

## فرانوگرایی و چالش‌های فلسفی معاصر\*

دیوید ئی. کوپر / حسینعلی نوذری

### چکیده

مقاله حاضر از جدی‌ترین و عمیق‌ترین مطالبی است که تاکنون در تحلیل آراء و نقطه‌نظرهای فلسفی جریانات پست مدرن به رشته تحریر درآمده است. نویسنده ابتدا با مقدمه‌ای کوتاه به شرح و معرفی مفهوم «خودعقلانی بی‌قید و بند» و انتقاداتی که علیه نویسندگان به اصطلاح «بت‌شکن» سه دهه آخر قرن بیستم به عمل آمده است، می‌پردازد. در ادامه همین بحث نویسنده با تاکید بر «غایت فلسفه» نزد هگل و مارکس یعنی «غلبه بر از خودیگانگی»، ابتدا مفهوم بیگانگی یا الیناسیون را از منظر هگل و مارکس توضیح داده، سپس به نقطه نظرهای شالوده شکنانه پست مدرنیست‌ها می‌پردازد.

\* مقاله حاضر ترجمه‌ای است از:

David E. Cooper, "Postmodernism and Contemporary Philosophical Challenges" in "World Philosophies, An Historical Introduction", (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1997), PP. 460-485.

برچسب «پست مدرنیست» به شمار متعددی از نویسندگان و متفکران فرانسوی و آمریکایی و دیگران اطلاق شده است. در این میان از همه شاخص‌تر «اصحاب اریعه پاریسی» فوکو، دریدا، لیوتار و بودریار است. علاوه بر آن نویسندگان و متفکران متقدم و متأخری چون فرانس کافکا، مارگریت دوراس، چارلز جنکز، پری اندرسون و نویسندهٔ نئوپراگماتیست آمریکایی ریچارد رورتی نیز به عنوان متفکران پست مدرن به شمار می‌آیند. اطلاق درست این عنوان به تمامی این نویسندگان و دیگر نویسندگانی که بعضاً دارای اختلاف نظرهای بارزی هستند، با تأمل و ژرف‌اندیشی چندانی همراه نبوده و محل تردید است و این نکته مورد توجه جدی نویسنده نیز بوده است.

در بخش اصلی مقاله نویسنده به تجزیه و تحلیل و تفسیر آراء و نقطه‌نظرهای متفکران مذکور به ویژه آراء و نظریات مطرح شده از سوی فوکو، لیوتار، دریدا و بودریار پرداخته، و در هر بخش ضمن معرفی کوتاهی از شرح حال، آراء و آثار هر متفکر، مفاهیم و مقولات کلیدی مورد نظر هر متفکر را از منظر انتقادی مورد بررسی قرار داده و سپس به تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آنها از جریانات فلسفی معاصر اشاره می‌کند. در این راستا به ویژه به تأثیر آراء و اندیشهٔ متفکرانی چون کانت، هگل، مارکس، نیچه و هایدگر می‌پردازد و دامنه و محدودیت آراء آنان و میزان تأثیر و نفوذ آنها را بر متفکران پست مدرن شرح می‌دهد.



#### مقدمه

یکی از مواردی که به عنوان هدف یا آماج اصلی، مورد حملهٔ اکثر نویسندگان به

اصطلاح بت‌شکنی [iconoclast] سه دههٔ آخر قرن بیستم قرارگرفت مفهوم «خود من عقلانی بی‌قید و بندی» بود که پیش‌تر از سوی مک‌ایتتایر و سایر «ناتورالیست‌ها» مورد انتقاد جدی واقع شده بود. برای بسیاری از نویسندگان پست مدرنیست، «سقوط خود» در واقع بخشی از مرگ مورد انتظار یا «پایان فلسفه» است. و در یک کلام اگر هیچ سوزه یا فاعل شناساگر عقلانی وجود نداشته باشد. و بالطبع محملی برای آنچه که یورگن هابرماس فیلسوف و جامعه‌شناس شهیر معاصر آلمانی، آنرا «عقلی معطوف به سوزه» می‌خواند، وجود نداشته باشد.<sup>(۱)</sup> در آن صورت فلسفه، موضوع مورد علاقهٔ خود را از دست خواهد داد و کسی هم نخواهد بود که آن را پی بگیرد.

عبارت «پایان فلسفه» از یکی از دو متفکر و فیلسوف بزرگ - که نتیجه یکی از آن دو است - اخذ شده است. دو فیلسوفی که این بت‌شکنان بیش از همه وام‌دار و مدیون آنان هستند. فیلسوف و متفکر مورد نظر ما مارتین هایدگر است، البته پس از «چرخش» یا بازگشت وی از مواضع اگزیستانسیالیستی و حرکت به سمت موضعی که سارتر را بر آن داشت تا بگوید که وی «عرفانی شده بود». هایدگر تأکید دارد که «فلسفه در عصر حاضر وارد واپسین مراحل خود شده است».<sup>(۲)</sup> برای هگل و مارکس غایت فلسفه، یعنی «غلبه و فائق آمدن بر از خود بیگانگی»، به ترتیب با «نوشته‌ها و آثار» هگل و «پیروزی پرولتاریا» به مرحلهٔ کمال خود رسیده بود. در اینجا لازم است به مفهوم آزادی انسان در دیدگاه هگل و مفهوم الیناسیون یا از خود بیگانگی نزد مارکس اشاره‌ای کوتاه داشته باشیم. تأکید عمده‌ای که هگل بر نقش دولت در تحقق آزادی انسان داشت، ممکن است آدم را به این فکر بیاندازد که از نظر هگل زندگی سیاسی عالی‌ترین نوع فعالیت انسانی است. ولی چنین نیست، زیرا با فعالیت‌های والا تر «روح مطلق» - هنر، دین، و فلسفه - روبرو خواهیم شد. ارزش و اعتبار عمدهٔ دولت در این است که شرایط پایدارتری فراهم سازد تا این فعالیت‌ها به رشد و شکوفایی و ذروهٔ اعلای تکامل اندیشگی خود برسند. به منظور درک و فهم دقیق‌تر نظر هگل در باب دین، هنر، و فلسفه باید دو وجه آزادی را در نظر وی مورد لحاظ و بررسی قرار دهیم:

نخست) اینکه تحقق هرگونه آزادی مستلزم آگاهی نسبت به خود آن آزادی است. «آدم، تنها زمانی آزاد است که خود را آزاد بداند.»  
دوم) اینکه ما تنها زمانی خود را آزاد می‌دانیم که جهان را چیز «کاملاً دیگر» می‌دانیم،

بلکه آن را تجلی ذهن‌گونه روح، مثل خودمان، بدانیم. فعالیت‌های «روح مطلق» از جمله تجلیات و تبارزات اساسی این آزادی به شمار می‌روند، زیرا این فعالیت‌ها برآند تا «وحدت ما را با دنیا پس از هزاران سال بیگانگی با آن مجدداً احیا کنند و باز گردانند.» از طریق این فعالیت‌هاست که ما «خود آگاهانه» به آزادی دست می‌یابیم و از هرگونه قید و بندهای تحمیلی آزاد می‌شویم، و خود را در جهان در «خانه خود» می‌یابیم.

هنر و دین تنها بخشی از این فرایند را محقق می‌سازند، زیرا حقیقت مربوط به وحدت موجودات انسانی و جهان هستی را به گونه‌ای نمادین آشکار می‌سازند. برای مثال نظریه مسیحیت درباره پیدایش خلقت از عدم بیان نمادینی از این حقیقت است که واقعیت، چیزی جز روح نیست. که در واقع در فلسفه هگل بیان منطقی و عقلانی خود را یافت. بدین ترتیب فرجام نیکوی فلسفه هگل این است که خود این فلسفه غایت واقعیت است. «روح» هگلی، یکبار دیگر در آثار وی «خود را در خانه» احساس می‌کند، و دیگر بیگانه با طبیعت نیست، لیکن این بار در سطح خود آگاهی عقلانی و رسا.

اما مفهوم بیگانگی نزد مارکس داستان دیگری دارد. مارکس در آثار اولیه خود سریعاً از انتقاد از نسخه‌ها و دستورالعمل‌های هگلیون جوان برای رستگاری مذهبی دست برداشته و به تبلیغ کمونیسم و الغاء مالکیت خصوصی روی می‌آورد. این اقدام یا حرکت با بحثی در خصوص «کار بیگانه شده» آغاز می‌شود. البته مارکس تلقی هگل از فلسفه به مثابه اقدامی خطیر برای رهایی انسان‌ها از قید هزاران سال بیگانگی را قبول داشت. به همین دلیل است که وجود پرولتاریا صریح‌ترین گواه بر این شرط است که «فلسفه تنها با الغاء استثمار پرولتاریا می‌تواند تحقق عینی و ملموس یابد.» این الغاء یا براندازی، یعنی کمونیسم، همچنین الغاء مثبت ... از خود بیگانگی انسان است. مسئله این نیست که «مالکیت خصوصی علت کار بیگانه شده (بیرونی) است؛ بلکه برعکس نتیجه و پیامد آن است، به معنای شکلی که در آن بیگانگی (الیناسیون) خود را «عرضه» یا «بیان» می‌کند. ریشه بیگانگی و مالکیت خصوصی جدی‌تر و عمیق‌تر از این حرف‌هاست. مذهب نیز تعبیر یا بیانی از بیگانگی است که در شرایط طبیعی زندگی ریشه دارد. آنچه که انسان عصر قدیم قادر به درک آن نبود این بود که «خلق و خوی مذهبی» یک محصول اجتماعی است، کارکرد «شکل خاصی از جامعه» است، نه محصول ترس، یا احساس عدم امنیت انسان در برابر قدرت‌های ناشناخته ماوراء طبیعی یا در میان طبیعتی معاند و

خصومت آمیز. «مذهب صدای ناله محرومان و ستمدیدگان است... روح دنیای فاقد روح است... افیون و دردکش توده‌هاست»، که اعتیاد به آن موجب زایل شدن آگاهی نسبت به آن ستم می‌شود. از این گفته چنین مستفاد می‌گردد که رهایی از مذهب تنها از طریق عمل سیاسی ممکن نیست. تنها ایجاد تحول و دگرگونی انقلابی در شرایط اجتماعی زیربنایی می‌تواند در این راه با موفقیت قرین گردد. در این صورت دیگر نیازی به وجود دولت نیست.

منظور مارکس از «الیناسیون» تقسیم‌بندی میان روح و طبیعت که هگل در ذهن داشت، نبود. در دیدگاه مارکس، الیناسیون پدیده پیچیده‌ای است که ابعاد و جنبه‌های مشخص چندی دارد. در اینجا بطور خلاصه می‌توانیم به سه وجه آن اشاره کنیم. انسان‌ها در «شرایط موجود» از «محصول کار خود»، از «فرایند و عمل تولید»، و از «یکدیگر» بیگانه می‌گردند. آنچه که انسان تولید می‌کند، به خود او تعلق ندارد؛ انسان مالک کار خود، مالک کالایی که تولید می‌کند، و حتی مالک وجود یا هستی خود نیست. کالایی که تولید می‌کند و حتی خود فرایند تولید و عمل تولید نیز چیزی است که به صورت یک «فعالیت بیگانه» بر او تحمیل شده است. لذا وی در خصومت و عناد یا تضاد با دیگران به ویژه با «استادکاران»، و «کارفرماهای» خود قرار می‌گیرد. به همین دلیل باید بین دو سطح «مادی» و «آگاهی» که این اشکال مختلف بیگانگی در آن سطوح عمل می‌کنند، تمایز قایل شد.

لیکن از دیدگاه پوزیتیویست‌هایی چون آگوست کنت، فلسفه با جایگزینی آن توسط رشته‌ها و حوزه‌های تخصصی <sup>تربیتی یا علوم، به پایان خود رسیده است.</sup> ولی آیا واقعاً چنین است؟ حکم مرگی که از سوی هایدگر و پیروانش صادر شد، با این نکته تفاوت بسیاری دارد. فلسفه که از زمان افلاطون تاکنون قادر به نیل به غایت خود و تحقق اهداف خود نبوده است، دغدغه ذهنی یا رسالت خطیری است که به غلط فهم شده است. لیکن آنچه که باید جایگزین آن شود، نمی‌تواند علم باشد، زیرا علم نیز به نوبه خود دچار چارچوب‌های منسجم و یکسونگر «عقل معطوف به سوژه» است. پست مدرنیست‌ها نیز با این نظر هایدگر موافق و هم عقیده‌اند که فلسفه سستی هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ فکری دچار خدشه و نقیصه شده است. مفروضات اساسی آن حداقل در ایجاد عصر «تهیدستی» و «بی‌خانمانی» ما همدست و شریک جرم بوده‌اند!

### پست مدرنیسم و قهرمانان آن

عنوان «پست مدرنیست» به شماری از نویسندگان و فلاسفه عمدتاً فرانسوی و آمریکائی و... اطلاق شده است که البته همواره با رضایت و پذیرش خود آنان همراه نبوده است. از جمله این نویسندگان و متفکران می توان به «اصحاب اربعه پاریسی فوکو، دریدا، لیوتار و بودریار»، فرانتس کافکا، مارگریت دوراس، چارلز جنکز، پری اندرسون و نویسنده نئوپراگماتیست آمریکایی ریچارد رورتی اشاره کرد. گرچه افرادی نظیر مارشال برمن، اندرسون یا فردریک جیمسون خود را به هیچ وجه پست مدرن نمی دانند، یا نویسندگان فمینیستی چون ژانت وُلف و سایینا لایبند داعیه تفکرات پست مدرن را در سر دارند؛ لیکن در هر حال عنوان «پست مدرن» شمار متنوع، گسترده و بعضاً متضادی از نویسندگان و متفکران را مشمول خود ساخته است.

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، که عنوان «امتداد تاریخ نظام های فکری» دال مناسبی بر حوزه های علایق فکری و اشتغالات ذهنی و دغدغه های اندیشگی اوست، در اکتول نرمال پاریس به تحصیل فلسفه پرداخت، مدتی به عضویت حزب کمونیست فرانسه در آمد، سپس از آن جدا شد. طی دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به عنوان متفکری اصیل و خلاق شهرت یافت. هم مورد تمجید و هم مورد انتقاد قرار گرفت. وی به عنوان «کودک شر» ساختارگرایی، دیرین شناس فرهنگ و تمدن غرب، تبارشناس عرصه اندیشه بشری، نیهیلیست، پساساختگرا، متفکر پست مدرن، و در معتدل ترین وجه به عنوان فیلسوف - مورخی توصیف می شد که آثار وی را می بایست از فلسفه و تاریخ رسمی و قراردادی متمایز دانست. بسیاری از محافل علمی و آکادمیک در خصوص نظریات وی درباره تاریخ و شیوه تاریخنگاری وی و نوع برخورد و تحلیل های او درباره موضوعات تاریخی هشدار می دادند و او را «آفت مزرعه تاریخ» معرفی کردند. البته فوکو در خصوص وابستگی فکری یا تعلق خاطر به جریان فکری خاص، صراحتاً از پذیرش هرگونه برجسب دال بر وابستگی یا اعتقاد به مکتب فکری مشخص نظیر ساختگرایی، پساساختگرایی و یا پست مدرن اجتناب داشت. در جایی صراحتاً از وی نقل شده است که «چه چیزی را پست مدرنیته می نامیم؟... باید بگویم که در پاسخ به این سوال مشکل دارم... زیرا هرگز به روشنی نفهمیدم که منظور از... واژه مدرنیته چیست.»<sup>(۳)</sup>

ژاک دریدا در ۱۹۳۰ در الجزایر بدنیا آمد، در اکتول نرمال سوپریور پاریس در رشته

فلسفه تحصیل کرد. اندیشه‌های وی که غالباً تحت عنوان ساخت‌گشایی یا ساختارشکنی [شالوده‌شکنی] (deconstruction) از آن بحث می‌شود و اصطلاحی است مأخوذ از هایدگر- تأثیرات رادیکال و عمیقی بر نقد ادبی، نظریه ادبی و فلسفه ادبیات به جای گذاشت. تنها این اواخر بود که دریدا به عنوان چهره‌ای برجسته در عرصه فلسفه و تاریخ فلسفه مطرح گشته است. در یکی از نخستین آثار وی دربارهٔ ادموند هوسرل، یعنی در کتاب «صدا و پدیده» [Voice & Phenomenon] (۱۹۶۷)، بخش اعظم آراء و نظریات وی دربارهٔ «ساخت‌شکنی» مطرح و ارائه شده‌اند. این آراء بر نظریه‌های مربوط به مدلول [Signified] یا دلالت [Signification]، نشانه [Sign] یا اشعار [indication]، مفهوم [Sense] یا معنی [meaning] بطور عام متمرکز شده‌اند. در این اثر همچنین بر توازی و تقارن استعلایی / تجربی در متافیزیک و معرفت‌شناسی از زمان کانت؛ بر نظریه‌های زمان و «فضاگیری» زمان؛ بر متافیزیک حضور (آنگونه که در تحلیل‌های هایدگر آمده است)؛ بر نظریه‌های ذهنیت، قابلیت جرح و تعدیل، فلسفه حیات؛ و نقش و جایگاه ممتاز صوت یا آوا (صدا / Voice)، گفتار جاری یا کلام زنده و موجود (Living Speech) در فلسفه سنتی و در کنار آن نادیده گرفتن نقش نوشتار تأکید و توجه شده است.

ژان-فرانسوا لیوتار (متولد ۱۹۲۵ در ورسای)، به مدت ۱۰ سال تا ۱۹۵۹ به تدریس فلسفه در دبیرستان‌ها اشتغال داشت. سپس استاد فلسفه دانشگاه پاریس، بخش هشت (سن دنیس) شد. پستی که تا زمان بازنشستگی خود در سال ۱۹۸۹ در اختیار داشت. از ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۶ عضو کمیته سردبیری نشریه سوسیالیستی سوسیالیسم یا توحش [Socialism ou barbarie] و روزنامه سوسیالیستی قداوت کارگر [Pouvoir ouvrier] بود. از مخالفین فعال حکومت فرانسه در جریان جنگ الجزایر بود و همچنین در حوادث ماه مه ۱۹۶۸ نیز شرکت داشت. گرچه در سال‌های دهه ۱۹۵۰ و دهه ۱۹۶۰ از فعالین سیاسی مارکسیست بود، لیکن در سال‌های دهه ۱۹۸۰ به صورت فیلسوف غیرمارکسیست پست مدرنیست درآمد.

به تعبیر لیوتار پست مدرنیته بیانگر جدایی و گسست اساسی از آن دسته اندیشه‌ها و تفکرات توتالیتاری است که مارکسیسم (البته نه فقط مارکسیسم) نمایندنده آن است. به اعتقاد لیوتار جوهرهٔ پست مدرنیسم نوعی بدیشتی و شکاکیت فارغ‌البال و بی‌دغدغه نسبت به هرگونه تلاش ممکن برای معنادار ساختن یا درک مفهوم تاریخ و تفسیر آن

است. پست مدرنیسم لیوتاری هرگونه «روایت کلان» [Grand-Narrative] یا «فراروایت» [meta-narrative] درباره مفهوم پیشرفت- خواه به معنای مارکسیستی آن، یا به معنای لیبرال آن- را که مدرنیته و مدرنیسم با ارجاع و توسل به آن هویت می‌یابند، رد می‌کند. لیوتار در واقع نخستین مانیفست پست مدرنیسم، یعنی کتاب معروف خود «وضعیت پست مدرن» (۱۹۷۹) را تدوین کرد. دیگر آثار عمده لیوتار عبارتند از «پدیدار شناسی» (۱۹۵۴)، «گفتمان، شخصیت» (۱۹۷۱)، «اقتصاد شهوانی» (۱۹۷۴)، «هایدگر و یهودیان» (۱۹۸۸)، «بی عاطفه: تأملاتی در زمان» (۱۹۸۸)، «توضیح پست مدرن برای کودکان: مکاتبات سال‌های ۱۹۸۲-۱۹۸۵»، «به سوی پست مدرن» (۱۹۹۳) و...

ژان بودریار، گرچه ترجیح می‌دهد هیچ سابقه و شرح حالی از خود نداشته باشد،<sup>(۴)</sup> ولی قطعاً در سال ۱۹۲۹ در رایمز [Reims] متولد شد. با وجود آنکه اجداد وی کشاورز بودند، لیکن والدین او به زندگی شهری و مشاغل دولتی روی آورده بودند. هیچگاه نتوانست پست دانشگاهی یا موقعیت آکادمیک ثابت و دایمی برای خود دست و پا کند. در سال ۱۹۶۶ به اتفاق هانری لافور ضد ساختگرا، در ناتر فرانسه رساله‌ای را در جامعه‌شناسی به پایان برد. بعدها به همکاری با رولان بارتز پرداخت، و در سال ۱۹۶۹ مقاله مهمی درباره «شی (موضوع یا ابزار) و کارکرد نشانه در مفاهیم» نوشت. کتاب «نظم اشیاء» (۱۹۶۸) وی بیانگر دیدگاه‌های رولان بارتز در کتاب «نظام مد» است. نخستین نوشته‌های بودریار درباره کالینو و دیگران همراه با ترجمه‌های آثاری از برتولت برشت و وایس [Weiss] در نشریه «عصر جدید» سارتر [Les Temps modernes] به چاپ رسید. یک دهه بعد نقدهای تندی درباره نظریه آرزو مارکس از وی به چاپ رسید. برخلاف لافور، بودریار ساختگرایی را رد نکرد، بلکه از وجهی دیگر به آن پرداخت. این امر به وی امکان داد تا با استفاده از مفاهیمی چون «نشانه»، «دال»، «مدلول»، «نظام» «تمایز»، «تفاوت» یا «افتراق»، محدودیت‌های تلاش‌ها و اقدامات ساختارگرایی را، به ویژه آنجا که تفکیک بین «واقعی» و «تخیلی» مد نظر است، نشان دهد.

ریچارد رُرتی (۱۹۳۱)، فیلسوف نئوپراگماتیست آمریکایی، در نیویورک زاده شد؛ حوزه اصلی علایق وی فرافلسفه [metaphilosophy] است. مطالعات خود را با بررسی آثار کواین (Quine) و دیگران شروع کرد و به نقدهای جامع از فلسفه تحلیلی رسید. در مقدمه‌ای بر گلچین آثار خود تحت عنوان «چرخش زبانی» (The Linguistic (۱۹۶۷)



Turn] می‌نویسد: «سنت فلسفی در قرن بیستم در موضع تدافعی قرار گرفته است. آنچه که سبب می‌شود تا اکثر فلاسفه در دنیای انگلیسی زبان، به صورت فیلسوفان زبان درآیند، همان چیزی است که باعث می‌شود تا اکثر فلاسفه در قاره اروپا به فلاسفه پدیدارشناس تبدیل شوند، یعنی نوعی احساس نومیدی و یأس که نتیجه ناتوانی فلاسفه سنتی در ارایه یا مشخص ساختن شواهد و نمونه‌هایی در تأیید یا رد حقیقت و صدق نقطه نظرات و دیدگاه‌هایشان است.»

نکته فوق این سوال را در پی دارد که آیا فرهنگ مدرن در حال عزیمت و گام گذاردن به مرحله‌ای «پسا فلسفی» است که در آن «فلاسفه تنها به امر فلسفه خواهند پرداخت؟»، و همچنین مسائلی در خصوص «صحبت کردن راجع به تاریخ فلسفه» نیز در پی دارد. رورتی در کتاب «فلسفه و آینه طبیعت» (۱۹۸۰) برنامه‌ها و طرح‌هایی در این خصوص ارایه کرد و معتقد است که «فلسفه سنتی تلاش نومیدانه‌ای است برای گریز از تاریخ». از زمان «ابداع یا اختراع ذهن» توسط دکارت، فلاسفه همواره امیدوار بودند تا «مبانی» بی‌زمانی برای دانش، اخلاقیات، زبان، و جامعه دست و پا کنند؛ لیکن هرگز نتوانستند این نکته را جا بیاندازند که کاری بیش از «جاودانه‌سازی» تعصبات و جنم‌اندیشی‌ها انجام می‌دهند.

رورتی به جای لاف و گزاف‌های «فلسفه نظام‌مند»، «فلسفه تهذیب‌گر و آموزنده» را توصیه می‌کند، و مدعی است که می‌توان آن را در ویتگنشتاین، هایدگر، و دیوئی پیدا نمود. فلاسفه‌ای که هدفشان «کمک به خوانندگانشان، یا به جامعه خود برای رهایی از قید و بند واژگان و طرز تلقی‌های کهنه و فرسوده بود...» به زعم رورتی فلسفه «صدایی در یک گفتگو» است، نه «یک سوژه یا موضوع» یا «یک حوزه پژوهش تخصصی». البته این مسایل را بطور دقیق‌تر و با جزئیات مفصل‌تر در کتاب «پیامدهای پراگماتیسم» (۱۹۸۲) طرح کرده است.

حال پس از این نگاه نه چندان اجمالی به زندگی و اندیشه متفکران فوق‌الذکر مجدداً به بحث اصلی خود باز می‌گردیم. نکته اساسی که در خصوص اصطلاحاتی چون پست مدرن، پست مدرنیته و پست مدرنیسم باید مدنظر داشت این است که علیرغم آنچه گفته شد و با وجود آثار و ادبیات گسترده و متنوعی که در این زمینه طی دو دهه اخیر به رشته تحریر در آمده‌اند، لیکن هنوز موارد ناگفته در این خصوص بسیار زیاد است.

اصطلاحات مذکور همچنان واژه‌هایی مبهم و گنگ [buzzwords] هستند، زیرا این واژه‌ها در عرصه‌ها و حوزه‌های بسیار متنوع، پراکنده، متضاد و نامتجانس به کار رفته‌اند؛ گرایش فرهنگی اواخر قرن بیستم نه تنها در هنر و معماری، بلکه در سبک، سلیقه، نوع آرایش و تزیینات، مد لباس، نوع پوشاک، خوراک و در یک کلام در سبک زندگی و شیوه‌های مختلف زیستی انسان‌ها خود را نمایانده است. ویژگی‌های شاخص این جنبش را می‌توان در اشتیاق وافر و میل شدید آن به استعاره، کنایه، طنز، نمایش، بازی، تفریح و سرگرمی، کلیشه، تقلید، کپیبرداری، ضد و نقیض‌گویی، تناقض‌نمایی، کثرت‌گرایی و التقاط مشاهده نمود. اکنون طنین ویژگی‌های مذکور را یقیناً حتی در عرصه فلسفه‌پردازی‌های پست مدرنیستی نیز می‌توان شنید: در حقه‌های رسم‌الخطی و درست‌نویسی املائی دریدا (واژه‌هایی که عمداً خط خورده‌اند، جناس‌های واژه‌پردازانه، جعل واژه‌ها و امثال آن)؛ در داعیه لیوتار مبنی بر اینکه «بازی» علمی باید به فکر پراکندگی و افتراق باشد نه اجماع؛<sup>(۵)</sup> یا در امید و خواست رورتی مبنی بر اینکه «در جامعه لیبرالی آرمانی، روشنفکران باید... طنزپرداز باشند»<sup>(۶)</sup> پیوند بین فلاسفه و جنبش گسترده فرهنگی، زمانی روشن‌تر می‌شود که دو «بن‌مایه» یا مضمون عمیق‌تر موجود در جنبش فرهنگی را مشخص سازیم. مضمون نخست عبارت است از خصومتی آشکار و برجسته با «ژرفا» یا عمق معنایی و مفهومی. مفسری از «بی‌ژرفایی ابدایی» معماری پست مدرنیست صحبت می‌کند، برای مثال توجه و دغدغه این نوع معماری به نماهای سردر و امثالهم.<sup>(۷)</sup> مفسر دیگر به نفی و انکار این اعتقاد مدرنیستی از سوی نقاشان پست مدرنیست اشاره می‌کند که استفاده از چشم‌اندازها و مناظر چندگانه «ماهیت حقیقی یک واقعیت واحد... و اساسی» را آشکار می‌سازد.<sup>(۸)</sup> راهنمای یک نمایشگاه آثار پست مدرنیست، با مباحثات و فخرفروشی اظهار می‌دارد که آنان «هیچ موردی از تجربیات سطح عالی را در آثار خود به کار نگرفته‌اند، هیچ وعده یا قولی مبنی بر ارزیابی تجربیات عمیق فکری نداده‌اند و نمی‌دهند.» همین راهنما تأکید دارد که آثار موجود در نمایشگاه «مطلب‌چندان در خور توجهی درباره هنرمندان خالق این آثار بیان نمی‌کنند، بلکه سوژه اصلی آنها بیننده است.» این مسئله بن‌مایه عمیق‌تر دوم را ترسیم می‌سازد: «مغلوبیت» [recessiveness] هنرمند، که رولان بارتز از آن به مثابه «مرگ مولف» یاد نمود. این ایده به اختصار و در حداقل مفهوم

آن به معنای زیر است: تصاویر رمانتیک و مدرنیستی از مولف / هنرمند تنهایی که برای برقراری ارتباط و مفاهمه تلاش می‌کند، در واقع راجع به میزان قدرت فرد در کنترل و نظارت بر پیامی که دریافت خواهد شد اغراق و غلو می‌کنند، حداقل نه از طریق نادیده گرفتن یا کم‌بها دادن به نقش خواننده یا بازدیدکننده در تعیین مضمون و محتوا یا معنای آن اثر (متن یا اثر هنری).

دو بن‌مایه فوق با هم مرتبط هستند: اگر اثری دارای عمق و ژرفا باشد، می‌تواند برخی از پیام‌های «درونی» هنرمند را انتقال دهد. بنابراین، اثر اگر نتواند چنین پیامی را انتقال دهد، در آن صورت عمق خود را از دست خواهد داد، و هنرمندی که این موضوع را درک می‌کند، از تقلا برای رساندن یا انتقال پیام خود دست برمی‌دارد، و در عوض از تقلید سبکی و کپی‌برداری آثار کسانی که هنوز از خبر مرگ مولف / هنرمند چیزی نشنیده‌اند، لذت می‌برد.

قرینه بن‌مایه‌های بی‌عمقی یا بی‌ژرفایی [depthlessness] و «مرگ مولف / هنرمند» [the death of the author artist] را می‌توان دو مضمون زیربنایی و مرتبط به هم در فلسفه پست مدرن دانست: نخست در نفی «متافیزیک»، در مفهوم هایدگری آن به مثابه تلاش برای ارایه زمینه‌ها یا بسترهایی برای کاربست‌ها، گفتمان‌ها، و اعتقادات اساسی ما ((BW, ۳۷۴)). مطابق با تعریف لیوتاراز «پست مدرن»، این تعبیر اشاره دارد به «دیرباوری و شکاکیت نسبت به فرا روایت‌ها»<sup>۹</sup> بی‌که در واقع تلاش برای «مشروعیت بخشیدن» به علم یا گفتمان محسوب می‌شوند، نظیر دیالکتیک روح هگل یا توسل روشنگری به عقل. مضمون دوم، که قبلاً بدان اشاره شد، همان «سقوط خود» [Self] یا «سقوط من» [ego] است: مرگ «خود» به مفهوم سوزده عقلانی یا شخصیت-مفهومی آشنا از زمان دکارت-که در وهله اول قادر به ارزیابی و تحلیل انتقادی تمام افکار و اعتقادات است، و پس از آن می‌تواند به توجیه عقلانی آنها بپردازد. بدین ترتیب این دو مضمون با یکدیگر مرتبط هستند؛ زیرا بنیان‌گرایی [foundationalism] نسبت به صلاحیت و توانمندی عقلانی افراد برای پرداختن جدی به مبانی و شالوده‌ها (بنیان‌ها) اطمینان پیدا کرده است. دریدا مضامین مذکور را در قالب این استدلال با هم ترکیب می‌کند که «ما از انسان فراتر می‌رویم... از موجودی که در طول تاریخ متافیزیک... همواره در رویای بنیان‌ها و شالوده‌های اطمینان‌بخش بسر برده است.» (Derrida, WD, 292)<sup>(۹)</sup>

بهترین راه برای بررسی و تحلیل نحوه برخورد و نگرش پست مدرنیست‌ها به این مضامین، پیگیری و تعیین میزان وابستگی و دین آنها به آراء و اندیشه‌های دو قهرمانی است که همه آنان، این دو قهرمان را تصدیق و تأیید می‌کنند: نیچه و هایدگر. البته رورتی به پیشگامان و منادیان «آموزنده و تهذیب‌گر» دیگر نظیر ویتگنشتاین نیز اشاره می‌کند. به عقیده یورگن هابرماس، این نیچه است که بیانگر «ورود به پست مدرنیته» است. زیرا وی نخستین کسی بود که از طرح متافیزیک در سطح ارزش‌صوری و ظاهری به مثابه پژوهشی بیطرفانه راجع به ساختار واقعیت و مبانی شناخت اجتناب نمود (Habermas, PDM/ 83). برای نیچه متافیزیک همانند مسیحیت، بیانگر «نیاز عظیم تاریخی» است که «فرهنگ... اقلت نشده و برآورده نشده یا ناتمام ما» از زمان مرگ اسطوره‌های باستان که تصویر ساده و راحتی از مکان و جایگاه ما در جهان ارایه داده است، همواره با تمام وجود آن را احساس کرده است.<sup>(۱۰)</sup> متافیزیک، تابع یا کارکردی از «اراده معطوف به قدرت» یا تابع «خواست قدرت» است، ابداع «دنیایی حقیقی»، اعمال ساختارهای ثابت و پایدار «هستی» بر جریان یا روند تجربه از سوی افرادی که قادر به درک این اندیشه نیستند که همه چیز در حال نوعی صیوروت یا شدن گذرا هستند. نظام‌های فلسفی به مثابه استعاره‌ها یا چشم‌اندازهایی هستند، که نباید به خاطر صدق یا کذبشان مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرند، زیرا «هیچ واقعیتی جز چشم‌اندازها» وجود ندارد، بلکه باید از نظر تبارشناختی عواملی که موجب پیدایش آنها می‌شوند. یعنی عوامل تاریخی، روان‌شناختی و فیزیولوژیک. مورد بررسی قرار بگیرند. این پدیده نیز همچون «خود عقلانی»، برای نیچه افسانه یا تخیلی بیش نیست.

هایدگر با بیشتر تشخیص‌ها یا دریافت‌های نیچه موافقت دارد. متافیزیک یک بدیل یا جایگزین تاریخی برای چیزی است که بشر از دوران یونان پیش از سقراط آن را گم کرده بود و همواره در جستجوی آن بوده است. از سوی دیگر، سوژه عقلانی که روند تحقیق و پژوهش متافیزیکی را هدایت می‌کند نیز عبارت است از ابداع و پیدایش دوران خاصی از متافیزیک. لیکن به عقیده هایدگر، نیچه توانست بر متافیزیک غلبه کند و بر آن فایق آید یا از آن فراتر رود، بلکه در نهایت، خود آخرین «متافیزیسین»ی بود که مرتکب نوعی «افلاطون‌گرایی قلب و وارونه» شده بود. با نیچه «امکانات و توانمندی‌های اساسی متافیزیک از دست رفته‌اند» (N4/148)، زیرا وی دو گرایش عمده را که متافیزیک همواره

عرضه می‌کرد به حد افراط و نهایت خود رساند. هایدگر متافیزیک را بررسی و پژوهشی در «هستی وجودها» [Being of beings] می‌داند، که منظور وی از وجودها یا beings، همان موجودات، هستی‌ها، انسان‌ها، هر نوع پدیده‌ی ذی‌حیات و ذی‌شعور و حتی اشیاء مادی یا هر چیز دیگر است. و هستی [Being] نیز علت غائی، منشا یا خاستگاه اساسی یا «زمینه‌ای است که براساس آن این وجودها [beings] همان چیزی هستند که باید باشند... و می‌توان آنها را شناخت، اداره کرد، و روی آنها کار کرد.» (BW, P. 374). بدین ترتیب «هستی همچون وجودی تلقی می‌شود همانند انواع وجودهای آشنایی که به مثابه علل عمل می‌کنند» (BW, 214)، همانند حضوری که مسئول تمام چیزهای دیگری است که در واقعیت «حضور» دارند. این هستی، خواه «صورت خیر» افلاطونی باشد، یا «خدای» مسیحیت، یا «جوهر» اسپینوزایی، یا «روح مطلق» هگلی، به هر حال همواره از طریق تمثیل و قیاس با وجودهای شناخته شده‌تر - مثلاً شخص یا شیء مادی - فهم و درک می‌شود. آنچه که در تمام تفکرات و فلسفه‌های متافیزیکی مشترک است «نوعی تفسیر خلاق، سازنده، تولیدی یا فنی از جهان به مثابه محصول یا مصنوع هستی است.»

این گرایش به سمت نگرش یا دیدی «خلاق» و سازنده از واقعیت با نگرش به سمت ارزیابی «ذهنی‌گرا» از «بنیای» وجودها همراه است. این دو گرایش با هم مرتبطند، زیرا نمونه‌ی اعلای تولیدگر، آفریننده یا خالق، همانا سوژه‌ی انسانی است. گرایش اخیر قبلاً در نظریه‌ی پروتاگوراس نیز وجود داشت؛ در آنجا بدین شکل مطرح شده بود که «انسان معیار سنجش تمام چیزهاست»؛ که به گفته‌ی هایدگر، دکارت نیز آن را تکرار می‌کند، یعنی هنگام تعریف واقعیت «به مثابه چیزی که می‌توان آن را از طریق و برای بیان سوژه و همینطور از طریق زمینه‌یابی یا بنای حقیقت براساس «خود اطمینانی» سوژه‌ی انسانی، بیان نمود.» اما با نیچه است که «متافیزیکِ ذهنیت» و «خلاقیت» یا سازندگی به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد. در «متافیزیکِ ذهنیتِ مطلقِ اراده‌ی معطوف به قدرت» نیچه، جهان تقریباً به گونه‌ای سطحی محصول سوژه‌ی انسانی است: انسان به عنوان پیکره و مجموعه‌ی پیچیده‌ی جسم و بدن و مرکب از «امیال و تأثرات»، نه حیوانِ ناطقِ ارسطویی - دکارتی [animal rationale] بلکه حیوانِ سَبُع و درنده‌خوی هابسی (N4, 86, 147 f) [brutum bestiale].

نظریه‌ی «اراده‌ی معطوف به قدرت» می‌تواند موجب فروپاشی و در هم ریختن نظام‌های متافیزیکی ارتدکس تر گردد، ولی با این حال تلاش می‌کند تا واقعیت و دانش را برحسب

زمینه یا بنیادی خاص و اساسی توضیح دهد. زمینه‌ای که گرایشهای نهفته در نظام‌های پیشین را آشکار می‌سازد.

هایدگر متافیزیک را به «بی‌خبری از هستی»، عدم توجه به «تفاوت هستی‌شناختی» بین هستی و وجودهای خاص متهم می‌سازد. به زعم هایدگر، متافیزیسین سعی دارد «وجودها» را تنها برحسب یک نوع وجود (جوهر، مثال، نفس، خود، اراده معطوف به قدرت، یا هر چیز دیگر) توضیح دهد. لیکن این کار، امری است بی‌ربط و فاقد انسجام لازم، زیرا «هستی اساساً وسیع‌تر و گسترده‌تر از تمام وجودهاست» و شامل آن دسته از وجودهایی است که زمینه و بنیان هر چیز محسوب می‌شوند. هر وجود [being]، هر چه که باشد، موجودیت یا حیات خود را مدیون هستی [Being] است، و بنابراین هیچ وجودی نمی‌تواند خود را چونان هستی بنمایاند. هایدگر در یکی از استعاره‌های مورد علاقه خود، وجودها را با اشیایی مقایسه می‌کند که در معرض نور قرار گرفته و روشنایی جوینده، روشن شده یا منور هستند (مُسْتَنِر)، و هستی را با «خود نور» و منشأ نوردهنده و درخشندگی (مُنیر) قیاس می‌کند (BW, 216-17). همانطور که هیچ شیئی نورانی نمی‌تواند دلیل روشن بودن یا نورانی بودن خود یا اشیاء دیگر را توضیح دهد (یعنی نمی‌تواند خود نور باشد)، به همین قیاس هیچ وجود نیز نمی‌تواند کیفیت خود یا وجود دیگر را توضیح دهد (نمی‌تواند هستی باشد). هستی نوعی وجود نیست، بلکه عبارت است از یکسری روش‌ها و راه‌هایی که طی آن وجودها بنظر تاریخی برای ما «آشکار» یا «روشن» شده‌اند. این خودِ هستی است و نه انسان، که مسئول راه‌های آشکارسازی یا روشن شدن است. از این رو تاریخ متافیزیک «تاریخ هستی» نیز محسوب می‌شود.

متافیزیسین‌ها تنها با این عقیده فریبده که به تعمق در بنیان‌ها و شالوده‌های جاودانه واقعیت می‌پردازند، صرفاً به بیان این آشکارسازی‌ها یا مکاشفه‌ها می‌پردازند. برای مثال نیچه صرفاً «روشن‌سازی» چیزها - به مثابه اشیایی که باید مورد استفاده و تحت سلطه قرار بگیرند - توسط هستی را منعکس می‌سازد. سوژه انسانی حرف رمزی یا پیام‌آور هستی است، و نه موجود عقلانی مستقل فلسفه سنتی.

با «غلبه» متافیزیک، آیا نوع دیگری از گفتمان مبرا از اتهام «بی‌خبری از هستی» وجود دارد؟ اگر منظور از گفتمان، زبانی برای بیان و مفهوم‌پردازی هستی باشد، در آن صورت پاسخ منفی است؛ زیرا همانطور که من اشیاء روشن را می‌توانم در اتاق خود مشاهده

کنم، ولی منبع نور و روشنایی آنها را نه، به همین ترتیب وجودهایی را که در جهان آشکار شده‌اند نیز می‌توانم به خود بنمایانم، ولی منبع آشکارکننده یا الهام‌بخش آنان (هستی) را نه. با این وجود «تفکری به مراتب قوی‌تر و شدیدتر از تفکر مفهومی وجود دارد»، تفکری غیربیانی، غیر بازنمایی که می‌تواند «طلیعه و آغاز هستی» را به زبان بیاورد (BW, 235, 241). ظاهراً به نظر می‌رسد این «تفکر» [Denken] کمتر در سمینارهای آکادمیک فلسفی به منصفه ظهور برسد تا هنگام کشیدن پیپ در رستورانی در کنار دهقانان خسته از کار، ولو آنکه با خواندن آثار سوفوکل و هولدرلین قوت گرفته باشیم. «تفکر» مستلزم شنیدن «واژه صحیح در... عرصه زبان هستی» است (BW, 213)، به ویژه در قالب شعر، که از طریق آن تا حدودی خود را با «آوای هستی» وفق می‌دهیم، به نوعی «نزدیکی قدرت فاقد جسارت» را تجربه می‌کنیم که «موهبت نور» آن مسئول وجود است. ماهیت این هماهنگی و توافق بعداً بیشتر آشکار خواهد شد. یعنی موقعی که در خصوص نقد هایدگر بر تکنولوژی، این موتور اصلی غربت، آوارگی و «بی‌خانمانی» که میراث متافیزیک است، به بحث و بررسی خواهیم پرداخت.

### تبارشناسی و قدرت حیاتی

اینک به پیگیری روند توسعه و بسط مضمون ضدشالوده‌گرایی از سوی پست مدرنیست‌ها می‌پردازیم. نخست بر دیدگاه میشل فوکو و بعد بر آراء ژاک دریدا تمرکز خواهیم نمود. ظاهراً پس از اطلاق عنوان «مربی پرورشی کوچک» غیرجدی از سوی فوکو به شاگرد سابق خود به دنبال «ساخت شکنی» کتاب «تاریخ دیوانگی» وی توسط دریدا، دوستی اندک میان این دو نفر از بین رفت. تفاوت‌های آنان تا حدودی ناشی از منابع متفاوت الهام‌بخش آنان است. نیچه الهام‌بخش فوکو و هایدگر الهام‌بخش دریدا. فوکو از جهات عدیده آراء خود را مدیون نیچه است: ابتدا این عقیده «نام‌گرایانه»<sup>(۱۱)</sup> (اسمی‌گرا) [nominalist] که زبان آینه‌ای برای منعکس ساختن نظم عینی [objective order] یا نظم شی‌گونه و مبتنی بر اشیاء نیست، بلکه زبان در واقع نظم و ساختار را بر اشیاء، پدیده‌ها، ذوات، هویت‌ها و در یک کلام بر کل جهان تحمیل می‌کند. نیچه به این نکته پی برد که «چیزها فاقد جوهر یا ذات هستند، یا اینکه جوهر و ذات آنها تصنعی و ساختگی است»، به عبارت دیگر برای آنها جوهر و ذات دست و پا می‌شود (FR, 78).<sup>(۱۲)</sup>

دومین موردی که فوکو در آن وامدار نیچه است به روش‌شناسی یا متدولوژی «تبارشناسی» نیچه یعنی «شکلی از تاریخ» باز می‌گردد که در قالب تبیین‌های قدرت دلایل موجهی برای تشریح «روند شکل‌گیری و تکوین دانش و گفتمان» ارائه می‌کند. لیکن رویکرد نیچه، به نظر فوکو چندان تاریخی نیست و به مفاهیم ظنی متافیزیکی نظیر «اراده معطوف به قدرت» یا خواست قدرت و محرکه‌هایی متکی است که گمان می‌رود از سرشت پایدار انسانی سرچشمه می‌گیرند. در مقابل، روش تبارشناسی فوکو نوعی «بررسی و تحلیل بسیار دقیق، باریک‌بینانه، شکیبیا و مستند دربارهٔ نظام‌های تابعیت، منقادیسازی و انواع مختلف سلطه‌ها و شکل تبارز و نحوهٔ حضور و ظهور آنها در صحنه‌ها و عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی» محسوب می‌شود. بررسی و تحلیلی بدیع و بی‌نظیر دربارهٔ نظام‌های مطیع‌سازی و نظام‌های سلطه که در پزشکی، نظام‌های حقوقی و کیفری، سیستم زندان‌ها، اعمال جنسی و دیگر عرصه‌های حیات انسان‌ها معمول و مجری است. این نظام‌های مقهورسازی و سلطه فی‌الواقع داعیه‌هایی در برابر دانش و راههای مجاز و مشروع صحبت کردن، بسترهای مختلف گفتمانی، و در برابر تأثیرات و نتایج آنها محسوب می‌شوند (FR, 76, 83).

در خصوص میزان گستردگی اندیشه‌ها و آراء فوکو و تأثیر و نفوذ وی به ویژه بر جامعه‌شناسی، که حداقل به اندازهٔ تأثیر وی بر عرصه فلسفه عظیم بوده است، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که زمانی هیچ دیپارتمان جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های انگلیس پیدا نمی‌شد که در آن تصویری از فوکو با آن سر کاملاً تراشیده و عینک تیره اسپرت و مستطیلی، به دیوار قاب گرفته نشده باشد.

علاوه بر این به منظور درک بهتر روش تبارشناسی فوکو ابتدا باید نگاهی به رویکرد «دیرین‌شناسی» وی بیفکنیم. فوکو تحت تأثیر مکتب «ساختارگرایی» سال‌های پس از جنگ جهانی دوم به این رویکرد اقبال جدی نشان داد و آن را به مثابه روشی بدیع و بکر و به مثابه روشی بدیل به جای رویکردهای سنتی انتخاب کرد. در این روش توجه عمده فوکو به «نشانه‌های رمزی دانش» و «گفتمان» در علوم انسانی است که از دوران رنسانس به بعد یکی پس از دیگری به شیوه‌ای منقطع، غیرمنسجم و ناپیوسته سر برآوردند. به اعتقاد وی در مقاطع زمانی معین می‌توان به گونهٔ این داعیه‌های مربوط به دانش، آراء و عقاید و مباحثات پی برد. «رمزها» [Codes] نیز به نوبه خود توسط «معرفت‌های پایه‌ای»



رایج [episteme] در هر عصر شکل می‌گیرند. مجموعه کلی روابطی که... موجب وحدت و پیوند کاربست‌های گفتمانی می‌شوند که ظهور و پیدایی... علوم را سبب می‌گردند. (AK, 191). از اینرو علوم در عصر رنسانس تحت کنترل و اداره «معرفت پایه‌ای» شباهت و همانندی [resemblance] و تصویر جهان به مثابه نظام تناظرها و مطابقت‌ها [Systemes of Correspondence] که می‌بایست به وسیله دانشمندان آشکار گردد، قرار داشت. در حالیکه در عصر کلاسیک و باستان، «بازنمایی» و «علم رده‌بندی» [taxonomy] به عنوان معرفت پایه‌ای کنترل‌کننده به شمار می‌رفتند. در علم رده‌بندی یا طبقه‌بندی موجودات، ایده محوری بر این فرض استوار بود که هر چیز زمانی قابل درک است که در نظام پیچیده سلسله مراتبی دنیا جایگاه معینی به آن اختصاص داده شود یا برای آن در نظر گرفته شود.

فوکو متوجه شد چیزی که جایش در این رویکرد «دیرین شناختی» خالی بود، عبارت است از «بررسی و ارزیابی دقیق و همه جانبه پدیده‌ای موسوم به «رژیم گفتمانی»، تأثیرات قدرت و ویژه بیان یا آرایه‌ها و قضا یا (FR 55). به عبارت دیگر اینکه گفتمان‌ها را باید در ارتباط با کاربست‌های غیرگفتمانی و نظام‌های مطیع‌سازی درک نمود. بنابراین فوکو توجه عمده خود را معطوف «عصر قدرت‌های حیاتی» نمود که در اواخر قرن هجدهم «با انفجار و گسترش بی‌رویه انواع مختلف فنون و شیوه‌ها و ابزارهای انقیاد و تسلیم‌سازی جسم (بدن) و کنترل جمعیت و تکنولوژی یا فن‌آوری‌های سیاسی مختلف مربوط به جسم» به اوج خود رسیده بود. بنابراین، جریان مذکور به مثابه «ابزاری است برای دستیابی به حیات جسم و حیات گونه‌ها»، که باید گفتمان‌های پزشکی و روانکاوایی حول جنسیت را که طی دو سده اخیر گسترش زیادی یافته‌اند، مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم (HS, 146). این امر که توسعه و گسترش دانش مستلزم وجود شرایط اجتماعی و سیاسی مناسبی است، نه یک ادعای معمولی و پیش پا افتاده است، و نه طرح دوباره بحث‌های قدیمی و کهنه مارکسیستی مبنی بر اینکه اشکال مسلط و رایج دانش، «ابزار ایدئولوژیکی» در دست نخبگان قدرت و طبقات حاکم یا مسلط به شمار می‌روند. زیرا نوع قدرت مورد نظر فوکو قدرتی است «بی‌شکل» و «استعماری» که از طریق «شرایط‌های» جامعه پخش می‌شود، ولی بدون وجود اندام یا عضوی کنترل‌کننده. رابطه قدرت و دانش بطور تصادفی و اتفاقی ایجاد نشده است: این دو پدیده ابزاری صرف

برای یکدیگر نیستند، بلکه بطور مستقیم هر کدام در اختیار دیگری است و همدیگر را شکل می دهند (DP, 27).

آنچه که سبب برتری و تفوق فوکو بر سایرین شده است، توصیفات مشروح، دقیق و جامع وی در باب رابطه و کارکرد «قدرت / دانش»- نظارت، مراقبت، نگاهداری، توقیف، حبس، تنبیه، انضباط، ممیزی، حضور و غیاب، آمارگیری و امثالهم- است. اما آنچه که مدنظر ماست، نتایج نسبی گرا و ضدکارکردگرایی است که وی از آنها استنباط می کند. در حالیکه در نوشته های «دیرین شناختی» وی مقوله «حقیقت» در پیوند با «رمزهایی» که امکان تولید گزاره ها، قضایا و نظریات را فراهم می سازند، امری نسبی بشمار می رود، سیستم فرایندهای منظم تولید آنها طی رابطه ای دوری با نظام های قدرت پیوند دارد. «حقیقت، قدرت بیرونی نیست»، بلکه «محصول موانع عدیده ای است»، و هر جامعه دارای مجموعه ها یا رژیم های حقیقت خاص خود است» (FR 72 ff). از آنجا که تنها در ارتباط با چنین «رژیم هایی» است که گزاره ها و اظهارات یا قضایا را می توان حقیقی یا صادق دانست، و یا استدلال ها را معتبر تلقی نمود، لذا در خواست اعتبارنامه عقلانی خود این «رژیم ها» معنی ندارد. برای مثال نظریات روان شناختی که در «عصر قدرت حیاتی» به رشد و شکوفایی می رسند، با نظریاتی که در اعصار مختلف در فراز و نشیب یا دستخوش نوسان های عدیده ای بوده اند، نه تنها همسان و همگون نیستند، بلکه ناسازگار و بعضاً متضاد هم هستند.

### نوشتن و تفاوت یا افتراق *تال* جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شیوه جدی تر و خشن تر از روش فوکو برای حذف و از میان برداشتن بنیان گرایی این استدلال است که تفکر، قابل تقلیل و فروکاستن به زبان است و خارج از زبان اساساً چیزی وجود ندارد که با آن بتوانیم به گفته ها و اندیشه هایمان مشروعیت ببخشیم. اگر در سطح ارزش ظاهری به قضیه نگاه کنیم، این در واقع موضع ژاک دریدا، مدیر بخش تحقیقات و پژوهش های مدرسه مطالعات عالی در پاریس است. به اعتقاد صریح دریدا ما تنها در قالب نشانه ها و علائم می اندیشیم و هیچ چیز جز علایم و نشانه ها وجود ندارد» (G, 50). همین اظهارات بود که «ژاک دور ریپر» (Jacques de Ripper) [ژاک شالتره شکن، ژاک بنیان برانداز] را محبوب منتقدان ادبی رادیکال ساخت، ولی در مقابل

در نظر بسیاری از فلاسفه حرفه‌ای از جمله فلاسفه اصحاب کمبریج که از قبول حمایت از دکترای افتخاری وی [دریدا] خودداری کردند، به عنوان آدم مسخره حقه‌بازی مطرح شد. لیکن با توجه به ستایش و تعریف بیش از حدی که از صنعت اغراق [مبالغه] در فرانسه صورت می‌گیرد، موضع وی در مقایسه با آنچه که دوستان و دشمنان تصور می‌کنند، چندان هم بدیع و تازه نیست.

هدف مورد توجه دریدا همانند هایدگر، «متافیزیک حضور» است این ایده که هویت‌ها و مجموعه‌هایی وجود دارند که زمینه‌ها و مبانی اندیشه و زبان ما را می‌سازند. لیکن از دیدگاه وی ارزیابی‌ها و تحلیل‌های فلاسفه آلمانی درباره هستی به ویژه «پویش» آنان برای یافتن کلمات و واژه‌های خاص که مستقیماً هستی را مخاطب قرار دهند، نیز به حوزه متافیزیک تعلق دارند (P. 10). استراتژی دریدا حمله به نظریه‌ای آشنا درباره زبان است، یعنی نظریه واژه مداری یا واژه محوری (Logocentrism) که علاوه بر سایر گناهان خود «از تعیین... وجود... به مثابه... حضور حمایت می‌کند.» هم «واژه محوری» و هم «متافیزیک حضور» منعکس‌کننده «میل غیرقابل مهار» به سوی «مدلول استعلایی» بشمار می‌روند، میل به سمت چیزی مستقل از زبان که به مثابه لنگرگاه آن عمل نماید (G, 14, 49). هنگامی که دریدا به عنوان نخستین نمونه واژه محوری به این ایده استناد می‌کند که هر نشانه دال بر «تجربیات ذهنی» است که به نوبه خود... تشابه طبیعی چیزها را منعکس می‌سازند، روشن است که هدف وی همان هدف کواین، دیویدسن و سایر ناتورالیست‌هاست، یعنی این ایده که واژه‌ها با قرار گرفتن به جای هویت‌ها (تصاویر، حواس، یا هر چیز دیگر) مستقیماً به آگاهی اشاره دارند. وی به جای لای یا فرگه [Frege] می‌تواند به هوسرل بپردازد، ولی این یکی نیز دشمن مشابهی است که با سلاح‌های مشابهی مورد حمله قرار می‌گیرد. (۱۳)

برای ارزیابی حمله دریدا باید این ادعای وی را مورد توجه قرار دهیم که «تمام زبان‌ها گونه‌ای نگارش یا نوشتن هستند» (G, 8). این ادعای وی به معنی آن نیست که قلم و مرکب (جوهر) مقدم بر زبان گفتاری بوده و ماهیت زبان گفتاری را تعیین می‌کنند. بلکه بیانگر «مفهوم تازه‌ای از نوشتن» است (P, 26) که عامل محرکه و موجد آن این نکته است که تمام زبان‌ها واجد ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ای هستند که نوشتن نیز از آن ویژگی‌ها برخوردار است... وقتی من «صحبت‌ها و حرف‌های خودم را می‌شنوم»، نوعی قرابت و

مجاورت مطلق... صورت... و معنی را در ذهن خود تصور می‌کنم (G, 12)... واژه‌ها براساس معنی خود رنگ می‌گیرند، از آن الهام می‌گیرند، و به طور طبیعی و نه قراردادی با آن پیوند برقرار می‌کنند. در جمله «صحبت‌ها و حرف‌های خودم را می‌شنوم»، هیچگونه دیدی در این خصوص ندارم که معنی واژه به کاربرد آن در سایر متون و به رابطه آن با سایر واژه‌ها بستگی دارد. لیکن ما تمایلی به این قبیل توهّمات در خصوص نشانه‌ها و علائم نوشتاری نداریم. پیوند بین حرف «گ»، «ب»، «ه»، و حیوانات خانواده گربه‌سانان کاملاً قراردادی است نه طبیعی. علاوه بر این می‌دانیم که توالی، به جای نشانه دیگری قرار می‌گیرد، یعنی به جای واژه گربه. نشانه‌ها و علائم نوشتاری همچنین به نظام کلی و عام نشانه‌ها تعلق دارند و معنی آنها نیز به این امر بستگی دارد. به همین سیاق قابلیت فهم‌پذیری آنها نیز محدود به یا در گروه متن خاص نیست، زیرا متن یا بستری که این نشانه‌ها در آن خوانده می‌شوند، ممکن است کاملاً متفاوت از متن یا بستری باشد که در آن نوشته می‌شوند. بنابراین نشانه‌ها و علائم «قابل بازگویی» هستند. آنها را می‌توان در بسترهای مختلف و متفاوت تکرار، کشف و بازگو نمود و از حالت رمز درآورد. حرف دریدا این است که تمام اینها درست است، گرچه در خصوص واژه‌های گفتاری و در واقع نشانه‌های عمومی کمتر مصداق دارد. از اینرو واژه‌های نوشتاری (یا کلمات و عبارات نوشته شده و مکتوب) «نشانه‌ای از یک نشانه» هستند، اما گفتن این نکته درباره تمام نشانه‌ها «کاملاً درست و صحیح خواهد بود» (G, 43).

قبل از پرداختن به این نکته که دریدا چگونه از این موضوع برای بی‌اعتبار ساختن «واژه محوری» و «متافیزیک حضور» استفاده می‌کند، توضیحی در خصوص ایده‌ای که به «ساخت‌شکنی» شهره است، ضروری بنظر می‌رسد. در بحث‌ها و تحلیل‌های خود دریدا هیچگونه الگوی واحد یا مجموعه واحدی از اصول و قواعد عام ساخت‌شکنی از نوع مورد قبول منتقدان ادبی دیدگاه‌های وی وجود ندارد. البته شکل خاصی برای استدلال‌های وی وجود دارد. هدف، معمولاً داعیه‌ای است به این مضمون که مفهوم «الف» (مثلاً گفتار یا کلام) اساسی‌تر و برتر از مفهوم «ب» (مثلاً نوشتار) است. در آن صورت مقصد اصلی آن است که نشان دهیم مفهوم «الف» در واقع تنها مشتق از مفهوم «ب» نیست، بلکه از مفهوم کلی‌تر و وسیع‌تری از «ب» نیز اشتقاق می‌شود. هم مفهوم «الف» و هم مفهوم «ب» به صورت نمونه‌ها یا مواردی از مفهوم وسیع‌تر و کلی‌تر «ب»

در می‌آیند. از اینرو هم گفتار یا کلام [Speech] و هم نوشتار [Writing] موارد و نمونه‌هایی از «مفهوم گسترده‌تر و کلی‌تر نوشتار» هستند، و نتیجه انعکاس و بازتاب این نکته هستند که تمام نشانه‌ها و علایم واجد ویژگی‌ها و خصوصیات بارزی هستند که عمدتاً به نوشتار تعلق دارند تا به گفتار. مثال دیگر: صحبت معمولی، مشخصاً مرجح بر صحبت استعاری است، لیکن تفکر ساخت‌گشا نشان می‌دهد که هر دو نوع صحبت مواردی از مفهوم گسترده‌تر زبان خطایی و بلاغی محسوب می‌شوند. حتی صحبت «معمولی» یا عادی واجد ویژگی‌های برجسته‌ای است که غالباً در صحبت استعاری نیز به چشم می‌خورند. هنگامی که دریدا گفتمان فلسفی را «ژانر ادبی خاص» می‌داند (MP, 293)، منکر تفاوت‌های آشکار بین کانت و وُردزورث، افلاطون و سوفوکل نیست، ولی تأکید دارد که حتی در افراد نخست این دو زوج (یعنی کانت و افلاطون) نیز می‌توان «تشکیلات بلاغی» و «مجموعه‌ای از منابع خاص» و... پیدا نمود. این نکته فی‌الواقع بیانگر سرشت یا ماهیت انسانی (یا متوجه عواطف انسانی) استدلال‌ها و مباحثات دریدا است. «جنبش‌های ساخت‌گشا به نابودی ساختارها از بیرون اقدام نمی‌کنند (G, 24)، بلکه از «درون» و با نشان دادن اینکه مولفی که مورد «الف» را بر مورد «ب» ترجیح می‌دهد، خود شخصاً کذب ادعای خویش را نشان می‌دهد، به نابودی ساختارها اقدام می‌کنند.» کانت می‌خواهد استعاره را از نوشتار فلسفی دور سازد، اما برای بیان مطالب خود، از استعاره کمک می‌گیرد. افلاطون اهمیت نوشتار را در ارتباط با گفتار به حداقل ممکن تنزل می‌دهد، اما با تکیه اساسی بر نشانه‌ها و علایم نوشتاری از این امر عدول می‌کند. نتایجی را که دریدا از ادعای خود مبنی بر اینکه تمام زبان‌ها «گونه‌ای از نوشتن» هستند، استنباط می‌کند، در بهترین وجه آن می‌توان از درون واژه ساختگی وی یعنی «افتراق» (یا وجه تمایز و نوعی تفاوت) [différance] بیرون کشید. وی این واژه را «جنبش یا حرکتی توصیف می‌کند که براساس آن، زبان... به لحاظ تاریخی به مثابه بافته‌ای از تفاوت‌ها، افتراق‌ها [differences] و تعلق‌های [diferrals] در هم تنیده به وجود می‌آید» (MP, 12). تعبیر مذکور یعنی واژه افتراق [defférance] از روی معادل‌های فرانسه دو واژه «differ» به معنای فرق داشتن، تفاوت داشتن، و واژه «defer» به معنای به تأخیر انداختن، درنگ کردن، تعلق ورزیدن، ساخته شده است، با این قصد که معانی هر دو واژه را با هم ترکیب و افاده نماید. زبان ما «بافته‌ای از افتراق» هاست، از این نظر که معنی هر واژه تابع

تفاوت‌ها و مغایرت‌های آن با واژه‌های دیگر است. هر واژه حامل «نشانه، اثر یا ردی...» از دیگر عناصر... نظام است» (p, 26)، واژه «سرخ» نمی‌تواند بیانگر همان معنا یا مفهومی باشد که در نبود واژه «آبی» یا «نارنجی» و امثالهم افاده خواهد کرد. زبان به دو معنا بافته یا تنیده‌ای از «تعلل‌ها» محسوب می‌شود: نخست اینکه هر «چیزی» که توسط واژه‌ای دلالت شود، رسانده شود، به عبارت دیگر «مدلول» واژه‌ای محسوب شود، در عین حال در جایگاه «دال» نیز قرار دارد (P, 20)، زیرا خود این «چیز» نیز مستلزم تفسیر و بکار بسته شدن است. بنابراین معنی واژه به این «چیز» تقلیل و تعلل داده می‌شود، لذا نمی‌توان آن را برحسب این «چیز» شرح داد. دوم اینکه معنی یک عبارت یا تعبیر در پاره‌ای موارد «همان اندازه به آینده... ربط دارد... که به... گذشته باز می‌گردد» (MP, 13). معنای غیرقابل تکرار یک عبارت به تعلل و تأخیر برگزار می‌شود، از این جهت که درک آن همواره ما را به بسترها و موارد بیشتری از کاربردهای آن عبارت ارجاع می‌دهد.

نتیجه کلان این است که معنی نمی‌تواند چیزی «حاضر» و موجود برای آگاهی باشد. یک تصویر، مفهوم، یا هر چیزی که در معرض آشنایی مستقیم قرار داشته باشد. درک یک معنی به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر ما را به کل نظام معانی و به کاربردهای گذشته و حال یک واژه یا اصطلاح می‌کشاند. یعنی به مسایل و موضوعاتی که نمی‌توان آنها را برای گوینده حاضر و موجود دانست. بنابراین «بازی تفاوت‌ها» اجازه نمی‌دهد که «عنصر ساده‌ای... وجود داشته باشد که در خود و نسبت به خود حاضر باشد»، و بتوان آن را به عنوان معنی یک واژه مشخص ساخت (p, 26). این پاسخ مناسبی نیست که نیت همراه ساختن یک واژه با یک تصویر یا هر چیز دیگر معنی این اصطلاح را تثبیت می‌سازد. زیرا نه تنها این معضل همچنان به قوت خود باقی می‌ماند که تصویر مذکور خود نوعی «دال» است که نیاز به تفسیر دارد، بلکه هیچ نیتی نه می‌تواند جایگاه این اصطلاح را در کل زبان تعیین کند، و نه می‌تواند کاربرد آن را در بسترهای کاملاً متفاوت مشخص سازد.

ما نمی‌توانیم در جستجوی مبنایی برای زبان خود در ساختار دنیای واقعی باشیم، زیرا خود این جهان «محصول» تفاوت‌ها و افتراق‌هاست، از این جهت که ما تنها در متن زبان به... حیات یا وجود [existence] واقعی دسترسی داریم (G, 158). این ادعا که «خارج از متن چیزی وجود ندارد»، به معنای آن نیست که تنها کلمات و واژه‌ها هستند که وجود دارند، بلکه تأکید بر آن است که هیچ مفهوم و معنایی برای این نظر وجود ندارد که دنیای

مستقل از نظام زبانی که چیزها در آن طبقه‌بندی و از هم متمایز می‌شوند، شبیه چیست. این امر زیاد موجب نگرانی شالوده‌گرایان یا بنیان‌گرایان نمی‌شود، اگر ساختارهای دائمی ذهن یا مغز، آنگونه که کلودلوی استرومن، مردم‌شناس ساختگرا تصور می‌کرد، مانع رده‌بندی زبانی دنیای ما نمی‌شدند. لیکن «افتراق» جریانی است تاریخی؛ نظام تمایزات رایج ما «نه در آسمان‌ها ثبت می‌شود، نه در مغز» (P. 9)، بلکه بطور مداوم و مستمر جمع می‌شود و به پیش رانده می‌شود...<sup>(۱۲)</sup>

علیرغم گرایش به مجسم ساختن «افتراق» به مثابه «قدرتی» که نظام‌های معانی ما را تولید می‌کند، تاکید دریدا مبنی بر اینکه «افتراق بر هیچ چیز حاکم نیست... و در هیچ جا قدرت یا اقتداری اعمال نمی‌کند» (MP, 22)، یقیناً به منظور اعلان نزدیکی و مجاورت ساده‌زبان و تفکر است. زبان «چیزی غیر قابل پیش‌بینی است... بر زمینه‌ها و شالوده‌ها استوار نیست. زبان چیز معقول (یا غیر معقول) نیست»<sup>(۱۵)</sup> زبان، درست مثل زندگی ما وجود دارد، جاری و ساری است. اینها دقیقاً می‌توانست حرف‌های دریدا باشد، گرچه از آن ویتگنشتاین است که واقعاً توانست بر هرگونه اصرار مبنی بر مسلم گرفتن وجود قدرتی «ژرف» در پس کاربست‌های زبانی ما غلبه کند. اگر از نظر دریدا «افتراق» چیزی است که باید در خصوص آن به کنجکاوی پرداخت یا درباره آن دچار شگفتی و تعجب شد، لیکن همانطور که هابرماس می‌گوید، در عمل قطعاً چنین نیست، زیرا وی به «عرفان و تصوف یهودی» و اعتقاد آن به «واقعۀ همواره به تأخیر افتاده وحی» نزدیک می‌شود (Habermas, PDM, 183). این بدان دلیل است که زندگی آنگونه که هست، «بدون چیزی پنهان»، امری شگفت و تعجب‌برانگیز است.

**سقوط خود**

پیشتر به پیوند گسترده بین ضدیت پست مدرنیسم، با شالوده‌گرایی و شعار «سقوط خود»<sup>(۱۶)</sup> اشاره کردم. سوژه عقلانی خوش‌بینی عصر روشنگری، تصویری واهی خواهد بود در صورتی که گمان کنیم می‌تواند تمام پیش‌فرض‌ها را کنار گذاشته و واقعیتی عینی ارایه دهد که به اعتقادات و ارزش‌ها مشروعیت خواهد بخشید. با این حال شعار مذکور مرگ مخلوقی منفرد و واحد را اعلام نمی‌کند. تاکنون تصورات، مفاهیم، و اندیشه‌های بسیاری مدفون شده‌اند. حداقل باید سه مورد را از هم متمایز سازیم: «من

می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی [Cogito] «فردگرایی»، و «اومانیسم». البته مفهوم «می‌اندیشم، پس هستم» و مفاهیم وابسته و مشابهی چون نفس بسیط یا خود محض هوسرل [Pure ego]، از سوی مورس سرلویوتی، هایدگر و دیگر پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست مورد حمله قرار گرفتند. آگاهی نمی‌تواند به یک خود محصور و بسته یا خود گسسته و متفرق از هم تعلق داشته باشد، بلکه وجهی از «هستی-در-جهان» ما، و وجهی از مشغله ظاهری و مجسم ما با جهان است. این حملات به گونه‌ای قابل پیش‌بینی ادامه یافته‌اند. از این رو برای دریدا مفهوم «من می‌اندیشم، پس هستم»، نمونه‌ای از «متافیزیک حضور» به شمار می‌رود، زیرا در دیدگاه دکارت خودآگاهی عبارت است از «درک و دریافت خود در حضور» یا «دریافت خود حضور» (MP, 16). در آن مورد این یک اسطوره است: هر شخص مثل دیگران به بافته‌ای از تفاوت‌ها و تعلق‌ها تعلق دارد، و بنابراین نمی‌تواند نسبت به کاربست آگاهی (حتی آگاهی خودش) یا در ارتباط با آن حضور داشته باشد.

برای اکثر پست مدرنیست‌ها منجمله دریدا، مفهوم «من می‌اندیشم، پس هستم» ارزش هدر دادن توان انتقادی را ندارد. هدف ارزشمندتر، فردگرایی است، یعنی این عقیده که افراد موتورهای اصلی تحول اجتماعی هستند، و از اینرو از اجزاء و عناصر مهم در «تصویر مشخصاً مدرن از خود مآلاً مستقل از... تاریخ» محسوب می‌شوند.<sup>(۱۷)</sup> اگر خودها یا ذوات، تاریخ را می‌سازند عکس آن صادق نیست، یعنی تاریخ سازنده خودها و ذوات مستقل فردی نیست. مارکس و نیچه الهام‌بخش انتقاداتی هستند که از این ایده به عمل آمده است. برای مثال فیلسوف مارکسیست لئونی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) معتقد بود که تز محوری مارکس زمانی که «اومانیسم» دوران جوانی را پشت سرگذاشته و آنرا به بوته فراموشی سپرده بود، این بود که «سوژه انسانی... قلب تاریخ نیست... مگر در شناخت نادرست و همی خود [Self] یا من [ego]». در حقیقت مفهوم سوژه انسانی مستقل «ابداع» سرمایه‌داری بود. اگر بتوان افراد را متقاعد ساخت که این همان چیزی است که آنها بودند، کاملاً آماده «پذیرش تبعیت از دستگاهها و ابزار ایدئولوژیک دولتی» خواهند بود.<sup>(۱۸)</sup> فوکو نیز به روشی کاملاً نیچه‌ای استدلال می‌کند که تاریخ توسط افراد ساخته نمی‌شود، زیرا آنچه که به عنوان تاریخ می‌شناسیم در واقع «تاریخ شیوه‌های متفاوتی است که... انسان‌ها براساس آنها تابع و مقید می‌شوند» (SP, 208). به طور اخص،



اِعمال «قدرت حیاتی» یا زیست - قدرت [bio- power] مستلزم وجود نوعی تمایل شدید برای «تقسیم‌بندی کاریست‌ها و اعمالی» است که افراد را به دیوانه و سالم، منحرف و معمولی تفکیک می‌کنند. این موارد همواره با نوعی وسواس بابت کاوش در درون افراد - برای مثال از طریق «اعتراف» گرفتن - ما را ترغیب می‌کند تا خودمان را «ذواتی» منحصر به فرد، بی نظیر، جالب، و قلمروهای کوچک خصوصی و مستقلی بدانیم که از یکدیگر تفکیک و مجزا شده‌ایم.

این همان هدف مربوطه سوم است که موجب برانگیخته شدن خشم و غضب مالیخولیاگونه پست مدرنیستی شده است. از جمله اظهارنظر مشهور فوکو مبنی بر اینکه «انسان ابداع تازه‌ای است که به راحتی می‌توان آن را همچون صورتی که روی شن‌های ساحل دریا ترسیم شده است، محو و زائل نمود» (OT, 386-7). من نیز به تبعیت از هایدگر آن را «اومانیسیم» می‌خوانم: یعنی این عقیده که انسان‌ها منابع نسبتاً مستقل معنی، درک، و فهم‌پذیری هستند، یا می‌توانند باشند. این ایده قبلاً از سوی ساختارگرایان فرانسوی مورد وحشیانه‌ترین حملات قرار گرفت و کاملاً لگدمال شد. به اعتقاد آنان «این نه انسان‌ها، بلکه ساختارها هستند که نقش تعیین‌کننده و قاطعی دارند! انسان هیچ نیست!» این عبارات شعار آنان در سال‌های دههٔ «۱۹۵۰» بود.<sup>(۱۶)</sup> از اینرو به زعم کلود لوی استروس، ما با صرف نفی «من می‌اندیشم، پس هستم» از روح دکارتی رهایی نمی‌یابیم. این روح همچنان زنده و پابرجا می‌ماند، در صورتی که «خود» یا «من» - حتی زمانی که پدیده‌ای اجتماعی و متجسم تلقی شود - به طور بالقوه مستقل از «رمزهایی» دانسته شود که ساختار اندیشه را شکل می‌دهند.<sup>(۱۷)</sup> از این رو کینه و عداوت وی با فلسفه اگزیستانسیالیسم یا اصالت وجود به این توهم رماتیک می‌انجامد که فرد در صورتی که به اندازه کافی اصیل و معتبر باشد می‌تواند از ساختارهای عمومی معنی و ارزشی که به ارث می‌برد رهایی یافته و از آنها فراتر رود.

این انتقادات به یک اندازه هم علیه هایدگر صورت گرفته و هم علیه سارتر، لیکن همانطور که پیشتر دیدیم خود هایدگر نیز علیه جنبه‌های امانیستی مواضع اولیه خود جبهه‌گیری کرد. در آثار و مکتوبات پسین وی، دیگر «انسان»، آن وجود حضوری (دازین Dasein)<sup>(۲۱)</sup> پرومته‌ای «هستی و زمان» [کتاب هایدگر] نیست، بلکه بیشتر نوعی گیرنده یا دریافت‌کننده منفعل و بی‌اراده جهان آنگونه که هستی تصمیم به آشکار ساختن آن

می‌گیرد، است. بطور اخص هر شخص به زبانی تعلق دارد که به آن زبان تکلم می‌کند. در واقع درست‌تر آن است که بگوئیم «زبان با انسان تکلم می‌کند» تا اینکه بگوئیم انسان با زبان تکلم می‌کند. عبارت نخست بهتر این معنا و مفهوم را می‌رساند که زبان «صرفاً در کار ساختن فعالیت کلامی ما یا تحت فرمان آن نیست»، (WL, 125). برعکس این زبان است که ما با آن به عصر معینی «فرستاده» می‌شویم که فعالیت‌های کلامی و فکری ما را دیکته می‌کند. این مضمون، که در اندیشه‌های لوی استروس و هایدگر مشترک است، بیانگر این نکته است که استقلال «خود» یا «من» با این تفکر که ما مخلوقاتی آفریده‌ی زبان هستیم، یعنی مضمونی که پست مدرنیست‌ها آن را تداوم بخشیده‌اند، در حال نابودی و از بین رفتن است.

زمانی که رولان بارتز منتقد ادبی «مرگ مولف» را اعلان کرد، این کار را به این دلیل انجام داد که نوعی «بازی رمزها» را بین مولف و خواننده وارد سازد، به گونه‌ای که مولف نتواند کنترل یا نظارتی بر تفسیر و تاویل خواننده از متن داشته باشد. (۲۲) بدتر اینکه مولف حق ندارد در خصوص معنی متن تصمیم بگیرد: زیرا این کار وظیفه رمزهایی است که متن براساس آنها بنا شده است. دریدا موضوع را دنبال می‌کند. خود یا سوژه در قالب کارکرد یا به عنوان «وظیفه» یا «تابعی» از «زبان» ثبت می‌شود، نقش می‌بندد، زیرا من تنها از طریق صحبت کردن و تکلم است که اصولاً می‌توانم یک «خود» به حساب آیم، و این به معنای «تطبیق دادن کلام و گفتارم... با نظام... زبان به مثابه نظام تفاوت‌ها و افتراق‌ها، و تطبیق دادن گفتارم یا جنبش غالب افتراق‌هاست» (MP, 15). این نکته بیانگر آن است که هیچ سوژه‌ای، به معنای مخلوقی که «عامل، واسطه، مولف، و صاحب زبان است» وجود خارجی ندارد (P, 28). نتیجه این خواهد شد که سوژه عقلانی رویاهای عصر روشنگری، توهمی بیش نیست و نخواهد بود. زیرا چنین سوژه‌ای برای کنار زدن رگه‌های تعصب و برجای نهادن افکار سالم، باید خود را عقب کشیده، آنگاه کاملاً زبان را در اختیار خود بگیرد، زیرا مناسب‌ترین ابزار برای تحقیقات بکر و بدیع وی خواهد بود. لیکن اگر تمام انسان‌ها در زبان «ثبت» می‌شوند، در آن «نقش» می‌گیرند، یا با زبان «تکلم» می‌شوند، در آن صورت این دقیقاً همان چیزی است که احدی قادر به انجام آن نیست.

آزادی و بیگانگی

علیرغم انتقادات مشابه و موازی آنان از دیدگاه‌های سنتی، «جدلیات» فلاسفه انگلیسی زبان نظیر کوئین «فاقد لحن مکاشفه‌ای» کسانی است که به تعبیر رورتی «در تلقی از متافیزیک غربی به عنوان جریانی فراگیر و جامع» با هایدگر و دریدا مشترک هستند.<sup>(۲۳)</sup> این لحن بیانگر این احساس است که متافیزیک همان اندازه که نوعی خبط یا انحراف فکری است، به همان اندازه نیز خبط و انحراف اخلاقی محسوب می‌شود. «اخلاقی» واژه‌ای نیست که هایدگر و پست مدرنیست‌ها عاشق و شیفته آن باشند، و آدم به راستی متحیر می‌ماند که این بت‌شکنان با چه حقی توانستند در بحث‌های اخلاقی، یا گرفتن نتایج اخلاقی و دادن صبغه‌های اخلاقی به مباحثات خود تا این اندازه افراط و زیاده‌روی یا سخاوت و گشاده‌دستی به خرج دهند.

در بدو امر این نظر وجود دارد که متافیزیک به تحمیل موانعی کمک کرده‌است که با مرگ آن می‌توانیم امیدوار باشیم که از آن رهایی پیدا کنیم. ابتدا «اقتداری» را در نظر بگیرید که علوم در دوران «مدرنیته» از آن بهره‌مند بودند. برای لیوتار زمانی این اقتدار ارزیابی می‌شود و قدر و قیمت آن به درستی معلوم می‌گردد که این علوم به مثابه «بازی‌های» متعددی در نظر گرفته شوند که «قواعد» این بازی‌ها به نوع خاصی از دانش اختصاص داشته‌باشند؛ به عبارت روشن‌تر هر نوع خاصی از دانش دارای قواعد بازی خاصی برای خود باشند، علوم هرگونه ادعا در خصوص «مشروعیت بخشیدن» به دیگر گفتمان‌ها را کنار بگذارند. در این میان درک و شناخت این ادعا که «دانش علمی صرفاً چیزی است که برای پذیرفته شدن در محفل اجتماعی مخاطبان فرد شناسنده یا داننده [Knower] رخ می‌دهد»، مؤید نکته فوق است. به گفته رورتی حتی پیشرفت و موثر بودن یا کارایی علوم نیز در گرو اعتراف به این نکته است که «تنها مفهوم یا معنایی که علم در آن نمونه‌ای شایان ذکر و والا به شمار می‌رود این است که علم الگوی وحدت و همبستگی انسانی، الگوی مباحثه و مناظره باز و آزاد به شمار می‌رود، نه الگوی واقعیتی عینی».<sup>(۲۴)</sup> در مرحله دوم کسانی چون ژان بودریار که به اعتقاد نشریه گاردین موضوع و محور بحث‌های داغ محافل روشنفکری نیویورک در دهه ۱۹۸۰ بود. وجود دارند که به عقیده آنان با نابودی و مرگ متافیزیک و «از بین رفتن تمام مآخذ مراجعی»، فرهنگ ما احساس می‌کند که آزاد است تا در قالبی «فرا واقعی» یا «صورتی خیالی و وهمی» به رشد و شکوفایی برسد. اینها پدیده‌هایی هستند که حتی وانمود نمی‌کنند که مشابه یا

متناظر با چیزی هستند، بلکه «حاصل‌الگوهای هستند... فاقد خاستگاه و زادگاه». زمانی که حقیقت، ارجاع و علل عینی دیگر وجود خارجی نداشته باشند، در آن صورت حداقل از قید تعهد به «تظاهر»، «ریا» و «تصنع» آزاد هستیم.<sup>(۲۵)</sup>

و بالاخره تا حدودی ملایم‌تر امیدهای فوکو و دریدا است برای آزادی «صداها» مختلف. صدای دیوانگان، بزهاکاران، و امثالهم - که از عصر روشنگری به این طرف «مستثنی»، «محروم»، و «مطرود» شده‌اند. از نظر فوکو، این گروه‌ها طی دو مرحله یا از دو نظر اسیر دست عصر روشنگری هستند و از آن رنج می‌برند: اولاً عصر روشنگری با وسواس بیش از حد خود بابت تقسیم‌بندی، تفکیک، منزوی ساختن و دور نگه داشتن این گروه‌ها، آنان را به صورت گروه‌هایی آماده برای پیاده کردن رفتاری خاص درآورد، و از این طریق موجبات «طرده» و دور ساختن آنان از جامعه را فراهم آورد. در مرحله دوم برای آنان ویژگی‌هایی ضد عقلانی در نظر گرفته می‌شود، رفتارشان معایر و معاند با عقل توصیف می‌شود. هیجان، خشونت، وحشیگری و امثالهم - بطوری که قوه به فعل تبدیل می‌شود و صدای آنان خفه و سرکوب می‌شود. دریدا بیش از همه به ویژه نگرانی حاشیه‌ای شدن یا به حاشیه رانده شدن زنان است. «نریته محوری» (Phallogocentrism) و «واژه محوری» (Logocentrism) از هم جدایی ناپذیرند، به گونه‌ای که وی به فکر جعل واژه ترکیبی جدیدی مرکب از این دو اصطلاح افتاد: «نرواژ محوری» (Phallogocentrism) که بیانگر پیوند و رابطه نزدیک و تنگاتنگ میان آن دو است (AL, 57ff). علل و دلایل این وحدت مورد توجه شمار زیادی از نویسندگان فمینیست قرار گرفته است که معتقدند تقسیم‌بندی‌های صریح در متافیزیک - عقل در برابر احساس، ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم و غیره - که دریدا قصد ساخت‌گشایی و شالوده‌شکنی آنها را دارد، امتیازات خاص یا حتی طبیعی ذهن مذکر محسوب می‌شوند. این نویسندگان همچنین طرفدار این نظرند که خود یا سوژه عقلانی، که در تفکر متافیزیکی نقش تعیین‌کننده و جایگاه مهمی دارد، از «ماهیت و سرشتی نرینه» (Phallic Character) برخوردار است، یعنی «رجولیت تند و تیز» هوش یا ذکاوتی که در تمام چیزها رسوخ می‌کند (AL, 366).

شاید مهم‌تر و جالب‌تر از این تمایلات آزادی خواهانه، اقدام هایدگر در نشان دادن دغدغه متافیزیک نسبت به مسئله «بیگانه‌شدگی» (estrangement) یا غربت و آوارگی [homelessness] است که می‌رود تا به سرنوشت یا مقصد نهایی جهان تبدیل شود

(BW, 218). موتور محرکه این غربت و آوارگی، تکنولوژی است، که به لحاظ ماهوی و در جوهره خود، فعالیتی عملی محسوب نمی‌شود، بلکه راه آشکار ساختن جهان است. «اکنون زمین خود را به صورت ناحیه‌ای معدنی می‌نمایاند، و خاک به مثابه ذخیره‌ای معدنی خود را آشکار می‌سازد» (BW, 296). در واقع همه چیز به صورت «ذخیره و اندوخته‌ای پایدار» یا به مثابه وجود مستمر و بقای همیشگی [Bestand] تلقی می‌شود که باید مورد استفاده و بهره‌برداری قرار بگیرد، آماده و مهیا شود، و «مورد چالش» قرار بگیرد. این شیوه آشکارسازی، نقطه اوج و ذروه‌اعلای متافیزیک است که همواره هستی را به مثابه علت «سازنده» یا «خلاقه» تفسیر کرده است. هرگاه این ایده دستخوش چرخشی «ذهن‌گرایانه» شود به طوری که «انسان» زمینه و بنیان تمام چیزها شود، در آن صورت دنیا به مثابه کالایی انسانی تلقی می‌شود.

آنچه که این شیوه آشکارسازی را «مهیب» جلوه‌گر می‌سازد، این نیست که این شیوه غلط یا کاذب است؛ چیزها واقعاً می‌توانند به عنوان تجهیزات «نمایان شوند» که باید مورد بهره‌برداری و استفاده قرار بگیرند. نخست به این دلیل، مهیب و هیولا می‌نماید که «مانع بروز هرگونه امکان دیگری برای آشکارسازی می‌گردد» (BW, 309)، تا حدی که مثلاً یک روش زیبایی‌شناسی نیز قادر به این کار نیست. از آنجا که نگرش کاربردی و پراگماتیک به محیط در نظر افراد عملگرا و حساس خیلی راحت به عنوان تنها نگرش معقول جلوه‌گر می‌شود، لذا حتی زیبایی‌شناسان افراطی نیز پاره‌ای اوقات باید چیزها را با نگاهی دنیوی‌تر بنگرند. دلیل دوم این است که این شیوه جسارت‌آمیزترین شکل آشکارسازی است؛ دل‌کندن از تمایل به «بقای وجودها» و حرکت به سمت ایجاد این امکان که وجودها بتوانند ماهیت حقیقی و راستین خود را نشان دهند و آشکار سازند، نه آنکه آنها را در جهت منافع و اهداف خود بسیج نماییم. «با تلقی از انسان به عنوان صاحب وجودها»، تکنولوژی رابطه نزدیک و عمیق انسان با جهان به مثابه «شبان‌هستی» را ریشه‌کن می‌سازد (BW, 221). البته نکته تناقض‌آمیز اینجاست که با این تلقی که وجود جهان تنها «برای ما» است، فی‌الواقع در مقام استثمارگر و نه همراه و همدل به معارضه و مقابله با آن برخاسته‌ایم. «رود راین به مثابه چیزی تحت فرمان ما نمود پیدا می‌کند... منبع تأمین‌کننده نیروی آب و مایه حیات» (BW, 297)، لیکن اکنون این رود دیگر تنها از خاک یک سرزمین بومی که زمانی مردم هویت خود را در گرو آن می‌دانستند، نمی‌گذرد

(جای تعجب ندارد که نوشته‌های هایدگر الهام‌بخش بسیاری از متفکران طرفدار محیط زیست و فلاسفه طرفدار زیست بوم [ecophilosophers] گردید).<sup>(۲۶)</sup>

سرانجام تکنولوژی به عنوان نقطه اوج متافیزیک، به این دلیل، مهیب و هولناک است که به تمام چیزها و امور زندگی ما سرایت می‌کند، همه پدیده‌ها را در سیطره خود می‌گیرد و همه چیز را آلوده و ملوث می‌سازد و از همه مهم‌تر عرصه زبان را چنان در چنبره خود می‌گیرد که آن را از ماهیت حقیقی تهی می‌سازد، و کارکرد ارتباطی و نقش آن در مفاهیم انسانی و ایجاد ارتباط بین‌الذهانی را به حداقل ممکن رسانده و در نهایت آن را به ابزاری تبلیغاتی و ایدئولوژیک در خدمت نظام حاکم و تثبیت‌گر وضع موجود تبدیل می‌کند. «زبان هم منزلگه و سرای [house] هستی است و هم خانه [home] انسان‌هاست» (BW, 239): «مکانی» که هستی در آن محرم ما می‌شود، با ما صمیمی می‌شود، و ارتباط و قرابت بسیار نزدیک با ما برقرار می‌سازد، و ما نیز متقابلاً با پذیرفتن این قرابت، صمیمیت و محرمیت از جان و دل، انسانیت خود را متحقق می‌سازیم. همان‌طور که وقتی از دیدگاهی ابزاری به قضیه نگاه کنیم منزلگه یا سرای، خانه نیست. به معنای ساختمانی بنا شده از گچ، آجر، سیمان، آهن و دیگر مصالح، که در آن سرمایه‌گذاری می‌کنیم، به تزئینات درونی و نمای بیرونی آن می‌پردازیم، شب و روز خود را در آن سپری می‌کنیم، یا البسه و اسباب و اثاثیه خود را در آن جای می‌دهیم. به همین قیاس مجموعه‌ای از علایم و نشانه‌ها نیز وقتی صرفاً به نمکابه مجموعه‌ای از ابزار در نظر گرفته شود، نمی‌تواند زبان حقیقی محسوب شود. لذا این گونه برخورد با آن به معنای آوارگی و بیخانمان شدن هست، به معنای دور ساختن زبان‌مان از خودمان است. یعنی برخورد با (و تلقی از) زبان به مثابه چیزی که باید آن را بررسی کنیم، مورد استفاده ما قرار بگیرد، تحت اختیار و کنترل ما باشد، و هر موقع و هرگونه که خواستیم از آن استفاده کنیم. در حالیکه باید آن را تعیین‌کننده و هستی‌بخش خود بدانیم، و هستی خود را در گرو آن بدانیم. مخالفت دریندا با این نظر که «ما صاحب زبانی هستیم که با آن تکلم می‌کنیم، به آن خو کرده‌ایم، با آن به سر می‌بریم و در آن ساکن هستیم» نیز بیانگر همین نکته است. این نکته همچنین عقیده منتقدان رمانتیک عصر روشنگری نظیر هردر نیز بود، که به زعم آنان بدترین وجه «عقل معطوف به سوژه» این ادعا بود که زبانی که ما در آن ساکن هستیم، چیزی است که می‌توانیم از آن بازگردیم و به ارزیابی و بررسی آن بنشینیم. در

واقع به یک معنا باید مالک و صاحب زبان خود باشیم. ولی این امر به معنای سلطه بر طبیعت و ابزار به کمک تکنولوژی یا منوط به آن نیست. بلکه این تملک یا تسلط بر زبان از نوعی است که ویتگنشتاین مطرح می‌کند: «سلطه و مهارت یا مالکیتی مشابه با آن ورزشکاران و پیشه‌وران... نوعی سلطه بر نفس موهبتی و بی نقص که ایفای قوه یا امکان مشخصاً انسانی را عهده‌دار است.»<sup>(۲۷)</sup>

در پایان کلام ظاهراً به نظر می‌رسد که نوعی طنز یا تمسخر دوگانه سر برآورده است. یکی از بن‌مایه‌ها و مضامین اصلی فلسفه تلاش برای مقابله با معضل بیگانگی یا بی‌خانمانی است: ارایه ارزیابی‌هایی دربارهٔ جهان، که بتواند جایگاهی برای ما در آن پیدا کند، ولی نه به بهای انکار بیگانگی یا بی‌همتایی ما. در آن صورت آیا این مسخره نیست که برخی از برجسته‌ترین متفکران قرن بیستم، فلسفه یا حداقل متافیزیک را به ایجاد حس بیگانگی در ما متهم می‌سازند؟ مسخره یا غیر مسخره، این اتهامی است که ما غالباً در اشکال مختلف با آن مواجه شده‌ایم. برای مثال در اقدام غزالی فیلسوف و متفکر بزرگ مسلمان ایرانی برای نشان دادن «ناسازگاری‌های فلاسفه» در کتابی تحت همین عنوان -<sup>(۲۸)</sup> به نظر من نزاع بر سر کلمهٔ فلسفه بیهوده و هدر دادن نیرو است. این نکتهٔ حایز اهمیت چندانی نیست که آیا از زبان هایدگر «پایان فلسفه» را اعلان کنیم، یا به زبان ویتگنشتاین فلسفه را درمان و راه علاج مرضی بدانیم که خود فلسفه علت موجد آن است. آنچه حایز اعتبار و اهمیت است ارزیابی و برآورد دقیق از این احساس همیشگی است که نوع خاصی از پژوهش عقلانی، هر چقدر هم که انگیزه‌های آن والا باشد، نهایتاً باید رابطهٔ ما با جهان را دگرگونه و کژدیسه سازد و با این کار ما را در مقابل آن (جهان) قرار دهد.

گفتم «احساس همیشگی»، و تمسخر دوم شاید در همین جاست. بعضی اوقات گفته می‌شود (و بارها نیز تکرار شده است) که فلسفه طی ۲۵۰۰ سال «پیشرفتی» نکرده است. اگر این حرف به معنای آن باشد که بحث‌ها و استدلال‌های نادرست هنوز ریشه‌کن نشده‌اند، در آن صورت حرفی است کاملاً غلط و بی اعتبار. ولی عقلایی این است که در خصوص نزدیکی و قرابت میان نظر هایدگر راجع به جایگاه ما در جهان، عناد وی با نظریه و فراخوان وی بابت «دقت و سختگیری در تدبیر، تفکر، دقت در گفتار، صرفه‌جویی در کلام یا ممسک بودن در استفاده از کلمات و کاربرد واژه‌ها» (BW, 241)، و

سخنان حکمای عهد باستان- برای مثال بودا و لائوتسو- که تاریخ انسان عملاً با آنها شروع شده است، به تفکر و تأمل جدی پردازیم. بدین ترتیب اگر حرف های دیگر درست باشد و ما بایستی «کلمات کهن» را بشنویم، در آن صورت بازگشت به همان نقطه ای که ابتدا به ساکن از آن شروع کرده بودیم، بهای چندان زیادی نیست.

### پی نوشت

1. Jürgen Habermas, "The Philosophical Discourses of Modernity", tr. F. Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1987) P.34.

ارجاعات بعدی به این کتاب هابرماس بر ماس به صورت اختصار PDM خواهد بود.

2. Martin Heidegger, "Basic Writings", tr. D. F. Krell, (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), P. 373.

در گفتار حاضر ارجاعاتی که به هایدگر می شود به کتاب های ذیل اوست، که هر کدام را با اختصار حروف اول آن و شماره صفحه مورد نظر می آوریم. تفصیل کتاب شناختی کلیه منابع و مأخذ مورد استفاده و ارجاعی را در پایان فصل در کتابشناسی می آوریم. آثار هایدگر که به آنها ارجاع خواهیم داد عبارتند از:

*Basic Writings (BW) Nietzsche, Vol.4 (N4); On the Way to Language (WL).*

این روش را در مورد سایر منابع و نویسندگانی که در مقاله حاضر از آنها نقل قول شده است نیز دنبال کرده ایم.

3. Barry Smart, "Postmodernity", Key Ideas Series. (London & N. Y: Routledge, 1993), P. 5.

۲. برای مثال نک به پاسخ وی پدنامه مدیکای مجری فونان و مطالقات فرنگی  
Mike Gane (ed.), "Baudrillard Live. Selected Interviews", (London & N.Y. Routledge, 1993). P. 6.

رساله جامع علوم انسانی

۵ ارجاعات به لیونار به کتاب «وضعیت پست مدرن» وی است:

Jean- Francois Lyotard, "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge," tr. G. Bennington & B. Massumi (Manchester: MUP, 1986), P. 66.

6. Richard Rorty, "Contingency, Irony, and Solidarity", P. 87.

7. Fredrick Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Capitalism".

8. David Harvey, "The Condition of Postmodernity", P. 30.

۹. ارجاعاتی که به آثار دریدا صورت می گیرد، منعقد به شکل اختصارات زیر است:

*Writing and Difference (WD); of Grammatology (G); Positions (P); Margins of Philosophy (MP); Acts of Literature (AL).*

۱۰. از کتاب «تولد تراژدی»، به نقل از هابرماس (PDM) صفحه ۸۷.

۱۱. نام‌گرایی در فلسفه عبارت است از انکار هستی یا وجود واقعی و عینی هویت‌های مجرد با کلی‌ها. نام‌گرایی در شکل افراطی خود در پاسخ به این سوال که «در مجموعه چیزهایی که برخی اصطلاحات عام و کلی را می‌توان



درباره آنها به کار برد، چه چیز مشترکی وجود دارد؟» جواب می‌دهد «هیچ چیز الا همان اصطلاحات عام و کلی... آنچه غالباً نام‌گرایی خوانده می‌شود بیانگر این نظر هابز، لاک و هیوم است که آنچه در افراد مشترک است و با یک لفظ کلی یا تعبیری عام بیان می‌شود همان شباهتی است که با یکدیگر دارند. افرادی که منتقدان به این نظر وارد ساخته‌اند این است که شباهت‌های موجود میان اعضای یک مجموعه از چیزها همان قدر هویتی انتزاعی است، که به قول رنالیست‌ها، خواص مشترک آنها انتزاعی است. به نقل از:

Alen Bullock & Oliver Stallybrass (ed.) *"The Fontana Dictionary of Modern Thought"*, (Fontana: Collins, 1981), P. 428.

۱۲. ارجاعات به آثار فوکو به منابع زیر است، که در متن به صورت اختصار و با ذکر شماره صفحه آورده می‌شود. برای مشخصات دقیق به کتابشناسی مراجعه شود:

*The Foucault Reader* (Fr); *The Archaeology of Knowledge* (AK); *The History of Sexuality* Vol. I, (HS); *Discipline & Punish* (DP); *The Order of Things* (OT); and *Subject & Power* (SP).

۱۳. در خصوص این تشابهات نک:

- S.C. Wheeler III, *"Indeterminacy of French..."*

- R. Rorty, *"Essays on Heidegger..."*

14. Quoted in Charles Spinosa, *"Derrida & Heidegger..."*, P. 284.

۱۵. درباره رابطه بین این دو متفکر نک:

Wittgenstein, *"in Certainty"*, 559.

- Henry Staten, *"Wittgenstein & Derrida"*.

۱۶. این عبارت را از عنوان فرعی کتاب سالامون وام گرفته‌ام:

Robert C. Solomon, *"Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self"*, (Oxford: OUP, 1988).

17. James C. Edwards, *"The Authority of Language"*, P. 57.

18. Quoted in Richard Kearney, *"Modern Movements in Europe Philosophy"*, P. 305.

19. Vincent Descombes, *"Modern French Philosophy"*, P. 105.

20. See Claude Lévi- Strauss, *"Structural Anthropology"*, Vol I.

۲۱. Dasein، وجود حضوری، دازین واژه‌ای است آلمانی که علی‌العموم معادل با واژه existence بکار می‌رود و مرکب از دو جزء da (به معنای «اینجا»، «آنجا») و sein (به معنای «بودن») است و از نظر لغوی به معنای آنجا بودن یا اینجا بودن است. در فلسفه کانت و هگل و... این مفهوم همان «وجود متعین» است، به ویژه در مکان و زمان، ولی همچنین به «وجود» خدا نیز باز می‌گردد. این مفهوم غالباً به حیات و زندگی یک شخص نیز اشاره دارد.

از نظر نیکلای هارتمن دازین در واقع هستی یا وجود هر چیزی [Dass- Sein] است که در مقابل جوهر یا ماهیت آن چیز [Sosein] قرار دارد. کارل یاسپرس از این مفهوم برای مشخص ساختن مقوله وجود در معنای عادی و معمولی آن استفاده می‌کند و از مفهوم Existenz برای اشاره به شیوه اصیل و معتبر حیات و وجود انسانی استفاده می‌کند. هایدگر این مفهوم را به عنوان واژه‌ای فنی و تخصصی برای نوعی وجود به کار می‌برد: یعنی برای بیان روش و شیوه‌ای که افراد انسان در چارچوب آن یا براساس آن وجود و حضور دارند. ویژگی متمایز اصلی این نوع وجود آن است که تنها به آن دسته از هویت‌ها و موجودیت‌هایی تعلق دارد که بودن آنها برای آنها «مسئله‌ای» به شمار می‌رود. به عبارت دیگر هایدگر این مفهوم را برای «هویتی» به کار می‌برد که هر یک

از ما شخصاً در آن است»، یا برای «هویت، وجود و بودن انسان» به کار می‌برد. وجود اشباه یا اعیان فردی از نوع متفاوت و دیگری است. ارزیابی و برآورد بسیاری از ویژگی‌های شاخص و تعیین‌کننده مفهوم دازین هسته مرکزی فلسفه هایدگر به شمار می‌رود.

کاربرد این مفهوم از سوی هایدگر در معانی فوق دلایل متعددی دارد. دازین یک واژه خنثی است: این مفهوم ما را ملزم نمی‌سازد که انسان را موجودی بیولوژیک، حیوان و خودآگاه (مفهوم *Bewusstsein* صورتبندی یا فورم‌اسیونی موازی و همسو با *Dasein*) یا اساساً موجود عقلانی تلقی کنیم. دازین هیچگونه جوهره متعین و مشخص ندارد. وجود آن در امکانات آن، در آنچه که می‌تواند بودن خود را ایجاد نماید نهفته است: برای دازین مسئله عبارتست از بودن یا نبودن (بودن یا نبودن مسئله این است). دازین در جهان یا عالم هستی وجود دارد، اما محدود و منحصر به مکان یا زمان خاصی نیست، و هر لحظه در حال «استعلاء» یافتن است و به موازات دیگر جریان‌ات، پدیده‌ها، هیت‌ها یا وقایع و حوادث گذشته در عالم «وجود دارد». دازین مکان یا کانون «وجود» است: بدون دازین ممکن است وجودها یا هستی‌هایی وجود داشته باشند، ولی نه وجودی از این نوع که مرکز و کانون وجود به شمار آید و قلب عالم تلقی شود.

علاوه بر آنچه گفته شد هایدگر چرخش‌های معنایی دیگری نیز درباره این مفهوم به کار می‌برد: مثلاً اینکه دازین وجودی است که ناظر به خود و مفسر خود بوده و مقصد و نیت آن نیز در آن مستتر است؛ دیگر چرخش معنایی مورد اشاره هایدگر مسئله فراموشی دازین است. ظاهراً مفهوم دازین برای دلالت بر افراد (که دارای آن نوع وجود است) به کار می‌رود تا دلالت بر وجودی از نوع معین. به نظر برخی از منتقدین این نکته قدری معماگونه و گیج‌کننده است: مردم می‌توانند تفسیر کنند یا فراموش کنند، اما آیا می‌توانیم بگوییم که وجود آنها فراموش می‌کند یا درک می‌کند. (مترجم)

- Thomas Mautner (ed). *A Dictionary of Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1996, P. 91).

- Ted Honderich (ed) *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford & New York: OUP., 1996), P. 176.

22. See Roland Barthes, "S/Z".

23. Rorty, "Essays in Heidegger", P. 110.

- Cooper, *Analytical & Continental Philosophy*.

24. Rorty, "Objectivity, Relativism, and Truth", P. 39.

25. Jean Baudrillard, *Selected Writings*, PP. 166 ff.

26. See M.E. Zimmerman, "Heidegger's Confrontation With Modernity".

27. S. Mulhal, "On Being in the World", P. 201.

۲۸. منظور نویسنده کتاب «تفاوت الفلاسفه» اثر ابو حامد غزالی است، که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است: Ghazali, Abu Hamid, "Tahafut AL- Falasifah (Incoherences of the Philosophers), trans. S.A. Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

## کتابشناسی

- Barthes, Roland. "S/Z" trans. R. Miller, (London: Cape, 1975).
- Baudrillard, Jean. "Selected Writings", (Cambridge: Polity, 1988).
- Cooper, David E. "Analytical and Continental Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 94, 1993.
- Cooper, David E. "World Philosophies: An Historical Introduction" (Oxford: Blackwell, 1996).
- Davidson, Donald. "Inquiries into Truth and Interpretation", (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- Derrida, Jacques. "Of Grammatology", trans. G.Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976).
- Derrida, Jacques. "Writing and Difference", Trans. A. Bass (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- Derrida, Jacques. "Positions", trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
- Derrida, Jacques. "Margins of Philosophy", trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press 1982).
- Derrida, Jacques. "Acts of Literature", (London: Routledge, 1992).
- Descombes, Vincent. "Modern French Philosophy", trans. L. Scott- Fox and J. Harding

- (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Edwards, James C. *"The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein and the Threat of Philosophical Nihilism"* (Tampa: University of South Florida Press, 1990).
  - Foucault, Michel. *"The Archaeology of Knowledge"*, trans. A. Sheridan (N.Y: Harper 1972).
  - Foucault, Michel. *"Discipline and Punish: The Birth of the Prison"*, tran. A. Sheridan (N.Y: Random House, 1979).
  - Foucault, Michel. *"The order of Things: An Archaeology of the Human Sciences"* tran.?(London: Tavistock, 1980).
  - Foucault, Michel. *"Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972\_77"*, trans. C. Gorden (London: Harvester, 1980).
  - Foucault, Michel. *"The Histoty of Sexuality"*, Vol. 1, trans. R. Hurley (Harmnods Worth: Penguin, 1981).
  - Foucault, Michel. *"The Subject and Power"*, in H. Dreyfus and P. Rabinow, *"Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics"*, (Brighton: Harvester, 1982).
  - Gane, Mike (ed.) *"Baudrillard Live. Selected Interviews"*,(London: Rautledge 1993).
  - Ghazali, Abu Hamid AL-. Tahafut AL- Falasifah (Incoherences of the Philosophers), trans. S.A. Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).
  - Habermas, Jürgen. *"The Philosophical Discourse of Modernity"*, trans. F. Lawrence (Cambridge: Polity, 1987).
  - Harvey, David. *"The Condition of Postmodernity": An Enquiry in to the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1989).
  - Heidegger, Martin. *"On The Way to Language"*, Trans. P. Hertz (N.Y.: Harper & Row, 1971).
  - Heidegger, Martin. *"Basic Writings"* , tr. D.F. Krell (London: R. K. P. 1978).
  - Heidegger, Martin. *"Being and Time"*, tr. J. MacQuarrie & E. Robinson (Oxford: BlackWell, 1980).

- Heidegger, Martin. *"The Basic Problems of Phenomenology"*. tr. A. Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982).
- Heidegger, Martin. *"Nietzsche: Vol. 4, Nihilism"*, tr. D.F. Krell (San- Francisco: Harper & Row, 1982).
- Herder, J.G. *"On Social and Political Culture"*, Trans. and ed. F.M. Barnard (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Husserl, Edmund. *"Cartesian Meditations"*, trans. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1960).
- Jameson, Fredric. *"Postmodernism, Or the Cultural Logic of Capitalism"*, New Left Review, Vol. 146, 1984.
- Kearney, Richard. *"Modern Movements in European Philosophy"*, (Manchester: Manchester University Press, 1986).
- Levi- Strauss, Claude. *"Structural Anthropology" Vol. 1*, tr. C.Jacobson and C. Grundfest (London: Allen Lane, 1968).
- Lyotard, Jean- Francois. *"The Postmodern Condition: A Report on Knowledge"*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1986).
- Mulhall, Stephen. *"On Being in The World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects"* (London: Routledge, 1990).
- Rorty, Richard. *"Consequences of Pragmatism"* (Brighton: Harvester 1982).
- Rorty, Richard. *"Contingency, Irony, and Solidarity"* (Cambridge: Cambridge University Press. 1989).
- Rorty, Richard. *"Essays in Heidegger and Others"* (Cambridge: C.U.P. 1991).
- Rorty, Richard. *"Objectivity, Relativism, and Truth"* (Cambridge: CUP. 1991).
- Smart, Barry. *"Postmodernity"* (Key Ideas Series), (London: Routledge 1993).
- Solomon, Robert C. *"Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self"* (Oxford: OUP. 1988).
- Spinoza, Charles. *"Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis"*, in H. Dreyfus and

- H. Hall (eds.), *"Heidegger: A Critical Reader"*, (Oxford: Blackwell, 1992).
- Staten, Henry. *"Wittgenstein and Derrida"* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984).
- Wheeler III, Samuel C. "Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson" in E. Lepore (ed.), *"Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson"* (Oxford: Blackwell, 1986).
- Wittgenstein, Ludwig. *"On Certainty"*, trans. D. Paul and G. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969).
- Zimmerman, Michael E. *"Heidegger's Confrontation With Modernity: Technology, Politics, and Art."* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).



ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی