

# هرمنوتیک چونان سیاست

نوشته استتلی روزن

ترجمه دکتر سیدموسی دیباج و

فاطمه صادقی



هرمنوتیک روش بودن ← scroll Lock گ ← shift+ ایران خوانش و تفسیر

”زان احتمالاً اولین فردی بود که به این حقیقت مهم آگاه شده بود، که شیفتگی به انحطاط و شیفتگی به ظاهر متناقض به سرچشمه‌ها و آغازگرایی‌ها در واقع دو روی یک پدیده‌اند“<sup>۱</sup>

مطالعاتی که در این اثر عرضه می‌شوند با دو موضوع بسیار مربوط عجین شده‌اند، اول: آن دسته از جنبشهای عصر حاضر که ما امروزه از روی عادت آنها را “پسامدرن” می‌نامیم، که اگرچه آنها خود را به مثابه موضعگیری در برابر روشنگری قرن نوزدهم می‌دانند، در حقیقت ادامه روشنگری هستند. دوم: هرمنوتیک با ویژگی آزارگونه پسامدرنیم که بخصوص در ایالات متحده در باطن دارای طبیعت سیاسی است و به سرعت با پوششی از اسکولاستیسیزم و فن‌دوستی پوشانده می‌شود. ژولیا کریستوا آن را اینگونه بیان می‌کند:

”گفتمان آکادمیک و شاید گفتمان دانشگاهی آمریکایی به طور خاص دارای گونه‌ای توانایی خارق‌العاده برای جذب، هضم و خنثی کردن همه لحظه‌های کلیدی، ریشه‌ای یا تفکر قابل اعتنا، و به خصوص به دلیل اولی تفکر معاصر است.“<sup>۲</sup>

هر دو موضوع وحدت بخش مطالعه نخست بسط داده می‌شود. نشان خواهم داد که چگونه کانت پارادایم گسست درونی روشنگری و از اینرو نقطه بازگشت جدایی ناپذیری برای فهم وضع “فرتاریخی” معاصر است. روشنگری، پدیده‌ای همگون است. ساختار بنیادی آن،

مبتنی بر منازعه میان ریاضیات و علم نیوتنی از یکسو و نفع فردی و آزادی سیاسی از دیگر سوست. کانت، پیشتر، تز تازه مرسوم پیوند میان عقلگرایی علمی و سلطه را به خوبی فهم کرده بود. اگر معرفت روشنگری است و علم، معرفت است، پس منورالفکری یا تداوم تغافل از جزء است یا توارد به شیء شدگی. در هر دو حالت، آزادی به بردگی می‌انجامد. آزادی درایی که به طور سنتی با دانش مدرن همراه است، همینکه با سخن درایی در زمینه‌های علمی یکی شد، همه نیرو را می‌بازد. از این رو علم، همانند تمایز نهفته سوژه - ابژه که ویژگی عصر مدرن است، بیش از هیچ محصول دیگری از اراده مقبول نیست. در حقیقت، اگر آزادی هدف ماست، بنابر این خود کمتر از خیال عقلانی است. هر دو امر ناعقلانی بودن خرد و بازگشت به خیال، در آنچه معتقدم تهیو کانت برای کشف تاریخیت است، به مثابه وجه تمایز هستی شناسانه، به تصویر کشیده شده‌اند. بر طبق نظر، کانت، فاهمه (*verstand*) جهان تجربه را کما اینکه معرفت علمی را بنا می‌کند که پس آنگاه ضرورت مشخص می‌شود. تا آنجا که در تجربه جایی برای آزادی است، از حیث مطابقت با فاهمه نمی‌تواند "عقلانی" باشد؛ تا آنجا که آزادی "عقلانی" است، می‌بایست به دامن خرد (*vernunft*) فروریزد. اما خرد به این معنای فنی ارتباطی با معرفت علمی ندارد. ما نمی‌توانیم بدانیم که آزاد هستیم. و پیچیده‌تر از آن، فاهمه در جوهر، تنظیم قوانین و سرسپردگی به آنهاست. از آنجا که برای پیروی کردن از قانون هیچ قانونی وجود ندارد، به عبارت دیگر، از آنجا که خرد قلمرو آزادی است، فاهمه بایستی "قرفکنی" (به اصطلاح من) سرخود و بی‌اختیار خرد باشد. اما چیست که خرد را برپا می‌کند و می‌جنباند؟ استدلال من این است که بر طبق متن کانت، تنها یک جواب وجود دارد. خرد خود بنیاد است، یا بهتر است بگوییم آن خود را همراه با خواست آزادی بنیاد می‌کند. حاصل آنکه، آزادی، هم خرد را پی می‌ریزد و هم با خرد پی‌ریزی می‌شود. در اینجا هیچ قاعده‌ای از دیالکتیک هگلی در کار نیست، بلکه، بر اساس داوری قوانین منطقی سنتی که خود کانت آنها را می‌پذیرد، برهان کانت بی‌اعتبار می‌شود. در واقع در اینجا به مفهوم منطقی هیچ استدلالی وجود ندارد. سراسر اقدام کانتی با سخن‌پردازی توجیه می‌یابد. و در این نکته ویژه که ما به آن مشغول هستیم سخن‌پردازی کانت پی‌آمد رهایی فاهمه از آزادی همچنانکه وابستگی خرد به اراده را مبهم می‌سازد. ما باید اراده کنیم که آزاد هستیم، چیزی که به طور خطرناکی به این خیال که آزاد هستیم، نزدیک است. در واقع در مورد سعادت زمینی یا نیکبختی سیاسی که به رغم تمام تمایزات اصطلاح شناسانه کانت نمی‌تواند از آزادی و عدالت جدا باشد، در سلطه خیال

داریم که دریدا اختیار ذاتی کانتی را عمیق‌تر می‌سازد، و آن را از مفاهیم و قانونها به کلی جدا می‌کند. اختیار ذاتی به مثابه تمایز ضمیر استعلایی نیست، بلکه نویسنده‌ای ازلی است که نشانه‌ها را پیش از قوانین به وجود آورد. نشانه‌های دریدا خود بر دیگر نشانه‌ها دلالت می‌کنند، در مورد ژاک لاکان نیز بر همین منوال است.<sup>۷</sup> برای دریدا، با اقتباس از ویتگنشتاین، جهان هر چیزی است که متن باشد. نتیجه آنکه، خواندن صرف تفسیر کردن نیست، بلکه آن نشان‌دادن یا نوشتن و از اینرو ایجاد یک متن متمایز است. شور و شوق برای تمایز، نتیجه مستقیم تعاضد سلطه بورژوایی عقلانی و هویت و کلیت زندگی ریاضی شده و عینی شده است. بنابراین چنین تکریم از تمایز مهم‌ترین آثار پسامدرنیستی دهه ۶۰ را در برمی‌گیرد. از این میان، برای ما کتاب نیچه و فلسفه (*Nietzsche et la philosophie*) اثر دلوز مهم است که در سال ۱۹۶۲ منتشر شد، یعنی پنج سال قبل از کتاب دیگر او تمایز و تکرار (*Différence et répétition*) و پنج سال قبل از گراماتولوژی دریدا. بنابر این بدرستی، آن با مطالعه دریدا در مورد سرچشمه هندسه هوسرل همزمان است.

دلوز نیچه را به طور بنیادی یک متفکر تمایز یا مخالف تعبیر می‌کند. نیچه او با جایگزین کردن تمایز به جای نفی و تقابل<sup>۸</sup> در برابر اندیشه دیالکتیکی، در برج هگلی آن، شورش می‌کند. تمایز عنصر ایجاب و بهره‌مندی است یا "بی‌خبری در گناهی دیونوسوسی از حقیقت"؛ "بی‌مسئولیتی - شرافتمندترین و زیباترین راز نیچه" است.<sup>۹</sup> (آنچه تعجب مرا برمی‌انگیزد آنست که این عبارت‌ها ملهم از واکنشی در برابر رژیم دوگل بوده است). بدین ترتیب آموزه‌های محوری نیچه از بازگشت ابدی و اراده معطوف به قدرت توسط دلوز تفسیر می‌شوند. آنچه باز می‌گردد، مخالفی است که به صورت ایجابی فهم می‌شود: "بازگشت، وجود تمایزی است که سلب را طرد می‌کند"<sup>۱۰</sup> و "چیزی بازگشت نمی‌کند، بلکه خود بازگشت است که از مخالف یا تکاثر تایید می‌شود."<sup>۱۱</sup> بدین ترتیب اراده معطوف به قدرت اصل تفسیر یا ارزش‌گذاری کیفیات قدرت است؛ تبار شناسانه است؛ "جزوی تمایزی است از آنچه قدر ارزشها، خود، از آن مشتق می‌شود."<sup>۱۲</sup> "تبارشناسی، هنر تمایز یا فصل، هنر نجابت است."<sup>۱۳</sup> از اینرو می‌توان استنباط کرد که شرافتمندی، عمل، یا ایجاب مثبت یا سازنده نیست، بلکه سالب و ویرانگر است.<sup>۱۴</sup> تفسیر دلوز از نیچه در فهم ما از پسامدرنیسم مهم است. سرباز - فیلسوف افلاطونی که تعلیمات او به‌طور مقدماتی ریاضیات است و هموست فرشته نگهبان به‌ظاهر لیبرال روشنگری (لیبرال، چون وقف آزادی شده است)، در شکل حضور ساختار، قوانین و کلیت به‌مفهوم منع نایگانگی، که خود مهر غلفت خورده

است به سمت استبداد رانده می‌شود. در پسامدرنیسم مرد جنگی - بازیگر نیچه به جای سرباز - فیلسوف می‌نشیند: شعر به جای ریاضیات، تمایز به جای اینهمانی می‌آید و آفرینش جوانان ویرانگری چهره نشان می‌دهد.

بیشتر عنوان کردم که ترتیب انتقادی تناقضی که ذاتی روشنگری است، در تلاش بی‌وقفه کانت برای بنای عقل در اختیار ذاتی یافت می‌شود. همچنانکه پیشاپیش در علم منطق هگل واضح است، این تلاش محکوم به شکست است، حتی اگر به صورت شباهت اختیار به ذاتی به عقل دربیاید. هگل در قسمتی که عنوان آن اینست: "علم با چه باید آغاز کند؟"، ابتدا از کسانی (همچون شلینگ) انتقاد می‌کند که "بی‌مقدمه، چون خروج گلوله‌ای از تفنگ، از اشراق درونی خود، از باطن، شهود عقلانی و غیره آغاز می‌کنند، از کسانی که از شیوه و منطق خود را معاف می‌دانند."<sup>۱۵</sup> می‌توانیم منظور هگل را اینگونه برداشت کنیم: اختیار ذاتی باید خود بنیان‌بخش و از اینرو کاملاً عقلانی و استدلالی باشد. او در چند صفحه بعد در دفاع از مفهوم علم فاقد پیش فرض یا آغازی ناگهانی برای منطق (چرا که علمی برپایه پیش فرضها بنا می‌شود، خود بنیان‌بخش نیست و در این حد غیرعقلانی است و یا صرفاً نسبت به چیزی بی‌اساس عقلانی است)، می‌گوید: همه چیزی که حضور دارد صرفاً تجزیه است، چیزی که می‌تواند امری گزافی تلقی شود، آن را که بنا داریم اندیشه‌کامی اعتبار کنیم.

تجزیه و اضمحلال گزافی به منظور تلقی اندیشه‌کامی، اختیار ذاتی اراده فیلسوف از دیدگاه کانت است، که بر عقلانی بودن و نه تنها منطقی بودن بلکه به‌طور جامع سامانمند بودن پافشاری دارد. این اصرار، نشانه پیوند میان آزادی و سخن‌درایی در روشنگری است، به عبارت دیگر میان اختیار ذاتی و هرمنوتیک. اگر طبیعت، یا اشیاء فی‌نفسه برای ما تنها از راه میانجیگری مفاهیم قابل دسترس هستند یا آنچه که هگل به‌گونه شاعرانه "کار هولناک سلب" می‌نامد، پس دانستن، ساختن است. طبیعت ظاهراً استعلایی مفاهیم یا مسانخت هگلی میان جاودانگی و گذرایی، پیشاپیش توسط "تبارشناسی" اختیار ذاتی یا گزافه بودن آن، که به همان نیل می‌کند، مورد توافق قرار گرفته است. هنگامیکه خوداستعلایی کانت و روح مطلق هگل به‌زباله‌دان تاریخ فرستاده می‌شوند، دیگر هیچ مشکلی در پیروزی اختیار ذاتی وجود ندارد. در نتیجه تفسیر (فسانه چشم‌اندازگونه‌ای که چونان نظریه ظاهر می‌شود) جایگزین نظریه (اندیشیدن به حقیقت) می‌شود. بنابراین هر اندیشیدنی هرمنوتیکی است. همانطور که میشل فوکو نیز زمانی اظهار کرده بود: "مرگ تفسیر، باور به وجود نشانه‌هاست،

براراده هیچ شکی نیست. کانت، به رغم پافشاری بر تمایز اخلاق و سیاست، می‌بایست برای تمام هدفهای عملی توجیهی اخلاقی از تاریخ سیاسی گردآورد. تاریخ توسط هرمنوتیک - درایی تابع آن می‌گردد. به عبارت دیگر، تاریخ نه در قلمرو طبیعت و نه در قلمرو آزادی است. در خود آن قلمرو متناقضی از رهایی خود است که با قوانین نظری و عملی احاطه می‌شود. به طور خلاصه، آن یک صنع نظری است، به عبارت دیگر یک تفسیر یا "قرائت" از "کتاب طبیعت" است که دارای هیچ عیار مستقلی از اعتبار نمی‌باشد. این تفسیر واجد منبعی "استعلایی" است، یعنی شرایط ضروری برای حفظ آزادی. آزادی، بیش از این توجیه پذیر نیست. گویی آزادی وجه انسانی اختیار ذاتی<sup>۳</sup> است. پیامد یک معما است. تقدم اختیار ذاتی خرد را (که به اعتبار من آن شامل هر دوی عقل و فاهمه است) به سبب گزاره بودن ناموجه می‌سازد. این مبنایی است برای این عقیده تالی که خرد مصنوعی تاریخی است، و به عبارتی دیگر، تقابل با نظریه روشنگری که در آن تاریخ، مصنوعی عقلانی است. بنابر این به راستی به نظریه اخیر عصر مدرن می‌رسیم که با نیچه حاکمیت یافت و امروزه در میان متفکران پسامدرن بی هیچ استثناهی مهمی پذیرفته شده است: خرد ورزیدن، تفسیر کردن است، زیرا خرد خود تفسیر است.

لذا یورش‌های معاصر به روشنگری، دو ویژگی عمده خود روشنگری را به تصویر می‌کشند: خود تخریبی عقلگرایی منحصراً یا عمدتاً صورت گرایانه را و تکریم آزادی به مثابه اختیار ذاتی. ممکن است ویژگی دوم را به خطا ادعایی که حایز اهمیت مرکزی در سیاست است بینداریم. اما تمایز کانت میان اخلاق و سیاست، همچون پارادایمی برای تلقی‌های پسامدرنیستی از عمل به خدمت گرفته می‌شود. نیاز به گفتن نیست که در مورد برخی نمایندگان اصلی پسامدرنیسم، تلویحات سیاسی یا حتی پیشفرض‌های مبنی بر میل به "واسازی" سنت نوین اروپایی به روشنی مشاهده می‌شود. اما این نمایندگان به دلایل عمیقاً سیاسی همیشه آن را به وضوح به مریدان خود منتقل نساخته‌اند. فراخوانی برای رهاسازی انسانیت از سلطه چنگال‌های انسان‌شناسانه روشنگری، به یکباره فراخوانی به آنارشیزم است. زیرا سیاست، آنگونه که ما می‌شناسیم، به صورتی اجتناب‌ناپذیر، با دولت "خردورز" به اجرا درآمده است. بر همین اساس کسی مانند فوکو با این تصور که هر شکلی از سلطه نامطلوب نیست، در سالهای آخر عمرش به لاس زدن با مائوئیسم افتاد و به واسطه تناقض‌های ذاتی در دیدگاه روشنگری خود فاقد اعتبار شد. تمهد "فارغ از ارزش" فوکو به علم‌گرایی به طور مناسب اصلاح شده و گرفتاری او در کوشش برای شکافتن

ساختارهای قدرت "عقلگرایانه" یا "بورژوازی"، چونان دستاوردی منحط از روشنگری، یک موضوع سیاسی جدی را بنا نمی‌کند، بلکه بیشتر در حد و یا در خدمت همسان‌پنداری روماتیک با مطرودان و ستمدیده‌گان است. تعالی ارزش تبارشناسانه ارزشها، یا مکتب به ظاهر متناقض یا امروزه تقریباً الزامی چپ نیچه‌ایسم، جایگزین علم دیرینه شناسانه می‌شود.<sup>۴</sup>

آنگونه که در واژگان و چیزها (*Les Mots et les choses*) ترسیم شده است. فوکو، در مراحل ابتدایی اندیشه‌اش، اصرار دارد که انسان نمی‌تواند به‌ریشه‌های خود بازگردد.<sup>۵</sup> این به آن معنی است که پایان روشنگری به معنای پایان انسان و یا به عبارتی، ظهور انسان پسامدرن است.<sup>۶</sup> به‌رغم عدم توافق فوکو و دریدا در جزئیات؛ آندو که دو تن از مهم‌ترین نمایندگان هم‌عصر پسامدرنیسم در حمله به روشنگری هستند، در "بن بست" عصر متافیزیک به‌عنوان شرط ضروری برای ظهور یک عصر جدید، که ما آن را عصر تمایز می‌نامیم، با یکدیگر توافق دارند. از قضا همانگونه که مارکسیست‌ها در این امر منازعه دارند که آیا عصر فراسرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر است یا بستگی به انتخاب انسان دارد، در پسامدرنیسم نیز واضح نیست که آیا مدرنیته هم اکنون و به‌طور اجتناب‌ناپذیری خود فرسوده شده یا اینکه نیاز به محرک مداوم سخن‌درایی پسامدرنیستی است تا آن را با شتاب به‌گور بسپارد. در اینجا نیز، عصر ما منعکس‌کننده موضوع کاتتی است. در همین مقدمه یادآور خواهیم شد مثالی مسبوط از این موضوع را هنگامیکه به بررسی آخرین کتاب یورگن هابرماس می‌پردازیم.

با رجوع به تمایز، حقیقت این است که فهم فوکو از اصطلاح متعارف‌تر از فهم دریدا است. فوکو در تمام مراحل اندیشه‌اش، به‌صراحت از طریق اختناق یا ظلم به "تمایز" می‌اندیشد. همانطور که دریدا به‌نیچه نزدیک می‌شود فوکو به‌رمانتیک پیشتر یاد شده و تا حدود زیادی نسخه منفی مائوئیسم نزدیک می‌شود. بنابر این مذهب اصالت تحصیلی اولیه به‌مذهب منفی‌گرایی بدل می‌شود. یعنی، بدل می‌شود به‌اظهار صریح‌تر خشم نسبت به جامعه بورژوازی، اما فوکو در هیچ مرحله‌ای از کار دیوانگی نظری نیچه را ترسیم نمی‌کند، حال آنکه شاید این امر، طرح به‌تعویق افتاده دریدا باشد.

تمایز (*différance*) دریدا، در زمینه بررسی انتقادی فهم او از متافیزیک غربی به‌مثابه افلاطون‌گرایی موضوع اصلی دومین تحقیق این مجلد خواهد بود. به‌عنوان یک راه نیل مقدماتی، اینجا با مقید ساختن خودمان به تمایز می‌توانیم به‌مثابه یک دستیابی اولیه اظهار

نشانه‌هایی که وجود ابتدایی، اصلی و واقعی دارند... در مقابل حیات تفسیر باور به اینست که تنها تفاسیر وجود دارند.<sup>۱۷</sup>

در زوال و تبدیل نظریه به تفسیر در بخش چهار این جلد بحث خواهم کرد. اینجا کافی است که ذکر شود که در کانت نیز پیشاپیش غلبه هرمنوتیک قابل مشاهده است. اگرچه بندرت به معرفی (به مفهوم گسترده) سخن‌پردازانه او از انگیزه‌های سیاسی در برابر فلسفه انتقادی و بدین لحاظ پی‌ریزی نقد در هرمنوتیک توجه کافی شده است.

بین کانت و نیچه، فاصله کوتاه‌تر از آن است که کسی بتواند به آن بیندیشد. با استدلالی موازی، اختلاف‌های مارکس و نیچه بیش از شباهت‌های آن دو مهم نیست. فلسفه‌های انتقادی و ایده‌آلیستی آلمان، بنیانی برای فهم کوشش‌های نوعی پسامدرن برای آمیزش مارکس و نیچه فراهم می‌سازند.

به همین منوال، آنها ما را کمک می‌کنند در فهم مواردی نظیر مورد ت. و آدورنو کسی که در کتاب دیالکتیک منفی او مارکسیسمی یافت می‌شود که با مکتب زیبایی‌شناسی ضدروشنگری تلطیف شده (به صورت ظاهری پالایش شده) است، مارکسیسمی که با تعادل مضمونی خلاقیت و ویرانگری خود، و تکریم بعدی آن از مخالف بنظر می‌رسد گویی از تدبر دلوز در نیچه الهام یافته است. دیالکتیک منفی آدورنو قصد دارد باعث آشتی میان اشیاء و مفاهیمی بشود که به واسطه تفکر دیالکتیکی سنتی در ستیز و از این رو به تناقض افتاده‌اند. این سازش با از کارانداختن "ویژگی جبری منطقی دیالکتیک سنتی" انجام می‌گیرد، به عبارت دیگر: با واسازی. "سازش و آشتی می‌تواند امر ناینهمانی را رها سازد، می‌تواند آن را از قید اجبار، شامل اجبار روحی، آزاد کند، می‌تواند راهی را به تکثیر چیزهای متفاوت بگشاید و دیالکتیک را از نیرویی که بر آنها اعمال می‌کند خلع کند."<sup>۱۸</sup>

آدورنو به درستی به "گرایشی سراسر روشنگری که مجازات حدس‌های بی‌قاعده است توجه می‌کند و از آن می‌گریزد"<sup>۱۹</sup>. در دیالکتیک روشنگری که به همراه ماکس هورکهایمر نوشته شده، از این دیدگاه بر پوزیتیویسم تلویحی روشنگری حمله می‌شود. "روشنگری، هر چه را که با قانون محاسبه و سرود مطابقتی نداشته باشد، به دیده شک می‌نگرد... روشنگری، توتالتری است."<sup>۲۰</sup> آن توتالتری است زیرا "اندیشه و ریاضیات را با یکدیگر اشتباه گرفته است."<sup>۲۱</sup> هورکهایمر و آدورنو تنها بخشی از مسئله را می‌بینند، اما ظاهراً پیوند پنهانی میان استبداد ریاضی شده و آزادی ارتجالی را از کف می‌نهند. اگر ریاضیات با عقل همزیست باشد، هیچ دلیلی برای به خدمت گرفتن ریاضیات وجود ندارد. عقل، خود از پیش

ارتجالی است. بنابراین نه برتر و نه پست‌تر از دیالکتیک منفی است.

گرایش زیبایی‌شناسانه علم اثباتی، نتیجه آنچیزی است که آدورنو "سازش" می‌نامد؛ اما ما آن را هرمنوتیک مستمر عصر فراخردگرایی می‌دانیم، "سامانی از نشانه‌های منفک و فاقد هر قصدی که سامانندی را تعالی دهد"<sup>۲۲</sup>، همانند تعابیر فوکو از تفاسیر، یا امور با نشانه لاکان و دریدا که نشانه‌روها را نشان می‌دهد. یک چیز درست است: آدورنو به‌عنوان یک مارکسیست پیشین، منفی‌گرایی خود را تا بدانجا نمی‌راند که طبیعت تماماً با مفاهیم مشتبه گردد.<sup>۲۳</sup> ما در قلمرو آنچه آدورنو آن را نوپوزیتویسم می‌خواند، عبارتهایی نظیر این را نزد هیلاری پوتنام فیلسوفی نهایتاً "تحلیلی"، می‌یابیم، تصویر تطابق هماوایی میان آنچه درون و بیرون مغز است، "به‌رویای متافیزیکی جهان پیش ساخته، با اموری خود-تعیینی ساختار، ذوات یا هر چیز از پیش ساخته شده... منجر می‌شود."<sup>۲۴</sup> در جای خود، پوتنام نظرش بر "واقع‌گرایی انسانی" است که اساساً ایمان به این معرفت است که کدام بازبهای زبانی انجام شده است، و نیز "نبوهی از اطلاعات تجربی"<sup>۲۵</sup>. به نظر می‌رسد که او توجهی به این ندارد که بازبهای زبانی و علم تجربی پیشاپیش مفهوم پردازی‌هایی‌اند و از این حیث (به معنای وسیع کلمه) "قوالب صوری" جهان هستند. فراتر از آن، آنها محصولات تاریخی، مصنوعات یا تفاسیر ارتجالی می‌باشند. آیا موجب شگفتی است که پسامدرنیسم، با گذشتن از میان راه‌های عمده فلسفه، پیشروی بی‌انعطاف خود را آغاز کرده است؟

می‌توان برای هورکهایمر و آدورنو به سبب حذف عناصر استبدادی و تحصلی از روشنگری علمی منزلی تام قایل شد. ما قادریم قدرت انتقاد آنها از سرکوب طبیعت انسانی با زندگی به انقیاد درآمده را درک کنیم. اما آنها چه چیزی را به جای آن توصیه می‌کنند؟ بدیهی است که دیالکتیک منفی هیچ سودی نخواهد داشت. و نیز نمی‌توانیم به‌طور جدی آزادی عاشقانه‌ای را که هربرت مارکوزه توصیه کرده است، بپذیریم. به منظور یافتن پاسخ مکتب فرانکفورت به مشکل روشنگری و نیز توصیه‌هایش در بازگشت از برهوت مدرن (که در آن جهان هر روزه همچون رویایی متافیزیکی تلقی می‌شود) به مدرنیته مشروع باید به‌یورگن هابرماس بازگردیم. کتاب تازه او گفتمان فلسفی مدرن‌ها (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*)، برای ما متنی مناسب است. در این کتاب هابرماس از بحران رو به توسعه عصر مدرن، از هگل تا آخرین سخنگویان پسامدرنیسم بحث می‌کند. از سیصد و چهل و سه صفحه اول این کتاب چیزهای زیادی می‌توان فراگرفت که من با بیشتر آنها موافق هستم. اما دغدغه کنونیم روی فصلهای یازده و دوازده آنست که در آنها هابرماس راه حل خود را برای مشکلی که



توسط "دیالکتیک روشنگری" بوجود آمده، مطرح می‌کند.

هابرماس می‌گوید، آموزه مدرن سوژکتیویته درک بی‌واسطه‌ای از آزادی و رهایی را در خود دارد، اما به‌گونه‌ای طعنه‌آمیز این درک بی‌واسطه را به‌سوی خود - سرکوبی و موضوعیت منحرف می‌سازد. علاوه بر این قابلیت اظهار یک فرد، هنگامیکه با مقولات تمایز سوژه - ابژه مشخص می‌شود، به‌از دست دادن خود و "تشویش خود شیفته در برابر فقدان"<sup>۲۶</sup> برمی‌گردد. لذا داستان مدرنیته گونه‌ای علم‌گرایی خود - موضوع ساز و خود - شیئی شده سوژکتیویته مدرن است.<sup>۲۷</sup> "پارادایم فلسفه خودآگاهی (*Bewusstsein philosophie*) تحلیل رفته است." در این نقطه، ما موضع هورکهایمر و آدورنو را می‌شناسیم. اما هابرماس جهت حمایت از یک نظریه درون ذهنی زبان شناختی فراتر از انتقادگرایی می‌رود. باز هم کاملاً روشن نیست که آیا هابرماس مدعی است تحلیلی عرضه می‌کند از اینکه جامعه انسانی چگونه همواره عمل کرده است. یا توصیه‌ای ارایه می‌دهد مبنی بر اینکه زین پس چگونه خود را بشناسیم. مشکل از آنجا ناشی می‌شود که هابرماس صرفاً برآن نیست تا مواظبی برای یک سیاست اجتماعی نوین داشته باشد. او می‌فهماند که برآنست تا برآورد تفسیری حقیقی از ساختار "هستی‌شناسانه" و "معنا شناسانه" جامعه ارایه دهد. اگر این برآورد صحیح می‌باشد، اگر در عمل هیچ شکستی در آن نیست، پس چرا مدرنیته به‌بن بست رسیده است؟ از سوی دیگر، اگر این برآورد می‌بایست به‌عنوان حقیقت از سوی جامعه پذیرفته شود تا بتواند کارآیی داشته باشد، پرسش حقیقت ابژکتیو یا علمی مطرح می‌شود. چگونه می‌فهمیم که "نظریه" هابرماس درحقیقت هرمنوتیک چشم‌اندازی از وجود انسانی است که مانند دیگر آموزه‌های بلاغی، برای نفوذش بیشتر وابسته به اقتناع است تا حقیقت؟ مشکلی که هابرماس با آن روبروست، دقیقاً همان مشکل مارکسیسم است. اعتبار نظریه‌ای که بسته به انتخاب انسانی است برای اثرگذاری به انتخاب انسان بسته است، نه به توضیحی صحیح از تاریخ، جامعه یا قواعد "عمل ارتباطی" که ظاهراً از حیث تئوری بی‌طرف‌اند. هنگامیکه هابرماس عبارتی نظری در باب عقل ارتباطی را ساخته و پرداخته می‌کند، به این طریق آن را شرح می‌دهد: "تعهد اجرایی طرف‌ها در کنش‌های متقابل، طرف‌هایی که برنامه‌های خود را برای فعالیت هماهنگ می‌سازند - یعنی در باب موضوعی در جهان خود را برای دیگری قابل فهم می‌سازند."<sup>۲۸</sup> عقیده من اینست که این سخنی سطحی است. حقیقتی است، لیک تو خالی، و شخص ممکن است آن را بپذیرد، بدون آنکه این مستلزم باشد در جهت آموزه‌های مشخص تر اجتماعی، سیاسی هابرماس گامی بردارد.

عبارتی که نقل شد، برای مثال، عبارت نقل شده توصیفی صحیح از آلمان نازی است. هیچ شکی نیست که هابرماس پاسخ می‌دهد که این نشانگر صحت نظری آنست. در حالیکه ما به نظریه‌هایی که می‌گویند چطور باید از یک خیابان عبور کرد یا بهترین روش برای ارتباط با مردم صحبت کردن با آنهاست، احتیاجی نداریم.

البته که این آخرین کلام هابرماس نیست. او بر طبیعت کاملاً عملی محض، غیر مذهبی و غیرمتافیزیکی عقلانیت ارتباطی پافشاری می‌کند. به عبارت دیگر، هابرماس در اینجا تفسیری نظری از جامعه انسانی پیشنهاد می‌کند، نه برنامه‌ای برای عمل اجتماعی. منظور او از "عملی" آنست که طبیعت زبان شناسانه بین ذهنی برای خرد ارتباطی یعنی مفهوم عملی خردورزی وسیله‌ای فراهم می‌کند. این مفهوم، در خود، حقیقت گزاره‌ای، صحت هنجاری، حجیت ذهنی، و شایستگی زیبایی‌شناسی را به مثابه عناصر داراست. نیز روشن نیست که آیا این توصیفی است علمی یا هرمنوتیکی. در هر مورد، هابرماس با همان "موضوعیت" عقل که رویه فلسفه‌های نوین سوژکتیویته است، درگیر است. این روندی نیست که من کتره‌ای با آن مخالفت کنم. مشاهده این که چگونه کسی بتواند بی آنکه در جهت تجزیه و تحلیل خردورزی درست برآید هر سخنی را عرضه بدارد سهل نیست. احتمالاً خود هابرماس اعتقاد دارد که از "موضوعیت" اجتناب داشته است، زیرا او صحت هنجاری، حجیت ذهنی و شایستگی زیبایی‌شناسی را در مفهوم خود از عقلانیت گنجانیده است. اما این کافی نیست. نخست آنکه او اولین کسی نیست که این نظرگاههای متفاوت عقلانیت را ملاحظه کرده باشد. موضوع آنست که ملاحظه آنها و لذا تمییز آنها همانا پیشاپیش در برابر آنها بودن است. دیگر اینکه، این ترتیب نظری عناصر و اجزاء اعتباری است، برای مثال آن قاصر است که دریابد آیا یک تفسیر شیء ناشده از عقلانیت، خصیصه وحدت بخشی را در نظر می‌گیرد که با فرایند عرضه بخشی تمییز کارکردهای جداگانه پوشیده شده است یا خیر. نهایتاً نظریه، هیچ نمی‌گوید که چه چیز حقیقت هنجاری، ذهنی یا زیبایی‌شناسانه را می‌سازد.

چگونه این سه گونه حقیقت با حقیقت مبتنی بر گزاره سازگار می‌توانند بود؟ سازش فلسفی هابرماس در این نقطه هم ساکت است. او به ما می‌گوید که محتوای هنجاری عقل انتقادی (*vernunftkritik*) می‌بایست از "مأوا جستن بالقوه عقلی در کنش روزمره حاصل شود".<sup>۳۰</sup> اما این سؤال برای خواننده مطرح می‌شود که "چه امر عقلانی بالقوه‌ای؟" اگر محتوای هنجاری از چیزی برون می‌آید که آن را جامعه در کنش روزمره خود به مثابه امری که

از نظر هنجاری صحیح است در نظر می‌گیرد، پس نظریه هابرماس صرفاً در خدمت اثبات پیش‌داوریهای ماست. اگر آن در عوض از حقیقت‌گزاره‌ای حاصل می‌آید، پس هابرماس به پوزیتیویسم، اگر نگوییم به چیزی بدتر سقوط می‌کند. شبیه این اعتراضات، بر دو عنصر باقیمانده مفهوم عقلانیت وارد است. در مجموع: کنش روزمره دقیقاً چیزی است که در قرون شانزده و هفده به مدرنیته و بحران خود - آگاهی انجامید. به عبارت دیگر، مشغولیت تمرکز بر ساختار زبان شناختی کنش متقابل اجتماعی، جدا از خطرهای عینیت بخشی، می‌تواند اطلاعات جالبی را برای علم زبان‌شناسی فراهم کند، اما نسبت به سازماندهی درست جامعه یا بنیادی‌ترین مسایل سیاسی، چیزی را تمهید نمی‌کند. برای مثال، نظریه کنش‌های گفتگو می‌تواند هم با سلطنت طلبان و هم با سوسیالیست‌ها سازگار باشد.

هابرماس در تصورش از عقلانیت ارتباطی، به مثابه "امری از جهت متافیزیکی بی‌طرف" کاملاً در خطا است. این امر به روشنی غیر ممکن می‌نماید. زیرا تئوری شامل‌گزینشی انتخابی از عناصر نظریه‌هایی است که پیشاپیش بانفوذترین متفکران دو سده گذشته آنها را مطرح کرده‌اند. بی‌طرف است، اما تنها به معنی حذف متقابل عناصر. اما حتی این حذف نتیجه استلزامی زمینه‌های اصلی متافیزیک ذهن‌گراست. این نکته را با توجه به اظهار نظر هابرماس در اینکه هیچ کلیتی در مفهوم هگلی وجود ندارد به شیوه خاص می‌توان ادعا کرد. با اینهمه او می‌گوید، تمایزی قطعی وجود دارد میان جهان زیست، یعنی کمال همگانی بازیگران مرتبط، و تفاسیر این بازیگران از تمام جنبه‌های زندگیهای مشترکشان.<sup>۳۱</sup> نتیجه اینکه هر نوع آموزه هرمنوتیکی خود را در میان بازیگران، به نمایش می‌گذارد، دقیقاً همانگونه که در عصر مدرن رخ داده است. علاوه بر این، به نظر هابرماس، ساختارهای نظری جهان - زیست از سنت‌ها، گروه‌ها و فرایندهای سوسیالیزه کردن نسل‌هایی که در پی خواهند آمد، تشکیل می‌شود.<sup>۳۲</sup> به عبارت دیگر، ساختارهای جهان - زیست خود تفاسیری هستند که تفاسیر بی‌نهایت [دیگری] را به وجود می‌آورند.

راه دیگری که برای استخراج تهی‌بودگی نظریه عقل ارتباطی هابرماس می‌باشد این است که آن نظریه در آموزه ذهنیت متقابل ریشه دارد. اگر ذهنیت جای خود را به ذهنیت متقابل بدهد عینیت هم با عینیت متقابل جایگزین خواهد شد. آیا این صرفاً به آن معنا نیست که عینیت جای خود را به ذهنیت می‌دهد؟ برای رسیدن به همین نقطه از طریق دیگر، هر چیزی بستگی دارد به منظور ما از پیشوند "بینایی". هابرماس همانند مدرنهایی که آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد، آنچه را که اساساً تفسیر زبان‌شناختی از "بینایی" است، به دست

می‌دهد. از آنجا که آموزه زبان‌شناختی او ساختی باطناً بی‌ارتباط از عینیت بخشی پوزیتیویستی و ذهن‌گرایی تاریخی است، هابرماس هیچ کاری بیش از تملک به‌غبن تمام عصر مدرن در مفهوم "بینایی" یا "ارتباط" نکرده است.

هابرماس در اثر پیشینی خود، شناخت و علایق انسانی، با این مضامین تحلیل تاریخی عمدتاً جالبی از پیشینیان مدرنش نتیجه می‌گیرد: "دستاوردهای ذهن استعلایی بر تاریخ طبیعی نوع انسانی استوار است." این دستاوردها اساساً زبان شناختی هستند. "آنچه ما را از طبیعت برمی‌کشد؛ زبان، تنها چیزی است که می‌توانیم طبیعتش را بشناسیم."<sup>۳۳</sup> او ادامه می‌دهد:

از ابتدای فلسفه فرض شده که خودگردانی و مسئولیتی که در ساختار زبان نهفته است، نه‌تنها پیش بینی شده بلکه واقعی است. این تئوری محض است که با استخراج چیزی از خود آن، تسلیم شرایط خارجی اعلام نشده می‌شود و به شکل ایدئولوژیک در می‌آید. تنها هنگامیکه فلسفه در روند دیالکتیکی تاریخ نشانه‌های خشونت را کشف می‌کند که کوشش‌های مکرر در گفتگو را از شکل می‌اندازد و مکرراً مسیر ارتباط غیر اجباری را می‌بندد، فرایندی را به پیش می‌برد که در غیر این صورت تعلیقش را روا می‌دارد: تکامل نوع انسان در جهت خود مختاری و مسئولیت. بنابراین نیز پنجم من این است که وحدت معرفت و منفعت خود را در دیالکتیک اثبات می‌کند تا آنچه را که سرکوب شده است مجدداً بازسازی کند.<sup>۳۴</sup>

واسازی هابرماسی دوباره‌سازی یا تحصلی است. دانش طبیعی زبان در فرآیند ره‌اسازی به جای نظریه کلاسیک یا هستی‌شناسی مدرن قرار می‌گیرد، و بر طبق آن ما می‌توانیم به شیوه‌ای غیر اجباری ارتباط برقرار کنیم. بنابراین این، هابرماس نیز بر سر دوراهی روشنگری قرار می‌گیرد و حتی اهداف آن را تأیید می‌کند. علم "عینی" یا کاری زبان‌شناسی، در واقع جامعه‌شناسی زبان‌شناسی، به منظور تضمین آزادی‌گفتمانی به کار گرفته می‌شود. اما این امر به دو دلیل غیر ممکن است: نخست، استفاده از جامعه‌شناسی زبان شناختی، که ابزاری از عصر روشنگری است، سوژه سخنگو را عینیت می‌بخشد. "خطا" را (یعنی شیوه‌های ناصحیح گفتگو را) حذف می‌کند، یا شرایط عقلانیت خود را تقویت می‌کند، نکته دیگر این که تا آن حد که جامعه‌شناسی زبان‌شناختی در برابر طبیعت قاعده‌مند ("کاری") خود موفق می‌شود گفتمان غیراجباری را روا دارد کثرت ریشه‌ای تفاسیری را تحریم می‌کند که مشخصه بحرانهای بسیاری است که هابرماس در صدد رفع آنهاست. یکی بودن معرفت و منفعت یا یکی بودن طبیعت (علم) و تاریخ (هرمنوتیک) ترکیبی نظری و خود-متضاد است.

در اصطلاح سیاسی، هیچ راه‌حل آزادانه‌ای برای معما و آفریای روشنگری وجود ندارد زیرا لیبرالیسم (و سوسیالیسم پسینی) خود تبلور آن معماست. بی‌ارتباطی تفسیر غیراجباری هم عقل ارتباطی را منعکس می‌کند و هم آن را شدت می‌بخشد. در این گفته، به هیچ وجه قصد منع لیبرالیسم را ندارم. آنچه به آن اعتراض دارم آنست که این توهمی باطل است که نظریه لیبرالی از لیبرالیسمی باشد که از معمای ذاتی لیبرالیسم فارغ بوده باشد.

آموزه‌های هابرماس، درست مانند نظریه همکار او کارل اتوآپل، کوشش نوآورانه و پر معنا برای ممانعت از تهی شدن فلسفه‌های مدرن از سوژکتیویته است و بدینوسیله ارایه همان اهداف روشنگری است به شیوه‌ای منسجم و خود-هماهنگ. شیوه آنها یک التقاط‌گرایی مودت‌آمیز است که هیچ چیز را از بین نمی‌برد. این مودت نهایتاً منجر به از دست دادن همه چیز می‌شود.<sup>۳۵</sup> راستش را بخواهید می‌خواهم بگویم که من صراحت و روشنی مائوئیسم را ترجیح می‌دهم. تنها راهی که روشنگری با چیزی شبیه یک نتیجه‌فراگیر و منسجم به پایان می‌رسد، همان است که الکساندر کوژو آن را درپیش گرفت، او حتی برای این که پوششی از حرمت روشنگرانه به برنامه سیاسیش بدهد، مجبور شد استالینیسیم را با نقاب ظاهری هگلیانیسم بپوشاند. صرفاً کمی اغراق‌آمیز است که بگویم تنها جایی که در آن کوژو یک هگلی خالص می‌باشد، آنجایی است که او برای هابز نیز خیرخواه است. روشنگری که نتیجه منطقیش به سرانجام رسیده است، سرکوب تضاد یا گفتمانی می‌باشد که در پذیرش یک معیار واحد جهانی عقلانیت جناس است. هابرماس و اپل تحسین و ستایش ما را برای تسلیم غیرارادیشان به پوچ‌گرایی پُست مدرن برمی‌انگیزند، اما ارزش کار آنها در تجزیه و تحلیل تاریخی شان نهفته است. آنها اندیشمندان ریشه‌دار نیستند، بلکه پروفیسورند. استالینیسیم کوژو برای ما تکان دهنده و نفرت‌انگیز است. اما می‌توانیم از شیوه‌ای که او آن را بسط می‌دهد، چیزی مهم بیاموزیم. من درباره کسی که در میان متفکران دو نسل اخیر فرانسه پرنفوذ بوده است، مطالعاتی طولانی داشته‌ام.

این مطالعه در فصل سوم این کتاب آورده شده و به صورت یک تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای از آموزه‌های کوژو و لئو استراوس است. هر دو به باطن‌گرایی پرداخته‌اند اما بیشتر به شیوه مدرن تا به شیوه "قدیمی"، همراه با نشانه‌های کافی و عبارت‌های مفصل از نظریات واقعیشان که ما را قادر می‌سازد که این نظریات را با استناد متنی رضایت‌بخش معین کنیم. شهرت استراوس به عنوان یک تئوریسین راست به موازات نفوذ کوژو بر نمایندگان شاخه مسلط مترقی مدرنیته اخیر است. مطالعه کار آنها که گاهی به وضوح، در نقاط معینی

به یکدیگر می‌رسند، به ما چیزهای بسیاری دربارهٔ طبیعت سیاسی هرمنوتیک خواهد آموخت. همچنین ما را قادر خواهد ساخت که با وضوحی خارق‌العاده مشکل نهفته در روشنگری را به‌قاعده درآوریم: نزاع میان قدما و متجددین.

مؤثرترین راه برای ایجاد نزاع میان قدما و متجددین آنست که بگوییم به تفاوتی اساسی در الهیات باز می‌گردد. فلاسفهٔ قدیمی اخطار شاعران را آن‌سان که در نصیحت پیندار تمثیل یافته، ندیده گرفته‌اند: "سعی نکن خدا باشی." ولی در اصطلاح طبیعت عمل الهی از همقطاران متجدد خود تفاوت دارند. اصطلاحی که می‌توانیم تا حدودی مصداق آن را از حیث ترکیب نظریه و تولید به‌نحو غیر تاریخی متفکران کهن بدانیم. فلاسفهٔ کلاسیک، بخصوص آنها که در مکتب سقراط هستند (مکتبی که به‌ظاهر لثواستراوس آنرا ادامه می‌دهد)، با کردار و کنش ساختار جهانی را درک می‌کنند که در آن میان نظریه (*theoria*) و کنش (*poesis*) جدایی ظاهری وجود دارد. فلاسفهٔ مدرنی که نسب خود را به‌آموزه‌های انگلیسی قدرت و نفع می‌رسانند (و آنهایی که کوژو، علیرغم نقاب سخت زیبایی‌گراییش، همچنان معرف آنهاست) چنین تمایزی را در آموزهٔ ظاهری یا سیاسی‌شان نمی‌پذیرند. نزاع میان قدما و متجددین، همانطور که نوع ضعیفش در جدال. ظاهری میان استراوس و کوژو وجود دارد، در این سؤال نهفته است که: *quit sit deus?*

از این موضع، مطالعه من در مورد استراوس و کوژو می‌تواند همچون کاری بر وفق تقابل میان امانویل لویناس و ژاک دریدا تلقی شود. استراوس و کوژو، و استراوس به‌همان اندازه کوژو، بی‌خدایانی هستند که در آرزوی خدا بودند. (به‌شرط آنکه معاشقه ظاهری استراوس با سنت عبرانی را کنار بگذاریم). لویناس و دریدا ما را با دو گونهٔ تفسیر از معمایی آشنا می‌سازند که اعضای سنت عبرانی آلوده به‌فلسفه با آن مواجه بوده‌اند. لویناس همچون هم محفل عرفانی ابن میمون، ناچار است فلسفه را برای ویران کردن عقل، به‌کار گیرد. دریدا تیز دست به‌همین کار می‌زند، اما با این تمایز مهم. در ضد جهانی دریدا نه‌خدا که فقط تلمود وجود دارد و از آنجا که خدایی در اینجا وجود ندارد، تلمود نیز، تلمود نیست.

هر طرف این بحث پیچیده الهیات را که بگیریم، مطمئناً با چیزی جدی درگیر خواهیم شد. (در بکارگیری تمایزی افلاطونی که دریدا آنرا بیشتر به‌کار می‌گیرد.) این مقدمه را با این اطمینان به‌خواننده به‌پایان می‌برم که به‌رغم انتقاد من به‌متفکران پسامدرن، قوت اقدام آنها را احساس می‌کنم و درمی‌یابم که یکی از آنها هستم. تنها خواست من از آنها اینست که مرا در این امر معذور دارند که تمایز میان پسامدرنیسم و مدرنیسم پوچ است. نتیجهٔ مستقیم چنین

چیزی این خواهد بود که امکان دارد نزاع میان قدما و متجددین که تنها می‌تواند توسط متجددین خاتمه داده شود، چنانچه در حدود خاص خداشناسانه فهمیده می‌شود، نتواند همچون نزاع میان نطق و کتابت توضیح داده شود.

به عبارت دیگر، ما هیچ پیشرفت جدی نخواهیم داشت مگر آنکه بفهمیم که آنچه که "تاریخ متافیزیک حضور" نامیده شده است، اسطوره مذهبی عامیانه‌ای است که خداشناسان متنسک نمی‌توانند آن را جدی بگیرند. سقراط در آغاز فایدروس به ما می‌گوید برای او فرصت اسطوره‌زدایی نیست، زیرا سخت مشغول کوشش برای کشف طبیعت خویش است. در اواخر قرن بیستم، که بیشترین درجه صراحت مستلزم بیشترین حد فروپاشی حاصل آمده است، می‌بایست در محضر عام برای فراغت بالی اصیل سقراطی این مصداق طعنه سقراطی را طرد کنیم. انجام این کار به معنای خالی کردن مدرنیته از قدمت نیست. لازم است یادآوری کنم که پادزهر بیماری تاریخیگری تسلیم شدن به خود بیماری نیست. به عبارت دیگر، نیاز ما به فراغت و سکوت وقتی برای ما نمی‌گذارد تا به سخن بیهوده در باره شیء شدگی یا شیوه سخن محوری پردازیم. ما هرگز آرزو نمی‌کنیم که حصول به‌جاه در میان انسانها به‌بهای طرد شدن از محفل خدایان باشد.

### پی‌نوشت‌ها:

1. Matei Calinescu. *Faces of Modernity*. Bloomington: University of Indiana Press, 1977. P.164.
2. W.J.T. Mitchell, ed., "Psychoanalysis and the Polis" in *The Politics of Interpretation*. Chicago: University of Chicago press, 1983. P.83.
3. Pamela Major - Poetzl. *Michel Foucault's Archeology of Western Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina press, 1983. P.42: Foucault's political theory "approaches not only anarchy but nihilism."
4. Allan Megill. *Prophets of Extremity*. Berkeley: University of California Press, 1985. P.233. مگیل اشاره می‌کند که بعد از ۱۹۷۵، فوکو در کارش بیشتر به "تبارشناسی" معطوف می‌گردد تا "دیرینه‌شناسی" و در معنایی نیچه‌ای: "فوکو به کنش‌گرایی ریشه‌ایی باز می‌گردد که دقیقاً با پرده‌برداری او از امکانات سخن‌پردازی که اندیشه نیچه آن را عرضه کرده، گره می‌خورد."
5. *Les Mots et les chases*, Paris: Gallimard, 1966, pp.342 - 45.
6. *Ibid.*, pp.327 ff., 333, 396.
7. *De la grammatologie*, Paris: les Edition de Minuit, 1967, p.16; J.F.Lacan. *The for Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Tr. Alan sheridan, NewYork: W.W. Norton, 1978.

- P.198: "یک نشانه چیزی است که معرف یک سوژه است. برای چه کسی؟ - نه برای یک سوژه بلکه برای نشانه دیگر".
8. Hugh Tomlinson(tr). *Nietzsch and Psychology*, New York: Columbia University Press, 1983. P.9.
9. *Ibid.*, p.22.
10. *Ibid.*, p.190.
11. *Ibid.*, p.48.
12. *Ibid.*, pp. 2,54.
13. *Ibid.*, p.56.
۱۴. این استنباط توسط ونسان دکامب (Vincent Descambes) در کتاب *Modern French philosophy*, Combridge: Combridge University Press, 1980.P.162. مطرح شده است.
15. Arnold Miller (tr.) *Science of Lgic*. London: Allen and Unwin, 1969.P.67.
16. *Ibid.*, p.70.
17. Quted in Major - poetzl, *op.cit*, p.35.
18. E.B.Ashton (tr.) *Negative Dialectics*. New York: Continuum,1983.PP.5-6.
19. *Ibid.*, p.56.
20. John Cumming (tr.) *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury press, 1972. P.6.
21. *Ibid.*, p.24.
22. *Ibid.*, p.18.
23. Cf, *Negative Dialectics* ,p.11.
24. *Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983. P.xiii.
25. *Ibid.*, pp. xvii - xviii.
26. *Die philosophische Diskurs der Modern*. Frankfurt: suhrkamp, 1982. P.342.
27. *Ibid.*, p.344.
28. *Ibid.*, p.346.
29. *Ibid.*, pp.366,67.
30. *Ibid.*, p.395.
31. *Ibid.*, pp.397,398,
32. *Ibid.*, p.349.
33. Jeremy J.Shapiro (tr.) *Quted in Knowledge and Human Interest*. London: Heinemann, 1972. PP.312, 314.
34. *Ibid.*, pp. 314 - 15.

۳۵. ضعف نظری دیدگاه آهل مبتنی بر آموزه بی‌واسطه از مجادله او که تاریخ اجتماعی واسطه تجربه علمی بین الادهانی یا هرمنوتیک است، روشن می‌شود. "اجتماعی" محتوی همه نقابص "متقابل" هابرماس است.