www.behrouzsafdari.com

رادیکالیته
۲۰ اندیشمندِ به‌راستی منتقد

پاتریک مارکولینی
ترجمه‌ی بهروز صفدری

این کتابْ زاده‌ی یک شگفتی است. شگفتی از این‌که در میانِ اندیشه‌ورزانی [انتلکتوئل‌ها، روشنفکرانی] که به رسانه‌ها دعوت، در دانشگاه‌ها تکریم و در عرصه‌ی فعالیتِ مبارزاتی همچون چهره‌های برجسته‌ی بینان‌برانداز تلقی می‌شوند، هیچ‌یک از کسانی که به زعم ما *به‌راستی* بنیان‌برانداز اند دیده نمی‌شود. در بهترین حالت، در میانِ این *ستارگانِ* اعتراضْ کسانی هستند که تحلیل‌هاشان، به دلیل ناتوانی از درکِ ویژگی‌های فازِ کنونیِ سرمایه‌داری، بی‌اثر است؛ اما این اندیشه‌ورزان به هرحال به اشکالی از زندگانی در گسست از الگوهای غالبِ امروزی پای‌بند اند. در بدترین حالت، و این در مورد اکثرِ آن‌ها صدق می‌کند، تئوری‌هاشان با فراهم‌سازیِ دگردیسی‌های اجتماعی و فرهنگیِ موردِ نیازِ بازار در هم‌سرشتیِ کامل با گسترش‌یابیِ سرمایه‌داری است. به این موضوع بازخواهیم گشت.

فرنچ‌تئوری، بنا به نامی که دانشگاهیانِ آمریکایی به این پدیده داده‌اند، شاملِ بسیاری از این اندیشه‌ورزان است که همچنان به‌عنوان قلبِ اندیشه‌ی

شورش‌گرانه تلقی می‌شوند: میشل فوکو، ژاک دریدا، ژیل دولوز، فلیکس گواتاری، ژان‌فرانسوا لیوتار ...۱ . وارثانِ کنونیِ آن‌ها، که در حوزه‌های فلسفه، علوم اجتماعی و نظریه‌ی ادبی حضورِ گسترده دارند، اکثر اوقات با واژه‌ی پسا post، که از سال‌های ۱۹۸۰ رو به تکثیر گذاشت، نام‌گذاری می‌شوند: پسامدرن، پساساختارگرایی، پسامارکسیستی، پسافمینیستی، و غیره. گاهی نیز به مطالعاتِ فرهنگی *cultural studies* تعلق دارند، یعنی همان «ضدِ رشته» هایی، که پس از برانگیختنِ بدگمانی‌های اولیه حالا دیگر در دانشگاه‌های فرانسوی خیلی مُد شده اند و به‌صورت انواع «مطالعات» دیگر تکثیر یافته‌اند : *gender studies* مطالعات مربوط به ژانر یا نوع جنسیت، *subaltern studies* مطالعات مربوط به فرودستان، *disability studies* مطالعات مربوط به عاجزان، و غیره۲. از نظرِ شماری از مفسران، و نیز از نگاهِ کسانی که از دنیایی که احاطه‌مان کرده صادقانه عاصی شده‌اند، همه‌ی این جریان‌ها کالبدِ اندیشه‌های انتقادیِ جدیدی را می‌سازند که قابلیتِ آن را دارند که برای نبردهای اجتماعی سلاح‌هایی در اختیارمان بگذارند. کتابِ نیمکره‌ی چپ، که در ۲۰۱۰ سروصدایی به راه انداخت، این جریانِ فکری را نقشه‌نگاری و حدود و ثغورِ آن را چنین تعریف و تعیین کرده است: «نزاعِ عقاید بیداد می‌کند[...] با آرای نویسندگانی چون تونی نگری، اسلوُی ژیژک، آلن بدیو، جودیت باتلر، جورجیو آگامبن، فردریک جمسون، گایاتری اسپیواک و آکسل هونِت، اندیشه‌ی رادیکال بازگشته است.۳» مسأله این است که این اندیشه‌های جدید، هر اسمی هم که روی آن‌ها گذاشته شود ـ «تئوریِ "کوییر"، مارکسیسم و پسامارکسیسم، تئوریِ پسااستعماری، تئوریِ منزلت و قدرشناسی، پساساختارگرایی، نوـاسپینوزاگرایی، و غیره۴» ـ به نظرِ ما به‌هیچ‌رو رادیکال نیستند، درست برخلافِ اندیشه‌های اندیشمندانی دیگر، که اکثرشان کمتر شناخته‌شده اند، گاهی فراموش‌شده اند، و به‌خصوص این‌که کمتر بابِ روز

اند. ازاین‌رو، ما علاقمند شدیم که در این کتاب، به شیوه‌ای ساده و آموزشی، اندیشه‌ورزانی را معرفی کنیم که به نظرِ ما تأملات‌شان برای درکِ دورانِ ما و ساختنِ یک نقد به‌راستی رادیکال، بسی روشن‌کننده‌تر است.

در نظر گرفتنِ همه‌ی ابعاد

رادیکال به معنی تحت‌الفظی‌اش: یعنی کسی که خواهانِ پرداختن به ریشه‌ی امور است. به عبارتِ دقیق‌تر: یعنی کسی که منظورش اثرگذاشتن بر عللِ عمیقِ پدیده‌ها و ساختارها به قصدِ تغییردادنِ آن‌هاست. برخلاف آن‌چه بعضی‌ها مدعی‌اند، ما فکر نمی‌کنیم که فرایندهای اجتماعی توضیحیْ تک‌علتی داشته باشند، یعنی تک‌کلیدی که درکِ همه‌چیزِ این دنیا را میسر سازد، یا یگانه اندیشمندی (برای مثال مارکس!) که دانای کل باشد و تفسیرِ نوشته‌هایش برای فهمِ سیستمِ مسلط کفایت کند. بنابراین لازم است به آثارِ اندیشمندانِ متعدد، که ما در این جا از میان‌شان بیست تا را انتخاب کرده‌ایم، رجوع کنیم. در این سیستمِ مسلط، علت‌هایی از سرشت متفاوت جایگزین یکدیگر می‌شوند، در یکدیگَر می‌تنند، یکدیگر را تغذیه و تحکیم می‌کنند و گاه با هم تصادم می‌کنند یا بر هم سوار می‌شوند. برای تسهیلِ تحلیل‌شان می‌توان این علل را در چهار بُعد طبقه‌بندی کرد: اقتصادی، تکنولوژیک، فرهنگی و سیاسی.

از لحاظِ اقتصادی، سیستمِ اجتماعیِ کنونی ازبیخ‌وبُن *کاپیتالستی* است. کارِ این نظامْ ترجمه‌ی تام‌وتمامِ واقعیت ـ انسان، جان‌داران و اشیاء بی‌جان ـ به زبانِ ارزش و پول است. نگَرِش او مبتنی‌بر انباشت و بازتولیدِ بسط‌یافته‌ی سرمایه از طریقِ پویاییِ توسعه‌جویانه‌ای است که در همه‌جا، از عرفانِ رشدِ اقتصادی گرفته تا رخنه‌ی اصولِ بازار در همه‌ی فعالیت‌های ریز و درشت، مشاهده می‌شود. اگر سپهرِ تولید را در نظر بگیریم می‌بینیم که سیادتِ سرمایه‌داری متردافِ استثمارِ رشدیافته برای مجموعه‌ی زحمت‌کشان است:

کسانی که پدیده‌ی معروف «استخراجِ ارزش‌افزوده» را متحمل می‌شوند، امری که باعث می‌شود افراد نتوانندِ هم‌ارزِ ثروتیِ را که در تولیدِ دسته‌جمعی‌اش سهم داشته‌اند دریافت کنند. اما سرمایه‌داری از لحاظِ تاریخی همچنین به معنای جدایی میان تولیدکننده و وسایلِ تولیدی، و نیز جایگزینیِ خودمختاریِ انضمامیِ او با تبعیت از کارفرمایی است که به او دستمزد می‌پردازد. چه در موردِ زمین و بذر برای دهقان، و چه در موردِ ابزار برای صنعت‌گر و کارگر، سرمایه‌داری هربار از زحمت‌کشان امکانات و وسایل مستقلْ زیستن‌شان را از آن‌ها سلب می‌کند و آن‌ها را وابسته‌ی دم‌ودستگاهِ اقتصادیِ خودش می‌سازد و مجبورشان می‌کند نیروی کارشان را در بازار بفروشند. تایلوریسم، فوردیسم و مدیریت همین فرایندِ سلب‌تصاحب را تلطیف و تسریع می‌کنند: اشخاصی بیرونی در مقام کارشناس و مهندسْ حرکات و بازکنش‌های کارگران و کارکنان را مدام ازنو باهم‌ترکیب و تنظیم می‌کنند. همه‌ی عملیات به‌طور علمی اندازه‌گیری، زمان‌سنجی و سازمان‌دهی می‌شود و به‌قصد کارایی و بازدهیِ بیشینه تحت مراقبت قرار می‌گیرد.

بر همین روال، شغل جای حرفه و پیشه را می‌گیرد. کاردانی‌ها و شناخت‌هایی که طی قرن‌ها در بطنِ فرهنگ‌های حرفه‌ای جمع شده بود اکنون ازهم‌پاشیده می‌شود، یا گاهی جذبِ دستگاهِ صنعتی می‌شود و به‌هرحال جایش را به تخصص‌دیدگیِ انتزاعیِ نیروی کاری می‌دهد که صرفاً محصولِ دوره‌های کارآموزی است و برحسب افت‌وخیزهای بازار یا درجه‌ی تحولِ فنیِ زیرساخت‌ها شکل می‌گیرد. در جهانی که فعالیتِ تولیدی دیگر فاقدِ معنا است، کار کردن به‌خاطرِ فیش حقوق است و نه برای احساسِ تحقق‌یافتنی که حاصلِ یک کارِ فرجام‌یافته است. جهانی‌شدن و لیبرالی‌شدن مبادلاتْ این پویش‌ها را، که در آغازِ سرمایه‌داری صنعتی وجود داشت، تسریع و تشدید کرده است.

افزون‌براین، تلواسه‌ی بازدهیِ بلافاصلهْ امروزه مستلزمِ یک مدیریتِ سیالِ نیروی کار است به‌گونه‌ای که استخدام یا اخراجِ دلبخواهی مزدبگیران میسر شود و اینان از طریق فردی‌سازی دستمزدها و مشاغل، به عبارت دیگر از طریق برقراری رقابتِ عمومی، مجبور شوند کارِ تولیدی بیشتر انجام دهند. در چنین بافتاری، هرگونه سازمان‌یابیِ جمعیِ قادر به مقاومت باید ریشه‌کن شود یا همچون ابزاری در خدمتِ این پویش قرار گیرد. به این ترتیب، احساسِ زندگانیِ ناامن و بی‌ثباتیِ مطلق در عینِ انزوا، به شرایطِ زندگیِ کارگران و کارکنان مدرن تبدیل شده است، و تازه این‌ها مجبور اند همه‌ی توش و توانِ خود را وقفِ فعالیتِ کاری‌شان کنند، یعنی از لحاظِ عاطفی نیز از خود مایه بگذارند تا جایی که این مایه‌گذاری‌های بی‌اختیار به زندگیِ خصوصی‌شان نیز سرریز کند ــ و تکنولوژی‌های جدید نیز عملاً با حذفِ تمایز میان زندگی خصوصی/ عمومی چنین روندی را دامن زده‌اند.

سیستمِ اجتماعی‌ای که ما در آن محبوس ایم باید همچنین از لحاظ *تکنولوژیک* یک جامعه‌ی صنعتی محسوب شود. در سال‌های ۱۹۷۰ شماری از اقتصاددانان و جامعه‌شناسان با احتجاج به رشدِ سریعِ اشتغال در بخشِ خدماتی، به این فکر افتادند که می‌توانند جامعه‌ی ما را «پساصنعتی» توصیف کنند ــ حال آن‌که موضوع صرفاً انتقالِ سنگین‌ترین کارهای تولیدی به بیرون از کشورهای غربی بود. چنین به نظر می‌رسید که پیدایشِ «اقتصادِ غیرمادی» در سال‌های دگرگون‌کننده‌ی ۱۹۹۰، همراه با توسعه‌ی اینترنت و تکنولوژی‌های جدیدِ اطلاعات و ارتباطات، تأییدکننده‌ی آن تحلیل‌ها است: دانایی‌های گوناگون به اندازه‌ی (و شاید بیشتر از) کارِ جسمانی به یک نیروی تولیدیِ مستقیم در سرمایه‌داری معاصر تبدیل شده بود و ناگهان سرآمدان جامعه را به خیال‌بافی در بابِ «جامعه‌ی شناخت» واداشته بود. آن‌چه در این میان فراموش شد این بود که همین تکنولوژی‌های جدید، که عوارض‌شان ازقضا

خیلی هم مادی است[۵] (کافی است آلودگی‌های ناشی‌از زباله‌ها و تفاله‌های الکترونیک یا مصرفِ الکتریکیِ data centers *داتاسنترها* را به یاد داشته باشیم) فقط بر مبنای یک بنیانِ صنعتیِ مستحکم و در گسترشِ دائمْ می‌توانند وجود داشته باشند و توسعه‌یابند ـ گواهِ این امر: کشورهای موسوم به نوظهور، کارکنانِ بسته‌بندی و جابه‌جاکنندگی در انبارهای شرکتِ آمازون، کارگرانِ موقت در نیروگاه‌های هسته‌ای. این‌که تکنیک‌های انتزاعی ـ تکنیک‌های مدیریت و سازمان‌دهی ـ نیز به اندازه‌ی تکنیک‌های انضمامیِ تولید به پدیده‌ی بسیار پیچیده‌ای تبدیل شده باشند به معنیِ افولِ صنعت نیست. برعکس، ازاین‌پس می‌توان صنعت را در مقیاسِ فراگیر و جهانی‌شده دیگر نه همچون مجموعِ ابزارها بلکه کلان‌سیستمی دانست که همه‌ی ما در بطنِ آن گنجانده شده‌ایم: یک *جهانِ* سرتاسریِ کامل، که هرکسی که خواهان یافتنِ شغل و جایی در میان معاصرانش باشد مجبور است خود را با آن انطباق دهد.

وانگهی، بر اثرِ تولیدگرایی و مصرف‌گرایی‌ای که در سرشتِ سرمایه‌داریِ بساصنعتی hyperindustriel است، اشیاء و ابزارهایی که ما می‌توانیم در اختیار داشته باشیم، در ساختار، کاربرد و معنای اجتماعی‌شان، بسیار تغییر کرده‌اند. همان‌طور که گی دوبور نشان داده است، جعلی و تقلبی‌شدنِ محصولات (به‌ویژه محصولاتِ غذایی) بر اثر سودجوییِ مداوم به ابعادی بی‌سابقه در تاریخ بشریت رسیده است. از منظری کلی‌تر و عام‌تر، اولویت بخشیدن به کمیت نسبت به کیفیت در عرصه‌ی تولید به فقیرشدنِ عمومیِ اشیاء عادی انجامیده است. از دیدگاهِ کاربردِ واقعی، استحکام و زیبایی‌شان، حداقل چیزی که می‌توان درباره‌ی این اشیاء گفت این است که مقایسه با محصولاتِ ساخته‌شده در تمدن‌های گذشته را تاب نمی‌آورند. اما این برای سرمایه‌داری اهمیتی ندارد: آن‌چه مهم است ابداع و نوآوری است، همه‌ی حکومت‌ها از چپ و راست، همه‌ی نخبگانِ اقتصادی، تصمیم‌گیرانِ سیاسی و دانشمندانِ

پُرآوازه بر سرِ این موضوع با هم توافق دارند.

در این مسابقه‌ی نوآوری، علم‌ودانش از جایگاهی محوری برخوردار است. علم، که در سحرگاهِ عصرِ *مدرن* همچون شاخه‌ای از فلسفه‌ی عملی نگریسته می‌شد، به‌سرعت خود را در تکنولوژی‌یی حل کرد که نیرومندترین ابزارهای پژوهش را در اختیارش می‌گذاشت. با این کار، علمْ ژرف‌اندیشی را با شمارش‌گری تاخت زد، یعنی با روشی که کیفیت‌های حسی را از پدیده‌های مطالعه‌شده منتزع می‌سازد و تنها خواصِ هندسی- ریاضی‌شان را درخورِ توجه می‌داند. دانشِ فنی یا علمِ تکنیک‌محور شکلِ ویژه‌ای از عقلانیتِ عینیت‌دهنده (و حتا شیء‌ساز) است که همه‌ی عقلانیت نیست و به میزانی که سرمایه‌داری کلِ عالم را تحتِ مصادره و توقیفِ بی‌انتها درآورده است، این شکل از علم نیز سراسرِ جهان را تحتِ یک بازرسی و تفتیشِ سیستماتیک قرار داده است. علم تکنیک‌محور الگوی تفسیریِ مکانیستی را، که زاده‌ی تخیلاتِ برآمده از ابزارهاست، بر عالم حیات نیز قالب کرده و ازهمین‌رو تصنعی‌سازی کاملِ طبیعت در خدمتِ اقتصاد را پیشاپیش توجیه کرده است.

بنابراین، اقتصاد، دانش و تکنیک باهم آن‌چیزی را می‌سازند که فیلسوفْ کارل کوسیک آن را یک «بلوک» می‌نامید، تکه‌ای از قطعات برهم‌سوارشده و درهم‌تنیده که همه‌ی اجزایش به یکدیگر وابسته‌اند، و درعین‌حال مانعی است سخت و محکم در برابرِ خواست‌ها و آرزوهای انسانی برای دست‌یابی به آزادی و برابری[۶]. شیوه‌ی تولید و مصرفِ صنعتی، با اشکالِ آگاهی و سازوبرگ‌اش، با سرمایه‌داری همذات است: با سرمایه‌داری پیدایش یافته و برون‌رفت از سرمایه‌داری بدون فروافکندنِ جامعه‌ی صنعتی میسر نیست.

بااین‌حال، موفقیتِ سرمایه‌داریِ صنعتی فقط در صورتی میسر بود که بتواند الگوی انسان‌شناسیکِ خودش را- یعنی الگویی فرهنگی- در انطباق با گسترش‌یابی‌اش از خود تراوش دهد، و این الگو به تدریج جانشین الگوهای

پیشین شد: *انسانِ اقتصادی* Homo œconomicus، یک انسانِ محاسبه‌گرِ عقلانی (امری که الزاماً به معنی برخورداری از درایت نیست) که همواره در پیِ منافع خصوصیِ خویش است. خطا خواهد بود اگر دامنه‌ی این الگو را فقط به چهره‌هایی چون کارفرما به‌سبکِ فرانسوی یا *پسرطلایی* golden boy به‌سبکِ آمریکایی محدود کنیم: برعکس، الگوی مزبور امروزه در سراسر کره‌ی زمین بازتولید می‌شود، خواه نوجوانی جویای جاه و منزلت باشد که سرمایه‌ی ارتباطاتِ دوستانه‌اش را روی شبکه‌های اجتماعی مدیریت می‌کند، خواه یک مقامِ دانشگاهی که پیاپی در نشریاتِ علمی مقاله چاپ می‌کند تا بختِ ترفیعِ اجتماعی‌اش را به حداکثر برساند.

به‌طور کلی، تکنوکاپیتالیسم یا سرمایه‌داریِ مبتنی‌بر تکنولوژی وقتی بتواند بر شیوه‌های زندگی تأثیرگذاری تام و فراگیر داشته باشد و ذهنیت‌هایی بسازد که مدافعِ توسعه‌ی کوتاه‌مدت‌اش باشند تبدیل به تکنولیبرالیسم می‌شود: مقررات‌زدایی و فقدان میزان و قاعده هم در جریان‌های مالی مشاهده می‌شود هم در رفتارها. ریشه‌کن‌شدگی جغرافیاییِ افراد و جماعت‌هایی که در جست‌وجوی کار مجبور به تحرک می‌شوند، ریشه‌کن‌شدگیِ فرهنگی براثرِ استیلای یک فرهنگِ انبوه و توده‌گیر که آفرینش‌های مردمی و بومی را داغان می‌کند، ریشه‌کن‌شدگیِ وجودی براثرِ وضعیتِ ناامنی و احساسِ بی‌یار و یاور بودن، این‌ها همه موجب شده تا شکلِ جدیدی از ذهنیت بروز کند. سیّال و نَوَسانی، از خمیره‌ای انعطاف‌پذیر، کِش‌آمدنی، تاشو و خم‌شدنی، خودشیفته و خودکامه، این ذهنیتْ دیگران را به‌تناوب یا همچون دست‌افزار و لوازم یدکی، و یا همچون تهدیدی علیه ارضای اشتهای خود می‌بینند. دو سینماگر و نویسندهْ میکائیل هنکه و آلکساندر کلوگه، حق دارند که در توصیفِ این پدیده که شاید نگران‌کننده‌ترین پدیده‌ی دورانِ ما باشد از «یخبندانِ عاطفی» بگویند. زیرِ پوششِ رفتارِ تکانشی[۷] و نیز دمدمی‌مزاجیِ بارز در کاراکترها یا منش‌های

انسانیِ معاصر درواقع سردیِ عظیمی حاکم است: سردیِ عمل و کرداری که برحسبِ تناسبِ هزینه/ منفعتِ رابطه با جهان و با دیگران تعیین می‌شود.

این شکل از ذهنیت براثرِ عطشِ قدرت و برتری‌جوییْ میل دارد از همه‌ی قیدوبندها ــ زمان، مکان، تن، دیگران ــ رهاشود. این خودبسندگی‌خواهی، که بر اصولِ فایده‌مندی، عقلانی‌سازی و کاراییِ ابزاری مبتنی است، امکانِ تحققِ خود را به طورِ تام‌وتمام در تکنولوژی‌های جدید، و به‌ویژه اینترنت، می‌یابد. اتوپیای لیبرال، که تحقق‌یابیِ مادی‌اش تا همین چندی پیش ناممکن بود، امروزه به‌لطفِ شبکه و انقلاب دیجیتالیِ جاری، گستره‌ای پر و پیمان یافته است. شاید فردا همگرایی میان بیوتکنولوژی، نانوتکنولوژی، انفورماتیک و علوم شناختاری، با آزادکردنِ انسان از وزن و چگالیِ اجتماعی، جمعی، نهادها و واقعیت‌های بیولوژیکی، و با برهم‌زدنِ دائمِ مناسباتِ اجتماعی، این فرایندِ بی‌پایانِ تخطی و حدشکنی را بازهم سریع‌تر و وسیع‌تر کند. به هر صورت، امروزه فردِ تنها در برابر جهان‌اش، یا به عبارت بهتر، در برابر مانیتورش، پیوسته در حال ارتباط و اتصال است، اما پیوندش با دیگران هردم کم‌تر و رابطه‌اش با هرگونه لنگرگاهِ اجتماعی قطع شده است.

در چنین بافتاری از ریشه‌کن‌شدگیِ فراگیر و عمومی، هر کسی به شیوه‌ی خود سعی می‌کند پیوندها و دلبستگی‌هایی برای خود سرِ هم کند. عده‌ای به بازسازیِ اشکالی ابتدایی از زندگیِ جمعی یا باهمستان بر گِرد یک عملِ اجتماعی خاص رو می‌آورند ــ از قبیل جشن، موسیقی یا ورزش ــ که بتواند این هستیِ بی‌بهره از جذبه و جلا را با اثراتِ عاطفیِ نیرومند تغذیه کند. ازهمین‌رو به ساختنِ یکی از همان «نو- قبیله‌ها» می‌پردازند که سخت موردِ توجه و علاقه‌ی جامعه‌شناسانِ پُست‌مدرن و کارشناسانِ بازاریابی است. اما این تجمعاتِ انبوه‌وار چیزی جز صحه‌نهادن بر ازهم‌پاشیِ لیبرالِ جامعه به‌صورتِ گروه‌بندی‌هایی محصور در شیوه‌های مصرفی‌شان دربرندارد.

عده‌ای دیگر به هویت‌سازی‌های مصنوعی، از قبیلِ هویت‌های ملی، سیاسی یا مذهبی، بر مبنای تکه‌پاره‌های تاریخیِ شناور بر امواجِ رسانه‌ها و خودآگاهیِ جمعی، اما به صورتی *مخلوط‌شده*، رو می‌آورند تا فانتاسم‌های برادریِ گزینشی و سلطه‌جویانه‌شان را توجیه کنند. به‌هر حال، همه‌ی این رویکردها به هر شکلی که درآیند، چه نوستالژی‌های آلت‌دستِ صنایع فرهنگی باشند، چه نشان و جلوه‌های تفاوتی که رهبران سیاسی و مذهبی عَلَم می‌کنند، چه ملغمه‌سازی‌های گوناگون از گذشته‌ای مصنوعی با ایجادِ دلبستگی‌های بچگانه‌ساز، کارکردشان در همه‌ی مواردْ جبران‌سازیِ فقدانِ رابطه‌ی *زنده* با سنت‌ها و با تاریخ است. بدترازهمه این‌که ترجمانِ این فقدانْ بلافاصله به‌صورت ایمانی ساده‌لوحانه به جنبش و حرکت، سرعت و تغییر بیان می‌شود و این پدیده‌ها در مقامِ ارزش‌هایی ذاتاً مثبت قرار داده می‌شود ــ به‌خصوص وقتی پای نوآوری‌های تکنولوژیک در میان باشد. این‌جاست که ایده‌ئولوژیِ کهنه‌ی ترقی و پیشرفتْ جوانیِ دوباره می‌یابد. طرفه این‌که همین ایده‌ئولوژی با فاجعه‌نگری و کششِ خزنده‌ی معاصرانِ ما به اسطوره‌های آخرالزمانی سازگاری دارد ــ زیرا در هر دو مورد، نجات و رستگاری در آینده است.

سیستمی که ریشه‌ی دردهای مبتلابِهِ جوامعِ معاصر است نمای دیگری هم دارد که از سرشتِ *سیاسی* است. یا به عبارتِ بهتر، زوال‌یابیِ امرِ سیاسی، چنان‌چه تمایز میان سپهر خصوصی و سپهری عمومی را تمایزی بنیانی بدانیم. اما اکنون چندین دهه است که شاهدِ وارونه‌شدنِ این دو قلمرو ــ به عبارت دقیق‌تر پشت‌وروشدنِ آن، درست مثل پشت‌ورو کردنِ یک لباس ــ هستیم. در همان حال که سپهرِ عمومی به‌تدریج خصوصی‌سازی می‌شود، سپهرِ خصوصی را منطق‌های جدیدِ عمومی‌سازی فرا می‌گیرد. از سویی، نه تنها با تصرفِ اُرگان‌های سیاسی توسطِ کاست‌هایی با منافعِ ویژه و مخصوص (که پیش‌تر در تشکیلِ دولتِ مدرن تبلور یافته بود) روبه‌رو ایم بلکه شاهدِ بی‌علاقه‌گی

روزافزونِ اشخاص برای برعهده گرفتنِ امورِ جمعی هستیم ـ حتا بی‌آن‌که از عملی رادیکال‌تر برای دگرگون‌سازیِ اجتماعی به‌منظورِ پاسخ‌دادن به مسائلِ وخیم‌تر حرفی بزنیم، اقدامی که انگار دیگر برای اکثریت افراد ناواقع‌گرایانه و نهایتاً یأس‌آمیز است (در صورتی که از لحاظ تاریخی همواره چنین نبوده است). از سوی دیگر، چنین می‌نماید که سپهرِ خصوصی به معنی درستِ کلمه تقریباً دیگر ازمیان‌رفته است. گسترشِ تکنولوژی‌های کنترلْ مانندِ مراقبتِ ویدیویی یا زیست‌سنجی (بیومتری)، ردیابی و شناساییِ خصوصیاتِ افراد روی اینترنت برپایه‌ی داده‌های برآمده از جست‌وجوهاشان، زندگیِ خصوصیِ افراد را برای حکومت‌ها و شرکت‌های بزرگ تجاریْ شفاف می‌سازد. اما نقدهایی که به‌شیوه‌ی افشاگریِ دولتِ پلیسی یا به‌شیوه‌ی *برادر بزرگ* Big Brother «اورولی» با این مسأله برخورد می‌کنندْ از بسیاری لحاظ ناکافی اند.

بدین معنا که اکنون کار به جایی رسیده که ماهیتِ شناخت و *تصمیم‌گیری* خود به ماشین‌هایی واگذارشده که، با تکنولوژیِ پردازشِ داده‌های انبوه *ازطریقِ کلان‌داده‌ها* Big Data، امکان می‌دهند تا واقعیات با تحلیلی عقلانی‌تر و مدیریتیِ کاراتر بررسی شود ـ آن‌هم به قیمتِ خلع‌یدِ کامل از فهمِ انسانیِ پدیده‌هایی که آلگوریتم‌ها فراهم ساخته‌اند[۸]. از سوی دیگر، با سازوبرگ‌های رؤیت‌پذیرسازی که تکنولوژی‌های دیجیتال به توده‌ها عرضه می‌کنند اکنون دیگر هر کسی با کمال رغبت و رضایت روی اینترنت و شبکه‌های اجتماعی خود را در صحنه‌ی علنی و عمومی به نمایش می‌گذارد. پیامدِ این نارسیسیم یا خودشیفتگیِ تعمیم‌یافتهْ اُفت و زوالِ امرِ سیاسی بوده است ـ و حتا جنبش‌های آلترناتیوی که در ده ساله‌ی گذشته سر برآوردند، از آلترموندیالیسم [طرفداران جهانی‌سازی از نوعی دیگر] تا «برآشفتگان» [Indignés]، ظاهراً چیزی جز «اعتراضی دلباخته‌ی خویش[۹]» به ارمغان نیاوردند، و انگار هم‌وغم‌شان بیشتر این بود که عکس‌های تظاهرات و ویدیوهای سرکوبِ پلیسی را روی شبکه‌های

اشتراک «پست کنند» تا این‌که بخواهند تمامیتِ اجتماعی را در معرضِ نقدی موشکافانه و تمام‌عیار قرار دهند.

این آسیب‌دیدگی و وارفتگیِ امرِ سیاسی همچنین از طریقِ خنثاسازیِ توانمندی‌های کنشِ جمعی صورت می‌گیرد. زیرا، فقط در سطحِ اقتصادی و تکنولوژیک نیست که خودمختاریِ جوامعِ انسانی کم و کمتر می‌شود، این جوامع از لحاظِ سیاسی نیز وابستگی‌شان به انواع و اقسامِ بوروکراسی‌ها، در کلافی از اورگانیسم‌های ارزیابی، تصمیم‌گیری، کارشناسی، اطلاع‌رسانی و ... بیشتر و بیشتر می‌شود. این قانونِ گسترشِ منطق‌های اداره‌گری به زیانِ شکل‌های مشورتیِ دموکراتیک و تصمیم‌گیری‌های سیاسی، پیش‌تر در قرن بیستم نیز احزاب، سندیکاها و دولتِ مدرن را فراگرفته بود. اما اکنون از آن هیولاهای سرد [به قول نیچه] به ماستودون‌ها [خرطوم‌دارانِ غول‌پیکر] رسیده‌ایم، نظیرِ اتحادیه‌ی اروپا، صندوقِ بین‌المللیِ پول، سازمانِ جهانیِ بهداشت، و غیره، که در عین برکنارماندنِ از کنترلِ مردمان همچون گذشته اکنون به جایی رسیده‌اند که شرایطِ زندگیِ مردم را در کوچک‌ترین اجزای آن تعیین می‌کنند ــ از ضوابطِ تعیین‌کننده‌ی اندازه‌ی گوجه‌فرنگیِ استاندارد گرفته تا اجرای حقِ کار در شرکت‌ها و کارخانه‌ها. پشتِ این همه هیچ توطئه‌ای در کار نیست: صرفاً سلطه‌ی عادی و بی‌نام‌ونشانِ دارودسته‌هایی است از اداره‌کنندگان، کارشناسان، متخصصان، تحلیل‌گران، مدیران و کارگزاران، مسؤولان ارتباطات، و غیره، که مشغله‌ی همه‌شان تضمینِ کارکردنِ این نظام به‌نحوِ مطلوب است بی‌آن‌که درباره‌ی اهدافِ دنبال‌شده از خود سؤال کنند.

گسستن از نظام

همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم، رادیکال بودن یعنی این نظام و سیستم را با در نظر گرفتن ابعادِ چهارگانه‌ی اقتصادی، تکنولوژیک، فرهنگی و سیاسیِ

آن مؤاخذه کردن و علتِ مسأله دانستن ـ و مجموعه‌ی این ابعاد را بدون نادیده گرفتن هیچ‌کدامْ موضوعِ نقدِ یگانه‌ای قرار دادن. اما نقد برای رادیکال بودن باید همچنین این مؤاخذه را چنان ژرفا بخشد که موجبِ گسستی راستین از این سیستم شود. و این مشخصاً همان کاری است که روشنفکرانِ معترضی که اکنون مُدشده و بابِ روز هستند انجام نمی‌دهند و نقطه اشتراک‌شان مسلّم‌انگاشتنِ این امر است که آن‌چه فراگذری از سرمایه‌داری را امکان‌پذیر می‌سازد تحول و تکاملِ آن، یعنی تشدید و نه توقفِ آن است. به نظرِ آن‌ها، سرمایه‌داری اشکالِ غنی‌ترِ زندگی و روابطِ آزادترِ اجتماعی خلق می‌کند زیرا افراد را از سنت‌ها، اخلاقِ قدیمی و فرهنگِ دیرینه برمی‌کَنَد (که این‌ها هم ذاتاً و صرفاً حاملِ عیب‌ونقص فرض می‌شوند: با صفاتی چون بورژوایی، مذکر، غربی، سفیدپوستانه، همجنس‌گرایانه و غیره) و نیز از آن‌رو که سرمایه‌داری علاوه‌براین ابزارهایی تکنیکی تولید می‌کند که در خدمتِ جنبش‌های مقاومت و رهایی قرار می‌گیرند، منوط به آن‌که به تصرفِ ستم‌دیدگان درآیند.

از این نقطه‌نظر تداومیِ واقعی [در آرای روشنفکران پسامدرن] وجود دارد، از ژیل دولوز و فلیکس گواتاری گرفته که پیشنهادشان «پیش‌رفتن هرچه بیشتر در روندِ بازار، رمزگشایی و قلمروزدایی [...]؛ نه پاپس‌کشیدن از این روند؛ بلکه بازهم جلوتر رفتن، و به قول نیچه "تسریعِ فرایند" [۱۰]» است، تا تونی نگری و میکائیل هارت که به *انبوهه‌های کثیر* این وظیفه را محول می‌کنند که سایبرگ cyborg، یعنی موجودِ مصنوعیِ پساانسانی، را به وجود آورند، موجودی‌که «در مرزِ مبهمِ میانِ انسان، حیوان و ماشین [...] بر عرصه‌ی نرم و شکل‌پذیرِ تکنولوژی‌های جدیدِ بیولوژیکی، مکانیکی و اطلاع‌رسانی[۱۱]» ساخته می‌شود. از جمله نظرات دیگری نیز که در همین راستا قرار می‌گیرند، نظراتِ برنادر استیگلر است که اخیراً خواهانِ آن شده که تکنولوژی‌های دیجیتالی و «افزایشِ روح‌ـارزشْ در مرکزِ اقتصادِ لیبیدوییِ [...] یک مدلِ جدیدِ صنعتی[۱۲]»

قرار گیرد، یا نظراتی که آلن بدیو با اطمینانی متکی‌بر حماقت چون پُتک برسر ما می‌کوبد: «این‌همه ماجراهای عظیم‌واساسی درجا می‌زنند، یا به این امر که «زندگی خیلی کُند است» مربوط می‌شوند، اکتشافِ سیارات را ببینید، انرژیِ حاصل‌از همجوشیِ دماهسته‌ای، وسیله‌ای مثل بشقاب‌پرنده برای همه، تصاویرِ برجسته در فضا، و غیره. [...] تکنیک به اندازه‌ی کافی نیست، و تکنیکی است که که هنوز خیلی زمخت و ناپرورده است، موقعیتِ حقیقی چنین است: فرمان‌روایی سرمایهْ تکنیک را، که امکانات بالقوه‌اش بی‌کرانه است، لگام می‌زند و ساده می‌کند.[۱۳]»

از سوی دیگر، همین بن‌انگاره‌ها راهنمای زیرزمینیِ *مطالعاتِ فرهنگی* *cultural studies* هم هست: یکی از مشخصه‌های این جریانِ پژوهشی این است که نقد از رسانه‌ها و جامعه‌ی مصرفی را امری پدرمآبانه و نخبه‌گرانه می‌داند و به‌کلی از عرصه‌ی پژوهش بیرون می‌راند و درعوض دخل‌وتصرفی را که «فرودستان» برای ازآنِ خودکردنِ بازنمودها و محصولاتِ مصرفی انجام می‌دهند ارزش و اعتباری نو می‌بخشد. بر همین مبنا، طرفدارانِ این جریانِ روشنفکری یکسره به مطالعه‌ی اشکالِ فرهنگیِ مردمی و/یا دراقلیت مشغول‌اند بی‌آن‌که میان فرهنگ‌های *برخاسته از مردم برای مردم* و فرهنگ‌های برساخته‌ی صنایعِ فرهنگی برای توده‌ها تمایزی قائل شوند. ازاین‌روست که شاهدِ پیدایشِ مطالعاتی هستیم بسیار جدی درباره‌ی بُرد و تأثیرِ سیاسیِ سریال‌های تلویزیونی، بازی‌های ویدیویی، موسیقیِ پاپ، رفتارهای سادومازوخیستی یا ویدیوهای پورنو... . در این‌جا نیز همان ترقی‌خواهیِ نهفته در نقدِ جزئی و ناقص از سرمایه‌داریِ پیش‌رفته خود را نشان می‌دهد: همه‌ی این مفسران به نحوی کم‌وبیش اذعان‌شده دست‌آخر برسر این موضوع هم‌عقیده‌اند که بازارْ تأثیراتی واقعی در دموکراتیزه‌کردن جامعه دارد هم به این دلیل که مقدار فراوانی از محصولاتِ فرهنگی را قابل‌دسترس می‌سازد و هم این‌که در سلسله‌مراتبِ

مستقر میان انواعِ والا و مبتذل اختلال ایجاد می‌کند ــ چنان‌که گویی دموکراسی با مقیاسِ توده‌ای‌شدنِ یک فرهنگِ ساخته‌وپرداخته‌شده در استودیو سنجیده می‌شود.

درنهایت، مبالغه نکرده‌ایم اگر در توصیفِ همه‌ی این اندیشه‌های به‌اصطلاح انتقادیْ صفتِ «لیبرالیسمِ لیبرتری» را به کار بریم، زیرا این‌ها «توانسته‌اند روشِ تحلیلی‌شان را به بخشِ وسیعی از چپ و چپِ افراطی تقریباً به اتفاق‌آرا بقبولانند، بی‌آن‌که چپِ مزبور متوجه شود که این روش تحکیم‌کننده‌ی نظامی استثماری است که چپ تا پیش‌ازاین مدعیِ مبارزه با آن بود[۱۴]». پیش‌تر از این، مدح و ستایشِ شبکه‌ها، همچنان‌که مفاهیمی چون ماشین‌های میل‌وَرز یا آزادسازی سیاله‌ها، که نزدِ اندیشمندانِ پسامدرنِ سال‌های ۱۹۷۰ غوغا می‌کرد، با فَوَرانِ همزمانِ سرمایه‌داریِ کانکشنیست[۱۵] از لحاظِ ایده‌ئولوژیک همخوانیِ کم‌وبیش خوبی داشت و درعین‌حال با موضوع‌های رایج در چپ‌گراییِ شصت‌وهشتی در پیوند بود.[۱۶] و همان‌طور که چندین مفسر خاطرنشان کرده‌اند، اگر توصیه‌های سیاسی ـ اقتصادیِ این اندیشمندان را که امروزه مُد هستند دنبال کنیم می‌بینیم که «درست در عرصه‌ی لیبرتارین‌های آمریکایی هستیم[۱۷]». از این منظر، شاید چندان هم از روی بی‌شیله‌پیلگی نباشد که میشل فوکو، که اغلبِ روشنفکرانِ چپِ افراطی در حال حاضر خود را پیروِ او می‌دانند، از اواخر سال‌های ۱۹۷۰ نظریه‌های نئولیبرال را منبعِ الهامِ ایجابیِ خویش قرار داد، یا تونی نگری در ۲۰۰۵ پشتیانی خود را از پیمانِ تدوینِ قانونِ اساسی اروپا اعلام کرد، پیمانی که اصولِ رقابتِ «آزاد و تحریف‌نشده» را بر سنگِ مرمر حک کرده است.

بازیافتنِ معنای حد

اما اگر همه‌ی این اندشمندانِ مدِ روز واقعاً رادیکال نیستند، پس چه هستند؟ در

این باره، ژان کلود میشه‌آ نکته‌ای روشن‌کننده گفته است: «خوب است که یک بار برای همیشه موضع‌گیری *رادیکال* را از ژست‌وقیافه‌ی *افراطی* و تندرو(یا extrême "مفرط و حاد" ـ چنان‌که برای مثال از ورزشِ سنگین، حاد و شدید یادمی‌کنند ـ به‌خوبی از هم متمایز کنیم. براین‌پایه، رادیکال را در وصفِ هر آن نقدی به‌کار می‌بریم که قادر باشد درد را در *ریشه‌اش* شناسایی کند و بنابراین بتواند درمانی متناسب و درخورِ آن پیش‌نهد. ژستِ افراطی، برعکس، اساساً به همان پیکره‌بندیِ روان‌شناختیِ معروف (و عموماً از خاستگاهی اودیپی) ارجاع می‌دهد که فرد را مجبور می‌کند ـ برای حفظِ نومیدانه‌ی تصویری مثبت از خودش ـ پیوسته از حد و حدودِ موجود فرابگذرد (به‌همین دلیل، مزایده‌گریِ تقلیدیِ دائمی نمودار اعلای مناسکِ افراطی است). [...] بنابراین، تعلق داشتن به یک چپِ افراطی به‌هیچ‌رو ضامنِ آن نیست که این چپْ رادیکال باشد[۱۸].» این نکته به‌خصوص در بافتارِ وضعیتِ کنونی معنایی ویژه می‌گیرد، زیرا اراده‌ی فیصله دادنِ مرزها، فیصله دادنِ هر حد و کران، در قلبِ پروژه‌ی تکنولیبرالِ معاصر است. این نگرش که امروزه رویکردِ تهاجمی در جبهه‌ی محدودسازی‌های تحمیل‌شده توسط قدرت رقم می‌خورد و فراگذشتن از آن‌ها لازم است، نه تنها این خطر را دربردارد که جنگِ جاری را ببازد بی‌آن‌که هرگز به میدان نبرد رسیده باشد، بلکه سلاح‌هایی ایده‌ئولوژیک و وجدانی آسوده که لازمه‌ی تحکیم و تثبیتِ هرچه بیشترِ سیستم است در اختیارش بگذارد. اغلبِ اندیشمندانی که در دوره‌ی فعلی مُد روز هستند، خواسته یا ناخواسته در همبستگی با فرایندی از مدرن‌سازی اند که به‌طور انضمامی و روش‌مندانه پایه‌های ممکنِ یک زندگیِ شایانِ زیسته‌شدن را می‌فرساید و تخریب می‌کند، زندگی‌یی که مبتنی‌بر ترکیب و آمیزشِ آزادی فردی، برابریِ شرایطِ مادی، خودمختاری جمعی و رابطه‌ی صلح‌آمیز با محیط‌های طبیعی باشد.

تمایز دیگری نیز که در موردِ این اندیشمندان صدق می‌کند تمایزی

است که دوایت مکدونالد در دوره‌ی پس از جنگ دوم جهانی برای تفکیکِ روشنفکرانِ *ترقی‌خواه* از روشنفکرانِ *رادیکال* به کار برد. دسته‌ی اول معتقد اند که پایانِ سرمایه‌داری و زوال‌یابی‌اش براثرِ تضادی درونی میانِ اشکالِ مالکیتِ خصوصی و نیروی تولیدی فزاینده‌ی صنعتْ ضرورتاً به معنی گذر به جامعه‌ای از وفورِ کمونیستی است ــ امری که خود شیوه‌ی دیگری است از پذیرشِ متافیزیکِ ترقی که به موجبِ آن خوشبختی «از پیشرفت‌های علم و چیرگیِ فزاینده‌ی انسان‌ها بر طبیعت[۱۹]» به وجود خواهد آمد. دسته‌ی دوم، برعکس، براین نظر اند که «در طولِ دو قرنِ اخیر، ترقیِ تکنولوژیک، سازمان‌دهیِ زندگیِ انسانی ازبالا (که ماکس وبر آن را عقلانی‌سازی می‌نامد)، اعتمادِ بیش‌از حد به روشِ علمی ــ همه‌ی این‌ها ما را به بن‌بست، به معنی اخصِ کلمه، کشانده است[۲۰]». دوایت مکدونالد نتیجه‌گیری می‌کند که ملایمت و اعتدالْ فضیلت رادیکال‌ها است. «از لحاظ فکری، بهترین رویکرد به مسأله‌ی سوسیالیستی شاید، به‌سادگی، این باشد که که هرگز فراموش نشود که انسان فانی و ناکامل است [...] و بنابراین این‌که *نباید زیاده پیش رفت*.[۲۱]» در ذهنیت و حال‌وهوای روحیِ مشابهی، آلبر کامو نیز در آن دوره پیشاپیش حس می‌کرد که داوِ راستین یا مسأله‌ی اساسیِ انقلاب باید ازاین‌پس دربرگیرنده‌ی یک «اندیشه‌ی نیمروزی[۲۲]» باشد، اندیشه‌ای که ازآن‌رو رادیکال است که از یک شّمِ میزان و اندازه برخوردار است، و تنها آنتی‌تزِ ممکن هم دربرابرِ پوچیِ وضعیتِ بشرِ معاصر و هم دربرابرِ هواوهوس‌های مرگبارِ کسانی است که مدعیِ به پیروزی رساندنِ اصولِ انتزاعی خویش یا منطقِ تاریخ اند.

به نظر ما مفادِ این بحث امروزه روشن‌تر هم شده است. مطالبه‌ی تداومِ *افراطیِ* قلمروزدایی، مهروعلاقه‌زدایی، شالوده‌شکنی و ساخت‌زداییْ آب به آسیابِ سیستمی می‌ریزد که جهان را، و با آن ما را نیز، ویران می‌کند. در این هنگام که تصنعی‌سازیِ عالم و آدم رونق گرفته است، مبنای یک رادیکالیته‌ی

حقیقی باید بازیافتنِ حد و مرزی باشد که مانعی بر سر راهِ این فرایند ایجاد کند و ما بتوانیم برپایه‌ی آن برای واژگونیِ توازنِ قوا توش‌وتوان بیابیم. آری، فرهنگ‌های انسانی همیشه تنوع و گوناگونیِ عجیبی داشته و هنوز هم دارند؛ آری، تاریخ به ما می‌آموزد که جوامع انواع متعددی از شیوه‌های آزادسازی و ستم‌گری به خود دیده‌اند و یک دم از تغییر و تحول باز نایستاده‌اند؛ بدیهی است که مفهوم طبیعتِ جدا از تکاملِ انسان مفهومی است که تااندازه‌ای خیال‌بافانه است زیراَ انسان همواره در تعامل با محیط‌اش زیسته است.؛ مسلّم است که تصورِ یک راستای ثابتِ انسان‌شناسیک جای چون‌وچرا دارد زیرا ممکن است یگانهْ خصوصیتِ ذاتی و ماهوی موجودِ انسانی قابلیتِ او در نداشتنِ چنین خصوصیتی باشد. با همه‌ی این‌ها، باید به‌رغم همه‌چیز این را پذیرفت که لازم است سکو و پایه‌ی جدیدی مهیا شود که برمبنایِ آن امتناع از به‌هم‌ریختگی‌های جاری امکان‌پذیر و بستنِ باروبُنه‌ی مطالباتِ نوینِ رهایی‌جویانه بر آن میسر گردد.

در دفاع از یک تربیتِ احساساتی[۲۳]

در تباین با روشنفکرانِ ترقی‌خواهِ امروزی، ما برآن شدیم تا اندیشمندانی براستی منقد و واقعاً رادیکال را مطرح کنیم که فهم‌شان از فرایندِ تاریخی‌یی که در زنجیرش گرفتاریم و دریافت‌شان از نحوه‌های عمل برای شکست‌دادنِ آن می‌تواند در این عبارت از والتر بنیامین خلاصه شود: «مارکس گفته بود که انقلاب‌ها لوکوموتیوِ تاریخِ جهانی هستند. اما شاید وضعِ امور یکسره متفاوت باشد. شاید انقلاب‌ها عملی باشند که با آن بشریتی که مسافرِ این قطار است ترمزِ اضطراری را می‌کشد.[۲۴]»

در واقع، اولین خصیصه و حُسنِ همه‌ی اندیشمندانِ مزبور این است که ویرانی‌های انبوهی را که سرمایه‌داری صنعتی، به‌خصوص جدیدترین گونه‌های

تکنولیبرالِ آن، به بارآورده است با چشمان باز دیده‌اند و بنابراین نسبت به آن‌چه درآینده می‌تواند به بارآورد، چه از لحاظِ اقتصادی (که امری بدیهی است) و چه از لحاظ فرهنگی یا فنی و تکنولوژیک، دچارِ هیچ توهمی نشده‌اند. آگاهی داشتن از این ویرانی‌ها پیش‌از هرچیز مستلزمِ نگهداشتنِ خاطره‌ی چیزهای متفاوتی است که در گذشته وجود داشته است، یعنی به یادداشتن و نگهداشتنِ شیوه‌های بودن و اندیشیدنی درخور و چه‌بسا دل‌افروز که میراثِ چنین گذشته‌ای به ماست.

این رویکردِ ویژه به گذشته روشن می‌کند که چرا از نوعی «رومانتیسم» در این سنتِ اندیشگی سخن به میان آمده است، سنتی که در آنْ نقدِ تمدنِ کاپیتالیستیِ صنعتیْ متکی است بر خاطره‌ی «دورانی که در آنْ هنوز ازخودبیگانگی‌های مدرن وجود نداشت[۲۵]». این طرزتلقی که از اواخرِ قرن ۱۸ تا سال‌های ۱۸۵۰ با شاعران و هنرمندانِ رمانتیک به معنای دقیق کلمه، آغاز شد بعدها بسیار فراتر رفت. آن را هم نزد نویسندگان دوره‌ی معروف به آخرِ قرن نظیر یوریس کارل هوسمان یا اسکار وایلد می‌بینیم و هم در برخی از مارکسیست‌های غیرمکتبی مانندِ گئورگ لوکاچ جوان یا والتر بنیامین، و همچنین در جنبشِ سوررئالیستی یا بعضی از اشکالِ اکولوژیِ سیاسی[۲۶]. در این زمینه، هر یک از استنادها به دوران باستان، به قرون وسطا یا دورانِ رنسانسْ روشنگرِ تباینِ آن‌ها با چهره‌ی هیولاییِ مدرنیته‌ی کاپیتالیستیِ صنعتی است و گرایش‌های مسلطِ چنین مدرنیته‌ای را آشکار می‌سازد: «شیءشدگی، کمیت‌سازی از همه‌چیز، تضییعِ ارزش‌های انسانی و فرهنگی از لحاظ کیفیت، تنهاییِ افراد، ریشه‌کن‌شدگی، ازخودبیگانگی براثرِ کالا، پویشِ مهارناشدنیِ ماشینیسم و تکنولوژی، فروکاستنِ بُعدِ زمانی به آناتِ فوری، اُفت و زوالِ طبیعت[۲۷]».

اما چنین رویکردی در نویسندگانی که ما در این کتاب گردآورده‌ایم به معنی گذشته‌گرا بودن‌شان نیست و همه‌ی آن‌ها رشته‌ی نقدشان را با تاروپودِ لحظاتِ

کاملاً ناهمسانی از تاریخ مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه می‌بافند. برای مثال، سیمون ویل به نجابتِ روحی در تمدنِ اُکسیتانِ قرون وسطا، کورنلیوس کاستوریادیس به دموکراسیِ مستقیم در شهرهای یونان باستان، کریستوفر لَش به ارزش‌های خاصِ مزرعه‌دارانِ کوچکِ مستقل در آمریکای دورانِ جفرسون، و واندانا شیوا یا ایوان ایلیچ به خودکفاییِ جماعت‌های بومیِ پیشاصنعتی می‌پردازند.

وجه تمایز و مرزبندیِ دیگرْ میان این اندیشمندانِ رادیکال با روشنفکرانِ ترقی‌خواهی که امروزه میدان‌دارِ صحنه‌ها هستند، مسأله‌ی اخلاق است. همان‌طور که دوایت مکدونالد به‌خوبی دیده بود، روشنفکرانِ ترقی‌خواهْ داوری‌های ارزشی را موهوم می‌شمرند، زیرا به نظرشان شناخت‌های کافی نشان می‌دهد که این داوری‌های ارزشی بازتابِ واقعیت‌های نهفته[۲۸] در آن‌ها هستند، و در رأس این واقعیت‌ها تعلقِ بیان‌کنندگانِ آن‌ها به یک طبقه‌ی اجتماعی، یک نوعِ جنسی [ژانر]، یک قوم و یک موضعِ قدرت قرار دارد. بنابراین روشنفکرانِ ترقی‌خواهْ بیانِ هرگونه داوری ارزشی را به شکلی از سلطه‌گریِ یگ گروهِ اجتماعی بر گروهی دیگر منسوب می‌کنند (البته این بن‌انگاره‌ی نظری خودش یک داوریِ ارزشی است، و ناروا نیست که بپرسیم بازتاب و تحکیم‌کننده‌ی کدام واقعیت‌های اجتماعی است: برای پاسخ به این پرسش کافی است جایگاه‌های اجتماعیِ مدافعان این نظریه را بررسی کنیم...). اما اندیشمندانِ رادیکال این نسبی‌گرایی را مردود می‌دانند. برای آن‌ها، نقدِ اجتماعی از روآوردن به مضامینِ «خیر» و «شر»، «زیبا» و «زشت» و غیره ابایی ندارد. به‌یقین، همان‌طورکه دوایت مکدونالد هم خاطرنشان می‌کند، یک داوری اخلاقی [اتیک] یا زیباشناسیک [استتیک] «همواره ابهام‌آمیز است زیرا حاویِ تبعیضی کیفی در قبالِ چیزی است که بنابر سرشتِ خود به واحدهایی نامتمایز فروکاستنی نیست». اما این ابهام درعین‌حال آن چیزی است که ارزشِ این نوع از داوری‌های را می‌سازد زیرا «در عملِ داوری کردن، "احساسِ

شخصیِ ناظر" نه تنها طلبیده می‌شود بلکه عاملِ تعیین‌کننده است[۲۹]». تحلیلِ روش‌مندانه‌ی پدیده‌های اجتماعی ناکافی است و نیازمندِ یک ارزش‌سنجی برمبنای معیارهای اتیک و استتیک است تا بتواند حساسیتِ مخاطبانِ خود را برانگیزد. بنابراین هر نقدِ اجتماعیِ راستینی به‌نحوی یک تربیت و آموزشِ احساساتی است.

و به‌واقع نیز، حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که در جهانِ حاضر کم نیستند چیزهایی که احساسِ ما را جریحه‌دار می‌کنند: از تباهی شرایطِ مادی مردمانی مجبور به ترکِ دیار گرفته تا تخریبِ بی‌وقفه‌ی مناظرِ طبیعی در سرتاسرِ سیاره‌ی زمین؛ که این‌ها فقط دو نمونه از مصائب بی‌شمار است. ازهمین‌رو، ماندگاری تمدنِ کنونی جز به قیمتِ *بی‌هوشی و بی‌حسیِ* اغلبِ معاصران ممکن نیست ـ و شگفتا که این بی‌هوشی حاصلِ اعتیاد به ضربه‌ها و شوک‌های بیش‌ازپیش مکرر در زندگی روزمره است. پس این‌که تعدادی از اندیشمندان انتخاب‌شده در این کتاب درعین‌حال نویسندگان و هنرمندانی استثنایی نظیر جورج اورول یا پی‌یر پائولو پازولینی باشند، به همین علت است: هیچ نقدِ اجتماعیِ رادیکالی نیست که با احساسِ سرپیچی از «این جهانِ بدکردار[۳۰]» همبسته نباشد.

ترجمه‌ی بهروز صفدری

زمستان ۲۰۱۶

پی‌نوشت‌ها

1. Cf. François Cusset, French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis, La Découverte, 2005.

۲. یعنی «مطالعات» اختصاص‌یافته به فرهنگ‌های ویژه‌ای که قرار است به فرهنگِ حاکم معترض باشند، نَظیر مطالعاتی که به ترتیب در این زمینه‌ها توسعه یافته است: در چارچوب هویت‌های جنسیتی (ژانر)، در میان گروه‌های اجتماعیِ فرودست، یا اشخاص از کارافتاده و علیل. این‌ها فقط چند نمونه است. برای خواندنِ یک معرفیِ بی‌تعارف از این جریانِ روشنفکری، رک. به:

Armand Mattelart et Érik Neveu, Introduction aux cultural studies, La Découverte, 2008.

3. Razmig Keucheyan, Hémisphère gauche, cartographie des nouvelles pensées critiques, Zones, 2010.

۴. همانجا.

5. Michelle Dobré et autres, La Face cachée du numérique. L'impact environnemental des nouvelles technologies. L'échappée, 2013

6. Karel Korsík, La crise des temps modernes. Dialectique de la morale. La Passion, 2003.

۷. دو اصطلاح impulsive و compulsive در روان‌شناسی از روی کلمه‌ی pulsion (رانه، سائقه، تکانه) ساخته شده و بر رفتار و کرداهایی دلالت می‌کند که فرد آن‌ها را بی‌اختیار و بدون امکان خویشتن‌داری انجام می‌دهد. به‌اصطلاح «ویرش می‌گیرد» و این ویر و وسواس او را به انجام عملی وامی‌دارد. گویا اخیراً در فارسی معادل «رفتار تکانشی» را هم برای این مفاهیم به کار می‌برند.

8. Éric Sadin, L'Humanité augmentée. L'administration numérique du monde. L'échappée, 2013

۹. این عبارت از مقاله‌ای نوشته‌ی توما فرانک در لوموند دیپلوماتیکِ ژانویه ۲۰۱۳ گرفته شده، با عنوان «اشغالِ وال‌استریت، جنبشی دلباخته‌ی خویش».

10. Gilles Deleuze et Félix Guattari, L'Anti-Œdipe, Minuit, 1972, p. 285.

11. Toni Negri et Michael Hardt, Empire, Exils, 2003, p. 271-272

12. Bernard Stiegler et Ars Industrialis, Réenchanter le monde. La

valeur esprit contre le populisme industriel. Flammarion, 2006, p. 20.

13. Alain Badiou, Manifeste pour la philosophie, Seuil, 1989, p. 33-34.

14. Jordi Vidal, Servitude et simulacre en temps réel et constant. Allia 2007, p. 42-43

۱۵. connexionniste، طرفدارِ اتصال، با تلفظ انگلیسی کلمه به خاطر رایج‌تر بودن‌اش در فارسی. برای توضیح بیشتر ر.ک. مقاله‌ی «تئوری زیادی» نوشته‌ی انی لوبرن در کتابِ نقد فرنچ‌تئوری و آواتارهایش.

16. Luc Boltanski et Ève Chiapello, Le Nouvel Esprit du capitalisme, Gallimard, 1990.

17. Isabelle Garo, à propos de Deleuze et Guattari, dans Foucauld, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie, Demopolis, 2011, p. 257.

اخیراً حتا مفسری پیدا شده که از این موضوع خرسند هم هست:

Geoffroy de Lagasnerie, La Dernière Leçon de Foucauld, Fayard, 2012.

18. Jean-Claude Michéa, La Double pensée, Flammarion, 2008, p.17.

19. Dwight Macdonald, Le Socialisme sans le progrès, La Lenteur, 2011 (éd. Originale : 1946), p.50

۲۰. در همان کتابِ سوسیالیسم بدون ترقی، ص. ۱۷۴

۲۱. همان‌جا. ص.۱۶۶.

22. Albert Camus, L'Homme révolté, Gallimard, 1951, p ; 371-375

۲۳. عبارت éducation sentimentale، خواه‌ناخواه یادآور کتاب معروف فلوبر با همین عنوان است، که در فارسی گاه آن را «تربیتِ احساساتی» و گاه «تَربیتِ احساسات» ترجمه کرده‌اند.

۲۴. ـ نقل‌شده توسط میکائیل لووِی در پیش‌درآمدش بر گزیده‌ای از نوشته‌های والتر بنیامین با عنوان رمانتیسم و نقدِ تمدن، انتشارات Payot، سال ۲۰۱۰، ص. ۲۴.

25. Michael Löwy et Robert Sayre, Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité, Payot, 1992, p.36.

متنی از همین دو نویسنده و درهمین باره به ترجمه‌ی یوسف اباذری در ارغنون شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۳) با عنوان رمانتیسم و تفکر اجتماعی منتشر شده که بسیار خواندنی است.

26. Michael Löwy et Robert Sayre, Esprits de feu. Figures du romantisme anticapitalistes. Ed. du Sandre, 2010.
27. Michael Löwy et Robert Sayre, Révolte et mélancolie,op.cit. p. 298/
28. Dwight Macdonald, Le Socialisme sans le progrès, p. 101-102
29. ibid. p. 99

۳۰. این عبارتْ عنوان کتابی است از جیلبرت کیت چسترتون Gilbert Keith Chesterton. نویسنده‌ای که از بسیاری جهات یکی از پیش گامانِ موضع گیری «رادیکال» ـ به معنایی که در کتاب حاضر آمده ـ در برابرِ مدرنیته‌ی کاپیتالیستِ صنعتی است.

در توضیح ترجمه‌ی فارسی این عبارت: عنوانِ انگلیسیِ این کتاب What's Wrong With the World است که آن را به فرانسوی Le monde comme il ne va pas ترجمه کرده‌اند. چند معادلِ فارسی به ذهنم رسید: «خراب‌آباد» در معنای ادبی قدیم‌اش که جناسِ معنایی در عنوانِ اصلی را هم به ذهن متبادر می‌کند. اما «جهانِ بدکردار» یا «بدپویه» به‌صورتی گویاتر بر قناسی و وارونگیِ اوضاعِ جهان دلالت دارد.

www.behrouzsafdari.com