

مقام‌روشنفکری۷-

پارادایم «ربط و تمایز»

محسن خیمه‌دوز

ماجرای روشنفکری، ماجرای میوه‌ها و ریشه‌ها و خاک‌هاست. روشنفکری هم «تمایز ریشه‌ها از میوه‌ها» را می‌بیند و یکی را به جای دیگری عوضی نمی‌گیرد و هم «ربط ریشه‌ها با میوه‌ها» را درک می‌کند و آنها را مستقل و منفک از هم نمی‌بیند. هم تمایز ریشه‌ها و خاک‌ها را می‌بیند و هم ربط ریشه‌های سر به زیر با خاک مستقر در زمین را. روشنفکری به ربط و تمایز هم‌زمان میوه‌ها (تکنیک‌ها و نهاده‌ا) و ریشه‌ها(معرفت و متافیزیک) و خاک‌ها (آنتولوژی و شهود و شعر) نگاه است. پارادایم روشنفکری، پارادایم «ربط و تمایز» است نه پارادایم یگانگی یا گسست. به همین دلیل در این پارادایم عبور کردن از قطب‌بندی‌ها و ثنویت‌ها و تثلیث‌ها و ثنویت‌ها و به معنای رسیدن به یگانگی نیست، پذیرفتن کثرت‌ها هم به معنای باور به گسست نیست. در پارادایم «یگانگی» که پارادایمی کل‌گرایانه، مونیسستی و معنا و مفهوم/ آنتولوژی و اپیستمولوژی/ اشراق و مشاء/ عقل و نقل/ جبر و اختیار/ فرد و جمع/ ذهن و بدن/ ماده و معال/ کمیت و کیفیت/ ایزه و سوزه/ عینی و ذهنی/ فیزیک و متافیزیک/ دانش و ارزش/ حق و تکلیف/ تحقیق و تقلید/ و… به معنای تلاش برای رسیدن به نوعی یگانگی میان قطب‌بندی‌ها و ثنویت‌ها و حل کردن ثنویت‌ها در نوعی یگانگی کل‌گرایانه است. یگانه‌گرایی در برابر ثنویت‌ها هر چند اساس پارادایم یگانگی و نیت درونی آن است اما نهایتاً به‌التقاط میان مفاهیم و معانی می‌انجامد و حاصل آن اصول جزمیت جدید و عدم امکان حصول نقد و معرفت است زیرا نتایج فرزندان روش‌ها هستند نه حاصل نیت. همین وضعیت را می‌توان در پارادایم غیرروشنفکری دیگر یعنی پارادایم «گسست» هم دید؛ پارادایمی که هم‌راز و موازی پارادایم «یگانگی» است و با روش نسبیت‌اندیشی تکنرگرایانه‌اش به تمایز قطب‌بندی‌ها و ثنویت‌ها و تثلیث‌ها و کثرت‌ها اصالت داده و فهم ربط آنها را فاقد ارزش منطقی و عقلانی می‌داند به همین دلیل است که سرانجام به همان نتیجه پارادایم یگانگی می‌رسد یعنی عدم امکان حصول نقد و معرفت. اگر پارادایم گسست بر دوالیسم و دو‌گانه‌انگاری و تمایز مکانیکی سوزه و ایزه استوار است (همچون جهان دکارتی)، پارادایم مونیسستی یگانگی بر تخریب مکانیکی تمایز سوزه و ایزه متکی است (همچون جهان هایدگری، جهان‌های تئولوژیک و جهان‌های ایدئولوژیک) که حاصل آن به‌هم ریختگی رمز معنا و معرفت و ایجاد سلسلختگی معنایی و مفهوم در نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. اگر در پارادایم شرقی یگانگی، نظام هستی‌شناسی‌اش همین سلسلختگی میان نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. هستی‌شناسی پارادایم شرقی یگانگی بر دین استوار است که اساساً و ذاتاً کامل است و این باور به راحتی به نظام دانایی باورمند هم رسوخ کرده به طوری که مدعی همواره هگمان می‌کند «می‌دانند» یا «بهتر از دیگران می‌دانند» و رد دانایی‌خود را به مثابه رد دین کامل خود می‌دانند. حتی تمایز دین از فهم دین هم کمکی به رفع این مشکل نمی‌کند زیرا این تمایز یک تمایز تئولوژیکی درون آنتولوژی است برای فهم بهتر معنای دین و تقرب به حقیقت دین و نه تمایز منطقی میان نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. این حقیقت درستی است که آن که بهتر می‌فهمد، می‌تواند بهتر و بیشتر به‌هم بداند، اما این درست نیست که آن که بهتر می‌فهمد، بهتر و بیشتر هم می‌داند. بهتر فهمیدن زمینه‌ ضروری بهتر دانستن است اما ضرورتاً به معنای بهتر دانستن نیست. ضرورت بهتر دانستن به منطق معرفت وابسته است و نه به عمق معنا و فهم. به همین دلیل، نقد دانایی، رد دانایی است اما رد باور نیست؛ رد معنا و معناداری هم نیست مگر در پارادایم مونیسستی یگانگی، که باور و معرفت بر هم منطبق می‌شوند و ارزش یکسان پیدا می‌کنند. «باور معرفتی» و «معرفت‌باور» دو مفهوم برساخته در پارادایم مونیسستی یگانگی است که در راستای تخریب باور، معنا و معرفت عمل می‌کنند. در پارادایم شرقی و مونیسستی یگانگی همواره «معنای صدق» از «باور به دین کامل» به درون «معرفت نسبی» نفوذ می‌کند به طوری که باورنده، بامعنا بودن متعلق باور خود را مساوی درست بودن دانایی خود فرض می‌کند. به همین دلیل در پارادایم یگانگی، نقد دانایی باورمند به تخریب شبکه باور باورمند منجر می‌شود و عدم نقد دانایی باورمند، نتیجه‌اش اغلب تولید جزمیت است و نه معرفت. بنابراین سرانجام پارادایم یگانگی، یک بازی دو سر باخت است به طوری که اگر نقد را بپذیرد، فرد راور بپایند و اگر نقد را نپذیرد به این باور جزمی می‌رسد که: «حقیقت در جیب من است.» اگر سرانجام نگاه مونیسستی برآمده از پارادایم یگانگی، جزمیت است، سرانجام نگاه منکثر-نسبیت‌اندیشانه برآمده از پارادایم گسست، نهیلیسم است. هم نهیلیسم آنتولوژیک و هم نهیلیسم زمینی- معنایی.
اولی حقیقت را فدای «یگانگی» می‌کند و دومی حقیقت را در «کثرت» منحل می‌سازد.
اولی حقیقت عقلانیت و به جزمیت می‌رسد (مونیسم را به جای نقد قرار می‌دهد) و دومی حقیقت عقلانیت را در عقل‌فهم منکثر می‌کند که به نسبیت‌گرایی دچار می‌شود(reasons را به جای rationality قرار می‌دهد). در این میان آنچه فدا می‌شود حقیقت عقلانیت است یعنی نقد و عقلانیت انتقادی. نظام فکری هایدگری تنها نظام فکری موجود است که هر دو نسبیت‌اندیشی و حقیقت‌اندیشی را در هم جزمیت مونیسستی آنتولوژیک دچار است و هم به نسبیت‌گرایی و نهیلیسم کلاوسسی معرفت‌شناختی مبتلا است. دو آسیب اساسی که مانع فهم برخی از بصیرت‌های خوب فکری هایدگر هم می‌شوند، بصیرت‌هایی از این نوع که: زبان، خانه وجود است یا هیچ، می‌هیچ(عدم، می‌عدم)، همین دو آسیب اساسی است که نظام فکری هایدگر را غیرقابل نقد می‌سازد زیرا جزمیت و نسبیت، نقدکردنی نیستند، ردکردنی‌اند چراکه نقد یک مقوله معرفتی است که متعلق آن معرفت و گزاره‌های معرفت‌بخش بوده و باور‌های جزمیت‌گرا یا نسبیت‌اندیشی، بنابراین هایدگر نقد‌شناسی نیست و مفهوم «نقد هایدگر» مفهوم غلطی است که بیانگر این است که روشنفکری نگاهی ست برآمده از پارادایم «ربط و تمایز» که مقام ربط‌ها در عین تمایز آنها و مقام فهم تمایزات در عین ربط آنهاست.



هایدگر در کتاب وجود و زمان خواهان است تا نه بر اساس علم‌النفس‌های عقلی گذشتگان که صرفاً به بحث عقلی از قوای گوناگون انسان همچون قوای عقلیه، متخیله، وهمیه، شهویه و غیره می‌پردازند و نه بر اساس پژوهش‌های تجربی انسان‌شناسی‌های تجربی چون علم پزشکی، روانشناسی، جامعه‌شناسی و غیره که وجوه عینیت‌پذیر و ایزه‌شدنی هستی آدمی را مورد پژوهش قرار می‌دهند، به بحث از آدمی بپردازد، بلکه درصدد است تا بر اساس روش پدیدارشناختی به اصیل‌ترین ساختارهای وجودی (اگزیزستانسیل) و وجودشناختی (اوتولوژیک) آدمی نائل آمده، نحوه هستی آدمی را به اعتبار استعلا یعنی امکان مواجهه با وجودی فی‌نفسه مورد مطالعه قرار دهد. بسیار خوب! حال، رابطه این تفکر پژوهش و درک از آدمی با فاشیسم چیست؟ هنوز ما نیازمند یک حد وسط هستیم. آقای جمادی در جهت یافتن پاسخ به این پرسش به تلاش خود این‌گونه ادامه می‌دهند: «برای اینکه من و شما صرفاً از لحاظ هستی‌شناسی به خودمان بنگریم، باید بسیاری از چیزهای خودمان را ویرایش کنیم. هر آنچه جنبه هستندگی و موجودیت دارد را ویرایش کنیم تا هستی ما خودش از جانب خودش به صورت یک پدیدار خودش را نمایش دهد. کار پدیدارشناس هم جز این نیست و پدیدارشناس از لحاظ هایدگر کسی است که خودش دخالتی در موضوع ندارد اما کمک می‌کند پدیدار از اختفا بیرون بیاید. هستی انسان محبوب و پوشیده است. هایدگر برای رفع این حجاب کتاب هستی و زمان را می‌نویسد.» من در اینجا درباره درستی یا نادرستی، انطباق یا عدم انطباق آنها با پدیدارشناسی هوسرلی یا هایدگری و حتی معنای محصل داشتن یا نداشتن این عبارات هیچ سخنی نمی‌گویم، فقط می‌پرسم: ارتباط این مطالب با فاشیسم چیست؟ آقای جمادی خود به این پرسش چنین پاسخ می‌دهند: «باید دید دل سیاست‌هستی‌شناختی، به قول بوردیو اگر هستی‌شناسی به مفهوم هایدگری کلمه بخواد سیاسی بشود یا از درون این نوع سیاسی شدن یا هستی‌شناختی سیاست، فاشیسم بیرون می‌آید؟ پاسخ من آری است ولی این امر هستی‌شناسی را نفی نمی‌کند.» پس برخلاف سخن آقای جمادی در فراز پیشین، مبنی بر اینکه «هر گونه تفکر هستی‌شناسی… وقتی قدم در حیطه سیاست بگذارد سر از فاشیسم درخواهد آورد»، حال ایشان را دراز دیگر اظهار می‌دارند که این سخن به معنای نفی و کنار گذاشتن هستی‌شناسی نیست و «پرسش در باب هستی پرسشی است که از دیرباز وجود داشته و به قول ارسطو پرسش اساسی فلسفه است.» اما آیا این عبارات با یک‌دیگر تعارض ندارند؟ اگر پرسش از هستی از دیرباز وجود داشته و هستی‌شناسی پرسشی اساسی فلسفه است، و «هر گونه تفکر هستی‌شناسی… سر از فاشیسم در خواهد آورد». پس هر گونه تفکر و اندیشه فلسفی را باید مودنی به ظهور نظام‌های فاشیستی دانست. پس چه تفاوتی میان نظام‌های هستی‌شناسی فاشیستی و دموکراتیک وجود دارد؟ آقای جمادی ناچار می‌شوند به یک تمایزگذاری بی‌معنای دیگر مبادرت ورزند: «ما ارسطو خواستش بود که در مقابل حکمت نظری، حکمت عملی و حکمت ادبایی وجود دارند.» معنای ضمنی این سخن این است که هایدگر میان حکمت نظری و حکمت عملی و حکمت ادبایی تمایز نگذاشت، به همین دلیل هستی‌شناسی وی به ظهور نظام‌های توتالیتیر و فاشیستی منتهی می‌شود، در حالی که نظام هستی‌شناسی ارسطویی به دلیل تمایزگذاری میان حکمت نظری و حکمت عملی یا چه چنین خطری مواجه نیست! واقعاً آقای جمادی خودشان به آنچه می‌گویند مستحضر هستند و دموکراتیک می‌دانند که می‌خواهند خواننده را به کدامین مسیر هدایت کنند؛ با اینکه صرفاً درصدد اثبات فاشیستی بودن تفکر هایدگر به هر نحو ممکن هستند؟ آیا ایشان به راستی، به نحو حقیقی به پاسخ پرسش یا پرسش‌هایی که با آن مواجهان به نحو منطقی اندیشیده‌اند؟ یا متفکر بزرگی چون هایدگر مرز و تمایز میان

اندیشه‌های مسی

بسیار شنیده‌ایم که زندگی تنها چیزی است که حضورش علی‌الدوام است و تنها مستمسک دست‌های خالی از هر نوع میل و اراده است. که خود بستر تمام احساسات و فهم است و نه قابل دست لغت و نه قابل سلب. زندگی تنها حضور ممکن است و قرار از آن ممکن نیست. هر قرار از آن به خودش می‌انجامد و هر نفرینی پس‌زمینه تسکینی می‌باشد را فراهم می‌کند و هر فریادی بر آن در درون خودش به انتها می‌رسد و متأسفانه هر نقدی ناله‌ای از سر بی‌تدبیری می‌نماید و این کل همه چیز را در خود حل می‌کند و تنها برتری خویش را در واقعیت حقنه می‌کند: زندگی در کلیشه امری کلاوس‌گونه و ناممکن است و تحلیلش بی‌بنیاد و نقدش بی‌زهر و تجلیش بی‌نواست. دیالکتیک انسان و واقعیت سنتزی می‌آفریند و در این تداوم به سرانجامی به نام زندگی منتهی می‌شود و اگر قرار باشد نگاهی انتقادی به آن بیندازیم مجبوریم به تحلیل این دیالکتیک بپردازیم و خویش را در آن برخورد استیلا‌طلبانه کنیم. و لاجرم باید پیش‌فرض بگیریم که این برخورد متوقف این‌گونه تحلیل‌ها نمی‌نشیند و ما مثل توپ پینگ‌پنگ ناگزیر از برخورد راکت‌هاییم و نقدهایمان تنها صدای بر خورد توپ با راکت و ناله‌های تنهایی این صداست. که باز مجبور است تنها نباشد و رهاییت را ناممکن سازد زیرا صدا ممکن نیست شنیده نشود. و خلوت را همیشه گوش‌ی آماده شنیدن است. نوستالژی‌های دنیای ما عوض آنکه تراژیک باشند کم‌دین‌اند و خاطره‌ها زهر خویش را پس داده‌اند و به یک گوشه پرتاب شده‌اند. تنها زمانی حضور می‌یابند که مسکنتی باشند بر دردی تازه و دوی جعلی دردهای مبنی که حضور دارند و باید سریع‌تر به نوستالژی‌ها گره بخورند و شرشان کم شود. دنیای ما دنیایی است که در آن به طرز موهنی زمان همه چیز را حل می‌کند و فراموشی چنان مسئولی است که تمام دردها را در خویش حل می‌کند و خاطره‌ها زمانی را کیسه‌هایبرون می‌پرند که تمام خاصیت‌شان را فراموش کرده‌اند و تبدیل به انشای زینتی خانه‌های اشراقی شده‌اند. کودکی به تملای از این نوع است، زمانی به یاد می‌آید که غمی را از یاد برد و بمب اندوه تازه‌ای را خشتی سازد. افیون ساختن کودکی و پماد کرمش و خوشب حال می‌کند اما فایده‌اش را تا لالایی مسکن‌گر در صورتش و در صف‌الحال نوستالژی‌های اخته شده است در بازاری که از تقاللهای روح هم کالایی جهت مصرف و توقیفی برای دوباره مصرف کردن می‌سازد. ساعت ۱۱ شده است، کودک با شدت وافر فیلم می‌بیند، پدر تلویزیون را خاموش می‌کند و با لحنی که محبت از او می‌چکد، می‌گوید: پسریم! خواه‌برود بخوابد

اندیشه‌پیشه

نقد یک گفت‌وگو – بخش بابانی

هایدگر و تئوریزه‌سازی خشونت؟!

دکتر بیژن عبدالکریمی



حکمت نظری و فرونسیس و حکمت عملی را نمی‌دانست؟ فرض کنید با ایشان در این مورد موافق باشیم، اما از این مقدمه چگونه می‌توان ارتباط هستی‌شناختی هایدگر و تمایز وجودشناختی میان وجود و موجود را فاشیسم استنتاج کرد؟



رابطه فلسفی میان «تمایز وجودشناختی وجود و موجود در تفکر هایدگر»، «نقد سوپرکتیویسم متافیزیکی»، «تلاش وی به منظور گذر از نهیلیسم» یا هر یک از مقومات بنیادین تفکر هایدگر را از یک سو با «عقلم‌های توتالیتیر» و «فاشیستی» از سوی دیگر نشان دهند. اگر چنین ارتباطی نشان داده شد، ما نیز همسو با آنان به محکومیت تفکر هایدگر به جهت برخورداری از تفکر اینهمان‌کننده سوزه با جهان است! این جمله استانیال را به صیغه‌های فاشیستی خواهیم پرداخت. اما در مقابل، آیا ما اجازه خواهیم داشت تا آن زمان که یک چنین رابطه‌ای مبرهن نشده است، طرفداران نظریه وجود رابطه میان «تئوریزه کردن خشونت و فاشیسم» را متمم به سطحی‌اندیشی، سیاست‌زدگی و فلسفه‌ستیزی در لوای فیلسوف‌نمایی بکنیم؟ من همه این دسته از روشنفکران را با شرایط مذکور دعوت به تحدی می‌کنم. به هر تقدیر، آقای جمادی باز هم تلاشی دیگر را از نقطه‌ای دیگر می‌آغازند تا شاید بتوانند حکم پیشینی (ماتدلم/ apriori)، و نالوده‌شده خود مبنی بر فاشیسم بودن هایدگر را به هر طریق ممکن اثبات کنند. ایشان در ادامه تلاش‌های فی‌رجام خود در بحث، مجدداً در پاسخ به پرسش فلسفی خبرنگار مبنی بر اینکه هایدگر مبنای تفکر استیلاجویانه مدرن را ریشه مورد نقادی قرار می‌دهد، پس چگونه می‌توان وی را فاشیسم و طرفدار شیوه‌های سیاسی استیلاجویانه تلقی کرد، می‌گویند: «پاسخ به این پرسش ما را به تعریف آزادی و مساله آزادی می‌کشاند. و به تفاوت liberation و freedom مربوط می‌شود.» خوب،اما، حال ارتباط تمایز freedom و liberation چه کمکی به بحث ما و پرسش مورد نظر خبرنگار می‌کند؟ ایشان خودش به این پرسش پاسخی می‌دهد: «اینکه اینها یعنی او دو مفهوم freedom و liberation کدام یک به بیشتر از آزادی نزدیک‌تر هستند، چه چیزی را حل می‌کند؟» عجب! پس این تمایز نیز به پرسش اصلی ما درباره ارتباط «فتراق هستی‌شناختی وجود و موجود»، «فاشیسم» و نیز به رسیدن به پاسخ مورد بحث مبنی بر اینکه چگونه می‌توان تفکر هایدگر را که مبنای تفکر استیلاجویانه مدرن را از ریشه مورد نقادی قرار می‌دهد، فاشیستی و طرفدار شیوه‌های سیاسی استیلاجویانه تلقی کرد، کمکی نکرد. اما اگر به اعتراف خود آقای جمادی چنین است، پس طرح آن در بحث چه سودی داشته است؟ آنگاه مجدداً آقای جمادی می‌کشوند پاسخی برای پرسش مذکور یعنی: «تفکر مدرن، یک تفکر سوزه‌محور است؛ تفکری

است که بر اساس cogito آغاز می‌شود. اما تفکر مدرن تفکری است که حقیقت را به معنای مطابقت بین سوزه و ایزه نه‌تنها تعریف می‌کند بلکه می‌خواهد آن را به مرحله عمل دربیاورد، مشکل از اینجا آغاز می‌شود. از آنجایی که فرانسیس بیکن می‌گوید دانش قدرت است. بنابراین مساله فاشیسم و نازیسم که به درستی از تفکر مدرن صادر می‌شود و متفکران را به اندیشه وادار می‌کند از آنجایی آغاز می‌شود که تفکر دیگر تفکر نیست بلکه قدرت است.» بسیار خوب! می‌توان کاملاً با آقای جمادی، و صدالیته تحت تاثیر آموزه تفکر خود هایدگر، موافق بود که در تفکر مدرن، تفکر به اعمال قدرت تبدیل شده و این نیز یکی از مبانی نظری فاشیسم است. حال سوال این است: آیا تفکر هایدگر که خواهان نقد مبانی نظری تفکر مدرن و فاشیسمی است که خود حاصل مبانی نظری تفکر مدرن است نیز به لحاظ نظری فاشیستی است؟

خبرنگار به درستی مجدداً بر نکته مستتر در پرسش خود تاکید می‌کند: «هایدگر انکار آن چیزی را که در مدرنیته سبب قدرت گرفتن و خودکامی سوزه می‌شود، نقد می‌کند.» آقای جمادی پاسخ پیشین خویش را تکرار می‌کنند: «من در پاسخ به پرسش قبلی شما هم عرض کردم که سیاست به جمع و پولیس و شهر مربوط است. در حیطه سیاست با حق به عنوان حق یک ملت، امت و جماعت و شهر طرف هستیم، به هر حال شما کلمه سیاست را ادا کردید. سیاست از جایی آغاز می‌شود که من، ما می‌شود. این ما شدن من می‌تواند به این معنا باشد که من‌ها با یک ميثاق جمعی با هم اشتراک پیدا می‌کنند یا اینکه این طور می‌تواند تعبیر شود که هر منی اساساً انعکاس ما می‌شود یعنی سیاست آن بهره و آن هستی با دیگران است.» اما بنده هنوز نفهمیدم که «فتراق هستی‌شناختی میان وجود و موجود» و نقد هایدگر از سوزه مدرن چگونه با «ما شدن ما»، با وصف مایی ما و با ميثاق جمعی در تعارض است! آقای جمادی می‌بجای ادامه می‌دهند: «تفق‌قط هستی‌شناسی بلکه هر آنچه اینن مای جمعی را در کار درمی‌آید.» به خوبی پیداست که در اینجا سخن از نوع خاصی از هستی‌شناسی نیز نیست بلکه سخن بر سر هر گونه هستی‌شناسی است. معنای این سخن این است که هر گونه تفکری که در دلش نوعی از هستی‌شناسی مستتر است به استناد و فاشیسم می‌انجامد! جالب اینجاست که خود آقای جمادی در فرازهای پایانی مصاحبه خود اذعان می‌کنند: «من نمی‌توانم بگویم علم سیاسی هایدگر دقیقاًبر مبنای فلسفلاش است… پرسش شما به راستی برای خود من هم پرسش است. من باید فکر کنم و از این بابت خاص بدهکار هستم که آیا تفکر هایدگر به راستی منجر به عمل سیاسی می‌شود و او عمل سیاسی‌اش را از تفکرش بر گرفته‌است؟ این عبارت، که بیانی صادقانه را به‌معناترین عبارت منتر مصاحبه ایشان است، در واقع به معنای رسته کردن هر آن چیزی بود که آقای جمادی درباره رابطه «فتراق هستی‌شناختی هایدگر میان وجود و موجود» و «استبداد و فاشیسم» رشته بودند. واقعیت همان است که خود آقای جمادی در پایان مصاحبه خودش به آن اذعان داشته‌اند، یعنی مساله برای خود ایشان نیز روشن نیست و ایشان از جهت نیندیشیدن درست و کافی روی مساله به خوانندگان خود «بدهکار»ند. اما سوال اینجاست که چرا یکی از مترجمان و روشنفکران سرشناس کشور ما باید به نحو مسبوط درباره پاسخ پرسشی خود گویند که به اعتراف خویش درباره آن نالوده‌شده‌اند! آیا به راستی هیچ‌گونه نسبتی میان پاسخ‌های آقای جمادی با پرسش‌های مورد نظر خبرنگار محترم وجود داشته است؟ آیا این مصاحبه نمونه بسیار بارز و آشکاری از بسیاری از گفت‌وگوهای به ظاهر فلسفی در دیار ما نیست؟ آیا با یک چنین شرایطی می‌توان هیچ امیدی به تغییر وضعیت را موقوف به زمانی دیگر نکرد.

آن است. اصولاً برای فهمیدن و بازیافت وضعیت باید آن را تقلیل داد تا قابل استفاده شود. اصولاً تا چیزی سره نشود قابل استفاده نیست. سنگ معدن را تا پالوده نکنیم طلا از آن کشف نخواهد شد و برای استفاده از ماده‌های بارزش روزگار باید تقلیل را به عنوان قانونی بدیهی در نظر گرفت و آن را مانند مناسک به جا آورد. همه چیز باید کوچک شوند تا در دسترس باشند. و در این کوچک شدن تکه‌های ناسره به زبانه ریخته می‌شوند.اما چه چیزی طلا را بارزش می‌کند و مایقی را بی‌ارزش؟ چه چیزی زندگی را کوچک می‌کند تا سهم خودش را از آن بردارد و مایقی را بی‌ارزش و به درد نخور جلوه دهد؟ کودکی با چه معیاری کوچک می‌شود به ناز کردن موی سر روی زانوی مادری که به همه چیز فکر می‌کند غیر این عمل و کودک را در کف نمی‌کند؟ خیانت امری نهفته در وضعیت است که آن وقت که رو می‌شود خیانت را در طر فین می‌بیند و وضعیت می‌گذارد. در هر وضعیتی خیانتی ذاتی نهفته است که وقتی عیان شود وضعیت را به غیرش تبدیل می‌کند و از آنجا که از درون می‌جوشد می‌تواند استحاله وضعیت را غبارآلود و فهم تغییر وضعیت را موقوف به ماکول به زمانی دیگر نکرد. اشتباه آنجاست که می‌دهد که خیانت را تحمیل ششینی ببرونی بر وضعیت تصور کنیم و خود وضعیت را پالوده جلوه دهیم. ساده‌سازی اجزاء دیدن بی‌قراری واقعیت را مستنده است و آنچنان ایستای بی‌نیمش که توان شورش این دنیا بر خودش را ندانیده می‌گیریم، وقتی همه چیز مرتب و منظم است خیانت صورت می‌گیرد. هیچ هنگامی در شورش و یوبایی وضعیت خودش را از بین نمی‌برد. درد زمانی از بین می‌رود که بایستد. کودکی آنچنان ساده‌است که حتی می‌تواند نباشد یااگر کودکی دو نفر را با هم عوض کنیم هیچ اتفاقی نیفتاده است. نگاهی به خاطراتی که برای هم تعریف می‌کنیم بیندازیم و با چشم دیگر تاریخ بیاویزد را در دهه اخیر ببینیم. شباهت‌های بنیادی می‌توان بین آنها یافت و قوانین ثبت زندگی در ذهن را می‌توان با قوانین ثبت سکاس‌هایی که جز فروش رازی چیز دیگری ثبت نمی‌شوند، تطبیق داد. نوع مبادله متفاوت است ولی بنیات یکی است. اینجاست که به وضعیتی خیانت شده است. خیانت دست به یکی کردن یکی از اجزای وضعیت با عناصر دیگر برای از بین بردن خود وضعیت است. و اینجا بازار و فرد با هم متحد می‌شوند تا کودکی را از میان بردارند که موفق می‌شوند و از تمام آن وضعیت چیزی جز خاطره‌های خیانت‌شده نمی‌ماند.

یادداشت‌های یک تئوریست۳-

«خانه‌احق‌ها»

یادای از یک «خوانش ارجح»

روزبه صدراآ



«یک روز صبح مک‌کارتی با کیفی در دست از راه رسید، با لباس نامرتب و نفس بریده در مقابل اعضای کمیته ایستاد و گفت آماده پاسخگویی به سوالات آنها است، اما از آنجایی که در مجلس سنا مساله بسیار

مهمی در باب مسکن و خانه‌سازی پیش آمده مجبور به ترک کمیته است، و رفت.» مک‌کارتی با به راه انداختن دم و دستگاه شکار جادوگران سرخ (با همان پیچ‌گرایان) در ایالات متحده امریکا، افراد اندو نفوذ بسیاری را با اتهام به همکاری با کمونیست‌ها تحت فشار قرار داد و با بهره‌گیری از امکانات حکومتی، مبلغ گزونه‌ای رعب حکومتی شد که به نام او تحت نام مک‌کارتیسم وارد مباحثات و مجادلات سیاسی تاریخ مدرن شد. غرض، به یاد آوردن (یا تذکار) تئوری‌ای است که می‌تواند از ذیل نام مک‌کارتیسم گریز بزند، و به حیات انتقادی‌اش ادامه دهد چرا که تاوان نماندن سنگین‌تر است. (لویی آلتوسر) یادآوری خوانش ارجح از هر گونه تپه‌های کلاسیک بحث فلسفی و مقاله فلسفی فاصله می‌گیرد تا با به عرصه‌ای بگذارد که نوعاً «پیکار»ش می‌نامیم، در لحظه‌های که اخلاقاً آن را «ایستادگی مقاومت» و در بعد مکتب‌باوری «ضمانت حیات مصادی»ش می‌خوانیم. لذا در برابر موج رعب چیزی تحت نام مک‌کارتیسم خوانش ارجح عهده‌دار ضمانت حیات مادی مبلغ و سخنگوی مقاومت و فی‌النهایه درآمیختن با پیکار در راه «ماندن» است. این سنخ از پیکار با تاسی از آلتوسر، گسستی است در جهت جمع نیروها و به کار انداختن آنها برای پدید آوردن منطقی که برای سرپیچی، شایسته‌بند (مثل «تزه‌های آوریل» لنین یا «تزه‌های لیون» گرامشی). اینجاست که باید شمالی روشن با خطوطی واضح را از مساله از‌جحیت خوانش پیش کشید یا به عبارتی چه چیزی یک خوانش را از‌رحیت‌دار می‌کند، مطمئناً از‌جحیت یک خوانش نه در راستای تفسیر نو یا خوانش نو یا چیزی شبیه این است، بلکه مساله‌دار بودن از‌رحیت (و کانونی بودن این مفهوم) در فراهم آوردن منطقی شایسته‌ست برای سرپیچی است و اینجاست که این ارجح بودن می‌تواند شایستگی‌اش را محک بزند و پیش ببرد.

تزئوسی متأسفانه بدل به گونه‌ای دور زدن واقعیت و درجا زدن تپه‌های ایده‌الیسم تئوریک شده است؛ چیزی که می‌شود با اندکی تسامح فرایند فرسایشی شدن و به تعبیری دانش‌نواانه‌تر به رخ کشیدن از خودبیگانگی! افزون‌دا، است از بی‌یگانگانی که ذخیره موهی‌اش را در تولید انبوه انزوا (به کلام جی دیور) مصرف می‌کند: کارخانه فهم، نو، خوانش نو، تفسیر نو و… اما فی‌المثل آلتوسر در گفتار انگیزاننده خود «لنین و فلسفه» از امثال و انواع «چیز»‌های نو درمی‌گردد تا منطقی شایسته‌تر بنا نههد، منطق که نهایتاً سبب بنای یک از‌رحیت نام و تمام را در پروسه تئوری انتقادی از رهگذر پیکار در راه ماندن ترتیب می‌دهد.

اگر گفتار پیش‌گفته آلتوسر را نهایت تلاش تئوریک یک تزئورست انتقادی در جهت احیای فرم تزئوسی، در موازات تلاش‌های نو (گرامشی)، بدانهم، باید اعتراف کرد که تزئوسی بعد از آلتوسر، چندان تالی و رقیب قدرتمندی به خود ندیده است مگر آفدریسم‌ها و قطعات منتشره پس از جنگ جهانی دوم که تفاوت جوهری با تزئوسی دارد، به‌جز بسیاری تپه‌های تپه‌ها و فرم‌های نوشتار را خلط می‌کنند و همه چیز را به یک چوب می‌رانند. خوانش ارجح، نسبتی همبسته با تزئوسی دارد و تزئوسی جمع‌سه پاساژ یا گذر است: ۱- پیکار سیاسی ۲- ایستادگی و مقاومت از منظر اخلاقی و ۳- مکتب‌باوری در جهت ضمانت حیات مادی. این سنخ از خوانش ارجح را هم‌کام با رویدادهای به ۱۹۶۸ به همان میزان که در آلتوسر می‌توان جست به همان اندازه (منتها با فرمی و بیانی دیگرگونه) در مکتوبات موقعیت‌گرایان بین‌الملل به زعامت جی دیور می‌توان خواند.

اینها تپیک‌های تزئوسی با قواعد پیش‌گفته‌ای است که به‌سطور پیشین آمده، دامها یا دام‌چاله‌هایی که مک‌کارتیسم ترتیب می‌دهد تا طرف را متمم کند، بی‌آنکه در پی اثبات اتهامش باشد (و درست همین کار را در سیستم‌های استالینیستی می‌بینیم). در فرآیند تزئوسی به عنوان هضم انکارناپذیر سیستم‌های مک‌کارتیستی و استالینیستی نمود می‌یابد. دیگر در این وضعیت یکطرفه و بغرنج نمی‌توان از طریق طرح گفت‌وگوها و مباحثات و دیالوگ (با عمل تئوریک دیگری) چون تزئوسی امکان‌پذیر است. در نهایت باید اعلام کرد که تزئوسی با تمام اوج و خیزهایی که دارد، یک فرم دست‌چپی است که از گذر کش‌های مستقیم و غیرمستقیم سیاسی شکل می‌گیرد و صورت‌بندی می‌شود تا بتواند منطق شایسته‌اش را پیش روی عقل انتقادی ببرد. تئوری انتقادی امروزه باید بحران تزئوسی را دنبال کند تا بتواند حیات انتقادی مستمر و پیگیرش را داشته باشد وگرنه باید (انگار) همه چیز را از دست‌رفته تلقی کرد.

خبر

حافظ و مذهب عشق

به تازگی کتاب «حافظ و مذهب عشق» ویراسته لئوناردو لوپیز در نیویورک و به زبان انگلیسی منتشر شده که شامل یک مقدمه و یک پیشگفتار از ویراستار کتاب و چهار فصل اصلی است. مقدمه این کتاب که به قلم پتر آوری نگاشته شده درباره معرفی حافظ، زندگنامه، شعر و هنر اوست. نشست هفتگی شهر کتاب در روز سه‌شنبه ۱۲ مرداد ساعت ۱۷ و نقد و بررسی این کتاب اختصاصی دارد که با حضور لئوناردو لوپیز، مجادلین کیوانی و جمعی از حافظ‌پژوهان و استادان زبان و ادب فارسی در مرکز فرهنگی شهر کتاب و در خیابان شهید بهشتی، خیابان شهید احمد قصاب (بخارست)، شهر شوچه سوم برگزار می‌شود و ورود برای علاقه‌مندان آزاد است.