ریشه‌های فکری مطالعات فرهنگی:

لی‌وس

محمد رضایی: لی‌وس از دهه ۱۹۳۰ به انتشار آثار خود پرداخت؛ فرهنگ و محیط (۱۹۲۳) اولین کتاب او بود. وی به همراه همسرش کیو. دی. لی‌وس در کمبریج نشریه اسکروتینی را بنیان نهاد. لی‌وس در این نشریه مقالاتی را در زمینه نقد ادبی، آموزش و نقد اجتماعی می‌نوشت. ایده محوری مباحث وی این بود که ادبیات از زندگی جدا نیست. لی‌وس مدافع این شعار آرنولد بود که ادبیات نقد زندگی است.

عمده توجه لی‌وس ناظر بر چیزی بود که خود آن را شرور جامعه انبوه می‌خواند. این نوع جامعه تکنولوژیکی – بنتامی بر پیشرفت‌های صنعتی و راه حل‌های سودباورانه تاکید دارد؛ آمریکا مظهر چنین جامعه‌ای بود. لی‌وس در نقد چنین جامعه‌ای دیدگاهی شبیه آرنولد دارد. تولید فرهنگی انبوه که حاصل گسترش ماشینی شدن است و به دنبال آن پائین آمدن معیار کیفیت زندگی و ذوق زیباشناختی مضمونی آرنولدی از فرهنگ را تداعی می‌کند. جامعه‌ای که لی‌وس به نقد آن پرداخت متضمن استانداردسازی و هم‌سطح کردن در حوزه‌های کالاهای مادی و گسترش آن در سایر حوزه‌های زندگی نظیر فیلم و سینما و تبلیغات است. از همین روست که با این دسته از صنایع هنری مخالفت می‌ورزد.

لی‌وس خواستار جامعه‌ای ارگانیک با نظمی سلسله مراتبی بود که در آن آمیزه نخبه‌گرایی و دموکراسی شکل اصلی حاکمیت تلقی می‌شود. چه در بحث آرنولد و چه لی‌وس احساس توام با بیم و امید نسبت به دموکراسی وجود دارد. آنها از یک طرف دموکراسی را به واسطه مجالی که برای حاکمیت طبقه متوسط فراهم می‌سازد ارج می‌نهند اما پیرو تعلق خاطرشان به نظم سلسله مراتبی در جامعه از عوامانه شدن امور و حضور توده در جامعه به عنوان نیروی موثر بیم دارند. لذا دائماً در این اندیشه بودند که نقصان دموکراسی به شکلی تعدیل شود. به عقیده لی‌وس دموکراسی باید با معیارهای متعالی آشتی کند. از این رو نخبگان باید به واسطه کانون فرهیخته قوی در جامعه نظارت شوند. بد نیست به این نکته اشاره شود که به نظر لی‌وس دو گروه نخبه در دموکراسی وجود دارد: نخبگان سیاسی که مسئول رهبری جامعه‌اند و نخبگان فرهیخته که مسئول نظارت بر گروه اول‌اند تا دموکراسی به افول معیارهای عالی در جامعه منجر نشود.

لی‌وس دو تعبیر از فرهنگ داشت: الف– شناخت دقیق هنر و ادبیات و ب – فرهنگ مبتنی بر نخبگان. برخلاف لی‌وس، آرنولد حداقل از اینکه فرهنگ در دسترس همه باشد پشتیبانی می‌کرد اما لی‌وس به صراحت می‌گفت که فرهنگ دارایی اقلیت ادبی است. وی حتی خواستار محدودیت ورود به دانشگاه‌ها بود. با وجود این لی‌وس فرهنگ را نیروی اصلاح‌گر جامعه می‌دانست که می‌باید از طریق آموزش برگزیدگان به حفظ و نگهداری سنت فرهنگی انگلیسی منجر شود.

همان طوری که گفته شد سنت نقد ادبی، فرهنگ را در کنترل هنر می‌دانست که در ذات خود متضمن به رسمیت شناختن ویژگی و خاص‌بودگی است. این امر به ویژه در آثار آرنولد نمایان است چون اعتقاد داشت که هنر حقیقت برتری دارد با کارکردهای خاص. بعدها خواهیم دید که مطالعات فرهنگی از مرکزیت نقش هنر والا در جامعه فاصله گرفته و در کنار آن اشکال دیگر هنری را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. وانگهی در سنت ادبی رمانتیک نقد اخلاقی جامعه محوری است. در این سنت جامعه دچار کاستی‌هایی است که فقط از طریق تزریق نوعی خاص از فرهنگ که امری متعالی است درمان می‌گردد. بعدها مطالعات فرهنگی با به رسمیت شناختن حوزه‌هایی از فرهنگ که خارج از قلمرو مطالعه قرار داشتند این نوع نگاه آسیب‌شناسانه را تعدیل کرده و هر چند خصلت انتقادی را از سنت نقد ادبی به ارث می‌برد اما ماهیت متفاوتی به آن بخشید.

مکتب خانه

فلسفه در ترکیه

به واسطه تلاش‌های محققان و اندیشمندان جوان حضور فلسفه، عرفان و تصوف اسلامی در ترکیه از چشم‌انداز قابل توجهی برخوردار است. به گزارش مهر، در کشور ترکیه امروزه بیش از ۷۰ دانشگاه مبادرت به آموزش‌های آکادمیک می‌کنند اما در این میان تعداد اندکی دارای رشته فلسفه هستند. همچنین می‌بایست پذیرفت که جمهوری ترکیه به سبب استقلال جدیدی که پس از تجزیه عثمانی به‌دست آورده از فلسفه دیرپایی که در تمدن و کهن خاصی به‌وجود آمده باشد نیست. حکومت لائیک و سکولار ترکیه که از آغاز سده بیستم اعلام موجودیت کرد به وضعیت فلسفه نیز با نگاهی سکولارمحور نگاه می‌کند به طوری که محور عمده رشته‌های فلسفی در این دانشگاه‌ها تحلیلی آنگلوساکسون، عقل‌گرا پراگماتیسم آمریکایی است. اما با این نگرش نباید متصور شد که فلسفه در ترکیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نیست. چرا که مسئولان آموزشی دانشگاه‌های ترکیه فلسفه را به عنوان یکی از مبانی تمدنی و اندیشه‌ای در کشور خود محسوب می‌کنند و برای آن یک خط و مشی خاصی قائل هستند. با چنین نگرشی است که برخی از روشنفکران و نویسندگانی مانند نیلوفر گله و اورهان پاموک به ارائه آثاری که در آن نگاه‌های فلسفی در جریان است می‌پردازند.

فلسفه در ترکیه به‌واسطه همین نگرش سکولاریستی اغلب تمایلی نیز به آثار دریدا، فوکو، هابرماس، ویتگنشتاین، هیدگر و پوپر دارد که از طرفداران زیادی نیز برخوردارند و اغلب آثارشان به ترکی ترجمه شده‌اند. برگزاری بیست و یکمین همایش بین‌المللی فلسفه که در سال ۲۰۰۳ در استانبول از سوی فدراسیون بین‌المللی فلسفه برگزار شد نشان از حضور فلسفه ترکیه در عرصه‌های بین‌المللی نیز هست. اما از سوی دیگر باید پذیرفت که رشته فلسفه در ترکیه همان‌طور که حاکمیت این کشور تمایل به غرب دارد این رشته نیز متمایل به غرب است و چندان گرایش‌های شرقی در آن دیده نمی‌شود. ولی طی فعالیت‌هایی که در دهه گذشته از سوی برخی از دانش‌آموختگان جوان صورت گرفته فلسفه در ترکیه گرایشی به‌سوی فلسفه‌های شرقی نیز پیدا کرده است، به طوری که چند سالی است در دانشکده‌های ترکیه تصوف و عرفان تدریس می‌شود. اما طی این مدت به فلسفه عقل‌گرایی در جهان اسلام توجهی نشده و حدود دو سالی است که تدریس این درس متوقف شده است. در ترکیه بیست دانشکده الهیات وجود دارد که اغلب در شهرهای استانبول، ازمیر و آنکارا هستند. در این دانشکده‌ها گروه‌های مختلفی مانند کلام، تصوف و عرفان وجود دارد. تمایل این رشته‌ها به سوی متفکرانی همچون ابن‌عربی و مولانا است. در این موزه نسخه منحصر به فردی از کتاب «فتوحات المکیه» ابن‌عربی نگهداری می‌شود که به خط خود ابن‌عربی است و «قلیچ» نیز در تلاش است که از این نسخه منحصر به فرد پژوهش جدی را منتشر کند.

خبرچین

متن سخنرانی ضیاء موحد در موسسه معرفت و پژوهش

انقلاب فرگه

گوتلوب فرگه ریاضیدان و منطقدان بزرگ در ویسمار آلمان متولد شد و در ۱۸۷۴ از دانشگاه ینا دکترای ریاضی گرفت و در همان دانشگاه ریاضیات تدریس می‌کرد. علاقه او به مبانی ریاضیات و به خصوص تامل در مفهوم عدد او را با دشواری‌هایی در تعریف آن روبه‌رو کرد که ناچار وی را به سمت منطق کشانید. رساله «مفهوم‌نگاری» او که در سال ۱۸۷۹ منتشر شد، اولین نظام کامل از منطق نمادین را نمایش داد. این رساله کوچک (۸۸ صفحه) با ارائه نخستین نظام کامل منطق جمله‌ها، تحلیل جمله به «تابع» و «سرشناسه» به‌جای موضوع و محمول و تعریف منطقی دنباله ریاضی انقلابی در منطق پدید آورد که یکی از نتیجه‌های آن پایان دادن به سلطه دوهزارساله منطق ارسطویی بود. چندی پیش ضیاء موحد میهمان موسسه معرفت و پژوهش بود تا درباره «فرگه و فلسفه تحلیلی» سخنرانی کند. متن سخنرانی موحد را در این‌باره می‌خوانید:

...

اساس تحلیل زبان منطق جدید و منطق ریاضی به فرگه بازمی‌گردد، علت آن انقلابی است که فرگه در تحلیل زبان به وجود آورده است. در منطق قدیم، جملات به موضوع و محمول و رابط تحلیل می‌شد. فرگه این ساختار را عوض کرد و از مفهوم ریاضی تابع در زبان کمک گرفت. تابع در ریاضی عددی را به عدد دیگری نسبت می‌دهد. فرگه گفت در زبان از هر اسم خاص یک جمله به دست می‌آید که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. او اعتقاد دارد همان طور که هر اسم مسمایی دارد جملات نیز ذاتی دارند که کاذب یا صادق است. حتی اگر سخن فرگه را استعاره فرض کنیم می‌بینیم در تاریخ خیلی جدی گرفته شده است. اساس منطق ریاضی بر تناظر زبان و ریاضی از سوی فرگه است. زبان ریاضی زبانی دقیق است. اصولاً تحلیل زبانی فرگه براساس تحلیل زبان ریاضی است. فرگه معتقد بود منطق و ریاضی جامعیت زیادی دارند به این معنا که در همه علوم به کار می‌روند. به خصوص که منطق در خود ریاضی هم به کار می‌رود.

■ **انقلاب روسی فرگه**

پایه‌گذاری منطق جدید از سوی فرگه یک انقلاب بود. ما دو نوع انقلاب داریم. انقلاب روسی که تمام آثار حکومت پیشین را از بین می‌برد و انقلاب کامل است. نوع دیگر انقلاب انگلیسی است که نظامی را برمی‌اندازد اما آن را بالکل نابود نمی‌کند. انقلاب فرگه از نوع اول است. او دیگر کاری به منطق ارسطو ندارد.

■ **احتیاج فرگه به فلسفه**

اولین جایی که فرگه ناچار است به فلسفه پناه آورد در اصل اینهمانی است. این که هر چیزی خودش است. سئوال او این است: معنای مساوی بودن چیزی با چیزی چیست؟ زیرا در زبان دو طرف تساوی به ما اطلاعات می‌دهند و هر کدام مفهومی ویژه دارند. فرگه در پاسخ این سئوال می‌گوید: منظور از اینهمانی ارتباط بین مصداق‌ها است. اما سئوال بعدی این است که آیا می‌شود به این حرف اعتماد کرد؟ آیا در شرایطی که اسم‌ها در اختیار انسان‌ها هستند چنین جوابی قانع‌کننده است؟ فرگه برای نخستین‌بار در طول تاریخ فلسفه می‌گوید هر عبارت یک معنا و یک مصداق دارد و معنا عبارت است از نحوه ارائه. هنگامی که از افراد می‌خواهید کسی را معرفی کنند که حضور ندارد می‌گویند پسر فلانی است و این جمله، راهی برای رسیدن به مصداق است. معنا در نگاه فرگه بخش معرفتی زبان است. این حرف فرگه تمام فلسفه معنای قرن بیستم را تحت تاثیر قرار داد و این همان فلسفه زبان است.

■ **معنا و ذهن**

اگر این سخن فرگه را بپذیریم وارد دنیای جدید می‌شویم که وجوه گوناگون زبان در آن مورد توجه قرار می‌گیرد. اسم، محمول و جمله جزء زبان هستند و لازم است معنا و مصداق آنها مشخص شوند. به عقیده فرگه، معنای جمله همان چیزی است که انسان می‌فهمد و مصداق نیز صدق و کذب آن است. اندیشمندانی که فلسفه قدیم خوانده‌اند با شنیدن این جمله می‌گویند فرگه سخن جدیدی نگفته است. دلالت عینی همان مصداق است و دلالت ذهنی همان معنا است. تمام زندگی فرگه در اثبات این جمله صرف شد: معنا وجود ذهنی نیست. برخی واقعیات هستند که همه آنها را می‌فهمند. مانند این که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. این معنا اصالتاً وجود دارد و فارغ از انسان‌ها است. ما تنها معناها را کشف می‌کنیم.

■ **اُنتولوژی فرگه**

فرگه دو انتولوژی مختلف دارد. «انتولوژی معنا» و «اُنتولوژی مصداق». به اعتقاد او معناها موجوداتی مجرد هستند و مصادیق چیزهایی هستند که وجود دارند. به عقیده فرگه موضوع با اهمیت فلسفه معنا آن چیزی است که مفید خبر و قابل صدق و کذب باشد. در اینجا کار فرگه به فلسفه تحلیلی گره می‌خورد. از سویی به اپیستمولوژی گره می‌خورد و از معنا شروع می‌کند و از طرف دیگر ناظر به متافیزیک است. مسئله دیگر اسم و وصف در زبان است و این که آیا اسم همان وصف است و آیا اسم معنا دارد یا از معنا خالی است؟ اندیشمندان همچنین درباره معنای جمله بحث کرده‌اند. چگونه می‌توانیم بگوییم معنای جمله چیست. فرگه عقیده دارد هنگامی معنای جمله را می‌فهمیم که شرایط ساخته شدن آن را بدانیم.

■ **فرگه و ویتگنشتاین**

ویتگنشتاین عقیده دارد، معنای جمله همان چیزهایی است که وجود دارد. فرگه نیز می‌پرسد اگر معنا به جهان خارج تعلق دارد سمت راست است یا سمت چپ است؟ کدام معنا سنگین‌تر است؟ ویتگنشتاین می‌گوید: وقتی این صحبت فرگه را شنیدم با خود گفتم سن او گذشته و نمی‌فهمد چه می‌گوید اما ۳۰ سال بعد فهمیدم این من بوده‌ام که معنا را با مصداق اشتباه می‌گرفته‌ام. ویتگنشتاین می‌گوید من عقیده تازه‌ای از خود ندارم. من حرف دیگران را طوری تعریف می‌کنم که هیچ کس نمی‌فهمد این حرف‌ها مال من نیست. البته او در جاهایی آورده است که من مدیون فرگه‌ام ولی خیلی چیزهایی که فرگه‌ای است را نگفته مثل جایی که صریحاً می‌گوید جهان مجموعه‌ای است از اشیا اما ما نمی‌توانیم معنا را به مثابه شیء تصور کنیم.

■ **ماهیت و وجود**

گمان می‌کنم بحث ماهیت و وجود نوعی خلط معنا و مصداق است زیرا ماهیت یعنی معنا و وجود یعنی مصداق. اگر بحث از این زاویه جلو برود به نتایج مختلفی خواهد رسید. یکی از آن نتایج این است که معنا با نامگذاری تفاوت دارد.

■ **مقالات فرگه**

مقالات اصلی فرگه در شماره دو و سه «فرهنگ» توسط منوچهر بدیعی ترجمه شده و پژوهشگاه علوم انسانی آن را منتشر کرده است. شاید این مقاله در فلسفه تحلیلی اصلی‌ترین منبع قابل رجوع باشد. مقاله‌های دیگری از جمله مقاله «اندیشه» با ترجمه دکتر یوسف ثانی در «ارغنون» هفت و هشت ترجمه شده است. همین طور مقاله فرگه و تحلیل منطقی زبان که بنده آن را ترجمه کردم. مقالات فرگه به اندازه‌ای خوش نوشته و خوش‌خوان است که ویتگنشتاین می‌گوید من همیشه آرزو کردم مثل فرگه بنویسم. غربی‌ها در دوره جدید به اصل متن فرگه بازگشتند و نکات جدیدی از آن را استخراج کردند. نکاتی که خود فرگه هم نمی‌دانست به آنها دست پیدا کرده است اما دوره جدیدی را در فلسفه تحلیلی آغاز کرد.

ضیا موحد در موسسه معرفت و پژوهش. عکس: میلاد پیامی، شرق

معناگراها کمی دقت کنند

حمیدرضا ابک: معناگرایی جزء زندگی همه انسان‌ها است. بالاخره هر کسی بخشی یا بخش‌هایی از زندگی‌اش را به لحظاتی اختصاص می‌دهد که از قیل و قال زندگی روزمره برکنار است. اما چیزهای خوب و مورد نیاز را نمی‌توان به ضرب و زور بخشنامه و دستورهای اداری تجویز کرد. پرداختن به معناگرایی سال‌ها است که جزء اولویت‌های فرهنگی و تبلیغاتی در سرزمین ما شده است. سینمای معناگرا، کانون تئاتر معناگرا، ادبیات معناگرا و... از این رهگذر آثار و میوه‌های خوشایند و مطبوع نیز حاصل شده است؛ گرچه به هر حال در کنار این رایحه‌های خوش، در برخی موارد بوی سوءاستفاده و فرصت‌طلبی هم به مشام رسیده است. اما سینما و تئاتر و داستان از حوزه‌هایی‌اند که پروژه معناگرایی در آنها کم و بیش با صورت زیبا و خوشش تحقق یافته است. در حوزه تبلیغات فرهنگی اوضاع به این خوبی نیست. اخیراً در تاکسی‌های تهران برچسبی نصب شده است که روی آنها دعای روزهای هفته نوشته شده است. احتمالاً این عمل، اقدامی است در جهت همان ضرورت معناگرایی در همه شئونات فرهنگی. به هر حال در دسترس قراردادن ادعیه و اذکار برای مردم هم یکی از اولویت‌های فرهنگی در مملکت اسلامی است. اما مشکل اینجاست که تقسیم این برگه‌ها مکانیسم درستی نداشته. به هر فقره تاکسی، تنها دعای یک روز تحویل داده شده است و این گونه می‌شود که شما دوشنبه سوار تاکسی می‌شوید و دعای روز پنجشنبه را می‌بینید. کاری که می‌شد با کمی دقت به صورتی مناسب انجام شود، صرفاً به خاطر ماهیت اداری و بوروکراتیک‌اش این نتیجه را پدید آورده. جالب اینکه کمی تحقیق در این باب نکته دیگری را هم روشن می‌کند. تحویل ادعیه براساس مسیرها صورت پذیرفته. مثلاً همه تاکسی‌های سیدخندان – هفت‌تیر دعای روز چهارشنبه را نصب کرده‌اند. اگر کسی مسیر هر روزه‌اش یکسان باشد در تمام هفته فقط با همین ذکر چهارشنبه روبه‌رو است. به همین ترتیب هم در سایر خطوط. تبلیغات فرهنگی و دینی به دلیل ماهیت پیچیده و حساسیت‌های موجود نیاز به دقت نظر بسیار بیشتر از سایر گونه‌های تبلیغ دارد. انجام سردستی کارهایی از این دست معمولاً نتایج خوشایندی به بار نخواهد آورد. این هم یک تذکر دیگر برای مدیران دل‌مشغول معناگرایی. فاعتبروا یا اولی الابصار.

Hamidreza_abak@yahoo.com

نجوا

رجعت رادیکال‌ها؟

محمود صدری: آیندگان که به حال و روز ما نگاه می‌کنند آن را به عنوان لحظه‌ای زودگذر در حیات فرهنگی ایران خواهند دید که در عین حال آبستن شرایط و واقعیت‌های آینده بوده است. ولی، شانس ما، این «لحظه» زودگذر تاریخی همه عمر ماست.

از آنجا که نمی‌توانیم سوار بر «ماشین زمان» آن رمان‌نویس انگلیسی از این حباب بیرون بزنیم و از چشم‌انداز آینده حالای خود را نگاه کنیم، چرا بر مرکب تاریخ ملت‌ها ننشینیم و از آن دورنما دنیای امروزمان را تجربه نکنیم؟ شاید بتوانیم بفهمیم بالاخره پیشرفت می‌کنیم یا عقب‌نشینی؟ یا اینکه مثل اسب عصاری دور محورمان می‌چرخیم؟ مثلاً خیلی‌ها می‌خواهند بدانند چطور شد بعد از دهه پرتلاطمی که «اصلاحات» لقب گرفته جریان دیگری که در آن واحد رادیکال و محافظه‌کار خوانده می‌شود روی کار آمده؟ آیا این نوبر این باغ است یا درختی است که در باغ‌های دیگر هم میوه داده؟

پدیده‌ای در تاریخ طبیعی و جامعه‌شناسی انقلابات مدرن هست که به آن «رجعت رادیکال‌ها» می‌گویند. سابقه آن هم به انقلاب‌های روسیه و چین برمی‌گردد که یکی دو دهه بعد از جا افتادن انقلاب و فروکش کردن تب سیاسی سال‌های اول، رادیکال‌ها برگشته‌اند و با این ایدئولوژی که ایده‌آل‌های انقلاب فراموش و یا به آنها خیانت شده کارها را برای مدتی قبضه کرده‌اند. این بازگشت در حدود نیمه عمر آن دو انقلاب رخ داده و تا آخرین جرقه‌ها و مهماتِ عمل نکرده اوایل انقلاب را خرج نکرده از صحنه خارج نشده. البته هیچ آیه‌ای نازل نشده که آنچه در یک جا اتفاق افتاد به همان ترتیب و تفصیل در جای دیگری هم اتفاق بیفتد ولی درس عبرت که می‌توان گرفت. ادبیات سیاسی آن دوران را که می‌خوانی پر از یاس و بدبینی نسبت به آینده تحول و اصلاحات است. روح زمان یک جوری نبوده که اینطور آرمان‌ها را تشویق کند و هر کسی هم از آنها دم می‌زده انگ «اتوپیایی» می‌خورده. می‌شود گفت آنها هم در آن «لحظه تاریخی» زندگی می‌کرده‌اند و امکان چندانی برای تحول و احیا نمی‌دیده‌اند. اینجا یک بیت از حافظ به خاطرم آمد ولی به عهده شما می‌گذارم که حدس بزنید کدام بیت!

و اما الگوی سیر تاریخیمان به گمان من نه خطی صعودی است و نه نزولی بلکه نوسانی– صعودی است. علت آن هم انباشتگی آزمون‌ها و یادگیری جمعی است. ملتی شده‌ایم که دو بار از یک سوراخ گزیده نمی‌شویم ولی در راهی هستیم که سوراخ سمبه زیاد دارد و ما هم جای گزیدنی کم نداریم! به هر حال، با هر مشقتی شده بالا می‌رویم ولی در فضایی حلزونی. در حرکت وضعی‌مان به نظر می‌آید به شرایط گذشته بازگشته‌ایم ولی در حرکت انتقالی هرگز. ساعت پاندول‌داری را مجسم کنید که گذاشته‌اندش پشت وانت از تپه می‌برند بالا. ما آن پاندوله هستیم.

دوربرگردان

فلسفه تنهایی

صالح نجفی: از این حکم ارسطو که «برای تنها زیستن یا حیوان باید بود یا خدا» یا ناظر به دیدگاهی راجع به انسان است یا راه به تصوری از مفهوم و اهمیت تنهایی می‌برد. یعنی از یک طرف، می‌توان گفت انسان حیوانی یا اگر جرات گفتنش را داشته باشیم خدایی است که نمی‌تواند تنها زندگی کند و از طرف دیگر، بدین معنی تواند بود که تنهایی و تنها زیستن چندان دشوار است و آنقدر سهمگین است که ممکن است انسان را حیوان کند یا به مقام خدایی برساند! نیچه در کتاب عالی «غروب بت‌ها» این حکم ارسطو را به بازی می‌گیرد، در آن دست می‌برد و از آن حکمی تازه بیرون می‌کشد که می‌تواند پایه بدیعی برای تبیین مقام فیلسوف و نسبت فلسفه با تنهایی قرار گیرد. نیچه می‌گوید ارسطو مورد سوم را از قلم انداخته است: «هر دو می‌باید بود، یعنی فیلسوف...» بیایید حرف نیچه را جدی بگیریم و آن را پیشتر بریم. وقتی کسی بگوید برای تنها زیستن یا حیوان باید بود یا خدا، منظورش این است که هیچ انسانی اگر بخواهد «انسان» باشد نمی‌تواند تنها زندگی کند که البته گفتیم از دید ارسطو زندگی انسانی در شکل مطلوب و طبیعی‌اش در دولتشهر(های کوچک یونان قدیم) ممکن می‌شود. حرف نیچه عملاً این است که تنها زیستن محال نیست، یعنی می‌توان تنها زیست، به شرطی که فیلسوف باشی و فیلسوف بودن از این منظر یعنی در آن واحد حیوان و خدا باشی. برای ادامه بحث، به حیوان بودن و خدا بودن از نظرگاه انسانی فکر کنید: حیوان بودن یعنی سر به سر مقهور نیروهای (ناشناخته) طبیعت بودن و خدا بودن یعنی غلبه کامل بر جمیع نیروهای طبیعت. اگر این دو تعریف را بپذیریم، نتیجه بامزه‌ای به دست می‌آید؛ این که هیچ انسانی به تمامی حیوان نیست – انسان به طور کامل مقهور طبیعت نیست – و هیچ انسانی وجود ندارد که طبیعت به طور کامل مسخر او باشد – هیچ انسانی به تمامی خدا نیست. از منظر تناهی بگوییم: انسان‌ها همه متناهی‌اند، هیچ انسانی نامتناهی نیست؛ هیچ انسانی به تمامی از نامتناهی بودن بی‌خبر نیست (فرض کنید به یقین می‌دانیم که حیوان نسبت به عدم تناهی در بی‌خبری مطلق به سر می‌برد). بدین اعتبار، شاید بتوان گفت همه انسان‌ها – دست‌کم، به درجاتی – هم حیوان‌اند هم خدا. و خب، با فرض گفته ارسطو این بدین معنی است که همه انسان‌ها – لااقل، تا اندازه‌ای – می‌توانند تنها زندگی کنند و اگر حکم نیچه را بر این مجموعه بیفزاییم می‌توانیم گفت همه انسان‌ها از آن روی که به درجاتی می‌توانند تنها بزینند، به درجاتی فیلسوف‌اند. ابراز این حکم در جهان ارسطو نتیجه‌ای انقلابی و بت‌شکنانه می‌تواند داشت. هر انسانی از آن روی که تا حدودی فیلسوف است پتکی به دست دارد برای شکستن بت شهروندی، برای حمله به قاعده‌ای که می‌گوید انسان وقتی در مدینه (= پلیس: polis) و طبعاً تحت نظارت نیروهای حافظ نظم مدینه (= سیاست در مفهوم پلیسی آن: police) زندگی می‌کند، «انسان‌تر» است و مدینه از این حیث، نام جایی است که در آن تنها زیستن ممکن نیست، جایی که در آن به ظاهر هیچ‌کس نه حیوان نه خدا بلکه انسان است و انسانی، زیاده انسانی(!) زندگی می‌کند و با این مقدمات، فیلسوف کسی است که به جان بزرگترین بت ساخته ذهن انسان می‌افتد، بت «انسان بودن»...

بت‌های ذهنی

حراج کلاه‌گیس اندی وارهول در سالگرد فیلسوف کچل

علی قلی‌پور: جنایتی که در ۲۵ ژوئن صورت گرفت هرگز فراموش نخواهد شد. آیا از ۲۵ ژوئن تا امروز حتی برای یک بار هم که شده از خود پرسیده‌اید که تا کی باید توهین به ساحت علم و دانش را تحمل کرد و خم به ابرو نیاورد؟ حالا که چند هفته از آن واقعه گذشته فرصتی به دست آمده تا در فضایی آرام و دور از هیاهو به توطئه‌ای بپردازیم که در جریان آن یک فیلسوف مورد توهین قرار گرفت. «روی لیخن اشتاین» فیلسوف معاصر هندی در کتاب خود می‌گوید: «اندیشه‌های فلاسفه کچل دست کمی از شاهکارهای هنرمندان بزرگ تاریخ ندارد.» اگر این عقیده پذیرفته شود، عاملان جنایت ۲۵ ژوئن برای همیشه محکوم خواهند شد و باید در برابر تاریخ پاسخگو باشند. (اما متاسفانه لیخن اشتاین فیلسوفی هندی نیست بلکه نقاش و گرافیست آمریکایی بوده که در زندگی خود هرگز از این جملات قصار نگفته است.) ۲۵ ژوئن، بیست و دومین سالگرد درگذشت «میشل فوکو» تنها فیلسوف کاملاً کچل قرن بیستم و روز به حراج رفتن کلاه‌گیس اندی وارهول بود. تقارن این دو مناسبت قطعاً به قصد ترور شخصیت «روی لیخن اشتاین» فیلسوف معاصر هندی است که می‌گوید: «انسان‌های فکور به ریزش مو دچار می‌شوند.» اندی وارهول کچل بود، اما هرگز نتوانست فیلسوف شود. شاید کمتر کسی از کچلی اندی وارهول اطلاع داشته باشد از آنجا که کلاه‌گیس بسیار منحصر به فرد اندی وارهول شائبه کچل بودن او را برای کچل‌شناسان تاریخ برطرف می‌کرد. در ۲۵ ژوئن مجموعه‌ای از اشیای باقی مانده از هنرمندان مشهور در نیویورک حراج شد که مهمترین آنها دفتر تلفن مرلین مونرو و کلاه‌گیس مشهور اندی وارهول بود. در این حراجی توطئه‌آمیز کلاه‌گیس وارهول با قیمت ۱۰ هزار دلار فروخته شد. اما آنچه مرا به نوشتن این یادداشت واداشت دفاع از فیلسوف عزیزی است که در بیست و دومین سالگرد مرگش یک کلاه‌گیس را برای توهین به او حراج کردند. میشل فوکو فیلسوفی بود که حتی یک تار مو هم به سر خود نداشت اما با اعتماد به‌نفسی مثال‌زدنی هرگز از کلاه‌گیس استفاده نکرد. او هیچ گاه در پی قرتی‌بازی‌های اندی وارهول‌مآبانه نبود و به همین دلیل کچل به دنیا آمد، کچل زیست و کچل از دنیا رفت. حراج کلاه‌گیس وارهول در بیست و دومین سالگرد فوکو، یک دهن‌کجی نابخشودنی به فوکو است. برای اعلام حمایت خود از میشل فوکو «اینجا» را کلیک کنید. البته انجام این کار روی روزنامه‌ای که به دست دارید غیرممکن است.

gholipour_a@yahoo.com

میشل فوکو، کچلی که فیلسوف شد

مناقصه

گورخر

مرگ یک انسان تراژدی است و مرگ میلیون‌ها انسان حادثه.

ابوالفضل شاهی: گورخرها برای عبور از رودخانه پر از کروکودیل مشورت نمی‌کنند. آنها شب قبل از عبور از رودخانه دور آتش نمی‌نشینند و اسامی گورخرهای تمام گله را روی کاغذ نمی‌نویسند تا یک کره گور یکی از کاغذها را بردارد تا قربانی فردا معلوم شود. آنها انتخاب قربانی را به عهده کروکودیل می‌گذارند و دلهره این مراسم را با وحشت اجرای آن یکی می‌کنند. هر گورخر هنگام گذر از رودخانه می‌تواند گورخر قربانی باشد یا نباشد. هر گورخر از وقتی در رودخانه می‌پرد تا وقتی دست‌هایش را روی ساحل روبه‌رو می‌کوبد تقلای واقعی جهان وحشی است برای فرار از دندان‌های مرگ.

شاید در جهان گورخرها فردیت به مفهوم غربی آن وجود نداشته باشد، چیزی که در تمدن گورخری وجود دارد نوع گورخر است و این نژاد گورخر است که اهمیت دارد. هر گورخر تمام گورخرهای دنیا است و تمام گورخرهای دنیا یک گورخرند. گورخر بنگالی یا غنایی ندارد، مسئله‌ای که انسان با آن مواجه نیست. بشر، حقوق بشر را اختراع می‌کند که به حق حیات تک‌تک انسان‌ها می‌پردازد. بی‌شک جهان برای مرگ هیچ‌کس از کار باز نمی‌ماند همان‌طور که برای مرگ ۲۵ میلیون نفر جنگ دوم بازنایستاد. مردن یک انسان پایان دنیا نیست اگر هم باشد برای همسر و فرزندانش است که آنان نیز در ابتذال روزمرگی همه چیز را فراموش می‌کنند. تنها خاطره‌ای غمناک می‌ماند که بدون خاطره انسان به شیء بیشتر می‌ماند. زندگی موجودات با غم‌ها و شکست‌های پشت‌سرشان شعورمند می‌شود و این شاید تنها نکته‌ای باشد که کمی در آن مطمئنم. مقصود من از این نوشته رسیدن به نتیجه و قضاوت نیست. نمی‌خواهم در پایان نوشته‌ام به این نکته برسم که حقوق بشر محصول انسان و برتری انسان است و نه می‌خواهم دچار نوستالژی بدویت شوم و رای به برتری غریزه حیوانی در مقابل خرد انسانی دهم. مقصود من از این نوشته خود نوشته است و باز نمی‌دانم نرسیدن به حکمی قطعی در باره هرچیز از ضعف و کودکی من است و یا توانایی‌ام.

گورخرها در حال مشورت

فضولی

تنازع برای بقا

هادی صمدی: نظریه داروین بسیار ساده است. این نظریه واجد دو وجه اساسی است، اول اینکه تمامی اشکال حیات از راه تغییرات تدریجی و طی زمانی طولانی از نیایی مشترک نشات گرفته‌اند و دوم آنکه تبیین این تغییرات تدریجی که شامل ظهور گونه‌های جدید نیز هست با انتخاب طبیعی است. انتخاب طبیعی به این معناست که موجودات زنده‌ای که بیشترین سازگاری را با محیط زیست‌شان دارند توسط محیط برای بقا و تولید مثل انتخاب خواهند شد در حالی که موجودات زنده سازگاری نایافته (و بنابراین به لحاظ تولیدمثلی ناموفق) از بین خواهند رفت. داروین در ابتدا نظریه خود را «تبارزایی توام با تغییر» نامید اما بعد اصطلاح «تکامل» را پذیرفت. قبل از اینکه داروین بتواند تکامل را نظریه‌ای علمی قلمداد کند مجبور بود سازوکاری را برای تبیین چگونگی ظهور گونه‌های جدید که طی یک دوره زمانی پدید می‌آیند ارائه دهد. در ۱۸۳۸ (بیش از بیست سال قبل از انتشار کتاب منشاء انواع) در حالی که داروین مشغول خواندن رساله «در باب اصل جمعیت» نوشته توماس مالتوس بود به ناگاه پاسخ سئوال خود را یافت. مالتوس اشاره کرده بود که رشد جمعیت آدمی همواره به وسیله میزان غذای در دسترس محدود می‌شود، بنابراین همواره تنازعی در میان انبوه‌زادگان بر سر میزان محدود منابع غذایی وجود خواهد داشت. در چنین رقابتی طبیعت با بی‌رحمی افراد قوی را انتخاب و افراد ضعیف را حذف خواهد کرد. داروین پس از خواندن مالتوس به این نتیجه رسید که در هرگونه‌ای از موجودات زنده تنازع برای بقا تنوع‌های مساعد را ابقا و تنوع‌های نامساعد (ناسازگار) را حذف خواهد کرد. برای مثال در جمعیتی از سهره‌ها افرادی که به‌صورت تصادفی شکل نوک آنها به گونه‌ای است که می‌تواند نوعی خاص از دانه‌های در دسترس را بشکند شانس بیشتری برای بقا از سایر سهره‌های فاقد این خصیصه دارند. بقا پیدا کردن این دسته به وضوح شانس بهتری برای آنها، نسبت به سایر افراد، برای تولید مثل و انتقال نوک‌های سازگار یافته‌تر توسط وراثت