

نقدی بر ادبیات خوشبختی

نویسنده: جکسون لیرس

مترجم: ایمان احسانی*

مقدمه مترجم: اگر دهه پنجاه، در فضای جنگ سرد، امواج انقلابی گری و نابودی امپریالیسم به ما رسید و هویت توده‌های انقلابی را بر ساخت، امروز در دنیای تکنولوژی و رسانه مصرف‌گرایی ذیل مفهوم پیشرفت، نیروی محرک توده‌ها است و عامل تحقق این سخن مارکس که «هر آنچه سخت است و استوار دود می‌شود و به هوا می‌رود». آثار سیاسی و فرهنگی این پدیده ظاهراً غیرسیاسی در انواع پدیده‌های اجتماعی عیان می‌شود. میل جنون آمیز به مصرف کردن آن‌ها را وادار می‌کند که هم‌زمان به جوک‌های ده‌نمکی و صحنه‌های تراژیک فرهادی بخندند و حال کنند و پای صحنه اعدام با هیجان تخمه بشکنند. در مناظره‌های انتخاباتی مثل فیلم‌های هالیوودی به دنبال قهرمان بگردند و شیفته نمایش قدرت تو خالی‌اش در افشاگری و زمین زدن شیطان قصه شوند و هر بار که از این نمایش‌ها سرخورده می‌شوند بی‌آنکه اراده‌ای در خود بیابند برای خارج شدن از نقش یک مصرف‌کننده منفعل زر و زور و تزویر، به افیونی

تازه پناه می‌برند که یکی از آن‌ها ایدئولوژی خوشبختی و شادی (happiness) است. تیراژ ۵۰۰ تایی کتاب‌های جدی در مقایسه با تیراژ سرسام آور انواع و اقسام کتاب‌هایی با موضوع «چگونه پولدار شویم؟»، «گام‌های موفقیت»، «روش‌های گام به گام رسیدن به خوشبختی» و.. (که با انتشارات مربوط به بیزنس تحصیل برای مدرک در رقابت‌اند) بیانگر اثرات میل به مصرف در جهت همان خواسته‌هایی است که رسانه‌ها به عنوان مدّ تبلیغ می‌کنند. نویسنده این مقاله در مجله **Nation** تاریخ دیروز و امروز تمنای خوشبختی را در متن فرهنگ آمریکایی که حالا دیگر عناصر اصلی فرهنگ جهانی را شکل می‌دهد، بررسی و نقد می‌کند. او تلاش دارد با نقادی در برابر ارایه انتزاعی و غیرتاریخی ایدئولوژی خوشبختی مقاومت کند تا سوبه‌های تاریخی، سیاسی و اقتصادی پنهان شده در آن را آشکار کند و تفسیری انضمامی از آن بدست دهد که بیرون از ذهن افراد و بر بستر اجتماع و سیاست‌های کلان تحقق می‌یابد. شکی نیست تحقق عینی این تفسیر نیاز به مقاومت سوژه‌های سیاسی‌ای دارد که در اصلاح و تغییر این سیاست‌ها منفعل نیستند و به اراده خود در تغییر وضع موجود باور دارند. مترجم **happiness** را «خوشبختی» برگردانده جز معدود مواردی که «شادی» ترجمه شده است. مواردی که داخل {} است از مترجم است برای توضیح بیشتر.

* * *

خواندن کتاب‌هایی در این باره که چطور شاد باشیم، می‌تواند کار غم‌انگیزی باشد. بخشی از آن به خاطر این است که نمی‌توان روان‌های غمگین‌ای را تصور کرد که این کتاب‌ها را می‌خرند تا به ازای ۲۷/۹۹ دلار یا کمتر، زندگی پردردسرشان را تغییر دهند. در واقع آیین‌نامه‌های خوشبختی تنها بخشی از تلاش وسیع وسواس گونه و رو به رشدی است که بیشتر از هر زمان دیگری برای رسیدن به خوشبختی انجام می‌شود. دروسی درباره «روانشناسی مثبت‌گرا» (positive psychology) هزاران دانشجو را در بهترین دانشگاه‌ها جذب می‌کند. حتی مجله‌ای به نام «مطالعات خوشبختی» وجود دارد که در میان بسیاری از افشاگری‌های شگفت‌آورش، این کشف را جار زده است که «مطابق یک تحقیقات میدانی، مثبت بودن (positivity) با هنجارهای مربوط به رضایت از زندگی همراه بود به طوری که کشورها و افرادی که به احساسات مثبت ارزش بالاتری می‌دادند احتمال بیشتری داشت که از خودشان مثبت بودن را نشان دهند». نیازی نیست که جامعه شناس باشی تا ببینی طوفانی از کتاب‌های راهنمای خوشبختی از کمبود «مثبت

بودن» در زندگی روزمره خبر می‌دهند. به نظر می‌رسد فرهنگ آمریکایی پشت ظاهر خندان‌اش در اندوهی نافذ یا دست کم در اشتیاقی بی‌وقفه برای نوعی رضایتمندی است که به آن نرسیده است.

اینکه آیا این نارضایتی‌ها شدیدتر یا فراگیرتر از ۵۰ یا ۱۵۰ سال قبل است یا نه سوالی بی‌پاسخ است. «ارنست وان دن Ernest van den» منتقد فرهنگی محافظه کار در سال ۱۹۶۵ نوشت «دوره‌هایی شادتر و دوره‌هایی بدتر و دشوارتر از دوران ما وجود داشته است اما نمی‌دانیم کدام دوره‌ها». ساموئل بکت این موضوع را جامع‌تر و شاعرانه‌تر بیان کرده است. او نوشت «اشک‌های جهان مقدار ثابتی است. همین‌طور خنده‌ها». اما در حالیکه ترسیم فراز و فرود احساسات از نظر تاریخی و تعیین اینکه کدام دوره شادتر یا افسرده‌تر بود ناممکن است، می‌توان پی برد که مفاهیم مسلط خوشبختی، نیازها و آمالی که از لحاظ فرهنگی قدرتمندند را در لحظات تاریخی مختلف، به چه شیوه‌هایی بازتاب می‌دهند. اگر از خود خوشبختی نمی‌توان نوشت در عوض می‌توان تاریخ ایده‌ها درباره خوشبختی را به نگارش در آورد.

دلیل دیگری که هجوم فعلی آیین نامه‌های خوشبختی را اینقدر غم‌انگیز می‌کند این است که: ایده‌های خوشبختی آن‌ها، تجسم عقلانیت رایج زمانه ما است که بهترین توصیف برای آن علم‌گرایی (scientism) است. مفهوم علم‌گرایی نباید با علم اشتباه شود. اشتباهی که «استیون پینکر Steven Pinker» در مجله «نیو رپابلیک» برای پل زدن میان علوم انسانی و سایر علوم انجام داد. احتمالاً اکثریت بزرگی از دانشمندان فعال (معدودی از تبلیغاتچی‌ها مثل «پینکر» استثناء اند) «علم‌گرایی» را در آغوش نمی‌گیرند اما این اصطلاحی است که روزنامه نگاران برای محبوب شدن یافته‌های علمی در میان مخاطبان غیرمتخصص استفاده می‌کنند. شکی نیست که این علم‌گرایی مطابق با روش علمی نیست. روش علمی که شامل وزن دهی صبورانه به نتایج تجربی، صورتبندی دوباره سوالات در پاسخ به شواهد مخالف و میل به زندگی با عدم قطعیت معرفت‌شناختی است. بلکه این دیدگاه، به کلی مخالف روش علمی است: علم‌گرایی تجدید حیات یک ایمان پوزیتیویستی قرن نوزدهمی است. ایمان به این که علم شیء وارده شده (reified) همه حقایق مهم درباره زندگی انسان را کشف کرده است (یا در آستانه کشف آن‌ها است).

در این دیدگاه، اندازه گیری دقیق و محاسبات سفت و سخت، مبنایی برای حل و فصل کشمکش‌های متافیزیکی و اخلاقی همیشگی‌اند، چرا که: مساله آگاهی و انتخاب را توضیح می‌دهد و یقین و قطعیت را به جای ابهام و عدم قطعیت می‌نشانند. مساله‌دارترین کاربردهای علم‌گرایی معمولاً در علوم رفتاری اتفاق می‌افتد که تغییرات و انحرافات تجربه انسانی به داده‌های کمی تقلیل داده می‌شود. داده‌هایی که ادعا می‌شود از ماهیت ماندگار انسان پرده بر می‌دارد.

علم‌گرایی آنطور که در آیین نامه‌های خوشبختی نشان داده می‌شود دیدگاه جهانی شدیداً بی‌معنا و پوچی‌ارایه می‌دهد که از تاریخ، فرهنگ و اقتصاد سیاسی خالی است. روش اصلی آن تحقیقات میدانی «من در آوردی» است. ارکان دوگانه مفهومی آن، یکی، روانشناسی فرگشتی (تکاملی) عامیانه‌ای است بر مبنای داستان‌هایی درباره حیات انسانی صدهزار سال قبل در صحرای آفریقا و دیگری عصب‌شناسی عامیانه که بر مبنای ادعاهای کلی واهی درباره کارکرد مغز است و از تکه پاره‌های تحقیقات معاصر گلچین شده است. نگاه جهانی آیین‌نامه‌های خوشبختی مانند دیگر نوشته‌های خودآموز، مفهوم «پیروزی درمانگری» (the triumph of the therapeutic) را که چند دهه قبل جامعه‌شناسی به نام «فیلیپ ریف Philip Rieff» این‌گونه توصیف کرد را خلاصه می‌کند: «خلق جهانی که همه ساختارهای مهم معنا در آن فروریخته است و چیزی برای از دست دادن وجود ندارد جز احساس قابل دستکاری کردن خوب بودن (well-being)». «ریف» با استدلال خوبی سلطه درمانگری را به اقتدار رو به زوال مسیحیت در غرب مرتبط کرد اما چون ارتباطات بین درمانگری و چشم اندازه‌های جهانی سرمایه‌داری را ندید، نتوانست همگرایی آن‌ها در نئولیبرالیسم اواخر قرن بیستم را پیش‌بینی کند. برای مارگارت تاچر هم {به عنوان نماینده این نئولیبرالیسم} مانند صنعت خوشبختی «چیزی به اسم جامعه وجود ندارد». برای آن‌ها تنها فردهایی وجود دارند که زندگی خودشان را در داخل و بیرون از خانه برای تداوم و افزایش رضایت شخصی تنظیم می‌کنند.

این دیدگاه جدید نیست. مفروضات محوری برای این رونق شدید خوشبختی (اینکه خوشبختی شامل تجربه‌های لذتبخش است و زندگی می‌تواند برای به حداکثر رساندن این تجربه‌ها سامان داده شود) از مکتب فایده‌گرایی فیلسوف انگلیسی «جرمی بنتام» وام گرفته شده است که مفروضاتش تلاش برای تحقق «بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد» بوده است. از نظر اقتصاد سیاسی، فایده‌گرایی می‌توانست بر هر چیزی از سرمایه‌داری رها از دخالت دولت در

اقتصاد گرفته تا کمونیسم شوروی مهر تایید بزند. سیستم‌هایی که خوشبختی را به ارمغان می‌آورد تغییر می‌کرد اما هدف وعده داده شده همیشه یکسان بود: آسایش جسمانی و فراوانی کالا برای همه (یا حداقل وجود آن مقدار کالایی که ممکن بود در فرمولبندی بهره‌ورانه حاکم بر این نگاه، افراد برای بدست آوردن‌اش کار کنند). همان‌طور که «توماس کارلایل» در سال ۱۸۴۳ در نقل قولی از پاپ الکساندر نوشت، خوشبختی از نگاه فایده‌گرایانه «غایت و هدف وجودی ما است». اما کارلایل از این حرف پاپ رنجیده می‌شود: «هر سبک‌مغز رقت‌انگیزی که به ظاهر امور نگاه می‌کند خودش را با این مشغول کرده است که او شاد است یا شاد خواهد شد یا همه قوانین الهی یا بشری باید او را شاد کنند. پیامبران به ما موعظه می‌کنند، تو شاد خواهی شد، چیزهای خوشایندی خواهی یافت و عاشق‌شان خواهی شد. مردم با اصرار فریاد می‌زنند پس چرا ما چیزهای خوشایندی پیدا نکرده‌ایم؟» این دیالکتیکی است که بیش از دو دهه بر گفتمان سیاسی مدرن حاکم بوده است.

اصطلاحات باز هم تغییر کرده‌اند. در ایالات متحده، «جستجوی خوشبختی» در سند ملی تقدیس شد که گسستی قاطع از مفاهیم سنتی خوشبختی (که ریشه در کلمه اتفاق و شانس در اسکاندیناوی قدیم داشت) بود که هدیه سرنوشت دانسته می‌شد. حالا خوشبختی هدفی بود که باید فعالانه جستجو می‌شد اما این تعریف خوشبختی کلی‌تر از آن است که بتوان از آن چیزی بدست آورد. بیان جفرسون، اشتیاق لیبرال برای کسب سود شخصی را با تعهدات جمهوری خواهانه به خیر عمومی ترکیب کرد. این توازن تنش‌ها همان نیرویی را مجسم می‌کند که توکویل اعتقاد داشت دموکراسی در آمریکا را از رفتن به سمت هرج و مرج حفظ کرد. این «منفعت فردی بود که به درستی فهمیده شد». منفعت فردی‌ای که بوسیله تعهد به خانواده، اجتماع و حکومت، کنترل و تصفیه می‌شد. برای توکویل خوشبختی بخشی از یک مانیفست رابطه متقابل بود. اما در جامعه بازاری در حال ظهور قرن نوزدهم مفهوم خیر عمومی به طور فزاینده‌ای به عنوان مجموع منافع فردی، خصوصی‌سازی شده بود. اگر زندگی خوب دیگر در عرصه عمومی بحث نمی‌شد یا به طور جمعی تعریف نمی‌شد در عوض جستجوی خوشبختی تبدیل شد به تلاشی فردی که معمولاً با معیار پول سنجیده می‌شد.

همان طور که «جیل لپور Jill Lepore» در کتاب هوشمندانه ولی آشفته‌اش «کاخ خوشبختی» می‌گوید، تعاریف مذهبی در سراسر قرن نوزدهم استمرار داشت (اگرچه او اشاره‌ای نمی‌کند که این تعاریف تا به امروز هم ادامه داشته‌اند). «پروردگارا! ما را از گناه محفوظ بدار! و آنگاه که سفر زمینی‌مان را به پایان رساندیم، به ما کاخ سعادت و خوشبختی عطا کن». یک دعای پروتستان‌ها که در سال ۱۸۱۴ خوانده می‌شد. کاخ خوشبختی حقیقی یک بازی تخته نرد محبوب و زاهدانه بود که از روی نسخه انگلیسی‌اش در سال ۱۸۴۳ برای مخاطبان آمریکایی بازسازی شد. این بازی برای دهه‌ها به سرعت فروخت. مطابق با قوانین‌اش این بازی نشان می‌دهد که خوبی (خیر) از همه فضیلت‌ها می‌جوشد. پس با فضیلت و تقوا باش و تلاش کن تا جایگاه خوشبختی را بدست بیاوری.

هیچ مسیحی معتقدی نمی‌توانست در این شک کند که خوشبختی پایدار برای حیات پس از مرگ ذخیره شده در حالیکه بر قلمرو خاکی زمین، جنگ و جدال و غم و غصه حاکم است. اما از سال ۱۸۶۰ نشانه‌های رهایی از این سنت حتی در بازی تخته آموزشی با عنوان بازی شطرنج زندگی «میلتون بریدلی» ظاهر شد که (اگر شانس می‌آوردید) به پیر شدن شاد ختم می‌شد. در سال ۱۹۶۰ در جشن یادبود بازی «چکرده» (Checkered Game) کمپانی «میلتون بریدلی» نسخه‌ای دیگر از این بازی بیرون داد به نام: بازی زندگی the Game of Life. «لئوپر» می‌نویسد به جای تقوا که شادی بهشتی جایزه‌اش بود این بار در نسخه جدید بازی زندگی «در صفحه دوبعدی "لویت تاون Levittown" (نام پروژه توسعه چهار شهر بعد از جنگ جهانی دوم در آمریکا) که با پول مستمری، خانه‌های سالمندان و صورتحساب‌های پزشکی کامل شده بود درس هم‌رنگی با جماعت مصرف کننده» داده شد. بازیکنانی که با موفقیت واگن‌های کوچک خود را در شاهراه زندگی هدایت می‌کردند می‌توانستند بالاخره در دنیای میلیونرها بازنشسته شوند.

ترسیم نگرش‌های آمریکایی نسبت به خوشبختی از طریق مقایسه این دو بازی وسوسه کننده است اما تغییر فرهنگی هرگز این طور سراسر نیست. بسیاری از مردم در آمریکای معاصر (در مورد بقیه جهان چیزی نمی‌گویم) هنوز بیشترین امیدشان را صرف خوشبخت شدن در آن دنیا {پس از مرگ} به جای این دنیا می‌کنند. تعداد بیشتری از مردم (هم مومنان و هم ملحدان) خوشبختی را با عبارات عمیق‌تر و پیچیده‌تری از ورود صرف به دنیای میلیونرها درک

می‌کنند. در آمریکا بین سال‌های ۱۸۶۰ و ۱۹۶۰ چالش‌های عمومی و فزاینده گوناگونی برای لیبرالیسم مدافع عدم دخالت دولت در اقتصاد ایجاد شد و دوباره ادعاهای ثروت عمومی علیه ثروت فردی را اغلب به زبانی مسیحی صورتبندی کرد. ثروت همیشه یکی از معیارهای خوشبختی بوده است - یک ترکیب ناپایدار از حالت‌های عینی و ذهنی.

از ابتدای قرن بیستم جنبه ذهنی خوشبختی ابعاد تازه‌ای پیدا کرد و بیشتر مورد توجه قرار گرفت. کشف (یا اختراع) ذهن ناخودآگاه، به سوژه انسانی قدرت‌های ذهنی تازه و بی‌پایانی بخشید که باید توسعه داده می‌شد، در زمان‌های استرس به میدان می‌آمد و به جستجوی خوشبختی وادار می‌شد. در سیلی از نوشته‌های خودآموز، گفتمان مثبت‌اندیشی ظهور کرد. مقاله‌های مجلات عامه‌پسند به خوانندگان‌اش مشاوره می‌داد که «شما چطور می‌توانید بیشتر انجام دهید و بیشتر باشید» و حتی متفکرانی به پیچیدگی ویلیام جیمز جذب پدیده‌ای مانند «موج دوم» *second wind* شدند که به نظر می‌رسید دسترسی به انرژی روانی اضافی را وعده می‌داد. تصورات مازاد روانی به موازات مازاد اقتصادی در جامعه‌ای تکثیر شد که مصرف انبوه کالاهایی که به تولید انبوه می‌رسید نیروی محرکه‌اش بود. رشد فردی تا حدی با رشد اقتصادی همراه می‌شد.

قهرمان خود خواسته قصه «هوراتیو آلگر» *Horatio Alger* {نویسنده‌ای که حدفصل سال‌های ۱۸۹۹-۱۸۳۹ بیش از ۱۰۰ داستان در آمریکا نوشت و بسیار محبوب شد و پسر بچه قهرمان داستان‌ش با کار سخت، زندگی پاک و کمی شانس موفق می‌شد ثروتمند شود} نشان موفقیت‌اش، انتصاب‌اش به عنوان منشی بانک بود و راه را برای غول‌های محبوب نیچ‌ای‌رمان‌های «تئودور درایسلر» باز کرد. مردانی مانند «فرانک کوپروود» در رمان سرمایه‌گذار در سال ۱۹۱۲ شعارش این بود «خودم را راضی می‌کنم» و با این شعار رهسپار شد تا هر بار با تحقیر و تمسخر هنجارهای مرسوم خوش بگذرانند. میل وسواس گونه به انرژی و نیرو (که همیشه از جنس سرمایه بود) مشخصه اکثر نوشته‌ها و اندیشه اجتماعی دهه‌های منتهی به آغاز جنگ جهانی اول بود که به جستجوی فعال خوشبختی شتاب می‌بخشید. جستجویی از راه همراه کردن رضایت با سکون و سکون با مرگ. روزنامه نگار افشاگر و پیشرو «ری بیکر» سری مقالات محبوبی به نام «ماجرای جویی‌های رضایت» منتشر کرد اما آن‌ها بیشتر تمرین‌هایی به سبک نوشتار

نوستالژیک بودند که در آن‌ها «بیکر» خودش را علیه روح زمانه‌اش جر می‌داد. انگیزه حاکم حداقل در میان مردان سفید باسوادی که بخش اعظم فهم رایج آن زمان را شکل می‌دادند دور شدن از آرامش و سکوت بود و جشن گرفتن یک نشاط و سرزندگی بی‌پایان.

هسته مرکزی این اعتقاد به اصالت زندگی، اروتیک بود. پاره‌ای معتقدان به این مرام از جمله روانشناسی به نام «استنلی هال» به رابطه جنسی، اهمیتی روحانی و مقدس بخشیدند: «در یکتاپرستانه‌ترین عملی که چکیده و کل زندگی است ما قوی‌ترین تایید برای اراده به زندگی کردن را داریم و درک این را که تنها خدای حقیقی، عشق است و مرکز زندگی، پرستش». او در کتابی به نام «نوجوانی» در سال ۱۹۰۴ نوشت: «حالا نسل در فرد مجسم شده است و بهشت از دست رفته‌اش را به یاد می‌آورد». از این منظر به عقیده «لئوپر» سکس «وسیله‌ای برای رسیدن دوباره به خوشبختی» بود. اما اصالت زندگی تنها به معنای جنسی‌اش اروتیک نبود بلکه معنای اولیه اروس را که متضمن جستجو کردن بود نه انجام دادن، بازآفرینی کرد. اولیسه «تنیسون» {شاعر آمریکایی} فریاد می‌زند «چقدر کسل کننده است که متوقف شویم، که به آخر خط برسیم». سطری که تئودور روزولت در سخنرانی‌اش در شیکاگو در سال ۱۸۹۹ با عنوان «زندگی فوق العاده» از آن به عنوان سرآغاز سخن‌اش استفاده می‌کند. برای معتقدان به اصالت زندگی، خوشبختی یک فرایند بود که همیشه در حال شدن است و هرگز وجود ندارد. به گونه‌ای که مردان آمریکایی (و به طور فزاینده‌ای زنان آمریکایی) به تقلید از فاوست گوته {فاوست شخصیت اصلی یک افسانه آلمانی است. انسانی موفق با تحصیلات دانشگاهی ولی ناراضی از زندگی که روحش را با دانش نامحدود و لذت دنیایی در معامله‌ای با شیطان معاوضه می‌کند} متمایل به این شدند که «هرگز به لحظه‌ای که در حال گذر است!» نگویند بایست!

روانشناسی زندگی گرایانه مازاد (abundance فراوانی) که در ابتدا طی سال‌های ۱۹۲۰ خود ارجاع-self (referential) بود، به خوبی با ایدئولوژی در حال ظهور تبلیغات ملی گرایانه جفت و جور شد. این دو جریان اندیشه به طور مشترک زیبایی شناسی مداومی از هنجارها و امیال خلق کردند. دیدگاهی که تلاش می‌کرد مرزهای تغییر تکنولوژیکی و فرهنگی را بشکند. این امر با معیارهای آن زمان شیک و لوکس بود اما بر تلاش مشهود شخصیت

بورژوازی تکیه داشت: مردانی اتوکشیده در حال کشیدن سیگارهای مارک Camel که پای شان را به رکاب اتومبیل «جُردن» شان تکیه داده بودند.

همه این‌ها با بحران اقتصادی و جنگ تغییر کر. و این زمانی بود که تعریف‌های مسلط از جستجوی خوشبختی (که دست کم بوسیله عمده رسانه‌ها تولید می‌شد) از تاکید بر روی فرد به تاکید بر جمع منتقل شد. میل به غوطه ور کردن خود در یک هویت بزرگتر (مردم، ملت، سبک زندگی آمریکایی) در فرهنگ سال‌های ۱۹۳۰ رواج یافت. در زمانه احساسات عمیق و ناامنی اقتصادی، خوشبختی به معنای پذیرفته شدن و هم‌رنگی با جامعه شد. (همان طور که دیل کارنگی در ۱۹۳۶ توصیه می‌کرد که چطور دوست پیدا کنیم و بر مردم تاثیر بگذاریم). در این باره ما شواهد مستقیمی از کارگران بیکار در دست داریم که با جامعه شناسان مصاحبه کردند: زمانی که کارگران بیکار بودند یا در خطر اخراج از کار، احساس ترس و شرم می‌کردند. احساساتی که آرزوی پذیرفته شدن {در جامعه} و میل به تعلق داشتن را بر می‌انگیخت. این اشتیاق مردم را به جهات مختلفی هدایت می‌کرد از جبهه خلق ملی تا ملی‌گرایی فرهنگی پوپولیستی و یا فاشیسم. جنگ جهانی دوم تحقق آن آرزوها را شدنی کرد. جنگی ملی (فرصتی برای تعلق داشتن) که باعث شد آمریکا ثروتمندترین ملت جهان شود.

رونق وسیع طبقه متوسط در دهه‌های پس از جنگ (هر چند به صورت نابرابر) و «لویت تاون دوبعدی» بازی زندگی «بریدلی» در سال ۱۹۶۰، باید بعضی از عمیق‌ترین آرزوهای دوران رکود اقتصادی را قابل درک کرده باشد. برای بسیاری از ناظرین، آمریکای پس از جنگ هنوز نزدیکترین چیز به نسخه فایده‌گرایانه بن‌تام بود. جامعه‌ای سیر و خشنود که آنطور که مجله زندگی در سال ۱۹۵۵ تیترا زده بود «هیچ کس از دست هیچ کس عصبانی نیست» و شوهران قلبه شب‌ها در حیات پستی همبرگر می‌گرداندند.

مساله این بود که برای بعضی از آمریکایی‌ها آن آرزوهای دوران رکود اقتصادی به کلی ارضاء شد. به محض این که رنگ روی دیوار اولین خانه‌های «لویت تاون» خشک شد منتقدان فرهنگ مدیریتی حاکم (که شامل بسیاری از خود مدیران هم می‌شد) شروع به ابراز نگرانی درباره روحیات و اخلاق دنباله‌روانه و محافظه‌کارانه‌ای کردند که در تمام

سال‌های ریاست جمهوری «آیزنهاور»، یعنی مدت‌ها پس از آنکه تعقیب و آزار ضد کمونیستی کم‌رمق شده بود و سر دسته‌شان سناتور «جوزف مک کین» مورد سرزنش قرار گرفته بود، در زندگی آمریکایی ادامه داشت. گفتمان اصالت زندگی، رویای خوشبختی از راه تجربه کردن‌های بی‌حد و حصر، مدام تجدید می‌شد و در آوازه‌های جمعی ادامه می‌یافت. گفتمانی که می‌توانست به خوبی با همه چیز خودش را انطباق دهد.

خوشبختی دست کم در فرهنگ عامه با کناره‌گیری از دیگرانی که موجب ستم و ناراحتی‌اند، شروع به تغییر شکل کرد. گروهی از قهرمانان که نقش منفی «آدم بده bad-boy» را داشتند از جیمز دین {بازیگر آمریکایی هالیوود و نامزد دو اسکار بهترین بازیگر مرد} و جک کروک {رمان‌نویس و شاعر فرانسوی آمریکایی تبار که بیشتر آثارش در قالب موضوعاتی چون معنویت کاتولیک، بودیسم، مواد مخدر و مسائل اخلاقی و جنسی قرار می‌گرفت} و استیو مک کوئین {بازیگر آمریکایی ملقب به «سلطان خونسردی» و یکی از مظاهر فرهنگ ملی آمریکا} محبوبیت این وضعیت ضد کمونیستی را تحکیم می‌کردند. وضعیتی که ابتدا بوسیله مردان و سپس زنان تعریف شد. دو هدف اصلی «بتی فریدمن» در کتاب «جذب زانه» برای مقابله، یکی «باهم بودن» خانگی بود که مجله‌های زنان برای رفاه خانوادگی تجویز می‌کردند و دیگری جامعه‌شناسی کارکردگرا که نقش‌های جنسیتی مرسوم را برای عملکرد ملایم «سیستم اجتماعی» کلیدی می‌دانست.

این مقابله یک پیش‌بینی برای آینده هم بود: سیاست چپ به همان اندازه که خواهان برابری اجتماعی یا اقتصادی بود رضایت فردی را هم طلب می‌کرد. جنبش زنان، جدال بر سر آزادی سیاهان، مقابله فرهنگی ضد جنگ و جنبش حقوق هم‌جنس‌گرایان همگی تعاریف جمع‌گرایانه و فردگرایانه از خوشبختی را متعادل کردند.

زمانی که اجماع پس از جنگ در یک سوم پایانی قرن بیستم شکسته شد، این تعادل از عدالت اجتماعی به سمت خودخواهی و فردیت لیبرال شده سرریز کرد. پارتیزان‌های سیاست هویتی یک مفهوم تکه تکه شده، متکثر و دائماً نوشونده از خوشبختی فردی را جشن گرفتند. اصطلاح دگرجایی (heterotopia) به زیبایی این وضعیت را توصیف کرد. {در مقایسه با یوتوپیا (مدینه فاضله utopia) که تصویری هرچند غیرواقعی اما کامل و آرمانی از

جامعه‌ارایه می‌کند، فوکو heterotopia را از جمله برای توصیف وضعیتی به کار می‌گیرد که در آن هیچ تصویر هژمونیک وجود ندارد و لایه‌های معنایی و ارتباطی گوناگونی در آن هست که حتی می‌تواند مانع تحقق یوتوپیا شود. مثلاً از این دیدگاه زندان را می‌توان فضایی هتروپویایی دانست برای جامعه به مثابه یوتوپیا {

فردگرایی فرهنگی چپ بازتاب فردگرایی اقتصادی راست بود. در نهایت هر دو چشم انداز، در یک نگاه غیراجتماعی (ضد اجتماعی) مشترک بودند که برانزده خود «مارگارت تاچر» بود. مشخصه گفتمان در حال ظهور نئولیبرال، ناپدید شدن «جامعه» بود. جامعه نه فقط به عنوان موجودیتی شیء وارِه با نیازها و منافع خاص خودش (مفهومی که می‌توانیم بگوییم از شرش خلاص شدیم) بلکه به عنوان چارچوبی برای بحث درباره غایات و اهداف سیاسی. یعنی همان چیزی که زمانی «خیر عمومی» نام گرفته بود. این از فقر و بی‌خاصیتی فضای روشنفکری بود که زمینه برای بازگشت تفسیرهای غیرتاریخی و غیرسیاسی رفتار و سلوک انسان فراهم شد: زیست‌شناسی اجتماعی، روانشناسی فرگشتی (تکاملی)، اقتصاد نئوکلاسیک، عصب‌شناسی عامیانه. علمی برای مدعیان سطحی‌اندیش و متعصبان دگم. به عبارت دیگر علم‌گرایی‌ای که ابزاری ضروری برای ایدئولوگ‌ها است تا تاریخ را با بازگشت به فانتزی‌های قرن نوزدهمی مربوط به اقتصاد «قانون طبیعی» انکار کنند. به طور خلاصه علم‌گرایی، کلفت لیبرالیسم شده است. و این علم‌گرایی خودش را در علم خوشبختی معاصر بیشتر از همه جا نشان می‌دهد.

نیش و کنایه زدن به این علم جدید لاف زن، آسان است: خالی بودن نگاه این علم از انگیزه‌های انسانی، ابتذال و پیش‌پافتادگی توصیه‌ها و نسخه‌هایی که می‌پیچد، قابل پیش‌بینی بودن یافته‌هایش. این مهم است که اعتراف کنیم که کارگزاران این علم (در هر حال اکثریت آن‌ها) افراد نجیبی هستند که به امیال و آرزوهای خالصانه توده‌های مردم پاسخ می‌دهند. توصیه‌های آن‌ها تقریباً همیشه مهرآمیز است و شکی نیست که تقریباً گاهی اوقات به شاگردان و خوانندگان‌شان کمک می‌کند. مساله این است که آن‌ها بیش از حد ساده‌سازی می‌کنند و لقمه بزرگتر از دهان‌شان بر می‌دارند و اغلب تجربیات وسیع انسانی (سیاست، اقتصاد، فرهنگ، جامعه) را نادیده می‌گیرند، به گونه‌ای که به دشواری می‌توان دید چقدر مشاوره درمانگرانه‌شان مناسب و کافی است یا ادعاهای تجربی‌شان توجیه پذیر است. یا اگر این ادعاها موجه‌اند چطور می‌توانند مهم هم باشند.

کتاب «کریستوفر پیترسون»، «در جستجوی خوشبختی» را در نظر بگیرید که مجموعه‌ای از تاملات یکی دو صفحه‌ای است که از وبلاگ این روانشناس بالینی گلچین شده است. با وجود تیتراژ کتاب در آن چیزی با عنوان «زندگی خوب» به هر معنای رایج‌اش وجود ندارد: یعنی سبکی از زندگی که به طور همگانی تایید و با دیگران سهیم شده است. در عوض در این کتاب، زندگی خوب مجموعه‌ای از حالت‌های درونی لذتبخش است که می‌تواند بوسیله انتخاب‌های درست به حداکثر رسانده شود. تاملات پیترسون از بی‌نهایت بی‌مزه (برو جلو و به ایده‌ای که امروز صبح زیر دوش آب در سرت بود عمل کن) تا اندکی جالب (لیستی از معیارهای عینی برای خوشبختی که بوسیله نسبی انگاری و عادت‌های خاص دچار مشکل می‌شوند). اما زمانی که او مثال‌هایی برای این مشکلات جستجو می‌کند همیشه برای چیدن در دسترس‌ترین میوه دورخیز می‌کند: او می‌نویسد رفت و آمد طولانی بین خانه و محل کار ممکن است در لیست معیارهای خوشبختی باشد این بستگی دارد به آنچه که شما دوست دارید در طی این سفر انجام دهید. این ممکن است شانس بزرگ شما باشد برای مثال شانس برای یادگیری اسپانیایی یا گوش دادن به سخنرانی‌هایی درباره ترقی دنیای غرب. خودسازی همیشه بخشی از دستورالعمل خوشبختی است. در واقع پیترسون می‌نویسد بنجامین فرانکلین زمانی «اولین روانشناس پوزیتیویست آمریکا» به حساب آمد که لیستی از فضیلت‌ها تهیه کرد و متعهد شد که به طور سیستماتیک آن‌ها را ترویج کند.

دادن عنوان روانشناس پوزیتیو به فرانکلین برآورنده و فاش‌کننده است و نیز فراخوانی است برای پاسخ تند و تیز «دی.اچ. لاورنس» به دفتردار اخلاق گرای فرانکلین: «روح بشر جنگل تاریک وسیعی است با زندگی وحشی درون‌اش. اندیشه بنجامین بخشی از این جنگل را محصور و جدا می‌کند. او از خودش لیستی از فضایل می‌سازد که در آن مثل اسب پیر رنجوری در یک چراگاه یورتمه می‌رود». برای فهمیدن مقصود لاورنس نه نیازی به پرستش زیارتگاه سرشار از زندگی لاورنس است و نه لزومی به اجرای مو به موی نسخه‌های فرانکلین. علم خوشبختی معاصر مانند فرانکلین تنها به اسکیت کردن بر روی سطح احساسات و زندگی اخلاقی راضی است.

طنین غالب آیین‌نامه‌های خوشبختی، آرامش و امنیت حرفه‌ای و خودپسندی بدون قید و بند است. نویسندگان این نوشته‌ها دانشگاهیانی هستند که امنیت اقتصادی دارند و از طبقات بالای جامعه به شمار می‌روند. آن‌ها دوست دارند

تخصص‌شان را با اشاره‌های گذرا به اپرا، موزیک کلاسیک یا جاز نشان بدهند نه با اشاره کردن به نمایشگاه‌های هنری نامتعارف، مسافرت‌های عجیب و غریب و غذاهای ناشناخته. خواندن کتاب‌های‌شان مثل بودن در یک مهمانی شام خسته کننده در یک شهر دانشگاهی یا در شرکتی بیرون شهر است. جو خودشیفتگی خفه کننده‌ای که پیامدهای روش شناختی دارد. این نویسندگان افرادی هستند که عادت دارند انتخاب خودشان را بکنند و این توانایی را به سوی مخاطبان شان پرتاب کنند. چشم بند حرفه‌ای و طبقاتی‌شان محکم سر جای خودش باقی می‌ماند.

کتاب سونجا لیوبومیرسکی «افسانه‌های خوشبختی» مثال رسوا و آشکاری از این نوع است. قصدش به اندازه کافی خیر است. او می‌خواهد این عادت رایج ذهن را دور کند که فرض می‌کند من زمانی خوشبخت خواهم بود که شغل/همسر/درآمد/خانه خوبی داشته باشم. او قصد دارد روش‌های منعطف‌تری برای خوشبختی پیشنهاد کند اما کتابش پر از فرمول‌بندی‌هایی است که مفروضات طبقاتی‌اش را آشکار می‌کند. او در بحث‌اش در مورد اینکه چگونه موفقیت را از عدم رضایت بزرگنمایی شده محافظت کنیم اینطور می‌پرسد: «آیا شما تمایل دارید با کسانی که استخدام شان کرده‌اید یا بر کارشان نظارت می‌کنید با تندی و عصبانیت برخورد کنید؟ مثلاً شاید با منشی دفتر، باغبان یا پرستار منزل؟» سپس اضافه می‌کند: «برای حل این معضل تصور کن که آن شخص درمانگر، کشیش یا رییس توست و مطابق با همین تصور با او رفتار کن». اثر طبقه حرفه‌ای / مدیریتی‌اش بر دیدگاهی که ارایه می‌کند وقتی آشکارتر می‌شود که او تحقیق روانشناسی به نام «آرت آرون» با عنوان «قدرت هدایت عشق» را جمع‌بندی می‌کند. او این تحقیق را تجربه هیجان‌انگیز دو طرفه‌ای برای زوجها می‌داند که می‌توانند آن را در آزمایشگاه «آرون» با یکدیگر سهیم شوند. او می‌نویسد «این یک جور تمرین نامتعارف است که ممکن است برای هر کسی که در موقعیت کار تیمی در یک کمپانی بوده است آشنا باشد. این فعالیت شامل موانعی است که روی یک تشک ۹ متری قرار داده شده و شما و همسرتان در حالی که با نواری در کمر و قوزک پا به یکدیگر بسته شده اید روی تشک چهار دست و پا میان موانع حرکت می‌کنید در حالی که باید یک بالش استوانه‌ای را بین بدن یا کله‌هایتان نگه دارید». اگر زوجها در این تمرین شروع به «نشان دادن رفتارهای مثبت بیشتر با یکدیگر نکنند» مانند کار تیمی در شرکت بازخواست می‌شوند.

سبک مغزی لیوبومیرسی می‌توانست فقط آزاردهنده باشد به جز جایی که تسلیم یک روش اساسا معیوب می‌شود که بر مبنای این فرض قرار گرفته است که مخاطبان‌اش آزادی نامحدودی دارند. اگر فکر می‌کنید که در شغلی که امکان پیشرفت ندارید گیر افتاده‌اید فقط کافی است «اولویت‌ها و اهداف را از راه انداختن یک بانک به راه انداختن یک موسسه غیرانتفاعی و از ثروتمند شدن به نوع دوستی تغییر بدهی» و «اگر دوره‌های زمانی تکراری و کسل کننده‌ای در کارت داری شاید بتوانی با رشد و پرورش خودت در زمینه‌های دیگر از آن زمان‌ها به نفع خودت استفاده کنی». در واقع «رشد» کلام مقدس اوست. بنابراین آیا طلاق گرفتید؟ این آخر دنیا نیست و آنقدرها هم که فکر می‌کنید بد نیست. آستین‌ها را بالا بزن خودت را نشان بده و برو جلو و جلب توجه کن. تو «بعد از طلاق از عهده کارها بر خواهی آمد و رشد و ترقی خواهی کرد». با تبدیل این حادثه به «تجربه‌ای برای رشد کردن» دوباره «می‌توانی موفق شوی و حتی قوی‌تر از قبل باشی». اگر این مضمون آشنا به نظر می‌رسد به خاطر این است که مکتب «رشد» از زمان «آبراهام مازلو» یک سنت روان درمانگری بوده است. یعنی از زمانی که اصطلاح «سلسله مراتب نیازها»ی او در سال‌های ۱۹۶۰ به یک تخصص و حرفه بدل شد.

همان طور که کتاب «افسانه خوشبختی» آشکار کرد بسیاری از مقدسات درمانگری بیش از ۵۰ سال ثابت باقی مانده است. برای مثال برای زنده نگه داشتن رابطه توصیه به «خودانگیخته و رها بودن»، به تناقض خودانگیختگی مبتنی بر خواست و اراده توجه نمی‌شود! فرمول‌های مشابهی نیز برای اجتناب از مصرف کردن اضافی وجود دارد. مراقب «تردمیل لذت» باش زیرا ما به سرعت با لذت‌های جدید انطباق پیدا می‌کنیم. ما همیشه توقعات خودمان را بالا می‌بریم و همیشه چیزهای لوکس دیروزی را به ضروریات امروز تبدیل می‌کنیم. این دینامیک مصرف‌گرایانه‌ای است که نیاز داریم به هنگام تامل درباره خریدهای آینده‌مان در نظر داشته باشیم و حتی (آن طور که آیین‌نامه‌های خوشبختی فرض می‌کنند) در هر خریدی که می‌کنیم. «پولت را به جای داشته‌ها برای تجربه‌هایت خرج کن». لیوبومیرسی توصیه می‌کند چیزهایی که داری را به تجربه بدل کن: «ما می‌توانیم خانواده و دوستان‌مان را در یک ماجراجویی در ماشین جدیدمان همراه کنیم، ما می‌توانیم یک مهمانی در عرشه کشتی تازه‌مان برگزار کنیم، و ما می‌توانیم یک برنامه خودسازی در تلفن هوشمند جدیدمان اجرا کنیم». {لابد اینطوری} بن فرانکلین راضی می‌شد و همین طور تدی روزولت: عمل همه چیز است.

آنچه لیوبومیرسکی را از روزولت (یا مازلو) متمایز می‌کند بیعت او با روانشناسی فرگشتی و عصب‌شناسی عامیانه است که حالا دیگر واجب است. او می‌گوید «ما به طور مستمر انتظارات و توقعات مان را بالا می‌بریم» که این ناشی از دلایل زیست‌شناسانه است. «حرص و طمع پایان‌ناپذیر برای بیشتر خواستن بدون تردید انطباق فرگشتی است. اگر اهداف خود را درک کنیم و همگی کاملاً احساس‌خشنودی و رضایت‌نماییم جامعه ما پیشرفت زیادی نخواهد کرد» و «انسان‌ها برای خواستن برنامه‌ریزی شده‌اند نه برای قانع بودن، برای کوشش و بیشتر خواستن نه راضی شدن به آنچه دارند». آنطور که لیوبومیرسکی می‌نویسد همه این سیم‌پیچی به ارث رسیده از پیشینیان مان می‌تواند ضرر خودش را هم داشته باشد «طلاق تا حد زیادی موروثی است». ژن‌های مربوط به طلاق «به شخصیت‌های خاصی وصل شده است که دوست دارند کلاً منفی و غمگین باشند» و منفی بودن چند نسل انتقال پیدا می‌کند. «بنابراین زمانی که ما می‌بینیم بچه‌های طلاق نیز در بعضی زمینه‌ها خوب نیستند این ممکن است ناشی از ژن‌هایی باشد که از پدر و مادران شان به ارث برده‌اند و نه به دلیل خود طلاق». اینجا مثل هر جای دیگری در علم خوشبختی کشمکش‌های اجتماعی پیچیده و تفاوت‌های بین فردی (اگر نه تراژدی‌های شخصی) در **سوراخ موش** ژنتیک عامیانه غیب می‌شود.

اما همه خبرهای فرگشتی بد نیست. والدینی را در نظر بگیرید که در می‌یابند بزرگ کردن بچه تجربه لذت‌بخشی نیست. آن خبرها باعث می‌شود باور کنیم بچه‌داری می‌تواند لذت‌بخش باشد. «این انتظار که داشتن بچه‌ها ما را بی‌اندازه شاد می‌کند نه تنها در فرهنگ ما بلکه احتمالاً در سیم‌پیچی فرگشتی ما هم ریشه دارد. بنابراین وقتی که بچه‌داری ما را شاد نمی‌کند، از شکست خود در انجام دادن نرمال یک چیز طبیعی است که خجالت‌زده می‌شویم». در واقع او می‌گوید ما به سادگی قربانیان الزام یک فرگشت منسوخ شده هستیم. حالا احساس بهتری دارید؟!

یافته‌های علمی‌ای که در کتاب «افسانه‌های خوشبختی» دیده می‌شوند برای محکم کردن ادعاهایی هستند که گاه از فرط پیش‌پافتادگی و ابتذال واقعاً بی‌معنا اند. آنطور که لیوبومیرسکی می‌گوید «روانشناس‌های فرگشتی و اجتماعی عقیده دارند شانس بقاء و فرزندآوری ما گاهی اوقات به بخشنده بودن و گاهی به کینه‌توزی و انتقام‌جویی بستگی دارد و فرق گذاشتن بین وضعیت‌هایی که هر یک از این واکنش‌ها را ضروری می‌سازد حیاتی است». حالا شخص باید از

چه منابعی برای انجام این وظیفه استفاده کند؟ لیوبومیرسکی جوابی نمی‌دهد اما فرد ممکن است برای حدس زدن خطر کند: برای مثال، الزامات اخلاقی و عرفی در سنت‌های فرهنگی گوناگونی (مذهبی و سکولار) ریشه داشتند که هر یک بوسیله شرایط تاریخی شکل داده شده‌اند. الزاماتی که تنها بوسیله آنچه انسان شناسی به نام «کلیفورد گریتر»، «توصیف پرمایه» نامید، می‌تواند فهمیده شود. این {شرایط تاریخی} دقیقاً همان چیزی است که روانشناسی پوزیتیو کنار می‌گذارد. راه و روش این نوع از روانشناسی چیزی نیست جز «توصیف کم‌مایه».

چنین توصیف کم‌مایه‌ای است که به «لیوبومیرسکی» اجازه می‌دهد که یک دیدگاه غیرسیاسی و نهایتاً آشفته‌ای نسبت به پول داشته باشد. او این دیدگاه قابل انتظار را ارایه می‌دهد که: «هر چه در نردبام اقتصادی بالاتر باشیم خودمان را شادتر می‌یابیم» سپس به شیوه‌ای که متقاعد کننده نیست سعی می‌کند تاثیر پول را محتاطانه دست‌کم بگیرد «آن‌هایی که پول بیشتری دارند به سختی می‌توانند شادی را هر روز تجربه کنند». او از این ارزیابی مبهم به سمت اندیشه مثبت‌گرا سر می‌خورد: «پول شادی را می‌خرد اما شادی هم پول را می‌خرد... چندین مطالعه نشان داده است که افراد شادتر، در پول در آوردن ماهرتر و با استعدادتر اند».

اما او نمی‌تواند موضوع را به همین شکل رها کند. او باید نشان دهد که پول بیشتر تاثیر نسبتاً کمی بر شاد بودن افراد ثروتمند دارد. زیرا پول فقط تا میزان معینی می‌تواند شادی را بخرد. «زیرا ثروت به افراد اجازه می‌دهد که بهترین چیزهایی که زندگی می‌تواند عرضه کند را تجربه کنند. که این حتی می‌تواند ظرفیت آن‌ها برای چشیدن لذت‌های کوچک زندگی را کاهش دهد». بنابراین به طور ضمنی ما می‌مانیم و این پارادایم مصرف‌گرایانه: «بهترین چیزی که زندگی باید به ما بدهد» برای خریدن موجود است اما حتی در این مرحله متعالی، تردمیل لذت ممکن است اثر کند و احتمال دارد ما فراموش کنیم با بچه‌های مان در حیاط پشتی گرگم به هوا بازی کنیم. این همان تقوای مرسوم است که «لیوبومیرسکی» و دیگر روانشناسان مثبت‌گرا جایگزین هرگونه درگیر شدن با معنای قدرتمند و متضاد پول در زندگی روزمره تحت حاکمیت سرمایه‌داری می‌کنند.

«شیمون ادلمن» پرفسور روانشناسی در دانشگاه کرنل به همین اندازه در گریز از درگیر شدن با پیچیدگی‌ها ماهر است. او کتاب «شادی ادامه دادن» را با یک ادعای تقلیل گرایانه سرراست آغاز می‌کند. او می‌گوید ذهن تنها به معنای استعاره‌ای اش یک کامپیوتر نیست بلکه واقعا همین طور است. ذهن همان چیزی است که مغز انجام می‌دهد: «مجموعه‌ای از محاسبات» که دوراندیشی را ایجاد می‌کند و به ما اجازه می‌دهد انتخاب‌هایی کنیم که ما را به آینده رهسپار می‌کند. همه چیز در حرکت دائم است: نورون‌ها سیگنال‌ها را به مسیرهای عصبی‌ای می‌فرستند که با دیگر عصب‌ها یک شبکه را تشکیل می‌دهند و مغز با تبدیل حرکت ذهن به حرکت بدن به فعالیت عصبی پاسخ می‌دهد. محوریت دادن به حرکت، عظمت فکاهی کم ارزش موجود در تیترا کتاب را توضیح می‌دهد. ما هرگز زمانی که در استراحت هستیم شاد نیستیم. مغز ما برای تلاش بی وقفه برنامه ریزی کرده است. این تنها راهی است که ما می‌توانیم شاد باشیم.

هیچ کس کلی بودن این «ما» را نخواهد پذیرفت. مجله تایم اخیرا گزارشی همراه با عکسی در روی جلدش منتشر کرد که اصرار می‌کند از دوران استعماری تا به امروز شادی ادامه دادن به طرز خاصی آمریکایی است. «شادی آمریکایی هرگز رضایت ناشی از دم را غنیمت شمردن نبود. یعنی سبکی از زندگی که فرهنگ کافه نشینی دنیای قدیم را بازتاب می‌دهد و به درد اروپا می‌خورد نه جیمز تاون» نام نخستین مستعمره ثابت انگلستان در قاره آمریکا. مهاجرنشینان انگلیسی بعدها بر سر مالیات و نداشتن نماینده در پارلمان لندن، با دولت انگلستان دچار اختلاف شدند و ۱۶۹ سال پس از استقرار در آمریکا، اعلام استقلال کردند و کشور خود را به صورت یک فدراسیون، «ایالات متحده آمریکا» نام نهادند {بلکه شادی ما آمریکایی‌ها در زایش و باروری ناشی از بیقراری خالصانه و بی‌صبری برای انجام کار بزرگ بعدی است}. این ارزیابی‌ها با وجود آنکه به طرز چرندی آمریکایی‌ها را استثناء می‌کند از کلی‌گرایی عصب‌شناس‌ها توان توضیحی بیشتری دارد: تفاوت‌های فرهنگی و شرایط تاریخی واقعا موجب می‌شود مردم به طور متفاوتی خوشبختی را تعریف کنند. لیوبومیرسکی و ادلمن مثال‌های خوبی برای این امر هستند.

ادلمن نیز همچون لیوبومیرسکی استدلالی ارایه می‌دهد که کمی بیش از یک فانتزی خیالی توسعه داده شده است. «ما»یی که او از آن یاد می‌کند شبیه هیچ کس نیست جز پرفسور پرمشغله تیپیکالی مثل خودش با وظایف متعدد

حرفه‌ای و تعهدات شخصی که در حال دویدن از سالن سخنرانی به کلاس یوگا و از آن جا به کلاس صخره نوردی است. در واقع ادلمن اعتراف می کند که او این کتاب را نوشته زیرا همیشه از اشتیاق‌اش به اینکه به حرکت کردن ادامه دهد شگفت‌زده بود. حتی زمانی که بعد از روزها پیاده روی به قله رسیده بود. هیچ تحقیق عمیق و طاقت فرسایی درست مثل واقعیت‌های علوم اعصاب، به گزارش کردن از خود یا چهار دست و پا رفتن همراه همسران روی تشک ورزشی محدود نمی شود. این چیزها فقط مبنایی برای این حکم ادلمن (نقل قولی از نویسندگان علمی تخیلی «آرکادی» و «بوریس استروگیتسکی») هستند که «هدف (قله، پایان مسیر دنباله دار) فقط وسیله است... خوشبختی فی نفسه در خود خوشبختی نیست بلکه در رفتن به سوی خوشبختی است». افراد زیادی ممکن است این را درست بدانند. بسیاری دیگر ممکن است بیشتر به دیدگاه جایگزین ویلیام فاکنر علاقه مند باشند. فاکنر نوشت «مایلم این طور فکر کنم که تنها آرامشی که بشر می شناسد این است که در لحظه ای که خیلی سرش شلوغ است می گوید: ای خدا پس چرا من دیروز خوشحال بودم؟ شاید آرامش در زمان حال وجود ندارد بلکه در گذشته است». اظهار نظرهای کلی درباره خوشبختی برای متقاعد شدن، زیادی عام و فراگیراند و از این نظر، نه اظهار نظرهای فاکنر و نه عقاید ادلمن استثناء نیستند. اما فاکنر از قدرت کلمه «شاید» استفاده می کند تا بگوید مشغول بودن به کار ممکن است به همان اندازه که راهی برای رضایت شخصی است مانعی برای آن نیز باشد.

اما در مقابل ادلمن با ابهام مشکل دارد. مدل مینی مالیستی او از ذهن، او را به یک مفهوم «بسیار حداقلی» از خوشبختی می رساند. ادلمن می نویسد خوشبختی به سادگی کلمه دیگری برای لفظ انتخاب است: «هر وقت خودت را بانگیزه یافتی (که این به معنای حرکت کردن است) برای انجام چیزی به جای چیز دیگر، مخصصه ای که ما آن را با عنوان انتخاب می شناسیم، خوشبختی محرک اصلی آن است». این تعریف توخالی به جملات شگفت آوری می رسد. ادلمن می نویسد: «اگر در جستجوی خوشبختی هستی تغییر خوب است حتی اگر در آن لحظه تغییر به سوی بدتر شدن باشد، البته مگر اینکه فرد در یک تراژدی شکسپیری گیر افتاده باشد به طوری که همه قبل از آن که شانس به آنها رو کند محکوم به مرگ باشند». این اندیشه که در آن تراژدی شکسپیر به انسان‌های خاصی ربط داده می شود و ادعاهای کلی تخیلی نمی کند، جسارت آمیز است اما دقیق نیست. چه کسی باز هم به شکسپیر نیاز دارد وقتی که ما فرگشت داریم؟ همان طور که ادلمن می گوید «بازرزش ترین درسی که فرگشت می دهد این است که جهان، بی ثبات

اما قابل یادگیری است و زندگی خوب بوسیله آن‌هایی ساخته می‌شود که می‌توانند سریعتر از تغییر دنیا، یاد بگیرند». این همان نوعی از عقلانیت است که بوسیله ی کار تیمی در شرکت و تبلیغات بانک‌ها در ترمینال فرودگاه‌ها پیشنهاد می‌شود.

کتاب «شادی ادامه دادن» با وجود اجتناب راسخ اش از سوال‌های اجتماعی نسخه ای نئولیبرال از خوداصلاح‌گری تدریجی بوسیله انتخاب شخصی است. ادلمن ادعا می‌کند که این امر مستلزم رها کردن تعابیر قدیمی و از نظر علمی منسوخ شده درباره یک خود جدا {از جمع} است. خودی که از راه شکل‌هایی از کشمکش‌های قهرمانانه، چه علیه انگیزه‌های پست و وقیح خودش و چه علیه دنیای سرکش بیرون (و یا هر دو)، در جستجوی خوشبختی است. از طرف دیگر ادلمن با دور شدن از این دراماتیزه کردن خود (نفس)، می‌گوید «این کشف علوم شناختی که ذهن جعبه سیاه ای مهر و موم شده نیست بلکه مجموعه ای از فرایندهای محاسباتی است، به فرد این امید را می‌دهد که زندگی شادتری که در آرزویش است را با تغییرات تدریجی و از نظر شناختی شفاف بدست آورد... برای هر فردی باید ممکن باشد که بدون متوسل شدن به هر گونه سلطه و غلبه پیدا کردن، برای رسیدن به خوشبختی تلاش کند». در واقع چیزها بهتر می‌شوند. پیشرفت اخلاقی در حرکت از قتل قضایی جان براون {از جمله} آزادیخواهان، مبارزان و اندیشمندان آمریکایی بود که تمایلات ضد برده‌داری بسیار شدیدی داشت و معتقد بود که برای مبارزه با برده‌داری در آمریکا باید از طریق مسلحانه اقدام کرد. پس از دستگیری، دادگاه او را به اعدام محکوم کرد. «جان براون» در دفاعیاتش در دادگاه عالی ویرجینیا که در واقع فراز پایانی سخنان اوست، با انگلیسی بسیار فصیح و شیوا و مؤثری، می‌گوید: «از این که مرا به خاطر مبارزه در راه آزادی و تلاش در جهت گسستن قیود بندگی و بردگی، از دست و پای انسانهای سیاه، به دار مجازات می‌آویزید، بی‌نهایت شاد و خوشحال ام و بدون تردید با لبخند به استقبال چوبه دار خواهم رفت...! چراکه چنین مرگ باشکوهی به مراتب بهتر و زیباتر است از دیگر شیوه‌های مرگ، که دیر یا زود به سراغ من هم می‌آید». صحنه حرکت «جان براون» به سمت چوبه دار و لحظه‌ای که او در آخرین دقایق عمر خویش، با لبی خندان و چهره‌ای راضی و پُر از آرامش، بر پیشانی یک کودک سیاهپوست و برده، بوسه محبت‌آمیز می‌زند، {صحنه بسیار زیبا و باشکوهی است که یک نقاش بزرگ به نام «توماس هُوونِدِن» آن را جاودانه کرده است} تا انتخاب باراک اوباما دست در دست اصلاح و بهبود شناختی «که به طرز شگفت‌آوری رفاه فردی را هم افزایش می‌

دهد» حرکتی رو به جلو است. ما باهوش تر و اخلاقی تر می شویم. ادلمن مانند دیگر میانه روها مواردی از جمله غارت زیست محیطی و ویرانی اجتماعی نتولیرالیسم را فراموش می کند، درست مثل شکست شوک آور رهبری اوباما و هم آغوشی اش با سرمایه مالی و دولت امنیت ملی. تا زمانی که «ما می توانیم به سوی خوشبختی بدویم» چه کسی به این چیزها اهمیت می دهد؟

ادلمن به مانند دیگر کارگزاران روانشناسی مثبت گرا به سادگی از اینکه نسخه اش از زندگی خوب چقدر می تواند خوب باشد و چقدر محکم در فرگشت ریشه دارد راضی است. او نتیجه می گیرد که «اصرار و پافشاری بر کشف کردن، افزایش و انباشت اطلاعات درباره جهان و استفاده کردن از آن برای گریز از بیداد تیره‌های بخت و اقبال بد (و رسیدن به چیزهایی که برای آدمی خیر و خوب به نظر می رسند) ادراک فرگشتی را برمی سازد». یک خط پایین تر می نویسد «احساس خوب داشتن وسیله است، اما غایت و پایان، همان خوشبختی است. می توانی چیزی بهتر از این تصور کنی؟» خب، بله، من می توانم.

«اولیور بورکمن» در کتاب «پادزهر: خوشبختی برای مردمی که نمی توانند مثبت اندیش باشند» سعی می کند با تخیل قوی تری با موضوع درگیر شود. او ابهام ذاتی در مفهوم خوشبختی ارادی (مشابه خودانگیختگی ارادی) را تشخیص می دهد. با وجود تحقیر مثبت اندیشی، او در دو مفروض مهم با روانشناس های مثبت گرا اشتراک دارد - اما آن مفروضات را در مسیرهای جالب تری به کار می گیرد.

بروکمن نیز همچون لیومیرسکی و ادلمن برای رد کردن ایده فردیت خودمختار یک هویت توپر و شفاف، نگاهش به علوم اعصاب است. «علوم اعصاب مدرن شواهد محکمی برای این تردید که خود (نفس)، آن چیزی نیست که ما تصور می کنیم باید باشد را فراهم کرده اند». بنابراین «این تصور را که تو همان اندیشه هایت هستی را متوقف کن ... تو در ذهن خودت نیستی». این ما هستیم که باید از ذهن مان استفاده کنیم و نه برعکس. یک راه این است که همان طور که مدیتیشن بودیستی می گوید خودت را از اندیشه های آگاهانهات جدا کنی. هویت تو آنطور که مثبت اندیشی القاء می کند در اندیشه های تو نیست. به خودت اجازه بده با این اندیشه ها مثل پدیده ای گذرا مواجه شوی. مطابق با آنچه

بروکمن می گوید این کار ذهن را از جستجوی خوشبختی در آینده رها می کند و به آن اجازه می دهد بر تنها جایی که می تواند تمرکز کند یعنی بر آینده.

این عبارت به مفروض دیگری که بین بروکمن و فیلسوف های مثبت گرا مشترک است اشاره می کند: توصیه به برداشتن تاکید از روی تعریف و تنظیم کردن اهداف. بروکمن می گوید این مساله، همان درهم تنیدگی (interconnectedness) همه زندگی است. «تو همیشه یک چیز را نمی توانی تغییر بدهی.» زیرا (همان طور که محیط زیست شناس پیشرو «جان مویر» بیان کرد) همه چیز در عالم «متصل به چیزهای دیگر» است. این یک چرخش تازه به سمت اجتماع و به طور قطع دور شدن از وسواس صنعت خوشبختی است که بر پویایی درونی انتخاب فردی متمرکز است. برای روانشناسان مثبت گرا، تغییر، محصول انتخاب فردی بی وقفه است. تشخیص ناپایداری زمانه، التزام به «رشد فردی» مستمر را تقویت می کند. تغییر از نظر بروکمن نتیجه شرایط کیهانی فراتر از کنترل انسان است. او می نویسد «ممکن است خوشبختی واقعی بستگی داشته باشد به اراده روبه رو شدن و مدارا کردن با ناامنی و آسیب پذیری». در واقع «پذیرش ناپایداری» شرط ارتباط با دیگران است. او از «سی.اس.لوئیس» نقل قول می کند: «دوست داشتن همه، به معنای آسیب پذیر بودن است {چرا که} دوست داشتن بعضی چیزها قلب ات را تصاحب می کند و احتمالاً خواهد شکست».

در نهایت بروکمن آنچه کیتس «قابلیت منفی بودن» می نامد را توصیه می کند و این حالتی از ذهن است که زمانی اتفاق می افتد که «یک فرد قابلیت بودن در عدم قطعیت ها، ابهامات، شک هایی که بعد از واقعیت و دلیل از راه می رسند را بدون هرگونه کج خلقی و تدمزاجی داشته باشد». با این کتاب ما بالاخره به فراتر از فرمولبندی های فردگرایی سودانگاران حرکت کرده ایم. اما این فرمولبندی های فایده گرایانه کاملاً رها نشده اند. این نتیجه دوری مانند بروکمن که می گوید «پس این که ناامنی عنوان دیگری برای زندگی است بیانگر حقیقت عمیقی درباره ناامنی است». کمی زیادی پایان باز است. با تعیین همه شکل های ناامنی تحت عنوان «زندگی» او آن را غیرسیاسی می کند. از این نگاه، تجربه ناامنی اقتصادی نمی تواند بوسیله سیاست های عمومی تعدیل شود (یا شدت یابد). در واقع برابر

دانستن ناامنی و زندگی در حالیکه «حقیقت عمیق»ی را در بر نمی گیرد، در پایان همه چیز را به آسانی با تجلیل نئولیبرالی از خطرپذیری به عنوان پایانی فی نفسه، ترکیب می کند. تجلیلی که بوسیله نخبگان سیاسی و رسانه‌ای انجام می شود که خودشان از ریسک در امان‌اند. تعبیر بروکمن مانند برداشت روانشناس‌های مثبت‌گرا نیاز به برداشت عمیق‌تری از روش‌هایی دارد که بوسیله آن‌ها شرایط اجتماعی و اقتصادی می‌تواند قابلیت‌های رسیدن به یک زندگی راضی‌کننده را ارتقاء دهد یا تباه کند.

تا اینکه این اواخر اغلب نویسندگان در یک فرض رایج به اشتراک رسیدند. حالا دیگر خوشبختی چیزی بیشتر از حالت‌های درونی بود: روشی برای بودن در جهان بود که زندگی در عرصه عمومی را در بر می‌گرفت. به طور خلاصه خوشبختی، زندگی کردن یک زندگی خوب بود. ما نیاز به بازیابی این روش اندیشیدن داریم. گروهی شامل یک پدر و پسر «رابرت و ادوارد اسکیدلسکی» شروع مهمی در کتاب «چقدر کافی است؟» را رقم زدند.

زندگی خوب همیشه چیزهای زیادی برای انجام دادن با سیاست دارد. نه به خاطر اینکه جوامع می‌توانند برای افزایش خوشبختی فردی بوسیله «حداکثر کردن فایده» سازماندهی شوند بلکه به این دلیل که آنها می‌توانند برای کاهش رنج‌های غیرضروری سازماندهی شوند. اسکیدلسکی‌ها اجتناب ناپذیر بودن ناامنی در زندگی انسانی را تشخیص می‌دهند بدون اینکه به ناممکن بودن و حتی نامطلوب بودن بالقوه حذف آن از جامعه انسانی اشاره کنند. آن‌ها شاید به روشنی به خاطر می‌آورند که چطور تصویری که خواستار فراوانی برای همه بودند، به آسانی در مقابل وسوسه توتالیتاری در سراسر قرن بیستم تسلیم شدند. با این وجود آن‌ها همچنین امکان کاهش انواع معینی از ناامنی اقتصادی بوسیله سیاست عمومی هدایت شده را تشخیص دادند. جامعه‌ای که افراد را از نگرانی درباره نیازهای اساسی شان رها کند ممکن است آن‌ها را شادتر نکند (همان‌طور که گفته شد «اشک‌های دنیا مقدار ثابتی است»). اما این ممکن است به آن‌ها چیزهای بهتری از یک زندگی خوب بدهد که قبلاً نداشتند. این جایی است که «جان مینارد کینز» وارد می‌شود.

تاثیر کینز بر سیاست عمومی، عمیق و کلا مفید یا می‌توان گفت ضروری بوده است. او سیاست‌های مالی و پولی‌ای را فرمولبندی کرد که در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم به دولتهای رفاه در هر دو سوی آتلانتیک اجازه داد فراز و

فرودها در چرخه تجاری را تراز کنند و جوامع را به اشتغال کامل نزدیکتر کنند. به دلایل پیچیده گوناگونی (که اسکیدلسکی‌ها آن را دریافتند) اواخر دهه ۷۰ چرخ‌های اتوبوس کینزی‌ها متوقف شد. اما این به این معنی نیست که توصیه‌های سیاست‌گذاری او دیگر به درد نمی‌خورد. برعکس همان‌طور که «پل کروگمن» و «جوزف استیگلیتز» و دیگر اقتصاددان‌ها استدلال کرده‌اند سیستم‌های کینزی در مورد ضمانت تقاضای کل دقیقاً همان چیزی است که در دوران رکود بزرگ اقتصادی مورد نیاز است. اسکیدلسکی‌ها بر مفید بودن سیاست کینزی صحنه می‌گذارند (در واقع رابرت این کار را در یک کتاب به نام «کینز: بازگشت استاد» انجام داده است). اما در این کتاب آنها بیشتر به کینز فیلسوف علاقه دارند تا کینز اقتصاددان.

اسکیدلسکی‌ها با مقاله کینز در سال ۱۹۳۰ با عنوان «امکانات اقتصادی برای نوه‌های مان» شروع می‌کنند که کینز در آن استدلال کرد پایه مادی برای زندگی خوب در حال شکل گرفتن است. اسکیدلسکی‌ها اینطور خلاصه می‌کنند: «همین‌طور که پیشرفت اقتصادی، افزایش تولید کالا در واحد ساعت کاری را ممکن می‌سازد مردم باید برای تامین نیازهای شان کمتر و کمتر کار کنند. تا این که در پایان، دیگر آن‌ها به ندرت باید کار کنند». کینز نوشت «برای اولین بار از زمان خلقت، بشر با این مشکل واقعی و دایمی اش مواجه خواهد بود که چطور از رهایی اش از دل‌پرسی‌های اقتصادی استفاده کند چطور اوقات فراغتش را پر کند که علم و بهره‌ی مرکب نصیب اش شود تا عاقلانه، دلپذیر و خوب زندگی کند» کینز باور داشت که این وضعیت می‌تواند تا سال ۲۰۳۰ اتفاق بیفتد.

همه نشانه‌ها حاکی از این است که این وضعیت اتفاق نخواهد افتاد. از سال‌های ۱۹۸۰ ساعت‌های کاری در بریتانیا و ایالات متحده به طور مداوم در همه طبقات (از جمله ثروتمندان که بهره‌برداران معمول از اوقات فراغت‌اند) افزایش یافته است. دنیای ثروتمند چهار تا پنج برابر ثروتمندتر از سال ۱۹۳۰ است اما میانگین ساعت کاری از آن زمان تا به حال فقط ۲۰ درصد کاهش یافته است. یوتوپیای فراوانی و اوقات فراغت در هیچ‌جا به چشم نمی‌آید و بنابراین اسکیدلسکی‌ها می‌خواهند بدانند «چرا پیشگویی کینز شکست خورد؟»

مطرح کردن این سوال راه خوبی برای نشان دادن تاثیر الزامات اقتصادی بر ارزش‌های فرهنگی طی چند دهه است. هر چند نسخه‌های سیاست‌گذاری او برای زمانه ما حیاتی باقی می‌ماند، اما مفروضات فلسفی او به طرز فریبنده‌ای در

دنیای معاصر بدوی سرمایه‌داری، کهنه و منسوخ است. او اعتقاد داشت که نیازهای مادی مردم مقدار محدودی است و زمانی که این نیازها برآورده شود آن‌ها پا پس می‌کشند و به اوقات فراغت اصیل شان می‌پردازند. این توقع، به تمایز میان نیازها (که مادی بود) و خواسته‌ها (که فقط روانی بود) بستگی داشت. آنچه کینز پیش بینی نکرد این است که خواسته‌ها می‌تواند به طور نامحدودی گسترده باشد و به آسانی با نیازها اشتباه گرفته شود. این تمایز بین نیازها و خواسته‌ها تقریباً از دانشگاه رخت بر بست - نه فقط از دپارتمان‌های اقتصاد بلکه از علوم اجتماعی و علوم انسانی نیز. این یافته که خواسته‌ها می‌تواند دوباره به قالب نیازها درآید، این که تجملات لوکس می‌تواند به ضرورتها تبدیل شود، به موتورهای رشد اقتصادی اجازه می‌دهد بی‌وقفه حرکت کند. اسکیدلسکی‌ها می‌نویسند این موتورها می‌تواند آهسته یا متوقف شوند تنها اگر «مردم بیشتر از آنچه نیاز دارند نخواهند».

تاکید بر حاکمیت انتخاب { بر رفتار انسان } برخلاف معمول خلل ناپذیر و جدی است اما اسکیدلسکی‌ها کلاً به طرز تحسین برانگیزی از تفسیرهای متکثر نسبت به حرص و ولع سیری ناپذیر مصرف‌کنندگان استقبال می‌کنند. «فرد چگونه این حرص و ولع پیوسته و سیری ناپذیر برای بیشتر از یکی داشتن را توضیح می‌دهد؟» آنها اعتراف می‌کنند شکی نیست که پاسخ‌ها ریشه در دخمه‌های تاریک «طبیعت انسان» دارد اما لازم نیست فرد مارکسیست باشد (و اسکیدلسکی‌ها همچون کینز مصمم‌اند خودشان را از مارکس دور نگه دارند) تا اعتراف کند که سرمایه‌داری ممکن است در این باره نقش داشته باشد. نهادهای سرمایه‌داری به مدت دو قرن یا بیشتر با شعله‌ور کردن آتش اضطراب و رد کردن قناعت، خواسته‌ها را دستکاری کرده است. (چیزی به اسم «کافی بودن» برای قهرمان کتاب آدام اسمیت یعنی «ثروت ملل» وجود ندارد. همان شخص زرنگی که مطابق غرایزش عمل می‌کند.) ما از سرمایه‌داری آموخته‌ایم که همه چیز می‌تواند به پول تبدیل شود. بزرگ شدن قلمرو ارزش پول اجازه می‌دهد کالاهایی که قبلاً غیرقابل سنجش بودند به طور مستقیم { بوسیله پول } مقایسه شوند اسکیدلسکی‌ها می‌نویسند: «برای نمونه آموزش به طرز فزاینده‌ای نه بعنوان مقدمات یک زندگی خوب بلکه به عنوان وسیله‌ای برای افزایش سرمایه‌ی انسانی دانسته می‌شود». استاندارد پولی تصورات رایج از واقعیت را از بین می‌برد: «تاجرها در معاملات آینده و محصولات مالی غیرمتداول نیازی ندارند بدانند چه کالاهایی در انتهای معاملات شان قرار دارد». به دور از "ماتریالیسم" رشددهنده، حرص و ولع برای پول، عملاً فرم‌های معینی از زندگی مادی را ارزش‌زدایی می‌کند. حتی همچنانکه پول به عنوان

ابزاری برای به دست آوردن کالاهای مادی باقی می ماند تا خود (نفس) انسان را با مُد منطبق کند، خود کالاها (مانند خود نفس) بیشتر و بیشتر به طرز گذرا و بی دوامی سیال و مصرف می شوند.

کینز سنت‌های نئوکلاسیک را تحقیر می‌کند و اعتراف می‌کند که «روحیات حیوانی» در چرخه تجارت نقش بازی می‌کند و انگیزه‌های احساسی با قاطعیت بیشتری از محاسبات عقلانی به زندگی اقتصادی شکل می‌دهد. اما او با نظری که در مورد فرهنگ مصرف کننده می‌دهد یک اشراف زاده اصیل باقی می‌ماند. او «نمی‌فهمد که سرمایه داری می‌تواند دینامیک جدیدی از خلق خواسته ایجاد کند که بر محدودیت‌های سنتی از معنای خیر و عرف غلبه کند». اسکیدلسکی‌ها می‌نویسند «سرمایه داری به پیشرفت بی نظیری در خلق ثروت رسیده است اما در عین حال ما را در استفاده‌های مدنی از این ثروت ناتوان کرده است». کینز باید پی می‌برد که این پیامد ناامید کننده دست کم یک احتمال است {که ممکن است رخ دهد}. او می‌داند که سرمایه داری اعلام کرده بود که «انصاف حيله/نیرنگ است و نیرنگ انصاف. چرا که نیرنگ مفید است اما انصاف بی فایده». سرمایه داری در یک معامله فاستی با نیروهای شر و تاریکی، برای تحقق یوتوپای آینده، انگیزه‌ها و روش‌هایی را تایید کرد که پیشتر به درستی آن‌ها را حيله و نیرنگ می‌دانست (مانند حرص و طمع، رباخواری). یوتوپایی که در آن جهان از کمبود و کار پر مشقت نجات داده شده است. کینز مانند دیگر اندیشمندان «تلاش کرد که یک وضعیت پایانی را مجسم کند. نقطه‌ای که بشریت می‌تواند بگوید «بس است». کینز آنقدر زنده نماند که دریابد «ماشینی که خلق شده بود از کنترل خارج شد، یک روح فرانکشتاینی {فرانکشتاین؛ یا پرومته^۵ مدرن معروف‌ترین اثر نویسنده انگلیسی «مری شلی» است. فرانکشتاین دانشمند جوان و جاه طلبی است که با استفاده از کنار هم قرار دادن تکه‌های بدن مردگان یک انسان معمولی می‌سازد. این موجود تا بدان حد وحشتناک است که همگان، حتی خالقش از دست شرارت‌های او فرار می‌کنند} که حالا برنامه پیشرفت را مطابق با منطق احمقانه خودش برنامه ریزی می‌کرد». اسکیدلسکی‌ها از منتقدان پیشرفت سرمایه دارانه هستند.

آن‌ها ظهور معامله فاستی در اندیشه اقتصادی را در اولین اندیشمندان مدرن از «ماکیاولی» تا «ماندویل» یافتند که حرص و طمع را به عنوان «منفعت فردی» بازتعریف کردند. برای «آدام اسمیت» که فرض می‌کرد انسان‌ها بوسیله میل به اعتلا و بهبود خودشان حرکت داده می‌شوند، فضیلت‌های کلاسیک عیب و نقص شمرده شدند. به جای صرفه

جویی محتاطانه، زیاده روی و گشاده دستی (بدون اشاره به سکس) اشکال جسورانه پراکندن نسل به شمار آمدند. اسمیت در کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» تاکیدش بر احتیاط محاسبه گرانه را با تاکیدش بر همدردی (یا قضاوت اخلاقی) که در ذات بشر است متعادل می کند. اما اقتصاددان‌های بعدی چنین پیچیدگی‌هایی را ماستمالی کردند. «مطالعه بشر آنطور که «واقعا هست» به جای آنطور که «باید باشد» تبدیل شد به یک دژ مستحکم و تردیدناپذیری از علوم ریاضی، افسون کردن مریدان {این روش} و تقلیل دادن {مخالفت‌های} دیگران به مخالفت‌هایی پوچ و باطل». اسکیدلسکی‌ها می نویسند «زبان تعابیری مثل «فایده» و «اولویت‌ها» از نظر ارزشی خنثی بود و باعث شد معامله فاورستی سرمایه داری به ناگزیر در جهان معاصر نامرئی شود».

نتایج این امر برای زندگی خوب (و مفاهیم خوشبختی همراه با آن) غیرقابل محاسبه بود. اسکیدلسکی‌ها می گویند «طمع مال اندوزی مجاز دانسته شد به شرطی که به خیر عمومی منجر شود». آنچه از دست رفت ایده خیر اجتماعی به عنوان دستاورد جمعی بود. خیر اجتماعی نتیجه جستجوی افراد برای منفعت شخصی خودشان در بازار دانسته شد. منطق قرارداد از منطق معامله متقابل که در اغلب فرهنگ‌ها و جوامع انسانی جزء جدایی ناپذیری از اقتصاد بود، جدا شد. همان طور که اقتصاد توسعه یافت متمایز کردن خواسته‌ها از نیازها دشوار شد.

همه این گرایش‌ها قبل از این که کینز پیش بینی امیدوارانه اش را در سال ۱۹۳۰ انجام دهد تماما در حال وقوع بود. او برخلاف موج شنا می کرد. حتی در زمانه کینزی‌ها در میانه قرن بیستم زمانی که ایده‌های او بر سیاست عمومی تاثیر داشت نسخه او از سوسیال دموکراسی به بهانه بی طرفی ارزشی پنهان شد. بعد از احیای اقتصاد نئوکلاسیک در دهه هفتاد و هشتاد آنچه در نظم اقتصادی اتفاق افتاد در جهان بزرگتری نیز شروع شد. تا اینکه در اواخر قرن بیستم سرمایه داری دیگر تنها یک سیستم اقتصادی نبود که بتوان آن را تغییر داد یا به چالش گرفت. سرمایه داری خود واقعیت بود، شیوه‌ای که چیزها به آن شیوه هستند.

این دنیای نئولیبرالی است که صنعت خوشبختی در آن متولد شد. صنعتی که از میل قابل ستایشی الهام گرفته شد که می خواست خوشبختی را به عنوان چیزی بیش از سرانه تولید ناخالص داخلی (GDP) تعریف کند اما قصد داشت این کار را بدون به چالش کشیدن سیستم اقتصادی‌ای که این GDP را تولید می کند انجام دهد. همان طور که

اسکیدلسکی ها روشن کرده اند این کاریست عبث و بیهوده. آن‌ها می نویسند علم معاصر خوشبختی «از ایمان به دقت داده های علمی بسیار دور است. ناراحت کننده تر این که این علم، خوشبختی را به عنوان یک خیر و خوبی ساده و نامشروط در نظر می گیرد که به صورت تک بعدی قابل سنجش است. منابع و ابژه های خوشبختی نادیده گرفته می شود. تنها چیزی که اهمیت دارد این است که آیا شما چیزهای بیشتری دارید یا کمتر. این‌ها ایده‌های غلط و خطرناکی هستند». کوچکترین دلیلش این است که این ایده‌ها کنش و واکنش‌های بزرگتر میان خود(نفس) و جهان پیرامون‌اش را نادیده می گیرند. مطابق با آنچه اسکیدلسکی‌ها می گویند «خودگویی‌ها (self-reports) نمی تواند معیار نهایی خوشبختی باشد. در هر حال آن‌ها ممکن است به عنوان شواهد مکمل مفید باشند ... خوشبختی ... بخشی از تقاوت درونی ذهن نیست که تنها برای خود فرد قابل دیدن است. بلکه خوشبختی ضرورتاً در فعالیت‌ها و رویدادها {جمعی} عیان می شود». خوشبختی به طور خلاصه درباره بودن در جهان با دیگران است.

باید تمایزهایی بین خوشبختی و برای مثال لذت بردن گذاشته شود. لذت در تجربه ریشه دارد نه باورها. یک زن به طور مجازی ممکن است به یک مرد لذت بدهد اما نمی تواند او را شاد و خوشبخت کند. اسکیدلسکی‌ها نتیجه می گیرند «خوشبختی یا در معنای پیشامدرن‌اش به عنوان یک موقعیت وجودی فهمیده شده است که در این معنا چیزی نیست که بتوان با تحقیق درباره خوشبختی اندازه‌اش گرفت یا در معنای مدرن‌اش به عنوان یک وضعیت ذهنی دانسته شده که در این حالت خوشبختی خیر الهی نیست». آن‌ها به طور واضحی معنای پیشامدرنی را انتخاب کرده‌اند: «یک زندگی خوب فقط رشته‌ای از وضعیت‌های ذهنی سازگار با هم نیست که خیرهای انسانی اساسی را در بر بگیرد» آن‌ها بقیه کتابشان را به این اختصاص می دهند که تعیین کنند آن خیرهای اساسی کدام اند.

البته این که بگوییم چرا چیزها غلط اند آسان تر است از این که بگوییم چطور می توان آن‌ها را درست کرد. نسخه کینزی از زندگی خوب در طی قرن بیستم از اواخر سالهای ۱۹۳۰ تا اوایل ۱۹۷۰ بود زمانی که اروپای غربی و ایلات متحده، نهادهای اجتماعی و دموکراتیک را برای مهار سرمایه‌داری رها شده از قید و بند توسعه دادند. اتحادیه‌های کارگری نیرومند، سیستم‌های مترقی آموزش عمومی، بیمه اجتماعی و برنامه های رفاه برای سالخوردگان، بیماران، معلولان و بیکاران. همان طور که اسکیدلسکی‌ها می گویند «اقتصاد سیاسی این دوره به طرز تحسین برانگیزی برای درک خیرهای اساسی ما شایسته بود. مشکل این بود که این دوره زبان مناسب برای بیان خودش با این عبارات را از

دست داد». هنگامی که سوسیال دموکرات‌ها در حمایت از جمعیت کارگری سالم و بهره‌مند از حقوق مناسب، با تلقی فایده‌گرایانه‌ای از بهره‌وری بالا استدلال می‌کردند، استدلال‌های اخلاقی برای زندگی خوب از این دیدگاه مفقود شد. زمانی که بحران‌های مالی در سالهای ۱۹۷۰ ظاهر شد سوسیال دموکرات‌ها هیچ پاسخ متقاعد کننده‌ای برای این اتهام نئولیبرالی نداشتند که آن‌ها را متهم می‌کرد که با بزرگ کردن اتحادیه‌ها و دولت، قابلیت رقابت کردن در بازار جهانی را از بین بردند. شکست نهادها پیامد شکست تصورات اخلاقی و ساختار سیاسی بود.

همان‌طور که اسکیدلسکی‌ها می‌گویند «اعتیاد مستمر ما به مصرف کردن و کار کردن قبل از هر چیز ناشی از غیاب هر گونه ایده‌ای در باب زندگی خوب، از بحث‌های عمومی است». بحث بر سر این است که زندگی خوب شامل چه چیزهایی است نه «استخراج ذهن‌ها و دوره افتادن {برای تحقیق} با پرسشنامه». اجزای زندگی خوب شامل «سلامتی، احترام، امنیت، روابط مبتنی بر اعتماد و عشق» هستند. این‌ها ابزارهای واقعی برای رسیدن به زندگی خوب نیستند بلکه این‌ها خود زندگی خوب‌اند. چنین خیرهای بنیادینی جهانی‌اند («آن‌ها متعلق به زندگی خوب به معنای واقعی‌اش هستند نه فقط متعلق به بعضی مفاهیم خاص و بومی آن») مطلق‌اند («خیر فی‌نفسه و بالذات اند و نه فقط ابزاری برای رسیدن به خوبی‌های دیگر») منحصر به فرد هستند و گریز ناپذیر و همگی بوسیله آثار مخرب سرمایه‌داری معاصر در معرض تهدید قرار دارند. سلامتی را در نظر بگیرید که به‌طور قطع در لیست خیرهای اساسی هر کسی قرار دارد. در دوران نئولیبرال ما، اسکیدلسکی‌ها استدلال می‌کنند که سلامتی از یک وضعیت بودن در «شرایط عالی» تا تصویری از یک «اعتلاء و بهبودی مداوم» بازتعریف می‌شود که در غیاب یک هدف بزرگتر بدل به هدف و غایت‌ای فی‌نفسه می‌شود. این امر پیامدهای فرهنگی ژرف‌ای دارد «اگر هر حالت بدن نسبت به سایر حالت‌ها از جمله حالت ترجیح داده شده، ناقص و معیوب دانسته شود آن‌گاه ما همگی همیشه بیماریم». آن‌ها می‌گویند «دنیا همان‌طور که گوته گفته بود بدل به بیمارستان‌ای می‌شود که در آن همه پرستار یکدیگر اند». فرهنگ درمانگری و سرمایه‌داری با هم تلاقی می‌کنند. وعده سلامتی برای خریدن حی و حاضر است اما خود سلامتی یک هدف سیال و دور شونده است. سلامتی بخشی از عوالم «رشد شخصی» شده است که بوسیله روانشناس‌های مثبت‌گرا برای ما تصویر می‌شود. تقاضا برای سلامتی سیرناشدنی است. هرگز به مقدار کافی نمی‌رسد تا بس کنیم. اسکیدلسکی‌ها اصرار می‌کنند که از مدل مصرف‌کننده محور برگردیم به مفهوم قدیمی‌تر سلامتی به عنوان یک حالت بودن به جای شدن به یک پروژه خودبهبودی (self-improvement).

اینجا مثل هر جای دیگری نویسندگان یک حساسیت نامعمولی به اثر مخرب فرهنگ سرمایه داری بر روابط انسانی نشان می دهند. آن‌ها ترجیح می دهند به جای اجتماع به عنوان زائده‌ای بر زندگی خوب، بر رابطه دوستانه تمرکز کنند. (چرا که به طور متقاعد کننده‌ای ادعا می کنند «اجتماع» به آسانی در یک ایده آل جمعی که تا حدی رفاه افراد عضو را اعتلا می دهد منجمد می شود). آن‌ها به مشکلات دوستی پایدار در یک فرهنگی که تشنه تحرک، خود مختاری و منفعت است توجه دارند. فرهنگی که در آن سرعت دادن به خلق روابط تازه سبکی از زندگی است». رابرت پاگلیارینی، مربی سبک زندگی آمریکایی می گوید. «تو نیاز داری که زندگی ات را از تنبلی ها و غفلت ها خلاص کنی و آن‌ها را با چیزهای انرژی دهنده جایگزین کنی». این یکی از آن اظهار نظرهایی است که از فرط ابتذال و قابل پیش بینی بودن عمق مخصصه اخلاقی ما را نشان می دهد. اسکیدلسکی ها استدلال می کنند بنیادگرایان بازار آزاد «چیزها را به دقت وارونه می کنند. این انسان نیست که باید خودش را با بازار منطبق کند این بازار است که به انطباق انسان‌ها نیاز دارد». نمی توانید اتهامی خلاصه تر و محکم تر از این علیه نئولیبرالیسم پیدا کنید.

گزینه اسکیدلسکی ها فروتنانه و عمیقا انسانی است و هیچ ژست و حرف مفتی را شامل نمی شود. آن‌ها سوسیال دموکراتانند نه سوسیالیست و می خواهند زبان اخلاقی سوسیال دموکراسی را بازپس بگیرند. فرض شان این است که اگر ما دوباره شروع به صحبت کردن جدی درباره زندگی خوب کنیم می توانیم دوباره برای حمایت از آن شروع به نهادسازی کنیم. آن‌ها اعتقاد دارند خودمختاری یکی از خیر هاست بدون اینکه به آن ترجیح خاصی بدهند. آن‌ها اعتقاد دارند که پرورش شخصیت نیز به همان خوبی است و مردم به «یک اتاق پشت مغازه» نیاز دارند. یک مکان امن جدا از معاملات تجاری تا فرهیختگی را جستجو کنند. آن‌ها به اهمیت مال و دارایی به عنوان سکویی برای پرورش سلايق و ایده آل‌های فردی و رشد شخصیت فردی اعتقاد دارند. اما آن‌ها دارایی اندک را دوست دارند. آن‌ها به سنت‌های فردانگاری و توزیع گرایی کاتولیک متمایل اند که چهره هایی پراکنده از «جی.کی. چسترتون» تا «دوروتی دی» را در بر می گیرد.

آن‌ها همچون «ویلیام موریس» می دانند که پیش شرط اوقات فراغت کاهش کار طاقت فرسات. (برای تازه کارها این می تواند شامل کم کردن تقاضا برای تولید بیشتر و آهسته کردن سرعت ساختن چیزهای جدید باشد) آن‌ها

همچنین می‌دانند که کاتولیسیم اجتماعی و لیبرالیسم جامعه شناختی توکویل و محافظه کاری بورکین به هم متصل‌اند. آن‌ها با اندیشمندان این سنت‌های فکری از لحاظ اشتیاق برای کمک متقابل، همکاری‌های داوطلبانه جوامع و کارگران برای فراهم کردن زمینه ملاقات سازمان‌های دور از دسترس و افراد منزوی، اشتراک نظر دارند. آن‌ها باید به این بشارت اجتماعی پروتستان‌ها و نیاز به بازیابی و ارزیابی دوباره آن در مقابله با مکتب رفاه اشاره کنند. مکتبی که به مدت چند دهه مرکز اوانجلیسم معاصر را فرماندهی می‌کرد. یک اخلاق پروتستانی بسط داده شده (که ثروت عمومی را بر ثروت فردی ترجیح می‌دهد) می‌تواند دیدگاه آنان در مورد زندگی خوب را هم غنا ببخشد.

در جامعه خوب از نظر اسکیدلسکی‌ها پدرسالاری (paternalism) غیراجباری با منطقه گرایی متعادل می‌شود. دولت مسئولیت ارتقاء خیر عمومی را بر عهده می‌گیرد تا اطمینان یابد میوه‌های تولید عادلانه تر توزیع می‌شود و فشار برای مصرف کردن کاهش می‌یابد. شاید بوسیله مالیات تصاعدی بر مصرف چنان که اقتصاددانی به نام «رابرت فرانک» پیشنهاد کرد. این آنچه را که او «خرج کردن سرسام آور در بالا» می‌نامد مهار می‌کند و نادرستی این افسانه را که آن یک درصد جامعه «طبقه سرمایه‌گذار» هستند اثبات می‌کند. طبقه‌ای که «تب تجمل‌گرایی را کاشته است» و ما را «در چنگال اش اسیر کرده است». در پایان مشابهی (خفه کردن مصرف) اسکیدلسکی‌ها حذف کردن تبلیغات به عنوان یک هزینه تجاری قابل کسر شدن را پیشنهاد می‌کنند. آن‌ها همچنین مقاومت پایان ناپذیری در برابر چرندسازی (globaloney) در انتقاد از جهانی سازی (globalization) بازار آزاد دارند. آن‌ها روشن می‌کنند که زندگی خوب وابسته به جهانی سازی نیست (و نمی‌تواند باشد): «کشورهای توسعه یافته باید برای رفع نیازهای شان هر چه بیشتر بر منابع داخلی تولید تکیه کنند. اقتصادهای بازار در حال توسعه نیاز خواهند داشت مدل‌های رشد مبتنی بر صادرات را که مبتنی بر تقاضای فزاینده‌ی مصرف در کشورهای توسعه یافته است رها کنند». به عقب کشیدن شاخص مصرف به معنای کم کردن تجارت بین‌المللی است. این یک دستورالعمل ریاضتی نیست، اتهامی که اغلب علیه منتقدان فرهنگ مصرفی به کار می‌رود چنان که گویی مصرف تنها فرم قابل تصور اوقات فراغت است. برعکس: کتاب «چقدر کافی است؟» تلاشی برای تصور کردن قابلیت‌هایی برای یک زندگی رضایت بخش است که فراتر از نظم بازار باشد.

اسکیدلسکی ها می خواهند معنای فراخ تری از اوقات فراغت را زنده کنند. آن‌ها کتاب شان را با تاکید بر مبنای مادی { و نه ذهنی و عرفانی } این کار به پایان می‌برند: «یک کاهش درازمدت در تقاضا برای نیروی کار منجر به بهبود مستمر بهره‌وری نیروی کار می‌شود». این امر قبلاً اتفاق افتاده است اما میوه‌های افزایش بهره‌وری به جیب مدیران ارش و سهامداران رفته است. اگر آن سودها نصیب خود کارگران می‌شد نتایج شگفت‌آوری رقم می‌خورد: کاهش ساعات کاری، بازنشستگی پیش از موعد، تجربه‌هایی در اشتراکی کار کردن، سی و پنج ساعت کار در هفته و چیزهای مشابه. چه کسی می‌داند؟ مردم ممکن است حتی شادتر بشوند.

این دیدگاه برای مشارکت موثر در مناقشات سیاسی معاصر در زمان مناسبی ارایه شده است. اما آنچه به آن نیروی بازدارندگی می‌دهد تعهد و الزام داشتن به آن است. اسکیدلسکی‌ها جدیت اخلاقی‌ای را به کار می‌گیرند که چپ‌های اندکی می‌خواهند امروز دست کم در مورد تصور کردن یک زندگی خوب به خاطرش ریسک کنند. جدیت اخلاقی همیشه یک موضوع گول زننده است. هیچ کس دوست ندارد سرزنش شود. اما بعد از همه مثال‌های مناسب و استدلال‌های متین اسکیدلسکی‌ها، آنها این صلاحیت را دارند که این ادعا را مطرح کنند: «مرکز سیستم ما به یک زوال اخلاقی دچار است که با آن مدارا می‌شود چرا که تمیز کردن اصطبل‌هایش برای تفکر و اندیشیدن بسیار زجرآور (تروماتیک traumatic) است». کتاب «چقدر بس است؟» راه را درست رفته است. با خواندن انتقاد نیروبخش و پیشنهادهای انسانی‌اش من هر چند گذرا خوشبختی واقعی را احساس کردم.

* دبیر سابق انجمن اسلامی دانشکده فنی دانشگاه مازندران imanehsani59[at]gmail