مقام روشنفکری-۱۰

مقام نقد

محسن خیمه‌دوز
khaimehdooz@gmail.com

نقد، ذهنیت یا تفسیر، ایرادگیری یا مچ‌گیری نیست. نقد حتی آسیب‌شناسی هم نیست.[1] نقد حاصل برآمدن است؛ حاصل برآمدن از دل عقلانیت. به عبارت دیگر نقد، روشنفکری عقلانیت است. عقلانیت انتقادی، نشانه روشنفکری است و روشنفکری، تنها ضامن عقلانیت انتقادی است.

مقام روشنفکری مقام انسان جمعی و جاری است؛ جمعی در عرض جامعه و جاری در طول تاریخ و نهایتاً جمعی و جاری در وجود. حضور فقط در عرض جامعه فرد را اسیر جزییات اجتماعی و نهایتاً منفعل و نسبیت‌اندیش می‌سازد و حضور فقط در طول تاریخ فرد را اسیر کلیات و نهایتاً منزوی و جزم‌گرا می‌سازد. ضرورت وجودی نقد از همین‌جاست. از نیاز به رهایی از انفعال، نسبیت‌اندیشی، نهیلیسم، جزم‌گرایی و انزوای خودساخته. یعنی از آنچه تاکنون در ایدئولوژی‌ها و تئولوژی‌ها دیده شده و تجربه شده است. مقام روشنفکری، آزاد از هر دو، برآمده از دل حقیقت جهان، نگاه منطقی و زیبایی‌شناسانه خود را بر پیرامون و مسائل می‌تاباند و با اعمال اراده بر آنها و تلاش برای حل آنها، مُهر خود را بر تاریخ و جامعه می‌زند پیش از آنکه مقهور آنها شود. نشانه این رهایی و تعالی، جرات نقد است، جرات رهایی از برخی دانسته‌های باور داشته‌شده پیشین است، جرات ندانستن است؛ ندانستن آنچه دانستنی پنداشته شده است. اگر علم مقام یادگیری است، روشنفکری و نقد مقام یاد نگرفتن است. مقام یادگیری یاد نگرفتن است. فهم چگونگی عبور از یاد گرفته‌های جزمی و باور پنداشته‌شده‌های قبلی است. بنابراین روشنفکری مقام نقد است.

نقد، نه‌تنها نشانه عقلانیت که تنها ضامن معتبر عقلانیت است. عقلانیت فقط دلیل و استدلال نیست، کشف گزاره‌های پایه است، فهم مساله جدی و بدیع است، استنتاج معتبر است، تنظیم تئوری تازه برای ساماندهی اطلاعات تازه است، و نهایتاً به‌هم‌ریختن همه این موارد با کشف تناقض در میان گزاره‌های پایه برای رسیدن به تئوری بهتر و حقیقی‌تر است یعنی همان عملی که نقد انجام می‌دهد. عقلانیت با همین ملاک نقد است که به عقل معتبر و عقل نامعتبر تقسیم می‌شود. عقلانیت با اتکا به معیار و ملاک نقد است که دلیل نامعتبر را از دلیل معتبر متمایز می‌کند. نقد، تنها وسیله شناخته‌شده بشری است که رابط عقل بشر با امر واقع است. بدون نقد، عقل با بهترین ادله‌اش فقط نامعتبر نمی‌شود بلکه ارتباطش را با جهان عینی و واقعی هم از دست می‌دهد. بدون نقد، عقلانیت به ذهنیت، جزمیت، نسبیت و خشونت تبدیل می‌شود. بنابراین نقد، اخلاق عقلانیت است. نقد، معنویت عقلانیت است. والاترین اخلاق، اخلاق نقد است، والاترین معنویت، معنویت نقد و والاترین عرفان، عرفان نقد است. آیا در فرهنگ بشری اخلاقی والاتر از نقد و معنویتی عمیق‌تر از نقد وجود دارد؟ اگر نمونه ارزشمندی چون مواجهه انتقادی فرگه و راسل، تقدیر می‌شود و از فردی چون فرگه با صفت فوق‌انسانی یاد می‌شود فقط به خاطر حضور اخلاق نقد و معنویت نهفته در آن است. نکته‌ای که در این تجربه والای بشری وجود دارد این است که معنویت و اخلاق موضوعی در کنار عقلانیت نیست و ما با دو مقوله معنویت و عقلانیت یا اخلاق و عقلانیت روبه‌رو نیستیم بلکه معنویت، روح عقلانیت و گوهر روشنفکری آن است یعنی نقد و اخلاق نقد. نقدپذیری، اخلاق عقلانیت است و عقلانیت انتقادی، عین معنویت است. به همین دلیل است که عقلانیت ضامن دینداری و عبودیت می‌شود به طوری که دیندار با عقلانی خواندن دین خود و ایمان خود و فهم دینی خود و عبادات خود برای خود و دینداری‌اش و عبودیتش اعتبار کسب می‌کند.

حذف نقد، حذف روشنفکری است؛ حذف معنویت و حذف اخلاق است که جامعه را به تدریج به چند آسیب جدی اجتماعی مبتلا می‌کند؛ امکان‌ناپذیر شدن حل مساله، تخریب آینده و عقبگرد به گذشته، گسترش پنهانی و آرام یأس و انفعال و وحشت و نهیلیسم و خشونت در درون افراد که منجر به نابودی آرام و بی‌سروصدای استعدادهای آنها می‌شود؛ آسیبی که بدترین نوع کشتار شناخته‌شده بشری است.

اگر نقد به مثابه روح روشنفکری از جامعه غایب شود آکادمی، هنر، سیاست و... آنچه را می‌داند یاد نمی‌دهد بلکه آنچه را که نمی‌داند یاد می‌دهد. اگر روشنفکری، دانش نادانی است فقدان نقد، توسعه نادانی است. اگر روشنفکری، احیای نقد در عقلانیت است فقدان روشنفکری، نابودی معنویت و انحطاط اخلاق است.

پی‌نوشت:

۱- درباره تفاوت نقد با آسیب‌شناسی و ایرادگیری و تفسیر و نیز تبیین وجوه متعدد منطق نقد، در این مقالات سخن گفته‌ام.

- نقد چیست؟، روزنامه اعتماد ملی
- نقد و پاتولوژی، روزنامه اعتماد ملی
- نقد و نظام‌های استنتاجی، روزنامه اعتماد ملی
- نقد در فرهنگ ضدنقد، روزنامه اعتماد ملی
- نقد و عقلانیت انتقادی، روزنامه اعتماد ملی
- نقد، آسیب‌شناسی، ایرادگیری در موسیقی ایرانی، ماهنامه هنر موسیقی
- کاربرد نقد در موسیقی ایرانی، ضمیمه روزنامه اطلاعات
- نقد و رادیکالیسم انتقادی، بررسی آرای فردریک جیمسون در زیبایی‌شناسی سینما، ماهنامه کتاب ماه هنر
- منطق نوین علوم اجتماعی در برابر منطق کهن، ماهنامه کتاب ماه علوم اجتماعی
- نقد و بررسی آرای آلن چالمرز، ماهنامه کتاب ماه ادبیات و فلسفه

فاجعه زیست‌محیطی قرن بیست‌ویکم

سرانجام بی‌معنا خواهد بود

اسلاوی ژیژک
ترجمه: الهام پورطاهر

ترس از پرواز برای اکثر ما پدیده ملموسی است؛ در این حالت ما در سیطره اجزای بی‌شمارِ ماشینِ بی‌اندازه پیچیده‌ای هستیم که در هیئت هواپیمای مدرن، همه باید به طور هماهنگ و یکپارچه عمل کنند تا هواپیما در آسمان باقی بماند – شکستن قطعه کوچکی در جایی، به معنای سقوط مارپیچ‌وار ما به پایین خواهد بود. اگر انسان شروع به تفکر درباره احتمالات خطر کند، ناچار با وحشتی کامل و درهم‌شکننده مواجه می‌شود. شاید چیزی مشابه اتفاقی که در اروپا هنگام فوران آتشفشان ایافیاتلایوکوتل (در زبان ایسلندی به معنای یخچال کوه- جزیره)[1] تجربه کردیم. این واقعیت که گرد و غبار ناشی از فوران آتشفشان کوچکی در ایسلند- اختلال کوچکی در مکانیسم پیچیده حیات روی زمین- قابلیت این را دارد که تمام رفت و آمدهای هوایی کل یک قاره را به تعلیق درآورد، یادآور این واقعیت است که چگونه انسان، با وجود قدرت شگفتش در دگرگون کردن طبیعت، تنها در حد یکی دیگر از گونه‌های جانوری موجود در سیاره زمین باقی می‌ماند. پیامدهای اجتماعی- اقتصادی به وجود آمده از چنین فوران خفیفی ناشی از پیشرفت تکنولوژی است (مسافرت هوایی)- در یک قرن پیش، چنین فورانی بدون جلب هیچ گونه توجهی می‌آمد و می‌گذشت. پیشرفت تکنولوژی ما را از طبیعت بی‌نیاز می‌کند اما در عین حال، در جایی دیگر، ما را بیش از پیش به تغییر مزاج[2] طبیعت وابسته می‌سازد. چند دهه پیش وقتی یک انسان اولین قدم را بر سطح ماه گذاشت، اولین کلماتی که بر زبان راند چنین بودند: «این قدم کوچکی است برای انسان، اما پرشی عظیم است برای بشریت.» حال شایسته است در مورد ماجرای فوران آتشفشان بگوییم: «این یک قدم کوچک به عقب برای طبیعت و قدمی عظیم به عقب برای بشریت است!» اولین درسی که از فوران آتشفشان اخیر گرفته می‌شود، در اینجا نهفته است: آزادی و کنترل روزافزون ما بر طبیعت، و اساساً خود مساله ادامه حیات، مشروط به یکسری پارامترهای طبیعی پایدار است که ما بی‌اختیار آنها را بدیهی فرض می‌کنیم (مثل دما، ترکیب لایه‌های هوا، اندوخته کافی از آب و انرژی و غیره). ما می‌توانیم «هر آنچه می‌خواهیم انجام دهیم» تنها به شرطی که تا حد کافی در حاشیه باقی بمانیم و به طور جدی مزاحم پارامترهای حیات روی زمین نشویم. محدودیت آشکار آزادی ما که از سوی اختلالات اکولوژیک به ما اعمال می‌شود، پیامد متناقض رشد تصاعدی آزادی و قدرت ماست. به راستی توانایی روزافزون ما در دگرگون‌سازی طبیعت قابلیت این را دارد که اساسی‌ترین پارامترهای زمین‌شناختی مربوط به حیات در زمین را از حالت تعادل خارج کند. این واقعیت که بشریت به زودی تبدیل به عاملی زمین‌شناختی خواهد شد، بیش از هر چیز بیانگر آغاز یک دوره جدید زمین‌شناسی است؛ دوره‌ای که توسط برخی دانشمندان آنتروپوسین[3] نامیده شده است؛ با وقوع زمین‌لرزه‌های ویرانگر در مرکز چین، ایده آنتروپوسین مقبولیت جدیدی کسب کرد. ساخت سدی عظیم در ناحیه سه دره چین[4] به تشکیل دریاچه‌های مصنوعی بزرگی انجامید، در نتیجه فشار اضافی بر سطح زمین وارد آورد و در نهایت باعث وقوع زلزله شد. از طرفی این آمادگی برای پذیرش احساس گناه در برابر تهدیدات محیط‌زیستی با فریبکاری دلگرم‌مان می‌کند؛ ترجیح می‌دهیم احساس گناه کنیم چون اگر مقصر باشیم (به این معنی است‌که) همه چیز وابسته به ماست. افسار فاجعه را به دست می‌گیریم تا نشان دهیم برای نجات خود تنها باید شیوه زندگی را تغییر داد. چیزی که به سختی (حداقل در غرب) قادر به قبول آن هستیم، این است که نقش ما تقلیل یافته به تماشاچی منفعلی است که چاره‌ای ندارد جز آنکه به تماشای تقدیرش بنشیند. برای غلبه بر این ضعف دست به فعالیت‌های وسواسی و جنون‌آمیزی می‌زنیم. کاغذهای قدیمی را بازیافت می‌کنیم، غذای ارگانیک می‌خریم و از لامپ‌های کم‌مصرف استفاده می‌کنیم- و از این دست- تنها برای اینکه احساس کنیم کاری انجام داده‌ایم. ایفای نقش فردی ما مثال هوادار فوتبالی است که در برابر صفحه تلویزیون خانه‌اش تیم مورد علاقه‌اش را تشویق می‌کند، فریاد می‌زند و از صندلی‌اش بالا و پایین می‌پرد و باور دارد که این رفتارها بر نتیجه بازی تاثیر خواهد گذاشت. حالت معمولِ انکار فتیش‌گونه نسبت به مسائل اکولوژیک از این قرار است: «من به خوبی می‌دانم (که ما همه در معرض تهدید قرار داریم) اما واقعاً به آن باور ندارم (بنابراین حاضر به انجام هیچ کار مهمی از جمله تغییر شیوه زندگی‌ام نیستم).» اما دقیقاً در حالت عکس آن هم نوع دیگری از انکار وجود دارد: «من به خوبی می‌دانم که در واقع نمی‌توانم در جریان پروسه‌ای که به نابودی من می‌انجامد، تاثیرگذار باشم (مثل فوران یک آتشفشان)، اما این واقعیت دردناک‌تر از آن است که قادر به‌پذیرش آن باشم و قادر نیستم در برابر میلی که مرا وا می‌دارد حرکتی انجام دهم، مقاومت کنم. هر چند می‌دانم در نهایت بی‌معنا خواهد بود.»

فوران آتشفشانی (که شاهدش بودیم) یادآور خوبی است برای اینکه معضلات اکولوژی تنها به غرور و تکبر ما، به مداخله بیجای ما در ساحت متعادلِ مادر- زمین[5] محدوده نمی‌شود. طبیعت به خودی خود جهانی بی‌نظم و پرآشوب، و آبستن وحشیانه‌ترین فاجعه‌ها و بلایای غیرقابل پیش‌بینی و بی‌معناست. ما بی‌رحمانه در معرض هوس‌های ظالمانه طبیعت هستیم و هیچ مادر-زمینی نیست تا نگهدار ما باشد.

پی‌نوشت‌ها:

1-Eyjafjallajökull
2-whim
۳- واژه آنتروپوسین را اولین بار در سال ۲۰۰۰ پاول کرتزن شیمیدان برنده جایزه نوبل به کار برد که از ترکیب آنتروپو به معنای انسان و سین به معنای جدید و در قیاس با واژه هلوسین، دوره زمین‌شناسی که هم‌اکنون در آن قرار داریم ساخته شده است.
4- Three Gorges Dam
5- Mother Earth

اکنون دیگر من هستم

درآمدی بر پدیدارشناسی مرلوپونتی

سهند ستاری
Sattari.sa@gmail.com

آدمی در سیر ترتیب زمانی اندیشه تاریخ‌مدارش، همواره درپی یافتن چیستی و البته چگونگی به بار نشستن مفاهیم، هستن خود را در محاصره قلمرو تاملات انتزاعی تا به کرانه تجربیات زندگی پهن کرده است. در اثنای همین فضای مکتوب، فیلسوف دنیای مدرن همواره برای یافتن ارزشی جهانشمول و واحد دست به فلسفیدن می‌زند و در پی یافتن روشی در مبنای واحد، این سیر تاریخی را به دنبال خود می‌کشد. در سودای این جدال سخت، به زعم بسیاری جریان پدیدارشناسی را می‌توان به عنوان یکی از طراحان بنیادین این دوران تلقی کرد که با درآمد بازگشت به مبنا، قصد در پاسخ به همین نجوا داشت. ما در این نوشتار قصد داریم آرای موریس مرلوپونتی یکی از بانیان و پیشاهنگان این جریان را البته تا سرحدی بسیار مجمل و در جایگشت خردی نقاد نظاره‌گر باشیم.

به زعم راقم این سطور جریان پدیدارشناسی که نخستین بار توسط ادموند هوسرل معرفی شد، به حوزه اخذ و ادراک ماقبل مفهومی پدیدارها بازمی‌گردد که در واقع روشی است بر توصیف پدیدارهایی که در هر چیزی بر آگاهی نمود پیدا می‌کند. از این رو جریان پدیدارشناسی، استعلاپذیری فلسفیدن آدمی را در سیر حکمت تاریخ‌مدارش، از قلمرو اندیشه صرفاً انتزاعی متوجه آستانه تجربه‌های زندگی کرد که شعار معروف «بازگشت به خود چیزها» از جانب هوسرل گام محکمی برای جریان پدیدارشناسی آیندگان شد. به زعم بسیاری پدیدارشناسی راه‌حل مشکلی قلمداد شد که اغلب فیلسوفان پیشین با آن دست به گریبان بودند؛ مشکلی که فیلسوفان پس از کانتی قصد داشتند با حلال هم‌پیوندی جهان انسان یعنی هستی‌ای که به واسطه مضامین سوژه‌های آدمی محدود شده است (ذهن) و جهانی که عینی است، آن را حل کنند. از این رو برای دشواری میثاق عین و ذهن (ابژه و سوژه) خردگرایان راه‌حلی ارائه دادند مبنی بر اینکه از مفروضات جهان عینی بکاهیم و بر جهان ذهنی بیفزاییم تا مقدمات این هم‌پیوندی موجب شود. اما این طرح شکست خورد چرا که هرگز صرفاً مقوله‌های ذهنی برای شناخت بودن اشیا کفایت نمی‌کند. در قبال این گروه، تجربه‌گرایان یا رفتارگرایان – که آرای‌شان ریشه در آرای جان لاک از قرن هجدهم داشت – قصد داشتند با کاهش مقوله‌های جهان ذهنی و افزودن بر جهان عینی این مشکل را حل کنند که این طرح نیز به شکست انجامید چرا که ادراک آدمی از نحوه بودن اشیا، همواره به واسطه مولفه‌هایی نظیر تاریخ و زبان و فرهنگ مدیریت شده است. حتی حد واسط این دو نیز نتوانستند پاسخگو باشند چرا که تعیین حدود مقولات، باید بر مبنای برهانی منطقی ارائه می‌شد. تا اینکه پدیدارشناسی هوسرل به واسطه آنچه حیث التفاتی می‌نامند این فضا را استدلال کرد. از نظر او آگاهی از چیزی و هرگونه تجربه‌ای، تجربه از چیزی است. آگاهی همیشه به سمت چیزی هدف گرفته می‌شود و در نتیجه هر فعلیت آگاهانه و هر تجربه نظیرش با یک عین (ابژه) هم‌پیوند است. بنابراین درهم‌کنش این فضا بر این مبنا قابل توضیح خواهد بود. مرلوپونتی قصد داشت با درآمدی بر مفهوم تجربه و با گذر از مجرای هستی‌شناسانه‌ای که پیشتر توسط ایده‌آلیست‌ها و تجربه‌گرایان تحریف شده بود آن را اصلاح کند چرا که او همواره به فلسفه سنتی وفادار بود و معتقد بود برای ارائه یک تعریف کلی از اشیا باید از آنها فاصله گرفت در نتیجه تجربه و آنچه بر آگاهی پدیدار می‌شود، عامل اصلی شناخت خواهد بود. بنیان اصلی اهداف مرلوپونتی را می‌توان آشکار ساختن ریشه‌های عقل‌گرایی با اتکا به پدیدارشناسی هوسرل دانست چراکه او به‌رغم انتقاداتش از پدیدارشناسی هوسرل، بسیار تحت تاثیر آرای او به ویژه آثار متاخرش بود. تنها تفاوت آشکار مرلوپونتی با هوسرل را می‌توان در تفسیر متفاوت این دو از پدیدارشناسی تبیین کرد. در واقع او به نوعی وابسته به سنت پدیدارشناسی هوسرل اما با دیدگاهی انتقادی بود زیرا او خود را در زمره پدیدارشناسان وجودی قرار داده بود. چارلز کاپلستون وی را اینچنین معرفی می‌کند: «برخی او را اگزیستانسیالیست یاد کرده‌اند، هر چند انتساب او به اگزیستانسیالیسم الحادی نیز دور از واقعیت نیست ولی بهتر است او را پدیدارشناس بدانیم.»

پدیدارشناسی هوسرل یک پدیدارشناسی ابزاری(شهودی) بر مبنای فعلیت ذهن استعلایی است و البته پدیدارشناسی از برای موضوع. در فلسفه هوسرل جهانی که آدمی‌در آن زیست می‌کند و به واسطه آن با دیگری در تماس است در مقابل فضای ریاضی‌گونه‌ای است که دکارت و نیوتن شکل داده بودند. هوسرل بر این باور بود که این‌گونه اعتباردهی به جهان موجب می‌شود آدمی‌تصور کند که فضای پیرامون واقعی نبوده و تنها جهانی واقعیت دارد که علم منطقی از باور و رویکردی پوزیتیویستی به آن می‌نگرد. هر چند در فضای پرسشی الحادی بنیان این فضا به چالشی ژرف فراخوانده می‌شود که اصلاً در بنیاد این امر چه لزومی بر واقعی پنداشتن این جهان است؟ اما شاید تنها پاسخ و تعبیر روانشناسانه بر این حوزه بتواند توجیهی بر پیکر این هستندگی ارائه دهد. مرلوپونتی با کسب کلید اولیه از آرای هوسرل و با گذر از مجرای مکتب اگزیستانس، قصد داشت صورت‌بندی فرهنگی و تاریخ‌مدار آدمی را در گذرگاه ادراک حسی هویدا سازد. بنابراین پدیدارشناسی او نه از فاعل شناسا بلکه از هستی آغاز می‌شود. تفاوتی که تغییر منحنی حرکتی مرلوپونتی با هوسرل را موجب شد، از تاثیری بود که وی از آرای مارتین هایدگر از باب شأن هستندگی انسان در عالم کسب کرده بود چرا که به زعم هایدگر جریان پدیدارشناسی، پدیدارشناسی دازاین و مشخص ساختن ماهیت وجودی اوست. پدیدارشناسی برای هایدگر بانی امکانی است که به چیزها و پدیدارها داده می‌شود تا خود را از طریق آن به ما نمایان کنند و البته امکانی است در کنار دیگر امکانات در دست دازاین. از این رو این جریان مقدمات فضایی را فراهم کرد برای رهایی از فضای نامناسب و مطلق‌گویی اوامر نظری. اما هیچ‌گاه این جریان را به عنوان دانشی متصور نشد که جایگزین دیگر دانش‌ها شود. به این باب دازاین هایدگر به‌رغم رقص هستندگی‌اش بر هستی، اما از ادراک حسی و جسم آدمی غافل بود در نتیجه نمی‌توانست پدیدارشناسی راستین مد نظر مرلوپونتی را پاسخ دهد، چرا که اگر بنا باشد نقطه پیدایش فلسفیدن از جهانی باشد که آدمی در آن حضور دارد پس به وسیله یک رابط با دیگری در ارتباط خواهد بود، پس اولین تماس انسان با این جهان از طریق ادراک حسی و جسم او خواهد بود. در نتیجه مرلوپونتی در استدلالی منفک‌یافته از دیگر بانیان، ارتباط آدمی با جهان را ورای آنچه هایدگر در عمل مشخص کرد، در ادراک حسی تعریف کرد. از این رو به گمانم پدیدارشناسی مرلوپونتی را باید بیانی نوباوه از جریان سیال اگزیستانس تعبیر کرد. در واقع وی از بنیان حضور مطلق هوسرل بر متن ایده‌آلیسم و نیز برخورد در عمل تئوری هایدگر فلسفه‌اش را جدا کرد و با کسب نیروی محرکه اولیه از پدیدارشناسی پیشینیان، بنا را از ادراک حسی پی‌ریزی کرد تا بتواند نظریه اولیه در باب معنا را ارائه دهد. از این رو مرلوپونتی با تاثیر از آرای اگزیستانسیالیست‌ها، ساختار وجود در جهان انسان را برخلاف پیشینیان که بر یک تابع خطی ترسیم کرده بودند بر یک تابع قوسی تعریف کرد به این شرح که رابطه انسان و هستی پیرامونش به صورت یک رابطه دوسویه تدوین شده است. تاکید بر وجود رابطه دیالکتیکی بین انسان به عنوان هستنده و با محیط پیرامونش به عنوان هستی به منزله تاکید بر این است که آدمی از ابتدا موجودی در هستی است و هر دو طرف این برخورد اموری واقعی‌اند. به گمان او پدیدارشناسی که تحت تعبیر هوسرل «بازگشت به خود چیزها» است در اولین برخورد انسان با جهان به واسطه احساس شکل می‌گیرد. از این رو باید به احساس خود بازگردیم تا از پس واکاوی آن بتوانیم به ارتباط میان من با جهان پیرامون پی ببریم. در پدیدارشناسی ادراک حسی بر سیکل قوس التفاتی تبیین‌شده، ارتباط آگاهی با جسم از ارکان اصلی این پدیدارشناسی به شمار می‌رود که در سطور پیش رو به این مقوله خواهیم پرداخت. مرلوپونتی فرآیند ادراک حسی را با یک دور التفاتی توصیف کرد که بنا به این تعریف، تجربه‌های عقلانی و حسی ما که در دوران تجربه‌گرایان و خردگرایان به بیراهه رفته بود، وابسته به حرکت آگاهی در ابعاد مختلف خواهد بود. به زعم او از آنجایی که شیء قبل از آنکه صرفاً موضوعی باشد در جهان انسان، وجهی از هستن من است، پس جسم من پیش از آنکه عینی باشد تا آن را صرفاً در قلمرو امری فیزیولوژیکی تفهیم کنیم بعدی از وجود من خواهد بود. از این رو وی مابین جسم جاندار و بی‌جان تفاوتی عمیق قائل بود و درصدد اثبات حیات آدمی در قلمرو صرفاً زنده بود. البته به‌زعم وی دراین بنیان با تاثیر از اندیشه سارتر که می‌گوید«من جسمم را زندگی می‌کنم» بر حیطه پدیدارشناسی خود گام برداشت اما هیچ تفکیکی مابین منِ من یا همان اگزیستانس من با جسم من قائل نشد. در نتیجه درِ جریان پدیدارشناسی مرلوپونتی جسم و آگاهی آدمی دو امر مستقل و جدا از هم نیستند بلکه دو بعد از یک واقعیتند. یعنی صورتی ازیک دیالوگ بین بدن به عنوان فاعل شناسایی و هستی اطرافش در مرتبه آگاهی، برقرار است که این ارتباط درونی بنیان پیش‌فرض پدیدارشناسی‌ادراک حسی مرلوپونتی را فراهم کرد. مرلوپونتی با ایده بنیادی و طرح lived body یا همان بدن زیسته تحلیل پدیدارشناسی را از بنیان ادراک حسی پی گرفت و قصد داشت نقش بنیادین جسم را در ادراک حسی و شناخت و در نهایت حیطه معنا مشخص کند. وی بر این باور بود که ادراک حسی انسان صرفاً حماسه آگاهانه یا شناخت‌انگارانه نیست که وظیفه‌اش تنها به ثمر رساندن استعدادها و قابلیت‌های ذهنی باشد بلکه ذهن آدمی پیش از آنکه معنای به دست آمده از ادراک حسی را یک فعلیت مقبول به تعقل بیابد، تاثیرات عینی آن را می‌فهمد چراکه بنا بر مکتب اگزیستانسیالیسم، آدمی هستنده‌ای است که در این جهان زیست می‌کند و به صورت دیالکتیکی با آن در ارتباط است و هیچ‌گاه نمی‌توان او را مستقل از موقعیت فهمید. در واقع مرلوپونتی بر این عقیده استوار بود که اگر بنا باشد در یک تابع قوسی به درک امور دست یافت، این تابع شاخص بهتری برای تبیین و توصیف مبنای ادراک حسی است پس جسم جاندار یا بدن زیسته مرکز ثقل تفهیم معانی‌ای است که در سیر ترتیب زمانی هستندگی با ماست. یعنی اینکه ما در مشروحی جدایافته از بدن‌هایمان نمی‌توانیم وجود داشته باشیم و در یک کل گشتالتی یا همان بدن‌هایمان که یک ساختار کلی‌اند، وجود داریم. در واقع حل مساله را از مبداء یک بینش ناگهانی توصیف می‌کنیم و طبق نظریه گشتالتی چون از کل به شناخت می‌رسیم و از آنجایی که در «کل» قابلیتی وجود دارد که در جزء نیست، کل را چیزی فراتر از مجموع آن می‌پنداریم. بنابراین آگاهی و بدن ما در یک کل گشتالتی رقص حضور سر خواهد داد. در ابنای اندیشه مرلوپونتی مبنای آگاهی از کوژیتو به «من می‌توانم» تغییر موقعیت داد در نتیجه در حوزه ادراک حسی «من» دیگر صرفاً اندیشیدن نیست بلکه فاعل شناسایی است که جسم و ذهن را یک کل تعبیر می‌کند که هرگز نمی‌توان یکی را بر دیگری فروکاست. حال دیگر من جسم خودم هستم. به عنوان مثال هنگامی‌که یک پرنده را مشاهده می‌کنیم، مجموعه‌ای از احساس را از طریق حواس کسب می‌کنیم که یک حس مشترک در یک مجموعه‌ای کلی است. حال اگر یکی از اجزای تشکیل‌دهنده این مجموعه دچار دگرگونی شود دیگر همان ادراک حسی قبلی را از پرنده نخواهیم داشت چرا که طبق تعریف یک کل را نمی‌توان به اجزای دیگری فروکاست. در واقع مرلوپونتی به وسیله تجربه ادراک آدمی، با اندیشه مرسوم هیوم که ادراک حسی را صرفاً با یکدیگر همنشین می‌پنداشت و از سوی فهم حمایت می‌کرد به ستیز برخاست و بر این باور بود که ادراک حسی و پدیدارها به شکل کل‌هایی معنادار در تعامل با جسم در دسترس آدمی‌است. از این رو هرگاه مرکز توجه از چیزی به چیز دیگر تغییر کند، پیش‌فرض و پیش‌زمینه‌ها نیز بنا به حصار و تبعیت از گشتالت‌ها بر همدیگر تغییر می‌کنند. در نتیجه وقتی ادراک حسی ما از چیزی به چیز دیگر متمایل باشد، معانی و حیطه تفهیمی آن نیز با هم تغییر می‌کند. البته لازم به ذکر است که مرلوپونتی این ساختار کلی را امری خارج از سوژه نمی‌داند بلکه امری مرتبط با ادراک حسی توصیف می‌کند که حین فعالیت رفتاری درک می‌شود. بنابراین اهمیت جسم بدین باب خواهد بود که بر این باور باشیم که جهان هنگامی بر آدمی معنا می‌یابد که او هدف‌دار در میان چیزهای هستی حضور داشته باشد. در آن صورت است که هر آنچه را از برای ادراک حسی بیابیم دیگر صرفاً واقعیت و اتفاقی مستقل از ما نخواهد بود بلکه بنا بر بنیانِ بدن زیسته و حیطه تنظیم و تدوین مفاهیم، هستن آنها عمیقاً به بودن ما وابسته خواهد بود. به زعم او درهم‌تنیدگی و درهم‌کنش ذهن و آگاهی با جسم بسیار عمیق‌تر از آن است که پیشینیان می‌پنداشتند. مرلوپونتی خود در یکی از سخنرانی‌هایش بر این نکته تاکید کرد که قرن بیستم خط فاصل بین جسم و ذهن را از بین برد و هستن او را سراسر ذهنی و بدنی کرد تا همیشه مبتنی بر جسم و معطوف به روابط با دیگران باشد. مرلوپونتی دوگانگی را در ترکیب انسان از یک کل که شامل اجزای بدن و آگاهی است، توصیف می‌کند و بدن را در ردیف سایر چیزهایی می‌پندارد که در معرض تمامی روابط علی مابین دیگر اشیا قرار دارد و آگاهی یا ذهن آدمی را منشاء تمامی شناخت و آزادی و در نهایت وجود می‌داند. البته لازم به ذکر است که مرلوپونتی خود منکر آن نیست که جسم آدمی را می‌توان همانند یک چیز در نظر گرفت و مورد تحقیق و تحلیل علمی قرار داد از این رو او برای چیرگی بر ثنویت سوژه و ابژه، روانشناسی گشتالت را که بر اساس ساختار کلی است، برگزید و بر این اساس تبیین کرد که احساس درونی زیراساس ادراک حسی نخواهد بود بلکه بنیان در خود چیز خارجی است که در زیر چتر یک ساختار کلی رقص حضور سر می‌دهد. بنا به تعبیری مستقل، هر رویدادی را که در لحظه معینی از زمان روی می‌دهد فرآیند می‌نامیم. پس بر این مبنا ادراک حسی را می‌توان فرآیندی پنداشت که در آن به واسطه امکانی به موقعیت‌ها پاسخ می‌دهیم. مرلوپونتی این امکان را projection (طرح‌افکنی) توصیف می‌کند که در دیدگاه وی طرح‌افکنی همان سیال و روال دائمی انسان در هستی است که به واسطه آن پس‌زمینه‌ها به بیرون پرتاب می‌شود. در واقع این امکان توانایی ترسیم موقعیت‌ها را به خودمان وامی‌گذارد تا بدین باب جسم پیش‌شرطی بر فعلیت ذهن آدمی باشد. در گردش حضور اندیشه مکتوب، تبیین و روشنگری وجود پدیدارها، همواره مکاتب نوبنیاد و مسوولیت‌پذیر را به رجحان حمل بیرق آزادی رسانده است بدین باب این نوشتار از ابنای اندیشه‌ای به روی کاغذ آمد تا شاید با آشنایی کوتاهی بر ایده‌های مذکور، بتواند مخاطب را به کارزار پرسشگری فراموش‌شده‌ای فراخواند که دیرگاهی است رسالت آدمی را در بنیان هستندگی و ارتباط او با هستی دربرگرفته است.

یادداشت‌های یک تئوریست-۵

راب زامبی

روزبه صدرآرا

وحشت (Horror) نشانگاه یک مرحله تمدنی است که می‌خواهد پسمانده‌ها و فضولاتش را دفع کند، و غیرمرده (Undead) نوعی واپس‌زنی این مکانیسم دفع و طرد از طریق هجوم و رعب‌افکنی به خاطره جمعی است: خاطره‌ای که طرد و جایگزین می‌کند هیولاواری یا هیولاییت را با جای گرفتن در بدن نه مرده- نه زنده، این وضعیت غریب (Fantastic) را یادآوری می‌کند که تمدن، کار مرده‌اش را دور می‌ریزد و در کنار این تمدن که دست‌اندر کار مهندسی گونه‌ای اتوپیا (آرمانشهر) است، نوعی دیستوپیا (ضدآرمانشهر/ دژستان) شکل می‌گیرد که از منظر تمدنی بلااستفاده و دورریختنی است (مثل گنداب‌ها و فاضلاب‌ها) و البته حیات ندارد، اما غیرمرده‌ها (آنانی که نه مرده- نه زنده‌اند) با به چالش گرفتن چرخه اسرافکارانه حیات تمدنی، از طریق هجوم به بدن‌های زنده (یا کار زنده) وضعیت کابوس‌وار را حاکم می‌کنند. آنها یک جور دیگر حیات دارند از طریق دریدن بدن‌ها و ریختن متزاید خون، و به عبارت رساتر آدمخواری. هر تمدنی داغ ننگ چنین نفی و طرد و حذفی را در دوره‌ای (که معمولاً دوره رفاه نسبی، آرامش صوری، رونق اقتصادی و... است) به شکلی وارونه بازتولید می‌کند: از طریق فراخوانی بدن‌های بی‌مصرف و کژریخت به چرخه انهدام / ارعاب؛ تمدن منهدم می‌کند و به قول خودش از زمین پاک می‌کند اما در عمل، زمینه را برای هجوم و رعب‌افکنی همین بدن‌ها مهیا می‌کند. دکارت با تشخیص موجودیت مشکوک و مبهمی تحت نام زامبی/ غیرمرده/ نه مرده- نه زنده، آنها را به دلیل عدم پیوست ارگانیک با تمایز ذهن / جسم و نوعی حرکت آونگی نسبت به این تمایز یعنی نه این- نه آن، از این چرخه اخراج و حذف می‌کند. (رجوع کنید به مدخل زامبی در پایگاه اینترنتی دانشنامه فلسفی استنفورد) این بارزه طلوع عقل‌گرایی مدرن به عنوان مرحله مهمی از حیات تمدنی اروپا، کوگیتویی را پیش می‌کشد که دلالت بر نوعی عقلانیت خالص اروپامدار دارد که الباقی را از این پروسه دور می‌ریزد تا بتواند انسان عقل‌بنیاد یا خودبنیاد را بنا نهد بدون در نظر گرفتن عامدانه دورریختنی‌ها، اضافات و فضولاتش: دکارت مبلغ وارونه زامبی‌ها برای بازگشت به آغوش تمدن (مدرن) است.

غیرمرده‌ها زندگی طفیلی‌وار (خوردن گوشت گرم و زنده) دارند و چون کار مرده محسوب می‌شوند، می‌کوشند به شکل وارونه به هیئت کار زنده درآیند یعنی به طریقی وحشیانه از او ارتزاق کنند و حتی تا جابه‌جایی (در نقش و کسوت کار زنده) پیش بروند. آنها نقیضه خونبار، رعب‌افکن و گروتسک تمدن به خوانش مدرن‌اند، آنها از طریق هجو عملی احساسات بدیهی تمدنی و ایدئولوژی‌های منتسب به آن شاخصه‌های تردیدناپذیر تمدنی (عقلانیت ابزاری یا حسابگرانه، بشردوستی یا اصالت بشر، ماشینیسم، سرمایه‌محوری و...) را از طریق نو