

به نام آن که جان را فکرت آموخت



سرشناسه:
عنوان و نام پدیدآور:
مشخصات نشر:
مشخصات ظاهری:
شابک:
وضعیت فهرست نویسی:
موضوع:
موضوع:
موضوع:
موضوع:
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:

روحی، زهره، ۱۳۳۶ -
آزمون اندیشه‌های انتقادی معاصر / زهره روحی.
تهران: انتشارات دنیای اقتصاد، ۱۳۹۷.
۴۲۴ ص؛ ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م.
۹-۰۹-۴۹۷-۰۰-۶۰۰-۹۷۸

فیبا
تجدد -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها
Modernity -- Apologetics works*
روشنفکران -- نگرش‌ها
Intellectuals -- Attitudes
۱۳۹۷ ۳/۹ ت/ ۰۵ B
۱۰۷
۵۲۵۹۲۶۰

آزمون اندیشه‌های

انتقادی معاصر

زهرة روحى



انتشارات دنیای اقتصاد
آزمون اندیشه‌های انتقادی معاصر

زهره روحی

علی سیاح

حسن کریم‌زاده

انوشه صادقی‌آزاد

؟؟؟؟؟؟؟؟

مریم فتاحی

علی سجودی

۹-۰۰۹-۴۹۷-۰۰-۶۷۸

۵۰۰ نسخه

اول ۱۳۹۷

پردیس

تمام حقوق چاپ و نشر، محفوظ و متعلق به ناشر است

ناشر:

نویسنده:

ویراستار:

مدیر هنری:

مدیر تولید فنی:

طراح جلد:

صفحه‌آرا:

ناظر فنی:

شابک:

شمارگان:

نوبت چاپ:

چاپ:

©

بخش اول

قدرت، جامعه و انسان

- ۱۵ فوکو و تورن
- ۳۳ میشل فوکو: عصر کلاسیک در نظم اشیاء
- ۴۱ میشل فوکو: تفسیر و تبیین علوم انسانی در نظم اشیاء
- ۵۱ میشل فوکو: پژوهش سوژه‌های انسانی در «سوژه و قدرت»
- ۵۹ میشل فوکو: ساختار شبکه‌ای قدرت در «حلقه‌های تور قدرت»
- ۶۵ میشل فوکو: انسان و دولت در «تکنولوژی سیاسی افراد»
- ۷۱ میشل فوکو: تبیینی از زندگی آدم‌های بدنام در «پیشگفتار گزیده‌ای از بایگانی‌های زندان اتل ژنرال و باستیل»
- ۸۵ میشل فوکو: نئولیبرالیسم در «تولد زیست‌سیاست، درس‌گفتارها»
- ۱۰۱ میشل فوکو: خصیصه اصلی روشنگری در «نقد چیست»
- ۱۱۵ میشل فوکو: آیین‌داری مارکس، نیچه و فروید در «سخنرانی درباره نیچه»
- ۱۲۷ میشل فوکو: تفسیر برساختگی خود به‌مثابه تکنیک در «در باب تبارشناسی اخلاق»
- ۱۴۱ فوکو در روایت دلوز در «یک نقشه‌نگار جدید»
- ۱۵۳ پی‌یر بوردیو: هزارتوی کلژدوفرانس در «درسی درباره درس»
- ۱۷۳ پی‌یر بوردیو: سلطه مردانه در «گفتگو با کاترین پورتون»
- ۱۸۵ پی‌یر بوردیو: ورزش به‌مثابه عرصه‌ای طبقاتی در «کنش‌های ورزشی و کنش‌های اجتماعی»
- ۱۹۵ پی‌یر بوردیو: نزاع بر سر تقسیمات سنی در «گفتگو با آن ماری متابیه»
- ۲۰۳ هربرت مارکوزه: اخلاق و آزادی در در باب اقتدار
- ۲۱۷ هربرت مارکوزه: طرح‌های انسان‌شناختی در «سیاست و نظریه»
- ۲۲۵ تئودور آدورنو: جامعه مصرفی در اخلاق صغیر
- ۲۳۳ میشل لووی: نزاع قدرت در «رمانتیسم انقلابی می ۱۹۶۸»
- ۲۳۹ دانیل کوهن-بندیت: خود-گردانی در جنبش می ۱۹۶۸ در «انتقاد از دهه شصت به‌مثابه مسابقه سیاسی»

- ۲۴۷ مایکل هارت: چشم‌پوشی از هوشیاری مدنی در «زوال جامعه مدنی»
 ۲۵۹ برنارد کریک: حقوق شهروندی در «دموکراسی»

بخش دوم

حقیقت و خشونت

- ۲۷۱ خشونت پوپر در ناکجاآباد و خشونت
 ۲۸۳ خشونت به‌مثابه مسئولیت در فلسفه و جامعه و سیاست
 ۲۹۳ ژان بودریار: معضل واقعیت و حقیقت، در «وانموده‌ها»
 ۳۰۷ ژیل دلوز: سیر وانموده‌ها در «افلاطون و وانموده»

بخش سوم

زن به‌مثابه مسئله

- ۳۱۹ ژولیا کریستوا: انسان و جهان معاصر در «زمان زنان»
 ۳۳۱ سیمون دوبوار: دیگری در جنس دوم
 ۳۴۱ ژنویو لوید: قضاوت‌های غیرتاریخی در عقل مذکر

بخش چهارم

هنر و بازنمایی‌های هنری

- ۳۵۵ رولان بارت: شورمندی عکس در اتاق روشن
 ۳۶۵ رولان بارت: کام‌جویی در لذت متن
 ۳۷۳ رولان بارت: گریز از مرکز در امپراتوری نشانه‌ها
 ۳۸۳ پی‌یر بوردیو: اقتدار نظام نمادین در عکاسی، هنر میان‌ماهه
 ۳۹۳ والتر بنیامین: هنر توده‌ای عکاسی و سینما در
 «اثر هنری در دوران تکثیر مکانیکی آن»
 ۴۰۳ ژولیا کریستوا: هنر و هنرمند در فردیت اشتراکی
 ۴۱۱ ژان پل سارتر: دیگری آرمانی در بازپسین گفتگو

نشسته‌ای لب باغچه؛ دستانت فرز و چابک،
ریشه‌های نازک بنفشه را در خاک می‌نشاند...
نشسته‌ای پای دار قالی، چشم دل دوخته «به راه وی»،
دستانت، آنچنان که هست: نرم و خوشبو، گلی را می‌بافد که در خواب دیده‌ای...
به یاد ابراهیم روحی و زهرا اسدی‌زاده

کلام نخست

بازخوانی یا بازنگری نقشی اساسی در اندیشه مدرن دارد؛ و گاه حتی اهمیتی ندارد که این بازنگری در کدام قلمرو صورت می‌گیرد؛ مهم نفس اهتمام و کوششی است که صرف بررسی موقعیت‌هایی می‌شود که تالیف‌گر نحوه نگاه و حضور در جهان (اجتماعی) است؛ چرا که به نظر می‌رسد تنها از این راه است که انسان مدرن می‌تواند، درکی روشن از تجارب زیسته خود داشته باشد و دست رد به سینه وضع موجودی زند که مانع بزرگی است در سهیم‌شدن امکانات، قدرت و ثروتی که متعلق به همگان در جامعه است. اما به لحاظ هستی‌شناسی، به نظر می‌رسد انکارگری انسان در جامعه مدرن بیش از اینها است. چرا که با انحلال بنیان‌های متافیزیکی، ظاهراً راهی جز این باقی نمی‌ماند که به هستی اجتماعی روی آورد و نفی و انکار برآمده از بی‌بنیانی خود را به آنجا تسری دهد؛ و احتمالاً از این‌رو است که هر اندازه هم که با غفلت درآمیزد، یا پروژه‌هایی جهت رام و مطیع ساختنش طراحی شود، باز طغیانگر است و سرکش... و اگرچه این نفس سرکش ممکن است با قهرمانی‌ها و دلاوری‌های اساطیری و افسانه‌ای جفت‌وجور به نظر آید، اما از همه آنها فراتر می‌رود. زیرا نمی‌تواند سر بر هیچ درگاهی بیاساید. مگر می‌شود وجودی که اساسش مبتنی بر «نفی» وضع موجود و نقد هست‌ها است، زمانی بر سرکشی‌هایش نقطه پایانی بگذارد؟! وضعیت وجودی‌اش نه تنها نه‌گوی جهان پیشین مبتنی بر «آری» است، بلکه اصلاً حال و اساسش بر نقد و نفی آنچه هست استوار است. انسان و جامعه مدرن منتقد هستی

اجتماعی، فرهنگی و... خود است. به واسطه سرشت انتقادی و نافی وضع موجود، از نظرش همواره چیزی از هستی خود و جهان تحریف شده است. به بیانی، با انسان و جامعه تفکیک‌ناپذیر از نحوه بودنی مواجهیم که اصلتش در «نه» گفتن به هر آن چیزی است که به قصد تحریف تعریفش می‌کند و متعینش می‌سازد. از این رو، هم انسان مدرن و هم جامعه او، آگاه یا ناخودآگاه، از فرهنگ و هنری تبعیت می‌کند که هنوز «نه» پیشینی مدرن را حفظ کرده است؛ همان «نه» ای که چهار قرن است این اجازه را داده تا تمامی کدهای رسمی در قلمرو عمومی (خصوصاً حقوقی) را که خطاب به کنشگر متفاوت نیست و او و تفاوت‌هایش را در نظر نداشته است (با رمزگشایی از کدها و افشای قدرت محوری‌شان که تنها به سود جمعیت قلیلی است)، زیروزیب کند و در برابر بی‌اعتنایی خشونت‌آمیز قلمرو رسمی (که عملاً برخاسته از انحصارگرایی‌اش است)، چهره خود را آشکار سازد. خودی بری از سرکوب و در معرض دید همگان...

فقط از راه حضور و دیده‌شدن است که می‌توان از عادت‌های پیشین خشونت‌زدایی کرد تا پدیده‌های متفاوت در چارچوب تفاهم و مسالمت امکان حیات یابند. تاریخ گواه است که تمامی هستی‌های متفاوت، «تفاوت»‌شان تنها زمانی بر شک و ترس همگان فائق می‌آید که در معرض دیده‌شدن قرار گیرند و «دیگربودگی» به عادت تبدیل شود؛ عادتی که با زمان گره خورده است و از گذرش مشروعیت می‌گیرد. پس هر امر نوظهوری فی‌نفسه بازنگری در وضعی از اوضاع زمانه است. از این رو بی‌جهت نیست که مدرنیته، در هر دوره‌ای، با مرور خود همراه است و هر بار نیز کنشگران جدیدی را به مخاطبان خود می‌افزاید. کنشگرانی که با بازخوانی وضعی از اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمانه، گوشه‌هایی (تا آن زمان) پنهان، از تفاوت‌های وجودی خاص خود را (که احتمالاً بسیاری‌شان محصول سازوکار خود مدرنیته هستند) پدیدار می‌سازند. بدین ترتیب است که بخشی دیگر از سرکوب‌شدگان قلمروهای رسمی از کوره راه‌های زیرزمینی و حاشیه‌بودگی بیرون می‌آیند و خود را به امکان حضور در عرصه عمومی می‌رسانند. همان عرصه‌ای که در هر دوره از مدرنیته، محدود به خوانش قدرت و فرهنگ انحصارگر بوده است. در چنین

سلطه‌ای، «دیگری» یا «غیر» همان نه‌گویی است که به جبران نداشت امکان بازنمایی تفاوت‌های هستی‌شناسانه خود در عرصه عمومی (که از همان ابتدای انقلاب مدرن همواره تحت سلطه نظام سرمایه‌داری بوده است) به انحای مختلف (مستقیم یا غیر مستقیم) به قلمروهای رسمی حمله برده است.

بنابراین می‌توان گفت یکی از عمده تفاوت‌های انسان و جامعه مدرن با همتای سنتی خود در همین طلب حضور تفاوت و متفاوت بودن است. اینکه حتی در وضعیت به اصطلاح روزمرگی و از خودبیگانه (و نه حتما روشنفکری و روشنگری)، انسان و جامعه در صدد بازنگری از خود و مطالبه آن چیزی است که به دلیل عدم رسمیت در عرصه عمومی (یا به بیانی فقدان عادت‌واره‌هایی که متضمن حمایت رسمی است)، فارغ از سرکوب نبوده است؛ به بیانی، به لحاظ ساختاری، با وضعیت بسیار پیچیده و خاصی مواجهیم که سرمایه‌داری در دوران رونق و شکوفایی‌اش (آگاهانه یا ناآگاهانه و صرفاً از روی غریزه زیستی)، نه تنها به‌خوبی آن را درک کرد، بلکه از آن زمان تا به امروز، از این نحوه وجودی-زیستی بازنگرانه بهره‌ها برده است. چرا که توانست در این سرشت بازنگرانه دستکاری کند و آن را به سمت بازارهای خود سوق دهد و احتمالاً در نخستین سال‌های نمود همین شرایط بود که برخی از متفکران آن دوره چه خود آن وضعیت و چه تک‌تک محصولاتش را مصادیقی علیه فرهنگ (ضدفرهنگ) اعلام کردند. باری، اکنون انسان مدرن جامعه خود را به صورت بازار بزرگی از کالاهای مصرفی متنوع تجربه می‌کند که هر لحظه در حال نوشدگی دیگرباره است؛ و این یعنی ماهیت وجودی قلمرو روزمره صرف حفاظت و پاسداری از تنوع کالاهای سرمایه‌داری (آن هم کالاهای کم‌دوام و غیرقابل اعتماد) شده است. زیرا حمایت از تنوعی که لازمه حفاظت از تمایزات فرهنگی در قلمرو عمومی است، همراه با تفاوت‌های سیاسی و عقیدتی یا تحت سرکوب خشونت‌آمیز تحریف قرار گرفته‌اند، یا به حاشیه‌ای‌ترین موقعیت اجتماعی پرتاب شده‌اند تا به جایش ابتدال نشانده شود. همان ابتدالی که به نظر می‌رسد، چنان شدید و همه‌گیر است که گویی در پوشش نسبی‌گرایی جهان‌شمول نمونه‌های نئولیبرالی، همه جا و همه چیز را به تصرف خود درآورده است. اما با همه این احوال، انسان

و جامعه مدرن با همه ابتدالی که پیدا کرده است، سرکش و رام‌نشدنی‌تر از هر زمانی دیده می‌شود. همان انسان و جامعه دستکاری‌شده‌ای که بخش بسیار بزرگی از انرژی بازنگرانه و انتقادی‌اش پیشاپیش به سوی بازارهای سرمایه‌داری تنظیم شده است.

بنابراین خصلت محق‌بودگی بازنگرانه‌ای که مدرنیته را برمی‌سازد، فقط مربوط به قلمروهای اندیشگی نیست، بلکه در کلیه قلمروها (چه به صورت از خودبیگانه و چه در وضعیت آگاهی انتقادی) حضوری دائم دارد و دست‌اندرکار بازتولید نحوه بازنگری است. لب کلام اینکه اگر نمی‌آنچه هست و فراتر رفتن از وضع موجود، سنگ بنای مدرنیته باشد، توقف این وضعیت در حکم مرگ و نیستی آن است. از این منظر، همه کوشش‌هایی که متفکران غربی در بازنگری‌های انتقادی خود دارند، تلاشی است در جهت بازگرداندن مسیر «نه»‌گویی سرشت مدرن به هستی اجتماعی خود و ازسرگیری گفتمان‌هایی که سخنی جز افشاگری از قدرت انحصارطلب و تک‌ساحتی ندارد: رمزگشایی از کدهای خشونت‌آمیزی که توانسته است از راه تصرف قلمروهای رسمی، سبک زندگی و نحوه بودن، نظام سرکوب و انحصارطلب را نهادینه کند؛ تا جایی که قربانیان سرکوب در عین بی‌خبری و ناآگاهی، خود تبدیل به چماق نظام‌های سرکوبگر شده‌اند.

باری، این مجموعه تلاشی است در بررسی آثار برخی از اندیشمندانی که هر کدام به‌نوبه خود کوشیده‌اند افشاگر وضع موجود باشند؛ پس، مشارکت‌کنندگان فعال در سازوکار مدرنیته‌ای هستند که به نقد خود زنده است.

اصفهان - دی ۱۳۹۴

بخش اول

قدرت، جامعه و انسان

علنی شدن هستی اجتماعی^۱ انسان معاصر در شبکه‌های جهانی^۲، آن هم از طریق رخدادهای اجتماعی و سیاسی سال‌های اخیر (از تحولات جهان عرب گرفته تا جنبش وال‌استریت در غرب، و نیز حمایت و اعلام پیوستگی روزافزون شهرها و گروه‌های اجتماعی مختلف جهان با آنها و...)، بیش از پیش تأکیدی است بر «هستی اجتماعی-انضمامی» انسان در جهان؛ شاید در هیچ عصری، انسان فاقد قدرت (در تصمیم‌گیری ساختارین مراکز سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)، این چنین «فردیت‌یافته» و در عین حال، این گونه «جمع‌گرا» خود را تجربه نکرده باشد. اما مسئله مهم یادآوری این مطلب است که نه وضعیت در حال تجربه را و نه وضعیت در گذشته را «خود دکارتی» اراده نکرده است. منظور «خودی سرشار و مطمئن از ثبات» است؛ بلکه آن «خود» در حال تجربه «هستی اجتماعی» اش بر ساخته انواع موقعیت‌ها است؛ اما تفاوت بزرگ بین دو خود (گذشته و در حال گذر) در این است که اگر در گذشته‌ای نه چندان دور، نحوه زندگی این «خود» بیشتر از سوی موقعیت محلی/ش رقم می‌خورد، اکنون حتی در زندگی شخصی و خصوصی با وضعیتی چندزیستی و متأثر از بیرون (به اصطلاح بیرون از مرزها) روبه‌رو است: «خود چندساحتی» ای که از طریق شبکه‌های جهانی از دل موقعیت‌های محلی و سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی آن، در هر لحظه‌ای که می‌گذرد، به صورتی موازی و حتی در

مواقعی پیوند یافته، بیرون می‌زند و بر تک‌صدایی آوای رسمی قلمروهای اقتدارگرا اثر می‌گذارد؛ و بدین ترتیب علنا نشان می‌دهد که حتی قدرت‌های رسمی به اصطلاح تک‌ساختی هم برخلاف تصورشان، بی‌بهره از «خود و اختیار دکارتی» هستند. دقیق‌تر بگوییم در حال تجربه موقعیتی هستیم که همه چیز و همه کس به یکسان، خواسته و ناخواسته، دست‌اندرکار تولید وضعیتی هستند که «تفاوت» و «متفاوت‌بودگی» را به مثابه پیامد اجتناب‌ناپذیر «خودی چندساختی» تولید می‌کند.

بنابراین، می‌توان گفت بر اثر متلاشی شدن مرزهای «خودی»، توسط کنش و واکنش ناشی از زیست‌سیاست‌های اجتماعی-اقتصادی جهان معاصر، با انبوهی از «خود»هایی مواجهیم که در گیرودار رویارویی با «فرهنگ‌های دیگر» به نحوی طعم‌رهایی از سلطه دولت‌ها را چشیده است (فی‌المثل از طریق شبکه‌های مجازی اینترنتی)؛ اما این فقط در حد حرکتی ابتدایی است؛ بدین معنی که در حال حاضر حتی در غرب، «انسان اجتماعی» برآمده از این وضعیت، فقط از سر هوشی غریزی و صرفاً در جهت بقا، «خود» را با آن هماهنگ کرده است؛ یعنی با این وضعیت، هنوز به مثابه کشفی هستی‌شناسانه در جهت رهایی کامل خود از اقتدار مسلط بر قلمروهای رسمی فاصله زیادی دارد؛ از این رو رابطه‌اش با هستی اجتماعی-تکنولوژیکی خود انضمامی و جهانی‌اش، به قول مارکس، به «آگاهی برای خود» تبدیل نشده است، زیرا هنوز این نحوه هستی اجتماعی‌شده را به مثابه یک امکان و توانایی (فی‌المثل در جهت مقابله‌ای واقعی با سیاست‌های مدیریتی حاکم در جهان) «سازماندهی» نکرده است.

اما به نظر می‌رسد، برای رسیدن به این آگاهی لازم است ضمن مشارکت عملی در جریان‌هایی که موقعیت‌های محلی را به موقعیت‌های جهانی گره می‌زنند (آن هم برای آشکارسازی بیشتر وضعیت انضمامی انسان اجتماعی در جهان)، هم‌زمان نیز به نقد نظریه‌هایی بپردازیم که یا آمادگی ورود به این عرصه فعال و تعاملی را ندارند (فاقد افق «هستی اجتماعی» اند و در نتیجه «انسان» را فارغ از «وضعیت انضمامی‌اش» در نظر می‌گیرند)، یا در شقی دیگر، در عین اینکه در جایگاهی انتقادی قرار دارند و به اجتماعی‌بودن

کنش باورمندند و افشاگر انتقاد پیشاپیشی نهفته در دانش و آگاهی‌اند، به دلیل برخی از عادت‌واره‌های فکری به‌جامانده از ثنویت‌اندیشی^۱، ناآگاهانه چارچوب نقد خویش را در فضای غیرانضمامی-اجتماعی «هستی مورد بررسی» برپا ساخته‌اند. از این‌رو دست آخر، به طرزی ناباورانه، مخاطب را با سوژه‌ای شبه‌دکارتی مواجه می‌سازند: به‌کارگیری روش غیرواقعی و تحمیلی تک‌ساختی.

با فوکو و تورن در ساحت هستی اجتماعی

آلن تورن می‌گوید:

من بدون هیچ ملاحظه، طرد تاریخ‌گرایی و بحران‌زدگی جامعه‌شناسی‌های پیشرفت را می‌پذیرم، اما این عقیده را هم دارم که خود را و نهادان به وسوسه هویت فردی یا جمعی همان‌قدر خطرناک است که لغزیدن به سوی بنیادگرایی عقل‌گرایانه.^۲

وی این عبارت را در آخرین صفحات کتاب نقد مدرنیته آورده است و با این سخن عملاً خود را به‌عنوان متفکری نشان می‌دهد که به معنای عمیق کلمه آشوب‌های اخیر در جهان معاصر را «دیده» است (بخوانیم تامل کرده است) و به جای ارائه نوعی «راهکار خروج از بحران و آشوب»، فقط از مخاطب می‌خواهد که گوش‌به‌زنگ «خطرات» باشد. وی نه تنها از خصلت حساس بودن مخاطب عصر خویش نسبت به نگرش‌های اقتدارطلب با خیر است، بلکه به دلیل همین خصلت به وی به نحوی اعتماد هم دارد. از این‌رو، به جای آنکه خود را «برنامه‌ریز اصلاحگر» نظام اجتماعی در جهان تلقی کند و از «چه باید کرد»‌ها سخن بگوید، ترجیح می‌دهد در مقام متفکر باقی بماند و از طریق ایجاد تامل، کاری کند که «مخاطب» خود را «مخاطب این جهان آشوب‌زده» بداند، تا مخاطب خویش؛ آن هم جهانی که به باور تورن به‌طور جدی حامل دو نوع خطر است.

1- dualism

۲- تورن، آلن؛ نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیپا، نشر گام نو، ۱۳۸۲، ص ۳۳۶.

در ضمن منظور تورن از «طرده تاریخ‌گرایی» مسلما طرده و نفی باورهای «غایت‌گرایانه ترقی و رشد تاریخی» است و نه انکار تاریخی‌بودن و پیشینه‌های اجتماعی، اقتصادی (یا دیگر پیشینه‌ها)؛ چنانچه به‌طور صریح منظور خود را از تاریخ‌گرایی در معنای گرایش‌های فکری معتقد به حرکت رو به رشد و ترقی روند تاریخی این‌طور توضیح می‌دهد:

تاریخ‌گرایی معتقد است که کارکرد درونی یک جامعه به وسیله حرکتی تبیین می‌شود که آن جامعه را به سوی تجدد می‌راند. هر مشکل اجتماعی در تحلیل نهایی جدالی است میان گذشته و آینده. راه و رسم تاریخ، هم مسیر آن است و هم معنای آن، زیرا تاریخ روی به راه جهان‌گشایی تجدد دارد...^۱

و از سوی دیگر، میشل فوکو هم در مقام «متفکر»، بی‌آنکه درصدد پیچیدن نسخه باشد، از طریق ایجاد تامل، ما را نسبت به جهانمان حساس و گوش‌به‌زنگ می‌کند. او کتاب تاریخ جنون را با این جملات به پایان می‌برد:

این مکر جنون و پیروزی تازه آن است: جهانی که می‌پنداشت با توسل به روان‌شناسی حد و اندازه جنون را تعیین و آن را توجیه می‌کند، اکنون باید خود را در برابر جنون توجیه کند؛ زیرا معیار جهان برای سنجش خویش در تلاش‌ها و منازعات خود، ناسنجیدگی و عدم اعتدال آثار افرادی چون نیچه، ون‌گوگ و آرتو است. و هیچ‌چیز در جهان، به‌ویژه میزان شناختش از جنون، نمی‌تواند به آن اطمینان خاطر دهد که این آثار جنون‌آمیز، جهان را توجیه می‌کنند.^۲

همان‌گونه که می‌بینیم، به نظر می‌رسد فوکو قصد دارد در پایان کتاب به یاری مفاهیم آشنای فلسفه خویش، یک بار دیگر ماجرای طنزآمیز تسخیر جهان عقلانی

۱- همان، ص ۱۱۹.

۲- فوکو، میشل؛ تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر هرمس، ۱۳۸۲، ص ۲۸۸.

توسط جنون برآمده از آن را به رخ کشد. و ظاهراً این «جنون»^۱ همان جنونی است که در همان آغاز حاکمیت عقلانی جهان قرار بوده به یاری «علوم» تحت نظارت و کنترل درآید! باری، اگر تورن، از دامها و خطرهای برآمده از وادادگی به «هویت‌های فردی» یا «هویت‌های جمعی» را هشدار می‌دهد، فوکو این هشدار را به یاری قلمرو «تالیف اثر» (هنری، فلسفی یا ادبیات) معطوف به جهانی می‌کند که در آن جنون، جهان را فاقد «اثر» کرده است. چنانچه می‌گوید:

کثرت آثاری که در دنیای مدرن بر زمینه جنون می‌شکفند، بی‌شک چیزی را درباره خرد این عصر، معنای این آثار یا حتی پیوندهای شکل‌گرفته یا گسسته میان هنرمندان خالق این آثار با دنیای واقعی ثابت نمی‌کند. با این حال، این کثرت را، همچون پرسشی که مصرانه مطرح می‌شود، باید مهم تلقی کرد. از زمان هولدرلین و نروال تعداد نویسندگان، نقاشان و موسیقیدانانی که در جنون «غرقه گشته‌اند»، افزایش بسیار داشته است. اما اشتباه نکنیم، بین جنون و اثر هیچ‌گونه سازش یا تبادل پایدارتر یا ارتباط زبانی وجود ندارد.^۲

به‌هر حال هم تورن و هم فوکو در کتاب‌های مذکور تلاش عظیمی کرده‌اند تا پیشینه‌های انحطاط تمامیت‌خواهی عقلانیت^۳ امروز را از گذشته تاریخی آن بیرون کشند و آن را به‌عنوان پشتوانه‌هایی قابل‌اعتماد برای نظریه‌هایشان در مقابل دیدگان مخاطب قرار دهند. به‌عنوان مثال با توجه به بررسی‌هایی که تورن در کتاب «نقد مدرنیته» درباره اراده عام کرده است، می‌توان اطمینان داشت که در افق نظری تورن، خطر «هویت جمعی» به‌یکباره جلوی مخاطب جهان معاصر سبز نمی‌شود، بلکه متکی و برآمده از پیشینه‌ای تاریخی است؛ و مسلماً از نظرش همین امر در مورد خطر وانهاده‌شدن به «هویت فردی» نیز صدق می‌کند.

1- insanity

۲- همان، صص ۲۸۶، ۲۸۵.

3- rationality

اما آیا تورن پیشینه‌های تاریخی خطر برخاسته از هویت فردی را (همان‌گونه که فی‌المثل هویت‌های جمعی و عام یا آن‌طور که پیشینه‌های «تخریب من» یا «برکناری سوژه شخصی» را مورد مطالعه قرار داده) به‌درستی بررسی کرده است؟ بدون آشنایی با ماهیت این «فردیتی» که باید از دام هویتش گریخت، چگونه می‌توان از آن حذر کرد؟! به‌عنوان مثال من و شما در مقام دو تن از میلیاردها آدمی که مخاطبان و سازندگان این جهان آشوب‌زده‌ایم، از کجا باید بدانیم فلان نوع ارتباط‌گیری مان با موقعیت اجتماعی-سیاسی خود یا «دیگری» یا با مسائل و موقعیت‌های مختلف هستی اجتماعی جهانمان به گونه‌ای است که فقط می‌تواند برآمده از وادی هویت فردی یا هدایت‌کننده به آن باشد؟! تا جایی که کتاب شهادت می‌دهد، با وجودی که تورن «هویت فردی» را به‌عنوان «خطر» و دام اعلام کرده است، اما علی‌رغم این هشدار، خود تلاشی نکرده است تا توضیحی در این باره دهد و منظور خود را از این اصطلاح به مخاطب بفهماند تا او بتواند در زندگی روزمره آن را بشناسد و تشخیص دهد. و اینها همه در حالی است که وی از پیامد رشد نابهنجار «هویت فردی» (همان چیزی که زنهارش را می‌دهد) سخن می‌گوید بی‌آنکه از ماهیت یا نحوه شکل‌گیری آن چیزی بگوید. از این رو طبیعی است که خیلی زود درگیری ذهنی مخاطب با مسئله‌ای که تورن طرحش کرده فراموش شود و او باز جذب سبک و شیوه زندگی‌ای شود که از نظر تورن فی‌المثل می‌تواند پیامد رشد نابهنجار هویت فردی باشد!

و از قضا همین مسئله در مورد فوکویی صدق می‌کند که در مقام «متفکر» تلاش دارد تا «چهره» به‌اصطلاح «جهان فاقد اثر» را پیش‌روی ما گذارد. چرا که به نظر می‌رسد این چهره بیشتر از اینکه ترسیم باستان‌شناسانه‌ای از چیستی «مشکلی» باشد که جهان را به این شکل و شمایل درآورده، صرفاً معرفی نام‌گذارانه‌ای از «چهره» فاقد اثر است. و اینها همه در حالی است که برای انسان پرسشگر هزاره سوم، دانستن اینکه مشکلات جهان حاضر ناشی از حاکمیت و سلطه تمامیت‌خواهی‌های عقلانی یا غیرعقلانی است، دیگر کافی نیست. با توجه به فجایع دربرگیرنده جهان حاضر، او خود را قبل از هر چیز «شهروندی جهانی» می‌داند (حتی اگر جمعیتی بسیار قلیل

به چنین واقعیتی پی برده باشند)، از این رو از «متفکر» این جهان (به دلیل جایگاهی که به خود اختصاص داده است) می‌خواهد و توقع دارد تا به جای ارائه «نام»، خود را به لایه‌های وضعیتی برساند که سروکله این نام‌ها و نام‌گذاری‌ها پیدا می‌شود. در واقع شاید بتوان گفت او (مخاطب جهان معاصر) مشتاق دیدن و درک آن چیزی است که فی‌المثل «عقلانیت تمامیت‌خواه» را به حاکمیت و نیز نظام‌های اجتماعی نابسامان سرمایه‌داری را به قدرت می‌رساند. اینکه چرا و چگونه است که این نظام‌ها با وجودی که خود فی‌نفسه مولد و حامل زنجیره‌ای از مشکلاتند، هنوز در رأس قدرتمند: از بدبختی‌های هسته‌ای چرنوبیلی و جنگ‌های اخیر گرفته تا بیکاری‌ها و فقر روزافزون برخاسته از سیاست‌های نئولیبرالی، یا از کشتار فجیع ناشی از انباشت انرژی هسته‌ای مدل سونامی ژاپنی گرفته تا کثرت روزافزون انواع فساد و فرسودگی تن و روان... به نظر می‌رسد در کتاب‌های مورد ذکر، روش منتقدانه فوکو و تورن مبتنی بر نوعی کلی‌گویی است که خود را بی‌نیاز از هر توضیحی می‌بیند. و از همین رو است که فی‌المثل تورن فراموش می‌کند به مخاطب خود (که به گفته‌اش در جهانی خطرآمیز زندگی می‌کند)، این تذکر (با توضیح لازم آن را) هم بدهد که خطر هویت فردی در آن روی سکه غرق در هویت جمعی شدن است. زیرا خطر واقعی در حضور غیردموکراتیک و تک‌ساحتی هر کدام از آنها است؛ وضعیت خطرآمیزی که تنها در زمانی شکل می‌گیرد که «آن ساحت دیگر» که به لحاظ هستی اجتماعی آدمی همواره حی و حاضر است، با ابزارهای کنترل و سرکوب، به شکل «غیبتی طولانی» نگه داشته شود؛ به طوری که وانمود شود از زندگی و نحوه هستی آدمی حذف شده است؛ ناگفته نماند که گرچه فوکو یا تورن هیچ‌کدام ربطی به قلمروهای رسمی نهاده‌شده و سرکوب و اقتدار برخاسته از آن ندارند، اما از آنجا که از روش کلی‌گویانه و درعین حال تک‌ساحتی ثنویت‌انگار استفاده می‌کنند، خود به خود به ساختار منطقی آن می‌پیوندند. به عنوان مثال زمانی که فوکو می‌گوید: «چنین نیست که جنون آرتو در رخنه‌ها و منفذهای اثرش لغزیده و نفوذ کرده باشد، جنون او اساساً غیاب اثر، حضور مکرر این غیاب و خلا اساسی آن است، خلایی که

در همه ابعاد بی‌پایانش آزموده و سنجیده شده است.»^۱

مسئله طنزآمیزی که در برابر این نگرش می‌نشیند و به سرعت آن را تحت سلطه تحریف‌آمیز «جنونی» قرار می‌دهد که ظاهراً قرار بوده خود برای بررسی سراغ آن رود، این است که با وجود دیدن و اعلام خطر «غیاب» اثر ناشی از تحمیل هویت تک‌ساحتی به جهان، خود حاضر به ترک و دوری‌گزینی از روش تک‌ساحتی نیست! برای توضیح بیشتر شاید بهتر باشد این‌طور بگوییم که فوکو در سخن بالایی خود متوجه این نکته نیست که خوانشی که کنترل سخنش را در اختیار گرفته است، خود آلوده به عقلانیتی است که متکی به منطق غیرهمبسته و ثنویت‌اندیش است. از این‌رو بر اساس سازوکار (ضد‌دیالکتیکی روش سنجش)، قادر به برقراری پیوند بین حضور و غیاب نیست. بنابراین، چنانچه دیده می‌شود، فوکو به دلیل نگرش تک‌ساحتی روشی که برگزیده است، در نهایت خود را به منطق جهان سنت تسلیم می‌کند. منطق رسمی پیشامدرنی که درکی انتزاعی و غیراجتماعی از «خرد» دارد و «جنون» را در جایی می‌جوید که سازوکار منطقی متعلق به این خرد به چشم نیاید. به‌عنوان مثال، طبق گفته فوکو، از آنجا که «اثر» شاعر یا نویسندگان همچون آرتو، از «خرد» (متعارف سنت) پیروی نمی‌کنند، پس نتیجه‌ای که از این وضعیت می‌توان گرفت این است که با «غیاب اثر» مواجهیم!

بر اساس استدلال‌هایی از این دست، یعنی کلی‌گویانه، انتزاعی، غیراجتماعی و غیرتاریخی است که نگرش‌های تک‌ساحتی و اقتدارگرا در هر شکل و رویه‌ای می‌توانند به‌طور مصنوعی و تحمیلی بر پا شوند. زیرا حتی به یاد نمی‌آورند که صرف گفتگو درباره «اثر» خود مصداقی از حضور آن است. و مسلماً منظور حضوری است که بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی‌ای که دارد، حامل وضعیت هستی‌شناسانه خاص خود است و صد البته با ویژگی‌های هستی‌شناسانه «اثر» در دوره یا عصری دیگر می‌تواند متفاوت باشد.

بنابراین، چنانچه دیده می‌شود، خوانش فوکو و تورن از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، خود دچار مشکل است. از منظر فلسفه‌های برخاسته

از باور به هستی اجتماعی و انضمامی، روش بررسی آلن تورن و میشل فوکو به اندازه آشوب‌هایی که مورد بررسی‌شان است، خود آشوب‌زده است. عدم توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی اثر، متن فوکو را نیز (البته به نوعی دیگر)، همچون متن تورن، دستخوش آشوب برخاسته از روش کار در صدور احکامی کلی‌گویانه می‌کند. فوکو و تورن هر دو به دلیل روش اندیشه غیرانضمامی خویش، ناخواسته مسائل پیش‌رو در کتاب‌های مورد نظر را با پراتزی تحریفی شناسایی می‌کنند. روشی که به لحاظ فلسفی، ظاهراً پیشینه تاریخی آن به پنداشت نخستین استقلال چیزها از یکدیگر (پنداشتی فرانسوی-دکارتی؟) می‌رسد؛ پنداشتی ثنویت‌اندیش و ذات‌انگار که ناگزیر به انتزاع پدیده‌ها از زمینه‌های تکوینی‌شان دست می‌زند. در نتیجه هر بررسی اجتماعی هم که در قلمرو کاری‌اش صورت گیرد، از آنجا که رابطه‌ای انضمامی بین آن پدیده با «شرایط» تاریخی-اجتماعی آن (که خواهی‌نخواهی اثرگذار بر پدیده مورد بررسی است) برقرار نمی‌سازد، در نهایت، خود تحلیل نیز دچار آشوبی می‌شود که مورد بررسی قرار داده است.

پیشینه تاریخی روش تورن و فوکو به پنداشت و باور تحریف‌آمیز استقلال «عین» و «ذهن» برمی‌گردد. اندیشه‌ای غیرواقعی که پایه‌گذار اصلی از خودبیبگانگی‌های جهان اجتماعی مدرن است و توسط نخستین دیدگاه‌های فلسفی مدرن بنا نهاده شده: اندیشه‌ای انتزاعی، غیرواقعی و ثنویت‌اندیش که با نادیده گرفتن «شرط» آزادی و رهایی انسان مدرن از گذشته تحت سلطه دین (که همانا نادیده گرفتن بی‌بنیادی متافیزیکی است) آغاز شد و به لحاظ فلسفی حتی تا جایی این اندیشه غیرواقعی را پیش برد که با فراموشی کامل از بی‌بنیادی وجود، در نگرش‌های انتقادی خویش به مطالبه افسانه‌ای برآمد که از سر دلتنگی برای باورهای «کمال‌گرای قرون وسطایی» خویش ساخته بود. و از قضا تفاوت بزرگ فوکو و نیچه نیز در همین است، نیچه نخست تا قعر جنون ناشی از اندیشه بی‌بنیادی نظر می‌کند و سپس از سر دلتنگی، در خشونت تمام‌عیار برای ساختن انسان کاملش به «هنر و هنرمند» چنگ می‌اندازد. عملی تماماً اعتراض‌آمیز (و برخاسته از غم سرنوشت تراژیک «انسان بودن»؛ عملی که در صدد است تا با آن نشان دهد در «جهان

بی‌بنیاد»، هنرمند بودن و خلق کردن انسان کامل، بهتر از تفکر کردن به‌مثابه «فیلسوف» است. به لحاظ روش/اندیشه، نیچه لحظه‌ای از تفکر انضمامی دست برنمی‌دارد، از این رو به‌راحتی می‌تواند فاصله‌ای را که در نظر عموم (بر اساس عادت‌واره‌های فکری غیرانضمامی)، بین فلسفه و هنر یا فیلسوف و هنرمند ایجاد می‌کنند، بردارد و از طریق رفت‌وآمدی خودمانی و راحت با هر دو، مدام فضای تفکر به روش انضمامی را برای خویش بازتولید کند. او حتی به‌راحتی می‌توانست از خود، تصور مسیح مصلوب یا سقراط شهید یا حتی دیونیسوس ارائه کند. و این واقعیتی است که پارادوکس‌گویی‌های نیچه، کم از شطحیات عرفا ندارد، عرفایی که خیلی پیش‌تر از فلاسفه وجودی از رازهای مگو خبر داشتند و درس‌آموخته دیالکتیک وجودی رابطه «خیر و شر» بودند. اشتباه نشود، کسی از «یکپارچگی» یا «این‌همانی»‌ها سخن نمی‌گوید، صحبت بر سر ضرورت‌های انضمامی هستی‌شناسانه است. ضرورت‌هایی که در دوری هرمنوتیکی-دیالکتیکی، از هستی اجتماعی «موقعیت مجموعه‌ای» انسان در جهان پرده برمی‌دارند: در «اندیشه به روش انضمامی»، بین تفکر و نحوه وجودی و «هستی اجتماعی آن کس که فکر می‌کند»، فاصله و تفکیکی وجود ندارد. هر کدام، شرط هستی‌شناسانه‌ای است برای بازتولید دیگری؛ به‌عنوان مثال نمی‌توان بین نیچه و جنون او و نحوه زندگی و تفکر او و بالاخره زمانه و شرایطی که وی در آن زندگی می‌کرده، فاصله‌ای ایجاد کرد. و این در حالی است که فوکو بین تفکر و جنون نیچه پیوند برقرار می‌سازد، اما این پیوند، پیوندی دیالکتیکی و تعاملاتی برای تولید وضعیتی جدید نیست. به‌عنوان مثال، گویی بین جنون نیچه و اندیشه و نحوه تفکرش فاصله و استقلال وجودی وجود دارد. چنانچه می‌گوید: «تفکر نیچه، از طریق جنون او، یعنی از هم‌پاشی تفکرش، در به دنیای مدرن می‌گشاید»^۱.

بنابراین چنانچه می‌بینیم فوکو (به دلیل روش/اندیشه غیرانضمامی‌اش) بین تفکر نیچه و جنون او استقلالی هستی‌شناسانه قائل است، به‌طوری که فراموش می‌کند آنچه تفکر نیچه را این‌گونه مستثنی و متفاوت می‌نمایاند،