

نتیجه‌گیری من در مورد نظریه و به‌کارگیری نقد، قطعاً اصیل نیست: نقد، مانند تمامی گفتمانها، از ضرورت‌های انسانی پیروی می‌کند که مداوم آن را بازتعریف می‌کنند. نقد کارکرد زبان، قدرت، میل،

تاریخ و اتفاق، هدف و منافع و ارزش است. بیش از همه [نقد] کارکرد باور است که عقل بیانگر آن است و افکار عمومی، یا مقتدران، هم آن را میسر و هم، محدود می‌کنند. xxix (خود این جمله بیانگر یک باور عقلانی است). پس اگر، همان‌طور که کوهن^{۱۳۱} مدعی است، «مکتبهای رقیب، که هر کدام بنیادهای اصلی دیگری را مدام مورد پرسش قرار می‌دهند» در علوم انسانی حاکم هستند؛ اگر، همان‌طور که ویکتور ترنر^{۱۳۲} می‌اندیشد، «فرهنگ

هر جامعه‌ای در هر لحظه بیش از آنکه خود یک نظام محسوب شود، بیشتر به آوار شباهت دارد یا «ذرات فرو ریخته» از نظامهای ایدئولوژیک پیشین»؛ همچنین اگر، همان‌طور که جاناتان کولر^{۱۳۳} ادعا می‌کند، «قراردادهای تفسیری... باید به‌عنوان بخشی از... [یک] بافت نامحدود دیده شوند؛ همچنین، اگر همان‌طور که جفری استاوت^{۱۳۴} می‌گوید، «اصطلاحات نظری باید در خدمت منافع و اهداف باشند، نه برعکس»، و اگر همان‌طور که من پیشنهاد می‌کنم اصول نقد ادبی، تاریخی باشند (یعنی هم‌زمان، اختیاری و دل‌پخواهی، کاربردی، قراردادی و معطوف به بافت هستند و در عین حال بدیهی، مسلم و یک‌صدایی^{۱۳۵} نیستند) پس چگونه یک درک کلی از نقد می‌تواند کثرت‌گرایی انتقادی را محدود کند و با تفاوت‌های پایان‌ناپذیر زبان راه، به‌ویژه در عصر عدم قطعیت ما، زمانهٔ پستمدرن ما، تابع خود کند؟ xxx

برای تبادل دیدگاه معرفتی نظامی که داریم با دیگری که راحت‌تر به سیاست، میله‌ها و باورها اعتراف می‌کند، لازم نیست حتماً تا قعر زمین و اوج آسمان پیش برویم. فکر می‌کنم که این حرکت یک‌جانبه^{۱۳۶} شفاف، پاسخگوی نیازهای انسانی و ایدئولوژیک ماست. این عمل، تأکید می‌کنم، یک‌جانبه باقی می‌ماند، که امیدوارم بعداً روشن شود. به هر حال، اکنون باید به قدرت به‌عنوان محدودیتی بر نسبیت‌گرایی پسامدرن و عاملی در مرزبایی کثرت‌گرایی انتقادی بپردازم.

ن شک این برداشت که قدرت دانش را عمیقاً می‌کند به افلاطون و ارسطو برمی‌گردد، اگر چینگ^{۱۳۷} و کتاب مردگان^{۱۳۸} مصر برنگردد. گذشته، مارکس رابطهٔ فرهنگ و طبقه را به کرد؛ اصطلاحات او در انواع جنبشها، از بیسم توت‌میک گرفته تا مارکسیسمی با نقاب روشنگران یا گشاده‌رو، تداوم دارد. اما البته این^{۱۳۹} است که زیرکانه‌ترین نگاهها را در این باب ارائه داده است. xxxi. بار اصلی کار او، از زمان انتشار Folie et deraison (۱۹۶۱)، آشکار کردن قدرت گفتمان و گفتمان قدرت بوده است تا سیاست دانش را کشف کند. اگرچه ایدئولوژی او قبلاً، در تحقیر منتقدین سنتی، غریب شده بود.

فوکو هنوز اصرار داشت که کاربردهای برهانی «در فرایندهای فنی، مؤسسات، در الگوهای رفتار عمومی، در اشکال پراکنده و منتشر نهفته هستند. xxxii» اما او همچنین این پیش‌فرض نتیجه‌ای را پذیرفت که منافع خودخواهانه مقدم بر تمامی قدرت و دانش است و آنها را بنا به خواست، لذت و فزون‌طلبی خود، شکل می‌دهد. فوکو بیشتر و بیشتر خود قدرت را همچون رابطه‌ای دست‌نیافتنی، گفتمانی نافذ و مسئله‌میل، می‌دانست؛ او تصریح می‌کند: «این احتمال وجود دارد که مارکس و فروید نتوانند میل ما برای درک این چیز معمایی که آن را قدرت می‌نامیم و هم‌زمان، قابل رویت و غیر قابل رؤیت، حاضر و پنهان را که همه‌جا موجود است ارضا کنند.» xxxiii» به همین دلیل، به نظر می‌رسد فوکو در مقاله

نویسنده: ابیاب حسین
ترجمان: دکتر محمد باقر قهرمانی
هلن حقانی راد
کثرت‌گرایی
در چشم‌انداز پسامدرن

اخیرش «سوژه و قدرت»، بیشتر به فکر پیشبرد «انواع جدید انقیاد» (بر اساس انکار هویت‌های فردی تا شیوه‌های ممیزی سنتی استثمار که حکومتها بر شهروندان نشان اعمال می‌کنند) است. xxxiv^{۱۲}

بنابراین در چشم‌انداز فوکویی، به نظر می‌رسد نقد به اندازه گفتمان میل، گفتمان قدرت نیز است، گفتمانی که به هر حال در ریشه‌های وجودی شخصی‌شان هم، عاطفی هستند و هم، انگیزه‌مند. هر چند، نو-مارکسیستی چون جیمسون^{۱۳} نقد را بر پایه واقعیت جمعی استوار می‌کند و «در سنت مارکسیستی اولویت را هرمنوتیک مثبت» بر اساس طبقه اجتماعی می‌شناسد تا «هرمنوتیک منفی» که همچنان به دلیل طبقه‌بندی‌های آناشستی از سوژه فردی و تجربه فردی، محدود مانده است. xxxv^{۱۴} همچنین، منتقد چپ‌گرایی مثل ادوارد سعید^{۱۵} تأکید خواهد کرد که «واقعیت‌های قدرت و اقتدار... واقعیتی هستند که متون را امکان‌پذیر می‌سازند و آنها را به خوانندگانشان می‌رسانند و توجه منتقدین را جلب می‌کنند.» xxxvi^{۱۶}

منتقدان دیگری که کمتر حزبی و کمتر سیاسی دوآتشه هستند، شاید هم‌رای باشند. در حقیقت، «دیدگاه نهادی»^{۱۷} ادبیات و نقد اکنون در میان منتقدانی با ایدئولوژی‌های نامتجانس، کسانی مثل بلایش^{۱۸}، بوث^{۱۹}، دونالد دیوی^{۲۰}، فیش^{۲۱}، اد هرش^{۲۲}، فرانک کرمود^{۲۳} و ریچارد اومن، غالب است. در اینجا بلایش متهورانه می‌گوید:

«تئوری ادبی باید در تغییر نهادهای اجتماعی و حرفه‌ای نظیر سخنرانی‌های عمومی، همایشها، کلاس درس و در فرایند ارتقاء و تصدی کرسی استادی سهمیم باشد. کار نظری باید نشان دهد که چگونه و چرا هیچ دسته‌ای از دانشمندان و هیچ موضوعی (من جمله نظریه) در خود قابل توجیه، قابل توضیح و قابل تأیید نیست.» xxxvii^{۲۴}

ملاحظات ایدئولوژیکی همه جا خود را می‌شناساند. شمارهٔ خشمگینانه‌ای از ژورنال کریتیکال اینکوایری^{۲۵} به بررسی «سیاست‌های تفسیر» اختصاص می‌یابد و همبستگی ممتنع ایدئولوژی با نقد، منتقدی حتی به ستیزه‌جو و جدلی بودن جرال گرالف^{۲۶} را وادار می‌کند که در یکی از شماره‌های بعدی ژورنال به «سیاست‌های - کاذب تفسیر» اعتراض کند. xxxviii^{۲۷} در همان زمان، منتقد محافظه‌کار و محتاطی چون جفری هارتمن^{۲۸} به تجاوز و نفوذ سیاست در اثر اخیرش اعتراف می‌کند. xxxix^{۲۹} فعالیت‌های جی.آر. آی.پی (علائم اختصاری گروه تحقیق پژوهش بر نهادینه‌سازی و حرفه‌سازی مطالعات ادبی)^{۳۰} به نظر می‌رسد به اندازهٔ کا.گ.ب و سی.آی.ا در همه جا حاضر و ناظر است، هر چند از آنها به مراتب بی‌خطرتر است. و تعداد کنفرانس‌هایی که در مورد «مارکسیسم و نقد»، «فمینیسم و نقد»، «قوم‌مداری و نقد»، «تکنولوژی و نقد» و «فرهنگ عامه و نقد» برگزار می‌شود، فرودگاه‌های آمریکا را سرسام‌آور و شرکتهای هواپیمایی را سودآور کرده است.

البته همهٔ اینها تغییرات درون «اسطوره‌های دغدغه»^{۳۱} (اصطلاح نورتروپ فرای^{۳۲}) ما از دههٔ

پنجاه به بعد را منکسر می‌کنند. اما آنها همچنین تغییراتی را در برداشت ما از خود نقد نیز، از درک کانتی تا نیچه‌ای، فرویدی یا مارکسیستی (حداقل ذکر سه تا از آنها)، از اضطراب هستی‌شناسی تا فهمی تاریخی، از هم‌زمانی یا گفتمان ژنریک گرفته تا در زمانی یا فعالیت‌های بی‌هدف را منعکس می‌کنند. پس رفت نظر نو - کانتیها، که از ارنست کاسیرر^{۳۳}، سوزان لانگر^{۳۴}، و منتقدین نو قدیمی گرفته تا موری کریگر^{۳۵} را به شکلی ابهام‌برانگیز در بر می‌گیرد، بر فقدان دیگری دلالت می‌کند - به فقدان خیال‌پردازی به مثابه توانی ذاتی دارای قصدی درونی و احتمالاً قدرت رهایی‌بخش ذهن. همچنین فقدان، یا حداقل ویرانی، «بایگانی تخیلی»، نظام کلی هنر، (شبهه به musee imaginaire آندره مالرو^{۳۶}) است که بر زمان و سرنوشت خشن فائق می‌آید. xli^{۳۷} این آرمان اکنون از بین رفته است؛ خود بایگانی هم ممکن است به خرابه‌ای بینجامد. در عین حال، ما با اشتیاقی که به تقسیم‌بندی هنر بر طبق وضعیت خود و اعمال خواسته‌هایمان بر

منتها داریم، خطر انکار این ظرفیتهای (نه فقط ادبی) را می‌پذیریم که هستی تاریخی‌مان را پرمایه و غنی کرده‌اند.

من به بیزاری از خشم ایدئولوژیک (که بدترین آنها) به شدت آتشی مزاج و تهی از هر تعهدی هستند) و قلدرمآبهای دگما تیستهای مذهبی و غیر مذهبی، اقرار می‌کنم. xlii^{۳۸} من به داشتن احساس دوگانه نسبت به سیاست که می‌تواند

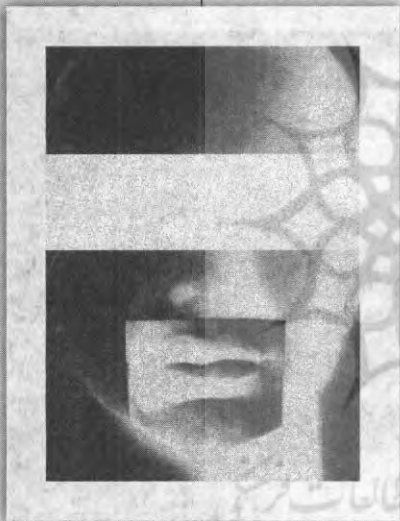
واکنش‌های ما را هم به هنر و هم به زندگی بیالاید، اعتراف می‌کنم. به هر حال سیاست چیست؟ به سادگی عمل درست در زمان مناسب، اما باز هم سیاست چیست؟ بهانه‌ای برای گردن‌کلفتی یا عربده‌کشی در انتظار عمومی، انتقامی که خود را همچون عدالت به اثبات می‌رساند و قدرتی که دعوی بر حق بودن می‌کند، احساسات اجتناب از خود، کذبی ذاتی، قانون عادت، صحنه‌ای که تاریخ کابوس‌هایش را تکرار و تمرین می‌کند، dur^{۳۹} desir de durer روزمرگی مهلک بودن. با این حال، همگی ما باید به سیاست اهمیت دهیم زیرا سیاست، بناکننده توافق‌های نظری، ابهامات ادبی و سرپیچیهای انتقادی ماست - و در همان حال که من اکنون می‌نویسم، شکل‌دهنده به ایده‌های کثرت‌گرایی ماست.

می‌دانیم که سیاست ستمگرانه می‌شود و می‌تواند بر دیگر روش‌های گفتمان تسلط یابد،

{و} همهٔ واقعیت‌های جهان انسانی - {نظیر} خطا، تجلی، بخت و احتمالات، کسالت، درد، رؤیا - را به مفاهیم خودش تقلیل دهد. از این رو، همان‌طور که کریستوا^{۴۰} می‌گوید، به «مداخله روانکاوانه... تعادل و موازنه، یادزهر، برای گفتمان سیاسی نیاز داریم که بدون آن، {سیاست} آزادانه به مذهب نو {یعنی} توضیح و توجیه نهایی» xliii^{۴۱} تبدیل شود. با این حال، توضیح روانکاوانه نیز می‌تواند همچون موارد دیگر تقلیل‌دهنده شود مگر آنکه خود میل، دانش و واژه‌هایش، را تعیین کند.

منظور من از میل به صورت گسترده آن است - فردی و جمعی - زیست‌شناسانه و هستی‌شناسانه، نیرویی که نویسندگان از هیسود^{۴۲} و هومر^{۴۳} تا نیچه، ویلیام جیمز^{۴۴} و فروید روی آن حساب کرده‌اند و شامل اروس جهان^{۴۵} هم می‌شود که آلفرد نورث وایتهد^{۴۶} آن را به‌عنوان «جذابیت فعال ایده‌آلها، با انگیزه تحقق بخشیدن نهایی به آنها، هر کدام در موسم مناسبشان» تصویر کرد. xliiii^{۴۷} اما من میل را همچنین در مفهوم ویژه‌اش

در نظر دارم، مفهومی که که والری^{۴۸} درک کرد؛ زمانی که زیرکانه اقرار کرد که هر نظریه، پاره‌ای از شرح حال خود^{۴۹} است. (اخیراً این پاره‌ها بزرگ‌تر شده‌اند، همان‌طور که هر کس که روان‌مآب‌های ادیبی منتقدان^{۵۰} را دنبال می‌کند، حتماً تأیید می‌کند.) و من همچنین میل را مانند بخشی از اصل لذت در نظر دارم که این اصل به راحتی و آزاد مورد استفاده قرار می‌گیرد و به ندرت در نقد آشکار است.



در اینجا و با ظرافت بارت به ذهن خطور می‌کند. لذت متن، به نظر او، منحرف، چندوجهی و آفریده تناوب‌های تن است تا قلب. جدایی، گسست، بخیه، برش، این لذت را همانند جابه‌جایی شهوانی افزون می‌کنند. او اطمینان می‌دهد که «متن صنمی جادویی (نوعی طلسم) است که میل مرا برمی‌انگیزد.» xliiii^{۵۱} چنین متنی را نمی‌توان با معیارهای بیرونی و جلوه‌ای^{۵۲} قضاوت کرد. در حضور این متن، ما فقط می‌توانیم فریاد بکشیم «برای من کفایت می‌کند!» این است فریاد عالی دیونیسوسی^{۵۳}، به این ترتیب غریب که طنین آن فرانسوی‌مآب^{۵۴} است. بنابراین برای بارت، لذت متن از آزادی تن برای «پیروی کردن از ایده‌های خود» و از «جابه‌جایی ارزش به درجه باشکوه مدلول» ناشی می‌شود. xiv^{۵۵}

مادر اینجا به بحث دربارهٔ تمایزهای ستایش‌آمیز، هر چند مشکوکی، که بارت در آن متن جادویی

ارائه می‌دهد، نیازی نداریم؛ فقط به تذکر این نکته نیاز داریم که لذت در آثار اخیر بارت به یک اصل انتقادی اساسی تبدیل می‌شود. بنابراین بارت در Lecon در سخنرانی افتتاحیه‌اش در کالج فرانسه^{۱۷۳} بر «حقیقت میل» که در تکثیر گفتمان، خود را کشف می‌کند: «*autant de langages qu'il y a de desires*»، اصرار می‌ورزد. xivii بالاترین نقش استاد این است که خود را «خیال‌پرداز»^{۱۷۴} سازد و مجموعه‌اش را تجدید حیات بخشد تا با شاگردانش هم‌عصر شود، تا داشته‌هایش را از یاد ببرد (*desappredre*). پس از آن شاید او قادر به شناخت حکمت واقعی شود. xviii در «گفتمان یک عاشق» ۱۷۵ که نشان‌دهنده جنبه تاریک‌تر میل است، بارت احتمال نقد و تفسیر، هرمنوتیک (تأویل) را رد می‌کند؛ او ترجیح می‌دهد تا زبان را به‌صورت بازی عشاق، نوازش کند.

xlviii

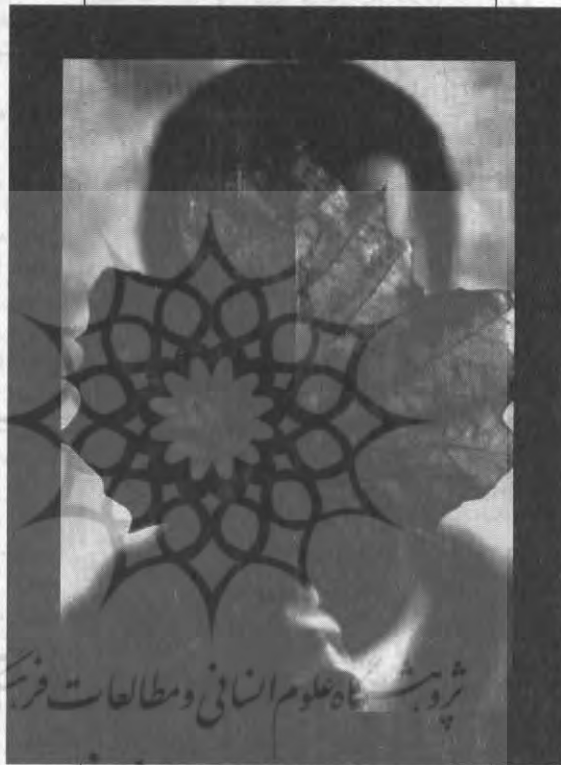
انواع دیگری از این اغوای نقد، به آسانی به ذهن خطور می‌کند. xlix اما منظور من فقط این نیست که نظریه نقد کارکرد میلهاست و نه فقط اینکه نقد اغلب لذت یا میل را در نظر دارد و درون‌مایه‌اش هستند. نظر من بیشتر زیربنایی است: اغلب نقدهای رایج، خود زبان و ادبیات را به‌عنوان ارگان (اندام) میل تصور می‌کنند که نقد تلاش می‌کند تا به شکلی شهوانی (بارت می‌گوید *se coller*)، سبک‌پردازانه، و حتی شناخت‌شناسانه {خود را} به آن بچسباند. کریستوا می‌گوید: «میل و میل به دانستن با یکدیگر بیگانه نیستند» و «تفسیر و تأویل نامحدود است زیرا معنا با میل، نامحدود می‌شود.»^{۱۷۵} خوشبختانه این نکته آخر رهنمونی است به نتیجه‌گیری نهایی من.

با این حال، بدهید خطوط کلی بحث را مشخص کنیم. کثرت‌گرایی انتقادی خود را در وضعیت پسامدرن ما، در نسیت‌گرایی‌اش و در عدم

قطعیت‌هایش، گرفتار می‌یابد و سعی می‌کند آن را مهار کند. اما مهارهای شناختی، سیاسی و عاطفی، فقط یک‌طرفه، باقی مانده‌اند. آنها همگی - بالآخره - در محدودیت‌زدایی کثرت‌گرایی انتقادی، در آفرینش نظریه یا عمل مورد توافق همگان، ناکام مانده‌اند - به بحث‌های این کنفرانس توجه کنید. آیا در زمانه ما، چیزی که بتواند گفتمانی با توافق همگانی و گسترده داشته باشد، وجود دارد؟

تصور نقد پسامدرن، به وضوح، یک تصور به هم ریخته شده است. با این حال، باز هم به وضوح، تصویری روشن‌فکرانه با ظرفیتی عظیم و سرزنده است. من در هیجانم سهمیم هستم، هیجان خود من با ناآرامی عجین است. این ناآرامی بیش از نظریه‌های انتقادی را شامل می‌شود و مربوط به ذات اقتدار و ایمان به جهان است. این فریاد

قدیمی نیهیلیسم نیچه‌ای است: «بیابان گسترده می‌شود»^{۱۷۶} ممنویت^{۱۷۷}، شاه، پدر، منطق، تاریخ، انسان‌گرایی همه آمده و به راه خود رفته‌اند، اگرچه ممکن است قدرتشان همچنان در بعضی از گروه‌های باورپذیر شعله بکشد. ما خدایانمان را کشته‌ایم - از سر آزرده‌گی یا روشن‌بینی، من به سختی می‌فهمم - با این همه ما مخلوق اراده، میل، امید و باورهایمان باقی می‌مانیم. و اکنون ما هیچ‌چیز نداریم - چیزی که جانبدارانه، موقتی و خودساخته نباشد - هیچ‌چیز نداریم که گفتمان خود را بر اساس آن بنیان کنیم. گاهی من یک کانت^{۱۷۸} جدید را تصور



که این {کثرت‌گرایی} شکل همیشگی جهان است، {فردی} است که من او را تجربه‌گرایی افراطی^{۱۸۲} می‌نامم. از آن به بعد برای او ناپختگی تجربه، عنصری جاوید باقی می‌ماند. هیچ نقطه نظر ممکن وجود ندارد که جهان را بتوان از آن به صورت حقیقتی واحد مشاهده کرد. ii این موضوع باعث می‌شود که میدان برای «ذات ارادی» باز بماند:

هنگامی که از «ذات ارادی» سخن می‌گوییم، منظور فقط انتخاب‌های عمدی نیست که ممکن است عادات اعتقادی را به وجود آورده باشند که نمی‌توانیم از آنها فرار کنیم. - منظور تمام چنین عناصر اعتقادی مانند ترس و امید، تعصب و شور، تقلید و هواداری، فشار طبقه اجتماعی و جایگاهمان است. در واقع متوجه می‌شویم که بارو و ایمان داریم، به سختی می‌دانیم که چرا و چگونه. iii

این {عبارات} نزدیک به یک قرن پیش نوشته شده است و هنوز به نظر من خدشه‌ناپذیر و تردیدناپذیر باقی مانده‌اند. نوع متفاوتی از «اقتدار»^{۱۸۵} طرح می‌شود که تجربه‌گراست و باورهای کثرت‌گرا را مجاز می‌شمارد. بین این باورها فقط می‌توان مذاکرات دائمی منطق و علاقه، وساطت میل و مبادلات قدرت یا امید را ممکن دانست. اما همه اینها همچنان متکی هستند به باورها (اعتقادات) که در درون آن قرار دارند، باورهایی که جیمز، آنها را جالب‌ترین و بارزترین بخش انسانی می‌دانست.

او سرانجام می‌گوید که «ذات نفسانی / احساسی» ماست که تصمیم می‌گیرد از «میان گزینه‌ها یکی را» انتخاب کند، «هر زمان که یک انتخاب اصیل وجود داشته باشد و بنا به ذاتش نتوان آن را بر اساس زمینه‌های عقلانی برگزیند.»^{۱۸۸} جیمز حتی پیشنهاد می‌کند که به صورت بیولوژیکی، «ذهن ما آماده است که

باطل را به صورت صادق چرخ کند و کسی که می‌گوید بهتر است برای همیشه بی‌ایمان باشیم تا اینکه به دروغی ایمان بیاوریم فقط ترس سنگین شخصی خود، از تبدیل شدن به یک ساده‌لوح را نشان می‌دهد. iv

پراگماتیستهای معاصر، مثل رورتی^{۱۸۶}، فیش^{۱۸۷}، یا مایکلز^{۱۸۸} شاید خیلی دنباله‌رو جیمز نباشند. آنها قطعاً هنگامی که زبان جیمز {احتمالاً} معنوی به خود می‌گیرد، از او اجتناب می‌کنند، همان‌طور که اکنون اغلب ما چنین می‌کنیم:

آیا این حماقت جزم‌گرایانه و محضی نیست که بگوییم دل‌بستگی‌های درونی‌مان نمی‌توانند با نیروهایی که شاید جهان پنهان در بر دارد ارتباطی واقعی داشته باشند؟... و اگر نیازهای ما از عالم دیدنی فراتر رود، چرا امکان ندارد که این

می‌کنم، {درحالی} که از کانیزبرگ^{۱۸۹} می‌آید و از میان «پرده آهنین»^{۱۹۰} جان یافته است. او «نقد چهارمی»^{۱۹۱} را در دست دارد که آن را «نقد قضاوت عملی»^{۱۹۲} می‌نامد. این شاهکار و حلال تمام تعارضات نظری و عملی، اخلاقی و زیبایی‌شناسانه، منطق متافیزیکی و زندگی تاریخی است، من به این رساله عظیم دست پیدا می‌کنم؛ شیخ برجسته، ناپدید می‌شود. اندوهناک به سوی کتابخانه‌ام برمی‌گردم و اراده ایمان داشتن^{۱۹۳} اثر ویلیام جیمز^{۱۹۴} را برمی‌دارم.

در اینجا به نظر می‌رسد روشن‌بینی و تخیلی که منطق را گسترش دهد، وجود دارد. جیمز در مورد وضعیت ما در «عالم کثرت‌گرا» قاطعانه سخن می‌گوید. می‌گذارم تا سخن بگوید:

کسی که فرضیه‌اش را بر این اندیشه می‌گذارد

امر نشانه‌های از وجود عالم نادیدنی باشد؟ ... به‌طور خلاصه، خداوند خودش، شاید نیروی حیاتی و رشد را از وجود وفاداری‌مان بگیرد. IV.

من این عبارت را نقل نمی‌کنم تا ادعای متافیزیکی یا مذهبی را نشر دهم. من این کار را انجام می‌دهم تا فقط اشاره کنم که موارد نهایی مربوط به کثرت‌گرایی انتقادی، در عصر پسامدرن ما، این جهت را نشان می‌دهند، و بالاخص چرا در عصر پسامدرن ما؟ دقیقاً به سبب تأثیر نیروهای متضادش، عدم قطعیتش. اکنون ما در همه جا شاهد جوامعی شقه‌شده با مراحل دوگانه و هم‌زمان عالم‌سازی^{۱۸۱} و باز قبیله‌گرایی، مطلق‌گرایی و ترور، ایمان متعصبانه و کفر افراطی را شاهد هستیم. ما همه جا با خروش تکنولوژی منفصل‌کننده / پیونددهنده، در شکل‌های متغیر یا جانشینی، روبه‌رو هستیم که گفتمان پسامدرن را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

شاید جانوری مجدداً به سوی بیت‌اللحم بخزد که گرده‌هایش خونین باشد و نامش در طنین تاریخ انعکاس یابد. شاید بلای طبیعی، مصیبتی جهانی، یا یک موجود باهوش ماورای عالم خاکی، زمین را ناگهان چنان تکانی سخت دهد که دنیا به آگاهی معقول، از تقدیر خود برسد. شاید ما با خطا و گنج و حیران از آبادی به آبادی دیگر پیش برویم، همان‌طور که در طول دهه‌ها و شاید قرن‌ها انجام داده‌ایم. من هیچ پیش‌گویی نمی‌کنم، فقط به ابراز نگرانی اکتفا می‌کنم تا به خودم یادآوری کنم که همه طفره‌رفتن‌های دانش و اعمال ما، بر نبود باور مورد توافق عمومی تکیه دارد که همچنین به خواست و اراده و خصوصیت ما، انرژی می‌بخشد. این است وضعیت پسامدرن ما.

اما من در مورد مسائل نزدیک‌تر به خودمان بی‌پرده اعتراف می‌کنم: نمی‌دانم که چگونه کثرت‌گرایی انتقادی را از لغزیدن به درون یگانه‌نگاری و یا نسبی‌نگری باز داریم جز آنکه از پیروان دانش پراگماتیک بخواهیم که در ارزش‌ها، سنت‌ها، انتظارات و اهداف، سهیم شوند.

من نمی‌دانم که چگونه «بیابان‌مان» را کمی سبتر کنیم، جز آنکه بخش‌هایی از اقتدار نرم‌خو^{۱۸۰} را به جایی فرا بخوانیم که در آنجا وظیفه اصلی عبارت باشد از اعاده تعهدات مدنی، باورهایی که (دیگران) را تحمل کنند و انتقادهای همدلانه. IVi.

من نمی‌دانم که چگونه برای تأثیرگذاری بر جهان نیروی جدیدی به ادبیات یا نظریه یا نقد ببخشم جز آنکه افسانه‌ای بودن را از خیال‌پردازی و تصور پاک کنیم، حداقل در موقعیت محلی و بومی^{۱۸۱} و حاکمیت شگفتی و حیرت را به درون زندگی‌مان بازگردانیم. تمایلات خود من در این مورد به امروسون^{۱۸۲} شبیه است: آورده^{۱۸۳} افسانه^{۱۸۴} نیست: شما باید آواز بخوانید، و صخره‌ها بلورین خواهند شد؛ آواز بخوانید و گیاهان رشد خواهند کرد؛ آواز بخوانید، جانور زاییده خواهد شد. IVii.

اما امروزه چه کسی به این باور اعتقاد دارد؟

131- Kuhn
132- Victor Turner
133- Jonathan Culler
134- Jeffrey Stout
135- apophantic
136- partial
137- I Ching
138- Book of Dead
139- Foucault
140- See Michel Foucault. *Beyond Structuralism*. pp 216-20.
141- Jameson
142- Edward Said
143- Institutional view
144- Bleich
145- Booth
146- Donald Davie
147- Fish
148- Ed Hirsch
149- Frank Kermode
150- Richard Ohmann
151- Critical Inquiry
152- Gerald Graf
153- Geoffrey Hartman
154- GRIP (Group for Research on the Institutionalisation and Professionalisation of Literary Study)
155- Myths of concern
156- Northrop Frye
157- Ernst Cassirer
158- Suzanne Langer
159- Murray Krieger
160- Andre Malraux
161- Kristeva
162- Mesiod
163- Homer
164- William James
165- Enos of the Universe
166- Alfred North Whitehead
167- Valery
168- autobiography
169- oedipal psychomachia of critics
170- anterior or exterior
171- Dionysiac
172- Gallic
173- College de France
174- fantasmic
175- A Lover's Discourse
176- ۱۷۶- باز هم با قاضی از روش دکتر نظرنژاد آرمانی
177- Kant
178- Konigsberg
179- Iron Curtain
180- fourth critique
181- The Critique of Practical Judgment
182- The Will to Believe
183- William James
184- radical empiricist
185- authority [lower case]
186- Rorty
187- Fish
188- Michaels
189- planetisation
190- enclaves of genial authority
191- local
192- Emerson
193- Orpheus
194- fable

195- *پایه‌های ایوب، حسن*
196- The relevance of belief to knowledge in general and conventions in particular is acknowledged by thinkers of different persuasions. Even when they disagree on the nature of truth. Realism, and genre. Thus for instance, Nelson Goodman and Menachem Brinker agree that belief is "an accepted version" of the world and ED Hirsch concurs with both. See Goodman, "Realism, Relativism, and Reality". Brinker, "On Realism's Relativism: A Reply to Nelson Goodman", and Hirsch, "Beyond Convention?" All appear in *New Literary History* 14, Winter 1983.
197- Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago. 1970. p 163. my emphasis: victor Turner. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in human Society*. Ithaca. NY. 1974. p 14; Jonathan Culler. "Convention

and Meaning: Derrida and Austin". *New Literary History* 13, Autumn 1981. p 30; Jeffrey Stout. "What is the Meaning of a Text?" *New Literary History* 14, Autumn 1982. p 5. I am aware that other thinkers distinguish between "variety" and "subjectivity" of understanding in an effort to limit radical perspectivism: see for instance, Stephen C. Pepper. *World Hypotheses. A study in Evidence*, Berkeley and Los Angeles. 1902; Stephen Toulmin. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton. NJ. 1972; and George Bealer. *Quality and Concept*. Oxford. 1982. But I wonder why their arguments have failed to eliminate, or at least reduce, their differences with relativists: or why, again, Richard Rorty and Hirsch find it possible to disagree about the "question of objectivity", which became the theme of a Conference at the university of Virginia in April 1984.
198- Jurgen Habermas, in *Knowledge and Human Interests*, trans Jeremy J Shapiro. Boston. 1971, and *Technik knowledge and society*. Kenneth Burke. in *A Grammar of Motives*. New York. 1945. Preceded both Foucault and Habermas in this large political and logological enterprise.
199- Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed Donald F Bouchard, trans Bouchard and Sherry Simon. Ithaca. NY. 1977. p 200.
200- Ibid, p 213.
201- See Michel Foucault, *Beyond Structuralism*, pp 216-20.
202- Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca. NY. 1981. p 286.
203- Edward Said. *The World, The Text and the Critic*. Cambridge, Mass. 1983. p 5.
204- David Bleich, "Literary Theory in the University: A Survey". *New Literary History*, 14, Winter 1983. p-411. See also *What Is Literature?* Ed Hernadi. Bloomington. Ind. 1978. pp 49-112.
205- See Critical Inquiry 9, September 1982; and see Gerald Graf. "The Pseudo-Politics of Interpretation", *Critical Inquiry* 9, March 1983. pp 597-610.
206- See Geoffrey Harman. "The New wilderness: Critics as connoisseurs of chaos." *Innovation / Reno Vationa*, ed Hassan and Hassan. pp 87-110.
207- "If social circumstance ... contradicts too powerfully the [Romantic] world-view of literature, then the Imaginary Library, first its enabling beliefs and eventually its institutional manifestation, can no longer exist." Remarks Alvin B Kernan. *The Imaginary Library: An Essay on Literature and Society*. Princeton. NJ. 1982. p 166.
208- Though everything is "ideological", as we nowadays like to say. We need still to distinguish between ideologies-fascism. Feminism, Monetarism, Vegetarianism, etc. - between their overt claims. Their hidden exactions. Even postmodernism. As political ideology, requires discriminations. Lyotard, for instance, believes that "the postmodern condition is a stranger to disenchantment as to the blind positivity of delegitimation" (La Condition Postmoderne. P B; my translation); while Foster claims a "postmodernism of resistance". A "counterpractice not only to the official culture of modernism but also to the "false normativity" of a reactionary postmodernism" (Anti-Aesthetic. p xii). Interestingly enough, French thinkers of the Left - Foucault, Lyotard, Baudrillard, Gilles Deleuze - seem more subtle in their ideas of "resistance" than their American counterparts. This is curious, perhaps paradoxical, since the procedures of "mass", "consumer", or "postindustrial" society are more advanced in America than in France. But see also,

counterstatement. Said's critique of cauld. "Travelling Theory". *Raritan* 1. ter 1982. pp 41-67.
209- Kristeva, "Psychoanalysis and the s". p 78. In our therapeutic culture, language of politics and the discourse *lesire* constantly seek one another, if the utopian marriage of Marx and ud could find consummation, at last, our words, Hence the political use such erotic or analytic concepts as idinal economy" (Jean-Francois Lyotard. *nomie Libidinale*. Paris. 1974).
210- *duction* (Jean-urillard, *De la seduction*. Paris. 1979).
211- *elirium* or "abjection" (Julia Kristeva. *wers of Horror. "anti-Oedipus"* (Gilles leuze and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: ipitalism and Schizophrenia*, trans ert Hurlay, Mark Seem, and Helen R ine. New York. 1977). "bliss" (Roland rthes, *The Pleasure of the Text*, trans ichard Miller, New York, 1975), and "the ictical unconscious (Jameson. *Political nconscious*). See also Ithab Hassan. *Desire and Dissent in the Postmodern ge"*. *Keryon Review* ns 5. winter 1983. p 8.
212- Alfred North Whitehead. *Adventures f Ideas*. New York. 1955. p 276.
213- Barthes. *Pleasure of the Text*. p 27.
214- Barthes. *Ibid*. p 17, 65.
215- Roland Barthes. *Lecon inaugurale aite le Vendredi 7 janvier 1977*. Paris. 1978. p 25.
216- Ibid, 46. [sapientia nul pauvoir, un jeu de savoir, un pen de sagesse, et le plus saveur possible].
217- Roland Barthes. *Fragments d'un discourse amoureux*. Paris. 1977. p 87.
218- A few sentences in the paragraph which this sentence concludes have appeared in my earlier essay, "Parabiography: The Varieties of Critical Experience". *Freitag Review* 34. fall 1980. p 600. [Je grotte mon langage contre l'autre. C'est comme si j'avais des mots en guise de golgots].
219- In America, the work of Leo Bersani has addressed such questions as "Can a psychology of fragmentary and discontinuous desires be reinstated? What are the strategies by which the self might be once again theatricalised? How might desire recover its original capacity for projecting nonstructural scenes?" And it answers them by suggesting that the "desiring self might even disappear as we learn to multiply our discontinuous and partial desiring selves" in language. See *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*. Boston. 1976. pp 6-7.
220- Kristeva. "Psychoanalysis and the Polis". pp 82. 86.
221- William James. "The Will to Believe" and Other Essays in Popular Philosophy. New York. 1956. p ix.
222- Ibid. p 9.
223- Ibid. p 11.
224- Ibid. p 18.
225- Ibid. pp 55. 56. 61.
226- James once more: "No one of us ought to issue vetoes to the other. Nor should we bandy words of abuse. We ought, on the contrary, delicately and profoundly to respect one another's mental freedom: then only shall we bring about the intellectual republic: then only shall we have that spirit of inner tolerance without which all our outer tolerance is soulless, and which is empiricism's glory: then only shall we live and let live, in speculative as well as in practical things" (Ibid. p 30). How far, beyond this, does any postmodern pluralist go?
227- Journals of Ralph Waldo Emerson. 1820-1872. ed Edward Waldo Emerson and Waldo Emerson Forbes. 10 vols. Boston. 1909-14. 8: p 79.