

شهریور ۹۲

# سیاست یا مدیریت: آکادمی

۱ علیه گفتار  
آرش ویسی

۲ دانشگاه و امرخیالی  
مراد فرهادپور

۳ آکادمی و جهان مجازی  
به مثابه عرصه‌ی  
هدیان‌های فردی  
علی عباس بیگی

۴ آکادمی، بیرون آن و  
مساله خارج  
امیر کیانپور

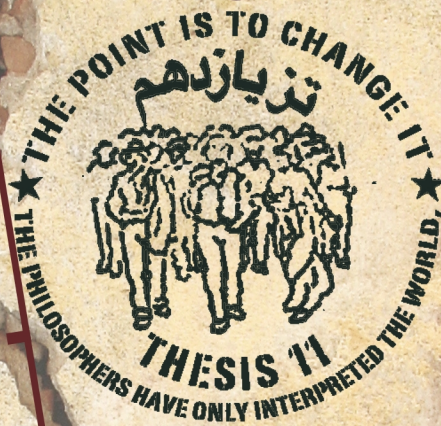
۵ تدریس در دانشگاه  
صالح نجفی

۶ آکادمی چیست: شوی  
تلویزیونی یا موسسه‌ی  
توریستی  
نادر فتوره چی

۷ شبخ آکادمی  
نیبا پرژام

۸ لاکان، دانشگاه و  
بازتولید گفتار ارباب  
ارسلان ریحان زاده

۹ نهاد فلسفی چیست؟  
یا: خطاب، انتقال، ثبت  
آن بدیو  
ترجمه صالح نجفی





- ۰۱ ..... علیه گفتار  
آرش ویسی
- ۰۶ ..... دانشگاه و امرخیالی  
مراد فرهادپور
- ۱۱ ..... آکادمی و جهان مجازی  
به مثابه عرصه‌ی  
هدیان های فردی  
علی عباس بیگی
- ۱۵ ..... آکادمی، بیرون آن و  
مساله خارج  
امیر کیانپور
- ۲۰ ..... تدریس در دانشگاه  
صالح نجفی
- ۲۲ ..... آکادمی چیست: شوی  
تلویزیونی یا  
موسسه‌ی توریستی  
نادر فتوره چی
- ۲۷ ..... شبخ آکادمی  
نیما پرژام
- ۳۱ ..... لاکان، دانشگاه و  
بازتولید گفتار ارباب  
ارسلان ریحان زاده
- ۳۶ ..... نهاد فلسفی چیست؟  
یا: خطاب، انتقال، ثبت  
الن بدیو  
ترجمه صالح نجفی

[www.thesis11.com](http://www.thesis11.com)

استفاده از مقالات این نشریه با ذکر منبع آزاد است.

طراح هنری : سارا دهقان

هر «گفتاری» در فرایند زایش و تثبیت‌اش، با کنشی «خشونت‌آمیز»، علاوه بر تعیین سرحدات قلمرو خود، ویژگی فرار و پیش‌بینی‌ناپذیر پدیده‌های درون قلمروش را نیز سرکوب می‌کند تا بر اساس رویه‌ای هنجارمند و قاعده‌مند به پدیده‌ها نظم و معنا دهد. بدین ترتیب، گفتار دانشگاه نیز مثل هر گفتار دیگری، همزمان با معنادگی به مؤلفه‌هایش، مرزهای خود را معین می‌کند تا بهتر بتواند رویه مبتنی بر حذف را پیش برد، زیرا غایت این مرکزکشی چیزی نیست الا بیرون‌گذاشتن آن سوی مرز از دایره معنا و «حقیقت».

گفتاری وارد بازی دموکراتیک با رقبایش نمی‌شود، حتی اگر اسم آن گفتار، «رقابت آزاد» یا «دموکراسی» باشد! ورود به هر گفتاری و بهره‌برداری از آن، مستلزم تن‌دادن به یک بازی غیردموکراتیک و نابرابر است، زیرا به قول میشل فوکو تمامی ناحیه‌های گفتار «به یکسان باز و دسترس‌پذیر نیستند». در عین مرئی‌بودن ناحیه‌هایی، نقاطی نامرئی و غیرقابل دسترس باقی می‌مانند. مثلاً، یک پروفیسور بسی بیشتر از یک دانشجو امکان

«آکادمی» هم در قرون وسطا (در هیأت حوزه‌های دینی که در واقع ریشه اصلی اخلاف خود در عصر ما هستند) و هم در عصر مدرن رابطه دوستانه‌ای با مراکز قدرت داشته است. امروزه دانشگاه دیگر بلاواسطه تابع مراکز قدرت نیست بلکه در هیأت گفتار

(Discourse) خود بدل به قدرتی بلامنازع شده که در تحولات جامعه نقش بارزی ایفا می‌کند. از آن‌جا که جامعه در وضع «طبیعی»‌اش چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از گفتارها، پس دانشگاه به موازات بسط و توسعه عقلانیت خویش، مؤلفه‌های اساسی جامعه را نیز تولید می‌کند، به نحوی که در کنار ضرورت وجود قانون و دولت، وجود هر شکلی از عقلانیت آکادمیک نیز ضروری و حتمی تصور می‌شود.

**به قول دریدا هر قدر هم اجبار و پلیس گفتار قوی باشد نهایتاً مازادی باقی می‌ماند که تن به این اجبار نمی‌دهد و از عمل بازنمایی می‌گریزد- بیم راستین گفتار ناشی از «حضور/ غیاب» این عنصر متبرّد است؛ یعنی عنصری که علی‌رغم بودنش در شبکه، برای گفتار امری غیرقابل دسترس و پیش‌بینی‌ناپذیر است- این عنصر «ماتریالیستی/ الهیاتی» دقیقاً آن چیزی است که پلیس گفتار و پلیس دولت سعی در حذف‌اش دارند**

دستیابی به گفتار دانشگاه را دارد. این درجه‌بندی‌ها و ناحیه‌ها بر اساس یک نظم عمودی و سلسله‌مراتبی تعیین می‌شوند و وجودی قائم‌به‌ذات نسبت به کارگزاران خود دارند. با این همه، چون گفتار دانشگاه در درون یک نهاد (institution) و بستر تاریخی-اجتماعی خاص رشد می‌کند (زیرا گفتار برای تعیین خویش نیازمند بستری غیرگفتاری است، اگرچه در تحلیل نهایی سعی گفتار بر این است که خود، مرجع تعیین مرزهایش با پراکسیس‌های غیرگفتاری باشد) خواه‌ناخواه با ناخالصی‌ها و تنش‌هایی روبرو می‌گردد که مانع از این‌همانی و فرادستی بی‌زمان و مکان گفتار می‌شوند. تلاش گفتار برای فرادستی، کنشی برای رها شدن از شر این زخم‌های درونی است (که دفعتاً در هیأت جنبش‌های دانشجویی هویدا می‌شوند).

ورود آکادمی غربی به جوامع غیرغربی (که بالا‌جبار همراه شد با تبعیت از قانون تکرار فرایند «انباشت بدوی») این نهاد/گفتار را با مخمصه‌ها و تناقضات جدیدی روبرو کرد. دانشگاه در کشورهای غیرغربی مانند دیگر نهادهای مدرن از بالا و با دخالت مستقیم «دولت» تأسیس شد و به‌همین علت بلاواسطه تابع قدرت ایدئولوژیک دولت شد. به عبارت دیگر، اگرچه جنبه نهادی دانشگاه با حمایت مستقیم دولت ساخته شد ولی در عوض تحقق پروسه گفتاری آن که مستلزم قائم‌به‌ذات بودن است، با سد محکم و زورمند دولت برخورد

کرد. بدین‌سان، گفتار دانشگاه، می‌باید در دو جبهه می‌جنگید: با قدرت حاکمیت و با جنبه‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و فرارِ بستر تاریخی خود. علی‌رغم این‌که دانشگاه در کشورهای بسته و ایدئولوژیک، فضایی است برای مواجه‌شدن هویت‌های صُلب پیشامدرن با تناقضات درونی خود، ولی این پوشش «فرهنگی» به‌تنهایی برای تحلیل خصلت سیاسی و منحصربه‌فرد دانشگاه کفایت نمی‌کند؛ زیرا خصایص حاکمیت غیرغربی و نوع رابطه دانشگاه با حوزه اقتصاد و نیز غیبت بسیاری از حوزه‌های مدرن باعث شد برخلاف میل دولت، دانشگاه (در هیأت جنبش‌های دانشجویی) به پیش‌قراول مبارزه با زیاده‌خواهی‌های دولت بدل گردد. در کشورهای غیرغربی، برعکس سیر حاکمیت غربی، ما شاهد گذر تمام‌قد از «قدرت مطلقه» به ساخت‌بندی مبتنی بر «حکومت‌مندی» (governmentality) نبودیم تا بر اساس آن ساختار قدرت بتواند تکنیک‌هایی را برای خنثی‌کردن خطوط آنتاگونیستی جامعه ابداع کند. بنابراین، حاکمیت که مجموعه متناقضی از نهادها و تکنیک‌های پیشامدرن و انضباطی و حتی حکومت‌مندی شده بود، همزمان با سلطه‌اش بر نهادها و حوزه‌های گوناگون جامعه و از جمله دانشگاه، نیروی آنتاگونیستی را وارد مرزهای خود کرد. در چنین اوضاعی که جامعه مدنی قوی به‌منزله واسطه میان دولت و حیات فردی وجود نداشت، موقعیت حاکم یا دستگاه‌عریان

سرکوب بلاواسطه نقش تعیین کننده‌ای در فراز و فرودهای سیاسی و اجتماعی ایفا می‌کرد.

شرکت دانشگاه در مبارزه و مقاومت علیه سلطه‌گری دولت که خواه‌ناخواه به‌مثابه مبارزه علیه وجه گفتاری دانشگاه نیز است (زیرا این دانشجویان به‌مثابه بخشی از سوژه‌های سیاسی وارد عرصهٔ پیکار می‌شوند نه نمایندگان گفتار دانشگاه. بی‌جهت نیست که این تحرکات سیاسی همیشه نه جنبش دانشگاهی، بلکه «جنبش دانشجویی» نامیده می‌شوند)، دولت را به این نتیجه رسانده است که یگانه سلاح‌اش قوهٔ طرد و حذف است. از این حیث است که ما همواره شاهد تصفیهٔ کادرها و استادان و دانشجویان بوده‌ایم. ولی حضور گذرا و کوتاه‌مدت دانشجویان در دانشگاه (زیرا گفتار می‌تواند در بیرون از خاستگاه خود بپاید. این یکی از ویژگی‌هایی است که آن را از نهاد متمایز می‌کند) تکنیک حذف را با محدودیت‌هایی روبرو می‌کند. پرسشی که اکنون باید طرح کرد این است که واکنش گفتار دانشگاه به جنبش‌های دانشجویی چه بوده است؟ جواب زیاد پیچیده نیست: همراهی با دولت. علی‌رغم این که زور دولت مانعی قوی در برابر فرادستی گفتار دانشگاه بوده، تنها تدبیر این گفتار، کوشش برای ایجاد تعاملی نسبتاً برابر با دولت بوده که نهایتاً با شکست روبرو شده است. این شکست مسأله غریبی نیست زیرا از آن‌رو که تعامل برابر، پراکسیسی غیرگفتاری است و هیچ گفتاری تن به آن نمی‌دهد، پس

دولت نیز قائل به کنار نهادن رابطهٔ خصمانه‌اش با دانشگاه نیست. البته خود گفتار دانشگاه نیز جایگاه کلیدی‌اش را به‌یمن حذف و کم‌رنگ کردن نقش خانواده در تربیت کسب کرده است. این تکنیک طرد (یا آن‌چه می‌توان «پلیس گفتار» نامید) وجه مشترک گفتار دانشگاه و دولت است.

اشاراتی کوتاه و ناکافی به موقعیت ویژهٔ جوامع به‌اصطلاح جهان سوم کردیم، معه‌ذا به نظر می‌رسد که تحلیلی صرفاً ساختاری جواب روشنی به علت نهایی پروبلماتیک فوق یا همان حادث شدن تنش میان نهاد و گفتار در دل دانشگاه به ما نمی‌دهد. بگذارید در این باره ابتدا سراغ جواب گفتار رسمی رویم. فارغ از حذف نیروی انسانی موجود در دانشگاه، حاکمیت نقش عنصری پیشینی‌تر را بر ملا می‌کند که می‌توان آن را مسامحتاً «محتوا»ی دانشگاه نامید: یعنی علوم انسانی. این علوم که به‌خاطر جایگاه «مشکوک»‌شان که ناشی از نوسان میان علوم طبیعی و بی‌طرف و شبه‌علم است، همواره مورد سوءظن بوده‌اند. بنابراین از منظر دولت، علوم انسانی می‌توانند اسلحه‌ای کارا و بُرنده در نبردهای ایدئولوژیک باشند؛ لذا فی‌الغور باید آن‌چه در ذیل عنوان علوم انسانی «غیر بومی»، «امپریالیستی» و غیره دسته‌بندی می‌شوند به‌مثابه نیروهایی مخرب، طرد و حذف شوند. اما به‌راستی این بدگمانی چقدر درست است؟ رجوع به تاریخ این دسته از علوم و بررسی شرایط تکوین آن‌ها و مطالعهٔ دستاوردهای

نظری- تاریخیِ فوکو به اندازه کافی ادله در رد این بدگمانی به ما می‌دهد. از قضا، علوم انسانی نه تنها همبسته آزادی و دموکراسی نیستند بلکه خود تماماً آغشته به قدرت‌اند. این علوم زمینه‌ساز ظهور برخی از مهیب‌ترین شکل‌های قدرت بوده‌اند و تمام نیروی‌شان صرف بهنجارسازی و فلج کردن هر شکلی از آنارشی شده است. علوم انسانی نه تنها زمینه‌ساز ظهور جنبش‌های ضد قدرت در دانشگاه نبوده‌اند بلکه دقیقاً برعکس، زمینه‌ساز تکنیک‌های سرکوب «گفتار» دانشگاه بوده‌اند. در کل می‌توان گفت علوم انسانی مبلغ تن دادن به «اجبار گفتاری»‌اند.

اینک برای حل پروبلماتیک فوق‌الذکر به سراغ جوابی متفاوت می‌رویم. باید قبول کرد که جهان ما شبکه‌ای است از فرایندهای گفتاری و انسان نیز یکی از محصولات همین شبکه است؛ ولی چگونه است که ما می‌توانیم در دل این اجبار از امر پیش‌بینی‌ناپذیر و حادث سخن گوئیم؟ یا به سخن دیگر، کدام نیروست که در برابر هژمونیِ گفتار مقاومت می‌کند؟ به قول دریدا هر قدر هم اجبار و پلیس گفتار قوی باشد نهایتاً مازادی باقی می‌ماند که تن به این اجبار نمی‌دهد و از عمل بازنمایی می‌گریزد. بیم راستینِ گفتار ناشی از «حضور/ غیاب» این عنصر متمرّد است؛ یعنی عنصری که علی‌رغم بودنش در شبکه، برای گفتار امری غیرقابل دسترس و پیش‌بینی‌ناپذیر است. این عنصر «ماتریالیستی/ الهیاتی» دقیقاً آن چیزی است که پلیس گفتار و پلیس دولت

سعی در حذف‌اش دارند، آن‌هم با این تکنیک که هر آن‌چه تن به گفتار و بازنمایی ندهد «وجود» ندارد. این عنصر متمرّد از آن‌رو که وجودش عین غیاب‌اش است، گفتار آن را در هیأت نوعی ستیز و آنتاگونیسم ریشه‌ای تجربه و لمس می‌کند. این امر حادث و تصادفی چیزی نیست جز «سیاست». فی‌الواقع، آن‌چه زمینه را برای برجسته‌شدن نقش علوم انسانی در منظر حاکمیت مهیا می‌سازد حذف ساختاری سیاست و ماده آن یعنی «مردم» است (که در یک کنش آنی فراسوی وجود گفتاری خود می‌روند و بدل به سوژه‌هایی خلاق می‌گردند). گفتار دانشگاه نیز اهمیت دادن به سیاست فارغ از «پلیس» را خلاف اصول بنیادین خود می‌داند؛ زیرا این دقیقاً وظیفه اوست که نقشی اساسی در تدبیر منزل ایفا کند و متخصصین مدیریت را تربیت نماید. بدین‌سان، بدون واهمه می‌توان گفت که «گفتار دانشگاه و گفتار حاکمیت هر دو دارای یک پلیس‌اند».

همان‌طور که پلیس حاکمیت می‌تواند در هیأت نامرئی و مخفی در زوایای حیات افراد سرک بکشد، گفتار دانشگاه نیز حوزه فعالیت‌اش - همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - محدود به نهاد دانشگاه نیست. شکل‌های گوناگونی از این گفتار بیرون از نهاد دانشگاه در جامعه ما جریان دارند که چون ارتباط مستقیمی با نهادهای رسمی دولتی ندارند در ژست دروغین ضد قدرت دقیقاً همان تکنیک طرد سیاست را تبلیغ و ترویج می‌کنند. مثلاً ایده‌باوری غریبی که ما با

آن مواجهه‌ایم اگرچه ناشی از تجربه ناقص مدرنیته است ولی نمونه روشنی است از حضور گفتار دانشگاهی در بیرون از نهاد آکادمی. ساختن تپیی غیرتاریخی و مجرد از «روشنفکر» و حمله و هتاک‌ی بدان، به‌عنوان مقصر نهایی تمامی شکست‌های تاریخی و اجتماعی ما، چیزی نیست مگر این باور که گویا فقط نخبه‌ها یا گفتارها هستند که توان رهبری و ایجاد تغییر را دارند؛ از این منظر هر جنس دیگری از تغییر چیزی نیست مگر جریان پوپولیستی‌ای که در واقع نشان نخبه‌کشی و سوءمدیریت است. حکایت می‌کنند که دانشجویان شورشی در سال‌های سیاست‌خیز 1968 فریاد می‌زدند «ساختارها به خیابان نمی‌آیند»؛ هم‌اینک بعد از آن تجارب باید گفت ساختارها و گفتارها به خیابان می‌آیند ولی نه در هیأت مردم بلکه در هیأت پلیس.

نسل‌های بعدی تلقی می‌کند؛ و در تعریف دوم که خاص دورهٔ مدرن است وظیفهٔ اصلی دانشگاه، تولید علم و از آن مهم‌تر تولید انبوهی از تکنسین‌ها برای دولت و نظام سرمایه‌داری است. ولی در ایران دانشگاه واجد جنبه‌هایی است که در هیچ کدام از این تعاریف نمی‌گنجد. دانشگاه به‌واسطهٔ وصل‌بودن به دولت و ساخته‌شدن از بالا نهادی غریبه و بی‌ریشه تلقی می‌شود که با دریافت سنتی از معرفت که اساساً مربوط به معارف دینی است پیوند ندارد. از سوی دیگر، با توجه به ضعف نظام اقتصادی، دانشگاه هیچ‌گاه نتوانسته است عرصهٔ خلاقیت و نوآوری تکنولوژیکی و علمی باشد یا حتی تکنیسین‌های مورد نیاز صنعت را تولید کند. نتیجتاً دانشگاه نه فقط ساختهٔ دولت بلکه عرصهٔ تولید کارمند برای بوروکراسی دولتی، بالاخص در حیطهٔ علوم انسانی، بوده است. این امر که ریشهٔ اصلی مدرک‌گرایی و و شیفتگی به مدرک دانشگاهی در ایران است، طی دهه‌های اخیر ابعاد عجیب و بعضاً مضحکی به خود گرفته است. به‌هم‌خوردن نظم درونی دانشگاه و هیأت‌های علمی بالاخص در 8 سال اخیر، دانشگاه‌ها را به کارخانه‌های تولید مدارک بی‌معنا و در بسیاری از موارد جعلی بدل کرده است. سطح کیفیت آموزش در همهٔ رشته‌ها به شدت تنزل یافته و در برخی عرصه‌ها با آمار عجیب و غریبی روبرویم که مثلاً در فلان واحد دانشگاه آزاد در فلان شهرستان سالانه بیش از صد متقاضی دکترا ثبت‌نام می‌کند.

دانشگاه در ایران همچون بسیاری کشورهای دیگر همواره در صف اول مبارزه برای آزادی و عدالت حضور داشته است و از این نقطه‌نظر مهم‌ترین نهادی بوده که در تاریک‌ترین لحظات تاریخ امروز ما شعله امید را زنده نگه داشته است. هدف این نوشته نقد دانشگاه به‌مثابه نظام و گفتار حاکم در آن است. این نقد نه فقط به‌معنای نادیده‌گرفتن نقش جنبش‌های دانشجویی در مبارزات سیاسی و دموکراتیک نیست بلکه برعکس با حمله به فضای بوروکراتیک حاکم بر دانشگاه، یکی از سدهای راه گسترش جنبش دانشجویی را هدف گرفته است که در بسیاری مقاطع بهانه‌های ایدئولوژیک برای دخالت قدرت‌های حاکم را فراهم می‌آورد. به‌علاوه، این نقد به‌معنای نادیده‌گرفتن نقش اساتیدی هم نیست که در راه آزادی و مبارزه علیه انواع مغزشوپی‌های ایدئولوژیک ایستادگی کرده‌اند.

به‌طور سنتی دانشگاه بالاخص در غرب به دو شکل تعریف می‌شود. تعریف نخست که به ریشه‌های دانشگاه به جهان ماقبل مدرن باز می‌گردد، دانشگاه را عرصهٔ جمع‌آوری و حفظ و طبقه‌بندی معرفت و همچنین انتقال آن به



دانشگاه در ایران هیچ پیوند ارگانیک با تفکر و خلاقیت فکری نداشته است ولی هرج و مرجی که امروزه به نام دانشگاه در ایران به راه افتاده چنان مسخره و بی‌معنی است که فقط می‌توان آن را یک شوخی تلخ دانست. اما صرف‌نظر از این شوخی تلخ، که از قضا هر سال میلیاردها تومان صرف آن می‌شود و نیرو و زندگی بیش از 3 میلیون جوان را نیز هر ساله هدر می‌دهد و صرفاً به‌عنوان یکی از مهم‌ترین بیزنس‌های کشور میلیاردها تومان را نصیب کلاس‌ها و کتاب‌های کنکور می‌کند، می‌توان به چند نکته دربارهٔ رابطهٔ دانشگاه و تفکر اشاره کرد که اساساً به فلسفه و علوم انسانی مربوط می‌شود.

مهم‌ترین و شایع‌ترین برداشت از تفکر چیزی نیست جز گسترش الگوی علوم ریاضی-فیزیک به همهٔ رشته‌ها. در ایران همگان از مسئولین دولتی و اساتید و دانشجویان تا مردم عادی، فکر می‌کنند علوم انسانی نیز بسان فیزیک و ریاضیات چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از روش‌ها و معارف که باید به‌شکل مشابه در همه‌جا تدریس شود. برای مثال تصور غالب آن است که چیزی به نام جامعه‌شناسی، روان‌شناسی یا حتی فلسفه وجود دارد، با نقطه شروع و روش‌های خاص خود که باید در همه جا درست همچون فیزیک و شیمی مرحله به مرحله آموخته شود. چنین تصویری شاید در مورد تحصیلات مقطع کارشناسی آن‌هم سال‌های نخست که دانشجو اصولاً با کلیت این

رشته آشنا می‌شود، تا حدی درست باشد. ولی حقیقت، آن است که در ادامه بالاخص در سطوح بالاتر از کارشناسی، آنچه ما با آن مواجهیم مجموعه‌ای از سنت‌های گوناگون است که با توجه به ذوق و سلیقهٔ غالب در دانشگاه تعیین می‌شود. در این سطح هیچ‌گاه نمی‌توان از آموزش مثلاً «جامعه‌شناسی» سخن گفت بلکه فقط می‌توان این پرسش را مطرح کرد که در این یا آن دانشگاه خاص کدام سنت از جامعه‌شناسی قوی و ریشه‌دار است. آنچه به‌عنوان جامعه‌شناسی در سنت تحلیلی بیشتر دانشگاه‌های انگلوساکسون تدریس می‌شود هیچ ربطی به جامعه‌شناسی ساخت‌گرای دورکیمی در فرانسه یا جامعه‌شناسی تفهیمی وبری یا جامعه‌شناسی ملهم از مارکسیسم ندارد. همین امر در مورد فرق انواع سنت‌های موجود در روان‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ و فلسفه نیز صادق است. در هر کدام از این سنت‌ها ما با مفاهیم و روش‌ها و موضوعات متفاوتی روبرویم به‌نحوی که فرضاً تجربهٔ دانشجویی که در هاروارد اساساً با تکیه به آمار و روش‌های میدانی جامعه‌شناسی می‌خواند با تجربهٔ کسی که در فلان دانشگاه آلمان یا فرانسه نظریهٔ کنش وبری یا ساخت‌گرایی را دنبال می‌کند همان قدر با هم متفاوت‌اند که تجربهٔ دانشجوی رشتهٔ اختر فیزیک با دانشجوی رشتهٔ معدن. اما بیرونی‌بودن نهاد دانشگاه و درک شیء‌واره و اسطوره‌ای ما از علم و تفکر، باعث شده است که همگان از مسئولین تا دانشجویان، شیفتهٔ تصویر ذهنی خود از علوم انسانی و عناوین دانشگاهی

مربوط به آن شوند. منتها حقیقت آن است که در علوم انسانی بالاخص در بالاتر از مقطع کارشناسی، کل آنچه در ایران رخ می‌دهد نابودی وقت و منابع است و دیگر هیچ. گذشته از نفع شخصی افرادی که با لیسانس یا فوق‌لیسانس به دانشگاه‌های خارج می‌روند و در آنجا خواه‌ناخواه جذب یکی از این سنت‌ها می‌شوند، در باقی موارد دادن مدرک فوق‌لیسانس یا دکترا به افرادی که حتی یک

زبان خارجی درست بلد نیستند، صرفاً بازی بوروکراتیکی بیش نیست و بهتر آن است که دولت به‌عوض ائتلاف منابع به همه خودی‌هایی که تعهدشان را اثبات کرده‌اند به‌صورت دسته‌جمعی مدرک دکترا ارائه دهد تا هم آنان به لقب و اضافه حقوق مورد نظر خود دست یابند و هم دیگر

نیازی به جعل مدرک برای مدیران ارشد و اعضای کابینه نباشد.

مسئله دیگر به سرنوشت تفکر بیرون از دانشگاه مربوط می‌شود. با توجه به وضعیت دردناک و بلاهت بوروکراتیک حاکم بر نظام دانشگاهی ایران، تعجیبی ندارد که بیشتر آنانی که استعداد فکر کردن را دارند و به منطق درونی تفکر وفادارند، خواه‌ناخواه جذب فضاهای

بیرون دانشگاه می‌شوند. اگر این تز (که البته معانی گوناگونش باید به نوبه خود بررسی شوند) را بپذیریم که در ایران ترجمه یگانه شکل حقیقی تفکر است، آن‌گاه با توجه به خوارشردن سیستماتیک ترجمه در دانشگاه‌ها و بازی مسخره تألیف و چاپ مقالات علمی، می‌توان دریافت که فضای دانشگاهی با هر چیزی که بویی از تفکر دارد تا چه حد بیگانه است. دولتی‌بودن همه دانشگاه‌ها و پیوند آنها با

ایدئولوژی رسمی، شکل خاصی از رابطه تفکر و سیاست و ترجمه را در بیرون از دانشگاه ایجاد کرده است.

این شکل به لحاظ سیاسی و فکری واجد سطح بالایی از پیچیدگی و خلاقیت است و بررسی ابعاد گوناگون آن محتاج تحقیقی تاریخی و

جامعه‌شناختی است که از حد یک یا چند یادداشت، بسی فراتر می‌رود. ولی در اینجا فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که اگرچه خلاقیت فکری، بالاخص در قالب ترجمه دستاورد عمده این فضا بوده است و آن را در تقابل با سترونی و بلاهت بوروکراتیک دانشگاه، به عرصه مقاومت سیاسی و دموکراتیک نیز بدل کرده است، منتها فقدان دانشگاه به معنای غربی آن، آثاری منفی نیز بر کنش فکری و سیاسی

**فقدان دانشگاه یا بهتر بگوییم معیار عام همان عاملی است که تفکر خلاق را بیش از پیش به دنیایی خیالی محدود می‌کند و البته عواقب این پسروی به جهان خیالی روشن است: سرپیچی از سوژگی به قیبت قبول سترونی و گیرافتادن در دام هویت‌های یکدست و یکپارچه خیالی و غیره-**

روشنفکران غیردانشگاهی بر جای گذاشته است. سنت‌هایی که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد نه فقط خاک مناسبی برای رویش تفکر خلاق محسوب می‌شوند بلکه روش‌ها و معیارهای لازم برای گفتگو میان پروژه‌های فکری مختلف، سنجش انسجام درونی و اعتبار آنها و نهایتاً معیاری برای جداکردن شکل پیچیده و غامض تفکر از انواع شارلاتانیسم شبه‌نظری فراهم می‌آورد. برای نمونه، با توجه به اهمیت ترجمه در تجربه فکری ما، وجود این سنت‌ها مجموعه‌ای از واژگان و معادل‌ها و روش‌های سنجش ترجمه را فراهم می‌آورد و نتیجتاً سطحی از سلامت و انسجام محصول نهایی را تضمین می‌کند. به‌یمن وجود همین سنت‌هاست که نهایتاً کنش ترجمه، حتی در صورتی‌ترین شکل‌اش از طریق قانون کپی‌رایت، پیوندی میان نویسنده و مترجم برقرار می‌سازد. بر همین اساس است که مثلاً آثار متفکری چون یورگن هابرماس توسط شخصی چون مک‌کارتی به انگلیسی ترجمه می‌شود که خود یکی از برجسته‌ترین نمایندگان نظریه انتقادی نسل دوم در آمریکاست و دانشگاهی هم که این ترجمه را چاپ می‌کند به همین سنت تعلق دارد. ولی در ایران، کنش ترجمه و نتیجتاً تفکر ناشی از آن به‌رغم استقلال‌اش از بلاهت بوروکراتیک دولتی و به‌رغم خلاقیت دموکراتیک و سیاسی‌اش تا حد زیادی از آشفتگی و حتی شارلاتانیسم صدمه دیده است.

اگر بخواهیم به میانجی مفاهیم روان‌کاوی لاکانی تصویری از این آشفتگی ترسیم کنیم باید بگوییم دانشگاه در مقام جزئی از عرصه جامعه و فرهنگ، خود تجسمی از عرصه نمادین مدنظر لاکان است؛ یعنی همان عرصه‌ای که گفتگوی بین‌الذهانی و انسجام تفکر و سنجش معارف را ممکن می‌سازد. در تقابل با این عرصه، دنیای شخصی روشنفکر بیست‌و‌اندی ساله‌ای که با دانشی نصف‌ونیمه از زبان انگلیسی و به اتکای ده‌ها فرهنگ لغات کتابی و کامپیوتری و مهم‌تر از آن به پشتوانه چند اسم و مفهوم یا فرمولی که از ترجمه‌ها و تألیفات قدیمی‌تر وام گرفته است، هرازگاهی کتابی بیرون می‌دهد دقیقاً معادل همان عرصه خیالی لاکانی است. شور و شوق فردی، بازی خیالی با انواع هویت‌های توپُر در مقام متفکر نابغه، انواع الگوبرداری و یکی شدن با چهره‌های ملی و جهانی و نهایتاً خیالی‌بودن این جهان و گره‌خوردن آن با آرزوهای برباد رفته مترجمان ناکام، جملگی ویژگی‌هایی است که شباهت این شکل از ترجمه را با امر خیالی لاکانی اثبات می‌کند.

بنابراین باید گفت که فقدان دانشگاه یا بهتر بگوییم معیار عام، همان عاملی است که تفکر خلاق را بیش از پیش به دنیایی خیالی محدود می‌کند و البته عواقب این پسروی به جهان خیالی روشن است: سرپیچی از سوژگی به قیمت قبول سترونی و گیرافتادن در دام هویت‌های یکدست و یکپارچه خیالی و غیره. البته آنچه در این میان، پناه‌بردن به عالم خیالی و فرار از

تنش‌ها و زخم‌های عرصه نمادین را جذاب‌تر نیز می‌کند، ازدست‌رفتنِ همان سویهٔ سیاسی است که پیش‌تر جزء جدایی‌ناپذیر تجربهٔ خلاق فکری محسوب می‌شد.

امروزه پناه بردن به عرصهٔ خیالیِ لاکانی به‌واقع شکلی از همان «درون‌گرایی در پناه قدرت» است که توماس مان در تحلیل نازیسم آلمانی بدان اشاره می‌کند. هم خلاقیت فکری و هم مبارزهٔ سیاسی در گرو غلبه بر این رؤیاهای خیالیِ کودکانه است که در آنها همهٔ ما حتی ساده‌تر از مدرک دکترای گرفتن در دانشگاه‌های ایران به آرزوی خود، یعنی آدورنو و بنیامین و بدیو و آگامبن شدن می‌رسیم، منتها در تخیل خود و در پناهگاه امنِ سازش با قدرت. پناهگاهی خیالی که هر آینه ممکن است با بازگشتِ امر واقعی یعنی همانا سیاست، پوسیدگی و عدم انسجام‌اش عیان گردد.



## آکادمی و جهان مجازی به مثابه عرصه‌ی هدیان‌های فردی

علی عباس بیگی

رسانده و هم به نوعی جنون مصرف دامن زده، که معمولاً مصرف‌کنندگان آن قشر تحصیل کرده هستند؛ هم دانشجویانی که برای تحصیل در دانشگاه‌های خارجی نیازمند چند مقاله‌ی چاپ‌شده در یک ژورنال «خوب» هستند و هم اساتیدی که برای حفظ موقعیت شغلی خود باید در سال چند مقاله تولید کنند. سالیان پیش یکی از نقدهای رسمی به سیستم آموزشی این بود که «این سیستم آموزشی با صنعت و بازار پیوند ندارد و نیازهای آن‌ها را شناسایی نمی‌کند، اگر این کار صورت می‌گرفت دانشگاه و صنعت توامان شکوفا می‌شدند.» اما بازار خیلی سریع‌تر دست بکار شد و نیازهای دانشگاه‌ها را شناسایی کرد. دانشگاهی که رفته‌رفته این دستورالعمل را به همه جا دیکته می‌کرد که همه چیز باید «برون‌سپاری» یا *outsource* گردد، خود نیز «فکر کردن» را *outsource* کرد و آن را به بیرون سپرد. تجسم عینی این حقیقت را می‌توان در فروش مقالات ISI در راسته میدان انقلاب جستجو کرد. (نگاه کنید به «آی اس آی چند؟» روزنامه شرق، 14 بهمن 1391، جواد حیدریان)

در کنار این بررسی مستقیم فضاهای آکادمی، همچنین می‌توان به میانجی‌بررسی گفتارهای حاشیه‌ای و نیز واکنش‌هایی که در فضاهای پیرامونی مختلف شکل می‌گیرد سوبه‌هایی از وضعیت حال حاضر نظام تعلیم و تربیت دانشگاهی و به ویژه علوم انسانی را درک کنیم. یکی از محل‌های بروز و ظهور این گفتارهای

علوم انسانی دانشگاهی از آن‌جا که ظاهراً بناست در هر جامعه عرصه و جایگاهی را برای فکر کردن و تأمل در نفس بگشاید، می‌بایست با حفظ مرزهای خود نوعی فاصله را با قدرت و دولت مستقر حفظ کند، فاصله‌ای که خود فکر کردن و شکل‌نظام‌مند آن در علوم انسانی مستلزم آن است. اما وضعیت موجود دانشگاه‌ها و سیستم‌های ارزشیابی آن‌ها، آدم را به این توهم دچار نمی‌کند که بناست عرصه‌ای برای فکر کردن به وجود آید. یعنی دانشگاه توامان هم فاصله نمادین خود را با نهادهای قدرت از دست داده و هم آن مرزی را ویران کرده که زمانی سازنده هویتش بود. خود مسئولان این نهادها هم به جای تأکید بر عمل فکر کردن بر تولید علم اصرار دارند و می‌کوشند تا از طریق میزان مشارکت «پژوهشگران داخلی در مجلات خارجی» و تعداد مقالات ISI چاپ‌شده نشان دهند که در علم «روزآمد» هستند و مطابق خوش‌آیند بازار رفتار می‌کنند. از قضا این شیوه نه چندان جدیدی برای ارزشیابی دانشجویان و ارتقا اساتید هم به خلق یک بازار جدید یاری

حاشیه‌ای دربارهٔ علوم انسانی (از فلسفه گرفته تا تاریخ هنر و ادبیات) شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی هستند؛ محل‌هایی که چونان یک دروازه عمل می‌کنند و شیوهٔ کاملاً جدیدی از ارتباطات را شکل داده‌اند. خود عمده شدن فضاهای مجازی در وضعیتی که انسان‌ها رفته‌رفته حس وابستگی به یک کل را از دست می‌دهند، امری پرسش‌برانگیز است. اگر چه این فضاها وعدهٔ یک اجتماع (community) جدید را می‌دهند که ارتباطات در آن به سهولت امکان‌پذیر می‌شود، اما نفس حضور آن‌ها و اقبالی که به آن‌ها می‌شود بیش از هر چیز نشان‌گر نوعی ترس و نایمینی است. در وضعیت‌های اجتماعی‌ای که به نحوی نایم‌اند و به نایمینی و اضطراب دامن می‌زنند ما با نوعی سرکوب درونی از سوی ساکنان آن وضعیت طرف می‌شویم که خود را در یک فرآیند واپس‌روی (regression) آشکار می‌کند: ترس از تجربهٔ چیزهای نو و هر خطر کردنی که فرد را با جهانی جدید مواجه می‌کند، فرار از پیامدها و مسئولیت اعمال فردی و تلاش برای چشم‌پوشیدن از آن‌ها، نوعی از احساس کینه‌توزی «که خود را به صورت نیش و کنایه زدن متجلی می‌سازد» و نیز احساس مستمر از دست‌دادن مرزهای هویتی که خود را در رفتارهای پرخاشجویانه تجسم می‌بخشد. در وضعیت‌هایی از این دست، شبکه‌های اجتماعی مجازی می‌توانند محل و مجرای برای ارتباطات باشند، چرا که از یک سو می‌توان بی‌آن‌که دغدغهٔ هویت داشته باشیم بدان‌ها وارد شویم و

بی‌هیچ خطر و مسئولیتی هر حرفی را که می‌خواهیم بزنیم و هر کاری را که می‌خواهیم انجام دهیم؛ ما می‌دانیم که طرف مقابل هم مثل ما هویتی جعلی دارد و اساساً «دیگری»‌ای نیست که رویارویی ما با او برایمان مسئولیت داشته باشد. بنابراین اگر بپذیریم که اساس هر تجربه‌ای (چه تجربهٔ یک فرد و چه یک رویداد)، نوعی خطر کردن و مواجهه با امر نو است، آن‌گاه فضای مجازی به خاطر مخدوش کردن و از شکل انداختن همه چیز، چنین چیزی را ناممکن می‌سازد. انقلاب دیجیتال که مبنای این شیوه‌های ارتباطی جدید را شکل داده و مجرا و سطوح جدید ارتباطی را ایجاد کرده کل جهان را به مجموعه‌ای از داده‌های صفر و یکی بدل می‌کند که تنها راه دسترسی به آن‌ها فقط از طریق دریچه‌هایی مثل شبکه‌های اجتماعی ممکن می‌شود.

در جهان مجازی همه چیز به تصویر بدل می‌شود و خود این قضیه بر سازندهٔ رابطهٔ جدیدی با تفکر و فرآیند فکر کردن است. در تقابل با جهان ساخته‌شده با واژگان که استوار بر غیبت بود (کلمات به نحوی خود نشان‌گر غیبت موضوع و مدلول‌شان هستند) جهان ساخته‌شده از تصاویر استوار بر توهم حضور است: یعنی این توهم که همه چیز مهیا و در دسترس است. (مک گوان 2004) به زعم مایکل استیفن «تصاویر در مقام ابزار مسلط ارتباطات ذهنی، جانشین واژگان می‌شوند.» اگر بخواهیم از روانکاوی لاکان کمک بگیریم، این تغییر در

اولویت یافتن تصاویر به جای واژگان را می‌توان بر حسب اهمیت یافتن امر خیالی (imaginary) به جای نظم نمادین (symbolic order) بیان کرد. این بدین معناست که تصاویر اثر بیشتری بر ما خواهند داشت تا واژگان، و این که ما به شکل فزاینده‌ای با تصاویر سر و کار خواهیم داشت تا کلمات. از تابلوهای رانندگی تا آی‌کون یک بازی کامپیوتری همگی تصاویری هستند که به ما معنایی را انتقال می‌دهند، یعنی همان کاری که زمانی واژگان انجام می‌دادند. همچنین تصاویر و ثبت تصاویری از ما نوعی حس بودن و وجود واقعی را فراهم می‌کنند و به میانجی آن ما می‌توانیم نوعی احساس تحقق نفس را داشته باشیم. ثبت شدن در یک فیلم بدین‌سان نوعی حس و مجال بروز و ظهور را می‌دهد: حقیقت را دیگر نمی‌توان در واژگان یافت بلکه آن‌ها تنها در تصاویر حضور دارند. (مک گوان 2004)

این فضای استوار بر جهان تصاویر و امر خیالی نیز آدم‌ها و شخصیت‌های خود را می‌سازد: شخصیت‌هایی که در قلمرو خیالی مجزا و تک افتاده‌اند و با تمام وجود خود را صرف ساختن و تکرار این قلمرو می‌کنند (با ثبت تصاویری از خود و

اتفاقات دور و بر تا توزیع و بخش آن در شبکه‌های اجتماعی مجازی و ...). به عبارت دیگر، کل زندگی حول ثبت و تولید تصاویر می‌چرخد. در این قلمرو شخصیت‌ها می‌توانند به هذیان‌های فردی پروبال بدهند، برای خود خیال‌بافی کنند و این خیال‌ها و آرزوها را در قالب تصاویر به زندگی بیرون پرتاب کنند. همچنین زمان بسیاری را برای تحسین و ستایش از تصویر ساخته‌شده از خود اختصاص دهند: «وقتی با این سؤال مواجه می‌شدم که من که هستم، به صورتم کف صابون می‌زدم و آن را می‌تراشیدم. همه چیز صراحت می‌یافت، و شگفت‌آور می‌شد، من دیوید بل چشم آبی بودم.» در این وضعیت فرد صرفاً خود را با مجموعه‌ای از تصاویر یکی می‌پندارد و اساساً چیزی به نام هویت نمادین بنیادی که مبنای این تصاویر باشد وجود ندارد. اما این غرقه شدن در جهان تصویرها فرد را از رویارویی با سئوالی که ورود به عرصه نمادین مستلزم آن است باز می‌دارد: یعنی پرسش تجربه بیگانگی و این که او در این جهان چه می‌کند. جهانی که چنین با تصاویر انباشته‌شده برای هر کدام از این سئوال‌ها یک پاسخ فوری مهیا می‌کند. با این‌همه به واسطه این جهان تصاویر هر نوع

**اکنون می‌توان گفت که خود این ادعا که «فکر کردن در جهان مجازی عرصه‌ای جدید برای خود پیدا کرده» ادعایی کاذب است و این فضا نمی‌تواند عرصه‌ای جدید را برای فکر کردن بگشاید چرا که این فضای ساخته‌شده از تصاویر به نحوی عنصر فاصله را مخدوش می‌کند و مخاطبانی را شکل می‌دهد که به جای تلاش برای صبر کردن به نوعی از «نشنگی ارتباطی» رسیده‌اند.**

ارتباطی با شخصیت‌های دیگر ناممکن می‌شود و اساساً سوئیته‌ها را سناک تجربه که برای ساخته شدن هویت فرد بسیار ضروری است حذف می‌گردد. از آن‌جا که فرد هیچ درکی از هر نوع بیگانگی و اساساً هر پیوندی با نظام نمادین ندارد رفته‌رفته در دنیای تک‌افتاده‌اش مدفون می‌شود. مواجهه‌هایش با دیگران فاقد هر نوع میانجی نمادین درست است، و از این‌رو خیلی سرهم‌بندی شده است.

در جهان ساخته‌شده از تصاویر که به نحوی نقش میانجی واقعیت را بازی می‌کنند، بیش از هر چیز مفهوم فاصله مخدوش می‌گردد و به یک معنا می‌توان گفت که حذف می‌شود. اگر بپذیریم که برای فکر کردن به هر وضعیتی نوعی فاصله‌گیری نسبت به آن ضرورت دارد تا به میانجی بیگانه ساختن آن وضعیت، آن را به ابژه‌ای برای فکر کردن بدل سازیم، آن‌گاه در جهانی که به لطف تصاویر به نوعی توهم حضور دامن می‌زند آن فاصله‌ای از دست می‌رود که برای تفکر بسیار ضروری است. هر چه که جهان مجازی‌تر (virtualized) شود، و هر چه زندگی ما بدان وابسته‌تر گردد، رفته‌رفته ما آن فاصله‌ای را از دست می‌دهیم که زمانی در زندگی ما و تربیت ما نقش اساسی‌ای بازی می‌کرد. مراد از فاصله، دقیقاً همان چیزی است که برای رسیدن به کسی یا چیزی باید آن‌را طی کرد. این فاصله هم زمانی بود و هم مکانی. یک سوژه برای رسیدن به مطلوب و ابژه میل‌اش می‌بایست یا فاصله‌ای را سپری کند و

یا تا زمانی مشخص صبر کند. اما با این حضور نیرومند و همیشگی تصاویر رفته‌رفته هیچ نیازی به صبر کردن وجود ندارد. خود این فضا و رسانه‌هایی که در این فضا نقش واسطه ارتباطات را بازی می‌کنند، آدم‌ها را کم‌حوصله و تنبل بار می‌آورد؛ کسانی که حوصله یک بحث مفصل راجع به هیچ‌چیز را ندارند و عملاً وقت خود را بدون هیچ منظوری صرف پرسه‌زدن در این فضاهای مجازی و شبکه‌های اجتماعی مثل فیس‌بوک می‌کنند، تا شاید به نوعی سرمستی و نشنگی از ارتباطات برسند. اگر کسی در این فضاها سودای مخاطب را دارد باید به قدری کوتاه بنویسند که مخاطبان‌شان بتوانند آن‌ها را در یک نفس بخوانند. موضوعاتی که برای ارائه‌شان به یک استدلال وابسته‌اند، مسلماً نمی‌توانند در این فضا عرضه شوند. فکر کردن بگشاید، چرا که این فضای ساخته‌شده از تصاویر به نحوی عنصر فاصله را مخدوش می‌کند و مخاطبانی را شکل می‌دهد که به جای تلاش برای صبر کردن به نوعی از «نشنگی ارتباطی» رسیده‌اند. لذا هنوز هم وجود یک آکادمی که چونان یک دژ بر مرزهای خود با جهان بیرون تاکید دارد، و با حفظ فاصله نسبت به قدرت مستقر هویت خود را حفظ می‌کند برای فرآیند فکر کردن ضروری است، آکادمی‌ای که ویران‌شدن آن ما را با عرصه توهمات و هذیان‌ات فردی به جای فکر کردن مواجه می‌کند.





## آکادمی، بیرون آن و مساله خارج

### امیر کیانپور

سفرهای فرهنگ، در مقام بازمانده اصلاحات امیرکبیر با حمایت از میرزا حسن رشديه در تأسيس مدارس جديد منشأ اثر شد. تجربه دارالترجمه نیز به میانجی چهره‌ای چون ذکاءالمک و پسرش محمدعلی فروغی، و از مسیر گره‌خوردن تدریس و ترجمه، در «مدرسه علوم سیاسی» به کار آمد و به بار نشست. با این حال، فضای تفکر و بازانديشی در دوران ناصری و پس از آن، اما نه در دارالترجمه و نه در دارالفنون که بیرون از این نهادهای حکومتی و در تبعید و البته به میانجی ترجمه گشوده شد. میرزا فتحعلی آخوندزاده در تفلیس، طالبوف در قفقاز، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا حبیب اصفهانی در استانبول با ترجمه در حوزه‌های تاریخ و تئاتر و ادبیات کسانی بود که سرمشق‌های اولیه را در این خصوص به دست دادند. با تأسيس دانشگاه تهران در دوران اصلاحات پهلوی اول (زیر چکمه استبداد رضاشاه) آکادمی نهادینه شد. لیکن عرصه نقد و حقیقت نه در دانشگاه که بیرون از آن و در زیرزمینی بود که مجله دنیا در آن منتشر می‌شد. در حالی که دانشگاه مشغول احیاء تاریخ باستان بود، ارانی و همراهانش با تأکید بر ترجمه متون یک سنت فکری مشخص افقی برای فعالیت فکری در سالهای آتی گشودند. پس از انقلاب و با بازگشایی دانشگاه‌ها نیز، تا آنجا که به تفکر مربوط می‌شود، آکادمی همچنان مقهور بیرون خود ماند. اگر احیاء تاریخ باستان به عنوان سرچشمه هویت ایرانیان یکی از دستورکارهای اصلی آکادمی علوم انسانی در دوران پهلوی بود،

با سرریز مواجهه نظامی و سیاسی صفویان با غرب در مسأله هویت و پرسش کیستی خویش و با شدت گرفتن و عمیق‌شدن برخوردها در جنگ‌های ایران و روس رفته‌رفته عرصه‌ای برای بازانديشی گشوده شد که صرفاً محدود به مسائل تمدنی و فرهنگی نبود و مازادی از جنس تفکر را نیز در خود داشت. مواجهه با مسأله هویت «خویش» به طور ضمنی پرسش از معنا و امکان‌های بازانديشی و تفکر را ضروری نمود. در سطح اجتماعی نیز پروبلماتیک‌شدن نسبت ما و «خارج» به سرعت موتور اصلاحات را روشن کرد. در دوران اصلاحات ناصری (زیر چتر استبداد قبله عالم) دارالفنون و دارالترجمه اعتماد السلطنه دو نهادی بود که هر دو به منظور به درون آوردن «خارج» تأسيس شدند و البته وضعیت و سرنوشت مشابه داشتند. نه دارالفنون به عنوان کارگاه تربیت طبیب و تکنسین نسبت روشنی با اندیشه داشت و نه دارالترجمه به عنوان آشپزخانه تهیه و تدارک کتاب‌های سرگرم‌کننده باب طبع پادشاه. هیچ یک نیز تداوم نیافتند. با این حال، بعدتر میرزا علی خان امین‌الدوله، ملتزم رکاب شاه در

تأکید بر دانش بومی-اسلامی جریان اصلی فضای دانشگاه پس از انقلاب را رقم زد. این تأکید بر بومی‌سازی در حوزه علوم انسانی به سرعت همزاد دیالکتیکی خود را در قالب گرایش به آمار و پوزیتیویسم بر ساخت. در تسخیر معنویت و پوزیتیویسم، آکادمی رفته رفته عرصه را به نفع فضاهاى روشنفکری و فکری بیرون دانشگاه خالی نمود. و شکی نیست که تا امروز فعالیت‌های فکری بیرون از دانشگاه در مقایسه با آنچه درون دانشگاه گذشته کفه سنگین‌تری داشته‌اند. این عدم توازن میان آکادمی و فضای فکری بیرون آن بیش از هر چیز محصول رابطهٔ صادقانه تری است که این جریانات غیرآکادمیک از طریق ترجمه با غرب برقرار کرده‌اند؛ غرب نه صرفاً به عنوان یک حوزه فرهنگی-تمدنی که به مثابه جغرافیایی که امکان‌های تفکر، نقد و بیان حقیقت را بیش از هر جای دیگری درونی کرده است.

در میان روشنفکران بیرون دانشگاه بدون شک بیش از همه مراد فرهادپور به نسبت ترجمه و تفکر حساس بوده و از آن نوشته است. او در مقدمه «عقل افسرده» (1378) می‌نویسد: «در دورهٔ معاصر، که تقریباً با انقلاب مشروطه شروع می‌شود و احتمالاً در آینده‌ای نه‌چندان نزدیک پایان خواهد یافت، ترجمه به وسیع‌ترین معنای کلمه یگانه شکل حقیقی تفکر برای ماست.» آنچه در بدو امر دعوتی ساده برای ترجمه در برابر ادعاهای عجیب و غریب به

تألیف به نظر می‌رسد، بعدتر بر مبنایی هرمنوتیکی صورت بندی‌ای فلسفی پیدا می‌کند و سپس در چند مرحله توسط خود فرهادپور مورد نقد و بازنگری قرار می‌گیرد. فرم مقاله‌ای که بعدتر ایدهٔ ترجمه-تفکر را فرهادپور در آن توضیح می‌دهد شرح همین بازنگری‌ها است. در نخستین مرحله او ترجمه را دست مایهٔ حمله به خودشیفتگی و آرامش انتزاعی تفکر خودی‌ای قرار می‌دهد که موتور بازتولید آن غرب ستیزی و نفی جهان مدرن است. واقعیت آن است که پرخاش به جهان مدرن، که به ناچار با استفاده و با ارجاع به مفاهیم مدرن صورت می‌پذیرد، خود شکلی دفرمه و ناقص از تجربه جهان مدرن است. و از این جهت، تأکید بر ترجمه چیزی جز تلاش برای برقراری رابطه‌ای صادقانه‌تر با جهان غرب و تجربهٔ عمیق‌تر از زیست و تفکر مدرن نیست؛ رابطه‌ای که آکادمی (هم به عنوان نهاد تفکر و هم به عنوان یک نهاد فرهنگی) هرگز نتوانسته آن را شکل دهد و ایجاد کند. زمینهٔ تاریخی‌ای که تز ترجمه-تفکر در بدو امر در آن مطرح شد به فهم آن و نسبت آن با مسألهٔ آکادمی کمک می‌کند. اوایل دههٔ هفتاد فضای فکری و دانشگاه به نوعی میان طرفداران هایدگر و طرفداران پوپر تقسیم شده بود. یک سو، هایدگری شاعرانه و عرفانی وجود داشت بدون جنبه‌های پدیدارشناختی و ماتریالیستی اندیشهٔ هایدگر، و در سوی دیگر، پوپری برای نقد ایدئولوژی‌های غیرعلمی‌ای همچون مارکسیسم که البته لیبرالیسم سیاسی آن عامدانه نادیده گرفته شده بود. دعوت به ترجمه

در برابر هایدگر بومی و پوپر بومی (یا درواقع معنویت و پوزیتیویسم که دست آخر هر دو کارکردی جز تولید نفی و نفرت از غرب نداشتند) دعوت به هایدگر و پوپر اصیل‌تر بود. اگر تفکر کاذب خویشتن خویش، اصالت خود را برجسته می‌کند، انتخاب ترجمه به منزله بازگشت به اصالت و احیاء سنت‌های فکری (به عنوان عرصه انتقال و تداوم تجربیات اندیشه)، و در عین حال، گرفتن اصالت از خویشتن و دادن آن به تفکر (به عنوان فضای گشوده نقد و بحران دائم) است، فضای گشوده ای که دست آخر هر سنتی را دوپاره می‌کند. بنابراین آنچه فرهادپور می‌نویسد، اگر هر آنچه به نام تألیف و تفکر خودی عرضه می‌شود نوعی ترجمه ناقص و نیمه‌کاره است، آنچه وجود خواهد داشت به ناچار یا ترجمه‌ای ناآگاهانه خواهد بود یا ترجمه

ای آگاه. فرهادپور با بازنویسی ایده ترجمه/تفکر در قالب ترجمه آگاه/ترجمه ناآگاه، تألیفات ترجمه‌ای همچون «ساختار و تأویل متن» بابک احمدی را نیز نشانه می‌گیرد که برای بخشی از هم‌نسلان من به هنگام انتشار تا اواخر دهه هفتاد در حکم «کتاب مقدس» بود. و البته به اندازه یک کتاب مقدس اثرگذار.

در هر حال، در بازنگری بعدی، فرهادپور با نقد ارزش جوهری، برتری و مرکزیت انتزاعی‌ای که ترجمه آگاه در برابر ترجمه ناآگاه به خود می‌گیرد، خود ترجمه را همچون فضایی شکاف‌خورده و بی‌مرکز برجسته می‌کند. ترجمه استعاره‌ای می‌شود برای آگاهی تفکر نسبت به وضعیت خویش و یکی شدن آن با این وضعیت که خود چیزی جز زیست تفکر در فضای مخاطره، در دل تنش‌ها و تناقضات و گرداب امر منفی نیست. در سایه همین استعاره و تأکید آن بر یکی شدن تفکر با وضعیت آشوبناک‌اش است که می‌توان ماهیت ناتمام پروژه‌هایی همچون «امتناع تفکر» را درک کرد. تفکری که خطر نمی‌کند و آگاهی نسبت به وضعیت تفکر را مقدم بر خود تفکر می‌داند، و میان آگاهی تفکر به وضعیت‌اش و خود تفکر (که چیزی جز

پرتاب مخاطره‌آمیز تاس در دل ابهامات و تناقضات وضعیت نیست) فاصله‌ای معرفتی و شناختی قائل می‌شود بدون شک سویه‌هایی ایده‌آلیستی خواهد داشت. در پروژه‌هایی مثل پروژه جواد طباطبایی، به میزانی که «امتناع» به مثابه‌ی فاصله‌ای میان آگاهی به وضعیت تفکر و خود تفکر (حتی با دقیق‌ترین و جامع‌ترین محتواهای تاریخی) پرننگ شود، ستون‌های ایده‌آلیستی پروژه مستحکم‌تر خواهند شد.

**تأکید بر ترجمه مرکز به منزله تلاش برای پر کردن شکاف‌ها و زدودن نقصان‌های گفتار خویش با اتکاء به مجموعه توپر، کامل و غیرقابل چون و چرای مخزن غنی اندیشه غربی نیست- همین نوع نگاه ذات‌گرا به غرب بوده است که نگاه هویتی و ذات‌گرا را به خویشتن خویش در مقام واکنش برانگیخته است-**

ترجمه/تفکر در معنای خاص قمار تفکر در دل بحران‌ها و تنش‌ها تلاشی‌ست برای اجتناب از همین سویه‌های ایده‌آلیستی، و درست به همین خاطر در مقام کنش-تفکری که تن به هیچ مبدأ و منبع اقتداری نمی‌دهد و هرچیز سخت، مقدس، جوهری و هویتی را شایسته نقد و بحران می‌داند مازادی سیاسی پیدا می‌کند. در همین جا باید اشاره کرد ترجمه برای آن‌که به تفکر حقیقی راه یابد چاره‌ای ندارد جز آن‌که عرصه نقد و بحران را به حقیقت یا به عبارت دیگر، امر کلی گره بزند. و رابطه تفکر و حقیقت به اندازه رابطه ترجمه با تفکر حیاتی است. ترجمه با ایجاد خلاء و اتصال این خلاء به امر کلی است که می‌تواند تعیین سیاسی پیدا کند.

اگرچه فرهادپور توضیح نمی‌دهد که صورت‌بندی‌اش از ترجمه/تفکر و ماجراهای فکری خودش در فضای اندیشه در دهه هفتاد و هشتاد چه نسبت دقیقی با فراز نشیب‌های گستره تاریخی وسیع‌تری از مشروطه تا امروز دارد، با این وجود در پرتوی نسبتی که او میان ترجمه با تفکر یا به‌طور دقیق‌تر با سنت‌های فکری، با نقد، و با حقیقت ایجاد می‌کند، رنجوری و بیماری فضای آکادمیک به خوبی قابل مشاهده است. به طور کلی:

■ در برابر تفکر خودی مدعی تألیف، ترجمه امکانی برای برقراری رابطه‌ای صادقانه‌تر و اصیل‌تر با سنت‌های فکری در غرب است. در شرایطی که در دهه گذشته دانشگاهیان، در نبود برنامه‌های

پژوهشی درگیر بازی نوشتن مقالات علمی ISA بوده‌اند، بخشی از فضاهاى فکری بیرون دانشگاه تلاش کرده‌اند چنین امکانی را با کشف دیگربودگی برساننده در خود جدی بگیرند. باید توجه داشت در چنین چارچوبی که هرنوشته‌ای شکلی از ترجمه است، تنها نوشته‌ای ارزش دارد که خود قابل ترجمه و ارائه در زبان دیگر باشد.

■ ترجمه سوژه خویش را نه تنها با فقدان ذات و هویتی اصیل در خود، بلکه با نقصان‌ها و ناتمامی‌ها در دیگری و دست آخر با کاذب بودن چنین گسستی میان خود و دیگری روبرو می‌کند. ترجمه استعاره‌ای است برای تهی‌شدن از تمام این محتواهای هویتی، چیزی که هرگز آکادمی زیر سایه سنگین اسطوره دانش بومی نتوانسته آن را تجربه کند.

■ آنچه به کنش تفکر-ترجمه تعیین می‌بخشد ایجاد اتصال و پیوند میان فضای تهی‌ای که استعاره ترجمه به آن اشاره دارد با حقیقت و امر کلی است. تفکر با تراش حقیقت از معنا و معرفت است که معنادار خواهد بود. اصرار بر دانش آکادمیک و گفتار علمی به ظاهر غیرایدئولوژیک، چیزی جز تلاش و همکاری ایدئولوژیک میان دانشگاهیان و

قدرت برای خنثی کردن تفکر و انسداد  
فوران آن در حقیقت نیست.

مع الوصف، اگر بپذیریم ترجمه در نسبت با  
سنت، نقد و حقیقت، تنها مسیر گشوده پیش  
روی حیات فکری ماست، تجربیات جریانان  
فکری بیرون دانشگاه، علی‌رغم سویه‌های  
پاتالوژیک‌شان، سرمشقی مناسب برای آکادمی  
های علوم انسانی هستند؛ برای آکادمی‌ای که  
بخواهد نخبه‌گرایی ذاتی فلسفه را به توان فکری  
همگان در فهم، و خنثایی معرفت را به برآیی نقد  
و حقیقت گره بزند.

## تدریس در دانشگاه صالح نجفی

آمدن مجموعه یا به تعبیری استثنایی در آنهاست که وجه ممیز آنها از دیگر نهادهای آکادمیک در جهان امروز است. باری، کسانی که مقامات مسئول در فضای آموزش (به اصطلاح) عالی به ایشان منت می‌نهند تا مدتی در کسوت «استاد» در کلاس‌های دانشگاه ساعاتی از عمر خود را به باد فنا دهند، واجد موقعیتی می‌شوند که بدون اغراق قابل مقایسه است با کارگران خارجی که یا اوراق کار و اقامت ندارند یا دارای برگه

های کار موقت‌اند. روشن‌تر بگویم، حق‌التدریسی‌ها برحسب مدرکی که دارند بین پنج تا هفت هزار تومان برای هر ساعت تدریس می‌گیرند. مساله این است که در ظاهر تفاوت چندان محسوس یا مشهودی میان اعضای هیات‌های «علمی» و حق‌التدریسی‌ها نیست - بگذریم از اینکه شاید گاهی

کیفیت تدریس گروه دوم به هر علتی بهتر از گروه اول باشد. تفاوت دستمزدها یا حق‌الزحمه‌ها زمین تا آسمان است و اگر مبالغی را که اعضای هیات‌های علمی از بابت تزه‌های لیسانس تا دکتری می‌گیرند به اختلاف دستمزد بیفزاییم، آنگاه متوجه حقیقتی شگرف می‌شوید. نسبت دستمزدها را فقط می‌توان با نسبت دستمزد پیمان‌کاران و کارگران ساختمانی مقایسه کرد. اشتباه نشود، مساله این نیست که در یک حوزه

نویسنده این سطرها چندی است از بد حادثه درگیر تجربه‌ای شده است که هر چند شاید زیاده شخصی یا پیش‌پا افتاده بنماید ممکن است نمودگار تمام‌نمای وضعیت نهاد دانشگاه در

ایران باشد. دو سال پیش دوستی، تلفنی، از من خواست تا در دانشکده‌ای که او خود مدیریت گروهی را در آن به‌عهده داشت تدریس کنم. هرچه بهانه آوردم که نه مدرک لازم را برای این کار دارم و نه تجربه کافی، خیالم را راحت کرد که ایرادی ندارد. ما در وضعیتی به‌سر می‌بریم که نه به مدرک‌هایش می‌توان

**- شاید روزی، شاید نه‌چندان دور، دانشجویانی که نمی‌خواهند به منطق بی‌معنای تولید علم کردن نهند با مدرسانی که در فضای دانشگاه کارگری می‌کنند در پروژه‌های کلی و همه‌شمول درم‌های نهادین-واقعی محیط تحصیل- تدریس (کار-بیکاری) خود را به روی همه آنانی که به تغییر زندگی و جهان خود می‌اندیشند بازکنند-**

اعتماد کرد و نه به تجربه‌هایش. بدین‌سان، من ناخواسته به خیل کسانی پیوستم که عنوان «حق‌التدریسی» را یدک می‌کشند. اینان تشکیل مجموعه غریبی در وضعیت دانشگاه‌های ایران می‌دهند که فکر نمی‌کنم نظیری برای آن بتوان در هیچ دانشگاهی در هیچ کشور دیگر بتوان یافت. از این حیث، به خود جرات می‌دهم و این فرضیه را پیش می‌نهم که بهترین راه برای شناخت اوضاع حاکم بر دانشگاه‌های ایران پدید

عدالت یا انصاف برقرار است و در دیگری نیست: بی‌عدالتی دیگر بدل به معضلی ساختاری شده است که بحران سیستمیک در تمامی سطوح بدان دامن زده است. نکته این است که بین کار حق‌التدریسی‌ها و استادان هیچ نوع تفاوت ماهوی وجود ندارد و حال آنکه، فی‌المثل، در پروژه‌های ساختمانی بین کار کارگر و ناظر و مهندس و پیمانکار و ... تفاوت‌های کیفی هست. دانشگاه‌ها در ایران از جمیع جهات در وضعیتی فوق‌العاده به سر می‌برند: اصولاً چیزی نام زندگی «دانشجویی» در اینجا میسر نیست؛ آنچه هست، فوران گاه‌گاه خواهش زیستن یا فکر کردنی است که تنها در قالب پاره‌ای «جنبش»‌های دانشجویی جسمیت می‌یابد. اساساً، فضای دانشگاه باید به صورت «عرصه‌ای» در بستر جامعه قوام پذیرد که بر لبه‌های خلأ منتشر در جمیع ساحات اجتماعی قرار می‌گیرد: عرصه‌ای که در آن آدمیان به معنای واقعی کلمه «بی»‌کاری را تجربه می‌کنند. ترومای همین بیکاریِ آبستنِ شورش-جنبش است که گفتار رسمی را به تاکید بیمارگون مدام بر وجوب «تولید» علم (در قالب انتشار مقاله به هر قیمتی) وا می‌دارد اما از هرچه بگذریم این وضعیت برای کسانی که به هر ترتیبی وارد دانشگاه می‌شوند گذراست. وضعیت اضطراری واقعی وضعیت آنانی است که بی‌هیچ تفاوت عینی باید نقش پرولترهای کارخانه‌های تولید علم ایران را بازی کنند.

جماعت حق‌التدریسی‌ها در ایران می‌توانند یکی از غریب‌ترین لبه‌های خلأ جامعه ایرانی را پیش چشم آورند. از سه حال خارج نیست: گروهی از حق‌التدریسی‌ها کار و بار «آبرومندتر» و «مقرون به صرفه‌تری» خواهند یافت و از این کارخانه‌های بی‌سامان خواهند رست. در حالت دوم، جماعت حق‌التدریسی‌ها متشتت‌تر از همیشه هر یک به دنبال زندگی خود خواهند رفت، گروهی از آنان بالاخره به هر ضرب و زوری با جهشی سرنوشت‌ساز به «آریستوکرات‌های» آکادمی خواهند پیوست و هم‌گروهی‌های سابق خویش را تا همیشه از یاد خواهند بود و البته بازار رقابت برای ارتقای شغلی داغ و داغ‌تر خواهد شد.

در حالت سوم، جماعت حق‌التدریسی‌ها بر اثر واقعه‌ای به پتانسیل عرصه رخدادپذیر خویش پی خواهند برد. شاید روزی، شاید نه‌چندان دور، دانشجویانی که نمی‌خواهند به منطق بی‌معنای تولید علم گردن نهند با مدرسانی که در فضای دانشگاه کارگری می‌کنند در پروژه‌ای کلی و همه‌شمول درهای نمادین-واقعی محیط تحصیل-تدریس (کار-بیکاری) خود را به روی همه آنانی که به تغییر زندگی و جهان خود می‌اندیشند باز کنند.



## آکادمی چیست: شوی تلویزیونی یا موسسه‌ی توریستی

### نادر فتوره چی

تقدیم به احسان شریعتی

آیا می‌توان این مقاله را با ادعایی گزاف شروع کرد و تا انتها بر آن ادعا وفادار ماند؟ ادعا این است: «آکادمی وجود ندارد!» نوشتن این جمله می‌تواند سوءتفاهم‌های زیادی در پی داشته باشد. از قضا قصد من نیز ایجاد همین «سوءتفاهم» هاست. این‌که منظور نویسنده از چنین ادعایی چه بوده در ادامه خواهد آمد، اما ممکن است همچنان به هیچ «تفاهمی» با مخاطب منجر نشود.

1

در ایران و البته در سنت روزنامه‌ها که گمان می‌کنند بار «آموزش عمومی» را هم بر دوش می‌کشند — که می‌کشند — احیانا نوشتن مقاله درباره‌ی آکادمی نباید چندان دشوار باشد. کافی‌ست مثل همه چیز — بله همه چیز! — از پنیر گودا گرفته تا مفهوم دولت‌شهر یونانی و ... از «ریشه»ها شروع کنیم. مثلا برویم ببینیم اولین بار واژه «آکادمی» در چه مقطع تاریخی و در چه جغرافیا و از سوی چه کسی بر زبان آمده و و بعد مسیر «فراگیر» شدنش در «دیگر

تمدن‌ها» را پی بگیریم و در نهایت نیز زمان ورودش به ایران را بنویسیم و خلاص.

از این دست متن‌های آموزشی-سوپرمارکتی درباره آکادمی زیاد نوشته‌شده و احیانا باز هم نوشته خواهد شد. این‌که «آکادمیا» باغی خوش آب‌وهوا در حومه آتن باستان بوده و افلاطون که یک «فیلسوف بزرگ» است در آنجا به تعلیم شاگردان خود درباره «حکمت و فلسفه و اخترشناسی و اخلاق و هنر» می‌پرداخته و الی آخر.

حتی می‌توان برای «پربار» تر کردن متن، تیمولوژی واژه‌ی آکادمی را هم به متن اضافه کرد و کلی درباره «آکادمیا» و «آکادموس» و اینکه چه شد در زبان لاتین این واژه به شکل امروزی در آمد، چیز نوشت. حتی می‌توان گوی سبقت را از متن‌های مشابه ربود و درباره «لوکاین» ارسطو هم یک وجب به پایان‌بندی اضافه کرد و خلاصه حق مطلب را درباره آکادمی و مدرسه و حوزه و مکتب و دانشگاه و ... ادا کرد.

2

نویسنده قصد نقد متن‌های سوپرمارکتی این‌چینی را ندارد. بهتر است به مدعای مطرح‌شده در ابتدای مقاله باز گردیم: آکادمی وجود ندارد! اولین استدلال من در پافشاری بر این مدعا، برآمده از تجربه‌ای بسیار ساده است. در زمان نگارش مقاله، کمی تردید داشتم که آیا «آکادمیا» بنا به مستندات موجود، یک باغ



متعلق به افلاطون بوده یا فرد دیگری؟ از همین رو کلمه «آکادمی» را ابتدا به زبان انگلیسی در موتور جستجوی گوگل سرچ کردم و اولین لینکی که نمایان شد، مربوط به یک موسسه «توریستی-ورزشی» به نام «آکادمی دات کام» بود. لینک دوم «آکادمی اسکار» ، لینک ششم مدخل ویکی پدیا درباره‌ی آکادمی و لینک دوازدهم در صفحه دوم، مدخل انسکلوپدیای آکسفورد بود و به میانجی آخری، تردیدم برطرف شد. اما آنچه که گوگل به من ارائه کرد، مرا کنجکاو کرد تا درباره «آکادمی» در صفحات فارسی نیز جستجو کنم. اتفاقاً در جستجوی فارسی اولین لینک، متعلق به «ویکی پدیا» بود و درباره «آکادمی» هم بود، اما «آکادمی موسیقی گوگوش»! به عبارت دیگر، اگر شما کلمه آکادمی را در زبان فارسی جستجو کنید و همین چیزهای مقدماتی و سوپرمارکتی مثل «نخستین بار» و «ریشه شناسی لغت» و... مربوط به آن را بخواهید، ابتدا در صفحه اول موتور جستجوی «معتبر» گوگل چیزی درباره «آکادمی» پیدا نمی کنید.

3

در واقع ادعای وجود نداشتن آکادمی، ناظر به نبود دم‌ودستگاه‌ها و تشکیلات و ساختمان‌ها و میزها و صندلی‌ها و کمپوس‌ها و البته جوانان «شاد» و «با نشاط» و «فرز» و ... که به شکل کلیشه‌ای در دسته‌های دوتایی و پنج تایی روی چمن‌ها ولو شده‌اند و یا گل می گویند و می شنوند یا سر از کتاب بر نمی دارند، نیست. اتفاقاً همه

این مواد اولیه لازم برای «آکادمی» وجود دارد و خوششان هم وجود دارد. آنچه که وجود ندارد، آکادمی در معنای مدرن و البته معنای «سیاسی» آن است. اگر همان منطق جستجو در گوگل را ادامه دهیم، ما با چه چیزی به نام «آکادمی» روبرو هستیم؟ با یک شوی تلویزیونی و یک موسسه توریستی-ورزشی. ما حتی با همان نهادی که در دهه 60 در غرب به عنوان «زائده سرمایه داری صنعتی» وظیفه «ایده پردازی» برای تولید کالاهای مصرفی و استراتژی‌های دوام کالا و به روز کردن جنگ افزارهای کشتار جمعی و شیوه‌های «مدیریت منابع انسانی» و ... را برعهده داشت مواجه نیستیم. همان دانشگاهی که در بیانیه اعتراضی پورت هارون، مانیفست اتحادیه دانشجویان دموکراتیک آمریکا، چنین توصیف شده بود: «دانشگاه‌های امریکا به خط تولید "شهروندان بی آزار و تک بعدی" تبدیل شده‌اند... تخصصی شدن این چنینی حوزه‌های علم صرفاً محملی برای تولید بمب اتم و اتاق‌های گاز و توجیه فلسفی آنهاست... مثال‌ها در این باره فراوان است. مثلاً، استفاده از منابع آکادمیک علوم اجتماعی برای مشاوره به شرکت‌های تولیدکننده کالاهای مصرفی. این شرکت‌ها از یکسو می‌توانند با کمک "نخبگان" دانشگاهی و آموزه‌های آکادمیک، استراتژی‌های مصرف را به نفع خود دستکاری کنند و هم می‌توانند کاری بکنند که هر روز محدودیت‌های جدیدی برای کارگران بوجود آید. آموزه‌های آکادمیک موجود تنها به درد کمپانی‌هایی می‌خورد که

می‌خواهند با کمترین دستمزد بیشترین بهره‌وری را از کارگران و کارمندان‌شان داشته باشند... نتایج پژوهش‌های علمی به این کمپانی‌ها توصیه می‌کند که میزان مصرف‌گرایی را افزایش دهند. بمب اتم بسازند و ...».

همین دانشگاه اما، نسلی را به بار آورد که در برابر موج فزاینده سرمایه‌داری نئولیبرالیستی، سرتاسر دهه شصت و هفتاد و البته کل جغرافیای جهانی را به رعشه در آورد و در نهایت نیز «دولت‌های رفاه» را وادار کرد که به زور توپ و تانک و باج‌دادن به سندیکاهای کارگری، خیابان‌ها را از دانشجویان معترض پس بگیرند.

دانشجویان و استادان آن نسل، شاید آخرین نسلی از معترضانِ ضدسرمایه‌داری بودند که توانستند دانشگاه را از کارکرد «اردوگاه تولید ایده برای مصرف بیشتر» به کانونی برای تغییر «وضع موجود» تبدیل کنند.

موج دموکراسی لیبرال اما قوی‌تر از آن بود که این جنبش بتواند آبروی دانشگاه را حفظ کند و از تبدیل شدنش به آپاراتوسی برای دولت‌های لیبرال یا چیزی شبیه به یک شرکت توریستی جلوگیری کند. شکست می 68، هم شکست جنبشی اعتراضی بر علیه نئولیبرالیسم تازه نفس بود و هم شکستی برای موجودیت نهادی به نام آکادمی. کارخانه‌ها به آسیای مشتاق «پیشرفت» منتقل شدند، و اتاق‌های مدیریت‌شان بین آمریکای شمالی و اروپا تقسیم شد.

همه چیز در آکادمی به «نرم‌افزار» تغییر ماهیت داد. نسل دانشجویانی که در می 68 برای آلتوسر نامه «خفه شو» می‌نوشتند یا مارکوزه را روی شانه‌ها می‌گرفتند تا سخنرانی کند، نسلی که شعار می‌داد «رفورم = کلروفورم»، نسلی که آمده بود «انسان تراز نوین» را در برابر دیدگان حیرت‌زده «خلق‌های در بند» تحقق ببخشد، اکنون جای خود را به نسلی می‌داد که بزرگترین تخطی‌اش از قانون، هک کردن ایمیل‌ها با هدف اخذی از کمپانی‌ها یا نوشتن دیوار نوشته‌های بی‌مزه‌ای بود که در آن با کلی احتیاط، بوش و بلر را دست می‌اندازد. او دیگر به دنبال «تغییر جهان» نیست، به دنبال «فرصت شغلی» در اپل و ای.بی.ام است. اسطوره‌ها نیز عوض شدند: از «رودی دوچکه» به «استیو جابز». از «آکادمی» به «شرکت توریستی».

#### 4

وضعیت ما با «غرب» فرق می‌کند. در اینجا آکادمی حقیقتاً یک شوخی است. یک وقت‌کشی. فرصتی برای تخطی از سلطه خانواده سنتی هسته‌ای. راهی به رهایی از شر ازدواج زودهنگام. گشایشی در روابط و دوستی‌ها. خریدن زمان برای خوشگذرانی با معیارهای اینجایی، فرار از سربازی اجباری، فرصتی برای «اپلای» به دانشگاه‌های خارج و ده‌ها کارکرد مشابه دیگر. آکادمی در ایران، حتی همان شکل اخته غیرسیاسی در غرب معاصر را هم ندارد. حتی «اتاق فکر» خط تولید هم نیست؛ چون

اصلاً تولیدی وجود ندارد. یعنی اساساً صنعتی وجود ندارد که برای بهره‌کشی از نیروی کارش، یا برای تدوین استراتژی‌های مصرف، نیاز به دانشگاه باشد. اگر قبلاً رشته‌های مهندسی و پزشکی، منزلت اجتماعی دانشجویان این رشته‌ها را بالا می‌برد و در بین طبقات متوسط موازنه در چانه‌زنی‌های دوران خواستگاری را به نفع آنها تغییر می‌داد، اکنون با فروپاشی شتابنده مناسبات تولیدی و خدماتی و سلطه اقتصاد رانتی، حتی همین کارکرد سخیف را هم از دست داده است. برای همین هم هست که مثلاً رقم متقاضیان برای رشته‌هایی چون «تبلیغات» و «بازاریابی» و «ام.بی.ای» و «مدیریت بازرگانی» و ... در مقایسه با دیگر رشته‌ها قابل قیاس نیست. تقاضا آن قدر بالاست که دانشگاه‌ها ترجیح می‌دهند علاوه بر تاسیس رشته‌های این‌چنینی که در آنها امکان پرورش نوع خاصی از «انسان‌های پوست کلفت و دریده» برای «بیزنس» فراهم می‌شود، دو شیفت و سه شیفت «موسسه عالی» تاسیس کنند. رشته‌های هنری نیز به لطف عنایت جهانی به «هنر بومی» کشورهایی که از نگاه آنها «تروریست بالقوه» هستند، بیشترین متقاضی را پس از «بیزنس» دارند. کفایت فارغ‌التحصیلان هنری بتواند راه و چاه ورود به «بازار» پر رونق «آثار هنری» در دبی و شارجه را فرا بگیرند. بماند که در عرصه‌ی هنر، فارغ‌التحصیلان با نوعی بی‌واسطگی بین هویت «هنرمند» و «دانش‌آموخته هنر» مواجه‌اند. به عبارت دیگر، یک فارغ‌التحصیل رشته کشاورزی، بی‌واسطه

کشاورز نمی‌شود، اما مثلاً فارغ‌التحصیل رشته نقاشی، از بدو فراغت از تحصیل، «نقاش» به حساب می‌آید. از همین روست که بعضاً اعلام بیلان فارغ‌التحصیلان در رشته‌های هنری مخاطب را شوکه می‌کند: مثلاً می‌گویند از سال فلان تا فلان در ایران، ده‌هزار فارغ‌التحصیل نقاشی (یا همان نقاش) به بازار کار عرضه شده است. وضع رشته‌های علوم انسانی هم که معلوم است. در چنین وضعیتی است که چند مطرب لس‌آنجلسی به خود اجازه می‌دهند نام یک شوی سخیف تلویزیونی را «آکادمی موسیقی» بگذارند. به عبارت دیگر، آنها بهترین نمونه برای توصیف وضعیت «آکادمی واقعاً موجود» هستند: مخلوطی از سیاست‌گریزی و خوش‌باشی آمیخته با لودگی و خودنمایی و سرگرمی و پولسازی و فرصت‌طلبی و جور کردن اقامت در غرب و ...

این تعریف جدید و البته «واقعی» آکادمی در وضع موجود، یا همان آکادمی گوگوشی آن، از قضا تصویری از آکادمی در غرب را نیز بازنمایی می‌کند: سنت آکادمی در غرب، بی‌هیچ تعارفی در امتداد همان منطق «مطالعات پسااستعماری» و بر اساس یک «آپارتاید تحصیلی» عمل می‌کند: به جز مواردی محدود (مثل دانشجویان رشته‌های فنی از قبیل برق و کامپیوتر و طراحی صنعتی و ... که در خدمت همان ماجرای اپراتوری اتاق فکر خط تولید قرار می‌گیرند)، تلاش آکادمی‌های غربی برای جذب «نخبگان» کشورهای پیرامونی، چیزی نیست جز

ایجاد فرصت «شناخت» بهتر همان جایی که این نخبگان از آن می‌آیند. صرف‌نظر از «نخبگان»، سیل متقاضیان کشورهای پیرامونی متقاضی تحصیل در غرب، نهاد آکادمی را به یک «ایده اقتصادی» رسانده است: جذب توریست-دانشجو.

**آکادمی واقعی، همان آکادمی موسیقی کوکوش است- امکانی برای اخذ ویزا و زندگی در غرب، به‌رمندی از موامب آن محیط که در محیط کشورهای غیر غربی وجد ندارد، پز به فک و فامیل، دورشدن از تنش‌های سیاسی، و البته دسترس به فرمولی برای فرصت‌طلبی و ---**

«دکوراسیون داخلی» می‌شوند، یا دانش‌آموخته دوره‌های «رقص معاصر» و «تئاتر شرقی». یا این قبیل رشته‌ها (که معمولا هم دوره‌های یک ساله یا دوساله‌اند) یا اگر در خوشبینانه‌ترین حالت به آکادمی اصلی راه یابند، ناچارند موضوع پایان‌نامه

خود را درباره کشور مبدا انتخاب کنند. مثلا اگر از ایران می‌آیند و در دانشکده موسیقی پذیرش می‌شوند، نمی‌توانند پایان‌نامه خود را درباره «موسیقی آتونال شوئنبرگ»، یا فلان سونات باخ و... انتخاب کنند، بلکه باید بر روی «موسیقی بومی بوشهر» یا «موسیقی نواحی» و یا دست بالا بر روی «موسیقی تلفیقی برامس و حاج قربان» کار کنند. در فلسفه و تاریخ و دیگر رشته‌های غیر مهندسی نیز وضع به همین ترتیب است.

مجموعه این شرایط نشانگر یک واقعیت است:

تمامی دانشگاه‌های «معتبر» غربی، موسسات اقماری‌ای را تاسیس کرده‌اند که این «فرصت طلایی» درآمدزایی را از دست ندهند. مثلا آکسفورد، ده‌ها موسسه مطالعاتی و کالج انتفاعی را خارج از دیسپلین‌های اصلی دانشگاه واقعی آکسفورد، اما به همان نام (احتمالا با یک پیشوند یا پسوند حقوقی) تاسیس کرده تا مشتاقان ایرانی و پاکستانی و یمنی و آنگولایی و نیجریه‌ای و ... زندگی و تحصیل در انگلستان را پس از اخذ شهریه‌های کلان، در موسساتی با نام‌هایی شبیه به هم، مثل «مطالعات آفریقا و خاورمیانه»، «شرق‌شناسی»، «دین‌پژوهی»، «عرفان‌پژوهی»، «مطالعات فرهنگ‌های بومی»، «ادبیات تطبیقی» و ... به‌عنوان یک توریست-دانشجو جذب کند. حتی اگر این توریست-دانشجوها، متقاضی تحصیل در رشته‌های هنری و علوم سیاسی و فلسفه و تاریخ و ... هم باشند - که تعدادشان هم کم نیست- باز همین بساط است. یا دانشجوی «طراحی لباس» و

کل صوری و انتزاعی بازنمایی کند باعث می‌شود تا طرف دیگر این تقابل، یعنی سنت را هم به شکل یک کل انتزاعی یا انبانی که تکثری از سنت‌های گوناگون تاریخی را در خود تلنبار کرده است، برسازد. بدین ترتیب، تقابل سنت و مدرنیته به تقابل غیردیالکتیکی و مخرب میان دو کل صوری و انتزاعی تقلیل می‌یابد. اما رابطه میان سنت و مدرنیته رابطه‌ای دیالکتیکی است. بدین‌سان، نه تنها هر سنتی برای آن که زنده بماند می‌بایست به تغییر و تحول تن دهد بلکه خود مدرنیته هم برای آن که تبدیل به واقعیتی تاریخی شود، می‌بایست خود را در هیأت کثرتی از سنت‌ها (مارکسیسم، روانکاوی، فمینیسم، ...) تحقق بخشد. به همین دلیل است که مارشال برمن در «تجربه مدرنیته»<sup>1</sup> از مفهوم ظاهراً متناقض «سنت‌های مدرن» استفاده می‌کند. به این معنی، می‌توان گفت آکادمی به مفهوم مدرن آن، پیش از آن که خود را به مثابه یک گفتار عقلانی مدرن در برابر کلیتی انتزاعی و «غیرعقلانی» به نام سنت بازنمایی کند، خود به مقوله سنت یا همان «سنت‌های مدرن» تعلق دارد. در همین پس‌زمینه است که می‌توان به پرسش «کارکرد آکادمی چیست؟» اندیشید.

اما آکادمی به عنوان پدیده‌ای مدرن چگونه با مقوله سنت گره می‌خورد؟

برای پاسخ به این پرسش بیایید به مثالی ساده بیندیشیم: جمعی از افراد را در نظر بگیرید که برای مدتی نسبتاً طولانی با هم در ارتباط‌اند. برای یک تازه وارد به این جمع بسیاری از

همان‌طور که به به‌زعم هایدگر این شکستن و از کار افتادن یک ابزار است که باعث می‌شود کارکرد آن ابزار و نسبت آن با شبکه درهم تنیده ابزارها برای ما عینی و ملموس شود و تبدیل به مسأله گردد، به نظر می‌رسد آنچه آکادمی را - دست کم در حیطه تفکر فلسفی - برای ما تبدیل به یک مسأله می‌کند، کارکرد مغشوش آن است. اما کارکرد آکادمی چیست و چرا درست کار نمی‌کند؟ این نوشته کوتاه حول این دو پرسش شکل گرفته است.

برای پرداختن به این دو پرسش شاید بهتر باشد پیش از هرچیز به آن پس‌زمینه گسترده تاریخی اشاره کرد که رابطه ما با پدیده آکادمی در دل آن معنا می‌یابد، یعنی همان فرآیند گذر به مدرنیته. روشن است که تجربه آکادمی برای ما - از فرستادن دانشجویان به آکادمی‌های فرنگ تا تأسیس آکادمی‌های بومی - از همان آغاز در بطن تجربه رویارویی با مدرنیته قرار گرفته و به این ترتیب تنش‌های حاصل از تجربه مغشوش ما از مدرنیته را در خود بازتاب می‌دهد. چنان‌که می‌دانیم تقابل ساده و غیر دیالکتیکی میان سنت و مدرنیته، تقابلی کاذب است: عطش مدرنیته برای آن که خود را به مثابه یک

شوخی‌ها، کنایه‌ها و حتی صحبت‌های معمولی غیرقابل درک است چرا که گفت‌وگوهای آن جمع بر پس‌زمینه‌ای از تجارب و خاطرات مشترک استوار است که برای شخص تازه وارد بیگانه است. در ضمن همین پس‌زمینه مشترک است که پنداری با قواعدی نانوشته و البته منعطف مشخص می‌کند که چه حرفی یا کنشی در این جمع پذیرفته است و چه چیز نه، چه چیز مؤدبانه تلقی می‌شود و چه چیز ناپسند، چه چیزی بامزه و چه چیز تکراری و خسته‌کننده ... و از این‌رو، فضایی متعین و نسبتاً پایدار می‌سازد که در آن چیزی به نام گفت‌وگوی جمعی - علی‌رغم وجود تمامی تنش‌ها و ناهمگونی‌ها در بطن آن - امکان‌پذیر می‌گردد. این پس‌زمینه که البته در طول زمان متغیر هم هست بر اثر تکرار ساخته می‌شود. به این ترتیب است که سطح کمینه‌ای از سنت شکل می‌گیرد. سنتی که شخص تازه وارد می‌بایست به تدریج با آن آشنا شود تا بتواند خود را در آن جمع ادغام کند. این سطح کمینه ضامن حداقلی از ارتباط‌پذیری و معناست که بدون آن هیچ جمعی شکل نمی‌گیرد. اگر همین کارکرد را در سطح کلی تفکر فلسفی جست‌وجو کنیم، می‌توان گفت که امروزه در غرب این آکادمی است که چنین فضایی را برای تفکر فراهم می‌آورد به نحوی که «... اکنون حتی رادیکال‌ترین و مستقل‌ترین نوع تفکر نظری نیز فقط می‌تواند در دانشگاه و حواشی آن، به عنوان آخرین پناهگاه به بقای خویش ادامه دهد.»<sup>2</sup> به این معناست که می‌توان از کارکرد مغشوش کادمی در وضعیت

ما سخن گفت. کارکردی که «نتوانسته حتی معیارهایی کلی و همگانی برای سنجش آثار، اعم از ترجمه و تألیف، فراهم آورد، و در نتیجه تصمیم‌گیری دربارهٔ دشوار یا چرند و بی‌معنا بودن فلان اثر فلسفی هنوز هم مبتنی بر روابط و سلاقی صرفاً شخصی است.»<sup>3</sup>

به این ترتیب، به پرسش دوم می‌رسیم: چرا در وضعیت ما آکادمی درست کار نمی‌کند؟

باید توجه داشت که آکادمی به‌عنوان پدیده‌ای مدرن تعارضات درونی خود مدرنیته را نیز در خود نهفته دارد. شاید مهمترین آنها تقابل میان مدرنیزاسیون (همان مدرنیتهٔ تحمیل‌شده از بالا و در خدمت قدرت و سرمایه) و مدرنیسم (تجارب مدرنی که از پایین و اغلب به‌مثابهٔ مقاومت در برابر مدرنیزاسیون شکل می‌گیرند) باشد. تقابلی که در هیأت دیالکتیک خلاقیت و تخریب، همزمان بویایی درونی و ماهیت ویرانگر مدرنیته را شکل می‌دهد و همین مسأله است که به‌زعم مارشال برمن خصلت تراژیک مدرنیته را می‌سازد. می‌توان گفت دانشگاه به‌مثابهٔ پدیده‌ای مدرن محل نزاع میان مدرنیزاسیون و مدرنیسم است. از یک سو دانشگاه نهادی است در خدمت مراکز صنعتی و تولیدی و از این‌رو، در خدمت سرمایه و قدرت که علاوه بر تولید تکنولوژی و علم برای کمک به گردش سرمایه، دانشجویان را برای ایفای نقش‌های آینده‌شان در سیستم سرمایه‌داری و دموکراسی دولت آماده می‌کنند، اما از سوی

دیگر دانشگاه مکانی است برای مقاومت در برابر این فرآیند.

اما به زعم مارشال برمن در «تجربه مدرنیته»، کشورهای توسعه نیافته در جهان سوم مدرنیته را به مثابه فرآیندی تجربه می کنند که رخ نمی دهد: «... حتی زمانی که مدرنیزاسیون در سرزمین خودشان تحقق می یافت، آن را چونان رخدادی تجربه می کردند که صرفاً به اشکالی کاملاً کج و کوله،

مقطعی، به وضوح نافرجام یا شدیداً مخدوش و مسخ شده به وقوع می پیوست.» در این حالت ما تخریب و ویرانی نیهیلیستی حاصل از مدرنیزاسیون را داریم اما خود مدرنیزاسیون «رخ نمی دهد». اما این رخ ندادن فرآیند مدرنیزاسیون، سمت دیگر نزاع یعنی مدرنیسم به مثابه مقاومت از پایین را هم تحت تأثیر قرار می دهد. به همین دلیل است که تجربه مدرنیته به جای آن که خصلتی تراژیک داشته باشد به مضحکه بدل می گردد و حالتی رقت انگیز، شیخ گونه و انتزاعی به خود می گیرد. در این پس زمینه است که دانشگاه نیز مثل بسیاری از نهادهای مدرن دیگر علی رغم حضور سنگین مادیت بوروکراتیک اش، خصلتی سایه وار و

**جنبش های دانشجویی، تلاش برای استقلال دانشگاهها از مراکز قدرت و البته شکل گیری سنت های فکری رادیکال که از چارچوب های خشک آکادمیک فراتر می روند و اغلب در حواشی دانشگاه «به عنوان آخرین پناهمگاه» به بقای خویش ادامه می دهند --- به این ترتیب، نفس بر ساخته شدن سنتها در آکادمی و حفظ پویایی و تداوم آنها، در دل خود حاوی تقابل میان مدرنیزاسیون و مدرنیسم است -**

شیخ گون می یابد. بدین ترتیب، کارکرد دانشگاه مخدوش و مختل می گردد و چنان که گفتیم برای ما تبدیل به مسأله می شود. نگاهی گذرا به فضای کلی تفکر فلسفی در ایران و آثار چاپ شده در این حیطه - از وفور ترجمه های مغشوش و نامفهوم تا تألیف کتاب های حجیمی که خواننده نمی شوند - مؤید این وضعیت است. آنچه در اینجا بیش از هر چیز دیگر

به چشم می آید، همان غیبت حداقلی از کارکرد سنت است که بتواند فضایی متعین با معیارهایی عمومی برای تفکر فلسفی فراهم آورد. چنین فضایی به توصیف ماندلشتام از فضای فرهنگی پترزبورگ در اوایل قرن بیستم - که برمن آن را به مثابه نمونه ای از تجربه مدرنیته در کشورهای «خارج از مغرب زمین» تحلیل می کند - می ماند، یعنی «وراجی های تب آلود حاشیه روی های دائمی». در چنین وضعیتی است که سرنوشت تفکر فلسفی در غیاب دخالت مؤثر آکادمی به تمامی بر دوش جریانات فکری حاشیه ای می افتد، جریاناتی که برای بقا می بایست قابلیت آن را داشته باشند تا در این فضای مه آلود و شیخ گون حدی از «سنت» را به وجود آورند و تداوم بخشند. بدون وجود چنین

پس زمینه‌هایی تفکر ناممکن می‌گردد، همچنان که این نوشته کوتاه نیز آشکارا در متن یکی از همین سنت های حاشیه‌ای است که امکان‌پذیر گشته است و معنا می‌یابد.

#### یادداشت‌ها:

1. مارشال برمن، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات طرح نو
2. مراد فرهادپور، پاره‌های فکر / هنر و ادبیات، پیشگفتار
3. مراد فرهادپور، پاره‌های فکر / فلسفه و سیاست، پیشگفتار





# لاکان، دانشگاه و بازتولید گفتار ارباب

## ارسلان ریحان زاده

برای تبیین هرچه بهتر گفتار ارباب بحث را با توضیح شمای ساختاری این گفتار که لاکان آن را در سمینار روی دیگر روانکاوی طرح می‌کند پی می‌گیریم. جایگاه‌های مختلف هر یک از شمای چهارگانه‌ی نظریه‌ی گفتار بر اساس آنچه در زیر می‌آید موقعیت می‌یابند:

عامل → دیگری

حقیقت      محصول/از دست دادن  
از این روی، در شمای ساختاری گفتار ارباب که لاکان آن را به صورت زیر ترسیم می‌کند،

$S_1 \rightarrow S_2$

$\$ \leftarrow a$

ارباب دال،  $S_1$ ، یا به بیانی دیگر، دالی که نامعناست، در جایگاه عامل دیگری،  $S_2$ ، یا برده، را خطاب قرار می‌دهد. برده در خلال تجربه‌ی بردگی می‌آموزد که به دانش، به مثابه‌ی امر مولد، که در شمای گفتار حاکم با  $S_2$  بازنمایی شده تجسد ببخشد. در مقابل، ارباب اهمیتی به دانش نمی‌دهد؛ تا آنجا که همه چیز کار کند و بنده اربابیت و قدرت او را به رسمیت بشناسد، همه چیز خوب است. در واقع باید گفت که ارباب علاقه‌ای به شناختن و سر درآوردن از اینکه امور چگونه کار می‌کنند ندارد. اگر بخواهیم تناظری میان خوانش لاکان از گفتار ارباب و پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی مارکس برقرار سازیم و سرمایه‌دار را در مقام ارباب و

همان‌طور که از عنوان این یادداشت برمی‌آید سعی بر آن است در اینجا به طور اجمالی نسبت میان گفتار دانشگاه با گفتار ارباب در پرتو آرای ژاک لاکان بررسی شود.

لاکان در صورت‌بندی چهارگانه‌ی خود از گفتارهایی که نمایان‌گر پیوندهای اجتماعی موجود در جامعه‌اند با اهمیت دادن به گفتار ارباب، مدرنیته را به‌عنوان گذار از گفتار ارباب به گفتار دانشگاه توصیف می‌کند و اذعان دارد که در مدرنیته ارباب جایگاه خود را به بوروکرات می‌دهد. همین‌جا اشاره کنیم که در ترمینولوژی لاکان، گفتار دانشگاه مستقیماً به آنچه معمولاً از این نام، به‌مثابه نهادی اجتماعی، به ذهن متبادر می‌شود ارتباطی ندارد. از دید لاکان آکادِمیا صرفاً بخشی از ماشینری دانشگاه است و سلطنت مطلق گفتار دانشگاه در تجربه‌ی استالینیسیم محقق شده است (Lacan, 2007, p. 206). از این‌روی و همان‌طور که لاکان مدعی است، تغییر جایگاه ارباب در هیأت بوروکرات به معنای کنار گذاشته‌شدن سلطه‌ی ارباب نیست، بلکه گفتار دانشگاه و شخصیت بوروکرات مقوم گفتار ارباب، یا به زبان دیگر، همان ارباب مدرن است.

کارگر را در مقام برده فرض بگیریم آن‌گاه می‌توان گفت ابژه‌ی (a) که در گفتار ارباب جایگاه محصول/ازدست‌دادن را اشغال کرده مازاد تولیدشده است: ارزش اضافی. این مازاد که حاصل فعالیت کارگر است توسط سرمایه‌دار تصرف می‌شود و می‌توان فرض گرفت که امکان نوعی کیف را برای سرمایه‌دار فراهم می‌آورد: ژوئیسانس اضافی.

ارباب بایستی هیچ ضعفی از خود نشان ندهد، و این واقعیت که او هم مثل همه موجودیتی زبانی دارد و تسلیم اختگی نمادین شده است را بایستی پنهان کند. به بیان دیگر آنچه ارباب بایستی پنهان یا، به زبانی بهتر، سرکوب کند شکاف میان خودآگاه و ناخودآگاه است که توسط دال ایجاد شده، شکافی که در هیأت سوژه‌ی شکاف‌خورده (\$) خود را نمایان می‌سازد و در گفتار ارباب جایگاه حقیقت را اشغال می‌کند: حقیقت پنهان‌شده.

تصور لاکان از امر نمادین از اوایل دهه‌ی 60 میلادی و با مقاله‌ی «براندازی سوژه و دیالکتیک میل در ناخودآگاه فرویدی»، دست‌خوش تغییری اساسی شد. در این مقاله به صراحت می‌بینیم که نام پدر (Name-of-the-Father)، علی‌رغم نقش کلیدی‌ای که لاکان برای آن در حل عقده‌ی ادیپوس قائل است، دیگر نمی‌تواند ضامن اعظم (metaguarantor) و "بیرونی" دیگری دال‌ها (the Other of the signifiers) قلمداد شود. به زبان خود لاکان: «بیاید از مفهوم دیگری به‌مثابه‌ی مکان هندسی دال آغاز کنیم. آمریت

هر گزاره‌ای تضمینی به جز نفس به بیان درآمدن آن گزاره ندارد، زیرا برای گزاره بیهوده است که در یک دال دیگر آن را جستجو کند، امری که به هیچ‌وجه نمی‌تواند بیرون از این مکان هندسی پدیدار شود. این نقطه‌نظر را با این جمله که تضمین‌کننده‌ی اعظمی که بتواند حرف زده شود وجود ندارد، یا، به بیانی گزین‌گویانه‌تر، اینکه دیگری دیگری وجود ندارد (there is no Other of the Other) صورت‌بندی می‌کنم (Lacan, 2006, p. 688). در تقابل با این موضع، لاکان پیشتر در سمینار چهارم صراحتاً اعلام می‌دارد که: «پدر نمادین [قانون پدرسالار/ نام پدر] ضرورت برساختن امر نمادین است، ضرورتی که فقط می‌توان در یک *ورا* آن را محلیت بخشید، این جسارت را می‌کنم و می‌گویم یک *تعالی*». به بیانی دیگر، تصور لاکان از امر نمادین تا پیش از مقاله‌ی «براندازی سوژه و دیالکتیک میل در ناخودآگاه فرویدی» و وارد شدن به فاز توپولوژیکال کار خود، با معرفی فیگورهای نوار مویوس در سمینار 12 (1964-1965) و گره برومئویی در سمینار 20 (1972-1973)، این گونه بود که نام پدر در مقام عنصر ضروری و برساننده‌ی امر نمادین «بیرون» از حوزه‌ی نمادین قرار دارد و نسبت به آن *متعالی* است، اما از اواخر دهه‌ی 50 و اوایل دهه‌ی 60 به بعد، فهم لاکان از چگونگی برساخته شدن امر نمادین دستخوش تغییری بنیادین می‌شود، به طوری که وی مذعن می‌شود نام پدر علی‌رغم نقش کلیدی‌ای که در برساخته شدن حوزه‌ی

نمادین ایفا می‌کند نسبت به این حوزه نه بیرونی بلکه «درونی» است؛ از این روی ساختار بسته و دایره‌ای که تا پیش از آن برای امر نمادین قائل بود باز می‌شود و دقیقاً با این باز شدن است که امر نمادین امر واقعی را ملاقات می‌کند؛ امر واقعی‌ای که در درون امر نمادین در هیأت پس‌مانده‌ی ابژه‌ی کوچک  $a$  پدیدار می‌شود و به

**لاکان باور دارد مطلق‌ترین شکل گفتار دانشگاه در دوره‌ی رژیم استالینیستی تجربه شده است، جایی که سلطه‌ی این رژیم توسط دانش کارشناسان در گفتارهای عمومی رسمی تجسد می‌یابد، و سوژه‌ها را در مقام ابژه‌های انقلابی اصیل و تمامیت‌یافته خطاب قرار می‌دهد، آن هم در همان حال که سوژه‌های وحشت‌زده‌ی به‌عنوان محصول فرعی خود تولید می‌کند.**

و در عین حال بی‌انتها برای خلاص شدن از این شکاف است. به خاطر همین حضور سمج‌گونه در دل زنجیره‌ی دال‌هاست که لاکان اشاره می‌کند حقیقت حوزه‌ی نمادین زبان را باید این گونه فهم کرد که آنچه در زنجیره‌ی دال‌ها یک دال به دال دیگر ارجاع می‌دهد نه معنا بلکه سوژه یا همین شکاف مورد بحث است. این پنهان کردن و سرکوب

هیچ‌روی امر نمادین نمی‌تواند آن را نمادینه کند. پدیدار شدن امر واقعی در هیأت ابژه‌ی کوچک  $a$  اجازه‌ی یکدستی و کامل شدن را به امر نمادین نمی‌دهد و در درون آن شکافی ساختاری بر جای می‌گذارد. ارباب دال این شکاف را بخیه می‌زند و اجازه‌ی پدیدار شدن به آن را نمی‌دهد اما با این وجود قادر نیست که به طور کامل آن را پر کند. ضروری است که در فرایند معناسازی زبان این شکاف پنهان بماند اما از آنجا که این شکاف عنصر ضروری برساخته شدن خود حوزه‌ی نمادین زبان و شکل‌گیری زنجیره‌ی دال‌هاست نمی‌توان به تمامی آن را سرکوب کرد و از این‌روی همواره در درون حوزه‌ی نمادین زبان حضوری سمج دارد. به زبانی دیگر این شکاف موتور محرکه‌ای است که حوزه نمادین زبان را به راه می‌اندازد اما تمامی حرکت زنجیره‌ی دال‌ها تلاشی بیهوده

سوژه همواره با خشونت و سلطه گره خورده است، به طوری که لاکان اشاره می‌کند زبان قاتل چیزهاست، یا به بیانی دیگر، هر کلمه سنگ گوری برای آن چیزی است که کلمه به آن ارجاع می‌دهد. از این‌روی پدیدار شدن این شکاف از خشونت و سلطه‌ی حوزه‌ی نمادین پرده برمی‌دارد و آنچه با این پدیدار شدن روی می‌آید ابژه‌ی کوچک  $a$  است که در مقام پس‌مانده‌ی آن ابژه‌ای عمل می‌کند که زبان آن را کشته و سرکوب کرده است.

حال می‌توان به ادعای لاکان مبنی بر اینکه گفتار دانشگاه بازتولید گفتار ارباب و سلطه است پرداخت. همان‌طور که اشاره شد لاکان باور دارد مطلق‌ترین شکل گفتار دانشگاه در دوره‌ی رژیم استالینیستی تجربه شده است، جایی که سلطه‌ی این رژیم توسط دانش کارشناسان در گفتارهای عمومی رسمی تجسد می‌یابد، و

سوژه‌ها را در مقام ابژه‌های انقلابی اصیل و تمامیت‌یافته خطاب قرار می‌دهد، آن هم در همان حال که سوژه‌های وحشت‌زده‌ای به عنوان محصول فرعی خود تولید می‌کند (در تاریخ معاصر خود ما، تجربه‌ی آنچه موسوم به «انقلاب فرهنگی» در حد فاصل سال‌های 1359-1362 اتفاق افتاده است، جایی که سلطه‌ی گفتار حاکم که در هیأت «دانش» اعضای این شورا تجسد یافته بود رأی به حذف دسته‌جمعی شمار زیادی دانشجو و استاد از دانشگاه‌ها صادر کرد مثال روشن دیگری از گره خوردن بی‌واسطه‌ی گفتار ارباب و گفتار دانشگاه است). البته باید اذعان داشت که گفتار دانشگاه صرفاً به تجربه‌ی استالینیسیم محدود نبوده و از دید لاکان این گفتار به تمامی با بوروکراسی و مصرف‌گرایی جهان معاصر گره خورده است. آیا وحشتی که جهان داستان‌های کافکا از سلطه‌ی دم‌ودستگاه بوروکراتیک قانون روایت می‌کند دست کمی از تجربه‌ی وحشت دوره‌ی استالینیسیم دارد؟ در واقع رمز گفتار دانشگاه چه در تجربه‌ی استالینیسیم و چه در تجربه‌ی بوروکراسی ایجاد وضعیت‌های پارادوکسیکال است. به عنوان مثال، در تجربه‌ی رژیم استالینستی، از یک طرف سوژه‌هایی را داریم که تا حد ابژه‌های انقلابی اصیل برکشیده می‌شوند و تمامیت می‌یابند و در پروپاگاندا‌های این رژیم ستایش می‌شوند و از طرف دیگر سوژه‌های ترس‌خورده و وحشت‌زده‌ای را داریم که محصول همین فضای مبتنی بر تمامیت هستند. به همین منوال، در تجربه‌ی بوروکراسی

که از دید لاکان دانش تجسدیافته‌ای است که گفتار ارباب را مشروعیت می‌بخشد، از یک طرف دم‌ودستگاه بوروکراتیکی را داریم که به ظاهر قرار است با دانش کارشناسی‌شده و ابلاغ قوانین تنظیمی پیچیدگی‌های ساختاری زندگی انسان مدرن را رتق و فتق کند ولی دقیقاً به مجرد انجام چنین کاری این پیچیدگی‌ها بیشتر از قبل می‌شوند و در نتیجه با شکل‌گیری انتزاع خوفناکی که این روبه می‌سازد انسان مدرن تا سرحد خفه شدن گنج، اسپر و بنده‌ی بوروکراسی و قانون می‌شود. در وضعیت متأخر جهان معاصر خودمان و در شکل زندگی مصرف‌گرایانه‌ی این دوران نیز، از یک سوی با شعار «لذت ببر!» گفتار سرمایه‌داری روبه‌رو هستیم ولی در عین حال جوهر آنچه قرار است از آن لذت ببریم گرفته شده است؛ وضعیتی که ژیزک آن را با گفته‌ی مشهور "قهوه‌ی بدون کافئین" صورت‌بندی کرده است.

برای اینکه ساختار گفتار دانشگاه و نسبت آن با این وضعیت پارادوکسیکال و گفتار ارباب را روشن‌تر سازیم بحث را با بررسی شمای گفتار دانشگاه که در زیر طرح شده است پیش می‌بریم:

$$\begin{array}{ccc} S_2 & \rightarrow & a \\ \hline & & \hline S_1 & \leftarrow & \$ \end{array}$$

همان‌طور که می‌بینیم، در گفتار دانشگاه در نسبت با گفتار ارباب تغییری در جایگاه عناصر شکل‌دهنده‌ی گفتار ایجاد شده اما دقیقاً همان

قاعده‌ای که در گفتار ارباب حاکم بوده است در اینجا نیز پابرجاست. در این گفتار دانش،  $S_2$ ، جایگاه ارباب دال را اشغال کرده و با خطاب قرار دادن پس‌مانده‌ی حذف‌شده تلاش دارد این پس‌مانده را کاملاً به قسمی هویت نمادین ضمیمه کند: مصرف‌گرای ارضاشده، کارگران ادغام‌شده در اقتصاد دانش، عضو بسیج‌شده‌ی امر اجتماعی، معلم اثرگذار. اما همچون گفتار ارباب که در آن ارباب دال سوژه را در مقام حقیقت پنهان و سرکوب می‌کرد، در گفتار دانشگاه نیز، دانش با انکار وابستگی خود به قدرت و سرکوب کردن ارباب دال سعی می‌کند حقیقت این گفتار که همان بازتولید گفتار ارباب است را پنهان سازد. همان‌طور که می‌بینیم در گفتار دانشگاه، ارباب دال،  $S_1$ ، در جایگاه حقیقت قرار دارد، حقیقتی که گفتار دانشگاه آن را سرکوب می‌کند، چرا که این حقیقت روشن می‌سازد که آنچه در پس تلاش دانش،  $S_2$ ، برای ادغام کردن پس‌مانده‌ی  $a$  در امر نمادین و الحاق هویتی نمادین به این پس‌مانده‌ی حذف‌شده پنهان است همان سلطه‌ی ارباب است. با وجود این، تلاش این گفتار برای الحاق هویتی نمادین به پس‌مانده‌ی حذف‌شده منجر به ایجاد سوژه‌ی شکاف‌خورده،  $\$$ ، به عنوان محصول گفتار دانشگاه می‌شود. از آنجا که تلاش گفتار دانشگاه برای ادغام کردن کامل پس‌مانده‌ی  $a$  در امر نمادین شکست می‌خورد و همواره این پس‌مانده به تمامی از دیگریت (otherness) خود تهی نمی‌شود و در امر نمادین حضوری سمج دارد، در نتیجه ما با

سوژه‌ی شکاف‌خورده به عنوان محصول این گفتار روبه‌رو می‌شویم که تجسد حضور سمج و برآشوبنده‌ی پس‌مانده‌ی  $a$  در امر نمادین است. این سوژه‌ی شکاف‌خورده را می‌توان در فیگور دانشجو و تجربه‌ی جنبش‌های دانشجویی سراغ گرفت. گفتار دانشگاه سعی دارد که دانشجو را در مقام تکنوکرات و بوروکرات‌های آینده‌ی جامعه به تمامی در خود ادغام کند ولی در همان حال می‌بینیم که دانشجو با تن ندادن به این رویه بدل به همان سوژه‌ی شکاف‌خورده‌ای می‌شود که به حضور سمج و برآشوبنده‌ی پس‌مانده‌ی  $a$  در گفتار دانشگاه تجسد می‌بخشد؛ با وجود این باید اذعان داشت که لاکان با این نتیجه‌گیری چندان همراه نیست، چرا که در مواجهه با دانشجویان درگیر در رخداد مه 68، تجربه‌ی آنان را ذیل گفتار هیستریک و در جستجوی ارباب جدید صورت‌بندی کرده است.

#### منابع:

-- Lacan, Jacques. *Ecrits: The First Complete Edition in English*, edited by Bruce Fink, Norton, (2006).

-- Lacan, Jacques. "The Other Side of Psychoanalysis," *The Seminar of Jacques Lacan Book XVII*, Norton, (2007).



۹

## نهاد فلسفی چیست؟ پا: خطاب، انتقال، ثبت

آلن بدیو  
ترجمه صالح نجفی

داریم که مسایل و مشکلات آنها، رقابت‌های داخلی و مقامات منتخب‌شان، همان‌طور که انتظار می‌رود، به هیچ‌وجه حالت استعلایی یا مستقل از تجربه ندارند.

کار خود را با دیالکتیک منفی آغاز می‌کنیم. رابطه فلسفه با نهادهایی که تجویز می‌کند به شکل علت و معلول نیست. به شکل تجسد هم نیست. هیچ نهادی نمی‌تواند ادعا کند که معلول فلسفه است؛ هیچ نهادی نمی‌تواند خود را جسم یا کالبد فلسفه جا بزند، هیچ نهادی نمی‌تواند فلسفه را، برخلاف گفته متخصصان جامعه‌شناسی نهادی فرانسه، به یک جسم، به یک «کالبد عظیم» تبدیل کند. و هیچ نهادی نمی‌تواند فقط ارزش ابزاری داشته باشد و به صورت یک وسیله فلسفه را به سوی هدفش رهنمون شود، چراکه اهداف فلسفه به حکم ماهیتش فاقد وجود خارجی‌اند و اصطلاحاً «نهست» (nan-existent). منظورم این نیست که فلسفه هیچ مقصدی ندارد ولی فکر نمی‌کنم بتوان آن مقصد را در درون قلمرو اهداف یا غایات جای داد. فلسفه نه تنها هیچ هدفی پیشنهاد نمی‌کند بلکه همیشه به نحوی از انحا می‌خواهد از شر اهداف خلاص شود و حتی اگر بتواند، به یک‌باره به این بحث خاتمه دهد. با این همه، بزرگ‌ترین فضیلت فلسفه این است که چون هیچ‌گاه دست از خاتمه دادن برنمی‌دارد، بر وظیفه پایان‌ناپذیر «ادامه دادن» گواهی می‌دهد. و از این روی به هیچ وسیله دیگری برای الغای اهداف و غایات نیاز ندارد.

در این مقاله می‌کوشیم از راه استنتاج به حکمی درباره تقدیر همه نهادهای فلسفی برسیم. می‌خواهم ببینم آیا می‌توانیم شهود [یا به اصطلاح قدما، «علم حضوری»] خود درباره نهادها را در قالب مفاهیم بریزیم. خطر این کار را به راحتی می‌توان مجسم ساخت. این خطر به طور قطع کوچک‌تر از خطری است که سن‌ژوست را تهدید می‌کرد، هم او که معتقد بود فقط نهادها می‌توانند «انقلاب» را از محدود ماندن در شورش یا طغیان محض برهانند. مخاطره مدنظر من این است و بس: می‌خواهم با وارونه ساختن نظم مادی موجودی که حاصلش غرق شدن تفکر در غلظت ابعاد اجتماعی و آلی (ارگانیک) واقعیت است، این نظر را ابراز کنم که تعیین یافتن فلسفه به خودی خود نهادی درخور فلسفه را تجویز می‌کند.

موضوع مطرح در این‌جا، هرچند مجمل و غیرقطعی است، استنتاج استعلایی یا غیرتجربی هرگونه نهاد ممکن‌الحدصور فلسفی است. در خصوص نهادهای کنونی نهادهای وابسته به «کولژ ائترناسیونال دو فیلسوفی» که نهادی درجه یک و بی‌همتا در جهان است<sup>(۱)</sup> - قبول

نه معلول، نه تجسد و نه ابزار؛ نهاد فلسفی، اگر هیچ یک از اینها نیست، پس چیست؟ البته می‌توان اصرار کرد که نهادهای فلسفی وجود خارجی ندارند، اما از مکاتب فکری عهد باستان تا کالاجی که کمی پیش آن را مستودم، تجربه برخلاف آنچه گفتیم گواهی می‌دهد. و من تحت هیچ شرایطی قصد ندارم وارد فرآیند بی‌پایان واسازی بشوم که در سرحد مفهوم ثابت می‌کند که این نهادهای تجربی فقط ترتیبی می‌دهند تا مقصدشان از یاد برود. نه، این نهادها وجود دارند و پیوندی جا افتاده با فلسفه دارند. اما چه پیوندی؟

من معتقدم آنچه نهاد دنبال می‌کند نه خط علت و معلول است، نه حجم یک جسم یا کالبد و نه سطح عملیاتی برنامه‌ریزی شده. آنچه نهاد می‌جوید یک گره است، گرهی که نهاد وظیفه دارد آن را بسته نگاه دارد؛ و یگانه مخاطره برای نهاد آن است که یک گره ممکن است بریده شود. نهاد فلسفی روالی است برای حراست از یک گره، اگرچه این خطر هست که آن گره پاره شود و عناصرش از هم پاشند. نهادهای خوب گره خورده‌اند، به کلافی سردرگم و غامض می‌مانند که گشودنش ممکن نیست: نهادهای کم‌مایه خطرناک‌اند، رای شماری می‌کنند و کارکردها را در قالبی همانند سمینارهای دانشگاهی از هم جدا می‌کنند، قالبی که بویی از فلسفه نبرده است. پاسدار گره بودن کجا و این مدیریت معطوف به حفظ توازن میان بخش‌ها کجا، مدیریتی گاه محتاط و گاه خشن.

اما در این گره، پای چه چیزی در میان است، زیر عنوان این مقاله به این سوال جواد می‌دهد: خطاب (address)، انتقال (transmission) و ثبت (inscription). درباره این سه رشته که در قالب یک نهاد به هم گره می‌خورند چه می‌توان گفت؟

هر یک از این سه رشته دوتای دیگر را متصل به همدیگر نگاه می‌دارد، به شیوه‌ای مطابق با نموداری که استاد بزرگم ژاک لکان برای ما به یادگار نهاده است.

اولا بگویم که در صحبت از «خطاب» سروکار من با شخص یا موضوع مورد خطاب فلسفه نیست. بلکه با جایگاه سوبژکتیوی است که در خور خطاب فلسفه است اما آنچه ویژگی این جایگاه را رقم می‌زند فقط و فقط خلأ است: خالی بودن سرشت‌نمای این جایگاه است. پس به‌عنوان اولین تعریف می‌توان گفت فلسفه فاقد خطابی مشخص است، یعنی هیچ مخاطب خاصی ندارد: هیچ جماعتی، واقعی یا مجازی، با فلسفه در رابطه نیست. هیچ‌یک از گفته‌های فلسفه در نفس خود خطاب به هیچ‌کس نیست. وقتی مدام تکرار می‌کنیم که پرسش است که اهمیت دارد منظورمان همین است. پرسش کردن هر آینه نامی است برای این خطاب بی‌مخاطب. بدقلق بودن و آزارنده بودن [maladresse] بلند آوازه فلسفه - آدرس غلط دادن یا خطاب نادرست آن (دقت کنید به ایهام واژه maladresse در زبان فرانسه که در اصل به معنای «بی‌دست و پایی» یا «بدقلقی» است ولی بنا به معنای adresse به معنای «آدرس

غلطدادن» یا حتی «به اشتباه انداختن» هم می‌تواند باشد - جزء ذات فلسفه است: فلسفه به‌موجب ماهیت خود بی‌مخاطب است. همه متن‌های فلسفی مشمول قاعده «پست رستانت»<sup>(2)</sup> اند و باید پیشاپیش بدانیم که در پست‌خانه نامه یا محموله‌ای می‌توان یافت حتی اگر برای شما پست نشده باشد.

ثانیا، انتقال فلسفه در قاموس من به عملیاتی اطلاق می‌شود که طی آن فلسفه بر پایه خطاب خالی یا خطاب بی‌مخاطب دست به انتشار خود می‌زند و به اصطلاح زادوولد می‌کند. چنانکه مشهور است این زادوولد (propagation) به دست اندک شمار کسانی انجام می‌شود که، علی‌رغم تمامی شواهد، به این نتیجه می‌رسند که خطاب فلسفه به ایشان بوده است. بدین قرار، آنان که خالی بودن خطاب فلسفه را تاب می‌آورند خود را در قالب این خلأ جای می‌دهند. این شمار اندک هرگز به قالب یک جماعت در نمی‌آیند، چرا که جماعت همواره دقیقا آن چیزی است که خطاب را پر می‌کند و خالی آن را از میان می‌برد. فلسفه را نمی‌توان از طریق این پرکردن، این لبریز کردن، انتقال داد. همچون همیشه، انتقال فلسفه به هیچ‌وجه وابسته به گستردگی جماعت مخاطبان نیست. انتقال فلسفه متکی است بر سیمای شاگرد (disciple). در ضمن به معنای مرید و هوادار و البته «حواری»، سیمای خوددار و بی‌سیمای شاگرد. «شاگرد» هر آن کسی است که این انطباق با خطاب خالی را تاب می‌آورد. شاگرد می‌داند که

این خطاب نه مقوم یک جماعت، بلکه پشتوانه یک انتقال است.

و سرآخر، ثبت یابدنوشت فلسفه در بیان من به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که جایگاه خالی خطاب را به علامتی پایدار و مانا بدل می‌کند، همه آنچه که فلسفه می‌نویسد. فلسفه به ذات خود، در مقام خطاب خالی، از مکتوبات کسر می‌شود، البته بدون آنکه خود را وقف صدا کند - [مساله بر سر تفوق بیان شفاهی بر بیان کتبی نیست]. فلسفه، در همان حال که در حصار خلأ خطاب می‌ماند، از حکم موفق مقولات وجود و رخداد پیروی می‌کند، در این سوی صدا و کتابت. با ماندن در این سوی صدا و کتابت است که ما مثل همیشه بر تفکری نام می‌گذاریم که خلا خطاب بر آن منطبق می‌شود. ثبت همانا علامت نهادن بر این خلأ است، روال بی‌پایان بخیه‌خوردنی پایدار با آنچه می‌پاید، منشا اثر بودن خلأ. برخلاف خطاب - که خالی است - و انتقال - که با اشخاص خاص سروکار دارد - ثبت گشوده است و به همگان عرضه می‌شود.

حواس‌تان باشد، گرهی که از آن سخن می‌گویم نمی‌تواند گره بخورد. اگر چنین باشد - و در نتیجه گره مذکور تصمیم‌ناپذیر باشد - ممکن است فلسفه‌هایی در کار باشند و نه یک فلسفه واحد. منتها، گره است که تاریخت هستی‌اش را به فلسفه می‌بخشد. فقط این گره می‌تواند تصمیم بگیرد در خصوص وجوه فلسفه‌ای که شکل یک فلسفه را می‌یابد.



از این قرار، تاریخت فلسفه ایجاب می‌کند که خطابی در کار باشد (در کل، این شرط را نام خاص یک فیلسوف برآورده می‌سازد)؛ و اینکه شاگردانی در میان باشند (در کل، در قالب نام‌های خاص فیلسوفانی که، وقتی زمانش برسد، پس از تاب‌آوردن مکان خلأ، چنین مکانی را به‌وجود خواهند آورد)؛ و اینکه کتاب‌هایی باشند، عموماً در قالب نمونه‌هایی عمومی که زنجیره شرح‌ها، چاپ‌ها و تجدید چاپ‌ها را تشکیل می‌دهند. این سه مورد در عین حال متناظرند با خلأ (خطاب)، امر متناهی (شاگردان) و امر نامتناهی (ثبت و شرح و تفسیر آن) روشن است که این گره بورمئی (Borromean) است<sup>(3)</sup> و بدین اعتبار گره مزبور را برای تاریخت یا هستی تاریخی فلسفه ضروری می‌شماریم. بدون این گره، فلسفه وقتی در خطاب بی‌مخاطبش خلاصه شود چیزی به‌جز نقطه عدم تمایز میان تفکر و وجود نخواهد بود. در واقع، این فقط ثبت است که در، بستر زمان، خطاب و انتقال فلسفه را جمع می‌کند و از آنجا که فقط در قالب کتاب می‌توان با ثبت فلسفه رویارو شد، باید گفت به میانجی ثبت است که شاگردی جدید به آن عرصه خلئی پای می‌گذارد که خطابی باستانی تجویز کرده است. این کتاب دقیقاً به‌صورت چیزی به‌ظهور می‌رسد که به همگان عرضه شده است و با نامتناهی بودن ثبت انطباق دارد و روشن است که فقط خطاب می‌تواند انتقال و ثبت را با هم جمع کند، زیرا فقط خطاب بر آن چیزی گواهی می‌دهد که شاگرد را شاگرد می‌گرداند، یعنی

همان مکان خالی‌ای که شاگرد اشغال کرده است و ثبت آن هستی و حیات فلسفه را جاودانه می‌سازد. بدنی قرار، خلأ است که در اینجا، همچون همه‌جا، متناهی انتقال را به نامتناهی بودن ثبت بخیه می‌زند و سرانجام مسلم است که فقط انتقال است که خطاب و ثبت را به هم پیوند می‌دهد زیرا کتاب را فقط از منظر شاگرد می‌توان نوشت حتی اگر استاد به هنگام نوشتن بدل به نوعی شاگرد شود، ولی غالباً چنانکه می‌دانیم (به یاد آورید ارسطو را، یا هگل، یا کوژو یا حتی لایب نیتس، یا نیچه یا هوسرل را، آرشیه‌هاشان را زیرورو کنید، متن‌های پیاده شده درس‌هاشان را، بی‌سروسامانی شدیدی یادداشت‌ها و مقاله‌هاشان را ببینید)، آری، در اغلب موارد، تناهی شاگردان است که خطاب خالی فلسفه را با عدم تناهی ثبت رودررو می‌کند.

شرط اول چه مقتضیات ثانویه‌ای را لازم می‌آورد؟ چیستند کارکردها و محدودیت‌های نهادی فلسفی که، مطابق با مقصد فلسفه، می‌باید از گره بورمئی خطاب و انتقال و ثبت حراست کند: گرهی که در ضمن گره‌گاه سه‌مقوله خلأ و متناهی و نامتناهی است؟

اولین حکم لازم‌الاجرا به وضوح این است که نهادهایی از این دست باید در کشف و هستی سه رشته جدامانده گره مزبور مشارکت جویند و باید این کار را، به تعبیری، بدون جدا کردن آنها انجام دهند.

در آنچه مورد علاقه و اهتمام خطاب است - یعنی بخیه‌خوردن فلسفه، وجود- اثری از نهاد

نیست که نیست؛ چرا که نهادها مصداق این حکم پارمنیدس نیستند که وجود و تفکرشان عین هم باشند: «همان، راستی را که در آن واحد فکر کردن است و بودن.» این «همانی که در آن واحد» هست بدون شک علامت خلأ است، و خلأ را دقیقاً می‌توان آن چیزی تعریف کرد که نهادش ناممکن است. پس گرچه

این حکم را که طبیعت از خلأ بیزار است کاذب می‌شماریم، به یقین می‌دانیم که نهادها از خلأ می‌هراسند. تمایل بی‌امان و بی‌وقفه نهادها معطوف به لبریز کردن و ملامال ساختن است و درست همین تمایل است که جاذبه طبیعی آنها را سخت محدود می‌سازد. اما کاری که نهاد فلسفی می‌تواند و بنابراین باید برای فیلسوفان انجام دهد در امان داشتن ایشان است از گزند خطاب‌های غلطشان که ناشی از خطاب بی‌مخاطب‌شان است. نهاد فلسفی باید به خلأ، خطایی درخور آن بیخشد؛ باید خطاب آن خطاب خالی باشد؛ یعنی این نهاد باید به کسی اجازه دهد تا خود را در آن در خانه خود احساس کند که هیچ چیز نام او را در هیچ اداره‌ای ثبت نکرده است و از همه مهم‌تر اینکه او نه جایی نامش ثبت شده و نه اساس ثبت شدنی است. این نهاد چگونه می‌تواند هر آن کس را که به خود اجازه می‌دهد کار فلسفی کند به رسمیت بشناسد و بنابراین هیچ خطایی

نداشته باشد؟ نمی‌تواند، فقط می‌تواند به آنها خطاب کند. صرفاً باید این امر تمیزناپذیر را بیازماید و خطاب آن را تامین کند. اجازه دهید این نخستین کارکرد یک نهاد فلسفی را کارکردی «پست‌رستانی» بنامم، به لطف این نهاد، برخلاف آنچه از قوانین اداره کل پست دولتی پیروی می‌کند، نامه یا محموله ما که در

**نهاد فلسفی نه پاسدار فلسفه بلکه پاسبان هستی تاریخی فلسفه است و بنابراین پاسبان فلسفه‌هاست و نه فلسفه‌ای واحد، کثیر گره‌خورده فلسفه‌هاست در مقام مقاومت در پهنه زمان و غالباً مقاومت در برابر زمان‌ها-**

هیچ دفتری ثبت نشده است ممکن است دست بر قضا به مقصدش برسد.

در آنچه به انتقال مربوط می‌شود، روشن است که نهاد باید امکان ترغیب شاگردان به اشتغال امکان خالی خطاب را افزایش دهد. نهاد باید شمار شاگردان را زیاد کند. بنابراین نهاد باید خانه‌ای باشد که درس به روی همه باز است، فضایی خالی که کسانی که تقدیرهایشان با خلأ خطایی یگانه گره خورده می‌توانند از آن عبور کنند. این «عبور عام» اعلام می‌کند هیچ معیاری برای حضور وجود ندارد و همه می‌توانند به این خانه درآیند یا بنا به قاعده جاری در کلتر انترناسیونال که به موجب آن شرکت در سمینارها کاملاً رایگان است، سمینارهای دربسته. [یا غیرعلنی] وجود خارجی ندارند. اجازه دهید دومین کارکرد نهادهای فلسفی را کارکرد «اتاق دادوگرفت» بنامم. «clearing – house در اقتصاد به «اتاق تهاتر» می‌گویند اما Clearing علاوه بر معنای «تهاتر» یا «تصفیه

مالی» به «فضای باز و بی‌درخت» در جنگل اطلاق می‌شود و به این ترتیب دلالت هایدگری روشنی دارد. می‌توان آن را «تصفیه خانه» یا حتی «فضای خانه‌تکانی» هم ترجمه کرد.»

و سرانجام، در آنچه به ثبت مربوط می‌شود، به‌طور قطع منابع و امکانات چاپ معمولی نشریات و مطبوعات کفایت نمی‌کند. نشر و چاپ در حالت عادی با معیار جماعت مخاطبان (public)، اگر نگوییم معروفیت و تبلیغات (publicity) توجیه می‌شود، اما این معیارها با ذات ثبت فلسفی نمی‌خواند که نامتناهی بودنش با پیمانان قرن‌ها سنجیده می‌شود و خودبه‌خود در چاپ اولش و اولین تیراژش تمام نمی‌شود. اساس ادعای من این است که نهادی فلسفی باید مجموعه‌ها، سرمقاله‌ها، علامت‌ها و کتاب‌ها را چاپ، ویرایش و توزیع کند. و در مورد تصمیم‌گیری درباره آنچه ثبت نشده یا ثبت‌شدنی نیست و درباره توزیع خطاب‌های خالی و درباره آشوب تیره‌وتار شاگردان، همه اینها برای جماعت مخاطبان اموری محاسبه نکردنی و بدنام است، یا دست‌کم امیدواریم چنین باشد. پس اجازه دهید این سومین کارکرد نهادهای فلسفی را کارکرد «چاپخانه‌های زیرزمینی» [یا «شب‌نامه‌ها»] بنامم.

به این ترتیب، این قسم نهاد در مرکز خود سه کارکرد را به هم پیوند می‌زند: «پست رستانت» [دایره امانات پستی]، فضای دادوگرفت [تصفیه‌خانه] و چاپخانه زیرزمینی [شب‌نامه].

اما دومین وظیفه خطیر نهاد فلسفی همانا پاسبانی از سه رشته تشکیل‌دهنده گره است و

محکم کردن آن و البته پرهیز از پاره‌کردن این گره بورومئی هستی تاریخی فلسفه، به بهانه کارکردهای مجزا و از هم جدای آن. به همین سبب، واجب است که ضامن‌های نهاد فلسفی – کسانی که هسته آن را تشکیل می‌دهند – همیشه حاضر باشند و خودشان در عین توجه و مراقبت از آن گره قادر به گردش باشند؛ هم‌وغم ایشان باید این باشد که «مانع از هم پاشیدن» آن بشوند؛ اینان باید برای خویش پیوندهای خارج اجماع میان خطاب و انتقال، ثبت و خطاب، و ثبت و انتقال را دریابند. و آنچه ایشان قادر به بیانش هستند نه تنهای نیازها و فرصت‌ها بلکه سه‌گانه خلأ، متناهی و نامتناهی است. اینان به واقع می‌خواهند، بدون انقطاع یا وقفه‌های مرئی، بازرسان «دایره امانات پستی» باشند، مستاجران تصفیه‌خانه‌ها و چاپگرانی که در خفا کار می‌کنند. من این وظیفه را منوط به کنوانسیون از فلاسفه می‌بینم، «کنوانسیون» به همان مفهومی که انقلابیون فرانسه در سال 1792 بدان بخشیدند؛ این مجمع خود کالبدی جمعی است اسیر جدیت تصمیم، کالبدی که خود همان مکان تصمیم است و در عین حال کمیته‌های بزرگی را بر کار می‌گمارد که قدرت عظیم دارند و مجمع با نیروی جاذبه‌ای بر همه آنها نظارت دارد.<sup>(4)</sup> قانون چنین مجمعی نمی‌تواند قانون مصوب اکثریت‌ها باشد، چراکه این قانون همانا قانون گره است، قانون هستی تاریخی فلسفه، قانون لحظه جاری فلسفه. فقط این مجمع فلاسفه می‌تواند از سه بریدن بی‌امان گره، تخریب کل

هستی تاریخی فلسفه و خطر تخت شدن (mise a plat) فلسفه پرهیزد و خلاصه از آن لحظه مخوف و دیرآشنایی که در آن نهادی که مسوول فلسفه است به کژراهه می‌رود و بدل به «پادفلسفه» می‌شود. ما نام این خطر را می‌دانیم: «لیبرالیسم»، جریانی که می‌کوشد همه گره‌ها را بشکافد و به این‌سان همه چیز را در دام تجزیه و رقابت و عقاید و افکار عمومی و سیطره جماعت و تبلیغات می‌اندازد.

نیچه در یکی از ایام خوش حیاتش گفت قانون‌ها را نه بر ضد مجرمان و جانیان، که بر ضد مبتکران و نوآوران وضع می‌کنند. شکی نیست که بازرسان «پست رستانت» هم گاه به بیراهه می‌روند، مستاجران تصفیه‌خانه‌ها مکن است آنجا را ترک گویند و کارگران چاپخانه‌های زیرزمینی را عموماً مجرم و خاطی می‌خوانند. اما نهادهای فلسفی دقیقاً به همین نوآوران نیاز دارند و از این روی ایشان همواره با خطر ضربه خوردن از قانون دست و گریبان‌اند، از جمله آنانی که حفاظ‌های ضروری نهادهای فلسفی محسوب می‌شوند. اما انضباط سخت‌گیرانه یک نهاد فلسفی – که گاه به انضباط دیرها و صومعه‌ها پهلو می‌زند – به فرض آن که خوب باشد، آنچه را که قسمی گره است (گرهی که باید آن را پاس داشت، محکم کرد و از نو زد) با ترکیب‌های جدیدی از خلأ و متناهی و نامتناهی پیوند می‌زند که خود انضباطی بی‌رحم و بی‌امان در خدمت این قسم نوآوران‌اند. بی‌تردید فقط بخت می‌تواند زمینه‌ساز این پیوند شود. یک نهاد فلسفی خوب به این ترتیب نهادی

خواهد بود که، در تقابل با مجرم و خاطی، که برای فلسفه کسی به غیر از دشمن آشکار کل تفکر و بنابراین کل وجود نیست، همانا وسیع‌ترین قدرت بخت را پیش می‌نهد، به عبارت دیگر قدرت خلأ خطاب را.

بگذارید، چنان‌که باید، این بحث را با یک آرزو به پایان رسانیم: وقتی یک نهاد فلسفی رفته‌رفته کنوانسیون‌های خود را شکل می‌دهد و در مقام پاسبان گرهی که از آن گفتیم مستقر می‌شود، وقتی فلسفه تن به آزمون سخت تصمیمی جمعی می‌سپارد، اجازه دهید آرزو کنیم هیچ پرتاب تاسی از جانب مجرمان [یعنی دشمنان تفکر] نتواند بخت وقوع نادر آن را از بین ببرد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

'what is a philosophical institution?  
Or: address,  
Transmission, inscription' in the  
praxis of Alain  
Badiou, edited by Paul Ashton,  
A.J.Bartlett and Justin Clemens, re-  
perss Melbourne 2006.

یادداشت‌ها:

1- اشاره به ciph، موسسه تحصیلات عالی در پاریس که تحت تولیت دپارتمان پژوهش‌های دولت فرانسه است. این نهاد در سال 1983 به همت کسانی چون ژاک دریدا و فرانسوا شاتله تاسیس شد که می‌خواستند در شیوه

تدریس فلسفه در فرانسه تجدیدنظر کنند و آن را از هرگونه اقتدار و مرجعیت نهادین (خصوصاً از یوغ «دانشگاه») آزاد کنند. هزینه‌های موسسه مذکور عمدتاً از محل کمک‌های مالی دولت تامین می‌شود و کرسی‌های آن به صورت رقابتی برای دوره‌های شش‌ساله به متقاضیان واگذار می‌شود.

2- *restante poste restante* در زبان فرانسه از ماده *restere* به معنای «ماندن» است. «پست رستانت» به نامه یا محموله پستی می‌گویند که به درخواست گیرنده در پست‌خانه می‌ماند تا او مراجعه و دریافت کند»

3- یعنی به محض آنکه هر یک از سه رشته یا سه حلقه تشکیل‌دهنده آن را پاره کنیم یا جدا سازیم دو رشته یا حلقه دیگر از هم جدا می‌شوند و بدین‌سان هیچ‌یک از دو حلقه بی‌میانی حلقه سوم با هم متصل نمی‌مانند.

4- در طی انقلاب فرانسه، کنوانسیون ملی مرکب از مجمع تدوین قانون اساسی هیأت قانونگذاری که از سپتامبر 1792 تا اکتبر 1795 بر کار بود.