

روزنامه اندیشه • علم	
افزایش آگاهی مردم را جایگزین «مشاوره ژنتیک» کنیم	صفحه ۸
بلند پروازی های بی محابا، گفت و گو با «سیروس بروز»	صفحه ۹
بسیاری از والدین دلیل جاقی فرزندان خود می شوند	صفحه ۱۰

نگاه	
فوکو- دلوز؛ رویکردی متفاوت به سیاست و اخلاق	
فوکو در پیشگفتاری که بر چاپ انگلیسی «ضادبید: کاپیتالیسم و اسکیزوفرنی» (ژیل دلوز و فلیکس گتاری) می نویسد، فضای فکری	
حاکم بر آن سال‌ها در اروپا و بالخصوص در فرانسه تحت سیطره سه جریان اصلی برمی‌شمارد: مارکسیسم، روانکاوی فرویدی و پدیدہ‌شناسی. شاید با اندکی تسامح بتوان افق حاکم بر فضای روشنفکری امروز را نیز (چه در سطح جهانی چه در سطح ملی) به‌نوعی تحت سیطره این سه جریان اصلی دانست؛ البته در این شکی نیست که مارکسیسم دیگر نه همان مارکسیسم و روانکاوی نه همان روانکاوی و پدیدہ‌شناسی نیز دیگر نه همان پدیدہ‌شناسی است. درواقع فوکو اهمیت کار فلیکس گتاری و ژیل دلوز را در زیرسوال‌بردن همین فضای غالب می‌داند؛ تیردی ضادبیدی علیه تاپولی دوگانه‌نگاره که در توضیح رویدادهای حاکم بود؛ سیاست انقلابی و ضدسرکوب؛ جنگی که در جبهه علیه استعمار اجتماعی و سرکوب روانی و فوآن لیبیدوی تنظیم‌شده با مبارزه طبقاتی. دلوز نیز در متن کوتاه خود با عنوان «میل و لذت» که تقریباً هم‌زمان با پیشگفتار فوکو نوشته شده بود، سامانه‌های قدرت را یکی از تزهاری اساسی مراقبت و تنبیه برمی‌شمارد و آن را از سه جنبه اساسی می‌داند: اول به‌خودی‌خود و در نسبت با «چپ‌گرایی» که بیاگر یک تلقی تازه و عمیق سیاسی از قدرت در تضاد با کل نظریه دولت بوده؛ نظریه‌ای که همچنان همه تحلیل‌های سیاسی را در سیطره خود دارد؛ دوم در نسبت با خود فوکو، چون این تز به فوکو امکان می‌داد دوگانگی شکل‌گیری‌های گفتمانی و شکل‌گیری‌های غیرگفتمانی را که همچنان در دیرینه‌شناسی دانش پابرجا بود، پشترست بگذارد و توضیح دهد که چگونه این دونوع شکل‌گیری قطعه‌قطعه در یکدیگر توزیع یا یکدیگر مفصل‌بندی می‌شوند؛بی‌آنکه به یکدیگر تقلیل یابند یا همانند شوند. و قس‌علی‌هذا)، سوم اینکه بر این مبنا، سامانه‌های قدرت نه با سرکوب عمل می‌کنند نه با ایدئولوژی؛ و نه با انگاره‌ای که بسیاری از تحلیل‌ها (از راست تا چپ) در آن مشترک هستند. پس بدین‌ترتیب اول در گسستی یاد می‌کند که فوکو با تلقی جدید خود از قدرت آن را شکل می‌دهد(گسست از تلقی کمپویش مورد پذیرش همگان).	

در ادامه، فوکو بر این نکته تأکید می‌کند که ضدادبید یک مرجع نظری جدید نیست و نباید در فراوانی خارق‌العاده انگاره‌های نو و مفاهیم شگفت‌انگیز در سبک‌جویی یک «فلسفه» باشیم؛ نوعی هگل برزوز و برق. درواقع ضدادبید در سه جبهه ترد می‌کند: اول با زاهدان سیاسی، مبارزان محزون، تورریست‌های نظریه، حافظان نظم ناب سیاسی و گفتمان سیاسی، دیوانسالاران انقلاب و کارگزاران محیقت و در یک کلام، «زادلهای منطقه سیاست‌دوم تکتیسین‌های رقت‌انگیزمیل، روانکاوان و نشانه‌شناسانی که هر سیمپتومی را ثبت می‌کنند و اقدامواوری پس گله‌میل را به قائلن دوتایی ساختار و فقدان تقلیل می‌دهند؛ مثلاً ماملان- پایپ- آندوپ و سوم فانتسیم» اما نه‌تنها فانتسیم تاریخی هیتر و موشولینی، بلکه بسکی میهم‌تر از آن؛ فانتسیم‌سی که در درون همه ما هست؛ فانتسمی‌سی که در رفتارهای روزمره‌مان و در ذهنمان سکنا دارد؛ فانتسیم‌سی که ما را واهی‌دارد قدرت را پاسبان داریم و آنچه بر ما سیطره دارد و استثمارمان می‌کند، دوست داریم. از همین‌روست که فوکو ضدادبید را یک کتاب اخلاق (تئیک) می‌یابد. ضدادبیدپودن از دید فوکو یک سبک زندگی است، شیوه‌ای از اندیشیدن و رفتارکردن و زیستن؛ چگونه عمل کنیم که فانتسیت نشویم، به‌خصوص هنگامی که مبارزی انقلابیایم؟ چگونه سخن و اعمال‌مان قلب و لذت‌مان را از دست فانتسیم‌رهایی بخشیم؟ چگونه می‌توانیم فانتسیم‌سی را که در رفتارمان ریشه دوانده بیرون کنیم؟ چگونه می‌توانیم جزئی‌ترین و کوچک‌ترین رد و اثرهای فانتسیم‌مان را در خودمان سست‌و‌جو کنیم. شاید بتوان گفت این رویکرد آن چیزی است که فوکو سال‌ها بعد آن را به‌نوعی در قالب دغدغه خود صورت‌بندی کرد. به‌همین دلیل است که فوکو بهترین راه خوالدن ضدادبید را خواندن آن به‌مثابه اثری هنری می‌داند؛ هنر زیستن بر ضد تمام شکل‌های فانتسیم، چه شکل‌های پیشاپیش مستقر چه شکل‌های در حال استقرار، بدل کردن زندگی خود به یک اثر هنری. شاید این گفته آنتونن اُرتو در توصیف «تاتار قساوت» تنکل دیگری از بیان این رویکرد باشد که قساوت را نه نوعی سادسیم یا دردرساندن، بلکه خشونت، زهدیشگی و تصمیمی جسمانی برای درهم‌شکستن واقعیت جعلی می‌دانیم؛ همان‌چنان این پرسش باقی است که آیا این سبک زندگی، این شیوه از اندیشیدن و رفتارکردن و زیستن نوعی نظریه‌پردازی نیست؟ و نوعی نظریه جدید را رقم نمی‌زند؟ پاسخ فوکو منفی است و همان‌طور که به بالا آمد، فوکو در همان پیشگفتار می‌گوید که اشتباه است اگر ضدادبید را به‌مثابه یک مرجع نظری جدید بخوانیم، همان چیزی که همواره بشارت‌ش را به ما داده‌اند، گویی سرانجام روزی رفرآخواند رسید که نظریه‌ای پرداخته شود؛فرایگز و جهانشمول که همه‌چیز را دربرگیرد؛ نظریه‌ای تملمیت‌بخش و اطمینان‌بخش که تمام پرسش‌هایمان را در روزگار سردرگمی پاسخ دهد. اما آیا این تلاش برای سرسازدن از نظریه‌پردازی نوعی ژست امروزی و به‌اصطلاح پسا مدرن روشنفکرانه نیست؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است، چون این سرسازدن از نظریه‌پردازی نه ژستی روشنفکرانه، بلکه نوعی مقاومت در برابر شیوه جزئی اندیشیدن و گرایش غالب تحمیل یک نظریه است؛ به‌علاوه این مقاومت محصول فرآیندی معرفت‌شناختی نیست، بلکه با تجربه‌های دو سه قرن اخیرمان پیوند دارد. از نسوی دیگر این پاسخ منفی واین مقاومت سلبی نیست، بلکه تلاشی است برای خلق رویکردی متفاوت که به‌جای اتکا بر نظریه‌ای از پیش موجود و کاربست آن برای هر موقعیت و هر زمانی و تعمیم آن به همه موقعیت‌ها و زمان‌ها تحلیلی تجربی را در پیش می‌گیرد. از همین‌روست که فوکو در جایی می‌گوید («نقد چیست؟») کاربرد اصطلاحاتی نظیر قدرت یا دانش به‌معنای بازنامی‌ای واقعیتی بیرونی نیست، بنابراین به‌نظر من، پسا‌فوکویی نه‌تنها با لیبرالیسم و نو لیبرالیسم (آنچه فوکو در قالب زیست‌سیاست تکلیف به نقد کرد) و تمام شکل‌های حکومت‌مندی و جامعه‌کنترلی در جنگ هستند، نه‌تنها با شکل‌های جدید مارکسیسم و روانکاوی (پسا-تئوسری‌ها، پسا-لاکای‌ها و نویس- ساختارگرایان) در جنگند، بلکه با هر گرایشی در جنگ هستند که تلاش می‌کند از فوکو یک نظریه‌پرداز قدرت بسازد (آنچه خود او بارها آن را نفی کرد) و از او یک برند (brand)، یک نظریه‌پرداز ساختارگرا یا پسااستراتگرای بسامدرن بسازد.

روزنه آبی	
شکل‌گیری خودآگاهی	
فرشاد کوشا: در توصیف هر سیستم پیچیدهای می‌توان از منظرهای مختلفی به آن نگاه کرد. یک ساعت مچی را در نظر بگیرید. می‌توان آن را سه اجزای سازنده‌اش تجزیه کرد و نشان داد که از چرخ‌ها و دنده‌های ریزی ساخته شده است که به‌گونه‌ای ظرف یک‌دکریگر قرار گرفته‌اند تا مثلاً در ثانیه، یکبار عقربه ثانیه‌شمار را به حرکت درآورند. می‌توانیم به‌جای سخن گفتن از نحوه کارکرد آن، درباره نوع الیازهای به‌کاررفته در آن و تأثیر آن بر کارکرد و طول عمر ساعت بگوییم. در همه این موارد، با یک پدیده مواجهیم که در سطوح مختلفی توصیف می‌شود. چنین توصیفاتی را می‌توان درباره هر مغز هم ارایه کرد. مغز خیس افزاری است تقریباً ۱/۵ کیلوگرمی که عمدتاً از کربن، هیدروژن و اکسیژن ساخته شده است.	

کتاب «اختیار و عصب زیست‌شناسی، تاملاتی دربراره اراده آزاد، زبان و قدرت سیاسی» نوشته جان سرل، فیلسوف تحلیلی آمریکایی است که بیشتر آثارش در زمینه فلسفه ذهن و فلسفه زبان است. کتاب مذکور متن پیاده‌شده دو سخنرانی است: یک دربراره مسأله اراده آزاد و عصب زیست‌شناسی و دیگری درباره زبان، هستی‌شناسی اجتماعی و قدرت سیاسی؛ موضوعاتی که به‌ظاهر ارتباطی با هم ندارند. البته در یک سطح یعنی سطح نیت مولف به‌واقع هم هیچ ارتباطی

اختیار و عصب زیست‌شناسی

جان سرل	
ترجمه: محمد یوسفی ققنوس	
ناشر: ققنوس	

با هم ندارند. سرل به نقش عناصری چون آگاهی و علیت می‌پردازد. او با آنکه حالات ذهنی را به تمامی، معلول فعالیت‌های نورونی مغز می‌داند، اما آنجا که آنها را سوپرتکبو، کیفی و اول‌شخص می‌شمارد، تقلیل هستی‌شناختی این حالت‌ها را به بنیاد نئورونی بر نمی‌تابد. باین‌سان سرل از مادی‌سآوری تقلیل‌گرا و حنفی فاصله می‌گیرد و می‌کوشد تا با چیره‌شدن بر واژگان و مفروضات سنتی –که به باور او همگی برخطا بوده‌اند-، راهحلی برای مسایل فلسفه‌ذهن، همچون مساله ذهن- بدن، علیت ذهنی و... بیابد. هرچند به‌نظر می‌رسد که جان سرل در این کتاب از پرداختن به مضامین متافیزیکی اجتناب می‌پورزد، ولی فیلسوفان ذهن را گریز و گزیری از متافیزیک نیست. جنبه‌هایی از جهان را که فزیزیک، شیمی و سایر علوم طبیعی توصیف می‌کنند به آسانی می‌فهمیم ولی پدیده‌ها و واقعیت‌های جهان منحصر به همین پدیده‌های علمی نیست. پدیده‌های دیگری نیز وجود دارند که فیزیکی و طبیعی نیستند. این پدیده‌ها موجب حیرت ما هستند. آیا آگاهی، هوش، افعالی نظیر اختیار، وعده، امر و مانند اینها فیزیکی‌اند؟ یا پدیده‌ها چگونه چیزهایند؟ ارتباطشان با پدیده‌های طبیعی چگونه است؟

محمد یوسفی در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته است برخی از اصطلاحات فنی استفاده‌شده در کتاب را توضیح داده است. استعاره سطوح توصیف که دالات بر حوزه، گستره و هدف توصیف دارد، مفاهیم تقلیل‌علی و تقلیل هستی‌شناختی که کاربرد اولی به‌صورت منطقی دومی را در پی می‌آورد- آخرش چیزی نیست جز تخلیه یا الکتریکی.



عکس: شرق

عادل مشایخی بررسی کرد

«دلوز»؛ فیلسوف مرگ

از مفاهیم کلیدی بدیو یعنی مجموعه فهمید. کثرت با مجموعه تفاوت دارد. مجموعه یک مفهوم کلی است که اعضای مجموعه مصادیق آن هستند، مثل مجموعه اعداد اول. تعریف هر مجموعه شرط تعلق به آن مجموعه است. اما کثرت دلوزی-ریمانی عضو و شرط تعلق به این معنا ندارد. در حقیقت با تعریف نمی‌توان تصویری از یک کثرت پیدا کرد. وقتی با کثرت مواجهیم، باید قطعه به قطعه، نقطه به نقطه پیش برویم. روی یک منحنی نقطاتی را در نظر بگیرید که در آنها شیب منحنی تغییر می‌کند. این نقاط اعضای یک مجموعه به معنای کانتوری نیستند. منحنی مجموعه‌ای نیست که این نقاط اعضایش باشند. این نقاط به تعبیری قانون رسم منحنی‌اند. خود منحنی یک کثرت است. برای پیمودن این منحنی نمی‌توان با تعریف پیش رفت. بلکه باید نقاط تکین را یافت و تحول از یک نقطه به نقطه دیگر را پی گرفت. در آغاز از «نظام» فلسفی دلوز سخن گفتیم و اکنون با توجه به این نکات می‌توانم اضافه کنم نظام فلسفی دلوز اندیشیدن را مفاهیم نیست، بلکه کثرتی از نقاط تکین است و برای کار کردن با نظام دلوز باید نقطه به نقطه پیش رفت تا ببینیم در نهایت چه منحنی‌ای ترسیم خواهد شد. این منحنی کاملاً گشوده است.

مساله اصلی دلوز اندیشیدن به تفاوت درونی در برابر تفاوت بیرونی است. تفاوت سقراط و ارسطو در ذات نیست و هر دو انسان هستند و تفاوت آنها عرضی و بیرونی است. دلوز دنبال تفاوتی می‌گردد که فرد را به یک فرد منحصر به فرد تبدیل کند چنانچه آن فرد با هیچ فرد دیگری در ذیل مفهوم واحدی نگنجد	
---	--

مساله اصلی دلوز را در تفاوت و تکرار می‌توانیم نقد تصویر جزئی اندیشه و نشان‌دادن شرایط دیگر‌گونه‌اندیشیدن صورت‌بندی کرد. منظور از «تصویر اندیشه» برداشتی است که یک فلسفه از اندیشه عرضه می‌کند، مثلاً فلسفه کانت، اندیشیدن را قضاوت‌کردن تعریف می‌کند و پرسوناژ مفهومی فلسفه‌اش «قاضی» است، فلسفه لایب نیتس که کاملاً انتظامی است، اندیشیدن را به فعالیتی برای دفاع از نظم موجود تبدیل می‌کند. دلوز پرسوناژ مفهومی فلسفه لایب نیتس را «اوکیل مدافع خدا» می‌خواند که می‌کوشد ثابت کند جهان کنونی بهترین جهان ممکن است. در نیچه تصویر اندیشیدن با رقص، خنده و بازی به معنای جدی کلمه (نه تفتن و بازیگوشی) ترسیم می‌شود و پرسوناژ مفهومی او «پزشک، قانونگذار و هنرمند» است. دلوز نخست تصویر جزئی اندیشه را ترسیم می‌کند و پروژه‌اش را نشان‌دادن تکوین این تصویر و اندیشیدن به امکان تصویر دیگری می‌خواند، یعنی چگونه می‌توان به شکلی دیگر اندیشید. وقتی تصویر جزئی اندیشه را از دریچه تحلیل دلوز می‌خوانیم، می‌بینیم که همه ما اینگونه می‌اندیشیم.

برای روشن‌شدن بحث به جدول یا درخت فوروفوریوس اشاره می‌کنم. این جدول از جنس‌الاجناس و کلی‌ترین مفهوم که جوهر است، شروع می‌شود و از طریق تقسیم، به مفاهیم جزئی‌تر می‌رسد. به مفهوم جوهر دو فصل اضافه



گروه اندیشه: چندی پیش سمینار «فلسفه پس از دلوز و گواتری» در موسسه مطالعات سیاسی- اقتصادی پرشش برگزار شد. «فوکو-دلوز: روایت متفاوت از اخلاق و سیاست» عنوان سخنرانی افشین جهان‌دیده است که توسط او برای «شرق» ارسال شد و «دلوز: فیلسوف مرگ» عنوان سخنرانی عادل مشایخی است که متن پیاده‌شده آن توسط او ویرایش شده است. قابل ذکر است که در این سمینار مهدی رفیع‌نیز با عنوان «دلوز و گواتری فیلسوفانی که نمی‌شناسیم: مقدمه‌ای بر آثار او یک‌الی‌یز» سخنرانی کرد که به علت کمبود جا در این صفحه چاپ نمی‌شود.

هدف این گفتار تعیین هویت دلوز یا معرفی و فروکاستن او به یک فرمول خاص نیست، بلکه قصدآم‌زنگری به همان معنای دلوزی است. به جای کلی‌گویی روی بخشی خاص از فلسفه دلوز متمرکز می‌شوم و سعی خواهم کرد یک منحنی مفهومی را با ذکر مثال ترسیم کنم تا به الفای حسیی از مفاهیم دلوزی برسیم. بنابراین بحث من «فلسفه دلوز چیست؟» نیست. بحث این است که با دلوز چه می‌توان کرد؟ پاسخی هم که خواهم داد یگانه کاری نیست که می‌شود انجام داد. شیوه ارزیابی حاصل این کار نیز بر اساس تطبیق و کیی برابر اصل نیست و بر اساس کارکرد کار باید ارزیابی شود. اینکه این ماشین کار می‌کند یا نه، از همین آغاز باید بگویم که این ماشین از اساس یک ماشین خراب است و قرار نیست کار کند. برای ساختن این ماشین روی فصل دوم کتاب تفاوت و تکرار دلوز متمرکز می‌شوم و به منطبق تکوین زمان می‌پردازم.

در مورد دوره‌بندی اندیشه و آثار دلوز برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. به شیوه‌های مختلف می‌توان او را دوره‌بندی کرد اما باید دید نتیجه این دوره‌بندی‌ها چیست و از آنها چه چیزی حاصل می‌شود. الی‌ی‌زی یکی از کسانی است که اندیشه دلوز را دوره‌بندی می‌کند و نقطه عطف این دوره‌بندی را بر‌خورد دلسوز با گواتری می‌داند. این گرایش به دوره‌بندی هم بین منتقدان دلوز و هم بین موافقان با او رایج است و همه توافق دارند که دلوز بعد از برخورد با گواتری دچار انقلاب اساسی شده است. منتقدانی مثل بدیو و ژیزک می‌گویند یک دلوز خوب قبل از برخورد با گواتری داریم و یک دلوز بعد از برخورد با گواتری و در حقیقت دلوز مفاهیم مهم خود را تحت‌تأثیر گواتری کنار می‌گذارد. موافقان این تقسیم‌بندی را با قضاوت برعکس می‌پذیرند و می‌گویند در ابتدا یک دلوز تحت‌تأثیر ساخت‌گرایی و روانکاوی داریم و بعد از مواجهه با گواتری دلوز دیگری ظهور می‌کند.

من نمی‌گویم این دوره‌بندی اشتباه است اما در حقیقت مبانی ارزیابی، حاصل این دوره‌بندی است. از یک دیدگاه در فاصله ۱۹۵۳ تا ۱۹۹۴ یک پیوستگی در دلوز مشاهده می‌کنیم. این پیوستگی تکرار به معنای مکانیکی نیست، بلکه با تحول یک نظام گشوده مواجه هستیم. این نظام را می‌توان از دو نظرگاه دید. درواقع، این نظام یک جلوه پدیدہ‌شناسانه دارد و یک جلوه منطقی. این برخورد شاید دلوز را تا حدی هگلی کند و برخی نپسندند. اما دلوز تا این حد تحت تأثیر هگل و در واقع ژان هیپولیست است. پدیدہ‌شناسی مذکور پدیدہ‌شناسی هوسرلی یا مرلو پونتیایی نیست هرچند غرابت و خطوط تماس و مجاورت با آنها دارد. اما معنا آن مستقل است. بعد منطقی قضیه است که فاصله دلوز را با پدیدہ‌شناسی در بیشترین حد ممکن نشان می‌دهد. پل ریکور مجموعه مقوله‌ای در مورد پدیدہ‌شناسی دارد؛ در یکی از مقالات این مجموعه می‌گوید ویژگی پدیدہ‌شناسی هوسرلی یا پساہوسرلی قطع ارتباط با منطق است. دلوز از این حیث که یک منطق را با یک پدیدہ‌شناسی در یک نظام واحد ترکیب می‌کند، هگلی است. جلوه منطقی نظام دلوز را جای دیگری با رجوع به کتاب‌های سینمایک و سینمادو ترسیم کرد‌ام. اینجا با ارجاع به تفاوت و تکرار به بعد منطقی این نظام می‌پردازم. همین‌جاست که می‌توان مرز قاطعی میان دلوز و دیالکتیکی است تناقض و وساطت باشد، در منطق دلوز که منطقی دیفرانسیل است، جای تناقض تفاوت داریم و به جای وساطت تکرار. منطق دلوز دیگر نه دیالکتیکی بلکه دیفرانسیلی است. هدف، تعقیب سیر تکوین زمان با رجوع به برخی از ابعاد این منطق است.

اما ابتدا باید سه مفهوم اساسی دلوز را توضیح دهم که به تعبیری هسته سخت فلسفه دلوز را می‌سازند. این مفاهیم عبارتند از کثرت، تفاوت و تکینگی. اولین نکته این است که دلوز تکینگی را در دو معنا به کار می‌برد که نباید خلط شود. یک معنا پاره ایزه یا خُرد ادراک لایب‌نیتسی است. دلوز در مقدمه تفاوت و تکرار تکینگی را به این معنا به کار می‌برد. اما این واژه در فصل‌های بعدی به معنای متفاوتی به کار می‌رود که از ریاضیات می‌آید. برای نزدیک‌شدن به این معنا باید به تمایز میان نقاط تکین و نقاط متعارف یا معمولی توجه کرد. نقاط عطف یک منحنی گونه‌ای از نقاط تکین هستند. جایی که تحذب و تقعر منحنی و آهنگ صعود یا نزول منحنی عوض می‌شود. با استفاده از این معنا می‌توان از مولتیپسیسته مورد نظر دلوز مفهومی مشخص و قابل کاربرد به دست آورد. همان‌طور که می‌دانید نظر به کثرت‌ها (manifolds theory of) از ریمان می‌آید. هوسرل و برگسون هر دو از این تئوری استفاده می‌کنند و دلوز نیز به همان معنای ریمانی آن را به کار می‌برد. به بیان خیلی ساده یک مولتیپسیسته عبارت است از سلسله‌ای از نقاط تکین. بنابراین با یک کثرت مکان‌مند سروکار نداریم. این کثرت با توجه به آنچه برگسون در اولین کتابش، داده‌های بی‌واسطه آگاهی، توضیح می‌دهد، زمانمند است. می‌توان این کثرت را در تقابل با یکی