

بحران منورالفکری در فرانسه

می‌دهند که هنوز هم به «بی‌واسطه و بی‌میانجی» وابسته هستند. به نظر آنان، تقاضاهای درست یک وجدان استدلالی تاکنون ارضا شده‌اند. سرانجام، سومین جریان برای شکل‌دهی و حمایت از موقعیتی غیرمنتظره از بقیه جریان‌ها جدا می‌گردد: واقعی باید مورد انتقاد قرار گیرد نه به این دلیل که فاقد عقلانیت است، بلکه درست به این دلیل که بسیار عقلایی است. هابرماس نیچه را چونان بنیانگذار بدعتی فلسفی معرفی می‌کند: واقعی، عقلی است، واقعی باید برای «عقل» که عقلانی است، به کار رود. پس از این نشان دادن این موضوع - که نمی‌توان همزمان انتقاد کرد: (ارائه استدلال‌های علیه) و نیز سخن گفتن از چیز دیگری غیر از عقل - دشوار نیست.

بانیان آیین‌های کفرآمیز طرفدار عقاید نیچه جریان سومی را شکل می‌دهند. این جریان طرفدار نظم و جنبش نیست. این جریان غیرقابل توجیه نوبت به نوبت نماد بی‌بند و باری، سوررئالیست، ویرانگری و پسا-نوگرایی^۱ خواهد بود.

شگفت‌انگیزترین موضوع این است که این سازه خطرآفرین درباره مؤلفان فرانسوی مذکور (نمی‌خواهم در اینجا از نیچه صحبت کنم که به نظرم هابرماس تا حدودی درباره وی کم لطفی کرده و نظرات وی را اندکی نامناسب مورد بررسی قرار داده است) بدون جبر و فشار نیست.

هابرماس در رساله «گفت‌وگو فلسفی درباره نوگرایی»، انتقادی جدی از یک جریان فکری فرانسوی به عمل آورد، جریانی که آن را با نام عجیب «ساختارگرایی نوین» معرفی می‌کند. در عمل مؤلفانی از قبیل باتای (Bataille)، دریدا (Derrida) و فوکو (Foucault) را نام می‌برد که بر اساس دیدگاه هابرماس به تبار فرانسوی نیچه تعلق دارند. هابرماس برای استقرار این جریان در چهارچوب گفت‌وگو فلسفی در مورد نوگرایی، فهرستی از امکانات فلسفی روح‌نواز در لحظه مرگ هگل تدارک می‌بیند و نسل سوم پیروان هگل را که به مکتب هگلی‌های کهن (دست راستی) و هگلی‌های جوان (دست چپی) وابسته هستند، متمایز می‌سازد. هگلی‌های جوان خود را پیشگام و طلایه‌دار می‌دانند: آنان در انتظار رخدادهایی در آینده هستند، چرا که معتقدند واقعیت‌های امروزین، توقعات و انتظارات عقلایی افراد را برآورده نمی‌سازد. هگلی‌های کهن نیز ملاحظه می‌کنند که نقصان‌های زمان حال: «جامعه مدنی» ذره ذره شده، هستی پاره پاره گشته و وجدان فردی در وضعیتی قرار گرفته که ویژگی منحصر به فردش قابل شناخت گردیده است. با وجود این، ارزیابی می‌کنند که این نقصان‌ها نتیجه عقاید مخالف اجتناب‌ناپذیر ورود بشریت به عصر بلوغ است. آنان بر این باورند که دولت و دین افرادی را تربیت کرده و پرورش

خویش از در غلتیدن در هگلیسم التقاطی غالب است، به طوری که سرانجام چهره‌ای ضد هگلی به خود می‌گیرد، نشانه بیمارگونه دیگری از آشفتگی هگلی. هابرماس وقت خود را در دورانی که به طور عام از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ طول می‌کشد برای یافتن برخی ویژگی‌های آشفته‌کننده روحیه فرانسوی تلف نمی‌کند. هابرماس با وفادار ماندن به قواعد انتقاد پایدار، تلاش خویش را در جهت نشان دادن تضاد مؤلفان با خودشان محدود می‌کند، امری که برای او بسیار دشوار نبوده است. هابرماس نمی‌پذیرد که اعتراض‌ها و ایرادهایش تا حدودی توانایی خود را از دست داده‌اند، اگر به یاد بیاوریم که این ایرادها و اعتراض‌ها در دوران پیش از سوی هگلی‌های ارتدکس از قبیل اریک وی، و به درستی به نام استدلالی تعیین یافته و با مناظره‌ای غیرخشن مطرح شده بود. بانیان آیین کفرآمیز هگلیسم بارها از سوی اربابان تصحیح شده بودند. مدرکی وجود ندارد که نشان دهد این بانیان، سماجت و لجاجتی نداشته‌اند که بتوان آن را امری شیطانی قضاوت کرد، لیکن تمایل داشتند برای فهمیدن بهتر و بیشتر تلاش کنند.

نمی‌توان در اینجا از بررسی پدیده‌ای که به خوبی بحران فرانسوی روشنفکران نامیده شده است شانه خالی کرد. هابرماس به طور کامل حق دارد که به خوانندگانش بگوید که تفکرات فرانسوی مذکور در فوق، پیشینه‌ای آلمانی دارند، که بعدها تغییری شگفت‌انگیز پیدا کرده‌اند. این حق و تکلیف هابرماس است که از فقدان یک سنت

دلیل آشکار این مدعا این است که فلسفه فرانسوی (بهتر است گفته شود احتمالاً: فلاسفه جوان و روشنفکرانی که به محافل پیشگامان پاریس رفت و آمد داشته‌اند) انگیزه‌های نیرومندی را درباره افکار هگلی قبل از جنگ - به طور مستقیم - تحمل کرده‌اند. در اینجا باید نه تنها به جریان فکری کوژف (Kojève) اشاره کرد، بلکه نقش متفکری چون اریک وی را نیز باید یادآور شد که مستنداً هگلی است و نیز جذابیت آن برای ماکس جوان، کی‌یرکگارد و هایدگر جالب توجه بوده و مجله ادواری تحقیقات فلسفی سهمی در بیداری افکار داشته است.

باری، این به درستی موفقیت بسیار آسان انتقاد پایدار هابرماس است که مضطرب می‌کند. این به نسبت نشانه و علامت فلسفی درستی است و نشانگر طرفداران آشکار تفکر هگل در فرانسه است. هابرماس بی‌تردید در اینکه خود، نیچه را در ردیف وارثان هگل قرار داده است دچار خطا شده است. لیکن وی در نشان دادن زمینه وجود استدلال آشفته در نزد مفسران فرانسوی نیچه، صلاحیت و شایستگی نشان داده است. نقش وی نجات دادن و جذاب کردن جریان نیست که مورد انتقاد قرار می‌دهد و در عین حال پژوهش در جریان ساختارگرایی - نویی مفروض نیز نیست، بلکه ارائه ترکیبی انفجاری از جدل، مناظره و انتقادی کوبنده است. هابرماس به خواننده‌اش یادآوری می‌کند که نیچه مؤلفی نیست که بتوان به سادگی وی را بدون توجه به جریان چپ، مورد بررسی قرار داد.

هگلی‌های جوان خود را پیشگام و طلایه دار می‌دانند:

آنان در انتظار رخدادهایی در آینده هستند، چرا که معتقدند

واقعیت‌های امروزی، توقعات و انتظارات عقلایی افراد را برآورده نمی‌سازد

نیرومند تفکر انتقادی در محفل روشنفکران (بهتر است بگوییم: استادان دانشگاه) آلمانی ابراز تأسف کند. بنابراین هابرماس می‌تواند هموطنانش را به دلیل بی‌توجهی جدی در جهت تنویر و ترک و نفی بسیار سریع طرح نوین مورد سرزنش قرار دهد. اما این سرزنش با همان اصطلاحات فرانسوی بیان نمی‌شوند. پدیده‌ای که در فرانسه مورد توجه قرار نگرفته بی‌تردید تعهد به جناح چپ ادیبان و استادان دانشگاه و هسته‌های فعال ضد فاشیستی نیست. تردید و دو دلی‌های فرانسوی‌ها ریشه و بنیان دیگری دارد.

وی به نحو بسیار مناسب ابهام‌های نیچه‌ایسم سرخ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما درست‌ترین موضوع در اینجا این است که از هگلیسم سیاه نیز سخن به میان آورده است.

علاوه بر مؤلفان فرانسوی که از سوی هابرماس مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، کلسوسوسکی (Klossowski) و بلانشو (Blanchot) را نیز باید چونان «هگلی‌های التقاطی» در نظر گرفت، نظر مفسرانی مانند سد (Sade) و لوترمون (Lautreamont) نیز چنین بوده است. سرانجام یادآوری می‌کنیم که نیچه دلوز (Deleuze) به طور کامل در پی صیانت

به بیان بسیار عام‌تر، در فرانسه در چشم‌اندازی استدلال نمی‌کنیم که با یک طرح نوین سر و کار داشته باشد. ما بر اساس یک اثر نوین تعیین‌کننده و قاطع استدلال می‌کنیم. بر اساس آرمان‌های انقلاب استدلال می‌کنیم که میراث آن به جای آنکه ما را عمیقاً متفرد و تجزیه‌گردد، متحد می‌سازد.^۲ باری، این بحث تنها حول و حوش یک پدیده خواهد بود: ما پس از شکست انقلاب (فرانسه) با توجه به آرمان‌های آن به رهایی بشریت می‌اندیشیم. خودپسندی و غرور احمقانه‌ای که با عبارت پیشین نشان دادم، برای یادآوری این موضوع کافی است که بگوییم در این مرحله به پدیده‌های تاریخی فکر نخواهیم کرد، لیکن بیشتر در این باره فکر می‌کنیم که این پدیده‌ها می‌توانند از سوی افسانه‌پردازی‌های سیاسی یا دین مدنی فرانسوی پذیرفته گردد. چگونه نظام جمعی نمایندگان در فرانسه برای همانندسازی شهروندان فرانسوی می‌تواند اختلاف بین وعده‌های انقلابیون و تجربیات آتی آشتی برقرار کند؟ اختلافی که برای معاصران حساسیت ایجاد کرده است و اینکه روشن‌ضمیرترین انسان‌ها نیز درس‌های جامعه‌شناختی از آن آموخته‌اند: نمی‌توان اجتماع را با عملیات سیاسی ساخت. اختلافی که نتوانسته است هویت آشکار خود را تا نخستین تعارض جهانی پنهان سازد. شکست دوگانه، عدم موفقیت دوگانه. در قرن نوزدهم، پیش از هر چیز، نهضت‌های ملی‌گرایانه پدیدار شدند، بعد در چرخش قرن،

شرایط برابر قرار می‌دهد. هنگامی که ناپلئون سوم به منظور حمایت از انگیزه وحدت ایتالیا وارد جنگ با اتریش شد، مردم پاریس با تظاهرات شورانگیز خویش تمام جهانیان را غافل‌گیری کردند. امیل اولیویه آزادی‌خواه به عنوان مخالف، موضوع را به گونه زیر شرح می‌دهد:

«... در محل‌های مردمی، شور و هیجان به صورتی هذیانی درآمده بود؛ در میدان باستیل، انبوه خلق به سوی وسیله نقلیه (امپراتور که در حال حرکت بود) هجوم برده و کلاه‌های خویش را با هذیانی خشم‌آلود تکان می‌دادند و فریاد می‌کشیدند «زنده باد امپراتور، زنده باد ایتالیا، زنده باد اتریش!» دوستان به همان اندازه شگفت‌زده شده بودند که دشمنان. اشتیاق مفرط دموکراسی فرانسوی برای رهایی ملت‌ها، یک‌بار دیگر متجلی می‌شد. حتی کسانی که پس از دسامبر نسبت به امپراتور کودتا بی‌علاقه شده بودند، پیروزی امپراتوری جنگ را طالب بودند. مردم پاریس دغدغه‌های خاطر ما را احساس نمی‌کردند و به پافشاری ما تأسی نمی‌نمودند: به گرمی تأیید می‌کرد، در پشت سر امپراتور خود قرار گرفت و در پشت سر نمایندگان خویش، یعنی کسانی که انتخاب شده بودند تا به موقع مخالفت کنند، قرار نگرفت.»^۴

بنابراین، رهایی ملی خلق‌ها به همان جنبش پیشرفت

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هابرماس با وفادار ماندن به قواعد انتقاد پایدار، تلاش خویش را در جهت نشان دادن تضاد مؤلفان با خودشان محدود می‌کند

امکانات ارزشمند عوام‌فریبی توده‌ای. بعضی از بازگشت‌های فقه‌رایی و رجعت‌های به گذشته در یک رژیم کهن بشریت، لیکن برخی «سیه‌روزی‌ها برای دموکراسی» به ارمغان آورد.^۳

بحران ویژه فرانسوی روشنفکران را در چه چیز می‌توان یافت؟ با فریاد «زنده باد ملت!» در والمی (Valmy)، فرانسویان در مورد این موضوع که مقدمات جنگ‌های ملی را فراهم می‌کنند، بدگمان نبودند. برای تفکر فرانسوی، اصل ملیت‌ها، قبل از هر چیز تفکری چپ‌گرایانه و آرمانی رهایی‌بخش است که تمام مردم را در

به سوی برادری تعلق دارد که الغاء نابرابری‌های اجتماعی، باز خرید نیروی کار، و غیره را نیز در برمی‌گیرد. به همان میزانی که در زمان پیش می‌رویم، تفکر ملی به عنوان یک گرایش، از چپ به سوی راست مهاجرت می‌کند. در دوره ژنرال بولانژه (Boulanget)، روشنفکری که دوست داشت خود را مخالف میهن‌پرستی افراطی و دشمن سرسخت «هیستری» ملی‌گرایانه مردم قلمداد کند، می‌بایست اعتقاد می‌داشت که آینده به سوسیالیسم بین‌المللی‌گرایانه تعلق دارد و یا می‌بایست با عقایدی خارج از عرف و وفاق امروزی بین مردم و نخبگان خوگرفته باشد و در انزوایی

که به درستی به گوشه‌نشینی نتیجه پس از سال ۱۸۷۰ سبابت داشت، به سر برد.

جنگ ۱۹۱۸ - ۱۹۱۴ - به عقیده مردم - به علت تعارض میان نهضت‌های ملی‌گرایانه آغاز شد. اقلیت‌هایی که بر سر نهضت‌های بین‌المللی‌گرایانه فطری توده‌های کارگر و سازمان‌های متعلق به آنها شرط بندی کرده بودند، به شدت دچار اشتباه شده بودند. با وجود این، به لطف شکست امپراتور روس و صلح جداگانه، تأکیدهای ایدئولوژیک فرانسوی نجات پیدا کرده بودند. از این پس، تعارض شفافیت کاملی پیدا کرد: پیروزی، تسلط فاتحانه دموکرات‌ها بر امپراتوران خواهد بود. بنابراین اصل ملیت‌ها می‌توانست آبرو و شرف گذشته خویش را بازیابد. و جریان‌ها به خودی خود به آنجا رسیدند که نقشه جدید اروپا به کلی با نقشه‌های دروغین و عجیب و غریب گذشته تفاوت داشت، و بنابراین جدیدتر و نیز از گذشته ماندنی‌تر بود، چرا که دروغ‌های شاخدار آن به کلی زدوده شده بودند.

در هر صورت، سیه‌روزی تفکر دموکراتیک که به نام «جنگ جهانی» نامیده می‌شود، از سیه‌روزی روشنفکران غیرقابل انفکاک است: پدیده شکل‌گیری توده‌ها، و انکشاف سیاسی این پدیده با تکنیک لنینستی و فاشیستی سازمان سیاسی^۵.
برای تفکر لیبرال، آرمان انسانی، گسترش و بسط جنبه‌های زندگی یک ساختار اجتماعی خواهد بود که

اقلیت‌های فعال «جنبش انقلابی فکر می‌کنم». از برکت و پرتو الغای تفاوت‌های نهادی، می‌توان در این قبیل فرقه‌ها فعالیت کرد. برای یک دوره، یک همسایگی و قرابت شدید انسانی، یک آزادی شورانگیز در مناسبات خالصاً شخصی به وجود می‌آید. نهادها دیگر بها و ارزش گذشته را برای تثبیت مناسبات اشخاص در برابر یکدیگر و دیگران قائل نیستند. بین یک شخص و شخص دیگر، دیگر هیچ عامل بیرونی قادر نخواهد بود مناسبات ناب بشری را دچار آشفتگی و اختلال نماید. این آرمان بشری فی نفسه بر ناکجا آبادی فردگرایانه متمرکز شده است: این آرمان، یک گروه انسانی را به تصویر می‌کشد که در اثر مناسبات خالصاً اخلاقی بین افراد شکل گرفته است («اخلاقی» در اینجا به معنای: قاعده‌ای که از سوی وجدان شخصی هر یک از ما تنظیم شده است و بر اساس نظم مستقر در بیرون از افراد شکل نگرفته است).

بنابراین، برای روحیه‌ای که در بستر این دیدگاه‌های لیبرالیستی شکل گرفته است، مشاهده - در بحبوحه دوران نوین - پدیده شکل‌گیری انبوه خلق عمیقاً آشفته‌کننده است. ما امروزه از توده‌ها سخن می‌گوییم، لیکن می‌دانیم که روان‌شناسی توده‌ها، میراث‌خوار «روان‌شناسی انبوه خلق» که گوستاو لوبون پایه‌های آن را تدارک دید، با توسل به سرگذشت جنبش‌های انبوه خلق پارسی‌ها در زمان انقلاب بسط و توسعه یافته است.^۶ برخی از مردم درگیر در انبوه خلق «روان‌شناسی» را تغییر

برای روحیه‌ای که در بستر

این دیدگاه‌های لیبرالیستی شکل گرفته است،

مشاهده پدیده شکل‌گیری انبوه خلق عمیقاً آشفته‌کننده است

می‌دهند: زمانی که در انبوه‌های خلقی مشارکت نمی‌کردند، مردمانی آرام و متین بودند، ولی با مشارکت در انبوه‌های خلقی به انسان‌هایی زودباور، خشمگین و سریع‌التأثر مبدل می‌گردند. «عاطفه» دیگر با «عقل» تحت کنترل در نمی‌آید. این عاطفه باید خود را بلادرنگ در میدان عمل تخلیه کند، یا به عبارت دیگر بار عاطفی و هیجانی خویش را به شیوه‌ای «ابتدایی» یا «بجگانه»، در میان فریادها، حرکات نامعقول دست‌ان و بازوان، خشونت‌های «شگفت‌انگیز» علیه نمادها یا بلاگردان‌ها خالی گرداند. روحیه انتقادی از حرکت باز می‌ایستد: انبوه

می‌توانیم آن را بر اساس مفهوم نخستین اجتماعات مسیحی، کلیسایی بنامیم. این ساختار عبارت است از تقلیل تمام مناسبات از نوع نهادی به هیچ. دیگر نه اربابی وجود دارد و نه خدمتکاری، نه مردی و نه زنی، نه قوم و خویشی و نه بیگانه‌ای. تمام مناسبات انسانی - اگر بتوان گفت - به تو و مناسباتی که بین برادران (یا بین رقبا) برقرار است مبدل می‌شوند. برخی پدیده‌های از این نوع در فرقه‌ای برابرخواهان که از دینی متعالی یا از نهضتی که به سلطنت هزار ساله حضرت مسیح (Millenarisme) معتقد است، منشعب شده‌اند. (من در اینجا به «گروه‌ها و

خلق به شبه حقیقت‌ها فکر می‌کند، رأی و عقیده خویش را به ناگهان تغییر می‌دهد، بی آنکه عنان خود را به بهترین استدلال‌ها بسپارد، به واژه‌های نظم می‌دهد و از آن واژه‌های فاقد استدلال پیروی می‌کند.

بسا توده انسانی و آشوب‌طلبی‌ها و جنجال‌آفرینی‌هایش که همواره تهدیدکننده هستند، شخصیت عوام‌فریب در صحنه نیز باید مدنظر قرار گیرد. در انبوه خلق، فرمانروا، قائد، رهبر و پیشوا نیز وجود دارد. اقتدارهای موجود تمام اعتبار خود را از دست داده بودند. نخبگان دیگر نمی‌توانستند گسترش و بسط یابند. رهبران سنتی اعتبار خود را از دست داده بودند. بنابراین هر نظامی زایل شده بود، و ناگهان اغتشاشی همه‌گیر و عام، انسان نیرومندی را پدید می‌آورد که سخن را تحمیل کرده، مجرمان را معین می‌سازد، مردمان را بسیج می‌کند و فعالیت‌ها را تحریک می‌نماید.

برای درک چنین معجزه‌ای، متفکران تمام الگوهای ممکن کنش را - به تناوب - از علوم طبیعی یا تبلیغ صاعقه‌وار جنبش‌ها به عاریت گرفته‌اند. سعی کرده‌ایم شکل‌گیری انبوه خلق را بفهمیم: با الگوی سرایت همه‌گیر و واگیری اجتماعی، الگوی میدان‌های انرژی (انبوه خلق) قوه جاذبه ایجاد کرده و افراد را به یکدیگر نزدیک گردانیده و همشکل می‌گرداند، با الگوی خواب مصنوعی جمعی (یا وسوسه و اغوا)، با الگوی تقلیدهای حیوانی (رفتار اجتماعی گله‌وار). اما، برای تفکر لیبرال مسئله در حد

به نظر متفکران لیبرال، محو شدن انضباط‌های اجتماعی در دوران نوین باید به آزادی فردی بیانجامد

توضیح یک پدیده با یک ساز و کار نیست که آن را چونان امکان ساده‌ای در درون طرح فلسفه تاریخی‌اش درک کند. چگونه بفهمیم که در بحبوحه دوران نوین برخی افراد که خود را تا حد اشخاصی مستقل ارتقاء می‌دهند، هر یک مسئولیت اعمال خود را می‌پذیرند، به اراده خود از استقلال خویش چشم می‌پوشند و به یک حالت «ابتدایی» در تاریخ بشریت باز می‌گردند؟ چگونه فرد می‌تواند خود را از اینکه فرد مستقلی است پشیمان و درمانده احساس کند؟ پدیده‌ای که احساس رضایت به‌وجود می‌آورد، تفکری است که بر خط تحولی گذر از



جوامع «بسته» به سوی جوامع «باز» حرکت می‌کند. جامعه «ابتدایی» بسته است، صومعه و دیری است که ورود افراد آزادفکر و مستقل به آن ممنوع است و افرادی که خود را از دیگران متمایز و جدا می‌بینند حق ورود به آن را ندارند. جامعه «مدنی شده» باز است: این نوع جامعه رفتارهای گله‌وار را نفی کرده و ویژگی‌های مستقل و غیروابسته را تأیید می‌کند. همچنین نظریه لیبرالیستی تاریخ زمینه را برای جامعه‌شناسان به گونه‌ای مساعد می‌گرداند که آنان بتوانند به راحتی پدیده‌هایی مانند قبایل ابتدایی و نیز جوامع پیچیده سنتی (مانند هندوستان، چین

تمامیت طلب (Totalitaire) باید گفت که منظور بازگشت به سازمانی از نوع سازمان‌های مقدس و دینی نیست، بلکه به عکس بازگشت به تمام انتظارات خردگرایی انتقادی است: مقصود پدید آوردن ساختاری ماوراء نوین و یا به عبارت دیگر ایجاد هویتی جمعی با برخی نشانه‌های منفی مانند «مبارزه طبقاتی» یا «مبارزه نژادها» است.^۷

دوباره تأکید می‌کنم: موضوع مورد نظر در اینجا، مستقیماً تاریخ قرن بیستم، پدیده جنگ‌ها، رژیم‌های تمامیت طلب، پیامدهای جهانی تعارض‌های اروپایی نیست. موضوع مورد نظر، مجموعه حوادثی نیست که

ملت‌ها باید همزمان از خود دفاع کرده و در عین حال اصلاحاتی داخلی را به قصد تحقق وحدت و توان خویش با انعقاد قراردادهای اقتصادی و نظامی عین در مقابل تعارض تهدیدکننده مد نظر قرار دهند

اخبار دنیای کنونی را تشکیل می‌دهند، بلکه پاسخ فلاسفه به این رخدادها و اخبار است. بنابراین بحث من همزمان هم محدود و هم شفاف است. بحث من حتی درباره آشتی اخلاقی جامعه فرانسه پیش و بعد از جنگ جهانی دوم نیز نیست که شواهد فراوانی درباره آن وجود دارد. یک مورخ توضیحی به شدت پیچیده درباره ناتوانی فرانسه ارائه خواهد کرد، چرا که وی می‌بایست به فقدان توان بالقوه در جنگ جهانی اول، کاهش جمعیتی، بلاهت و نادانی رهبر، تفرق‌های سیاسی و غیره اشاره کند. اما این آشتی اخلاقی با آشتی روشنفکری - که خود را سازگار با زمانه می‌دانست و به واقع بعد از آن با زمانه سازگار نشد - همراه گردیده است. باری، در اینجا به طور قطع جایگاهی برای تفکر فیلسوفی وجود دارد که می‌خواهد چنان فیلسوفی در موضوع دخالت کند.

می‌خواهم بگویم که فکر کردن درباره رخدادها در بیشتر مواقع، شامل ارائه هویتی اخلاقی - با واژه‌های دین مدنی - درباره اتفاقی است که در شرف وقوع است. منظورم: با واژه‌هایی که جماعت در هنگام صحبت با دیگران از آنها استفاده می‌کند و یا در تصمیماتی که درباره این اتفاق و رخداد اتخاذ می‌کند به آنها متوسل می‌شود. تنها یک رخداد است که به هیچ تصمیم شخصی و جمعی نیاز ندارد و می‌تواند از هویتی فیزیکی، و از توضیحی مفروض در یک فرهنگ لغت بی‌طرف رضایت حاصل کند. اما اگر گروهی که ما به آن تعلق داریم می‌بایست

بسیار زاپسن) را مسرود مطالعه و بررسی قرار دهند. جامعه‌شناسان می‌توانند نظم فئودالی اروپا را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. اما جامعه‌شناسی - به محض آنکه از تاریخ یونان باستان برای نگریستن به یونان کلاسیک استفاده می‌کند - اعتبار خود را از دست می‌دهد: چرا که از اسطوره به شناخت وارد شده‌ایم! با توسل به قوی‌ترین دلیل، برخی مفاهیم از قبیل مفاهیم «وجدان جمعی» یا «قطب‌بندی امر قدسی و امر کفرآمیز و ضد قدسی» مورد توجه مردمان معاصر مغرب زمین قرار نخواهد گرفت.

آنچه که در اینجا مد نظر است، نارسایی مفهوم زندگی انسانی در فلسفه تقریباً رسمی جمهوری سوم است. نکته مهم این است که مصالحه‌ای برای ترمیم و اصلاح گسستگی فلسفه لیبرالی تاریخ کافی نیست. سخن گفتن از بازگشت و رجعت به فرآیندهای نخستین روانی و ظهور دوباره نشانه‌های ابتدایی بشریت بی‌فایده است. به نظر متفکران لیبرال، محور شدن انضباط‌های اجتماعی در دوران نوین باید به آزادی فردی بیانجامد. به عکس، شکل‌گیری انبوه خلق باید به برگشت به یک مرحله ابتدایی و قبیله‌ای از زندگی بشر منجر گردد. با وجود این، تمام موضوع این نیست. نابودی نظم اجتماعی فرد مستقل ایجاد نمی‌کند. این وضعیت، اغتشاش عمیق ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که پیکره اجتماعی با واکنشی خشن از خود دفاع می‌کند. درباره استقرار نظم نوین

واکنش نشان دهد، باید تغییر فعلی یا قریب‌الوقوع پدیده‌ها را - با زبانی که به روشنی مسئولیت‌ها، شایستگی‌ها، تلاش‌ها و حق‌ها را نشان می‌دهد به اطلاع گروه برساند: پدیده در حال وقوع می‌خواهد تهدید یا امنیت، پیروزی یا شکست، جنایت یا تنبیه را به اطلاع برساند. ناکجاآباد فلسفه‌های خردگرایانه در این نکته نهفته است که معتقدند در استدلال فردی هر کس یک فرهنگ لغت و قاموس جهانی - و نیز برای هر موجود متفکری - وجود دارد که باید برای تدارک تصمیمی شفاف به کار برده شود. این فرهنگ لغت، قاموسی است که آرای عمومی آزاد را در

دفاع از پدیده‌های مقدس را مساعد می‌کردند. من در اینجا علائم مشخصه بیماری را به نحو شایسته‌ای ملاحظه نمی‌کنم، علائمی که بهبودی در پی داشته باشند؛ هر چند در آینده بسیاری از این علائم روشن گردید. به عنوان مثال، به نظر می‌رسد که همه مردم در فرانسه، ظرفیت‌های رژیم فاشیستی ایتالیا را زیاده‌تر از واقعیت ارزیابی کرده بودند و هیچ کس نقش ایالات متحده را پیش‌بینی نکرده بود. تنها چیزی که در اینجا مد نظر من است، مسئله‌ای فلسفی است، مسئله‌ای که باید به طور جدی - اگر بپذیریم که علائم مشخصه بیماری ۱۹۳۸، به طور جزئی درست

نه رژیم‌های فاشیستی و نه شیفتگی‌های هذیان‌آلود نسبت به احزاب کارگری همه امور را قانونمند نمی‌کنند

شکل‌گیری ارتباط بین اشخاص به کار خواهد برد. بنابراین، وظیفه فیلسوف این است که فرهنگ خرد و استدلال انسانی را توضیح دهد و در مواردی که در مباحثات کاربرد دارند روشن‌نگری نماید.

اما، این نکات در قلمرو فلسفه‌گرایی ناب مصداق دارد. اما آنچه که از فیلسوف انتظار می‌رود آن است که وی نقش خود را تنها به عنوان نگاهبان نظام محدود نداند، و نیز همواره امکان دارد که وی خد را مداح «خردگرایی» و پیوستگی درونی بداند. اگر ایجاب کند و مقتضیات اجازه دهد او نسبت به عدم خردگرایی نظام نیز باید حساس باشد: بنابراین نقش انتقادی که فلاسفه واقعی ایفا می‌کنند این است که تناقض‌های غیر قابل‌تحملی که از کاربرد ضعیف فرهنگ معمول ناشی می‌شود مورد سؤال قرار داده و در عین حال راه حل‌های ممکن را نیز نشان دهد؛ به عبارت دیگر، جدی‌ترین بازننگری‌های مفهومی لزوماً ویژگی محلی و موجه دارند.

موضوعی خالصاً فلسفی در سال ۱۹۳۸ در نزد هر کس پذیرش و ملاحظه جدی پدیده زیر بود: به نظر می‌رسید که رژیم‌های دموکراتیک در این زمان توان آن را نداشتند که به طور جدی شهروندان را برای دفاع از پدیده‌های مقدس تر به تحرک وادارند. در عوض، برخی رژیم‌های آشکارا جبار و ستمگر در این عرصه بیشترین موفقیت‌ها شاهد بوده‌اند: بنابراین این قبیل رژیم‌ها با فشار و زور - در بهترین شرایط تدارک مادی و اخلاقی - عرصه

بود - مورد مطالعه قرار می‌گرفت. این مسئله وضعیت نسبی را در فرانسه و آلمان نشان می‌داد. به علاوه از نقطه نظر فلسفی، موضوع قابل‌تعمق و تفکر این است که ممکن است این علائم مشخصه بیماری درست باشند، از سوی دیگر این موضوع نباید از پیش چونان پدیده‌ای نامعقول نفی گردد و موضوع دیگر اینکه وضعیت تأسف‌آور پیش‌آمده نباید از لحاظ منطقی غیر قابل‌درک تلقی گردد. چراکه، حتی اگر علائم مشخصه بیماری مورد نظر از لحاظ اصطلاحات به کار رفته، تناقض نداشته باشد، به طرح مسئله زیر می‌انجامد: چگونه توضیح که مردمی (نامی که ما انتخاب کرده‌ایم) تحت فرمانروایی رژیمی به شدت جبار و ستمگر برای تحقق آرمان‌های غیر انسانی به شدت تحریک شده‌اند، در حالی که مردمی دیگر تحت اداره رژیم دموکراتیک خود را از لحاظ اخلاقی فاسد نشان می‌دهند؟ چنین مسئله‌ای فلسفی است، چراکه برای تحقق تدوین امکان ساده این کنش، باید به یک بازننگری جزئی مبادرت کرد. این بازننگری باید ریشه‌ای و با طرحی مفهومی همراه باشد که نشانگر دیدگاه جمعی پدیده‌هاست. آیا هیتلر مردم آلمان را در پشت سر خویش داشت؟ پرسشی عملی، پرسشی در حیطه قضاوت و ارزیابی سیاسی و تاریخی. آیا این نکته به تنهایی قابل‌درک است که جبار و ستمگری، مردمی باشد که مردمش بتوانند در پشت سر وی به شعور و شغف درآیند و علیه او نشورند؟ آیا چنین وضعیتی - که بر اساس دیدگاه

متعصبانه مدنی ما غیر ممکن است - به زعم واقعیتی ممکن در جهان ما ایجاد نخواهد شد؟ پرسشی مفهومی، پرسشی فلسفی. (آیا لازم به توضیح است که هر مورخی همزمان هم پرسش‌های عملی و هم پرسش‌های مفهومی را مطرح خواهد کرد؟)

وضعیت جهان امروز کاملاً با وضعیت در سال ۱۹۳۸ تفاوت دارد. خواننده‌ای در سن و سال پختگی برای بازیافت احساس قبل از جنگ، باید به خاطرات خانوادگی و خاطرات دوران کودکی و نیز خاطرات دیگران و آثار تاریخی مراجعه کند. با وجود این، نه رژیم‌های فاشیستی

کتر پیشرفته به حساب می‌آمدند: این نوع دموکراسی‌ها در فهرست تدوین‌شده از سوی «وحدت چپ» - در مقایسه با «جمهوری پیشرفته» نقش بی‌اهمیت‌تری را به نمایش می‌گذاشتند. یا به عبارت دیگر آیا جنگ، نشانگر برخورد اردوگاه دموکراتیک و اردوگاه تمامیت‌طلب نبوده است؟ در این حالت، تعارض وسیع، راه حل نظامی را پیدا نکرده بود، و جهان در حالت بی‌ثباتی باقی مانده بود.

قبل از هر چیز این نخستین روایت رخدادی است که در عام‌ترین حالت از سوی روشنفکران فرانسوی پذیرفته شده است. مارکسیسم - پس از جنگ - بدون تردید، از

آرون با القای این موضوع که انقلاب

به نحوی جدی‌رهای بخش نبوده، و اینکه نهادهای دموکراتیک

سزاوار حفاظت و پاسداری هستند، کار فلسفی‌اش را آغاز می‌کند.

اقتدار روشنفکرانه شگفت‌انگیزی برخوردار شد، چرا که تحقق‌ناپذیرترین آرمان‌های افسانه‌ای جمهوری انقلاب را اجازه می‌داد. بنابراین، جنگ‌ها را با امپریالیسم، فاشیسم را با بحران اقتصادی و پیشروی سرمایه‌کلان و ضد یهودی‌گری را با دیدگاه‌های غیر عقلایی توضیح می‌دادیم که نمی‌توانست شاهد مرگ بورژوازی که مأموریت تاریخی است که به پایان رسیده است، باشد.

باید در انتظار سال‌های ۱۹۸۰ می‌ماندیم تا اینکه دومین روایت به طور قاطع بر نخستین چیره شود. برابر نهاده (Anti - these) دموکراسی و تمامیت‌طلبی امروزه از سوی اکثریت مردم پذیرفته شده است، در حالی که این برابر نهاده چونان اختراعی امریکایی مدت بیست سال است که طرد و نفی شده است. از همین زاویه و دیدگاه دیگر سخنی نمی‌گوییم: قدرت از آن کارگران! اما حقوق بشر!

فکر می‌کنم بازیافتن و درک تار و پود وقایع عرضی و فرعی اخیر بحث‌های روشنفکری بین ما فرانسوی‌ها، نمایش‌نامه‌ای از نوع نمایش‌نامه‌هایی است که من در صدد ترسیم نخستین طرح‌های آن هستم. اگر قبل از نخستین جنگ جهانی ضربه‌ای بر شعور فرانسوی وارد می‌شد و اگر می‌توانستیم تمام روایت‌ها را تا آنجا که بتوان عاقبتی قابل پذیرش برای آنها پیدا کرد، دوباره بازی کنیم، وضع به خوبی پیش می‌رفت. به ویژه به نظر می‌رسد که پیدا کردن کلید زمان و دوران پوچ‌گرایی (Nihilism) فلسفه فرانسوی

و نه شیفتگی‌های هذیان‌آلود نسبت به احزاب کارگری همه امور را قانونمند نمی‌کنند. آشفتنگی روشنفکری فرانسه در پایان جنگ نیز به اتمام نرسیده است. فکر می‌کنم که آشفتنگی و بحران در عرصه تعیین لحن صدا و ماهیت مباحثه بین روشنفکران به پایان نرسیده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد که بازنگری‌های روشنفکری که در سال ۱۹۳۸ ضروری تلقی می‌شد، قبل از هر چیز به دلیل جنگ و ضرورت‌هایش و بعد به دلیل نیازهای بازسازی که هر کس به خوبی آن را احساس می‌کند، قطع نشده است. بازسازی تنها با تدوین مقررات و بررسی مسئله استعمار در جمهوری پنجم خاتمه یافت. بحث سال ۱۹۳۸ در سال ۱۹۴۵ از سر گرفته نشد و احتمالاً نمی‌توانست از سر گرفته شود. نتیجه غیرمنتظره جنگ، نه تنها نقشه اروپا را مدت‌ها ثابت و ساکن ساخت، بلکه قضاوت سیاسی را نیز دچار رخوت و رکود گردانید. از لحاظ ایدئولوژیکی هیچ تصمیمی در فرانسه گرفته نشد، چرا که همزمان شاهد شکست آلمان و آغاز جنگ سرد بودیم. به عنوان مثال هر دو هویت اخلاقی می‌توانستند یادآور حوادث سال‌های ۱۹۴۵ - ۱۹۳۹ باشند، - هیچ کدام - نمی‌توانستند به روشنی واجد آن باشند. آیا جنگ برخورد نهایی اردوگاه فاشیستی و ضد فاشیستی بود؟ در این حالت، دموکراسی‌های لیبرال از لحاظ ایدئولوژیکی سطح نازل‌تری را به دست می‌آوردند، چرا که این نوع دموکراسی‌ها در مقایسه با دموکراسی‌های سوسیالیستی،

ایجاد کرده بود که پذیرش مفهوم وفاق را غیرممکن می‌ساخت. نظم اخلاقی رژیم ویشی که می‌خواست در فراسوی نیک و بد جای گیرد، قابل اعتنا نیست. تجربه بازار سیاه، اتهام‌های مجهول، تصفیه حساب‌ها، عواقب آنها نمی‌تواند منافع قدرت‌های کوچک را به خطر اندازد. نمی‌توان بدون احساس، بولتن انجمن فرانسوی فلسفه را باز خواند که دربارهٔ همایش شنبه ۱۷ ژوئن ۱۹۳۹ (سال چهارم، شماره ۲) گزارش می‌دهد. اعضای انجمن که برای شنیدن سخنرانی ریمون آرون تحت عنوان «دولت‌های دموکراتیک و دولت‌های تمامیت‌طلب» آمده

پس از سارتر در سیاست کنونی این فلسفه دورنمای روشن و وسیعی ندارد.^۸ شورش جوانان در سال ۱۹۶۸ با ساختارگرایی و یا با پسا - ساختارگرایی قابل توضیح نیست. برخی از مؤلفان مانند آلتوسر (Althusser)، فوکو یا دریدا (بی‌آنکه سخنی از لاکان (Lacan) بگوییم که در این نوشته چونان فیلسوفی با شرف و آبرومند قلمداد شده است) به هیچ وجه - از لحاظ روشنفکری - در شرایطی نبودند که افکار ماه مه را پیش‌بینی کنند. هنوز رخدادهای مذکور به عنوان پرسش برای آنها مطرح نبود و اگر هم مطرح بود رضایت خاطر آنان را فراهم نمی‌ساخت. به نظر



بودند، نمی‌دانستند که فعالیت‌های انجمن آنها در سال ۱۹۴۵ متوقف خواهد شد. به علاوه، متن سخنرانی آرون باید در گزارشی یافت شود که در سال ۱۹۴۶ به چاپ رسید. در پی واپسین بولتن‌های سال ۱۹۳۸، می‌توان آگهی‌های تجاری کتاب‌فروشی آرمان کولن (Armand Colin) را خواند. همچنین در پشت جلد نخستین شماره سال ۱۹۳۸ به متن زیر برمی‌خوریم:

«به‌زودی منتشر می‌شود: آلبر ریوو، استاد دانشگاه سوربن و دانشکده علوم سیاسی. «ترقی آلمان: ۱۹۳۹ - ۱۹۱۸»

من، پدیده‌ای که به تناوب لحن نومیدانه، وقیحانه، تفرآمیز یا جنایت‌کارانهٔ مؤلفان این «نسل» (با در نظر گرفتن واژه در معنای مبهم نسلی روشنفکر که بیشتر از سوی مردم ساخته و پرداخته شده است تا از سوی زمانه یا تاریخ‌نشر) را روشن می‌سازد. به نظر نمی‌آید این پدیده‌ها را در دههٔ گلیسم یا در دوران ترقی علوم انسانی جستجو کرد، بلکه باید بیشتر آن را در تجربیاتی یافت که دوران کودکی و بلوغ را نشان می‌دهند. توالی سریع رژیم‌هایی که مدعی قانونمداری بودند، لیکن همدیگر را متقابلاً غیرقانونی و فاقد مشروعیت می‌دانستند، وضعیتی را

به ویژه متن نمونه و مثال زدنی به شرح زیر است:
«اگرچه اثری درباره اخبار روز است. این اثر آقای آبربرویو، (...) در دوران جنبش سوسیالیسم ملی، رایش سوم به ارتشی عظیم مبدل گردید که تنها در پی فتح سرزمین‌ها بود. هیتلر موفق گردید که توده‌های متعصب را مطیع و فرمانبردار دیکتاتوری مستعدترین فن‌سالاران گرداند. اتحاد شگفت‌انگیز عوامفریبی و تکنیک: عمر نظام می‌تواند طولانی باشد، لیکن با هستی سایر ملت‌ها ناهماهنگ است. بنابراین، این ملت‌ها باید همزمان از خود دفاع کرده و در عین حال اصلاحاتی داخلی را به قصد تحقق وحدت و توان خویش با انعقاد قراردادهای اقتصادی و نظامی معین در مقابل تعارض تهدیدکننده مد نظر قرار دهند (...).»

در پس بولتن، بولتن منحصر به فرد ۱۹۳۹، که گزارش‌های ژان کاوای (Jean Cavailles) و آلبرلوتمان (Albert - Lautman) را درباره «تفکر ریاضی» منتشر می‌ساخت، درمی‌یابیم که کتاب ریوو به چاپ چهارم رسیده و جوایز متعددی نیز گرفته است. حتی در صفحات سازمان عبوس و بسته انجمن فرانسوی فلسفه می‌توان سر و صدایی را که به بیرون درز کرده است شنید و اضطرابی را احساس کرد که با آهنگی رو به رشد درباره تجدید چاپ یک کتاب ایجاد شده است. به خلاصه‌ای از

در میان علائم پایدار مسائل ۱۹۳۸ در دوران پس از جنگ و تا دوران ما، می‌توان از منفعت رو به رشد و متزاید برای انجمن‌های کوچک فکری قبل از جنگ صحبت کرد

این کتاب در بالا اشاره شد و همین خلاصه است که نشان می‌دهد پدیده مذکور در اخبار روز قابل پذیرش نیست. یک خواننده معمولی بولتن مزبور تنها می‌تواند با مشاهده طرح هیتلری دچار آشفته‌گی و پریشان‌حالی گردد، طرحی که با هیچ مقاومت داخلی مهمی مواجه نشد و اینکه تمام یک کشور به تحرک و ادوار شده و چونان ارتشی معظم عملکرد پیدا کرده است. با مرور عبارت «وحدت شگفت‌انگیز عوامفریبی و تکنیک»، درمی‌یابیم که این عبارت، از جمله هایدگر درباره نازیسم: «چونان تلافی تکنیک جهانی و انسان نوین»، درست‌تر است. هایدگر

همچنان حاضر است تا با توسل به خیر و برکت پدیده‌های فوق طبیعی تکنیک و مفروضات پارمنیدسی آن^۱، موضوع را مورد بررسی قرار دهد. وی درباره موضوع‌هایی از قبیل عوامفریبی و دیکتاتوری نیز ساکت می‌ماند. مفهوم هایدگری درباره تحرک - که بسیار انتزاعی باقی می‌ماند - درک تمرکز انرژی را برای کارهایی در سطح جهانی به نحوی مبهم ارائه می‌کند: این مفهوم به طور کلی معنای نظامی یا مدنی خویش را از دست داده است. سخن گفتن از انسان نوین - به صورت فردی - بررسی مناسبات انسان‌ها را در جمع آسان نمی‌سازد.

آرون در همایش خود می‌خواست گره‌ای مفهومی را بگشاید که ادراک فرانسوی را درباره رژیم‌های تمامیت‌طلب فلج کرده بود. وی از پیش متنی کاربردی را ارائه داده بود که هشت پیشنهاد را در برمی‌گرفت. این پیشنهادها می‌بایست بسط داده شوند و توضیح بیشتری درباره آنها عرضه گردد. در میان پیشنهادهای استدلالی، دشوارترین آنها احتمالاً پیشنهاد پنجم و هفتم بود.

(۵) رژیم‌های تمامیت‌طلب مستنداً انقلابی هستند، و دموکراسی‌ها در اصل محافظه کارند (...)

(۷) خوش‌بینی سیاسی و تاریخی قرن نوزدهم اکنون در تمام کشورها مرده است. امروزه مسئله این نیست که توهمات بورژوازی، انسانی یا آرامش طلبانه را نجات دهیم. به عکس

زیاده‌روی‌های غیرعقلایی، تلاش لازم برای طرح پرسش پیشرفت‌گرایی، اخلاق‌گرایی انتزاعی یا افکار سال ۱۷۸۹ را بی‌ارزش نمی‌داند. محافظه‌کاری دموکراتیک، چونان عقلایی‌گرایی، تنها با تجدید و تغییر خود قادر به نجات خود خواهد بود.»

می‌توان گفت که این دو بر نهاد (Thèse) در جایی قابل فهم می‌گردند که نقاط آسیب‌پذیر و رنج آور^{۱۰} را در یک شعور طرفدار پیشرفت بیابیم. نخستین موضع و نقطه آسیب‌پذیر و رنج‌آور در منطقه‌ای جا خوش کرده که شور

و شعف انقلابی را پدید می‌آورد. دومین نقطه آسیب‌پذیر و رنج‌آور به نام «افکار - ۱۷۸۹» ایجاد موج می‌کند و قضاوت‌های اخلاقی کاملاً انتزاعی را مطرح می‌کنند. آرون با القای این موضوع که انقلاب به نحوی جدی رهایی‌بخش نبود، و اینکه نهادهای دموکراتیک سزاوار حفاظت و پاسداری هستند، کار فلسفی‌اش را آغاز می‌کند. وی نشان می‌داد که چگونه، راه حل شعور مشترک ما برای حل امور حل ناشدنی به طور جدی، از لحاظ مفهومی وجود ندارد. وی همچنین به نخستین موضع و نقطه آسیب‌پذیر و رنج‌آور رسید: زیرا واژه «انقلاب» برای تمام فرانسویانی که در اردوگاهی روحانی و معنوی تربیت نشده‌اند احترام‌آمیز، غرورآفرین و مأموریتی جهانی است که به کشور ما اختصاص داده شده است. آرون تنها از شنوندگان خود نمی‌خواهد - که از دیده‌عملی - بپذیرند که انقلاب‌ها می‌توانند شکست خورده و یا به نحو نامناسبی منحرف شده و غیره. وی به شنوندگان خود نیاز به یک بازنگری مفهومی را یادآور می‌شود که بدون آن بعضی پدیده‌های تاریخی همواره تصادفی و یا استثنایی در نظر گرفته خواهد شد. همچنین، فرانسوی‌ها در کتاب‌های تاریخی خویش به خوبی دریافته‌اند که امپراتوری، جانشین جمهوری می‌شود. با وجود این، پدیده قدرت توانمند که از آشوب‌های اجتماعی سربرآورده است، پدیده‌ای با معنا تلقی نمی‌شود. گره کور حدیث جمهوری که به نحو گسترده‌ای مورد قبول استادان فلسفه جمهوری



سوم است، موضوعی است که باید در قلمرو جامعه‌شناسی انقلاب مورد مطالعه قرار گیرد.^{۱۱} آیا این مسئله فرهنگ لغت باید از سوی رژیم «انقلابی» نازی هم مورد ارزیابی قرار گیرد؟ البته این موضوع نمی‌تواند در حد یک نزاع ساده وازه‌ها تنزل پیدا کند. منظور در عمل توجه به هویت اخلاقی رخدادهاست. اگر انقلابی به یکباره چونان اثری آزادی‌بخش تعریف شود، منطقاً ناچاریم که دوران استالین را نیز دوران انقلابی بنامیم. به عبارت دیگر، باید فکر کنیم که رژیم تنها کارش عبور از دوران وحشت است، و اینکه پدیده‌ها تنها می‌توانند بهتر شوند.

به عکس، منطقاً نباید پذیرفت که انقلاب یعنی آزادی و پدیده‌ای آزادی‌بخش است. اما اگر رژیم نازی رژی می انقلابی نیست، بنابراین باید در آنجا شاهد تعارضی بود، تعارضی که به شکل مقاومتی خلقی، بین رهبران و توده‌ها ظاهر نمی‌شود.

دومین نقطه و موضع آسیب‌پذیر و رنج‌آور هنگامی که به ماوراء مرزها می‌نگریم - احساس می‌گردد. در مباحثه‌ای که در پی همایش آرون ایجاد شد، وی را به دلیل بی‌توجهی‌اش به اهمیت جنبش ضد فاشیستی مورد سرزنش قرار دادند. به نظر می‌رسد که کسانی که در این جنبش زیاده‌روی و افراط کرده‌اند، در برابر پیشروی فاشیسم مقاومت بیشتری کرده‌اند. در اینجا پاسخ آرون در «خاطراتش» به شرح زیر خلاصه می‌شود:

«من در قبل نوشته‌ام: درباره‌ی خطر فاشیسم در فرانسه فکر نمی‌کردم، چرا که در آنجا بیهوده در پی یافتن یک عوام‌فریب، توده‌های بی‌علاقه، یک هیجان و شور و شعف مسلط و چیره، و به طور خلاصه بیهوده در پی یافتن عناصر متشکله بحران فاشیستی بودم. ضد فاشیست‌ها، دشمنی غیر قابل دسترس را تعقیب می‌کردند. آنها سازش‌ناپذیر بودند و روشی را علیه دشمنی واقعی - یعنی هیتلر - پیگیری می‌کردند.»^{۱۲}

شعور و شناخت پیشرفت‌گرا در تفاوت قائل شدن بین مخالفت مدنی با بی‌ثباتی‌های فریبنده‌ی راست افراطی فرانسه و مخالفت نظامی با جاه‌طلبی‌های صدر اعظم هیتلر مشکل دارد. برای شعور و شناخت پیشرفت‌گرا پذیرش این موضوع که سیاست خارجی در ضابطه‌مند کردن اصطلاحات سیاست داخلی با دشواری روبرو است، ثقیل است. با وجود این، پیشرفت‌گرا نمی‌تواند بپذیرد که در ورای مرزهای ما کشور دیگری وجود دارد، مردمان دیگری زندگی می‌کنند که فرانسه برای آنها به شدت تجسم ناب بشریت نیست. در واقعیت پیشرفت‌گرا ترجیح می‌دهد جنگ‌ها را - در مخالفت با دیگران - چونان توسعه جهانی یک جنگ مدنی بداند. شعور پیشرفت‌گرا این جنگ‌ها را نزاع بین دو فرقه آشوب طلب نمی‌داند، بلکه معتقد است که این جنگ‌ها باید با حزبی ضد - ملی و معرف برخورداردی ویژه بین ملی‌گرایان و جهان‌وطنان یعنی طرفداران بشریت.

نکته جالب توجه در این دیدگاه سر و صدای زیاد و متواتر در نمایش‌نامه افسانه‌نویس ماجرای دریفوس برای فکر کردن درباره‌ی تمام تعارض‌هاست. امانوئل لویناس (Emmanuel Lévinas) واژه‌ای را از لئون برانشویگ (Leon Brunschvicg) در سال ۱۹۳۲ - در زمانی که وضعیت اروپا دوباره مختل گردیده بود - نقل می‌کند: «انسان‌های متعلق

به نسل من شاهد دو پیروزی بوده‌اند: ماجرای دریفوس در سال ۱۹۱۸، و برانشویگ می‌افزود: «و اینک در جنگ فاتحانه دوباره در نقطه‌ای قرار گرفته‌اند که امکان آنکه اعتبار خود را از دست بدهند فراهم شده است.»^{۱۳} لیکن، حتی اگر ماجرای دریفوس نمونه وضعیتی است که در آن تصمیم گرفته شده از شفافیت و وضوح زیادی برخوردار باشد، این درست است، چرا که نمی‌توان شک کرد که در این تصمیم لزوم ارتباط قضاوت سیاسی با قضاوت اخلاقی وجود داشته است. ماجرای دریفوس الگویی آرمانی تمام ماجراهایی است که به روشنفکران فرانسوی، الگویی را ارائه می‌دهد که در تمام قضاوت‌ها در برابر وقایع جاری قضاوت کنند و با این وجود فاجعه‌ای استثنایی نیز هست: در این ماجرای فاجعه‌آمیز هیچ استدلال سیاسی معتبری وجود نداشت که بتوان له یا علیه بازنگری فرایند مزبور مدنظر قرار داد. چه این ماجرا بقایا یا عوارض سیاسی بعدی داشته باشد و چه نداشته باشد، در هر صورت چیز دیگری است. نتیجه چنین ماجرائی فهم این موضوع را دشوار نمی‌سازد که این ماجرا بُعدی سیاسی دارد. ضمن آنکه برخی از ماجراهای مشابه بیشتر برای مقابله با اردوگاه دیگری طراحی می‌شوند. می‌دانیم و یا می‌توانیم تصور کنیم که هرگاه اقتضاء ایجاب کند، برخی حرفه‌های سیاسی جذب آن می‌شوند. بعضی ائتلاف‌های سیاسی در سطوح وزارت صورت می‌گیرند. همه این موارد از اصل ماجرا حکایت نمی‌کنند، چرا که می‌توان و باید ریشه را در جای دیگری یافت. اما بحران‌های بزرگ شعور و شناخت در پیش از جنگ - ورود گروه‌های آلمانی به رنانی، جنگ اسپانیا، توافق‌های مونیخ و غیره - برای ارائه محدودیت‌های این موضوع کافی است. آرون این موضوع را در استدلالش برای انجمن فلسفه «اخلاق‌گرایی انتزاعی یا تفکرات ۱۷۸۹ می‌نامید» سرانجام، سرانجام، اصول، دیگر برای آنکه درباره امر خیر و نیک تصمیم بگیریم کافی نیستند: زیرا همواره برای هر اصلی، اصلی دیگر یا کاربردی دیگر با همان اصل وجود دارد. عدم وقوف به پرسش‌های خالصاً سیاسی ممکن نیست. یعنی آن دسته از پرسش‌هایی که تنها برای کسانی مطرح می‌شوند که به یک گروه تعلق دارند، پاسخ‌هایی خواهند داشت: با چه کسی متحد می‌شویم؟ علیه چه کسی؟ برای کدامین اهداف واقعی؟ با کدامین عوارض احتمالی یا تضادفی برای جماعت خویش؟ تصمیم سیاسی تنها در این جهان اتخاذ می‌شود: بدون تردید تصمیم سیاسی نمی‌تواند علیه اتهام اردوگاه‌ها، علیه قدرت و علیه مخالف، علیه تمام احزاب و علیه دولت و علیه تمام چیزهای موجود و علیه تمام ارزش‌ها اتخاذ گردد.

در میان علائم پایدار مسائل ۱۹۳۸ در دوران پس از جنگ و تا دوران ما، می‌توان از علاقه رو به رشد و متراشد برای انجمن‌های کوچک فکری قبل از جنگ صحبت کرد که کوشیده بودند این مسائل را به ویژه برای انجمن عجیب و غریب کالج جامعه‌شناسی مطرح کنند.

در سال‌های ۱۹۶۰، انگیزه‌های متعددی که از شاخه‌های تخطی‌های التقاطی کالج به عاریت گرفته شده بود، از سوی ادیبان متعلق به پیشگامان سازگار باب روز شد. درباره بعضی از موضوع‌ها، مانند جشن و تخلف و سرپیچی، در پاریس (یا در سریزی - لا - سال) (Cerisy - la salle) تحولاتی رخ داد که برخی با قریحه و بعضی دیگر مضحک بودند. اگرچه امروزه به نظر می‌رسد که اکتشافات متخلصانه در بیست سال اخیر تکراری و بیهوده بوده‌اند. اما، بدون تردید، این موضوع‌های جامعه‌شناسانه تنها زمانی دوباره مدنظر قرار گرفته‌اند که به طور کامل محتوای جامعه‌شناختی خود را از دست داده بودند. باتای، کایوا یا لیریز (Leiris) در تخلیه محتوای جامعه‌شناسی موضوع‌های فوق تلاش‌های چشمگیری کرده بودند. در نتیجه باید در این تاریخ از برخورد با تفکر دلریا و باب روز - با توجه به جاذبه مارکسیسم تلخ و زنده مائوئیسم - احتراز کرد. با وجود این، بعدها کایوا در پاسخ به پرسش زیر چنین می‌گوید: بنابراین در جوار جامعه‌شناسی در پی یافتن چه چیزی هستید؟

«به این موضوع اعتراف می‌کنم که اقدامی



مبهم و ضد مارکسیستی بود، لیکن تأکید می‌کنم که به عکس این اقدام ضد مارکسیسم به هیچ وجه متضمن تعهدی سیاسی به راست نبود. تنها همین: ما تقلیل و تنزل سیستماتیک تاریخ را به یک جبرگرایی اقتصادی تحمل نمی‌کردیم و یا به عبارت دیگر زندگی را تنها مبارزه برای بقا و ادامه حیات نمی‌دانستیم و به انگیزه‌های به شدت فایده‌گرایانه بی‌اعتنا بودیم.^{۱۴} شایستگی غیر قابل انکار فصلی که هابرماس به ژرژباتای اختصاص می‌دهد این است که وی تمام مباحث

خود را بر مسئله توضیح غیرمارکسیستی سیاست نوین متمرکز ساخت. وی در متن کوتاهی از تلاش‌های دوران جوانی باتای درباره فاشیسم و مفهوم مصرف، یاد می‌کند. سرانجام به شکل واضح این موضوع است که آیا نظریات متداولی که بر اساس اصل مسلم و واضح اقتصادی سیاست ساخته می‌شوند، می‌توانند رضایت خاطر ما را تأمین کنند؟ آیا باید به گزارش انقلاب‌ها و نظام ملی - سوسیالیستی با مفاهیمی از قبیل فایده اقتصادی، مبارزه برای کنترل ابزار قدرت و طبقات اجتماعی مراجعه کرد؟ اگر جواب مثبت باشد، به این معناست که تمایل داریم نهادهای بشری را چونان ابزاری احتمالاً «عینی‌شده»، «شیء‌شده» و یا «بُت‌شده» بنگریم که از سوی افرادی برای ارضای سائقه‌های درونی‌شان ساخته و پرداخته شده است. در اینجا با نظریه مردم‌شناسانه تفکر لیبرالی و مارکسیسم مواجه هستیم. در مقابله با این تفکر، نظریه جامعه‌شناسانه - به مفهوم مکتب فرانسوی و دورکیمی - این است که باید از وحدت جامعه کلی، وحدت مفروض، قبل از تمام تقسیمات ممکن به نهادهای متعدد یا به طبقات متخاصم و آستی‌ناپذیر شروع کرد: از گزارش هابرماس درباره باتای چنین مستفاد می‌شود که این واپسین بحث، تنها در مورد سرزنش از غیرعقلایی‌گری‌اش (الهام گرفتن وی از نیچه) نیست، لیکن درباره سرزنش از جامعه‌گرایی افراطی‌اش (اصول مسلم دورکیمی‌اش) نیز هست.

سهم شایسته‌ای در مباحث فلسفی نوگرایانه داشته است.^{۱۵}

اما می‌توان به نحو درست‌تری فرضیه معکوسی را تدوین کرد. اگر باتای پیشداوری‌های نظری خود را درباره لیبرالیسم و مارکسیسم با شکست مواجه می‌بیند، احتمالاً به این دلیل است که به فلسفه عقلایی، آن‌گونه که کوژف (Kojève) و همکارش (Eric - Weil) در مجله انتقادی تعریف می‌کرد بسیار احترام می‌گذاشت. هگلیسمی که از سوی این دو مؤلف بازنگری شده بود برای غنی‌ترین، هوشمندانه‌ترین و پیشرفته‌ترین عقلانیت و خردگرایی می‌توانست از زمانه پیش بیفتد. به دلیل میل و جذبه شدید در استقرار این واقعی، چونان امری غیرممکن که جایی در نظام عقلی ندارد. به محض آنکه باتای مکنونات باطنی خود را با اصطلاحات «هگلی» بیان می‌کند، دچار اشتباه می‌شود و خود وی نیز به این اشتباه واقف است. وی به «هیچ» نگفتن محکوم شده است، پدیده‌ای که موقعیتی «رازلود» ایجاد کرده است. وی باید اقرار کند که جذبه‌ای «گناهکارانه» به دلیل ارائه صورت‌های بد می‌یابد: قریانی‌ها، ولخرجی‌های خانمان‌برانداز، جذبه‌های جنون‌آمیز و ارتباط غیرعقلایی، بحران‌های سرشک‌بار، خنده‌های جنون‌آمیز، جذبه‌ها و خلسه‌های شاعرانه. موضوع را می‌توان در نامه‌ای دریافت که در سال ۱۹۳۷ به کوژف می‌نویسد^{۱۶}: مانند شاگرد فلاسفه می‌داند که دچار اشتباه شده است؛ مانند کسی که علیه درس‌هایش شوریده

اریک‌وی احتمالاً بهترین معرف عقلانیت و خردگرایی پسا - تاریخی است که به شکل زیر نظریه پردازی می‌شود: چیزی جز عقل و خرد وجود ندارد

است، در خط‌ها و اشتباهاتش علیه هر عقلی سماجت و لجاجت به خرج می‌دهد. باتای نظریه‌اش را با کوژف هماهنگ ساخت: «می‌پذیرم (مانند فرضیه‌ای احتمالی) که از هم اکنون تاریخ به پایان رسیده است (در سرانجامی قریب الوقوع)». جمله معترضه‌ای که عاقبت و سرانجام را مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد که این جمله معترضه یادآور این موضوع است که باتای - در مقایسه با کوژف - نسبت به پیروزی اجتناب‌ناپذیر کمونیسم تحت شکل استالینی‌اش کمتر اطمینان دارد. بر اساس دیدگاه باتای مسئله در هر صورت

نتیجه‌گیری هابرماس درباره این موضوع اشتباه نیست که می‌گفت نظریه ارضاکنده تنها می‌تواند با مواد و مفاهیم حادثه‌جویانه باتای ساخته شود. بنابراین مسئله این است که بدانیم این عدم ارتباط از کجا ناشی می‌شود. هابرماس با دقت یادآوری می‌کند که باتای - در متون نخستین خود - باز هم بعضی از ابزارهای مفهومی مارکسیستی را به کار برده است. وی از اینکه بسیاری از تحلیل‌های دوران جوانی باتای را با تفکرات لوکچاک و آدورنو مقایسه می‌کند خشنود است. اگر باتای تنها توانسته بود نوعی مارکسیسم وبری را توسعه بخشد، اما،

باقی می‌ماند و اضطراب جبران‌ناپذیر بشری نیز ادامه خواهد داشت: در زبان هگلی، این «ویژگی سلبی» موجود انسانی «که نیست اینکه هست و هست اینکه نیست». چرا که تاریخ تقریباً به پایان رسیده، دیگر آرام کردن انسان با علم شناخت غایبات یا میلناریسم (Millenarisme) [طرفداری از سلطنت هزار ساله مسیح] (در زبان هگلی - کوزفی با «کنش») مقدور نیست. دیگر نمی‌توان گفت که انسان هنوز آن موجودی نیست که باید باشد و یا اینکه انسان هنوز بسیار بیشتر از آن چیزی است که نمی‌بایست باشد. پس از «پایان تاریخ»، «ویژگی سلبی بدون کاربرد»

مفاهیم هویت و تفاوت نباید

به طور مطلق به کار روند، بلکه باید

به مفهومی نسبی در نظر گرفته شوند

وجود خواهد داشت: موقعیت سومین شاخهٔ هگلی نمونه بسیار درست این ادعاست، موقعیتی که ملاحظه می‌کند که انسان‌ها آنگاه که دیگر هیچ استدلالی برای آه و ناله کردن وجود ندارد، ناراضی باقی می‌مانند. به عبارت دیگر فقدان استدلالی که با نیازهای ارتباطی پایه‌ریزی شده و یا معرفی شده باشد.

اریکوی احتمالاً بهترین معرف عقلانیت و خردگرایی پسا - تاریخی است که به شکل زیر نظریه‌پردازی می‌شود: چیزی جز عقل و خرد وجود ندارد، غیرعقلانی و غیرخردمندانه نیز وجود دارد که تنها می‌توان هنگام انتخاب عقل و خرد از آن سخن گفت. این نظریه به تفکر زیر مرتبط می‌شود، بی‌تردید، واقعی، عقلایی و عقلایی واقعی است، لیکن متأسفانه برای کسانی که می‌پذیرند تا پدیده‌ها را چنین ملاحظه کنند (با توجه به این موضوع که در مورد عقل و خرد نیز صادق است) آیا ارادهٔ مشاهدهٔ پدیده‌ها تحت پرتو عقلانیت فی‌نفسه عقلایی است؟ آیا می‌توان آن را به عنوان ادعایی درست پذیرفت؟ آری، می‌توان، اما تنها برای کسانی که می‌خواهند به طور کامل عقل‌ها و خردها (واضح است که خردها و عقل‌های ما تمایل دارند که عالم‌گیر باشند) را بپذیرند. نمی‌توان آن را برای کسانی که در نپذیرفتن خردهای ما عناد و لجاجت می‌ورزند (و بهترین خردها را برای مخالفت با ما در اختیار ندارند) را توضیح داد. این

عنادورزی و لجاجت، خشونت است. خشونت وجود دارد. خشونت یک صورت ظاهر ساده نیست، برگشتی غیرعقلایی به سوی تحقق کامل عقلانیت چونان تغییرات ساده‌لوحانه یا عوامفریبانهٔ پندارگرایی (Idealisme) مطلق نیست. همچنین، هگلیسم می‌پذیرد که خود را به مفهومی که گهگاه آن را مفهوم «کانتی» معرفی می‌کنیم، اصلاح کند: چیزی چونان بد ریشه‌ای و اصیل وجود ندارد.

در این هگلیسم پسا - تاریخی، خوش‌بینی از دیدگاه خرد و عقل مورد حمایت قرار گرفته بود، اما همزمان متضمن ثنوتی مانویستی منطقی از نظر حس و فقدان حس نیز بود. سرانجام ثنویت عقل و غیرعقل - به قول معروف باید منطقی باشد، چرا که حس در اینجا به وسیلهٔ پیوستگی یا عدم تناقض تعریف شده است. فیلسوفی که می‌خواهد انسانی طرفدار عقل باشد، از بازشناخت یک «غایت» یا یک عدم امکان پایه‌گذاری ریشه‌ای عقل با استفاده از خود عقل خشنود می‌گردد. انتخاب عقل نهایی و تناقض یکسان بوده و شانس برابری دارند. همچنین برای کسانی که حزب دیگری را انتخاب می‌کنند، برای این «روماتیک‌ها» که می‌پذیرند در زمرهٔ «گناهکاران» یا «عارفان» قرار گیرند، خوش‌بینی، واپسین واژه است، همه چیز همین است و بس. واپسین واژه، پایان تاریخ فرزاندگی است، اما پایان هستی نیست. واپسین واژه تنها کسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که تصور می‌کنند که با قدرت صحبت می‌کنند (باید افزود که سخن گفتن در شکل‌های دیگر «گفتمان پیوسته»). در فراسوی زبان عاقلانه و خردمندانه، به طور کامل دنیای مصیبت‌باری در عرصهٔ زندگی وجود دارد که نمی‌توان دربارهٔ آن چیزی در خور توجه گفت. غیرعقلانی که در اینجا به طور کامل پدیده‌ای را مانند الوهیتی شریانه مجسم می‌کند، به واقع نامی ندارد و یا نامی ندارد که درست باشد. تنها می‌توان دربارهٔ آن به نحو ناشایسته‌ای سخن گفت، چرا که زبان به عقل و به ارادهٔ حس تعلق دارد. تمام مفاهیمی که تمایل داریم برای «تعیین هویت» به کار بریم، موفق به این کار نشده‌اند، چرا که به فوریت می‌خواهند این تعیین هویت را در چهارچوب علم شناخت غایبات عقل و حس مقید و محصور گردانند.

از دیدگاه منطقی، این ثنویت مانویستی با کاربرد غیرعادی مفهوم «غیر» مشخص می‌شود. حتی اصطلاح «غیر عقلایی» نشانگر این موضوع است: اگرچه چیزی مانند عقل یا حس وجود دارد، باید چیز دیگری (یک چیز، آری تنها یک چیز) وجود داشته باشد که نشانگر بی‌عقلی و بی‌حسی باشد. ثنویت منطقی مانویستی تفاوت بین غیر به معنای دیگر، سوای دو اصطلاح مأنوس و عکس هم، و غیر به معنای سایر، چیزی متفاوت با

معنایی نامعین و نامشخص را نمی‌داند و یا به عبارت دیگر تفاوت «غیر» به معنای دیگری و «غیر» به معنای متضاد را نمی‌شناسد. به نظر می‌رسد که تمایز واژه‌های لاتین در زبان فرانسه از بین رفته است و اینکه واژه فرانسوی «غیر» که از واژه «مخالف» نشأت گرفته، کاربرد «سایر» پیدا کرده است. اما ثنویت مانویستی تصمیم گرفته است تا واژه «غیر» را چونان قطب مخالف به کار برد. از بحث فوق مناظره‌ای نشأت می‌گیرد؛ چرا که «غیر» همزمان امری منفی در اصطلاح رایج و شریکش در این سکه دوروست. به عنوان مثال، دست چپ همزمان دست

باید در آنها نشانه‌ای مشترک، عینی واحد، جوهر و سرشتی اصیل یافت. بر اساس چه چیز خاصیت‌ها عقل نیستند. این ویژگی، یعنی خشونت توضیح می‌دهد که چرا این خاصیت‌ها در غیر عقل مشارکت می‌کنند. بنابراین خشونتی وجود دارد که در تخیل، حساسیت، اراده و عاطفه و در نهایت - همان گونه که اریک وی توضیح می‌دهد - در هر سرشت و نیز به طور کامل در سرشت بیرونی و نیز درونی انسان ایجاد تحریک می‌کند. برای تفکر یونانی، خشونت جبری بود که بر سرشت یک چیز و گرایش‌های ارادی‌اش تحمیل می‌شد. به نظر اریک وی،

باتای مفهوم دوگانه‌ای را که دورکیم در موضوع تجزیه و تحلیل تجلیات جمعی به عنوان یک اصل پذیرفته بود، به کار می‌گیرد: امر مقدس و امر کفرآمیز

دیگری است غیر از دست راست (دستی غیر از دست راست) و چیزی که به توضیح نامعین عدم مهارت پاسخ می‌گوید («دست راست نبودن»).

یادآوری می‌کنیم که ظاهر این مناظره به زودی نابود می‌گردد، به شرط آنکه با برخی منطق‌گرایان^{۱۷} همنا شویم و از فیلسوف بخواهیم که از زبان کمتر مبهم و پوشیده استفاده کند. شما می‌گویید: حتی، غیر. لیکن حتی چی؟ غیر چی؟ مفاهیم هویت و تفاوت نباید به طور مطلق به کار روند، بلکه باید به مفهومی نسبی در نظر گرفته شوند. دست چپ نمی‌تواند اکتفا کند به اینکه چیزی باشد که هر موجودی عملاً از اینکه چیز دیگری مانند دست راست باشد، ناتوان و خسته شده است.

دست راست، دست دیگری است، دست دیگری از یک پیکره واحد است. یا، برای باقی ماندن بر سر یک موضوع مانند روح، کاملاً حق داریم پرسیم: وقتی «غیر» را مطرح می‌کنیم از کدام خاصیت سخن می‌گوییم (خاصیت روحی یا خاصیت عقل)؟ آیا این یک تصور است؟ آیا این حساسیت است؟ آیا اراده است؟ لیکن ثنویت منطقی مانویستی باقی ماندن در این تنوع و اختلاف را نمی‌پذیرد. بنابراین این ثنویت فرض می‌کند که تمام این خاصیت‌ها که عقل نیستند واجد ویژگی «سلبی» هستند و به موجب یک ویژگی (سلبی - تعیین یافته) غیر عقل است و فرض می‌کند که در زمره سایر خاصیت‌هاست تا عقل. بنابراین

خشونت - تحت دو جنبه مادی و عنصر «آسیب‌شناختی» (به معنای رواقی و کانتی) - در سرشت انسان وجود دارد. بهترین انتقاد درونی‌ایی که در مورد ثنویت منطقی صورت گرفته است (بیش از یک فیلسوف چنین انتقادی را مطرح کرده‌اند) به ژاک دریدا نسبت داده می‌شود. وی ثنویت منطقی را تا حد مقوله نامقول و مبهمی تقلیل داد. امروزه این انتقاد تحت نام «اسازی شهرت بیشتری یافته است. به علاوه، این انتقاد به ویژه در محیط‌های نقد ادبی که بررسی‌های مناظره‌ای کمتر در آن رواج دارد، نیز رسوخ کرده است. دریدا، در آغاز راه خویش بیشتر از «تفاوت» سخن می‌گفت تا از «اسازی»^{۱۸}. دریدا همچنین به شکل بسیار مستقیم اشاره می‌کرد که بیاناتش به طور کامل نشانگر این موضوع بود که «خشونت» با عملیات تعیین هویت «عقل» ملازم است. در عبارت پیشین و در عبارتی که بعد می‌آید، بجاست که گیومه‌هایی را - به قصد یادآوری این نکته که فیلسوف برخی واژه‌ها را به معنای خاصی به کار می‌برد - برای واژه عقل و واژه خشونت در نظر بگیریم: «عقل» نقطه مقابل خشونت و «خشونت» نقطه مقابل عقل است. اگر شما این دو واژه را در معنای متداول خود و بدون گیومه در نظر بگیرید، مناظره را به جایی نمی‌برد.

مناظره حتی از یک اصطلاح مستفاد می‌شود. به عنوان مثال («خشونت») باید گهگاه چونان قطب منفی

کفرآمیز زوجی مفهومی را تشکیل می‌دهند. امکان تن دادن به برخی فعالیت‌های کفرآمیز در روزهای غیر تعطیل وجود دارد، چرا که آن روزها به طور کامل از روزهای تعطیل متمایز هستند. اگر روزهای عید، جشن و پرستشگاه‌ها، واژه‌های مکرم و نیز ایام نحس و شوم، مناطق پلید و ناپاک و رفتارهای کفرآلود معین نبودند، با ایام معمولی، فضاهای کفرآلود، واژه‌های تجاری روزمره آشنا نمی‌شدیم.

اما باتای می‌اندیشد که وظیفه دارد تا خود را با فلاسفه هماهنگ سازد. بدین منظور می‌کوشد تا قلمرو امر

نقطهٔ مقابلش (به عنوان مثال «عقل» و مانند مکمل تعیین‌یافته در یک زوج در نظر گرفته شود. همچنین مغایرت «عقل» و «خشونت» باید با اقامهٔ استدلال زیر و اساسی شود: خردگرایی کلاسیک فکر می‌کند که توانایی تعریف «عقل» را با خود عقل دارد (بنابراین بدون نقطهٔ مقابلش)؛ به عنوان مثال وی از پیوستگی، میانیت بین یک ایجاب و یک سلب سخن خواهد گفت؛ لیکن «خشونت» که نقطهٔ مقابل «عقل» بوده است، نمی‌تواند با آن بیگانه باشد تمامی معنای عقل آن است که در اصل خشونت نیست. اثبات عقل وجود «خشونت» است، چرا

موجودات انسانی نباید به دلیل تبار و اصل و نسب گردهم آیند (جامعهٔ «بسته»)، لیکن باید به علت تعلق داشتن به پایه و اساسی که بر برابری انسان‌ها استوار است و نیز مشارکت عقلانه حول محور اهداف مشترک (جامعهٔ «باز») مجتمع گردند

کفرآمیز هستی را با دنیای عقل و عرصهٔ امر مقدس را با دنیای خشونت شبیه سازد^{۱۸}. نتیجهٔ اینکه خشونت - کاملاً مانند امر مقدس - شرط زندگی انسانی می‌شود. فیلسوفی که عقل را علیه خشونت انتخاب کرد، چهرهٔ «افلاطونی»، «مرتاخر گون»، و دشمن را متجسم می‌سازد. به طور خلاصه، ابزاری مفهومی در نزد باتای وجود دارد که از فلسفه‌های پندارگرایانهٔ آلمانی به عاریت گرفته شده است. وی از این ابزار مفهومی سود جست و از اصطلاحات پدیدارشناسانه (یا روان‌شناسی حیات و یا از «تجربهٔ درونی») بهره برده و مباحث مهم جامعه‌شناسانهٔ دورکیم و موس را تفسیر کرده است. از لحاظ مفهومی، اختلاط تنها می‌تواند به بی‌ثباتی منجر گردد. تفکر باتای سرنوشت تمام پیروان رومانسیسم است، به علاوه، وی فاقد درک نبوده است. در مقاله‌ای دربارهٔ شعر ویلیام بلیک (William Blake) توضیح می‌دهد که شعر نمی‌تواند همزمان «اقتدار و فرمانروایی» (اصطلاح وی در مورد پدیده‌ای که جامعه‌شناس آن را فردگرایی می‌نامد) و «امر مقدس» یا «اسطوره» را مدنظر قرار دهد. در اینجا، باتای به عرصهٔ محتوایی جامعه‌شناسی رومانسیسم وارد می‌شود:

«اسطوره‌شناسی بلیک معمولاً شعر را مد نظر قرار می‌دهد. هنگامی که شعر، اسطوره‌های سنت را توضیح می‌دهد، مستقل نبوده و نیز فی‌نفسه اقتداری ندارد. شعر به فروتنی، روایتی را به تصویر می‌کشد که شکل و معنایش بدون

که «عقل» با انتخاب غیر عقل، یعنی انتخاب «عقل» علیه «خشونت»، خشونت می‌ورزد.

ملاحظه می‌کنیم که چگونه «دو قطب‌گرایی» مشهور که برای روش ساختاری زبان‌شناسان و مردم‌شناسان اعتباری دست و پا کرده است، باید بیشتر در ثنویت منطقی مانویستی در پی آن بود. حق مطلب را از یک‌وی به شرح زیر ادا کرده است: «به طور بسیار خلاصه حس، ریشه‌اش در چیزی است که حس نیست و حس ندارد و این ریشه تنها زمانی خود را نشان می‌دهد که معنای توسعه‌یافته‌ای در گفتمانی پیوسته پیدا کند»^{۱۹} ملاحظه می‌کنیم که چگونه این عبارت بین دو اصطلاح نوعی سلسله مراتب قائل می‌شود (حس تقدم دارد، چرا که شرط تحقق و تجلی آن فقدان حس است) و به «واسازی - (با القای این موضوع که حس به درستی تنها زمانی حس پیدا می‌کند که از فاقد حس سربرآورده باشد؛ فاقد حسی که باید در حال حاضر چونان ریشهٔ حس، و در نتیجه حس شناخته شود - شروع می‌کند.

باتای مفهوم دوگانه‌ای را که دورکیم در موضوع تجزیه و تحلیل تجلیات جمعی به عنوان یک اصل پذیرفته بود، به کار می‌گیرد: امر مقدس و امر کفرآمیز. بدون تردید، هر دو پدیدهٔ متباین برای جامعه‌شناس جالب هستند. بنابراین برای جامعه‌شناس، قدرتی که این - در تولید سایر اصطلاحات (و نیز سازمان دادن مقولات نظام جمعی طبقه‌بندی) ارتباط دارد مهم است. امر مقدس و امر

شعر نیز وجود دارد. اگر شعر اثر مستقل رویاپرداز و صاحب قریحه‌ای است، تجلیاتی پنهانی را تعریف می‌کند که توانایی متقاعد کردن ندارند و تنها برای شاعر معنا دارند. همچنین، شعر مستقل که به ظاهر خالق اسطوره بود، در واقع تنها واپسین مکان فقدان اسطوره است.»^{۲۱}

بودلر یک بار جلف‌بازی ادبی را چونان «عظمت بدون اعتقادات» تعریف کرده بود. به درستی این همان مشکلی است که باتای آن را در نزد شاعران نوین و پیش از هر کس در خودش ملاحظه می‌کند: تمایل داریم درباره سخنان نافذ و قدرتمند اسطوره اظهار نظر کنیم، لیکن این یک فرد است که سخن می‌گوید، این تخیلات هستند که متجلی می‌شوند، اشعار او هستند که سروده می‌شوند، بی‌آنکه گروهی به او قدرت‌هایی تفویض کرده باشند، به گونه‌ای که حتی شاعر موفق نمی‌گردد تا خود را نسبت به دیدگاهش متقاعد سازد.

به علاوه، به چند مورد مشابه در نزد کایوای جوان برمی‌خوریم. سهم وی در اعلامیه کالج جامعه‌شناسی نشان دادن علائم بیماری جلف‌بازی سیاسی است. کار وی تحقیق درباره عظمت - در غیبت اعتقادات. جمعی است - با کنشی از نوع سیاسی است. تعجب‌آور است که کایوا در اثرش به نام «باد زمستانی» از «سرنوشت فردگرایی» سخن می‌گوید. وی توضیح می‌دهد که تمدن اروپایی در پایان قرن اخیر در قلمرو فردگرایی اخلاقی و زیبایی‌شناسانه به اوج خود می‌رسد. اعتراف می‌کند - مانند همه مردم - که تحت تأثیر افسون‌کننده «فردگرایان مشهور» قرار گرفته است که ارزش‌های دروغ و باطل گروه را تفکیک و دوباره نفی کرده‌اند. بلادرنگ به مسائل حاد روز اشاره می‌کند - شکست لیبرالیسم اقتصادی، اوضاع خطرناک سیاسی در سال ۱۹۳۷ - لیکن به پدیده‌ای نیز اشاره می‌کند که اشتغالی ذهنی ایجاد کرده است: تلاش تفکری آزاد و بسیار موثر هرگز تاکنون در هستی مستقل و در اثبات زندگی وارد نشده است. این تفکر، عده‌ای را به سوی انهدام ذهنی و برخی دیگر را به سمت لذت‌طلبی در بازی‌های ادبی مهمل و کم‌ارزش کشانده است. آنگاه کایوا نقشه اتحاد فردگرایان مشهور را طراحی می‌کند. روحیات آزاد باید از انزواطلبی در برابر ارزش‌های اجتماعی دوری جویند. فردگرایان باید از این ارزش‌ها در جهت رهانیدن و رستگار گردانیدن روحیه تمرد و عصیان استفاده کنند. فردگرایان گروهی را برای واداشتن جامعه به تحرک تشکیل خواهند داد.

«در طبیعت گروه تمایل دارد چونان جامعه با جامعه مخالفت کند. طرح مقابله و رویارویی چونان ساختاری مستحکم‌تر و متراکم‌تر

می‌کوشد مانند سرطانی در چهارچوب یک ساختار سست‌تر و متزلزل‌تر - هر چند از لحاظ مقایسه‌ای قابل مقایسه نیست - مستقر گردد. مقصود فرآیندی است که آن را فراجامعه‌پذیری، و نیز، جماعت مورد نظر به نظر می‌رسد که به طور طبیعی تاکنون تا آنجا که امکان داشته باشد در تقدیس معیارهای خود کوشیده است. معیارهای منحصر به فرد و با اهمیت جماعت چنین شکل گرفته است، به عبارت دیگر با مقدس گردانیدن معیارها، اهمیت وافر بی آنها می‌دهند.»^{۲۲}

به خوبی ملاحظه می‌کنیم که چگونه طرح یک «فرآیند ماوراء جامعه‌پذیری» به نحو جزئی به مقتضیات نو می‌کننده یک فقدان واکنش، یک تردید و بی‌تصمیمی فاجعه‌آمیز فرانسوی - زمانی که از کاربرد وحشتناک قدرت باخبر می‌شود - پاسخ می‌گوید.^{۲۳} اما باید روشی را تذکر داد که تناقض تفکر کایوا را در این تاریخ افشاء می‌کند. سرانجام وی تمایزی را که جامعه‌شناسان به دنبال تونیس (Tönnies)، بسین جامعه (Gesellschaft) و جماعت (Gemeinschaft) قائل می‌شوند، به کار می‌گیرد. برای یک روشنفکر لیبرال، برای وارث روشنفکران، معنای تاریخ این است که جامعه در نهایت جای جماعت را می‌گیرد. موجودات انسانی نباید به دلیل تبار و اصل و نسب گردهم آیند (جامعه «بسته»)، لیکن باید به علت داشتن به پایه و اساسی که بر برابری انسان‌ها استوار است و نیز مشارکت عاقلانه حول محور اهداف مشترک (جامعه «باز») مجتمع گردند. به عبارت دیگر: هر پدیده‌ای که تنها اجتماعی یا سنتی بود باید به پدیده‌ای سیاسی و عقلانی تبدیل شود. در هر صورت کایوا از اینکه این نظم را دگرگون ساخته است خشنود بود: وی روشنفکران آزاداندیش را فرا می‌خواند تا جماعتی را تشکیل دهند و توان خویش را در جامعه به منصب ظهور برسانند. این تغییر و تحول بدفرجام در عرصه مقولات جامعه‌شناسانه - اگر بهانه به دست یک کنش بدهد - بالقوه تمامیت طلب خواهد بود: اگر کایوا به جای بررسی جلف‌بازی سیاسی، اعتقادات مقتضی را می‌داشت، جماعت در تعریف تنها موقعی می‌تواند تحقق یابد که افرادی وجود داشته باشند و یا از سوی آنان کشف شده باشد. تنها جامعه می‌تواند ساخته شود. کایوا با دگرگونی نظم مفهومی، در عمل برنامه یک فرقه‌ای را تدوین کرد. به علاوه، او این برنامه را می‌دانست و خودش در این مورد چنین می‌گوید: جماعت پیشنهادی وی با الحاق و تجمع و بر اساس پایه‌ای مبتنی بر «توافق‌هایی انتخابی» شکل خواهد گرفت. اعضاء همزمان هم انتخاب‌کننده و هم

انتخاب‌شونده - مانند اعضای یک باشگاه یا یک دانشگاه - خواهند بود. اما هدف تشکیل مجعمی روشنفکری نیست. هدف ایجاد جماعتی انتخابی و تناقضی در میان اصطلاحات. جامعه‌شناسان در اینجا دچار خط و اشتباه نمی‌شوند. همچنین میشل لیریز (Michel leiris) خیلی زود اعتراضی اساسی بر باتای وارد ساخت: جامعه‌شناسی را نمی‌توان مورد بازخواست قرار داد و همزمان در ورطه تفکر ماقبل جامعه‌شناسی درغلطید. وی به نحو بسیار مناسب اوضاع را سر و سامان بخشید. او در نامه‌ای می‌نویسد:

«به نظرم می‌رسد بحث درباره اساس یک

نظم - قبل از آنکه آیینی را تعریف کنیم - زود

باشد. نمی‌توانیم نظمی را پی‌ریزی کنیم که از آن

نوعی دین سربرآورد؛ بلکه به عکس، در درون

همین ادیان است که نظم‌ها شکل می‌گیرند.»^{۲۴}

مارسل موس، در نزد کایوای جوان اثرات یک فلسفه‌گرایی را متمایز می‌کند. موس در نامه‌ای که به قصد قدردانی از ارسال کتاب اسطوره انسان (سال انتشار ۱۹۳۸) برای او می‌نویسد کار اسطوره‌شناختی کایوا را تحسین می‌کند، لیکن فلسفه غیرخردمندانه (می‌نویسد «احتمالاً تحت تأثیر هایدگر و برگسن که بعدها در هیتلریسم تجلی یافته است») وی را نفی می‌کند:

«همچنان متقاعد شده‌ام که شاعران و

سخنوران بزرگ می‌توانند گهگاه زندگی اجتماعی

را موزون کنند، و نیز درباره ظرفیت‌های یک

فلسفه - هر فلسفه‌ای - و به ویژه یک فلسفه

پاریسی دچار تردید شده‌ام و باور نمی‌کنم که

چنین فلسفه‌ای بتواند چیزی را موزون کند.»^{۲۵}

پانویس:

۱. جای تأسف است که هابرماس در کتابش، صفحاتی را به مطالعه ژان - فرانسوا لیوتار اختصاص نداده است. ژان فرانسوا لیوتار بی‌تردید مانند بسیاری از مؤلفان فرانسوی با تکیه بر منابع و مراجع نزدیک‌ترین فرد به مارکس، فرود، آدورنو، فلسفه زبان‌شناختی است. تفاوت موقعیت‌ها بیشتر محتوایی است.

۲. می‌خواهم بگویم که افرادی از میان ما فرانسویان که در انقلاب فرانسه هیچ چیز دلخواهی نمی‌بینند، از دیدگاه خاص خود، یا بسیار عجیب و خارج از عرف و قاعده فکر می‌کنند و یا دوراندیشی و بصیرت بسیار اندکی برای مشارکت در یک مباحثه درباره عقاید و آرای فرانسوی دارند.

۳. برای به کارگیری درباره اصطلاح لویی دومون در کتاب «انسان سلسله‌مراتبی» (پاریس، گالیمار، ۱۹۶۶، ص ۲۹)، با بیان این نکته، این دیدگاه را تفسیر می‌کنند: تفکر درباره دموکراسی نوین «بدون تردید می‌بایست چونان مجموعه جهانی دموکراسی نوین،

- Cf. Die Grund Probleme تجریبات اصیل است. Derphänomenologie, Francfort, Klostermann, 1975, PP. (32 - 29 هنگامی که واژه‌ای از بافت فلسفی خود محروم می‌شود - همان‌گونه مکتب نقد ادبی امریکایی چنین است - موضوع با تعیین روش قرائت متناقض آنچه که می‌تواند چونان یک «متن» در نظر گرفته شود خاتمه می‌پذیرد.
19. Logique de la Philosophie, Paris, Vrin 2 éd, 1967, P. 61.
۲۰. در کنفرانسی به ریاست اریک‌وی، باتای یادآور شد که اصطلاح خشونت را به عاریت گرفته است و از اینکه اریک‌وی نیز چنین کاری کرده است ناراحت بود. (Cf. G. Bataille, Œuvres Complètes, Paris, Gallimard, T. VII, 1976, P. 422.)
21. La Littérature et Le Mal, Paris, Gallimard, 1957, P. 91.
22. "Le Vent d'hiver", Dans: R. Caillois, Approches de L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1974, PP. 76 - 77, Ou bien dans Hollier, Op. Cit., PP. 82 - 83.
23. de la "Déclaration du Collège de Sociologie Sur La Crise Internationale" Faite en 1938 (Après Les Accords de Munich), retenons Ce Jugement: (Le Collège de Sociologie regarde L'absence générale de Réaction Vive devant La Guerre Comme Unsigne de dévirilisation de L'homme. Il n'hésite Pas envoyer La Cause dans Le relâchement des Lens actuels de La Société, dans Leur Quais - Inexistence, en raison du développement de l'individualisme Bourgeois" (dans Hollier, Op. Cit, P. 103).
24. Lettre à Bataille Du 3 Juillet 1939 (dans Hollier, Op. Cit., P. 549).
25. Lettre de M. Mauss à R. Caillois du 22 Juin 1938 (dans: Roger Caillois, Cahiers Pour Un temps, Op. Cit., P. 205).
- یعنی از یک طرف جنگ‌ها و از سوی دیگر امپراتوری دوم، رایج سوم با رژیم استالینی» در نظر گرفته شود (ص ۳۰، شماره ۵).
4. Cite fat Jean Plummyéme, Les Nations Romantiques, Paris, Fayard, 1979, P. 240.
۵. امروزه، واژه «سوسیالیسم» بیشتر دستکاری و فریب خلق‌ها با ابزار یک حزب خلقی را در اذهان نداعی می‌کند.
6. La Bibliographie Du Sujet, De Gustave Le Bon (Psychologie Des Foules, 1895) à Elias Cametti (Masse et Puissance, 1960) en Passant Par George Sorel (Le Procès De Socrate, 1889) et Freud (Psychologie Des Foules et analyse Dumoi, 1921) est Immense. J'ai Trouvé Utile La Vue D'ensemble Dommeé Dams Le Travail De Friedrich Jomas (Geschichte Der Soziologie, Hamburg, Rowolt, T. III, PP. 7 - 29).
7. Voir Letude De Louis Dumont Surla "Maladie Totalitaire" Dams Ses Essais Sur Lindividualisme, Paris, Sevil, 1983.
8. Comme L'ont Fait Luc Ferry et Alain Renaut dans Leur Livre La Pensée 68, Paris, Gallimard, 1985.
۹. برماتیدس. فیلسوف یونانی (۴۵۰ - ۵۰۴ قبل از میلاد)، به وجود معتقد است. تغییر، تبدیل و حرکت را به کلی خطا و غیرواقع می‌داند. به سکون، دوام و ثبات اعتقاد دارد. مترجم.
۱۰. من از «نقاط و مواضع آسیب‌پذیر و رنج‌آور» در قیاس با «نقطه و موضع هراس» و «نقطه و موضع خنده» که بر اساس دیدگاه فرانسوا رستانگ که هر دانی را با محدودیت‌هایش شامل می‌شود. ("De La relecture", MLN, 1986, Vol. 101, N 4, P. 806)
11. Sociologie de La Révolution, Paris, Fayard, 1969.
- درباره محتوای این اثر باید احتیاط کرد (پارتو - بورنهام برای ناخشنود ساختن چپ به این اثر بسیار تکیه کرده‌اند) و مشروعیت روشنفکرانه طرح بررسی جامعه‌شناسی انقلاب‌ها را بازشناخت.
12. Op. Cit, P. 209.
13. Cité Par M. Blanchot, "Les Intellectuels enquestion", Le Débat, N 29, 1984, P. 18.
14. Roger Caillois, Cahiers Pour Un Temps, Paris, éditions Pandora - centre George Pompidou, 1981, PP. 19 - 20.
15. Der Philosophische Diskurs, OP. Cit, P. 262.
16. Denis Hollier en donne Le Texte Dans Le Collège de Sociologie, 1937 - 39, Paris, Gallimard, 1979, P. 171.
17. Voir: Peter Geach, Reference and Generality, Ithaca, Cornell U. P. 3. éd., 1980, PP. 63 - 64.
۱۸. تبصره درباره‌ی واسازی. برای هایدگر، واژه‌ی واسازی نشانگر مرحله‌ی ضروری پدیدارشناختی ساخت هدف واسازی یک مفهوم، ماوراء طبیعی که از سنت ارث برده است بازیافت سرزمین و فلمرو