گفت‌وگو با کاترین مالابو درباره شکل‌دهی/پذیری و خط سیر فکری‌اش

مقاومت در سوژه بیولوژیکی

ترجمه: رحمان بوذری

کاترین مالابو اســتاد فلسفه در مدرســه فارغ‌التحصیلان اروپایی و استاد فلســفه اروپایی مدرن در مرکز تحقیقات فلسفه اروپایی مدرن در دانشــگاه کینگستون لندن است. او به جهت کارهایش در مورد مفهوم شــکل‌دهی/پذیری (پلاستیسیته) مشهور است، مفهومی که او از «پدیدارشناسی روح» هــگل برگزیــده و خلاقیــت خــود را در گفتارهای اقتصادی، سیاســی و اجتماعی امروز ثابــت کرده. مالابو عموما یکی از هیجان‌انگیزترین چهره‌ها در جریانی محسوب می‌شود که «فلسفه فرانسوی جدید» نامیده شده. تحقیق‌ها و نوشــته‌های او طیفــی از چهره‌ها و موضوع‌هــا را دربر می‌گیرد، از جمله هگل، فروید، هایدگر، و دریدا؛ رابطه بین فلسفه، علوم اعصاب و روانکاوی؛ و مفاهیم ذات و تفاوت در فمینیسم. او نویســنده کتاب‌های مهمی است همچون «شــکل‌دهی/پذیری در غروب نوشتار: دیالکتیک، تخریب، واســازی» (۲۰۰۹)، «تغییر تفاوت‌هــا» (۲۰۱۱)، و آخرین کتابش «پیش از فردا: پیراژنتیک و عقلانیت» (۲۰۱۷).

چه چیز شــما را جذب دانشگاه کرد و چگونه فلسفه دیدتان را به جهان عوض کرد؟

این سؤال مهم و جذابی است چون تا مدت‌ها فلسفه و دانشگاه برای من موجودیت‌های متعارض بودند. اولین‌بار هجده‌ســاله بودم که فلسفه را کشف کردم. درس فلسفه در دبیرســتان‌های فرانسه اجباری است. حتی اگر آن‌موقع اجباری به حل مسائل فلسفی نداشتم، بی‌معطلی فهمیدم فلسفه رشــته‌ای رهایی‌بخش است. اول از همه به لحاظ سیاسی، فلسفه شیوه زیرســؤال‌بردن هرگونه اقتدار است. به لحاظ فکری هم، فلسفه نوعی انضباط ذهن و ارتدوپدی (استخوان‌پزشکی) است. البته نه در مفهوم فوکویی کلمه بلکــه به معنای نوعی تعلیم‌وتربیت. ولی وقتی دو ســال بعد در پاریس به دانشــگاه رفتم فهمیــدم ارتوپدی را باید به معنای فوکویــی کلمه در نظر گرفت. نحوه درس‌دادن، هنجارها و قواعد نوشتن، محتوای کلاس‌ها، غیاب هرگونه ســرزندگی، همه اینها مثل ســاختن یک‌جور زندان فکری بود. بگذریم از سلســله‌مراتب دانشگاهی. مدت‌های مدید از واکنش‌هــای بی‌ملاحظه و خودجوشــم رنــج بردم، از اینکــه مرتب فرامــوش می‌کردم قبــل از صحبتم بگویم «پروفســور» یا بــه همه احترام بگــذارم و چیزهایی از این دســت. هیچ‌وقت نمی‌دانم چطور می‌توان مجیز کسی را گفت. این قضیه مدت‌ها بر کار حرفه‌ای من اثر گذاشــت. احساس غریبگی‌ام در دانشگاه هم در زمان دانشجویی هم وقتی معلم شــدم فرقی نکرد. بعدش مجبور بودم خودم وارد نظام دانشگاهی شــوم، مگر فیلسوف چه کار دیگری می‌تواند بکند جز تدریس در دانشــگاه؟ ولی من عاشــق تدریسم. تدریس همیشــه نجاتم داده. علاقه‌ای به قدرت نهادینه ندارم. اصلا اهل قدرت نیستم. سال‌های‌سال طول کشید تا بتوانم جایگاه خودم را به‌عنوان یک آدم دانشگاهی بــا ذات خودم به‌عنوان یک متفکر آزاد هماهنگ کنم. حالا در آستانه شصت‌سالگی همه‌چیز خوب است.

در مورد بخش دوم ســؤال شما باید بگویم فلسفه دید مرا به جهان عــوض نکرد، اصلا دید به من داد. به معنای واقعی کلمه درهای جهان را به روی من گشــود. پیش از فلســفه‌خواندن اصلا دیدی به جهان نداشتم. زندگی من یک‌جور شهر فرنگ چهل‌تکه بود از علایق، امیال و تأثرات گوناگون بدون هیچ وحدت و ساختاری. اگر تا این حد جذب پلاستیسیته (شکل‌دهی/ پذیری) شده‌ام از این جهت است که فلســفه برای من اولین عملیات شکل‌دهنده/ پذیرنده است که روح و جهان مرا شکل داد.

آیا می‌توانیــد از چند مربی که در طول ســال‌های دانشگاه و شکل‌گیری شخصیت فلسفی‌تان تأثیر داشتند نام ببرید؟ از آنها چه آموختید؟

از معلم دوران متوسطه‌ام، شخصی به نام مونیک نیگ، آموختم چطور وســعت دیدم را زیاد کنــم، چطور زندگی یکنواختم را با پدر و مادرم در شهرستانی کوچک (لیموگ در وسط فرانســه) دگرگون و به جغرافیاهای خیالی سفر کنم، هم به معنای دقیق کلمه (فلســفه میل ســفرکردن بــه من داد) و هم به معنای اســتعاری کلمه (ســیاحت در جغرافیــای فکری با خواندن آثار فیلســوفان). بعد به پاریس رفتم و آنجا در مدرســه آنــری چهارم، قبل از رفتن به ســوربن، استاد خیلی خوبی داشتم (پی‌یر ژاسرم). او به من هــگل و هایدگر را معرفی کرد. البتــه اتفاق اصلی در زندگی فلســفی‌ام، مهم‌ترین اتفاق، آشــنایی با ژاک دریدا در ســال ۱۹۸۶ بود. گفتن اینکــه از او چه آموختم مثنوی هفتاد من می‌شــود. فقط از چند مورد نام می‌برم: جسارت و تهور، درک او از اینکه چرا از نهادها متنفرم، دقت فکری، جداکردن من از تعلقات «فرانســوی»ام، گشــوده‌بودن به زندگی فکــری آمریکایــی، ورود به کلژ انترناســیونال دو فیلوزوفی، برانگیختن تحســین مدام من بــا گفت‌وگوها، کنفرانس‌ها و کتاب‌هایی که فوق‌العاده خلاق و تک بودند و هنوز هم هســتند. او اســتاد راهنمای من شــد. تزم را با عنوان «آینده هگل» تحت راهنمایی او نوشتم. این یکی از زیباترین هدایای زندگی به من بود. بعدش به گمانم آماده بودم پروفسور شوم! بعد از او هیچ‌وقت کسی را ندیده‌ام که تا این حد ستایشش کنم و هرگز هم نخواهم دید.

اولین اثر شما درباره تفکر هگل و نسبت آن با فلسفه معاصر بود، به‌خصوص نســبت آن با عصب‌شناسی. از خلال گفت‌وگوی فلســفه با عصب‌شناســی مفهوم شکل‌دهی/پذیری را پیش نهادید. دستاورد این مفهوم در وجودشناســی و سیاســت معاصر چیست؟ چطور می‌توانــد راه‌های جدیدی عرضــه کند برای معضلات کلاسیک درباره رابطه بین صورت و ماده، ذات و هستی، و وجود و موجودیت؟

هــگل اولین متفکری بود که برای شــکل‌دهی/ پذیری به‌عنــوان یک مفهوم فلســفی ارزش قائل شــد. پیش از او گوتــه اصطلاح شــکل‌دهی/ پذیری را جعــل کرد، ولی او از ایــن مفهــوم فقط در معنای زیباشــناختی کلمه (در مورد مجســمه) یا در معنای تعلیم‌وتربیت اســتفاده کرد (شــکل‌دادن به بچــه از طریق آموزش و آداب‌ورســوم). در هــگل در وهله اول شــکل‌دهی/پذیری به وجه وجود ســوژه در نســبت با زمانمندی بــدل می‌شــود؛ در وهله دوم بــه وجه وجود خود واقعیت که به یک نظام شــکل می‌دهد. اگر ســنتزی از این دو به دست دهیم درمی‌یابیم شکل‌دهی/پذیری به معنای کارکرد زمان درون نظام است، یعنی شــیوه‌ای که به موجب آن یک نظام می‌تواند بدون منحل‌شدن خود را از درون متحول کند. شکل‌دهی/پذیری قابلیت تبدیل‌وتبدل درونی یک تمامیت درخودبسته است.

البتــه این نکته نظرم را جلب کــرد که این فرایند دقیقا ویژگی بارز شکل‌دهی/پذیری مربوط به اعصاب هم است. هگل این وجه ســازمان‌دهی را پیش‌بینی کرده بود، یعنی کارکرد یک نظام به دلیل شبکه‌های وابسته به هم که مدام شــدت، اندازه و گنجایش خود را جــرح و تعدیل می‌کنند بدون اینکــه از بین بروند. بعد از اتمام دوره دکترا شــروع کردم به خواندن کتاب‌های بســیاری درباره مغز و بیش از پیــش بر یقینم درباره وجود تناظر بین شــکل‌دهی/پذیری فلسفی و عصب‌شناختی افزوده شد.

رابطه بین شــکل‌دهی/پذیری و سیاســت وقتی برایم روشن شد که کشف کردم الگوی عصبی به‌تدریج در ادبیات مربوط به اداره کشور غالب می‌شد. مفهوم انعطاف‌پذیری در مرکز این الگوســت. بررسی تفاوت بین انعطاف‌پذیری و شکل‌دهی/پذیری مرا به تدقیق مفهومی از مقاومت سوق داد که از فیزیک مواد می‌آید. پلاســتیک‌بودن به این معنا نیســت که می‌توان به هر جهتی خم شــد و هر چیزی را پذیرفت. آستانه‌های مقاومت در کار است. همه اینها را در کتابی با عنوان «با مغزهایمان چه باید بکنیم؟» به تفصیل توضیح دادم.

معنای وجودشــناختی شــکل‌دهی/پذیری را در ســه جهت بسط دادم: تغییرپذیری وجود در کتابم درباره هایدگر با عنوان «تغییر هایدگر»، وجودشناسی تصادف (چطور امر تصادفی می‌تواند به یک زندگی شــکل دهد)، و گشــودن مفهومی جدیــد از ذات، مفهومــی از ذات که ذات‌گرایانه نیســت در کتاب «تغییر تفاوت‌ها». الان نوشتن کتابی را در ذهن دارم درباره آنارشی و شکل‌دهی/پذیری، ولی تازه اول این راه ماجراجویانه‌ام...

شما در ضمن به خاطر تلاش‌هایتان در پیشبرد نظریه فمینیستی مشهورید، به نظرتان مسائل و مشکلات فعلی نظریه فمینیستی چیســت؟ و به‌طور کلی فمینیسم چه دارد که به فلسفه بیاموزد؟

من فقط یک کتاب درباره فمینیسم دارم و هنــوز هــم آن را بی‌اشــتباه می‌دانم ولی باید به‌روز شود. در این کتاب اســتدلال کردم که هم مردان و هم فمینیســت‌های رادیکال زنان را از زنانگی بازداشــته‌اند. فکر اینکه چیــزی شــبیه زنانگی وجــود دارد «ذات‌گرایانه» اســت. کوشیدم با این دیدگاه درافتم و نشــان دهم زنانگی چیزی اســت که هر وقت به یک زن تجاوز می‌شــود، کتــک می‌خورد، از محل کارش اخراج می‌شــود یا بر او تبعیض روا داشته می‌شود، به معنای پدیدارشناختی کلمه ظاهر می‌شود. گفتم آنچه سارتر درباره فرد یهودی می‌گوید (این یهودســتیزی اســت که فرد یهودی را می‌ســازد) در مورد زنان هم صادق اســت. خشونت علیه زنان زنانگی را می‌سازد. این روزها توجه خودم را بیشتر به زیست‌شناسی و به‌خصــوص پیراژنتیک معطوف می‌کنــم. امروزه بحثی حســاس و مبرم در زیست‌شناســی مولکولی هست مبنی بر این تصمیم که آیا پیراژنتیک امکان شــکل‌دهی/پذیری به جنســیت‌های مختلف می‌دهد یا برعکس گستره آن را محدود می‌کند. بحث‌های کنونی درباره موضوع جنسیت و تراجنســیت اغلــب اوقــات به زیست‌شناســی توجهی نمی‌کننــد، فقط واقعیت‌های فرهنگی را در نظر می‌گیرند. جنســیت چیزی نیست که دربست در جامعه ساخته شده باشــد. دوست دارم این موضوع را عمیق‌تر بررسی کنم. در اینجا هم مسئله واسازی مفهوم توان‌کاه زیست‌قدرت است که بیش از اینکه چیزی را واضح کند تیره‌وتار می‌کند.

شــما خودتان را ماتریالیســت می‌خوانید، هم به معنای وجودشناختی و هم به معنای سیاسی، ولی این روزها معنای ماتریالیســم کاملا مبهم است یا دست‌کم معانی چندگانه‌ای دارد. ویژگی‌های کلی ماتریالیســم شما چیست و چه نسبتی دارد با بحث‌های کنونی درباره ماتریالیسم؟

الان مبهم‌تر از قبل نیســت. ماتریالیسم همیشه مجبور بوده خود را با تعریــف و توضیح اضافه توجیه کند، چون دشمنانش همیشه آن را مبهم یا نامشخص خوانده‌اند. این دعوای قدیمی بین ایده‌آلیست‌ها و ماتریالیست‌هاست. در این زمینه باید مقاله کوتاه آلتوسر را خواند با عنوان «پاسخ به جان لوئیس». آلتوسر در پانویسی تأیید می‌کند که نزاع بین ایده‌آلیســم و ماتریالیسم معرف «پیکار طبقاتی در نظریه» است. ماتریالیسم گرایش نظری پرولتری است. می‌خواهید بدانید ماتریالیســم امروزه‌روز چیســت؟ به بیمارستان‌ها، آزمایشگاه‌های تحقیقاتی، پزشکی، سایبرنتیک و فیزیک سر بزنید و درباره مواد جدید، پروتزهای جدید، وسایل جدید و فنون جدید جراحی مغز تحقیق کنید. بعد بکوشید نتایجی درباره آینده این مواد بگیرید، این نتایج نشان می‌دهد مواد جدید هم بر روی جوهر اشــیا کار می‌کنند و هم این جوهر را عیان می‌کنند. آن‌وقت می‌فهمید ماتریالیســم چیست. واقع‌گرایان نظری اغلب ماتریالیســم را نادیده و دست‌کم می‌گیرند. ولی بدون ماده یک چیز واقعی چیست؟ جهان «اشیا»؟ این دیدگاهی نامربوط و وظیفه‌نشناس است.

در بسیاری از کتاب‌ها و مقالات شما تأکید زیادی هست بر زندگی به منزله یک مفهوم زیست‌شناختی و بسیاری از فیلسوفان کنونی را (فوکو، آگامبن، و میاسو) متهم می‌کنید به بیرون‌گذاشــتن بدن بیولوژیک و به‌طــور کلی زندگی بیولوژیک از حوزه فلســفه. انگار در کار آنها مفهوم زندگی و بدن از معنای بیولوژیک خود عاری می‌شود. پیامدهای این قضیه چیســت؟ فلسفه معاصر چطور می‌تواند دیگر زیست‌شناســی را طرد نکند و این موضوع چه تأثیری بر شکل و شمایل فلسفه معاصر خواهد داشت؟

خــب، همان‌طــور که قبــلا گفتم، تاکنــون مفهوم زیست‌قدرت را به کار برده‌اند تا بلافاصله همه تلاش‌هایی را بی‌اعتبار کنند که پیشرفت را فقط تکنولوژیکی نمی‌دانند و پیشرفت بیولوژیکی را هم به دیده می‌گیرند. بعد از فوکو هیچ‌کس جرأت نکرده بگوید تحقیق بیولوژیکی چه‌بسا رهایی‌بخش باشــد، و مفاهیمی در اختیار فلسفه معاصر بگذارد که بتوانند به خود نقد و واسازی جان تازه‌ای بدمند. جالب توجه اینکه این قبیل بی‌اعتنایی مشــمول ریاضیات نمی‌شــود. فوکو مســحور ریاضیات بود و هرگز آن را جزو زیســت‌قدرت به حســاب نمی‌آورد. همین قضیه در مورد میاســو صادق است. ریاضیات اشرف علوم وجودی است، بری از هرگونه گرایــش به توطئه و سلطه. نه فقط اطمینان دارم چنین نیست بلکه در ضمن به گمانم اینکه فیلســوفان خیلی دلشان می‌خواهد بین علوم سلسله‌مراتب قائل شوند بی‌معنی و ناموجه است. قصد دارم بعدها سراغ این مسئله بروم. استفاده کنونی فلســفه از ریاضیــات خیلی غریب اســت و بایست واسازی شود. البته بدیو مرشد «ریاضی‌سازی» امر واقعی اســت. می‌دانیم چه چیزی پس پشــت این قضیه اســت: تفکر تمامیت‌خــواه. و البتــه کــه بدیو از زیست‌شناسی متنفر است...

> **به دانشجویان فلسفه می‌گویم به جنگ همه تلاش‌هایی بروند که می‌خواهند فلسفه قاره‌ای را به بهانه‌های واهی کنار بگذارند، به این بهانه که فلسفه قاره‌ای مصلحت‌اندیشانه نیست، زیاده اروپامحور است و تحت سیطره کلام مذکر. مسلما مطالعات فرهنگی باید باشد ولی مطالعات فرهنگی هرگز نمی‌تواند جایگزین ضرورت فلسفه باشد**

گفتید واقع‌گرایان نظری اغلب ماتریالیسم را نادیده و دست‌کم می‌گیرند، ولی در بین آنها هستند افرادی که خود را بیشتر ماتریالیست تعریف می‌کنند تا رئالیست و واقع‌گرا، مثلا میاســو، گرنت، لیوای برایانت، مانوئل دو لاندا. ولی شــما به یک ویژگی بسیار جذاب ماتریالیسم اشــاره کردید، یعنی استلزام سیاســی آن. آیا خودتان را متفکری سیاســی می‌خوانید؟ آیا فکر می‌کنید کارتان می‌تواند کمکی به سیاســت رادیــکال و جنبش‌های رهایی‌بخش کند؟ به چه معنا؟

در بحثی که در کنفرانس «متافیزیک و شیء فی‌نفسه» (پاریس، پاییز ۲۰۱۶) داشــتم به فیلسوفانی اشاره کردم که صراحتا ماتریالیسم را رد می‌کنند، کسانی مثل گراهام هارمن و ری براســیه. میاسو مبهم‌تر است. او از ماتریالیسم نظری ســخن می‌گوید و به اپیکور رجــوع می‌کند ولی بلافاصله می‌گویــد تصادفی‌بــودن انحــراف اتم‌ها، نــزد اتم‌گرایان باستان، در حقیقت تابع نوعی ضرورت است. این یعنی نزد او ماتریالیسم نمی‌تواند به راستی دلیل حدوث باشد، آن‌هم اعتقاد ریشه‌ای به حدوث. نمی‌دانم می‌توانم خودم را یک متفکر سیاســی بخوانم یا نه. به نظرم این برچسب زیادی پرمدعا و پرافاده است! به‌خصوص در دوره‌ای که می‌توان دید متفکران سیاســی رسمی چه چیزی برای عرضه‌کردن دارنــد: نوعــی استالینیســم رنگ‌ولعاب عوض‌کــرده، یا نوعی الگوی خام‌اندیشــانه از شــورش. هیچ‌کدام از اینها تاکنــون هیچ‌چیــز قانع‌کننــده‌ای عرضــه نکرده‌اند برای پشت‌سرگذاشــتن ســرمایه‌داری و اســتثمار کار. در مورد رئالیســم نظری، من به این نکته رسیدم که در نمونه‌های افراطی آن با غیاب مطلق مسئله سیاست طرفیم. معنای سیاســی امر واقعــی چیســت؟ معنای سیاســی جهان ازهم‌گسســته؟ هرگز به مضامینی همچون دست‌کشیدن اولیه ســوژه از جهــان، فقر ســوژه، خلأ یا لوح ســفیدی که عرصه سیاســت را به روی ســوژه می‌گشــاید (روسو، آلتوسر) پرداخته نمی‌شود. من از همان اول تصدیق کردم تعاریف جدید آگاهی، تفکر، و به‌طور کلی سوبژکتیویته که زیست‌شناســی معاصر به ما عرضه می‌کنند تصور ما را از مسئولیت‌پذیری و دستور کار از اساس دگرگون می‌کنند. تا چه حد سوژه بیولوژیکی سوژه‌ای انقلابی است؟ همه آثار من معطوف به این سؤال است. این هم به این معنا نیست که من خودم را یک «فیلسوف سیاسی» می‌دانم.

در کتاب آخرتان، «پیــش از فردا»، تحلیل مفصلی را می‌خوانیم از استلزامات استعاره «پیراژنتیک» کانت در پاراگراف ۲۷ نقــد اول. آیا فکر می‌کنید معضل او را می‌توان به بخش عمده آن سنت فلسفی تسری داد که به او می‌رســد؟ آیا فلسفه مدرن همیشه درباره معضل زندگی بیولوژیکی و وجود فیزیکی ابهام داشته؟ و مهم‌تر از آن، آیا می‌توان بــه زندگی و بدن بیولوژیکی و وجود فیزیکی فکر کرد بدون خطر افتادن به دام ناتورالیسم یا علم‌زدگی؟

خطر افتادن به دام ناتورالیســم یــا علم‌زدگی تاکنون اجازه نداده فیلسوفان معاصر نسبت به برخی از مهم‌ترین کشــفیات انقلابــی و علمی آخــر قرن بیســتم و اول قرن بیست‌ویکم گشوده باشند. البته منظور من انقلاب در علوم اعصاب اســت، ولی در ضمن کشف ســلول‌های بنیادی، توانایی‌های بالقوه شبیه‌سازی، و پیشرفت‌های حاصله در زیست‌شناسی مصنوعی [شاخه‌ای از مطالعات بیولوژیکی که ترکیبی از زیست‌شناســی و مهندسی است]. در ضمن پیشرفت‌های مربوط به هوش مصنوعی، کاربردهای جدید و متنــوع اطلاعــات و الگوریتم‌هــا و نظایــر آن. در دوران دکارت، ســپس کانت، هگل و حتــی مارکس احمقانه به نظر می‌رسید هرکه را به علم علاقه داشت به صرف خطر درافتادن به ناتورالیسم زیرسؤال برد. چطور فلسفه می‌تواند پیشــرفت‌های علمی را نادیده بگیرد؟ چطــور می‌تواند از گفت‌وگو با علم سر باز زند و با آن فقط به زبان نکوهش و مخالفت گفت‌وگو کند؟ من این را نمی‌فهمم.

الان چه پروژه‌هایی در دست دارید؟

شــاید با چیزی که اینجا گفتم در تناقض به نظر برســد، یعنی بــا این حرفــم که خودم را یک فیلســوف سیاســی نمی‌دانــم، چــون پــروژه بعدی‌ام درباره آنارشــی اســت. می‌خواهم این مفهــوم را در پرتو مفهوم پیوتر کراپوتکین از «تعــاون» از نو واکاوم. این مفهوم در نقطه مرزی فلســفه، سیاست و زیست‌شناسی است. ســپس افول غایت‌شناسی را در این سه حیطه بر می‌رســم و از خودم می‌پرسم که آیا می‌توان مفهوم اختیارگرایانه (لیبرتارین) تعاون را در هر سه مورد پیش برد یا نه. ســؤالم این اســت که آیا تعاون دقیقا همان نوع مفهومی نیســت که من بــه دنبالش می‌گردم: مفهومــی میان‌رشــته‌ای و در مــرز حوزه نمادیــن و حوزه زیست‌شناســی. این قضیه به من امــکان می‌دهد مرز میان آنارشیســم ســنتی و آنچه پست‌آنارشیســم نامیده شده را زیر ســؤال ببرم. پست‌آنارشیســم مجموعه‌ای از گرایش‌ها و خطــوط فکری متعدد اســت کــه درصدد آشــتی‌دادن اراده‌گرایی و پساســاختارگرایی‌اند. پست‌آنارشیســم منتقد ســخت متفکرانی اســت همچون کراپوتکین که به داوری آنهــا به جهت اســتفاده‌اش از زیست‌شناســی و اعتقاد به تکامل ذات‌گرا و عقل‌گراســت. قصد دارم این مخالفت را با کراپوتکین زیرسؤال ببرم و به‌این‌ترتیب در ضمن روح تازه‌ای به تعریف کراپوتکین از تعاون بدمم. تعاون در کار او به‌منزله گرایش دیگری از تکامل در کنار نظریه انتخاب طبیعی ظاهر می‌شــود. موجودات زنده نه‌تنها با هم رقابت می‌کنند بلکه در ضمن به یکدیگر کمک می‌کنند. تعاون سیاســی خاطره این رگــه بیولوژیکی را در خــود دارد. کمک متقابل نه‌فقط حمایــت و هم‌بســتگی بلکه اداره امور به دســت خویش، اقتصاد تعاونی، همزیســتی اندام‌وار یــا اعتقاد به یک نظام بوم‌شناختی است مبتنی‌بر مناطق زیست‌سار (bioregion). این چیزی اســت که الان مشغول واکاوی آنم تا نشان دهم کمک متقابل یا تعاون مقوم نه یک «غایت» در معنای سنتی کلمه بلکه یک جهت‌گیری رهایی‌بخش است.

درباره مناقشــه‌ها و تولیدهای فلسفی معاصر چه توصیه‌ای به دانشجویان فلسفه دارید؟

اول از همه توصیه می‌کنم شــاکله خود را در فلســفه سنتی، از فلســفه یونان تا پدیدارشناسی، قوی کنند. هرگز فلســفه معاصر را بدون این پشــتوانه نخوانند. فکر نکنم شــروع‌کردن فلســفه با خواندن ژیژک یا بدیو مستقیما زره فلسفی مناسبی بسازد برای مواجهه با همه مشکلاتی که زمانه ما تا این حد بی‌رحمانه پیش می‌کشد. از آن طرف هم نباید خود را در مطالعه تحقیقاتی در مورد یک فیلســوف ســنتی حبس کرد. همان‌طور که هگل می‌گوید نمی‌توان از روی زمانــه خود پرید، بلکه بایــد به بهترین نحو ممکن زمانه خود «بود». در ضمن باید درباره آنچه فوکو در نوشته عالی‌اش با عنوان «روشــنگری چیست؟» «حال حاضر» یا «زمانه حاضر» می‌نامد بیندیشیم. باید خود را در جایی قرار دهید بین گذشــته و آینده، در غیــر این‌صورت، اگر ناراحت نمی‌شوید، تفکرتان شل‌وول خواهد بود.

در ضمن توصیه می‌کنم همیشــه بــرای تفکر ایجابی مزیتی بیشتر از نیهیلیسم و شک‌گرایی قایل شوید، شیوه‌های ســازنده تفکر را بر شیوه‌هایی ترجیح دهید که فکر را زائل می‌کنند. من از کلبی‌مســلکی متنفــرم اگر آن را به معنای کســالت و رخوت بگیریم. واپسین کلمات زیبای دریدا را به یاد آورید: «همیشه زندگی را ارجح بدان».

در ضمــن به آنها می‌گویم به جنــگ همه تلاش‌هایی برونــد که می‌خواهند فلســفه قــاره‌ای را بــه بهانه‌های واهــی کنــار بگذارند، بــه این بهانــه که فلســفه قاره‌ای مصلحت‌اندیشــانه (politically correct) نیســت، زیاده اروپامحــور اســت و تحت ســیطره کلام مذکر. مســلما مطالعات فرهنگی باید باشــد، همه انواع و اقسام آن، ولی مطالعات فرهنگــی هرگز نمی‌تواند جایگزین دقت، قدرت پرســش‌گری، نظم مفهومی و ضرورت فلسفه باشد. دفاع از فلســفه که همه‌جــا در معرض تهدید اســت برای من نخستین ژست و موضع است که فوریت دارد.

منبع: http://figureground.org

ادامه از صفحه ۱۰

منظر غرق‌شدگان

و آیا حس می‌کنیــد می‌توانید چهره واقعــی او را در پس حجاب متن‌هایــش ببینید، حتــی وجود جسمانی او را؟

راســتش، از لابــه‌لای ســطور نوشته‌های او نور نشــاط و سرزندگی واقعی می‌تابد، شــوق آتشــینی برای زندگی‌کــردن بــه شــیوه‌ای خــلاف معمول. ژرژ باتــای تصویری از او رقم زده است که همزمان پرفروغ و باوقار اســت و زشت و کثیف. باتای می‌گوید: «وی در باطن ســرزنده‌تر از آن بود که خودش می‌پنداشــت». وی به‌شــدت نزدیک‌بیــن بــود و بــه همیــن علت حتماً دست‌وپاچلفتی هم بود: هنگام حضور در جنگ داخلی اسپانیا، یک‌بار ماهی‌تابــه‌ای پر از روغن جوشــان را روی پایش ریخت. ولــی به‌هیچ‌وجه به جســم انســان به چشــم حقارت نگاه نمی‌کرد. کاملا برعکس. درســت برخلاف یکی از ســنت‌های قضایی و فلســفی مغرب‌زمین، او در فهرســت تکالیفــی کــه انســان‌ها در قبال هم به‌عهده دارند نیازهای جســمی را در صــدر می‌گذاشــت - کار را از نیاز به خوراک آغاز می‌کرد.

نکته مسحورکننده تفکر سیمون وی این است که او به موضوعاتی بســیار متنــوع علاقــه داشــت: نظریه کوانتــوم، «راهنمایی برای پرســتارهای خط مقــدم»، تاریخ ادیان، اتحادیه‌های کارگری ....

فلســفه در نظر او عین زندگی بود، جزء لاینفک زندگی بود. وی به جهان اطرافش توجه زیادی نشــان می‌داد. به‌عــلاوه، این تصــور از مفهوم توجه در تفکر او همیشــه اولویت داشــت، خاصــه زمانی کــه به تأمــل در باب مناســبات قانون و عدالت روی آورد. احســاس بی‌عدالتــی هنگامی پدیدار می‌شود که کسی فریاد می‌کشد «چرا به من ظلم می‌کنی؟» و عدالت زمانی آغاز می‌شــود که به این فریاد و بانگ دادخواهی توجه شــود. این نکته مرا به یاد نقاشی «سگ» فرانسیسکو گویا می‌انــدازد، اثری که ســگی را در حال غرق‌شدن نشان می‌دهد. هرچه سگ می‌بیند ما هم می‌بینیم.

ســیمون وی از ما دعــوت می‌کند متوجــه منظــر کســانی کــه در حال غرق‌شــدن‌اند بمانیم، و یک لحظه از توجه به منظر ایشان غافل نشویم.

و البته او در ضمن شهامت جسمی و فکری عظیمی هم داشــت. در دهه ۱۹۳۰ در اعتراض‌هایــی ســخت و طاقت‌فرســا شرکت جســت. دستگیر شد. در کارخانه‌ای مشغول کار کارگری شد. و وقتی بیرون آمد توانی به تنش نمانده بود. هلاک شــده بود. در لندن اصرار پشــت اصرار که به فرانسه‌اش بفرستند تا بتواند به نهضت مقاومت یاری رساند. وقتی تروتسکی را ملاقات کرد با جســارت با او دعــوا کرد و از او مؤاخذه کــرد. به طرز شــگفت‌آوری به خودش اطمینان داشــت و بیشــتر وقت‌ها در برابر دیگــران تنها و بدون پشتیبان می‌شد.

بارهاوبارها تأکید کرد وقتی آدم‌ها فکر می‌کننــد تنهایی فکــر می‌کنند. این حرفی اســت که پذیرفتنش برای من دشــوار است. به استفاده از ضمیر متکلم مع‌الغیر، یعنی بــه واژه «ما»، خیلی بدگمــان بود. و ایــن بدگمانی تناقض‌هایی در تفکر او پدید می‌آورد، با دعــوت خود او به تصــور محیطی فکــری کــه در آن بتوانیــم بــه تأمل جمعــی پروبــال دهیــم. بدگمانی و بی‌اعتمادی او به امر جمعی بی‌تردید عکس‌العملــی بــود به شــکل‌های مختلف شست‌وشوی مغزی و القائات عقیدتی که در زمانه او شایع بود.

بــه نظرتان کــدام جنبــه از نوشته‌های او منسوخ شده؟

خیلی کــم. هنوز که هنوز اســت درمــورد خیلــی چیزها می‌تــوان از تأملات مکاشــفه‌گون او بهره گرفت. مثلا، از تحلیل او درباره اثرات فسادآور استعمار که نه‌فقط به استعمارشونده کــه بــه اســتعمارکننده نیــز لطمه می‌زند. و همچنیــن از تمایزگذاری او بین اســتثمار اقتصــادی و ظلم‌وجور در فضــای کار. این تمایزگــذاری باید ترغیب‌مان کند تا بپرســیم در عصر ما که دوران جهان‌گستری است چگونه می‌تــوان نظــام کاری طراحی کرد که به‌راستی انسانی باشد.

منبع: ورسو

بررسی

آموزه اخلاق فلسفه عملی است

فیشــته در فضای فلسفی ایران فیلســوف ناآشنایی نیست، ولی آنچنان‌که بایدوشــاید مورد توجه قرار نگرفته است. ازجمله دلایل این امر را هم‌عصری او با دو فیلســوف بزرگی می‌دانند کــه پیش و پس از او در عرصه فلســفه آلمانی پیشگام بودند و بر او ســایه انداختند: کانت و هگل. شاید پیچیدگی پاره‌ای از آثار فلسفی او نیز مزید بر علت شــده باشــد. بااین‌حال، مطالعه آثار او هر خواننده‌ای را متقاعد می‌کند که با فیلســوفی اصیل و مؤســس مواجه اســت کــه مثل هر فیلســوف اصیل دیگری، بر میراث فیلســوفان پیش از خود تکیه می‌کند و می‌کوشــد از آنها فراتر رود که در مورد فیشــته می‌توان به کانت اشاره کرد. سال گذشته «گفتارهایی درباره رسالت دانشــمند» فیشــته با ترجمه مثال‌زدنی اســماعیل سعادت منتشر شــد. این کتاب مجموعه‌ای از پنج گفتار یا خطابه یا درس فیشته در دانشگاه یناست که فیشته آنها را در سال ۱۷۹۴ منتشر کرد. معمولا فهم آثار فلســفی فیشته بسیار دشوار اســت، ولی این مجموعه از آثار عامه‌فهم اوســت، زیرا مخاطبان او در آنها، نه فیلسوفان، بلکه عامه تحصیل‌کردگانند. امســال نیز یکی دیگر از آثار فیشــته ترجمه و منتشــر شده که در نسبت با کتاب قبلی، تخصصی‌تر است: «نظام آموزه اخلاق: براســاس اصول آموزه دانش». این کتاب دربردارنده تأملاتی درباره موضوعی اســت که از دیرباز دغدغه فیلسوفان بوده اســت: اخلاق و اخلاقی‌بودن کنش بشری. بسیاری بر این باورند که فیشته در کنار کانت، در عصر مدرن، اخلاقی‌ترین نگرش را در حوزه فلســفه دارد. این کتاب به شیوه معمول فیشــته، نخست در قالب شماری درسگفتار در نیم‌ســال‌های ۱۷۹۶-۱۷۹۹ ایراد شد و سپس به صورت جزواتی در میان دانشــجویان توزیع و سرانجام در قالب کتاب حاضر منتشر شد. این کتاب نشان می‌دهد که فیشته در قلمرو اخــلاق نیز راه خود را از کانت جدا می‌کند و دیدگاه‌های نوآورانه‌ای پیش می‌کشــد که بعدها مورد توجه هگل و هوسرل و حتی سارتر قرار می‌گیرد.

«نظــام آموزه اخلاق» یک‌ســال پس از آنکه کانــت نظام آموزه اخــلاق خود را منتشــر کــرد به چاپ رســید. فیشــته در این کتاب می‌کوشــد با اصولی که در کتــاب «بنیاد آمــوزه فراگیر دانش» به دســت می‌دهد، نظامی از اخلاق بپروراند. این کتاب نیز سال گذشته از ســوی نشر حکمت ترجمه و منتشر شد. فیشــته در این کتاب به نقش و سهم «سوژه» در شناسایی می‌پردازد. او در این کتاب تمامی ســهم شناخت را به سوژه داده و با اســتدلال اثبات کرده که «شیء فی‌نفسه» در فلســفه کانت زائد است. فیشته با استفاده از سوژه و بدون اتکا به عامل در حوزه عمل و نظر به شناســایی حق پرداخته است. این کتاب را پیش‌شرط مطالعه «نظام آموزه اخلاق» می‌دانند. کتاب «نظام آموزه اخلاق» عمدتا پژوهشــی اســت در اصل اخلاق و شــروط عام کاربســت آن. در این کتاب بحث درباره آموزه اخلاق به معنای دقیق، محدود شــده به تقریبا ســی صفحه آخر کتاب که بیش از یک‌نهم سرتاســر کتاب را به خود اختصاص نداده اســت. کتاب حاضر به ســه بخش عمده تقسیم شــده که بخش سوم آن شامل بیش از نیمی از کل کتاب است. بخش نخست، استنتاج اصل اخلاق به‌منزله شــرطی ضروری برای خودآگاهی هر انســان منفرد را دربرمی‌گیرد. بخش دوم، اســتنتاج کاربست‌پذیری اصل اخلاق را دربر می‌گیرد که از طریق تثبیت توانایی ما برای کنش‌گری در جهان و بر جهــان از پیش موجودی که متشــکل از ابژه‌ها و انســان‌های دیگر اســت به انجام می‌رســد. بر مبنای استنتاج‌های پیش‌تر اصل اخلاق و کاربست‌پذیری آن، بخش سوم کاربست بالفعل منظومه‌وار اصل پیش‌تر استنتاج‌شــده اخلاق را نشان می‌دهد، از این طریق که نخست شــروط صوری امکان کنش‌های ما را شرح می‌دهد و دوم محتوا یا ماده قانون اخلاق و سوم بخش‌بندی وظایف ما به وظایف کلــی مربوط به همه انســان‌ها و وظایف جزئــی مربوط به گروه‌ها و دســته‌هایی خاص از انسان‌ها، از همســران، والدین و فرزندان تا طبقات اجتماعی.

نظام آموزه اخلاق
یوهان گوتلیب فیشته
ترجمه: سیدمسعود حسینی
ناشر: مرکز
چاپ اول: ۱۳۹۶
قیمت: ۵۴۵۰۰ تومان

در مقدمــه مترجمان انگلیســی کتاب «نظام آمــوزه اخلاق» به‌خوبی نشــان داده می‌شــود که «اگر قلمرو امر عملی را منطبق بــر حوزه کنش بماهــو کنش بگیریم، آنگاه می‌تــوان گفت که کل نظام آموزه دانش آکنده از عناصر عملی اســت. بااین‌حال، فلسفه عملــی به‌عنــوان نوعی علم جزئی مشــخصا بــه آن قوانین کلی عقــل اهتمام دارد که تعیین می‌کنند چگونه هر شــخص متعقل، قطع نظر از اوضاع یا سرشــت فردی‌اش، باید کنش‌های خویش را محدود کند و باید به وجهی معین دســت به عمل بزند». (ص۱۸) آنها این فرمان‌های کلی را موضــوع آموزه کلی اخلاق می‌دانند و به‌عنوان علمی فلســفی معرفی می‌کنند که به ما نمی‌گوید جهان به‌راســتی چگونه است، بلکه می‌گوید جهان چگونه باید به دست موجودات متعقل ســاخته شــود. ایــن علم با افــراد بماهو افراد کاری ندارد بلکه تا جایی‌که خود فردیت شــرطی کلی برای امکان عقل اســت، دلمشــغول «عقل بماهو عقل در فردیتش» است. از ایــن منظر، آموزه اخلاق را می‌توان «انتزاع اعلاء در اندیشــه‌ورزی» وصف کرد، زیرا مســتلزم «صعود از ســطح امر حســی به مفهوم محض به‌منزله انگیزه‌ای برای کنش» اســت. این آن علمی اســت که در کتاب «نظام آموزه اخلاق» شرح و بسط داده می‌شود. فیشته خود دراین‌باره می‌نویســد: «آموزه اخلاق فلســفه عملی اســت. همان‌طور که فلســفه نظری باید آن نظام اندیشه‌ورزی ضروری را عرضه کند که بر اســاس آن، تمثلات ما بــا موجودی از موجودات مطابقت می‌کنند، به‌همین‌ترتیب فلســفه عملی باید شرح کاملی از آن نظام اندیشــه‌ورزی ضروری به دســت دهد که بر اساس آن، موجــودی از موجودات با تمثــلات ما مطابقت می‌کنــد و از آنها لازم می‌آیــد». (ص۲۳) بااین‌حال، در نظر مترجمان انگلیســی «تا آنجاکه نظام اخلاقی شــرح تازه و عمیق‌تــری از نقش ذاتی اصل اراده‌ورزی در تقویم یا تشــکیل تجربه به دســت می‌دهد، کاملا از محدوده‌های چیزی که معمولا آموزه اخلاق یا حتی فلسفه عملی تلقی می‌شــود، برمی‌گذرد. وانگهی، تا جایی‌که از آنها برمی‌گذرد، صرفا بخــش فرعی منظومــه‌واری از آموزه دانش نیســت، بلکه اموری را دربر می‌گیرد که به‌راستی به کل آموزه دانش تعلق دارند و دلالت‌هــای ضمنــی مهمی برای نفس بنیادهــای کل نظام - یا دست‌کم برای فهمی در خود از این بنیادها - دربر دارد».