بررسی

گسست و پیوست اشتراوس

یکی دو سالی است ترجمه آثار لئو اشتراوس، فیلسوف محافظه‌کار آلمانی، سرعت چشمگیری گرفته است. اگر تا چند سال پیش به زحمت حتی کتابی «درباره» اشتراوس به فارسی پیدا می‌شد، اکنون آثار دست اول و مهم او ترجمه و منتشر می‌شوند؛ از دو مجله اصلی سه‌گانه کسوفونی تا «مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه»، درسگفتارهای او درباره «صیافت» افلاطون و چند کتاب دیگر. اینک مخاطب باید این آثار کیست، برآمده از کدام سنت فکری است، ترجمه این آثار چه نسبتی با فضای فکری این برگسار دارد؟ — فضایی که هنوز از فقدان یک سنت فکری آکادمیک رنج می‌کشد - حای بحث دارد. ولی شاید نفس ترجمه این آثار خالی از لطف نباشد، از این حیث که امکانی برای معدود خواننده‌های فارسی‌زبان فراهم می‌کند تا سنت‌های فکری هنوز با ارزیابی کنند و چه‌بسا دست به داوری بزنند.

شاید نزدیک‌ترین روزگار نو کنانی دیگر از اشتراوس با ترجمه شروین مقیمی منتشر کرده که شامل مجموعه مقالاتی است از او با عنوان «ریشه‌های آلمانی». شاید بتوان از طریق این مقالات ریشه‌های فکری اشتراوس را زمینه‌های فکری او را به لحاظ تاریخی فهمید. مجموعه مقالاتی که حکایت از «گست» و «پیوست» اشتراوس به آلمان و ریشه‌های آلمانی دارند. این مجموعه مقالات با «گست» اشتراوس از نتایج اجتناب‌ناپذیر فلسفه نیچه آغاز می‌شود و با «پیوست» او به فلسفه سیاسی نیچه به اتمام می‌رسد. با توجه به اینکه مهم‌ترین آثار نیچه به فارسی موجود است (عمدتا با ترجمه داریوش آشوری) قرائت دقیق این مقالات برای دانشجویان فلسفه و فلسفه سیاسی از طریق رجوع به آثار اصلی نیچه نیز امکان‌پذیر است. علی‌رغم آنکه «گست» اشتراوس از ریشه‌های آلمانی و پیوستش به سنت فلسفه سیاسی افلاطونی از طریق این‌میوون و فارابی، گسستی از رنوریک نیچه بود، اما «پیوست» اشتراوس به ریشه‌های آلمانی نیز در نهایت پیوستن مجدد او به نیچه‌ای بود که در نظر او تنها فیلسوف سیاسی عصر ما محسوب می‌شود. این «گست» و «پیوست» را می‌توان در دو سرآغاز دیگر دید. ۱۰ فصل کتاب «سنت سیاسی گرک اشتراوس» را بازگو می‌کند.

تلاشه اشتراوس درباره نیچه به نتایجی بسیار خیره‌کننده رسید و در قالب چند کتاب و مقاله در باب فراسوی خوبی و شر نیچه، منتشر کرد و در این باب به عنوان «پیوست» اشتراوس به ریشه‌های آلمانی مطرح می‌شود. اشتراوس در آن دوره قبل از نوشتن اولین مقاله کتاب حاضر، «کاسیتیوس»، قانع شده بود که مقوله بازگشت به کلاسیک‌ها نمی‌تواند پیوستی جز در نظر او عقل‌گرایی مدرن نظیر کلاسیک را رد کرده و خود نیز نیز هجوم اندیشه‌های تاریخ‌گرایانه هایدگر از دهه‌ی سی شده است. رفته‌رفته در جهت‌گیری اشتراوس تغییری اساسی روی می‌دهد. او در سه مقاله‌ای که در سال‌های ۱۹۲۹، ۱۹۳۰ و ۱۹۳۳ منتشر کرد، کوشید تا گست او را از نتایج فلسفه نیچه طرح کند. او در مقاله «کاسیتیوس» نسبی‌گرایی کارل مانهایم را به شکلی جدی نقد می‌کند.

اشتراوس در مقاله بعدی این کتاب، «موقعیت فکری حال حاضر»، ماکس وبر را نیز می‌کند. این مقاله در فهم مقاله مهم «فلسفه سیاسی چیست؟» اشتراوس بسیار اهمیت دارد. از دیگر متفکران و فیلسوفانی که اشتراوس به نقد اندیشه‌های آنها می‌پردازد می‌توان به مارتین هایدگر اشاره کرد. این مسأله در دیگر مقاله این کتاب، «فلسفه

با اعتراف کتاب که قدری احساس دودلی کردم وقتی دیده برای شرکت در نشستی با موضوع میراث دریدا دعوتم کرده‌اند. نشستی که در «تیت مدرن» برگزار شد و بعدها هم در دل آن بحث همین کتاب درآمد. آمنتا دودلی من نگاهی بود که از زمان انتشار «درباره آرماتولوژی» و «نوشتار و تفاوت» یعنی از اواخر دهه ۱۹۶۰ به کارهای فلسفی دریدا داشتم. هرچه باشد، بعضی از مضامین فلسفی که دریدا را به آنها می‌شناختند، از نظر من جای بحث نداشت.

دو مثال می‌آورم، اولی تری است -تری که بیش از همه مایه شهرت اولیه دریدا شد- مبنی بر نامعکس‌بودن وجود یک «مدلول استعلایی». به عبارت دیگر، دریدا این ایده را به مبارزه طلبید که می‌توان بدون مبانی‌ای کفایت دسترسی مستقیم به واقعیت داشت - ایده‌ای که از نظر او مقوم آن چیزی است که «متافیزیک حضور» بنامی تفکر غرب می‌خواند. دومی ایده‌ای است - که در نوشته‌های متأخر دریدا غالب بوده و من کمی جلوتر با تفصیل بیشتر به آن می‌پردازم- مبنی بر اینکه عدالت را نمی‌توان صرف کاربست مکانیکی قوانین دانست؛ عدالت امری است مستلزم تصمیم... مستلزم تصمیمی خلاق که از قوانین فراتر می‌رود. با اینکه در بذیرفتن تقریری از این هر دو تزیر با دریدا همدلم، به نظرم این بصیرت‌هایی نیست که فقط در آثار دریدا بتوان یافت. برعکس، این بصیرت‌ها به نظرم در میراث کلی نسبت پساکانتی نخبگ دارند. این موضوع دوم را به‌واقع خود کانست در مقدمه «نقد عقل محض» طرح کرد و موضوع اول را نیز - چنان‌که نام بالدوین به نحوی روشنگر توضیح داده- پیرس به قوت تمام در سال ۱۸۶۸ بیان کرده بود. مع‌الوصف، درکیری من با کار دریدا، به‌خصوص با برخی آثار متأخر وی، دلایلی دارد که جلوتر روشن خواهد شد.

ولی از طرف دیگر و «روز قانون»، یعنی همان مشی که بالتر از آن نقل می‌کند، دریدا به حوالت خود را از قرائت بالتر میرا می‌کند و می‌گوید: «تردید دارم که این ایده عدالت» را شناورده یا مفهوم ایده تنظیمی به معنای کانتی کلمه یکی کنم». دریدا در جایی دیگر تردیدهای خود را درباره کاربرد فعلی این مفهوم کانتی با تفصیل بیشتر بیان می‌کند و می‌گوید: «ایده تنظیمی در مرتبه «امور ممکن» می‌ماند. ممکنی ایده‌آل که بی‌شک به بی‌نهایت اشاره دارد، سوای دم‌وبیچیدگی آن با کل بنا قائت مبنی بر قراردادن محدوده‌ای تجربه ممکن در ساحت سوژه استعلایی. این مفهوم تصمیم‌گرفتن و عمل‌کردن را تقلیل می‌دهد به بسیروی از یک قاعده و لاجرم در تقابل با تمام آن اموری قرار می‌گیرد که این دل عنوان «نا-ممکن» قرار می‌دهم». یکی از این امور عدالت است که از ساحت مقولات بینهایت‌زاننده فراتر می‌رود. مقولاتی که دست‌کم به مشکی به متافیزیک حضور هستند و به کار سازماندهی نهادها و روال‌های قانون‌مند می‌آیند. به نظرم این تردیدها در آنم نامعکس ممکن است، حتی اگر عدالت وجود [exist] نداشته باشد. حتی اگر هنوز به‌کار حضور نیاید، [باز هم] عدالت انجا هست...

بر این اساس عدالت نه به عنوان چیزی مقابل روی ما که رفتارمان را جهت دهد، بلکه به مثابه «تجربه» شکاف میان خودش و قوانین هست- قانون، عدالت نیست. قانون رکن محاسبه است و عادلانه است محاسبه‌ناپذیر و ایرانی‌ناپذیر. عدالت، تجربه‌ناپذیر است. تجربه‌ناپذیر آبوریایی هست. تجربه‌هایی نامحتمل و در عین حال ضروری. تجربه لحظه‌هایی که در آنها هیچ قاعده‌ای معلوم نمی‌کند چه‌باید کرد. تصمیم گرفت که چه چیز عادلانه است و چیز عادلانه نیست.

در اینجا با وضوح بیشتری می‌بینیم که چرا عدالت نمی‌تواند ایده‌ای تنظیمی باشد: عدالت فاقد آن کلیتی است که معمولا به ایده‌آل‌ها نسبت می‌دهیم. به‌علاوه، قانون و عدالت ضرورتا به‌مابی متداخل دارند: «قانون مدعی است که به نام عدالت حق می‌کند و عدالت هم محتاج آن است که در قالب قانونی بنشیند تا به اجرا دراید». در تکیکی که مارکس- یا یک حکم- به شیوه عادلانه باشد عدالت هست، نه به‌واسطه به‌کارستن یک قاعده یا قانون، بلکه به‌واسطه رویاورن به چیزی که حکم یک وضعیت مشخص است و به همین اعتبار نمی‌توان آن را در قالب جمع کلیتی به چیز آورد. از این‌رو، «نامکن‌بودن عدالت» از اینجا نیست که عدالت اصل یا ایده‌ای است که فقط از حدی می‌توان بدان نزدیک شد. بل، از اینجاست که عدالت نه‌توان هم بر دودستگاه نظام حقوقی و دولت تکیه دارد و

ژاک دریدا و بین‌الملل جدید

الکس کالینیکوس . ترجمه: کاوه شکیب

- ایده‌آلی که پیوسته به آن نزدیک می‌شویم. ولی هیچ‌گاه به چنگ ما نمی‌آید و با این‌حال، همچون هدفی اعمال ما را جهت می‌هد. چنان‌که کانت می‌گوید: «ایده‌های استعلایی... یک کاربرد تنظیمی ممتاز و اجدا ضروری دارند و آن هم اینکه اهدافی را متوجه هدفی معین می‌کنند که در برابر آن خطوط راستاهای همه قواعد فاهمه- در یک نقطه جمع می‌شوند. به واقع این نقطه فقط یک ایده است، یک کانون خیالی، کانونی که در واقع مفهوم‌های فاهمه از آن آغاز نمی‌شوند. زیرا کاملا بیرون از مرزهای تجربه ممکن قرار دارد، ولی با این‌حال، کارش این است که برای مفهوم‌های فاهمه بزرگترین وحدت [ممکن] را همراه با بزرگترین توسعه [ممکن] ایجاد کند».

به نظر می‌رسد در کار دریدا فرمول‌بندی‌هایی وجود دارد که بر این نحوه قرائت نظری درباره عدالت صحه می‌گذارد. برای مثال، وقتی دریدا درباره مفهومی مرتبط یعنی مفهوم «دموکراسی می‌نویسد (مفهومی که به نظر او مثبل عدالت ذاتا با واسازی، اگر نگویم یکی، قویا مرتبط است) می‌گوید: «دموکراسی همیشه در راه خواه ماند: تا هست ذات آن در راه بودن است: نه فقط الی‌الابد کامل‌شدنی و از این‌رو همیشه ناآینده و آینده خواهد ماند -یعنی به زمان وعده تعلق دارد و از جنس قول‌وقرار است- بلکه تا همیشه. در تک‌تک زمان‌های آینده‌اش، آینده و در راه خواهد ماند». حتی وقتی دموکراسی هست، هرگز وجود [exist] ندارد. هرگز حاضر نیست. دموکراسی مضمون مفهوم همیشه به‌حضور درنیامدنی (non-presentable) خواهد ماند.

ولی از طرف دیگر و «روز قانون»، یعنی همان مشی که بالتر از آن نقل می‌کند، دریدا به حوالت خود را از قرائت بالتر میرا می‌کند و می‌گوید: «تردید دارم که این ایده عدالت» را شناورده یا مفهوم ایده تنظیمی به معنای کانتی کلمه یکی کنم». دریدا در جایی دیگر تردیدهای خود را درباره کاربرد فعلی این مفهوم کانتی با تفصیل بیشتر بیان می‌کند و می‌گوید: «ایده تنظیمی در مرتبه «امور ممکن» می‌ماند. ممکنی ایده‌آل که بی‌شک به بی‌نهایت اشاره دارد، سوای دم‌وبیچیدگی آن با کل بنا قائت مبنی بر قراردادن محدوده‌ای تجربه ممکن در ساحت سوژه استعلایی. این مفهوم تصمیم‌گرفتن و عمل‌کردن را تقلیل می‌دهد به بسیروی از یک قاعده و لاجرم در تقابل با تمام آن امووری قرار می‌گیرد که این دل عنوان «نا-ممکن» قرار می‌دهم». یکی از این امور عدالت است که از ساحت مقولات بینهایت‌زاننده فراتر می‌رود. مقولاتی که دست‌کم به مشکی به متافیزیک حضور هستند و به کار سازماندهی نهادها و روال‌های قانون‌مند می‌آیند. به‌واقع، این تردیدها در آنم نامعکس ممکن است. حتی اگر عدالت وجود [exist] نداشته باشد. حتی اگر هنوز به‌کار حضور نیاید، [باز هم] عدالت انجا هست...

در دامه کتاب، نویسنده هریک از این سه جریان را نقد و بررسی می‌کند و معنای کاربرد آن را که پست‌مدرنیسم دانعه‌دار آن است نیز سؤال می‌برد. نقطه انقطاع از مدرنیسم به پست‌مدرنیسم یک پیش‌فرض ذهنی با خود دارد: مدرنیسم دیگر کارآمد نیست. کلان‌روایت‌ها جیزهایی را پنهان می‌کنند و نمایندهٔ ناعوتمند قدرت‌اند. اما پس اینجاست: آیوا روایت‌های چندگانه تاپوی خود - دستمایه مبارزه‌ای قدرت نیست؟ به نظر نویسنده، بازی‌های پست‌مدرنیسم سرگرمی محبوبی برای باور به فضای اسیاب است و تعریفی رام و اهلی‌شده از مقاومت ارائه می‌کند که در واقع شکلی از بی‌خطرکردن نیروهای اجتماعی است. آیا اگر کلان‌روایت‌ها به سازشگری سیاسی نمی‌انجامد؟ کالینیکوس ورود به عرصه پست‌مدرن را رویزای فرار از یک گرایش دیروای روشنفکری، پروژه سازماندهی‌شده برای اخته‌کردن نیروهای مبارز می‌داند. بررسی مفهوم پست‌مدرنیسم در تاریخ، بروز نوعی بیماری یا به ما نشان می‌دهد.

در فصل دوم با عنوان «مدرنیسم و پسامدرنیسم» نویسنده با ارائه‌ی آرای متفکران مختلف ازجمله بری لیندرسن، زیمل، مارشال برمن و دیوید هاروی، مفهوم مدرنیته را از منظر جامعه‌شناسی بررسی می‌کند. مدرنیته عصری است که هنجارهای خود را می‌سازد. خشونت، عقلانیت، عزم و معرفت را به شکلی نو درنسبت با آینده می‌آفریند. «مدرنیته به جامعه‌های اطلاق می‌شود که در آن هژمونی تحقق یافته باشد. جامعه‌ای که در آن همگنشی اجتماعی برپایه هیچ قلمی انسان و جهان مادی تنظیم نشود». اما ماکس وبر لیس خوش‌بینی تام و تمام انسان مدرن را با نیازمندی‌های دیگری بیوند می‌زند که انسان را به اتقیاد نهادها می‌کشاند. مدرن‌شدن مستلزم تفکیک اعمال اجتماعی است که در اصل با یکدیگر بیوستگی دارند و در این میان مهم‌ترین تجزیه تفکیک اقتصاد سرمایه‌داری از دولت مدرن است. این فرآیند تفکیک نیازمند نهادینه‌شدن نوع خاصی از عمل است که وبر آن را عقلانیت معطوف به هدف می‌نامد. کالینیکوس با بررسی نحله جامعه‌شناسی وبری که نظریه پارسونز و هابرماس از دل آن بیرون می‌آید، به نقد عقل‌گرایی و تصور ابزاری از قدرت در این نظریات می‌پردازد و در عروج این مارکسی می‌داند که شیوه تولید سرمایه‌داری را مهوم محوری برای تحلیل وضعیت بحث‌برانگیز مدرنیته می‌داند. به نظر نویسنده، شیوه تولید به عنوان ترکیب خاصی از نیروهای مولد و روابط تولید امکان

نقد پست‌مدرنیسم: ردیه‌ای مارکسیستی
الکس کالینیکوس
ترجمه: اعظم فرهادی
ناشر: ژرف
چاپ اول: ۱۳۹۷
قیمت: ۳۴۰۰۰ تومان

تعارض دیالکتیک را از تمامیت جدا کرده‌اند و خود نیز نیز هجوم اندیشه‌های تاریخ‌گرایانه هایدگر از دهه‌ی سی شده است. رفته‌رفته در جهت‌گیری اشتراوس تغییری اساسی روی می‌دهد. او در سه مقاله‌ای که در سال‌های ۱۹۲۹، ۱۹۳۰ و ۱۹۳۳ منتشر کرد، کوشید تا گست او را از نتایج فلسفه نیچه طرح کند. او در مقاله «کاسیتیوس» نسبی‌گرایی کارل مانهایم را به شکلی جدی نقد می‌کند.

اشتراوس در مقاله بعدی این کتاب، «موقعیت فکری حال حاضر»، ماکس وبر را نیز می‌کند. این مقاله در فهم مقاله مهم «فلسفه سیاسی چیست؟» اشتراوس بسیار اهمیت دارد. از دیگر متفکران و فیلسوفانی که اشتراوس به نقد اندیشه‌های آنها می‌پردازد می‌توان به مارتین هایدگر اشاره کرد. این مسأله در دیگر مقاله این کتاب، «فلسفه

ریشه‌های آلمانی

ریشه‌های آلمانی
لئو اشتراوس
ترجمه: شروین مقیمی
ناشر: روزگار نو
چاپ اول: ۱۳۹۷
قیمت: ۲۸۰۰۰ تومان

به مثابه علم دقیق»، مطرح می‌شود. اشتراوس فلسفه سیاسی را مانعی می‌داند بر سر راه تبدیل‌شدن فلسفه به جزمیتی جدید. به اینکه اشتراوس در این مقاله از او به مثابه «فلسفه جهان‌بین» یاد می‌کند و کنایه‌ای است به فلسفه هایدگر در تمایز از فلسفه هورسل.

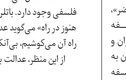
عنوان مقاله بعدی کتاب «نیست‌انگاری آلمانی» است که متن سخنرانی اشتراوس در بحوحه جنگ جهانی دوم است که در آمریکا ایراد شده بود. اشتراوس در این مقاله مقاله اساسی تلاش‌های فکری خود را بنیان گذاشت و کوشید نشان دهد تقلیل ملی اساسی لوگوس به سخن سیاسی و نیازی نمی‌تواند جز به نتایج تراژیک و هولناکی در پی داشته باشد. او این تقلیل را مرگ فلسفه سیاسی به معنای سقراطی آن می‌داند.» او در این مقاله نکاته دارد که غلبه هیتلر بر تمدن، که ماحصل تاریخ‌گری مستلزم عصاره مستلزم، می‌تواند به چیزی انسان‌های باقرمنک ولی بی‌تمدن بینجامد.

مناقشات در مقابله بعدی به یکی دیگر از مهجرترین نمایندگان مدرنیته می‌پردازد و او را نقد می‌کند: فروید. او با ارائه شرحی مختصر از کتاب «موسی و یکتاپرستی» (در فارسی به کوشش رحیم نجف‌زاده نجفی، تهران: خوارزمی) جدال آلمانی‌ها در اندیشه‌ورزانی است که برای خروج از تنگناهای اندیشیدن و تاریخ مهیب مایعد آشویتس در پی مبانیهای زیبگانه اما بی‌معناهستند. در و در میدان جدی اندیشه هر تفکری را در میدان همان اندیشه به چالش می‌کشد. اینکه کالینیکوس کار او را در این مسیر بیرون بیزد نیازمند مروری دقیق است که در این مجال نمی‌گنجد، زیرا تحلیل فرویدی اصمحلال اعتبار فلسفه در معنای کلاسیک آن و بنابراین نیز «نیست‌انگاری آلمانی» و «رواناکاوی» نسبتی برقرار می‌کند. اما آنچه می‌تواند بازگوشنده حکایت «پیوست» اشتراوس به ریشه‌های آلمانی باشد. گشت دوباره نیچه در مقام بقایه «فیلسوف سیاسی» عصر ما است که در مقاله آخر کتاب حاضر، «دادستانی درباب فراسوی خوبی و شر» نمود می‌یابد. او در این مقاله می‌کوشد با زبانی مملو از اشارات تلویحی، آخرین کوشش بزرگ برای فیلسوف برای رجعت به فلسفه سیاسی را به نمایش بگذارد. بنابراین، چنان‌که از خلال مقالات این کتاب برمی‌آید، اگرچه گفته می‌شود فلسفه سیاسی اشتراوس افلاطونی است، اما از حیث صورت‌بندی آن در شرایط کنونی فلسفه عمیقا ریشه‌های است. ازاین‌رو، نگاهی جدی‌تر به «ریشه‌های آلمانی» برای فهم فلسفه سیاسی اشتراوس بسیار مهم به نظر می‌رسد.

گزارشی از کتاب «نقد پست‌مدرنیسم» به بهانه انتشار ویراست جدید ترجمه فارسی

پست‌مدرنیسم زیر تیغ تاریخ

الهه بیننده



کتاب «نقد پست‌مدرنیسم» (against postmodernism) اثر الکس کالینیکوس، نظریه‌پرداز و منتقد اجتماعی مارکسیست، نوسنده نشریه اینترنشنال سوسیالیسم و استاد تاکج کیلک در لندن است. کالینیکوس به خاطر ترجمه و شرح کتاب‌هایش در سال‌های اخیر برای خواننده فارسی‌زبان آشناست. در سال ۱۳۸۳ نشر نیکا کتاب «نقد پست‌مدرنیسم» را برای اولین‌بار منتشر کرد. امسال این کتاب با ویراست جدید به همت نشر ژرف به چاپ رسیده است. در سال‌های اخیر بسیاری از آثار نیوسندگانی که اینک مارکسیست‌ها نیز اشاره کرده شده‌اند که در ویراست جدید از این مفاهیم استفاده شده و ترجمه مورد بازبینی قرارگرفته است.

«نقد پست‌مدرنیسم» ردیه‌ای است مارکسیستی علیه یک جریان روشنفکری که پس از جنبش سه ۱۹۶۸ به‌مثابه طرحی نو برای فهم نظم اجتماعی و هنر بیرون بساختن برپایه مارکسیسم شکل گرفت. نویسنده در مقدمه کتاب به فوائلی آثاری که درباره پست‌مدرنیسم و نقد آن نوشته شده اشاره می‌کند: «پس چرا باز دیگر کتابی در نقد و بررسی پست‌مدرنیسم نوشته‌ام؟» کالینیکوس از پروژه واژه پست‌مدرنیسم و گرایش به آن در دهه ۱۹۶۰ شروع می‌کند: «معنای همه این واقایع چیه بود؟ این باب سرووژای برای روشن‌کردن معنای واقع و برطرف‌ساختن ابهام‌ها، پست‌مدرنیسم است و در نهایت چرا هزمندان و نظریه‌پردازان با چنین شور و شوقی به استقبال این ادعای «شروع عصری جدید» شتافتند تا به خود را موظف به اسلام آن می‌دانستند». به نظر می‌رسد کالینیکوس بر این کتاب نیز در قامت نظریه‌پردازی و ایدیوروی لنینی ظهور می‌کند. خواجان جدال با اندیشه‌ورزانی است که برای خروج از تنگناهای اندیشیدن و تاریخ مهیب مایعد آشویتس در پی مبانیهای زیبگانه اما بی‌معناهستند. در و در میدان جدی اندیشه هر تفکری را در میدان همان اندیشه به چالش می‌کشد. اینکه کالینیکوس کار او را در این مسیر بیرون بیزد نیازمند مروری دقیق است که در این مجال نمی‌گنجد، زیرا تحلیل فرویدی اصمحلال اعتبار فلسفه در معنای کلاسیک آن و بنابراین نیز «نیست‌انگاری آلمانی» و «رواناکاوی» نسبتی برقرار می‌کند. اما آنچه می‌تواند بازگوشنده حکایت «پیوست» اشتراوس به ریشه‌های آلمانی باشد. گشت دوباره نیچه در مقام بقایه «فیلسوف سیاسی» عصر ما است که در مقاله آخر کتاب حاضر، «دادستانی درباب فراسوی خوبی و شر» نمود می‌یابد. او در این مقاله می‌کوشد با زبانی مملو از اشارات تلویحی، آخرین کوشش بزرگ برای فیلسوف برای رجعت به فلسفه سیاسی را به نمایش بگذارد. بنابراین، چنان‌که از خلال مقالات این کتاب برمی‌آید، اگرچه گفته می‌شود فلسفه سیاسی اشتراوس افلاطونی است، اما از حیث صورت‌بندی آن در شرایط کنونی فلسفه عمیقا ریشه‌های است. ازاین‌رو، نگاهی جدی‌تر به «ریشه‌های آلمانی» برای فهم فلسفه سیاسی اشتراوس بسیار مهم به نظر می‌رسد.

نقد رونمند است که با واردکردن ضربه‌های کوبنده و بیکره چیزهای از پیش پذیرفته‌شده در بی ساماندهی به دیدگاه‌ها.

برای بررسی این دو پرسش اساسی باید دشواری فهم ایده‌های متفکران مختلف را به جلو خرید. آنچه وبسته است نوسیله تفسیر گسترده از اندیشه در بستر تاریخ و روش نقد ریشه‌های پدیدارهای اجتماعی است. کالینیکوس به ما نشان می‌دهد که ظهور جریان‌های اجتماعی ارتباطی از ابداع افراد و نوابغ نیست بلکه برآمده از شرایط تاریخی است که باید به ریشه‌یابی‌شان پرداخت. بنابراین، باید از اینجا به عنوان یک به ریشه‌یابی‌شان پرداخت. بنابراین، باید از اینجا به عنوان یک و تبیین این شیوه نقد به پرسش کشیده می‌شود. اینکه کدام سر پرسش ساده‌سازی نظریه است و کدام یک محرک به بیش‌بردن آن تا نهایت‌های اندیشه در جهیان خارج. نیاز به واکاوی جریان از متن دارد. در دل متن جامگی خواننده هوشیار به نوسنده نشر خواهد زد تا به نوعی از پرسش در اینجا محلی از اعراب ندارد. ولی بیروزه کالینیکوس اهمیتش را از طرح خود بیرسش می‌گیرد و در نقاطی می‌توان با چیستیی از پاسخ‌های ناقص آن درگذشت. به نظر می‌رسد متن کالینیکوس انسجام نظری کافی برای طرح چرای دارد.

کتاب مشتمل بر نوع بخش است. در هر بخش نوسنده با استفاده از مثال‌های روز مفهوم پست‌مدرنیسم را زیر سؤال می‌برد. بیوند پست‌مدرنیسم با زیباشناسی و فلسفه به بحث می‌گذارد و فراتر از آن نمودهای این مفهوم را در فرگاهی سیاسی برجسته می‌کند. درواقع پرسش نهایی نوسنده این است که آیا مارکسیسم کلاسیک توانایی درد به مسائل امروز باشد؟ آیا روش مارکسی‌بودن تیپن وضعیت برای همیشه بی‌فایده و بیرق فهم شرایط امروز طرح‌های کهنه و ناکارآمدی دارد؟

فصل اول به بررسی اصطلاح پست‌مدرنیسم می‌پردازد. کالینیکوس در این بخش واژه پست‌مدرنیسم را زیر تیغ تزریح می‌برد. اصلا معنای این واژه چیست و از کجا آمده که این‌همه قضاهای گوناگون دارد. هریک از این تعاریف و نمایندهٔ ناعوتمند قدرت‌اند؟ به این ایجاب: آیوا روایت‌های چندگانه تاپوی خود - دستمایه مبارزه‌ای قدرت نیستند؟ به نظر نوسنده، بازی‌های پست‌مدرنیسم سرگرمی محبوبی برای باور به فضای اسیاب است و تعریفی رام و اهلی‌شده از مقاومت ارائه می‌کند که درواقع شکلی از بی‌خطرکردن نیروهای اجتماعی است. آیا اگر کلان‌روایت‌ها به سازشگری سیاسی نمی‌انجامد؟ کالینیکوس ورود به عرصه پست‌مدرن را رویزای فرار از یک گرایش دیروای روشنفکری، پروژه سازماندهی‌شده برای اخته‌کردن نیروهای مبارز می‌داند. بررسی مفهوم پست‌مدرنیسم در تاریخ، بروز نوعی بیماری یا به ما نشان می‌دهد.

در فصل دوم با عنوان «مدرنیسم و پسامدرنیسم» نویسنده با ارائه‌ی آرای متفکران مختلف ازجمله بری لیندرسن، زیمل، مارشال برمن و دیوید هاروی، مفهوم مدرنیته را از منظر جامعه‌شناسی بررسی می‌کند. مدرنیته عصری است که هنجارهای خود را می‌سازد. خشونت، عقلانیت، عزم و معرفت را به شکلی نو درنسبت با آینده می‌آفریند. «مدرنیته به جامعه‌های اطلاق می‌شود که در آن هژمونی تحقق یافته باشد. جامعه‌ای که در آن همگنشی اجتماعی برپایه هیچ قلمی انسان و جهان مادی تنظیم نشود». اما ماکس وبر لیس خوش‌بینی تام و تمام انسان مدرن را با نیازمندی‌های دیگری بیوند می‌زند که انسان را به اتقیاد نهادها می‌کشاند. مدرن‌شدن مستلزم تفکیک اعمال اجتماعی است که در اصل با یکدیگر بیوستگی دارند و در این میان مهم‌ترین تجزیه تفکیک اقتصاد سرمایه‌داری از دولت مدرن است. این فرآیند تفکیک نیازمند نهادینه‌شدن نوع خاصی از عمل است که وبر آن را عقلانیت معطوف به هدف می‌نامد. کالینیکوس با بررسی نحله جامعه‌شناسی وبری که نظریه پارسونز و هابرماس از دل آن بیرون می‌آید، به نقد عقل‌گرایی و تصور ابزاری از قدرت در این نظریات می‌پردازد و در عروج این مارکسی می‌داند که شیوه تولید سرمایه‌داری را مهوم محوری برای تحلیل وضعیت بحث‌برانگیز مدرنیته می‌داند. به نظر نویسنده، شیوه تولید به عنوان ترکیب خاصی از نیروهای مولد و روابط تولید امکان

پست‌مدرنیسم زیر تیغ تاریخ
الهه بیننده
ناشر: نیکا
چاپ اول: ۱۳۹۷
قیمت: ۲۸۰۰۰ تومان

تعارض دیالکتیک را از تمامیت جدا کرده‌اند و خود نیز نیز هجوم اندیشه‌های تاریخ‌گرایانه هایدگر از دهه‌ی سی شده است. رفته‌رفته در جهت‌گیری اشتراوس تغییری اساسی روی می‌دهد. او در سه مقاله‌ای که در سال‌های ۱۹۲۹، ۱۹۳۰ و ۱۹۳۳ منتشر کرد، کوشید تا گست او را از نتایج فلسفه نیچه طرح کند. او در مقاله «کاسیتیوس» نسبی‌گرایی کارل مانهایم را به شکلی جدی نقد می‌کند.

اشتراوس در مقاله بعدی این کتاب، «موقعیت فکری حال حاضر»، ماکس وبر را نیز می‌کند. این مقاله در فهم مقاله مهم «فلسفه سیاسی چیست؟» اشتراوس بسیار اهمیت دارد. از دیگر متفکران و فیلسوفانی که اشتراوس به نقد اندیشه‌های آنها می‌پردازد می‌توان به مارتین هایدگر اشاره کرد. این مسأله در دیگر مقاله این کتاب، «فلسفه

گفتگوها

زوج جامعه‌شناسی و هنر

سارا شریعتی، ایران آنلاین: در وهله نخست به نظر می‌رسد «هنر» و «جامعه‌شناسی» دو دنیای متمایزند. به تعبیر بوردیو، دنیای هنر «دنیای انکار امر اجتماعی» است و هرمند عنصر شواهد تولید خود را زیبا سازی می‌برد تا کار خود را به‌عنوان اثری الهام گرفته‌شده و خلق‌شده معرفی کند که به‌هیچ‌عنوان تحت تأثیر تعینات اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و سیاسی نیست. ازاین‌رو، هنرمندان اغلب رویکرد جامعه‌شناسانه را «رویکردی تقلیل‌گرایانه» می‌بینند زیرا جامعه‌شناسی همه‌چیز را به «اقتصاد»، «سیاست» و «طبقه» فروم‌کاهد و متقابلا جامعه‌شناس هم دنیای هنر را دنیایی برتر تلقی می‌کند؛ چون نسبت به شرایط اجتماعی بی‌مسئولیت است.

بی‌شک «جامعه‌شناسی هنر» جدا از جامعه‌شناسی نیست و موضوع مطالعه آن هرماست و می‌کوشد شرایط تولید اثر هنری، کارکرد آنها و تاثیری را که بر خوانندگان می‌گذارند تحلیل کند. این علم محصول فعالیت‌های بعد از جنگ جهانی دوم است و «جامعه‌شناسی هنر» به معنایی که امروز رایج است در دهه ۱۹۸۰ کلید می‌خورد. این گرایش از جامعه‌شناسی چهار حوزه مشخص را بررسی می‌کند؛ ۱) کنشگران میدان هنر؛ از هنرمند تا آماتورها، کارشناسان، منتقدان و همه کسانی که در عرصه هنر می‌اندیشند؛ ۲) نهادهای هنر؛ آثار هنری و تمام اشیایی که در حوزه هنر به کار گرفته می‌شوند؛ ۳) نهادهای هنری که امروزه اهمیت بسیار یافته و پیوسته در حال تکثیرند. نهادهایی همچون گالری‌ها، موزه‌ها و همه مکان‌هایی که به فعالیت‌های هنری مربوط می‌شوند؛ ۴) سیاست‌گذاری‌های هنری که بسیار مهم‌اند. چون نمی‌توان به جامعه‌شناسی هنر پرداخت مگر اینکه «نقش دولت» را تعیین‌کننده بدانیم.

در سال ۱۹۸۵ همایشی در فرانسه برگزار شد که چرخش مهمی در مطالعات جامعه‌شناسی هنر ایجاد کرد و طی آن هنر با پرونده «بازار هنری» پیوند خورد تا آنجا که امروز نمی‌توان از هر سخن گفت بدون اینکه به «بازار هنری» و «نسبت پول و هنر» پرداخت. اما دیوید اتکینسن، منتقد و نظریه‌پرداز حوزه هنر، در نقد نحله‌های هنرمحور هنر در نحله «اعتدالی» و چه در نحله «انتقادی»، مفروضات بدیهی وجود دارد و این مفروضات دارای چه معنایی‌اند؟ به نظر نویسنده، هنر در «هنرمند» قرار گیرد و هنرمند نیز کاه جامعه‌شناسانه را رد کند. این مفروض‌ها را می‌توان در سه دسته تقسیم کرد. اول آنکه هنر را در انزوا قرار می‌دهد. از نظر جامعه‌شناسی باید این نکته را بپذیریم که هنر در انزوا نیست و توقی را که در چین هزینهای خود برمال می‌کند. دیگر جامعه‌شناسی به چالش می‌کند و از آن استقلال‌زدایی می‌کند. رویکرد جامعه‌شناسی به چالش می‌کند و از آن استقلال‌زدایی می‌کند. رویکرد جامعه‌شناسی این است که سیاست و توقی را که در چین هزینهای خود برمال می‌کند. به همین دلیل می‌گویند جامعه‌شناسی همیشه و در همه حوزه‌ها مزاحم است و به همین دلیل می‌گویند «جامعه‌شناسی» و «هنر» زوج خوبی نیستند. اما شاید زمان آن رسیده باشد که همه این مفروضات را زیر سؤال ببریم. چون امروز انتقادهای جدیدی در قبال زوج ناسازگار است و به تبع آن بسیاری از جایگاه‌ها تغییر کرده است. ازاین‌رو باید هم به جامعه‌شناسی‌ها و هم به هنرها نگاهی دوباره کرد. درخصوص ناسازگاری «هنر» و «جامعه‌شناسی» بعضی از هنرها بیشتر در مقابل جامعه‌شناسی هستند و هنرها بیشتر در مقابل جامعه‌شناسی نیز در حال تغییرند. به عنوان مثال، در گذشته هنر در مقابل جامعه‌شناسی بود اما امروز هنر در جامعه‌ها متفاوت است و به میزانی که شیوه‌های زندگی شبیه به هم می‌شوند، هنر نیز در جامعه‌ها متفاوت است و به میزانی که حاشیه‌ها و نقش تعیین‌کننده در انتقال پیام این جنس‌ها به جامعه از خاورمیان