر همان معضلاتی باشید که منورالفکری عصر مشروطه با آن درگیر بود ، آنوقت سفارش رورتی ، آبهای فرهنگ شما را از همین هم که هست گل آلودتر می کند!

فرض اینکه طبیعت ، مستقل از آگاهی ما کار خودش را می کند و ما می توانیم توسط علم این کارکردها را بازشناسیم ، برای رورتی فرضی بی معنی یا ناسودمند بود. از دید او، موفقیت علوم در جوامع غربی ، و قابلیت پیش بینی در علوم دقیقه ، به این معنی نبود که تئوری های علمی به قانونمندی های فرایندهای طبیعی پی برده اند («زبان طبیعت» یا «کتاب طبیعت»). این تئوری ها برای رورتی تنها «روایت» هایی نسبی بودند که در شرایط خاصی توانسته بودند برحسب اهداف معینی ، مشکلات معینی را حل کنند و به نتیجه برسند (مفید واقع شوند). گالیله و نیوتون از همان خمیره ای بودند که شکسپیر یا میلتون: افراد نوآوری که تخیل شان را به کار می انداختند و با پدید آوردن سلسله ای از واژگان نو ، قصه یا روایتی از «واقعیت» به دست می دادند که می توانست مشکلات خاصی را حل کند. طبیعت یا «واقعیت» همچون قفلی نبود که فقط یک کلید معین (تئوری علمی) می توانست آن را بگشاید. حتا کانت هم که خیال می کرد ساختمان قفل را ما پیشاپیش طبق کلیدهای معینی که در اختیار داریم ساخته ایم (ایده آلیسم استعلایی) ، فقط صورت مسأله را عوض کرد اما مشکل قفل و کلید را لاینحل باقی گذاشت. اما شاید درست این باشد که طبیعت اصلاً رازی ناگشوده نیست. قفلی در کار نیست. وظیفه علم فراهم آوردن تصویری که با واقعیت منطبق باشد نیست ، بلکه کارش آن است که با مجموعه ای از واژگان («وکابیولاری») ما را به جایی که می خواهیم برساند ، یا مشکلی را که داریم برطرف کند. همین.

رورتی با این تلقی پراگماتیستی بر قلعه دستاوردهای روشنگری در فلسفه و علوم ایستاده است. این پراگماتیسم، برای ما که زور اندیشگی مان یک خشت را بیشتر از چند سانتیمتر نمی تواند از این زمین بردارد بی آنکه از تک و تا بیفتد ، فقط آسانگیری را ترویج می کند. به ما احساسی از بی نیازی کاذب نسبت به فهم کلاسیک های یونانی ، ایده آلیسم کلاسیک آلمانی ، و فلسفه تحلیلی مدرن می دهد.

رورتی ما را از «روش علمی» ، «دقت» ، و «قانونمندی های عینی» برحذر می دارد و به جای این مفاهیم ، «سودمندی یک روایت در قیاس با روایت دیگر» یا «سودمندی یک سلسله واژگان برای رسیدن به

هدفی مشخص» را پیشنهاد می کند. برای یک فرهنگ نیندیشای دینخو و عرفانزده، این نسخه پیچی مریض را هلاک خواهد کرد! ما نباید از یاد ببریم که پراگماتیسم رورتی «نوع ویژه» ای از پراگماتیسم است که فقط با پراگماتیزه کردن فلسفه تحلیلی قابل حصول است. هیچ راه میان بُری از ایده آلیسم افلاطونی به پراگماتیسم پسامتافیزیکی رورتی وجود ندارد. این پراگماتیسم، به گفته خود رورتی، فقط در جامعه ای سکولار و «پست متافیزیکی» قابل حصول است که پیشاپیش ارزش های روشنگری و سکولاریسم را نهادینه و «عادی» کرده است. طی چهارصدسال تاریخ عصر مدرن، فلسفه و عقل تحلیلی موفق شدند جهان رازناک دینی را به حریم خصوصی روانه کنند. رورتی با دفاع از دستاوردهای عصر روشنگری و سکولاریسم، حتا با دفاع از آته ئیسم، بود که انتظار داشت روشنفکری آمریکایی بتواند از همیشه روادارتر و «آیرونیک» تر باشد. فقط در چنین شرایطی است که شاید بتوان همانند رورتی ادعا کرد «تمایز میان علم / شعر / فلسفه دیگر موردی ندارد و قدیمی شده است.» («آزادی را پاس بدار...» ص ۲۱)

برعکس، کار روشنفکری ایرانی باید «تمیز کردن زبان» و ابهام زدایی باشد. مشغولیت ما باید زبان، منطق، و ارتباط این دو با جهان عینی باشد، نه مخدوش کردن این ارتباط. باید تا جای ممکن استعاره ها را به دور بریزیم. (از «متافور» پرهیزیم، پرهیزیم، و بازهم پرهیزیم! درست برخلاف توصیه رورتی، به «دقت»/«ریگور» بیفزاییم: دقت، دقت، و بازهم دقت!) زبان عرفانزده بیمار و ناکارآ را باید شفا داد و سالم کرد. نخستین اصلی که هر روشنفکر ایرانی باید از آن پیروی کند آن است که در هر جمله ای که می خواند یا می نویسد بتواند «مهمل» را از «غیرمهمل» تشخیص دهد؛ و به همین ترتیب «زیادی» را از «ضروری»، و «دقیق» را از «آشفته». حرافی شبه استدلالی باید جای اش را به تعاریف روشن، مفهوم سازی دقیق، و رشتهء منطقی استدلال بدهد. برای آنکه بتوانیم حتا روزنه ای به پراگماتیسم و آیرونیسم رورتی بگشاییم، ما هم باید از مسیر پوزیتویسم منطقی و چرخش زبانی آن در فلسفه تحلیلی عبور کنیم. اگر این کار را نکنیم، تقلید از پراگماتیسم رورتی همواره ما را با دست و پا و سر به درون سنت افلاطونی، فلسفه اسکولاستیک، یا بدتر عوالم حکمت الاهی، پرتاب می کند. این را نیز فراموش نکنیم که حرکت از فلسفه تحلیلی به پراگماتیسم رورتی یک حرکت واجب نیست. می توان به مسیرهای دیگر رفت (مثلاً رئالیسم) کما اینکه فیلسوفان آمریکایی چنین کرده اند.

/// جولای ۲۰۰۷

منابع مربوط به این مقاله:

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1989 edition.

Richard Rorty, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of itself: Interviews with Richard Rorty*, Stanford UP, 2006.

ماه مه ۱۹۶۸ در چشم انداز تاریخی

نوشتهء عبدی کلاتری

شورش های ضد سیستمی

رویدادهای سیاسی و فرهنگی سالهای آخر دههء ۱۹۶۰ در اروپا و آمریکا را بسیاری از تحلیلگران «شورش های ضد سیستمی» می خوانند، یعنی اعتراضات رادیکالی که خواسته های آن فراتر از اصلاحات کوچک می رود و خواهان تغییر کلیت نظام سیاسی جامعه است. اوج این رویدادها در ماه مه ۱۹۶۸ بروز کرد - یعنی درست چهل سال پیش. در این تاریخ حرکات دانشجویان چپ در دانشگاههای بزرگ آمریکا و اروپا به درگیری خشونت آمیز با نظم حاکم انجامید. رویداد ۱۹۶۸ موفق نشد تحولی را فراتر از ساختار جامعهء سرمایه داری باعث شود اما در درازمدت هیچ پهنه ای از سیاست و فرهنگ در جوامع پیشرفتهء اروپا و آمریکا نبود که از آن تأثیر نگیرد و به نحوی بنیادی متحول نشود. از همین رو، برخی از جامعه شناسان رویداد ۱۹۶۸ را معادل یک «انقلاب» ارزیابی کرده اند.

برای نمونه، امانوئل والرستین یکی از مهمترین نظریه پردازان جامعه شناسی تاریخی و بانی تئوری «سیستم جهانی» (ورلد سیستم / World System)، اعتقاد دارد پدیدهء ۱۹۶۸ یک انقلاب در سیستم جهانی بود. به گمان او، با آنکه هریک از رویدادهای منفرد و پراکندهء دههء ۱۹۶۰ تابع شرایط محلی و علل خاص خود بود، اما اهمیت آن رویدادها را نمی توان به درستی فهمید مگر اینکه آنها را در بستر درازمدت تر تحولات ساختاری «سیستم جهانی» واری کرد.

بحران هژمونی آمریکا

این تحولات ساختاری دربرگیرنده موقعیت «هژمونیک» ایالات متحده در سیستم جهانی و ناکامی جنبش‌های سنتی «چپ قدیم» - احزاب کمونیست (کومینترن - اتحاد انترناسیونال سوم) و احزاب سوسیال دموکرات - در متحول ساختن دموکراتیک جوامع پیشرفته سرمایه داری بود. پدیده ۱۹۶۸، نقطه پایان سه دهه از گسترش موفقیت آمیز، بی سابقه، و بی وقفه رونق اقتصادی نظام جهانی سرمایه داری («جهان آزاد» / Free World)، ثروت و رفاه طبقه متوسط، و برتری سیاسی (هژمونیک) ایالات متحده در جهان - جانشین ابرقدرتهای پیشین اروپایی - بود.

بحران هژمونی آمریکا در سیستم جهانی با این نشانه‌ها همراه بود: آغاز رکودی درازمدت در اقتصاد و مشکلات دلار؛ استقلال اقتصادی و سیاسی بیشتر متحدان آمریکا (فرانسه، گلیست، ژاپن)، شکاف سیاسی در نظام یکپارچه استالینی در بلوک شرق (اختلاف خروشچف - مائو) و تأثیر آن در توازن قدرت در جنگ سرد؛ و اوجگیری جنگهای گرم ضداستعماری و انقلابات آزادیبخش ملی در جهان سوم. در این میان تثبیت کمونیسم در کوبا، جنگ‌های ویتنام، و جنبش‌های چریکی آمریکای لاتین و آفریقا نمونه وارند.

تحلیل ساختاری

عرضه شواهد و مدارک یا داده‌های خام تاریخی، و نیز گزارش صرف یک رویداد، خود به تنهایی به معنی تاریخنگاری نیست. فهم رویدادها با تاریخنگاری ممکن می‌شود نه با مشاهده داده‌های خام. آنچه فهم رویدادها را میسر می‌کند تعبیر یا روایتی است که تاریخنگار یا جامعه‌شناس (و در سطحی دیگر ادیبان و هنرها) از آن داده‌ها و شواهد عرضه می‌کند. هر روایت - به طور ضمنی یا آشکار - متکی به یک «تئوری تاریخ» است. تئوری‌های تاریخ متنوع و بسیارند.

این یک اصل مارکسیستی (ماتریالیسم تاریخی) است که برای درک معنی یک رویداد باید همواره آنرا در بستر تاریخی اش ارزیابی کرد. بستر تاریخی عبارت است از تعیین (determination) های درازمدت ساختارهای اقتصادی، سیاسی، طبقاتی، و ایدئولوژیک، که سپس در یک برهه مشخص، توسط تعیین‌های دوباره (over-determination) و کوتاه مدت تر لایه‌های مختلف ساختاری در

همان برهه متمایز می گردد. تعیین های دراز مدت «درزمانی» (دایاکرونیك)، و تعیین های دوباره، «همزمانی» (سینکرونیك) اند.

تعریف برهه قراردادی است: «دهه»ی فلان، «نسل» بهمان، سالهای میان دو جنگ جهانی، سالهای پیش یا پس از یک کودتا یا انقلاب، و غیره. برهه، همه را یکسان نمی کند و به معنی طرز فکر مشترک و رفتار مشابه نیست. برهه بیشتر به معنی تجربهء مشترک یا رویا رو بودن با وضعیت مشترکی است که افراد و گروهها را به کنش های متفاوت بر می انگیزد؛ یعنی همان تعیین ها و تعیین های دوباره ای که بر بینش ها و آزادی عمل افراد، محدودیت های ساختاری تحمیل می کند.

بستر تاریخی رویدادهای ماه مه

بستر تاریخی کوتاه مدت رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ در ایالات متحده را می توان از جمله به سه شکل مشاهده کرد: جنبش ها، ایدئولوژی ها، و بنیادهای تئوریک.

آنچه به نام «جنبش های اجتماعی نو» شناخته می شود از اوایل دههء شصت با جنبش حقوق مدنی سیاهان آغاز می گردد. جنبش های دیگر به فاصلهء کوتاهی به دنبال می آیند: جنبش فمینیستی؛ جنبش استقلال سرخپوستان، جنبش های «سبز» محیط زیستی و ضد تکنولوژی؛ جنبش های «معنوی» - بودیستی، کیشنایی، عرفانی، «شرقی»، حلقه های ترابی یا رواندرمانی گروهی با ساده کردن و کاربرد عملی دادن به دیدگاههای اگزیستالیستی هایدگر و سارتر درباره «آزادی» بی انتها و «باز بودن در قبال ممکنات» -؛ جنبش «کوچک زیباست» (Small is Beautiful) در برابر سازمانها و تشکیلات تجاری و مالی عظیم بوروکراتیک؛ هیپی ها و «قدرت گل» (فلاور پاور)؛ جنبش دانشجویان رادیکال؛ و جنبش همجنسخواهان. همهء این جنبش ها در درون خود به شاخه های گوناگون و گاه متضاد تقسیم می شوند.

ایدئولوژی ها را می توان زیر عنوان کلی «جهان سوم گرایی» (Third Worldism) جای داد. میان این ایدئولوژی ها در خود جهان سوم و در کشورهای متروپل (جهان اول) یک بده بستان فکری وجود دارد که کانالهای ارتباطی آن جنبش دانشجویی اروپا و آمریکا، و کتابها و مقالات ترجمه شده در هر دو سو است. جهان سوم گرایی شامل انواع گرایش هاست نظیر بومی گرایی؛ ناسیونالیسم های محلی

نظیر پان عربیسم، ناصریسم، مصدقیسم، بعث گرایی؛ انواع اسلامیسیم و نیز نظریات اخوان المسلمین؛ نظریه های بازگشت به خود و احیای اصالت و خاطرهء قومی، نظریه های مقاومت ضد استعماری (فانون)، سوسیالیسم های نیروی سومی (راه سوم میان غرب امپریالیستی و شرق کمونیستی)، سوسیالیسم آفریقایی، انواع مائویسم و تئوری جنگهای دهقانی، انواع آنارشیسیم و تئوری جنگهای چریکی شهری؛ ملکوم ایکس و «ملت اسلام»؛ تئولوژی آزادی مسیحی؛ و غیره.

بنیادهای تئوریک اساساً مربوط می شود به جا به جا به جایی مرکز تئوری کلاسیک مارکس از اقتصاد سیاسی سرمایه به سمت فرهنگ - یا در اصطلاح مارکسیستی، شیفت از «زیربنا» به «روبن» - و در نتیجه توجه خاص به «انقلاب فرهنگی» و «فرهنگ مخالف» (کانتر کالچر / counter-culture) به جای تجهیز و سازماندهی طبقهء کارگر. در این میان مکتب فرانکفورت به ویژه دو تن از نظریه پردازان مهاجر آن در آمریکا - هربرت مارکوزه و اریش فروم - نقش ویژه ای دارند. تلفیق نظریات فروید با مارکس جوان، یافتن «سوژه ی تاریخی» جدیدی در میان دانشجویان، اقلیت ها، و وزده های نظام و در میان خلقهای جهان سوم، جدل نظری همزمان با مارکسیسم شوروی و لیبرالیسم غربی (در مناظره معروف مارکوزه با کارل پوپر) از جمله نوآوری های تئوریک این برهه است که بستری می شود برای رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸.

۱۹۶۸ و رادیکالیسم جوانان آمریکایی

رادیکالیسم جوانان آمریکایی در جنبش ۱۹۶۸ رمانتیک بود و یوتوپایی. تصور اینکه جمع کوچکی از دانشجویان سیاسی بتوانند ساختار قدرت در جامعهء خود را عوض کنند، از جمله در دانشگاهها و نهادهای آموزش عالی، خبر از ایده آلیسم پرشور و خوش بینانه ای می داد که انرژی زا بود و «قدرت دانشجوی» (student power) را تا آن حد جدی می گرفت که بتواند در برابر بازوی سرکوب مشرعیته یافتهء یک دولت لیبرال بایستد و برزمد.

از همین رو وقتی که در ساعت ۲ و بیست دقیقهء نیمه شب سی ام آوریل ۱۹۶۸ (یک روز مانده به اول ماه مه)، صدای بلندگوی پلیس در فضای دانشگاه کلمبیا (در شهر نیویورک) بلند شد که آخرین اولتیماتوم را به دانشجویان اعتصابی می داد تا خود را تسلیم کنند، کسی واهمه به دل راه نداد. این هفتمین سحرگاه اعتصابی بود که طی آن دانشجویان پنج ساختمان اصلی دانشگاه کلمبیا را اشغال کرده

بودند تا به سیاست «نژادپرستی و نظامی گری» در تصمیمات و طرحهای دانشگاه خاتمه دهند. اعتصاب به تعطیلی همه کلاسها انجامیده بود.

به دنبال اولتیماتوم، یک نیروی هزار نفره از پلیس شهر نیویورک و نیروهای شخصی پوش امنیتی به بست نشینان ساختمانهای اشغال شده حمله بردند. ساعتها پیش از شروع حمله، مقامات جریان آب و خطوط تلفن ساختمانهای اشغالی را قطع کرده بودند. پس از ضربه های باطوم و لگد به دانشجویان، آنها را با دست یا پا می گرفتند و از پله های سنگی با خشونت پایین می کشیدند و همانطور کشان کشان صدها متر تا محل پارک وانت های پلیس در خیابان برادوی می بردند. در این زد و خورد که تا ساعت پنج صبح به طول انجامید، ۱۳۲ دانشجو، چهار استاد، و ۱۲ افسر پلیس زخمی شدند، و ۷۲۰ نفر نیز دستگیر و روانه زندان گشتند.

برخلاف جنبش انقلابی مه ۱۹۶۸ در فرانسه، در آمریکا جنبش رادیکال جوانان پایه توده ای پیدا نکرد و نتوانست به سراسر جامعه سرایت کند. در حالیکه کابینه ژنرال دوگل در فرانسه با فشار جنبش خودانگیخته کارگران و دانشجویان و روشنفکران مستقل چپ، تا یک قدمی پرتگاه رفت، در ایالات متحده، جنبش دانشجویی ۶۸ تهدیدی جدی برای دولت نبود. از لحاظ وسعت پایه مردمی، شاید جنبش ضد جنگ ویتنام در آمریکا بتواند قابل مقایسه باشد با جنبش انقلابی مه ۶۸ در فرانسه.

اعتصاب دانشجویان رادیکال دانشگاه کلمبیا در ۱۹۶۸، هرچند با مداخله خشن پلیس به پایان رسید اما به فاصله کوتاهی پس از آن دانشگاه کلمبیا مجبور شد ارتباط خود را با یکی از انستیتوهای تحقیقاتی پنتاگون که برای جنگ ویتنام کار می کرد قطع کند. دانشگاه کلمبیا از ساختن بنایی که قرار بود برای ساکنان سیاهپوست هارلم در خروجی جداگانه داشته باشد صرف نظر کرد. دانشجویان زندانی مشمول عفو شدند و رئیس دانشگاه گریسون کرک و معاون او نیز زود هنگام مجبور به استعفا گشتند. اما جنگ ویتنام و نظام وظیفه اجباری در سالهای بعد بسیاری از جوانان آمریکایی را به کام خود کشید. این ماه (مه ۲۰۰۸) در مراسم چهلمین سالگرد رویداد کلمبیا، برخی اشاره کردند که رابطه این دانشگاه با همسایگان سیاهپوست و فقیر خود در محله هارلم همچنان ارباب منشانه و نژادگرایانه باقی مانده است.

فرزندان طبقه متوسط آمریکایی

دانشجویان رادیکال در بیشتر موارد فرزندان طبقات متوسط اند. در ایالات متحده، به دنبال رونق اقتصادی پس از جنگ جهانی دوم و پیدایش «جامعه رفاه»، طبقه متوسط بزرگی پدید آمد که تحصیل کرده، سختکوش، لیبرال و از لحاظ اقتصادی در امنیت بود. این طبقه از جمله شامل بوروکراتها، مدیران، سرمایه داران متوسط، متخصصان، و سایر لایه های میانی جامعه بود. این لایه ها عموماً به تحصیلات فرزندان شان اهمیت بسیار می دادند و دست آنان را برای انتخاب ارزش های اخلاقی و نوع رفتار اجتماعی باز می گذاردند. در بیشتر اوقات، سواد فرهنگی و ایده آلیسم عام فرزندان طبقات متوسط به مراتب از والدین آنها بیشتر بود؛ پدران و مادرانی که برای رسیدن به رفاه نسبی از پایین شروع کرده بودند، با کار سخت و یکنواخت و با فداکاری های بسیار تا فرزندان شان از منزلت اجتماعی بهتری برخوردار باشند. بسیاری از این پدر و مادران خود مهاجران تازه به آمریکا آمده بودند یا فرزندان نسل اول مهاجری بودند که از تنگدستی های سرزمین مادری گریخته و به سرزمین موعودی آمده بودند که از صفر شروع کنند؛ و موفق نیز شده بودند.

نسل جوان دهه شصت که در رفاه نسبی بالیده بود، با فرهنگ بالاتر و و ایده آلیسم بیشتر، همزمان نارضایتی های خودش را داشت. بیگانگی از یکنواختی، کسالت، و فقدان فرهنگ بالای نسل پیشین، نسلی که به زعم آنها تنها به فکر پول درآوردن، خانه و اتوموبیل داشتن، مستقر شدن از لحاظ مالی و مادی، و سپس آرام باز نشسته شدن بود. {این به اصطلاح «بی فرهنگی» پدران و مادران را جوانان در محتوای سطحی رسانه ها، تبلیغات فراگیر تجاری، مصرف بی اندازه سریالهای سرگرم کننده تلویزیون، و آن نوع فردگرایی خودخواهانه ای می دیدند که خانواده هسته ای خود را مرکز جهان تصور می کرد و علاقه ای به شناخت و همدردی با مردمان دیگر، به ویژه اقلیت های نژادی یا محرومان آنسوی مرزها نداشت.

دانشجویان رادیکال، فرهیختگان مرفه جوان و ایده آلیستی هستند که رادیکالیسم آنها علیه وضع موجود، ریشه فرهنگی دارد نه اقتصادی؛ و از بیگانگی با محیط بی واسطه خانواده و طبقه خود آغاز می شود. در جامعه مرفه آمریکایی پس از جنگ (Affluent Society) پدران و مادران احساس می کردند آنچه به دست آورده اند، رفاه نسبی کنونی را - رفاهی که در عین حال به خاطر زندگی قسطی

و وابستگی به بانکها و بازار کار می تواند هر لحظه بحرانی شود و زمین زیرپای آنها را تکان دهد - {این رفاه را} با عرق جبین و کار و زحمت خودشان به دست آورده اند. برخی از این پدر و مادران هنوز خاطره دوران رکود اقتصادی را در کودکی از یاد نبرده بودند. آنها رفتار یاغیانۀ فرزندان شان را قدرشناسی و بی مسئولیتی تلقی می کردند. از سوی دیگر، فرزندان ایده آلیست به این نتیجه رسیده بودند که رفاه آنها ثمره سازشکاری (کانفورمیسم) والدین با ارزش های حاکم و تبدیل شدن به مهره ای در ماشین بزرگ رقابت، سوداگری، و استثمار بوده است.

به خاطر تحصیلات بالاتر و فرهنگ بیشتر، دانشجویان رادیکال جهانوطن (کاسموپالیتن) نیز بودند و همین آنها را در تضاد قرار می داد با دید محدود یا «عقب مانده» ی نسل پیشین که از فرهنگ اروپایی و مشکلات جهان سومی بی خبر بود.

تصویری که دانشجویان رادیکال مایل بودند از جامعه و تمدن آمریکایی ترسیم کنند حالت کاریکاتور پیدا می کرد، و مثل هر کاریکاتوری، عناصری از واقعیت را می گرفت و در آنها مبالغه می کرد و عناصری دیگر را از نظر می انداخت. یک کاریکاتوریست البته به خاطر طنز و انتقاد، خودآگاهانه این کار را می کند اما آمریکاستیز ساده انگار کاریکاتور را عین واقعیت می پندارد.

طبق این کاریکاتور (در عبارات دو جامعه شناس آمریکایی)، «جامعه آمریکایی زیر تسلط نخبگان قدرتمند بوروکراتیک قرار دارد که بخش های دیگر جامعه را به نفع خود آلت دست قرار می دهند تا به اهداف اقتصادی و سیاسی شان برسند. طبقات متوسط تبدیل به مردمانی سازشکار و خدمتگزارانی بوروکرات منش می شوند، یعنی افرادی یک بعدی یا تک ساحتی. مردم توسط رسانه های جمعی مغزشویی شده، منفعل بارآمده، و سلیقه و ذائقه آنها با فرهنگ عوام پسند این رسانه ها به دامن ابتذال سقوط کرده است. آنها اوقات شان را در رویاپروری و آرزوهای طلایی می گذرانند. از این مردم سرچشمه های حقیقی خلاقیت، عاطفه، و تشریف جنسی دریغ شده است. در عوض، نوعی عقلانیت عقیم، باعث جدایی آنها از «خود» و هویت احساسی، جنسی، خودانگیخته، و اصیل آنها شده است. این جامعه، انفعال و سازشکاری را با در اختیار گذاردن کالاهای مصرفی فراوان پاداش می دهد و می گذارد همه در دنیای خودمدار مصرفی، هرچه دوست دارند بکنند به شرطی که به سیاست کاری نداشته باشند. اما همین جامعه، فقیران، سیاهان، بیماران روانی، کارگران مزارع، سالمندان، سرخپوستان،

مریضان، و روستاییان ویتنام را انسان محسوب نمی‌کند. هزینه‌های ضروری اجتماعی فدای سودجویی و لذت خصوصی می‌شود. همه چیز در جهت تولید سود برای شرکتهای بزرگ است که به غارت کشورهای توسعه نیافته مشغولند و با سیاست‌های نواستعماری، هرگاه که این منافع به خطر افتد، دخالت مستقیم و سرکوب سیاسی را پشتوانه دارد. دانشگاهها، بنیادها، و نهادهای دولتی همه مؤسساتی هستند که از طریق آنها «مجتمع بزرگ نظامی - صنعتی» و نخبگان قدرتمند بر آمریکا حکم می‌رانند. و همهء کارکنان یقه سفید، از جمله دانشجویان، هدف مغزشویی و بازیچه شدن اند و چنانچه اینان تسلیم شوند، بدون شک به خدمتگزاران دستاموز، ماشینی، انسانیت زدایی شده، بی اراده، و بردهء مقام و شغل تبدیل می‌گردند.» (جوزف بنزن و آرتور ویدیک، *جامعهء آمریکایی*، صص ۲۴۱-۲۴۲)

از انقلاب تا ارتجاع

مارشال برمن، منتقد فرهنگی مارکسیست آمریکایی و مؤلف کتاب معروف «هرآنچه جامد است در هوا بخار می‌شود»، در مقاله ای به مناسبت چهلمین سالگرد رویداد ۱۹۶۸ نوشت اهمیت جنبش ۶۸ در گسترش «حوزهء عمومی» (پابلیک سفير / public sphere) و «بردن سیاست به خیابانها» بود. اما جنبشی چنین نوید بخش و پرشور، به سرعت با اشتباهات خود، از جمله گرایش به خشونت در جامعه ای لیبرال و آزاد، راه را برای به قدرت رسیدن ارتجاع دست راستی هموار کرد.

مارشال برمن می‌نویسد، «در ماههای اول ۱۹۶۸ یک سلسله رویدادهای هیجان انگیز را شاهد بودیم. نخست، سناتور یوجین مک کارتی با جرئت تمام سیاست‌های رئیس جمهور وقت لیندن جانسون را محکوم کرد، تحلیل جدی و کوبنده ای از اوضاع جنگ ویتنام به دست داد، و در مرحلهء مقدماتی انتخابات ریاست جمهوری در آن سال، موفق به کسب آرای قابل توجهی شد. سپس رابرت کندی [برادر جان اف کندی که ترور شده بود] وارد مسابقهء انتخاباتی شد و برنامه ای ارائه داد به مراتب مترقی تر از یوجین مک کارتی. رابرت کندی نه تنها به جنگ ویتنام، بلکه به مشکلات جامعه پرداخت و به اینکه چگونه سراسر جامعهء آمریکا درحال تجزیه شدن بود. مارتین لوتر کینگ جونیور در انتخابات شرکت نکرد اما با به دست گرفتن رهبری «کارزار مردم فقیر» نشان داد که میان نژادپرستی، بهره کشی از کارگران، و ضایعات امپریالیستی در اقصا نقاط جهان رابطه وجود دارد. چیزی که ماههای اول ۱۹۶۸ را چنین هیجان انگیز می‌کرد این بود که این سه مرد بزرگ با از خود گذشتگی

توانستند «قهرمانانه» (heroically) عمل کنند. آنها با پافراتر گذاشتن از امکانات خود، ریسک بزرگی را به جان خریدند تا حقیقت را صریح با مردم در میان بگذارند، آنهم حقیقت در تمامی ابعاد پیچیده اش که در فورمولهای ساده نمی گنجید؛ و حقیقت نیز پاداش آنها را داد. در پایان ماه مارس، لیندن جانسون نیز کاری قهرمانانه کرد: او متوجه شد که خود مانعی بر سر راه صلح است و از کارزار انتخاباتی کنار کشید. من و مادرم در آن لحظه او را بر صفحه تلویزیون دیدیم که این را اعلام کرد و هردو از حیرت دهانمان باز ماند. شاید حالا وقت آن رسیده بود که کشور راه خودش را از میان بیراهه ها پیدا کند. آن لحظه، لحظه ای بود که انسان از زنده بودن اش احساس شعف می کرد.

اما مارتین لوتر کینگ را کشتند و متعاقب آن محله های بسیاری در سراسر کشور در آتش سوخت. طی دو ماه بعد، هواداران مک کارتی و هواران کندی چنان رفتار کردند که گویی به خون یکدیگر تشنه اند، حال آنکه این دو دسته دموکراتهای لیبرال اهداف مشابهی داشتند [. . .] در پایان، پس از آنکه رابرت کندی را هم به ضرب گلوله ترور کردند و کنوانسیون حزب دموکراتیک معاون جانسون، هیوبرت هامفری را به عنوان کاندیدای نهایی خود برگزید، دیگر زهر به همه جا سرایت کرده بود. صلح طلبان دموکرات یکدیگر را تار و مار کردند تا مردی حقیقتاً خطرناک، ریچارد نیکسون، از روی جنازه های آنها بگذرد و به قدرت برسد. (فصلنامه دیسنت، بهار ۲۰۰۸، ص ۵)

سال انقلاب در فرهنگ

اما رادیکالیسم جوانان آمریکایی در جنبش ۱۹۶۸ تأثیر انقلابی خود را بر پهنه فرهنگ برجا گذاشت. سال رادیکالیسم جوانان طبقه متوسط، سال اعتراضات سیاسی دانشجویی و جنبش بزرگ مخالفت با جنگ ویتنام - در عین حال سالی بود که در آن سیاست با سکس و موسیقی و خوشباشی نیز بیش از همیشه پیوند خورد. «سکس، مواد مخدر، و راک اند رول» هم شعار هیپی ها و خوشباشان بود و هم شعار سیاسیون. «آنچه شخصی است، سیاسی هم هست» شعاری بود که بر زبان همه جوانها جاری بود. با همین شعار جنبش فمینیستی و بعدها جنبش حقوق اقلیت های جنسی در ایالات متحده توانستند خواسته های خود را تحقق ببخشند.

راک اند رول که بر محور رقص و سکس می چرخید سیاسی شد. میک جگر (رولینگ ستونز) آهنگ معروف «مرد رزمنده در خیابان» را نوشت و شعر آنرا در نشریه مارکسیستی طارق علی جوان به چاپ

رساند. در این آهنگ بود که میک جگر می خواند، «از هر سو صدای پاها را می شنوم که رژه می روند و به جلو می تازند. تابستان رسیده و هنگام نبرد خیابانی است... هنگام انقلاب برای تسخیر کاخ شاهی... فریاد می زوم شاه را باید کشت و خدمه اش را باید پایین کشید.»

در خیابانهای نیویورک و سانفرانسیسکو انگار روح زندگی بوهمی و کولی وار گرینیچ ویلج در دو دهه اول قرن بیستم دوباره در کالبد جوانها حلول می کرد، دو دهه ای که در آن جان رید جوان به همراه دوست دخترش لوئیز براین - یکی از پیشتازان فمینیسم و سکس آزاد - بار سفر بستند تا به روسیه انقلابی بروند و جان رید بتواند کتاب پرآوازه اش «ده روزی که دنیا را تکان داد» را دوباره انقلاب لنینی اکتبر بنویسد (فیلم ارزنده «سرخها» ساخته وارن بتی بر اساس همین رویدادها است). مارکی دوساد، یکی از پدران معنوی جنبش روشنگری اروپایی، دوباره کشف شد. تصویر چه گوارای خوش سیما، هم سمبول انقلابی شهید بود هم سمبول سکس. در فرهنگ راک اند رول، مرگ زود هنگام کسانی چون جنیس جاپلین، جیم موریسون، یا جیمی هندریکس، همراه با هاله ای قدسی است، گویی آنها شهید راه و هدفی ورای زندگی غیرمتعارف خودشان شده اند.

یک سال پس از وقایع ماه مه ۱۹۶۸، اریک هابزبام تاریخنگار مارکسیست بریتانیایی در مقاله ای به نام «سکس و انقلاب»، در تقییح جوانان رادیکال، نوشت انقلابیون جدی وقت خود را با مشغولیات چون سکس و مواد مخدر به هدر نمی دهند. اما همین تاریخنگار، سی و پنج سال بعد، پیرانه سر، در کتاب خاطرات خود می نویسد که اشتباه می کرده است. هابزبام می نویسد در جوانی تصور می کرد که شورشگری های خلاف عادت فرهنگی و رفتاری چون سکس آزاد و مواد نشئه آور و موسیقی تند راک اند رول هرچه شیوع بیشتری داشته باشند احتمال وقوع «رویدادهای بزرگ» انقلابی کمتر است. اما اکنون طور دیگری می اندیشد. هابزبام می نویسد، «اما اگر فرض را بر این بگذاریم که رویدادهای بزرگ قرار نیست براندازی [یک شبهه] سرمایه داری یا حتا براندازی یک رژیم سرکوبگر و فاسد باشد، آنوقت چه؟ شاید رویدادهای بزرگ دقیقاً تخریب الگوهای سنتی روابط میان انسانها باشد و [انقلاب در] رفتار شخصی آنها در درون همین جامعه موجود. شاید ما برخطا بودیم که خیال می کردیم شورشی های دهه ۱۹۶۰ مرحله ای تازه یا نسخه متفاوتی از همان نیروهای چپ گذشته هستند. اگر ما در ارزیابی خود خطا کرده باشیم معنی اش آن است که شورش ۱۹۶۸ یک انقلاب

شکست خورده نبود، بلکه نوع دیگری از انقلاب را پدید آورد؛ انقلابی که - مثلاً با شعار «آنچه شخصی است سیاسی هم هست» - سیاست به شیوه سنتی را از میان برد، از جمله سیاست چپ سنتی را. حالا، پس از سی و چند سال که به عقب نگاه می‌کنم، به خوبی می‌بینم که در آن زمان اهمیت تاریخی رویدادهای ۱۹۶۰ را به درستی نفهمیدم.» (هابزبام، دوران پرکشش: شرح یک زندگی در قرن بیستم، صص ۲۵۰-۲۵۲)

جنبش جوانان ۱۹۶۸ یک انقلاب سیاسی سرانجام ناموفق بود اما همان انقلاب در پهنه فرهنگ در جوامع پیشرفته پیروز شد و تأثیر خود را برای همیشه برجا گذاشت. فرزندان طبقه متوسط مرفه در برهه رونق اقتصادی، اشتغال کامل، با قدرت خرید مستقل، توانستند از طریق بازار توده گیر، ذائقه، سلیقه، و عادات و رفتار انقلابی خود را به تمام جامعه سرایت دهند: از شلوار جین، مینی ژوپ، موی بلند برای مردان و موی کوتاه برای زنان گرفته تا سکس آزاد و موسیقی راک سیاهان؛ از «پاپ آرت» و اندی وارال تا موج سینمای مستقل هالیوود؛ از مشارکت در برنامه ریزی های دانشگاهی تا آموزش و پرورش دموکراتیک و عوض کردن فضای آکادمیک به تمامی، از ایدئولوژی مخالفت با نظامی گری با شعار معروف «جنگ نکن، عشق بورز» تا جنبش بزرگ ضد جنگ ویتنام و سرانجام متحول کردن تمامی فلسفه و ادبیات مدرن با جریاناتی که بر روی هم «پست مدرنیسم» نام گرفتند.

۱۸ ماه مه ۲۰۰۸

*

منابعی که در بالا به آنها رجوع شده:

Joseph Bensman and Arthur J. Vidich, *American Society Revisited*, Bergin & Garvey Publishers, Inc. 1987

E. J. Hobsbawm, *Revolutionaries*, Meridian, New American Library, 1973.

Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, The New Press, 2002.

Marshall Berman, "1968: Lessons Learned, A Symposium," *Dissent*, A Quarterly, New York .

*

*

انکار واقعیت، اما یافتن حقیقت

نوشته: **سلاوی ژیتک**

مترجم: **عبدی کلانتری**

منبع: نیویورک تایمز، پنجم ژانویه ۲۰۰۷

یکی از چهره های شاخص جنگ عراق در میان مردم، بدون شک «محمد سعید الصحاف» وزیر ناکام اطلاعات عراق بود که در ابتدای تهاجم آمریکا، در کنفرانس های مطبوعاتی روزانه اش، بدیهی ترین واقعیت ها را منکر می شد و همان شعارهای رسمی را مدام بر زبان می آورد. حتا زمانی که تانکهای آمریکائی به چندصد قدمی دفتر خود او رسیده بودند، او بازم مدعی بود تصاویری که از تلویزیون پخش می شود و تانک های آمریکائی را در خیابانهای بغداد نشان می دهد، چیزی نیست مگر ترندهای بصری هالیوودی.

محمد سعید الصحاف با این نمایش ها که مثل کایکاتور از آنها اغراق می بارید، نکته ای را آشکار کرد، حقیقتی که در پشت گزارش های به ظاهر «معمولی» همیشه پوشیده است: او با انکار واقعیت، به نعل و به میخ نزد و استدلال روشنفکرنمایانه ای هم ارائه نداد. فقط خیلی ساده همه چیز را انکار کرد. همین که راحت زیر همه چیز می زد، تازگی و طراوت رهائی بخشی داشت، انگار که دیگر لازم نباشد در توضیح نتایج ناخوشایند واقعیت، به توجیه بافی رو بیاورد. راحت به شما می گفت: «به چشم های خودتان اعتماد می کنید یا به حرف های من؟»

[توضیح مترجم: ژیتک از اشاره های سینمایی زیاد استفاده می کند. بیاد بیاورید در فیلم کمدی برادران مارکس به نام «مسخره بازی» (مانکی بیزنس)، زن اغواگر در اتاق خواب اش به گراچو

مارکس می گوید: «من همین الآن با چشم های خودم دیدم که تو از این در بیرون رفتی!» و گراچو می گوید: «به کی اعتماد می کنی، چشمهای خودت یا حرف من؟»

گذشته از این، محمد سعید الصحاف هراز چندگاه حقیقتی غریب را برملا می کرد - همان هنگام که به او می گفتند آمریکائی ها الآن کنترل بخشی از بغداد را به دست گرفته اند، او برگشت و گفت: «کنترل هیچ چیز را به دست نگرفته اند؛ آنها حتا کنترل خودشان را هم نمی توانند به دست بگیرند!»

دقیقاً چه چیزی بود که آمریکائی ها کنترل اش را نداشتند؟ در سال ۱۹۷۹، خانم «جین کرپاتریک» [استاد دانشگاه و بعدها سفیر دولت ریگان در سازمان ملل - م] در مقاله [کلاسیک] اش به نام «دیکتاتوری و معیار دوگانه» که در نشریه «کامنتری» به چاپ رسید، میان دو مفهوم «خودکامه» (اتوریترین) و «تمامیت گرا» (توتالیترین) یا دو نوع رژیم خودکامه و رژیم تمامیت خواه تمایز قائل شد. این تمایز به خاطر توجیه سیاست های ایالات متحده بود که از دیکتاتوری های راست گرا حمایت می کرد اما با رژیم های کمونیستی خصومت می ورزید [استاندارد یا معیار دوگانه آمریکا در سیاست خارجی]. به زعم جین کرپاتریک، دیکتاتورهای خودکامه، حاکمانی بودند حسابگر و پراگماتیک که قدرت و ثروت برای شان مهم تر از ایدئولوژی بود، حتا زمانی که در حرف، بلندپروازی می کردند. در عوض، رهبران تمامیت خواه یا توتالیتر، کسانی بودند که از روی خشکه مذهبی با زیر پا گذاشتن نفع شخصی، ایدئولوژی را مهم تر می شمردند و حاضر بودند همه چیز را در راه آرمان به خطر بیندازند.

نتیجه ای که جین کرپاتریک می گرفت این بود که می شود با رهبران خودکامه وارد معامله شد زیر آنها در برابر تهدیدات مادی یا نظامی، رفتار معقولی در پیش می گرفتند که پیش بینی پذیر بود؛ در حالیکه رهبران تمامیت خواه بسیار خطرناک تر بودند و می بایست به طور قاطع آنها را سر جای شان نشانند.

طعن قضیه در این است که همین تمایز میان دو نوع رژیم، موجز و فشرده اشتباهات آمریکا در اشغال عراق را بیان می کند. صدام حسین یک دیکتاتور فاسد و خودکامه بود که فقط به حفظ قدرت و به

مصلحت هدف های خشونت بار خود می اندیشید (و از همین رو در سالهای دهه ۱۹۸۰ میلادی با ایالات متحده به همکاری پرداخت).

مهم ترین دلیل حاکی از ماهیت عرفی و سکولار رژیم او این بود که در انتخابات ماه اکتبر ۲۰۰۲، انتخاباتی که در آن صدام حسین رأی صد در صد مردم را به دست آورد، یعنی حتا بیشتر از آراء استالینی که معمولاً نود و نه ممیز نود و پنج درصد بود - در آن انتخابات، ترانه ای که مدام در رسانه های دولتی برای کارزار انتخاباتی او پخش می شد آهنگ «همیشه خاطرت را می خواهم» از [خواننده زیبای سیاهپوست] ویتنی هیوستون بود.

[بنابراین، آمریکا می توانست طبق همان تز جین کرپاتریک، با هزینه کمتر صدام را دستاموز خودش بکند، به جای آنکه به مصاف با او برخیزد و با این کار باعث قدرت گرفتن بیشتر رژیم های تمامیت خواه و نامنعطف در منطقه گردد.]

یکی از برایندهای تهاجم آمریکا این است که در عراق به ایجاد یک مجموعه سیاسی - ایدئولوژیک «بنیادگرا»، که به مراتب سازش ناپذیرتر از صدام است، کمک کرد. این عمل باعث شد نیروهای سیاسی طرفدار ایران دست بالا را بگیرند و به تعبیری، تهاجم آمریکا عراق را دو دستی تقدیم ایران کرد. مجسم کنید اگر قرار می شد پرزیدنت جورج بوش را در یک دادگاه نظامی استالینی به محاکمه بکشند، بدون درنگ اتهام «جاسوس ایران» را به او می چسبانند. به این تعبیر، بالاگرفتن خشونت بار سیاست های اخیر جورج بوش را نمی توان استفاده از قدرت دانست بلکه باید آنرا ناشی از بروز ترس تعبیر کرد.

آن داستان قدیمی را بیاد بیاورید که کارگری در یک کارخانه مورد شک قرار می گیرد که جنس می دزدد. هرغروب به هنگام ترک کار، چرخ دستی او را خوب بازرسی می کنند و هربار هم چیزی پیدا نمی کنند. تا بالاخره حساب کار دست شان می آید که جنس دزدی، همان چرخ های دستی است.

همین ترفند را امروز از سوی کسانی شاهد هستیم که مدام ادعا می کنند «اما دنیا بدون صدام جای امن تری است». آنها که این جمله را به زبان می آورند فراموش می کنند که برایندهای تهاجم نظامی علیه

صدام را هم در محاسبه شان وارد کنند. درست، دنیا بدون صدام جای بهتری است، ولی اگر تأثیرات ایدئولوژیک و سیاسی عزیمت صدام را هم حساب کنیم، باز دنیا جای بهتری شده است؟

ایالات متحده در نقش پلیس دنیا! خوب، چه بدی دارد؟ وضعیت بعد از دوران جنگ سرد می‌طلبد که یک قدرت جهانی جاهای خالی را پر کند. اما مشکل جای دیگری است: یادتان باشد پنداشت عمومی این بود که ایالات متحده همان نقش امپراتوری روم [در عهد باستان] را باید بازی کند. مشکل آمریکا امروز این نیست که تبدیل به یک امپراتوری جهانی شده؛ برعکس، مشکل این است که به چنین امپراتوری ای تبدیل نشده است. یعنی، در عین تظاهر به اینکه یک امپراتوری است، در عمل مثل یک دولت ملی رفتار می‌کند و بی‌پروا منافع خاص خودش را پی می‌گیرد. گوئی راهنمای سیاست‌های اخیر آمریکا، شکل معکوس شعاری است که طرفداران حفظ محیط زیست می‌دهند. به جای آنکه مثل اکولوژیست‌ها جهانی بیندیشد و محلی عمل کند، آمریکا جهانی عمل می‌کند اما محلی می‌اندیشد.

پس از واقعه یازدهم سپتامبر، ایالات متحده این فرصت را داشت که دریابد در چگونه جهانی می‌خواهد مشارکت داشته باشد. آمریکا می‌توانست از آن فرصت بهره بگیرد اما در عوض دوباره به همان تعهدات سنتی ایدئولوژیک خودش رجعت کرد. به جای احساس مسؤولیت و تعهد در قبال مناطق محروم جهان، خودش شروع به شهیدنمایی کرد!

نویسنده بریتانیایی، تیموتی گارتون‌آش، درباره دادگاه لاهه ادعا کرده است که: «از این پس، دیگر نه پیشوا [هیتلر] و نه رهبر [موسولینی]، نه پینوشه، ایدی امین، یا پول پوت، هیچکدام به این گمان نمی‌افتد که می‌توان پشت دیوار قصر «حق خود مختاری»، از دسترس قوانین بین‌المللی مصون ماند.»

باید در میان این اسامی ببینیم جای چه کسی خالی است. فهرستی که علاوه بر جفت کردن کلیشه ای هیتلر و موسولینی، نام سه دیکتاتور جهان سومی را هم دارد. چرا حتا یک نام [از میان سیاستمداران] کشورهای ابرقدرت در اینجا نیامده، کسانی که ممکن است [به خاطر کارنامه اعمال شان] خواب راحت نداشته باشند؟

یا نزدیک تر به فهرست اسامی ذکر شده، چرا صحبتی از این نشد که صدام حسین یا مانوئل نوریگا را [رهبر نظامی پاناما، که با تهاجم نظامی کابینه جورج بوش پدر، در سال ۱۹۸۹ دولت اش سرنگون شد و خود او را با خفت به آمریکا آوردند و به زندان انداختند] به دادگاه لاهه تحویل دهند؟ چرا تنها دادگاهی که علیه مانوئل نوریگا تشکیل شد به جرم قاچاق مواد مخدر بود، نه اینکه در مقام یک دیکتاتور به پایمال کردن وحشیانه حقوق مردم اش دست زده بود؟ آیا برای این نبود که در صورت اخیر، او می توانست ارتباط اش را با سازمان امنیتی «سیا» برملا کند؟

به همین صورت رژیم صدام چیزی مگر یک دولت وحشتناک خودکامه نبود که به جنایات زیادی دست زد. بسیاری از این جنایات علیه خود مردم عراق بود. با اینهمه، باید بر این حقیقت عجیب و کلیدی تأمل کنیم که نمایندگان ایالات متحده و دادستان های عراقی، به هنگام برشمردن جنایات صدام، به طور سیستماتیک بزرگ ترین جنایت او را، که صرف مصیبت انسانی و نقض عدالت بین المللی در آن از همه بیشتر بود، یعنی تجاوز به خاک ایران را، نادیده گرفتند. چرا؟ به این دلیل که ایالات متحده و اکثر دولت های خارجی به طور فعال حامی تجاوزگری عراق بودند.

و حالا ایالات متحده با شیوه های دیگر همین بزرگ ترین جنایت صدام حسین را ادامه می دهد، یعنی تلاش بی وقفه برای سرنگونی دولت ایران. این بهائی است که تو [آمریکا] باید پردازی وقتی که نبرد علیه دشمنان ات تبدیل می شود به نبرد علیه اشباح شروری که در صندوقخانه خود تو پنهان اند: حتا کنترل خودت را هم نمی توانی در دست بگیری.

سلاوی ژیرک، فیلسوف مارکسیست پرآوازه اروپائی، مدیر «انستیتوی بریک در علوم انسانی» است. تازه ترین کتاب او «پارالاکس ویو» (نگاه از منظر متحرک) نام دارد.

اگر خدایی وجود داشته باشد همه چیز مجاز است، حتا ترور!

فقط آتئیسم می تواند حقوق و شأن مسلمانان را حفظ کند
در باره کاریکاتورهای پیامبر



سلاوی ژیزک
مترجم: عبدی کلانتری

سلاوی ژیزک از معروف ترین فیلسوفان معاصر اروپایی با اصلیت اسلوانیایی است که به زبانهای انگلیسی، آلمانی و فرانسه نیز می نویسد و هم زمان در مراکز آکادمیک متعدد آمریکای شمالی و اروپا به تدریس اشتغال دارد.

نیویورک تایمز، ۱۲ مارس ۲۰۰۶ - چندین قرن است به ما چنین گفته اند که بدون دین، ما همه حیواناتی خودخواه بیش نیستیم که فقط بر سر سهم خودمان نزاع می کنیم و آنچه از اخلاق نصیب برده ایم همان است که گله ای گرگ دارا هستند؛ می گویند تنها دین است که می تواند

ما را به سطح معنوی والاتری ببرد. این روزها که دین باعث خشونت های مرگ بار در هر سوی جهان شده است، گفته های تسکین دهنده ای نظیر اینکه پیام های معنوی و شریف مسیحی و اسلامی و هندو را اقلیتی بنیادگرا مورد سوءاستفاده قرار داده اند، بیشتر و بیشتر توخالی و بی مصرف جلوه می کند. آیا زمان آن نرسیده که شأن یکی از بزرگ ترین میراث های اروپا را که همان خدا-ناباوری (آته‌ئیسم) باشد احیا کنیم، میراثی که چه بسا تنها شانس ما برای صلح باشد؟

بیش از یک قرن پیش، داستایوسکی در کتاب *برادران کارامازوف* و آثار دیگرش، خطرات هیچ انگاری ملحدانه را هشدار داد و استدلال کرد که اگر خدا وجود نداشته باشد هر چیزی مجاز است. فیلسوف معاصر فرانسوی آندره گلوکزمان همین انتقاد داستایوفسکی از نیهیلزم الحادی را در کتابی به نام *داستایوسکی در منتهان* در مورد رویداد یازدهم سپتامبر به کار گرفت. اما خطایی بزرگ تر از این استدلال وجود ندارد. درسی که امروز تروریزم به ما می آموزد این است که اگر خدا وجود داشته باشد، هر چیزی، حتا منفجر کردن هزاران انسان بی گناه، مجاز است - دست کم از دید کسانی که ادعا می کنند مستقیم برای رضای خدا این کار را می کنند، زیرا، واضح است که پیوند مستقیم با خدا توجیه کننده هر نوع نقض محدودیت ها و ملاحظات صرف بشری است. این بنیادگرایان فرق چندانی با استالینیست های «کافر» ندارند که خودشان را وسیله مستقیم اجرای حکم ایزد خودشان می دانستند که همان «ضرورت تاریخی پیشرفت به سوی کمونیزم» بود.

در زمان جنگ صلیبی هفتم به رهبری سنت لویی، ایو لوبروتون گزارش می دهد که روزی در مسیرش با پیرزنی روبرو شد که با دست راست ظرفی از آتش و با دست چپ قدحی آب حمل می کرد. در پاسخ به اینکه دلیل حمل این دو ظرف چیست، پیرزن گفت می خواهد با آتش، چنان بهشت را بسوزاند که چیزی از آن برجا نماند و با آب نیز آتش دوزخ را چنان فروبنداند که چیزی از آن نماند: «زیرا می خواهم هیچ کس نیکی را نه برای پاداش بهشت و نه از بیم

دوزخ، بلکه تنها برای مهر پروردگار به جا آورد.» امروزه، این دیدگاه اخلاقی مسیحی، فقط به صورت آتئیسم یا خداناباوری دوام آورده است.

بنیادگرایان هرآنچه را که به گمان خودشان خیر و صواب است، به منظور اجرای تکلیف خداوند و برای رستگاری اخروی انجام می دهند؛ آتئیست ها کار نیک را فقط از آن جهت انجام می دهند که کار درستی است. مگر همین شیوه، نخستین تجربه ما از اخلاقیات نیست؟ وقتی که من کار نیکی می کنم، به خاطر کسب لطف خدا نیست؛ من این کار را برای آن می کنم که از دیدن خودم در آینه شرمسار نشوم. کار اخلاقی برحسب تعریف، خود پاداش خویش است. فیلسوف انگلیسی دیوید هیوم که خدا باور بود همین نکته را به نحوی موجز بیان کرده است؛ او می نویسد تنها شیوه قدرگزاری از خدا آن است که به هنگام عمل نیک طوری رفتار کنیم که انگار خدا وجود ندارد.

دو سال پیش، اروپایی ها در پیش نویس قانون اساسی اروپا بر سر این نکته مشاجره می کردند که آیا باید از مسیحیت به عنوان یکی از اجزای اصلی میراث اروپا در این قانون نام برده شود یا نه. طبق معمول، راه حل میانه ای پیدا کردند که اشاره ای کلی به «میراث دینی» اروپا می کند. اما چرا ذکری از ارزنده ترین میراث اروپای مُدرن یعنی آتئیسم به میان نیامد؟ آنچه اروپای مدرن را چنین منحصر به فرد می کند این است که اروپا نخستین و تنها تمدنی است که در آن آتئیسم یک گزینه به طور کامل مشروع شناخته شده و باور به آن مانعی برای کسب مشاغل دولتی نیست.

آتئیسم میراثی اروپایی است که مبارزه برای حفظ آن ارزش دارد، از جمله به این خاطر که برای مؤمنان نیز فضای عمومی آزاد فراهم می کند. برای نمونه، موردی را در نظر بگیرید که در شهر لوبلیانا پایتخت سلوانیا، کشور خود من، روی داد که به هنگام تدوین قانون اساسی، این پرسش مطرح شد که آیا مسلمانان (به طور غالب، کارگران مهاجر جمهوری های یوگوسلاوی سابق) باید اجازه داشته باشند مساجد خودشان را بسازند. در حالیکه محافظه کاران بنا به دلایل

فرهنگی، سیاسی، و حتا معمارانه، مخالف ساختن مساجد بودند، هفته نامه لیبرال «ملا دینا» در حمایت از مساجد پا می فشرد و بر حقوق شهروندان جمهوری های یوگوسلاوی سابق تأکید می ورزید.

بدون آنکه جای شگفتی باشد، همان نشریه ملا دینا اقدام به چاپ دوباره کاریکاتورهای پیامبر اسلام کرد. در عوض، کسانی که با همدردی، خشونت اعتراض کنندگان مسلمان را «درک می کردند» همان هایی بودند که همواره نگرانی شان را از سرنوشت [و دوام ارزش های] مسیحیت ابراز می کنند.

این ائتلاف های عجیب و غریب، مسلمانان اروپا را با انتخاب دشواری رو به رو می کند: تنها نیروی سیاسی ای که نمی خواهد مسلمانان را تبدیل به شهروند درجه دوم بکند و خواهان فضایی برای آن هاست که هویت دینی شان را ابراز کنند، همان لیبرال های «ملحد» هستند، در حالیکه نیروهای شبیه به خودشان در رفتار و کردار دینی، عکس برگردان مسیحی خودشان، در عمل بزرگ ترین دشمنان آنها نیز هستند. تناقض آن جاست که تنها متحدان واقعی مسلمانها کسانی نیستند که برای بار اول کاریکاتورها را به چاپ رساندند، بلکه آن هایی هستند که به قصد دفاع از آرمان آزادی بیان، دست به تجدید چاپ آن کاریکاتورها زدند.

هرچند یک آته نیست حقیقی نیازی ندارد برای اثبات نظرش، با توهین به مقدسات دست به تحریک مؤمنان بزند، در عین حال حاضر هم نیست مسأله کاریکاتورهای محمد را به حد نازل احترام به عقاید دیگران» تخفیف دهد. رعایت عقاید دیگران به عنوان والاترین ارزش فقط دو معنی می تواند داشته باشد: یا اینکه ما از بالا با دیدی حاکی از بزرگ منشی [تحقیر کننده] می خواهیم، برای آنکه توهنات کسی از میان نرود، احساسات او را جریحه دار نکنیم؛ یا اینکه از منظری نسبت گرا و معتقد به «رژیم های متنوع حقیقت»، به بهانه اینکه نمی خواهیم خشونتی روا داشته شود، از پافشاری بر حقیقت اجتناب بورزیم.

اما چرا نباید اسلام را - در کنار ادیان دیگر - در کمال احترام، شامل تحلیل انتقادی کنیم؟
تحلیلی که به خاطر همان احترام می باید به همان اندازه بی رحم باشد. این شیوه، و تنها همین
شیوه، است که راه احترام حقیقی به مسلمانان را نشان می دهد: با آنها همان رفتاری را بکنیم که
با آدم های بالغ می کنیم، انسان های بالغی که مسؤول اعتقادات خودشان هستند.

منبع این مقاله:

Defenders of the Faith

By SLAVOJ ZIZEK

The New York Times, March 12, 2006

بومی یا جهان‌شهری؟

نوشته‌ء عبدی کلانتری

مباحثه و اختلاف دید میان آقایان احمد صدری و علی پایا (شرق، شماره های ۵، مهر تا ۲ آبان) بر سر گروه بندی و نامگذاری روشنفکران ایرانی («دینی/سکولار» یا «بومی/جهان شهری»)، بحث آموزنده ای است برای خصلت شناسی روشنفکران ایرانی. آقای صدری پیشنهاد می کند تقسیم بندی «دینی/سکولار» را کنار بگذاریم و «بومی/جهان شهری» را به جای آن بنشانیم. پاسخ آقای پایا چرخشی به سمت فلسفه پیدا کرد، آنهم بحث تخصصی فلسفه علم و بعد نتیجه گیری بی واسطهء سیاسی یا ایدئولوژیک از آن بحث فلسفی (کدامیک به فاشیزم می انجامد، کدامیک در خدمت امپریالیزم و جورج بوش است: روش رئالیزم یا نسبی گرایی پراگماتیستی؟). آقایان پایا و صدری، که خود در زمرهء اصلاح طلبان مسلمان یا «روشنفکران دینی» اند(عنوانی که در شرایط ایران بیشتر بار سیاسی دارد تا «روشنفکری»)، به اندازهء کافی با تمایلات سیاسی یکدیگر آشنا هستند که، برای روشن کردن تفاوت برداشت شان از مقولاتی چون دموکراسی و آزادی، نیازی نداشته باشند که «گرایش واقعی» یکدیگر را از زیر و پشت متدلوزی علوم، اپیستمولوژی و حتا هستی شناسی فلسفی بیرون بکشند. پرسشی که برای ناظری از دور مطرح می شود اینست که چرا در ایران هر بحث فرهنگی یا سیاسی ای باید از این مجراهای شبه فلسفی عبور کند تا چیزی اثبات یا نفی شود؟ و یا برعکس، چرا میان روش شناسی و گرایش های فلسفی از یک سو با سیاست روز و ایدئولوژی ها از سوی دیگر چنین خطوط سهل و کوتاه می کشیم؟ علاوه بر این پرسش، می توان نکته هایی را در مورد پیشنهاد احمد صدری در مورد مفید بودن دو تیپ ایدآل «بومی» و «جهان شهری» درینجا به بحث گذاشت. از چنین بحثی می توان دو پیشنهاد بیرون کشید:

- ضرورت کم کردن بار سیاست روز از مباحث مربوط به فلسفه یا علوم اجتماعی.
- ضرورت جهانشهری اندیشی برای دانستن از وزن، عیار و کیفیت اندیشه.

۱

آقایان صدری و پایا هردو در رشته های تخصصی خود دانش آموخته و صاحب نظرند. اما این مشاهده تازه ای نیست اگر بگوییم بسیاری از روشنفکران دیگرما تمایل دارند تئوری ها، مکتب ها و «فلسفه» هایی را بیاموزند و به کار بگیرند که، یک (مد روشنفکری دیکته کرده و می تواند «سرمایه» تشخیص و کسب شأن باشد، و دو) می توان با آن ها حساب های سیاسی را تسویه کرد. دیده می شود که نام یک متفکر غربی (هابرماس یا هایدگر یا رورتی فرض کنید) یا یک گرایش فلسفی غربی (کانتیانیسم یا پسامدرنیسم یا پراگماتیسم فرض کنید) می شود برجستگی برای اتهام سیاسی - برای پرونده سازی، انگشت نگاری و تأدیب فرد «نسی گرا» یا «پست مدرن» یا «سکولار» یا «لیبرال» یا «فاشیست». پیش از دعوی رئالیسم و نسی گرایی، دعوی مدافعان «عقل» و پسامدرن ها بود، پیش از آن دعوی پوپری ها و هگلی ها و پیش از آن پوزیتیویست ها و دیالکتیک گراها، مارکسیست ها و وبری ها، استراکترالیست ها و پست استراکتورالیست ها، ماتریالیست ها و اگزیستالیست ها، طرفداران تعهد در هنر و طرفداران هنر برای هنر و غیره. نه در اروپا و آمریکا: در همین تهران و شاید هم در اصفهان و تبریز و کرمان! در اصل دعوا میان توده ای ها بود و نیروی سومی ها و بعد میان ایدئولوگهای رژیم شاهی و مخالفان آنها. حالا هم جدال میان اسلامیت هاست و لیبرالهای مسلمان (در درون و حاشیه رژیم)؛ و میان چپ ها و لیبرالهای غیر مذهبی (در بیرون). چرا ما بحث سیاسی را در قالب بحث سیاسی پی نمی گیریم و بحث های دیگر را در حوزه های تخصصی خودشان؟

درهای بحث مستقیم سیاسی که بسته باشند، سیاست روز و سمتگیری های ایدئولوژیک از پنجره به هراتاقی سرک می زنند و کاراصلی آن اتاقها را مختل می کنند؛ به اتاق فلسفه، هنر، ادبیات، شعر، موسیقی، تحقیقات آکادمیک. منظور من از «کم کردن بار سیاست روز از مباحث روشنفکری» این نیست که نمی توان بحث جدی روشنفکری درباره سیاست یا اخلاق داشت. همینطور به طبع منظور این نیست که فلسفه یا تحقیقات آکادمیک به سیاست نمی پردازند، یا اینکه هنرها مضمون سیاسی نباید

داشته باشند. یا اینکه روشنفکر واقعی برای آنکه به نحوی اصیل بپرسد و ببیندیشد باید از سیاست فاصله بگیرد. (بحثی جداگانه در باره «روشنفکر سپهر همگانی» این نکته را روشن تر خواهد کرد.)

غالب بحث های سیاسی که موضوع آنها مسایلی چون تحمیل اخلاقیات خصوصی بر جامعه، خشونت، ترور، مداخله نظامی، رعایت حقوق و آزادی های مدنی، شکنجه، آزادی بیان و نشر عقاید، سانسور، پوشش اجباری، شفافیت تصمیم گیری های دولتی یا بورکراتیک، سو استفاده از مقام، و نظایر آنهاست، در حیطه هایی صورت می گیرند که به آن سپهر همگانی می گویند (رسانه ها و انجمن ها و مراکز تجمع مردمی)، و توسط کسانی که ضرورت ندارد در رشته ای از علوم یا هنرها تخصص، یا حتا تحصیلات آکادمیک، داشته باشند (روزنامه نگاران و گزارشگران، ستون نویسان و مفسران، سیاستمداران، سخنگویان اتحادیه ها و اصناف). ضرورتی هم ندارد که متدین باشند یا نباشند. کسانی که در رشته های تخصصی دانشگاهی به کار و تولید مشغول اند (از جمله در فلسفه، زبان شناسی، حقوق، اقتصاد، ادبیات، هنر، روانشناسی و جامعه شناسی) هم می توانند در این سپهر وارد بحث سیاسی یا فرهنگی بشوند اما زمانی که این کار را می کنند دیگر در حیطه تخصصی خودشان نیستند و در این سپهر نقشی متفاوت را بازی می کنند و مخاطبان شان نیز متخصصان هم رشته نیستند. از سوی دیگر، روزنامه نگارانی که از رشته های تخصصی گزارش می دهند هم نباید گمان ببرند که می توانند در آن رشته ها - از جمله فلسفه، نقد ادبی و هنری، تاریخ - جولان بدهند و حکم صادر کنند. از این رو، می توان گفت هیچ ارتباط مستقیمی میان فلسفه (به ویژه در زمینه هایی چون آنتولوژی و اپیستمولوژی) و سیاست روز نیست، برای مثال میان اندیشه لاک و کانت با بمباران هیروشیما و جنگ ویتنام؛ یا اندیشه هگل و مارکس با گولاک و خمرهای سرخ در کامبوج؛ یا اندیشه هایدگر با کوره های آدم سوزی؛ یا پراگماتیسم با «بی بند و باری» جنسی در آمریکا! از سوی دیگر، «فلسفه سیاسی» که به شکل های همبستگی درازمدت جامعه، سازمان دولت، عدالت، صلح، امر نیک یا رفاه عام، و مشروعیت اقتدار می پردازد، همواره یک بازتاب واحد و پیشاپیش معلوم در سیاست های روز ندارد. تنها تحقیقات تجربی می تواند این بازتاب های گاه متضاد را در بعضی از سیاست ها نشان دهد. برای مثال در سیاست های داخلی و خارجی دولت آمریکا تا کجا می توان «فلسفه» جان دیویی، جان کینز، هایک، میلتون فریدمن، لئو ستراس یا پیشتر از آن روسو، منتسکیو، آدام اسمیت و... را منعکس دید؟ و اگر دیدیم آیا می توانیم به صرف سود و زیان آن سیاست، حکم به درستی یا نادرستی آن

پس پیشنهاد اول: - ضرورت کم کردن بار سیاست روز از مباحث خاصِ روشنفکری .

۲

دوست عزیز احمد صدری بر آن است که به کارگیری دو مقوله «روشنفکر دینی» و «روشنفکر سکولار» سودی ندارد. باید دید چرا این نامگذاری برای گروهی از روشنفکران هنوز معنی دارد؟ بیشتر به دلایل سیاسی تا روشنفکری! این پافشاری شاید از سوی «سکولار» ها واضح تر باشد. آنها بخش بزرگی از جامعه روشنفکری ما را، شاید بدنه اصلی تولیدکنندگان فرهنگی جامعه ایرانی را پس از مشروطیت، تشکیل داده و می دهند. بیست و پنج سال است که با خشونت صدای شان را خاموش کرده اند. طبیعی به نظر می رسد که آنها بخواهند وضعیت خودشان را متمایز کنند از روشنفکرانی که، حتا در مخالفت کنونی شان با جناح حاکم، هنوز از وابستگان نظام اند آنهم به این دلیل که «دینی» اند و در برپایی تئوکراسی سهیم. وقتی که احمد صدری پیشنهاد می کند این دو مقوله را کنار بگذاریم و به جای اش «بومی / جهان شهری» را بگذاریم، به تلویح آن تمایز را از دید خارج می کند. نیت او اما نیکوست: گذشته ها را فراموش کنیم و برای تفاهم بیشتر و همکاری در کسب خواسته های مشترک دموکراتیک، میان دینی و سکولار دیوار نکشیم! خود روشنفکران دینی هم واضح است که با دفاع از پسوند «دینی» می خواهند تأکید کنند ایمان دینی و کار روشنفکری نافی یکدیگر نیستند. دلیل خود من برای کنار گذاشتن این دو مقوله، یا هر پسوند دیگری به دنبال روشنفکر، ذاتی آنچیزی که من از روشنفکری می فهمم: مثل معیار حرفه ای بودن و کمال در هر فنی و هنری، این جا هم همان است: اعتبار و «کالیبر» یا زور یک نوشته و گفتار از خود آن بر می آید، از نافذ بودن دید و استحکام زنجیر استدلال عقل تحلیلی از ابتدا تا انتها، و کنترل کامل بر زبان و مفاهیم و کنترل بر تمهیدهای فورمال زبانی - که همه اینها احاطه بر موضوع را پیشاپیش می طلبد. اگر مطلق گرا باشیم، در ایران تعداد روشنفکران مان ناچیز است. رایج، انشا نویسی است، یا فیش برداری و مونتاژ، و در بهترین حالت انباشت «معلومات». ولی می توان سخت گیری را کنار گذاشت و با مسامحه به هر کس نمره ای داد! از یک متفکر، حتا زمانی که صد در صد با او مخالف اید، می توانید بیاموزید: جلوی چشم تان یک ذهن

دینامیک و نافذ، خشت روی خشت می گذارد و جلو می رود و به این زودی ها هم از نفس نمی افتد. شما باید که عقب می مانید و باید مدام راه رفته او را از نو ببینید تا به او برسید!

به گمان من زمانی می توان تقسیم بندی خود احمد صدری (بومی / جهان شهری) را پذیرفت که تعریف های او را کمی دست کاری کرد! آقای صدری می نویسد، برای او، این تقسیم بندی توصیفی است و خالی از قضاوت ارزشی. اما اصراری ندارد که ترجیح خودش آشکار نشود. خودش را در گروه «بومی» ها می بیند که با دلسوزی و حوصله و روحیه مثبت، به تغییرات تدریجی می اندیشند و عمل می کنند در حالیکه جهان شهری ها با صفات «لامذهب، شکاک، بدبین، اهل فلسفه همه یا هیچ، معتقد به ذات مسموم فرهنگ خودی» توصیف می شوند. به رغم انکار ظاهری، این دو تیپ شباهت بسیاری دارند به همان تقسیم بندی قدیمی و از سکه افتاده «اصیل» و «غرب زده»، بی آنکه چیز تازه ای به آن بیفزاید. یک لحظه این صفات را کنار بگذاریم و جهان شهری را به اختصار در اکتساب یکی از زبان ها و شناخت از فرهنگ اروپایی بشناسیم؛ آنگاه به نظر خواهد رسید که «جهان شهری»، هم به لحاظ توصیفی و هم تجویزی، به ضرورت، همواره بخشی از کار روشنفکری در جهان سوم بوده و هست و گریزی هم از آن نیست. چرا؟

تمامی مراتب روشنفکری را در جامعه ای که در آستانه یا در گذار به سمت مُدرنیت است در نظر بگیرید:

مرتبه مترجمان،

مرتبه شارحان،

مرتبه عالمان و دانشمندان، و

مرتبه متفکران.

آیا می توانید تصور کنید هیچکدام از این مراتب کارشان را بدون دانستن زبانی اروپایی و شناخت از فرهنگ گذشته و حال جوامع مدرن بتوانند انجام دهند؟ این نکته اگر در سده های نوزدهم و بیستم همیشه صادق بوده، در سده کنونی بیشتر از همیشه صدق می کند، سده ای که جهان همبسته تر و «گلوبال» تر شده. ذهن روشنفکر، در هر کجای دنیا، باید همیشه یکپایش در آن جهان شهر باشد و تحولات اش را بشناسد و تحلیل کند و همواره نسبت فرهنگ خودش را با آن برآورد کند. (درین لحظه به کیفیت تولیدات و راهیابی های فرهنگی «فیلسوفان وطن» کاری نداریم - کمیّت که البته به

سقف می رسد! من گاه به خودم می گویم جای خوشوقتی است که به جز خودمان کسی در دنیا فارسی نمی داند که این همه را بخواند و از اینجا تا آن سر دنیا به ریش مان بخندد! سفارش پیشنهاد دوم بیشتر به جوانهاست که از همان سالهای دبیرستان یک زبان اروپایی را چنان بیاموزند که بتوانند به هنگام ورود به دانشگاه به آن زبان بخوانند و بنویسند و فکر کنند. کار دشواری است اما غیرممکن نیست. هر نوع آموختنی به جز این، آنها را همیشه زندانی دکان بازاری می کند که جنس تقلبی می فروشند و بازارشان در ایران همیشه رونق داشته و تعدادشان هم، با تأسف، چندین برابر کسانی است که، در حاشیه، کارهای جدی می کنند. جامعه شناس ایرانی مقیم نیویورک آقای علی میرسپاسی چندی پیش در مقاله ای (آفتاب، شماره ۳۲) پیشنهاد کرد که نیاز ما به روشنفکری «نو-جهانگرا» (نئوکازموپالیتن) است که «در دام بومی گرایی، غرب ستیزی و هویت پرستی» نمی افتد ولی در عین حال «تعهد و تعلق خاصی هم به زادبوم خود، به زبان و فرهنگی که در آن متولد شده» دارد. او این تعبیر را از دوست و همکارش خانم جون کاکس گرفته که در کتابی به نام «شور[تعلق سیاسی] و تعارض های آن - رویارویی روشنفکران با مسأله ملی» (Passion and Paradox) با مقایسه ادوارد سعید و وی-اس ناپال می خواهد میان دو تیپ روشنفکر غیر غربی، روشنفکر بومی گرا و روشنفکر جهانوطن، آشتی بدهد.

پس پیشنهاد دوم: - ضرورت جهان شهری اندیشی برای دانستن از وزن، عیار و کیفیت اندیشه.

حتما می توان در «بومی بودن» خود احمد صدری نیز تردید کرد و گفت او به مراتب «جهانشهری» تر از آن است که می خواهد ما باور کنیم، و این نه کمبود بلکه امتیاز اوست. برخلاف اکثر کسانی که در فرنگ رساله فارغ تحصیلی شان را موضوعاتی مربوط به ایران برمی گزینند، او خطر کرد و وارد حیطه ای جهانی شد که سخن و تحلیل تازه گفتن بس دشوار است. کتاب کوچک اما فکر برانگیز او درباره «جامعه شناسی روشنفکران نزد ماکس وبر» جای شایسته خودش را در حوزه جهانی و برشناسی و جامعه شناسی معرفت دارد و از قضا، به شهادت همین کتاب که حدود بیست سال پیش نوشته شده، او به خوبی به رابطه ها و وساطت های سیاست، ایدئولوژی و روش در علوم اجتماعی واقف است که به سادگی به دام «نسبی گرایی» یا «واقعی گرایی» متافیزیکی نیفتد و نیز میان مکتب های فکری و سیاست روز ارتباط های ساده برقرار نکند. تنها آن کس که در فضایی جهان شهری نفس کشیده و از لحاظ

فکری بالیده می تواند به همقطار بومی گرای اش چنین بجا توصیه کند: «بی سکان ترین نسبی گرای
این جهان هم به مراتب به جزم اندیشی خودمدار در لباس فلسفه و الهیات شرف دارد.»

۲۴ اکتبر ۲۰۰۴

جنگ غزه، روشنفکر ایرانی، و دیالکتیک فاجعه

نوشتهء **عبدی کلانتری**

ناثومی کلاین، روشنفکر و فعال سیاسی سرشناس چپ در آمریکا، خود یک زن یهودی، گزارش می دهد که پانصد و چهل تن از روشنفکران یهودی اسرائیلی در اعتراض به جنگ غزه، با نامه ای به سفارتخانه های خارجی در اسرائیل، خواهان بایکوت و تحریم های اقتصادی علیه دولت خود شده اند. آنها ضمن مقایسه ی دولت اسرائیل با رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی، از سایر دولتهای جهان تقاضا کرده اند همان فشارهای سیاسی و اقتصادی ای را که موفق به سرنگونی آپارتاید شد علیه اسرائیل به اجرا بگذارند^(۱). اقدامی از این دست، در شرایط جنگی، بدون شک عملی شجاعانه از سوی این روشنفکران علیه دولت خود است، اقدامی که به احتمال زیاد از سوی محافظه کاران دولت اسرائیل برچسب وطن فروشی خواهد خورد.

مشابه چنین اقدامی از سوی روشنفکران ایرانی چه می تواند باشد؟ اکتفا کردن به تکرار این سخنان و حمله به اسرائیل، نه تنها اقدامی متهورانه نیست، بلکه ظاهری از زبونی و در یوزگی به آستان قدرت بنیادگرا و یهودی ستیز حاکم را به نمایش خواهد گذاشت. نامه ای اینچنین از سوی یک یا چندین تن از روشنفکران ایرانی در شرایط مشخص ایران و تاریخ سی سال اخیر آن، زمانی معنی پیدا می کند و می توان آنرا جدی گرفت که همزمان علیه ظلم و تبعیضات دولت خود و اسلامگرایی سرکوبگر در فلسطین و لبنان (حماس و حزب الله و جهاد اسلامی) نیز موضعی سازش ناپذیر بگیرد. آیا روشنفکر بومی گرای ما توان یا شهامت چنین کاری را دارد؟

موراليسم و لبريزی عواطف جمعی

به فاصله‌ی کوتاهی پس از نابودی مرکز تجارت جهانی در یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ و قتل نزدیک به سه هزار نفر شهروند آمریکایی، فردریک جیمسون، یکی از برجسته‌ترین نظریه پردازان چپ‌گرای جهان، در مقاله‌ای نوشت برای فهم و تحلیل این واقعه از دیدگاهی تاریخی، لازم است روشنفکران دست به تمرینی ذهنی بزنند که او نامش را «سوا کردن احساسات» (dissociation of sensibility) گذاشت؛ به این معنی که عواطف ناشی از ترس، همدردی، و انزجار در برابر تصاویر رسانه‌ای مرگ و نابودی را به حال تعلیق درآوریم تا به حقیقتی ورای لحظه‌ی خطر حاضر وقوف پیدا کنیم. او نوشت، «برای دسترسی به خود رخداد تاریخی، آدم باید بتواند همه‌ی واکنش‌های عاطفی و احساسی را کنار بگذارد. اما حتا اگر بخواهیم همان واکنش عاطفی را هم به درستی دریابیم، باید از میان جنجال و هیاهوی رسانه‌ها فرابگذریم. مردم معمولاً دلخور و عصبانی می‌شوند وقتی عواطف شان را از لحاظ تئوریک به بحث می‌گذاریم. بلافاصله می‌گویند، «منظورت چیست، آیا به صداقت عواطف من شک داری؟» پاسخ این است که، «نه، به صداقت عواطف تو شک ندارم، به صداقت همه‌ی عواطف شک دارم!» (۲)

فردریک جیمسون سپس در تحلیل جالبی از عواطف و احساسات گروهی (که گاه به شکل سوگ و عزای جمعی بروز می‌کند)، خصلت غیرصادقانه و از لحاظ وجودی فاقد اصالت (inauthenticity) آنرا نشان می‌دهد، چیزی که بیشتر به تراپی روانی و تخلیه‌ی روحی شبیه است تا احساسی از همدردی اصیل انسانی برای از دست دادن عزیزانی که بخشی از وجود ما بوده است.

به هر رو، منظور جیمسون، و منظور ما در اینجا، این نیست که نباید با قربانیان بی‌گناه یک فاجعه همدردی نشان داد. در حقیقت، جنگها و نزاع‌های ملی – همانند انقلاب‌ها و خشونت‌هایی که با خود می‌آورند – همیشه روشنفکران را در برابر دوراهه‌های جدی «اخلاقی - سیاسی» (ethico-political) قرار می‌دهند. عنوان مقاله‌ی فردریک جیمسون «دیالکتیک فاجعه» بود. او می‌خواست به هموطنان آمریکایی خود این نکته را خاطر نشان کند که واقعه‌ی یازدهم سپتامبر چیزی معادل «بازگشت دیالکتیکی» (dialectical reversal) رخ داده‌های دیگری است مرتبط با تاریخ سیاست خارجی آمریکا و روابط نواستعماری آن در گذشته.

آنچه احتمالاً جیمسون در این تمرین هگلی-مارکسی به آن توجه نداشت این است که توصیه‌ی او را – تعلیق عواطف و احساسات برای رسیدن به درکی تاریخی و رای بی واسطگی لحظه – می توان نه تنها در مورد قربانیان ترور القاعده، بلکه درباره‌ی قربانیان ترور دولت اسرائیل و قربانیان ترور ارتش‌های امپراتوری هم به کار بست. در چنین صورتی، یک روشنفکر ایرانی یا خاورمیانه‌ای می تواند از خود پرسد: من نیز از قتل مسلمانان بی گناه فلسطین و عراق بیزارم، اما وقتی که آنها خود بیشترین قربانی را از یکدیگر می گیرند و سپس به حماس و حزب الله رأی میدهند، آیا من هم دلم می خواهد زیر چتر فراملی یک تئوکراسی شیعی یا وهابی زندگی کنم؟ یا برعکس، ترجیح من آن است که ایران دست کم جایی باشد شبیه به مدل جهان سومی یک «دموکراسی لیبرال غربی»، جایی مثل برزیل، لبنان پیش از صعود شیعیسم، کره‌ی جنوبی، اسرائیل، یا حتی همسایه‌ی عضو ناتوی خودمان ترکیه؟ (می توان با قطعیت گفت فرصت طلایی رسیدن به سوئد و هلند و کانادا طی سه دهه‌ی گذشته برای همیشه از دست رفت!) این پرسش را می توان به عنوان یک روشنفکر چپ نیز مطرح کرد، یعنی نه تنها از زاویه‌ی منافع روشنفکری و روشنگرانه و آزادی خواهی، بلکه به خاطر منافع مادی زحمت کشان و فرودستان ایران.

مورالیسم – یعنی همان احساسات «بشردوستانه و غیرایدئولوژیک» – فرض را بر این می گذارد که همه‌ی مردم دنیا در یک جهان اخلاقی مشترک زندگی می کنند و ارزش‌های نیک و بد نیز یونیورسال و جهانشمول اند، در نتیجه، آنچه ما شهادت، رذالت، جنایت، ترور، بی گناهی، ظلم، و غیره می خوانیم، در چشم همه به یکسان معنی پیدا می کنند. آنچه در میان بروز احساسات «بشردوستانه» از دیده پنهان می ماند، زیرساخت ایدئولوژیک و پیش فرضهای ناخودآگاهی است که در شکل دادن به این عواطف مؤثر هستند. (صافی ایدئولوژیک رسانه‌ها نیز خود مبحث جداگانه‌ای در ارتباط با همین موضوع است.)

اگر ما در برابر منظره‌ای دلخراش قرار گیریم بدون علم به زمینه‌ی سیاسی آن رخداد، صرف رویارو شدن با تخریب و جراحت و خون، به ویژه منظره‌ی مرگ کودکان و سالمندان و افراد بی دفاع، بدون شک در ما واکنش‌های عاطفی تند برمی انگیزد. همدردی با قربانی و انزجار از چکمه پوشانی که بالای دست جمعی بر سر شهری نازل می کنند، واکنشی طبیعی است. اما اگر به ما بگویند قربانیان همه متعلق

به حزب مرموز، شیطانی و خونخوار «ایکس» با تاریخچه ای دراز از فعالیت‌های مرموز و شیطانی و خونخوارانه بوده اند (مثلاً «صهیونیست» بوده اند)، و ما این گفته را باور کنیم، عواطف ما به سوی مخالف سوق داده می شود. ممکن است حتا تاریخ را هم - مثلاً هالوکاست را - انکار کنیم! یا خونسردانه شانه‌هایمان را بالا بیندازیم و بگوییم، «یازدهم سپتامبر؟ حق شان بود!»

در واقعیت امر، جنگ‌ها در بستری از درگیری‌های سیاسی و ایدئولوژیک روی می دهند و واکنش‌های ما همیشه از صافی علایق عمیق تر روانی، فرهنگی، دینی، و قومی عبور می کند. شدت و درجه‌ی همدردی ما با قربانی و انزجار ما از ظالم - حتا تعریف ما از «قربانی» و «ظالم» - را همین وابستگی پیشین تعیین می کند. برآورد ناخودآگاه در ضمیر خود از «دوست» و «دشمن» - رسوب کرده در عمیق ترین لایه‌های روان ما - سرانجام جهت گیری نهایی و قلبی ما را رقم می زند.

دو خیالواره یا دو برساخته‌ی ایدئولوژیک

در مباحث ژورنالیستی مربوط به اوضاع خاورمیانه، معمولاً دو روایت متضاد، زیرساخت ایدئولوژیک تحلیل‌ها را شکل می دهند. در روایت اول، فجایع خاورمیانه منحصرأ از توسعه طلبی ایالات متحده و اشغالگری صهیونیسم ناشی می شود و هر نوع مقاومت سیاسی و نظامی در برابر آن نوعی نبرد ضد-هژمونیک است علیه نواستعمار و برای استقلال ملی. برعکس، در روایت دوم، دخالت سیاسی و نظامی ایالات متحده و کشورهای عضو ناتو در خاورمیانه، در نهایت به منظور استقرار دموکراسی است و آوردن کشورهای منطقه به مدار بازار جهانی که برای آنها رونق و رفاه و صلح فراهم خواهد آورد. بدون این کمک خارجی، ما برای همیشه زیر یوغ خودکامگان قرون وسطایی اسیر خواهیم ماند.

در این رابطه، مدافعان بی قید و شرط سرمایه‌داری غرب (مدرنیته‌ی بنیادگرا و سکولاریسم بنیادگرا، بدون آبرونی و بدون تراژدی) فرق چندانی با «ضدامپریالیست» های بومی گرا و غرب ستیز ندارند. با ذهنیت یک بعدی و ایدئولوژیک خود، آنها عکس برگردان یکدیگرند. بدون ذره ای آبرونی، روشنفکر ایرانی گروه نخست زیر پرچم «دموکراسی»، «حقوق بشر»، و «سکولاریسم»، می خواهد با یاری ایالات متحده وطن اش را «آزاد» کند؛ و روشنفکر گروه دوم زیر ردای «عدل» و «مبارزه با استعمار»، گردنکشی‌ها و رجزخوانی‌های هسته ای و انتحاری اسلامگرایانی را که کمر به نابودی

«صهیونیست‌ها» (بخوان یهودیان) بسته اند با دیده‌ی اغماض و گاه تأیید می‌نگرد. امروز هزار کشته در غزه، فردا ده هزار کشته در نظنز و اراک؟ آیا می‌توان تظاهر کرد که از قبل این فاجعه را نمی‌شد دید؟

هریک از دو گروه خشونت دیگری را «ترور» می‌نامد و خشونت خودی را ضرورت اجتناب ناپذیر رسیدن به آزادی. وسیله هدف را توجیه می‌کند. به زعم آنها کشته شدن غیرنظامیان از جناح مخالف، خسارت اجتناب ناپذیر (collateral damage) و بهایی است که باید برای رسیدن به هدف والاتر پرداخت و آنرا به فراموشی سپرد. اینگونه است که ما شاهد شعارها و عواطف رقیق و پرسروصدای روشنفکر ضداستعماری درباره‌ی بحران غزه و تراژدی مردم فلسطین هستیم اما لبان آنها بسته است وقتی که باید از کابوس طالبان‌یسم، خمینیسم، و وهابیسیم در منطقه سخن بگویند، از اخوان المسلمین و حماس و حزب الله و دولتهای تئوکراتیک شیعی و وهابی، و ایدئولوژی‌هایی که مخلوطی هستند از تئولوژی سیاسی اسلام، مدرنیسم ابزاری، غرب ستیزی، زن ستیزی، یهودی ستیزی، و بهایی ستیزی. (همه‌ی این جنبش‌ها و ایدئولوژی‌ها را می‌توان زیر عنوان مناسب «فاشیسم اسلامی» طبقه بندی کرد).

{تعریفی در حاشیه - مدرنیسم ابزاری آن نوع مدرنیسمی است که از سرچشمه‌ی فلسفی و تاریخی مشخص خود یعنی روح عصر روشنگری و خرد اروپایی، فلسفه‌ی آزادی و سکولاریسم، منقطع شده و فقط جنبه‌ی یونیورسال تکنیکی و فنی و ابزاری مدرنیته را گرفته تا با آن مقاصد ضدمدرن یا ضد روشنگرانه‌ی خود را جلو ببرد. در این نوع از «مدرنیسم»، عقلانیت حسابگر و معطوف به کنترل، جانشین عقلانیت ارتباطگر معطوف به آزادی شده است. بنابه نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت و همچنین فلسفه‌ی انتقادی یورگن هابرماس، وجه تولید سرمایه داری در غرب گرایش به بازتولید این نوع از مدرنیته دارد، مدرنیته‌ای که هم از لحاظ درون-سیستمی و هم برون-سیستمی تمایل به استعمار دارد و در پهنه‌ی فرهنگ نیز مبلغ ذهنیت‌های جادو‌باور و خرافی است. رایش سوم و نظام هیتلری، شکل افراطی و «استثنایی» این گرایش عام در نظام سرمایه داری است. از سوی دیگر، الاهیات سیاسی بومی گرا در جهان سوم نیز این ویژگی را (عقلانیت ابزاری) از خود غرب می‌گیرد تا با آن هم با غرب و ارزش‌های آن بستیزد و هم قدرت اینجهانی خویش را که معطوف به رستگاری معادگرایانه‌ی اخروی است تثبیت کند. در جهان پسااستعماری مدرن یا «جهان سوم»، رژیم‌های پاتریمونیال غربگرا از یک سو، و رژیم‌های غرب ستیز بومی گرا از سوی دیگر - همراه با ایدئولوژی‌هایی چون ناسیونالیسم

عربی، وهاییسم، خمینیسم، طالبانیسم، پول پوتیسم، و جریانات مشابه - برای تحکیم قدرت خود به همین مدرنیسم ایزاری، تکنیک، و مهندسی کنترل اجتماعی نیاز دارند و آنرا را با پول نفت یا تحصیل «علوم دقیقه» در دانشگاههای غربی به زمین بومی خود وارد می کنند و به ایمان خود پیوند می زنند.

اما ادراک دیالکتیکی چپ، ادراکی به زعم ما تراژیک (و در زمینه ای متفاوت، اخلاق آبرونیک لیبرال) چگونه عمل می کند؟ اگر به خاطر «وجدان»، مسؤولیت «اخلاقی»، ایدئولوژی، (یا فقط بغضی که در گلو خود از دیدن بدن لت و پار شده ی طفل فلسطینی در بغل پدرش احساس می کنیم) خود را موظف بدانیم از مجموعه ای به نام «اسرائیل - آمریکا» (صهیونیسم - امپریالیسم) انتقاد کنیم، آیا نباید، به مثابه روشنفکر، همزمان از «مفهوم» این دو واحد تمدنی دفاع کنیم؟ این مفهوم چیست؟ همان چیزی که در این دو کشور نصیب مردم شده و روشنفکر مسؤول پاسداری از آن است: آزادی و روشنگری؛ و آگاهی نسبت به شکنندگی آن، نسبت به بازگشت پذیری آن؛ آنچه «آنها» دارند و «ما»ی بومی و اسلامی هرگز نداشته ایم: رسانه ی آزاد، آزادترین دانشکده ها و نهادهای آکادمیک جهان، شگرف ترین پیشرفتهای علمی، نوآوری ها، اختراعات و اکتشافات روزانه، خلاقیت و تنوع پایان ناپذیر در ادبیات و موسیقی و رقص و نمایش و سایر هنرها. آزادی زن. آزادی انتقاد از دولت و دولتمداران، آزادی انجمن و حزب و اتحادیه های صنفی؛ قانونیت؛ و مهمتر از هر چیز آزادی عقیده، آزادی دین و آزادی وجدان. در دو کلام، سکولاریسم و مدرنیته. مگر مبارزه با استعمار و استثمار بدون این ارزشها و نهادها امکان پذیر است؟ آیا روشنفکر ایرانی این شهامت یا صداقت را دارد که - ضمن همدردی با قربانیان غزه و درست همزمان با این فاجعه - با صدای رسا بگوید آنکه باید از صفحه ی روزگار محو شود کشور اسرائیل و یهودیان نیستند بلکه تئوکراسی شیعی و فاشیسم اسلامی است؟

یازدهم ژانویه ۲۰۰۹

×

۱- نگاه کنید به مقاله ی ناتومی کلاین، در اینجا:

Naomi Klein, "Israel: Boycott, Divest, Sanction"; The Nation, January 26, 2009.

۲- نگاه کنید به مقاله ی فردریک جیمسون، در اینجا:

Fredric Jameson, "The Dialectics of Disaster", SAQ (The South Atlantic Quarterly): 101:2, Spring 2002.