

## مخاطره‌ی سعادت

مصاحبه با آلن بدیو

مترجم: نیما پرژام

**مقدمه:** در سرمایه‌داری معاصر، سعادت در عملکرد پلیس نقشی مرکزی ایفا می‌کند: سعادت در محیط کار توسط «افسران ارشد سعادت» [1] به زور اجرا می‌شود و در خانه توسط کتاب‌های راهنمای آگاهی و پیشانی‌بندهای مخصوص سیگنال‌دهی به شبکه‌ی اعصاب [2]. از سعادت با دقت و توجه زیادی مراقبت می‌شود و یک صنعت نوپا حول آن رشد کرده است چراکه عدم‌احساس سعادت به‌طور جمعی مخاطره‌ی فروپاشی مالی را در پی دارد. اما همان‌طور که آلن بدیو در مصاحبه‌ی زیر بحث می‌کند، این سعادت است که مخاطره‌ی حقیقی است، سعادت به‌منزله‌ی مفهومی که بنیان کنش سیاسی است.

\*\*\*

**چرا می‌بایست مقوله‌ی «سعادت» را از نو به پرسش کشید؟ چرا محتاج آنیم که درباره‌ی سعادت «حقیقی» صحبت کنیم؟**

مقوله‌ی سعادت، که امروزه اهمیت بسیاری یافته است، تا حد زیادی به چیزی تقلیل پیدا کرده که می‌توان آن را رضایت نامید. این تصویر از سعادت اساساً در بر گیرنده‌ی این پرسش از خودمان است که چطور می‌توانیم جایی را حفظ کنیم که به ما واگذار شده است – جایی در جهان که پنداری از پیش هست. به همین دلیل است که بر کلمه‌ی «واقعی» (سعادت واقعی) تأکید می‌کنم تا به تقابلی اشاره کنم با آن نوع از سعادت که به نظرم سعادت‌ی خیالی است: سعادت‌ی که قادر نیست هیچ نوع ماجراجویی و از آن هم بدتر هیچ نوع مخاطره‌ای را در بر گیرد یا به آن امکان بروز دهد. من معتقدم که مفهوم مدرن سعادت ذاتاً به هیچ مخاطره‌ای تن نمی‌دهد: این سعادت‌ی است که با تضمین همراه است. این روش جدید سعادت بازاری یک اسم شب دارد: «هماهنگی»، رابطه‌ای هماهنگ با جهان، با دوستان‌تان، با شریک زندگی‌تان و غیره. این تصویر ایده‌آل از سعادت اندکی شبیه آن چیزی است که سابقاً «آرامش خانگی» می‌نامیدیم، اگرچه عملاً هر کسی می‌داند که ماجرا عکس این است، [تشکیل] یک زوج، یک ماجراجویی دشوار و خطرناک است. در اصل، این امر سعادت را به اشغال مکانی از پیش معین شده تقلیل می‌دهد: شغلی که دوست داری، همسری دوست داشتنی، فرزندان. البته خواست ما این نیست که هر کسی بفهمد

بی کار بودن چه طعمی دارد، این خواستی احمقانه است. آن چه می‌پرسم - و هنگامی که فلسفه وارد صحنه می‌شود، این نکته‌ای کلیدی است - این است که آیا واقعاً می‌توانیم سعادت را به رضایت محض تقلیل دهیم؟

### این یک اقدام کلاسیک است، اما به چه معنا چیزی نو ارائه می‌کند؟

درست است، در این جا من با اعلام این که پیوندی میان فلسفه و سعادت وجود دارد، دست به اقدامی کلاسیک می‌زنم. این آشکارا همان بحثی است که در تفکر قدیم، در افلاطون و رواقیون، ظاهر می‌شود. اما آن چه باید از این اقدام برگیریم - امر تکان دهنده‌ای که در مورد این اقدام وجود دارد - این است که فلسفه می‌تواند مفهوم خودانگیخته‌ی سعادت را، [مفهومی از سعادت را که خودبه‌خود به ذهن می‌آید-م] یا به بیان بهتر، مفهومی از سعادت را که در اجتماع غالب است، دگرگون و جابجا کند. آن چه خودانگیخته است تا حد بسیاری کدگذاری شده است و همان چیزی است که جامعه و ادارمان می‌کند بدیهی‌اش بینداریم. هم‌چنین به همین دلیل است که وقتی فلسفه سعادت را به‌منزله‌ی یکی از مسائل خود می‌انگارد، با دیدگاه غالب اجتماعی درگیر می‌شود، دیدگاهی نظیر آن چه در روزگار افلاطون به‌دست سوفیست‌ها صورت‌بندی شد و امروزه توسط مجلات یا کتاب‌های راهنمای روان‌شناختی بیان می‌شود. وقتی فلسفه به سعادت می‌پردازد و درباره‌ی آن به بحث می‌نشیند، ما را به‌سوی مسأله‌ای هدایت می‌کند که بر خلاف بسیاری از مسائل فلسفی دیگر، مسأله‌ی همگانی ماست. در واقع پرسش‌هایی نظیر «یک موجود بودن به چه معناست؟»، «آیا حقیقت ریاضیاتی وجود دارد؟»، و نظایر آن، در نهایت پرسش‌هایی هستند که به کار مباحثه میان فیلسوفان می‌آیند. نمی‌خواهم این گونه پرسش‌ها را، به همراه پیشینه و ضرورت نظری‌شان، خوار بشمارم، نه، درست به عکس، آن‌ها اسلحه‌خانه و انبار مهمات نظری‌ای هستند که برای ارجاع به پرسش‌های متعلق به یک نظم عمومی‌تر ضروری‌اند. اما فلسفه نمی‌تواند آن‌جا متوقف شود: می‌بایست ما را به سوی مسائلی هدایت کند که به نحوی گسترده به اشتراک گذاشته شده‌اند، نظیر عشق، سعادت و غیره. فلسفه سرانجام می‌بایست خود را با پرسش‌هایی درگیر کند که با تمایلات عمومی مرتبط باشند، در غیراین‌صورت فلسفه یک رشته‌ی دانشگاهی خواهد بود، جایی که در آن عده‌ای همکار درباره‌ی مسائلی به بحث می‌نشینند که صرفاً در فضای فلسفه درج شده‌اند. پس در این جا، در کشمکش با ایده‌های مسلط است که فلسفه خودش را در یک «خط مقدم» مستقر می‌کند.

### چرا برای تعریف «سعادت» پای مقوله‌ی «استثناء» را به میان می‌کشید؟

وقتی به تحلیل دقیق مفهوم سعادت می‌پردازید، با پرسش «وضعیت استثنایی» سعادت نیز درگیر می‌شوید. چگونه است که سعادت واقعی - که قابل تقلیل به خرسندی‌های معمولی نیست - نه قانون عام هستی (existence)، بلکه سعادت‌ست شکل‌گرفته از طریق انتخاب‌ها و لحظاتی که آن را در یک وضعیت استثنایی درج می‌کنند؟ افکار عمومی نیز اساساً در این

ادراک از کمیابی سعادت شریک است، حتی اگر آن را با نقابی بپوشاند و پنهان کند. پس از این‌روست که من (بی‌آن‌که شرمسار باشم) به اهمیت غایبی عشق فکر می‌کنم. عشق، اشتیاق، ملاقات با یک شخص، ما به این‌ها به‌منزله‌ی لحظات استثنایی هستی فکر می‌کنیم و خوب می‌دانیم که این لحظات، تابلوهای راهنمای ما برای رسیدن به آن چیزی‌ست که حقیقتاً می‌توان سعادت نامید. بدیهی‌ست که می‌خواهیم بدبخت نباشیم. اما سعادت حقیقی محتاج چیزی‌ست بسیار بیش‌تر از صرف بدبخت نبودن. سعادت نمی‌تواند صرفاً نفی ساده‌ی بدبختی باشد: سعادت یک هدیه است، عطیه‌ای‌ست از سوی حیات که از سطح نظام رضایت فراتر می‌رود. عطیه‌ای از سوی حیات که می‌بایست آماده‌ی پذیرفتن آن باشیم، مخاطره‌ای‌ست که می‌بایست آماده‌ی تن دادن به آن باشیم. این یک انتخاب وجودی اساسی است: یک‌سو حیاتی که صرفاً به روی رضایت گشوده است و سوی دیگر حیاتی که به مخاطره‌ی سعادت به‌مثابه‌ی یک استثناء تن می‌دهد. این در عین‌حال یک پرسش سیاسی است: هستند کسانی که فقط با نپذیرفتن بدبختی موافق‌اند (نظیر بحث محافظه‌کارانه‌ی گروه موسوم به «فلاسفه‌ی نو» [3]) و هستند کسانی که به مخاطره‌ی جست و جوی سعادت تن خواهند داد. مطابق این بحث محافظه‌کارانه، مردم فقط می‌توانند در مورد نپذیرفتن بدبختی توافق داشته باشند و نه نگرشی نسبت به سعادت. در مقابل، سنت ژوست – به شیوه‌ای کاملاً انقلابی – اعلام کرد که سعادت در اروپا یک ایده‌ی نو بود.

آیا به همین دلیل است که شما، هم‌چون بنیامین، ایده‌ی سعادت را به ایده‌ی یک زمان متفاوت مرتبط می‌کنید؟

بنیامین مفهومی از زمان را پیش می‌نهد که به الیاف درهم‌بافته شبیه است و طبق آن زمان‌های متعددی وجود دارد: نه یک زمان تک و عمومی، بلکه کثیری از زمان‌مندی‌های درهم‌پیچیده و گاه متناقض در کار است. آشکار است که زمان سعادت – در معنای سیاسی آن – زمانی‌ست که از زمان‌مندی معمولی فراتر می‌رود و به یک معنا آن را تخریب می‌کند. قرن بیستم برای فلسفه زمان کاوش در کثرت زمان‌مندی‌ها بود (با نظریه‌ی نسبیت و فلسفه‌ی برگسون). در همین چارچوب بود که پرسش سعادت مطرح شد: زمان درخور حقایق (حقایقی که می‌توانند ریاضیاتی، هنری، سیاسی یا عاشقانه باشند)، زمان سوژگی سعادت‌مند، زمان پی‌آمدهای رخداد است. این زمان ضرورتاً زمان یک دوپارگی، زمان یک گسست است، این یک زمان استثنایی است. پذیرفتن پی‌آمدهای این استثنای زمان‌مند به معنای شکل دادن به یک زمان متفاوت است. این همان معنای غایبی‌ست که جمله‌ی عامیانه‌ی «عشاق در جهان تنهایی‌اند»، به آن اشاره می‌کند. «در جهان تنها بودن» یعنی تنها بودن در زمانی که این زوج را تشکیل می‌دهد، زوجی که در زمان معمولی مشارکتی ندارد یا از این پس مشارکتی ندارد. این ویژگی عام سعادت واقعی است: همین مطلب در عین‌حال در مورد ریاضیدانی صدق می‌کند که به تنهایی مسأله‌ای را حل می‌کند. پس در این شرایط چطور یک سعادت جمعی بنا می‌شود؟ اگر «شور و شوق» (enthusiasm) تأثیری‌ست که با سعادت سیاسی تطابق دارد، به آن دلیل است که یک زمان عمومی تازه را علامت‌گذاری می‌کند. «شور و شوق» نشان‌دهنده‌ی لحظه‌ای‌ست

که افراد به نحوی سوپژکتیو آگاه می‌شوند که می‌توانند تاریخ را بسازند، نه این که صرفاً دست‌خوش آن باشند. از این رو «شور و شوق» چیزی نیست مگر این اعتقاد مشترک که ما می‌توانیم تاریخ را بسازیم، که تاریخ متعلق به ماست و چنان که فرانسویس پروس (فیلسوف معاصر فرانسوی-م) می‌گوید، تاریخ هنوز تمام نشده است. این «شور و شوق»، مشارکت در فشرده‌گی شدید یک تظاهرات است، همان‌طور که در دوران بهار عربی در میدان‌های عمومی شاهد بودیم، اما در عین حال حفظ یک وضعیت استثنایی است از خلال کار پر زحمتی که به درستی آن را فعالیت سیاسی می‌نامیم (جلسات بی‌پایان، جزوات نوشته شده در بامداد). می‌توان گفت سعادت سیاسی توان‌فرسا است. این امر لازم به ذکر است؛ و نیز به همین دلیل است که متأسفانه سعادت سیاسی به تولید انقلابی‌های تمام‌وقت و گاهی حتی یک کادر حرفه‌ای ... گرایش دارد.

اما این خودتان بودید که نوشتید این کار، این کنش سازماندهی‌شده، نیازمند یک «انضباط» معین است ...

بیاید صریح باشیم، من به وضوح از این کلمه به‌عنوان کلمه‌ای تحریک‌کننده استفاده می‌کردم. درست همان‌طور که از کلمه‌ی «کمونیسم» استفاده می‌کنم، چراکه در قاموس سیاسی معاصر نفرت‌انگیزترین کلمه است. من این را می‌فهمم که سعی ما بر آن است تا قدرت رخدادی سیاست را حفظ کنیم، اما فکر می‌کنم ساختن یک زمان سیاسی پایدار، محتاج انضباط یک استثنا است، یک تداوم زمانی برای اطمینان از این امر که انرژی برآمده از گسست سیاسی خاموشی نمی‌گیرد، ولی یک وفاداری محافظه‌کارانه، برعکس، شامل گفتن چیزهایی نظیر این است که فلان شخص و فلان شخص می‌بایست به‌مثابه‌ی دشمن شناخته شوند، می‌بایست بیرون گذاشته شوند و چه‌بسا حذف گردند، چراکه آن‌ها با معنای رخداد اولیه هم‌خوان نیستند. تنها چنین هم‌خوانی‌ای است که می‌پندارد وفاداری، به همان نحو که رخداد، متضمن نوعی بی‌طرفی است، بی‌طرفی‌ای خنثی و بی‌تفاوت نسبت به درگیری سوپژکتیوی که وفاداری به یک رخداد می‌طلبد. وفاداری، در این معنا، بیش‌تر یک مفهوم منطقی است تا اخلاقی: وفاداری به معنای منطقی و منسجم‌بودن نسبت به درگیری سوپژکتیو اولیه‌ای است که اکنون از طریق یک مباحثه‌ی جمعی میان مردمی پیش می‌رود که یکدیگر را دوستان سیاسی خود می‌دانند. وفاداری یعنی آن‌هایی که وارد این مباحثه‌ی عمومی می‌شوند موظف‌اند در نظر داشته باشند که در میان صفوف خودشان تضادی هست. این تضاد هرگز و به‌هیچ‌وجه نباید با تضاد با دشمنانشان یکی گرفته شود.

و آیا این منشاء «ارباب» (terror) در سیاست است؟

یکی گرفتن تمامی تضادها با تضاد آنتاگونیستی، تضاد طبقاتی، دشمن طبقه، ... همواره فاجعه‌بار است. تراژدی تروریسم در قرن بیستم [4] حاصل این فرض بود که یک تضاد وجود دارد، تضاد طبقاتی. بر عکس، باید همواره به خاطر داشته باشیم که مباحثه می‌باید تا هر زمان که نیاز است به نحوی ادامه پیدا کند که بتوانیم بفهمیم هر تضاد سیاسی‌ای همواره نسبت به یک

جمع امری درونی است و می‌بایست در میان دوستان حل شود. از این منظر، ناشکیبایی در سیاست بسیار آسیب‌زاست. ارعاب‌گری مرتبط با کمونیسم قرن بیستم بیش از آن‌که از خود افراد ناشی شود (شخصیت‌های فرضاً بی‌رحم) محصول آمیزه‌ای از بی‌اعتمادی، بی‌تابی و احتیاط مفرط بود که کاملاً با سعادت در تناقض است. تنها کافی است به اقدامات به شدت خشونت‌بار استالین به منظور اشتراکی‌کردن زمین فکر کنیم، در حالی‌که هم‌زمان دشمن را همه جا می‌دید ... نه، در نظم سیاست نیز نظیر هر جای دیگر، می‌بایست بدانیم که چگونه می‌توان مطمئن و صبور بود - تا به بردباری و زمان فرصتی را اعطا کنیم که در خورشان است.

## یادداشت‌ها:

- [1]. مناصب جدیدی در شرکت‌های بزرگ که به منظور افزایش بازدهی کارکنان و به طرق مختلف مسئول ایجاد حس رضایت در کارکنان اند - م
- [2]. «نورو سیگنالینگ» یا تکنولوژی ارسال امواج به درون جمجمه برای تنظیم کارکرد شبکه‌ی عصبی و ... - م.
- [3]. گروهی از نویسندگان جوان که در 1977 در فرانسه و سپس باقی کشورها به شهرت رسیدند و با محکوم کردن مارکسیسم به مثابه‌ی فلسفه‌ی سلطه، بر فاصله گرفتن از آن تأکید می‌کردند - م.
- [4]. آلن بدیو در یک سخنرانی با عنوان «در جست‌وجوی امر واقعی از دست رفته» (دانشگاه آکلند، 25 نوامبر 2014) به نحوی دقیق‌تر به این پرسش می‌پردازد، بدیو در آن‌جا استفاده‌های ارتجاعی از کلمه‌ی «واقعی» را مورد بررسی قرار می‌دهد و در عین حال خوانش خوبی از شعر «خاکسترهای زمان» پازولینی ارائه می‌کند.

منبع:

<http://www.versobooks.com/blogs/2032-alain-badiou-happiness-is-a-risk-that-we-must-be-ready-to-take>