

تکثر زیست جهان، رتوریک کلمه و تکوین حقیقت در دیالکتیک وجود و گفتمان

اگر با دقتی پدیدارشناسانه به ساختار جهان اجتماعی مان بنگریم، پیش از هر چیز با تکثری بنیادین در مفهوم «واقعیت» مواجه می‌شویم. واقعیت در زیست جهان ما امری یکدست، صلب و یکپارچه نیست، بلکه مجموعه‌ای از خوانش‌ها، خوانش‌پذیری‌ها و صورت‌بندی‌های گوناگون است. در این میدانِ پرآشوبِ کثرت، معرفت‌های گوناگونی که انسان از جهان دارد، هر یک میل به استیلا دارند؛ میلی پرشور برای تسخیر فضای ذهنی شهروندان و به ملکیت خویش درآوردن ادراک جمعی. هیچ معرفتی نمی‌تواند در انتزاع محض و در خلوت اندیشه‌ورزان باقی بماند و همچنان ادعای حقیقت بودن داشته باشد؛ معرفت، هم‌زمان با شکل‌گیری‌اش، نیازمند همگانی شدن است. یک معرفت تنها زمانی بدل به «شناخت» و پذیرش عمومی می‌شود که از سوی کثیری از مردمان پذیرفته شود.

از همین روست که حقیقت، پدیده‌ای قائم‌به‌ذات و نازل‌شده از خلا نیست؛ حقیقت، محصول مستقیم «گفتمان» است و گفتمان نیز خود، فرزندی برآمده از دلِ «دوران» خویش است. اگر در ذهن خود مثلی انتزاعی ترسیم کنیم و سه راس آن را «حقیقت»، «گفتمان» و «دوران» بنامیم، ربطِ دیالکتیکی و اجتناب‌ناپذیر این عناصر آشکار می‌شود. این عناصر مدام در حال تحول، دگرگونی و تاثیرگذاری متقابل بر یکدیگرند. آن‌ها در حرکتی مدام و دیالکتیکی، درست به همان معنایی که هگل تبیین می‌کند، هربار تضادها را درمی‌نوردند و به سمت سنتزی تازه میل می‌کنند؛ سنتزی جدید که خود بر سازنده حقیقت تازه‌ای است و گفتمانی نو را در افق دورانی دیگر پی می‌ریزد.

اما آنچه در درون این مثلث انتزاعی جان می‌گیرد و آن را به حرکت درمی‌آورد، عنصری حیاتی به نام «روایت کردن» است. مسئله کلیدی این است که امر واقع چگونه روایت می‌شود؟ و چگونه این روایت‌گری می‌تواند بدل به شناختی همگانی و جذاب برای پذیرفته شدن گردد؟ در اینجا باید مرزی باریک اما تعیین‌کننده کشید: امر واقع در این تحلیل، صرفاً یک «حادثه» یا رویدادی گسسته و تقلیل‌یافته نیست. امر واقع، همان «واقع شدن» ما در جهان است؛ مسئله این است که ما چگونه در این جهان واقع شده‌ایم و جهان چگونه بر ما حادث شده است. تمامی اختلافات عمیق میان مکاتب گوناگون معرفتی، چه در قلمرو فلسفه و چه در عرصه جامعه‌شناسی، در واقع

پاسخ‌هایی متفاوت به همین دو پرسش ساده اما سهمگین هستند: ما چگونه در این جهان واقع شده‌ایم؟ و این واقع‌شدن معطوف به چه هدفی است؟

پاسخ به این پرسش‌هاست که خاستگاه مکاتب را از یکدیگر جدا می‌سازد. معرفت دینی با تکیه بر هدفی والا، قدسی و غایی، آفرینش انسان را محصول یک ماموریت الهی می‌داند. در این نگاه، ماهیت تو بر وجودت تقدم دارد؛ تو پیش از آنکه قدم به این جهان بگذاری، در ذهن پروردگار وجود داشته‌ای و خدایی عاشق، برای آنکه معشوقی داشته باشد و تجلی عشقش را ببیند، تو را خلق کرده است؛ درست همان‌گونه که حافظ در اوج ظرافت می‌سراید: «جلوه بنمود رخس، دید ملک عشق نداشت / عین آتش شد از این غیرت و بر عالم زد». در این منظومه، انسان اشرف مخلوقات است و به جهان فرستاده شده تا به هستی خویش پاسخ دهد. چنین معرفتی پیشاپیش نسخه‌ای روشن و دستورالعملی نهایی برای «چگونه بودن» صادر می‌کند. وقتی هدف و ماموریت معلوم باشد، دیگر جایی برای اضطراب‌های ویرانگر باقی نمی‌ماند.

اما آن‌گاه که مکتبی دیگر سر برمی‌آورد و اعلان می‌دارد که هیچ هدف والایی در کار نبوده و انسان صرفاً حاصل یک حادثه، یک اتفاق و یک پرتاب‌شدگی محض است، جهان رنگی دیگر به خود می‌گیرد. اینجاست که اندیشه اگزیستانسیالیستی متولد می‌شود: «وجود مقدم بر ماهیت است». تو ابتدا به وجود آمده‌ای، بی‌آنکه خدایی یا پیش‌فرضی ماهوی در کار باشد. از دل همین گسست الهیاتی است که اضطراب بنیادین و تنهایی عمیق انسانی شکل می‌گیرد. انسان اگزیستانسیال، انسانی است که با ملال و تنهایی ذاتی خویش مواجه شده است، تنهایی ناشی از بی‌خدایی و پوچی جهان. او حالا مجبور است خود، بار سنگین ساختن ماهیت خویش را بر دوش بکشد و مدام از خود بپرسد که با این تنهایی و ملال چه باید کرد و آیا راه برون‌رفتی از این حیرت وجود دارد یا خیر. با در نظر گرفتن این تقابل‌های معرفتی، به نقشی می‌رسیم که «کلمه» و «زبان» در برساخت حقیقت ایفا می‌کنند. حتی در متن معرفت دینی نیز وقتی خداوند می‌خواهد حقیقت والای خویش را بر انسان آشکار کند و روایت‌های رقیب را پس بزند، سخن خود را در قالبی شاعرانه و آراسته به آرایه‌های ادبی نازل می‌کند.

چرا شاعرانه؟ زیرا شعر، بنا بر تعریفی دقیق، نوعی «مرض زبان» و برهم زدن قواعد مألوف و صلب زبانی است. زبان شاعرانه، برداشت‌های عمومی و نورم‌های ابتدایی و همگانی را در هم می‌ریزد تا

تصویری دیگرگون از جهان ارائه دهد و نشان دهد که روایتی بس والاتر و جادویی‌تر از امر واقع در دست دارد؛ روایتی که پرنده در آن صرفاً یک موجود پردار نیست، بلکه جلوه‌ای از یک راز عمیق‌تر است. این همان ساحتی است که هنر و رتوریک را به زیست‌جهان روزمره ما پیوند می‌زند. چرا هنگام عاشقی، شکست، یا جدایی، شعر و موسیقی با تمام وجود به جان ما می‌نشیند؟ یا چرا انسان سوگوار در رثای عزیزترین‌هایش به نوای حزن‌انگیز سازها و مرثیه‌ها پناه می‌برد؟ ما که خود به اندازه کافی غمگین و سوگواریم، پس چه نیازی به آن نغمه‌هاست؟ پاسخ در این است که زبانِ هنر، «امر واقع» را به «امر واقع‌تر» بدل می‌کند. هنر و رتوریک، غم و سوگِ پراکنده ما را به ساحتی از زبان و روایت می‌برند که آن را والاتر، اصیل‌تر و ملموس‌تر می‌سازد و به ما اجازه می‌دهد لایه‌های پنهانی از معنی و تفسیر را در درون پدیدارها لمس کنیم.

بنابراین، تمام کارزار حقیقت در طول تاریخ، از یونان باستان و فنون زبان‌شناختی ۲۶۰۰ سال پیش تا به امروز، چیزی نیست جز نبردی بر سر رتوریک (فن بلاغت و شگردهای زبان‌شناختی). تمام این مسیر ما را به یک گزاره خلاصه و بس عمیق می‌رساند: «حقیقت، محصول زبان است». حقیقت، محصول آن زبانی است که توانسته در رقابتی تنگاتنگ، از پس زبان‌های دیگر برآید. در این ظفرمندی و پیروزیِ رتوریکال است که یک روایت، مدالِ «حقیقت» را بر سینه می‌زند و سپس بدل به گفتمانِ مسلطِ یک دوران می‌شود. دقیقاً از همین منظر است که حتی ایدئولوژی‌های سکولاری چون مارکسیسم، برای اثبات ادعای خود مبنی بر اینکه «حقیقت نزد ماست»، ناچار می‌شوند دست به دامن شگردهای زبانی و فرم‌های معرفت‌دینی شوند. مارکسیسم خود را در هنر، رمان، سینما و شعر بازتولید می‌کند تا هسته‌ای سخت، نفوذناپذیر و ماندگار از گفتمان خویش بسازد؛ هسته‌ای چنان صلب که ممکن است چند دهه یا حتی چند سده بر اذهان حکومت کند. در چنین وضعیتی، چالش با آن معرفت، دیگر فقط نبرد با یک نظریه سیاسی یا اقتصادی نیست، بلکه مواجهه با حجمی عظیم از ادبیات، هنر، و شعر پذیرفته‌شده است که زبان، آن را تا مرتبه یک حقیقتِ دست‌ناپذیر و والادست بالا کشیده است.

در تداوم تحلیلِ بر ساختِ گفتمانی حقیقت و چگونگیِ تکوین آن در پهنه زیست‌جهان، باید شکافی ظریف اما تعیین‌کننده را میان دو مفهومِ «آگاهی» و «حقیقت» از هم گشود. آیا حقیقت، صرفاً هم‌ردیف و مترادف با آگاهی است؟ آیا کنشِ حقیقت‌جویی یا حقیقت‌جویی، تقلیل‌یافته به

همان کنش «آگاهی‌بخشی به توده» است؟ این پرسش که آیا با آگاه‌سازی جمع، ما در حال زیستن در یک کنش‌رهایی‌بخش و موفق، برای نمونه در قلمرو کنشگری ایران اکنون، هستیم یا خیر، پیش از هر چیز نیازمند واسازی رابطه‌ای است که روشنفکران میان خود، کلمه و توده‌ها برقرار ساخته‌اند.

در گفتمان غالب سیاسی و اجتماعی، همواره نوعی ترادفِ شتاب‌زده میان آگاهی و حقیقت فرض گرفته می‌شود؛ پنداشتی عامیانه که بر اساس آن مردم ابتدا باید «آگاه» شوند تا به «حقیقت» وضعیت خویش پی ببرند. اما در پس این گزاره‌های به ظاهر رهایی‌بخش، سازوکاری پنهان از نگاه بالادستی و سرپرست‌مآبانه جریان دارد. تحلیلی که توده‌ها را ناآگاه و نیازمند هدایت می‌داند، در جوهر خود، انسان‌ها و جامعه را به چشم «رمه‌ها» می‌نگرد. این ناشی از یکی از دیرپاترین اسطوره‌های صنف روشنفکری در طول تاریخ است: این فرض که آگاهی ملکِ طلق و دارایی اختصاصی طبقه روشنفکر است، و از آنجا که این آگاهی نزد ما-بوده با حقیقت مترادف شده، پس روشنفکران، مأموران و پیامبران اجتماعی راستینی هستند که حق و رسالت رهبری فکری و عملی جامعه را بر عهده دارند.

این اقتدارگرایی معرفتی، سرچشمه در اقتدارِ رتوریکال دارد. روشنفکر، نویسنده یا شاعر به عنوان کارگزاران و متخصصانِ امرِ رتوریک از آنجا که بر زیربوم کلمه تسلط دارند و می‌دانند که حقیقت امری برساخته و شکل‌پذیر از طریق زبان است، نوعی اعتمادبه‌نفس خودشیفتهانه کسب می‌کنند. آنان می‌دانند که حقیقتِ گفتمانی محصول رتوریک است، پس خود را خالقِ حقیقت می‌پندارند. خطای بنیادین از همین‌جا آغاز می‌شود: آن‌کس که خود را خالقِ حقیقت می‌داند، به این باور دارد که مجاز است حقیقت را هر گونه که می‌خواهد دستکاری کند، تغییر شکل دهد، دفرمه سازد، والایش بخشد یا به حسیض بکشاند. و آن‌گاه که در مچ‌گیری‌های تاریخی یا تناقضات اندیشگی گرفتار می‌شود، به جای پاسخگویی به زیست‌جهان واقعی، مخاطب را شتاب‌زده به «کتاب خواندن» ارجاع می‌دهد؛ یعنی ارجاع به همان متونی که حقیقتِ مورد نظر او را با رتوریکی حرفه‌ای تر و مجاب‌کننده‌تر پرزنت کرده‌اند.

سازوکارِ ارجاعِ مدامِ روشنفکر به متونِ مرجع، برای پوشاندن عجزِ رتوریکالِ شخصی و حفظ مونوپولی حقیقت است. این رفتار، دقیقاً شبیه به ساختارهای هرمی و شگردهای بازاریابی شبکه‌ای

(نظیر آنچه در تجربه گلدکوئست و حربه‌های اهرمی رخ می‌داد) عمل می‌کند. در آن سامانه‌ها نیز از اعضا خواسته می‌شد که خود مستقیماً دست به اقتناع تازه واردان زنند و پرسش‌های آنان را پاسخ ندهند، بلکه سوژه را دست‌بسته به نزد «بالاسری‌ها» یا سیستم اصلی بیاورند؛ زیرا ناکارآمدی فرد در پرزنت کردن ممکن بود مهره را بسوزاند. معرفت‌های صلب روشنفکری نیز مریدان خود را به منابع اصیل ارجاع می‌دهند تا مبدا در مواجهه مستقیم با پرسش‌های عریان زیست‌جهان، ساختار رتوریکال حقیقت دروغین‌شان فروپاشد.

ریشه این آسیب، در استعلایی کردن مصنوعی آگاهی نهفته است. روشن‌فکری صلب، آگاهی و حقیقت را نه پدیدارهایی برساخته، تاریخی، جمعی و برآمده از درون تجربه روزمره، بلکه امری ازلی، ثابت و نازل‌شده از افلاکی ماورای سر مردمان می‌پندارد. با چنین پیش‌فرضی، تمام تجارب زیسته شهروندان خط می‌خورد. از این منظر، مردم گرچه در متن تجربه زیسته حضور دارند، اما چون آگاهی انتزاعی روشنفکر را ندارند، ناآگاه تلقی می‌شوند. در این معادله، روشنفکر هیچ‌گاه به میان مردم نمی‌رود تا آگاهی را در مناسبات، خرده‌باورها و زیست اجتماعی آنان جستجو کند، بلکه این مردم هستند که باید کلاه خود را از سر برداشته و برای گدایی آگاهی به آستان روشنفکر دخیل ببندند.

حال آنکه هر صنف اجتماعی، اسطوره‌ها، خرده‌باورها و حقیقت اجتماعی ویژه خویش را تولید می‌کند؛ حقیقت‌هایی که لزوماً از جنس رتوریک فاخر روشنفکری نیستند اما پاسخگوی مناسبات زیستی آنهاست. قصاب هنگام بریدن گوشت و جدا کردن استخوان، استخوان را به شکلی خاص می‌شکند تا مبدا بر آن دعایی نوشته شود و افتادن چاقو را بدشگون می‌داند؛ خیاط افتادن سوزن بی‌نخ را نشانه‌ای بد معنا می‌کند؛ و نجار سوزاندن یا دور انداختن چوب را گناه می‌شمارد. صنف روشنفکری نیز، مانند هر صنف دیگری، پر از اسطوره‌های خویش است. بنیادین‌ترین اسطوره این صنف، همان باور به رسالت «آگاهی‌بخشی به جامعه» است؛ اسطوره‌ای که روشنفکر حاضر به رها کردن آن نیست، چرا که با از دست رفتن آن، هویت شغلی و مشروعیت بالادستی خود را از دست خواهد داد. این موقعیت تناقض‌آمیز روشنفکران را می‌توان با تکیه بر تحلیل‌های رابرت نوزیک در کتاب «دولت، بی‌دولتی و آرمان‌شهر» عمیق‌تر فهم کرد. نوزیک در تبیین اینکه «چرا روشنفکران به سوسیالیسم و دولت‌های بزرگ گرایش دارند؟»، نشان می‌دهد که در یک بازار آزاد

و نظام سرمایه‌داری، جایی برای ویراجی محض و گفتار بی‌عقبه وجود ندارد. در منطق بازار، فرد یا ارزش افزوده‌ای ملموس تولید می‌کند که نیازی از توده را پاسخ می‌دهد، یا از گردونه خارج می‌شود. روشنفکر که آموزه‌های علوم انسانی‌اش ارزش‌هایی متفاوت از منطق عملی زیست‌جهان بازار تولید کرده، می‌بیند که خریدار چندانی در منطق بازار ندارد. از این‌رو، او خواهان دولتی بزرگ و ساختاری بودجه‌خوار است تا تحت عنوان پژوهشگر یا اندیشمند، هزینه‌ی ویراجی‌ها و زیست خود را از بودجه عمومی دریافت کند.

وقتی ساختار ارزشی روشنفکر با حقیقت موجود در جامعه هم‌خوان نمی‌شود و بازار یا مردم خریدار ادعاهای او نیستند، نوعی کینه و نفرت عمیق نسبت به مردمان در وجود اندیشمند شکل می‌گیرد. در طول تاریخ، ناظر تناقض دردناکی در میان اندیشمندان چپ‌گرا و مدعیان حقیقت بوده‌ایم: آنان در رتوریک خود از «توده‌ها» دم می‌زنند، اما در عمل از انسان‌های واقعی متنفرند. این نفرت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که توده‌ها حقیقت فاخر، والایش‌یافته و دست‌ساز روشنفکر، مثلاً شنیدن مداوم موسیقی موتزارت را بازتولید نمی‌کنند و به زیست روزمره و مبتذل خود ادامه می‌دهند؛ هرچند خود آن روشنفکر در خلوت خانه خویش، یواشکی به همان موسیقی‌های مبتذل و عامیانه پناه ببرد.

این نگاه که حقیقت را صرفاً ملک طلق خویش و ناشی از آگاهی برتر می‌داند و هم‌زمان عمیقاً به سرشت انسان‌ها بدبین و بدگمان است، در طول تاریخ تیره‌ترین فاجعه‌ها و هولناک‌ترین نسل‌کشی‌ها را رقم زده است. ایدئولوژی‌هایی که با ادعای انحصار حقیقت و با بدبینی ذاتی نسبت به توده‌های ناآگاه به قدرت رسیده‌اند، انسان‌ها را اصلاح‌ناپذیر یا رمگانی دیده‌اند که باید برای رسیدن به آن آگاهی ازلی و قدسی، سرکوب، قالب‌ریزی یا نابود شوند.

از تخدیر عشق تا مسخ انسان در الهیات سرخ و قدسی

در تدقیق و بسط آن پیش‌فرض بنیادین که انسان را به مرتبه‌ای پیامبرگونه، قدسی و واجد والایی ذاتی عروج می‌دهد، باید به یکی از خطرناک‌ترین مغالطه‌های معرفت‌شناختی تاریخ اندیشه اشاره کرد. هنگامی که یک دیسپلین معرفتی یا گفتمان فلسفی، انسان را نه آن‌گونه که هست، یعنی سوژه‌ای زیستی، کارپذیر و گره‌خورده با تمایلات ارگانیک، شهوت، آز، رقابت‌جویی و سامانه‌های صورتی صیانت از بقا، بلکه موجودی تماماً منزّه و والایش‌یافته فرض می‌کند، نخستین گام را در

جهتِ مسخ و دشمنی با او برداشته است. در برابر این نگاهِ آرمان‌شهری، معرفتِ واقع‌بینانه قرار دارد؛ معرفتی که انسان را در انضمامی‌ترین شکلِ وجودی‌اش، با تمام محدودیت‌های غریزی و رقابت‌های اجتناب‌ناپذیر زیستی‌اش تماشا می‌کند.

تصویرِ پیامبرگونه‌ای که دو مشربِ گفتمانی به‌ظاهر ناهمگون، یعنی الهیاتِ قدسی (معرفتِ مبتنی بر حقیقتِ الهی) و الهیاتِ سرخ (ادبیات و معرفتِ چپ)، از انسان ارائه می‌دهند، بر سرِ یک خاستگاهِ مشترک به هم می‌رسند. هر دو گفتمان چنین القا می‌کنند که: «تو فی‌نفسه موجودی والایی؛ اما نیروهای بیرونی تو را از جایگاهِ اصیل و نخستین‌ات آواره ساخته‌اند.» گفتمان چپ، طبقه سرمایه‌دار و مناسبات تولید را متهم می‌سازد که سوژه را در طول تاریخ استثمار کرده و مانع عروج او به جایگاهِ اصیلش شده است. در سوی مقابل، الهیاتِ قدسی، نیروهای شیطانی و هبوط را عامل نزول انسان از آن مرتبه والاست. هر دو پارادایم در ظاهر امر مدعیِ اعاده‌ی کرامت به انسان‌اند، اما در عمل، به یک میزان به دشمنان بنیادینِ وجودِ واقعیِ انسان بدل می‌شوند. سازوکارِ این خصومت در یک روندِ دو مرحله‌ای معرفتی قوام می‌یابد: نخست، تعریفِ حقیقتی انحصاری و خودبنیادِ نزدِ خود؛ و دوم، مبتذل‌انگاریِ هر آنچه بیرون از این حقیقتِ تعریف‌شده جریان دارد.

اگر واژه «ابتذال» را از منظومه مفاهیم و ادبیات چپ بزداییم، بخش اعظمِ الهیات و رتوریکِ سیاسی آنان فرو می‌ریزد. در این دستگاه فکری، اگر روشنفکر مجاز نباشد کنش‌های روزمره مردمان را «مبتذل» بنامد، دیگر توانِ تبیین و نام‌گذاریِ رفتارهای جامعه را نخواهد داشت. از نظرگاه این اندیشه، حقیقت امری است منطبق بر «کنش انقلابی»؛ در نتیجه، هر مناسک و رفتارِ جمعی که معطوف به اهدافِ انقلابی نباشد یا انسان‌ها را از ایده‌ی سرنگونی و تحولِ ساختاری دور سازد، محکوم به ابتذال است. به باورِ آنان، انسانی که می‌رقصد، در حالِ کنشِ انقلابی نیست پس کنش او مبتذل است؛ تماشاچیانِ فوتبال و انبوهِ مردمانی که در استادیوم‌ها هیجانِ خود را فرومی‌ریزند، چون در خدمتِ فراروی به سوی آن آرمان‌شهر نیستند، در مبتذل‌ترین صورتِ حیات به سر می‌برند.

این ناتوانی در فهمِ کنشِ واقعی، حتی در اندیشمندانِ برجسته‌ای چون امبرتو اکو نیز خود را نشان می‌دهد. اکو در تحلیل‌های نشانه‌شناختیِ خود از فرهنگ عامه، مثلاً در مواجهه با اسطوره

سوپرمن یا تحلیل رفتارهای توده‌ای، وقتی با هواداران متعصبِ فوتبال (تیفوسی‌ها) در واکن‌های مترو مواجه می‌شود که پرچم به دست، بالا و پایین می‌پریدند، از درک زیست‌جهانِ آنان عاجز می‌ماند و این رفتارهای شورمندانه را ناشی از بلاغت و حماقت می‌پندارد. روشنفکرِ متفرعن، به دلیل تثبیت در مقامِ استعلایی خود، قادر نیست بفهمد که چرا یک انسانِ واقعی باید برای یک مسابقه فوتبال چنین از خود بی‌خود شود؛ زیرا این کنش با آن «حقیقتِ والا» و «کنش انقلابی» مد نظر او همخوانی ندارد. در آن سو، الهیاتِ قدسی نیز دقیقاً همین ساختار را بازتولید می‌کند. هر کنش، رغبت و امرِ روزمره‌ای که از «حقیقتِ الهی» فاصله بگیرد، شیطانی، پلید و مبتذل قلمداد می‌شود. ناگزیر، خروجی هر دو معرفت، رسیدن به نقطه‌ای است که در آن اندیشمند به تحقیر عریانِ مردمان روی می‌آورد. این متفکران وقتی ناکامی ایده‌های خود را در عمل می‌بینند، مردم را با تعبیری چون «رمة»، «گله» یا موجوداتی نادان که «لایقِ همین مصایب و رنج‌های موجود هستند» بازنمایی می‌کنند. سرپوشِ نظریِ این تفرعن، توسل به مفهوم «آگاهی کاذب» است؛ مفهومی که کارل مارکس و پیروانش برای بی‌اعتبار ساختن معرفتِ زیسته توده‌ها به کار بستند. مطابق این فرض، هر آگاهی و دریافتی که معطوف به انقلاب نباشد و به نوعی با زیست در مناسباتِ نظام سرمایه‌داری سازش یابد، اصالت ندارد، بلکه «آگاهی کاذب» است، محصولی حسی و تحمیلی که از طریق وسایل ارتباط جمعی، نهادهای تبلیغاتی و روابط تولید سرمایه‌داری به خردِ جمعی حقنه شده تا جای آگاهیِ اصیل را بگیرد. روشنفکر با این ترفند، حقیقت را منحصرراً نزد خود می‌داند و کنشِ خود را تنها کنشِ عقلانی و مشروع تلقی می‌کند، در حالی که توده‌ها را محجور در آگاهی کاذب و ناآگاه می‌پندارد. ریشه دومِ این ناامیدی و متنفر شدن از جامعه، در «خوش‌بینی ساده‌انگارانه» و رمانتیکِ این اندیشمندان نسبت به سرشت بشر نهفته است. آنان فلسفه اجتماعی خود را بر پایه‌های سستِ «مهربانی»، «ایثار» و «عشقِ دگرخواهانه» بنا می‌کنند و انسان را فارغ از تمایلاتِ رقابت‌جویانه می‌بینند. اما آن‌گاه که در عرصه واقعی جامعه، نشانه‌های ایثار و مهربانی مطلقِ مورد نظر خود را نمی‌یابند، دچار سرخوردگی شدید شده و از همان جامعه‌ای که قصد نجاتش را داشتند، متنفر می‌شوند؛ چرا که نمی‌دانند جامعه برالگوهای رمانتیکِ مهربانی استوار نمی‌شود، بلکه بر مدارهای صوریِ «قانون» و «احترام متقابل» شکل می‌گیرد.

انتظارِ منطقی از یک شهروند در مناسباتِ شهری، «احترام» است نه «مهربانی». جامعه‌ای که بر اساس مهربانی افسارگسیخته بنا شود، جامعه‌ای غیرقابل پیش‌بینی و خطرناک است. مهربانی

بی‌حدومرز در زیست‌جهان عمومی، اغلب پوششی است برای مقاصد دیگر؛ آدمیانی که در مناسبات اجتماعی ناگهان ابراز مهربانی بی‌دلیل می‌کنند، غالباً یا دچار پرحرفی و روده‌درازی‌اند، یا در صدد سرکیسه کردن و کلاهبرداری‌اند، یا تحت تأثیر مواد مخدر و الکل به سر می‌برند و دچار هیجانات زودگذر شده‌اند، و یا نقشه‌ای مکرآمیز در سر دارند. حتی الگوی صمیمیت خانگی و زیست همسایگی نیز توان تحمل چنین مهربانی تحمیلی و آرمان‌شهری را ندارد. همسایه‌ای که مدام در خانه را بزند تا یک روز شله‌زرد، روز دیگر آش رشته بیاورد و روز بعد تقاضای سیب‌زمینی کند، نه نماد جامعه‌ای آرمانی، بلکه ناقض حریم خصوصی و مرزهای احترام است.

با این حال، روشنفکران اصرار دارند آرمان‌شهری مبتنی بر «عشق» بنا کنند. «جامعه‌ای مبتنی بر عشق» شعاری بس جذاب، دل‌ربا و شکوهمند است که در رتوریک خطابی می‌تواند شور بیافریند و مخاطب را مرعوب کند؛ اما در مقام تحقق و عملیاتی‌سازی، حتی در کوچک‌ترین نهاد اجتماعی یعنی یک خانواده پنج یا شش نفره نیز ناکارآمد است. خانواده که صمیمی‌ترین، غیرمادی‌ترین و عاطفی‌ترین نهاد انسانی است و باید بر مدار عشق خالص بچرخد، در عمل مالا مال از نزاع‌ها، کینه‌ها، تنفرها و سکوت‌های چندساله میان اعضاست. وقتی برپا ساختن بنایی صرفاً مبتنی بر عشق در کوچک‌ترین مقیاس انسانی ناممکن است، چگونه یک روشنفکر وعده ساختن جامعه‌ای بزرگ مبتنی بر عشق را به عنوان کنشی برای آینده مطرح می‌سازد؟

منشأ این الگوبرداری‌های انتزاعی، گرت‌برداری ناشیانه از متون فلسفی خاص است. روشنفکران با مطالعه متون اگزیستانسیالیست‌های مسیحی یا پدیدارشناسان دینی نظیر گابریل مارسل و کارل یاسپرس، مفاهیم آنان را بدون توجه به خاستگاه الهیاتی‌شان تعمیم می‌دهند. هنگامی که یاسپرس از «عشق» به عنوان محوری برای فراروی از بن‌بست‌های وجودی (اگزیستانس) سخن می‌گوید، دقیقاً مفهوم مسیحی عشق (آگاهی) را در ذهن دارد؛ نسخه‌ای کاملاً الهیاتی و برآمده از سنت مسیحیت. گسل اصلی زمانی رخ می‌دهد که روشنفکر می‌کوشد این نسخه الهیاتی و مسیحی از خوشبختی و عشق را مستقیماً به جامعه‌ای با مناسبات، تاریخ و ساختار متفاوت، نظیر جامعه امروز ایران تزریق و پیاده‌سازی کند. برآمد طبیعی این پیوند مصنوعی، چیزی جز شکست، سرخوردگی عمیق، ناامیدی نظری و در نهایت، تنفر روشنفکر از واقعیت جاری جامعه نخواهد بود.

در باب کنش حقیقت‌گویی، گفتمان قدرت و امتناع نسخه‌های استعلایی سعادت

تراژدی، اسطوره و تبارشناسی کنش حقیقت‌گویی تحلیل تبارشناسانه و سنجش مفهوم «حقیقت» و «پارسیا» (مواجهه شجاعانه با حقیقت) ما را ناگزیر به فرارفتن از قلمرو تحلیل‌های صرفاً انتزاعی و بازگشت به بستر اسطوره و آثار تراژدی‌نویسان کهن می‌کشاند. بررسی ردپای حقیقت و بازخوانی گفتمان در اساطیر به‌ویژه در آثار تراژدی‌نویسان یونان باستان نظیر اورپید، آیسخولوس و سوفوکل، ماتریسی بنیادین برای فهم نقد گفتمانی فراهم می‌سازد. در این میان، سه‌گانه‌ی افسانه‌های شهر تبای اثر سوفوکل (با ترجمه‌ی شاهرخ مسکوب) متنی گره‌گشا و افشاگر در بازنمایی تناقض‌های میان قدرت، آگاهی و حقیقت‌گویی است. غفلت از مطالعه‌ی اسطوره، آدمی را از درک بن‌بست‌های تاریخی و سازوکارهای روانی-سیاسی گفتمان محروم می‌سازد؛ زیرا اسطوره نخستین تجلیگاه صورت‌بندی مناسبات انسان با حقیقت و قدرت است. در همین راستا، امکان یک طرح پژوهشی فلسفی و موازی گشوده می‌شود: خوانش و بازخوانی متون کهن بومی، به‌ویژه شاهنامه، با ابزار مفهوم‌شناسانه و سنجه‌های حقیقت‌گویی. مسئله‌ی مرکزی در چنین پژوهشی، استخراج و تحلیل «کنش حقیقت‌گویی» در ساختار حماسی و سیاسی شاهنامه است تا آشکار شود چگونه گفتمان‌های قدرت و حقیقت در تاریخ اندیشه‌ی ما شکل گرفته و تداوم یافته‌اند. تناقض وجودی سوژه‌ی حقیقت‌گو: مقایسه‌ی فوکو و عین‌القضات همدانی برای روشن شدن ماهیت کنش حقیقت‌گویی، تقابل دو دیدگاه و دو سنت نقد راهگشاست: در مقدمه‌ی میشل فوکو، و دوم رساله‌ی عشق (تمهیدات) عین‌القضات همدانی.

میشل فوکو صراحتاً تصریح می‌کند که مسئله‌ی اصلی او «چیستی انتزاعی حقیقت» نیست، بلکه تحلیل وجودشناسانه‌ی «حقیقت‌گو» یا «حقیقت‌گویی به مثابه یک کنش» است. پرسش‌های بنیادین در این عرصه عبارت‌اند از: چه کسی مشروعیت یا امکان سخن گفتن از حقیقت را دارد؟ درباره‌ی چه موضوعاتی؟ با تحمل چه هزینه‌ها و پیامدهایی؟ و در چه نسبتی با ساختارهای قدرت؟ با مطرح شدن مسئله‌ی اهمیت گفتن حقیقت، احراز صلاحیت سوژه‌ی حقیقت‌گو، و تبیین لزوم حقیقت‌گویی، ما دقیقاً بر سرچشمه‌ها و ریشه‌های آنچه سنت انتقادی در غرب نامیده می‌شود می‌ایستیم. در برابر این سنت، نگرش ایرانی-عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی تجلی

می‌یابد. عین‌القضات در رساله‌ی عشق، بن‌بست وجودی، تناقض ساختاری و هراس طاقت‌فرسای سوژه‌ی حقیقت‌گو را در مواجهه با قلمرو زبان و قدرت باز می‌تاباند:

«چون در حرکت و سکون چیزی نویسم رنجور شوم از آن بغایت... و چون در معاملت راه خدا چیزی نویسم هم رنجور شوم. چون احوال عاشقان نویسم نشاید، چون احوال عاقلان هم نویسم نشاید. و هرچه نویسم هم نشاید. و اگر هیچ ننویسم هم نشاید. و اگر گویم نشاید و اگر خاموش گردم هم نشاید. و اگر این واگویم نشاید و اگر وانگویم هم نشاید. و اگر خاموش شوم هم نشاید.»

عین‌القضات پیش‌تر در همین متن به ریشه‌ی این اضطراب هستی‌شناختی اشاره می‌کند:

«و چیزها نویسم بی‌خود که چون واخدایم بر آن پشیمان باشم و رنجور. ای دوست می‌ترسم و جای ترس است از مکر سرنوشت.»

این عبارات، تصویرگر جدال درونی سوژه‌ای است که میان دو امتناع گرانبار گرفتار آمده است: از یک‌سو عدم امکان سکوت به دلیل فشار بیرونی حقیقت، و از سوی دیگر خطرات حیاتی و پیامدهای ویرانگر بیان آن. او درگیر این واکاوی مداوم است که آیا مخاطره‌جویی و به خطر انداختن جان، موجه است؟ اگر سخن بگوید، پشیمانی و رنج مواجهه با قدرت دامنگیر اوست، و اگر خاموش بماند، حقیقت‌گریبانش را می‌گیرد و بازگویی خود را مطالبه می‌کند. سرنوشت تراژیک عین‌القضات، کشته شدن در همان مدرسه‌ای که در آن تدریس می‌کرد، کندن پوست او، پیچیدنش در بوریا و سوزاندنش، شهادت مادی و عینی بر هزینه و مجازات زیستن در افق کنش حقیقت‌گویی در مواجهه با قدرت هژمونیک است.

نقد حقیقت‌استعلایی و ضرورت سنجش عینی مواجهه با مفهوم حقیقت‌گویی، ما را به نوعی عصای احتیاط و دست‌به‌عصا بودن روش‌شناختی مجهز می‌کند. این آگاهی، هشدار دائمی است تا پیوسته از خود بپرسیم: ما عملاً از کدام حقیقت دفاع می‌کنیم؟ آیا دفاع ما برخاسته از ایمانی متعصبانه به حقیقتی ادعایی است یا برآمده از یک نقد عقلانی و انتقادی؟

تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که نیت خیرخواهانه و اخلاقی سوژه برای جلوگیری از فاجعه کافی نیستند. یک کنش‌گر، یک مصلح یا یک گفتمان می‌تواند کاملاً متکی بر حسن نیت و ادبیات خیرخواهی باشد، اما در عمل، دوزخی عینی برپا سازد.

برای ارزیابی دال‌ها و ایده‌ها، باید از آسمان انتزاعات به زمین واقعیات هبوط کرد. تشخیص کارکرد یک گفتمان، نیازمند یک بررسی کاملاً عینی و زمینی است، نه اتکا به طنین خوشایند واژه‌ها.

تفکیک سعادت جمعی از شمول‌گرایی توتالیتاریستی یکی از بارزترین نمونه‌های گفتمان خیرخواهی که پتانسیل تبدیل شدن به ساختاری سرکوبگر را دارد، مفهوم «نسخه‌ی جمعی خوشبختی» است. امروزه در گفتمان روشن‌فکری و عمومی مفاهیمی نظیر «خیر عمومی» یا «خوشبختی نسخه‌ی جمعی است» فراوان شنیده می‌شود؛ مفهوم‌سازی‌هایی که ظاهری آرام‌بخش و طنینی خوشایند دارند. برای نمونه، اصلاح طلبان با تلفیق این مفهوم که: «تا ایرانیان نفهمند که خوشبختی یک نسخه‌ی همگانی است این جامعه خوشبخت نخواهد شد.»

اما سنجش فلسفی حکم می‌کند که در برابر این گزاره بایستیم و آن را واکاوی کنیم: خوشبختی دقیقاً به چه معناست؟ بر چه مبنایی فرض شده که مفهوم خوشبختی نزد یک سوژه با سوژه‌ی دیگر همسان است؟ اگر خوشبختی یک نسخه‌ی جمعی و یکدست تلقی شود، جامعه از تکثر سوژه‌ها تهی شده و به یک «گله» تقلیل می‌یابد. فرض یک خوشبختی یکسان برای همگان، بازسازی همان «حقیقت استعلایی» در جامعه و قالب الهیاتی آن است؛ فرمولی ثابت، مطلق و همگانی به جای کثرت‌پذیری زیسته. جامعه‌ی سالم و عقلانی، جامعه‌ای نیست که یک الگوی ثابت از سعادت را به آحاد خود تزریق کند. برعکس، جامعه‌ی پویا ساختاری است که در آن، تکاپو، رقابت، برتری‌جویی و کامیابی فردی تک‌تک افراد، در نهایت به رفاه و بهروزی کل مجموعه منجر شود.

به عنوان مثال، در یک نظام اقتصادی و اجتماعی اندیشیده شده، اگر فردی در مقام یک کارآفرین تلاش کند، برندی تجاری بسازد و ثروتمند شود، این ثروت‌اندوزی فردی نباید حاصلی جز تقویت پایه‌های اقتصادی جامعه داشته باشد. موفقیت او متصل به چرخه‌ای است که شاید نه فوراً، اما در یک افق زمانی (مثلاً طی صد سال یا در ۷۰ سال آینده)، فقر را در جامعه کاهش داده و ثروت کل را افزایش دهد. این مدل از تعامل، تکثر انگیزش‌های فردی را به برآیند عمومی تبدیل می‌کند، بی‌آنکه نیازی به تحمیل یک تعریف واحد از «سعادت» باشد.

در مقابل، وقتی گفتمانی مدعی می‌شود که «خوشبختی یک نسخه‌ی جمعی است»، ناگزیر به سازوکارهای توتالیتار و انضباطی متوسل می‌شود. چرا که برای قالب‌بندی همگان در یک فرمول یکسان، چاره‌ای جز حذف تفاوت‌ها، بریدن زوائد فردیت‌ها و سرکوب تکثرها باقی نمی‌ماند.

گفتمانِ «خوشبختی همگانی» در نهایت به این منتهی می‌شود که واضعانِ گفتمان بگویند: «خوشبختی یعنی آنچه در دست ماست؛ یا این نسخه را می‌پذیرید یا حق حیات و سعادت ندارید و هر سرنوشتی یابید، سزاوار آن هستید.» چنین ساختاری، انحصارطلبی خود را پشت نقابِ خیرخواهی پنهان می‌سازد.

به تاریخ ۲۴ مهرماه ۱۴۰۴

رضا حقی