

گفت وگو در سیلان زندگی روزمره

اندیشیدن به يك دستور قدیمی آیا
خواستن توانستن است؟

سارا کریمی

«میخواهم» درباره «خواستن» بنویسم.

خواستن در فارسی از خواهش برمیخیزد و خواهش همان میل درونی است که نشان‌دهنده نیازی غیرقابل انکار در ماست. ما «میخواهیم» چون زندگی یعنی «خواستن»! داشتن نیاز و برآورده کردن آن نشان‌دهنده زنده بودن است و زندگی کردن بدون خواهندگی مدام ممکن نیست.

اما همه نظام‌های اخلاقی به انسان متمدن می‌آموزد که چطور بر خواهش‌هایش غلبه کند و به جای خواهندگی، قناعت و به جای نیاز، اغنا را تجربه کند. دستوری که تقریباً همه میدانند به تمامی غیرممکن است. پس راه‌حل این است که به خواستن تعریفی بدهیم که با نخواستن هماهنگ باشد و در عین حال زندگی را ممکن بداند. به این خاطر است که خواهش‌ها دو دسته میشوند؛ خواهش‌های پست و خواهش‌های والا! خواهش‌های پست، خواستن‌های مشروع و نامشروع‌اند. به خاطر پست بودنشان حتی مشروع‌ها هم بر اعتبار آدمی نمی‌افزایند، بلکه فقط ضروری حیات تلقی میشوند، تا چه رسد به نامشروع‌ها که اساساً ممنوع و مستوجب مجازات هستند. اما خواهش‌های والا که در تقابل با خواهش‌های پست بروز می‌کنند، یعنی با نخواستن و کنترل امیال، سر بر می‌آورند. اینها همان هستند که منشا و منبع احترام و مقبولیت وجدان اخلاقی‌اند. آرمان‌خواهی‌هایی مانند آزادی‌خواهی، میل به جاودانگی و عدالت‌طلبی از کنترل میل‌های پستی چون منافع‌طلبی، فرصت‌طلبی و هوسرانی و حرص برمی‌آیند.

بنیاد این تمنا اما يك چیز بیشتر نیست و آن خودخواهی است که می‌خواهد «من» را به خوشبختی برساند. خواه این خوشبختی کامروایی باشد، خواه سعادت ابدی! خودخواهی میلی مختص به انسان نیست، بلکه غریزه‌ای است اساسی که بقا را تداوم می‌بخشد. نقد همین نیروی حیات

برخاسته از غریزه بقا است که همه دوگانه‌های علوم انسانی مدرن را در نظریه شکل داده است.

از جمله این دوگانه‌ها می‌توان به دوگانه روسو و هابز، مارکس و هگل و حتا گرامشی و لوکاچ اشاره کرد. آنچه در این دوگانه‌ها به دنبال آن هستیم؛ تساوی، تضاد، تباین یا همبستگی میان خواستن و توانستن است.

خواستن چیست؟

خواستن ریشه در همان اشتیاقی دارد که روسو آن را در جامعه منشا ردیلت‌ها می‌بیند. همان‌طور که هابز خواستن را در انسان، «خواستنی سیری‌ناپذیر و همیشگی برای رسیدن به قدرت بیشتر و بیشتر می‌دید که تا مرگ ارضا نخواهد شد.» میلی که موجب نزاع بی‌پایانی در اجتماع انسانی می‌شود و پیوسته تا حذف ضعیف و پیروزی قوی در وضعیت طبیعی ادامه می‌یابد. همین وضعیت است که دولت را برای هابز به ضرورتی انکارناپذیر تبدیل می‌کند، ضرورتی در جهت حفظ امنیت و بقای افراد در مقابل یکدیگر! به همین خاطر است که قدرت مطلقه دولت که بر شالوده دریافتی کاملاً مادی و سودجویانه استوار است، عالی‌ترین بیان خود را در شمایل هیولاگون دولت بسان اسطوره لَوِیاتان پیدا کرده است. این بیان تا جایی پیش می‌رود که آنگاه که پادشاه یا دولت نتوانند از شهروندان دفاع کنند، وفاداری مردم نسبت به آنان نفی می‌شود، زیرا تنها دلیل اطاعت از آنان تامین امنیت شهروند است. از نظر هابز، فرد در وضعیت طبیعی هیچ ایده‌ای از خیر ندارد، چراکه سرپا ناشی از خواستن بی‌مهار است. پس دولتی باید پدید بیاید که خیر اجتماع انسانی را در توافقی عمومی اجرا کند.

اما از نظر روسو، معصومیت انسان نخستین زمانی با آغاز عصر همسایگی و شکل‌گیری اجتماع زنان و مردان از دست می‌رود، چراکه اشتیاقی که همه رذایل در آن ریشه دارد، به شکل درخواست احترام و توجه برانگیخته می‌شود. همان میل به برتری نسبت به دیگران که منجر به غرور و تعصب شده و عصر طلایی جامعه بشری را به افول می‌کشاند. مالکیت از تعینات اولیه این خواستن است که نابرابری را در جامعه شکل می‌دهد و تمنای بازگشت به عصر طلایی را بر مبنای همگانی بودن منابع حیاتی زمین از بین می‌برد. او همواره میان برابری طبیعی در بشر و نابرابری برساخته جامعه تناقضی رفع ناشدنی می‌دید که ناشی از همین خواستن بود. چاره روسو در آموزش و پرورشی بود که بر مبنای حق طبیعی بشر آزاد، او را به سرچشمه‌های سعادت و

قرارداد اولیه اجتماعی آگاه کند. آموزشی که دیو خواستن را به درون شیشه بازگرداند و خیر همگان را در جامعه متعین سازد. رویکردی افلاطونی به آموزش اجتماعی که با خوشبینی از سوی هگل پذیرفته و بسط داده شد. گرچه روسو در مورد تنهایی بشر اولیه و اجتماعی شدن واپسین او با هابز موافق بود، اما جامعه را نه سرچشمه مصالح، بلکه بستری برای رشد ذایل انسانی می‌دید.

توانستن چگونه است؟

پسا چرخش کپرنیکی در فلسفه کانت، دوگانه هابز و روسو در چالش میان هگل و مارکس بازنمایی شد. کانت عمل براساس خواسته‌های میلورزانه را مجبور به شرایط و فاقد ارزشهای انسانی می‌شمارد و فقط ایجاب اراده آزاد را بر مبنای دستورهای خرد که اساس آن طلبی خردمندانه است، والا و واجد ارزشهای اخلاقی می‌داند.

همین‌جا است که خواستن مشروعیت می‌یابد، البته اگر خواسته‌های خرد باشد. خواستن به خاطر پویایی ذهنی ناشی از ایده‌های والای خرد رخ می‌دهد. انسان به آزادی انتخابی که دارد می‌اندیشد، به مسوولیتی که در قبال این انتخاب دارد و میل به جاودانه کردن اثر عملش بر جهان، پس می‌کوشد که والاترین خیر را متعین سازد. همین ایده‌هاست که تصمیم را می‌سازد و آنگاه با موجب کردن اراده، تصمیم عملی می‌شود. هگل بیش از مارکس بر این ایده پافشاری می‌کند و خواست خرد را برای به مفهوم کشاندن جهان، مهم‌ترین و کلیدی‌ترین عمل بشر در تاریخ تمدن برمی‌شمارد. در نگاه هگل هیچ توانستنی ممکن نمی‌شود، مگر اینکه در آستان خرد به مفهوم درآید، تعریف شود و مورد نقد و پذیرش قرار بگیرد. پشت عظیم‌ترین حرکتهای تاریخ تمدن از منظر هگل، استدلال برتری ایستاده بوده که از خردی نخبه برخاسته و جامعه را به سوی پیشرفت و وضعیت بهتر که همانا خیر اعلا است، رهنمون ساخته است. پس هیچ حرکتی ممکن نیست، مگر اینکه تضاد میان خواستن‌ها (یعنی وضعیت بهتر) و توانستن‌ها (وضعیت موجود) رفع شود و خواسته‌ها به بهترین نحو ممکن عملی گردد. «بهترین نحو ممکن» همان است که در استدلال برتر خرد تاریخی مطرح می‌شود و راه را بر تغییر و بهبود می‌گشاید.

مارکس این دیالکتیک میان نظر و عمل، خواستن و توانستن را می‌پذیرد اما تغییری بنیادین در آن ایجاد می‌کند. او با طعنه از هگل می‌خواهد که به جای سر بر پاهایش بایستد. به این معنا که برای مارکس تا شرایط عمل ممکن نباشد، خواست تغییر شکل نمی‌گیرد. ممکن

شدن شرایط تغییر، یعنی شکافهای غیرقابل انکاری که در تضاد منافع واقعی میان گروه‌های اجتماعی ایجاد می‌شود، تضادهایی که دیگر با اصلاحات جزئی ساختارهای موجود رفع نمی‌شود و روز به روز نیروهای تحت استثمار را بیشتر به این نتیجه می‌رساند که بقایشان در تغییر وضعیت است. چنین آگاهی نتیجه شرایط متناقضی است که طبقات اجتماعی دچار آن می‌شوند و بر مبنای همین خودآگاهی از وضعیتی که دارند، قدرت تغییر را در خود می‌یابند و اراده معطوف به عمل انقلابی در جهت خیر عمومی را شکل می‌دهند. پس برای مارکس این امکان عمل و در واقع توانستن است که خواستن را تعیین می‌کند. برای مارکس جامعه انسانی تا نتواند کاری را انجام دهد، به این نتیجه نمی‌رسد که باید قویا و قهري آن را بخواهد.

آیا خواستن توانستن است؟

یا توانستن همان خواستن است؟

لوکاخ و گرامشی که هر دو فرزندان نظریه مارکس هستند، استدلال او را در توضیح منطق تغییر می‌پذیرند، اما آن را در دو جهت کاملا متفاوت بسط می‌دهند.

لوکاخ در افول انترناسیونال دوم، تعبیر تازه‌ای از آگاهی و نسبتش با اراده به دست می‌دهد که بیش از پیش زندگی در جامعه پیشرفته مدرن را توضیح می‌دهد. برخلاف اخلاقی، او دیگر آگاهی را لزوما رهایی‌بخش نمی‌داند، بلکه به تأسی از نقد دیلتای و وبر به آگاهی هگلی، سویه منفی به آن می‌دهد. آگاهی به منافع از منظر او، آگاهی جزئی است که نمی‌تواند به امر کلی تبدیل شود و خیر اعلا (Summon Bonum) را متعین سازد. آگاهی بورژوازی توان آن را دارد که به دلیل جایگاهش به امر کلی برسد و همگان را دربر بگیرد، اما منافع طبقاتی مانع آن می‌شود، چراکه دیدن تضادها و رفع آنها به معنای انحلال خود این طبقه است و بنابراین چنین آگاهی در طبقه بورژوا به منصف ظهور نمی‌رسد. تنها طبقه کارگر است که اگر در باب موقعیت خود آگاهی بیابد، پرچمدار تغییر خواهد شد، چراکه آگاهی طبقاتی پرولتاریا ناگزیر منجر به انحلال و ارتقای آن در جهت حفظ منافع همه جامعه است و در نتیجه اگر ممکن شود، براساس ضرورت بقای همگان رقم می‌خورد. اما همچنین آگاهی از نظر لوکاخ می‌تواند «آگاهی کاذب» باشد. مفهومی متناقض نما که محصول تناقضات بستر مادی زندگی در جوامع سرمایه‌داری است. جوامعی که بنا بر منطق روشنگری پیوسته در حال اطلاع‌رسانی و آگاهی‌بخشی است و این کار را به واسطه رسانه‌های

متعددی انجام می‌دهد که وضعیت و ساختارهای موجود را براساس منافع طبقه حاکم برای نیروهای کار بازنمایی می‌کنند. این‌گونه از انعکاس واقعیت، برای لوکاخ بر سازنده آگاهی کاذبی است که پس پشت انتخاب‌ها و اراده نیروی اجتماعی ایستاده و آن را تعیین می‌کند، ولی فهم آگاهانه از اوضاع نمی‌تواند این تعیین‌کنندگی را داشته باشد، چراکه این فهم پس‌اوقوع واقعه پدید می‌آید. آگاهی کاذب بخشی از وضعیت زمینهای و مادی است، بخشی از تعیین‌شدگی ابژکتیو جامعه در مقابل نیروهای مادی استثمارگر. پرولتاریا یا به آگاهی طبقاتی راستین می‌رسد یا محکوم به ماندن در محدوده آگاهی کاذب، اسیر جاودانه در ساختار شیواری اندیشه بورژوازی حاکم می‌شود. آنچه این چرخه باطل را می‌شکافد، درونی کردن ذهنی وضعیت ابژکتیوی است که پرولتاریا دارد. یعنی پرولتاریا باید بتواند وضعیت سخت و بیرحمانه مادی خود را شناخته و خود را از آن آزاد سازد. این نیرو تنها از طریق تامل (contemplative) بر فرآیندی که در آن مشغول صرف زمان و تولید از خود بیگانه است می‌تواند آگاهی کاذب را به آگاهی اصیل مبدل سازد. بنابراین انقلاب در آگاهی، انقلاب در روش تامل بر فرآیندها است، اگر بتوانیم این روش را متحول سازیم، گامی در جهت خواسته موعود انسانی، یعنی سعادت نوع بشر برداشته‌ایم. این کار از عهده طبقه متوسط و دانشگاه به عنوان نهاد علم که تهی از هرگونه ایدئولوژی مشخص هستند، بر نمی‌آید. جایی که علم پوزیتیو با گردآوری شواهد عینی جزئی خود را اثبات می‌کند، تامل انتقادی صورت نمی‌گیرد، اگرچه علم تولید شود. جایی نقد تولید خواهد شد که محصول استثمارشده جامعه، یعنی نیروی کار به فرآیند تولید و استهلاک خویشتن نظر کرده و آنچه در تمامیت موجودیتش به عنوان یک هستی، یک آگاهی و یک نیروی کار شکل داده شده را در فرآیندی خلاقانه نفی کند، چراکه این آگاهی به خود، همان تامل بر کلیت از دست رفته‌ای است که در علم غیرنقاد دیده نمی‌شود. چنین روشی از اصل زندگی طبیعی و بیواسطه آغاز می‌شود و بی‌درنگ به عمل‌رهایی بخش مبدل می‌گردد. اینجاست که زندگی، به تاملی عمیق می‌رسد که خواست کاذب را به خواست اصیل یعنی بقا در بهترین وضعیت ممکن تبدیل می‌کند و این خواست ناگزیر عملی می‌شود.

گرامشی نیز مانند لوکاخ قائل به نوعی از آگاهی برای رهایی است که حاصل وضعیت تاریخی خاصی است. از نظر او در عرف عام (Common Sence) اشکال کثیری از آگاهی وجود دارد که بر زمان و مکان افراد حامل آنها صدق می‌کند، اما انسجام این کثرت از آگاهی‌های متنوع در موقعیت مشترک فرهنگی توده‌هایی است که مبنای تفکر و عمل جمعی خود

را در آن می‌یابند. گرامشی با نقد فلسفه ایده‌آلیستی که سعی در رفع ابهامات و تناقضات درونی عرف عام داشت، نسبت به خصلت آشفته، نامنسجم و پیچیده عرف عام تاکید می‌کند. عرصه گسترده‌ای که برخلاف نگاه لوکاچ تنها متعلق به پرولتارا نیست و طبقه متوسط فرهنگی نیز می‌تواند در آن مشارکت موثری داشته باشد و نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا نماید. او نیروی مقابله با عرف عام، به عنوان رویکردی محافظه‌کار را قوه تشخیصی

(buon senso/ Good Sense) می‌داند که هم می‌تواند مردم را به تسلیم بردباری فراخواند و هم منشایی برای تامل و تعمق درباره رخدادها و خردورزی نقادانه در مورد آنها باشد. این تامل میل به ایجاد وحدت و انسجام در این کثرت آگاهی است که ذیل امر کلی شکل می‌گیرد. این امر کلی نه از آن هژمونی دولت یا منافع کلان اقتصاد، بلکه متعلق به جامعه مدنی است که مجموعه‌ای از نهادها را در خود دارد. فرهنگ همان جامعه مدنی است که عرف عام را در بر می‌گیرد و از طریق عمل فرد متعین می‌شود. فرهنگ انسجام بخش است و از طریق عمل مبتکرانه یکایک افراد توافق کلی ایجاد می‌کند و به تدریج به عرف عام تبدیل می‌شود. بنابراین مبارزه برای قدرت نه در دولت، بلکه در جامعه مدنی معنا پیدا می‌کند. جامعه مدنی فضایی برای جدال منافع طبقات اجتماعی با یکدیگر در جهت اعمال سلطه است، چراکه آنچه در جامعه مدنی مورد توافق باشد، منشا قدرت مشروع خواهد بود. به این ترتیب مبارزه علیه عرف عام، مبارزه در جامعه مدنی برای بی‌اعتبار ساختن ایدئولوژی قدرت مسلط است. تقدس زدایی از اصولی که در عرف عام تبدیل به بدیهیات شدند و نابرابری و استثمار را به عنوان وضعیتی طبیعی جلوه می‌دهند، عرصه ستیزهای جامعه مدنی است. به این ترتیب برخلاف نظر لوکاچ، انقلاب از نظر گرامشی بلافاصله پس از آگاهی رخ نمی‌دهد، بلکه انقلاب سیاسی فرآیند پیچیده‌ای است که از خلال انقلاب‌های اجتماعی می‌گذرد. انقلاب‌هایی که باید سنگر به سنگر مشروعیت هژمونیک ساختار اندیشه درباره وضع موجود را به چالش بکشد و بداهت عرف عام را زیرسوال ببرد تا چیرگی مادی و معنوی یک طبقه بر طبقات دیگر را بی‌اعتبار سازد.

منشا این حرکت برعکس نظر لوکاچ نه در تامل بر رخداد یا لحظه استثنایی آگاهی به خود، بلکه در زندگی روزمره جاری است که هم دربرگیرنده قوه تمیز و هم در برگیرنده عرف عام است. اولی در کنشگری ضمنی در پی دگرگون ساختن عملی جهان واقعی است و دومی آگاهی است که از گذشته به ارث برده شده و ایجاب اراده براساس جهان‌شناسی عام را طلب می‌کند. تضاد میان این دو نوع آگاهی، زندگی

روزمره را چون بستری پویا برای نقد مطرح می‌کند. بستری که در آن نیروهای منتقد می‌توانند پیش از هرگونه به‌کارگیری ابزار زور و خشونت، هژمونی مسلط را بشکنند، چراکه مشخصه اصلی هدایتگر هژمونی ترکیبی از اعمال قدرت قانونمند و کسب رضایت عموم است. اعمال قدرتی که از سوی نهادهای آموزشی، نظارتی، قضایی، رسانه‌ها و ارگان‌های تبلیغاتی مبتنی بر رضایت اکثریت بازنمایی می‌شود. شبکه‌ای از گفتارها و نظریه‌ها که تصویری کاذب از روابط واقعی ارایه و آن را بر مبنای بدیهیات عرف عام مشروع جلوه می‌دهند. این‌چنین عرف عام تبدیل به تعبیری مشترک از واقعیت اجتماعی می‌شود که منطبق بر منافع یک گروه خاص است. به این ترتیب کسب و حفظ هژمونی از سوی نیروهای مدافع و معارض تنشی همیشگی است، چراکه هژمونی هیچ‌وقت نمی‌تواند یک‌دست و ثابت باشد و همواره در تعادلی ناپایدار قرار دارد.

تفسیر من این است که این مبارزه‌ای مدام در گفت‌وگوی میان خرد روشنفکری و افرادی است که در زندگی روزمره تحت انقیاد مسلمانگاری امور و مسائل بوده و قدرت انتقادی خود را از دست داده‌اند. این گفت‌وگو در سیلان زندگی روزمره می‌تواند همبستگی ارگانیک را در عین شکستن و گسستن ساختارهای هژمونی عرف عام ایجاد کند و امکان تحقق زندگی مشترک را ذیل ایده کلی خیر مشترک (Common bonum) فراهم بیاورد که متفاوت از خیر اعلا است و به سعادت همه حاضران در مکان در عین محافظت از حق آیندگان متعهد است. این فرآیند همراه با نوآوری، تغییر استراتژی، تعدیل تعصبات و گشایش چشم‌اندازهای نو است و دقیقاً همین جا است که یافتن راهی برای بقا، از طریق کنش خلاقانه فردی همراه با همبستگی اجتماعی ممکن می‌شود و هر فرد می‌تواند بگوید: «خواستن، توانستن است.» چراکه خواستن، حفظ و تقویت همان شورمندی است که در زندگی روزمره برای حل مساله زندگی در ذیل دغدغه حقیقت و بهبود اوضاع ضروری است. همان نیروی حیاتی که به بهانه تسلط ایده‌آلیستی خرد قانونمند بر غریزه پیش‌بینی‌ناپذیر زندگی، دو پاره شده و تحت نظارت قرار گرفته بود.

از نظر روسو، معصومیت انسان نخستین زمانی با آغاز عصر همسایگی و شکل‌گیری اجتماع زنان و مردان از دست می‌رود، چراکه اشتیاقی که همه رذایل در آن ریشه دارد، به شکل درخواست احترام و توجه برانگیخته می‌شود. همان میل به برتری نسبت به دیگران که منجر به غرور و تعصب شده و عصر طلایی جامعه بشری را به افول می‌کشاند.

مارکس این دیالکتیک میان نظر و عمل، خواستن و توانستن را می‌پذیرد اما تغییری بنیادین در آن ایجاد نمی‌کند. او با طعنه از هگل می‌خواهد که به جای سر بر پاهایش بایستد. به این معنا که برای مارکس تا شرایط عمل ممکن نباشد، خواست تغییر شکل نمی‌گیرد. ممکن شدن شرایط تغییر، یعنی شکاف‌های غیرقابل انکاری که در تضاد منافع واقعی میان گروه‌های اجتماعی ایجاد می‌شود.

منبع: روزنامه اعتدال 5 آبان 1402