

نقد گفتمان فلسفی مدرنیته: سوژه، حقیقت، و قدرت در اندیشه میشل فوکو

زکریا قادری*

چکیده

بنیاد دوئالیسم فلسفه غرب، که در مدرنیته به تجلی نهایی خویش رسید مبتنی بر تضاد عقل/گریزه، آسمان/زمین، روح/تن، و لذت/اخلاق بود. فوکو نقد این دوئالیسم را که با نیچه، هایدگر، مارکس، و فروید آغاز شده بود به سرمنزل نهایی خویش، به نفع گریزه/زمین، رساند. این مقاله به بررسی اندیشه‌های میشل فوکو، گسست وی از گفتمان فلسفی/سیاسی مدرنیته، و تداوم‌های وی بر آن‌ها می‌پردازد. مدرنیته با اومانیزم، ادعای نفی هرگونه سلطه (چه متافیزیکی و چه سیاسی)، زایش یافته است و با فلسفه اصحاب روشن‌گری فرانسه، فلسفه تجربی‌اندیشی انگلیسی، و فلسفه ایدئالیسم آلمان، ادعای حاکمیت عقل، خود را به‌طور کامل نمایان ساخت. مدرنیته با نقد و نفی سلطه اصول کلی متافیزیکی/دینی و سیاسی/نظامی بر زیست‌گریزی فرد، مدعی دوره جدیدی در تاریخ آزادی بشر با حاکمیت عقل/سوژه بود، اما مدرنیته خود اصول کلی دیگری مانند ناسیونالیسم، حق حاکمیت، کمونیسم، ماتریالیسم تاریخی، اصول اخلاقی، انسان‌گرایی، ابرمرد، علم، و دانش انسانی را بر ذهنیت شخصی و زیست‌گریزی افراد حاکم کرد. فوکو در دفاع از رهایی ذهنیت شخصی و زیست‌گریزی افراد، در تداوم مدرنیته و آرمان‌های آن باقی می‌ماند، اما با نقد اصول کلی مدرنیته مانند حاکمیت سوژه/عقل، اخلاق کلی، و علم گسسته از مدرنیته تعریف می‌شود. فوکو گذار به مدرنیته را نه گذار از ظلمت و سلطه به آزادی و رهایی بلکه گذار از یک دوره سلطه مرئی، به سلطه نامرئی تر می‌داند و هرگونه حقیقت و اصول کلی (عقل، علم، ماتریالیسم

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران zakaryaqaaderi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۱

تاریخی، انسان‌گرایی، و ... را صورت‌بندی خاصی از روابط سلطه و تکنولوژی قدرت می‌دانست.

کلیدواژه‌ها: فلسفه غرب، مدرنیته، پست‌مدرنیته، سوژه، دوئالیسم، دیرینه‌شناسی، تبارشناسی، تکنولوژی قدرت، گسست و تداوم، اصول کلی، زیست‌گریزی.

۱. مقدمه

اندیشه‌های میشل فوکو غروب عقلانیت غربی است؛ عقلانیتی که با افلاطون طلوع کرد و در روشن‌گری و ایدئالیسم آلمانی به اوج درخشش خود، درخششی که درعین حال سرآغاز فنای آن بود، رسید و به تجربه آشویتس، بوداپست ۱۹۵۸، ماه می ۱۹۶۸، ختم شد. عقلانیتی که بنیادش بر دوئالیسم زمین/آسمان، غریزه/عقل، لذت/اخلاق، و روح/تن گذاشته شده بود. رسالت فوکو فداکردن یکی از چهره‌های ژانوس غرب (عقل، آرمان‌گرایی، اخلاق، و حقیقت) به نفع دیگر چهره آن (رهایی فرد) است. کانت تعارض غریزه (نفسانیت) و عقل/اخلاق را ذاتی دانست؛ انسان اخلاقی باید از طبیعت وجودی خویش فراتر برود و درواقع تن به طبیعت‌زدایی دهد (اسمیت، ۱۳۷۹: ۵۱)، اما تضاد عقل و غریزه نزد هگل تاریخی است که با تکامل تاریخ در سنتز تمدن معاصر حل خواهد شد. در نظام هگل خرد و طبیعت نه‌تنها رودرروی هم نیستند بلکه دو جزء هم‌بسته‌اند و خودآگاهی همان میل و خواسته است (هگل، ۱۳۸۲: ۱۶۵). وی میان فردانگاری بتنام و جمع‌گرایی روسو و کانت پیوند برقرار ساخت و میل و خرد را هم‌بسته هم دانست (کاشی، ۱۳۸۲: ۸/۱۰۵). ماتریالیسم تاریخی مارکس نیز عقلانیت و تحقق آن را به برآورده‌شدن نیازهای زیستی (خوراک و پوشاک) انسان تقلیل داد و آسمان، عقل، اخلاق، و روح را به نفع زمین، غریزه، لذت، و تن فدا کرد. فوکو نیز در ادامه همین مسیر، فلسفه انتقادی آلمان تا آدورنو، به نقد سلطه اصول کلی (عقل و اخلاق) بر زیست فردی می‌پردازد و هم در گسست از آن است؛ چراکه نه به هم‌آمیزی نظریه و عمل (اخلاق و نفس، عقل و غریزه) بلکه به فروپاشی نظریه در عمل توجه دارد (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۲۴) و حقیقت را نه فانوس دریایی رهایی‌گشتی سرگردان بشریت بلکه آن را در چنگال قدرت اسیر می‌داند (همان: ۲۰۸). به همین دلیل قتل عام روشن‌گری را به کمال رسانید (همان: ۲۲۳). او تیشه بر ریشه منفردسازی و سوژه‌سازی، یعنی درونی‌شدن اصول کلی (عقل، اخلاق، و آسمان) در سوژه زد و روح (سوژه، عقل) را نه مانند دکارت و کانت و هگل خودبنیاد و مستقل و شناسا، نه مانند

مارکس تولیدکننده، و نه مانند هابز عاملیت قدرت می‌داند بلکه «معلول کالبدشناسی سیاسی (حقیقت/ قدرت) و زندان بدن می‌داند» (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۲). هم‌چنین وی آزادی را نه روحی و ذهنی بلکه «آزادی ما [را] زندگی تنی ما [می‌داند] که [باید] از انضباط اجتماعی رها شود» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۴۳). فوکو به بررسی روندهایی علاقه دارد که در آن عقلانیت (حقیقت اخلاق علوم انسانی) ساخته می‌شود و بر سوژه انسانی اعمال می‌گردد. از نگاه او علوم انسانی و اجتماعی و کل حقیقت، جزئی از فرایند اعمال قدرت و روابط سلطه بر انسان است (بشیریه، مقدمه بر میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ۱۳۷۹: ۱۵). بنابراین برای رهایی و آزادی فرد باید از رؤیای حقیقت دست شست. فوکو با توقف در زمان حال، به جای نگاه به نقطه آغاز یا فرجام تاریخ، اصولاً فلسفه سیاسی و فلسفه تاریخ را بلا موضوع می‌کند (کاشی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

۲. اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت و ضرورت این تحقیق در این است که در مقابل دو دیدگاه متقابل درباره فوکو نظریه میانه‌ای را برای بررسی اندیشه فوکو به کار می‌برد. دیدگاهی که فوکو را در گسست کامل از مدرنیته می‌بیند و دیدگاهی که او را در تداوم کامل مدرنیته می‌بیند. در این تحقیق فوکو را در «گسست در تداوم» از مدرنیته می‌سنجد. اهمیت دیگر این تحقیق در این است که نگاه از بیرون به فوکو داشته است و روش دیرینه شناسی خود او را در مورد خودش به کار می‌برد و به دیرینه شناسی قواعد گفتاری حاکم بر اندیشه‌های فوکو پرداخته و به سوژه‌زدایی فوکو می‌پردازد و فراسوی نوشته‌های فوکو در نانوخته‌های او در پی معنای رهایی زیست فردی مدرنیته است.

۳. هدف تحقیق

هدف از نوشتن این تحقیق بررسی‌های فوکو در چهارچوب مدرنیته و کل عقلانیت غربی است که جایگاه اندیشه‌های او را در مورد اندیشمندان مدرنیته و عقلانیت غربی بررسی کنیم.

۴. ادبیات موجود

در ایران دو دسته ادبیات در زمینه میشل فوکو وجود دارد. یک دسته کتاب‌های ترجمه شده

که هم شامل کتاب‌های خود فوکو است مانند *نیچه، فروید، مارکس: تأویل متن*، *دیرینه‌شناسی علوم انسانی، دیرینه‌شناسی دانش، مراقبت و تنبیه، جنون و عقل*، و هم کتاب‌هایی که اندیشمندان غربی در مورد آثار او نوشته‌اند مانند *فوکو فراسوی ساختارگرایی* و *هرمنوتیک نوشته هیوبرت دریفوس* و *پل رابینو، فوکو نوشته گیلبرمه مرکیور، فوکو و مارکسیسم مارک پوستر*، «نقد و قدرت» مایکل کلی.

از کارهای ترجمه که بگذریم، در ایران کار مستقل و چندان مهمی در مورد فوکو صورت نگرفته است و بیش‌تر از مقوله گفتمان او برای بررسی فرهنگ معاصر ایران و انقلاب استفاده می‌شود مانند کارهای جواد کاشی، محمدرضا تاجیک و عضدانلو، یا به تحلیل کتاب‌های او *ایران روح دنیای بی‌روح، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند*، در مورد انقلاب اسلامی، می‌پردازند، غافل از این‌که آن ایده‌های فوکو موج ناپایداری در دریای اندیشه‌های او بود و بیش‌تر لذت احساسی بود تا تأمل اندیشه، و از نگاه سلب متن مدرنیته به انقلاب نگریت نه فلسفه ایجابی انقلاب اسلامی. با این حال چند کار نیز در مورد بررسی اندیشه‌های او صورت گرفته است؛ یکی کتاب *دانش و قدرت* محمد ضیمران است که به تفسیر ساده و روتینی از اندیشه‌های فوکو می‌پردازد و در هر فصل مختصراً به یکی از کتاب‌های فوکو و تحلیل ساده آن می‌پردازد. این کتاب فاقد هرگونه خلاقیت و چیز جدیدی است. بابک احمدی هم در کتاب‌هایش مخصوصاً در کتاب *مدرنیته و اندیشه انتقادی* یک فصل را به نقد فوکو از مدرنیته اختصاص داده است که همان‌طور که اشاره کردیم فوکو را در گسست کامل از مدرنیته تفسیر می‌کند و به وام‌گیری و تداوم مدرنیته در فوکو اهمیتی نمی‌دهد. شاهرخ حقیقی نیز در کتاب *گذار از مدرنیته به فوکو می‌پردازد*؛ وی بین دو دوره در اندیشه فوکو گسست می‌بیند، او دوره اول اندیشه‌های فوکو را در گسست کامل از مدرنیته و دوره دوم را بازگشت به اندیشه انتقادی کانت می‌داند. وی با تقسیم‌بندی‌ای که از نقد به مدرنیته (درونی و بیرونی) ارائه داده است فوکو را نقد بیرونی و در گسست کامل از مدرنیته می‌بیند. با این حال این تحقیق اولاً گسستی بین دو دوره فکری فوکو نمی‌بیند و در هر صورت اندیشه‌های فوکو را نقد در چهارچوب مدرنیته و وفادار به آرمان اصلی مدرنیته یعنی رهایی فرد می‌داند. فوکو شاخ و برگ و گرد و خاک نشسته بر رهایی فرد را از مدرنیته پاک می‌کند و مقدسات به‌جامانده را دود می‌کند. یعنی او بازگشت به مدرنیته اصلی است به همین دلیل لیوتار می‌گوید برای مدرن‌بودن اول باید پست‌مدرن بود. احمد خالقی هم در کتاب *قدرت زبان و زندگی روزمره* به قدرت و سوژه از نگاه فوکو و تفاوت نگاه او با

مدرنیته، مخصوصاً هابز، می‌پردازد و فوکو را در گسست کامل از مدرنیته می‌داند. در مجموع کارهایی که در ایران در مورد فوکو صورت گرفته‌اند به این جمله فوکو توجهی ندارند: کارهای من در ادامه کانت، هگل، مارکس، و مکتب فرانکفورت است و من با اندیشه هابرماس تا حد زیادی موافقم. انگار حرص نرسیدن ایران به مدرنیته را از زبان فوکو بر سر مدرنیته و نفی کامل آن خالی می‌کنند، اما در این کار به دور از هرگونه جوسازی‌ای که در مورد پست‌مدرنیته و فوکو در ایران صورت گرفته است و به دور از مد فکری ضد مدرن معاصر، به تحلیل اندیشه‌های او و گسست و تداوم‌های آن از مدرنیته پرداخته می‌شود. نه پیش فرض گسست کامل از مدرنیته در ذهن این جانب هست که به تکرار مکررات بپردازم و نه این که بدون توجه به نقدهای مهم او از مدرنیته او را ادامه پروسه مدرنیته بدانم و نه این که با عشق به مدرنیته به اندیشه‌های او بی‌توجه بمانم. در این تحقیق، فوکو را از نظر روش و اصول کلی ضد مدرنیته و از نظر آرمان و فردیت مدرن می‌دانم و سعی می‌کنم فوکو را در چهارچوب کلی تر عقلانیت غربی بررسی کنم.

۵. تعریف و توضیح مفاهیم

گفتمان: منظور از گفتمان اعمالی است که از قواعد خاصی پیروی می‌کنند این اعمال به وسیله کارگزاران یک سیستم اجتماعی، علمی، و حقیقی و یا فکری صورت می‌پذیرد و مربوط به زبان و گفتار است موضوع اصلی آن حکم است. گفتمان گروهی از بیان هاست که امکان صحبت درباره موضوعی خاص و در لحظه ویژه‌ای از تاریخ را برای زبان فراهم می‌آورد. گفتمان حقیقت، دانش اجتماعی، و سوژه را تعریف می‌کند و می‌سازد. گفتمان طبیعت بدن، ذهن، ناخودآگاه، خودآگاهی، و زندگی احساسی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. پس گفتمان مجموعه قواعدی است که اندیشه، کردار، و رفتار فرد را شکل می‌دهد، و در واقع با تحمیل اندیشه و رفتار خاصی بر فرد، فردیت فرد را از او می‌گیرد. گفتمان قواعد ناخودآگاه معرفت را شکل می‌دهد پس اساساً در درون گفتمان حقیقت محور، سوژه خودآگاه معنا ندارد.

دیرینه‌شناسی: دیرینه‌شناسی به بررسی گفتمان‌ها و قواعد حاکم بر شکل‌گیری آن‌ها و به مطالعه ساخت گفتمان‌های دانش‌های گوناگون می‌پردازد. دیرینه‌شناسی در پی شرایط امکان شکل‌گیری عقلانیت‌ها و دانش‌ها در درون فضای نظم و رابطه قدرت است. در واقع فوکو می‌خواهد مسائل جزئی، رویدادها و وقایعی را که کم‌تر به آن‌ها توجه شده است

برجسته و نمایان کند. به بیان دیگر او می‌خواهد در میان اسناد خاک‌گرفته قدیمی، و از میان همه آن جست‌وجوها خصلت یکتا، تکرارناشدنی و فراموش‌شده هر رخداد را پیدا کند. درکل دیرینه‌شناسی در پی سوژه‌زدایی و معنازدایی از تاریخ و اندیشه‌هاست.

تبارشناسی: مفهوم تبارشناسی رویکردی تاریخی است که عمیقاً با نظریه پیشرفت تاریخ مغایرت دارد. فوکو در تبارشناسی به روابط قدرت و دانش می‌پردازد. تفاوت اصلی تاریخ سنتی با تبارشناسی در این است که تاریخ از مبدأ رویدادها در گذشته دور آغاز می‌کند، اما تبارشناس، زمان حال را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد. از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادی و غایات متافیزیکی در کار نیست که تاریخ را بر اساس آن سنجید بلکه به گسست‌ها و رابطه حقیقت و قدرت نظر می‌کند.

مدرنیته: منظور از مدرنیته روشن‌گری است و روشن‌گری بر اساس تعریفی که کانت از آن داده است به معنای نقد اکنون و خروج بشر از نابالگی و فرارسیدن دوران بی‌نیازی او از قیم است. در نظر کانت قیم، شریعت و متافیزیک و حقایق آسمانی بودند و از نظر فوکو قیم دانش علوم انسانی و حقایق زمینی‌اند که در هر دو مدرنیته به معنای نقد اکنون و حقایق تحمیل‌شده بر ذهن بشر، برای رهایی ذهن بشر از حقایق و اصول کلی تحمیل‌شده است، حال آن اصول کلی متافیزیکی باشند یا علوم انسانی.

پست‌مدرنیته: در این‌جا منظور از پست‌مدرنیته تعریف ولمر و لیوتار است که آن را گسترده‌تر شدن فضای مدرنیته، آگاهی مدرنیته از بحران‌هایش و فروپاشی کلان روایت‌ها می‌دانند. همان‌طور که گفتیم مدرنیته خروج از نابالگی و اعتماد به ذهن بشر بود و تعریف آن سلبی یعنی نفی هرگونه قیم تحمیل‌شده بر ذهن بشر است، اما مدرنیته از این تعریف منحرف شد و خود به ایجاد حقایق مطلق و تحمیل آن‌ها بر ذهن بشر پرداخت و با نفی حقایق آسمانی، خود حقایق زمینی را جانشین کرد، مانع از آزادی ذهن و سوژه شد و جنبه ایجابی یافت که فوکو به نقد جنبه ایجابی مدرنیته و حقایق کلی آن و هم‌چنین جنبه اصیل سلبی مدرنیته، یعنی نقد اکنون و خروج از نابالگی و نفی حقایق تحمیلی بر ذهن بشر، پرداخت.

سوژه: به منزله عقل خودبنیاد و رها از غرایز، هستی و رابطه قدرت اجتماع تعریف شده است که قادر به کشف حقیقت و حفظ فردیت خود است. فوکو این نوع سوژه را برساخته گفتمان، درونی‌شدن حقیقت تحمیلی نظم‌جامعه، و نفی فردیت تلقی می‌کند. از نظر منتقدان سوژه رها از غرایز و قدرت، یادگار به‌جامانده از اسطوره و عالم مثل است و از نظر اینان سوژه و ذهن شناسا جدا از غریزه و اجتماع نبوده و اساساً این دنیایی است.

حقیقت: در اندیشه مدرن و ماقبل مدرن، حقیقتی کلی و جهانی، مستقل از نگرش‌ها و چشم‌اندازهای جوامع مختلف وجود دارد که سوژه قادر به کشف آن، و جامعه و قدرت را باید در جهت آن حقیقت هدایت کرد. فوکو خنثی‌بودن حقیقت و جدایی آن از جامعه و رابطه قدرت را بی‌معنا می‌داند و هر حقیقت و نظام دانایی را صورت‌بندی خاصی از رابطه قدرت می‌داند و این‌چنین حقیقت مطلق و فراتاریخی را نافی فردیت و آزادی انسان می‌داند و سوژه را نه فردیت و مختاربودن بلکه شکل درونی شدن آن حقیقت مطلق می‌داند که برای نفی سوژه (برساخته گفتمان) و رهایی فرد از دام گفتمان، می‌بایست اسطوره حقیقت فراتاریخی را نابود کرد.

قدرت: قدرت در اندیشه مدرن ابزار دست سوژه برای تحقق حقیقت و خیر بود، اما فوکو این نوع نگاه به قدرت و رابطه قدرت و حقیقت را واژگونه کرد. از نظر او قدرت در کل سطح جامعه پراکنده و نه ابزار حقیقت بلکه مولد حقیقت و خود سوژه نیز است.

عقلانیت: در اندیشه قبل از فوکو یک عقلانیت کلی حاکم بر زندگی و اندیشه بشر تصور می‌شد که واقعیت و افراد را باید بر اساس این عقلانیت شکل داد. این عقلانیت همان حقیقت کلی است که اصول کلی را بر ذهن منفرد بشر تحمیل می‌کند و مانع از رهایی فرد می‌شود فوکو به‌جای سخن از عقلانیت کلی از عقلانیت‌ها سخن گفت که این تکرار عقل‌ها هرکدام سوژه و واقعیت مورد نظر خود را فراتر از خواست سوژه شکل می‌دهد و مانع از مختاربودن و فردیت فرد در شکل‌دادن به اندیشه خود و رهاکردن عقل خود می‌شود.

نقد: مدرنیته جدا از لفظ نقد نیست و اساساً با نقد دوران کلاسیک آغاز شد. واژه نقد هم‌معنا با بحران و به‌معنای آگاهی از بحران و نقد آن است. همان‌طور که گفتیم مدرنیته در تعریف روشن‌گری کانت از نقد اکنون و نقد حقایق تحمیلی جدا نمی‌شد. فوکو هم به نقد اکنون و حقایق تحمیلی بر فرد می‌پردازد با این تفاوت این حقایق این‌بار نه متافیزیکی، بلکه دانش علوم انسانی و زمینی‌اند که شاکله هویتی افراد و رفتار و کردار آن‌ها را شکل و در واقع تحمیل می‌کند.

۶. میشل فوکو

فوکو در ۱۹۲۶ در پواتیه فرانسه زاده شد و در ۱۹۸۴ قربانی اندیشه‌های خود، بر اثر بیماری ایدز، شد. او را فرزند ناخلف ساخت‌گرایی، و پسا‌ساخت‌گرایی یا هرمنوتیک خوانده‌اند، اما

فوکو هیچ‌گاه ساختارگرا نبوده و به‌همین‌سان وی فراسوی نظریه هرمنوتیک است (دریفوس، ۱۳۷۹: ۴۲). فوکو، به قول پوستر، در ادامه نظریه انتقادی رادیکال از اشکال سلطه قرار دارد (پوستر، ۱۳۸۹: ۸) و همان‌طور که خود می‌گوید «کارهای من در ادامه اندیشه انتقادی می‌باشد که از کانت شروع و به هگل و نیچه در مکتب فرانکفورت ادامه یافت» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۴). کرمر نگاه فوکو را نگاهی کالبدشناختی می‌داند که تاریخ را زیر چاقوی جراحی گذاشت. همان‌طور که مارکسیسم غربی در واکنشی نظری به بن‌بست‌های مارکسیسم کلاسیک (ارتدوکس) در تحلیل فاشیسم، زوال جنبش‌های کارگری و تجدید سازمان دولت به‌وجود آمد پست‌مدرنیسم و اندیشه‌های فوکو هم پاسخی به مشکلات مارکسیسم غربی در مواجهه با تحولات دهه ۶۰، به‌ویژه شورش ماه می ۱۹۶۸ بود (پوستر، ۱۳۸۹: ۸). تفکر عصیان‌گر فوکو برگ برنده‌ای است که نقد را از معایب آرمان مارکسیستی آزاد کرد (اسمارت به نقل از مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

هدف اصلی کارهای فوکو «پرداختن تاریخی از شیوه‌های گوناگون بوده است که به موجب آن‌ها، انسان‌ها به سوژه تبدیل شده‌اند» (دریفوس، ۱۳۷۹: ۳۴۲). فوکو در کارهای اصلی خود به تبارشناسی انسان مدرن می‌پردازد (میلر، ۱۳۸۲: ۱۲۱) و تبارشناسی انسان مدرن قطعاً جدا از تبارشناسی حقیقت/ عقلانیت در زیر سایه تکنولوژی قدرت نیست. او انسان مدرن را مخلوق جدیدی می‌داند که خداوندگار دانش در دویست سال اخیر جعل کرده است (فوکو، ۱۳۷۵: ۵۲۰) و پیدایش دانش (علوم انسانی) را نه تحولی افتخارآمیز بلکه شرم‌آور می‌داند (فوکو، ۱۳۸۸ الف: ۴۱)، چراکه علوم انسانی زیر سایه تکنولوژی‌های انضباطی توسعه یافتند (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۷). پژوهش‌های فوکو «با سه شیوه عینی‌سازی فرد سروکار داشته که انسان‌ها را به سوژه تبدیل کرده‌اند» (همان: ۳۴۳) و در تمام کارهای خویش، که پیوستگی ظریفی بین آن‌هاست، سه شکل ابژه‌سازی را که از طریق آن‌ها انسان به موضوع قدرت و سوژه دانش تبدیل شده است بررسی می‌کند (همان: ۳۴). وی نخست به بررسی شیوه‌های پژوهشی‌ای می‌پردازد که می‌کوشند به خودشان شأن و مقام علمی ببخشند؛ مثل فاعل سخن در زبان‌شناسی، فاعل تولید یا سوژه‌ای که کار می‌کند در تحلیل ثروت و علم اقتصاد، و موضوع‌سازی واقعیت زنده‌بودن در تاریخ طبیعی یا زیست‌شناسی (همان) که در کتاب *نظم/شیا* به آن می‌پردازد. در بخش دوم پژوهش‌هایش، به موضوع‌سازی (ابژه‌سازی) سوژه در کردارهای شکاف‌انداز (اجتماعی/ فرهنگی) می‌پردازد که چگونه سوژه به موضوع تحقیق و تکنولوژی قدرت تبدیل می‌شود؛ او انسان دانا و عالم

(سوژه، روح، آگاهی) را محصول محاصره تکنولوژی قدرت/ دانش و یا تکنولوژی انضباطی قدرت می‌داند، وی در کتاب‌های *دیوانه و عقل*، *مراقبت و تنبیه* به آن می‌پردازد. در بخش سوم مطالعه خود (تاریخ جنسیت) در پی شیوه‌ای بوده است «که انسان بدان وسیله خودش را به سوژه تبدیل می‌کند و خودش را فاعل جنسیت می‌داند» (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۴۴) و در واقع سلطه کلیات (حقیقت و اخلاق) را درونی می‌کند.

فلسفه انتقادی فوکو نه ضد فرد بلکه ضد منفردسازی است و این‌که فرد را از دست دولت و منفردسازی (سوژه‌سازی) مجموعه قدرت‌های دولت (قدرت خانواده، پزشک، روان‌پزشک، پادگان، کارفرما، مدرسه، و ...) رها سازد؛ برای این کار «ما باید اشکال جدیدی از سوژگی را از طریق این نوع سوژگی تحمیل شده پرورش دهیم» (همان: ۳۵۳). بنابراین فوکو هم در ادامه عقلانیت غربی و مدرنیته قرار دارد و هم در گسست از آن. در واقع «گسست در تداوم مدرنیته» است که سعی دارد با نقد عقلانیت سیاسی (رابطه متقابل عقل، اخلاق و دانش با تکنولوژی انضباط و قدرت)، به اعتقاد فوکو هر حقیقت و اخلاق و هر نظام معنایی صورت‌بندی خاصی از قدرت است، فرد و زیست‌فرد را از سیطره اصول کلی (اخلاق و عقل) نجات دهد و برای این کار به فاش کردن رابطه عقلانی‌شدن و قدرت سیاسی (قدرت/ دانش) می‌پردازد (همان: ۳۴۵) که شکل جدیدی از سلطه، انقیاد، و سوژه‌شدگی را ایجاد کرده است (دریفوس، ۱۳۷۹: ۳۲۴). در نهایت باید گفت که فوکو بی‌شک جدایی ذهن و بدن و تسلط ذهن بر بدن در فلسفه دکارت را می‌پذیرد با این تفاوت که ذهن نه خودبنیاد و منبع حقیقت بلکه برساخته‌گفتمان و ابزار تسلط تکنولوژی قدرت بر بدن است.

اما از آن‌چه تا به حال درباره اندیشه‌های فوکو گفتیم چه نتایجی در باب فلسفه مدرنیته حاصل می‌شود؟

پیش از آن باید اشاره کرد که اندیشه‌های مسلط در زمان فوکو فلسفه هگل، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، ساخت‌گرایی، و هرمنوتیک بودند. در دوره او علوم مربوط به انسان در دو مسیر روش‌شناسانه متعارض سیر می‌کردند که هر دو واکنشی در برابر پدیدارشناسی بودند، که در پی کنار گذاشتن مفهوم فاعل شناسای استعلایی و معنابخش بودند. نگرش ساخت‌گرایانه که از طریق قوانین عینی حاکم بر کل فعالیت انسانی هم مسئله معنا و هم فاعل شناسایی را به کناری نهاد و نگرش مقابل هرمنوتیک، که کوشش‌های پدیدارشناسانه فاعل شناسا، که ریشه در افکار دکارت، کانت، و هگل دارد، را به کناری

می‌نهد، اما متأثر از هایدگر در پی حفظ معناست و می‌کوشد که در کردارهای اجتماعی و متون ادبی، محصول انسان، معنا را دریابد. فوکو همواره در پی آن است که به فراسوی نگرش‌های ذکر شده برود. او از تحلیل ساخت‌گرایی که چهارچوب صوری رفتار انسان را به معنای تحولات قانون‌مند عناصر فاقد معنا قرار می‌دهد اجتناب می‌کند. وی همچنین از اندیشه پدیدارشناسانه پی‌گیری منشأ معنا در فعالیت معنابخش فاعل شناسایی استعلایی پرهیز می‌کند و از کوشش‌های تفسیرگرایانه به منظور کشف معنای ضمنی کردارهای اجتماعی و همچنین هرمنوتیکی به منظور استخراج معنای متفاوت و عمیق‌تری که کارگزاران اجتماعی نسبت به آن ناآگاهند اجتناب می‌ورزد (همان: ۵۳-۵۴).

در مجموع فوکو با دیرینه‌شناسی، که در پی کشف قواعد ناخودآگاه معرفت‌اند، سوژه (عقل خودبنیاد) معنابخش را زیر سؤال می‌برد حال این سوژه ذهن شناسا، سوژه‌ای که از دکارت، کانت، و هگل تا هوسرل پرورده شد، یا سوژه تولیدکننده و کارگر، که مارکس آن را به جای سوژه ذهنی گذاشت، باشد، و با مفهوم تبارشناسی، که به تحلیل تکنولوژی قدرت/ دانش و تحلیل کردارهای اجتماعی مشخص تاریخی و عقلانیت‌های متکثر می‌پردازد، مفهوم پیشرفت تاریخ، دیالکتیک هگل، ماتریالیسم تاریخی مارکس، جامعه‌شناسی کنت، و حقیقت کلی و فراتاریخی را زیر سؤال می‌برد. وی با مفهوم تکنولوژی قدرت، که آن را نه محدود به نهاد بلکه متکثر در سراسر جامعه، و سیاست را هستی‌بخش انسان می‌داند، الگوی حاکمیت و نظریه قرارداد اجتماعی (بدن، هابز، لاک، و روسو) را زیر سؤال می‌برد.

در نهایت فوکو به تحلیل محاصره سیاسی بدن و تکنولوژی قدرت می‌پردازد (فوکو، ۱۳۸۸ ب: ۴۰)؛

روح [سوژه، روان] را - نه متافیزیکی و مستقل - بلکه زاده روش‌های تنبیه، مراقبت، و اجبار می‌داند و این روح را نه جوهر ... بلکه چرخ‌دنده‌ای [می‌داند] که از رهگذر آن مناسبات قدرت، دانشی ممکن را موجب می‌شود و دانش اثرهای قدرت را تداوم می‌بخشد ... و انسانی (سوژه‌ای) که ما را به آزادسازی فرا می‌خواند خود معلول انقیاد است و روحی که به او هستی می‌دهد خود قطعه‌ای است در تسلطی که قدرت آن را بر بدن اعمال می‌کند. روح معلول و ابزار کالبدشناسی سیاسی است روح زندان بدن است (همان: ۴۰).

بنابراین فوکو سوژه فاعل قدرت (هابز)، سوژه کاشف حقیقت (دکارت و کانت)، و سوژه محرک تاریخ (هگل و مارکس) را به چالش می‌کشد و حقیقت را نه پاداش جان‌های

آزاده و یا ناشی از تأملات درونی بلکه تحمیل شده از جانب انضباط اجتماعی می‌داند. بنابراین قطب‌نمای کارهای فوکو نه سوژه و حقیقت بلکه قدرت و استراتژی‌های آن است؛ قدرتی که نه محدودکننده بلکه مولد، و بزرگ‌ترین تولیدکنندگان آن «حقیقت» و «سوژه» اند.

۱.۶ فوکو و عقلانیت غربی

ژانوس غرب از یک طرف از افلاطون تا هگل، متأثر از روحانیت شرق، به دنبال آزادی روح، اخلاق، عقلانیت، و حقیقت بوده و از طرف دیگر هدفش، از هومر تا فوکو، رهایی فرد از قید و بند کلیات (اخلاق و عقل) بوده است. در یونان باستان، کلیات توسط سقراط و افلاطون حاکم شدند، اما حاکمیت این کلیات هنوز درونی نشده بود و مبتنی بر قوانین و جامعه، و در واقع بیرونی بود. در قرون وسطی حاکمیت کلیات با استفاده از مفهوم وجدان درونی شد. رنسانس در ذات خود کوششی برای رهایی زیست فرد و غرایز او از قید و بند کلیات (متافیزیک و اخلاق) بود. مدرنیته که بیش‌ترین تلاش برای رهایی زیست فرد از سلطه کلیات بوده است خود در مقابل کلیات متافیزیکی به جعل کلیات دیگری (عقل، علم، ایدئولوژی، و دولت) پرداخت و کوشش تمام اندیشمندان مدرنیته برای رهایی فرد کوششی ناموفق بوده است؛ چراکه دوباره فرد را زیر شاخ و برگ کلیات (اخلاق کلی، دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی، هستی، طبیعت بشر، عقلانیت، علم، ابرمرد، ارزش‌های والا، موقعیت آرمانی سخن، و ...) گم کردند، اما کوشش‌های فوکو در کلیت‌زدایی (اخلاق، عقل، مصلحت دولت، و ...) و در واقع شرق‌زدایی (معنویت و وجدان) از زیست فرد، وقتی می‌گوید روح زندان تن است برخلاف شرق که جسم و تن را زندان روح می‌داند، از همه آن‌ها پیشرفته‌تر است و فرد را از دام هرگونه کلیت‌سازی و منفردسازی چه متافیزیکی، چه زمینی، و چه دولتی نجات می‌دهد. اگرچه شاید مفهوم قدرت در فوکو هم‌سنگ هستی در هایدگر و یا اراده قدرت در نیچه، مفهومی کلی باشد، و به قول هابرماس خود مفهوم قدرت از فلسفه سوژه وام گرفته شده است (کلی، ۱۳۸۵: ۱۲۰)، اما او قدرت‌های مشخص را در نظر می‌گیرد نه مفهومی انتزاعی از آن را. فوکو هم به (نفی) عقلانی‌سازی اداره فرد، عقلانیتی که به اصطلاح در علوم مختلفی چون پزشکی، روان‌پزشکی، زندان، مدرسه، و سیاست‌های رفاه دولت ریشه دارد، می‌پردازد، عقلانیتی که رفتار فرد را هدایت می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۲). وی هم به نقد اخلاقیات مسیحی، روح، روان، وجدان، و اخلاق که چشم‌پوشی از خود را شرط رستگاری می‌داند (همان: ۳۷۲) و هم ادامه اخلاقیات مسیحی،

منفردسازی و سوژه که ادامه وجدان مسیحی در نظریه مصلحت دولت است را به چالش می‌کشاند و پروسه‌های زیست فردی از دام کلیات، و درواقع‌های غرب از شرق، را به سرانجام می‌رساند.

در نهایت فوکو حکم فارماکون افلاطون را دارد هم زهر است و هم پادزهر، هم گسست است و هم تداوم؛ بازگشت به مدرنیته اصیل است و این کار جز با نفی مدرنیته تاریخی ممکن نمی‌شد، همان‌طور که خود فوکو می‌گوید «مفهوم تاریخی روشن‌گری (نقد اکنون) مهم‌تر از حفظ بازمانده‌های آن است» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱۳)، همان‌طور که لوتر با نفی مسیحیت تاریخی به مسیحیت اصیل بازگشت، هدف فوکو بازگشت به آزادی و‌های زیست بشری از هرگونه قید و بند اسطوره‌ای، متافیزیکی و دینی است، اما این آزادی زیستی خود در دام اسطوره‌های دیگر (روشن‌گری، کلان‌روایت‌های کمونیستی و لیبرالیستی، و ایدئولوژی‌ها) افتاد و با حقایق زمینی (علم و عقل)، به جای حقایق آسمانی (اسطوره، دین، و متافیزیک) صورت‌های دیگری به ماده زیست فرد تحمیل کرد که فوکو آخرین تقای خروس سربریده غرب (مرگ خدا و ارزش‌های متافیزیک) در دست‌یابی به حقیقت (علوم انسانی و عقل خودبنیاد) را از نفس انداخت.

۷. از کانت تا فوکو: نقد کلیات غیر شخصی بر ذهنیت شخصی

به قول تایلور، فوکو نقد (اکنون) عقل محض را به نقد (اکنون) عقل غیر محض (اجتماعی) تبدیل کرد؛ فوکو همان‌طور که خود می‌گوید در ادامه فلسفه انتقادی کانت، هگل، نیچه، و مکتب فرانکفورت است. هرکدام از این اندیشمندان به نقد سلطه در زمان خودشان پرداختند. من در این جا سعی می‌کنم پیشینه نظریه انتقادی از کانت تا فوکو را مختصراً بیان کنم. تمام این اندیشمندان به نقد سلطه کلیت (دین، اخلاق، عقلانیت و علم، تاریخ، و ...) بر زیست فردی و ذهن واقعی فرد پرداختند با این تفاوت که در مقابل نقد نوعی از سلطه، خود سلطه کلیات دیگری بر زیست فردی تحمیل کردند، اما فوکو هرگونه سلطه کلیت بر زیست فردی را به نقد می‌کشاند و سوژه را نیز شکل درونی شدن کلیت (اخلاق و علم) می‌داند. درواقع هدف همه اندیشمندان مدرن از کانت و بودلر تا آدورنو و فوکو نقد بازمانده‌های سنت و شرق معنوی در زمان حال است که نقدهای او از اخلاق مسیحی (اخلاق آیین‌نامه‌ای) در مقابل اخلاق یونانی (اخلاق زیبایی‌شناسانه)، که متأثر از بودلر انسان را قابل آفرینش و نه قابل کشف می‌دانست، و سیاست شبانی مسیحی (اطاعت، ریاضت، و

وجدان)، در مقابل سیاست یونانی (آزادی)، پروژه نیچه در نقد مبانی شرقی (معنویت و اخلاق) فلسفه غرب (آزادی غریزه) را به سرانجام رسانید.

تکوین فلسفه مدرن، تا حد زیادی به منزله پاسخی به غیاب یقین ناشی از «مرگ خدا» بود. در جهان پسامسیحی، انسان مدرن چون «خروسی سربریده» هربار به دامن یکی از حقایق دنیوی پناه می‌برد و خود خدایان جدیدی را خلق می‌کرد. کانت، هگل، و مارکس عقل انسانی را جانشین خدا در هدایت زندگی بشر کردند و این حادثه، «مرگ خدا»، را مقدس می‌دانستند و به رهایی و آزادی بشر امیدوار بودند، غافل از این‌که آن‌ها با کشتن خدای آسمان‌ها، که آن را ساخته دست بشر می‌دانستند، خدایی که فراقینی شده است و اکنون باید به جایگاه اصلی خویش (سوژه) برگردد، خود خداهای جدیدی مانند روح مطلق و جامعه بی‌طبقه آفریدند. مکتب فرانکفورت (غیر از آدورنو)، هرچند با تأثیرپذیری از نقدهای فروید و ماکس وبر رویکرد معتدل‌تری به تمدن مدرنیته داشت، در ادامه همین مسیر قرار دارد. چراکه آن‌ها هم در مقابل گوهر ذاتی و ماهیت ازلی خدا، خود گوهر و ماهیت ذاتی دیگری را برای انسان تعریف کردند و هم‌چنان به رهایی انسان و آرمان حقیقت اعتقاد داشتند.

نیچه، کرکگور، هایدگر، و تا حد زیادی فروید در مقابل امیدواری کانت، هگل، و مارکس بر نقش اتفاقی زندگی و وضعیت تأثرآور موقعیت انسانی متمرکز شدند (لوویت، ۱۳۸۵: ۱۸). اگرستانسیالیست‌ها، از کرکگور تا سارتر، طبیعت را فقط پس‌زمینه پنهان وجود به‌خود و انهداده انسان می‌دانند (همان). اگر به قول افلاطون «فلسفه تمرین مردن است» به این معنا که برای زندگی انسان طرح و معنایی می‌ریزد پس فلسفه را به مرگ محکوم کردند چراکه «دزاین در برخورد با نیستی و مرگ به هستی خود آگاه می‌شود» نه در آیین حقیقت و معنا. شاید منظر مایوسانه و منفی ماکس وبر درباره دنیا نیز در ادامه این میراث باشد؛ نگرشی که عقلانی‌شدن آن را نه باعث رهایی بلکه قفس آهنینی می‌دانست که در دنیای افسون‌زدایی‌شده امکان رهایی از آن نیست و قفس آهنین را زندانی سخت‌تری از ردای زهدا می‌دانست.

فلسفه گروه اول، به غیر از مارکس، فلسفه آگاهی و ذهن است و فلسفه گروه دوم فلسفه جسم و حیات و تن است. گروه اول امیدوار به رهایی‌اند و به «حقیقت» معتقدند، گروه دوم ناامید از رهایی و به‌جای حقیقت به «هستی»، «قدرت»، «دولت»، و «غریزه» می‌پردازند، اما سؤالی که در این‌جا مطرح است این است که جایگاه فوکو در این میان کدام

است؟ فوکو اگرچه متأثر از «نقد حال» کانت و هگل است، اما سر سوزنی با آرمان‌های سوژه، و حقیقت‌محوری آنان هم‌گرایی ندارد و اگرچه موافق گذار مارکس از فلسفه و ذهن‌گرایی ایدئالیسم به واقعیت سلطه در زندگی اجتماعی است، اما هیچ علاقه و امیدی به علم‌گرایی و ماتریالیسم تاریخی مارکس ندارد. بنابراین فوکو با تمام نوآوری‌های خویش، بسیار متأثر از نیچه، هایدگر، و ماکس وبر است. ما در ادامه به فلسفه انتقادی از کانت تا فوکو می‌پردازیم و هم‌گرایی و گسست فوکو با اندیشمندان هریک از دو گروه ذکر شده را بیان می‌کنیم؛ ابتدا سیر فلسفه سوژه‌محوری و خودآگاهی را از کانت به هگل بررسی می‌کنیم سپس گذار از فلسفه و خودبینگانگی دینی به پراکسیس و از خودبینگانگی اقتصادی یا در واقع گذار از ذهن به کار را در فلسفه مارکس (با واسطه فوئرباخ و اشتیترنر) پی‌گیری خواهیم کرد. سپس به نیچه و هایدگر می‌پردازیم که نه تنها به مجری مدرنیته (بورژوازی) نقد داشتند بلکه کل آرمان‌ها و متافیزیک سوژه‌محور مدرنیته را به چالش کشاندند. به‌ویژه نیچه که اساس هستی را نه حقیقت و سوژه، بلکه قدرت می‌دانست و هم‌چنین اندیشه‌های ماکس وبر که مفهوم «از خودبینگانگی» مارکس را، که به اقتصاد و کار محدود شده بود، به حوزه بوروکراسی و سیاست (از خودبینگانگی سرباز از ابزار خشونت، محقق از ابزار تحقیق و ...) هم گسترش داد. در ادامه به والتر بنیامین که در تزهایی درباره فلسفه تاریخ آرمان‌های دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی را به سخره می‌گیرد می‌پردازیم و در ادامه آن به گرامشی و مکتب فرانکفورت که مفهوم از خودبینگانگی را از کارخانه و اقتصاد به زندگی روزمره و فرهنگ سرایت دادند خواهیم پرداخت. رادیکال‌ترین عضو مکتب فرانکفورت آدورنو است که کل عقلانیت غربی، از «ادیسیوس» تا روشن‌گری، را عامل از خودبینگانگی انسان می‌داند. در نهایت به موضوع اصلی تحقیق، یعنی اندیشه‌های میشل فوکو که به مفهوم از خودبینگانگی در علوم (دنیوی) انسانی می‌پردازد می‌پردازیم. در واقع دغدغه تمام این اندیشمندان از کانت تا فوکو از خودبینگانگی انسان و نفی سلطه کلیات غیر شخصی بر ذهن واقعی و زیست افراد است که از از خودبینگانگی و سلطه کلیات دینی/ متافیزیکی شروع می‌شود و به از خودبینگانگی و سلطه در علوم انسانی، که خود مفهوم انسان را هم از خودبینگانه می‌داند، ختم می‌شود. فوکو هم شکست پروسه‌رهایی انسان مدرن است، با پیوند دادن حقیقت و آرمان‌های مدرنیته با تکنولوژی قدرت، و هم ادامه آن؛ رهایی (تن) فرد از درونی شدن حقیقت (روح، سوژه). سؤال این است که فوکو چه پیوندی با کانت و فلسفه مدرنیته بعد از کانت تا مکتب فرانکفورت دارد؟ آیا فوکو نافی تمام عیار مدرنیته و فیلسوفان آن است یا در

ادامه اندیشه‌های آنان؟ اگر فوکو در ادامه اندیشه‌های آنان است، چگونه؟ و چه پیشرفتی نسبت به آنان (از کانت تا آدورنو) دارد؟ آیا فوکو کل مدرنیته را زیر سؤال می‌برد یا خائنان به آن را، همان‌طور که لوتر نه مسیحیت بلکه خائنان به مسیحیت را نفی کرد؟ آیا فوکو در نفی عقلانیت غربی، به شرق (معنویت) بازمی‌گردد یا به شرقی‌زدایی از غرب، برای رهایی بیش‌تر فرد، می‌پردازد؟ فرضیه این است که کوشش تمام فیلسوفان مدرنیته از کانت تا فوکو رهایی فرد از دام کلیت و حقیقت بوده است حال آن کلیت چه متافیزیک و دین باشد، چه سرمایه‌داری و تاریخ، و چه بوروکراسی و عقلانیت، صنعت و فرهنگ، سیستم و یا علوم انسانی و تکنولوژی قدرت. با این تفاوت که هرکدام از این اندیشمندان در قبال نفی کلیتی خود کلیت دیگری جعل می‌کردند، مانند کانت که گرچه سلطه متافیزیک و دین بر فرد را نقد کرد خود زمینه سلطه کلیات دیگری (عقل و اخلاق بر اساس سوژه عقلانی و اخلاقی) را بر فرد فراهم آورد، اما فوکو به نقد هرگونه کلیت (حقیقت، عقل، اخلاق، علوم انسانی، و سوژه) و از خودبیگانگی فرد می‌پردازد و خود هیچ نسخه‌ای نمی‌پیچید و هیچ کلیتی را تولید و صادر نمی‌کند. به عبارت دیگر هرگونه صورتی، بر ماده زیست فرد را نفی می‌کند.

۱.۷ کانت

پارادوکس ژانوس غرب در کانت متجلی است؛ از یک طرف به رهایی فرد از کلیات (متافیزیک و دین) بنیادی فلسفی داد؛ «روشن‌گری خروج آدمی است از نابالغی، به کارگیری فهم خویشتن بدون هدایت دیگری»، «من در روشن‌گری بیش از هر چیز خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن در قلمرو مسائل مذهبی پای می‌فشارم زیرا حکم‌فرمایان ما در دیگر حوزه‌ها، هم‌چون علوم و هنرها میلی ندارند که نقش قیم را بازی کنند و نابالغی در امور دینی از هر نوع دیگر اهانت‌بارتر و زیان‌بخش‌تر است» (کهن، ۱۳۸۵: ۵۱-۵۷). از طرف دیگر خود، اصول کلی دیگری (اخلاق و حقایق کلی) را بر سر نیزه عقل (سوژه) برافراشت و سوژه را خودبنیاد و فراتاریخی قادر به کشف حقایق مطلق می‌دانست. علمی که کانت آن‌ها را رها از قیم‌سازی و سلطه می‌داند همان سلطه‌ای است که فوکو آن‌ها را نقد می‌کند؛ سلطه علوم انسانی (پزشکی و روان‌پزشکی و ...) بر فرد. کانت در نقد سلطه متافیزیک پیش‌گام است، اما خود قادر به درک سلطه علوم نیست و از طرف دیگر هم سلطه اصول کلی اخلاق و عقل را بر زیست فردی فراهم می‌آورد و علم اصول کلی را بر سر نیزه عقل برافراشت. از نظر کانت چهارچوبی بنیادین در طبیعت و در فکر ما هست که

در هر جهان احتمالی حرکات فیزیکی اجسام مادی باید با آن هماهنگ باشد (برونوفسکی، ۱۳۷۶: ۶۲۴) و از نظر او به موازات ضرورت‌های علی ضرورت‌هایی اخلاقی نیز وجود دارد (همان: ۶۲۷)؛ ذهن صور شناسای خود را که معین و مقدر از جانب فهم انسانی است بر ماده نهایی تجربه تحمیل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۴۲). از نظر کانت دنیای خارج فقط ماده احساس را باعث می‌شود، اما دستگاه ذهن ما این ماده را به لحاظ زمانی و مکانی تنظیم می‌کند و تصورات را فراهم می‌سازد (راسل، ۱۳۶۵: ۹۶۹). کانت انقلاب ریاضی و فیزیک را، که علم بر طبق مفاهیم پیشینی بنیاد گذاشته شود و طبیعت با طرح‌های از پیش اندیشیده شده ما مطابقت یابد، وارد حوزه علوم انسانی کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۴۳) و به قول خودش انقلاب کپرنیکی در فلسفه ایجاد کرد. این چیزی است که هورکهایمر به عنوان نظریه سنتی از آن یاد می‌کند که فرد (تجربه) را در برابر جامعه (فهم) منفعل می‌داند و زمینه تسلط خرد و جامعه را بر فرد و غرایز او فراهم می‌آورد (میلر، ۱۳۸۲: ۳۳). از نظر او تحمیل اصول ریاضی و فیزیک بر نظریه انسانی، فروکاستن همه چیز به یک اصل بنیادی است و این که پشت این تقلیل‌گرایی افراطی آرمان‌های بورژوازی نهفته است که بازار را بر اساس قوانین محاسبه‌پذیر و اصول کمی استوار می‌سازد (Horkheimer, 1927: 190) و معرفت فردی را وابسته به فاعلیتی کلی، جامعه، و تقدیری خارج از اراده آدمی می‌داند فاعلیت عام کانت در هگل به روح مطلق تبدیل شد که واقعیت را شکل می‌دهد (کانتون، ۱۳۸۷: ۲۵۴). فوکو همین سوژه و قواعد جهان‌شمول اخلاقی و عقلانی کانت را زندان روحانی، جسم و سلطه کلیت غیر شخصی بر فرد می‌داند.

شوپنهاور آخرین نفس‌های خدا (ارزش‌های اخلاقی / معنوی و عقلانیت کلی) را خفه کرد و پروسه «مرگ خدا» را کامل کرد. کپرنیکوس، گالیله، کپلر، و نیوتون همه به طور برابر متقاعد شده بودند که خدا دنیا را بر اساس نظامی ریاضی‌گونه منظم ساخته است و آن‌ها می‌توانند به وسیله ریاضیات دنیا را بخوانند و بفهمند. در قیاسی با *انجیل*، طبیعت به شکل کتاب مقدس نوشته شده و به زبان ریاضی قابل خواندن است (Lowith, 1989: 142) یا به قول هایدگر دنیایی چون تصویر ساختند، اما نیچه می‌گوید این نوع فهم از طبیعت با کانت و هگل و شوپنهاور زیر سؤال رفت. کانت ذهن را قادر به شناخت کنه طبیعت ندانسته است که حقانیت خدا را از طریق آن بتوان شناخت. لذا فهم خدا بر اساس طبیعت زیر سؤال رفت (Owen, 1995: 87). بنابراین کانت با زیرسؤال بردن شناخت واقعیت و خدا، زمینه‌ساز رهایی فرد شد. با این حال کانت اگرچه خدای طبیعیون و ریاضی‌دانان را زیر

سؤال برد، اما خود خدای اخلاقی جدیدی ساخت (Nishitani, 1990: 13). به قول نیچه با شوپنهاور ایده خدا و اخلاق مسیحی و حتی اخلاق عقلانی کانت زیر سؤال رفت و آنها را ناشی از عدم اراده یا اراده منفی دانستند (Owen, 1995: 89)، اما در مقابل شوپنهاور نیز خود اراده کوری را حاکم بر سرنوشت انسان می‌دانست و چندان از رهایی فرد در مقابل این «اراده کور» ناامید بود که در آخر عمر خود به مسیحیت و بودا، یعنی همان دیگری غرب و شرق پناه برد.

۲.۷ هگل

هگل به نقد ایدئالیسم ذهنی کانت، فیخته، و یاکوبی پرداخت و نه تنها سوژه مجرد و غیر تاریخی، بلکه حقیقت فراتاریخی را به چالش کشاند و از این بابت از کانت و فیخته در نقد حقایق کلی و اصول فراتاریخی بر فرد پیشرفته‌تر است، اما خود زمینه سلطه کلیات دیگری (سوژه اخلاقی و عقلانی، تاریخ و مسیحیت فلسفی شده) را فراهم آورد. اگرچه هگل [هدف] فلسفه [را] اساساً نقد دین می‌داند (لوکاج، ۱۳۷۶: ۶۳۸) و فلسفه راه حل فکری نهایی برای تمام مسائل گذشته که بر حال سنگینی می‌کنند را به دست می‌دهد (همان: ۳۳۶)، اما او سعی در وحدت خرد فلسفی و صلیب مسیحی دارد (لوویت، ۱۳۸۷: ۴۱) و یزدان‌شناسی مسیحی را با فلسفه پیوند می‌دهد. از نظر هگل جوهر مینوی در فرد منفرد تاریخی به سوژه بدل می‌شود (همان: ۶۴). آشتی خرد/ایمان و مسیحیت و دولت آرمان هگل است (همان: ۸۶). از نظر هگل مهم‌ترین تأثیر مسیحیت تشویق مردم به امر اخلاق است (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۵۶). هگل مسیحیت ایجابی را نقد، و از ذهن شناسا دفاع کرد ذهنی که خود قانون‌گذار خود باشد. به عبارت دیگر هگل خواستار درونی و ذهنی کردن قانون اخلاقی بیرونی و مسیحی است که سوژه با اختیار خویش آن را بپذیرد. بنابراین هگل مذهب و اخلاق را تا زمانی سلطه و از خود بیگانگی می‌داند که بیرون از ذهن و آیین‌نامه‌ای باشند و تمام کوشش او، که در ادامه کوشش لوتر و جنبش اصلاح دینی است، درونی کردن اخلاق در ذهن تحت عنوان سوژه است، و این همان درونی کردن سلطه کلیات در سوژه است که فوکو تحت عنوان تکنیک خود و سوژه برساخته (قدرت) به آن می‌تازد.

هگل با نفی «شیء فی نفسه» کانتی وحدت اندیشه و هستی و جهان ذهنی و عینی را کامل ساخت (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۸۰، ۸۱). از نظر هگل جهان به ذهن تعلق دارد و صورت راستین ذهن و واقعیت نهایی حقیقت، هنر و دین و فلسفه است (همان: ۱۰۳) که شکل

نهایی این صور فرهنگی فلسفه است که در تحول تاریخی خود حقیقت را از طریق دانش درمی‌یابد و دولت فرجامین مرحله این تحول است. حکومت همان ذهنی است که خود را به گونه ذات و واقعیت کلی می‌شناسد (همان: ۱۰۴). دولت سلطنت ملکوت و روح واقعیت است که همه چیز باید با این روح واقعیت سازگاری داشته باشد. در واقع کل فلسفه هگل تصویری از فراگردی است که «فرد کلی می‌شود» و استقلال راستین را تنها وحدت و تداخل فردیت و کلیت می‌داند در دولت آرمانی، فرد جزئی باید بر هماهنگی خود با بیش‌ترین حد آزادی یعنی دولت پیوند یابد (همان: ۱۰۵). از نظر او اخلاقیات دولت و معنویات مذهبی هم‌دیگر را تضمین می‌کنند و در نهایت سعی در آشتی دولت با وجدان مذهبی و فلسفه دارد (همان: ۸۵). هم‌چنین هگل «سوژه مجرد را نه فرد بلکه ملت [می‌داند] که در جریان زندگی خود به دولت تبدیل می‌شود» (هگل، ۱۳۸۲: ۳۹۹). و دولت را فراتر از فرد، شکل والای خرد اجتماعی، شکل زمینی ایده، و تحقق و فعلیت ایده اخلاقی دانست (احمدی، ۱۳۷۹: ۲۱۴). لازم به تفصیل نیست که این تمام آن چیزی است که فوکو تحت عناوین «سیاست چوپانی مسیحی»، «قدرت مشرف بر حیات» و «تکنولوژی قدرت» و «بهنجارسازی» سوژه، به‌واسطه علوم و فلسفه به نقد آن می‌پردازد. در واقع تمام نقدهای فوکو به سوژه همین درونی‌کردن اخلاق مسیحیت است. هم‌چنین تبارشناسی فوکو، در مقابل دیالکتیک هگل، منکر هرگونه ماهیت ثابت و قوانین بنیادین و غایات متافیزیکی است و به جای پیشرفت تاریخ چیزی جز تکرار و بازیچه نمی‌یابد (میلز، ۱۳۸۲: ۷۸). اساس کار هگل میانجی‌گری میان سوژه و ابژه است و فلسفه تاریخ او برای حل تضاد میان این دو و «این‌همانی» آن‌ها است که در نهایت در فلسفه خود او، به قول خودش، در اتحاد سوژه و ابژه این‌همانی به نهایت می‌رسد. فوکو نیز معتقد به این‌همانی سوژه و ابژه است، اما نه با منحل و هضم‌شدن ابژه در سوژه، یا حاکمیت سوژه بر ابژه (واقعیت)، بلکه با هضم‌کردن سوژه در ابژه (واقعیتی که همان قدرت است) به «این‌همانی» دست می‌یابد. به همین دلیل از نظر فوکو، انسان نه هدف تاریخ (کانت، هگل، و مارکس) بلکه نتیجه گمراه‌کننده تاریخ است (پوستر، ۱۳۸۹: ۲۴).

اگرچه هگل به نقد سلطه اصول کلی فراتاریخی و حقایق جهانی پرداخت و مفهوم غیر تجربیدی و غیر تاریخی سوژه را به باد انتقاد گرفت (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۵۸) و سوژه را نه خویشتن به‌مثابه امری کامل و تمام‌شده بلکه فراشد دائمی تبدیل به خویشتن می‌دانست یعنی سوژه را نه استعلا (به‌معنای کانتی) بلکه رابطه و تاریخی می‌دانست و هم‌چنین به نقد

مذهب (آیین‌نامه‌ای) مسیحیت، و بعد ایجابی آن پرداخت، اما سرانجام حقیقت تاریخی و جبر تاریخی را بر زیست فردی تحمیل کرد. وی اصول کلی (اخلاق و قانون) را ذهنی کرد و در واقع بنیاد سوژه‌ای که فوکو تمام تلاشش را برای سرنگونی آن به کار بست توسط هگل و کانت ساخته شد.

اندیشه‌های هگل زیر تیغ جراحی سخت هگلیان جوان قرار گرفت؛ مارکس بنیاد فلسفه دولت را زیر سؤال برد و کرکگور فلسفه مذهب را باد انتقاد گرفت. درکل هگلیان جوان هم دولت موجود و هم مسیحیت را نفی کردند (لوویت، ۱۳۸۷: ۵۷). قبل از پرداختن به هگلیان جوان به‌ویژه فوئرباخ و مارکس، اجازه دهید اشاره‌ای هرچند مختصر به گونه نیز داشته باشیم.

۳.۷ گوته

گوته به کوشش هگل در میانجی‌گری میان سوژه و ابژه ارج می‌نهد و معتقد است که انسان در فرایند مشاهده جهان نمی‌تواند به ایده‌ها نپردازد و هم‌چون هگل امور انسان‌ها را تابع خدمت به یک کل می‌دانست (همان: ۲۸ - ۳۱)، اما پیوند خرد فلسفی با یزدان‌شناسی مسیحی هگل را خوش نداشت و کل دکتترین مسیحی را توهین به شعور بشر می‌دانست (همان: ۴۸). وی اعتقاد داشت که اگر به‌جای *انجیل* کتاب مقدس ما (غربی‌ها) هومر بود هرگز با سودایی مزاجی خاورزمین آشنا نمی‌شدیم. هم‌چنین فاوست روحش را، در ازای لذات دنیوی، به شیطان فروخت (فاوست نماد گسست از خدا و آسمان به‌خاطر زمین و غریزه است). گوته جنبش لوتر را آزادی از غل و زنجیر کوتاه‌بینی می‌دانست و اعتقاد داشت که ما از کلام و ایمان مسیحی به منش و کردار مسیح می‌رسیم. این عبارت آغازگاه راهی بود که از هگل به فوئرباخ و سپس بحران‌های بنیادی (مرگ خدا) رسید و تلاش‌های متباین نیچه و کرکگور، برای انتخاب ناگزیر بین مسیحیت و کافرکیشی، واکنش‌های قطعی آنان به مسیحیت بی‌شکلی بود که هگل و گوته نماینده‌اش بودند (همان: ۴۷).

۴.۷ فوئرباخ

فوئرباخ در کتاب *گوهر مسیحیت*، دین را از خودبیگانگی گوهر انسان دانست (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۷۷) و کل خداشناسی را انسان‌شناسی وارونه نامید. وی فلسفه تعمقی، از اسپینوزا تا هگل، را در راستای رهایی انسان از از خودبیگانگی دینی تلقی کرد، و خدا را نمایان‌گر

انسان از خودبیگانه دانست (همان: ۲۱۵). فوئرباخ فلسفه هگل، نسبت به شلینگ، را گذاری مهم در گسست از شرق و غربی شدن می‌داند: «انسان شرقی در دل مشغولی‌اش با یگانگی، در دیدن ناهم‌سانی‌ها ناتوان می‌شود، انسان غربی در دل مشغولی‌اش با ناهم‌سانی‌ها، یگانگی را فراموش می‌کند اگر شلینگ رو به شرق دارد (این‌همانی) فلسفه هگل به‌سوی غرب، همراه با ناچیزانگاری شرق است فلسفه هگل ناهم‌سانی است» (اسپلوچ، ۱۳۷۷: ۹۸). با این حال او اگرچه هگل را بیش از شلینگ در روند شرق‌زدایی (حقیقت، معنویت) از غرب (انسان جسمانی) تحسین می‌کند، اما این روند را ناتمام می‌داند چراکه به اعتقاد او، که فلسفه‌اش ادامه نقد اکنون کانت و بودلر است و مانده‌های گذشته در زمان حال را به نقد می‌کشاند، یزدان‌شناسی از طریق فلسفه هگل در اندیشه امروز مانده است که باید نقد شود، چراکه فلسفه نمی‌تواند با مفاهیم مطلق (خدا، ایده، و یا روح) آغاز کند و اندیشه نه قائم به ذات بلکه از هستی پدید می‌آید. به همین دلیل به نقد فلسفه روح‌گرای هگل می‌پردازد (همان: ۱۵-۱۶). به اعتقاد او ایده‌ها باید از خلوص آسمانی بی‌رنگ خویش به جزئیت مشاهده‌پذیر فرود آیند و حکمت ناب را مستلزم دنیوی شدن دانست (لوویت، ۱۳۸۷: ۱۱۵). او سعی در از بین بردن دوگانگی جهان حسی و جهان فراحسی مسیحی و دوگانگی کلیسا و دولت، به نفع جهان حسی و دولت داشت و روح مطلق را همان روح یزدان‌شناسی دانست که چون شبیحی در فلسفه هگل سرگردان است (همان: ۱۱۷). او وظیفه فلسفه را «توهم‌زدایی» دانست و نقد یزدان‌شناسی در فلسفه هگل را منوط به نقد کل عقل‌باوری دانست (همان: ۱۲۱). بنابراین در نظر وی آغازگاه فلسفه راستین نه خدا، نه مطلق و نه هستی در خود، بلکه باید چیزی باشد که کران‌مند، معین و واقعی است. به‌ویژه انسان فانی واقعیتی است کران‌مند که مرگ برایش یک ایجاب است. فلسفه معنایی هگل به فلسفه حس‌گرایی فوئرباخ ختم شد و نقش مهمی در نقد سلطه کلیات (روح، معنا، عقل، و اخلاق) بر زیست جسمانی فرد داشت، اما وی مفهوم کلی از انسان را به‌جای انسان اجتماعی نهاد که با نقد مارکس و اشتیرنر از مفهوم انسانیت کلی او مواجه شد (فوکو نیز انسان را مخلوق جدید خداوندگار دانش دانست). اهمیت فوئرباخ در این است که فلسفه روحی هگل و ایدئالیسم آلمان را سر پای خود قرار داد و راهی به‌سوی ماتریالیسم و انسان جسمانی و حسی گشود. با این حال اگرچه مفاهیم کلی و روح و ایده و یزدان‌شناسی را زیر سؤال برد خود مفهومی کلی از انسان فراتاریخی ساخت و ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای را بر زیست انسان تحمیل کرد و همین وجود اشتیرنر را لازم می‌کرد.

۵.۷ اشتیرنر

فوئرباخ اگرچه کل فلسفه متافیزیکی و روحی و فراحسی را زیر سؤال برد، اما خود گوهری ذاتی و فراتاریخی برای انسان تاریخی تعریف کرد. اشتیرنر هم ذهن‌باوری هگل را به نقد کشانید و هم ماتریالیسم جزمی فوئرباخ را. وی فلسفه هردو را نماد از خودبیگانگی دانست او گوهر فوئرباخ را با ایده مطلق هگلی یکی دانست چراکه فوئرباخ گوهری از پیش تعیین شده را ماهیت انسان می‌دانست که قابل تغییر نیست. او قلمرو گوهرها را قلمرو دین دانست و هرگونه گوهری را، مانند حقیقت، انسانیت، را غیر واقعی و فراتر از «من» می‌دانست که باید نفی شود (احمدی: ۱۳۷۹). وی «انسان‌گرایی و جامعه‌گرایی‌های عصر مدرن را چیزی بیش از راست‌کیشی کهن و اوهام باستانی دینی نمی‌دانست» (اسپلوچ، ۱۳۷۷: ۳۳۹) و انسان آرمانی را همان منجی‌گرایی مسیحی می‌دانست (همان: ۳۴۰)

از نظر اشتیرنر هر فرد «من» مالک دنیای خویش است و خرد این‌جهانی یونانی، یزدان‌شناسی مسیحی و غایت‌باوری مدرن‌ها را اسطوره و نفی «من» می‌دانست. چراکه همه این‌ها با اعتقاد به چیزی الهی در درون انسان، از انسان عادی همان‌طور که هست آگاهی نداشتند (لوویت، ۱۳۸۷: ۱۵۷). فلسفه اشتیرنر پیشرفت مهمی در گذار از اصول کلی به زیست فردی بود و راه را برای گسست مارکس از هگل و فوئرباخ هموار کرد، باین حال مارکس «من» اشتیرنر را امپراتوری جهانی و مفهوم کلی جامعه منحن بورژوازی دانست که به مالکیت، مفهومی مطلق و فراواقعی می‌دهد. اگر تفسیر مرکور از فوکو، که وی او را یک آنارشیسست نو می‌خواند، را درست بدانیم هم‌سانی‌های زیادی بین اشتیرنر و فوکو در نقد سلطه کلیت بر فرد وجود خواهد داشت.

۶.۷ مارکس

مارکس از رادیکال‌ترین هگلی‌های جوان بود که نقد دین و روح را به ورطه نقد زمین و جامعه کشاند «برای آلمان نقد دین کامل شده و پیش‌بایسته هر نقدی است» (اسپلوچ، ۱۳۷۷). از نظر مارکس:

انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد، ... دین خودآگاهی انسانی است که خویشتن را گم کرده است، ... دین تحقق خیالی انسانی است که واقعیتی راستین به دست نیاورده است ... بنابراین چالش با دین، ناسرراست چالش با جهانی است که دین عطر و بوی معنا آن است دین آه آفریده ستم‌دیده، روح دنیای بی‌روح و افیون توده‌هاست (اسپلوچ، ۱۳۷۷: ۳۲۰).

بنابراین مارکس نقد دین را تمام شده می‌داند چراکه می‌بایست به نقد شرایطی پرداخت که باعث زایش دین شده است و احساس دینی را محصول اجتماعی می‌داند (احمدی، ۱۳۷۹: ۶۲۴). بنابراین باید به نقد زمین، سیاست، دولت، و درنهایت روابط تولید و مناسبات اجتماعی ای پرداخت که دولت و دین را پدید آورده‌اند. چون هر دو (دین و دولت) نماد از خودبیگانگی انسان واقعی هستند. مارکس سلطه و اسارت دین را بسیار عمیق‌تر از هگل و گوتته دریافته بود و جنبش دین‌پیرایی را آزادی «از غل و زنجیر» نمی‌داند بلکه به اعتقاد او «لوتر به یقین بر بندگی متکی بر سرسپردگی فائق آمد، اما بندگی متکی بر اعتقاد را جانشین آن کرد و با به‌زنجیر کشیدن دل‌ها، تن را از زنجیر آزاد کرد» (اسپلوچ، ۱۳۷۷: ۳۲۱) قطعاً فوکو با این تفسیر از لوتر بسیار موافق‌تر است تا با تفسیر گوتته و هگل). بنابراین دغدغه نهایی مارکس نه کمونیسم بلکه انسان‌باوری بود (دونایفسکایا، ۱۳۸۹: ۲۴).

فلسفه هگل هم به دولت تقدس بخشید و هم فلسفه را با دین آشتی داد. بنابراین مارکس دین، دولت، و فلسفه را «شکل از خودبیگانگی، انسان بیگانه از جهان راستین می‌داند. مارکس ذهن فلسفی را ذهن بیگانه‌شده از جهانی می‌داند که در چهارچوب از خودبیگانگی خویش می‌اندیشد یعنی ذهنی است که به‌صورت انتزاعی خود را درمی‌یابد» (مارکس، ۱۳۸۳: ۲۳۱) و بر این باور بود که «اندیشه انتزاعی نسبت به طبیعت بیگانه و طبیعت هم نسبت به این اندیشه خارجی است» (همان: ۲۳۴). وی در نقد هگل می‌نویسد: «هگل ذات آدمی را با خودآگاهی برابر می‌داند بنابراین بیگانگی ذات آدمی چیزی جز بیگانگی خودآگاهی نیست. انسان (هگلی) نه انسان واقعی، نه طبیعت، بلکه فقط انسانی انتزاعی است. خودآگاهی (هگلی) نمی‌تواند چیزی جز خودآگاهی بیگانه‌شده باشد» (همان: ۲۳۶). بنابراین مارکس «انسان‌باوری خود را هم از ایدئالیسم (هگل) و هم از ماتریالیسم (فوترباخ) متمایز می‌کند» (همان: ۲۴۰). به اعتقاد مارکس فوترباخ مذهب را درک کرد، اما به علل وجودی آن پرداخت (ولف، ۱۳۸۵: ۲۸). مارکس ابداع مذهب را نه صرفاً یک خطای نامیمون بلکه پاسخی به شوربختی‌های زندگی می‌داند و کار بیگانه‌شده را علت آفرینش مذهب می‌داند (همان: ۳۸). برای هگل و فوترباخ از خودبیگانگی پدیده‌ای صرفاً فکری است، اما برای مارکس فرایندی اجتماعی و مادی است، بنابراین به نقد وضعیت‌های اجتماعی کار بیگانه‌شده و از خودبیگانگی انسان پرداخت؛ وی با پایان سلطه کلیت متافیزیکی و مذهبی، و از خودبیگانگی دینی، به نقد سلطه اجتماعی و اقتصادی و

از خودبیگانگی کارگر در کارخانه، در دنیای واقعی بورژوازی، پرداخت. از نظر او هگل کل تاریخ و کل بشریت را اندیشید (آرون، ۱۳۷۹: ۱۹۳). بنابراین وظیفه فلاسفه را نه تفسیر جهان بلکه تغییر آن دانست و «هستی‌شناسی انقلاب» را جانشین پدیدارشناسی هگل کرد (جهانبگلو، ۱۳۸۳: ۲۳) و جهان را نه مانند کانت و هگل ساخته ذهن، بلکه ساخته کار و انسان را موجودی کارگر دانست. بنابراین مارکسیسم، به قول کرش، فلسفه نیست بلکه وارث فلسفه است و چیزی غیر از تئوری انقلاب اجتماعی نیست (کرش، ۱۳۸۲: ۲۶). مفهوم از خودبیگانگی در اندیشه مارکس، به قول لوویت، سازنده کل پروژه مارکس است، وی این مسئله را از طریق دین، اقتصاد و سیاست بررسی می‌کند. در بیگانگی دینی، نیروهای طبیعی انسان به نیروهای الهی خداوند انتقال می‌یابند، از خودبیگانگی اقتصادی شکل کلاشدهگی و بت‌شدگی به خود می‌گیرد که در جامعه بورژوازی جهان خصوصی مالکیت خصوصی و اخلاق فردیت‌یافته از حوزه عمومی کرامت و عقل جداست و از خودبیگانگی سیاسی با جدایی جامعه و دولت محقق می‌شود (همان: ۲۷-۲۸) بنابراین از نظر او دولت نه تحقق روح مطلق بلکه بعد دیگر از خودبیگانگی انسان و ابزار سلطه است. اگرچه مارکس به نقد سلطه اقتصادی و مقدسات در قالب مفهوم ایدئولوژی پرداخت، اما خود او نیز با جعل مفاهیم کلی (ماتریالیسم تاریخی، یوتویای کمونیسم، و حقیقت علمی) حقیقت و اصول کلی دیگری را بر زیست فردی تحمیل کرد. مارکس با بنیاد متافیزیکی اندیشه مدرن مشکلی نداشت بلکه مجری آن یعنی بورژوازی را به نقد می‌کشاند (احمدی، ۱۳۷۹: ۷۶). او نه تنها با عقلانیت و علم مدرنیته مشکلی نداشت بلکه به نقد بورژوازی پرداخت چراکه آن را مایه از خودبیگانگی انسان و مانع تحقق عقلانیت مدرنیته می‌دانست. مارکس اگرچه اخلاق، متافیزیک، دین، و دیگر ایدئولوژی‌ها را دارای تاریخ و وابسته به تکامل مادی دانست، و مقدسات را دود کرد و به هوا فرستاد، اما آگاهی طبقه کارگر را یک آگاهی فراتاریخی دانسته و در مقابل نظام تولید پندارها (آگاهی بورژوازی، ایدئولوژی)، از نظام بیانی واقعیت (آگاهی طبقه کارگر، علم) دفاع می‌کرد (همان: ۳۴۳) و پراکسیس او ابزار تحقق فلسفه و حقایق کلی است. دغدغه اصلی مارکس انسان است و او با نقد واقعیت اجتماعی بورژوازی که باعث از خودبیگانگی انسان می‌شود سعی در تحقق و نجات انسانیت دارد. مارکس به «ذات طبیعی آدمی و سرشت راستین انسان‌شناسانه» اعتقاد دارد (مارکس، ۱۳۸۱: ۱۸۰). به قول لوویت، ماتریالیسم تاریخی او روایت سکولار شده‌ی الهیات مسیحی است (لوویت، ۱۳۸۵: ۲۶) و به قول هابرماس تمام

کنش‌های انسان را به کنش ابزاری/ کاری محدود کرد (لوویت، ۱۳۸۷: ۳۰). در نهایت اگر در جامعه آرمانی هگل فرد در کلیت دولت مستحیل و هضم می‌شود، در جامعه آرمانی مارکس ذات فردی هر انسانی مغلوب می‌شود و در هستی مشترک حل می‌شود (همان: ۲۸). برخلاف مارکس که پراکسیس و پرولتاریای او تحقق فلسفه است. فوکو معتقد به پایان فلسفه و معنا بود و عمل را از نظریه و فلسفه جدا ساخت و هر آگاهی و علمی را صورت‌بندی خاصی از قدرت می‌دانست و هیچ ذات و طبیعتی برای فرد مفروض نمی‌گرفت. هم‌چنین تبارشناسی را به‌جای ماتریالیسم و دیالکتیک گذاشت؛ تاریخ فاقد معنا و چیزی جز بازی و تکرار سلطه نیست و هیچ سازشی با حوزه عمومی کرامت و عقل کلی و هستی مشترک مارکس ندارد. بنابراین فوکو، رئالیسم فلسفی، ماتریالیسم تاریخی، علم‌گرایی و دانش‌عینی، در مقابل ایدئولوژی یا آگاهی کاذب مارکس، را جزو همان مقدساتی می‌داند که می‌باید دود شوند و به هوا روند.

۷.۷ نیچه

نقد‌های کانت، هگل، و مارکس به مدرنیته در چهارچوب مدرنیته باقی ماند و هیچ‌کدام بنیاد متافیزیک مدرنیته و اصل سوژه را، در مارکس کارگر سوژه است، زیر سؤال نبردند، اما نیچه حقیقت را ابزار قدرت می‌دانست و به قدرت مفهومی انتولوژیک داد. وی سوژه را نه خودبنیاد و منبع دانش بلکه چیزی بیش از گرد و غبار ناشی از کارکرد غرایز ندانست. او رویکرد مدرن پیشرفت را روایت‌های سکولار شده مسیحی، درباره صعود مؤمنان به ملکوت خدا، می‌دانست و بازگشت ابدی و پیامبرانه دیونیزوس، مؤلفه‌ای مهم در تلاش او برای «ارزش‌یابی مجدد ارزش‌ها» و «فلسفه آری‌گویی» به زندگی است (لوویت، ۱۳۸۵: ۲۵). بااین‌حال طنز قضیه در این‌جاست که نیچه با اراده خلاق خودش، یعنی «اراده معطوف به قدرت» که اراده‌ای مدرن و سوژه‌ای تاریخ‌آفرین است، می‌خواهد تاریخ را دور زده و به ایده بازگشت ابدی برسد.

در تاریخ فلسفه همیشه نظام دانایی در عرش بوده است و یک عقل کیهانی وجود دارد که همه اسرار عالم در آن هست و انسان هم موجودی آگاه و عقل‌محور تعریف می‌شد که توانایی کشف اسرار عالم را داشت، و منشأ مشروعیت و حقیقت، و کاشف آن نظام دانایی و غایت از پیش تعیین‌شده بود. مدرنیته سوژه را به‌جای این عقل کیهانی گذاشت بنابراین سوژه همان عالم مثل افلاطونی و خدا در جهان مسیحی است. اما به‌قول فوکو نخستین بار

مارکس به این نظام دانایی حمله کرد، بدین معنی که نظام دانایی حاوی معنا نیست که به عمق آن سفر کنیم و از آن خاطره‌ ازلی بسازیم، بلکه این معنا در پی آن است که نظام سرمایه‌داری را بازتولید کند و معنا در سطح است نه در عمق، و آن پیشبرد منافع طبقاتی است، اما حرکت اصلی را نیچه انجام داد و گفت انسان جست‌وجوگر دانایی نیست و دانایی ابزاری برای تحصیل قدرت است و فروید بر پیشانی خرد مهر ابطال زد و او انسان را نه سوژه آگاهی بلکه کپسول انرژی و غریزه دانست. فوکو به‌ویژه آن جدل طولانی و بی‌وقفه نیچه با عمق را در نظر دارد. در کار نیچه، نقد عمق آرمانی، یعنی عمق آگاهی وجود دارد، عمقی که او آن را به‌مثابه ابداع فیلسوفان افشا می‌کرد (فوکو، ۱۳۸۳: ۷). بنابراین نیچه کل حقیقت، عقل و اخلاق را چیزی جز زبان‌آوری و ابزار اراده قدرت نمی‌داند.

نیچه با نقد چشم‌انداز لیبرالیسم از انسان، یعنی سوژه‌ای رها از جسم و غرایز، تفسیری انتولوژیک از انسان ارائه داد و انسان را بر اساس خواست قدرت توضیح داد (Owen, 1995: 69) و «انسان‌های عصر مدرن را از دل‌بستن به افسانه خطرناک مفهوم سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان» بر حذر می‌دارد و عقیده دارد که باید از دام‌های مفهوم‌های ناهم‌سازی چون خرد ناب و دانش پرهیزیم. چون این مفاهیم همواره از ما انتظار اندیشیدن به چیزی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۱۵۷). بنابراین نباید خرد را به‌طور کلی هم‌چون معانی کاملاً آزاد شناخت که از خود به وجود آمده‌اند، بلکه باید نیروی غرایز را در شناخت مورد بررسی قرار داد (همان: ۱۸۰). نیچه در *فراسوی نیک و بد* خواست قدرت را همان خواست زندگی می‌داند (نیچه، ۱۳۷۶: ۲۵۶). از نظر وی هیچ حقیقتی در کار نیست «جهان افسانه‌ای است که حقیقت، یعنی اراده، تحمیل‌بودن بر شدن این جهان دگرگون‌شونده است. چنین حقیقتی هربار تغییر شکل می‌دهد این حقیقت بالاترین شکل دروغ است درعین حال برترین حال اراده قدرت» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۵۱۹). نیچه معتقد است که همه مقصدها، هدف‌ها، و معناها صرفاً بیان دگرذیسی یک اراده برترند که ذاتی همه رویدادهاست و آن اراده برتر همان خواست قدرت است (همان). پس نظام دانایی و حقیقت و تأویل‌ها خودبنیاد نیستند بلکه وابسته به اراده‌ای برترند و هر حقیقتی، تأویلی بنا به خواست اراده است. البته خواست قدرت غایت و هدفی نیست که باید به آن دست یافت بلکه صرفاً یک ائتلاف نیرو و انرژی است. نیچه پیوند علم و مسیحیت را فاش ساخت، چیزی که شکل منظم و تجربی آن را فوکو با عنوان تولید حقیقت و تکنیک خود، ادامه داد، هم‌چنین وی «علم [را] بهترین هم‌دستی [دانست] که آرمان و زهد مسیحی [را]

دارد و این دو تاکنون یک نمایش را بازی کرده‌اند» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۰۸) زیرا آرمان مسیحی و علم مدرن هر دو بر بنیاد خواست حقیقت استوارند. معرفت علی نه تنها ضد ایمان و نگرش دینی نیست بلکه زایش و پرورش خویش را به تفکر و آرمان زهد مسیحی مدیون است. در نهایت به اعتقاد او، آن یقین و آرامشی که دین و خدا به انسان می‌دادند علم و عقل قادر به تأمین کردن و جانشین کردن آن نیستند؛ آن ارزش‌ها و باید‌هایی که از زبان خدا و عالم مثلاً متافیزیکی شنیده می‌شد و مورد پذیرش مردم قرار می‌گرفت قداستی داشتند که در زبان عقل و علم آن قداست را ندارند. عقل نمی‌تواند نیروی یگانگی‌بخش سنت و دین را بگیرد و میان انگیزه‌های متفاوت افراد هماهنگی ایجاد کند به همین دلیل زمان مرگ ارزش‌ها، یعنی مرگ نگرش دین و فلسفه، یعنی مرگ خدا فرا رسیده و پوچی و نهیلیسم حاکم شده است. به گمان نیچه علم نیز صرفاً تفسیری خاص [از انسان و جهان] است و هیچ مزیتی بر دین و مابعدالطبیعه ندارد (نیچه، ۱۳۷۷ ب: ۸۵۳). در واقع علمی که ادعای قطعیت را داشت خود زمینه‌ساز نهیلیسم شده است.

در نهایت نیچه به نقد هرگونه حقیقت، چه متافیزیکی و چه تاریخی پرداخت، اما خود او نیز با فریاد پیروزی بر نهیلیسم، دفاع از ارزش‌های والا و مفهوم ابرمرد، باعث قربانی شدن زیست فرد در پای ارزش‌های والا و ابرمرد می‌شد. نیچه فیلسوف فرهنگ است و نقد او از مدرنیته نه به این علت است که وی هرگونه فرهنگ و حقیقتی را، برای رهایی زیست فرد، به نقد می‌کشد بلکه کاملاً برعکس، فغان او از مدرنیته به علت قربانی کردن ارزش‌ها و فرهنگ والا در پای ارزش‌های فردگرایی و برابرمحوری است. اما روحیه بدبین فوکو به هرگونه فرهنگی، غیر نیچه‌ای است و نوایی از امید به مبارزه در فوکو نیست (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۰۶). نیچه تا زمانی که به تخریب آرمان‌ها و قطعیت حقایق مدرنیته می‌پردازد، تبارشناسی به جای پیشرفت تاریخ، قدرت به جای حقیقت و غیره، معلم فوکو است، اما زمانی که در مقابل مدرنیته، خود آرمان‌ها و حقایق مطلق دیگری (ابرمرد، ارزش‌های والا) ارائه می‌دهد قطعاً فوکو از نیچه می‌گسلد. نیچه قدرت و سلطه قدرت‌مندان بر ضعیفان را اساس زندگی می‌داند و اتفاقاً درست به علتی مدرنیته را نقد می‌کند، که آرمان برابری را به جای سلطه و اراده قدرت گذاشته است، که فوکو آن را دست‌نیافتنی می‌داند، چراکه وی اساس مدرنیته را بر قدرت و سلطه ظریف ارزش‌ها می‌بیند. البته این نباید باعث شود که ما از تأثیرپذیری گسترده فوکو از نیچه، که خود فوکو هم به آن اذعان دارد، غفلت کنیم. این همه فغان نیچه از عقلانیت غربی، به علت تأثیرپذیری آن (عقلانیت غربی) از معنویت و

ادیان شرقی است چراکه نفوذ ادیان شرقی در غرب را عامل نابودی اراده قدرت و غرایز بشری می‌داند. نیچه به نقد مبانی عقلانیت غربی (مسیح و افلاطون) می‌پردازد چراکه آن دو را، که مبانی مدرنیته هم ریشه در آن‌ها دارد، متأثر از معنویت و اخلاق‌گرایی شرقی می‌داند. به همین دلیل تیشه برمی‌دارد، با چنین گفت زرتشت که در مقابل زرتشت تاریخی که پیام‌آور خدا، معنویت و اخلاق بود، پیام‌آور مرگ خدا و ارزش‌های آسمانی و روی‌آوری به زمین است، و بر ریشه مبانی شرقی، عقل غربی یعنی زرتشت، که اخلاق و روح را بر واقعیت تحمیل کرد و خدای مسیح و عالم مثل افلاطون تداوم آن است، می‌زند. وی سوژه مدرن را ادامه همان افسانه روح شرقی می‌داند که مانع از آزادی غرایز می‌شوند. فوکو هم سوژه را همان وجدان مسیحی، و نظریه مصلحت دولت را متأثر از سیاست چوپانی مسیحی می‌داند که با مفهوم روح (روان، سوژه، و آگاهی) قفسی برای زندانی جسم فرد شده‌اند. «روح معلول کالبدشناسی سیاسی (حقیقت/ قدرت) و زندان بدن است» (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۲).

۸.۷ دیلتای

دیلتای سعی داشت تاریخ و علوم انسانی را از سلطه اصول کلی مابعدالطبیعه، عقل جهانی، احکام منطقی، و حقایق فراتاریخی رها سازد. در واقع هدف او تمایز روح و طبیعت، و جداساختن علوم انسانی از نظام ساختاری علوم طبیعی بود. برای این کار سعی داشت فراتر از دوگانگی ایدئال/ رئال برود. وی بر این باور بود که «نزاع فلسفه ایدئال و رئال را می‌توان با تحلیل روانی حل کرد» (دیلتای، ۱۳۸۸: ۴۶) و برای فرار از دام اصول کلی و حقایق جهانی به تجربه زندگی پناه برد. «رویکرد تجربی گسترده (نه اصالت تجربی) مبتنی بر انسان‌شناسی می‌تواند اصالت واقع و اصالت معنا را دربر بگیرد» (همان: ۵۶) چراکه رویکرد تجربی او بر خود زندگی متمرکز است، اما اصالت تجربی و اصالت معنا می‌خواهند به آن سوی زندگی بروند (همان: ۴۷). دیلتای هرگونه اصل ساختاری حاکم بر فرد را محکوم به شکست دانست چه اصالت معنای هگل و چه فلسفه تحصلی کنت (همان: ۵۴). وی معتقد بود هرگونه پیش‌فرض تاریخی و اصول کلی حاکم بر زندگی فرد باید حذف شوند (همان: ۴۹). به اعتقاد وی «فهم تفرد انسان، نباید به‌عنوان وسیله کشف احکام کلی، بلکه باید به‌عنوان غایتی فی‌نفسه لحاظ شود» (همان: ۶۲). «چراکه هیچ نظام فرهنگی (دین، اقتصاد و ...) نمی‌تواند تمام و کمال فرد را در خود جذب کند» (همان: ۶۲). حتی در خانواده که دیلتای آن را متمرکزترین وحدت ارادی می‌نامد افراد کاملاً جذب آن نمی‌شوند و فرد

در نهایت فی نفسه و بنفسه است (همان: ۶۳). دیلتای در بررسی تاریخ و علوم انسانی هرگونه اصل مابعدالطبیعی و غایت‌محوری را زیر سؤال برد و معتقد بود زندگی را نمی‌توان از یک اصل بنیادی استخراج کرد و به فراسوی زندگی رفت (همان: ۶۹). دیلتای نشان‌دهنده نظام فرهنگی و هرگونه اصول کلی در مقام فاعل، فراتر از افراد، را به معنای غرق‌شدن در تفکر مابعدالطبیعی هگلی / کنتی می‌داند (همان: ۹۲). دیلتای برای رهایی زندگی فرد و «تجربه زیسته» از دام کلیات و مابعدالطبیعه، هم اندیشه انتزاعی فرانسه، را که مبتنی بر حقوق طبیعی و دین طبیعی بود، زیر سؤال برد، و هم تفکر تاریخی آلمان را که مبتنی بر کلیات روحی و عقلی فراتر از فرد بود به چالش کشید. دیلتای هرگونه اصل مابعدالطبیعی در تفکر مدرن را به نقد می‌کشد و علوم مثبت (تحصیلی) کنت و پیش‌فرض‌های معرفتی کانت و هرگونه حقوق طبیعی و تاریخی، فلسفه وحی شلینگ، عقل جهانی هگل، جهان هم‌چون اراده شوپنهاور، اصالت ماده و ... که فراتر از تجربه زیسته فرد باشند را اصلی مابعدالطبیعی دانست (همان: ۲۹۱-۲۹۴) که می‌بایست نفی شوند و زمینه برای رهایی فرد فراهم شود. چراکه معتقد است احساس زندگی یک فرد اصیل و تجربیات احساسی جزئی زندگی او را نمی‌توان در هیچ شناخت مفهومی و نظام منطقی علم عقلانی متجلی کرد. بنابراین دیلتای با جداساختن علوم انسانی از پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی باقی‌مانده در علوم طبیعی، گام مهمی در به‌چالش‌کشاندن اصول کلی و حقایق مطلق حاکم بر زیست فرد برداشت. اگرچه خود دیلتای هم در فرار از احکام منطقی و آرمان‌گرایانه فلسفی به «هرمنوتیک» و «اصالت معنای بیرون‌ذهنی» پناه برد (همان: ۹۹) و اگرچه از مرگ مابعدالطبیعی سخن گفت، اما معتقد به «جنبه‌ای فوق‌طبیعی از زندگی بود که ادبیات، هنر، و فلسفه آن را بیان می‌کنند» (همان: ۳۴۱) (این جنبه فوق‌طبیعی شخصی و زیستی است، نه عام و برای همه) درحالی که فوکو نه به «اصالت معنای بیرون‌ذهنی» باور داشت، نه به معنای عمیق «هرمنوتیک»، و نه جنبه‌ای فوق‌طبیعی از زندگی، و هر سه را در خدمت تکنولوژی قدرت / دانش برای اسارت انسان می‌دانست. بدین صورت وی نفی کلیات حاکم بر زیست فردی را به نهایت خویش رساند. درواقع تمام کوشش فوکو نفی آن چیزی است که دیلتای درصدد تأسیس آن بود یعنی «تأسیس علوم انسانی بر مبنای علمی کلی» (همان: ۲۸۱).

۹.۷ ماکس وبر

جامعه‌شناسی ماکس وبر با مارکس خاستگاهی واحد، یعنی مشکلات انسانی جهانی که در

آن خدا مرده است (لوویت، ۱۳۸۵: ۳۰) دارد با این تفاوت که مارکس آن را به فال نیک می‌گیرد و وبر در افسوس آن می‌زید. مارکس تاریخ و علم را به جای خدا گذاشت و به معنای عینی اعتقاد داشت در حالی که وبر به نفی تکامل تاریخ می‌پردازد و معنا را در مقاصد ذهنی بازی‌گر جست‌وجو می‌کند (وبر، ۱۳۸۲: ۶۹). از نظر وبر، برخلاف مارکس، هیچ تبیین جبری از تاریخ وجود ندارد (همان: ۵۸۲) و برخلاف کنت و دورکیم معتقد است که علم نمی‌تواند قوانین بنیادی جامعه را ترسیم کند (همان). وبر، برخلاف دورکیم و مارکس، عقیده ندارد که کنجکاوی تاریخ باید تابع کلیات باشد در مورد امر بشری، ویژگی‌های یک فرد، یک دوره زمانی و یک گروه همان‌قدر مهم است که قوانین حاکم بر کارکرد و تحول جوامع (آرون، ۱۳۷۹: ۵۷۳). وبر این دیدگاه نیچه را، که چون خدا مرده است هیچ مبنایی برای اثبات حقانیت یک دیدگاه نسبت به دیگری وجود ندارد، می‌پذیرد و با نفی کلان‌روایت‌ها به حقایق محلی متضاد اعتقاد دارد (لوویت، ۱۳۸۵: ۳۲). از نظر وبر عقلانی‌شدن، باغ جادویی ایمان و یقین را ویران ساخته و برخلاف تحلیل مارکس سرمایه‌داری و بوروکراسی را عین عقلانیت می‌داند (وبر، ۱۳۸۲: ۵۹). وی معتقد است که سوسیالیسم و مارکسیسم به عقلانی‌شدن بیش‌تر منجر می‌شوند و نتیجه آن بردگی بشر در دام هیولای بوروکراسی عقلانی‌شده است و آینده نه دیکتاتوری پرولتاریا بلکه دیکتاتوری بوروکراسی است (همان: ۵۹). دو مفهوم پندارزدایی و عقلانی‌شدن ماکس وبر تأثیر زیادی بر اندیشه‌های قرن بیستم گذاشته است. وبر در مقابل مفهوم افسون‌زدایی و مرگ خدا، بر اساس آزادی فرد در انتخاب ارزش‌ها، از لیبرالیسم دفاع کرد که آیزایا برلین، جان راولز، و هایک در ادامه این جریان هستند و مفهوم عقلانی‌شدن، که آن را نه رهایی بلکه عین سلطه می‌دانست، توسط اندیشمندان موسوم به مکتب فرانکفورت تداوم یافت (ایچ، ۱۳۷۸: ۱۱)، اما وبر یک لیبرال ناامید است چراکه معتقد است که آزادی فردی و انتخاب آزادانه ارزش‌ها در برابر عقلانی‌شدن و خرد ابزاری، رو به تحلیل و ناممکن است. به همین دلیل او «اخلاق غایت‌مدارانه» را در دنیای افسون‌زدا شده و عقلانی‌شده ممکن نمی‌دانست و معتقد به اخلاق مسئولیت و شخصیت‌سازی بود و اخلاق مسئولیت را رسالتی در سیاست و ناسیونالیسم و یا علم می‌دانست (لوویت، ۱۳۸۵: ۳۷). وی در مقابل معنا و رستگاری روح به رستگاری آلمان و سیاست پناه برد. وبر ناامید بود و در مقابل عقلانی‌شدن و قفس آهنین، ناامیدانه از فرد و کاریزما دفاع می‌کرد، اما طنز قضیه این‌جاست که پیش‌داوری‌های مارکس با آن همه امیدواری میسر نشد ولی امیدهای ناامیدانه وبر (کاریزما)، که در حد

آرزوی شخصی بود و هیچ‌امیدی به تحقق آن‌ها نداشت، در دستان پرحرارت و جذاب هیتلر به وقوع پیوست.

بیشرفت نظریه‌ی وبر در این است که عقلانی‌شدن را با سلطه و اقتدار یکی دانست و عقلانیت و نظام جدید را در مقابل آرزوهای فرد و زیست‌جهان تعریف کرد. هم‌چنین او از خودبیگانگی را نه صرفاً در کارگر و کارخانه، بلکه به حوزه‌ی سیاسی و اداری، از خودبیگانگی سرباز از ابزار خشونت، از خودبیگانگی محقق از ابزار تحقیق هم‌گسترش داد و برخلاف هگل دولت را نه یک ایده بلکه رابطه‌ی سلطه‌ی انسان بر انسان دانست. وی اعتقادی به قوانین تاریخ نداشت و عقلانیت جدید را چون قفسی آهنین در مقابل رهایی فرد می‌دانست. وی برخلاف روشن‌گری، خرد را نه آزادی بلکه در سازمان‌های بوروکراتیک خردِ ابزاری را هم‌سان سلطه (دولت و ارتش) می‌دانست (پوستر، ۱۳۸۹: ۱۶)، اما وبر بیش از آن‌که افقی در برابر اندیشه‌ی فوکو باشد قطب‌نمای اندیشه‌های هابرماس است چراکه در وبر هم‌گرایی عقل و سلطه امکانی بود که می‌توانست نباشد و ناامیدی او به علت جدایی‌انگیزه و عمل، جدایی اخلاق پروتستانی از عمل سرمایه‌داری، بود. هابرماس هم، در مقابل خرد ابزاری از خرد رهایی دفاع کرد و در مقابل عمل و قدرت از انگیزه و نظریه‌ی حقیقت دفاع کرد. من بعداً به هابرماس برخواهم گشت فقط در این‌جا لازم است که به یک نکته اشاره کنم و آن این‌که هابرماس با نقد کانت که اخلاق، حقیقت، و زیبایی را از هم جدا کرد، سعی در بازیابی عقلانیت جوهر افلاطون بر اساس عقلانیت ارتباطی دارد و هم‌چنان امیدوار به رهایی و حقیقت است، اما فوکو هم‌گرایی عقل و سلطه را نه یک امکان بلکه هستی‌شناسانه و انتولوژیک می‌دانست و قدرت را نه محدودکننده (مانند وبر و هابرماس) بلکه مولد می‌دانست. بنابراین وی آزادی را نیز در چهارچوب قدرت ممکن می‌دانست نه بیرون از آن و در مقابل عقل تکنولوژیک (ابزاری) به هیچ‌خرد رهایی امیدوار نبود و نظریه و انگیزه را در عمل و قدرت منهدم کرد چراکه حقیقت و سوژه را هم از مولدات قدرت می‌دانست. از نظر وبر اخلاق اعتقاد نمی‌تواند اخلاق دولت و سیاست باشد (آرون، ۱۳۷۹: ۵۹۸) و عقلانیت مدرن را عین فراموشی و طرد اخلاق اعتقاد و وجدان می‌داند، اما فوکو وجدان و اخلاق اعتقاد را نه فراموش شده بلکه ابزار عقلانیت و تکنولوژی سیاسی و فرهنگ درونی دولت می‌داند. وبر اخلاق مسئولیت را کارایی و از اخلاق اعتقاد جدا می‌داند، اما فوکو اخلاق اعتقاد (حقیقت و ارزش) را هم‌بسته اخلاق مسئولیت دانسته و آن را ابزار اخلاق مسئولیت و تکنولوژی سیاسی می‌داند.

۱۰.۷ هایدگر

هایدگر مهم‌ترین کتاب خود هستی و زمان را به هوسرل تقدیم کرد و بسیار متأثر از «بازگشت به خود چیزها» و پدیدارشناسی هوسرل است پس لازم است در آغاز اشاره‌ای هرچند کوتاه به پدیدارشناسی داشته باشیم تا ببینیم که چگونه پیش‌زمینه اندیشه‌ی اگزیستانسیالیسم هایدگر و سارتر شد.

پدیدارشناسی در لغت به معنای مطالعه یا شناخت پدیدار است هوسرل می‌خواهد پدیدارشناسی‌ای که هستی‌شناسی محال آن را محدود می‌کند (کانت) و هستی‌شناسی‌ای که پدیدارشناسی را در خود منحل می‌کند (هگل) به کناری نهد و به پدیدارشناسی خود که هستی را میان پرانتز می‌گذارد و کیفیت ظهور اشیا را به صورت مسئله‌ای مستقل بررسی کند بپردازد (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۶). هوسرل، برای ایجاد فلسفه‌ای دقیق، معتقد است که تفکر فلسفی به جای وابستگی به سنت‌های فلسفی، خود واقعیت را مبدأ عزیمت خویش قرار دهد و نیروی محرک فلسفی نه از فلسفه‌ها، بلکه باید از خود اشیا و مشکلات استخراج شود (همان: ۱۶). فهم و توصیف پدیدارها از نظر هوسرل با توجه به تجربه آگاهانه و نیت‌مند است که سوژه را فراهم‌آورنده تمامی شرایط تجربه و فهم ابژه می‌داند. درنهایت او جهان بیرون از ذهن را داخل پرانتز گذاشت و نکته مهم را تحلیل تجربه‌های سوژه و کنش‌های نیت‌مند خواند (همان: ۱۶۷). وی علم و نظریه‌ها را عاجز از کشف گوهر چیزها دانست که برای بازگشت به خود چیزها ناگزیر از کنارزدن نظریه‌ها و علم‌ها می‌باشیم. از نظر او، برخلاف افلاطون، ذوات یا ماهیت اشیا نه در عالم مثل بلکه در خودآگاهی هستند (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰). ذوات خارج از عمل آگاهی وجود ندارند بنابراین پدیدارشناسی هوسرلی به جای تأمل در عالم ایستای ماهیات ابدی، تحلیل پویایی و دینامیسم ذهن است که معنای اشیای عالم را به آن‌ها می‌دهد (همان: ۲۱). به همین دلیل هوسرل رویکرد طبیعی را که وجود جهان را به مثابه امری واقعی و مستقل از توجه «من» در نظر می‌گیرند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۴۲) را از دست دادن رسالت فلسفه می‌داند (همان: ۱۵۴). تقلیل آیدتیک هوسرل چرخش از داده به سوی ماهیت، و حرکت از باور به سوی ذهنیت استعلایی است (همان: ۱۸۲). البته این به معنای شک در وجود جهان نیست بلکه تعلیق داوری است. جهان در وضع پدیدارشناسی یک وجود نیست بلکه فقط پدیداری ساده است یعنی (جهان) جز به هنگام ظهور در تجربه زنده معنا ندارد، مانند دکارت، البته می‌اندیشم همراه متعلق فکر (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۵).

مرلوپونتی پیوند تباهی‌ناپذیر ما با جهان را مانع از «من می‌اندیشم» صرف دانست و بر جسمانیت و هستی‌بدنی بودن در جهان تأکید داشت. برعکس سارتر می‌گوید این رابطه وسیله‌ای است برای رهانیدن آگاهی از هر آنچه آگاهی نیست؛ آگاهی در اولویت خویش و به‌مثابه مطلق که به‌خودی‌خود است و به چیزی جز وجود نیاز ندارد آگاهی خلأ مطلق و طرد واقعیت است هیچ ماهیت و جوهری برای آگاهی قابل تعریف نیست آگاهی وجود محض یا لاوجود است (همان: ۱۰۶). سارتر برخلاف هوسرل، که می‌گفت جهان وارد ذهن می‌شود، اعتقاد داشت که جهان وارد ذهن نمی‌شود بلکه آن ذهن است که به‌صورت پروازی بی‌وقفه جهان خود را متعین می‌سازد و آگاهی را پرتاب‌شدن می‌داند چراکه آگاهی درون و ماهیت ندارد آگاهی عدم است و این عدم است که جهان را تعریف می‌کند هستی به‌وسیله آگاهی از عدم و بی‌تفاوتی خود جدا می‌شود پس اگزیستانس به‌معنای برون‌ایستادگی است و این برون‌ایستادگی آزادی محض است که قادر به تعیین‌بخشیدن است، اما خود هیچ تعینی نیافته است (همان: ۱۰۸-۱۰۹). بنابراین پدیدارشناسی دیگر فلسفه تماشا نیست بلکه عمل و طرح‌اندازی است. سارتر وجود را مقدم بر ماهیت می‌داند به این معنا که بشر ابتدا وجود می‌یابد سپس به تعریفی از خود دست می‌یابد (سارتر، ۱۳۸۴: ۲۸). طبیعت و ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای برای بشر وجود ندارد چون خدایی وجود ندارد که آن را در ذهن خود پروراند (همان: ۲۸). درنهایت سارتر متأثر از پدیدارشناسی هوسرل است که در مقابل رئالیسم، دیدگاهی که می‌گوید حقیقت بیرون از ذهن وجود دارد و ذهن بازتاب‌دهنده آن است و می‌بایست متناسب با حقیقت بیرون باشد، و هم‌چنین ایدئالیسم که می‌گوید معنا مستقل از واقعیت در ذهن وجود دارد و به ذهن ماهیت می‌بخشد، قرار می‌گیرد. بنابراین هیچ ماهیت و طبیعت و نیروی علی بر انسان حاکم نیست و «بشر محکوم به آزادی است» (کهن، ۱۳۸۵: ۲۶۶). وی گام مهمی در رهایی فرد از دام کلیات و حقیقت نهاد و فوکو با تمام نقدهایی که به «نقد خرد دیالکتیکی» و اصالت بشر او دارد در اواخر با نفی اخلاق (آیین‌نامه‌ای) مسیحی در برابر اخلاق (زیبایی‌شناسانه) یونان، که در آن انسان اثری هنری است که خود باید شخصیت اخلاقی خود را بسازد، به سارتر نزدیک می‌شود.

هایدگر نه‌تنها مُدرک استعلایی هوسرل را نمی‌پذیرد بلکه آگاهی سارتر و حال و هوای ذهنیت‌گرایانه او را نیز رد می‌کند (بوتبی، ۱۳۸۴: ۹۲). از نظر هایدگر رابطه حقیقی از هستی به انسان می‌آید نه از انسان به هستی. هستی در دام منطق و فرهنگ نمی‌گنجد

(دارتیگ، ۱۳۷۶: ۱۵۱). هایدگر قبول داشت که ما با جهان به شکلی نیت‌مند رابطه برقرار می‌کنیم، اما این را قبول نداشت که معنا محصول کنش ذهنی درونی باشد (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۷۶). معناها نه از طریق کنش ذهنی (استعلایی هوسرل یا عدم سارتر) بلکه از طریق درگیر (عملی) با جهان به دست می‌آید. دازاین نه خودآگاه بلکه در کار هرروزه خود غرق است و جنبه عملی مقدم بر افق‌های فکری است (همان: ۱۷۶). از نظر هایدگر جهان را نمی‌توان در پراتز گذاشت چون سوژه نمی‌تواند جدا از جهان باشد. هایدگر پدیدارشناسی را، نه پدیدار چیزها در ذهن، بلکه «خود را از جانب خود نشان‌دادن» تعریف می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۳۳) و نه پدیدارشدن به وسیله ذهن، بنابراین سوژه و ذهن‌گرایی را حذف می‌کند و دازاین را گونه‌ای عدم تعیین گم و ناپیدا می‌داند (همان: ۱۵۲). وی مخالف هرگونه تعیین‌گرایی و تعریف ماهیت از دازاین بود بنابراین هم انسان طبیعی مارکس (نیازهای طبیعی و ضروریات اقتصادی، تولید مثل و خوراک) را رد می‌کند و هم انسانیت مسیحی را، که بر اساس آن انسانیت انسان در نسبت آن با الوهیت است، هم انسانیت رومی را نفی می‌کند و هم انسانیت مدرن را، و همه آن‌ها را مابعدالطبیعی می‌داند چراکه انسان را بر پایه تعبیر ثابت از طبیعت، تاریخ، جهان، و ماهیت تعریف کرده‌اند (کهن، ۱۳۸۵: ۲۸۸). ماهیت انسان را بودن در جهان و آگریستانس می‌داند یعنی برون‌ایستادگی. دازاین ماهیت تعریف‌شده‌ای ندارد بلکه خود طرح خود را می‌اندازد بنابراین آینده شرط برون‌خویشانه است و اگر آینده نبود حال و گذشته هم برای دازاین معنا نداشت گذشته دازاین پشت سر او نیست بلکه پیشاپیش او روان است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۲). هایدگر انسان را امکان و برخوردار از توان بودن می‌داند. وجود او در انتخاب امکان است و چون انتخاب امکان‌ها همیشه باز است و پایانی ندارد وجود انسان هم نامتعیین است (بلاکهام، ۱۳۸۵: ۱۳۶). مفهوم اصالت یا هستی اصیل که نقشی آشکار در نوشته‌های اولیه هایدگر داشت، در واقع تلاشی بود برای اثبات هویت تقلیل‌ناپذیر ذهنیت فردی در برابر کلیت نیروهای ناشناخته اجتماعی که در مفهوم غیر شخصی خلاصه می‌شد (کولاکفسکی، ۱۳۸۶: ۴۱۱) و فلسفه را فاقد صلاحیت برای هدایت زندگی انسان می‌داند. بنابراین هایدگر تیشه بر ریشه اصول کلی، عقلانیت، و سوژه می‌زند و هستی‌شناسی او در واقع نیست‌شدن جهان و معنای معقولانه است. از نظر وی جهان معقول و معنا (اصول کلی عقل و اخلاق) که به انسان امنیت می‌دهد نیست می‌شود و انسان دوباره در هست‌بودن غرق می‌شود و پرده عقل را

برمی‌دارد «آشکارگی هستی» (بلاکهام، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۲) با فروپاشی جهان تصویر و جهان معقولانه انسان در برخورد با نیستی و مرگ دچار دلهره و به خود رها می‌شود. اما هایدگر اگرچه هرگونه ماهیت از پیش تعیین شده انسان و حاکمیت اصول کلی (متافیزیک، عقلانیت، و حتی سوژه) بر انسان را زیر سؤال برد، اما خود از «راز اصلی» و اصل پنهان شده در ماقبل تاریخ می‌گوید و در مقابل فهم فلسفی و تاریخی از انسان، فهمی اسطوره‌ای و شاعرانه (هولدرین) از انسان را اصل می‌داند که در آن بازگشت اصل فقط در عقب‌نشینی کامل و نهایی اصل صورت می‌گیرد (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۵۷؛ کلی، ۱۳۸۵: ۹۸) و چون در یافتن اصل در گذشته ناکام می‌ماند به آینده امید می‌بندد و ذات انسان را همواره آینده ذاتی انسانیت تاریخی می‌داند (کمون، ۱۳۸۵: ۲۸۹). هم‌چنین اگرچه هایدگر سوژه را زیر سؤال می‌برد، اما هم‌چنان به معنای عمیق در پس کردارهای فرهنگی / اجتماعی اعتقاد دارد که باید کشف شود. درحالی که فوکو نه به هیچ اصل و راز اصلی اعتقاد دارد و نه در پس کردارهای اجتماعی، که چیزی جز تکنولوژی قدرت نمی‌داند، در پی راز و معناست. از نظر فوکو اصل ذات (خاستگاه) هایدگری مانند ایدئال تفکر مدرن است و این امر (ذات) در انسان چیزی است که او را از همان آغاز بر اساس چیزی غیر از خودش مفصل‌بندی می‌کند و محتوی‌ها و شکل‌هایی (کلیات) را وارد تجربه او می‌کند که او نمی‌تواند آن‌ها را کنترل کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۵۶). نکته دیگری که باید به آن پرداخت و فوکو از آن بسیار متأثر است ایده گوهر تکنولوژی است. از نظر هایدگر علم مدرن ریشه در گسترش تکنولوژی مدرن دارد نه برعکس (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۸۵) این چیزی است که فوکو به آن پرداخت با این تفاوت که فوکو نه به گوهر تکنولوژی، بلکه به تکنولوژی از نظر تاریخی می‌پردازد درواقع هایدگر به چیستی تکنولوژی و گوهر آن پرداخت و فوکو به چگونگی و شکل تاریخی آن، اما درنهایت هایدگر در گریز از متافیزیک و عقلانیت غربی به شبه‌عرفان شرقی، آشکارگی هستی، پناه برد به همین علت در میان فیلسوفان شرقی ایران‌زمین (داوری، فردید، و ...) محبوبیت زیادی دارد. درحالی که فوکو در نقد عقلانیت غربی، نه به عرفان شرقی، بلکه به رهایی جسم و مبارزه سیاسی پناه برد.

۱۱.۷ گرامشی

مارکسیسم غربی در واکنش به دو برداشت عامیانه ماتریالیستی و فلسفه طبیعت روسی،

تفسیری هگل‌گرایانه از مارکسیسم عرضه داشت. این متفکران از خودبیگانگی را از حوزه کار و کارخانه به حوزه فرهنگ، سیاست، و زندگی روزمره گسترش دادند و نقد مدرنیسم را با نقد سرمایه‌داری در اندیشه مارکس متشبه کردند و وجوه مختلف جامعه صنعتی جدید و شیوه‌های هم‌سان‌سازی فرهنگی و اجتماعی آن را به نقد کشیدند.

گرامشی از جمله مهم‌ترین کسانی بود که مارکسیسم را از دترمینیسم و ماتریالیسم تاریخی رها کرد و از خودبیگانگی پرولتری را از مقوله‌ای صرفاً اقتصادی، به حوزه فرهنگ و سیاست آورد. وی این کار را با استفاده از مفهوم هژمونی انجام داد. از نظر گرامشی قدرت صرفاً در خشونت طبقه حاکمه نیست بلکه در پذیرش مفهومی از حقیقت و جهان ریشه دارد که متعلق به طبقه حاکم است و هژمونی که مفهومی کلیدی در گرامشی است درک رابطه قدرت در زندگی روزمره و در محرمانه‌ترین اعمال زندگی است. قدرت محدود به قدرت متمرکز دولتی و نیروهای خشن آن نیست بلکه در کل سطح جامعه مدنی و نظام معنایی آن جریان دارد و رابطه‌ای هم‌بسته بین نظام آگاهی، روشن‌فکران و قدرت وجود دارد. بنابراین در اندیشه گرامشی روبنا (فرهنگ و سیاست) اهمیت زیادی دارد و دترمینیسم و اکونمیسم در اندیشه او جایی ندارد. وی مفهوم از خودبیگانگی را از مفهوم صرفاً اقتصادی مارکس، به حوزه فلسفه، فرهنگ، و سیاست گسترش داد و به نقش فعال سیاست و ایدئولوژی در سلطه و استثمار اشاره کرد.

در مجموع اندیشه‌های گرامشی پیشرفت بسیار مهمی نسبت به ایدئالیسم آلمانی و مارکسیسم کلاسیک، از لحاظ نفی کلیت غیر شخصی، دارد، چراکه هیچ عینیتی خارج از ذهن انسانی را قبول ندارد و هرگونه اعتقاد به عینیت خارج از ذهن انسانی را تفکرات بازمانده از احساسات مذهبی می‌داند (گرامشی، ۱۳۸۰: ۲). گرامشی حتی علم را هم، برخلاف مارکس، بخشی از روبنا می‌داند (Gerameshi, 1952: 162) و حتی علوم طبیعی را هم، مانند فوکو، یک مقوله تاریخی و رابطه‌ای انسانی تلقی کرد (ibid: 160) نه قانونی عینی و فارغ از ارزش. او منکر هرگونه «قوانین تاریخی» بوده است (کولاکوفسکی، ۱۳۸۶: ۲۶۸) و مهم‌تر از همه به باور وی چیزی به نام «سرشت انسانی» تغییرناپذیر وجود ندارد و آنچه هست روابط اجتماعی است (همان: ۲۶۶). هم‌چنین او برخلاف لنین، تروتسکی و لوکاچ اعتقاد نداشت که نظریه سوسیالیستی به مثابه آگاهی راستین، خارج از تجربه واقعی جنبش کارگری تدوین شود؛ وی هرگونه نظریه‌پردازی خارج از تجربه واقعی جنبش کارگری را وقت‌گذرانی آیین‌پرستانه می‌خواند (همان: ۲۸۶). بنابراین اندیشه‌های گرامشی

هم در فاش ساختن سلطه پست پرده بورژوازی (فرهنگ و سیاست) و هم در نفی نظریات قوانین بنیادی تاریخی، روشن فکر و حزب، پیشرفت مهمی در نفی سلطه بر فرد دربر داشت. بنابراین اندیشه‌های او جاده صاف کن مکتب فرانکفورت و در نهایت فوکو شد. البته باید توجه داشت که گرامشی هیچ درکی از رهایی فرد و غرایز او نداشت. اندیشه‌های او سرشار از انسان‌شناسی مارکسیستی، اگرچه نسبت به آن‌ها پیشرفته‌تر بود، بود و رهایی کلیت دیگری، در واقع سلطه کلیت پرولتاریا بر فرد، را بر رهایی زیست فرد ترجیح می‌داد. وی اگرچه همانند فوکو فرهنگ را از منظر قدرت بررسی کرد، اما این صرفاً محدود به فرهنگ بورژوازی و کلیسا بود و، در مقابل، فرهنگ پرولتاریا را حقیقت و جهان‌شمول می‌دانست. هم‌چنین وی هیچ تصویری از رهایی فرد بدون رهایی پرولتاریا نداشت و سعی داشت مارکسیسم را به ایدئولوژی طبقه کارگر برای انقلاب بدل کند. وی نقش فرهنگی حزب کمونیست را ارائه جامعه مدنی بدیل می‌دانست که می‌بایست مغز طبقه کارگر باشد (همان: ۲۸۱). بنابراین چنین نیست که وی کل سلطه مفاهیم و فرهنگ بر زیست فرد را نقد کند بلکه در مقابل سلطه و هژمونی فرهنگی بورژوازی، از هژمونی پرولتاریا دفاع می‌کرد و شرط تسخیر قدرت سیاسی توسط طبقه کارگر را هژمونی فرهنگی می‌دانست (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷). هم‌چنین او به هم‌آمیزی نظریه و عمل، و پراکسیس، بر اساس نظریه حقیقت اعتقاد داشت. در حالی که فوکو نه به هم‌آمیزی نظریه و عمل، بلکه به فروپاشی نظریه در عمل نظر داشت (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۲۴). فوکو به ماهیت اجتماعی انسانی نظر نداشت بلکه انسان را اثری هنری می‌دانست که، متأثر از بودلر، باید از نو آفریده شود و این رسالت را به عهده خود شخص می‌دانست نه روشن فکر و غیره. وی مفهوم سلطه را از محدودیت‌های بورژوازی و روابط تولیدی، که گرامشی به آن اعتقاد داشت، نجات داد و بعدی هستی‌شناسانه به آن داد و به این معنا به هیچ آرمان بدیلی، چون پرولتاریا و کمونیسم، اعتقاد نداشت. این‌که گرامشی به هیچ عینیتی خارج از ذهن و اراده انسانی باور نداشت به انسان‌گرایی او اشاره دارد، چیزی که فوکو آن را نیز بر ساخته می‌داند و اتفاقاً فوکو به عینیت قدرت، خارج از اراده آدمی اعتقاد دارد، که شاید این خود به‌منزله قبول سلطه دیگری بر زیست فرد باشد. در نهایت نقدهای گرامشی از نظام سلطه و گسترش آن به حوزه‌های فرهنگی و سیاسی اهمیت زیادی دارد، اما گرامشی در مقابل سلطه سیاسی / فرهنگی سرمایه‌داری، خود زمینه سلطه دیگری، یعنی پرولتاریا، بر فرد و زیست فردی را فراهم می‌آورد.

۱۲.۷ مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت در واقع واکنشی نظری بود به بن‌بست‌های مارکسیسم کلاسیک (پوستر، ۱۳۸۹: ۸). این مکتب از مشاجرات فکری بر سر هگل، مارکس، و فروید به‌منظور پژوهش در اندیشه‌های مارکسیستی در وضعیت ضعف و افول جنبش‌های کارگری و عدم وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی در دوران پس از جنگ جهانی اول سر برآورد. مکتب فرانکفورت مفهوم سلطه و ازخودبیگانگی را به حوزه فرهنگ و سیاست و عقلانیت (ابزاری) گسترش داد و به نقد فلسفی سرمایه‌داری، علم اثباتی، و فرهنگ بورژوازی پرداخت. مهم‌ترین اعضای مکتب فرانکفورت عبارت‌اند از: والتر بنیامین، هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه، و هابرماس. افرادی که لیوتار آثار آنان را اسنادی از پیشاتاریخ پسامدرنیته می‌داند (احمدی، ۱۳۷۶: ۴). در واقع مکتب فرانکفورت نقد مارکس از سرمایه‌داری و استثمار را به نقد ویر از فرایند عقلانی‌شدن (ابزاری) و نقد فروید به سرکوب‌های تمدن تلفیق کردند که هرکدام از این متفکران از زاویه خاصی به نقد سلطه می‌پرداختند؛ اگر بنیامین از سینما و هنر توده‌ای حمایت می‌کرد سایر اعضا، هنر توده‌ای را، در مقابل هنر والا، عاملی ایدئولوژیک در اسارت‌گرفتن فرد می‌دانستند و به‌جای هنر از مفهوم صنعت فرهنگ و سرکوب استفاده می‌کردند. هورکهایمر و بیش‌تر آدورنو، متأثر از وبر، منکر هرگونه رهایی بودند و روشن‌گری را ادامه اسطوره در به‌اسارت‌گرفتن فرد و غرایز او می‌دانستند. مارکوزه، با تلفیق مارکس و فروید، در مقابل صنعت فرهنگ و اصول کلی فرهنگ، از ساختار غرایز و فلسفه حیات برای نفی سرکوب بهره می‌گیرد و هابرماس با جدایی آرمان‌های روشن‌گری از عملکرد ابزاری آن سعی در بازیابی آرمان‌های روشن‌گری با عقلانیت ارتباطی، در مقابل عقلانیت ابزاری دارد. در نهایت مکتب فرانکفورت با نفی شکاف تحقیق علمی از فلسفه، سعی در ترکیب شاخه‌های علوم اجتماعی در یک نظریه انتقادی داشت.

۱۳.۷ والتر بنیامین

لوکاچ مفهوم «ضد سرمایه‌داری رومانتیک» را در توصیف روشن‌فکرانی چون بنیامین و خودش به‌کار می‌برد که نفی سرمایه‌داری را با بازگشت به زندگی عاطفی، عرفانی و درونی همراه می‌کردند و از طرح رهایی اجتماعی گریزان بودند (Lukacs, 1978: 21). به همین دلیل هابرماس با طعنه از مفهوم «نقادی رستگاری‌بخش» در توصیف بنیامین استفاده می‌کند. بنیامین همواره میان دو اندیشه متعارض مردد بود یکی نگرش عرفانی و باور به

مسیانیک و دیگری نگرش ماتریالیسم و دنیوی (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۴). سرخوردگی از مفهوم ترقی و پیشرفت روشن‌گری، ناامیدی از جنگ جهانی اول و یأس از انقلاب روسیه امید او را به اصلاح و پیشرفت به یأس و ناامیدی تبدیل کرد (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۹۳). بنیامین در تزهایی درباره تاریخ، که در دوره‌ای به نگارش درآمد که چرخ‌های سنگین ماشین جنگی آلمان تمام اروپا را به وحشت و لرزه افکنده بود، سعی دارد با جریان ظاهراً ظفرنمون فاشیسم و همین‌طور با مفروضات مسلم مارکسیسم ارتدوکس مبنی بر «قطعی و اجتناب‌ناپذیر بودن اصل گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم و در نهایت نیل و تحقق نظام برین کمونیستی به مقابله برخیزد. وی ضمن مخالفت با کلیه برداشت‌های خطی از مقوله پیشرفت و رد آن‌ها، و درعین حال با آگاهی از موانع معاصر موجود بر سر راه تحولات رهایی‌بخش بر ضرورت یادآوری گذشته و جبران مافات و رفع مصائب و آمال گذشته تأکید می‌ورزد. به اعتقاد وی یادآوری و تأمل در مصائب و رنج‌های گذشته و گذشتگان، درحقیقت همان چیزی است که می‌تواند منبع الهام‌بخش مبارزه ضد ستم و سرکوب در زمان «حال» گردد. نکته دیگر تأکید و اهمیتی است که بنیامین برای الاهیات و سنت‌های دینی در مبارزات رهایی‌بخش تاریخی و نقش تعیین‌کننده اعتقاد به ظهور منجی و موعودگرایی در مبارزات ملل محروم و ستم‌دیده قائل است و حتی ضرورت بهره‌مند شدن ماتریالیسم تاریخی از خدمات الاهیات را توصیه و تجویز می‌کند. بنابراین بنیامین هرگونه امید به پیشرفت تاریخ و ترقی روشن‌گری را به چالش می‌کشد، اما به جای پذیرش تراژدی زندگی به عرفان و ظهور منجی پناه می‌برد که نوعی پس‌روی از مدرنیته است. به همین دلیل زبان اصیل را به زبان پیشاتاریخ و خاطره وابسته می‌داند که فراتر از زبان روزمره است (احمدی، ۱۳۷۹: ۳۶) و در مقابل زوال عنصر معنوی هنر به پراکسیس سیاست پناه می‌برد، اما فوکو نه فراتر از زبان روزمره معنا و زبان دیگری می‌بیند و نه از رنج‌های مدرنیته به سرپناه عرفان پناه می‌برد. بلکه با نقد همه‌جانبه آن سعی در گذار از سلطه دارد. وی به پراکسیس اعتقادی ندارد چراکه معتقد است کردار و رفتار ما را تکنولوژی قدرت شکل می‌دهد.

۱۴.۷ هورکهایمر

هورکهایمر تئورسین نظریه انتقادی در مقابل نظریه سستی است. وی نظریات پوزیتیویستی، که علم را جدا از ارزش کردند، نظریه سوژه فراتاریخی دکارت، که در محدودیت‌های

دنیای بورژوازی از آزادی عمل و شناخت سوژه می‌گوید، و همچنین نظریه سوژه فراتاریخی و عقل فاهمه کانت، که تجربه را در مقابل مفاهیم پیشینی منفعل می‌داند و در واقع به معنای انفعال فرد در برابر جامعه است و هرگونه شناخت را تبعیت از اصول کلی می‌دانت، را در زمره نظریات سنتی و حافظ نظم موجود می‌دانت و به شدت به نقد آن‌ها پرداخت. در مقابل، وی نظریه انتقادی را نظریه رهایی‌بخش و ناقد وضع موجود می‌دانت. چراکه محدودیت‌های فرد در جامعه را نه طبیعی، بلکه نسبی می‌دانت و کل اقتصاد و فرهنگ جامعه را محصول کنش انسان می‌دانت که می‌تواند آن را برای خویش فراهم آورد نه این‌که کلیت جامعه و فرهنگ را هم‌چون اراده و عقل درک کند و خود را با آن هماهنگ کند (کانرتون: ۱۳۸۷: ۲۵۵). بنابراین هورکهایمر برخلاف کانت، هگل و اسپنسر، جامعه و تاریخ را نه فاعلیتی عام (مفاهیم پیشینی)، نه روح مطلق، و نه ارگانیسمی طبیعی و خودبنیاد، بلکه محصول کنش انسان که قابل تغییرند، می‌دانت. نظریه انتقادی نه صرفاً نظریه‌ای برای افزایش معرفت بشری و یا کشف قوانین جامعه، بلکه درصدد رهایی فرد از بردگی است (همان: ۲۶۲) و دغدغه سازمان‌دهی عقلانی فعالیت بشری را دارد (همان: ۲۶۱). هورکهایمر بین بهره‌وری اقتصادی و نظام دانایی قائل به هم‌بستگی بود. هدف نظریه انتقادی را فاش کردن نظام بهره‌وری و سودجویی در پس نظریه‌ها و رهایی انسان از ایدئولوژی و خرد ابزاری می‌دانت، در مقابل نظریه سنتی را در خدمت استثمار و سلطه می‌دانت که بهره‌وری و سلطه را در پس نظریه پنهان می‌کند.

هورکهایمر اکثر نظریات مدرن را به چالش می‌کشد چه نظریه کسانی که به ذات انسان بدبین هستند، مانند هابز که انسان را موجودی شرور می‌دانت که راه حل آن قوانین جامعه و دولت مقتدر است، و چه نظریاتی که انسان را موجودی معصوم و پاک می‌دانند، مانند مارکسیسم که کم‌یابی را علت نزاع می‌داند و راه حل آن را جامعه بی‌طبقه و ... می‌دانند؛ چراکه تمام این نظریات عقل و چاره‌جویی را در جامعه می‌داند و گزینه را در فرد (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۴۵) و زمینه را برای تسلط جامعه و خرد بر فرد و غرایز او فراهم می‌آورد. بنابراین نظریه هورکهایمر در شناسای سلطه بر فرد پیشرفت مهمی را به بار آورد که جامعه و خرد، و نظریات توجیه‌کننده خرد و جامعه (نظریه قرارداد اجتماعی، مارکسیسم، و ...) را در مقابل فرد و غرایز او تعریف می‌کند و به نقد سلطه در مفهوم کلی آن در خرد و جامعه می‌پردازد و اساس نظریات مدرنیته (قرارداد اجتماعی، روشن‌گری، مارکسیسم) و عقلانیت آن را به چالش می‌کشد و رابطه بین سلطه و عقلانیت و نظم اجتماعی را خوب

درمی‌یابد. هم‌چنین وی مانند فوکو خرد و علم را در خدمت نظارت اجتماعی، و نه رهایی می‌داند و هم‌بستگی دانش و قدرت را اساس سلطه بر افراد می‌داند (همان: ۱۵۰)، اما وی از ساختار غریزه و واقعیت وجود آدمی می‌گوید (همان: ۱۴۰) و ساختار غریزی را هم‌نوا با طبیعت، و منش اجتماعی را ویران‌گر آن (طبیعت) می‌داند (همان: ۱۴۱). بنابراین ماهیتی از پیش تعریف‌شده را بر زیست تعریف‌ناپذیر فرد تحمیل می‌کند و طبیعتی از پیش موجود را ماهیت اصلی (در مقابل منش اجتماعی) انسان می‌داند که فرد باید مطابق آن شکل یابد و در مقابل خرد سوژکتیو (خرد ابزاری)، از خرد ابژکتیو و رهایی‌بخش دفاع می‌کند. وی در کسوف خرد از «اصل انسانیت» و «امید بزرگ» می‌گوید و «رسالت فلسفه را دست‌یابی به حقیقت می‌داند» (Horkheimer, 1947: 169) و در مقابل نفی وضعیت استثمار و سلطه ایده‌ها، از خوداندیشی رهاکننده می‌نویسد. به این معنا که هنوز در بند متافیزیک سوژه‌محور است. درحالی که از نظر فوکو هرگونه حقیقت و نظام معانی، صورت‌بندی خاصی از قدرت است، وی معتقد بود که هیچ اصلی (انسانی) نباید بر زیست فرد حاکم باشد و هرگونه پیوند رهایی و خرد را ناممکن دانست چراکه هر خرد و دانش را از تولیدات قدرت می‌دانست. از نظر وی خارج از روابط قدرت هیچ دانش و رهایی ممکن نیست و اگر هم باشد نه با نظریه و خرد، یا حقیقت، بلکه با عمل ممکن است و دیگر هیچ.

۱۵.۷ آدورنو

محوریت اصلی نقدهای آدورنو، همانند دیگر متفکران انتقادی از کانت و هگل گرفته تا هایدگر و هورکهایمر، نفی و نقد سلطه کلیت غیر شخصی بر ذهنیت واقعی فرد است، با این تفاوت که آدورنو در مقابل نفی سلطه کلیت (مفاهیم، علوم اجتماعی، پوزیتیویسم، و تبعیت از اصول کانت و دکارت) خود بدیل و جانشینی ارائه نمی‌دهد. چراکه به هرگونه نقطه ارشمیدسی شناخت و آرمان‌شهر بدبین بود و آن را سلطه دوباره کلیت بر ذهن فرد می‌دانست. همان‌طور که باتامور هم اشاره می‌کند: «آدورنو ترسیم جامعه جای‌گزین را از نظر شناخت‌شناسی ناممکن می‌داند چراکه آن را منوط به پذیرش نقطه عزیمتی مطلق در اندیشه، که به هم‌سانی و سلطه مفاهیم می‌انجامد، می‌داند» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۸۶). هم‌چنین وی می‌نویسد: «انتخاب جایگاهی بیرون از جامعه موجود، انتقاد استعلایی از فرهنگ، همان‌قدر افسانه‌ای و خیالی است که برساختن آرمان‌شهرهای انتزاعی می‌تواند باشد و انتقاد استعلایی از فرهنگ که خود را متوسل به ایده طبیعی بودن می‌بیند از عناصر ایدئولوژی

بورژوازی است (کانرتون، ۱۳۸۷: ۳۱۸). بنابراین او ارائه هرگونه بدیل و جانشینی، حتی مارکسیسم، را افتادن در دام مفاهیم مطلق و سلطه جامعه بر فرد می‌داند «طرد فراگیر فرهنگ و کلیت جامعه، توسط مارکسیست‌ها، برای برافراشتن آنچه وحشی‌تر، سالم‌تر و حتی سرکوب‌گرت‌تر است و تضاد فرد و جامعه را به نفع جامعه حل می‌کنند» (کانرتون، ۱۳۸۷: ۳۱۹). آدورنو در دیالکتیک منفی می‌نویسد: «فلسفه همواره در تلاش برای یافتن یک نقطه عزیمت متافیزیکی شناخت‌شناختی مطلق و اصل وحدانیت بوده است. به دنبال ذاتی که همه ذوات دیگر را به آن تقلیل دهند چه ایدئالیسم آلمانی و چه پوزیتیویسم و چه پدیدارشناسی» (کولاکفسکی، ۱۳۸۶: ۳۹۹) و یافتن مفهوم ازلی و نظم، و تقلیل تکثر به آن را، آب به آسیاب توتالیتاریسم ریختن، می‌داند. وی به نقد سلطه کلیات و اصل واحد بر تکثر تجربه و فرد می‌پردازد به همین دلیل از نظر وی «فلسفه میسر نیست و تنها کار ممکن نفی دائمی و ویران‌گر تمام تلاش‌هایی که می‌خواهند جهان را تخته‌بند اصل واحدی کنند که گویا به جهان هویت می‌دهد، است» (همان: ۴۰۰). بنابراین او با همه اندیشه‌هایی که شکلی از سلطه را تثبیت کنند و ذهن انسان را به شیئی تقلیل دهند مخالف است (همان)، چراکه از نظر او «هیچ کشف و شهودی (معرفت) جدا از ریشه‌های اجتماعی معرفت وجود ندارد و همه مفاهیم ریشه در عرصه غیر مفهومی یعنی در تلاش انسان برای چیره‌شدن بر طبیعت ریشه دارند» (همان: ۴۰۱). دیالکتیک منفی آدورنو خود را در چنبر قواعد دست و پاگیر منطق گرفتار نمی‌کند و معتقد است که فلسفه از حقایق عقلی و ایمانی تشکیل نشده است بلکه ساختی مفهومی دارد (همان: ۴۰۶).

آدورنو فاشیسم را نه اشتباهی تاریخی بلکه تقدیر روشن‌گری و نتیجه منطقی آن می‌داند «لغزش روشن‌گری به اسطوره نه در اسطوره‌های ناسیونالیستی، بلکه در خود روشن‌گری است» (آدورنو، ۱۳۸۴: ۲۱) و روشن‌گری و اسطوره را به یک‌سان اسارت فرد در بند کلیت عقل می‌داند «اولیس اولین بار بر طبیعت پیروز شد و خرد را از اشتیاق و غرایز جدا ساخت تا خرد بر غریزه پیروز شد» به همین دلیل معتقد به یک توتالیتاریسم پنهان در کل نظام سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری آن است؛ چراکه فرض هم‌سانی ابژه و مفهوم را زیر سؤال می‌برد و محدود کردن تنوعات تجربه و ابژه‌ها در زندان مفاهیم از پیش تعیین‌شده، از افلاطون تا کانت، را توتالیتاریسم عقلانیت بر فرد می‌داند. زیرا مفاهیم، و اصول و قواعد علمی، فرد را از فردیتش جدا و به طرح اجتماعی کلی پیوند می‌دهد و تبدیل به شهروندی تابع دولت و قانون می‌کنند (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۰) وی هم علوم اجتماعی و پوزیتیویسم را

عامل سلطه بر فرد می‌داند، «علم در آرزوی هماهنگی میان خاص و عام است علوم اجتماعی رفتار فرد را تابع قوانین میانگین‌ها می‌کند و فرد به چیزی تنزل داده می‌شود که کورکورانه باید مطیع امر کلی باشد (کانرتون، ۱۳۸۷: ۸۷)، و هم عقل فاهمه کانت و روح مطلق هگل را؛ بورژوازی همه تفاوت‌ها کیفی را به مخرج مشترک پول تقلیل داده است و روح جهانی هگل یک اصل کلی را بر فرد انسان‌ها ترجیح داده است و به انقیاد بشر به تجربیات و کلیات قوام می‌بخشد، چراکه همه آن‌ها را گواه وحدت جامعه و سلطه بر فرد می‌داند. چراکه از نظر او اسطوره و روشن‌اندیشی مثل هم‌اند و هر دو سعی در فهم و کنترل طبیعت دارند (بتون، ۱۳۸۶: ۲۰۹)؛ وی «روشن‌گری [را] شکل جدید سلطه، اسطوره، دانسته که مفهوم علم را به جای خدا نشانده است» (همان: ۲۰۹). به اعتقاد وی «اسطوره از قبل روشن‌گری است و روشن‌گری به اسطوره رجعت می‌کند» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۴). وی «... ایده‌ها در لوگوس فلسفی را همان خدایان المپ در افلاطون ... می‌داند» (همان: ۳۳). هم‌چنین وی «خصلت اجتماعی صور فکری کنت، مفاهیم پیشینی کانت، سوژه منسجم دکارت، قوانین علمی پوزیتیویسم، [را] گواه وحدت جامعه و سلطه [می‌داند]» (همان: ۵۹). چراکه از نظر او روشن‌گری می‌خواست جهان را تخته‌بند چهارچوب نظامی از مفاهیم کند و ناگزیر پدیده‌ها و انسان‌های مشخص را به تجربیاتی صرف بدل کرد و زمینه ایدئولوژیک توتالیتاریسم را فراهم آورد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۶: ۸۷). آدورنو نکته قابل تأملی را برملا می‌کند «شرق و غرب آن تضادی که مایل‌اند ما به آن باور کنیم را با یک‌دیگر ندارند» (Adorno, 1947: 68). منظور این است که غرب با تمام ادعاهای رهایی و آزادیش، همانند شرق البته، با جانشینی مفاهیم با روح و خرد با اسطوره، کلیات (اخلاق و عقل) را بر زیست فرد حاکم می‌کند و مانع از رهایی فرد می‌شود. از نظر آدورنو و هورکهایمر ژانوس غرب از یک طرف سعی در رهایی فرد از خرافات اسطوره و خدایان شرقی و رهایی از سلطه طبیعت داشته، و از طرف دیگر خود در دام خرافات خدایان عقل و علم و سلطه عقلانیت ابزاری و سلطه قواعد اجتماعی بر فرد افتاده است و غرب هیچ‌گاه نتوانسته است که خود را از شرق رهایی ببخشد. فغان آدورنو همانند فوئرباخ، نیچه، و فوکو، که بعداً به آن می‌پردازیم، از تمدن غربی، در واقع به علت بازمانده‌های فرهنگ شرقی (روح و کلیت وحدت و اخلاق) در فرهنگ غربی است که مانع از رهایی غرایز فرد می‌شود. بنابراین تمام کوشش مدرنیته و اندیشمندان آن از کانت تا فوکو، رهایی فرد از دام شرق (اخلاق، وحدت، و معنویت) بوده است با این تفاوت که

کانت، هگل، مارکس، و ... با نفی کلیتی، خود فرد را در دام کلیتی دیگر می‌انداختند، اما اشتیرنر، فوکو، و تا حدی آدورنو هرچه بیش‌تر خود را از دام کلیات نجات دادند و گام‌های مهم‌تری را در رهایی غرایز فرد، آرزوی تحقق‌نیافته تمدن غربی، از سلطه کلیات برداشتند. اگرچه فوکو تکنولوژی قدرت را به شکل عینی و سلطه‌گرانه نشان می‌دهد، اما آن را نه ترویج می‌کند بلکه به نقد می‌کشد، و نه نسخه رهایی می‌داند بلکه با فاش‌ساختن تکنولوژی قدرت حاکم بر انسان وضعیت امکان رهایی را نشان می‌دهد. فوکو انسان و سوژه را اسیر چنگال قدرت می‌داند نه فرد را، چراکه وی مفهوم انسان و سوژه را ابزار تکنولوژی قدرت برای اسارت فرد (تن) می‌داند.

در نهایت آدورنو با تمام پیشرفتی که به دیگر فلاسفه انتقادی داشت و هرگونه مفهوم کلی از انسانیت را باعث سرکوب انسان می‌دانست، هیچ‌گاه در نفی هرگونه حقیقت و عقلانیت با نیچه، و بعدها فوکو، همراه نشد و به پراکسیس یا همراهی کنش اجتماعی و نظریه، برای ملاکی برای نقد، اعتقاد داشت (احمدی، ۱۳۷۹: ۲۳۰). هم‌چنین وی وجود حقیقی ابژکتیو و نوعی از خردورزی را، در برابر خرد مدرنیته، ارج می‌شمرد (همان: ۲۲۷) و در واقع تمام کوشش دیالکتیک روشن‌گری، نشان‌دادن تضاد دو نوع عقل است نه تضاد عقل و غریزه. درحالی که فوکو کل عقل را در مقابل غریزه تعریف می‌کرد و هرگونه ملاک و معیار برای نقد، جز رهایی تن و جسم، را نفی می‌کرد و به رهایی تن معتقد بود نه رهایی بشریت.

۱۶.۷ مارکوزه

مارکوزه به نقد همه‌جانبه تمدن معاصر، چه جنبه علمی آن، پوزیتیویسم، و چه جنبه سرکوب‌گر و فریبنده آن می‌پردازد. مارکوزه هم‌چنان به آرمان رهایی مارکسیستی و انقلاب معتقد است با این تفاوت که عاملان آن را نه پرولتاریا بلکه گروه‌های حاشیه‌ای سیاه‌پوست، دانش‌جو و مهاجرین می‌دانست و معتقد بود سرمایه‌داری با تولید نیازهای کاذب مانع از آگاهی انسان‌ها بر نیازهای واقعی خود می‌شود به همین دلیل در کتاب *اروس و تمدن* ساختار غریزه و غرایز طبیعی را معیار نیازهای واقعی آدمی دانست. مارکوزه اگرچه در کتاب *خرد و انقلاب* به نقد علوم انسانی و پوزیتیویسم حاکم در غرب می‌پردازد و در واقع پیوند حقیقت (علم) و قدرت و سرکوب را فاش می‌کند، اما در مقابل از حقیقت مطلق‌تری، حقیقت فراتاریخی و حاکمیت خرد فراتاریخی سخن به میان می‌آورد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۶: ۴۴۸). هم‌چنین در *انسان تک‌ساختی* اگرچه به مفهوم تکنولوژی سیاسی فوکو و منظور او از

سرکوب به برساختگی فوکو نزدیک می‌شود، انسان‌ها به نقشی کارکردی تقلیل یافته‌اند و در چنبره آگاهی کاذب گرفتارند (همان: ۴۴۹)، اما از مشروعیت انقلاب و خشونت توسط کسانی که حاملان حقیقت برترند سخن می‌گوید و به‌نوعی از آزادی زیست انسان به حقیقت پسرقت می‌کند. خرد و انقلاب با آرزوی یاری‌رساندن به احیای قدرت «اندیشیدن نفی‌گر» نوشته شده است و طلایه‌دار کتاب *انسان تک‌ساحتی* است که انگاره رد عظیم را می‌پروراند. در هردو کتاب کل جامعه هم‌سان استیلا در نظر گرفته شده است و نفی می‌شود (میلر، ۱۳۸۲: ۷۲).

اما آنچه مدنظر است و به‌نوعی مارکوزه را در نفی و نقد سلطه کلیات (عقل و اخلاق و علوم) یک گام به جلو می‌برد *اروس و تمدن* است چراکه در مقابل لوگوس و خرد، اخلاق، نظم، و جامعه از آزادی غریزه و رهایی زیست فرد از توجیهات عقلانی تمدن سخن می‌گوید و عامل تعیین‌کننده مفهوم راستین بشر را همان مفهوم شادکامی (آزادی غریزی) می‌داند (همان: ۴۵۰). وی همانند فوکو از محدود کردن اروس به تولید مثل و کارکردن شکوه دارد، چراکه از نظر وی تمدن معاصر غرایز را تخته‌بند وظایفی کرده است که طبیعی نبود (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۱۳۰) و معتقد است که هیچ‌کس جز خود افراد نمی‌تواند نیازهای راستین خود را تشخیص دهد (همان: ۱۳۲)، اما مارکوزه در همین کتاب هم مفهومی از نوع انسان در سر دارد و در مقابل آگاهی کاذب، از آگاهی راستینی که عده معدودی به آن آگاه‌اند سخن می‌گوید و از ساختار غرایز راستین در مقابل تمدن سرکوب‌گر می‌گوید هم‌چنین از حاملان انقلاب و آگاهی راستین ندا سر می‌دهد و به همین علت ممکن است او در آینده «روسوی دومی» بشود؛ چراکه هم‌چنان استیلا را سرکوب سوژه، و رهایی را آزادی سوژه می‌داند (میلر، ۱۳۸۲: ۵۷) و در بند سوژه متافیزیکی و عقل فراتاریخی می‌ماند و در مقابل واقعیت و فرهنگ توده از فرهنگ والا سخن می‌راند. در مجموع اگر مارکس می‌خواست انسان را از گرد و غبار روابط تولید نجات دهد مارکوزه قصد داشت انسان را از گرد و غبار نیازهای کاذب و آگاهی کاذب نجات دهد همان‌طور که فوکو می‌خواست انسان را از گرد و غبار قواعد و آیین‌ها نجات دهد، با این تفاوت که در مقابل مارکس و مارکوزه از روابط تولید و آگاهی درست‌تری سخن می‌گفتند و فوکو هرگونه آگاهی راستین و دنیای تازه‌ای را ممتنع می‌دانست یا حداقل آن را برنامه‌ریزی‌شده نمی‌دانست؛ چراکه نمی‌خواست مانند مارکس، و روسو که شیفته آزادی بودند، اما در انقلاب کمونیستی و انقلاب فرانسه اندیشه‌های آنان ابزار سرکوب شد، ابزار سرکوب شود.

۱۷.۷ هابرماس

تفکرات هابرماس هم در مقابل علوم اجتماعی پوزیتیویستی، که معتقد به جدایی علم از ارزش و فلسفه‌اند، قرار می‌گیرد، هم در مقابل تفکرات پست مدرنیته، که امکان هرگونه رهایی و سوژه‌محوری را نفی می‌کنند. هم‌چنین اندیشه وی هم گسستی است از فلسفه آگاهی (کانت و هگل)، و هم پراکسیس و انقلاب مارکسیسم. باین‌حال از تمام آن‌ها متأثر است. درواقع، هابرماس به‌نوعی هگل قرن بیستم است که سعی دارد سنتزی از تمام تفکرات را ارائه دهد، اما به قول میلر، هم‌چنان در چهارچوب سوژه ماتقدم بر استیلا باقی می‌ماند. اگرچه سعی دارد تأمل - بر - خود بینا سوژه‌ای را جانشین سوژه استعلایی کانت و خویشتن خودسالارانه فیخته کند (همان: ۹۲). هابرماس بر مبنای انگاره بینا سوژگی تلاش دارد پروژه علم اجتماعی انتقادی را بنا کند (همان: ۸۹). وی در کتاب معرفت و علایق بشری از سه نوع معرفت که هرکدام ریشه در نوع علایق خاص بشری دارد سخن گفت؛ کار، تعامل و کنش، علوم طبیعی یا علوم تجربی - تحلیلی تابع علایق فنی و کارند که به کنش ابزاری مربوط‌اند. علوم تاریخی - هرمنوتیکی تابع علایق عملی به فهم بین‌الذلهانی‌اند و سرانجام علوم انتقادی (روان‌کاوی و مارکسیسم) که در پی رهایی از سلطه و قدرت‌اند (ویت، ۱۳۸۶: ۴۵) و فغان هابرماس از این است که علایق فنی و علوم تجربی، یا درواقع عقلانیت ابزاری، دیگر علوم (هرمنوتیکی و رهایی‌بخش) یا درواقع عقلانیت ارتباطی را نادیده گرفته‌اند و باعث استعمار زیست جهان، توسط سیستم و نظام شده‌اند. وی به‌جای یأس و افسوس و بر، از سلطه عقلانیت ابزاری، و ناامیدی فوکو از رهایی، با عقلانیت ارتباطی سعی در امکان رهایی دارد. از نظر وی «پوزیتیویسم و علم‌گرایی نه‌تنها علاقه طبقه خاصی به سلطه را توجیه می‌کند بلکه نیاز طبقه دیگری به رهایی را سرکوب می‌کند» (همان: ۳۷-۳۸) و «فناوری و علم در هیئت پوزیتیویسم که داعیه رهایی از ارزش‌ها را دارد و به نقد نظریه‌های ارزش و ایدئولوژیک می‌پردازد خود نوعی ایدئولوژی است» (همان). هم‌چنین وی با نقد وحدت تاریخ و فلسفه تاریخ، که آن را برگرفته از الاهیات و روایت گنوسی می‌داند، و نقد سوژه منفرد اخلاقی کانت، سوژه‌ای مجرد فراتاریخی و جدا از جامعه که می‌تواند اخلاق و حقیقت را کشف کند، و هم‌چنین نقد مارکس، که همه تعامل‌ها و کنش‌های اجتماعی را به کار و کنش ابزاری محدود کرد، در نقد سلطه کلیات بر زیست فرد (زیست جهان) از فلسفه کلاسیک آلمان پیشرفته‌تر بوده است، اما درنهایت هابرماس هم‌چنان در بند متافیزیک سوژه و حقیقت (مستقل از قدرت) باقی می‌ماند و تمام کوشش

وی (عقل ارتباطی) سعی در بازیابی عقل جوهری افلاطون، که در آن اخلاق و حقیقت و زیبایی متحد بودند و کانت آن‌ها را از هم جدا کرد، دارد، اما نه بر پایه سوژه مجرد و فیلسوف‌شاه بلکه بر اساس عقلانیت ارتباطی. وی به توافق و اجماع عمومی و موقعیت آرمانی سخن اعتقاد دارد. هابرماس در مقابل خرد ابزاری به خرد ارتباطی معتقد است به اعتقاد او با سلطه خرد ابزاری و نظام سلطه و پوزیتیویسم بر زیست جهان عرصه آزادی فرد مخدوش شده است، اما با موقعیت آرمانی سخن و عقلانیت ارتباطی امکان‌رهایی وجود دارد و پروژه مدرنیته را نه شکست‌خورده بلکه ناتمام می‌داند. درحالی که باید توجه داشت همان روان‌کاوی فرویدی و گفت‌وگوی شفابخش و حقیقت‌یابی نفس از طریق هرمنوتیک، که هابرماس عین‌رهایی می‌داند فوکو آن را عین اسارت و سلطه تکنولوژی قدرت بر فرد می‌داند، چراکه وی کشف معنای عمیق با استفاده از متخصص را، سلطه بر فرد و سلطه‌پذیری فرد می‌داند. فوکو کل تأمل بر نفس و روح و روان را برساخته قدرت برای اسارت تن می‌داند و «روح (سوژه، روان) را نه متافیزیکی و مستقل بلکه زاده روش‌های تنبیه، مراقبت، و اجبار می‌داند و این روح را نه جوهر ... بلکه چرخ‌دنده‌ای (می‌داند) که از رهگذر آن مناسبات قدرت، دانشی ممکن را موجب می‌شود و دانش اثرهای قدرت را تداوم می‌بخشد ... و انسانی (سوژه‌ای) که ما را به آزادسازی فرامی‌خوانند خود معلول انقیاد است و روحی که به او هستی می‌دهد خود قطعه‌ای است در تسلطی که قدرت آن را بر بدن اعمال می‌کند. روح معلول و ابزار کالبدشناسی سیاسی است. روح زندان بدن است» (فوکو، ۱۳۸۸ ب: ۴۰). وی حقیقت را اسیر در چنگال قدرت می‌داند.

به اعتقاد هابرماس فوکو تحلیل مجموعه‌ای از صورت‌بندی‌های دیسکوری و قدرت را که به یک‌دیگر مربوط هستند را جانشین الگوی سرکوب/آزادی (مکتب فرانکفورت) کرده است (مرکیور، ۱۳۸۹: ۸۹، ۲۱۱) و متأثر از اراده قدرت نیچه، که تمام حقیقت را زبان‌آوری و اسیر قدرت می‌داند، به بن‌بست رسیده است چراکه معیاری از حقیقت برای نقد ندارد درحالی که از نظر مکتب فرانکفورت معیاری از حقیقت برای تشخیص نظریه از ایدئولوژی، معرفت از ابهام، باید وجود داشته باشد (همان). درمقابل فوکو اگرچه مکتب فرانکفورت را به دلیل شایستگی‌اش در پیوند قدرت و عقل در مدرنیته می‌ستاید، اما چهارچوب فلسفی نظریه انتقادی را رد می‌کند چراکه به محور متافیزیک سوژه محکم شده و سرشار از انسان‌گرایی مارکسیستی است (همان: ۲۱۳).

درنهایت باید گفت که فوکو و هابرماس از نظر آرمان (رهایی انسان) دیدگاه مشترکی

دارند و هر دو متأثر از مقاله «روشن‌گری چیست؟» کانت‌اند، که در آن از نفی قیّم و خروج از نابالغی سخن می‌گوید، با این تفاوت که هابرماس با پیش‌فرض سوژه‌ای خواهان رهایی است که فوکو آن را (سوژه) مخلوق خداوندگار دانش و تکنولوژی سیاسی برای مقیدسازی می‌داند، سوژه‌ای که چیزی جز درونی‌کردن اسارت و درونی‌کردن بردگی فرد در مقابل اخلاق و حقیقت متافیزیکی نیست، که درونی‌کردن اخلاق و حقیقت توسط سوژه، آرمان هگل و کانت بود، فوکو شرط رهایی فرد را خلاص‌شدن از شر سوژه بر ساخته می‌داند؛ سوژه‌ای که چون قفسی جسم را به اسارت گرفته است و سلطه کلیات (اخلاق، عقل، و علوم) بر فرد را درونی کرده است، اما هابرماس شرط رهایی را بازآفرینی همان سوژه و حقیقت آسیب‌دیده روشن‌گری می‌داند و به آزادی نوع انسان معتقد است که فوکو هر نوع تعریف از انسان و ماهیتی برای آن را عین اسارت می‌داند. به همین دلیل هابرماس روشن‌گری را، مدرن، رهاکننده، اما ناتمام می‌داند اما فوکو روشن‌گری را نه مدرن بلکه متأثر از نیچه ادامه سنت عقلانی غرب می‌داند، نه رهایی‌بخش، و معتقد به پایان آن بلکه در واقع آغاز پایان کل سنت عقلانی غرب می‌داند؛ چراکه شرط امکان رهایی را دست‌کشیدن از مفهوم حقیقت و عقلانیت می‌داند، چراکه هرگونه حقیقت و عقلانیت را ابزار قدرت برای اسارت فرد می‌داند. فوکو خود مفهوم سوژه را که کانت و هابرماس عین آزادی می‌دانند عین اسارت فرد می‌داند. چراکه آن را تداوم همان وجدان مسیحی می‌داند که پذیرش آن توسط کانت نفی خود کانت، رهایی از قیّم، است چراکه سوژه قیّم و محدودیت‌های آن و مفهوم گناه را، چون وجدان، درونی می‌کند و مانع از رهایی کامل زیست فرد می‌شود.

۸. نتیجه‌گیری

روشن‌گری چیست که شاید تمام تلاش اندیشمندان از کانت تا فوکو را درگیر خود کرده است؟ تعریف کانت از روشن‌گری، که نه به مسئله خاستگاه و سرانجام، و نه مانند دکارت پرسشی برای صدور یک حکم فلسفی، بلکه پرسشی از حال حاضر، و هستی‌شناسی زمان حال است (کلی، ۱۳۸۵: ۱۹۰)؛ پرسشی که در حال حاضر نه حکمی فلسفی بلکه شرایط امکان (این یا آن حکم فلسفی) را مطرح می‌کند. شرایط امکان در حال حاضری که خود فیلسوف هم جزئی از آن است، اگرچه خود کانت به آن وفادار نماند، سلبی است یعنی نفی هرگونه قیّمی بر فرد. فوکوی به‌ظاهر پساساختارگرا و ضد مدرنیته هم در آخر عمر به این سؤال بازگشت. از نظر من این بازگشت صرفاً تصادفی و یا تجدید نظر در اندیشه‌های فوکو

نبود بلکه روح حاکم بر کل اندیشه‌های فوکو، حداقل بعد از شورش ۱۹۶۸ است یعنی نفی قیم بر فرد. حال از بد حادثه، سوژه‌ای که کانت، اولین طراح پرسش روشن‌گری چیست، سعی در رهایی‌اش از قیم داشت، خود ابزار قیم بر فرد «مخلوق خداوندگار دانش» و «چرخ‌دنده تکنولوژی قدرت» است. گفته شد که کانت برخلاف دکارت از این پرسش حکم فلسفی صادر نمی‌کند بلکه به هستی‌شناسی زمان حال می‌پردازد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد فوکو نه نسخه‌ای برای رهایی صادر می‌کند نه قدرت را مفهومی مطلق و متافیزیکی تعریف می‌کند بلکه در روابط قدرتی که خود بخشی از آن است شرایط امکان رهایی را مطرح می‌کند. فوکو به مسئله‌ی حال حاضری که سیاست به تبعیت از علم و اقتصاد به تکنولوژی تبدیل شده است می‌پردازد. پرسش روشن‌گری، به قول فوکو، نه بر اساس گزینش از الگوها و حکم‌های کلی و علت و معلولی بلکه بر اساس رابطه‌ای با حضور فرد و شرایط امکان او مطرح می‌شود. به قول هابرماس، که در تفسیر مقاله فوکو نوشت، فیلسوف به انسانی هم‌عصر تبدیل شد و از گمنامی عرصه غیر شخصی خارج شد و با خود در حکم شخصی دارای گوشت و پوست و استخوان مواجه می‌شود (همان: ۲۰۷). کانت در پاسخ به چیستی روشن‌گری و انقلاب، به هستی‌شناسی زمان حال می‌پردازد و نه خود انقلاب بلکه «اراده به انقلاب» و «شور انقلاب» را ماندگار و نشانه پیشرفت می‌داند که افراد آزادانه نظام سیاسی خود را انتخاب کنند. فوکو نیز به هستی‌شناسی زمان حال می‌پردازد و در ادامه شور انقلاب، و نفی قیم روشن‌گری است که نظام سیاسی توسط خود افراد شکل بگیرد. اگر در زمان کانت سلطه متافیزیک و دین، مانع از شکل‌گیری نظام سیاسی بر اساس اراده آزادانه افراد می‌شد و کانت به نقد سلطه متافیزیک و دین پرداخت، در زمان حال فوکو تکنولوژی پنهان قدرت با ابزار دانش و سوژه را، سوژه و دانشی که کانت آن را حقیقت و شرط رهایی تلقی می‌کرد، مانع از تجلی اراده آزادانه افراد در نظام سیاسی می‌داند. بنابراین فوکو به نقد سلطه در زمان حال حاضر خویش که سلطه تکنولوژی قدرت است می‌پردازد. این بعد اندیشه کانت، یعنی «هستی‌شناسی حال حاضر ... شکلی از فلسفه است که از هگل و به واسطه نیچه و ماکس وبر تا مکتب فرانکفورت نوعی از تأمل را بنیان گذاشته که من نیز کوشیده‌ام در قلمرو آن کار کنم» (همان: ۲۰۱). این که فوکو می‌گوید «مهم چیستی ما نیست بلکه این است که آنچه هستیم می‌توانستیم نباشیم و می‌توانستیم جور دیگری باشیم» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۳۷۸) دقیقاً پژوهشی است از هستی‌شناسی و فلسفه منفی هگل که بعدها در آدورنو و مارکوزه هم ادامه یافت.

نکته مهم دیگری که باید به آن پرداخت این است که کلیت‌زدایی از زیست فرد نیز به نوعی شرقی‌زدایی است. اولین کوشش برای برکنشی از شرق با افلاطون، و آخرین با فوکو انجام گرفت، شرق به‌مثابه آینه‌ای، که غرب، در مقابل آن هویت خود را تعریف می‌کند. با این حال هر بار چنان شیفته جادو و سحر آیین شرق شده است که در لباس دیگری به راز و رمز و معنویت شرق پناه برده است و رهایی از شرق را هیچ‌وقت کامل نکرده است. افلاطون خدایان و عشق و احساس را کنار گذاشت، اما عالم مثل که پژواکی از خدای شرقی است، را به‌جای آن گذاشت هگل هم‌سانی راز و رمز مطلق را کنار گذاشت، اما مفهوم را به‌جای آن گذاشت. شوپنهاور و هایدگر هم در نفی عقلانیت غرب به شبه‌عرفان شرق پناه بردند. این همه فغان نیچه از فلسفه غرب، مربوط به تأثیرات شرقی به‌جامانده در فلسفه غرب است، تأثیراتی که به‌واسطه عالم مثل افلاطون و روح/ وجدان خدای مسیح در سوژه کانتی لانه خوش کرده است. به همین دلیل وی فلسفه (افلاطون) و دین (مسیح) را مانع رهایی کارکرد غرایز بشری می‌داند، به‌عبارت دیگر وی هنوز آرزوی غرب (رهایی فرد و غرایز او) برای رهایی از شرق (روح و اخلاق و متافیزیک) را رؤیایی بیش نمی‌داند و سوژه کانتی را همان عالم مثل افلاطون و خدای مسیح، و منطق و فلسفه هگل را نیز همان یزدان‌شناسی مسیحی می‌داند. وی ریشه مسیح و افلاطون را هم زرتشت شرقی، که با چنین گفت زرتشت سعی در خشکاندن ریشه فلسفه و عقلانیت غرب داشت تا رؤیای غرب، رهایی غرایز و زیست، را به تحقق بپیوندد می‌داند. فوکو هم با نقد اخلاق آیین‌نامه‌ای مسیحیت در مقابل اخلاق زیبایی‌شناسانه یونانی، که متأثر از بودلر انسان را نه قابل کشف بلکه چون اثری هنری از نوساختنی می‌داند، و سیاست چوپانی مسیحی در مقابل سیاست ناخدایی یونانی، و این‌که «روح قفس جسم و تن است» و «هرگونه حقیقت و عقلانیت را صورت‌بندی‌ای از قدرت برای اسارت جسم است»، و «ریشه به‌گفتمان درآوردن سکس را در سنت زاهدانه و راهبان شرقی/ مسیحی می‌داند» (فوکو، ۱۳۸۳: ۲۷) رهایی غرب (غرایز فرد)، از روح شرق (اصول کلی روح و اخلاق) را به سرانجام رسانید. اگر کانت خدا را به قتل رسانید و اگر نیچه فریاد مرگ خدا (مرگ ارزش‌های برین) را سر داد فوکو آخرین بازمانده‌های خدا (عقل، اخلاق، و علم) را قتل عام کرد.

درنهایت باید گفت که اصل خودآیینی و عقل خودبنیاد کانت، که سوژه را به‌جای خدا و شریعت و سنت نهاد، در ادامه به جنون ابرانسان نیچه، دیوانگی التوسر، هم‌جنس‌بازی

فوکو و سادیسم (آزار جنسی) ساد ختم شد. چراکه همه مستقل از قوانین بیرون (سنت، شریعت، و اخلاق) و بر اساس سوژه خودبنیاد تصمیم گرفتند.

فوکو الگوی قدرت هابز، که مبتنی بر الگوی «حاکمیت» و «عاملیت» است را زیر سؤال می‌برد. هابز قانون‌گذاری اصیل است که اسطوره نظم را بر پایه حاکمیت، مشروعیت می‌بخشد (کلگ، ۱۳۷۹: ۵۵). الگوی هابز مبتنی بر مدل عام «عاملیت» است که افراد صاحب استقلال وجودی، چونان واحدهای طبیعی محور تحلیل هستند و قدرت در تملک مردم است نه سازمان‌ها (همان: ۵۷). هابز از قدرت برای مشروع کردن جامعه سیاسی و حفظ نظم اخلاقی بهره می‌برد (همان: ۹۲)، اما فوکو الگوی حاکمیت را تداوم الگوی پدرسالاری می‌داند که «پدر زندگی را به آنان داده و می‌تواند پس بگیرد» (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۵۵)؛ در الگوی حاکمیت هم حاکم برای دفع دشمنانی که قصد سرنگونی او را کرده‌اند می‌تواند افراد را به جنگ گسیل دارد و «زندگی آنان را در معرض خطر قرار دهد» که در این معنا «حاکم غیر مستقیم زندگی و مرگ را بر اتباعش اعمال می‌کند» (همان: ۱۵۶). باین‌حال از نظر فوکو الگوی امروزی قدرت دیگر صرفاً «با سوژه‌های حقوقی سروکار ندارد که سلطه نهایی بر آنها مرگ است» بلکه با موجودات زنده سروکار دارد که سلطه بر آنها باید در سطح خود زندگی اعمال شود؛ نه تهدید مرگ بلکه بیش‌تر برعهده گرفتن مسئولیت زندگی است که به قدرت حتی امکان دسترسی به بدن را می‌دهد (همان: ۱۶۴) و جنگ‌ها دیگر نه به نام حاکم بلکه به نام هستی همگان و حق کالبد اجتماعی شکل می‌گیرد (همان: ۱۵۷) و هستی مورد نظر دیگر هستی حقوقی حاکمیت نیست بلکه هستی زیست‌شناسی جمعیت است (همان: ۱۵۸). به نظر فوکو «آنچه امروز نیاز داریم فلسفه سیاسی است که حول محور حاکمیت یا مسائل منع قانونی شکل نگرفته باشد؛ نیاز به آن داریم که سر پادشاه را قطع کنیم (کلگ، ۱۳۷۹: ۸۹). بنابراین از نظر فوکو «تحلیل بر حسب قدرت نباید حاکمیت دولت، شکل قانون یا وحدت فراگیر استیلا را به منزله داده‌هایی اولیه اصل قرار دهد بلکه این‌ها فقط شکل نهایی قدرت‌اند» (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۰۸). «قدرت نهاد نیست، ساختار نیست، در تملک سوژه نیست بلکه قدرت نامی است که به یک موقعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین اطلاق می‌شود» (همان: ۱۰۹). بنابراین رابطه قدرت در وضعیت بیرونی دیگر رابطه‌ها (فراندهای اقتصاد، پزشکی، و دانش) نیست بلکه رابطه ذاتی و درونی آنهاست (همان: ۱۰۸). به عبارت دیگر قدرت محدود به حاکمیت و در انحصار نهاد خاصی نیست بلکه

قدرت از پایین به بالا و متکثر در سطح کل جامعه است و هرگونه رابطه‌ای (پزشک و بیمار، روان‌پزشک و روانی، و ...) مبتنی بر قدرت است. بنابراین برخلاف هابز، قدرت نه مبتنی بر بنیادهای اخلاقی و مشروعیت و یا اختیار و عاملیت افراد بلکه مشروعیت و اخلاق و هرگونه دانشی و حتی انسان‌ها (عاملیت) ابزار تحقق آن‌اند یعنی قدرت و سیاست خاصیت انتولوژیکی پیدا می‌کند که هستی و ذهنیت افراد و دانش و حقیقت را تولید می‌کند. وی کل دانش و علوم انسانی مدرن (پزشکی، روان‌پزشکی، علم اقتصاد، و دانش سیاسی حاکمیت، و ...) و نظریه مصلحت دولت و سیاست‌های اجتماعی دولت را در ادامه سلطه کلیات غیر شخصی بر ذهنیت واقعی افراد و زیست آن‌ها می‌داند که می‌بایست نفی شوند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۶). *خاطرات ظلمت*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۹). *مارکس و سیاست مدرن*، تهران: نشر مرکز.
- آدورنو و هورکهایمر (۱۳۸۴). *دیالکتیک روشن‌گری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- آرون، ریمون (۱۳۷۹). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- اسپولیچ، لارنس (۱۳۷۷). *هگلی‌های جوان*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- بروس اسمیت، گرگوری (۱۳۷۹). *نیچه، هایدگر و گذار به پسا‌مدرنیته*، ترجمه علی‌رضا سیداحمدیان، اصفهان: پرسش.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد اول: اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹). *مقدمه بر میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک*، هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- بلاکهام، ج. (۱۳۸۵). *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، تهران: نشر مرکز.
- بتون، تد و یان کریب (۱۳۸۶). *فلسفه علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی)*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
- بوتبی، ریچارد (۱۳۸۴). *فروید به‌مثابه فیلسوف*، ترجمه سهیل سمی، تهران: ققنوس.
- پوستر، مارک (۱۳۸۹). *فوکو، مارکسیسم و تاریخ*، ترجمه امین قضایی، آبادان: پرسش.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۳). *حاکمیت و آزادی*، تهران: نشر نی.
- دارتینگ، آندره (۱۳۷۶). *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- دونایفسکیا، رایا (۱۳۸۹). *فلسفه و انقلاب*، ترجمه حسن مرتضوی و فریدا آفاری، تهران: خجسته.

- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸). *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴). *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۲). «زمینه فلسفی پیش‌بینی علمی در عرصه سیاسی تاریخ‌مندی و فلسفه سیاسی»، *حقوق (پژوهش حقوق و سیاست)*، ش ۸.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳). *نیچه، فروید، مارکس*، ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸ الف). *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸ ب). *مراقبت و تنبیه*، ترجمه یحیی امامی، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹). *نظم‌اشیا دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه یحیی امامی، تهران: نشر نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۱). *فردریک نیچه*، ترجمه علی‌رضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، تهران: بهبهانی.
- کانرتون، پل (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- کلگ، آ. ر. استوارت (۱۳۷۹). *چهارچوب‌های قدرت*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی.
- کلی، مایکل (۱۳۸۵). *نقد و قدرت*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: اختران.
- کهون، لارنس (۱۳۸۵). *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان (ویراستار)، تهران: نشر نی.
- کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۶). *جریان‌های اصلی در مارکسیسم (عصر طلایی)*، ترجمه عباس میلانی، تهران: آگاه.
- کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۷). «رهبر فرهمند و معلم فرهمند»، *بازتاب اندیشه*، ش ۹۶.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۷۶). *هگل جوان*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- لوویت، کارل (۱۳۸۵). *ماکس وبر و کارل مارکس*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: ققنوس.
- لوویت، کارل (۱۳۸۶). *از هگل تا نیچه*، تهران: اختران.
- مارکس، کارل (۱۳۸۱). *طرح مسئله یهود و نقد فلسفه حق هگل*، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸). *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.
- مرکیور، ژوزه گیلبرمه (۱۳۸۹). *میشل فوکو*، ترجمه نازی عظیمی، تهران: کارنامه.
- میلر، پیتر (۱۳۸۲). *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- نیچه، فردریک (۱۳۷۶). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نیچه، فردریک (۱۳۷۷ الف). *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: مس.
- نیچه، فردریک (۱۳۷۷ ب). *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هگل، گ. و. (۱۳۸۲). *فنومولوژی روح*، ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیع.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲). *دین، قدرت و جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- ویث، ویلیام اوت (۱۳۸۶). *هابرماس*، ترجمه لیلا جوافشانی و دیگران، تهران: اختران.

زکریا قادری ۱۷۹

- Adorno, T. (1967). *Cultural Criticism and Society*, London: Neville Spearman.
- Conway, D. (1992). 'Heidegger, Nietzsche and the Origins of Nihilism', *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 3.
- Horkheimer, M. (1947). *Critical Theory, Selected Essays*, New York: M.J.O.
- Lukacs, G. (1978). *History and Class Consciousness*, Paris: Minit.
- Nishitani, K. (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. G. Parkes & Setsuko Aihara, Albany: Suny Press.
- Owen, D. (1995). *Nietzsche, Political and Modernity*, London: Sage Publications.