



**شاپور اعتماد: کاواکای و گاواز: کاپیتال و کانیتال**

به یاد استورات هال

بحث نام و نامگذاری از کراتیلوس آغاز می‌شود. مساله زبان و جایگاه نام در زبان محور رساله کراتیلوس است. این مساله تا فلسفه تحلیلی ادامه می‌یابد؛ اما از هایدگر در فلسفه قارای گرفته تا کوین و ویتگنشتاین و جامسکی در فلسفه تحلیلی به گمان من هیچ‌یک نظر به مطلوبی در مورد مساله نام و نامگذاری ارائه نکرده‌ند و ما همچنان در زمینه نظریه‌نام در گمراهی بهسر می‌بریم. اما اینکه صاحب نظر بهای در باب نام نیستیم به معنای آن نیست که نتوانیم درباره آن سخن بگوئیم؛ ما همیشه می‌توانیم جملات یکدیگر را به خوبی درک کنیم بنابراین همه بی‌نهایت جمله می‌دانیم اما باید بتوانیم بی‌نهایت چیز را نیز بنامیم. فارغ از این بحث برای فهمیدن جمله یکدیگر باید بتوانیم انبیا را نامگذاری کنیم. کواین در کتاب خود «کلمه و شی»- به کمک واژه «گاواکای» اشاره می‌کند به یک خروگوش. گاواکای و خروگوش در جهان واحدی مورد استفاده قرار می‌گیرند. هدف کواین این است که نشان دهد زبان را چگونه درک می‌کنیم. نه فقط برای هم‌زبانی بلکه برای این نکته که چگونه زبان را یاد بگیریم. در اینجا ما با ترجمه به مفهوم متعارف آن، سر و کار نداریم. پای به قول او ترجمه بنیادی (یا ترجمه رادیکال) در بیان است. استلا مساله بسیار مهم‌تر از درک و یادگیری زبان بیگانه توسط بزرگسالان است. مساله اساسی این است که اساسا کدک چگونه زبان محیط خود را می‌آموزد. کدک با ممارست و معاشرت زبان یاز می‌کند. کار او هم نوعی ترجمه رادیکال است. اصلا کدک وقتی زبان بازی می‌کند در مقام یک مترجم رادیکال کار. خود را پیش می‌برد. او می‌داند چگونه کار خود را پیش بردی ولی ما همچنان انگشتت به دهانیم که چگونه این کار را انجام می‌دهد چه از نظر کواین و چه از نظر ویتگنشتاین ترجمه به معنای متعارف کلمه حافظ معناست ولی هر دو معتقدند ما نمی‌دانیم معنا چیست در نتیجه سراغ مدلول می‌روند. کاربرد نظریه گاواکای چیست؟ چگونه می‌توانیم از آن برای درک چیزی استفاده کنیم؟ چگونه می‌توانیم با زبان رمان یا زبان یک فیلم هم‌زبان و جزو قبیله آنها شویم؟ پس گاواکای می‌تواند به ابزار وسیله‌ای برای تحقیق تبدیل می‌شود. با انتخاب این عنوان کوشیدم وختام وضعیت فلسفه در ایران را نشان دهم. اخیرا با ترجمه دو کتاب «جمهوری جهانی ادبیات» و «ادبیات و جهان» که مراحل پایانی انتشار خود را می‌گذرانند، خواسته‌ام نشان دهم که وختام فلسفه و ادبیات در ایران تا چه اندازه است. خود این دو ترجمه حاصل شکست من در امر تبیین انقلاب‌های ادبی به قرن‌ها انقلاب‌های علمی بوده است. چیزهایی پیدا کردم اما نتوانم به دریدیدونر نمود. نتیجه شکست من همین این دو جلد کتاب بود و رسیدن به این سوال که ارتباط بین حقیقت و وحشت چیست؟ ترس از چه بازه زمانی شروع می‌شود؟ به اعتقاد من در دوران جدید، ترس با سال ۱۴۹۲ شروع شده است. کسانی که به استقبال کریستف کلمب آمده بودند نمی‌دانستند با اهلان از مصداق گاواکای او را مصلح بنامند یا متجاوز. اگر نتوانستیم کنیم کشف کنیم این بی‌طولوه زیر بغل کریستف کلمب بوده است شاید بتوان گفت که این دنیای جدید با دست یک آدمخوار بنیاد گذاشته شده است. اما نمی‌دانیم که در آن لحظه کریستف کلمب آدمخوار بوده است یا بومی‌ای که به استقبال او آمده بود. ابزار نظریه گاواکای در اینجا شاید بتواند به ما کمک کند. بنابراین آغاز این دنیای جدید با آدمخواری همراه بوده است. سال ۱۷۱۹ کتاب راسپین کوروزونه نوشته می‌شود. او از یک ردپا تشخیص می‌دهد که آدمخوار پیدا کرده است. به سیاق آدم متممن فرض می‌گیرد که او فاقد زبان است، نه لسانی دارد و نه رسمی. پس او را با اهلان از دیات خود «جعه» می‌خواند. جمعه هم به نوعی گاواکای است. به ۱۸۱۷ می‌رسیم؛ انتشار فرانکشتاین مری شلی و مویبار. پیش‌تر که می‌آییم داستان‌های ژولورن را داریم که در آن همه گاواکای هستند: تاپ (سگ او) ژوپ (اورانگوتان کشفشده در جزیره) ولی لیتکن (نام جزیره به مناسبت نفی برده‌داری در امریکا). آخر سر هم که شاکلار برام استاکر، دراکولا، صنعت نوپای سینما در آستانه قرن بیستم به خواب هم ندیده بود که در همان بدو شروع سرمایه‌گذاری در این صنعت با جمع این جماعت ناموجود- از آدمخوار و مویبار و فرانکشتاین گرفته تا دراکولا بازگشت سرمایه با رونقی طی یک قرن آینده در انتظارش است. چرا این همه داستان‌های ترسناک ساخته می‌شود؟ چرا ما این همه به ترس و وحشت نیاز داریم؟

چرا این همه در زمینه ترس و وحشت سرمایه‌گذاری می‌کنیم و از کالاهای سرمایه‌گذاری استقبال می‌کنیم؟ این ترس و وحشت دناگی است. آنچه مورد مطالعه جامعه‌شناسان و وحشت نیست. این ترس و وحشت بر اوقات لذت و فراغت ما حاکم است. چرا تا این حد به ترس و وحشت وابسته شده‌ایم؟ چرا تشنه اخبار و حوادث ناگوار هستیم؟ چرا در دل شب و در دل فضای شهر دايم منظر خفاش شب هستیم؟ چرا صفحه حوادث ما خوانندگی تر از صفحه اول ما شده است؟ چرا به قول استورات هال زندگی روزمره - آنچه مورد مطالعه سلطه حاکمان ماست- از ترس و وحشت اشباع است. یکی از راه‌های پاسخ به برخی از این پرسش‌ها و نه همه آنها، این است که در آستانه ۱۵۰سالگی کاپیتال، به سراغ مارکس برویم.

**مراد فرهادپور: نام فلسفه**

من سعی می‌کنم وارد بحث فلسفه در ایران نشوم. مجموعه‌ای از ملاحظات انتقادی از طرف می‌کنم که حول نام فلسفه جمع شده‌اند و مرکزی با نام فلسفه به آنها معنا می‌دهد. سوال این است که چرا به فلسفه فلسفه می‌گوئیم؟ بدیهی‌بودن بی‌معنابودن این پرسشست سبویه‌ای از بختی است که من تحت‌عنوان حقیقت فلسفه به آن اشاره می‌کنم.

**فلسفه و مقاومت**

جهانشمولی و بقای واژه فلسفه مبین حقیقت و جوهری تاریخی است. فلسفه از سویی نام خاص است و از سوی دیگر به‌عنوان نام عام باقی مانده است. ۲۶ قرن از زمانی که این نام به وجود آمده می‌گذرد و ده‌ها سنت فلسفی و صدها شاخه گوناگون در دوره‌های مختلف ظهور کرده و حتی با الهیات و علم پیوند خورده است. بسا این‌همه نام فلسفه بصورت تعریف‌شده و نام خاص یافته است. تلاش برای ارائه تعریفی از فلسفه ما را به جای نمی‌سازد. خود فلسفه باید

**ملاحظاتئی انتقادی درباره فلسفه**

# «فلسفه» معرفت کاهنان نیست



علی سالم، بهرداد ستمی

**علی سالم:** پنجشنبه گذشته حیطاط موسسه پرشس جایی برای ایستادن حتی نداشت. بیش از نیمی از علاقه‌مندیانی که به سمینار «ملاحظاتئی پیرامون وضعیت فلسفه در ایران، آمده بودند، ایستاده و در شرایطی نامناسب بحث را دنبال کردند. همین امر موجب شد مراد فرهادپور وضعیت فلسفه را با وضعیت این جلسه مقایسه کنند: «بی‌نظمی و شلوعی در برگزاری مراسم امروز به اندازه کافی نشانگر وضعیت وخیم فلسفه در ایران است.» او دلیل این وخامت را مسایلی همچون نبود سالن‌های برگزاری سخنرانی، مشکل در تیراز و پخش کتاب، عدم امکان ردوبدل کردن ایده‌ها و انفعال موسسه‌های پژوهشی دانست که با بودجه‌های کلان، تحقیقات بی‌مورد انجام می‌دهند و بعد از مدتی بایگانی می‌کنند و به هیچ‌جا هم نمی‌رسند. جلسه با صحبت‌های طنزآمیز شاپور اعتماد درباره عنوان سخنرانی‌اش آغاز شد: «گاواکای و گاواز: کاپیتال و کانیتال». اعتماد اقرار کرد در هفته گذشته بارها اشخاص مختلف با او تماس گرفته‌اند و منظورشان از این عنوان پرسیده‌اند. در خلال بحث نقبی به‌عنوان سخنرانی فرهادپور، «نام فلسفه» زد و از همه چیز و هیچ چیز سخن گفت؛ از ادبیات و فلسفه و فیلم و موسیقی و انیمیشن و… . اعتماد، سخنرانی‌اش را با شعار مشهور «کاپیتالیسم کانیلیاییست است، به پایان برده، نام آهنگی از گروه انگلیسی آنارشویست راک «انترکس» که در سال ۱۹۸۲ عرضه شد. آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده سخنرانی شاپور اعتماد و مراد فرهادپور در سمینار «موسسه پرشس» است که پنجشنبه اول اسفند برگزار شد.

بگوید چرا به فلسفه «فلسفه» می‌گوئیم. می‌توانه قدرت و مقاومت است. مقاومت به‌عنوان نقشی که فلسفه در فرآیندی دیالکتیکی بین امر جهانشمول و امر تکین برقرار می‌کند. من بیش از آنکه وارد نظام پیچیدگی‌ها و جلوه‌ها و نام‌های بی‌شمار موجود در فلسفه شوم، تجلی حقیقت فلسفه را در مقاومت آن جست‌وجو می‌کنم. مقاومت در برابر حل‌شدن در جهان امروز و دو گرایش اصلی نظام سلطه: جهانی‌شدن از یکسو و حرکت به سمت هویت‌های جوهری محلی و بومی از سوی دیگر، به عبارت دیگر، از یکطرف نظام صوری و انتزاعی شبکه‌های پیچیده گردش سرمایه و ایماز و ایدئولوژی و از طرف دیگر، تعصب قومی و ملی و مذهبی خاص. بهترین تجلی این دو قطب، سیاست است. به‌زبان سیاسی، این دو قطب در قالب تقابل دموکراسی لیبرال غربی از یکسو و انواع بنیادگرایی دینی و قومی از سوی دیگر دیده می‌شود، یا همان دوگانه معروف بوش بن‌لادن: «فلسفه در برابر حل‌شدن درون این دو قدرت مقاومت می‌کند. ارتباط این مقاومت با واژه فلسفه به‌عنوان یک نام خاص اهمیت زیادی دارد. تلاش من تبیین این ارتباط است. برای روشن‌شدن مفهوم این مقاومت به نمونه‌های آن می‌پردازم.

**فلسفه و دانشگاه**

امروزه ۹۶ دانشکده فلسفه در قالب رشته‌ای آکادمی در نظام معرفی شده و فلسفه شده و تلاش می‌شود به جزئی از بازتولید سرمایه‌داری بوروکراتیک بدل شود. مع‌الوصف، مشاهده می‌کنیم در داخل همین فضای آکادمیک فلسفه هم اگر از کسی پرسیم در چه رشته‌ای تحصیل می‌کنی، در پاسخ مکتی صورت می‌گیرد و فضای شرزده‌های پدید می‌آید. «فلسفه به چه دردی می‌خورد؟» سوالی است که همیشه پرسیده می‌شود و واقعا هم به‌دردی نمی‌خورد. کسی هم که فلسفه می‌خواند استراژی‌اش این است که تو خالی‌بودن فلسفه و مقاومت آن را در برابر اینکه جزئی بامعنا از نظام سلطه شود، نشان دهد. از همین‌رو، تلاش می‌شود مقاومت فلسفه در برابر وحشت و ترس و برهنگی و تیزی آن را با اضافه کردن یک پلسمد بپوشانند. فلسفه سیاسی، فلسفه علم، که حرف همه در دهان ما می‌شود، در فرهنگ وصل می‌شوند معنا می‌یابند و آنچه‌ان بی‌فایده و زاید جلوه نمی‌نند. به همین‌ترتیب، همچنان که مقاومت فلسفه در مقابل شبکه انتزاعی سرمایه منهدم است از آن‌سو، مقاومت آن در برابر بنیادگرایی هم واضح است. فلسفه تضاد آغازین خود را با هویت‌گرایی‌های محلی اسطوره و عرفان و دیگر گفتارهای ایدئولوژیکی حفظ می‌کند

که به گروه‌های متنخص و امتیازات خاص وصل است. فلسفه، معرفت کاهنان نیست و دمو‌دستگاه کشیش و کاهن لازم ندارد، در برابر اینکه معرفت حکمای در خدمت صاحبان قدرت است. مقاومت می‌کند و محافظان آن هم قشر خاصی هستند که زبان و اصطلاحات خود را دارند و از آن به‌عنوان یک ذخیره قدسی محافظت می‌کنند. فلسفه گشوده است و همچنان گشودگی خود را حفظ کرده و ردپای مقاومت آن در برابر انواع هویت‌گرایی باقی است. تضاد و جمله اولیه سقراط به دکماتیسم و اسطوره و تبدیل فلسفه به ابزار توجیه نظام سلطه حاکمان هنوز در دل فلسفه وجود دارد. نه در شبکه دیجیتال دهکده جهانی حل می‌شود و نه در بنیادگرایی.

**فلسفه و عرفان**

می‌توان مقاومت فلسفه را با عرفان و هنر مقایسه کرد. عرفان، آن کالای مسکئن معنوی است که با فضای زندگی سرمایه‌داری کاملا خواسلت. فضایی که همه را به اجبار «بیشتر کار کن و بیشتر خرید کن» می‌کشاند. در این شرایط، عرفان چرخ دنده‌های این شبکه را روغن‌کاری می‌کند و اتفاقا به هویت‌های خاص نیز اهمیت می‌دهد. ما انواع عرفان سرخوسیتی، زاپتی، تبتی و چه و چه داریم که همه خوب فروش می‌روند. مثله این روند را در هنر داریم. تأکید می‌کنم که مساله، مقاومت است که اینکه فیلسوفان خود را فروخته‌اند یا فلسفه به‌خفتی از این جهان نیست. چرا هست و از این نظر

## اندیشه

در جایی مثل شوروی و زیر نفوذ استالینیسم فلسفه معادل با سیاست و فرامین کمیته مرکزی حزب شد. اما فلسفه خود را از زیر یوغ عرصه‌های مختلف بیرون کشیده و در برابر حل‌شدگی مقاومت کرده است. فلسفه نه تنها علم نیست بلکه عقل‌گرایی هم نیست. گذشته از اینکه خود مساله عقل و عقل‌گرایی پرسشی فلسفی است، تفکر عقل‌گرایانه را نمی‌توان به جای فلسفه گذاشت. بهترین نمونه برای مقاومت فلسفه در مقابل عقل‌گرایی غزالی است. او می‌دانست مساله نه فقط استدلال یا فلسوفانی که بوی الحاد می‌دهند بلکه عنصر خطرناکی به نام فلسفه است. غزالی با عقل مخالف نیست، روش ارسطو را به‌عنوان روش عقلانی تفکر می‌پذیرد و به کاربرد عقل در خدمت خواجه نظام‌الملک نظر دارد. او نقش ایدئولوژیکی در مشروعیت‌بخشیدن به ملک‌شاه و دستگاه کشتار او و خواجه نظام ایفا می‌کند و بعد از انجام خدمات دولتی چنان که رسم است عشق به عرفان پیدا می‌کند. آنچه مهم است این است که هم غزالی و هم هیوم در برخورد با فلسفه مساله اصلی‌شان شکایت‌بوده است. فلسفه در مقام نام خاص، معرف بحران در نظام و شکاف و خلأ در وضعیت است و به همین علت تقابل غزالی و هیوم با فلسفه در جهت حفظ سنت است. فلسفه نظم و ثبات سنت را به هم می‌ریزد.

اسم خاص چگونه در خاستگاه فلسفه مطرح شد؟ فلسفه در قرن ششم قبل از میلاد در فضای بنیابینی در جنگ دو جبهه زاده شده از سویی علیه اسطوره و دکماتیسم که با حکومت سنت گرایان و رژیم مستقر قدرت پیوند خورده بود و از سوی دیگر در تقابل با نسبی‌س گرایی و سوفسطاییان و دید ابزاری و فرمال آنها در مقابل، سقراط به‌عنوان کسی که حقیقت را به جوانان آتنی می‌گوید محاکمه و اعدام می‌شود. او چیزی به نام فلسفه آورده که ابوعار را به هم ریخته است. از بحث‌های هستی‌شناختی پیش از سقراط به جایی می‌رسیم که نام فلسفه عنوان می‌شود؛ در آنجا بحث فلسفه با حکومت و عدالت و سیاست گره می‌خورد. ابتدا بحث پارمنیدس به میان می‌آید که معتقد است تفکر و وجود یکی هستند. نتیجه آن کلی‌گرایی فلسفه است، یعنی این گزاره که «فلسفه می‌تواند راجع به هر کسی و هر چیزی حرف بزند، اما اینکه در تعریف پارمنیدس چگونه فلسفه با دخالت سیاسی گره می‌خورد بختی است و نیاز به زمان بیشتری دارد. به لحاظ تاریخی، روشن است که بحث سقراط فقط وجود امر خیر و خدان نبود و بحث سیاست و دولت از ابتدا در فلسفه او وجود داشت. بهترین حالت برای فهم مقاومت در بطن فلسفه جوع به پدیده دیگری است که دیالکتیک تکین و کلی را بسط می‌دهد و جوهر تاریخی آن هم با نام خاص پیوند خورده است: دموکراسی.

**فلسفه و دموکراسی**

دموکراسی نیز همچون فلسفه به‌عنوان اسمی خاص باقی مانده حال آنکه اسم عام است و همه‌جا به‌کار می‌رود. از دید فیلسوف فرانسوی، ژاک راسینر، در ساحتار دموکراسی یونانی ناشی وجود دارد برای تبدیل جامعه به یک کل از طریق شمارش. در اینجا نوع شمارش مطرح می‌شود: (۱) شمارش هندسی، یعنی شمارش بخش‌ها و زیرمجموعه‌ها یا همان طبقات اشراف و روحانیون و سپاهیان و عوام؛ (۲) شمارش کمی و حسابی، شمارش تک‌تک اعضا. تناقض این دو نوع شمارش است که حقیقت را آشکار می‌کند، چرا که جامعه، عدد جبری افراد نیست و حتی مراکزات ناچر هم نام افعال مردم که چیزی به اسم جامعه به‌صورت کل وجود ندارد. پس شمارش حسابی به کل نمی‌رسد. شمارش هندسی نیز بر حسب طبقات و گروه‌های مختلف همیشه یک طبقه را حذف می‌کند. بقیه‌اقشار ثروتمندان می‌شوند و دعواي دارها و ندارها به‌وجود می‌آید. در نهایت کل جامعه همان یک درصد ثروتمندان فرض می‌شود. ۹۹درصد «گاواکای» هستند. دموکراسی، یعنی حق‌مندی عوام حذف‌شده که هیچ صلاحیتی ندارد، مزایای مالی یا عامی برای حکمرانی ندارند. در اینجا دموکراسی معادل سیاست و سروری عوام می‌شود اما نه در قالب یک کل، بلکه در قالب مقاومت. دموکراسی با جامعه بی‌طبقه پیوندی می‌خورد. در مقابل دو قطب سرمایه و بنیادگرایی (البته نه به‌صورت کامل)، مقاومت می‌کند. ربط فلسفه و دموکراسی را می‌توان در معنای critical جست. این واژه در انگلیسی خود معنای دارد، یکی به معنای نقدکردن و سنجیدن و معنای دیگر بحرانی و فاجعه‌بار. در آن واحد هم به‌معنای انتقادی‌بودن است و هم به‌معنای بحران‌زاییون. نقد یا تخریب را می‌توان در ذات دموکراسی یافت. دو قطب اصلاح و انقلاب هر دو زیر نام دموکراسی می‌گنجد چون هر دو سویه‌هایی از critical بودن را با خود دارند. دموکراسی هم انتقادی و اصلاحی است و هم بحرانی و تخریب‌آور که با انقلاب به‌بار می‌نشیند. در رابطه دموکراسی و فلسفه، بر خلاف زست نویلیرال ریچارد رورتی، برتری از آن فلسفه است. دموکراسی حتی در آن زادگاه خود به لحاظ کلی‌بودن از فلسفه عقب افتاد. فلسفه به‌سرعت از آتن بیرون رفت و زاده‌ها و سرزمین‌ها و دین‌ها را درنوردید اما دموکراسی محدود ماند. دموکراسی حتی در دوران زایش خود محدود به شهروندان آتنی بود و غیر از این شهروندان کسی حقوقی نداشت. آتن از این وضعیت یک سیاست‌امپریالیستی ساخت، بقیه دولت‌شهرها راقح کرد و در ملوس بعد از محاصره‌ای طولانی همه مردان و پسران را گردن زدند و همه زن‌ها را به بردگی بردند. این عملکرد دموکراسی آتنی در نقطه شروع است. امروز روز همه دموکراسی در مقیاس کلّی تر به‌راحتی کنار می‌آید و به‌جزئی از فرمول سرخامیز باز باز آزاد سرمایه و حل‌شدن در شبکه سلطه بدل می‌شود. شبکه سلطه‌ای که نشانه تخریب و توحش آن را به خوبی در خاورمیانه مشاهده کردیم و بحران اخیر هم نباید این ماجراست. پس اگرچه حتی بنیادگراها از دموکراسی برای مشروع کردن خود استفاده می‌کنند، هنوز در نام دموکراسی نیرویی نهفته است، نیرویی که خود را در مفهوم‌پردازی‌ها و کنش‌های جدید و حل مسایلی نشان می‌دهد. نظیر «دموکراسی مستقیم»، «دموکراسی در راه» درید، «دموکراسی در مرزهای جان کین یا «دموکراسی فراملی» هابرماس و نمونه‌های رادیکال‌تری که مقاومت در آنها دیده می‌شود. این حقیقت که فلسفه به‌رغم سازشکاری بسیاری فیلسوفان هنوز یکی از قدرتمندترین نام‌هاست در دموکراسی نیز جلوه دارد. اما نهایتاً در فلسفه است که ما با نام مقاومت در برابر سلطه مواجه می‌شویم.

### نظم جدید ایران

کتاب «خیزش‌های عقلانی‌شدن در طلوع ایران مدرن» به بررسی ادوار مختلف تاریخ معاصر ورود عقلانیت به ایران می‌پردازد. مجید ادیب‌زاده نویسنده این کتاب در ابتدا شاخص‌ترین ویژگی جامعه مدرن غربی را از دیدگاه ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی روند عقلانی‌شدن فرآیندهای می‌داند که از طریق فرآیند تاریخی نوسازی و بوروکراتیک‌شدن جامعه رخ داده است. از نظر ماکس وبر در جامعه مدرن عقلانیت به صورت‌های مختلفی ظهور می‌کند که شکل غالب آن «عقلانیت ابزاری» و «عقلانیت ارزشی» است. مهم‌ترین ویژگی عقلانیت ابزاری است که صرفاً در جهت عملی‌شدن حداکثر اهداف به کار می‌رود. این شکل از عقلانیت همان شیوه‌های عقلانی و بوروکراتیک مطوف به هدف است و با تکلیف بر محاسبات منظم ریاضیاتی و تکنیکی، مناسب‌ترین و کارآمدترین ابزار را برای دستیابی به هدف ارائه می‌کند. عقلانیت ابزاری از پیامدهای صنعتی‌شدن و بوروکراتیک‌شدن دنیای مدرن است که با چیرگی علم و تکنیک جدید در عرصه‌های گوناگون زندگی و کنش‌های بشری به‌منصه‌ظهور رسیده است. مهم‌ترین ویژگی عقلانیت ابزاری را می‌توان در کارایی، محاسبه‌پذیری، تأکید بر کمیت به جای کیفیت، جایگزینی تکنولوژی به جای انسان و قابلیت پیش‌بینی‌پذیری دانست. از دیدگاه ماکس وبر عقلانیت موجود در بوروکراسی مدرن با محاسبه رفتارها و عملکردها، نتایج عمل‌را قابل پیش‌بینی می‌کند و آشنستگی‌ها را از بین می‌برد. نمونه بارز آن عقلانیت نظم کارخانه‌ای جوامع صنعتی است که حامل به کارگیری روش‌های ریاضیاتی و فنی برای محاسبه عملکردها و پیش‌بینی نتایج در بوروکراسی‌های صنعتی است که باعث تولید صنعتی اتیوه و حداکثر کارایی شده است.

«خیزش‌های عقلانی‌شدن در طلوع ایران مدرن» به تحلیل تاریخ



## خیزش‌های عقلانی‌شدن در طلوع ایران مدرن

**مجید ادیب‌زاده**

**ناشر: ققنوس**

**قیمت: ۹۰۰۰ تومان**

ایران از دوره قاجار تا پهلوی اول بر پایه نظر به‌های مثبت «مارکس وبر» می‌پردازد. این کتاب چگونگی شکل‌گیری جامعه مدرن و تشکیل نهادهای بوروکراتیک را از برهه جنگ ایران و روس پیگیری می‌کند. از دوره صفویه، ایران با غرب روبرویی نداشت و این روند تا دوره قاجار و جنگ ایران و روس ادامه پیدا کرد. در این دوره که عباس‌میرزا سناشدار جنگ ایران بود در تحولات غرب آگاه شد و تحول در میان نخبگان دربار در همین دوره شکل گرفت. از عمده‌ترین نمونه‌های آسین تفکر، ایجاد مدرسه دارالفنون و تشکیل ساحتار آموزشی جدید است. این کتاب شامل مقدمه، مشورتی فصل به‌بار می‌نشیند. در رابطه دموکراسی و فلسفه، بر خلاف زست نویلیرال ریچارد رورتی، برتری از آن فلسفه است. دموکراسی حتی در آن زادگاه خود به لحاظ کلی‌بودن از فلسفه عقب افتاد. فلسفه به‌سرعت از آتن بیرون رفت و زاده‌ها و سرزمین‌ها و دین‌ها را درنوردید اما دموکراسی محدود ماند. دموکراسی حتی در دوران زایش خود محدود به شهروندان آتنی بود و غیر از این شهروندان کسی حقوقی نداشت. آتن از این وضعیت یک سیاست‌امپریالیستی ساخت، بقیه دولت‌شهرها راقح کرد و در ملوس بعد از محاصره‌ای طولانی همه مردان و پسران را گردن زدند و همه زن‌ها را به بردگی بردند. این عملکرد دموکراسی آتنی در نقطه شروع است. امروز روز همه دموکراسی در مقیاس کلّی تر به‌راحتی کنار می‌آید و به‌جزئی از فرمول سرخامیز باز باز آزاد سرمایه و حل‌شدن در شبکه سلطه بدل می‌شود. شبکه سلطه‌ای که نشانه تخریب و توحش آن را به خوبی در خاورمیانه مشاهده کردیم و بحران اخیر هم نباید این ماجراست. پس اگرچه حتی بنیادگراها از دموکراسی برای مشروع کردن خود استفاده می‌کنند، هنوز در نام دموکراسی نیرویی نهفته است، نیرویی که خود را در مفهوم‌پردازی‌ها و کنش‌های جدید و حل مسایلی نشان می‌دهد. نظیر «دموکراسی مستقیم»، «دموکراسی در راه» درید، «دموکراسی در مرزهای جان کین یا «دموکراسی فراملی» هابرماس و نمونه‌های رادیکال‌تری که مقاومت در آنها دیده می‌شود. این حقیقت که فلسفه به‌رغم سازشکاری بسیاری فیلسوفان هنوز یکی از قدرتمندترین نام‌هاست در دموکراسی نیز جلوه دارد. اما نهایتاً در فلسفه است که ما با نام مقاومت در برابر سلطه مواجه می‌شویم.

**بررسی**

### افلاطون، افلاطون عزیز ما!



**آلن بدیو**

**ترجمه: مهدی فیضی**

منطقی است بپذیریم که یک فلسفه همواره بحث‌های خود را میان دو التزام –یکی سلبی، دیگری ایجابی– آشکار می‌کند که این دو، از یک‌سو، شرارتی را تعریف می‌کنند که اندیشه حقیقی را تخریب می‌کند و از سوی دیگر، کوشش، یا حتی ریاضتی را، که اندیشه حقیقی را ممکن می‌کند.

اینچنین است که فیلسوف، این کارگر چندظرفیتی، قایی را برای آن پرده نقاشی می‌سازد که در آن، معنای جهان را انتقال می‌دهد. افلاطون، که همه‌چیز با او آغاز می‌شود، این عملیات قاب‌سازی را نیز شروع می‌کند. از جهت سلبی، باید هرگونه مرادبه با شعر، خاصه شعر توصیفی یا تغزلی، را قدغن کرد و خود را با آهنگ‌های میهن‌دوستانه و جنگی محدود ساخت. شاعران باید از شهر آرمانی بیرون رانده شوند. از جهت ایجابی، باید یک دهه خود را وقف مطالعه عمیق‌ترین و دشوارترین شاخه ریاضیات کرد که در روزگار افلاطون، همان هندسه فضایی بود که چیزی هم از ابداع روش‌هایش نگذشته بود. نگذارید کسی که اهل هندسه نیست وارد این شهر شود.

با نگاهی از منظر موقعیت فکری ما، این التزام‌ها، هم خشونت‌بار و هم مبهم‌اند. هرچه باشد، به همین دلیل است که صفت «افلاطون‌گرا» به‌طور کلی لقب خوشناسی‌دنی نیست؛ نه برای هایدگر، پوپر، سارتر، یا دالوز، نه حتی برای مارکسیست‌های سختگیر دوران طلایی، نه برای منطقدانان، چه ونی چه آمریکا.

«افلاطون‌گرا» تقریباً یک ناسزاست، همان‌طور که برای نیچه بود، همو که استدلال می‌کرد ماموریت دوران ما «شفافیتن از مرض افلاطون‌آگرایی» بود. بگذارید به‌طور گذرا بگویم که چون درمان‌ها (ی فلسفی) اغلب بدتر از خود مرض هستند، دوران ما برای رهایی از مرض افلاطون‌آگرایی، آنقدر از معجون نسبی‌گرایی (آمیزه‌ای از شکایت، اندکی معنویت‌گرایی و مقادیری اخلاق‌گرایی بی‌مزه) مصرف کرده که هم‌رنگ به حال مرگ افتاده، آن‌هم در بستر حقیر عافیت‌طلبی‌های مثلا دموکراتیک‌اش. کسانی که می‌خواهند از شر افلاطون رها شوند خود را به قتل ترج‌آمیز نظری می‌سپارند.

افلاطون‌آگرایی افلاطون را «خشونت‌بار و مبهم» می‌خوانم؟ خشونت‌بار است که استفاده متناقضه از زبان، باز ابداع سحرآمیز واژه، کوش فشرده قدرت نامتمای گفتار را که شعر، به‌تنهایی، در تقطیر آرزبان او به انجام می‌رساند، سرکوب کنیم و خشونت‌بار است که کسی واردمسئان کند لایملای مفتح‌های یک کتاب ریاضی، علایم رمزی و پیچیده‌ای را دنبال کنیم که تا نتایجی می‌رسند که ارتباطشان با عالم تجربه بی‌اندازه است و حکمت عامیانه آنها را چیزی جز زحمت بی‌فایده نمی‌انگارد که خاص اشراقیت مردان نیمه‌دیوانه است؛ همان کسانی که «مخ ریاضیات» دارند یعنی افلاطون‌گراهای سرسخت دیوانه؟ همچنین مبهم است که چرا افلاطون صاحب‌سبک، پدیدآور آن سحرهای بزرگ منثور، اسطوره‌هایی که در آنها برای ما سر نوشت اروح در سواحل رودخانه فراموشی یا سب‌های سپید و سیاه کشی می‌گوید، با تقلید شاعرانه با فروتنی چنین نادر برخورد می‌کند، تا آنجا که در پایان جمهوری، اعلام می‌کند که مهم‌ترین خطمشسی مورد تأیید او همانا تبعید شاعران است و باز این واقعیت مبهم است که همان متفکری که فقط مکالمه‌های تئاتر یک از خود باقی گذاشته است، همو که اغلب از نتیجه‌گیری برهز می‌کند او که –بر خلاف دکارت، اسپینوزا یا کانت– هرگز چیزی را در قالب اصول موضوعه یا اثبات‌های صوری پیش نمی‌کند، چیزی را تقدر سنجیر فلسفی را آن‌چنان مطلق به پیموند می‌پیکش سرای بیکران ریاضی وابسته می‌کند.

بی‌شک، ما باید پیش از هر چیز، میزان وابستگی دو التزام قاب‌سازی افلاطونی به یکدیگر را، تا جایی که هر دو اینها به تعریف افلاطونی فلسفه پیوندی می‌خورند، بفهمیم.

فلسفه، در معنای افلاطونی‌اش، آنچه می‌گوید را به داوری عمومی می‌سپارد، قواعد منطقی مشترک را پیش‌فرض می‌گیرد و به مکالمه‌ای با هر شخص ا نخست‌آمده وارد می‌شود. با چنین کاری، فلسفه، اقتدار کسی را که گزاره را ادا می‌کند، به نفع ارزش درونی آنچه که بیان می‌شود، از میان بر می‌دارد. اما، مقارن با این کار، نه‌تنها مطلق‌بودگی فلسفه، بلکه این ایده را نیز حفظ و ایفا می‌کند که اندیشه انسانی، فارغ از محدود، متناهی، نسبی و محکوم به تردیدبودن، در عوض به تمامی به این امر مطلق وابسته است، که آن آلدیشیاش می‌تواند و باید که با آن روبرو شود.

اما شعر، هر قدر هم که زیبایی‌اش سخاوتمند باشد، بی‌تردید شکل اقتدارگرایی از اعلام است. شعر اقتدارش را تنها از خودش دریافت می‌کند، از استدلال بیزاری می‌جوید و آنچه هست را در شکل حسی چیزی که خود را تحمیل می‌کند بیان می‌کند، بدون آنکه آخود! این تحمیل را آیشیاشپاش یا به اشتراک گذاشته باشد. شعر خود را نه‌تنها در آستانه امر مطلق نمی‌دارد، بلکه اغلب خود را نتگاهی این آستانه نیز می‌داند. در مقابل، ریاضیات اندیشه را از طریق قواعدی واضح و صریح و نه از راه نیوگ بیخ زبان، به نظم در می‌آورد و در حالی که هرگز از آرسیدن به‌ا وضوح غایی ناامید نمی‌شود، به همه، اثبات مستترکی را عرضه می‌کند؛ هرقدر هم که ساختارش پیچیده باشد. ریاضیات از حقیقت خبر می‌دهد اما بدون واگذاری چیزی به تردید لرزاننده یا وجودی، پیش از اقتضای ضرورت بی‌رحمانه آن تردید. پس، لازم است تصریح کنیم که در خلاف آنچه عموماً گفته می‌شود، این ریاضیات است که دموکراتیک است و این شعر است که اشرافی یا سلطنتی است.

اینگونه است که می‌توانیم بفهمیم چرا اسروزه افلاطون‌گرابودن ضرورت دارد. زیرا دموکراسی عقیده، که همه‌جا از آن ستایش و تجلیل می‌شود، متعلق است، آخصور خود! حقیقت است. دموکراسی عقیده خود سلطنتی را به آن سبمای کلی می‌دهد. فرد ایستد- می‌بخشد، همان قدر که خود را شاعر آزاد وجود خویش می‌کند تا آنجا که حتی جای خود را در تقلیده‌های تجاری نیز می‌یابد.

برعکس، دموکراسی حقیقی، چنان‌که افلاطون می‌دید، برابری، در مقابل «ایده» است. امروزه مخصوصاً، همچون روزگار افلاطون، آن‌گاه که شهر به بیهودگی فرو می‌غلتد، دموکراسی، برابر در مقابل «ایده» است. سیاسی است، که باید در برابر اغلاشش در بازی عقرب، بار دیگر ابداع شود. فقط زمانی می‌توان به طور دموکراتیک به شعر بازگشت که آن را، در هیات «ایده» محض، تابع قدرت بی‌هیجان او غوغاگریز! روشن‌سازی‌ای قرار دهد که **matheme** اُفرمول ریاضی ا به انجام می‌رساند. هرچه باشد، این پروژه مالارمه نیز بود و پروژه هر چیز باارزشی در درون شعر معاصر.

**ادامه در صفحه ۹**