

تفکر و خشونت

در گفت و گو با مراد فرهادپور

کرده و ما را در قالب مفاهیم محبوس می‌کند. روی همین اصل اگر بپذیریم مفاهیم، خود ناشی از سلطه بر مصادیق و سرکوب تفاوت‌های میان مصادیق هستند پس در به وجود آمدن مفاهیم، نوعی خشونت وجود دارد. بنابراین تفکر، بویژه تفکر انتزاعی که باید با مفاهیم سروکار داشته باشد، خواه ناخواه خودش از قبل نوعی نمود خشونت است. از این رو ارائه کردن یک تعریف مفهومی از خشونت در واقع می‌تواند نوعی نقض غرض تلقی شود، زیرا ما عملاً در ارائه این تعریف نوعی از خشونت را القا می‌کنیم. ولی به این ترتیب، چگونه می‌توان فکر کرد؟ پاسخ اجمالاً این است که باید بتوانیم به نحو دیالکتیکی مفاهیم را علیه مفاهیم به کار بگیریم. یعنی بتوانیم از طریق سوق دادن مفاهیم به سمتی که هر یک دیگری را نفی کنند، بر این جمود و حالت انتزاعی که در مفهوم پرهیزی وجود دارد، غلبه کنیم. بدین سان صرفاً می‌توانیم از طریق بازاندیشی و تأمل به منظومه‌ای از مفاهیم و ایده‌ها، که در متن آنها واژه خشونت معنی پیدا می‌کند، نزدیکتر شویم و دریابیم که به قول نیچه در تبارشناسی اخلاق همه چیزهای خوب در خون و شقاوت ریشه دارند. و به تعبیر دیگر نه فقط تفکر بلکه سراسر حیات اجتماعی و نهادهای اجتماعی ما مبتنی بر خشونت هستند.

در اینجا به آرای فروید هم می‌توان اشاره کرد. او معتقد بود که تمدن، حاصل سرکوب غرایز است و سرکوب غرایز شکلی از اعمال خشونت و درونی کردن آن است. نیچه نظریه‌ای با عنوان «مبادله خشونت» دارد که مکمل نظریه اقتصادی مارکس است. در نظریه مارکس کالاها و ارزشها و در نظریه نیچه نیچه قدرت و خشونت مبادله می‌شوند و در نهایت ما مجبوریم خشونت را یا در بیرون اعمال کنیم، یا اینکه آن را درونی کنیم و این اتفاقی است که در مسیر شکل‌گیری تمدن و جامعه رخ می‌دهد. تکنولوژی، تسلط و اعمال خشونت بر طبیعت بیرونی است و اخلاق، اعمال خشونت و سلطه بر طبیعت درونی است و هر دوی اینها به صورت مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی، نهادهای قدرت و مشروعیت و نهادهای کنترل‌کننده جهان بیرون و درون، جلوه‌گر می‌شوند. مجموعه این نهادها نظام سلطه را به وجود می‌آورند که در کل تاریخ بشر، همه جوامع درگیر آن بوده‌اند. یکی از نکاتی که مایلیم در این گفت‌وگو به آن بپردازم، همین مفهوم گسترش یافته

○ موضوع گفت‌وگو «رابطه میان تفکر و خشونت» است. اما پیش از آنکه به این موضوع بپردازیم، خوب است تلقی شما را از مفهوم خشونت بدانیم. خصوصاً به نظر جناب عالی مفهوم «خشونت» (violence) چه نسبتی با پاره‌ای مفاهیم مشابه نظیر «قدرت» (power)، «زور» (force) و «اقتدار» (authority) دارد؟ کدام مفهوم در مقابل مفهوم خشونت قرار می‌گیرد؟ آیا نفی خشونت به منزله رفتن به سوی «مدارا» است؟ یعنی آیا می‌توان مدارا را مفهوم مقابل خشونت دانست؟

● باید عرض کنم نسبت خشونت با دیگر مفاهیم مربوطه بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان با توجه به موضوع این گفت‌وگو بدان پرداخت. اما اجمالاً به موضعی اشاره می‌کنم که کمابیش بنیان مباحثی است که درباره خشونت مطرح خواهد کرد. بررسی روابط درونی مفهوم خشونت با سایر مفاهیم، خود مستلزم چیزی بیش از بررسی و مقایسه مفاهیم است.

در واقع بنیان تفکر مفهومی، بعضاً در ترس نهفته است و بنابراین اگر باید چیزی در مقابل خشونت قرار بگیرد، همان نفی ترس است. منظور بنده از اینکه می‌گویم ترس، بنیان تفکر مفهومی و مفهوم‌پردازی است، این است که مفاهیمی که ما با آنها سروکار داریم و ناچار از کار کردن با آنها هستیم ریشه در تسلط بر مصادیق دارند، یعنی مفاهیم به قول نیچه حاصل برابر دانستن چیزهای نابرابرند؛ مفاهیم، حاصل یک فرایند انتزاعی‌اند که ما طی آن فرایند چیزهایی نابرابر را با هم یکسان می‌کنیم و در نتیجه این امکان برآیمان به وجود می‌آید که یک مفهوم کلی را بر مصادیق آن مسلط کنیم. البته این فرایند جنبه دیالکتیکی هم دارد، چون وجود مفاهیم حاکی از آن است که اشیا صرفاً همان چیزی که به نظر می‌رسند، نیستند و بعد دیگری هم در هر شیء وجود دارد. وقتی به یک درخت خاص، درخت می‌گوییم از نفس آن چیزی که رویه‌روی ماست فراتر می‌رویم و به یک عنصر اضافی و به چیزی که آن درخت نیست، اشاره می‌کنیم. بنابراین مفاهیم به یک معنا بر دیالکتیکی استوارند که عملاً منطبق اینهمانی را نفی می‌کند. پس هستی هر چیزی در ضد خود، یعنی در آنچه نیست ریشه دارد و اینهمانی‌اش را از درون عدم اینهمانی به دست می‌آورد. اما این دیالکتیک عملاً ادامه نمی‌یابد؛ یعنی این بعد اضافی که باید ما را از آنچه هست فراتر ببرد، جنبه انتزاعی پیدا

توس و نفرت از
تفکر و نظریه یکی از ریشه‌های انواع
خشونت است.



سلطه و خشونت است. اما همین روشنگری در دل خود امکان رهایی از خشونت را نیز پروراند است. روشنگری با هر قدمی که در تعرض به طبیعت برداشته، شرایط رهایی از این تعرض و سلطه را نیز بازتولید کرده است. البته در اینجا باید به صورت انضمامی به این موضوع بپردازیم و روشن کنیم که دقیقاً در کجا و در کدام مراحل تاریخی این امکانات نهفته است.

به طور کلی می‌توانم بگویم اگر ما مفاهیم عقل و سوژه را به عنوان محصولات خشونت و سلطه نفی می‌کنیم، باز هم باید - به قول آدورنو - از نیروهای درونی خود سوژه برای غلبه بر سوژه‌ای که بر اساس تسلط بر طبیعت شکل گرفته است، استفاده کنیم. این نقد هنوز در جهت فراهم کردن زمینه‌های رهایی بشر حرکت می‌کند. اما این رهایی را در قالب هنجارهای صوری، چیزی که هابرماس روی آن تاکید بسیاری دارد، مطرح نمی‌کند، بلکه در قالب نوعی نقد درونی عرضه می‌کند. این همان چیزی است که هگل به عنوان نفی متعین به آن اشاره می‌کند، یعنی در واقع آشکالی از آگاهی که از طریق دیالکتیک درونی، تناقضات را

خشونت و حضور خشونت در همه ابعاد زندگی برونی و درونی است. همچنین مایلیم ارتباط این امر با بازانندیشی و تأمل در نفس را نشان دهیم.

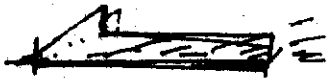
○ شما به پدید آمدن تمدن جدید و تأثیر آن بر خشونت اشاره کردید. آیا پدید آمدن اخلاق متمدنانه جدید و ظهور تکنولوژی مدرن موجب گسترش و نهادینه شدن خشونت در جهان جدید شده است؟ به تعبیر دیگر، آیا خشونت در جهان جدید تفاوتی بنیادین با خشونت در جهان قدیم دارد؟ این سؤال را از زاویه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد. استنباط ما از فرمایشات جناب عالی این است که هر جا سلطه و سرکوب وجود دارد، خشونت هم وجود دارد، لذا خشونت با «قدرت» هم عنان است. با توجه به اینکه قدرت در جهان جدید اشکال جدید پیدا کرده است، آیا خشونت نیز در جهان جدید دستخوش دگرگونی بنیادین شده است؟

● توصیفی که عمدتاً در کتاب دیالکتیک روشنگری از تاریخ تمدن ارائه می‌شود، ظاهراً نوعی حالت هستی‌شناسانه دارد و این سؤال را پدید می‌آورد که آیا به این ترتیب، تفاوت تاریخی بین دوره‌ها و بویژه تفاوت تاریخی دوره مدرن با دوره ماقبل مدرن نادیده گرفته نمی‌شود؟ تمام تاریخ بشریت بر اساس سلطه پیش رفته است و هیچ یک از نظام‌های اجتماعی نتوانسته خود را از قید سلطه بر طبیعت بیرونی و درونی خلاص کند. ما در اینجا ظاهراً با نوعی هستی‌شناسی منفی سروکار داریم، ولی به قبول آدورنو، هستی‌شناسی منفی چیزی جز نفی هستی‌شناسی نیست و این هستی‌شناسی یک حجاب فریبنده تاریخی است. به گفته او «هنگام انتقاد کردن از هستی‌شناسی، هدف ما دستیابی به شکل دیگری از هستی‌شناسی نیست، حتی شکلی غیر هستی‌شناسانه».

قرار نیست مفاهیمی چون «عدم اینهمانی» یا «واقعیت انضمامی» را به منزله نوعی خاستگاه یا بنیان مطلق جایگزین «وجود» یا «اینهمانی» کنیم و مفهوم «نگرش غیرمفهومی» را به مفهومی انتزاعی و مطلق بدل کنیم. پس در عین حال که می‌توانیم بر اساس آنچه در واقع رخ داده است حضور خشونت را در پس همه دستاوردهای تمدن، حتی در پس شکل‌گیری نفس بشری، تشخیص دهیم، نباید نوعی ضرورت هستی‌شناسانه را در پس این واقعیت تاریخی نهفته ببینیم. آدورنو و هورکهایمر نیز بارها گفته‌اند که شکل‌گیری تمدن می‌توانست در مسیر دیگری تحول بیابد و ضرورت نداشت به صورت تسلط بر طبیعت یا ابزاری شدن عقل و انتزاعی شدن زندگی بشری جلوه‌گر شود. یعنی از آغاز ممکن بود شکل دیگری از ارتباط با طبیعت به وجود آید.

○ یعنی ممکن بود رابطه‌ای غیرسلطه‌گرانه با طبیعت شکل بگیرد؟

● بله. این امکان هنوز هم در دل تاریخ به صورت نهفته وجود دارد. روشنگری شکل افراطی ترس اسطوره‌ای و نشانگر افزایش



دست نخورده بگذارند و حتی خواستار تغییر آن هم نشوند و صرفاً به دیگران هشدار دهند که انقلاب و سوسیالیسم، مفاهیم و روایاتی کلی و در نتیجه خطرناکند.

فقط یک نگرش دیالکتیکی، انضمامی و تاریخی می‌تواند علاوه بر مفهوم کلیت، کلیت واقعی یا همان جامعه را نقد کنند و در عین حال در رویارویی و توصیف این کلیت، تسلیم ترس نشود، ترس از تفاوت، ترس از تغییر و ترس از آزادی. این نگرش به ما اجازه می‌دهد نمودهای انضمامی سلطه را مشخص و شکافها و گسترشهایی را که زمانی در این کلیت تاریخی رخ داده آشکار کنیم و دریابیم که این تاریخ کلیت یافته به سبب خصلت دیالکتیکی‌اش ممکن است در هر لحظه گسسته شود و روایت کلی ما هم ممکن است هر آن متوقف یا چند پاره یا دچار چرخش شود.

○ به هر حال آیا این نگاه تاریخی از نوعی روند حکایت می‌کند یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است این روند رو به کدام سمت بوده است؟

● یقیناً این دید تاریخی در کل از یک روند حکایت می‌کند. همان‌طور که گفتیم ما می‌توانیم یک روایت به دست دهیم؛ روایتی که به تدریج سیاه و سیاهتر شده است. در این روایت، مدرنیته را می‌توان نوعی هبوط در نظر گرفت، اما نباید فراموش کرد که افزایش خشونت خودش می‌تواند زمینه‌ساز رفع خشونت شود. یعنی تمدن تاریخی غرب حرکتی دیالکتیکی دارد و افزایش سیاهی می‌تواند به طلوع خورشید منجر شود. هر لحظه‌ای می‌تواند لحظه ورود منجی به تاریخ و لحظه انقلاب و رهایی باشد. به همین دلیل است که گفتیم باید درکی دیالکتیکی از این روایت داشته باشیم. یعنی در عین اینکه می‌توانیم سخن از تاریختر شدن بگوییم، نباید فراموش کنیم که در دل همین فرایند، امکان ظهور منجی نهفته است. این ویژگی دقیقاً ناشی از خصلت تاریخی تمدن مدرن است؛ در این تمدن، امکان آزادی به شکل دیالکتیکی با سلطه گره خورده است و در واقع ما با یک روند فیزیکی روبه‌رو نیستیم که بتوانیم نمودار آن را رسم کنیم.

آشکار و بنابراین گذر به مرحله بعدی را میسر می‌کنند. تأکید بر متعین بودن، تأکید بر انضمامی بودن است؛ یعنی رهایی از هرگونه هستی‌شناسی. نقد و نفی باید متعین باشد و اگر شما نفی انتزاعی کنید به قول هگل اصولاً با موضوع درگیر نشده و چیزی را هم نفی نکرده‌اید بلکه صرفاً خیرخواهی خودتان را بیان کرده و نشان داده‌اید که از این شرایط ناراضی هستید و مایلید انسانها رها و آزاد باشند. لذا یک برخورد کلی این است که بگوییم کل تاریخ بشریت نوعی روایت تلخ و سیاه است؛ اما تفسیر «وجودی» حجاب فریبنده و گول‌زننده‌ای است که تاریخ پیش چشم ما می‌نهد. ما نمی‌خواهیم به قول لیوتار یک «روایت اعظم» دیگر ارائه کنیم بلکه می‌کشیم نسبت به خشونت و سلطه و حضور آن در پس همه نهادها و جنبه‌های زندگی حساسیت ایجاد کنیم.

از یک منظر شاید بتوان گفت ما در طول تاریخ با افزایش روند انتزاع و در نتیجه افزایش سلطه و سرکوب مواجه بوده‌ایم و نهادهای اجتماعی، بیش از پیش خود را از کنترل افراد رها کرده‌اند و انسان بیشتر تابع نیروهای کوری شده‌است که بسیار قویتر از اسطوره‌های دوران باستان عمل می‌کنند. همان‌طور که آدورنو می‌گوید در زندگی روزمره مدرن به جایی رسیده‌ایم که حتی در یک ماشین را نمی‌توانیم بدون خشونت ببندیم.

ولی باید توجه داشت که این روایت کلی از عطف توجه به خود موضوع و از پذیرش اصل اولویت موضوع ناشی می‌شود، یعنی از توجه عینی تاریخ تمدن بشری و نحوه تحول آن. نکته اساسی و مهم، گرایش عینی خود این تاریخ به کلیت و تمامیت است. پس مسأله در نقد مفهوم کلیت یا پرهیز از تفاسیر و روایات کلی خلاصه نمی‌شود، به قول لویچوگولتی نقد مارکس از فلسفه دولت هگل نشان می‌دهد که نه فقط برداشت هگل از نهاد دولت بورژوازی، بلکه خود این نهاد نیز واژگونه و سررشته است. و در واقع دومی زمینه‌ساز اولی است؛ فقط بر اساس درک واقعیت کاذب و واژگونه دولت مدرن در پیوند با جامعه مدنی است که می‌توان آرای محافظه‌کارانه هگل را در باب دولت به نقد کشید. به همین ترتیب وقتی آدورنو می‌گوید کل کاذب است، منظورش آن نیست که کل وجود خارجی ندارد یا آنکه دعوی‌اش به کلی بودن، همان‌طور که برخی مارکسیست‌های ارتدوکس به درستی می‌گویند، کاذب است چون زیر لوای دفاع از منافع کلی و همگانی فقط منافع اقلیت حاکم را برآورده می‌کند، منظور آدورنو این است که کل، یعنی جامعه در شکل موجودش، همواره معرف سرکوب تفاوتها و انقیاد افراد بوده است و گرایش آن به کلیت و تمامیت نیز یکی از مقتضیات اصلی و ضروری نظام سلطه است که هیچ‌گاه نمی‌تواند وجود کسی یا چیزی را خارج از خود تحمل کند و از این رو باید همه چیز را دربرگیرد. پست‌مدرنیست‌هایی چون لیوتار که عمدتاً مفهوم کلیت و روایت کلی را به نقد می‌کشند، ظاهراً خیال می‌کنند مسأله اصلی به ذهنیت و نحوه مفهوم‌پردازی ما مربوط می‌شود و صرفاً کافی است تا عقاید نادرست عقل‌گرایان مدرنیست افشا شود تا همه چیز حل شود. پوپر نیز عقاید فلسفی افلاطون و هگل را عامل ظهور حکومت‌های توتالیتر فاشیستی و استالینیستی می‌دانست. ایدئالیسم نهفته در اندیشه این‌گونه ناقدان به آنها اجازه می‌دهد واقعیت تاریخی را



نمی‌توان گفت چون منحنی این روند در جهت گسترش تمدن مبتنی بر سلطه، صرف‌نظر از افت و خیزها، کلاً صعودی است می‌توان آینده را هم بر اساس این منحنی صعودی پیش‌بینی کرد و گفت که آینده تاریکتر و سیاهتر از امروز است.

○ با توجه به توضیحات شما درباره خشونت، آیا می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم مقابل خشونت، مدارا نیست بلکه رهایی است؟

● بله البته بهتر است بگوییم رهایی از ترس. من در اینجا به نظریات فروید، که آن هم به نوبه خود در نظریات نیچه ریشه دارد، رجوع می‌کنم. هر خشونتی از نوعی ضعف درونی برمی‌خیزد؛ ما از طریق فرافکندن ضعف دزونی و تنشها و ترسهایمان، آنچه را نمی‌توانیم در خودمان تحمل نمی‌کنیم، فرا می‌افکنیم تا بعد بتوانیم به راحتی آن را در دیگری یا دیگران سرکوب کنیم. بنابراین هر نوع خشونتی، در ضعف و ترس ریشه دارد. به همین علت می‌توان گفت نقطه مقابل خشونت، رهایی از ترس و به وجود آمدن امکان «متفاوت بودن» است. و از آنجا که «متفاوت بودن» زمینه‌ساز ایجاد ارتباط است، ارتباط نیز در نقطه مقابل خشونت قرار می‌گیرد. اما این ارتباط صرفاً ارتباط هابرماسی نیست که تنها در عرصه گفتار تحقق می‌یابد، بلکه ارتباطی است که شاید جنبه بارزتر آن در رابطه انسان با اشیا و طبیعت جلوه‌گر شود. پس به طور خلاصه؛ خشونت در ترسهای درونی و سرکوب شده ریشه دارد و رهایی از آن هم عملاً به چیزی بیش از گفت‌وگو و تبادل عقاید نیازمند است. حتی در عرصه گفت‌وگو و ارتباط نیز مسأله به تقابلی ساده میان خشونت و گفتار خلاصه نمی‌شود. خشونت می‌تواند زمینه‌ساز و مقدمه گفت‌وگو باشد، اکثر اعتصابهای کارگری چیزی نیستند، مگر توسل به خشونت برای کشیدن کارفرمایان به پای میز گفت‌وگو و مذاکره. خشونت ممکن است همزمان با گفت‌وگو تحقق یابد، مثل مذاکره و گفت‌وگو برای آتش بس میان طرفهای درگیر در جنگ. و خشونت می‌تواند نتیجه و فرجام گفت‌وگو باشد. بیشتر گفت‌وگوها یا ارتباطهایی که به شکست منجر می‌شوند، حس رنجش، بیزاری و کینه‌توزی، یا resentment به مفهوم نیچه‌ای کلمه را تشدید می‌کنند و این حس یکی از سرچشمه‌های اصلی بروز خشونت است.

○ به این ترتیب، به نظر می‌رسد که ما به نحو‌گریزناپذیری در چنبره خشونت گرفتار شده‌ایم. اگر بخواهیم از این وضعیت بیرون بیاییم چه باید بکنیم؟ کسانی گفته‌اند تفکر انتقادی، بدیلی خوب برای خشونت است. و قدرت تأمل درباره خشونت می‌تواند امکان تازه‌ای برای نفی خشونت و نفی مناسبات مبتنی بر خشونت پدید آورد. بنابراین به‌طور مشخص سؤال این است که چه رابطه‌ای میان خشونت و تفکر و خصوصاً تفکر انتقادی وجود دارد؟

● این موضوعی است که مایل بودم صحبت‌م را با آن آغاز کنم. خشونتی که از طرف جامعه بر تفکر اعمال می‌شود تفکر درباره خشونت نهفته در بطن جامعه را ناممکن می‌کند. به عبارت دیگر، ترس و نفرت از تفکر و نظریه یکی از ریشه‌های انواع خشونت است. برای روشنتر شدن این مسأله به نمونه‌های تاریخی اشاره

می‌کنم. حدود بیش از ۱۵۰ سال پیش مارکس اعلام کرد فلاسفه صرفاً جهان را تفسیر کرده‌اند در حالی که مسأله اصلی تغییر جهان است، نه تفسیر آن. در بطن این گفته - صرف‌نظر از محتوای تاریخی آن، یعنی تغییر دادن جهان در آن دوره خاص - نوعی بدگمانی نسبت به تفکر و نظریه وجود دارد. و این سرآغاز نوعی عمل‌گرایی در سنت مارکسیستی است که بعدها در لنین به اوج خود رسید و به یک فرصت‌طلبی ناب تبدیل شد و نظریه صرفاً ابزاری شد که باید عملکرد گروهی را توجیه کند. در نهایت این بدبینی نسبت به تفکر یکی از ریشه‌های بلاهت استالینی بود که حدود نیم قرن بر صدها هزار روشنفکر مسلط شد و عملاً ذهن و خلاقیت آنها را نابود کرد. لوکاچ یک نمونه از افراد با استعدادی است که قربانی این بلاهت استالینی شد. این وضع در جهان لیبرال هم به شکل دیگری تکرار شده است. در آنجا هم ما با فرایند «زایید شدن تفکر» روبه‌رو هستیم؛ فی‌المثل در آرای محافظه‌کاران و نئولیبرال‌هایی مثل هایدک یا گلن، روشنفکرها افراد مزاحم و وراچی هستند که شاید در قرن هجدهم، حضورشان فایده‌ای داشت، اما اکنون که از کل پروژه روشنگری فقط ساختارهای اقتصادی و اجتماعی‌اش باقی مانده است، آن دینامیزم فرهنگی کنار گذاشته شده و دیگر احتیاجی به این طایفه نیست. به نظر ایشان، روشنفکران صرفاً مشت‌افزانی اند که مشکلات خود را تعمیم می‌دهند و همواره می‌خواهند ایراد و اشکالی در کار جهان پیدا کنند.

این تصویر کلیشه‌ای از روشنفکرها، یکی از ابعاد فرایند زاید شدن تفکر است؛ تفکری که در مسیر ابزاری شدن، تبدیل به عقلانیت تکنولوژیک می‌شود و بعد در نهایت تبدیل به خود تکسولوژی شده و چیزی از آن باقی نمی‌ماند. در نظریه سیستم‌های لومان هم می‌بینیم که جامعه چیزی نیست جز مجموعه‌ای از نظامها که در چرخه‌ای که در آن خرده نظامها همدیگر را تولید می‌کنند، باز تولید می‌شود و در آن حاجت به تأمل و تفکر نیست. سویه هرمنوتیکی جامعه‌شناسی حذف و جامعه‌شناسی یکی از علوم دقیقه می‌شود. بحثهای لومان و هایدک و... اشکالی از بروز همین فرایند ابزاری شدن تفکر و زاید شدن آن است. زاید شدن تفکر فقط اعتقاد ذهنی نظریه‌پردازان جدید نیست، بلکه نمود یک واقعیت اجتماعی است یعنی در همل شاهدیم جامعه به سمت زاید شدن تفکر حرکت کرده است و کنشها و نهادهای اجتماعی جنبه خودکار پیدا کرده‌اند. در همه جا، همه مسائل بر اساس الگوی تکنولوژی حل می‌شوند. مطابق این الگو نیازی به نظریه‌پردازی به معنایی که در سنت فلسفی با آن سروکار داریم وجود ندارد. در عوض با مشکلاتی استراتژیک روبه‌رو هستیم که بر اساس مجموعه‌ای از فرمول‌ها، راه‌حلهای مشخصی پیدا می‌کنند. هابرماس به این مطلب تحت‌عنوان نفوذ سیستم به زیست جهان و سیطره یافتن عقلانیت ابزاری و کنش هدفمند بر ابعاد دیگر زندگی و تبدیل همه مسائل به مسائل استراتژیک و تکنولوژیک و فنی اشاره کرده است.

○ شما گفتید که در غرب «زاید شدن تفکر»، همان خشونتی است که بر تفکر می‌رود. آیا در جامعه ما نیز چنین است؟ آیا ما نیز با غلبه عقل ابزاری و نفوذ سیستم به زیست جهان مواجهیم

یا به قول پاره‌ای اندیشمندان، در وضعیت «امتناع تفکر» به سر می‌بریم؟ آیا میان وضعیت کنونی ما و غرب تفاوتی مهم وجود ندارد؟

● البته تفاوت‌هایی وجود دارد و این تفاوت‌ها به سابقه تاریخی و سنت‌های فرهنگی ما برمی‌گردد. اما آنچه در وهله اول می‌خواستم به آن اشاره کنم این مسأله بود که به‌طور کلی رابطه تفکر و خشونت را بشکافیم و نشان دهیم چگونه برای غلبه بر خشونت به تفکر و تأمل نیاز داریم. بر این اساس به یک نمونه از خشونت نسبت به تفکر پرداختم و این نمونه البته عمدتاً در غرب صادق است.

اما به نظر من وضعیت فعلی ما ترکیبی است از «عدم تأمل و بازاندیشی» که ناشی از گذشته تاریخی ماست و «زاید شدن تفکر» که ناشی از هجوم نیروهای انتزاعی مدرنیته به سوی ماست. بخشی از فرایند نفی تفکر به صورت فرایند جهانی شدن اقتصاد و اقتصادی شدن جهان دیده می‌شود. یعنی ما شاهدیم که چگونه فرهنگ و سیاست در اقتصاد حل می‌شود و مثلاً یک کنش سیاسی مثل انتخابات تبدیل به یک پروژه اقتصادی می‌شود که باید روی آن سرمایه‌گذاری شود و سود و زیان در آن خیلی مهمتر از برخی ملاحظات سیاسی است. فرهنگ و رسانه‌ها هم از طریق صنعت فرهنگ‌سازی اقتصادی می‌شوند. این امر در سطح جهان اتفاق می‌افتد و ما هم جزئی از این فرایند هستیم و این واقعیت به همان میزان که ما با نیروهای اقتصادی مهار گسیخته حاکم بر زندگی بشر سروکار داریم، شامل حال ما نیز می‌شود. به وضعیتی که در بازار بورس وجود دارد، توجه کنید. الان سرنوشت ملت‌ها در گرو چند معامله ارز و اوراق بهادار در فلان بورس نیویورک یا توکیو است. یعنی صرفاً رد و بدل شدن مقداری کاغذ، زندگی میلیون‌ها انسان را کنترل می‌کند و این چیزی است که ما هم درگیر آن هستیم. تغییر نرخ ارز و دلار مستقیماً روی اقتصاد مملکت ما و بلکه روی زندگی تک‌تک ما تأثیر می‌گذارد. بنابراین به یک معنا هر دوی این فرایندها را در ایران شاهدیم، یعنی یک نوع ترکیب شرایط پست مدرن با شرایط ما قبل مدرن که از گذشته به ارث برده‌ایم.

البته به این نکات باید افزود که خود مفاهیم نیز زاینده خشونت هستند و هنگامی که از تقابل تفکر و خشونت صحبت می‌کنیم به این معنی نیست که تفکر، یا به قول بعضیها «معنویت»، به خودی خود یک امر ناب و کاملاً مبری از خشونت است و می‌توان آن را پادزهر خشونت دانست. در عین حال همین تفکر ابزار غلبه بر خشونت را هم فراهم کرده است که تأمل و بازاندیشی از جمله این ابزارها هستند. به عبارت دیگر می‌توان گفت اگرچه خود تفکر به‌طور مطلق بی‌گناه نیست و فلسفه و هرگونه نظریه‌پردازی نیز در واقع جزئی از تاریخ بشری و بنابراین آمیخته به خشونت و سلطه بوده است، وجود تأمل و بازاندیشی نشان می‌دهد که چگونه این فرایند سلطه، زمینه نفی خود را فراهم می‌کند. به بیان دیگر تأمل و بازاندیشی جزء ضروری هر نوع مبارزه‌ای با خشونت است.

○ چرا تفکر می‌تواند موجب نفی و مهار خشونت شود؟
● زیرا خشونت ریشه در ترس و نیاز به سلطه بر طبیعت دارد.

طبیعت به عنوان یک ناشناخته اسطوره‌ای در برابر ما ظاهر می‌شود و ما در واکنشی ترس‌آلود می‌کوشیم طبیعت را به موضوعی عینی و قابل تسلط تبدیل کنیم. اما تأمل در نفس، در واقع تذکر و یادآوری است. ما با تأمل در نفس درمی‌یابیم نفس بخشی از طبیعت بوده است و در همان فرایند سلطه بر طبیعت شکل گرفته است. بخشی از این فرایند، سلطه بر طبیعت درونی بوده و نفس محصول سرکوب غرایز از طریق نیروی عقل است. لذا تأمل در نفس یعنی تأمل در شکل‌گیری نفس و کشف این نکته که نفس بخشی از طبیعت بوده است.

○ این کشف چگونه باعث رهایی از خشونت می‌شود؟ و آیا فقط تأمل در نفس چنین نتیجه‌ای به بار آورد یا هرگونه تأملی نیز چنین است؟

● ما درباره تأمل در نفس به مثابه شکلی از تفکر صحبت می‌کنیم و البته هر نوع تفکری خواه‌ناخواه زمینه‌ساز نوعی تأمل در نفس است. از اینجا به بعد وارد این بحث هرمنوتیکی می‌شویم که چگونه فهم، محتاج فهم نفس است؛ چگونه برای فهم موضوعی بیرونی مجبوریم ارتباطی غیر از ارتباط سوژه - ابژه برقرار کنیم؛ چگونه از طریق پیش‌فهمها و پیش‌داوریها موضوعی را می‌فهمیم. از این رو فهم، یک رخداد است که در زندگی ما به وقوع می‌پیوندد و ما با تمام وجود درگیر موضوع می‌شویم. هنگامی که ما درباره موضوعی تأمل می‌کنیم، در واقع درباره پیش‌داوریهای خودمان نسبت به آن موضوع نیز تأمل می‌کنیم، به عبارت دیگر درباره خود و نفس خود نیز تأمل می‌کنیم.

○ پس در واقع هر نوع تفکری در نهایت مسبوق به نوعی تأمل در خویشتن (self - reflection) است؟

● بله. از دیدگاه هرمنوتیکی شناخت هر موضوعی، همراه با شناخت نفس است و از طرف دیگر شناخت نفس نیازمند شناخت موضوع است. یعنی شما برای اینکه نفس خودتان را بشناسید، مجبور هستید به بیرون رجوع کنید و این دو با یکدیگر پیوند خورده‌اند و این پیوند نشان دهنده اهمیت تأمل در نفس است. با توجه به اینکه نفس خودش بر اساس خشونت و سلطه شکل گرفته است، بنابراین هر نوع تأمل در نفسی عملاً ما را به زخمها، شکافها و تناقضهایی که در نفس هست، باز می‌گرداند. ما برای بقا نیاز به هویتی سخت و محکم داریم، لذا آن زخمها و تناقضهای درونی خود را سرکوب می‌کنیم.

○ آیا تأمل در شکافها و تناقضهای درونی، منحصر به تأملات روانکاوانه می‌شود یا چیزی فراتر از آن است؟

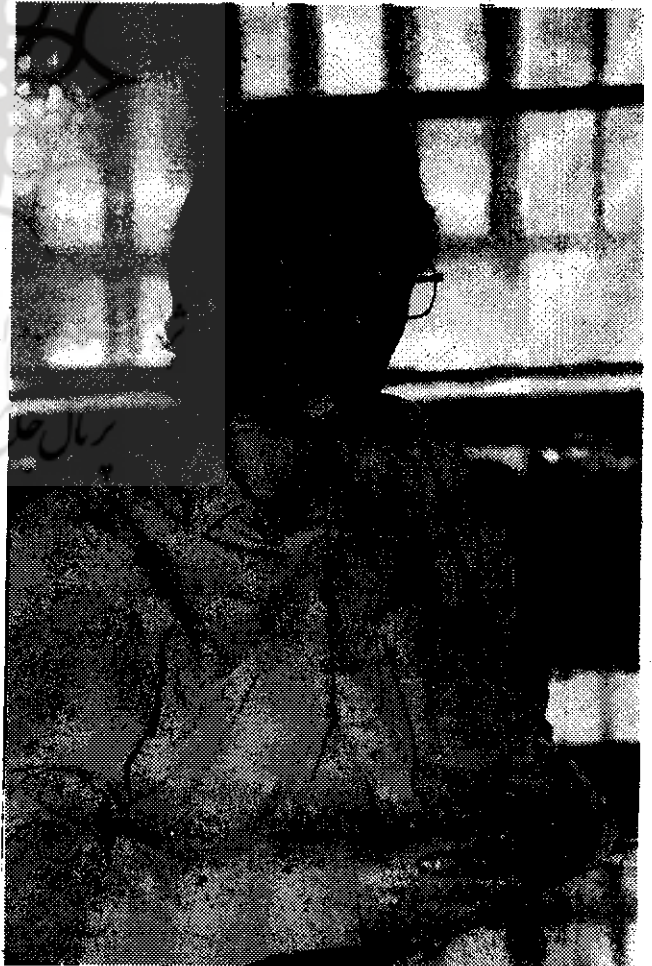
● نه به‌طور کامل، ولی مسلماً بخشی از آن فرایندی روانی است. در واقع در اینجا با یک پدیده چند بعدی روبه‌رو هستیم که هم جنبه اجتماعی دارد، هم جنبه روانی. این امر، منحصر به عرصه فهم نیست بلکه در عرصه شکل‌گیری نفس نیز میان «نفس» و «دیگری» رابطه‌ای وجود دارد و محور این رابطه، به قول هگل، قدرت است. به این معنا که «نفس» و «دیگری» با یکدیگر درگیر می‌شوند و می‌کوشند برتری خود را بر یکدیگر تحمیل کنند. این همان دیالکتیک خدایگان و بنده است. هگل از این فرایند به‌عنوان موتور تاریخ یاد می‌کند. بنابراین شکل‌گیری نفس هم ابعاد درونی دارد، هم ابعاد بیرونی.

○ در اینجا تأمل درونی و تأمل در نفس چه نقشی ایفا می‌کند؟

● «تأمل در نفس» را شاید بتوان بر اساس «تذکر» افلاطونی بیان کرد. در نظریه افلاطون روح یا جان باید زمانی را به یاد آورد که قبل از آمدن به این جهان مادی در عالم مُثُل و در جوار حقیقت به سر می‌برده است. اگر از جنبه ایده‌آلیستی این نظریه صرف‌نظر کنیم طنینی از کنده شدن از طبیعت را می‌توان در آن دید. جهان مُثُل، به یک معنی، همان هماهنگی اولیه‌ای است که بشر با طبیعت داشته و بعدها حین شکل‌گیری تمدن و جامعه آن را از دست داده و به رابطه‌ای سلطه‌آمیز با طبیعت رسیده است. بنابراین تذکر و یادآوری یعنی اینکه عقل در عین تشخیص تفاوتش با طبیعت، به هماهنگی و یگانگی‌اش با طبیعت نیز پی می‌برد. و به این ترتیب، اولاً حضور آن طبیعت زخم خورده و سرکوب شده را در بطن خود تشخیص می‌دهد و ثانیاً به این نکته

تأمل در نفس ما را

به زخمها، شکافها و تناقضاتی که در نفس هست، باز می‌گرداند.



آگاه می‌شود که چگونه خود او عامل عینی شدن طبیعت و تبدیل آن به نیروی ناشناخته و رمزگشایی شده است.

○ یعنی تذکر و کشف هماهنگی نفس با طبیعت، رهایی بخش و گاهنده خشونت است؟

● در واقع از آنجا که خشونت زاییده ترس از طبیعت است، وقتی شما به یاد آورید که بخشی از طبیعت هستید در نتیجه آنچه را در بیرونتان بود، دوباره در درونتان کشف می‌کنید و دیگر از آن نمی‌ترسید. به یک معنی رابطه با دیگری چنین حالتی را دارد. یعنی شما زمانی بر خشونت نسبت به دیگری غلبه می‌کنید که مشارکت با دیگری و شباهت او با خودتان را تشخیص می‌دهید و نمونه‌های خشونت در طول تاریخ همواره هنگامی شکل گرفته که دیگران بیگانه تلقی شده‌اند و مجموعه‌ای از صفات عجیب و غریب به آنها نسبت داده شده است؛ به این ترتیب بوده که یهودی و سیاهپوست را سرکوب کرده‌اند. اگر این تفاوت و فاصله نبود، اگر در می‌یافتیم یهودی و سیاه‌پوست من هستند و از آن مهمتر، اگر در می‌یافتیم چیزی که من در او سرکوب می‌کنم همان چیزی است که در خودم نهفته است، دیگر با خشونت با او رفتار نمی‌کردم. بنابراین به محض اینکه تأمل در نفس صورت بگیرد و تشخیص داده شود که آنچه بیرون به آن حمله می‌کنیم، چیزی است که در درون خودمان وجود داشته، خودبه‌خود در کاهش خشونت تأثیر می‌گذارد.

○ ظاهراً این تبیین از شیوه‌های درمان فرویدی متأثر است؟

● بله همین‌طور است و البته صرفاً جنبه روانی ندارد؛ یعنی به

فرایندهای تاریخی و جنبه‌های اجتماعی امور نیز توجه دارد.

○ پس خلاصه رأی شما این است که خشونت محصول

ترس از بیگانه است و تأمل مسبوق به تأمل در نفس است و تأمل

در نفس در واقع تذکر شباهت‌هاست، نه بیگانگیها. به این ترتیب،

تأمل در نفس موجب بیگانگی‌زدایی و بیگانگی‌زدایی موجب

ترس‌زدایی می‌شود و ترس‌زدایی در نهایت زمینه را برای کاهش

خشونت فراهم می‌کند.

● بله. البته با تأکید بر این نکته که منظور از تذکر، تذکر به

همان طبیعت زخم خورده است؛ یعنی مسأله فقط این نیست که

من شباهتم را با یک انسان دیگر بفهمم، بلکه باید تعلق خودم را

به طبیعت احساس کنم. این نکته بسیار مهم است که مسأله

بیگانگی‌زدایی صرفاً در ارتباط با انسانهای دیگر خلاصه

نمی‌شود. تأمل در نفس نوعی تذکر به این است که چگونه خود

نفس یک پدیده طبیعی است و به همین دلیل، تناقضها و

زخمهایی که ناشی از جدایی از طبیعت بوده از حالت

سرکوب‌شدگی خارج می‌شوند و در نتیجه شما یگانگی خودتان

را با طبیعت دوباره کشف می‌کنید.

این نکته بویژه در فلسفه کانت بسیار بارز است. برای کانت

تجربه امر زیبا و امر والا (sublime) در متن طبیعت، اساس تجربه

زیباشناختی و شاید حتی مهمتر از تجربه زیبایی در قالب آثار

هنری است. بعلاوه کانت امر زیبا را نماد خیر و نیکی می‌داند و از

این رو می‌توان گفت آشنایی و گفت‌وگو با طبیعت در کل اندیشه

او جایگاه مهمی دارد. از نظر کانت گفت‌وگوی روح (انسانی) با

چیزی غیر از خود (طبیعت) مبین نیازی عمیق و اساسی است. و

همانطور که والتر بنیامین می‌گوید داستانهای مردمی و حکایات پریان که در آنها آدمی با درختان و جانوران و موجودات هوشمند غیر بشری، نظیر پریان، گولها و اژدهایان، سخن می‌گوید، همین نیاز را برآورده می‌کنند و یادآور همراهی و همدستی انسان با طبیعتند، و این در واقع نقطه مقابل ستیز آدمی با طبیعت است که در قالب اسطوره‌ها تجسم می‌یابد. تالکین نیز یکی از چهره‌های برجسته ادبیات تخیلی مدرن است که بر پیوند حکایات پریان با طبیعت تاکید می‌گذارد. بد نیست یادآور شویم فلسفه هگل نسبت به این نوع رابطه با طبیعت کاملاً بی‌اعتناست. از نظر هگل غایت اصلی گفت‌وگری روح با روح است، یعنی همان خودآگاهی روح



فرهنگهای

مطلق‌گرا، استعداد بیشتری برای

بروز خشونت دارند.



مطلق که خود را در قالب فلسفه و در متن حیات معنوی انسان باز می‌شناسند. طبیعت برای هگل صرفاً نمود حسی روح یا ایده است. و نکته جالب توجه این است که هابرماس که در بیشتر موارد هوادار کانت و مخالف هگل است در این مورد، یعنی در بی‌اعتنایی به رابطه انسان و طبیعت، با هگل همراهی می‌کند.

○ آیا خشونت فقط در مناسبات انسانی تحقق می‌یابد یا ممکن است در مناسبات انسان با طبیعت هم با مصادیق خشونت مواجه باشیم؟

● بله، اتفاقاً تمام بحث در همین است که خود تکنولوژی

نوعی تعرض و اعمال خشونت بر طبیعت است. روابط انسانها با یکدیگر متأثر از روابطشان با طبیعت بوده است و تلاش برای سلطه بر طبیعت موجب شده جامعه به طبیعت ثانوی بدل شود. طبیعت در مقابل سلطه‌گری‌ای که ما بر آن اعمال می‌کنیم، واکنش نشان داده و انتقام می‌گیرد. این انتقام، به صورت تغییرناپذیری قواعد و قوانین طبیعی بروز می‌کند. این قواعد و قوانین، در هر جامعه وجود دارد و جامعه را تبدیل می‌کند به امری تغییرناپذیر و غیرقابل کنترل که ما محکوم به تبعیت از آن هستیم. در واقع طبیعت اولیه‌ای که ما سرکوب کردیم از طریق ظهور در طبیعتی ثانوی، که جامعه باشد، انتقام می‌گیرد.

○ اجازه دهید مسیر بحث را اندکی تغییر دهیم و بپرسیم که آیا نسبی‌گرایی نظری، در مقام عمل لزوماً به نفی خشونت می‌انجامد و مطلق‌گرایی - یعنی اعتقاد به اینکه یک حقیقت مطلق قابل کشف وجود دارد - لزوماً به خشونت‌گرایی می‌انجامد؟

● این نکته بسیار مهمی است. امروزه در جامعه ما کسانی وجود دارند که شرط ضروری کاهش خشونت را تغییر دادن عقیده دیگران می‌دانند. اما به نظر من این کار نوعی نقض غرض است. در پاسخ به سؤال شما باید بگویم هیچ الزامی میان مطلق‌گرایی و خشونت‌گرایی وجود ندارد. افراد می‌توانند معتقد باشند تمامی حقیقت نزد آنهاست و دیگران مطلقاً گمراه‌اند، اما در عمل از خشونت پرهیز کنند. اگر برسید «بر چه اساسی؟»، پاسخ می‌دهم بر اساس پذیرش حق گمراه بودن. در ادیان الهی نیز این حق به رسمیت شناخته شده است. اگر خداوند چنین حقیقی را به رسمیت نمی‌شناخت، انسانها را به صورت فرشتگان می‌آفرید تا حقیقت مطلق در هیچ لحظه‌ای از دید هیچ‌کس پنهان نماند، اما خداوند چنین نکرده است. در تاریخ هم می‌توان نمونه‌هایی یافت که افراد مطلق‌گرا بوده‌اند اما از اعمال خشونت پرهیز کرده‌اند.

از سوی دیگر، نسبی‌گرایی نیز لزوماً به نفی خشونت نمی‌انجامد. نسبی‌گرایی می‌تواند به کلی‌ی مسلکی منتهی شود. اگر کسی معتقد باشد به هیچ حقیقتی نمی‌توان نائل شد، چه بسا به این نتیجه برسد که باید به نحو افراطی بر سنن، عقاید و آداب جامعه خویش پای فشرده. چنین کسی ممکن است برای حفظ و گسترش سنن و عقاید خویش حتی به خشونت نیز متوسل شود. لذا اشتباه است اگر فکر کنیم راه مقابله با خشونت، تغییر و تلطیف عقاید دیگران است. راه حل این است که مرز میان نظر و عمل را مشخص کنیم و بر اساس این تمایز درباره عقاید داوری کنیم. این امر اجازه می‌دهد افراد هر عقیده‌ای داشته باشند و به هر درجه‌ای که می‌خواهند مطلق‌گرا باشند، اما در عمل این مطلق‌گرایی را به دیگران تحمیل نکنند. البته رابطه میان نظر و عمل خود امری تاریخی است و نمی‌توان به نحو پیشینی برای آن فرمول داد. یعنی ابتدا باید ببینیم در کدام شرایط تاریخی قرار داریم. برای مثال اگر در حال حاضر در جامعه انگلیس یک عده نفوذاشیست پیدا شوند ماجرا کاملاً فرق می‌کند با زمانی که در سال ۱۹۵۴ در آلمان عده‌ای نفوذاشیست ظهور کردند. مسلم است که با توجه به سوابق جامعه آلمان و جنگ جهانی دوم و نازیسم باید نسبت به نفوذاشیست‌های آلمان حساستر بود. زیرا در آلمان آن روز خطر غلبه نفوذاشیست‌ها وجود داشت.

○ سؤال فوق را می‌توان به نحو دیگری بازسازی کرد. شاید بین مطلق‌گرایی و خشونت‌ورزی یا نسبی‌گرایی و مداراورزی رابطه منطقی وجود نداشته باشد، اما آیا مطلق‌گرایی استعداد بیشتری برای خشونت‌ورزی ندارد. آیا پذیرش حق ناهق بودن و حق گمراه بودن یا نسبی‌گرایی تناسب بیشتری ندارد؟ آیا کسانی که خود را کاشفان حق مطلق می‌دانند، اساساً ظرافت پذیرش حق گمراه بودن یا حق ناهق بودن را دارند؟

● حق با شماست. در واقع برخی عقاید برای اعمال خشونت استعداد بیشتری دارند. اما به نظر بنده کسانی که فکر می‌کنند حقیقت مطلق نزد آنهاست و دیگران هیچ سهمی از حقیقت ندارند، اگر واقعاً به این مطلب معتقد باشند، می‌توانند از طریق تأمل در نفس، به دام خشونت نیفتند. یعنی اگر این اعتقاد آنها صرفاً یک تعصب کور نباشد بلکه با زندگی، خاطرات، انگیزه‌ها و تفکراتشان آمیخته باشد، ممکن است نوعی بی‌تفاوتی و حتی شفقت نسبت به دیگران در آنها ظاهر شود. اگر مطلق‌گرایی بهانه‌ای برای اغراض و منافع و نوعی واکنش غریزی و کودکانه برخاسته از عقده‌های کودکی یا تلاطمات و ناراحتیهای زندگی نباشد، نفس این اعتقاد که تمام حقیقت پیش من است و من به حقیقت مطلق دست پیدا کرده‌ام، باید به من آنقدر قدرت و حس اطمینان و اعتماد به نفس بدهد که نیازی به اعمال خشونت نبینم. چون همان‌طور که گفتیم خشونت در اکثر موارد در ضعف و ترس ریشه دارد. فردی که، به زعم خودش، تمام حقیقت نزد اوست، بر اساس همان اعتمادی که این حقیقت مطلق برایش ایجاد می‌کند احتیاجی به ترس و اعمال خشونت نخواهد داشت. اما می‌پذیرم فرهنگهای مطلق‌گرا، استعداد بیشتری برای بروز خشونت دارند.

○ به نظر شما در مقام عمل چگونه می‌توان با خشونت مقابله کرد؟ آیا قانون‌گرایی می‌تواند پادزهر خشونت باشد؟

● به یک معنی از آغاز گفت‌وگو به همین سؤال پرداخته‌ایم. از همان آغاز که درباره مفهوم خشونت، ارتباط آن با تسلط بر طبیعت و حضور آن در تاریخ بشر صحبت کردیم، همین موضوع را پروراندیم و اکنون به شکل مشخصتری به آن اشاره می‌کنیم. امروزه در ایران با خشونت ناظر به عقاید مواجهیم. این خشونت ناشی از وضعیت سیاسی - اجتماعی ماست و همین امر باعث شده هنگام طرح مسأله خشونت عمدتاً به خشونت سیاسی توجه کنیم، یعنی خشونت را بررسی کنیم که دولت یا



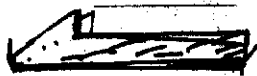
جامعه بر یک اقلیت عقیدتی - سیاسی اعمال می‌کند. اما نباید فراموش کنیم این نوع خشونت در واقع آن بخش از کوه یخ است که از سطح آب بیرون آمده و البته بخش اعظم هر کوه یخی زیر آب است. عمده‌ترین بخش خشونت خارج از حیطه عقاید و منازعات سیاسی است و پرداختن به این بخش عظیم، که چندان نمایان نیست، اهمیت اساسی دارد. نه تنها از این جهت که خشونت سیاسی با خشونت پنهان در نهادها و ساختارها و ابعاد دیگر زندگی اجتماعی رابطه دارد، بلکه از این نظر که هر نوع برخوردی با خشونت مستلزم تأمل و بازاندیشی است و در اینجا صداقت نقش بسیار مهمی دارد. ابتدا باید حضور خشونت در ابعاد دیگر زندگی را بپذیریم و صادقانه با آن روبه‌رو شویم. اگر چنین کاری نکنیم از اولین تبعاتش همین است که خشونت را صرفاً به دیگری نسبت می‌دهیم و این کمابیش در کسانی دیده می‌شود که امروزه در ایران می‌خواهند از عدم خشونت دفاع کنند. یعنی عموماً هم نسبت به خشونتی که در وجودمان، نهفته است غافلیم، هم نسبت به خشونتی که در سایر ابعاد زندگی اجتماعی وجود دارد.

امروزه از عدم خشونت و قانون‌گرایی صحبت می‌کنیم، زیرا بخش عمده‌ای از خشونتی که با آن روبه‌رو بوده‌ایم ناشی از عدم رعایت قانون بوده است. اما از منظر دیگر، خود این قانون تجسم خشونت است؛ خشونتی که به نام جامعه بر فرد اعمال می‌شود و از این نظر خیلی دهشتناک‌تر از خشونت‌های فردی است. این بحث را آنچه در کتاب تبارشناسی اخلاق آورده است. در واقع اگر این رأی صحیح باشد که قانون ریشه در خشونت دارد و تجسم نوعی خشونت تجویز شده است، عدم تأمل در این مورد صداقت ما را در مواجهه نظری و عملی با خشونت به تردید می‌افکند. اگر تأمل جزء ضروری مبارزه با خشونت باشد، باید در این نکته تأمل کرد که خود قانون می‌تواند از نوعی خشونت نشأت گرفته باشد، حتی اگر فعلاً از پذیرفتن قانون، گریزی نداشته باشیم. اما این مصلحت‌تجیری در این واقعیت نمی‌دهد که قانون در خشونت ریشه دارد. اگر ما در زندان باشیم و بدانیم تا ابد در زندان خواهیم بود و هیچ راه فراری نداریم، باز عاقلانه‌تر و صادقانه‌تر این است که فراموش نکنیم در زندان هستیم. و البته طبیعی است گاهی اوقات علیه این دیوارها فریاد بکشیم و گرنه خودمان را گول زده‌ایم و به ستایش واقعیت موجود پرداخته‌ایم.

○ ظاهراً باید میان دو مسأله تفکیک کرد. به این معنا که یک وقت می‌گوییم از آنجا که اساساً هر نوع قانونی، در ماهیت و گوهر خود متضمن نوعی منع و تنبیه است، وضع کردن قانون یکی از تجلیات سلطه و بنابراین یکی از تجلیات خشونت - ولو مشروع است. اما یک وقت در یک سیستم حقوقی و قانونی زندگی می‌کنیم که در آن قتل افراد به دلیل اعتقاداتشان مجاز شمرده می‌شود. یعنی گویی خود قانون جواز نوعی اعمال خشونت را به افراد می‌دهد. مقصود جناب‌عالی کدامیک از این دو شق است؟

● مقصود من همان شق اول بود، هرچند ممکن است شق دوم هم تحقق پیدا کند و ما با قوانینی روبه‌رو شویم که به این معنا خشونت را ترویج می‌کنند.

○ بنابراین در شق دوم قانون می‌تواند خشونت‌آمیز نباشد.



چون در یک جامعه دمکراتیک که حقوق طبیعی بشر به رسمیت شناخته شده، خیلی انسانی تر می توان زندگی کرد تا در جامعه ای که حقوق بشر به رسمیت شناخته نمی شود.

● بله، در این نکته هیچ تردیدی وجود ندارد و بنده به هیچ رو با کسانی که دمکراسی را مثلاً افسانه شیطانی و حقوق بشر را توطئه تلقی می کنند، موافق نیستم. اما مسأله این است که این خشونت مازاد (شق دوم)، تا حدودی متأثر از همان ماهیت خشونت آمیز قانون (شق اول) است، زیرا اعمال مجازات - به هر شکلی که باشد - همراه با خشونت است. یعنی این دروغ است که بتوان کسی را شلاق زد، یا اعدام کرد و بعد گفت خشونتی در کار نبوده است. به هر حال، حتی در دمکرات ترین قوانین هم مجازات هست و ما نباید خودمان را گول بزنیم و فکر کنیم زندان جای تربیت و مدرسه روح است. اتفاقاً افراد صادق، مجازات و خشونت را قبول می کنند. حتی قبول می کنند ممکن است فردی برای دیگران خطرناک باشد و یا برای جبران ضرری که به کسی زده است، باید او را مجازات کنیم. این همان مبادله خشونت است: رنج داده ای، قصاص می شوی و رنج می بوی. در پس همه سیستم های مجازات این خصیصه نهفته است. به علاوه در این نوع اعمال خشونت، دهشت عمیقتری نهفته است. ممکن است در خیابان تصادف کنید، از ماشین پیاده شوید و پس از درگیری با کسی که با شما تصادف کرده، او با چاقو شما را به قتل برساند. این شکل ساده و ابتدایی خشونت است و تفاوت دارد با اینکه عده ای در نهایت خونسردی، روز خاصی جمع شوند و بدون اینکه شما را بشناسند، بدون اینکه با شما درگیری داشته یا اینکه ضرری از طرف شما دیده باشند، در یک فضای بسیار آرام و منطقی تصمیم بگیرند و سه روز بعد شما را به قتل برسانند. تمام کسانی که زندان رفته اند، این نیروی اجتماع را تجربه کرده اند. نیرویی هست که قویتر از هر نوع نفرت شخصی و قویتر از هر کینه ای بر وجود زندانیان سنگینی می کند. کسی که آن طرف دیوار است کاملاً حس می کند که این نیرو چقدر قوی است. این نوع خشونت آمیخته به عقل و قواعد با توجه به شکل گیری قانونهای کلی، نشان دهنده تشدید خشونت است. از این نکته می خواهم نتیجه بگیرم حتی وقتی خشونت به صورت مصنوعی و اضافی در خود قانون تعبیه می شود، همین ماهیت خشن همه قوانین به حفظ و استمرار آن کمک می کند. اگر این خشونت مازاد، به صورت شخصی اعمال شود، مثلاً اگر رئیس یک اداره، اضافه حقوق یکی از کارمندانش را به خاطر عقاید آن کارمند قطع کند، او می تواند به دیوان عدالت اداری شکایت و حقوق خود را استیفا کند. اما مسأله جایی بغرنج می شود که کسانی بر اساس همین قانون می توانند گریبان شما را بگیرند که مثلاً چرا موهایت بلند است. یعنی دقیقاً باز همان ماهیت انتزاعی قانون است که این خشونت مازاد را به یک معضل بدل می کند.

○ چرا منشأ این خشونت مازاد را ماهیت قانون می دانید؟ آیا این خشونت، ناشی از محتوای قانون نیست؟

● بله البته به محتوای قانون مربوط است. اما آنچه آن را مسأله می کند - یا دست کم یکی از عوامل آن - قانونی بودن آن

است نه خشن بودنش. و الا اگر عده ای صرفاً بنا به عقاید خودشان شما را کتک می زدند که چرا موهایت بلند است، می توانستید فنون دفاع شخصی یاد بگیرید و شما هم آنها را کتک بزنید یا اینکه از آنها به مراجع قانونی شکایت کنید. اما وقتی خود آنها از کلانتری می آیند به گجا باید مراجعه کرد؟ وقتی خود قوه قضائیه این خشونت را اعمال می کند به گجا می توانیم مراجعه کنیم و اینجاست که مسأله شکل حاد به خود می گیرد. و اصلاً به این معنا نیست که بخواهم محتوای قانون را توجیه کنم یا بگیریم قوانین در خشونت ریشه دارند، پس هر چه باشند فرقی نمی کند. بلکه می خواهم تذکر دهم که حتی در این مورد هم تأمل و بازاندیشی ما را متوجه ابعادی می کند که قبلاً از آن غافل بوده ایم؛ ابعادی که جنبه ماهوی دارند و عمیقتر از عقاید سیاسی و گروهی هستند. زیرا ما به لحاظ عملی نمی توانیم با این قانون - به دلیل همین ماهیت قانونی داشتن - مبارزه کنیم. نمی توان گفت برای آنکه کسی نتواند به این شکل زورگویی کند، باید قانون را کنار گذاشت. بلکه در شرایط موجود باید دنبال قوانین بهتر باشیم. با این همه در مقام تأمل فلسفی - در تقابل با کانت - می گویم ایده آل ما جامعه ای نیست که در آن قوانینی حاکم باشد که حتی اگر افراد آن جامعه هم از شیاطین باشند باز حقی ضایع نشود و گناهی صورت نگیرد، بلکه برعکس ایده آل این است که در جامعه، مردم آن قدر انسان باشند که حتی اگر قوانین، قوانین شیطانی بود حقی ضایع نشود و زورگویی صورت نگیرد. اینها به عنوان دو ایده آل مطرحند و حاصل تأملات فلسفی هستند. ضروری است که این تأملات فلسفی را در نظر بگیریم و بدانیم در کدام جهت حرکت می کنیم.

مثال دیگری که می خواهم مطرح کنم، بحثی است که این روزها بین طرفداران توسعه اقتصادی و طرفداران توسعه سیاسی در گرفته است. محافظه کاران عمدتاً مسأله گوشت و نان و عدالت اجتماعی را در مقابل آزادی سیاسی برجسته کرده اند. کسانی که می خواهند با خشونت مبارزه کنند باید این صداقت را داشته باشند که تشخیص دهند خشونت فقط در عرصه سیاست و گفتار نیست. در زندگی اقتصادی ما هم خشونت حضور دارد. خشونت فقط این نیست که من در تظاهرات کتک بخورم، اگر صاحبخانه ام بگوید سه ماه دیگر باید بیرون بروی و من هیچ پناهی نداشته باشم، این هم خشونت است، یا اگر مریض شوم و پول نداشته باشم به بیمارستان خصوصی بروم و مجبور باشم در صف بیمارستان دولتی سه ماه صبر کنم، یعنی سه ماه تحمل درد، که در واقع نوعی خشونت است. لذا باید کاملاً به این نکته واقف بود که نظام اقتصادی ما هم مبتنی بر خشونت است. خصوصاً در شرایطی که اوضاع اقتصادی به سمت بحرانی شدن پیش می رود و مردم در روابط اقتصادی شان، نسبت به یکدیگر خشن و خشن تر می شوند خیلی مهم است که صرفاً در پس یک آزادی سیاسی سنگر نگیریم. در غیر این صورت سوءاستفاده محافظه کاران و افراد آزادی ستیز از این واقعیت می تواند عواقب خطرناکی در پی داشته باشد. این مثال به خوبی نشان می دهد که چرا باید حوزه خشونت را گسترده تر گرفت و چرا تأمل انتقادی لازم است.

○ بسیار سپاسگزاریم که در این گفت و گو شرکت کردید.