باستان شناسی/ تبارشناسی عقل روشنگری

میشل فوکو

مترجم : حنایی کاشانی، محمد سعید

برای به دست آوردن فهم بهتر از این گفتار لازم است شناختی اجمالی از زمینهء مطالعه و مفاهیم‏ به کار گرفته شده در آن و شیوهء بحث داشته باشیم،چون این گفتار تحقیقی است دربارهء نقد و روشنگری و عقلی که نقد و انتقاد را به کار گیرد تا روشنگری را مستقر سازد.شیوهء تحلیل نیز تاریخی است و با استفاده از دو مفهوم حاص در روش‏شناسی و نیمی دیگر با استفاده از روش‏ تبارشناسی انجام شده است.اما این دو روش چستند؟

باستان‏شناسی یعنی کاوش و حفّاری و بیرون کشیدن مصنوعات و بقایای تمدنهای بشری از زیر خاک.اما،در زمینهء علوم انسانی،باستان‏شناسی یعنی استفاده از روش تاریخی برای مطالعهء مفاهیم و کلماتی که نخستین بار بر زبان انسانها جاری شدند(گفتار)،یا نخستین بار به صورتی به کار گرفته شدند که نتایج و آثاری از آنها به ظهور رسید.چه نیازی این مفاهیم را به وجود آورد؟و این‏ مفاهیم تا چه حدّ به این نیاز پاسخ دادند؟و سپس این مفاهیم خود چه نیازها و مفاهیم تازه‏ای‏ آفریدند؟

کلمهء«نقد»( euqitirc )در عنوان سه تا از کتابهای کانت به چشم می‏خورد و این اصطلاح اصلا با او شناخته و معروف می‏شود.اما در فرانسه از«انتقاد»( msicitirc )سخن می‏گویند.میان این دو چه‏ تفاوتی است.کلمهء«انتقاد»به دو معنا به کار می‏رود:سنجش دقیق(نقد)و خرده گرفتن و عیبجویی‏ ( erusnec ).اما«نقد»فقط به معنای سنجش است و از آن عیبجویی مراد نمی‏شود.نتیجه از حیث‏ تاریخی مهم است:فرانسویان از انتقاد بررسی دقیق و آشتی‏ناپذیرانهء همهء اندیشه‏ها و نهادهای‏ ارغنون موجود و رضایت اساسی به روبه‏رو شدن با اندیشه‏ها و نهادهای تازه و بهتری را مقصود داشتند که‏ امکان داشت در جامعهء موجود پدید آیند؛در آلمان«نقد»( euqitirc )بسیار کم دل‏تر بود و بیشتر ربه انتزاعیات عقل و قوهء حکم اطلاق می‏شد تا به نهادها و در حالی که انقلاب فرانسه شیرازهء حکومت این کشور را از هم گسست،آلمانها جهان هر روزی‏شان را دست نخورده نگه داشتند.اما آیا نمی‏توان در تاریخ«نقد»بیشتر کاوش کرد؟نمی‏توان پنداشت که ابتدا«نگرش انتقادی»پدید آمد، بی‏آنکه بدین نام نامیده شود؟و بعد«انتقاد»و«نقد»مفهومی برجسته و ممتاز و مهر جهان جدید شد؟فوکو این فرض را مطرح می‏کند و به تکرار می‏گوید که این یک راه ممکن،از میان راههای‏ بسیار،برای تفسیر تاریخ نگرش انتقادی است.این تفسیر(مبتنی بر سه رکن)به ما می‏گوید:

اولا روحانیت مسیحی فعالیتی انجام داد که نگرش انتقادی را ناگزیر ساخت.روحانیت مسیحی‏ خود را شبان می‏پنداشت و-برخلاف فرهنگ باستان و بیگانه با آن-خواستار آن بود که هر فردی، در هر سنّی و در هر مقامی،از ابتدا تا پایان زندگیش و تا خود جزئیات افعالش،باید اجازه دهد که زیر مراقبت و حکومت قرار گیرد.این تلقی از حکومت یک فرد بر فرد دیگر به وضعیتی می‏انجامد که‏ توصیف آن با استعانت از تعبیر کانت«کودکی و به بلوغ نرسیدن همیشگی انسان»خواهد بود. بنابراین رفته‏رفته اندیشهء انتقادی در ذهن انسانهایی که نمی‏خواستند همیشه کودک بمانند شکل‏ گرفت.از آنجا که در قرون وسطی به نام دین حکومت می‏شد،کسانی که نمی‏خواستند به نام دین بر آنها حکومت شود یا نمی‏پذیرفتند که دین آن چیزی باشد که کلیسا و تعالیم رسمی آن می‏گوید به کتاب مقدّس باز می‏گشتند و می‏پرسیدند که کتاب مقدّس واقعا چه چیزی می‏گوید.بنابراین«نقد بازگشتی بود به کتاب مقدّس،پرسشی بود از آنچه در کتاب مقدّس موثق است،پرسشی بود از آنچه‏ واقعا در کتاب مقدّس نوشته شده بود،پرشسی بود در خصوص نوع حقیقتی که کتاب مقدّس‏ می‏گوید،چگونگی رسیدن به این حقیقت کتاب مقدّس در کتاب مقدّس و شاید با وجود آنچه‏ منصوص است،تا زمانی که آدمی نهایتا به این پرسش بسیار ساده می‏رسد:آیا کتاب مقدّس حقیقت‏ دارد؟»

رکن دوم این تفسیر این نظر است که فردی که نمی‏خواهد بر او حکومت شود یا نمی‏خواهد بدین‏گونه بر او حکومت شود،«در مواجهه با حکومت و اطاعتی که حکومت می‏طلبد،مخالف با حقوق کلّی و پا برجایی است که هر حکومتی-هر چه باشد،چه پادشاه و حاکم شرع و مربی،چه با پدر خانواده باشد-می‏خواهد تن دادن به آن را الزام کند»،بنابراین نقد در اینجا یعنی‏ متوسّل شدن به حقوق طبیعی یا فطری.

و بالأخره رکن سوم عبارت است از به کار گرفتن عقل خود برای تشخیص حق از باطل و درست از نادرست.کسی که نمی‏خواهد بر او حکومت شود«نمی‏پذیرد که آنچه فردی بالادست یا مقتدر یا مرجع به او می‏گوید حق است حق باشد،یا دست کم نمی‏پذیرد که آن چیز حق است چون‏ فردی بالادست به او می‏گوید آن حق است.چرا که او فقط در صورتی آن را می‏پذیرد که خودش‏ می‏اندیشد دلایلی که برای پذیرفتن آن دارد دلایل خوبی است».

فوکو باستان‏شناسی«نقد»را با دادن این توجّه می‏برد که تعریفی که او از«نقد»به دست‏ داد با تعریفی که کانت از چیزی دیگر،«روشنگری»،به دست داد تفاوت اندکی دارد.ادامهء گفتار بحثی‏ است دربارهء«روشنگری»و تبارشناسی«نقد»و«روشنگری».

تبارشناسی یافتن رابطه‏ای است که میان شناخت و قدرت وجود دارد.چگونه قدرت شناخت‏ ایجاد می‏کند و چگونه شناخت قدرت؟در اینجا فوکو به مفهومی توجّه می‏کند که ماکس وبر برای‏ شناخت دورهء جدید یا مدرن مورد استفاده قرار داد:عقلانی سازی.فوکو می‏کوشد نشان دهد این‏ عقلانی سازی در کشورهای مختلف اروپایی چگونه صورت گرفت و چگونه شد که اروپاییان‏ خودشان را در برابر دو صورت مشابه از وفور قدرت یافتند.فاشیسم و استالینیسم.

نقد چیست؟

نوشتهء میشل فوکو ترجمهء محمد حسین حنایی کاشانی

مایلم سپاسگذاری عمیقم را به جهت دعوت به این همایش انجمن از شما ابراز کنم.اگر اشتباه نکنم، تقریبا ده سال پیش بود که در اینجا دربارهء این موضوع سخن گفتم که«مؤلف چیست؟»1

برای پرسشی که امروز مایلم درباری آن سخن بگویم عنوانی ندارم.آقای گوئیه‏[ reihuoG ] لطف کرد و گفت که این امر به دلیل اقامتم در ژاپن بود.2حقیقتش را بخواهید،این سخن حقیقت را کمی شیرین می‏کند.در حقیقت،تا همین چند روز پیش به زور می‏توانستم عنوانی بیابم؛یا دقیقتر بگویم،ذهنم را عنوانی اشغال کرده بود که ترجیح می‏دادم از آن استفاده نکنم.می‏بینید چرا:گلستانی‏ از من بوده است.

پرسشی که می‏خواهم دربارهء آن سخن بگویم،پرسشی که همواره خواسته‏ام دربارهء آن سخن‏ بگویم،این است:نقد چیست؟لازم است سعی کنیم چند نکته را دربارهء این طرحی که از شکل‏ گرفتن و مقاومت کردن و زاده شدن مجدّد در حدود و ثغور فلسفه باز نمی‏ماند در خاطر حفظ کنیم، چرا که طرحی است کاملا نزدیک به آن،کاملا در برابر آن،به بهای آن،در جهت فلسفه‏ای که با این‏ وصف شاید به جای هر فلسفهء محتملی می‏آید.و به نظر می‏آید که میان کار برجستهء کانت و فعالیتهای کوچک جدلی-حرفه‏ای که نام«نقد»[" euqitirc "]بر خود دارند،در غرب دورهء جدید (تاریخ آن تقریبا از قرن پانزدهم تا شانزدهم)نحوهء خاصّی از تفکر،نحوهء خاصّی از سخن گفتن، به علاوهء عمل کردن و رابطه‏ای با آنچه وجود دارد،با آنچه آدمی می‏شناسد،با آنچه آدمی انجام‏ می‏دهد،و نیز رابطه‏ای با جامعه،با فرهنگ،با دیگران موجود بود که همهء اینها را شاید بتوان«نگرش‏ انتقادی»[" lacitirc edutitta "]نام داد.البته،از شنیدن این سخن تعجّب می‏کنید که چیزی از قبیل‏ ارغنون نگرش انتقادی وجود دارد،چیزی که خاصّ تمدن دورهء جدید است،وقتی که نقدها و جدلهای‏ بسیاری وجود داشته است و الخ و وقتی که می‏شنوید برخی از مسائل فلسفهء کانت بی‏شک‏ سرچشمه‏هایی دارند که به تاریخی بسیار عقبتر از قرنهای پانزدهم و شانزدهم باز می‏گردد.و باز به همین اندازه تعجّب می‏کنید که می‏بینید می‏کوشم وحدتی برای این نقد بیابم،ولو آنکه به نظر می‏آید از روی طبیعت و از روی وظیفه-می‏خواستم بگویم«بنا به حرفه»-محترم به تفرّق،محتوم‏ به وابستگی،محتوم به اینکه دیگری قانونگذار محض باشد به نظر می‏آید.با این همه،نقد فقط با توجّه به چیزی غیر از خودش وجود دارد:نقد ابزار است،وسیله‏ای برای آینده یا حقیقتی که آن را نمی‏شناسد و حقیقتی که آن را نخواهد شناخت؛نقد چشم دوختن به قلمروی است که نقد شدیدا خواهان تسلّط بر آن است و در آنجا از وضع قانون ناتوان است.این همه از نقد وظیفه‏ای می‏سازد که‏ با توجّه بع آن چیزی که فلسفه و علم سیاست و اخلاقیات و قانون و ادبیات و الخ به طور مشخّص‏ [ ylevitisop ]قوام بخشیده است حالت تبعی می‏یابد.و در عین حال،گذشته از ماهیت لذّات یا پاداشهای همراه با این فعالیت پر اشتیاق نقد،به نظر می‏آید که نقد نه فقط در توسّل جستن‏ به سودمندی دچار نوعی انعطاف‏پذیری است-و در حقیقت،تقریبا همواره-بلکه قوام آن نیز به واسطهء حکم یا فرمانی عامتر تقویت می‏شود،حکمی که حتی از فرمان دفع خطاها نیز عامتر است. در نقد چیزی وجود دارد که مرتبط با فضیلت است.و آنچه می‏خواستم،به طریقی،با شما دربارهء آن‏ سخن بگویم نگرش انتقادی به منزلهء فضیلت به طور عام بود.

طرق بسیاری برای تفسیر تاریخ این نگرش انتقادی وجود دارد.من مایلم فقط این یک راه را به شما پیشنهاد می‏کنم،و این راه-تکرار می‏کنم-یک راه ممکن،از میان راههای بسیار است.من این‏ تغییر را پیشنهاد می‏کنم:روحانیّت مسیحی‏[ naitsirhC larotsap ]،یا کلیسای مسیحی تا آنجا که‏ این روحانیت فعالیتی انجام داد که به طور دقیق و به طور مشخّص شبانی‏[ larotsap ]بود،این‏ اندیشه را توسعه داد-به اعتقاد من،بی‏همتا و کاملا بیگانه با فرهنگ باستان-که هر فردی،در هر سنّی و در هر مقامی،از ابتدا تا پایان زندگیش و تا خود جزئیات افعالش،باید زیر حکومت باشد و باید خودش اجازه دهد زیر حکومت قرار گیرد،به عبارت دیگر،اجازه دهد به وسیلهء کسی که‏ اطاعتش را در حالتی تامّ و تمام،و در عین حال وسواس‏آمیز و جزء به جزء،بر خورد فرض دانسته‏ است به سوی رستگاریش هدایت شود.و این عمل هدایت به سوی رستگاری با توجّه به اطاعت از کسی باید به سه وجه به حقیقت مربوط شود:حقیقت به صورت اعتقادات معنا شود؛حقیقت‏ همچنین تا آنجا که این هدایت لازم می‏آورد حالتی از شناخت جزئی و فردی شدهء افراد است؛و بالأخره تا آنجا که این هدایت به صورت مهارتی تأمّلی انجام می‏شود شامل قواعد کلی و انواع خاصی اط شناخت،دستورات،روشهای سنجش،روشهای اعترافات،روشهای مصاحبه و از این‏ قبیل است.پیش از هر چیز آدمی نباید فراموش کند که آنچه در کلیسای یونانی قرنها enhcet nonhcet [فن الفنون‏]و در کلیسای کاتولیک رومی sra muitra گفته شده بود دقیقا هدایت وجدان بود؛فنّ حکومت کردن بر انسانها همین بود.البته این فنّ حکومت کردن دیری‏ مرتبط با شیوه‏های نسبتا محدود و حتی در جامعهء قرون وسطایی نهایتا محدود به زندگی رهبانی بود و بیش از هر چیز در گروههای نسبتا مقیّد به تعالیم معنوی انجام می‏شد.اما معتقدم که می‏توان گفت‏ از قرن پانزدهم و،درست قبل از نهضت دین پیرایی،فنّ حکومت کردن به طرزی انفجاری گسترش‏ یافت،انفجاری که باید آن را به دو معنا فهمید.نخست،نوعی جابه‏جایی نسبت به منبع دینی آن رخ‏ داد-اگر مایلید،بگوییم،بیرون آمدن فنّ حکومت کردن از دست کشیشان‏[ noitazicial ]-بدین معنا که مضمون فنّ حکومت کردن بر انسانها و روشهای انجام دادن آن در جامعهء مدنی گسترش یافت.و سپس،در معنای دوم،تبدیل‏[ noitcuder ]این فنّ حکومت کردن در قلمروهای مختلفش:چگونه‏ بر کودکان حکومت کنیم،چگونه بر فقیران و گدایان حکومت کنیم،چگونه بر خانه و خانواده‏ حکومت کنیم،چگونه بر سپاهیان حکومت کنیم،چگونه بر گروهها و شهرها و ایالتهای مخنتلف‏ حکومت کنیم،چگونه بر تن خود حکومت کنیم،چگونه بر ذهن خود حکومت کنیم.چگونه‏ حکومت کردن:من معتقدم که این یکی از پرسشهای بنیادی قرن پانزدهم یا پنازدهم بود.پرسشی‏ بنیادی که ضربدری از همهء فنون حکومت کردن-فن آموزشی،فنّ سیاسی،فنّ اقتصادی،اگر مایلید چنین بگوییم-و ضربدری از همهء نهادهای حکومت،به معنای وسیعی که کلمهء حکومت‏[اداره، بصیرت‏]در این زمان داشت،پاسخی بدان بود.

اکنون این حکومتی شدن‏[ noitazilatnemnrevog ]،و این به نظر من خصیصه‏ای کافی برای‏ توصیف این جامعه‏های غرب اروپایی در قرن شانزدهم به نظر می‏آید،ممکن نیست از این پرسش‏ که«چگونه نباید حکومت شود؟»جدا باشد.مقصودم از این سخن آن نیست که حکومتی شدن،در نوعی از ایجاب متضاد و معکوس،با«ما نمی‏خواهیم بر ما حکومت کنند و اصلا نمی‏خواهیم بر ما حکومت کنند»متضاد خواهد بود.آنچه مقصود داریم این است که در ایت اضطراب بزرگ در گرداگرد طریق حکومت حکومت کردن و در تحقیقات نحوه‏های حکومت کردن،پرسشی دائمی را کشف می‏کنیم‏ و این پرسش چنین خواهد بود:«چگونه مانند آن حکومت نشود،به وسیلهء آن،به نام اصول،با توجّه به چنین اهدافی و به وسیلهء چنین روشهایی،نه مانند آن،نه برای آن،نه به وسیلهء آنها؟»و اگر واقعا این جنبش همزمان حکومتی شدن را دربارهء جامعه و افراد فرض می‏گیریم،آنچه معتقدم‏ اندراج و پری تاریخی خودش را داشته است،به نظر می‏آید که می‏توانیم در همه این امر را تشخیص دهیم،چیزی قریب به آنچه می‏توان نگرش انتقادی نامید.بر ضدّ این،و مانند یک نقطهء مقابل،یا دقیقتر به منزلهء به یک باره یاور و مخالف فنون حکومت کردن،به منزلهء نحوه‏ای از بدگمان شدن‏ به آنها نحوه‏ای از مبارزه طلبیدن آنها،نحوه‏ای از محدود کردن آنها،نحوه‏ای از یافتن معیار درست‏ آنها،نحوه‏ای از دگرگون کردن آنها،نحوه‏ای از در طلب گریز برآمدن از این فنون حکومت کردن یا، به هر تقدیر،جایگزین کردن آنها،در مقام مخالفتی اساسی،اما همچنین و بدین طریق در مقام خطّی‏ از توسعهء فنون حکومت کردن،چیزی بوده است که در این زمان در اروپا متولد خواهد شد،نوعی از صورت فرهنگی عام،نگرشی به یک باره اخلاقی و سیاسی،نحوه‏ای از اندیشیدن،و از این قبیل،و این را من صرفا فنّ زیر حکومت نبودن،یا فنّ زیر حکومت نبودن مانند آن و به این قیمت خواهم‏ نامید.و من لذا این توصیف عام را در مقام تعریقی نسبتا مقدّماتی از نقد پیشنهاد خواهم کرد.فنّ‏ زیر حکومت نبودن و همین.

به من می‏گویید که این تعریف به یک باره هم کاملا عام و هم کاملا مبهم و هم کاملا تیره و تار است.اما البته!با این همه هنوز بر این گمانم که به من امکان می‏دهد چند تکیه‏گاه مشخّص برای آنچه‏ مایلم نگرش انتقادی بنامم تعین کنم.البته تکیه‏گاههای تاریهی که بتوانیم بدین صورت عنوان‏ کنیم:

1.نخستین تکیه‏گاه:در مزانی که حکومت کردن بر انسانها اساسا فنّی معنوی یا اساسا عملی‏ دینی متّصل به مرجعیت کلیسا و متّصل به تعالیم رسمی‏[ eht muiretsigam ]کتاب مقدّس بود، کسی که نمی‏خواست بدین نحو بر او حکومت شود اساسا در کتاب مقدّس رابطه‏ای می‏جست غیر از آن رابطه‏ای که متّصل به کارکرد عملی تعلیم خدا بود.برای کسی که نمی‏خواست بر او حکومت‏ شود[این کار]نحوه‏ای از انکار و معارضه‏جویی و محدود کردن(هر طور مایلید بگویید)تعالیم‏ کلیسا بود.[نقد]بازگشتی بود به کتاب مقدّس،پرسشی بود از آنچه در کتاب مقدّس موثق است، پرسشی بود از آنچه واقعا در کتاب مقدّس نوشته شده بود،پرسشی بود در خصوص نوع حقیقتی که‏ کتاب مقدّس می‏گوید،چگونگی رسیدن به این حقیقت کتاب مقدس در کتاب مقدّس و شاید با وجود آنچه منصوص است،تا زمانی که آدمی نهایتا به این پرسش بسیار ساده می‏رسد:آیا کتاب‏ مقدّس حقیقت دارد؟سخن کوتاه،از وایکلیف تا پی‏یربیل،به اهعتقاد من این‏[تصوّر از]نقد بود که با توجّه به کتاب مقدّس حائز اهمیت شد.اما البته نه منحصرا.[بنابراین تا اینجا]فرض می‏گیریم که‏ نقد به طور تاریخی با کتاب مقدّس مربوط است.

2.کسی که نمی‏خواهد بر او حکومت شود-این دومین تکیه‏گاه است-[چون‏]نمی‏خواهد بدین طریق بر او حکومت شود این قوانین را نمی‏پذیرد چون آنها ناعادلانه‏اند،چون باستانی‏اند،یا چون نامشروعیتی ذاتی را در زیر جلال کم یا بیش تهدید کننده‏ای پنهان می‏کنند که سلطه‏شان در روزگار کنونی به آنها بخشیده است.از این دیدگاه نقد،در مواجهه با حکومت و اطاعتی که حکومت‏ می‏طلبد،مخالف با حقوق کلّی و پا بر جایی است که هر حکومتی-هر چه باشد،چه پادشاه و حاکم‏ شرع‏[ etartsigam ]و مربی،چه با پدر خانواده مربوط باشد-می‏خواهد تن دادن به آن را الزام کند. قانون طبیعی یقینا اختراع دورهء رنسانس نیست،اما از قرن شانزدهم به بعد کارکردی انتقادی‏ به خود می‏گیرد،کارکردی که همواره حفظ خواهد کرد.به این پرسش که«چگونه حکومت نشود؟» با این گفته پاسخ می‏دهد که:«حدود و ثغور حقّ حکومت کردن چیست؟»در واقع این همان جایی‏ است که در آنجا نقد اساسا حقوقی یا شرعی‏[ lacidiruj ]است.

3.بالاخره،و این را به طور بسیار مختصر متذکر می‏شود،«کسی که نمی‏خواهد بر او حکومت‏ شود»،البته،نمی‏پذیرد که آنچه فردی بالادست‏[ ytirohtua مرجع‏]به او می‏گوید حق است حق‏ باشد،یا دست کم نمی‏پذیرد که آن چیز حق است چون فردی بالادست به او می‏گوید آن حق است. چرا که فقط در صورتی آن را می‏پذیرد که خودش می‏اندیشد دلایلی که برای پذیرفتن آن دارد دلایل خوبی است.و این بار،نقد تکیه‏گاهش را در مسألهء یقین در مواجهه با بالادست دارد.

کتاب مقدّس،حق،علم؛نوشتن،طبیعت،رابطه با خود؛تعالیم رسمی‏[ eht muiretsigam ]، قانون،وثاقت اصول اعتقادی‏[ msitamgod ].می‏بینیم که چگونه بازی حکومتی شدن‏ [ noitazilatnemnrevog ]و نقد،یکی با توجّه به دیگری،به پدید آمدن چیزهایی می‏انجامد که‏ به اعتقاد من در تاریخ فرهنگ غربی عناصر اصلی‏اند،چه امری مربوط به تحوّل و توسعهء علوم‏ لغوی باشد و چه تحول و توسعهء تدبّر و تحلیل حقوقی و تدبّر روش‏شناختی.اما بیش از همه‏ می‏بینیم که تمرکز نقد اساسا معطوف به دسته‏ای از روابط است که یکی به دیگری،یا یکی به دوتای‏ دیگر،قدرت و حقیقت و فاعل‏[ tcejbus ]بسته است.و اگر حکومتی شدن واقعا جنبش‏ مرتبط با به انقیاد درآوردن افراد در خود واقعیت یک رسم اجتماعی به وسیلهء سازوکارهای قدرت‏ است که به یک حقیقت متوسّل می‏شود،من می‏گویم که نقد همین جنبشی است که از طریق آن فاعل‏ به خودش حق می‏دهد حقیقت را در خصوص معلولهای قدرتش به پرسش بگیرد و قدرت را دربارهء گفتارهایش از حقیقت.نقد فنّ تن زدن اختیاری از بندگی و فنّ سرپیچی مدبّرانه خواهد بود.کار اساسی نقد کار فاعل‏زدایی‏[ noitacifitcejbused ]در بازی آنچه می‏توانیم،در یک کلام،تدابیر یا سیاسی‏[ scitilop ]حقیقت بنامیم خواهد بود.

چندانکه باید متکبّر هستم تا گمان کنم که این تعریف،با وجود این امر واقع که به یک باره تجربی و تقریبی و با توجّه به تاریخی که بررسی می‏کند به طور دلپسندی بعید است،تفاوت اندکی دارد با تعریفی که کانت،نه از نقد،بلکه دقیقا از چیزی دیگر به دست می‏دهد.نهایتا،از تعریفی که او از gnualkfuA [روشنگری‏]به دست داد دور نیست.در حقیقت گفتنی است که در متن متعلق‏ به سال 1748 دربارهء«روشنگری چیست؟»او روشنگری را با توجّه به حالت خاصّی از نرسیدن‏ به بلوغ تعریف کرد که ابنای بشر در آن حالت باقی خواهند بود و بالادستان‏[ مراجع‏]او را در این حالت نگاه خواهند داشت.دوم آنکه،او این به بلوغ نرسیدن را تعریف کرد،او آن را به وسیلهء یک‏ ناتوانایی مشخّص کرد که ابنای بشر در آن باقی خواهند بود،یعنی ناتوانی در استفاده از قوّهء فهم‏ خودشان بدون چیزی که دقیقا هدایت فردی دیگری خواهد بود و او از کلمهء netiel [هدایت‏] به معنای دینی آن استفاده کرد که از حیث تاریخی بجا تعریف شده است.سوم آنکه،من معتقدم که‏ گویاست که کانت این ناتوانی را به وسیلهء نوعی تضایف تعریف کرد،تضایفی میان یک بالادستی که‏ اعمال شود و همین بالادستی است که بشر را در این حالت به بلوغ نرسیدن نگه می‏دارد،تضایفی‏ میان این زیاده‏روی در بالادستی و چیزی که فقدان تصمیم و شجاعت می‏شمارد و می‏نامد.و لذا این‏ تعریف از«روشنگری»فقط تعریفی تاریخی یا نظری نخواهد بود؛در این تعریف از«روشنگری» چیزی وجود خواهد داشت که«موعظه‏گر»نامیدن آن کمی استهزاآمیز به نظر می‏آید،اما کانت در این‏ توصیف از«روشنگری»به شجاعت متوسّل می‏شود.ما نباید فراموش کنیم که این نوشتهء کانت‏ مقال‏ای روزنامه‏ای است.هنوز باید دربارهء رابطهء فلسفه با روزنامه‏نگاری که از پایان قرن هجدهم‏ آغاز می‏شود تحقیق شود،مگر اینکه این کار انجام شده باشد،اما من در این باره مطمئن نیستم.بسیار جالب توجّه است که ببینیم در چه لحظه‏ای فیلسوفان به روزنامه‏ها قدم گذاشتند تا چیزی بگویند که‏ برای‏شان از حیث فلسفی جالب توجّه است و این،به هر حال،به رابطه‏ای با عامهء مردم به قصد جلب‏ آنان نسبت داده می‏شود.و بالاخره گویاست که کانت در این متن دربارهء«روشنگری»مثالهایی از باقی ماندن نوع بشر در حالت نرسیدن به بلوغ دست می‏دهد و در نتیجه مثالهایی از آن نقاطی‏ به دست می‏دهد که«روشنگری»باید این حالت نرسیدن به بلوغ را تا بدانجا بالا کشد و انسانها را به نحوی به افراد بالغ و رشید تبدیل کند،این نقاط به طور دقیق دین و قانون و شناخت است.آنچه‏ کانت با نام«روشنگری»وصف کرد در حقیقت آن چیزی است که من پیشتر کوشیده‏ام با نام نقد توصیف کنم،به منزلهء آن نگرش انتقادی که همچون نگرش مشخّصی در غرب می‏بینیم،به اعتقاد من،از آنچه به طور تاریخی روند بزرگ حکومتی شدن جامعه بود سر برآورد.و با توجّه به این‏ «روشنگری»(که شعارش را به خوبی می‏دانید و کانت آن را یادآوری می‏کند،«شجاعت اندیشیدن‏ داشته باش»[" erepaS eduA "]،اما نه بدون یک صدای دیگر،صدای فردریک دوم که در نقطهء مقابل می‏گوید،«مادام که اطاعت می‏کنند،هر قدر می‏خواهند تعقل کنند»)،به هر تقدیر،با توجّه به این‏ روشنگری،کانت چگونه می‏خواهد نقد را تعریف کند؟یا به هر تقدیر،زیرا ادعا نمی‏کنم که‏ می‏فهمم برنامهء انتقادی کانت با همهء دقّت فلسفیش چه بود(حتی نخواهم کوشید که در برابر چنین‏ جمعی از فلاسفه این کار صریحا انتقادی به نظر آید،زیرا من خودم فیلسوف نیستم)،چگونه‏ می‏توانیم خود نقد را در خصوص«روشنگری»قرار دهیم؟اگر،به سخن دقیق،کانت نقد را آن‏ جنبش انتقادی می‏نامد که مقدّم بر«روشنگری»بود،چگونه می‏خواهد به قرار دادن آنچه خودش از نقد مقصود دارد بپردازد؟خواهم گفت،و کاملا کودکانه به نظر می‏اید،که در نزد کانت،نقد با توجّه‏ به روشنگری آن چیزی خواهد بود که خطاب به شناخت می‏گوید:آیا واقعا می‏دانی تا چه اندازه‏ می‏توانی بدانی؟هر قدر می‏خواهی تعقل کن،با این همه واقعا می‏دانی تا چه حدّ بدون خطر می‏توانی تعقل کنی؟نقد،در مجموع،می‏گوید که آزادی‏مان بر آنچه با شجاعت بیشتر یا کمتری‏ بر عهده می‏گیریم کمتر مسلّط است تا در تصوّری که از قوهء شناختمان و حدود و ثغورش داریم و اینکه،در نتیجه،به جای آنکه به کسی دیگر اجازه دهیم،بگوید«اطاعت کن»،وقتی برای خودمان‏ تصوّر درستی از شناخت خودمان فراهم کردیم،در این لحظه است که قادر خواهیم شد اصل‏ خودمختاری را کشف کنیم و دیگر به«اطاعت کن»گوش ندهیم یا به سخن دقیقتر«اطاعت کن»در خود مختاری بنیاد گذاشته خواهد شد.

من نمی‏کوشم تضادی را نشان دهم که کانت میان تحلیل«روشنگری»و طرح انتقادی ایجاد خواهد کرد.معتقدم که نشان دادن این امر آسان خواهد بود که در نزد خود کانت،این شجاعت‏ حقیقی شناختن که«روشنگری»برانگیخته بود،یعنی همین شجاعت شناختن‏[ riovas ]عبارت از بازشناسی حدود و ثغور شناخت‏[ ecnassiannoc ]است و نشان دادن این امر نز آسان خواهد بود که در نزد او خودمختاری حاشا که مخالف با اطاعت از سلاطین باشد.اما بی‏شک این نکته باقی است‏ که کانت فهمیدن شناخت را در کارش در خصوص فاعل‏زدایی در خصوص بازی قدرت و حقیقت‏ به نقد ضمیمه کرد،به منزلهء تکلیفی آغازین،به منزلهء پیشدارآمدی به هر«روشنگری»حال و آینده. نمی‏خواهم بر سر استلزمات این نوع لغزیدن میان«روشنگری»و نقد که کانت می‏خواست‏ خاطرنشان کند بیشتر درنگ کنم.صرفا بر جنبهء تاریخی مسأله که آنچه در قرن نوزدهم اتفاق افتاد به ذهن ما خطور می‏دهد تأکید خواهم کرد.تاریخ قرن نوزهم خودش را برابر تداوم این نوع از انتقاد-که کانت با توجّه به روشنگری تا اندازه‏ای آن را در زمینه جا داده بود-با توجّه به چیزی‏ مانند خود روشنگری گشوده گذاشته است.یا بیان آن به نحو دیگر،تاریخ قرن نوزدهم-و البته، تاریخ قرن بیستم حتی بیشتر-به نظر می‏آید،اگر نه ملزم به تصمیم به طرفداری از کانت،دست کم‏ به این نگرش انتقادی تازه استحکام می‏بخشد،به این نگرش انتقادی آویزان در زمینهء«روشنگری» که کانت به صورت یک امکان پیش‏بینی کرده بود.

این نقطهء اتکای تاریخی که نقد کانتی ظاهرا بسی بیشتر از شجاعت«روشنگری»از آن بهره‏مند شده بود در واقع فقط مرکّب از این سه ویژگی بنیادی بود:نخست،عملی پوپوزیتیویستی،یعنی،علمی‏ که از بنیاد به خودش اتکا دارد،ولو آنکه خودش را به طور دقیق با توجّه به هر یک از نتایجش مورد انتقاد می‏یابد؛دوم،توسعهء یک دولت یا نظامی دولتی که از یک سو خودش را به منزلهء عقل و عقلانیت تاریخ معرّفی کرد و از سوی دیگر رهبردهای عقلانی کردن اقتصاد و جامعه را به عنوان‏ ابزارهای خودش برگزید و این امر به ویژگی سوم منجر می‏شود:به پیروی از سبک و سیاق این‏ پوزیتیویسم علمی و در جریان توسعهء دولتهای چیزی پدید می‏آید که می‏توان آن را نوعی علم دولت‏ یا نوعی دولت‏گرایی‏[ msitats ]نامید.میان آنها تار و پود کاملی از روابط سفت و سخت به هم‏ بافته شده مادام که علم،در توسعهء نیروهای مولّد،کار به طور روزافزون تعییت کننده‏ای انجام‏ می‏دهد؛از سوی دیگر،مادام که قدرتهای سنخ دولت‏گرا اعمال شود تأثیرات کلّی فنّی در مقابل‏ رفته‏رفته پیچیده خواهد شد.از آنجا پرسش سال 1784،«روشنگری چیست؟»-یا دقیقتر نحوه‏ای‏ که کانت کوشید کار انتقادیش را با توجّه به این پرسش و با توجّه به پاسخی که بدان داد قرار دهد- این استفسار از روابط میان«روشنگری»و نقد به طور مشروع حالت یک استفسار بدگمان،یا به هر تقدیر،حالت یک استفسار رفته رفته مظنون را می‏گیرد:این عقل به لحاظ تاریخی مسئول ظهور کدام‏ وفور قدرت،کدام حکومتی شدن(همان‏طور که در عقل توجیه شد هر چه ناگزیرتر)است؟

اکنون این پرسش،به اعتقاد من،در آلمان و فرانسه به طور یکسان از کار درنیامد،به دلایل‏ تاریخی که لازم خواهد بود تحلیل شوند چون پیچیده‏اند.

این پرسش را تقریبا می‏توان بدین طریق بیان کرد:شاید بسط و توسعهء دولتی عقلانی و کاملا جدید در آلمان در قیاس با دلبستگی بسیار کهن دانشگاهها به tfacsnessiW [علم‏]و به ساختارهای اداری و دولتی،سهم کمتری در ایجاد این سوءطن داشته است که در عقلانی شدن و شاید حتی در خود عقل چیزی وجود دارد که عامل ظهور این وفور قدرت است،اما چنین به نظر من‏ می‏آید که این سوءظن به ویژه در آلمان پدید آمد و برای این سخن را هنوز کوتاهتر بگوییم، این سوءظن به ویژه در آن چیزی به ظهور رسید و توسعه یافت که می‏توانیم چپ آلمانی بنامیم. به هر تقدیر،از چپ هگلی تا مکتب فرانکفورت نقد کاملی از پوزیتیویسم،از عیننگری،از عقلانی شدن،از«تخنه»[ enhcet ]و از فنّی شدن و نقد کاملی از روابط میان طرح بنیادی علم و طرح بنیادی فنّ‏[ euqinhcet ]که هدفش را ظاهر ساختن پیوندهای موجود میان پیش‏انگاشتهء خامی از علم از یک سو،و از سوی دیگر به طور اخص صورتهای سلطه نسبت به صورت جامعهء معاصر قرار داده است.در مقام مثال از کسی که بی‏شکّ از آنچه می‏توانیم نقد«چپ»بنامیم دورترین فاصله را داشته یاد می‏کنیم،نباید فراموش کرد که هوسرل در 1936 بحران معاصر انسان اروپایی را به چیزی‏ نسبت داد که در آنجا مسألهء روابط شناخت با فنّ روابط«اپیستمه»[ emetsipe ]با«تخنه»[ enhcet ] موضوع بحث بود.

در فرانسه شرایط ممارست فلسفه و تدبّر سیاسی کاملا متفاوت بود و به این دلیل نقد عقل‏ پر مدّعا و معلولهای مشّخص قدرتش به نظر نمی‏آمد که به نحو همانندی انجام گرفته شده باشند.و، به گمان من،از بطن تفکّری از جناح راست در اثنای قرنهای نوزدهم و بستم خواهد بود که همین‏ اتهام تاریخی به عقل یا عقلانی شدن را به نام معلولهای قدرت خواهیم یافت که با آن حمل می‏شود. به هر تقدیر جناح‏بندی متشکّل از«روشنگران»[ sereimuL ]و انقلاب کبیر فرانسه بی‏شک به نحوی‏ عام این رابطهء عقلانی شدن و قدرت را از اینکه به طور واقعی و عمیق به پرسش خوانده شود مانع‏ شدند.شاید،نیز،این واقعیت که نهضت دین پیرایی-نهضتی که معتقدم در ریشه‏های بسیار عمیقش،نخستین،جنبش انتقادی در راه فنّ زیر حکومت نبودن بوده است-در فرانسه به کمال و موفقیتی نرسید که این نهضت در آلمان کسب کرد،بی‏شک،بدان معناست که در فرانسه این مفهوم از «روشنگری»با همهء مسائلی که مطرح کرد اهمیت چندان بزرگی نداشت و علاوه بر آن هرگز مانند آلمان به صورت طولانی در مقام مرجعی تاریخی باقی نماند.گیریم که در فرانسه به تثبیت سیاسی‏ فیلسوفان قروشنگری»را به مقطع کوتاهی در تاریخ‏ فلسفه تنزّل می‏دادند.در آلمان قضیه به عکس بود و آن چیزی که از«روشنگری»[ gnuralkfuA ] فهمیده شد،بهتر یا بدتر،کم اهمیت محسوب شد،اما یقینا«روشنگری»مقطع مهمی شمرده شد، نوعی تجلّی زندهء تقدیر عمیق عقل غربی.در«روشنگری»و در تمام این دوره-که به طور مختصر از قرن شانزدهم تا هجدهم به منزلهء مرجعی برای این مفهوم روشنگری به کار می‏رود-هر کس‏ کوشید برجسته‏ترین مسیر صعود عقل غربی را رمزگشایی کند و تشخیص دهد،در حالی که همین‏ تدابیر بود که به آن چیزی گره خورد که موضوع سنجش بدگمانانه شد.اگر این تعبیر را بپسندید، همین حالت ضربدر مانند\*است که نحوه‏ای را وصف می‏کند که مسألهء«روشنگری»بدان نحو در اثنای قرن نوزدهم و کلّ نیمهء نخست قرن بیستم در فرانسه و در آلمان مطرح شد.

اکنون معتقدم که این موقعیت در طیّ چند سال اخیر در فرانسه تغییر کرده است.در واقع،به نظر من چنین می‏آید که در فرانسه به زمانی رسیده‏ایم که این مسألهء«روشنگری»را(که برای تفکّر آلمانی از زمان مندلسزون و کانت و تا هگل و نیچه و هوسرل و مکتب فرانکفورت و الخ بسیار مهم بود.)باز می‏توان به نحوی معنادار و،مثلا،نزدیک به کارهای صورت گرفته در مکتب فرانکفورت پی گرفت. فرض کنیم بگوییم،و باز سخن کوتاه می‏گویم،که-و این شگفت‏انگیز نیست-از پدیدارشناسی،و مسائلی که مطرح کرد،است که پرسش«روشنگری چیست؟»باز به سوی ما مراجعت می‏کند.این‏ پرسش،در واقع،از طریق پرسش معنا[ snes ]و پرسش از آنچه می‏تواند معنا بسازد به سوی ما بازگشت.از بی‏معنا[ snesnon ]چگونه معنا برمی‏خیزد؟معنا چگونه پدید می‏آید؟آدم واقعا می‏بیند که این پرسش مکمّل این پرسش دیگر است:چگونه است که جنبش بزرگ عقلانی‏سازی ما را به این قدر هیاهو،این قدر خشم،این قدر سکوت و سازوکار تیره و تار راه می‏برد؟با این همه، نباید فراموش شود که رمان تهوع سارتر با کتاب هوسرل با عنوان بحران علوم اروپایی چند ماه‏ فاصله داشت.و از طریق تحلیل بعد از جنگ از این کتاب،یعنی اینکه معنا را فقط نظامهایی از اجبارها می‏سازد که مشخصهء روشهای دلالت است و به نظر من چنین می‏آید که از طریق تحلیل‏ همین امر واقع،که معنا فقط از طریق معلولهای قهر متناسب با ساختارها وجود دارد،است که-به‏ وسیلهء یک بیراههء عجیب-مسألهء میان عقل‏[ oitar ]و قدرت‏[ rewop ]کشف شد.همین گمان را دارم(و،بی‏شک،در این باره تحقیقی باید انجام شود)در خصوص تحلیلهای تاریخ علوم،همین‏ مسأله شدن کامل تاریخ علوم(که بی‏شک،آن نیز،ریشه در پدیدارشناسی داشت و تاریخ آن در فرانسه راهی روی هم رفته متفاوت در پیش گرفت،با حرکت از طریق کاوایه‏[ selliavaC ]و باشلار، به ژرژکنگولم‏[ mehliugnaC ])،به نظر من می‏آید که مسألهء تاریخی تاریخمندی‏[ yticirotsih ] علوم برخی روابط و شباهتها با این مسألهء تقوّم معنا دارد و تا اندازه‏ای آن را منعکس می‏کند:این‏ عقلانیت چگونه زاده شد،چگونه شکل گرفت،از چیزی که کلا دیگر است؟مسألهء متقابل و معکوس روشنگری همین جاست:چگونه است که عقلانی‏سازی به طغیان قدرت می‏انجامید؟

اکنون به نظر می‏آید که یا این پژوهش دربارهء تقوّم معنا با این کشف‏[قرین است‏]که معنا را تنها ساختارهای قهرآمیز دالّ قوام می‏بخشد یا تحلیل ساخته شده در تاریخ عقلانیت علمی به همراه‏ معلواهای اجبار متّصل به نهادی شدنش و متّصل به ساختن مدلها بود،[اما]به نظر من چنین می‏آید که همهء این پژوهشها فقط در مقیاس کوچکی،و اگر چنین سخنی جایز باشد،از طریقی گریزگاهی‏ دانشگاهی تأیید شده‏اند،[یعنی‏]آنچه با این همه جنبش اساسی تاریخ‏مان برای قرن گذشته بود. زیرا،به ضرب داستان مبنی بر اینکه سازمان اجتماعی یا اقتصادی‏مان فاقد عقلانیت بود، خودمان را در برابر-و نمی‏دانم آیا دلیل بسیار زیادی است یا کافی نیست-به هر حال یقینا در برتبر قدرت بسیار زیاد یافتیم،به ضرب شنواندن سرودخوانی نویدهای انقلاب به خودمان-و نمی‏دانم جایی که انقلاب روی می‏دهد انقلاب خوب است یا بد-اما خودمان را در برابر سکون قدرتی‏ یافتیم که خودش را به طور نامعیّن و نامشخّص حفظ می‏کرد؛و به ضرب شنواندن سرودخوانی‏ مخالفت میان ایدئولوژیهای خشونت و نظریهء به راستی علمی دربارهء جامعه و دربارهء پرولتاریا و تاریخ به خودمان،خودمان را با دو صورت قدرت روبه‏رو دیدیم که مانند دو برادر به یکدیگر شبیه‏ بودند.فاشیسم و استالینیسم.بدین ترتیب بازگشت پرسش«روشنگری چیست؟»و بدین طریق‏ سلسله مسائلی که تحلیلهای ماکس وبر را متمایز کرده بودند باز به جریان افتاد:این عقلانی شدن چه‏ چیزی است که آدمی موافقت می‏کند که نه فقط تفکّر و علم غربی از قرن شانزدهم بلکه همچنین‏ روابط اجتماعی و سازمانهای دولتی و شیوه‏های اقتصادی و شاید حتی رفتار افراد را مشخّص‏ می‏کند؟این عقلانی شدن معلولهای اجبارش و شاید مبهم‏ساز و انبوه و رو به افزایش و هرگز به طور ریشه‏ای به مجادله گرفته نشدهء ترویج یک نظام علمی و فنّی وسیع چه چیز است؟

به مسألهء«روشنگری چیست؟»که حقیقتا مجبوریم در فرانسه باز بر دوش‏مان بگیریم از راههای‏ متفاوتی می‏توان نزدیک شد.و من مطلقا راهی را دوباره دنبال نمی‏کنم که به وسیلهء آن مایل خواهم‏ بود با روحی جدلی یا انتقادی-و مایلم سخن مرا باور کنید-به آن نزدیک شوم:دو دلیل اینکه چرا غیر از مشخّص کردن تفاوتها و از جهتی دیدن اینکه تا کجا آدم می‏تواند برخی تفاوتها را با توجّه‏ به برخی دیگر تکثیر کند و تقلیل دهد تا،اگر مایلید این طور بگویید،صورتهای تحلیلهای این مسألهء «روشنگری»را جابه‏جا کند و این مسأله شاید با این وصف مسألهء فلسفهء عصر نوست.

مایلم،در نزدیک شدن به این مسأله‏ای که ما را با مکتب فرانکفورت برادر می‏سازد،توجّه دهم‏ که روشنگری را پرسش اصلی ساختن به یک باره به معنای شماری چیزهاست.این امر پیش از هر چیز بدان معناست که آدم به کاری می‏پردازد که می‏توانیم آن را شیوهء تاریخی فلسفی بنامیم و این‏ چیزی مانند فلسفهء تاریخ و تاریخ فلسفه،شیوه‏ای تارخی فلسفی نیست،و مرادم از این سخن این‏ است که حوزه‏ای از تجربه که این کار فلسفی به آن باز می‏گردد هر تجربهء دیگر را مطلقا طرد نمی‏کند. این تجربهء درونی نیست،اینها ساختارهای بنیادی شناخت علمی نیستند،اما این یک مجموعه از محتواهای تاریخی کار شده در جای دیگر نز نیست،فراهم شده به دست مورخان و آماده-ساخته‏ تحویل گرفته شده به منزلهء امور واقع.در واقع،در این شیوهء تاریخی فلسفی که امری مربوط به ساختن تاریخ خود آدم است،امری مربوط به هم بافتن تاریخ از طریق داستانبافته‏[ noitcif ]که‏ پرسش روابط میان ساختارهای عقلانیت با آن در تضاد خواهد بود ساختارهایی که گفتار حقیقی و سازوکارهای استیلا را بیان می‏کند که به آن گروه خورده‏اند.واقعا می‏بینیم که این پرسش موضوعات‏ تاریخی مألوف و مأنوس برای مورّخان را در جهت مسائل فاعل شناخت و مسائل حقیقت که مورخّان با آن سر و کار ندارند تغییر مکان می‏دهد.آدم همچنین می‏بیند که این پرسش کار فلسفی و تفکّر فلسفی و تحلیل فلسفی را در محتواهای تجربی دقیقا ترسیم شده به وسیلهء فاعل قرار می‏دهد. بدین طریق،اگر این طور مایلید بگوییم،مورخّان قبل از این کار تاریخی یا فلسفی می‏خواهند بگویند«بله،بله،البته،شاید»،به هر تقدیر این هرگز کاملا مانند این نیست و این نتیجهء اشتباه ناشی از این جابه‏جایی نسبت به فاعل و حقیقتی است که من از آن سخن گفتم.و فیلسوفان،با اینکه آرامش‏ از دست رفته‏شان را برنمی‏گردانند،عموما می‏اندیشند«فلسفه،با وجود همه چیز چیز دیگری نیز هست»،این حتی تجربه‏ای درونی نیز ضامن آن نیست.

از یک سو،می‏پذیریم که این صداها همه اهمیت دارند و این اهمیت بزرگ است.آنها دست کم‏ به طور نسبی دلالت بر این دارند که آدم در راه راست است،یعنی دلالیت بر این دارند که آدم در آن سوی محتواهای تاریخی ریزه‏گاری می‏کند و به این ریزه‏کاری دلبسته است چون این صداها حقیقی‏اند یا چون حقیقی محسوب می‏شوند،آدم می‏پرسند:من که متعلق به این ابنای بشر،شاید متعلق به این حاشیه،متعلق به این لحظه،متعلق به این لحظهء ابنای بشر که در قیومت قدرت‏ حقیقت به طور عام و حقایق به طور خاص است،آن گاه چیست؟قاعل‏زدایی‏[ yfitcejbused ]کردن‏ این پرسش فلسفی با رجوع کردن به محتوای تاریخیش،آزاد کردن محتواهای تاریخی با پرسش از معلومهای قدرت از این حقیقتی که گمان می‏رود آنها حفظ می‏کنند،اگز مایلید این طور بگوییم،این‏ نخستین خصوصیت این شیوهء تاریخی فلسفی است.از سوی دیگر،این شیوهء تاریخی فلسفی‏ به طور آشکار خودش را در نسبتی متمیّز با دوره‏ای از حیث تجربی تعیین‏پذر می‏یابد:حتی اگز نسبتا و ضرورتا گنگ است،به این دوره،البته،به منزلهء لحظه‏ای در شکل‏گیری انسان جدید اشاره‏ می‏شود،«روشنگری»[ gnuralkfuA ]به معنای وسیع لفظ که کانت و وبر و الخ به آن اشاره می‏کنند، دوره‏ای بدون تاریخ با ورودیهای متعدد بود چون آدم می‏تواند آن را دقیقا به وسیلهء شکل‏گیری‏ سرمایه‏داری و تقوّم جهان بورژوایی و استقرار نظام دولت و بنیاد علم جدید با همهء شگردهای‏ همبسته به آن و سازمان دادن یک تضاد میان فنّ زیر حکومت بودن و فنّ زیر حکومت نبودن نیز به چنین نحوی تعریف کند.نسبت کار تاریخی فلسفی با این دوره متمیّز است چون آنجاست که این‏ نسبتها در میان قدرت و حقیقت و فاعل که با تحلیل کردن مربوط است از جهتی به نظر می‏آید خام و در سطح تغییر شکلهای محسوس است.اما همچنین بدین معنا متمیّز است که از آنجا زهدانی برای‏ جریان سلسلهء کاملی از دیگر حوزه‏های ممکن شکل می‏گیرد.اگر مایلید این طور بگوییم،بگوییگ‏ به این دلیل نسیت که آدم قرن هجدهم را متمیّز می‏انگارد،چون بدان علاقه‏مند است،و لذا با مسألهء روشنگری مواجه می‏شود؛خواهم گفت به این دلیل است که آدم می‏خواهد به طور بنیادی مسألهء «روشنگری چیست؟»را مطرح کند که در شاکلهء تاریخی تجدّد یا نوبودگی عصرمان با آن مواجه‏ می‏شویم.موضوع سخن این نخواهد بود که یونانیان قرن پنجم اندکی به فیلسوفان قرن هجدهم‏ شباهت دارند یا اینکه قرن دوازدهم از قبل نوعی رنسانس بود،بلکه دقیقا موضوع کوشش این است‏ که ببینیم تحت چه اوضاع و احوالی،به قیمت چه اصطلاحات یا چه تعمیمهایی،آدم می‏تواند به هر لحظهء تاریخ این پرسش«روشنگری»[ fnuralkfuA ]یعنی نسبت قدرت و حقیقت و فاعل را اطلاق کند.

همچین چارچوب کلّی این پژوهش است که من تاریخی فلسفی خواهم نامید و نکته همین است‏ که آدم چگونه می‏تواند اکنون آن را انجام دهد.

پیشتر من می‏خواستم در هر حال به طور بسیار مهم راههای ممکنی را دنبال کنم غیر از آن‏ راههایی که به نظر من می‏آید تا کنون به آسانترین نحو هموار شده‏اند.این سخن به هیچ‏وجه‏ به معنای متهم کردن این راهها به نرسیدن به جایی یا در بر نداشتن نتیجهء معتبری نیست،صرفا خواستم این را بگویم و پیشنهاد کنتم:به نظر من می‏آید که این پرسش روشنگری از زمان کانت، به دلیل کانت،و احتمالا به دلیل لغزیدن میان روشنگری و نقد که او متداول کرد اساسا بر حسب‏ شناخت مطرح شده بود،به عبارت دیگر،در دور شدن از آنچه تقدیر تاریخی شناخت در لحظهء تقوّم‏ علم جدید بود؛به عبارت دیگر،در جستجو در این تقدیر،آنچه از قبل معلولهای نامشخّص قدرت‏ را عینی‏نگذری و پوزیتیویسم و فن‏آوری و الخ صرورتا به آن متصّل خواهد شد مشخّص کرد،با ارجاع دادن این شناخت به شرایط تقوّم و شرایط مشروعیت هر شناخت ممکن و بالاخره در جستجوی چگونگی گذار خارج از مشروعیت صورت گرفته بود(توهّم،خطا،غفلت،بازیابی‏ و الخ).در یک کلام،به نظر من چنین می‏آید که لغزیدن نقد نسبت به روشنگری متأثر از کانت در عمق بر عهدهء شیوهء تحلیل بود.به نظر من می‏آید که از انجام،آدم یک شیوهء تحلیلی دارد که در عمق آن‏ چیزی است که غالبا پیروی شده بود،شیوهء تحلیلی که می‏توانیم تحقیقی در مشروعیت نحوه‏های‏ تاریخی شناختن بنامیم.به هر حال بدین طریق است که شماری از فیلسوفان قرن هجدهم، بدین طریق است دیلتای و هابرماس و الخ،آن را فهمیدند.با این وصف به طور ساده‏تر:چه‏ اندیشهء باطلی از خودش شناخت ساخت و به چه استفادهء افراطی بود که آن را افشا شده یافت و در نتیجه به چه سلطه‏ای بود که آن را گره خورده یافت؟

خوب،آدم شاید به جای این شیوه،شیوه‏ای که در آن صورت یک تحقیق در مشروعیت نحوه‏های تاریخی شناختن فرض می‏شود،شیوه‏ای متفاوت را در نظر بگیرید.می‏توان به منزلهء ورودی به پرسش روشنگری،نه از مسألهء شناخت،بلکه از مسألهء قدرت آغاز کرد،نه به منزلهء تحقیقی در مشروعیت،بلکه به منزلهء چیزی فرض کرد که من آزمونی خواهم نامید از واقعه آمیزسازی‏[ noitasilaitnemeneve ].ترسناکی این کلمه را ببخشید!و،بی‏درنگ،مراد از این‏ تعبیر چیست؟آنچه از شیوهء واقعه‏آمیزسازی مراد خواهم کرد،شاید مورخّان از ترس فریاد کشند، این خواهد بود:نخست فرض تأثیرات کلّی عناصری که در آنجا آدم می‏تواند با تقریبی نخستین،و لذا به طریقی کاملا تجربی و موقّتی،ارتباطات میان سازوکارهای قهر و محتواهای شناخت را تعقیب کند،یعنی:سازوکارهای گوناگون قهر،شاید حتی تأثیرات کلّی قانونگذار،تنظیمات، تمهیدات مادّی،مظاهر بالادستی یا مرجعیت و از این قبیل و همچنین محتواهای شناخت که آدم‏ به همان اندازه در گوناگونی‏شان و در ناهماهنگی‏شان فرض می‏گیرد و چیزی که آدم در کارکرد معلولهای قدرت باقی نگه می‏دارد که آنها از حاملان آن‏اند،از این حیث که به منزلهء جزء سازندهء یک‏ نظام شناخت معتبرند.آنچه آدم سپس می‏جوید شناختن آنچه حق یا باطل است،موجّه یا ناموجّه‏ است،واقعی یا موهوم است،علمی یا عقیدتی است،مشروع یا شنیع است،نیست.آدم در صدد شناختن‏[این است که‏]پیوندها چیستند،چیستند آن ارتباطهایی که می‏توان میان سازوکارهای قهر و عناصر شناخت مسخّص کرد،چه بازیهای طرد و تأیید از یکی به دیگری تحوّل می‏یابد،چه چیز است که عنصری از شناخت را قادر می‏سازد معلولهای قدرت تعیین شده در نظامی مشابه را در عنصری حقیقی یا محتمل یا نامعین یا باطل جذب کند و چه چیز است که روندی از قهر را قادر به اکتساب صورت و توجیه‏های متناسب با عنصری عقلانی و حساب شده و از حیث فنّی کارآمد، و الخ می‏سازد.

بنابراین،در این نخستین سطح،نه حل کردن توزیع مشروعیت و نه تثبیت نقطهء خطا و توهّم‏ [کاری بایسته است‏].

و از این‏رو،در این سطح،به نظر من می‏آید که آدم می‏تواند از دو کلمه استفاده کند که کارکرد نام گذاشتن بر اشیاء و نیزوها یا موجوداتی از قبیل موجودات استعلایی را ندارند،بلکه با توجّه‏ به حوزه‏هایی که به آنها ارجاع می‏دهند فقط کارکرد نتیجه دادن یک تقلیل نظاموار از ارزش را دارند: آن را خنثی‏سازی معلولهای مشروعیت و اشراق آنچه در لحظه‏ای معیّن آنها را پذیرفتنی می‏سازد و آن چیزی بنامیم که پذیرش‏شان در عمل را روا می‏شمرد.بدین طریق کلمهء شناخت‏[ riovas ]برای‏ اشاره به همهء شیوه‏ها و همهء تأثیرات شناخت‏[ ecnassiannoc ]استفاده می‏شود که در لحظه‏ای‏ معیّن و در حوزه‏ای مشخص پذیرفتنی‏اند؛و دوم،اصطلاح«قدرت»چیزی غیر از سلسلهء کاملی از سازوکارهای جزئی،یعنی مشخّص شدنی و مشخّص را شامل نمی‏شود که ظاهرا قادر به القای‏ رفتارها یا گفتارهاست.آدم بی‏درنگ می‏بیند که این دو اصطلاح فقط وظیفه‏ای روش‏شناختی دارند: کاری مربوط به جا دادن به آنها در آن سوی اصول کلّی واقعیت نیست،اما از جهتی مربوط است‏ به تثبیت کردن مرز تحلیل،نوع عنصری که باید به آن مرتبط باشد.از این جهت امری است مربوط به اجتناب کردن از رها کردن ورودگاه منظر مشروعیت چنانکه اصطلاحات«شناخت» [ ecnassiannoc ]یا«سلطه»می‏کنند.همچنین در هر لحظه از تحلیل،امری است مربوط به قادر بودن به بخشیدن یک محتوای متعین و دقیق به آنها،قدری عنصر شناخت،قدری سازوکار قدرت؛ هرگز نباید ملاحظه کرد که شناختی یا قدرتی وجود دارد،هنوز بدتر شناخت یا قدرت-ی که در ذات خودشان تأثیرگذار خواهند بود.شناخت،قدرت،این فقط چارچوبی برای تحلیل است.آدم‏ همچنین می‏بیند که این چارچوب مرکّب از دو مقوله از عناصر بیگانه با یکدیگر،از یک سو مقولات‏ شناخت و از سوی دیگر مقولات قدرت نیست،و آنچه پیشتر دربارهء آنها گفتم آنها را نسبت‏ به یکدیگر بیرونی ساخت.زیرا هیچ چیز امکان ندارد به منزلهء عنصری از شناخت ظاهر شود اگر،از یک سو،با مجموع قواعد و الزامهای مثلا،ویژهء نوع خاصّی از گفتار عملی در عصری معیّن همرنگ‏ نشود،و اگر،از سوی دیگر،معلولهای قهر به آن بخشیده نشود یا صرفا انگیزشی متناسب با آنچه‏ به منزلهء گفتار علمی یا صرفا عموما مقبول و از این قبیل معتبر است به آن بخشیده نشود.و به طور معکوس،هیچ چیز نمی‏تواند به منزلهء سازوکاری از قدرت کار کند اگر بر طبق شیوه‏ها و ابزارها و وسایل یا اهدافی اعمال نشود که امکان داشته باشد در نظامهای کم یا بیش منسجم شناخت معتبر باشند.بدین طریق موضوع مربوط به توصیف کردن آنچه شناخت است و آنچه قدرت است نیست‏ و اینکه چگونه یکی دیگر را سرکوب خواهد کرد یا چگونه آن دیگری آن یکی را بی‏اعتبار خواهد کرد،بلکه دقیقا موضوع مربوط به توصیف کردن رابطهء شناخت-قدرت است که اجازه می‏دهد آدم‏ درک کند چه چیزی مقوّم پذیرفتنی بودن یک نظام است،نظام بیماری قوای ذهنی باشد،یا نظام‏ مجازات،یا نظام بزهکاری،یا نظام جنسیت و از این قبیل.

سخن کوتاه،به نظر من می‏آید که برای ما راه از مشاهده‏پذیر بودن تجربی یک تأثیر کلّی یا مجموع به پذیرفتنی بودن تاریخی آن،به خود آن دوره وقتی که آن دوره به طور مؤثر مشاهده‏پذیر است،از تحلیل رابطهء شناخت-قدرتی می‏گذرد که از آن حمایت می‏کند،آن را از این امر واقع درک‏ می‏کند که پذیرفته شده است،در جهت آنچه آن را پذیرفتنی می‏سازد نه،البته،در مجموع،بلکه تنها جایی که آن پذیرفته است:این است آنچه آدم می‏تواند به منزلهء درک کردن آن در یقینی بودنش‏ وصف کند.بدین طریق آدم در آنجا نوعی شیوه دارد که در واری دغدغه‏های مشروعیت‏بخشی و در نتیجه دور شدن از دیدگاه بنیادی قانون،دایرهء یقینی بودن‏[ ytivitisop ]را در حرکت از امر واقع‏ پذیرش تا نظام پذیرفتنی بودن تحلیل شده بر اساس بازی شناخت-قدرت می‏پیماید.

دوم،آدمی بی‏درنگ می‏بیوند که از این سنخ تحلیل شماری از خطرات سر بر می‏آورد و این امر فقط ممکن است به منزلهء نتایج منفی و پر هزینهء تحلیل مشابهی به دیده درآید.

این یقینیات تأثیرات کلّی‏اند که دارای بداهت ذاتی نیستند،بدین معنا که عادت یا استعمالی که‏ آنها را برای ما مأنوس می‏گرداند هر چیزی بتواند باشد،نیروی کور کنندهء سازوکارهای قدرت که‏ آنها در بازی می‏آورند هر چیزی بتواند باشد یا توجیه‏هایی که آنها می‏پردازند هر چیزی بتواند باشد،آنها را حقّی اصیل پذیرفتنی نساخته بود؛و آن چیزی که امری مربوط به برجسته ساختن است‏ برای درک آنچه می‏تواند آنها را پذیرفتنی سازد دقیقا آن چیزی است که دارای بداهت ذاتی نیست، به هیچ شناخت پیشینی منتسب نبود،در هیچ شرط پیشین مندرج نبود.به وضوح نشان دادن شرایط پذیرفتنی بودن یک نظام و دنبال کردن خطوط گسست که ظهور آن نظام را مشخّص می‏کند دو عمل‏ به هم وابسته و متضایف است.اصلا انتظار نرفته بود که دیوانگی و بیماری قوای ذهنی در نظام‏ نهادی و عملی ران‏پزشکی بر هم بار شوند؛دیگر انتظار نرفته بود که میل،سیری‏ناپذیر چنسی، رفتار جنسی افراد باید در نظامی از شناخت و بهنجاری موسوم به جنسیت به طور مؤثر به وسیلهء یکدیگر جزءبه‏جزء روشن شود.تعیین جای پذیرفتنی بودن یک نظام از تعیین جای آنچه پذیرفتن‏ آن را دشوار ساخته جدایی‏ناپذیر است:خودسرانه بودن آن بر حسب شناخت،خشونت آن بر حسب‏ قدرت،در یک کلام،توان آن.و لذا ضرورت سرگرم کردن خودش به این ساختار برای اینکه بهتر از مصنوعات آن پیروی کند.

نتیجهء دوم،همچنین پر هزینه و منفی،این است که این تأثیرات کلّی به منزلهء کلیّاتی تحلیل‏ نمی‏شود که برای تاریخ،با اوضاع و احوال جزئی‏اش،شماری از اصلاحات خواهند آورد.البته، بسیاری عناصر پذیرفته شده،بسیاری شرایط پذرفتنی بودن،می‏توانند کارنامه‏ای طولانی در پشت‏ سر داشته باشند؛اما آنچه در تحلیل این یقینیات به درک کردن مربوط است این است که آنها از جهتی‏ غرابتهای محض‏اند،نه تجّسد یک ذات،نه فردی شدن یک گونه:غرابت همچون دیوانگی در جهان‏ دورهء جدید غرب،مطلق غرابت همچون جنسیت،مطلق غرابت همچون نظام قضایی-اخلاقی‏ مجازتهای‏مان.

نه یافتن چاره‏ای،نه فرار به صورتی محض-این بی‏شک یکی از مهمترین و مناقشه‏انگیزترین‏ نکات این رویکرد تاریخی فلسفی است:اگر نمی‏خواهد به فلسفه‏ای دربارهء تاریخ یا به تحلیلی‏ تاریخی سقوط کند،باید خودش را در میدان درون ماندگار غرابت محض نگه دارد.آن گاه چه؟ گسست،انقطاع،غرابت،توصیف محض،صحنهء بی‏حرکت،نه تبیین،نه تصویب،همهء اینها را می‏دانید.گفته خواهد شد که تحلیل این یقینیات تا آن شیوه‏های موسوم به تبیینی بالا برده نمی‏شود که آدم به سه شرط ارزطشی علّی به آنها نسبت می‏دهد:(1)آدم تنها ارزش علّی تبینهایی را می‏پذیرد که قصد می‏کنند آخرین نمونه را عمیق و بی‏همتا ارزش بگذارند،اقتصادی برای برخی،مردم‏نگاری‏ برای برخی دیگر؛(2)آدم تنها ارزش علّی داشتن آن چیزی را می‏پذیرد که از یک اصل هرم‏سازی‏ پیروی می‏کند که به سوی علّت یا منبع علّی یا منشأ یگانه اشاره می‏کند؛و بالاخره(3)آدم تنها ارزش‏ علّی را برای آن چیزی می‏پذیرد کخ نوعی ناگزیری را مقرّر می‏دارد یا دست کم آن چیزی که‏ به ضرورت نزدیک می‏شود.تحلیل یقینیات،تا آن اندازه که این تحلیل با غرابتهای محض سر و کار دارد به یک گونه یا ذات مربوط نیست بلکه به شرایط سادهء پذیرفتنی بودن مربوط است،[و لذا] صف‏آرایی یک شبکّهء علّی را پیشنهاد می‏کند که به یک باره پیچیده و فشرده است،اما بی‏شک از یک‏ سنخ دیگر،یک شبکّهء علّی که دقیقا از اقتضای اشباع شدن به وسیلهء یک اصل عمیق و یگانه و هرمی‏ساز و ضرورت‏آور اطاعت نخواهد کرد.امر مربوط به استقرار یک شبکه است که به این‏ غرابت به منزلهء یک معلول توجّه می‏کند:و لذا ضرورت کثرت روابط،ضرورت تفکیک میان‏ سنخهای متفاوت روابط،ضرورت تفکیک میان صورتهای متفاوت ضرورت اتصالات،ضرورت‏ رمزگشایی میانکنشها و کنشهای دوری و ضرورت توجّه کردن به فصل مشترک روندهای‏ ناهمگون.و لذا با چنین تحلیل هیچ چیز بیگانه‏تر از طرد علیت نیست.اما آنچه مهم است این است‏ که در چنین تحلیلهایی موضوع مربوط به تقلیل دادن یک دسته از ت.ثیرات کلّی پدیدارهای‏ استنباط شده به یک علّت نیست،بلکه موضوع به مفهوم ساختن یقین مفرد در آن چیزی مربوط است دقیقا مفرد است.

فرض کنیم تقریبا در تضاد با تکوینی که خودش را به سوی وحدت یک علّت اصلی سنگین از یک دنیای متکثر جهت می‏دهد،ما در اینجا از یک تبارشناسی بحث می‏کنیم،یعنی،تبارشناسی چیزی‏ که می‏کوشید شرایط ظهور یک غرابت را از عناصر تعیین کنندهء متکثر باز گیرد،یعنی آن عناصر متکثری که از آن به ظهور خواهند آمد،نه به منزلهء محصول،بلکه به منزلهء معلول.بدین طریق این‏ غرابت مفهوم می‏شود،اما به منزلهء کارکردن بر طبق اصل انسداد[ erusolc ]دیده نمی‏شود.در اینجا به دلایل چندی از اصل انسداد بحث نکردیم.

نخستین دلیل این است که این روابط که به آدم اجازه می‏دهند به این معلول مفرد توجّه کند،اگر نه در تمامیت‏شان دست کم در بخش معتنابهی،روابط میانکنشها میان افراد یا گروههایند،یعنی آنها مستلزم فاعلها و سنخهای رفتارها و تصمیمها و انتخابهایند:در طبیعت اشیاء نیست که آدم می‏تواند حامیان از پشت را بیابد،یعنی پشتیبان این شبکهء روابط مفهوم؛این منطق متناسب با بازی میانکنشها با حاشیه‏های همواره متغیّرش از عدم یقین است.

نه انسداد نیز،چون روابطی که آدم می‏کوشد برقرار سازد تا غرابتی را در مقام معلول تعلیل کند، این شبکهء روابط،باید نقشهء بی‏همتایی تشکیل ندهند.اینها روابطی‏اند که به طور بی‏وقفه نسبت‏ به یکدیگر انجام نشده می‏نمایند.منطق میانکنشها در سطحی معیّن میان افراد کار می‏کند،به یک باره‏ قادر به محافظت از قواعدش و ویژگیش،معلولهای مفردش،تمام مدّت میانکنشهایی با عناصر دیگری دارد که در سطح دیگری به چنان نحوی جریان می‏یابند که هیچ یک از این میانکنشها، به روش خاصّی،نخستین یا مطلقا تمامیت‏ساز ظاهر نمی‏شود.هر یک را می‏توان در بازیی که ورای‏ ان ادامه می‏یابد جایگزین کرد؛و به طور معکوس هیچ یک،به همان اندازه که محلّ ممکن است‏ باشد،بدون معلول یا بدون مخاطرهء معلول است در آنچه جزئی از آن است و آن را در برمی‏گیرد. بدین طریق،اگر این طور می‏پسندید و به طور گرده‏وار،تحرّکی مستمر،شکنندگی ذاتی،یا دقیقا یک‏ به آمیختگی،میان آن چیزی که همین روند را همراهی می‏کند و آن چیزی که آن را تغییر شکل‏ می‏دهد،وجود دارد.در یک کلام،در اینجا موضوع به استنباط استدلالی کامل از تحلیلهایی مربوط نخواهد بود که می‏توان راهبردی‏[ cigetarts ]نامید.

من،در سخن گفتن از باستان‏شناسی و راهبرد و تبارشناسی،نمی‏اندیشیم که موضوع‏ به مشخّص کردن کردن سه سطح متوالی مربوط است که براساس یکدیگر توسعه خواهند یافت،بلکه‏ دقیقا موضوع به توصیف سه بعد ضرورتا همزمان تحلیلی واحد مربوط است،سه بعدی که در خود همزمانی‏شان درک کردن آنچه را یقینی است اجازه خواهند داد،یعنی چه شرایطی است که غرابتی را پذیرفتنی می‏سازد که مفهوم بودن آن به وسیلهء مشخص کردن میانکنشها و راهبردهایی تثبیت‏ می‏شود که در آنها یگانه می‏شود.چنین پژوهشی توجّه می‏کند...[به دلیل برگرداندان روی دیگر نوار چند جمله ضبط نشده است‏]...به منزلهء معلول تولید می‏شود،و بالاخره واقعه‏آمیز شدن از این‏ حیث که آدم با چیزی سر و کار دارد که استواریش و ریشه داشتنش و بنیادش هرگز چنان نیست که‏ آدم نتواند از یک جهت یا جهت دیگری اگر به ناپدید شدنش نمی‏اندیشد،دست کم مشخص کند که‏ از طریق کدام و از کدام ناپدید شدنش ممکن است.

پیشتر گفتم که به جای طرح مسأله بر حسب شناخت‏[ ecnassiannoc ]و مشروعیت،موضوع‏ به نزدیک شدن غیر مستقیم به پرسش قدرت و واقعه‏آمیز شدن مربوط بود.اما می‏بینید،موضوع‏ به کسب قدرت به معنای سلطه یا حکمرانی از راه مفروض بنیادی،یک اصل بی‏همتا تبیین،یا به قانونی که نمی‏توان آن را دور زد مربوط نیست؛به عکس،همواره موضوع مربوط به ملاحظه کردن قدرت به منزلهء رابطه‏ای در میدانی از میانکنشهاست،موضوع مربوط است به اندیشیدن به آن‏ در رابطه‏ای جدایی‏ناپذیر با صورتهای شناخت،و همواره موضوع مربوط است به اندیشیدن به آن‏ به چنان نحوی که آدم آن را مقارن با حوزه‏ای از امکان و در نتیجه حوزه‏ای از برگشت‏پذیری، حوزه‏ای از امکان برگشت،می‏بیند.

می‏بینید که بدین طریق پرسش دیگر این نیست:شناخت از طریق چه خطا،توهّم،فراموشکاری، به وسیلهء چه فقدان مشروعیت به القای معلولهای سلطه می‏پردازد که دستاویز[کلمه ناشنیدنی‏]در جهان دورهء جدید را نشان می‏دهد؟پرسش تقریبا این خواهد بود:جدایی‏ناپذیری شناخت و قدرت‏ در بازی میانکنشها و راهبردهای متکثر چگونه می‏توتاند به یک‏باره غرابتهای را القا کند که خودشان‏ را براساس شرایط پذیرفتنی بودن‏شان و میدانی از امکانها،از گشایشها،از بی‏تصمیمی‏ها،از برگشتها،و از جابه‏جاییهای متعاقب تثبیت می‏کنند که آنها را شکننده می‏سازد،که آنها را ناپایدار می‏سازد،که از این معلولها وقایع می‏سازد-نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر از وقایع؟به چه طریق‏ معلولهای قهر متناسب با این یقینیات را می‏توان به وسیلهء بازگشتی به مقصد مشروع شناخت و به وسیلهء تدبّر دربارهء امر استعلایی یا شبه استعلایی پراکنده کرد که آن را تثبیت می‏کند،اما دقیقا جنبهء معکوس یا انجام نشدهء میدانی راهبردی غیر انتزاعی باشد،این میدان راهبردی و غیر انتزاعی که آنها را القا کرد و از تصمیمی باشد دقیقا برای زیر حکومت نبودن؟

باری،نمی‏باید اکنون سعی در اتخاد راه معکوس به این جنبشی را می‏کردیم که نگرش انتقادی‏ [ eht lacitirc edutitta ]را در پرسش نقد[ eht noitseuq euqitirc ]ریخت یا،دقیقتر،راه‏ به جنبشی که کار خطیر روشنگری را باز به چنان نحوی بخشی از طرح انتقادی ساخت که شناخت‏ می‏تواند ایده/اندیشه‏ای به طور اخص بسازد،آیا نمی‏باید اکنون سعی در اتّخاذ راه معکوس به این‏ جنبش وارونه کردن،به این نادیده گرفتن،به این طریق جابه‏جا کردن رسش روشنگری به سوی نقد می‏کردیم؟آیا می‏توانیم سعی در اتّخاذ این راه کنیم،اما در جهتی دیگر؟و اگر مطرح کردن پرسش‏ شناخت‏[ ecnassiannoc ]در نسبتش با سلطه لازم است،نخست و پیش از هر چیز براساس‏ اراده‏ای قاطع برای زیر حکومت نبودن نخواهد بود،این ارداهء قاطع،نگرشی به یک‏باره به فرد و جمع‏ نخواهد بود که چنانکه کانت گفت از نابالغی آدم نتیجه می‏شود.پرسش نگرش.می‏بینید که چرا قادر نبودم،جرأت نکردم،به مقاله‏ای عنوانی بدهم که می‏بود«روشمنگری چیست؟»\*

این مقاله ترجمه‏ای است از:

lehcim tluacuof , tahw si euqitirc ?", nivek.snart luap namieg , ni semaj tdimhcs ( de ). tahw si tnemnethgilne ?, yelekreb : ytisrevinu fo ainrofilac sserp ,1996, .pp 382-98.

پی‏نوشتها:

(1). lehcim tluacuof ," tahw si na rohtua ?" dlanod.snart drahcuob.f dna yrrehs nomis , ni egaugnal , yromem-retnuoc , ecitcarp ( .acahtl 1977),133-138- .snart

[برای ترجمهء فارسی،رجوع شود به:میشل فوکو،«پدید آورنده چیست؟»،ترجمهء عزت الله فولادوند،در فصلنامهء هنر(تابستان 1373)،شمارهء 25،ص 377-361-م.]

(2).هنری گویئه همایش انجمن فرانسوی فلسفه را با توضیح این نکته افتتاح کرده بود که فوکو به دلیل دیدار طولانیش از ژاپن عنوانی برای سخنش به انجمن تسلیم نکرد-مترجم انگلیسی.

(\*)فوکو بالأخره جرأت کرد که دربارهء«روشنگری چیست؟»سخن بگوید.او در 1983 در نخستین درسش‏ دربارهء«روشنگری چیست؟»کانت سخن گفت و آن را تفسیر کرد.برای ترجمهء فارسی،رجوع شود به:امانوئل‏ کانت،«روشنگری چیست؟:در پاسخ یک پرسش»و میشل فوکو،«دربارهء روشنگری چیست؟"کانت»،ترجمهء همایون فولادپور،کلک(دی 1370)شمارهء 22،ص 67-48-م.