

درباره پست مدرنیسم

پیشگامان پست مدرنیسم

مجتبی دهقان بنادکی

نویسنده و منتقد

پست مدرنیسم به عنوان یکی از مهمترین و بزرگترین اتفاقات در عرصه اندیشه و فلسفه از یک طرف و از طرفی به عنوان یک وضعیت، به شکل شیخ‌واری بر زندگی انسانی که در پایان قرن بیست و اوایل قرن بیست و یک زندگی می‌کند، حضور خود را اعلام می‌دارد. ما در این مقاله سعی داریم تا حد امکان به صورت پایه‌ای در باب این واژه، متقدمان و چهره‌های تأثیرگذار در آن، معنای فلسفی و حتی لغوی آن، ابعاد فلسفی و هنری اش در سری مقالاتی با عنوان «درباره پست مدرنیسم» پردازیم. باید در نظر داشت آنقدر حواشی و مسائل مربوط به این واژه وسیع است که نیاز به مقالات بی‌شمار و زمان گسترده دارد. در اولین مقاله پیش از آنکه حتی درباره ترکیب دو واژه پست و مدرن صحبت کنیم سعی کرده‌ایم رد پای این کلمه را در تفکر فیلسوفان و نظریه‌پردازانی که نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری این نوع اندیشه‌ورزی در باب جهان و این نوع از وضعیت داشته‌اند بیابیم تا در آشنایی با آن درگیر کلی‌گویی و فراموش نکات مهم و اصلی نشویم و این روند، مکاشفه‌گونه باشد.

ولفگانگ فون گوته:^[۱]

اولین چهره‌هایی که به نوعی به دوران رجعت و بازخوانی گذشته اشاره دارد، گوته است وی بر آن بود که تمام فرهنگ‌ها از چهار مرحله می‌گذرند: اولین مرحله قلمرو نگرش‌ها و نمادهای مشترکی است که از دیدگاه همگانی بر توان شمرده می‌شوند. مراحل دوم و سوم، از نظر صوری و انتزاعی تجربه و تحلیل‌گرانه‌اند و مرحله چهارم واپس‌گرایانه است که می‌توان آن را به شکلی رجعت به گذشته دانست.

فردریش ویلهلم نیچه:^[۲]

پیتر چایلدز و جان لچت او را فیلسوفی مدرن می‌داند. لارنس کهون در مجموعه ارزشمند «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم» آرای او را در قالب دوره پیشامدرن طبقه‌بندی کرده است در حالی که به نظر او «نیچه فیلسوفی است که بیش از همه بر پست مدرنیسم تأثیر گذاشته است» (کهون، ۱۳۸۸: ۲۰). دیوید لایون او را فیلسوفی پست مدرن می‌داند که «پیش از آنکه پسامدرنی در کار باشد پست مدرن بود» (لایون، ۱۳۷۷: ۲۲) و جیانی واتیمو فیلسوف برجسته ایتالیایی نیز که در بخش پایانی کتاب پایان مدرنیته خود، در مقاله «نیپیلیسم و پست مدرن در فلسفه» به بررسی آرای نیچه می‌پردازد، به همین سیاق او را بانی پست مدرنیسم معرفی می‌کند. «شایگان، ۱۳۸۱: ۲۷۵»

نقد فرهنگ مدرن و ارزیابی ادعاهای خرد جدید مهمترین کاری است که نیچه در حوزه مسائل مربوط به مباحث مدنظر ما انجام داده است. نقدی که از مجرای طرح شده سه مفهوم اساسی در اندیشه‌های او انجام گرفته است.

عقلانیت و باورمندی به خرد انسانی،^[۳] محوریت غالب بر تمام وجوه مدرنیته است که در هر یک از این وجوه و اشکال، به شکلی متفاوت ظهور کرده است. نیچه، بی‌پروا عقل را که در قاموس مدرنیته تنها ابزار شناخت حقیقت است به مسلخ می‌برد و حاصل شناخت عقلی را چیزی جز فریب و چاپلوسی و افسونگری نمی‌داند؛ بنابراین طبیعی است که متفکری چون آندره مالرو «عظمت او را در قدرت خرد ستیزی اش» درک و دریافت کند.

تفاوت و تمایزی که نقد نیچه از عقلانیت مدرن نسبت به دیگر منتقدان برجسته مدرنیته

1- Johann Wolfgang von Goethe

2- Friedrich Wilhelm Nietzsche

3- rationalism



ولفگانگ فون گوته

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)



فردریش ویلهلم نیچه

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)



گئورگ ویلهلم فردریش هگل

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)



لودویگ ویتهگنشتاین

Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951)



به خصوص مارکس و فروید دارد، حمله او به اساس عقلانیت است. مارکس و فروید منتقد «محصولات» عقل مدرن هستند، نه خود عقل مدرن که در قالب‌های سرمایه‌داری و اسارت و تنهایی انسان ظهور کرده است. آنان مشروعیت عقلانیت مدرن را باور دارند و بدیل خود در مقابل این برساخته‌های مدرن را نیز بر پایه خرد اومانستی بنا می‌کنند. اما نیچه در صف جلو متفکران ضد روشنگری با نقد فراگیر عقل این ادعای روشنگری که مدعی تحقق شکل‌های عقلانی زندگی فردی و اجتماعی است، رد کرد.

به گمان او عقل نمی‌تواند جای نیروی بیگانگی بخش سنت و دین را بگیرد و میان انگیزه‌ها و نیت‌های متضاد افراد هماهنگی ایجاد کند. عقل به‌راستی نقابی است بر چهره خواست قدرت. خواست قدرت در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های جهانگیر اخلاقی را پدید می‌آورد. نیچه به‌جای اینکه برای غلبه‌کردن بر نارسایی‌های برداشت مدرن از عقل، امکان رهایی بشر را در دل اسارت مدرن نشان دهد، همه پیش‌انگاره‌های اندیشه روشنگری از جمله مفاهیم رهایی و عدالت را مردود شمرد. به گمان او تنها راه نجات از اسارت مدرنیسم همانا شکستن طلسم مدرنیسم و رد اساس پروژه عقلی کردن جامعه است. (احمدی، ۱۳۷۲)

از آنجا که در اندیشه نیچه، هنر مفهومی متعالی و ارزشمند است و از جهتی تنها مفر انسان دردمند به حساب می‌آید، بررسی چیستی و ماهیت هنر در افکار او و کشف جایگاه عقلانیت در پیکره مفهوم هنر در شناخت آرای وی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده داشته باشد. «زایش تراژدی از روح موسیقی» افکار نیچه در باب هنر را بیان می‌کند. نیچه در این اثر خود موسیقی را به‌عنوان هنری برین و متعالی که الهام‌بخش خلق تراژدی است مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر او تراژدی که در عصر یونان باستان بر دیگر اشکال هنری و ادبی غلبه داشت، تجلی عالی‌ترین جنبه‌های انسانی است.

نیچه در طبقه‌بندی منحصر به فرد خود از اقسام هنری از اسطوره‌های یونان باستان وام می‌گیرد. آپولون و دیونیزوس دو فرزند زئوس، خدای المپ، از دو مادر متفاوت هستند. «نیچه در زایش تراژدی از آپولون برای ترسیم و ارائه نمادین مفاهیمی چون هماهنگی، توازن، نظم، قانون‌گرایی، صورت کامل، وضوح، روشنی، تفرد و از اسطوره دیونیزوس نیز برای نشان دادن نیروهای حیاتی مفرط، پویایی، سرزندگی، تغییر و تحول، آفرینش و انهدام، تحرک، جنبش، ریتم، نشئگی و یگانگی استفاده می‌کند» (حقیقی، ۱۳۸۱).

هر چند نیچه به درستی اعتقاد دارد که هنر، و حتی تراژدی، آمیزه‌ای از عناصر آپولونی و دیونیزوسی هستند اما در مقام گزینش، هنر دیونیزوسی و به تبع آن غریزه را ارجح بر عقلانیت می‌داند. بنابراین وقتی نیچه تراژدی را ستایش می‌کند و موسیقی را منشاء آن معرفی می‌کند که دارای روحی دیونیزوسی است و دیونیزوس را به‌عنوان مظهر غیر عقلانیت و غریزه در نظر می‌گیرد، خردستیزی او در ساحت هنر نیز آشکار می‌شود.

تخریب همه جانبه‌ای که نیچه از سقراط و افلاطون، به خاطر رویکرد آنان به عقلانیت و استدلال عقلانی کرده است، یکی از بنیادی‌ترین مصادیق خردستیزی در شالوده فکری اوست. همانطور که در بحث هنر، نیچه جانب غریزه را می‌گیرد و عقل را منحوس می‌شمارد، در نقادی ویرانگرش به سقراط نیز ابداع دیالکتیک و جدل منطقی او را که مبنای عقلانی دارد بهانه تخریبش قرار می‌دهد و افلاطون را نیز به خاطر عدم تکفیر عقل، گناهکار می‌شمارد و از همین منظر در عصر نوین، دکارت را نیز مورد هجمه قرار می‌دهد.

نظریه «سرای دیگر» یکی از مهمترین بحث‌های نیچه است وی با طرح‌کردن این نظریه بحثی را درباره متافیزیک مطرح می‌کند. به بیان بهتر آن چه را او به‌عنوان معور و شالوده متافیزیک معرفی کرده است مفهوم جهانی دیگر، در «سرای دیگر» یا «سرای واپسین» است. فیلسوف آلمانی ما در کتاب «انسانی، بیش از حد انسانی» تبارشناسی این مفهوم را در سرلوحه کار خود قرار داده است. بر اساس نظر نیچه در این کتاب انسان‌ها جایی که

از حل و فهم دغدغه‌های فرجام‌شناسانه عاجز می‌مانند و روش‌های تجربی را در حل معضلات ناشی از حقیقت جهان ناتوان می‌یابند می‌کوشند تا در رویاهای خویش جهان دیگری را جستجو کنند. بر اساس آن چه از زبان نیچه در بالا توضیح دادیم ناتوانی انسان در فهم تجربی حقیقتی که از جهان انتظار دارد، در نهایت به ایجاد تقسیم‌بندی دوگانه‌ای منتهی می‌شود. به بیان بهتر در نظر آن‌ها جهان تجربی به‌عنوان گستره پدیدارها تبدیل می‌شود. در اینجاست که انسان‌ها اذعان می‌دارند که این جهان خود سایه یا گرتنه ناقصی از سرای دیگر است. بر همین اساس روش‌های تجربی در فهم جهان، دیگر غیر مؤثر تلقی می‌شوند و روش‌های نوینی برای فهم سرشت متفاوت آن جهان دیگر مورد مطالعه قرار می‌گیرند. در نهایت این متافیزیک است که به‌عنوان روش نهایی شناخت چنین ساختی، روش مناسب و درست تلقی می‌گردد. یکی از مهمترین بخش‌های اندیشه نیچه، در باب چگونگی تداوم یافتن اعتقاد به جهان متافیزیکی بوده است. براساس اعتقاد نیچه، اعتقاد به جهان متافیزیکی به این دلیل تداوم یافته است که توجیه والاترین ارزش‌ها در فرهنگ بشری خود مستلزم تحقق آن‌ها در گستره‌ای مناسب است. گستره‌ای که در طول تاریخ فکر توسط فیلسوفان و مردم عادی هر یک به گونه‌ای خاص به‌عنوان گستره جهان راستین یا سربایی دیگر معرفی شده است. در پایان باید به آرتور شوپنهاور چهره‌ای که نیچه خود را وامدارش می‌داند اشاره کرد. به‌طور خلاصه می‌توان بدبینی نیچه‌ای را محصول تفکر شوپنهاوری دانست چرا که او نیز مانند شاگرد خود اعتقاد داشت جهان غیر منطقی است. و عقل ابزار اراده و خواسته‌های غیر ممکن شده است و سرنوشت انسان، تنهایی اوست (نصرت‌شاد، ۱۳۸۹).

گئورگ ویلهلم فردریش هگل:^{۱۴}

هگل به‌عنوان یکی از مهمترین فیلسوفان

4- Georg Wilhelm Fridrich Hegel

توضیح بر مبنای دلیل است. او بیان می‌کند، توضیح راستین، کائنات عبارت است از اثبات منطقی کائنات، یعنی شناخت کشف دلیل یا جهت معقول کائنات و نه علت آن، چنین توضیحی همچنین بر ما معلوم می‌کند که اصل نخستین جهان علتی نیست که جهان معلولش باشد بلکه خرد یا دلیلی است که جهان نتیجه آن است.

به عبارتی دلیل چیز است که نتیجه‌ای ضروری در پی داشته باشد. این نتیجه ضرورت منطقی دلیل است. هر نتیجه به ضروره از دل دلیل و یا دلایل خاص خود بیرون می‌آید. تصور دلیل متضمن تصور نتیجه است و وقتی می‌گوییم که این نتیجه از آن دلیل برمی‌خیزد منظورمان آن است که دلیل نتیجه را دربردارد.

با توجه به توضیحات فوق متوجه می‌شویم، منطق مورد نظر هگل با منطق ارسطویی تفاوت بزرگی دارد. چه، منطق ارسطویی فقط حاکم بر شناخت عقلانی ماست ولی منطق مورد نظر او حاکم بر اراده و عمل و اخلاق و کل تاریخ ما می‌باشد. لذا واقعیت عین منطق و یا عقل و منطق نیز عین واقعیت است. اما دیالکتیک در فلسفه هگل اشاره‌ای است بر ضرورت منطقی وقوع ایده‌ها و رویدادها، هر حادثه و ایده‌ای هنگامی که به کمال خود نایل می‌آید، که خود به خود منجر به واقعه و ایده دیگر شود. این توضیحات هر چند به درازا کشید ولی جهت شرح فلسفه تاریخ هگل ضروری می‌نمود. هگل فرآیند تاریخی را بر ضرورتی غیر قابل تخلف مبتنی می‌داند، هر حادثه‌ای از مجموع حوادث واقعی پیشین خود نتیجه می‌شود و هدف این تغییرات بالیدن خودآگاهی در جهان است. نزد هگل، خودآگاهی و آزادی به یک معناست. نزد او، تاریخ حقیقی را فقط در جایی باید یافت که عقل، آغاز می‌شود جایی که اراده و عمل با خودآگاهی همجوش می‌گردد. (تقیب، ۱۳۸۸)

آنچه به‌طور خلاصه ذکر شد فلسفه تاریخ هگل بر مبنای فرآیند دیالکتیکی است. در پی تر، آنتی‌تری می‌آید و حاصل این دو سنتز است. سنتز خود به‌تر جدیدی تبدیل می‌شود که آنتی‌تری به دنبال خود می‌آورد و حاصل این تداوم دگرگونی دائمی است. هگل معتقد است «علم» یا فلسفه کاملاً از شعر متمایز است و جامعه مدرن ذاتاً به امور زیبا ارتباطی ندارد. اولین اثر بزرگ هگل با نام «پدیدارشناسی روح» [صریحاً] علم را برتر از هنر و دین ارزیابی می‌کند. (مایکل اینوود^[۵]، ۱۳۸۴) دقیقاً همین کلی‌گویی‌های هگلی باعث می‌شود وی یکی از پایه‌گذاران «کلان‌روایت»‌های بزرگ در نزد لیوتار باشد. لیوتار در کتاب «پدیده‌شناسی عقل هگلی» عقل هگلی را به نقد می‌کشد و می‌گوید عقل نمی‌تواند کنه و ذات واقعیت را بشناسد... او معتقد است که هگل به تمامی کلان‌روایت‌ها تمامیت و کلیت می‌بخشد و در نظر او این روایت‌ها کلان‌جوهر مدرنیته نظری هستند. (محمد اصفری، ۱۳۹۱). در واقع اینکه هگل معتقد است هر حقیقتی ماهیتاً مطلق است، خواه آن را بخواهیم یا خیر. (عبادیان، ۱۳۸۴). رویکرد لیوتار به هگل را تأیید می‌کند.

از طرفی نیز می‌توان هگل را در کنار دیگر فیلسوفان ایده‌آلیست آلمان، مانند فیخته^[۶] و یاکوبی^[۷] با این حکم مشهور که: خودآگاهی در خود واقعیت ندارد... آنجا که واقعی است که بازتابش را در آگاهی دیگر باز یابد (بابک احمدی، ۱۳۸۰)، الهام‌بخش چهره‌ای چون باختین در خلق اثر مهمی چون «تخیل مکالمه‌ای» به‌عنوان یکی از مهمترین منابع نظریه‌پردازی در باب مفهوم کارناوال، چند صدایی و گروتسک و از مفاهیم مهم و اساسی در رویکرد پست مدرنیستی به هنر و متن به‌شمار آورد و از طرف دیگر هگل به‌عنوان مهمترین و تأثیرگذارترین فیلسوف بر آراء مارکس، می‌تواند به‌عنوان مهمترین اندیشمند مؤثر بر یکی از مهمترین کلان‌روایت‌های قرن بیستم یعنی مارکسیسم نیز مورد بررسی قرار داد. حتی تأثیر هگل بر آرای چهره‌های چون ژاک لاکان غیر قابل اغماض است.

عصر مدرنیته جایگاهی گاه رفیع و گاه منقبت شده‌ای در دیدگاه فیلسوفان پست مدرنیستی دارد. از طرفی فرانسوا لیوتار او را در کنار دکارت، کانت و مارکس یکی از راویان روایت بزرگ می‌داند ولی از طرفی دیگر فوکو تاریخ جنون خود را مدیون هگل بر می‌شمرد (اصغری، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

اما به‌طور کلی دیدگاه‌های فلسفی و زیبایی‌شناسانه برای تفکر پست مدرنیستی اهمیت فراوانی دارد. از سمتی هگل پایه‌گذار زیبایی‌شناسی در هنر بوده است که در آن تعداد معدودی از هنرها با ویژگی‌های خاص و همچنین تعریف مشخصی از هنرمند مطرح می‌شود و از جنبه‌ای به‌عنوان چهره‌ای که یکی از مهمترین نظام‌های فکری قرن بیستم با نام مارکسیسم از دل آن سر بر آورده است و همچنین از طرفی انتقادهای شدید او از مدرنیسم باعث می‌شود ما با چهره‌ای چند بعدی و گاه متناقض در نسبتش با پدیده‌ای به نام پست مدرنیسم روبه‌رو باشیم.

هگل با ایده آلیسمی که بدان اعتقاد دارد را می‌توان منادی یکی از «کلان‌روایت»‌های مدرنیستی دانست که تفکر پست مدرن به شدت با آن در تضاد است. ما انسان‌ها در شرایط مرکب و متکثری زندگی می‌کنیم. تکثر در خود تعارض به همراه دارد. وقتی تعارض وجود داشته باشد از سکون و ثبات خبری نیست. نتیجه دگرگونی دائمی است. هر بر نهاده و وضع هماهنگی دچار برابر نهاده و ناهماهنگی می‌شود. این تقابل به درهم‌آمیزی منجر می‌شود و با هم نهاده را در پی می‌آورد. اما با هم نهاده نیز خود به بر نهاده‌یی در مقابل برابر نهاده دیگر تبدیل می‌شود و با هم نهاده جدیدی حاصل می‌شود. این وضعیت به‌طور مداوم تکرار می‌شود و حاصل هر تکرار می‌تواند متفاوت از آنچه پیشتر حاصل شده است باشد. اما این تداوم یک حرکت کور و بی‌هدف نیست، یک حرکت تکاملی است به سوی هدفی معین. این هدف معین کسب بیشترین آزادی و شناخت از خودمان است.

تنها راه توضیح جهان از منظر هگل،

5-Michael Inwood

6- Johann Gottlieb Fichte

7- Friedrich Heinrich Jacobi



هایدگر در آغاز از پدیده‌شناسی در راستای وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم) بهره گرفت و به جستجو در ریشه و معنای هستی پرداخت. اما دیری نپایید که توجه خود را از «هستی» برگرفت و به «بودن» یعنی ماهیت هستی، معطوف داشت. پیش از او ادموند هوسرل، خالق پدیده‌شناسی، بر ضد نگرش علمی افراط‌آمیز برخاسته و بر بازگشت به تجربیات انسانی تأکید ورزیده بود. هایدگر با نگاهی معطوف به همین اندیشه‌ها، پدیده‌شناسی را به ابزاری ضد علمی و ضد بنیادگرایی به کار گرفت و از آن در پرداختن به نظریه‌های خود سود جست. هایدگر هم مانند نیچه بر خردورزی حمله برد و به طور کلی می‌توان گفت که ضدیت با خردورزی، نوعی عنصر مسیحایی و نجات‌بخش اندیشه‌های آن دو بوده است. اندیشه‌های هایدگر رفته‌رفته به سمت و سویی در ضدیت با انسان‌مداری کشانده شد و معتقد بود وقتی که در تصور جهان، انسان به‌عنوان مضمون اصلی در نظر گرفته شود، شبحی نامرئی بر همه چیز سایه می‌اندازد و نمی‌گذارد هیچ چیز در جای درست و بایسته خود قرار گیرد و بر شایستگی‌های خود استوار شود. یورگن هابرماس، هایدگر را مبشر فروپاشیدگی خرد می‌داند و اعتقاد دارد بشارت‌های هایدگر تمامی هستی را به شکلی عرفانی در بر می‌گیرد. بسیاری از وجوه اندیشگی دریدا هم از هایدگر متأثر بود. میشل فوکو، چند روز پیش از درگذشتش گفت که: «هایدگر برای من همیشه فیلسوف بنیادین بوده است.»^[۹] بخشی از نوشته‌های آلتوسر نیز زیر سیطره اندیشه‌های هایدگر است (قره‌باغی، ۱۳۸۰).

مارتین هایدگر شهرتش را بیش از هر چیز مرهون اولین کتابش «وجود و زمان»^[۱۰] است، کتابی که او را به قطب فلسفی اروپا تبدیل کرد و فلسفه اروپایی را تغییر داد (سایه‌ون گلندینگ، ۱۳۸۴)^[۱۱] هایدگر کتاب «وجود و زمان» را با بحثی درباره ضرورت احیای پرسش از

معنای وجود^[۱۲] آغاز می‌کند. تحقیق در آثار افلاطون و ارسطو هایدگر را به این اندیشه سوق داد که تأکید بر شناخت در فلسفه، مانع طرح این پرسش یونانیان برای متفکران شده است؛ پرسشی که یونانیان آن را به مثابه آغاز تفکر فلسفی تلقی می‌کردند. او بر آن بود که هرگاه فلاسفه به این پرسش اهتمام ورزیدند، به پاسخی ساده رسیدند. [در نزد این فلاسفه]، وجود به مثابه عامترین مفهوم و امری غیرقابل تعریف یا بدیهی دانسته می‌شود و بنابراین نیازی به توضیح ندارد. [اتخاذ] هر یک از این دیدگاهها، نیاز به پیگیری بیشتر این پرسش را منتفی می‌سازد. هایدگر، در هر یک از این مواضع بازنگری کرده و نتیجه می‌گیرد که خود پرسش از وجود، مبهم و بی‌سمت و سو است. اما، اگر این پرسش آنقدر مهم بود که به‌عنوان سرآغاز تأملات فلسفی در نظر گرفته می‌شد، باید حقیقتی در این پرسش باشد. به‌زعم هایدگر، ضروری است



مارتین هایدگر
Martin Heidegger (1889–1976)

12- Sein

8- Martin Heidegger

۹- به نقل از Ferry, Renault.

10- Being and Time

11- Simon Glendinning

پرسش از وجود هستیم، ضروری است راهی برای طرح این پرسش بیابیم تا وحدت امر مورد پرسش را تصدیق کند. هایدگر، بخش سوم ساختار پرسشگری - یعنی آنچه که پرسش شده است - را هدایت‌گر ما در نحوه صورت‌بندی این پرسش میداند. این موجودات^[۱۴] هستند که مورد سؤال واقع می‌شوند و هر موجودی، ویژگی خاص به خود را دارند.

تمایز وجودشناختی^[۱۵]

تمایز میان وجود و موجودات که هایدگر بدان تذکر می‌دهد، تمایز وجودشناختی نامیده شده است. ریشه واژه «ontological» کلمه‌ای یونانی [onto] به معنای وجود است. تمایز وجودشناختی را هر روزه به کار می‌گیریم، و میان امری واقعی که «موجود» است و کیفیت موجودیت آن یعنی وجود این موجود، تمایز قائل می‌شویم؛ حتی اگر بدان آگاه نباشیم. هایدگر واژه «ontic» را برای سخن گفتن درباره موجودات و «ontological» را برای وجود به کار می‌گیرد. من کاملاً مطمئن هستم که وجود دارم، به وجود هر روزه و آنتیک^[۱۶] خود آگاه هستم، اما در عین حال می‌پرسم: «من کیستم؟»؛ این پرسش وجودشناختی است. به عقیده هایدگر، به منظور طرح پرسش از وجود به طریقی معنادار، بایسته است که از موجودی خاص، پرسش کنیم. باید بسنجیم که کدامین موجود را مورد خطاب قرار دهیم. [به عنوان مثال] نمی‌توان از یک درخت، دستور پخت کلوچه را پرسید. ما می‌دانیم، دوستان کسی است که می‌تواند، این دستور را فراهم کند. اگر ما در صدد پرسش از معنای وجود هستیم، می‌بایست کشف کنیم، کدامین موجود، سزاوار این پرسش است.

هایدگر پرسشگر را همان موجودی معین می‌کند که باید از او سؤال شود. طبق ملاحظه او، هر یک از ما موجودی هستیم که می‌توانیم از وجود، پرسش کنیم. این سخن بدین معنا است که ما، فهمی مبهم و مقدماتی از وجود داریم. اگر ما خود را مورد پرسش قرار دهیم، در آن صورت ممکن است بتوانیم پرسش از معنای وجود را به نحو بسنده‌تر صورت‌بندی کنیم. هایدگر از واژه «دازاین»^[۱۷] برای نامیدن این موجود - یعنی هر یک از ما - استفاده می‌کند. دازاین به صورت تحت‌اللفظی به وجود آنجا ترجمه می‌شود. «Da» هم به معنی «آنجا» و هم «اینجا» است. اینجا، جایی است که من هستم یا آنجا، جایی است که تو هستی. در هر دو مورد، تأکید بر من یا تو فردی است.

این واژه نزد هایدگر، بسیار اهمیت دارد. وی اولین بار، واژه دازاین را در ۱۹۲۳، بعد از آن که الفاظی دیگر را [برای بیان همین معنا] آزمود، به کار برد. واضح است که هایدگر نمی‌خواست از اصطلاحاتی چون وجود انسانی یا سوژه استفاده کند. این واژه‌ها، متضمن پیش‌فرضهای بسیاری هستند که هایدگر در بسط تفکر خود درصدد اجتناب از آن‌ها بود. از جمله دوگانه‌انگاری^[۱۸] بسیاری از فلسفه‌های غربی که سوژه^[۱۹] را از ابژه^[۲۰] و فاعل‌شناسانه را از موضوع شناخت جدا می‌کند. دیگر فیلسوفان، به‌ویژه ایمانوئل کانت^[۲۱] از این واژه - دازاین - به مثابه اصطلاحی فلسفی که بر مطلق موجود دلالت می‌کند، استفاده کردند. در زبان محاوره آلمانی، این لفظ برای ارجاع به وجودی که تعلق به اشخاص دارد، به کار گرفته می‌شود. هایدگر با انتخاب همین کاربرد روزمره و محاوره‌ای این واژه به جای معنای محض فلسفی آن، می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که ما نوعی موجودیم که پیشاپیش دارای فهمی مبهم و اجمالی از وجود هستیم. وی می‌گوید فهم وجود، خود، ویژگی خاص وجود دازاین

که این پرسش به نحوی که برای مردمان این عصر معنادار باشد، صورت‌بندی شود. این پرسش باید به پرسشی برای ما^[۱۳] بدل شود. مابقی مطالب وجود و زمان و شاید بقیه آثار هایدگر را می‌توان به مثابه کوششی به‌منظور احیای این پرسش تفسیر کرد؛ البته در صورتی که آن را همچون پرسش حیاتی عصرمان تلقی کنیم. این چنین هایدگر، صورت‌بندی خود این پرسش را آغاز می‌کند و [البته] در پی ارائه پاسخی برای آن نبود.

ساختار پرسش

هایدگر در این مسیر به ساختار پرسش توجه می‌کند. هایدگر می‌گوید، هنگامی که ما پرسش را مطرح می‌کنیم، درباره چیزی پرسش می‌کنیم. برای انجام چنین فعلی می‌بایست پیشاپیش، دستکم فهمی مبهم از امر مورد پرسش داشته باشیم. به علاوه، با پرسش خود، کسی را مورد خطاب قرار می‌دهیم؛ به عبارت دیگر، از کسی یا از چیزی می‌پرسیم و سرانجام، هنگامی که می‌پرسیم، در واقع می‌خواهیم چیزی را بفهمیم. مثالی ساده، روشن‌گر ساختاری است که هایدگر [در عمل پرسشگری] تشخیص می‌دهد. دوستی، کلوچه‌هایی را می‌پزد که تاکنون بهتر از آن‌ها را نخورده‌اید. آنچنان اند که می‌خواهید، خود، قادر به پختن چنین کلوچه‌هایی باشید. این همان چیزی است که می‌خواهید بفهمید. بنابراین دستور پخت کلوچه را از دوستان می‌پرسید. این‌ها همان چیزهایی هستند که شما درباره‌شان می‌پرسید؛ شما می‌پرسید زیرا که پیشاپیش فهمی از کلوچه دارید. دوست شما هم کسی است که مورد پرسش قرار می‌گیرد.

هایدگر این ساختار را در پرسش از وجود به کار می‌گیرد. آنچه را که می‌خواهیم بدانیم، معنای وجود است. اگر ما خواهان پرسش از وجود هستیم، بنابراین، وجود باید پیشاپیش، هرچند به نحوی مبهم، در دسترس ما باشد. اما وجود همانند کلوچه نیست. اگر ما در پی

13. a question for us

14. Seiendes

15-Ontological Difference

۱۶- هر چند این واژه در متن معنا شده است ولی تعریف بابک احمدی از آن را ساده‌تر و کاربردی‌تر یافتیم. «جهان آنتیک، دنیای زندگی هر روزه آدمی است؛ دنیای ادراک همگان، شکل رخدادها، حقایق و اطلاعات، جهانی که علم در جستجوی کشف قوانین آن است» (بابک احمدی، ۱۳۸۰: ۵۵۷).

17-Dasein

18- dualism

19- subject

20- object

21- Immanuel Kant



است. ممیزه دازاین در مقام هستی‌مندی (آنتیک) این است که او وجودشناختی است. هایدگر با بهره‌گرفتن از تمایز وجودشناختی در پی توضیح این مطلب است که دازاین، خود را همواره بر حسب وجودش فهم می‌کند. هریک از ما، این سؤال هملت را تکرار کرده است که «بودن یا نبودن؟».

پرسش از دازاین

هایدگر دازاین را همچون موجودی تشخیص می‌دهد که می‌باید به منظور طرح و تنظیم پرسش از معنای وجود، به نحوی مقتضی مورد پژوهش قرار گیرد. پس بر آن است که یافتن طریقی درست برای پرسش از دازاین همچنان امری ضروری است. [همان‌طور که] هایدگر متذکر می‌شود، ممکن است این کار بسیار ساده به نظر برسد. ما دازاین هستیم. با نگاهی موجودینانه، در زندگی روزمره خود، چیزی نزدیکتر از این به ما وجود ندارد. اما بنا به گفته هایدگر، به لحاظ وجودشناختی و حسب فهمی که از وجود خود داریم، ما از خودمان بسیار دوریم. تنها اگر در عالمی زندگی کنیم و با آن بیامیزیم، به فهمی از وجود خود نائل می‌شویم. ما وجود خود را آن‌گونه که در عالم بر ما آشکار شده است، می‌فهمیم؛ عالمی که [ما، خود] به قوام‌گرفتن آن مدد رسانده‌ایم. در انتخاب راه زیست خود در عالم، اغلب از وجود خویشتن غافلیم و حتی آن را کتمان می‌کنیم. چنین نیست که همواره در پی یافتن کیستی خود برآئیم و ترجیح می‌دهیم که گرفتار فعالیت‌های روزمره زندگی‌مان باشیم.

به دلیل وجود چنین گرایش‌هایی، هایدگر در وهله اول خواهان برسیدن دازاین در زندگی روزمره‌اش است تا آن مقوماتی که خود را همچون معرف اگریستانس ما عرضه می‌دارند، بجوید. اگر بتوانیم این ساختها را در زندگی روزمره و آنتیک خود معین کنیم، در آن صورت قادر خواهیم بود درباره آن‌ها تأمل کرده و [از این طریق] به ساحت وجودشناختی تفکر گذر کنیم. هایدگر در پی آن است تا تحلیل پدیدارشناختی خود را به گونه‌ای آغاز کند که بتواند مدد کار همه مردمان - نه صرفاً فیلسوفان - در این گذار وجودشناختی باشد. در این بخش، بحث تحلیل دازاین در ساحت آنتیک پیگیری خواهد شد. هایدگر این تحلیل را در آنچه که «بنیادی برتر و برخوردار از وجه وجودشناختی اصیل‌تر می‌خواندش، تکرار می‌کند. وی در این واگویی، نشان می‌دهد که معنای وجود، زمانمندی دازاین است» (مجمیع‌کمالی، ۱۳۸۸).

شاید نظر هایدگر در مورد اهمیت بسیار پایدار هنر برای انسان را بتوان با توجه به جایگاه فوق‌العاده‌ای که او در رساله «مسئله تکنولوژی»^{۲۲} مطرح کرده است، یافت. هایدگر در این رساله به موضوعی اشاره می‌کند که به اعتقاد بسیاری حضوری نو و انقلابی در جهان معاصر دارد یعنی تکنولوژی ماشینی جدید. هایدگر معتقد است که هیچ یک از مبتکران معاصر نتوانسته‌اند به‌طور کامل گوهر تکنولوژی را درک کنند و خطر تکنولوژی مدرن حضور رو به رشد این پدیده در زندگی ما نیست، بلکه خطر سلطه‌یافتن آن به‌عنوان واسطه جدید است. به این معنا که گوهر تکنولوژی جدید، که در اینجا چیزی تصور شده است که امکان می‌دهد ابزارها و تکنولوژی جدید در اشکال مختلف افعال و آگاهی انسان نفوذ کند، مانند یک روش انکشاف در آگاهی ما نفوذ می‌کند که فقط نوعی روش آشکارشدگی در میان روش‌های دیگر، و بی‌طرف و خنثی نیست. برعکس این روش انکشاف همه چیز را در همه‌جا قابل اندازه‌گیری، محاسبه‌پذیر و نظم‌پذیر (تحت فرمان و حاکمیت انسان) شرح می‌دهد. سلطه تکنولوژی از طرفی با درک ما از خودمان نیز ارتباط تنگاتنگ دارد و در نظری از ویژگی‌های اصلی مدرنیته است که ما بیش از هر وقت دیگر خود را حاکمان طبیعت و سرور زمین بدانیم. هایدگر از آن چیزی می‌ترسد که انسان به تبع تسلط بر طبیعت بخواهد با خود نیز به همین روش مبتنی بر اندازه‌گیری و محاسبه رفتار کند. اما هایدگر اعتقاد دارد هنوز امیدی زیادی برجاست زیرا هنر است که می‌تواند نیرویی نجات‌بخش در مقابل این مسأله باشد.

هر چند که در «هستی و زمان» زبان در مرکز کار فلسفی هایدگر قرار ندارد، به هر روی پرسشی بنیادینی دانسته می‌شود. اما در دوره دوم آثار هایدگر، زبان در مرکز اندیشه‌اش

جای می‌گیرد. مقصود او از زبان، گستره واژگان و روش ترکیب آن‌ها به گونه‌ای که انسان یا گروهی افراد به کار می‌برند نبود، بلکه هایدگر زبان را به گسترده‌ترین معنای ممکن به کار می‌برد: تمامی آن چیزهایی که با آن‌ها معنا روشن می‌شود او معتقد است انسان در زبان زندگی می‌کند و همچون زبان است. وی تأکید دارد هستی انسان زبان‌گونه است و ما فقط در زبان زندگی می‌کنیم و هرگز نمی‌توانیم جایگاهی فراتر از زبان بیابیم و از آنجا به زبان بنگریم، یا بیندیشیم، یا تلاش کنیم که تعریفش کنیم (بابک احمدی، ۱۳۸۰). گوهر زبان از نسبت آن به هستی دانسته می‌شود و این گوهر در ذات خود شاعرانه است. شعر‌رهایی از جهان آنتیک است.

زیگموند فروید:^{۲۳}

اگر تفکر مدرن را بر اساس جمله معروف دکارت^{۲۴} که به نام اصل گوگیتو شناخته می‌شود: «من می‌اندیشم پس هستم» سامان یافته بدانیم. عقل و آگاهی انسان همچون پدیده‌ای خودآگاه، همیشه در دسترس به‌عنوان یک ویژگی و مفهومی جدانشدنی، نقشه مسیر زندگی بشر را تعیین می‌بخشد. همین تفکر باعث شد این مدل حتی بر جنبه‌های روحی و روانی انسان نیز تسلط یافته و علم روان‌شناسی، با توجه به یافتن موجودیت عقلانی برای روان انسانی پایه‌گذاری شود. رویکرد انقلابی فروید به انسان از آنجا آغاز می‌شود که بر خلاف جریان حاکم که انسان را موجودی حاصل عقلانیت، تفکر و خودآگاهی‌اش می‌بیند، او انسان را نتیجه ناخودآگاه و رویا که ناشی از غریزه‌های سرکوب شده انسان در طول زندگی‌اش است تعریف می‌کند. در سال ۱۹۱۱ فروید در مقاله «تعاریفی در ارتباط با دو عملکرد روانی» مرحله‌ای را فرض می‌کند که در آن فعالیت‌های روانی را فقط اصل «لذت» هدایت می‌کند و این یعنی فعالیت‌های روانی از هر آنچه که ممکن است رنج‌آور باشد خود را کنار می‌کشد و به سمت آنچه که لذت‌بخش است جذب

23- Sigmund Schlomo Freud

24- René Descartes

22-The Question of Technology



دارد: پسر بچه‌ای ده ساله قربانی کابوسی وحشتناک بود که موجب بیداری ناگهانی او شده و او را مضطرب می‌کرده. او در رویا زنبوری سمج می‌دیده که دور سرش می‌چرخد و تلاش‌های کودک برای دور کردنش بی‌ثمر می‌ماند این زنبور می‌خواهد وارد گوش پسر شود و مغز او را از درون متلاشی کند. روانکاو بعد از شنیدن این رویا به تبارشناسی کلمه زنبور می‌پردازد و آن را تکرار می‌کند. کودک به محض باز شنیدن کلمه زنبور دچار کشفی فی‌البداهه می‌شود و رابطه نمادین کلمه «زنبور» را با «زن بور» در می‌یابد. کودک اذعان می‌کند چندی پیش مادر خود را ترک کرده و به همین علت دچار احساس گناه فوق‌العاده‌ای شده بود و این احساس را از طریق ترس از مجازات از سوی مادر «زن بور» در رویای کودک متجلی شده است (کرامت‌موللی، ۱۳۸۴).

فروید اعتقاد دارد رؤیا تحقق یک آرزوست، آرزوی اینکه رویا در سطح محتوای آشکار آن فهمیده نشود. رویا همواره حاوی پیام به هیأت مبدل در آمده‌ای است که به میل جنسی فرد رویایی مربوط می‌شود. فروید در کتاب «تفسیر رویا» جابه‌جایی را به‌عنوان یکی از راه‌هایی که رویا بر پیام ناخودآگاه لباس مبدل می‌پوشاند معرفی می‌کند و معتقد است که به همراه فرآیند درهم فشردگی^[۲۷] مراحل اولیه تشکیل رویا را شرح می‌دهد. منظور از جابه‌جایی این است که عناصر و یا عناصری از محتوای آشکار رویا ممکن است در محتوای نهان آن رویا بی‌اهمیت و یا غایب باشند، این رویاها اندیشه‌ها

هستند. منظور از بهم فشردگی آن است که محتوای آشکار رویا در مقایسه با غنای رویا، اندیشه‌هایی که ممکن است از آن ناشی شود، نحیف است. همین‌طور هر عنصر از رویا ممکن است به چند خط تداعی بینجامد که فروید آن را تعیین مفرط^[۲۸] نامید. بنابراین جابه‌جایی و بهم فشردگی حاوی این نکته‌اند که رویا مستلزم تفسیر است. (لیجت، ۱۳۸۴). در واقع در اندیشه فروید برخورد زبانی وی با پدیده‌ای به‌نام رویا و همچنین در نظرگرفتن ساختاری زبانی برای ناخودآگاه، اینگونه قابل تفسیر است که فعالیت‌های انسانی بیش از آنکه درگیر عقل به‌عنوان عنصری ثابت و آگاهانه باشد برخواسته از رویا، آرزومندی و ناخودآگاهی است که ریشه در زبان دارد و برای هر انسانی این تفسیر متفاوت است.

می‌شود. اما چند سال بعد، یعنی در سال ۱۹۲۰، تئوری روانکاوی به نقطه‌ای از بسط خود می‌رسد که مجبور می‌گردد درست عکس آنچه را که در سال ۱۹۱۱ عنوان کرده بود بپذیرد و این واقعیت را بیان می‌دارد که ناخودآگاه از اصل لذت پیروی نمی‌کند و در راستای یک تعادل نیست، بلکه دارای یک بهم‌ریختگی ساختاری است. ناخودآگاه نه به صورت لذت بلکه به صورت رنج^[۲۵] تجلی می‌کند. در کتاب «هاورای اصل لذت» فروید از اجبار به تکرار صحبت می‌کند که تنشی پا برجاست. «ناخودآگاه، در هموستاز لذت، قابل گنجاندن نیست.» (کدیور، ۱۳۸۱: ۸۶). به همین دلیل است که فروید حرف را که تقریباً در تمام فرهنگ‌ها باد هوا محسوب می‌شود، اساس کار خود قرار داد که در این روش در اثر حرف‌زدن که آن را روانکاوی تداعی آزاد یا سخن‌درمانی^[۲۶] می‌نامد، جسم و روح بیمار تسکین و تخفیف می‌یابد. بنابراین اگر سمپتوم در اثر حرف‌زدن تخفیف می‌یابد. باید این نتیجه‌گیری را کرد که سمپتوم از جنس کلام و کلمه است. (کدیور، ۱۳۸۱) بنابر همین اصل است که فروید رویا و ناخودآگاه را دارای ساختاری زبانی می‌داند و سعی می‌کند آن را بر اساس مکانیزم‌های زبانی شرح دهد و زبان به‌عنوان عنصری متغیر برای هر شخص نسبت به ریشه‌های سمبولیک و نمادین آن باعث می‌شود که دیگر نتوان در روانکاوی از اصلی بسط یافته و عمومی به همه کس در شرح و تفسیر فعالیت‌های روانی فرد استفاده کرد. به همین دلیل هم هست که معتقد است لوازماتی که برای تعبیر رویای یک شخص خاص به‌کار برده می‌شود برای فردی دیگر کاربرد ندارد. فروید معتقد است هر رویا را باید با توجه به دستگیره‌های داخلی آن تفسیر و تعبیر کرد که این دستگیره‌ها نیز زبانی هستند فکر می‌کنم مثالی که در ادامه خواهم آورد نوع تعبیر رویا را برای شما مشخص‌تر کند که مبنایی فرویدی

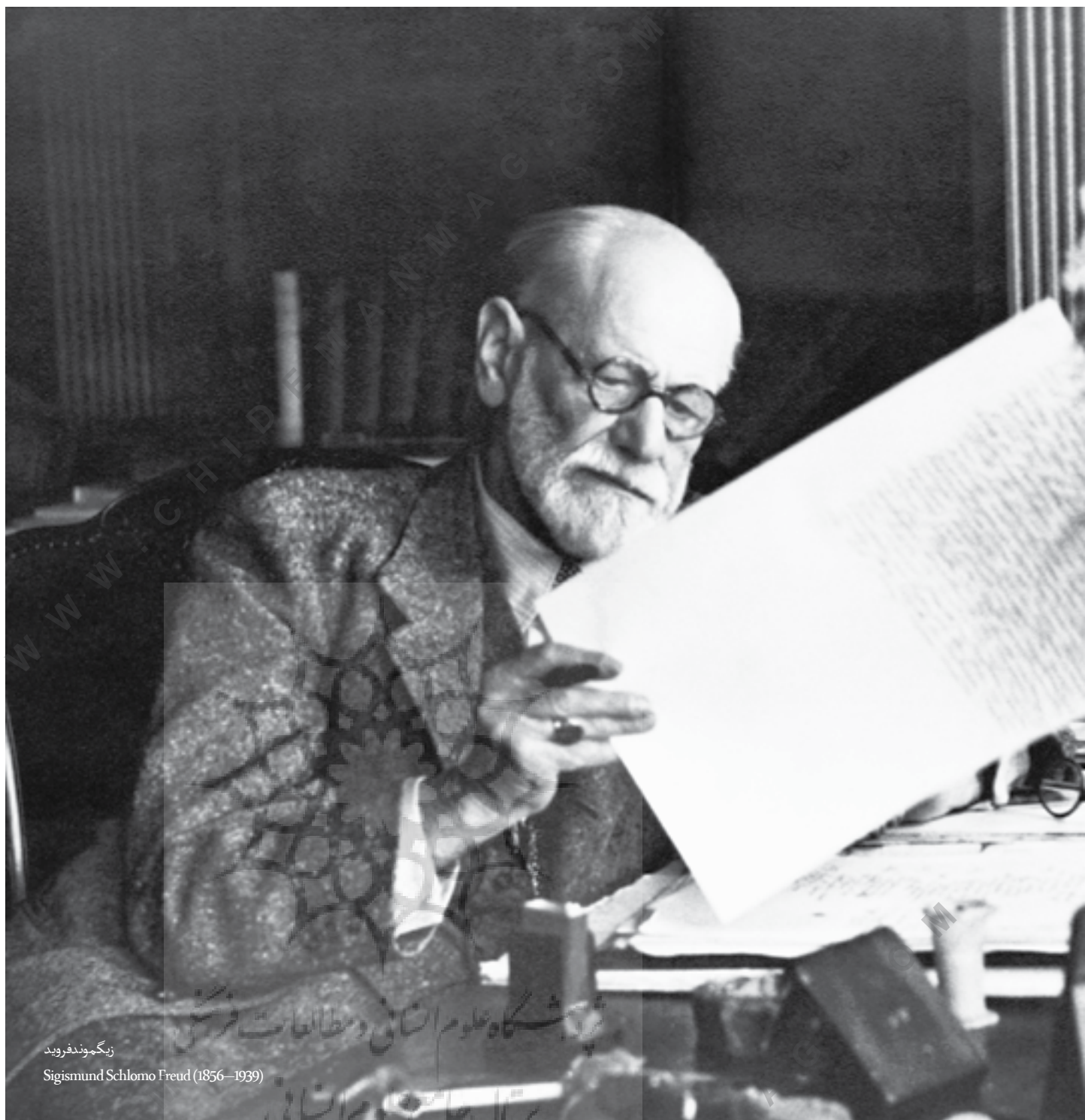
27-condensation

28-overdetermination

25-symptôme

26-talking cure





زیگموند فروید

Sigmund Schlomo Freud (1856–1939)

لودویگ ویتگنشتاین:^[۲۹]

ویتگنشتاین متأخر و نظریاتش در این دوران زمینه‌های مهمی را برای تفکر پست مدرنیستی فراهم آورده است. ویتگنشتاین بر آن بود که هر چه داریم از زبان است و تازه همین زبان، هنگامی که به بازنمایی واقعیت می‌پردازد، حتی در بهترین و ماهرانه‌ترین شکل خود، آکنده از اشتباه و تخمین و حدس و گمان است (قره‌باغی، ۱۳۸۰: ۲۲) و به‌طور کلی زبان افسون و افزون‌گر است. وی با پیش کشیدن مفهوم «بازی زبانی»^[۳۰] بر آن بود که نشانه‌ها به شکلی کارا و فعال عمل می‌کنند و ناگزیر باید هم مطابق و متناسب با قوانین روز باشند و هم سازگار با مردم و اجتماعی که در آن به کار گرفته می‌شود (قره‌باغی، ۱۳۸۰: ۵۰). بازی زبانی را به این معنی می‌توان مطرح کرد که همانطور که هر بازی دارای قوانین خاص خود است یعنی قوانین ورزشی مانند فوتبال با ورزش هندبال متفاوت است و نمی‌توان

29- Ludwig Josef Johann Wittgenstein

۳۰- Language Games کاربرد واژه‌ها در تعاملات زندگی. اجتماعی است این تعاملات وجوه مختلفی دارد که می‌توان به قراردادهای گزارش‌ها، و تمامی گفتمان اجتماعی انسان که دارای بستر و وابسته به هدفی هستند اشاره کرد.

با قوانین یکی از آن‌ها درباره دیگری اظهار نظر کرد، بر این اساس قوانین بازی زبانی یک انسان مذهبی قابل تسری به یکی انسان لائیک و برعکس نیست. این بدان معناست که ما هر متن را باید با توجه به قوانین درونی آن مورد ارزیابی قرار داده و از اینکه یک قانون ثابت را جهان شمول بدانیم دوری کنیم.

فردیناند دو سوسور:^[۳۱]

سوسور به‌عنوان انقلابی‌ترین چهره‌ها در عرصه زبان‌شناسی در قرن بیستم بنیان‌گذاران

31- Ferdinand de Saussure

و عقلانی نیست بلکه قراردادی است. اما به طور کلی فرارویی که در باب نشانه‌شناسی سوسوری انجام شد و به پسا ساختاری گرای رسیده. از نگاه پسا ساختارگرایان خارج از زبان هیچ حقیقت، سوژه یا هویتی وجود ندارد. همین طور به این دلیل که در خود زبان نیز مراجع پایداری وجود ندارد زبان نیز نمی‌تواند هیچ حقیقت یا هویت مستحکمی را بازنمایی کند (بازکر، ۱۳۸۷: ۳۹).

در پایان گفتن این نکته را لازم می‌دانم که مفهوم پست مدرنیسم و بررسی آن، به حدی گسترده و پیچیده است که شاید این مقاله نیز گویای تمام چهره‌هایی که بتوان ریشه‌های تفکر پست مدرنیستی را در آن‌ها یافت نباشد. اما بسیاری از مفاهیم مورد نظر ما که در مقاله بعدی با عنوان «مقدماتی بر پست مدرنیسم» به عنوان ریشه‌های نظری این تفکر مورد بررسی است تقریباً در چند چهره‌ای که از آن‌ها صحبت به میان آمد، می‌توان یافت. همین طور در مقالات بعدی با شکل تکمیل شده‌تر و روشن‌تری از نظریات متفکرانی روبه‌رو می‌شویم که در این مقاله، از آن‌ها نام برده‌ایم و شکل صریح حضور آن‌ها در رویکردها و نظریات و پست مدرنیستی مشخص خواهد شد که در مقالات بعدی به صورت مفصل به آن خواهیم پرداخت. ■

منابع:

- ۱- بابک احمدی (۱۳۸۲)، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران.
- ۲- بابک احمدی (۱۳۷۲)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، تهران.
- ۳- داریوش شایگان (۱۳۸۱)، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، انتشارات فرزانه، تهران.
- ۴- شاهرخ حقیقی (۱۳۸۲)، گذار از مدرنیته، انتشارات آگه، تهران.
- ۵- لارنس کپون (۱۳۸۸)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته فارسی: عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- ۶- دیوید لایون (۱۳۷۷)، پسا مدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، انتشارات آشیان، تهران.
- ۷- علی اصغر قره‌باغی (۱۳۸۰)، تبارشناسی پست مدرنیسم، انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران.
- ۸- حمیدرضا جلائی پور و محمد جمال (۱۳۸۷)، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، نشر نی، تهران.
- ۹- یان کرایب (۱۳۸۷)، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس ترجمه عباس مخبر، نشر آگه، تهران.
- ۱۰- گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۳۸۷)، مقدمه‌های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیبایی، محمود عبادیان، نشر علم، تهران.
- ۱۱- سید محمد تقی (۱۳۸۸)، درباره هگل، روزنامه رسالت، شماره ۶۷۴۸.
- ۱۲- کریم مجتهدی (۱۳۹۱)، پدیدارشناسی هگل، کتاب ماه فلسفه، شماره ۵۵.
- ۱۳- محمد اصفری (۱۳۹۱)، هگل در ضیافت پست مدرن‌ها، کتاب ماه فلسفه، شماره ۵۵.
- ۱۴- هایکل اینوو (۱۳۸۴)، هگل، دانشنامه زیبایی‌شناسی، انتشارات فرهنگستان هنر، گروه مترجمین، تهران.
- ۱۵- Hegel on Tragedy, ed. A. Paolucci and H. Paolucci, New York: Dover.
- ۱۶- پاتریسیا آلتنبرند جانسون (۱۳۸۸)، سیدمجد کمالی، مهر نیوشا، تهران.
- ۱۷- سایمون گلندینینگ (۱۳۸۴)، هگل، دانشنامه زیبایی‌شناسی، انتشارات فرهنگستان هنر، گروه مترجمین، تهران.
- ۱۸- جان لچت (۱۳۹۳)، پنجاه متفکر برتر قرن، محسن حکیمی، انتشارات خجسته، تهران.
- ۱۹- هیتراک دیو (۱۳۸۱)، مکتب لاکان، انتشارات اطلاعات، تهران.
- ۲۰- کرامت موللی (۱۳۸۴)، مبنای روانکاوی فروید-لاکان، نشر نی، تهران.
- ۲۱- هاوارد ماونس (۱۳۷۹)، درآمدی بر رساله ویتگنشتاین، سهراب علوی نیا، طرح نو، تهران.

ساختارگرایی به حساب می‌آید که بنیان‌های تفکر وی مسیر را برای گذار از ساختار و پسا ساخت گرای به عنوان یکی از مهمترین مقدمات تفکر پست مدرنیستی هموار کرد. در واقع اندیشه‌های سوسور پای زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی را به کلیه امور تحلیلی اجتماعی از مردم‌شناسی لوی-استروسی^[۳۲] تا نظریات لاکانی^[۳۳] و ساخت‌شکنی^[۳۴] در پیدایی^[۳۵] باز کرد و زبان را به صورت عملی به عنوان یک نظام به کلیه امور زندگی بشری تسری داد. سوسور در ابتدا دو رویکرد مهم در باب زبان را رد کرد دیدگاه نخست همان است که در قرن هفدهم و در کتاب «دستور زبان پورریال» مطرح شد و معتقد بود که زبان آینه اندیشه‌ها و مبتنی بر منطق جهان شمول است و زبان اساساً عقلانی است و دیدگاه دوم، دیدگاه زبان‌شناسی قرن نوزدهمی است، که در آن وضعیت فعلی یک زبان خاص با تاریخ آن توضیح داده می‌شود. به طور کلی رویکرد تاریخی و تا اندازه‌ای عقلانی به زبان چنین می‌انگارد که زبان اساساً فرآیند نام‌گذاری است -اطلاق واژه‌ها به چیزها، خواه خیالی و غیر آن- و اینکه بین نام و نامیده یک پیوند ذاتی وجود دارد. به باور این دیدگاه، اینکه یک ابژه یا ایده خاص از یک نام خاص برخوردار می‌گردد می‌توان مبنای تاریخی یا حتی پیشا تاریخی -تعیین کرد. هر چه در تاریخ عقب‌تر برویم، به انطباق نام و ابژه آن نزدیک‌تر می‌شویم (لچت، ۱۳۸۳: ۲۱۵ و ۲۱۶). اما سوسور اعتقاد دارد آنچه که باید در باب یک زبان مورد بررسی قرار گیرد نه تاریخ کلی یک زبان بلکه پیکره‌بندی کنونی آن است و این پافشاری بر پیکره‌بندی کنونی یک زبان به معنایی تأکید بر رابطه عناصر تشکیل دهنده آن زبان است و نه بر ارزش ذاتی آن‌ها (همان). به اعتقاد وی زبان نظامی است از نشانه‌ها و هر نشانه از دو جزء تشکیل شده است: «دال»^[۳۶] به معنای واژه یا الگوی آوایی و «مدلول»^[۳۷] یعنی مفهوم که این الگو صریحاً پیوند بین واژه و نام آن را رد می‌کند و اعتقاد دارد این رابطه نه تنها ذاتی

32- Claud Lévi-Strauss

33- Jacques Lacan

34- Déconstruction

35- Jacques Derrida

36- signifiant

37- signifié

