

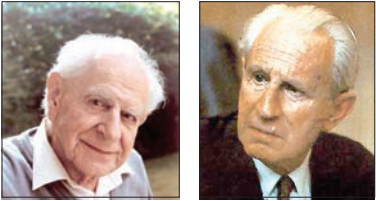
برخورد

جدال پوپر و مارکوزه

مارکسیست ۱۳ساله

حسین قوام

وقتی فایربرند در کتاب بر ضد روش که نقد فلسفه علم پوپر است و در آن ابطال‌گرایی را شیوه ناکارآمدی برای دآوری نظریه علمی می‌پندارد، می‌نویسد: «پوپر تنها تبلیغاتچی است» نباید تعجب کرد که پوپر خطاب به او و لاکاتوش که ایرادهای جدی به نظریه ابطال‌گرایی او وارد کردند، می‌گوید: «بن آقای فایربرند یک وقتی به شاگردن من مباحث می‌کرد، ولی امروز اگره دارد یادی از آن زمان بکند... من نوشته‌های آن شخص (لاکاتوش) را نمی‌خوانم... آن دو با هم تبنای کرده بودند تا من را از میان بردارند. آنقدر بی‌اعتنایی عمدی به آرا و آثار من در نوشته‌های اینها، نتیجه آن تبنایی بود.»(گفت‌وگو با کیان، ۱۰ آذر– اسفند ۷۱، ص۱۷)
این ادبیات روشنفکری است که در سراسر کتاب انقلاب یا اصلاح رادیکال‌ها را متهم به فرار از گفت‌مان عقل‌گرایی انتقادی می‌کند و «حدس و ابطال» را بهترین شیوه علمی می‌داند.در انتهای انقلاب و اصلاح برخلاف مارکوزه که بنیادهای علم‌شناسی تجربی را در واکاوی حوزه‌های اجتماعی ناکارآمد می‌پندارد و از نظریه انتقادی در پیگیری پروژه‌های اجتماعی بحث می‌کند، پوپر در تعیین بهترین شیویه حکومت نیز از شیوه‌ای که در علم‌شناسی‌اش بهره برده، استفاده می‌کند و بعد از سخنرانی مبسوطی پیرامون اخلاق و تواضع روشنفکری و تجلیل از کثت و سقراط به عنوان پدران معنوی اخلاق‌گرایی بنیان نظریه سیاسی خود را بر ابطال‌گرایی که شیوه او در دآوری نظریه‌های علمی است، بنا می‌نهد. ابطال‌گرایی «فرضیاتی را ترجیح می‌دهد که برایش به مثابه وسیله‌ای بهتر برای نزدیک شدن به حقیقت می‌نمایاند و برابر کوشش ما برای رد کردن بهتر مقاومت می‌ورزند.» (انقلاب یا اصلاح، ۶۷)
برخلاف پوزیتیویست‌ها که دآوری نظریه علمی را با اثبات تجربی محک می‌زنند و معرفتی را که از این آزمون گذشته بود، معرفت علمی می‌دانستند، ابطال‌گرایی امکان اثبات نظریه علمی را از دیدگاه استقرایی محال می‌داند و فرضیه‌های علمی را تا جایی معتبر می‌پندارد که نظریه بدیلی آن را ابطال نکند. و هر هنگام که فرضیه بدیلی، فرضیه قبلی را ابطال کرد فرضیه جدید بر جای فرضیه قدیمی می‌نشیند. بنابراین ما در ابطال‌گرایی با نظریه‌های اثبات‌شده طرف نیستیم بلکه با فرضیاتی مواجهیم که تنها تا ابطال‌شان به عنوان فرضیه‌های ابطال شده در حوزه معرفت علمی قرار می‌گیرند و «بحث عقلایی و انتقادی برای ما ممکن می‌سازد که از فرضیه‌های خود انتقاد کنیم و اگر بد بودند براندازیم.» (انقلاب یا اصلاح، ۶۹)
ما در علم با فرضیه‌های مختلفی مواجهیم



که این فرضیه‌ها بر مبنای ابطال‌گرایی جای خود را به فرضیه‌های دیگر می‌دهند و اصلاح می‌شوند.
هر همین مبنا پوپر نظام سیاسی مطلوبش را از دل نظریه علم‌شناسی‌اش بیرون می‌کشد. در «فلمرو اجتماعی نیز ما اندیشه‌ها و نظریه‌هایی داریم، به نظریه‌هایی برای برچیدن ناخوشی‌های اجتماعی می‌پردازیم، می‌کوشیم تا به عواقب آن بیندیشیم و سپس نظریه‌ها را به شیوه‌ای درخور، به دآوری می‌کشیم.» (انقلاب یا اصلاح، ۷۱)
پوپر در عرصه سیاسی ماک (انقلاب یا اصلاح) را بحث آزاد و آشکار می‌شنمارد و معتقد است بحث آزاد بر سیاست تاثیر می‌گذارد و فرضیه‌های نادرست سیاسی را مشخص می‌کند. پوپر در بحث از جنگ ویتنام می‌گوید: «مخالفان خواستار تخلیه ویتنام از نیروهای مسلح امریکایی هستند و زیر نفوذ اینان، حکومت آن را به عنوان برنامه پذیرفته است.» (انقلاب یا اصلاح، ۴۱)
پوپر از آموده خود می‌گوید: «اصلاحات سیاسی با توسل به بحث آزاد و آشکار صورت می‌گیرد و جامعه باز مد نظر او به این طریق شکل می‌گیرد. مارکوزه در مواجهه با سوالاتی که از او می‌پرسد آیا با اصلاحات در جامعه سرمایه‌داری می‌توان به جامعه‌ای انسانی دست یافت، دست بر نکته مهمی می‌گذارد. در ابتدا می‌گوید اصلاحات باید آموده شود و همه آنچه که می‌تواند فقر، بی‌نوایی و اختناق را تسکین دهد، باید آزمایش شود اما در ادامه می‌افزاید: «استثمار و سرکوب به ذات تولید سرمایه‌داری تعلق دارند همچنان که جنگ و تمرکز قدرت اقتصادی به ذات تولید سرمایه‌داری تعلق دارند و این به آن معنی است که دیر یا زود به نقطه‌ای دست یافته خواهد شد که اصلاحات سیاسی مزه‌ای نظام موجود برخورد کند.» (انقلاب یا اصلاح، ۳۳)
مارکوزه از جایی مهندسی گام به گام سیاسی پوپر را نقد می‌کند که فایربرند در سطح فلسفه علم همان جا را در نقد ابطال‌گرایی نشانه رفته است که مدعی اصلاح فرضیه‌ها توسط فرضیه‌هاست و آن مبنای کلی که فرضیه بر آن گرد آمده است را در نظر نمی‌گیرد. «گاهی گذر از یک تئوری به تئوری دیگر مستلزم تغییر همه پدیده‌هاست، به نحوی که مقایسه پدیده‌های یک تئوری با پدیده‌های تئوری دیگر اصلا امکان ندارد.» (farewell to reason, ۱۵۶)
بنابراین گاهی تئوری‌های علمی جدید برای جایگزینی‌شان مستلزم تغییر تمام پدیده‌هایند و نمی‌توان از شیوه ابطال‌گرایی برای جایگزین کردن تئوری جایگزین استفاده کرد و همچنین در پروژه سیاسی به نقطه صفر سرمایه‌داری می‌رسیم؛ آنجا که مهندسی گام به گام پوپری گامی برنخواهد داشت. و فیلسوفی که در ۱۳ سالگی مارکسیست می‌شود و در ۱۷سالگی ضمدار کمسیست، در ۲۸سالگی نیز در انقلاب با اصلاح همانند فلسفه علمش در بن‌بستی منطقی گرفتار می‌ماند.

ردای مرشد آلمانی بر قامت چپ ایرانی

ژیل دلوژ بر این باور است که فلسفه با عقل آغاز نمی‌شود، یا با خشم شروع می‌شود یا با امید. این گفته بلیغ و موثر به راستی انگشت‌نابید بر کلیت اندیشه هربرت مارکوزه می‌نهد؛ فیلسوفی که می‌توان او را ذیل نام دقیقی چون «شورش‌های منطقی» با میل و رغبت تام و تمام نشانند. مارکوزه را با عناوینی چون فیلسوف، تئوری‌پرداز اجتماعی، از اصحاب تئوری انتقادی، از معماران نومارکسیسم و چپ نو، شارح پرنفوذ ایده‌آلیسم آلمانی بالاخص هگل و... شناسانده‌اند، ولی در این نوشتار سر آن ندارم که کلیاتی از زندگی او به رسم سوانح احوال یا زندگینامه بنویسم، بلکه غرض و غایت غرض من جایگاه مارکوزه در ذهن و زبان جامعه روشنفکری ایران است؛ به نحوی که دامنه نفوذ و تاثیر افکار و متون وی را بر نگرش و نگارش طیف مهمی از روشنفکران این مملکت دنبال کرده و پی بگیرم. مارکوزه به عبارتی سر بزنگاه به جامعه فکری ایران سرک کشید و

ماندگار شد؛ در سال‌های پایانی دهه ۱۳۴۰ و آغاز دهه ۱۳۵۰ که غرب‌گرایی و آنتی‌تز آن غرب‌ستیزی ذیل گفت‌مان چپ‌گرایی به طور خاص، و مارکسیسم به شکل عام تبلور نظری و عملی خود را در نوشتارها و گفتارها و کردارهای روشنفکران ایرانی محک می‌زد، نیاز به بنیان‌های فلسفی محکمی بود که بتواند غرب‌ستیزی را به عنوان یک بدیل سیاسی در تقابل با نظم موجود (یعنی سلطه امریکا بر کشورهای حاشیه‌ای) برافرازد و این بدیل‌یابی در قد و قامت گونه‌ای فلسفه و تئوری انتقادی به نام مارکوزه وارد میدان شد. باید اشاره کرد که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در ایران ما به طور موازات دو نخله را به ترتیب در عرصه نظریه و عمل می‌توانیم در کنار یکدیگر درک کنیم: نظریه مارکسیست – لنینیستی به عنوان معنای تام انقلابی، و عمل مستقیم و قهرآمیز به مثابه میراث جنبش‌های چریکی شهری و روستایی بر حسب مدل استراتژیست‌های چپ نو. ورود مارکوزه به این جریان در ایران همراه با گونه‌ای دودلی از سوی روشنفکران انقلابی نسبت به اندیشه او روبه‌رو شد؛ مارکوزه از آن حیث که نقدهای بنیان‌براندازانه‌ای بر مارکسیسم شوروی و مارکسیسم – لنینیسم در مقام منتقد رادیکال ابراز کرد، عملاً چپ‌های جوان ایرانی را که دلبسته و دلباخته به جریان مارکسیسم شوروی بودند دلسرد کرد اما از نظر دیگر چون او به نقد ریشه‌ای و تند و تیزی از بنیان‌های تمدن مدرن غربی خالصه امریکا پرداخته بود و اساساً غرب‌ستیزی تلقی می‌شد، توانست به جایگاهی درخور دست یابد؛ جایگاهی که البته بیشتر درخور یک فیلسوف به مفهوم کلاسیک و سنتی کلمه بود نه یک تئوری‌پرداز انقلابی. می‌توان آغازگاه نفع و رشد تفکرات مارکوزه در ایران را به تفسیرهای حمید عنایت شارح و مترجم هگل منتسب دانست چراکه عنایت شاید نخستین روشنفکر – دانشگاهی‌ای بود که توجه ویژه‌ای را به مارکوزه مبذول داشت.

عنایت در اوایل دهه ۵۰ با مجموعه مقالاتی تحت عنوان «جهانی‌ازخودیگانه» (۱۳۴۹) نوعاً ادبیات متأثر از نظریه انتقادی مارکوزه را بسط داد و این کتاب به زعم من بازگویی پاره‌ای از متوفی‌های فکری مارکوزه در جامه زبان فارسی بود. عنایت تحت تاثیر منش و روش اندیشگی مارکوزه به مفاهیم عمده‌ای در تفکر چپ جدید نظیر ازخودیگانگی، اندیشه نگاتیو، سویه منفی و سرکوبگر تساهل، دنیوی شدن و... پرداخت اما این مباحث به واقع صورت‌بندی ایده‌های ناب و نویافته فلسفی را یک می‌کشیدند نه لزوماً پر و بال دادن به یک تئوری تام انقلابی که چپ‌های جوان در سر می‌پروراندند.

اما باز هم باید بر این نکته با نقطه تاکید کرد که عنایت کم و بیش توانست ذهن و زبان هگلی مارکوزه را به گفتار روشنفکری رادیکال در ایران پیوند بزند و نوعی اصطلاح‌شناسی نو در زبان فارسی ابداع کند و اینجا عنایت عملاً دست‌اندرکار معرفی قرآنت‌های چپ‌گرایانه از هگل به میانجی مارکوزه شد، ولی چنان که گفت‌مان این دستاوردها و تاثیرات بیشتر صیغه فلسفی داشت تا رنگ و بوی عمل‌گرایانه. عنایت در این برهه به عنوان یک شارح و گاه مترجم مارکوزه در ایران مطرح شد، اما دیگرانی هم به زودی به این قافله پیوستند و متونی از مارکوزه به فارسی ترجمه کردند. نخست محسن مویدی کتاب مهم «انسان تک‌ساختی» (۱۳۵۰) را روانه بازار کتاب کرد که استقبال نسبتاً خوبی از آن شد، چنان که سیداحمد فردید مدافع تمام‌قد غرب‌ستیزی با مطالعه آن دچار و دستخوش شور و جذبه شد و آن را در دست نهاد چون عملاً دریافت‌بود مارکوزه دلایل فلسفی متفن و مستحکمی برای نقد تمدن غربی پیش چشم نهاده است اما فردید با خوانشی یکسویه از متن کلاسیک مارکوزه آن را تاویل به نفی غرب و ملاً ستیز هستی‌شناختی با غرب کرد؛ امری که نه عنایت و نه مویدی با آن همدلی نداشتند.

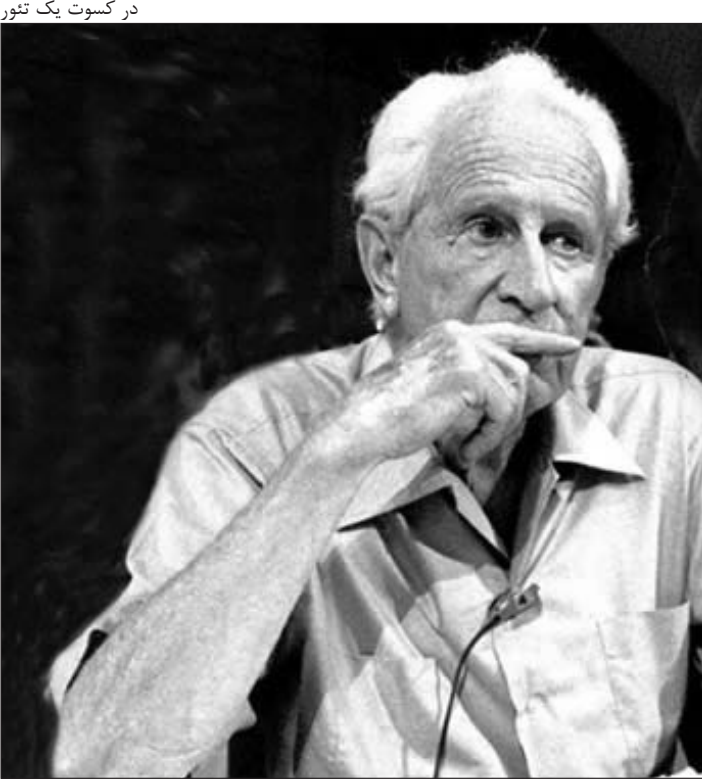
فردید اساساً سویه نقد مارکوزه به تمدن غربی و انسان غربی را با گونه‌ای نفی هستی‌شناختی (نفی نفی هگلی) گره زد و اراجاع به سنت را در این تقابل

آند پشته

مارکوزه چگونه به ایرانیان معرفی شد

ردای مرشد آلمانی بر قامت چپ ایرانی

روزبه صدرآرا



آنچه در بی می‌آید نه صرفاً گاهشماری اندیشه‌ها یا اندیشه‌گران در کسوت شرح احوال، و نیز نه تفسیر و تشریح ایده‌ها و مفاهیم متفکران و فیلسوفان، بلکه قرار دادن آنها بر زمینه و بستر چیزی است که می‌توان آن را تفکر معاصر ایرانی خواند و نامید. یک فیلسوف یا روشنفکر غربی چه تأثیر یا ردپایی از خود بر ذهن و زبان جامعه روشنفکری ایران نهاده است و در چه مقطعی عناصر دستگاه فکری او خوانده و نقد شده است و در چه برهه‌هایی سرسری از کنار او گذشته‌ایم و او را به خود واگذاشته‌ایم. از این پس ما به خویش و مطالعه تفکر معاصر ایرانی به میانجی و از طریق بازخوانی برونده فکری فیلسوفان و نظریه‌پردازان سنت‌ساز غربی می‌پردازیم تا عیار خالص و ناخالص اندیشه‌مان را به محک نقد بگذاریم تا دریابیم به راستی در کجای جهان ایستاده‌ایم.

نه‌چندان قرص و محکم در دستور کار خود قرار داد. از سویی از آن جهت که مارکوزه شاگرد بلافصل هایدگر به شمار می‌رفت شاید این رغبت درونی فردید به جفت و جور کردن پایه‌های میناسستیزی هستی‌شناختی طبق روش‌شناسی دقیق مارکوزه در جهت ستیز با غرب چندان بی‌وجه نبوده باشد اما باید اعتراف کرد خویش فردید یکسر و از بنیاد ایدئولوژیک و صرفاً موج‌سواری است. گویا در همین حوالی زمانی محمود جزایری (که رمان «سن عقل» سارتر را ترجمه و منتشر کرده بود) پنج گفتار از مارکوزه را به چاپ و نشر سپرد که متأسفانه اطلاعات دقیق کتاب‌شناختی از آن در دست نیست اما به نظر می‌رسید مقالاتی در باب روانکاوی فرویدی، سیاست و اتوپیا باشد که البته در آن دوره روانکاوی فرویدی، نیز از سوی مارکسیست‌های ایرانی به دلیل مشکوک بودنش و از همه مهم‌تر بورژوایی بودنش واپس زده شد.

به خصوص نقدهای مخالف و تند و تیزی که امیرحسین آریان‌پور به این نخله اندیشگی ابراز کرد، در انزوای آن بی‌تاثیر نبود. اما اتوپیا مقوله‌ای بود که چپ‌های جوان ایرانی همواره دلمشغول آن بودند و از این‌ حیث که مارکوزه نیز در طلب دنیایی بهتر و انسانی‌تر بر مبنای سوسیالیسم

تفکر می‌کرد و تئوری می‌ورزید امری بود که می‌توانست برای طیف روشنفکران رادیکال

آرمانخواه جذاب و تامل‌پذیر باشد اما دشواری مساله در این بود که حق اتوپییی چپ‌گرایانه مارکوزه با آرمانشهر لنینیستی مارکسیست‌های ایرانی هم‌تراز و همراه نمی‌شد چراکه مارکوزه اساساً بدیلی غربی یا به عبارتی اروپایی را برای دنیای عادلانه و آزاد سوسیالیستی طلب می‌کرد

و بر جامعه شوروی خط بطلان می‌کشید لذا تئوری‌های انقلابی او برای چپ‌های ایرانی در راستای دنیایی نو واجد جذابیت و ارزش نبود.

عنایت در ۱۳۵۲ نخستین تکنگاری منتقدانه در باب فلسفه مارکوزه به قلم ال‌اس‌یر هم ایتنایر را ترجمه و منتشر کرد که گام مهم و استراتژیکی در جهت شناخت این دستاوردها و تاثیرات بیشتر صیغه فلسفی داشت تا رنگ و بوی عمل‌گرایانه. عنایت در این برهه به عنوان جزیی‌نگرانه مارکوزه و تفکراتش محسوب می‌شد. مک‌ایناتیر از بزرگان و سرآمدان نخله کامیونترالیسم (یا جماعت‌گرایی) در حوزه انگلوساکسون (یا بریتانیا) به شمار می‌آید؛ این نخله در نقد خود نسبت به لیبرالیسم این

ادعا را پیش می‌کشد که توجه اصلی سیاست باید از سطح دولت- ملت به سطح کوچک‌تری منتقل شود. به شکل‌های محلی‌تر از اجتماع که در آن، یک شکل تعامل سیاسی به محتوای اخلاقی و رضایت‌بخش وجود داشته باشد و البته این برداشت از اجتماع (یا جماعت) حقیقتاً ارسطویی است و برخلاف لیبرالیسم از هر سنخ جهانشمول‌گرایی تن می‌زند و نوعاً خرده- سیاست را پیشنهاد می‌دهد.

رساله هم ایتنایر در باب مارکوزه از آن جهت جالب است که هر دو نقدهای جدی و بنیان‌فکنانه‌ای

آند پشته

مارکوزه چگونه به ایرانیان معرفی شد

ردای مرشد آلمانی بر قامت چپ ایرانی

با ترجمه «خرد و انقلاب» (۱۳۵۷) به قلم محسن ثلاثی در کسوت یک تئوریست تمام‌عیار نظریه اجتماعی با مذاق شدیداً هگلیانیستی قدم بر آستانه انقلاب نهاد؛ رساله مهمی که موتینف اصلی‌اش برآشتن و شورش عقل علیه انگاره‌های خرد ابزاری و جامعه سلطه‌گراست و از این رو یک مانیفیست نظری- انقلابی محسوب می‌شود، گرچه در آن سال نخستین این ترجمه نشر و بیان دقیق و فنی‌ای نداشت (که در چاپ‌های بعدی بالکل ویراست شد) اما این مارکوزه با مارکوزه عنایت تفاوت محسوسی داشت.

در دهه ۱۳۶۰ با فروختن جنبش‌های روشنفکری خاصه طیف چپگرا و نیز ترلزول گفت‌مان‌های مارکسیسم شوروی در ایران، نظریه انتقادی و بالاخص آرا و مکتوبات مارکوزه اندکی به محلق خزیدند و تنها مسیر کم‌خطر و کمتر دیده‌شده، حوزه زیبایی‌شناسی بود که البته مارکوزه رساله‌ای مستوفاً در این باب پرداخته بود

و باز البته باید اعتراف کرد که نگرش‌ها و نگارش‌های مارکوزه دربرابر هنر و زیبایی‌شناسی در میان دیگر متون او از جذابیت و اهمیت چندان ویژه‌ای برخوردار نیست اما به هر رو در حوزه جامعه‌شناسی هنر و نظریه زیبایی‌شناسی هگلی جزء پژوهش‌های کلاسیک به حساب می‌آید. داریوش مهرجویی در ۱۳۶۸ رساله «بعد زیباشناختی» را ترجمه و منتشر کرد که از الگوهای زیباشناختی مارکسیستی فاصله داشت

و مورد توجه قرار گرفت. گرچه باید این نکته را نیز افزود که ترجمه مهرجویی از این رساله چندان پایبند به ظرایف و دقایق مصطلحات و بیان تئوریک مارکوزه نیست و گویا هدفش تنها انتقال محتوا بوده است. آغازگاه دهه ۱۳۷۰ علاوه بر روشنفکران چپگرا که حالا عنوان چپ نو را یدک می‌کشیدند، طیف تئوریک جناح چپ جمهوری اسلامی با نظر مساعد و همدلانه به خویش سنت نظریه انتقادی و خاصه مارکوزه پرداخت. البته مغایک همواره میان دو طیف چپ‌گرایان برون‌حاکمیتی و درون‌حاکمیتی در اصل

و ریشه نظریه انتقادی ابرپاچا بود که آن، گرایش روشنفکران چپگرا (چپ نو) به همتای دیگر مارکوزه یعنی تئودور آدورنو بود. مخالفت لجوجانه و پیگیرانه آدورنو با پراکسیس به مثابه عمل سیاسی هدفمند در جهت قبضه قدرت و نیز خستگی و دلزدگی روشنفکران از پراکسیس و لغزیدن به عمل تئوریک (یا تفکر به مثابه عمل ناب)، مارکوزه را برای طیف چپ‌گرایان درون‌حاکمیتی که به اصلاحات مبنایی و ریشه‌ای علاقه داشتند واجد جذابیت و اهمیت ویژه‌ای کرده بود و مارکوزه می‌توانست نقشی بنیادین را برای این طیف از چپ‌گرایان در حوزه نظریه انتقادی کنش‌محور (همراه با هابرماس با در نظر گرفتن تفاوت‌هایشان) ایفا کند و صحنه سیاست را دگرگونه‌سازد.

در دهه ۱۳۷۰ کتاب یا رساله مستقلی از مارکوزه به زبان فارسی ترجمه و منتشر نشد اما کم‌کم ادبیات و منش فکری او در قالب ژورنالیسم اندیشه‌ای و نیز مصطلحات و ترم‌های تئوریک وی دامنه‌افزون‌تری یافت و نفوذ نظریه انتقادی لحظه به لحظه در جامعه فکری ایران بیش از پیش رخنه می‌کرد و جایگیری می‌شد. با طرح مجدد مقوله سوزه در سه‌ر، سیاست، مارکوزه جایگاه حقیقی خود را پیدا کرد اما این بار بر سویه‌های ضداقتدارطلبی و رهایی‌بخشی تفکرات او تاکید بیشتری صورت پذیرفت و پراکسیس مد نظر مارکوزه در جهت برساختن سوزه نوین سیاسی یعنی مفهوم مدرن مردم در دستور کار قرار گرفت. روشنفکران با ناسی به خویش‌های اواز مقولاتی نظیر اقتدار، رهایی‌بخشی و میل می‌کوشیدند سازه‌ها و عناصر جامعه مدرن (یا مدنی) را توضیح داده و خطوط کلی و بنیادین آن را تئوریزه کنند.

عملاً از ۱۳۷۶ به این سو، مارکوزه جزء متفکران کلیدی‌ای بوده است که درک و دریافت مدرنی از تئوری و منطق مختلف اندیشگی مارکوزه آشنا شده‌ای و نیز یک اصلاح‌گر رادیکال در قالب دیالکتیک یافته هگلی در نظر می‌آورد و در غالب کتاب‌ها و رسالات مربوط به فلسفه قاره‌ای، نظریه انتقادی، جامعه‌شناسی، فلسفه سیاسی و... همواره به آرا و آثار او پرداخته می‌شود. ترجمه و نشر کتاب‌های نظیر «نفی‌ها» (رویا منجم، ۱۳۸۰)، «تفساری در باب رای‌هی» (محمود کتابی، ۱۳۸۰)، «در باب اقتدار» (مجتباً کل‌محمدی و علی عباس‌بیگی، ۱۳۸۶) و «روس و تمدن» (امیرهوشنگ افتخاری‌راد، ۱۳۸۹) در دهه ۱۳۸۰ و نیز چاپ مجدد ترجمه‌های پیشین از آثار او، ما را مجاب می‌کند که باور کنیم همچنان بسیار راه نرفته داریم تا با وجوه و مناطق مختلف اندیشگی مارکوزه آشنا شویم و نیز مسیری‌ها همچنان بکر و دست‌نخورده‌ای وجود دارد که نپندیشیده‌ها و نخوانده‌های متن گشوده نظریه انتقادی را بیندیشیم و بخوانیم.

مارکوزه در زمره زنده فیلسوفان- تئوری‌پردازانی است که هنوز مفهوم سوزه، عمل و سیاست در مفهوم رادیکال آن در دست فلسفه- تئوریک وی جایگاه ویژه و درخورنده‌ای دارد.

اخبار اندیشه

بیانیه دبیر خانه همایش روز جهانی فلسفه در اکتش به تصمیم یونسکو

پایگاه اطلاع‌رسانی یونسکو ۱۸ آبان ۱۳۸۹ در خبری به نقل از مدیر کل این سازمان اعلام کرد یونسکو تصمیم گرفته از شرکت در کنگره روز جهانی فلسفه که قرار است روزهای سی‌ام آبان‌ماه و اول و دوم آذر ۱۳۸۹ در تهران برگزار شود، کناره‌گیری کند. مدیرکل یونسکو علت این تصمیم را این قلمداد کرده که شرایطی که بتواند برگزاری این کنفرانس بین‌المللی را تضمین کند احراز نشده است. آنچه این تصمیم را تعجب‌آور و ناموجه می‌سازد این است که مسوولان برگزاری کنگره در طول دو سال و نیم گذشته که از موافقت اولیه یونسکو با برگزاری کنگره در ایران می‌گذرد با یونسکو در ارتباط بوده‌اند و همین امر در تاریخ ۲۷ مهر ۱۳۸۹ به امضای توافقنامه‌ای میان دو طرف در پاریس منجر شده است. در پی امضای این توافقنامه، خانم آلوآرز معاون مدیرکل یونسکو نیز در تاریخ دوم آبان ۱۳۸۹ به ایران سفر کرده و ضمن مذاکره با مسوولان ایران از برنامه‌ها و ساز و کارهای برگزاری کنگره اطلاع حاصل کرده است. اعلام شتابزده مدیرکل، تنها در فاصله کمتر از ۱۲ روز به برپایی این کنگره آن هم بدون ذکر دلیل روشن تخلف آشکار از تعهد آن سازمان محسوب می‌شود و توجیه‌پذیر نیست. دبیر خانه کنگره ضمن ابراز تأسف از این شیوه تصمیم‌گیری، بر عزم خود نسبت به برپایی مراسم روز جهانی فلسفه در ایران در تاریخ‌های یادشده تاکید می‌کند و با تأیید مجدد دعوتی که تاکنون از استادان محترم خارجی و داخلی به عمل آورده فراهم بودن شرایط را برای برگزاری موفقیت‌آمیز کنگره اعلام می‌کند و صریحاً اعلام می‌دارد تصمیم اخیر یونسکو، با اصول و اهداف این سازمان سازگاری ندارد و جمهوری اسلامی ایران حق پیگیری این امر را برای خود محفوظ می‌داند.

غرویان:فلسفه را سیاسی نکنید

حجت‌الاسلام والمسلمین محسن غرویان عضو هیات علمی مدرسه عالی امام خمینی در واکنش به اقدام یونسکو اظهار داشت فلسفه فلسفه دانشی است که محصول تفعل بوده و متد فلسفه عقلی است و عقل در تفکر آزاد است و با توجه به این خصوصیات ذاتی، باید زمینه هر نوع فکر و اندیشه‌ای را فراهم کند.
عدم شرکت یونسکو در روز جهانی فلسفه در ایران با هدف سیاسی صورت گرفته است و اینک فلسفه تحت تاثیر مداخلات سیاسی قرار بگیرد جای تأسف دارد و با ذات فلسفه ناسازگار است و این امر به فلسفه که محصول تفعل انسان است آسیب می‌زند.
عدم تدبیر یونسکو با توجه به مداخلات سیاسی صهیونیست بین‌الملل صورت گرفته و در راستای منزوی کردن ایران در محافل علمی و فلسفی است و ما به شدت منتقد این حرکت یونسکو هستیم.

یادداشت

چرا مدارا می‌کنیم یا نمی‌کنیم- بخش آخر

مقصود فراستخواه

مولفه جامعه‌شناختی: همان گونه که اسان موجودی زیستی، روانی و اجتماعی است. معرفت و روان او در خلأ نیست و گرایش از منطق اجتماعی است. مداراپیشگی اصولاً «فشار آموخته اجتماعی» است. آدمی از امکان‌های خودتاملی، خودتاکاهی، خودتنظیمی و خودکرانی معرفتی و رفتاری برخوردار است اما نهادهای اجتماعی نیز بسیار مهم‌اند. رفتارهای عموم مردم تحت تاثیر ساختارهای اجتماعی هستند. برخی مقتضیات نهادی، مردمان را به مدارا نکردن سوق می‌دهند. تاریخ گواه خوبی است که نوع ساختارهای اجتماعی در رفتارشناسی مردم به شدت موثر بوده است. مموکل شدن محتوای فرهنگ به تشخیص دولت می‌تواند فضای مراودات و مبادلات معنا در آن را محدود و تنش‌زا و تشنج‌آمیند. شواهد بی‌شماری از نقش نخبگان و گفتارها و رفتارهای آنان در اشاعه ارزش‌های رفتاری مغایر با اهداف اجتماعی در رفتارشناسی مردم به شدت موثر بوده است. گفته‌اند تاریخ قبرستان کشمشک نخبگان بوده است. نهادهای مدنی می‌تواند حوضچه‌های آرامشی برای گفت‌وگوی قایلنموندو جست‌وجوی رضایتبخش اجتماعی در جهت حل مساله‌های جامعه بشری باشد و روال‌ها و قواعدی برای مدارا وروزیین فراهم بیابورد.

پرش گونگی

بعد از اینکه عوامل موثر در مدارا شناسایی شد، نوبت به استراتژی‌های و ساز و کارهایی می‌رسد که می‌توان از طریق آن عمل مدارا کردن را برای مردمان تسهیل کرد. فحاق (۲۰۰۹) در مدل رفتاری خود از مفهوم «راه‌انداز» استفاده کرده است. راه‌انداز است که رفتارهای ما سازنده‌های معرفتی و انگیزشی و عاطفی و شخصیتی دارد، اما نه‌تنها این‌هم در زمینه‌های ساختاری و اجتماعی آموخته می‌شود، بلکه این راه‌اندازهای رسانه‌ای، حقوقی (قانونی)، گفتمانی و نهادی است که روانه‌هایی از الگوی رفتاری مدارا یا عدم مدارا می‌آید. آوردن، برای مثال آموزش یکی از مهم‌ترین ساز و کارهای اجتماعی کردن است. برنامه‌های درسی آشکار و پنهان، کتب درسی و شیوه‌های تربیتی در مدارس می‌توانند نخستین بذرهای مدارا کردن یا نکردن را در ذهن و جان فرزندان بيفشانند. هرچه آموزش و پرورش شمع تعلق به عموم جامعه باشد، بهتر می‌تواند روح همزیستی و متفاوت‌پذیری بیاموزد. رسانه‌ها نیز همین طور است و چنانچه در کنترل دولت باشند می‌توانند ابزار سلطه یک نگاه را به وجود بیابورد. به طور کلی اصلاحات نهادی (مانند اصلاح قوانین و...) از مهم‌ترین لوازم اشاعه مداراست، برای مثال شناسایی صریح و غیرقابل تفسیر حقوق و آزادی‌های مدنی و فردی شهروندان می‌تواند تا حدودی تضمین‌های لازم برای قواعد مدارا در زندگی اجتماعی و فکری و سیاسی را به وجود بیابورد. در عین حال مدارا پیش و بیش از آنکه از نوع ماده‌های قانونی و اشکال سیاسی باشد، یک فرهنگ، تربیت اجتماعی و سبکی از زندگی مشترک انسانی است. مدارا از جنس «ادب خلق» است؛ ادبی که از ما می‌خواهد زندگی کنیم و بگذاریم دیگران هم زندگی کنند. انسان موصوف به مدارا به دلیل فروتنی ذهنی، از احساس تملک و تصرف حقیقت دست می‌شود،تبدیل حقیقت می‌شود و او را با دیگری و در دیگری جست‌وجو می‌کند.