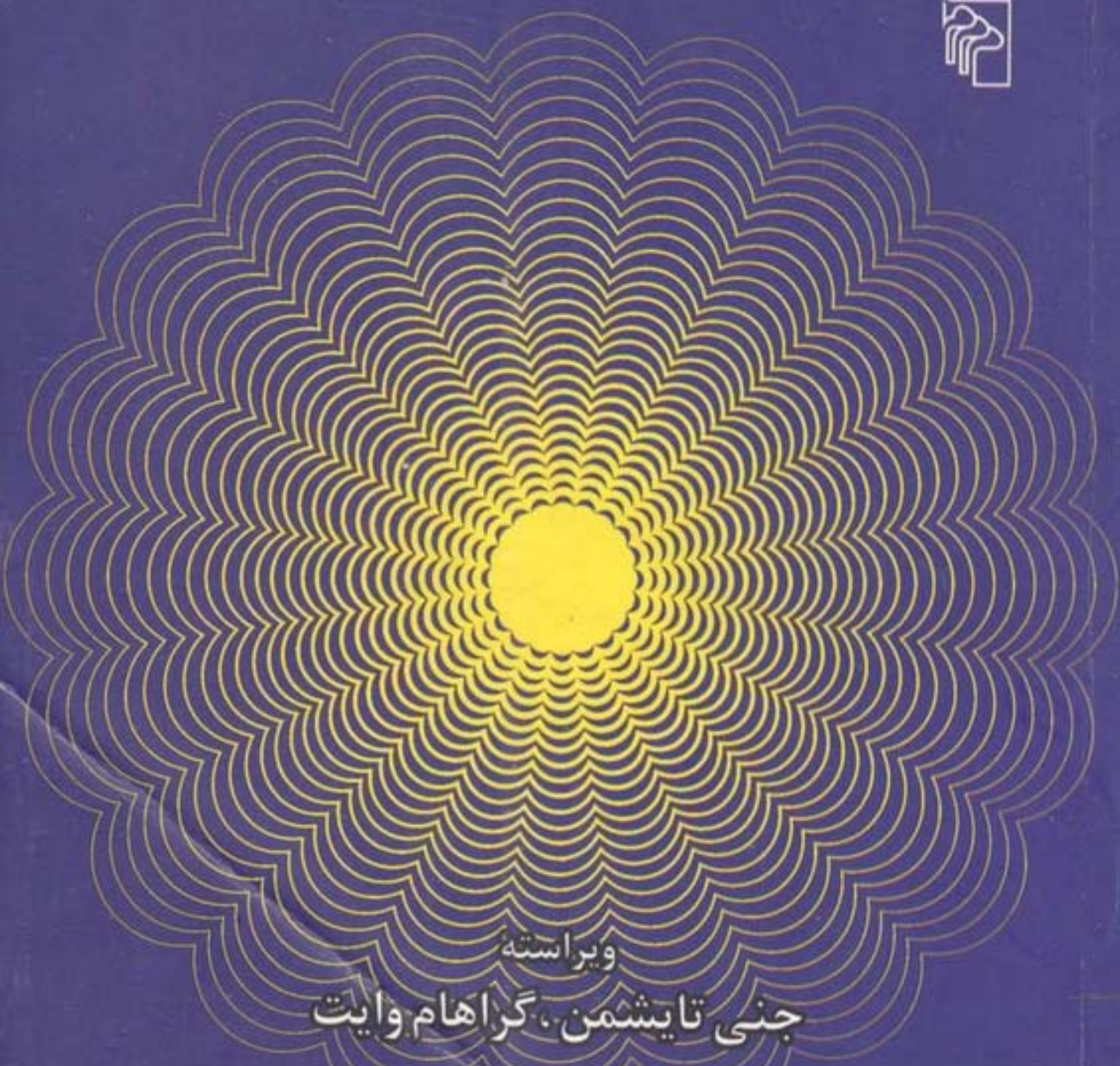


فلسفه اروپایی در عصر نو



ویراسته

جنی تایشمن، گراهام وایت

ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی

فلسفه اروپایی در عصر نو



نشر مرکز

فلسفه اروپایی در عصر نو

ویراسته جنی تایشمن و گراهام وایت

محمدسعید حنایی کاشانی



نشر مرکز

Jenny Teichman and Graham White (eds.),
An Introduction to Modern European Philosophy,
London: Macmillan Press Ltd.,
First edition 1995, Second edition 1998,
translated into the Persian by M. S. Hanaee-Kashani

فلسفه اروپایی در عصر نو / ویراسته جنی تایشمن، گراهام وایت: ترجمه
محمدسعید حنایی کاشانی. - تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۹.
هشت، ۳۶۸ ص. - (نشرمرکز؛ شماره نشر ۵۳۲).

ISBN: 964-305-560-4

۱. فلسفه - مقدمات. ۲. فلسفه اروپایی. ۳. فلسفه جدید. الف. تایشمن،
جنی، ویراستار. ب. وایت، گراهام، ۱۹۵۷ - ویراستار. ج. حنایی کاشانی،
محمدسعید، ۱۳۳۸ - مترجم.

۱۹۰ ف ۸۴۱

BD ۲۱ / ب ۸ ۱۳۷۹



فلسفه اروپایی در عصر نو
ویراسته جنی تایشمن و گراهام وایت
ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی
طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۷۹، شماره نشر ۵۳۲
۲۲۰۰ نسخه، چاپ کاج
کلیه حقوق برای نشرمرکز محفوظ است
نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱
شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۵۶۰-۴
ISBN: 964-305-560-4

برای سحر

فہرست

نويسندگان	ہشت
پيشگفتار	۱
پيشگفتار ويراست دوم	۳
شرح مصطلحات	۵
به جای مقدمه	گراہام وایت ۱۱
تأملات در باب تخصص کنونی	گراہام وایت ۱۶
گئورگ ویلہلم فریدریش ہگل	رابرت استرن ۳۹
آرتور شوپنہاور	جینی تایشمن ۷۲
سورن کی یرکگور	رابرت استرن ۹۰
کارل مارکس	گیل ہووی ۱۱۳
فریدریش نیچہ	جینی تایشمن ۱۳۷
ادموند ہوسرل	گراہام وایت ۱۶۳
مارتین ہایدگر	گراہام وایت ۱۸۵
ژاک ماریتن	کارولین فیئر ۲۰۹
ژان - پل سارتر	جینی تایشمن ۲۳۲
سیمون دو بوار	گیل ہووی ۲۵۲
ہانا آرنٹ	جان فرانسیس برک ۲۷۵
یورگن ہابرماس	نیکلاس دیوی ۲۹۴
میشل فوکو	سایمن کریسمس ۳۲۲
۱۹۶۸ و بعد	سڈی پلنٹ ۳۴۲
نمایہ	۳۶۹

نویسندگان

رابرت استرن، گروه فلسفه، دانشگاه شفیلد، انگلستان.
جان فرانسیس برک، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه سنت توماس، تکزاس.
سدی پلنت، واحد پژوهش فرهنگ سیبرنتیک، دانشگاه واریک، انگلستان.
جنی تایشمن، نیوهال، دانشگاه کیمبریج، انگلستان.
نیکلاس دیوی، گروه فلسفه، دانشگاه داندی، اسکاتلند.
کارولین فیئر، مؤسسه ماری ویل، بیرمنگهام، انگلستان.
سایمن کریسمس، کالج گانویل و کایوس، دانشگاه کیمبریج، انگلستان.
گیل هووی، گروه فلسفه، دانشگاه لیورپول، انگلستان.
گراهام وایت، گروه علم رایانه، کالج کوئین مری و وستفیلد، دانشگاه لندن،
انگلستان.

پیشگفتار

این کتاب درآمدی به فلسفه اروپایی برای خوانندگان انگلیسی زبان است. در این درآمد پژوهشی می‌بینیم دربارهٔ سوء تفاهم‌هایی که از این تصور برمی‌خیزد که فلسفه انگلیسی تحلیلی است و لذا بسیار خشک و انتزاعی است، و حال آنکه فلسفه اروپایی غیرتحلیلی است و لذا با علایق انسانی بیشتر مربوط است. این تقسیم میان فلسفه تحلیلی و فلسفه اروپایی گاهی دارای بداهت ذاتی تلقی می‌شود. با این وصف منطق و زبان‌شناسی و فلسفه ریاضیات - حیطه‌هایی که معمولاً با فلسفه انگلیسی - امریکایی قرین است - در خلال دو سدهٔ اخیر در اروپا مورد غفلت نبوده است؛ به‌عکس، به اهتمام متفکرانی مانند پثانو (ایتالیایی) و فرگه (آلمانی) و لوکاسیویچ (لهستانی) و دیگر اروپاییان در این رشته‌ها نیز پیشرفتهای بزرگی صورت گرفته بود. اما آثار این افراد احتمالاً بسیار دشوارتر از آن است که در متنی مقدماتی بتوان مورد بحث قرار داد.

فیلسوفانی که برای بحث انتخاب کرده‌ایم، در مجموع، خودشان به مطالبی پرداخته‌اند که کمتر رازآمیز است. وانگهی، باید اذعان کرد که

فلسفه در خلال دو سدهٔ اخیر در قارهٔ اروپا [continental Europe] از حیث اندیشه‌ها و نظریه‌ها دربارهٔ سیاست و تاریخ و دین و موسیقی و طبیعت فرهنگ غربی پرمایه‌تر از فلسفهٔ انگلیسی بوده است؛ و اینها مطالبی است که به سخن دقیق به خودِ فلسفه، یا دست کم، به جنبهٔ فنی‌تر آن تعلق ندارد. به این دلایل معتقدیم که این متن به‌طور عام برای دانشجویان رشته‌های علوم انسانی و نه تنها برای دانشجویان رشتهٔ فلسفه قابل فهم خواهد بود. و از آنجا که هر فصل کم یا بیش مستقل است، برای فرد خوانندگان ممکن خواهد بود مبادرت به مطالعهٔ فصلهایی کنند که در آنها از علایق خاص خود آنان سخن می‌رود. دانشجویان نظریهٔ سیاسی و تاریخ مقالاتی دربارهٔ مارکس و هابرماس خواهند یافت که به‌ویژه مهم است، و حال آنکه دانشجویان الهیات شاید بخواهند با کی‌یرکگور و نیچه آغاز کنند. دانشجویان روان‌شناسی کشف می‌کنند که نظریهٔ هوسرل دربارهٔ شناخت حاوی اندیشه‌هایی دربارهٔ روان‌شناسی ادراک است و مضاف بر آن پی می‌برند که دو بوار و فوکو نیز هر دو از روان‌شناسی و نیز ایدئولوژی جنس یا سکس بحث می‌کنند. با این همه مفهوم اراده در نزد شوپنهاور نیز جنبهٔ دیگری از روان‌شناسی را مجسم می‌کند. دانشجویان ادبیات شاید دریابند که فلسفهٔ آزادی سارتر چگونه در رمانهایش شرح داده می‌شود. از عمل متقابل فلسفه و سیاست در فرانسه نیز در آخرین فصل گزارشی به دست داده می‌شود. و بالأخره، از آنجا که تقریباً هر متفکر معرفی شده در این کتاب نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت بنیادی واقعیت دارد، این کتاب در مجموع مشتمل بر تاریخ مختصری از دو‌ست سال علم مابعدالطبیعه است.

پیشگفتار ویراست دوم

ویراست دوم درآمدی به فلسفه اروپایی در عصر نو علاوه بر تصحیحات و تغییرات جزئی در متن قبلی مشتمل بر دو فصل تازه و اساسی درباره فیلسوفان سیاسی و مهم قرن بیستم است. مقاله کارولین فِتری فلسفه ژاک ماریتن متفکر کاتولیک فرانسوی را به خوانندگان معرفی می‌کند که اندیشه‌هایش به‌طور بااهمیتی متأثر از اندیشه‌های بنیانگذاران اجتماع اروپاست و آرمانهایش تا اندازه بسیاری در نهادهای این اجتماع قرار دارد. مقاله تازه دیگر، نوشته جان فرانسیس برک، به تفکر سیاسی هانا آرننت نویسنده آثار پُربار درباره نازیسم و دیگر صورتهای تمام‌خواهی [totalitarianism] اختصاص دارد.

افزون بر این، پیشنهادهایی برای مطالعه بیشتر در هر فصل گنجانده‌ایم، برخی از URLها [نشانیهای شبکه گسترده جهانی] – یا از صفحات شبکه بین‌المللی (اینترنت) یا از فهرستهای پُستی – متناسب با موضوع هر فصل. اینترنت منبع ارزشمندی برای علوم انسانی شده است و ما امیدواریم که این مطالب مفید باشد.

از آنجا که ویراست اول در ۱۹۹۵ منتشر شد برخی از نویسندگان آن متن نشانی‌شان اکنون [۱۹۹۸] تغییر یافته است. نیکلاس دیوی از دانشگاه سوآن‌سی به دانشگاه داندی و سدی پلنت از دانشگاه بیرمنگهام به دانشگاه واریک و گراهام وایت از لیختنشتاین به دانشگاه لندن نقل مکان کرده‌اند.

شرح مصطلحات

اپوخه یا تعلیق حکم [Epochē] اصطلاحی که هوسرل از شگاکان فلسفی یونان قدیم به عاریه گرفته و به معنای تعلیق حکم است. تعلیق حکم اصل اساسی پدیدارشناسی است که برای اینکه حقیقت را دربارهٔ برخی امور کشف کند - به طور نمونه، ساختار واقعیت - لازم است حکم دربارهٔ امور دیگر را به حال تعلیق در آورد - به طور نمونه، وجود موضوعهای مادی.

استعلایی [Transcendental] اصطلاحی کانتی که برای فاعل [شناخت] و موضوع [شناخت] و برهانها به کار می‌رود. موضوع و فاعل استعلایی، در مقام امری متمایز

با موضوعها و فاعلهای صرفاً تجربی، دو مقوم اصلی حقیقت است. برهان اصلی برهانی است که بیشتر از شرایط امکان یک مقدمه [قیاس] آغاز می‌شود، تا از خود مقدمه.

اصالت ماهیت [Essentialism] نظریه‌ای که می‌گوید اشیاء طبایع ثابتی دارند که خواص دیگرشان و عمل‌شان را از آن می‌توان استنتاج کرد.

اصالت وجود یا فلسفهٔ وجودی [Existentialism] نظریه‌ای که در مخالفت با اصالت ماهیت برخاست. در این نظریه اعتقاد بر این است که افراد در هر حال - به‌ویژه افراد انسانی - هیچ‌گونه ماهیت یا طبیعت ثابتی ندارند.

اصالت وضع [Conventionalism] نظریه‌ای که می‌گوید ارتباط میان علائم و زبان و الخ و آنچه این علائم بر آنها دلالت می‌کند امری است مربوط به وضع تحکمی.

افکندگی [Thrownness] مفهومی هایدگری در اشاره به این امر مسلم که ما خودمان را در موقعیتی در جهان می‌یابیم که آن را انتخاب نکرده‌ایم و نمی‌توانیم به‌طور کامل آن را در چنگ بگیریم و اداره کنیم.

اکسیستنس [Existenz] کلمه آلمانی برای وجود. این کلمه نوعاً برای دلالت بر آن جنبه انسانها استفاده می‌شود - یا دیگر امور پیچیده و ممکن - که آن را نمی‌توان برحسب ماهیت تعریف کرد.

انسانیت [Humanitas] این کلمه به معنای انسانیت صرف نیست. بلکه حاکی از این معناست که شخص به‌طور کامل انسان نیست مگر اینکه موجودی اجتماعی باشد و همچون شهروند و عضو اجتماع رفتار کند. آرنست این اصطلاح را از هایدگر می‌گیرد و هایدگر نیز آن را از چپچرو می‌گیرد.

ایدئالیسم استعلایی [Transcendental Idealism] نظریه‌ای مبنی بر آنکه

فاعل استعلایی مقدم بر موضوع استعلایی است.

ایدئالیسم و رئالیسم [Idealism و Realism] ایدئالیسم نظریه‌ای است که بر مبنای آن حقیقت عبارت است از اندیشه‌ها و آگاهی. رئالیسم نظریه یا دسته‌ای از نظریه‌هاست که بر طبق آن جهان مقومات غیرذهنی و واقعی دارد.

ایدئولوژی [Ideology] اصطلاحی که می‌توان آن را به‌طور خنثی یا مجادله‌آمیز به کار برد. این اصطلاح به‌طور خنثی به معنای نظامی از اعتقادات و به‌ویژه آن دسته از اعتقاداتی است که صفت بارز جامعه‌ای مفروض است. در مجادلات، و به‌طور اخص در مجادلات مارکسیستی، به معنای نظام باطلی از اعتقادات در تأیید ساختار قدرت حاکم جامعه‌ای مفروض است.

بعد - از - فوردگرایی [Post-Fordism] - فوردگرایی.

بعد - از - نوگرایی [Post-Modernism] - نوگرایی.

پدیدارشناسی [Phenomenology] دسته‌ای از روشهای فلسفی که در آنها برای مطالعه ساختار تجربه، به وسیله

حس مشترک [Sensus Communis] اصطلاحی لاتینی که تبدیل به اصطلاح common sense [حس مشترک / سلیم] در زبان انگلیسی شد و برای مفهوم ارسطویی از حس عامی است که ادراکات دیگر حواس را یگانه می‌کند.

خودبنیادی [Solipsism] تعلیمی مبنی بر آنکه یگانه حقیقت آگاهی مفرد و مجزاست، به‌طور نمونه آگاهی من.

فرد [Individual] کلمه «فرد»، در فلسفه، گاهی مباین با «جزئی» است (به‌طور نمونه، در نزد هگل یا کی‌پرکگور) و آن وقتی است که تضاد میان شیء صرف یا جزئی محض است، در مقابل شیء مرکب و در خود بازتابنده. گاهی — به‌طور نمونه در ماریتن — مباین با شخص است (رجوع شود به شخص‌گرایی) و آن وقتی است که تضاد میان شیء صرفاً مادی یا فرد و موجود معنوی یا شخص است. فرد، در زبان عادی، مباین با اجتماع است.

فلسفه‌ای — نه‌مانی [Identity Philosophy] موضعی مبنی بر آنکه مقدمات اساسی حقیقت ایستا و مستغنی از ماسوای خود است. هگل

صورت دادن تغییرات خیالی درمحتوای آن، از درون‌بینی استفاده می‌شود. نخستین بار هوسرل، ابداع‌کننده این روش، از این کلمه بدین معنا استفاده کرد.

تخریب [Destruction] و واسازی [Deconstruction] تخریب هایدگری نظری است که می‌گوید برخی مفاهیم کلیدی (به‌طور نمونه، مفهوم غربی از هستی) از بنیاد به هم ریخته است. برای بیرون کشیدن خودمان از این به هم ریختگی باید این مفاهیم را در ریشه‌های تاریخی‌شان تحلیل کنیم. واسازی با نام دریدا قرین است. او نظریه‌ای دربارهٔ دلالت دارد که بر طبق آن همهٔ مفاهیم ما ناستوار است. عمل شرح دادن این ناستواری به واسازی موسوم است.

تعصب به جنس [Gender Bias] نظریه و نگرش یا تعلیم متعصب به جنس مفاهیم مختص به جنس را به نحوی غیر تأملی به کار می‌برد و بدین وسیله وضع موجود جنسی را تقویت می‌کند.

تعلیق حکم [Epochē] ← اپوچه. جزء و کل‌شناسی [Mereology] نظریهٔ صوری دربارهٔ اجزاء و کلها. جزئی [Particular] ← کلی.

این اصطلاح را برای استفاده مجادله‌آمیز علیه فلسفه متقدم شلینگ ابداع کرد.

فلسفه وجودی ← اصالت وجود. فوردگرایی [Fordism] یا بعد - از - فـوردگرایی [Post-Fordism] اصطلاحاتی مربوط به هنری فورد، کسی که رهبردهای زنجیره‌ای تولید صنعتی در مقیاس بزرگ را با تکیه بر تقسیم «عاقلانه» [“rational”، مقرون به صرفه] کار و اداره روند کار متداول کرد. بعد - از - فوردیسم اشاره است به تحولات تازه در تولید صنعتی، ممکن شده به وسیله فناوری جدید، که به نظر می‌آید از سرمشق فوردی می‌گریزد.

کثرت‌گرایی [Pluralism] نظری مبنی بر آنکه در جامعه سالم وجود و ضرورت طیف متنوعی از جهان‌بینی‌ها در میان شهروندان تصدیق می‌شود.

کـلی [Universal] و جـزئی [Particular] جزئی فردی از نوع خاصی است، به‌طور نمونه یک شخص، یک صندلی، یک میز. کلمه کلی یا برای مجموعه‌ای از جزئیهای مشابه و واقعی یا خیالی استفاده می‌شود (به‌طور نمونه اسبها، افکار، انفجارهای آتشفشانی، تک‌شاخها)،

یا به منزله مترادفی برای کلمات سنخ و رده و گونه و نوع.

علم دیالکتیک [Dialectics] به‌طور عام برای دسته مختلفی از روشهای فلسفی استفاده می‌شود که به وراي تواناییهای منطق صرفاً صوری می‌رود. به‌طور خاص به روشهای مورد استفاده هگل و مارکس گفته می‌شود.

علم‌شناسی [Epistemology] نظریه شناخت.

عمل [Praxis] اصطلاحی که (به‌ویژه در مارکسیسم) به معنای ترکیب نظریه و گنیش است.

غایت‌شناسی [Teleology] تعلیمی مبنی بر اینکه تبیینهای اساسی برحسب قصد یا غایت است.

غربت یا بیگانگی [Alienation] مفهومی هگلی و مارکسیستی که بر طبق آن برخی موجودات، نوعاً آدمیان و نهادهای اجتماعی، در خلال گذشت اعصار دستخوش تحوّل می‌شوند که تا اندازه‌ای متضمن انحلال و فقدان است. این فقدانها حالات غربت یا بیگانگی است.

فرافکنی [Projection] آراستن برخی موضوعهای خارجی، به‌طور نمونه اشخاص دیگر، به صفاتی که متعلق

به آنها نیست بلکه صفاتی است که از حیات ذهنی خود شخص می آید.

در بین قوسین گذاشتن [Bracketing] ← اپوخه.

روابط [Relations] غفلت از روابط (رجوع شود به شیء سازی)، در تفکر اجتماعی، گاهی خطا محسوب می شود، چون اعتقاد بر این است که انسانها وابسته به روابطشان با یکدیگرند.

رنالیسم [Realism] ← ایدئالیسم.

روینا [Superstructure] مفهومی مارکسیستی در اشاره به عناصر سازنده و غیرمادی جامعه، به طور نمونه هنر، دین و الخ.

ساختارگرایی [Structuralism] خانواده ای از نظریه ها، مرتبط با نام سوسور. در این نظریه ها بر اهمیت نسبتها و رابطه ها بیشتر تأکید می شود، تا بر طبیعت موضوعها در حالت جداجدا. این نظریه ها اغلب با اصالت وضع مرتبط است.

شخص گرایی [Personalism] ماریتن از این اصطلاح در تباین با فردگرایی استفاده می کند. در سالهای اخیر از این اصطلاح برای توصیف فلسفه ای استفاده شده است که مدعی است همه انسانها اشخاص نیستند و تنها

اشخاص شایسته احترام اند.

شناخت رسی گرای [Cognitivism] تعلیمی که بر طبق آن شناختن اینکه اشیاء این گونه اند مقدم بر دانستن چگونگی انجام دادن افعال است.

شیء سازی [Reification] خطایی ناشی از همچون شیء رفتار کردن با اموری که شیء نیستند - به طور نمونه، نسبتها و رابطه ها، قضایا، مفاهیم (مانند عدالت، شیخوخت، و الخ).

طرح [Project] ساختاری دراز دامنه از نقشه ها و امیال.

لیبرالیسم [Liberalism] مفهومی چندلایه مشتمل بر آرمانهایی مانند آزادی و تحمل و آزادی سیاسی و اقتصادی؛ این مفهوم گاهی متضمن خصومت با حکومت است.

مابعدالطبیعه [Metaphysics] یا اشاره است به مطالعه فلسفی وجود و شناخت، یا اشاره است به هر دانش مضبوط کلی و کامل کننده که اجزاء مختلف فلسفه را به یکدیگر پیوند می دهد.

متعالی [Transcendent] درگذشتن از یک قلمرو رفتن به ورای آن است. متعالی به طور کلی آن حقایقی محسوب می شود که ورای آنچه

بی واسطه می توانیم بشناسیم قرار می گیرد.

منطق [Logic] این اصطلاح به «قوانین تفکر» تعریف شده است، تعبیری که می توان به دو صورت آن را معنا کرد. این تعبیر یا به معنای مطالعه ای است در باب اینکه افراد چگونه باید استدلال کنند، یا به معنای این است که افراد در واقع چگونه استدلال می کنند. منطق صوری به بررسی استدلال به وسیله آرائه آن در شکل قیاس می پردازد. در میان منطق دانان و دیگر فیلسوفان درباره اینکه آیا هر استدلال انسانی را می توان به شکل قیاس آرائه کرد اختلاف نظر وجود دارد.

نظریه جنس [Gender Theory] نظریه ای متضمن سنجش انتقادی از نحوه ای که مفاهیم متعصب به جنس

در تفکر تأثیر می گذارند.

نوگرایی [Modernism] و بعد - از - نوگرایی [Post-Modernism] نگرایی دسته ای از نظریه هاست مبنی بر آنکه جامعه به سوی حالتی از عاقلی بیشتر و لذا حالتی از عدالت بیشتر در ترقی است. مدافعان این نظریه از جمله عبارت اند از کانت و ج. ا. میل. بعد - از - نوگرایی نظری است مبنی بر آنکه عصری که در آن نوگرایی معتبر است به سر آمده است.

واسازی [Deconstruction] تخریب.

هستی شناسی [Ontology] به طور تحت اللفظی به معنای مطالعه هستی یا وجود است و گاهی به عنوان مترادفی برای مابعدالطبیعه به کار می رود.

به جای مقدمه

گراهام وایت

جن [Jan] حال خوشی نداشت: فردا گردش اسکی داشت و مقاله‌ای دشوار برای گرفتن مدرک کارشناسی ارشدش نوشته بود و به نظر می‌آمد می‌خواست تمام شب بیدار بماند تا آن را تمام کند. با اینکه شروع کردن مقاله موجه می‌نمود به میز تحریرش که انباشته از کتابهای قدیمی و ملال‌آور و پوسیده درباره تاریخ فکری غرب در اواخر قرن بیستم بود نگاه کرد. این دوره هیچ گاه او را به خود جلب نمی‌کرد: دویست سال قبل بود و از حیث جسمی و نیز فکری به طرز وحشت‌آوری خشن به نظر می‌آمد. مبهم نیز به نظر می‌آمد. او چند بار کوشیده بود روی مقاله کار کند، اما وقتی نتوانسته بود نامهای رهبران جناحها را مستقیم حفظ کند همواره از کار دست کشیده بود. عنوان چه بود؟ آه، بله «توصیف برخی از مناقشات دانشگاهی اواخر قرن بیستم». یافتن مناقشه‌ای دانشگاهی بسیار آسان بود. جستجوی سریع پایگاه‌های اطلاعاتی رایانه مشاجره‌ای در کیمبرج میان یکی از استادان محلی و فیلسوفی فرانسوی را مشخص ساخته بود. چه کسانی بودند؟ ژاک ملور؟ نه... آه، این بود، ژاک دریدا و هیو ملور.

پس مسئله شماره یک: دریدا و ملور چه کسانی بودند؟ معلوم کردن هویت آنان چندان طولی نمی کشید، اگرچه به نظر می آمد نمی توانست توصیف مفهومی از آنچه دریدا می اندیشید بیابد. مسئله شماره دو: در کیمبریج چه اتفاق افتاد؟ ملور و دیگر فیلسوفان کیمبریج کوشیده بودند مانع از دست یافتن دریدا به درجه ای افتخاری شوند و این را او پیدا کرد. آه. مشاجره دانشگاهی کوچک و ملال آوری از گونه معمول. روشنفکران بریتانیایی در این باره چه می اندیشند؟ از مجموعه ای از تجدید چاپها از مجلات و روزنامه ها پاسخ این مسئله بسیار زود به دست آمد: روشنفکران بریتانیایی، در کل، از تمام این بحث بی اندازه آشفته خاطر بودند.

پس چرا اکنون همه این چیزها را نمی نویسند و تحویل نمی دهد؟ نه... او سخنان استاد راهنمایش را به خاطر می آورد و آخرین کوششی را که برای نوشتن به کار برده بود از میان می برد. «چرا، جن، چرا؟ این را از خودت بپرس. "اول X رخ داد، بعد Y، بعد Z" - اما هرگز توضیح نمی دهی چرا این همه رخ داد. فراموش می کنی که کسانی که درباره آنها سخن می گویی مردمان واقعی بودند. از آنان چه چیزی اکنون آموخته می شود؟ از آنان چه چیزی معلوم می شود؟ چرا آنان این کارها را با یکدیگر کردند؟ و فقط کتابهای درسی را بخوان، برو منابع را بخوان و ببین این افراد با زبان خودشان چه گفتند. می دانی، غالب کتابهای درسی اشتباه است». البته این استاد مورّخی حیرت آور بود، اما فردی کمال طلب بود و مهلت جن رو به پایان بود.

بنابراین او به پرسشهای استاد چگونه باید پاسخ می داد؟ و به ویژه پرسش بزرگی که در پشت بحث پنهان می ماند: این مشاجره واقعاً راجع به چه چیزی بود؟ با پرسشی آسان آغاز کنیم: این دو حزب درباره یکدیگر

چگونه می‌اندیشیدند؟ خوب، جناح کیمبریج دریدا را فیلسوفی اروپایی می‌انگاشتند و خودشان را فیلسوفان بریتانیایی. اما این هیچ معنایی ندارد - وقتی جن به اسلاف فکری تفکر کیمبریج آن دوره نگریست - برنتانو، تارسکی، ویتگنشتاین - دریافت که آنان از اتریش و لهستان آمدند. چطور بود راه دیگر را می‌پیمود؟ خُب، تفکر فرانسوی «پوزیتیویستها»ی انگلیسی - اما این نیز هیچ معنایی ندارد، چون پوزیتیویسم را مردی به نام کنت دویست سال پیش از این در فرانسه ابداع کرده بود و به هر حال انگلیسیها، اکنون، پوزیتیویست نبودند. او دریافت - و این نکته به طرزی حیرت‌آور مبهم بود و استاد راهنمایش را تحت تأثیر قرار می‌داد - که معدودی از مقلدان جنبش وین مشهور به «پوزیتیویسم منطقی» حدود سی سال قبل از حادثه دریدا در انگلستان فعال بودند؛ اما آنان بسیار پیشتر می‌زیستند و این امر اهمیت چندانی نداشت. بنابراین همه راهها بن بست بود.

جن اندیشید، اگر توصیف خود احزاب از این تخصم هیچ معنایی ندارد، پس شاید هنوز دلایل خوبی برای آن وجود داشته باشد و شاید آنان فقط سبکهای متفاوتی از تفکر و حجتهای متفاوتی و از این قبیل داشتند. بنابراین چه کسی هر دو طرف تخصم را حجّت می‌شمارد؟ نخست، گروه کیمبریج. آنان ظاهراً به منطق بسیار علاقه‌مند بودند. آنان دست کم، گفتند که بودند. جن برقی از علاقه را احساس کرد - با وجود این می‌خواست یک روز رساله دکتری‌اش را درباره تاریخ منطق بنویسد. با خود اندیشید، «پس نگاهی به برخی از این تُرّهات بیندازم. اما نه... این چیست؟ آنان هنوز نمی‌توانند از حساب محمول درجه اول استفاده کنند؟ در ۱۹۹۰؟ گیج شدم». پژوهش برای این مقاله رسیدن به یک نکته غیر قابل فهم بعد از یک نکته غیر قابل فهم دیگر بود. اروپاییان سر به راه‌تر نبودند: آنان گفتند که کارشان مبتنی بر تاریخ و علوم انسانی بود. جن

اندیشید، «بنابراین هیچ چیز را مسلم فرض نمی‌کنم - به مقداری از این تاریخ نگاه می‌کنم که دریدا استفاده می‌کند». بدین طریق بود که او دو ساعت صرف گرفتن رد پای عقاید دریدا درباره «سنت مابعدالطبیعه غربی» کرد - نخست به تفاسیر تاریخی هایدگر بازگشت و سپس از هایدگر به آثار تاریخی برتانو بازگشت (کاری دشوار، چون هایدگر هرگز از حواشی استفاده نمی‌کرد) و از برتانو به برخی تاریخهای دیگر قرن نوزدهم رجوع کرد. اما این بدان معنا بود که، با وجود توسل‌های دریدا به تاریخ، بسیاری از چیزهایی که او گفت مبتنی بر پژوهش تاریخی بود نه فقط، در روزگار او، صد سال بود که منسوخ بود بلکه وقتی او می‌نوشت نادرست نیز شناخته می‌شد.

چهار صبح. همه این کارها برای نشان دادن این؟ «به نظرم می‌آید عقب رفته‌ام. وقتی شروع کردم گمان می‌کردم می‌توانم داستانی بگویم. اکنون حتی نمی‌توانم داستانی بگویم». جن سرش را میان دستهایش گرفت و کوشید تمام فکر خود را جمع کند. «شاید هنوز می‌توانم آن را به نحو دیگری توصیف کنم. فکر کنم - چه چیزی بود که در آن سمینارهای فلسفه دین شنیدم؟ اسطوره و آیین؟ به نظرم می‌آید، بسیاری از آن اینجاست. هر دو طرف مشاجره اسطوره‌هایی راجع به یکدیگر می‌سازند و همین طور درباره خودشان. آیینهای بسیاری نیز دارند. فیلسوفان تحلیلی از منطق استفاده نمی‌کنند تا چیزی از آن بیاموزند. آنان از منطق استفاده کردند تا به آنچه به هر حال به آن معتقد بودند حجیت ببخشند؟ جامعه‌شناسان به این کار چه می‌گویند؟ «مشروعیت»؟ همین است. و فرانسویها و آلمانیها نیز: تمام وقت درباره تاریخ سخن می‌گویند، اما اکثرشان، نمی‌خواهند درباره تاریخ واقعی چیزی بدانند. آنان نیز فقط مشروعیت می‌خواستند».

وقتی جن پیش‌نویس مقاله‌اش را تمام کرد سپیده در حال دمیدن بود. با خودش اندیشید، گرچه خوب بود، دشوار بود اما ارزش کوشیدن داشت. استاد را بهتر تحت تأثیر قرار می‌داد. عنوان خوبی نیز داشت: «اسطوره و آیین: بیخردی ذاتی مناظره دانشگاهی در اواخر قرن بیستم».

تأملات در باب تخصص کنونی

گراهام وایت

این کتاب درآمدی به فلسفه اروپایی برای خوانندگان انگلیسی زبان است و توصیفی بی طرفانه است، هم در باب موضوع و هم در باب مخاطب مورد نظر - اما بی طرفانه بودن مشتمل بر این امر اجتناب ناپذیر است که این وضع شدیداً مناقشه انگیز است و مدتها مناقشه انگیز بوده است: فلسفه اروپایی و تفکر آنگلو - ساکسون دو اردوی مخاصم - و شاید آشتی ناپذیر - گمان رفته اند و نویسندگان کتابهایی مانند این کتاب نمی توانند چنین اوضاع و احوالی را فراموش کنند. چه دوست داشته باشیم و چه دوست نداشته باشیم در این مناقشه درگیر هستیم.

اما حق نداریم بپنداریم که فهم مسائل این مناقشه آسان است. ما حق داریم طرف دسته خاصی را بگیریم، اما نباید بپنداریم که می توانیم موضع طرف خودمان یا موضع «خصم» را به دقت وصف کنیم. کاریکاتورها فراوان است: به طور نمونه، تصویر فلسفه تحلیلی، وصلت یافته با روشنی بیان و حس مشترک / عقل سلیم، در برابر ابهام عمدی و بیخردی فلسفه اروپایی. یا - از طرف دیگر - تصویری از فلسفه تحلیلی به منزله فلسفه‌ای

مکانیستی و «پوزیتیویست» و بی‌اعتنا به زندگی یا هنر، در تضاد با سنتی فلسفی که جهت‌گیری انسان‌گرایانه دارد و از حیث سیاسی متعهد است. این کاریکاتورها به شدت غلط است و انگشت گذاشتن بر آنها با الفاظ دقیق تقریباً ناممکن است. غالب کوششها برای توصیف این تخالف به نحوی غیر جغرافیایی ناموفق از کار در می‌آید. به طور نمونه، مسئله «مابعدالطبیعه» را ملاحظه کنید. چهل سال قبل، وقتی پوزیتیویسم منطقی به اشتهار رسید، فیلسوفان تحلیلی با مابعدالطبیعه مخالف بودند - یا به هر حال دسته‌ای از آنان کاملاً مخالف بودند. اما اکنون به نظر می‌آید که بسیاری از فیلسوفان فرانسوی امکان وجود مابعدالطبیعه را منکرند - آنان بر این گمان‌اند که مابعدالطبیعه «به پایان رسیده» است - در حالی که فیلسوفان تحلیلی درباره این موضوع پُرکارانه می‌نویسند (به طور نمونه، رجوع شود به آثار مایکل دومت). از این قبیل چیزها بسیار دیده می‌شود: هر اصطلاحی که انتخاب می‌کنیم به زور یک طرف را از طرف دیگر به طور قابل اطمینانی جدا می‌کند، اما طرفها با سرعت گیج‌کننده‌ای تغییر می‌کند.

بدترین مجرم در اینجا کلمه «پوزیتیویسم» است. این کلمه معنای نسبتاً دقیقی دارد. پوزیتیویست، به سخن دقیق، کسی است که معتقد است علم فقط باید مشاهدات را همبسته سازد و توصیف کند و نباید درباره امور مشاهده‌نشدنی سخن بگوید. اما مسئله این است که بسیاری افراد بعید است به این معنی پوزیتیویست شناخته شوند (به طور نمونه، گوته فلسفه‌ای نسبتاً پوزیتیویستی درباره علم داشت، البته به طور ناپخته، در حالی که اکثر کسانی که متهم‌اند از زمره پوزیتیویست‌هایند قطعاً پوزیتیویست نیستند: اکثریت فیلسوفان تحلیلی به معنای دقیق پوزیتیویست نیستند و بعید است که دانشمندان نیز پوزیتیویست باشند.

دانشمندان واقعاً به ذرات بنیادی و ژن‌ها و میکروب‌ها و چیزهایی از این قبیل اعتقاد دارند که مشاهده‌پذیر نیستند. بنابراین وقتی کسی می‌فهمد «پوزیتیویست» نامیده شده، از آن معمولاً چه معنایی می‌کند؟ غالباً به نظر می‌آید که کسانی که فیلسوف تحلیلی نیستند از آن برای فلسفه تحلیلی استفاده می‌کنند و معمولاً آن را درباره برهانهایی به کار می‌برند که فنی‌اند، یا برهانهایی که از نوعی رمزپردازی منطقی استفاده می‌کنند یا به نحوی مشابه فهمیدن‌شان برای فرد ناآشنا دشوار است. اینها را شاید بتوان یا نتوان دلایلی معتبر برای اتهام زدن دانست، اما استفاده کردن از اصطلاحی مانند «پوزیتیویست» در این بسترکاری جز رازآمیز کردن انجام نمی‌دهد.

وضع وقتی بدتر می‌شود که سیاست نیز پا به میان می‌گذارد. یقیناً صحیح است که بخش معتناهی از فلسفه فرانسوی و آلمانی به نحوی مستقیم‌تر از فلسفه آنگلو-ساکسون سیاسی شده است و البته هیچ کار خطایی نیست: سیاست، با وجود این، میدان بسیار گسترده‌ای دارد و در فعالیت فلسفی مان هیچ چیزی نیست که آن را بتوان تا اندازه‌ای از سپهر سیاسی دور نگه داشت. اما آنچه برای فلسفه خوب نیست (یا، در حقیقت، سیاست) آن وقتی است که سیاسی شدن فلسفه رخ می‌دهد - چنانکه اغلب رخ می‌دهد - با ساختن آنچه می‌توانیم لغتنامه‌ای سیاسی - فلسفی بنامیم. مرادم از این سخن فهرستی است از مفاهیم فلسفی از یک سو، و از سوی دیگر، معانی سیاسی به حسب فرض ثابت‌شان. بدین طریق - با اتخاذ برخی مثالهای معاصر - اصالت ماهیت گمان می‌رود فلسفه جناح راست باشد، سازندگی‌گرایی* [constructivism] گمان می‌رود

* نظریه‌ای (در نظریه شناخت) که می‌گوید ما شناخت را کسب نمی‌کنیم بلکه آن را ایجاد می‌کنیم. م

فلسفه جناح چپ باشد، رئالیسم گمان می‌رود فلسفه جناح راست باشد و به همین قیاس تا آخر. این امر مانعی است بر سر راه تفکر و بر سر راه سیاست خوب، به این دلیل که گمان می‌رود معنای سیاسی مفهوم فلسفی مفروضی تا اندازه‌ای ثابت و مستقل از موضوع بحث یا مستقل از مناسبت استفاده است. به هر تقدیر، این صف‌بندی‌ها طرفهای مخاصم را هر از گاه نیز تغییر می‌دهد: امروز گمان می‌رود رئالیسم فلسفه جناح راست باشد؛ در حدود سی سال قبل گمان می‌رفت که رئالیسم فلسفه جناح چپ باشد و ایدئالیسم فلسفه جناح راست.

باری، مقدمه چیست؟

نوع معمول برای نوشتن مقدمه کتابی از این دست چیزی شبیه به این خواهد بود. نخست تاریخ مختصری از فلسفه آلمانی از کانت به بعد (فیشته، شلینگ، هگل و الخ) به دست داده می‌شود و سپس بر این اساس، با تعیین جای هر یک از نویسندگان مورد نظر نویسنده در بطن این داستان، داستان پیوسته‌ای گفته می‌شود. این مقدمه به چند کار می‌آید. نخست، به هر یک از نویسندگان مورد نظر نویسنده در الگویی معنادار جایی بخشیده می‌شود. دوم، گفته می‌شود که هر یک از این نویسندگان می‌کوشید چه کاری انجام دهد، زیرا این داستان داستان گروهی از متفکران است که هر یک فلسفه خود را بر نتایج فلسفه قبلی مبتنی می‌کند و هر یک از آنان در صدد رسیدن به مجموعه‌ای از غایات مشترک است. سوم، مقدار کاملاً معتناهی از اصطلاحات مفید معرفی خواهد شد، زیرا اصطلاحات فلسفه اروپایی، کم یا بیش، هگلی است.

این مقدمه گمراه‌کننده نیز خواهد شد. این داستان چند عیب دارد. یک عیب آن این است که در تاریخ دست می‌برد: هیچ توالی بدون گسستی از

فلسفه هگلی از اوایل قرن نوزدهم به بعد در اروپا وجود ندارد. هگل در روزگار خودش پیشوای فلسفی بی‌چون و چرایی نبود (شلایرماخر برای درسهایش شنوندگان بسیار بیشتری داشت) و در اواخر قرن نوزدهم در اروپا عملاً فراموش شده بود: برتانو که در پایان همین قرن کتاب می‌نوشت می‌توانست هگل را در مقام کسی «که نباید جدی تلقی شود» کنار بگذارد. در آن زمان ظاهراً در بریتانیا هگلیان بسیار بیشتری وجود داشته‌اند تا در اروپا، به‌طور نمونه، برتراند راسل یکی از آنان بود. فلسفه اواخر قرن نوزدهم مسائل خودش و علایق خودش را داشت و مسائل و علایق اواخر قرن نوزدهم از آن او نبود. علوم طبیعی و اجتماعی تا چنان اندازه‌ای وسعت یافته‌بود که دیگر در نظر گرفتن فلسفه به منزله موضوعی ممکن نبود که ترکیب و تألیف نتایج همه علوم جزئی خواهد بود، یعنی کاری که هگل انجام داد، و پرسشهایی که فلسفه اواخر قرن نوزدهم به آنها پرداخته بود، نخست پرسشهایی در خصوص پاره‌پارگی شناخت بود و دوم مسائلی که تقلیل‌گرایی نسبتاً ستیزه‌جو مطرح کرد. در این تقلیل‌گرایی کوشش بر آن بود که تقریباً همه چیز با اصطلاحات علمی و به‌ویژه زیست‌شناختی تبیین شود - نیچه شدیداً متأثر از این تقلیل‌گرایی بود.

دوم آنکه، در مقدمه روایی معیار تمایل به توصیف تاریخ برحسب تأثیرات تصدیق شده فیلسوفان است. اگر فیلسوف «الف» می‌گوید متأثر از فیلسوف «ب» بوده، نویسنده فقط می‌نویسد که «الف»، در واقع، متأثر از «ب» بود. این رویکرد هم اشکالهای منفی دارد و هم اشکالهای مثبت. از اشکالهای منفی یکی این است که شماری از فیلسوفان مهم نادیده گرفته می‌شوند که هریک متأثر از فیلسوف دیگری بوده‌اند، اما از کسی نام نمی‌برند: بدین‌سان که برگسن تأثیر مهمی در فلسفه فرانسوی دارد، اما به‌زور کسی از آنان از او به نام یاد می‌کند. به همین سان، برتانو تأثیر مهمی

در هوسرل و هایدگر دارد، اما هایدگر به زور از او نام می‌برد. می‌توان در ادامه گفت: فهرست بلندی از فلاسفه وجود دارد که هر یک به جای خود و به دلیل تأثیرش جالب توجه است، اما چه کسانی در تور تاریخ‌نویسی معیار افتاده‌اند - نوکانتیان، مکتب برتانو، شلر، مارسل، بلوندل، ژیلسون. تحریف‌های مثبت نیز درخور اعتناست: اشکال موجود در اینجا این است که این تأثیر، ولو آنکه فیلسوفی مدعی باشد که از کسی متأثر بوده است، ممکن است مبتنی بر سوء تفاهم باشد. این اشکال به‌ویژه در مورد جذب فلسفه آلمانی در فلسفه فرانسوی حادّ است: اعتراض هایدگر به تأویل سارتر از فلسفه‌اش بسیار مشهور است، اما همچنان باید دید که آیا گزارش دریدا از فلسفه هایدگر دقیقتر است.

علاوه بر این مشکلات مادی باتاریخ‌روایی، برخی مشکلات صوری وجود دارد که اکثراً از این امر سرچشمه می‌گیرد که روایت خطّی است. این آسانگیری در فراموش کردن شخصیت‌های مهم شاید ناشی از همین میل به گفتن داستانی خطّی باشد. اما مسئله بیش از این است: این داستان به چنان نحوی گفته می‌شود که به‌طور مشابه استدلالی روایی و فلسفی است. گام از الف به ب به چنان نحوی ارائه می‌شود تا به نظر آید که فقط واقع‌ای تاریخی نیست، بلکه قیاسی محکم از حیث منطقی است: اگر الف را می‌پذیرید، پس باید ب را نیز بپذیرید. دیالکتیک هگل به‌طور صریح همین‌گونه ادعای مضاعف را دارد - یعنی ادعا می‌شود هم داستان است و هم برهان منطقی - اما بجز کسی که نظریه‌پردازی هگلی است، دلیل کمی برای پذیرفتن چیزی از این گونه وجود دارد، به‌ویژه با توجه به انتقادهای اخیر از دیالکتیک که در فصل پایانی همین کتاب وصف شده است.

دیگر دشواری صوری با روایت در میل به ارائه داستانی با نقش‌آفرینی منسجم شخصیت‌ها نهفته است. اما در اینجا «شخصیت‌ها» فیلسوفان نیستند

بلکه تعالیم هستند و همین تصویر که آدمی از مجموعه‌ای نسبتاً ثابت از تصورات فلسفی - «فاعل»، «موضوع»، «خود»، «ذهن»، «تاریخ»، «هستی»، و الخ - در ذهن دارد است که دستخوش ماجراهای مختلف می‌شود، چرا که فیلسوفان تصورات مختلفی در باب آنها دارند. به هر تقدیر، این تنها کار مؤثر است، اگر این تصورات معنای نسبتاً ثابتی دارند که به آنها اجازه می‌دهد در طیف متنوعی از فیلسوفان مختلف شناسایی و بازشناسایی شوند: برای برخی از آنها - «ذهن»، به‌طور نمونه - این امر شاید ممکن باشد، اما برای بقیه - مانند «فاعل» و «موضوع» - بسیار مسئله‌زاست، چون، اگرچه فیلسوفان می‌توانند از کلمات یکسانی استفاده کنند، می‌توانند چیزهایی از ریشه متفاوت با آنها را مراد کنند.

اما اگر این داستان را به هم بزنیم چه چیزی باقی می‌ماند؟ نه، یقیناً، گونه‌ای پیام بزرگ، مبنی بر اینکه فلسفه اروپایی یگانه مخزن ارزشهای انسانی است، یا یگانه راه صحیح پرداختن به فلسفه است، یا نمایانگر سنت بزرگی است که جهان آنگلو-ساکسون آن را وانهاده است، یا نوعی تفکر پیوسته مخالفت‌آمیز است که یگانه بیان مناسب ناخشنودی فکری و سیاسی است - ادعایی به‌طور منفرد ناموجه، با ملاحظه گونه‌های فکری دارای سلسله‌مراتبی که تفکر اروپایی از آنها بیرون می‌آید. اگرچه فلسفه اروپایی با این اصطلاحات مورد دفاع بوده است، چنین چاره‌ای تنها یکی از کاریکاتورهای بسیار خطرناک درباره‌ی رابطه میان این دو گونه فلسفه خواهد بود.

مسائل آشکار

تا اینجا دوتا از رویکردهای عمده به نگارش در باب فلسفه اروپایی برای بازار انگلیسی زبان را نقد کرده‌ایم. این هردو رویکرد، به‌طوری که

دیده‌ایم، متکی به اسطوره است: در این دو رویکرد یا مخالفان جعلی اختراع می‌شود یا گذشته جعلی. ما می‌کوشیم چیزی معنادارتر درباره فلسفه اروپایی بگوییم، با کوشیدن در تصرف مضامین مشترک از فلسفه‌های مختلفی که در این کتاب ارائه شده است. یک نتیجه این کار آن خواهد بود که تمایز میان فلسفه اروپایی و تحلیلی - که سابقاً مطلق به نظر می‌آمد - بسیار کمتر متمایز معلوم می‌شود: علاوه بر تفاوتها، شباهتها نیز فراوان است. در اینجا بررسی برخی مسائل مشترک که هم به فلسفه اروپایی معاصر مربوط است و هم به فلسفه تحلیلی در پی می‌آید.

مبناگرایی

مبناگرایی [foundationalism] این اندیشه است که فلسفه، یا علم، باید، مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی ممتاز باشد، یا هست، و این مبانی بهتر شناخته می‌شوند، یا یقینی‌تر یا روشن‌تر یا از حیث زمانی یا منطقی مقدم بر بقیه فلسفه‌ای است که بر این مبانی مبتنی است. مبناگرایی به دو صورت است: توجیهی و توصیفی. در صورت نخست ادعا می‌شود که می‌توان نظامهای مختلف و متنوع فلسفه را منحصراً با وصف مبانی توصیف کرد و سپس به استنتاج دیگر ویژگیهای مهم نظامهای مختلف از توصیف شخص از مبانی پرداخت.

به تازگی درباره مبناگرایی توجیهی بحث بسیار بوده است و یافتن کسی که در صحنه فلسفی معاصر مبناگرایی توجیهی باشد دشوار است. در خصوص مبناگرایی توصیفی امور کاملاً متفاوت است: فیلسوفان بسیاری وجود دارند که تا آنجا که پای توجیه نظریه‌ها در کار است خطی به شدت ضد مبناگرا پیش می‌گیرند، اما با این وصف وقتی نظریه‌های فلسفی را توصیف می‌کنند مبناگرا هستند. هایدگر چنین فیلسوفی است:

برهانهای او علیه مبنایگرایی توجیهی بسیار مشهور است، اما او موضعی صریحاً مبنایگرا دارد و آن وقتی است که به توصیف می‌پردازد، زیرا او معتقد است که آنچه برای توصیف و تحلیل تفکر اشخاص بنیادی است هستی‌شناسی آنان است (تقریباً یعنی نظرهای آنان درباره اصناف موجودات). به همین سان، وقتی هابرماس به توصیف مارکسیسم به منزله صورت دیگری از فلسفه اینهمانی هگل می‌پردازد، او از مصطلحاتی توصیفی استفاده می‌کند که به اوایل قرن نوزدهم باز می‌گردد (در این مورد، به نقد هگل از تفکر متقدم شلینگ)، که به طور مبسوط برای توصیف مواضع فلسفی مورد استفاده قرار می‌گیرد و این، باز، مثالی از مبنایگرایی توصیفی است. و بالاخره استفاده دریدا از «منطق‌مداری» [“logocentrism”] به طور توصیفی مبنایگراست: او ادعا می‌کند که این حالت ویژگی اساسی طیف بزرگی از فلسفه‌هاست (یعنی تفکر غربی از سقراط به بعد) و همچنین ادعا می‌کند که از آن می‌توان به طور مناسب برای نقد آن فلسفه‌ها استفاده کرد.

مبنایگرایی توصیفی ضرورتاً عیبی ندارد؛ با این وصف، مسئله این است که در بسیاری موارد بدون برهان اتخاذ می‌شود، یعنی صرفاً با استفاده از واژگان توصیفی مفروضی. غالباً نیز دیدن اینکه چه برهانهایی ممکن است در پشت سر آن نهفته باشد دشوار است، و به ویژه در پشت سر استفاده انتقادی آن: از این امر که می‌توان چیزی را به منزله X توصیف کرد، تا آنجا که به ارزیابی تفکر کسی مربوط است، چه چیزی نتیجه می‌شود؟ به طور نمونه به هایدگر توجه کنیم: به فرض آنکه تمامی تفکر غربی، به طوری که او می‌گوید، مبتنی بر مابعدالطبیعه بوده، از آن چه چیزی نتیجه می‌شود؟ این ارتباطها غالباً صریح نیست و برهان – چنان که چنین است – به نظر متکی به استعاره‌هایی نسبتاً غیردقیق درباره نقص و

آلودگی به نظر می‌آید (برای تفکر کسی که - مثلاً - مبتنی بر فلسفه اینهمانی باشد، چنین امری برای آن تفکر نقص خواهد بود و لذا باید از آن اجتناب کرد).

مبناگرایی توصیفی، باز، عیب دیگری دارد و آن وقتی است که به تحقیق تاریخی می‌پردازد: بدین معنا که متمایل به مجبور ساختن به اتخاذ مصطلحات ثابت است و این امر می‌تواند بی‌اندازه محدود کننده باشد. بدین طریق، اگر کسی زمینه‌ای ایدئالیستی دارد و لذا متمایل به توصیف هر تفکر بر حسب «فاعل» [“subject”] و «موضوع» [“object”] است، در خصوص تاریخ فلسفه قرون وسطی با مشکلاتی مواجه می‌شود، چون قرون وسطاییان نیز از اصطلاحاتی مانند «فاعلی» یا «دروندهنی» [“subjective”] و «موضوعی» یا «بروندهنی» [“objective”] استفاده می‌کردند، اما با معانی تقریباً متضاد با معانی مورد نظر ایدئالیستها (بدین طریق که «فاعلی» در نزد قرون وسطاییان چیزی شبیه به «موضوعی» در نزد ایدئالیستها معنا می‌دهد و همین طور است «موضوعی» که چیزی شبیه به «فاعلی» معنا می‌دهد). به همین سان، استفاده قرون وسطاییان از اصطلاحاتی مانند «دالت» [“signification”] می‌تواند دامهایی بدون انتظار برای مورخان با زمینه تحلیلی قرار دهد، چون آنان از این کلمه چیزی نسبتاً متفاوت با مفهوم مورد نظر ما از دالت مراد می‌کنند.

برهان و بعد

حتی در دقیقترین نوشتار علمی یا فنی هر جنبش تفکر از روشهای منطق صوری پدید نمی‌آید. این امر زیاد محل مناقشه نیست. اما آنچه محل مناقشه است نگرشی است که شخص نسبت به این حالت امور اتخاذ می‌کند. بعید است کسی نپذیرد که به امکان کاملاً صوری کردن هر قطعه

مهم برهان فلسفی اعتقاد دارد؛ یقیناً بخشی از برنامه پوزیتیویسم منطقی همین بود، اما امروز فیلسوفان عموماً از پیچیدگی واقعیت‌ترین مسائلی که اعتقاد داشتند می‌توانستند کاملاً به مصطلحات صوری برگردانند بسیار آگاهند. سه نگرش عمده وجود دارد که می‌توان نسبت به این مسئله اتخاذ کرد.

نگرش نخستین می‌خواهد بگوید که اگرچه عناصر در واقع غیرصوری (استعاره، روایت و الخ) ضرورتاً بخشی از نوشتار فلسفی را شکل می‌دهد، آنها را با این وصف نمی‌توان مانند سفته و برات محسوب کرد: اگر خوش اقبال باشیم، می‌توانیم محتوای هر استعاره مفروضی را پُر کنیم و آن را به جزء دقیقی از برهان تغییر شکل دهیم. شواهد نسبتاً زیادی مؤید این نظر است: محتملاً مهمترین شاهد این نظر موفقیت ریاضیات قرن بیستم در انجام دادن همین کار است. یعنی موفقیت در بازسازی‌های دقیق حیطه‌های ریاضیات که در گذشته با وسایل غیردقیق انجام گرفته بود، به عبارت دیگر، برهان‌هایی که با تمثیل و تصاویر و الخ شکل گرفته بود. یک مثال چشمگیر این امر هندسه جبری است که در قرن نوزدهم به دلیل غیرصوری بودن و فقدان دقتش انگشت‌نما بود، اما همین هندسه جبری در قرن بیستم به چنان نحوی دقیق گردید تا تقریباً تمامی محتوای موضوع قرن نوزدهم را باز یابد. این هندسه، با تمثیل، به نظری درباره فلسفه خواهد انجامید، به منزله موضوعی که در آن روشهای دقیق و غیردقیق مورد استفاده بودند، به چنان نحوی که متقابلاً به یکدیگر مشروط شوند: روشهای غیردقیق آزمایشی‌تر و اکتشافی‌ترند، و حال آنکه روشهای دقیق آنچه را با روشهای غیردقیق حدس زده شده بود تأیید و تصحیح خواهد کرد. آن گاه یگانه مانع بر سر راه دقیق ساختن هر چیزی پیچیدگی موضوع و فقدان زمان و چیزهایی مانند تجلیات تناهی بشری

خواهد بود و لذا در اصل هیچ تفاوتی وجود نخواهد داشت میان آنچه با وسایل غیر دقیق انجام شده و آنچه با وسایل دقیق انجام شده است.

موضع دوم مدّعی خواهد بود که چیزهایی وجود دارد که در اصل نمی‌توان با روشهای منطق صوری اثبات کرد. موضع هگل نمونه‌وار است: از نظر او، فلسفه روشی داشته بود - موسوم به دیالکتیک - که از آنچه با منطق صوری ممکن بود بدان رسید بسیار فراتر می‌رفت و با وجود این بسیار دقیق بود و امکان داشت که از آن تقریباً برای تمامی محتوای مابعدالطبیعه هگلی استفاده کرد. بدین طریق، اگر ادعاهای هگل صحیح باشد، نه تنها نیازمند اثبات نتایج دیالکتیک با وسایل صوری نیستیم، بلکه این امر ممتنع خواهد بود. دیالکتیک روشی بود که برتر از منطق بود و لذا نتایج آن را نمی‌توان صرفاً با برهانهای منطقی اثبات کرد. دیالکتیک هگل را مارکس اقتباس کرد و هم در میان هگلیان و هم در میان مارکسیستها سرگذشتی طولانی داشت. به هر تقدیر، دیالکتیک مسئله‌ای بسیار مناقشه‌انگیز است: هر یک از نتایج دیالکتیک - در صورتهای هگلی یا مارکسیستی - بعید به نظر می‌آید که چنان اثبات شده باشد که معارضه‌ناپذیر باشد؛ بخش معتناهی از فلسفه هگل (شامل تقریباً تمامی فلسفه طبیعت او) به‌طور کاملاً واضح خطا به نظر می‌آید و حتی اکثر نظریه‌پردازان هگلی نیز آن را کاملاً فراموش کرده‌اند. در نتیجه، حتی پشتیبانان هگل به‌طور کاملاً نیرومندی در این خصوص که روش دیالکتیکی چیست و موضوع مناسب برای آن چیست و درجه دقت آن چیست اختلاف نظر دارند. این سخن در انکار اهمیت هگل یا ارزش فلسفه او نیست و یقیناً غرض آن نیست که گفته شود به تمامی خطاست؛ به هر تقدیر، موضع خود او درباره روش دیالکتیکی آن قدر قوی است که حتی پشتیبانانش نیز نمی‌توانند به‌طور موجه آن را حفظ کنند.

مواضع دیگری نیز وجود دارد که مشابه با موضع هگل است، از این حیث که ادعا می‌کنند روشی به‌طور اخص فلسفی دارند که به منطق صوری تبدیل‌پذیر نیست. یکی از این مواضع روش هوسرل است که او آن را پدیدارشناسی می‌نامد و فیلسوفان بسیاری وجود دارند که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم متأثر از هوسرل‌اند و در نتیجه از گونه‌ای روش پدیدارشناختی یا چیزی دیگر استفاده می‌کنند - به‌طور نمونه، هایدگر، سارتر، دوبوار و لیوتار جملگی مدّعی پرداختن به پدیدارشناسی‌اند. اما این سخن بدان معنا نیست که آنان جملگی کاری واحد انجام می‌دهند: به‌طور نمونه، اختلافاتی میان پدیدارشناسان هایدگری و آن کسانی که به هوسرل وفادار باقی می‌مانند وجود دارد و حتی هوسرلیان نیز بر دو دسته‌اند، آن کسانی که از نوشته‌های دورهٔ متقدم هوسرل پیروی می‌کنند و آن کسانی که از نوشته‌های دورهٔ متأخر او پیروی می‌کنند.

گروهی بزرگ از فیلسوفان نیز وجود دارند که مدّعی‌اند فلسفه روشهایی متمایز از روشهای منطق صوری دارد، اما این روشها به‌طور اخص فلسفی نیست: اینها صرفاً روشهای لغوی و تاریخی تحقیق علوم انسانی [humanist scholarship] است. این موضعی است با تاریخی طولانی و چشمگیر - از عصر رنسانس به بعد فیلسوفانی بوده‌اند که از آن دفاع کرده‌اند - و در دورهٔ معاصر نیز نمایندگان برجسته‌ای دارد، از همه مهمتر فوکو با روش باستان‌شناسی‌اش و در جهان آنگلو-ساکسون، آنچه «زبان عادی فلسفه» نامیده می‌شود.

نگرش سوم نسبت به مسئلهٔ مورد بحث ما موافق خواهد بود که عناصری در تفکر انسانی وجود دارد که نمی‌توان با استفاده از واژگان منطق صوری ارائه کرد، اما شخص از اتخاذ نگرشی معیار نسبت به این امر اجتناب خواهد کرد: یعنی، شخص نخواهد کوشید بر اساس عناصر

غیربرهانی گونه‌ای «روش» بسازد. شخص صرفاً به حضورشان اذعان خواهد کرد و خواهد گفت که بخشی از وظیفه فلسفه پژوهیدن در این عناصر تفکر انسانی است - تقریباً به شیوه انسان‌شناس - بدون کوشیدن در پاک کردن آنها از تفکر انسانی یا «روش» ساختن از آنها. شخص می‌تواند این را به صورتی از درمان تبدیل کند - شاید خواهد کوشید از آسیب‌شناسی‌هایی بحث کند که به چنین تفکری ممکن است دامن بزند - یا پیام شخص ممکن است صرفاً این باشد که اینها عناصر وضع انسانی است که ما باید تصدیق کنیم و با آنها کنار بیاییم. به هر تقدیر، گرچه، این نگرش از حیث فلسفی کمتر از دو نگرش قبلی تنگ و فنی خواهد بود: شخص مدعی نخواهد بود که این عناصر تفکر انسانی باید عقلی محسوب شوند یا عقلی ساخته شوند، بلکه صرفاً ادعا خواهد کرد که آنها آنجا هستند و ما نمی‌توانیم بدون آنها کاری بکنیم، بلکه باید آنها را تصدیق کنیم. نیچه مهمترین نماینده این مکتب است، اما این مکتب در دوره معاصر نیز نمایندگان بسیار دارد و به‌ویژه در میان فرانسویان - فلسفه لیوتار، با پژوهشهای مفصلش درباره روایت، یکی از مهمترین آنهاست. این نگرش نیز در پشت سر کار معتناهی قرار می‌گیرد که در روان‌شناسی شناخت‌رَسی [cognitive psychology] و زیان‌شناسی انجام شده - کار ژرژ لاکوف [George Lakoff] مثال خوبی از این نگرش است.

البته مانعی ندارد که فیلسوفی بیش از یکی از این نگرشها را اتخاذ کند: بسیاری از فیلسوفان آنها را به صورتهای مختلف ترکیب می‌کنند، به‌ویژه نگرش دوم و سوم را. بدین طریق لیوتار روشی پدیدارشناختی دارد (یعنی از این حیث او نماینده نگرش دوم است) و از این روش برای پژوهش در وظیفه روایت در تفکر انسان (نگرش سوم) استفاده می‌کند. ترکیبهای دو نگرش نخست نیز نامعمول نیست: به‌طور نمونه، فیلسوفان

تحلیلی که در خصوص فلسفه‌های هگل و مارکس یا هوسرل کار می‌کنند نگرش نخست را نسبت به آنان اتخاذ می‌کنند - یعنی به تفکر هگل و مارکس یا هوسرل به منزله تفکری پرثمر و برانگیزنده می‌نگرند و نه تفکری دقیق و وظیفه خودشان را به دست دادن بازسازی دقیقی از آنچه اسلاف قرن نوزدهمی آنان به‌طور آزمایشی و غیردقیق اثبات کرده بودند می‌شمارند. به‌طور نمونه، هابرماس از نظریه افعال سخن [speech acts]، برآمده از فلسفه تحلیلی، استفاده می‌کند تا تفکر مارکس را دوباره تأویل کند و بدین طریق او نگرش نخست را اتخاذ می‌کند.

به‌طوری که اکنون می‌باید روشن شود، این کلافی سر در گم است و کلافی که مسئول بسیاری از داستان‌بافی میان فلسفه تحلیلی و اروپایی است. فیلسوفان اروپایی، به‌طور نمونه‌وار، نگرش دوم یا سوم را اتخاذ می‌کنند، در حالی که فیلسوفان تحلیلی نگرش اول را اتخاذ می‌کنند. این امر یقیناً نشان دهنده تفاوت مهمی در فرهنگ فلسفی است و تفهیم و تفاهم میان این دو حزب را بسیار دشوار می‌سازد. به هر تقدیر، بسیار دشوار است بگوییم که آیا چیزی غیر از تفاوتی صرفاً فرهنگی در این میان وجود دارد و آیا این نگرش‌ها حتی با یکدیگر متناقض نیست؟ محتملاً نه، چون تعداد مهمی از فیلسوفان به ترکیب‌هایی از آنها معتقدند. باز، ممکن است که یکی از این نگرش‌ها برای موضوع خاصی مناسب‌تر باشد و دیگری برای موضوع متفاوتی - نگرش نخست نسبت به فلسفه علوم طبیعی، به‌طور نمونه، و نگرش‌های دوم یا سوم نسبت به فلسفه علوم انسانی و اجتماعی. در چنین موردی، انتخاب مسائلی که فیلسوفان تحلیلی یا اروپایی به آنها می‌پردازند ممکن است نتیجه عمیقی داشته باشد. فیلسوفان تحلیلی غالباً به مسائل برگرفته از علوم طبیعی می‌پردازند، و حال آنکه فیلسوفان اروپایی به مسائل برگرفته از علوم انسانی یا سیاست

توجه مبذول می‌کنند (اگرچه این امر را می‌باید تعمیمی بسیار خام محسوب کرد). بدین طریق این دو گروه از فیلسوفان ممکن است به دلیل تأثیر مسائل همسنخ تفکرشان خودشان را در برابر انتخاب روشهای متفاوتی بیابند.

این تفاوت‌های فرهنگی یقیناً پایدار و پرنفوذ است، اما آنها را نباید مسلم پنداشت. این تفاوت‌ها به دست‌دهنده تبیینهای جامعه‌شناختی است در خصوص اینکه چرا مردمان به نحوی رفتار می‌کنند که رفتار می‌کنند، اما بعید است که این تبیینها قوانین تفکر باشد (به معنای توصیفی یا هنجاری). خط فاصل میان علوم طبیعی و انسانی پیوسته در تغییر است و آن را نمی‌توان به طور نامتحرکی ثابت فرض کرد و یقیناً هر معادل قرار دادن خام‌اندیشانه فلسفه تحلیلی با علوم طبیعی و فلسفه اروپایی با علوم انسانی ناموجه خواهد بود. اگرچه هر دو سنخ فلسفه ممکن است بیشتر به یک طرف یا طرف دیگر خط فاصل متمایل شوند، هیچ قانونی وجود ندارد که بگوییم چنین است - و به هر تقدیر این نکات مؤید هیچ گونه تقسیم دوتایی خام‌اندیشانه نیست. موضوع مورد علاقه هگل در دوره دیپرستان فیزیک بود و زمینه فکری هوسرل در ریاضیات قرار داشت و بخش معتناهی از هر دو موضوع در فلسفه‌های مربوط به هر یک از آن دو وجود دارد. حتی هایدگر خلاصه‌های بی‌اندازه خوبی در بندهای آغازین هستی و زمان درباره نظریه نسبیت و منطق شهودگرایانه نوشت.

حجت

کاملاً روشن است که هر دو سنخ فلسفه گونه‌های متفاوتی از نافذرایی یا حجت [authority] را تصدیق می‌کنند. فلسفه تحلیلی متمایل به سوی علوم طبیعی و منطق است و فلسفه اروپایی متکی به تاریخ و تفسیر متون. این،

به هر تقدیر، ایدئولوژی هردو طرف است. اما صرفاً به این دلیل که گروهی معترف به بحث از چیزی به منزله حجت‌اند بدان معنا نیست که آنان در واقع همین کار را نیز می‌کنند: آنان شاید نکوشند، و حتی اگر می‌کوشند، از این حجت اطاعت کنند شاید نتوانند به‌طور موفقیت‌آمیزی این کار را بکنند. در این مورد نیز همین طور است. میانگین درک فیلسوف تحلیلی از منطق مطابق با وضع منطق در دهه ۱۹۳۰ و دهه ۱۹۴۰ است؛ منطق صوری در این مدّت به‌طور جوهری کاملاً تغییر کرده است، اما فلسفه تحلیلی، در کلّ، هیچ نشانه‌ای از رغبت به تازه ساختن خود نشان نمی‌دهد. به همین سان، بحث‌های فیلسوفان اروپایی از تاریخ اغلب مترادف با ارجاعاتی کم و بیش مبهم و بدون اساس به «سنت مابعدالطبیعه در غرب» است. در نزد هردو طرف استثناهایی وجود دارد، اما آنچه شگفت‌انگیز است تصلّب و محافظه‌کاری بحث‌های فیلسوفان از حجت‌های مورد اعتراف‌شان است. این امر بعید است عمدی باشد، اما به نظر می‌آید واقعیت غم‌انگیزی باشد که وقتی شخص چیزی را حجت می‌شمارد نگرشی که نسبت به آن دارد می‌تواند بسیار مقید و لذا محافظه‌کار باشد.

این امر به‌ویژه در اینجا صادق است، وقتی هردو حجت (تاریخ و منطق) نسبت به فلسفه بیرونی است. بدین طریق هردو نیازمند تأویل و تفسیرند: شخص برای استفاده از آنها نیازمند تأویل و تفسیر است: شخص برای استفاده از آنها نیازمند دانستن «معنای فلسفی»، مثلاً، ضابطه‌ای منطقی یا واقعه‌ای تاریخی است. این «معانی» بسیار کند رو به تغییر می‌رود و همین امر بخشی از دلیل این است که چرا استفاده فلسفه از حجت‌هایش این قدر محافظه‌کارانه است. شخص جذب نتیجه منطقی تازه‌ای یا اندراج بخشی از پژوهش تاریخی را در تفکرش دشوار می‌یابد،

مگر هنگامی که این عنصر تازه با تأویلی فلسفی فراهم شده است. این حالت از امور می‌تواند نتایج کاملاً متناقض‌آمیزی داشته باشد. معلوم می‌شود که بخشی از جالب توجه‌ترین تاریخ اخیر فلسفه را فیلسوفان تحلیلی نوشته‌اند - به‌طور نمونه، کار کرتزمن [Kretzmann] و مکتبش در خصوص فلسفه قرون وسطی یا کار ساریجی [Sorabje] در خصوص دوره یونانی‌مآبی. در مقابل نیز چند منطق‌دان بسیار مبتکر وجود دارند که با فلسفه «اروپایی» بیعت‌هایی دارند - به‌طور نمونه، لوور [Lawvere] مارکسیست است. از این امر نباید چیزی درباره برتری یک سنت بر سنت دیگر استنتاج کرد: همه اینها نشان می‌دهد که سنت حجتی چقدر محدودکننده می‌تواند باشد.

تعهد فلسفی

پس فلسفه اروپایی چه مساهمتی دارد که متمایز است؟ چرا باید آن را بخوانیم؟ پاسخ کاملاً خوبی به این پرسش آن خواهد بود که آثار بسیاری از فیلسوفان اروپایی به این دلیل ارزش خواندن دارد که آنان فیلسوفان خوبی‌اند و چیزهای جالب توجهی برای گفتن دارند. برخی از چیزهایی که آنان گفته‌اند - به‌طور نمونه، درباره رابطه میان فلسفه و سیاست - تا اندازه بسیاری در تفکر آنگلو - ساکسون مورد غفلت بوده است؛ چیزهای دیگر - از قبیل نقد هایدگر از مبنای‌گرایی - با مطالبی مربوط است که در فلسفه آنگلو - ساکسون مورد بحث بوده است، اما با این وصف فلسفه اروپایی درباره این مطالب منظر متفاوتی از حیث اطلاع‌رسانی به دست می‌دهد. این یقیناً پاسخی کافی خواهد بود، اما بعید است پاسخ هیجان‌آوری باشد.

با این همه پاسخ نسبتاً هیجان‌انگیزتری وجود دارد. این پاسخ صرفاً

این است که فلسفه اروپایی مفهوم فلسفه به منزله تعهد را جدی گرفته است - و حال آنکه می‌توان استدلال کرد که فلسفه تحلیلی چنین کاری نکرده است - و در گفت و گویی انتقادی با وقایع فکری و فرهنگی و سیاسی روزگار وارد شده است. و از این حیث فیلسوفان موصوف در این کتاب مجموعه‌هایی از سرمشق‌های مهم برای اینکه چگونه چنین تعهدی می‌تواند صورت بگیرد به دست می‌دهند؛ تقریباً همه آنان کارشان را دارای جنبه‌ای مضاعف می‌انگارند و از یک طرف از پرسشهای صرفاً فلسفی بحث می‌کنند و از طرف دیگر در اوضاع سیاسی و اجتماعی جوامعی تأثیر می‌گذارند که در آنها زندگی می‌کنند. اگرچه فیلسوفان تحلیلی نیز ممکن است به‌طور فردی این گونه جهت‌گیری را داشته باشند - برتراند راسل به خاطر می‌آید - این امر چیزی نیست که به‌طور نظام‌وار در اجتماع فیلسوفان تحلیلی مرسوم باشد؛ اگر بتوان چنین تعبیری به کاربرد، این امر برای فیلسوفان تحلیلی حکم تفنّن را دارد، اما برای فیلسوفان اروپایی بخشی از جهت‌گیری حرفه‌ای‌شان است.

فلسفه متعهد فلسفه‌ای است که با پرسشهای ماورای فلسفی درگیر می‌شود و به‌ویژه خودش را با مسائلی از تاریخ و سیاست و ادبیات و علوم اجتماعی مربوط می‌سازد. پس، از فیلسوفان اروپایی که در این کتاب از آنان سخن گفته‌ایم چه چیزی می‌توانیم درباره تعهد بیاموزیم؟ تعهد ممکن است مسئله‌زا باشد اگر - چنانکه فلسفه اروپایی مسئله‌زاست - فیلسوف از سنتی که در آن قرار دارد بسیار آگاه است: شخص ممکن است صرفاً تفسیری سنتی از وظیفه فلسفه اتخاذ کند و آن را کورکورانه به مسائل معاصر اطلاق کند. حملات مکرر فیلسوفان اروپایی به جنبشهای دیرباز مُرده (از قبیل پوزیتیویسم) شاهدهی است برای این گونه سنت‌گرایی، اما موارد جدّی‌تری نیز وجود دارد که در آنجا امکان دارد خطری

نهفته باشد. یکی از این خطرهای مسئله ساختار اجتماعی است: به نظر می‌آید که در بخش معتناهی از فلسفه اروپایی بعد از جنگ مسلّم گرفته شده بوده است که مسئله عمده در برخورد با جامعه تا اندازه بسیار زیادی مسئله ساختار جامعه بود، بدین معنا که جامعه و افراد در زیر ساختارهای اجتماعی بودند که سرکوبگر بودند، یا دست کم بیش از اندازه دیوان‌سالار و همشکل‌ساز بودند. ما اکنون در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آنجا، و در بسیاری بخشهای جهان، مسئله عمده ظاهراً فزونی ساختار نیست بلکه فقدان آن است: البته یوگسلاوی در نظام سابق به خاطر می‌آید، اما حاشا که این یگانه مثال باشد. بنابراین معادل قرار دادن ساختار با سرکوب بسیار مسئله‌زاست، دست کم بر طبق قرائت خام‌اندیشانه سنت اروپایی. البته راه‌حلهایی در سنت اروپایی وجود دارد که به شخص اجازه می‌دهد چیزهای سازنده‌تری درباره این مسئله بگوید، اما بهره برداری از آنها یقیناً به معنای قرائت منابع با توجه و حساسیت است.

روش‌شناسی

این یک حیطه دیگر مسئله‌زاست و حیطه‌ای است که هم با خطرهای دانشگاهی و هم با خطرهای سیاسی ترسناک شده است. از حیث دانشگاهی به نظر می‌آید گرایشی باشد به مطلق کردن روش‌شناسی‌های فلسفی رقیب و متنوع (پدیدارشناسی، واسازی، باستان‌شناسی، علم هرمنوتیک...) که با تقلید، از آموزگار به دانشجو، آموخته می‌شود بدون آنکه به‌طور قابل فهمی توصیف شود تا آدمی بتواند تصور مناسبی از محدودیت‌شان به دست آورد، یا حتی بفهمد که آنها واقعاً با یکدیگر سازگارند یا ناسازگار. به علاوه، آدمی می‌تواند به درستی پرسد که آیا این

گونه روش‌شناسی‌ها چیزی دارند که آنها را از نقد سیاسی دیالکتیک موصوف در آخرین فصل این کتاب مصون سازد. البته نقدهای فلسفی و سیاسی یکدیگر را تقویت می‌کنند: مادام که «روشی» را تنها با تقلید می‌توان آموخت، با آشنایی شخصی از آموزگار به شاگرد، این امر طبعاً به شکل گرفتن نخبگان می‌انجامد.

بنابراین می‌باید در خصوص مسئله روش‌شناسی اندکی شکاک بود: به‌ویژه می‌باید نسبت به ادعاهایی مشکوک بود که می‌گویند فلسفه تنها با روش‌شناسی مناسب ممکن است (چیزی که به نظر می‌آید به‌طور تجربی باطل باشد و به هر حال استدلال در تأیید آن بسیار سخت است) و همچنین می‌باید به‌طور بسیار دقیق ارتباط میان روش‌شناسی‌های مورد اعتراف فیلسوفان و نحوه‌ای را که واقعاً استدلال می‌کنند آزمود؛ چرا که ممکن است انحرافهای کاملاً مهمی موجود باشد. از قضا، این باز مسئله دیگری است که فلسفه تحلیلی و اروپایی بر سر آن با یکدیگر تلاقی کرده‌اند؛ فلسفه تحلیلی، پنجاه سال قبل، ادعاهای بسیار نیرومندی درباره روش‌شناسی اقامه کرد و مدعی شد که فلسفه باید بر طبق روشی به صراحت بیان‌شده انجام گیرد و اکنون تقریباً فلسفه تحلیلی از تمامی این ادعاها دست برداشته است.

فیلسوفان

البته کتابی مانند این نمی‌تواند جایگزین خواندن آثار خود فیلسوفان شود و جایگزینی برای درگیری جدی با تفکر آنان نیز نمی‌تواند باشد. این کار ممکن است دشوار و عصبانی‌کننده و گیج‌کننده باشد، اما پاداش دهنده نیز هست: دشوار، چون فلسفه خوب ممکن است دشوار باشد؛ عصبانی‌کننده، چون آدم با نوشته‌های تولید شده در فرهنگی فکری سرو

کار می‌یابد که آن را نمی‌شناسد؛ اما البته پاداش دهنده، چون اروپا در قرنهای نوزدهم و بیستم مقدار معتنا بهی فلسفه خوب تولید کرده است. آماده مخالفت نیز باید بود: از افراد مورد بحث در این کتاب بسیار اندک‌اند کسانی که از گونه‌ای پیروی فکری برده‌وار خشنود شوند و، بیش از هر چیز، بسیاری از چیزهایی که گفته‌اند کاملاً مناقشه‌انگیز است. و این امر تنها با آن توصیف از تعهد فلسفی سازگار است که ما می‌کوشیم به دست دهیم؛ عجیب می‌بود اگر فیلسوف - یا جنبش فلسفی - خاصی می‌توانست همه پاسخها را به مسائل فلسفی و سیاسی و اجتماعی بدهد که ما اکنون با آنها مواجهیم یا می‌توانست گونه‌ای مریدی و پیروی را توجیه کند که برخی فیلسوفان ظاهراً به سوی آن کشش دارند. مقالات جمع شده در این کتاب از دیدگاه‌های مختلفی نوشته شده است، اما نویسندگان همه آنها در تمایل به مخالفت با فیلسوفانی که از آنان بحث می‌کنند سهیم‌اند؛ امید است که بدین طریق این کتاب بتواند کمکی به مناظره هوشمندانه با سنت فلسفه اروپایی بکند.

فلسفه در موقعیتی خاص

پس این همان موضعی است که در اینجا در تأیید آن استدلال می‌شود: دادخواستی است برای تعهد جدی فیلسوفان به مسائل سیاسی و اجتماعی؛ اما به همان اندازه دادخواستی است برای آگاه بودن از طبیعت ضرورتاً دارای بستر این تعهد. در یک بستر مفروض، برخی مسائل فلسفی از حیث سیاسی یا اجتماعی مربوط از کار در می‌آیند و برخی دیگر نه. در نتیجه، آدم نمی‌تواند انتظار داشته باشد مفاهیم فلسفی یا روش‌شناسی‌های خاصی - یا فیلسوفان خاصی - وجود داشته باشند که به‌طور خود به خودی از جانب فرشتگان حمایت شوند. و بحثهای مستدل

فلسفی که می‌کوشند این گونه مفاهیم یا روش‌شناسی‌های ممتاز را کشف کنند، باید به‌ناگزیر نسبتاً مظنون به نظر آیند؛ بسیاری از آنها ظاهراً نتیجه‌گیری‌هایی را محقق می‌کنند که به‌طور ناموجهی قوی‌اند (به‌طور نمونه، ادعاهایی مبنی بر این که اصالت ماهیت همواره از حیث سیاسی سرکوبگر است یا رئالیسم همواره محصول آگاهی کاذب است). مطمئناً پیوندهایی میان فلسفه و عمل سیاسی یا اجتماعی وجود دارد، اما این پیوندها به‌طور نیرومندی مبتنی بر بستر رویدادهاست و لذا، اگر می‌خواهیم خودمان در مقام فیلسوف از حیث اجتماعی یا سیاسی متعهد باشیم، می‌باید آماده‌ی درگیر شدن در موقعیت خاصی و شناختن حیطه‌های مناسب فلسفه و اقامه‌ی فلسفه برای تأثیر گذاردن در مسائل این موقعیت خاص باشیم. اگر این توصیف دقیقی از تعهد فلسفی است، پس هر کوششی برای بنا گذاشتن - تقریباً پیشینی - گونه‌ی خاصی از روش‌شناسی ممتاز یا بنا گذاشتن تضایفی ثابت میان اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی تنها می‌تواند به شکست بینجامد. راهبردهای بزرگی از این دست، اگرچه ممکن است برای عزت نفس فیلسوفان خوب باشد، بعید است که سازنده باشد؛ آنها نه درگیری آدمی با جهانی را که در آن زندگی می‌کند آسان می‌کند و نه روابط به‌درستی متعاون با همقطاران فلسفی آدمی، غیر از اعضای دار و دسته‌ای کوچک، و محتملاً بهترین کار دور انداختن آنهاست.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

رابرت استرن

مرلوپوتی در نوشته‌ای به سال ۱۹۴۶ اعلام کرد که «همه اندیشه‌های بزرگ فلسفی قرن گذشته – فلسفه‌های مارکس و نیچه، پدیدارشناسی، فلسفه وجودی آلمانی و روانکاوی – سرچشمه‌هایشان در فلسفه هگل قرار دارد» (مرلوپوتی، «فلسفه وجودی هگل»، ص 63). اگرچه این سخن از جهاتی مبالغه است، ارزیابی مرلوپوتی بی‌شک به سخن غیر دقیق صحیح است و درحقیقت شاید برخی از مکاتب فکری دیگر را نیز، مانند نظریه انتقادی، بتوان به این فهرست افزود. کار هگل بستری را فراهم می‌کند که تحولات عمده در اندیشه‌های اروپایی از ۱۸۳۱ به بعد از آن برخاسته است و، بسیاری از فیلسوفان مورد بحث در این کتاب، فقط زمانی توانستند تفکر خاص خودشان را آغاز کنند که با هگل کنار آمده بودند. وانگهی، به طوری که مرلوپوتی اعلان نظر می‌کند، «تأویل و تفسیر فلسفه هگل به معنای موضع گرفتن در برابر همه مسائل فلسفی و سیاسی و دینی قرن مان است»، زیرا مباحثه‌های اصلی

در بطن فلسفه اروپایی بعد از هگل اغلب بر حسب قرائتهای رقیب از کار او بیان شده بود. بنابراین هگل به دو دلیل جای خوبی برای شروع است: نخست، از آن رو که او به طور قاطع در تفکر کسانی که بعد از خودش آمدند تأثیر گذاشت، ولو آنکه به طور سلبی، و دوم از آن رو که مقدار بسیاری از فلسفه اروپایی با تحوّل و تکامل جنبه‌های مختلف تفکر او و با به دست دادن رویکردهای رقیب به مسائل با مصطلحات او نوشته شده است.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل در ۱۷۷۰ زاده شد و از زمره مهم‌ترین نسل متفکران آلمانی بود که هولدرلین شاعر و شلینگ فیلسوف از جمله آنان بودند. این دو تن هگل را از هنگام جوانی اش در توینگن می‌شناختند و در آنجا به همراه یکدیگر به دانشکده الهیات پروتستان رفته بودند. اگرچه بعدها میان آنان اختلافهای شخصی و فلسفی پدید آمد، آنان در سالهای آغازین دوستی در دلواپسی عمیق برای انقلاب فرانسه و بی‌صبری نسبت به الهیات سالم اعتقادی که در توینگن به آنان درس داده بودند و ناخشنودی از فلسفه کانت و میل به چیره‌شدن بر گسسته‌ها و تقسیم‌هایی که در نگرش اجتماعی و فکری زمانه‌شان درک می‌کردند سهمیم بودند. هگل، در کتابی متعلق به نخستین سالهای فعالیتش، که پس از آنکه در ۱۸۰۱ در پنا دوباره به شلینگ پیوست منتشر شد، می‌گوید که «یگانه علاقه عقل تعلیق» تضاد میان «روح و ماده، نفس و بدن، ایمان و عقل، آزادی و ضرورت» است (هگل، تفاوت، ص ۹۰)، و مدلل می‌سازد که «تقسیم دوتایی منبع نیاز به فلسفه است» (تفاوت، ص ۸۹). این تقسیم‌های دوتایی – و تقسیم‌های دیگری وجود داشتند، مانند تقسیم میان فرد و جامعه – جداکننده انسان از محیطش، از هموعانش و از خدا، درک شده بودند و از هر حیث نخستین اهتمام هگل و معاصرانش به

خودی خود چیره شدن بر این تضادها در یک جهان‌بینی یکپارچه‌تر بود. شاعران و فیلسوفان دوره هگل به طور بارزی یونانیان را دارای چنین وحدتی در نگرش اجتماعی و دینی و فلسفی‌شان دانستند و لذا جهان قدیم در نزد آنان ارائه‌کننده شکوفایی از دست رفته اما اعلای این وحدت مطلوب بود. ظهور جهان‌بینی تگه تگه و بیگانه شده‌ای که «ما انسانهای عصر نو» در اختیار داریم نمایانگر سقوط از هماهنگی بی‌آلایش جهان یونانی احساس شد، جهانی که – همچون جهان موصوف در سفر پیدایش – آن را با بیدار کردن قوه شناخت در انسان، یا (به‌طور جزئی‌تر) با بیدار کردن گونه‌ای خودآگاهی تأملی که به فقدان درک آغازین‌مان از وحدت اشیاء می‌انجامد می‌توان توضیح داد. به هر تقدیر، ذکر این نکته خالی از اهمیت نیست که هگل در حالی که فهم تأملی را از این جهت سرزنش می‌کند می‌دید که از این نحو از تفکر اکنون نمی‌توان دست شست، و در عوض معتقد بود که تقسیمهای دوتایی پدید آمده را باید در صورت برتری از شناخت حل کرد که در آن نگرش یکپارچه یونانیان محفوظ است، اما در سطح برتری از فهم و آگاهی. به طوری که خواهیم دید، هگل با اطمینانی که هولدرلین در اینجا در سطرهای نتیجه‌گیری رمان شاعرانه‌اش هایپریون [Hyperion] ابراز کرد شریک بود، یعنی اطمینان از اینکه بر همه تناقضها و تقسیمهای دوتایی که ما انسانهای عصر نو بدانها دچاریم می‌توان فائق آمد:

ناسازیهای جهان مانند نزاعهای عاشقان است. آشتی، حتی در میانه ستیزه، وجود دارد، و همه چیزهایی که جدا شده‌اند باز یکدیگر را می‌یابند. شریانها جدا می‌شوند و به قلب باز می‌گردند و همه چیز یک زندگی ابدی و پرفروغ است. چنین می‌پنداشتم. بسا زود. (هولدرلین، هایپریون،

پدیدارشناسی روح

تفکر هگل از جهت طبیعت نظاموار و فراگیرش انگشت‌نماست، ویژگی که صفت بارز کارش از حدود ۱۸۰۱ به بعد است. او در درسهای ینا، متعلق به سالهای ۱۸۰۳ تا ۱۸۰۶، سخنرانیهایی که در مقام Privatdozent یا آموزگار بدون حقوق ایراد کرد، نکات برجسته نظام فلسفی اولیه‌اش را مطرح کرد. در همین شهر ینا بود که او نخستین کتاب عمده فلسفی‌اش پدیدارشناسی روح را نوشت. («روح» / "Spirit" یک ترجمه ممکن کلمه آلمانی Geist است، نفی که هیچ معادل دقیقی در زبان انگلیسی ندارد و آن را به «ذهن» / "mind" نیز می‌توان ترجمه کرد.) انتشار پدیدارشناسی روح تا سال ۱۸۰۷ به تأخیر افتاد، چون هگل در نتیجه شکست ارتش پروس از ناپلئون، در نبرد ینا، مجبور به ترک شهر و عزیمت به بامبرگ در باواریا شد. او در آنجا به سردبیری روزنامه پرداخت. هگل در ۱۸۰۸ مدیر مدرسه‌ای در نورمبرگ شد و تا سال ۱۸۱۶ در همانجا ماند. او از ۱۸۱۶ تا ۱۸۱۸ استاد فلسفه در هایدلبرگ بود و در ۱۸۱۷ دانشنامه علوم فلسفی را در یک جلد منتشر کرد. این دانشنامه شرح نظام فلسفی او در کل و شامل سه جزء است: منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح. این اثر در هنگام ویراست سوم، در ۱۸۳۰، به سه جلد رسید و هر جلد مشتمل بر یکی از اجزاء نظام فلسفی اوست. هگل در ۱۸۱۸ در دانشگاه برلین استاد شد و در آنجا در ۱۸۲۱ فلسفه حقوق را منتشر کرد. پس از درگذشت او، در ۱۸۳۱، گروهی از دوستانش ویراستی از آثارش گرد آوردند که در آن درسهای درباره زیباشناسی و فلسفه دین و فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه چاپ شده بود و هر کدام به دست‌دهنده پرداخت و بحثی بیشتر از اجزاء مشخص نظام فلسفی او بود. در این ویراست عمل افزودن یادداشتهای دانشجویان و

دستمایه درس (Zusätze) به متن دانشنامه و فلسفه حقوق نیز آغاز شد، چون اینها به عنوان کتابهای مرجع برای درسهای تدریسی هگل مورد استفاده بودند. هدف من، در دو قسمت بعدی، نشان دادن این امر خواهد بود که عناصر مختلفی که دانشنامه علوم فلسفی هگل را تشکیل می دهد چگونه با یکدیگر مربوط می شود، تا بدین طریق خلاصه ای از فلسفه اش در کل به دست داده باشم.

با این وصف، برای فهم هدف هگل در نظام تکامل یافته اش، لازم است با پدیدارشناسی روح او بحث را آغاز کنیم، کتابی که هگل خود می گفت باید همچون «نردبانی» به دیدگاه نظاموار مطلق که در دانشنامه اتخاذ شده به شمار آید (پدیدارشناسی، ص 14). پدیدارشناسی روح اثری به طور شگفت آور اصیل است و نثر موجز و تلمیحی و بلندی معتابه آن قرائت و همراهی با کتاب را تا پایان دشوار می سازد. با این همه، هدف کلی از نگارش کتاب روشن است: پی گرفتن تحوّل و تکامل تفکر و آگاهی از طریق نحوه های مختلف تفکر و تجربه، از پایین ترین سطح آگاهی انسانی تا آنچه هگل «شناخت مطلق» می نامد. این آگاهی مورد بحث فقط آگاهی ذهن فرد تک و تنها پنداشته نیست، بلکه آگاهی فرهنگ بشری به طور عام است و از همین روست که پدیدارشناسی روح مشتمل بر پژوهشهایی از مقاطع تاریخی و ادبی (مانند انقلاب فرانسه، برادرزاده راموی دیدرو، آنتیگونه سوفوکلس) و پژوهشهایی از نظامهای فلسفی مختلف است. این جنبش یا تطوّر از مراحل ضروری مختلفی می گذرد که در پدیدارشناسی روح جزء به جزء طرح شده است. آگاهی (یا Geist) در هر مرحله طریق معینی در نگرستن به جهان (از جمله خودش) در پیش می گیرد، فقط برای آنکه پی ببرد که این طریق نامنسجم است و در نتیجه تلقی مناسبتری از آن به ظهور آید. هگل این حرکت از شناخت جزئی به

مطلق را با روایت مسیحی از حرکت روح از طریق رنج کشیدن برای رسیدن به رستگاری و تولد دوباره، تا وقتی که نهایتاً «به شناخت آنچه فی نفسه هست می‌رسد»، مقایسه می‌کند، و با این کار سفرش در سپردن «راه شک»، یا به طور دقیقتر راه یأس» به پایان می‌رسد (پدیدارشناسی، ص 49). هگل در پدیدارشناسی روح، با تعقیب سفر روح به سوی شناخت مطلق، فرو ریختن هر موقف نظری و عملی ناکافی را پی می‌گیرد که آگاهی در طول راه اختیار می‌کند. پدیدارشناسی روح بنا بر این با چاشنی «واسازی» [“deconstruction”] صورتهای مختلف و ناکافی شناخت، مانند یقین حسی، ادراک، تجربه گرایی، فهم علمی علوم طبیعی، مشاهده عقل، عقل گرایی روشنگری، و از این قبیل همراه است. هگل در پدیدارشناسی روح همچنین به تعقیب فرو ریختن موقفهای عملی مختلف می‌پردازد، مانند رابطه خواجه - برده یا خدایگان و بنده، لذت طلبی، فضیلت، قانون انسانی و الهی، کنش اخلاقی [ethical action] و اخلاقیات [morality]. او در پدیدارشناسی روح، در آشکار کردن جنبه ناکافی و ناسازگار این مواضع نظری و عملی، نشان دادن این امر را مقصود دارد که چرا روح باید به ورای آنها برود و به صورتی از آگاهی (شناختن مطلق) برسد که در آن ناسازگاری‌شان حل شود.

اکنون، تبیین هگل برای تحول و تکامل آگاهی از طریق این مواضع مختلف مبتنی بر تصویری از ضرورت تاریخی یا تطوّر معطوف به هدف، به طوری که گاهی ادّعا شده، نیست. بلکه آگاهی در تصویری که از خودش و جهان دارد تحول و تکامل می‌یابد چون این تصوّر سبب می‌شود که آگاهی اشیاء را به نحو نادرستی ببیند، و از این روست که آگاهی پیوسته به تناقضها و حالات یکسویه تفکر می‌انجامد. شکست آگاهی در استفاده از مفاهیم و مقولات صحیح است که او را مجبور به حرکت از یک موقف به

موقف دیگر می‌کند، چون هر تصوّر ناکافی در هم می‌شکند. سفر آگاهی از طریق پدیدارشناسی روح فقط وقتی پایان می‌یابد که آگاهی به آن مقولاتی رسیده است که او را قادر به اجتناب از به تناقض افتادن با تجربه‌اش، و بدین وسیله رسیدن به شناخت مطلق، می‌کند.

هگل، به‌ویژه، فرض می‌کند که آگاهی در تصوّرش از خودش و جهان وقتی تکامل می‌یابد که نگرشی متضمن تنش میان مقولات کلی و جزئی است و این چیزی است که آگاهی می‌کوشد حل کند. این تنش به این دلیل پدید می‌آید که آگاهی اغلب در استفاده از این دو مقوله اصلی به‌نحوی نامناسب دست به کار می‌شود، چون بر آن می‌شود که از یک سواز کلی و از سوی دیگر از جزئی به عنوان مقوله‌ای متمایز بحث کند. تنها وقتی بر تضاد میان این دو مقوله چیره می‌شویم است که این تنش در شاکله مفهومی مان امکان حل شدن دارد و تصویری یکپارچه از جهان پدید می‌آید.

هگل به این دو مقوله بسیار توجّه می‌کند چون معتقد است که این دو مقوله لازمه طرز تفکر ماست. ما، در سطح مابعدطبیعی، کلیت امر معقول را با جزئیت امر واقعی، کلیت ماهیت را با جزئیت موجودات، خواصّ کلی را با اوصاف جزئی، کلیت صورت را با جزئیت ماده، و کلیت خدا را با فردانیت انسان مقابل می‌گذاریم. ما، در سطح علم‌شناختی، کلی بودن تفکر را با جزئی بودن احساس و مفهوم کلی را با شهود جزئی برابر می‌گذاریم. و، در سطح اخلاقی و سیاسی، کلی بودن جنس را از جزئی بودن فرد و اجتماع در مقام امری کلی را از شهروند در مقام امری جزئی و کلی بودن اراده عمومی را از جزئی بودن اراده فردی و کلی بودن قوانین را از آزادی فردی متمایز می‌کنیم. بنابراین، مرتبط با مقولات کلی و فرد، مسائل اساسی مابعدالطبیعه و علم‌شناسی و علم اخلاق و فلسفه سیاسی

و دینی وجود دارد و هگل در پدیدارشناسی روح حرکت آگاهی را در همه این ابعاد پی می‌گیرد. هگل می‌کوشد نشان دهد که هیچ نگرش مابعدطبیعی و علم‌شناختی یا اخلاقی منسجمی تا زمانی که این تضادهای مختلف پشت سر گذاشته شود امکان حصول ندارد و بدین امر فقط وقتی می‌توان نایل شد که تصوّر صحیح کلی و جزئی به کمال رسیده است، و ما فهم یکسویه از این مقولات را ترک کرده‌ایم. بدین طریق، وقتی هگل از شکست آگاهی در برگزشتن از تقسیم دوتایی میان کلی و جزئی سخن می‌گوید، از این امر برای تعلیل مجموعه کاملی از تقسیمات در نظرمان به جهان، میان امر انتزاعی و امر انضمامی، امر معقول و امر واقعی، واحد و کثیر، ضرورت و آزادی، دولت و شهروند، قانون اخلاقی و خودتصمیم‌گیری، اراده عمومی و جزئی استفاده می‌کند. هگل معتقد بود که تقسیم دوتایی میان کلی و جزئی همه این تقسیمها را پشت سر می‌گذارد، و در اثبات واضح چگونگی این ارتباط درونی مقولات، در صدد اثبات واضح این امر برمی‌آید که چگونه می‌توان بر همه این تقسیمهای دوتایی دیگر نیز چیره شد.

لذا، به طور نمونه، هگل در بحث از یقین حسی و ادراک در ابتدای پدیدارشناسی روح، می‌کوشد نشان دهد که چگونه آگاهی در تصوّرش از اشیاء، با بحث کردن از اوصاف جزئی به منزله امری متمایز از خواص کلی‌شان دچار مشکل می‌شود؛ زیرا سپس ما مجبور می‌شویم جزئیها را به منزله «این‌ها» [“Thises”] یا جزئیهای محض ببینیم. این امر را هگل محال پنداشت، بر این اساس که چنین جزئیهای محضی را نمی‌توان تشخیص داد یا از یکدیگر متمایز کرد. و، در سطح اجتماعی، در قسمت بسیار مشهوری درباره دیالکتیک خدایگان - بنده، خودآگاهی گرفتار در تناقض نشان داده می‌شود، از این حیث که خودش را در مقام جزئی در

برابر همه جزئیهای دیگر می‌گذارد و به همین دلیل نمی‌تواند تشخیص دهد که در ماهیتی کلی با دیگران شریک است، بدین معنا که آنان همگی برده‌اند. هگل در قطعه‌ای از دانشنامه که این قسمت از پدیدارشناسی روح را در آن درج می‌کند شرح می‌دهد:

در این تصمیم تناقض بزرگی نهفته است که، از یک سو، «من» کلاً کلی و مطلقاً منتشر است و هیچ حد و مرزی آن را قطع نمی‌کند و ماهیت کلی مشترک برای همه انسانهاست و بنابراین این دو خود به‌طور متقابل وابسته به هم یک هویت می‌سازند، و اگر چنین تعبیری روا باشد، یک نور می‌سازند و با این وصف، از سوی دیگر، آنان دو خودند که به‌طور محکم و تسلیم‌ناپذیرانه با یکدیگر رویارویی می‌کنند و هر یک به منزله بازتابی - در - خود وجود دارد، به منزله خودی مطلقاً متمایز و عبورناپذیر به وسیله دیگری. (فلسفه روح، بند 430Z، ص 170 و بعد)

هدف دیالکتیک خدایگان - بنده بدین طریق نشان دادن این امر است که ما نمی‌توانیم خودمان را جزئیهایی ناب و بی‌همتا بشماریم و نیز نشان دادن این امر است که ما باید به این آگاهی برسیم که دیگران نیز در جای خودشان خودند و این امر با پی بردن به این معنا تحقق می‌یابد که ما همه در داشتن ماهیتی کلی و مشترک شریکیم. و، در مقام مثالی نهایی، در سطح اخلاقی، هگل نشان می‌دهد که تأکید یکسویه بر فردانیت وجدان، در مقام صدای اخلاقی و درونی خود شخص، ما را به تخصم با منافع کلی اجتماع می‌کشاند و فردانیت باید با اراده عمومی آشتی داده شود اگر این تنش می‌باید که حل شود. (پدیدارشناسی، ص 400 و بعد) بنابراین هگل، با استفاده از مقولات کلی و جزئی در مقام یک کانون، قادر به تشخیص و معرفی اکثر بحرانها و تناقضهایی است که او و معاصرانش معتقدند آگاهی عصر نو از هر سو با آنها مواجه است.

اما، به طوری که در پدیدارشناسی روح ارائه می شود، آگاهی خودش آگاه نیست که مشکلاتش زاده تصور ناکافی اش از مقولات کلی و جزئی است. چرا که، فقط ما، در مقام ناظران فلسفی سفرش، دیده ایم که علت حقیقی مسائل آگاهی شکستش در رسیدن به یک جهان بینی سازگار بوده است، ناشی از فهم یکسویه اش از این مقولات. سخن کوتاه، در حالی که آگاهی در سراسر پدیدارشناسی روح با این مقولات عمل می کرده است، با این وصف خود این مقولات را موضوع یک آزمون صریح نساخته است، زیرا به نحوی غیر تأملی صرفاً از آنها استفاده می کرده است. اما زمانی که آگاهی به پایان پدیدارشناسی روح رسیده است قادر است به این مقولات رفتاری صریح ببخشد و این همان چیزی است که در علم منطق هگل می یابیم:

از مقولات در زندگی استفاده می شود: از افتخار به تأمل درآمدن از برای خودشان به موضعی تنزل می کنند که در آنجا به خلق و مبادله اندیشه های وارد در کار فکری درباره محتوایی زنده خدمت می کنند.... مقولات در مقام محرکها فقط به طور غریزی فعال اند. آنها در ابتدا به طور جداگانه وارد آگاهی می شوند و لذا متغیرند و متقابلاً با هم اشتباه می شوند؛ در نتیجه آنها به ذهن فعلیتی ناقص و نامتین می بخشد؛ بنابراین کار شریفتر منطق روشن کردن این مقولات و برانگیختن ذهن به [طلب] آزادی و حقیقت در آنهاست. (علم منطق، ص 34، 37)

دانشنامه: منطق

روایت هگل از منطق در دو نسخه موجود است: علم منطق (گاهی مشهور به «منطق کبیر»)، منتشر میان سالهای ۱۸۱۲ و ۱۸۱۶ و نوشته شده به صورت کتابی مستقل و نوشته ای موسوم به «منطق صغیر» که نسخه

موجزی از علم منطق است و به عنوان نخستین بخش دانشنامه علوم فلسفی هگل منتشر شده بود. هر کتاب مشتمل بر مطالبی اساساً واحد است و عمدتاً ساختاری واحد دارد، اگرچه علم منطق مفصلتر و پرداخته‌تر است. بنابراین هر دو را می‌توان با هم خواند، به منزله نخستین بخش نظام تکامل یافته هگل که پدیدارشناسی روح نردبان رسیدن به آن را فراهم می‌کند.

به‌طوری که دیده‌ایم، هگل در منطق‌اش مبادرت به عرضه بحث صریحی از مقولات تفکر می‌کند که در پدیدارشناسی روح فقط به‌طور غیر تأملی از آنها استفاده شده بود. فرض هگل این است که ما در هر عمل اندیشیدن‌مان از مفاهیم یا مقولات بنیادی استفاده می‌کنیم (مانند هستی، علت و معلول، نیرو) و این مقولات لوازم مابعدطبیعی و علم‌شناختی و عملی مهمی در بر دارند و هدف هگل واداشتن ما به بررسی این‌گونه مقولات به‌طور دقیق‌تر است:

... هر کسی مقوله کلاً انتزاعی هستی را در اختیار دارد و به کار می‌برد. خورشید در آسمان است؛ این انگورها رسیده است و همین طور تا بی‌نهایت. یا، در مرتبه بالاتری از آموزش، به رابطه علت و معلول، نیرو و تجلی آن و الخ می‌پردازیم. همه شناخت و تصورات‌مان مانند این مقوله با مابعدالطبیعه در هم تنیده شده‌اند و زیر سیطره آن‌اند و این آن توری است که تمامی دستمایه ملموسی را متحد نگه می‌دارد که در سعی و تلاش‌مان ذهن ما را مشغول می‌کند. اما این تور و خانه‌های آن در آگاهی عادی‌مان در زیر لایه‌های متعدد ماده شیء غوطه‌ورند. این ماده شیء علایق شناخته‌شده‌مان و موضوعهایی را در بر می‌گیرد که در برابر ذهنمان‌اند، و حال آنکه رشته‌های کلی این تور از نظر پنهان می‌ماند و صریحاً موضوع تأمل یا تدبیرمان قرار نمی‌گیرد. (مقدمه تاریخ فلسفه، ص ۸-۲۷)

هگل در قطعه‌ای اساسی از فلسفه طبیعت‌اش روشن می‌سازد که زمانی که علم منطق وظیفه‌اش را در پژوهیدن و انتقاد مقولات‌مان کامل

کرد، طرق تفکرمان مجبور خواهد شد دستخوش انقلابی مفهومی شود که از آن یک تغییر فرهنگی و تاریخی و علمی وسیع نتیجه می‌شود:

... مابعدالطبیعه چیزی بجز رشته‌ای از تعینات تفکر کلی نیست و اگر چنین تعبیری روا باشد توری چارگوش است که همه چیز را در آن می‌ریزیم تا مفهوم شود. هرآگاهی با فرهنگی مابعدالطبیعه‌ای دارد، طریقی غریزی از اندیشیدن. این همان قدرت مطلق در درون ماست و ما فقط در صورتی بر آن مسلط می‌شویم که آن را موضوع شناخت‌مان سازیم. فلسفه به‌طور کلی، در مقام فلسفه، مقولاتی متفاوت با مقولات آگاهی عادی دارد. هر تغییر فرهنگی خودش را به تفاوت مقولات تبدیل می‌کند. همه انقلابها، چه در علوم و چه در تاریخ جهان، صرفاً به این دلیل رخ می‌دهد که روح مقولاتش را تغییر داده است تا آنچه را متعلق به اوست بفهمد و بیازماید، تا خودش را به شیوه‌ای حقیقی‌تر و عمیق‌تر و صمیمی‌تر و متحدتر تملک کند و به چنگ آورد. (فلسفه طبیعت، بند ZI 246، ص 202)

بنابراین هگل امیدوار است که به وسیله روشن کردن مقولات‌مان در علم منطق به ترک برخی از طرق قدیمی و ناسازگار تفکرمان وادار شویم و مجموعه تازه‌ای از مفاهیم پروریم که ما را قادر سازند به نحوی جدید و بهتر امور را ببینیم.

به‌طوری که دیده‌ایم، هگل و معاصرانش از نحوه جاری تفکرمان درباره جهان ناخشنود بودند چون متضمن تنشهای عمیق و حل نشده میان (به‌طور نمونه) آزادی و ضرورت، ایمان و عقل، نفس و بدن، متناهی و نامتناهی و از این قبیل بود. به همین سان، در پدیدارشناسی روح، دیدیم که آگاهی در بحران بود چون نمی‌توانست تناقضهای افتاده در تجربه‌اش را حل کند. اکنون هگل، در علم منطق، صریحاً به بحث از این مقولات مابعدطبیعی می‌پردازد که در پشت سر این شرایط و تقسیمهای دوتایی

قرار می‌گیرد و می‌کوشد مجموعه‌ای از مقولات بپرورد که به این جهان‌بینی ناکافی نینجامد. روشی که او به کار می‌برد روش نقد درونی است: یعنی، به جای آنکه مستقیماً از مجموعه مرجح خودش از مقولات آغاز کند، در عوض با مقولات تفکر عادی آغاز می‌کند، اما نشان می‌دهد که آنها به تنهایی ناسازگارند و باید به مقولات بالاتری برکشیده شوند. بدین طریق، هگل در علم منطق رسیدن به مجموعه‌ای از مقولات را مقصود دارد که متضمن از میان رفتن وحدت و پاره‌پارگی نیستند، اما به عوض ما را قادر می‌سازند بر تقسیمهای دوتایی باطلی که در نحوه‌های قبلی تفکرمان با آنها مواجه شدیم چیره شویم، تا تصویر جهان یکپارچه‌تری بتواند به ظهور رسد.

به‌طوری که دیده‌ایم، هگل فرض می‌کند که مقولات کلی و جزئی به‌ویژه لازمه چگونگی تصور ما از جهان است و این مقولات به‌طور کلی در بخش پایانی علم منطق مورد تجزیه و تحلیل و بحث قرار می‌گیرد. هگل قبل از پرداختن به تفسیر کلی و جزئی به بررسی مقولات مهم دیگر می‌پردازد، مانند هستی و نیستی، کیفیت و کمیت، متناهی و نامتناهی، اینهمانی و این نه آنی، کل و جزء، واحد و کثیر، ذات و نمود، جوهر و عرض. تحلیل هگل از اینها و مقولات دیگر بدین منظور طرح می‌شود تا نشان داده شود که چگونه هیچ یک از این الفاظ به‌طور کامل تنها مفهوم نیست و فقط وقتی می‌بینیم که چگونه هر یک به دیگری مرتبط است می‌توانیم از این مفاهیم به‌درستی استفاده کنیم و به تصویری عقلی از اشیاء برسیم. اکنون عقل (die Vernunft) معنای بسیار مشخصی برای هگل دارد و ما اگر می‌خواهیم قصد هگل از علم منطق قابل فهم شود باید آن را توضیح دهیم.

تفسیر هگل از عقل هم از نقد تلقی کانت مایه می‌گیرد و هم نقد تلقی

کانت است، به طوری که کانت در نقد عقل محض آن را پرورد. هگل، مانند کانت، میان عقل و فاهمه (der Verstand) تمایز مشخصی قائل می‌شود و هگل خود در قائل شدن به این تمایز به دینش به کانت اذعان می‌کند (منطق، بند 45Z، ص 73). اما، در حالی که کانت نظری مبهم درباره عقل به منزله راهبر به خطای مابعدطبیعی داشت و فهم را به منزله تسلیم‌کننده یگانه صورت ممکن (گرچه محدود) شناخت مطرح می‌کرد، در فلسفه هگل ترتیب تقدّم معکوس است: هگل مدّّل می‌سازد (برخلاف کانت) که عقل می‌تواند به شناخت واقعیت نهایی دست یابد و در مقام نتیجه عقل فوق فاهمه، که تنها دامنه‌ای محدود دارد، قرار می‌گیرد.

وانگهی، تفسیر هگل از اینکه چرا فاهمه محدود است نیز با تفسیر کانت تفاوت دارد. در نزد کانت، فاهمه محدود بود چون باید در چارچوب قیود تجربه ممکن کار کند؛ اما برخی موضوعات نامتناهی شناخت (مانند خدا، گستردگی جهان، نفس) در بیرون از دسترسی تجربه ممکن قرار دارد و لذا آنها را نمی‌توان از طریق فاهمه شناخت. در نزد هگل، قضیه به عکس است، فاهمه اساساً محدودتر از این است: فاهمه محدود است چون مقولاتی که با آنها جهان را تصوّر می‌کند متناهی است، و نمی‌توان آنها را برای اندیشیدن درباره موضوعاتی نامتناهی مانند خدا یا جهان در کلّ مورد استفاده قرار داد. با استفاده از الفاظ کلی‌تر، نکته هگل بدین شرح است: فاهمه محدود است چون مقولاتی که در تصوّرش از جهان استفاده می‌کند یکسویه و متضاد با مقوله «متضادّ»‌شان است، و حال آنکه موضوعی نامتناهی (مانند خدا یا نفس) ظاهراً برای فاهمه متناقض است چون بدین نحو یکسویه نیست، بلکه به نظر می‌آید که متضادان را در بر می‌گیرد، به واسطه هم متناهی بودن و هم نامتناهی بودن، هم واحد بودن و هم کثیر بودن، هم محدود بودن و هم نامحدود

بودن و از این قبیل. این انتقاد از فاهمه به دلیل عمل کردن آن با مقولات یکسویه و محدود، در قطعه زیر به وضوح به چشم می خورد:

مابعدالطبیعه فاهمه جزمی است، چون متضمن نیمه حقایق در حالت مجردشان است: در حالی که ایدئالیسم فلسفه نظری اصل تمامیت را اعمال می کند و نشان می دهد که این اصل می تواند به ورای دستورات ناکافی تفکر انتزاعی دست یابد. بدین طریق ایدئالیسم خواهد گفت: نفس نه متناهی است و بس و نه نامتناهی است و بس؛ در واقع دقیقاً همان قدر این یکی است که آن یکی و بدین طریق نه آن یکی است و نه این یکی... ما در بحث از مقولات فاهمه سرسختی بیشتری نشان می دهیم. اینها الفاظی است که ما معتقدیم باید تا اندازه ای محکمتر شوند - یا حتی مطلقاً محکم و استوار. ما به آنها به صورتی جدا شده از یکدیگر به وسیله شکافی نامتناهی می نگریم، لذا مقولات متضاد هرگز نمی توانند به یکدیگر برسند. نبرد عقل تلاش مقولات است برای در هم شکستن آن سختی و صلابتی که فاهمه همه چیز را بدان تقلیل داده است. (دانشنامه، منطق، بند 32Z، ص 3-52)

چنانکه آخرین جمله حاکی است، در حالی که فاهمه با تمایزی محکم میان مقولاتش عمل می کند، عقل در نزد هگل آشکار می کند که این تمایزها موجه نیست، و لذا تفکر را مجبور به حرکت به ورای مقولات متضاد فاهمه می کند، به مقوله بالاتری که در آن اینگونه تضادها حل می شود. بدین طریق، در حالی که فاهمه بر استفاده از مقولاتی اصرار می ورزد که جهان را به جنبه های متقابلاً طارد یکدیگر تقسیم می کند، عقل قادر است ببیند که چگونه این جنبه ها را نمی توان تقسیم و از یکدیگر جدا کرد، بلکه باید کنار هم قرار داد و همبسته به یکدیگر ملاحظه کرد. این، در ذات، همان چیزی است که از متفکری دیالکتیکی نامیدن هگل مراد می شود: هدف او نشان دادن آن بود که با بحث کردن از

برخی مقولات به منزله مقولاتی متضاد با یکدیگر، ما در جهان‌بینی مان به تناقضهایی می‌رسیم (به‌طوری که در پدیدارشناسی نشان داده شده بود)، و جز آنکه از بازاندیشی این مقولات راهی بیابیم که این تضاد بدین طریق حل شود، نمی‌توانیم امیدوار به رسیدن به تصور منسجمی از واقعیت و لذا مدعی داشتن شناخت مطلق باشیم. برخلاف آنچه گاهی فرض می‌شود، این امر نشان نمی‌دهد که هگل می‌خواست به طریقی از قانون امتناع تناقض فاصله بگیرد: درحقیقت، دقیقاً به دلیل برخی نحوه‌های تصوّر این مقولاتِ رساننده ما به تناقض است که هگل درصدد اثبات ناکافی بودن این تصورات است، چون از فاهمه بر می‌خیزند و نه از عقل.

این تفسیر از فاهمه و عقل به‌وضوح در فصل ششم منطق دانشنامه با عنوان «منطق فراتر از مُعرّف و مَقَسَم» ارائه می‌شود. هگل در این فصل کوتاه سه مرحله را در تکامل تفکر متمایز می‌کند و بدین ترتیب مشخص می‌سازد:

(الف) جنبه انتزاعی یا جنبه فاهمه؛ (ب) جنبه دیالکتیکی یا جنبه عقل سلبی؛ (ج) جنبه نظری یا جنبه عقل ایجابی. (منطق، بند 79، ص 113)

نخستین مرحله یا فاهمه به منزله آن قوه تفکر وصف می‌شود که از مقولات نه به منزله امری یکپارچه و به طور متقابل شامل بلکه دقیقاً به منزله امری آشکارا چندپارچه و متناهی بحث می‌کند؛ فاهمه بدین وسیله

به تعینات ثابت و متمایز بودن یک تعین دیگر چنگ می‌زند: [فاهمه] از هر انتزاع بدین‌گونه محدودی چنان بحث می‌کند که گویی ثبوت و هستی خودش را دارد. (منطق، بند 80، ص 112)

اما هگل به تأکید می‌گوید که مقولات یا مفاهیم را نمی‌توان بدین طریق جدا نگه داشت، بلکه آنها ذاتاً به یکدیگر مرتبط‌اند. این به مرحله دوم یا دیالکتیکی می‌انجامد، و این

ارتفاع ذاتی این تعینات متناهی از درون خودشان و گذارشان به متضادهایشان است. (منطق، بند 81، ص 115)

بنابراین کوششهای فاهمه، در مقام نتیجه این دیالکتیک، برای بحث از مقولاتش به منزله امری به طور متقابل مانعة‌الجمع سست می‌شود، و در هر حال گذر کردن مقولات به متضادشان نشان داده می‌شود، و بدین وسیله بی‌معنایی تلاشهای فاهمه برای جدا نگه‌داشتن آنها مشخص می‌شود. اینها سپس به مرحله سوم و نهایی می‌انجامد، مرحله عقل، که

وحدت تعینات را در تضادشان درمی‌یابد، یعنی ایجابی که در تجزیه‌شان و گذارشان مجسم است. (منطق، بند 82، ص 119)

بدین طریق، بعد از مرحله دیالکتیکی، که در آن هر مقوله متناهی به متضادش گذر می‌کند، آنها را عقل به عهده می‌گیرد و با یکدیگر به وحدت می‌رساند. بنابراین می‌توانیم موضع هگل را با گفتن این سخن خلاصه کنیم که در نزد او، عاقلانه اندیشیدن کنار گذاشتن تمایزهای تحمیلی به اشیاء به وسیله فاهمه است، و دیدن تعینات مختلف واقعیت به منزله اموری به طور دیالکتیکی مرتبط با یکدیگر.

مثالی در اینجا ممکن است به روش‌تر شدن مقصود کمک کند: از نظر هگل خصوصیت فاهمه این است که با مقولات آزادی و ضرورت به منزله اموری مطلقاً متمایز رفتار کند، لذا چیزی یا آزاد است، یا ضرورتاً متعین است. البته این اکنون به طور مستقیم به مسئله معهود و مألوف اختیار

می‌انجامد. اما هگل مدلل می‌سازد که می‌توان نشان داد فاهمه در اندیشیدن در این خصوص که آزادی و ضرورت را می‌توان به آسانی بسیار جدا کرد اشتباه می‌کند: درواقع، مگر اینکه از آزادی چیزی نسبتاً حداقلی و نامتقاعدکننده را مراد کنیم، مانند بخت؛ روشن است که آزادی باید در مرتبه‌ای متضمن ضرورت نیز باشد. اما فاهمه پذیرفتن این امر را بسیار دشوار می‌یابد، چون احساس می‌کند مقولات باید متمایز باشد. با این وصف، ما از طریق عقل از یک سو قادر به رسیدن به تصویری از آزادی هستیم و از سوی دیگر ضرورت سازگار بودن آنها را نشان می‌دهد، بنابراین در حالی که نظر فاهمه درباره این مقولات متناقض است، نظر عقل چنین نیست (رجوع شود به: منطق، بندهای 59-155، ص 22-218).

اکنون هگل مدلل می‌سازد که مقولات تفکر که تقریباً بدین طریق از درون مرتبطانند مقولات کلی و جزئی و فردند که باید با هم اقامه شوند، اگر آگاهی در صدد اجتناب از مسائلی است که در پدیدارشناسی روح با آنها مواجه شد و اگر می‌خواهیم احکام جدلی الطرفین مابعدالطبیعه معهود و مألوف را حل کنیم. از نظر هگل، اشتباهی که ما مرتکب می‌شویم این است که گمان می‌کنیم کلی و جزئی متمایز از یکدیگر است، چون کلیات را مستغنی از ماسوای خود می‌پنداریم، یعنی به شیوه فلسفه افلاطونی آنها را موجوداتی از حیث هستی شناختی مستقل می‌شماریم و جزئیات را مادی و انضمامی؛ و حال آنکه، هگل مدلل می‌سازد، هر کلی باید متمثل در جزئی باشد، در حالی که جزئیات به منزله آنچه به واسطه ذاتی کلی هستند قوام می‌یابند. بنابراین از این سخن نتیجه می‌شود که تنها اگر ما با آنچه هگل مدلل می‌سازد تصورات ناکافی و باطل از کلی و جزئی است کار می‌کنیم امر مثالی و امر واقعی را جدا می‌کنیم یا میان این دو مقوله تقسیمی مطلق می‌بینیم. به همین سان، هگل مدلل می‌سازد،

بسیاری از دیگر تقسیمهای دوتایی که «ما انسانهای عصر نو» را به ستوه آورده وقتی حل خواهد شد که ما وحدت کلی و جزئی را بدین طریق می بینیم و تصور یکپارچه تری از اشیاء پدید آمده است:

این ایده خود آن دیالکتیکی است که تا ابد امر با خود اینهمان را از امر متفاوت شده، فاعلی را از موضوعی و متناهی را از نامتناهی و نفس را از بدن جدا و متمایز می کند. تنها بر اساس این حدود ایده خلق ابدی و حیات ابدی و روح ابدی است. اما باینکه ایده بدین طریق به فاهمه انتزاعی عبور می کند یا به تعبیر دقیقتر خودش را به فاهمه انتزاعی تبدیل می کند، تا ابد عقل باقی می ماند. ایده آن دیالکتیکی است که باز این توده فاهمه و ناهمسانی را که می سازد طبیعت متناهی اش و استقلال کاذب تولیداتش را می فهمد و این ناهمسانی را به وحدت باز می آورد. (منطق، بند 214، ص 8-277)

دانشنامه: طبیعت و روح

هگل، پس از اینکه مقولات تفکرمان را در منطق تحلیل کرد و نشان داد که چگونه این تحلیل به تصویر جهانی یکپارچه می انجامد، به سوی فلسفه طبیعت حرکت می کند و این دومین کتاب دانشنامه اوست. او در این کتاب به سنجش مقولات چنانکه از آنها در اندیشیدن درباره جهان طبیعی استفاده می کنیم می پردازد و پیشنهاد می کند چگونه این اندیشیدن وقتی انقلاب مقولی او پذیرفته شد ممکن است دگرگون شود. او از برخی نحوه های استفاده از مقولات نامناسب در علم انتقاد می کند، به ویژه وقتی که ما را به نحوی اتم گرایانه یا فرد فرد به نظر در طبیعت می رسانند و مدلل می سازد که نیوتنی ها به ویژه از این حیث مقصرند (رجوع شود به: فلسفه طبیعت، بند II 276، ص 17-18). هگل در عین حال روا می شمرد که، اگرچه منطق حاکی از آن است که بدترین شناخت شناختی است که به شیوه ای

یکپارچه و عقلی به جهان می‌پردازد، همهٔ اشیاء موجود در طبیعت به این معنی یکپارچه و عقلی نیست. به این دلیل است که هگل می‌گوید طبیعت «ایده را در غیریتش» قوام می‌بخشد. (منطق، بند 18، ص 23) با این وصف، اگرچه هگل می‌پذیرد که مقولات یکسویه و محدود ممکن است در فهم برخی پدیدارهای طبیعی به کار آید، برای فهم قلمروهای بالاتر طبیعت، به‌طور نمونه موجود انداموار حیوانی، به انقلابی مفهومی نیاز است؛ زیرا موجود انداموار حیوانی نشان‌دهندهٔ نوعی ساختمان کل‌گرایانه است که تنها با استفاده از مقولات به‌طور دیالکتیکی به یکدیگر مرتبط می‌توان آنها را فهمید (به‌طوری که در منطق توسعه داده شد) و در غیر این صورت این موجود اندامور حیوانی برای فهم علمی نامفهوم باقی می‌ماند.

هگل در سومین بخش دانشنامه از جهان طبیعی به ذهن یا روح (Geist) رو می‌آورد و همین نکته را در خصوص فهم ما از امور ذهنی بیان می‌کند:

وقتی در دو نحوهٔ پرداختن موصوف در قبل روان‌شناسی تجربی از یک سو فرد و از سوی دیگر کلی را اختیار می‌کند، هر یک را به منزلهٔ مقوله‌ای ثابت و مستقل، همچنین آن صورتهای جزئی را نگه می‌دارد که ذهن در آنها تحلیل می‌شود تا در حدود آنها تثبیت شود و لذا ذهن به صورت تراکم صرف نیروهای مستقل در می‌آید که هر یک تنها در نسبت متقابل با بقیه قرار می‌گیرد و بنابراین تنها از حیث بیرونی با آنها مرتبط است. زیرا اگرچه این روان‌شناسی نیز مستلزم آن است که نیروهای روحی مختلف باید به‌طور هماهنگ یگانه شوند... این امر جلوه‌ای به وحدت ذهن می‌بخشد که تنها برای آن باید باشد، نه برای وحدت آغازین و با این همه کمتر آن را ضروری و عقلی می‌شناسد، یعنی جزئی‌شدنی که در جهت مفهوم ذهن، وحدت ذاتی آن، سیر می‌کند. بنابراین این یگانه‌سازی هماهنگ ایده‌ای تهی باقی می‌ماند که خود را در عبارات پرصدا اما تهی بیان می‌کند ولیکن در مواجهه با

نیروهای معنوی از پیش مستقل فرض شده بی تأثیر باقی می ماند. (فلسفه روح، بند 378، ص 4)

هگل، بدین طریق، در نخستین بخش فلسفه روح اهتمام به نشان دادن این امر می کند که چگونه انقلاب مفهومی او نحوه نگاه کردن ما به جهان را تغییر می دهد. او سپس در دومین بخش به ملاحظه آن چیزی می پردازد که آن را «روح موضوعی یا برونذهنی» می نامد و از آن حیات اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را مراد می کند. از این جنبه از تفکر هگل به فرض اهمیتش در بخش بعد به طور جداگانه بحث خواهیم کرد.

فلسفه حقوق

با اینکه شرحی از فلسفه سیاسی هگل در فلسفه روح به دست داده می شود، در تفسیر او از تحول و تکامل اخلاقی و اجتماعی روح [Geist]، در فلسفه حقوق او که به صورت مجلدی جداگانه در ۱۸۲۱ منتشر شد تفسیری مبسوط و توسعه یافته تر به دست داده می شود. گذشته از پدیدارشناسی روح، این کتاب شاید مشهورترین اثر هگل و متنی محوری در تفکر سیاسی دوره جدید باشد. اما این کتاب، مانند بسیاری از نوشته های دیگر هگل، کتابی است که تأویلهای گوناگونی می پذیرد و معنا و اهمیت فلسفه سیاسی هگل کانون مناظره ای پر آشوب و داغ باقی مانده است. بعد از مرگ هگل در ۱۸۳۱ بی درنگ دو مکتب مشهور به هگلیان جوان (یا چپ) و هگلیان پیر (یا راست)، پایه عرصه وجود گذاشت که قرائتهای از ریشه متفاوتی از فلسفه حقوق و تفکر هگل در کل در این دو مکتب به دست داده می شد. هگلیان جوان (مانند مارکس، فوئرباخ و انگلس) در فلسفه هگل نظری آرمانشهری درباره آزادی و اجتماع و پیروزی روح بشری می دیدند، بینشی که آنان کوشیدند در کار خودشان

کامل کنند و حال آنکه هگلیان راست در فلسفه هگل دفاعی خداسالارانه از دولت پروس و پشتیبانی برای وضع موجود سلطنت مطلقه دیدند. از آن زمان به بعد تقریباً هر عقیده سیاسی، در هر مرتبه‌ای، نظریه‌پردازانی در عرضه آن چیزی داشته است که به زعم آنان تأویل مشروع یا بسط فلسفه هگلی شمرده می‌شود. حتی امروز، نفوذ هگل همچنان در متفکران دو جناح چپ و راست ادامه دارد و حال آنکه هردو جناح چپ و راست او را به عنوان دشمن نکوهیده‌اند. به هر تقدیر، اگر دقیقاً به این فهرست گیج‌کننده از پیروان و تأویل‌کنندگان و ناقدان بنگریم، یک ویژگی محوری فلسفه سیاسی هگل به منزله کانون علاقه برای هردو جناح چپ و راست در معرض دید قرار می‌گیرد: و آن عبارت است از نقد جستجوگرانه هگل از آنچه او «جامعه مدنی» می‌نامد و از آن چیزی شبیه به جامعه سوداگرانه لیبرال را مراد می‌کند که مقوم اساس دولت جدید است. همین نقد است که برخی (مانند کارل پوپر) را بر آن داشته است تا او را متهم به تمام‌خواهی [totalitarianism] و آمریت‌طلبی [authoritarianism] کنند و حال آنکه پشتیبانان هگل در هردو جناح چپ و راست از اندیشه‌های او برای معارضة با پیشفرض‌های بنیادی لیبرالیسم و جوامع سرمایه‌داری عصر نو سود جسته‌اند.

در کوششی که برای فهم فلسفه سیاسی هگل و نقد او از جامعه مدنی به کار می‌بریم، به یاد داشتن این نکته مهم است که این نقد بخشی از طرح فلسفی او در کل است و این (چنانکه دیده‌ایم) معطوف به پروردن جهان‌بینی یکپارچه‌تری به وسیله انقلابی‌ساختن مفاهیم بنیادی و نحوه‌های تفکر ماست. فاهمه مقولات را یکسویه و محدود به کار می‌برد و به نحوی پاره‌پاره و فرد فرد یا اتم‌گرایانه متمایل به نگرستن به جهان است، از جمله جهان اجتماعی، و حال آنکه هگل بعد از انقلابش در

مقولات امیدوار بود تصور ما از اشیاء و از جمله تصور ما از قلمرو اجتماعی یکپارچه‌تر خواهد بود. هگل بر این فرض است که تنها وقتی این بازاندیشی مقولات اجتماعی مان به انجام رسید اجتماعی بهتر یگانه و کمتر فرد فرد به تحقق خواهد پیوست. به علاوه، او مدلل می‌سازد دیالکتیک کلی و جزئی در درون جامعه مدنی حل نشده است و به هم نهاد این جنبه‌ها تنها در صورت برتری از اجتماع می‌توان دست یافت که هگل دولت می‌نامد. پس اجازه دهید با این توضیح آغاز کنیم که مراد هگل از جامعه مدنی و انتقادهای او از آن چیست؟

جامعه مدنی در نزد هگل از بسیاری جنبه‌ها بزرگترین دستاورد عصر جدید است و ظهور آن نشان‌گسست قاطعی میان خودمان و قدماست. او مدلل می‌سازد که جامعه مدنی به منزله خلق فردگرایی و نتیجه مستقیم کشف آزادیها و حقوق فردی به ظهور رسیده است. عصر نو مولود دین‌پیرایی پروتستانی و انقلاب فرانسه و علم جدید و انقلاب صنعتی و فلسفه دکارتی و کانتی و دستاوردهای روشنگری بود که همه در خدمت آزاد کردن فرد از قیود پیشین بود. در جامعه مدنی به این آزادی تازه بیانی سیاسی بخشیده شد.

جامعه مدنی مبتنی بر نظامی اقتصادی است که در آن افراد برای ارضای نیازهایشان کار و تجارت می‌کنند و برای اداره چنین نظامی به نهادهای مدنی نیز نیاز است: بازارها، دادگاهها و وزارت دادگستری، کارهای عمومی، حداقل رفاه و نظامهای ضد انحصار. جامعه مدنی جامعه‌ای است مرکب از بیشینه‌سازان آزاد و عاقل که از حیث اقتصادی به یکدیگر وابسته‌اند و در حدود قانون یکدیگر را فاعلهای مستقل می‌شناسند و صرفاً ساختارهای رسمی تمایز افراد را می‌پذیرند. جامعه مدنی صورتی از انجمن است که در انطباق با نوعی فاعل بی‌غرض و

خودمختار و بی‌علاقه به جامعه پدید آمده است که در عصر نو سر بر آورده است و برای قدما ناشناخته بود. در جوامع پیشتر هیچ‌گونه جدایی میان هویت شخص در مقام شخص و وظیفه اجتماعی معین او وجود نداشت. به طوری که مشهور است، ارسطو مدلل ساخت که «انسان حیوانی سیاسی است.» و کسی که بیرون از جامعه است همان قدر می‌تواند وجود داشته باشد که مهره‌های از بازی بیرون رفته در بازی شطرنج می‌توانند وجود داشته باشند. در نتیجه هیچ صورتی از تمایز افراد برای «انسانها به خودی خود» برقرار نبود و هیچ مفهوم متکاملی از حقوق صرفاً انسانی وجود نداشت. اما بر خلاف آن ما در جامعه مدنی یکدیگر را به منزله اشخاص صرف و انتزاعی، آزاد برای حرکت در سراسر ساختمان جامعه و مستقل از هر وظیفه در جامعه، می‌شناسیم. ما تنها تا آنجا با یکدیگر به کنش متقابل می‌پردازیم که برای ارضای برخی نیازها به تعاون اقتصادی نیازمندیم و با یکدیگر به منزله افراد مستقلی رفتار می‌کنیم که به خودی خود مورد حمایت قانون‌اند. هگل، بدین طریق، دولت لیبرال حداقلی را دستاورد متمایز نوبودگی یا تجدد [modernity] توصیف می‌کند.

اما نگرش هگل به جامعه مدنی تا اندازه‌ای پیچیده است. او با اینکه، چنانکه خواهیم دید، انتقادهای بنیادی و مهمی از آن به دست می‌دهد، اذعان می‌کند که جامعه مدنی با این وصف نمودار پیشرفت مهمی در ساختارهای اجتماعی قدماست، تا آنجا که مفهوم عصر نو از فردیت را به ثبت می‌رساند. اما با اینکه او هیچ‌گاه ادعا نکرد که جامعه نو باید از کشف حقوق بشر و آزادیهایش دست بردارد، یا ساز و کارهای بازاری نهادهای نو را رد کند، مدلل ساخت که این نمی‌تواند تمام داستان باشد، یعنی آن صورت از اجتماع که شاید تاریخ با آن پایان یابد. بدین طریق با اینکه

هگل، مانند متفکران روشنگری، دستاوردهای فردیت عصر نو را در مرتبه‌ای گرامی می‌دارد، این شور و شوق را با برخی ملاحظات انتقادی دربارهٔ محدودیتهای جامعهٔ مدنی آرام می‌کند. این ملاحظات را بدین صورت می‌توان خلاصه کرد: آزادی، فردیت و اجتماع به‌طوری که در درون جامعهٔ مدنی شناخته شده یکسویه و انتزاعی است. به هر یک از اینها به نوبهٔ خود نگاهی می‌افکنیم.

جامعهٔ مدنی به‌طوری که هگل آن را توصیف می‌کند، به‌وضوح مطابق است با دولت «شب‌پا» به‌طوری که در نظریهٔ لیبرال آغازین در نظر گرفته شده و نیز برداشت این نظریه از آزادی به منزلهٔ غیاب قیود. بر طبق این برداشت من در صورتی آزاد هستم که دیگران در کارم مداخله نکنند و به انجام دادن آنچه نمی‌خواهم انجام دهم مجبورم نکنند. اما در نزد هگل این تلقی از آزادی نامناسب و یکسویه است: قادر بودن به انجام دادن آنچه می‌خواهم مقوم آزادی واقعی نیست، چون آنچه می‌خواهم شاید عاقلانه تصمیم گرفته نشده باشد. (فلسفهٔ حقوق، بند 15، ص 27). در واقع، هگل (به پیروی از کانت) مدلل می‌سازد که در توانایی ما در بازداشتن امیال‌مان و تدبیر عاقلانه دربارهٔ آنهاست که آزادی اصیل ما تحقق می‌یابد. بنابراین، برای حقیقتاً آزاد بودن، باید قادر باشم از خودسری و فاعلیت یا درون‌ذهنی بودن امیال و تمایلات فردی‌ام بالاتر بروم و به عوض در مقام فاعلی عاقل عمل کنم که منطبق با غایت‌های انضمامی‌تر و برون‌ذهنی و اخلاقی عمل می‌کند. (فلسفهٔ حقوق، بند 152، ص 230). اما هگل مدلل می‌سازد که در جامعهٔ مدنی تأکید بر آزادی به‌طور یکسویه است و مقصود صرف انتخاب فردی و ارضای نیاز فردی است و بر تصمیم‌گرفتن عاقلانهٔ خود شخص تأکید نمی‌شود. بدین جهت است که هگل به تلویح می‌گوید در جامعهٔ مدنی آزادی حقیقی را نمی‌یابیم، بلکه بردگی افراد

نسبت به امیال درونذهنی و همواره متزایدشان را می‌بینیم. (فلسفه حقوق، بند 185، ص 123) هگل بنابراین از جامعه مدنی به این دلیل انتقاد می‌کند که تنها تجسم برداشتی محدود و یکسویه از آزادی است، آزادی انجام دادن آنچه آدمی در مقام فرد صرف می‌خواهد، بدون فراهم کردن بستری اخلاقی و آموزشی و اجتماعی که آدمی بتواند از این جزئی بودن صرف تعالی جوید و تشخیص دهد که آزادی آدمی همواره محدود به امر کلی و قانون اخلاقی و خیر عمومی [the general good] است. برای دست یافتن به این مقصود باید ساختارهای اجتماعی کمتر حداقلی دولت را تأسیس کنیم که چنانکه خواهیم دید هگل فوق جامعه مدنی قرار می‌دهد. اما قبل از شرح دادن برداشت هگل از دولت به من اجازه دهید به دیگر انتقادهای او از جامعه مدنی ادامه دهم.

دومین ادعای هگل این است که فردیت به طوری که در جامعه مدنی شناخته شده یکسویه و انتزاعی است. نکته مورد بحث در اینجا این است که در جامعه مدنی هر فرد تنها به انتزاعی‌ترین و قانونی‌ترین نحو شناخته می‌شود: با افراد صرفاً به منزله اشخاص رفتار می‌شود. مورد حمایت از تعرض دیگران به وسیله حقوق قانونی که با هر یک نیز به نحو رسمی به طور مساوی رفتار می‌شود. به علاوه از آنجا که جامعه مدنی بر اقتصاد بازار بنیاد گذاشته شده و اقتصاد بازار نیز آن را قوام داده است، ما در آن همه برای کسب منفعت خودمان با یکدیگر تعاون می‌کنیم و همه تابع ساز و کار بازار در زدودن خصوصیات انسانی می‌شویم. نظام اقتصادی جامعه مدنی تهدیدی است برای ناچیز شدن زندگی و تبدیل همه روابط و مناسبات انسانی به روابط کالایی. ما رفته‌رفته می‌بینیم که ما همه به طور متقابل برای معاشمان به بازار وابسته‌ایم و بنابراین با یکدیگر به منزله شریکانی در شاکله تعاون اقتصادی رفتار می‌کنیم، اما این اساس برای

میانگش و تمیز ما صرفاً اساس نیاز منفعت جویانه شخصی است.
(فلسفه حقوق، بند 183، ص 123)

در نتیجه، و این سومین ادعای هگل است، جامعه مدنی یکسویه و انتزاعی است. هگل مدلل می‌سازد که جامعه مدنی عصر نو مبتنی بر سازوکارهای بازار و حقوق انتزاعی و ریشه‌کنی افراد از اجتماعهایشان و محروم کردن زندگیهای آنان از وزن و اعتباری است که وظایف و ارزشهای سنتی به آنان بخشیده است. روابط انسانی، چنانکه دیده‌ایم، موضوع قرارداد می‌شود و برای هیچ چیز لافسه احترامی وجود ندارد. ما با همشهری‌هایمان همچون اشخاص انتزاعی رفتار می‌کنیم و جز آن هیچ احساس عمیقتری نسبت به آنان نداریم: به آزادیهایشان احترام می‌گذاریم، اما هیچ هویت مشترکی با آنان احساس نمی‌کنیم. این از میان رفتن اجتماع در عصر نو بدان معناست که ارزشها و معانی سنتی از میان رفته است و به همراه آنها حس تعلق داشتن به هر گروه خاصی. در عوض ما محتملاً با منافع طبقه خاصی در بازار احساس یگانگی می‌کنیم، اما وحدت ملموستری که در جامعه‌های سنتی‌تر یافت می‌شود از میان رفته است. ما با یکدیگر به منزله وسایلی برای رسیدن به غایات مان رفتار می‌کنیم، اما احساس نمی‌کنیم که با چیزی غیر از اتصال بیرونی منافع با یکدیگر مرتبط هستیم. ما حس اجتماع را از دست داده‌ایم. (فلسفه حقوق، بند 182 Z، ص 266-7)

بنابراین هگل با وجود اذعان به دستاوردهای جامعه مدنی ناقد ترسناک جامعه لیبرال نو قرار می‌گیرد و همین است که او را هم برای جناح چپ و هم برای جناح راست عزیز ساخته است: متفکران جناح چپ بر انتقاد او از بازار مبنی بر زُدوده شدن صفات انسانی و استثمار و انتقاد از تهی بودن آزادیهای لیبرال مهر تأیید زده‌اند و حال آنکه متفکران

جناح راست نگرانیهای او در خصوص زوال اجتماع و احساس عمومی در جامعه مدنی را پژواک داده‌اند. بنابراین، به فرض این محدودیتهای جامعه مدنی، هگل مدلل می‌سازد که باید صورتی از انجمن علاوه بر این صورت از بازار وجود داشته باشد و این دولت در فلسفه هگل است.

به دست دادن تحلیل کاملی از جزئیات توصیف هگل از دولت (که از بسیاری جهات نسبتاً نامتقاعدکننده است) ممکن نیست. تمام کاری که من می‌توانم در اینجا انجام دهم نشان دادن این امر است که چگونه هگل دولت را فرض کرده بود تا به منزله صورتی از انجمن در ورای صورت جامعه مدنی فعالیت کند و در آن آزادی صرفاً انتزاعی و فردگرایی و اجتماع از آنچه در جامعه مدنی مرسوم بود در می‌گذشت.

پیش از هر چیز آزادی انتزاعی جامعه مدنی در دولت تعالی می‌یابد، چون در دولت آدمی در مقام فردی صرفاً نفع طلب عمل نمی‌کند که امیال و نیازهای خودخواهانه او را می‌راند، بلکه دقیقاً به منزله شهروندی عمل می‌کند که تشخیص می‌دهد که آدمی برخی وظایف و مسئولیتهای اجتماعی دارد. هگل مدلل می‌سازد که این امر تنها به طور سطحی محدودیت آزادی انتزاعی آدمی است و تنها به خودی خود ناشی از تأکید یکسویه بر فردیت ظاهر می‌شود: در واقع فاعل حقیقتاً عاقلی که نگرش کلیتری اتخاذ می‌کند، به دیدن این امر می‌رسد که وظایف او بیان اراده عقلی است و لذا دقیقاً بیانهای آزادی بالاتری است. هگل مدلل می‌سازد که آدمی در دولت، تنش میان اراده فردی خودش و قوانین کلی احساس نمی‌کند: چرا که آنها با یکدیگر منطبق‌اند. (فلسفه حق، بند 261، ص 161)

ثانیاً فردیت انتزاعی جامعه مدنی در دولت تعالی می‌یابد، تا آنجا که فرد مورد تصدیق نیست که جامعه بخواهد او را بیش از شخص صرف محسوب کند، و همچون فردی ملموس و واقعی با او رفتار می‌شود،

همچون کسی که جای معینی در کل اجتماع دارد. این امر از آن رو رخ می دهد که افراد در مقام فاعلهای سیاسی و نه صرفاً اقتصادی، در درون دولت دیگر خودشان را واحدهایی شبیه به اتم (محصور و در خود بسته) نمی شمارند، بلکه خودشان را وارد در طرح وسیعتری می بینند و اجزاء کل اجتماعی فراگیری می شمارند.

بدین طریق، ثالثاً، دولت تجسم مفهوم بسیار ملموستری از اجتماع است تا آنکه در جامعه مدنی یافت می شود. هگل مدلل می سازد که انگیزه های منفعت طلبی بازار تسلیم منافع عمومی دولت می شود، چون افراد خودشان پی می برند که قوام جامعه در گرو حیاتی اخلاقی و داشتن فرهنگی مشترک است.

در فلسفه سیاسی هگل بیانی از امید داریم: امید به اینکه از درون فردگرایی منفعت طلب و فرد فرد و تنگ نظر جامعه مدنی که مبتنی بر حقوق بازار و فردی است، اجتماع واقعیتی پدید می آید. اجتماعی که در آن وظایف شهروندی مان و مسئولیت هایمان در قبال دیگران و فرهنگ مشترکمان و وحدت جامعه مان مورد تصدیق است. هگل نمی خواهد این وظایف یا این اجتماع را به ما تحمیل کند و بدین معنا او را نمی توان آمریت طلب [authoritarian] نامید: چرا که او معتقد بود که ما به تهی بودن و ناکافی بودن و عبث بودن زندگی به صرف زندگی در جامعه مدنی پی می بریم و خودمان صورت برتری از اجتماع را در درون دولت می سازیم و وحدت فردیت و کلیت را در سپهر جامعه به وجود می آوریم.

به هر تقدیر، به گمان من انصاف این است که بگوییم هگل دشواریهای پدید آوردن این آشتی را دست کم می گیرد. به ویژه (به طوری که ناقدان چپگرا به معاینه دریافته اند) روشن نیست که دولت بتواند با در خود پذیرفتن بازار و عاقلی بازار سر برآورد، بلکه شاید آن دو او را نابود کنند.

همچنین روشن نیست (چنانکه متفکران جناح راست به معاینه دریافته‌اند) که دولت بدون توسل به ساختارهای سیاسی ضد دموکراتیک ماندنی خواهد بود: هگل خود برای سلطنت مشروطه استدلال می‌کرد. پس هگل متفکر سیاسی مهمی است، نه به این دلیل که پاسخهایی فراهم کرد، بلکه به این دلیل که پرسشهای مهمی مطرح کرد، پرسشهایی که حتی سالم‌اعتقادی لیبرال نیز اکنون گرفتار آنهاست: به عبارت دیگر، با وجود دستاوردهای بدیهی دولتهای نو و لیبرال و سرمایه‌داری، آیا اینها سخن آخر است؟ آیا ما باید به بیگانگی و آنومی* و استثمار و مکانیکی شدن و آزادی انتزاعی و اضمحلال اجتماع که ملازمان جامعه مدنی عصر نوست خشنود باشیم؟ یا می‌توانیم امیدوار باشیم که تاریخ و تکامل فرهنگ بشری یک هنجار نهایی و دیگر برای جامعه پدید می‌آورد که در آن فواید لیبرالیسم را می‌توان بدون این عیوب حفظ کرد؟ هگل و کسانی که در هردو جناح چپ و راست از او متأثر شده‌اند مدلل می‌کنند که ما می‌توانیم در حالی که مدافعان لیبرالیسم نو معتقدند که این امید گمراه‌کننده است، و در طلب رفتن به ورای آزادیهای جامعه مدنی و گذار به دولت، ما شاید از جهاتی کامیاب باشیم، اما مخاطره از دست‌دادن آن چیزی را داریم که هگل اذعان کرد بزرگترین دستاورد نوبودگی یا تجدّد تاکنون بود: خود آزادی فردی.

بنابراین کوشش هگل در قلمرو سیاسی در آشتی‌دادن فردیت و کلیت

* مفهومی در جامعه‌شناسی برگرفته از کلمه‌ای یونانی به معنای «بی‌قانونی». آنومی وضعیتی است که از در هم ریختن سلسله مراتب اجتماعی و بی‌سامانی و بی‌قانونی پدید می‌آید و برخی کشورهای اروپایی در قرن نوزدهم (به واسطه انقلاب سیاسی یا صنعتی) بدان مبتلا بودند، چنانکه ما امروز هستیم. از نشانه‌های آنومی ازدیاد خودکشی و وقوع جرم است. امیل دورکیم در کتاب خودکشی به این موضوع به‌طور مستوفی پرداخته است. - م.

و آزادی و اجتماع قاصر است و تنش میان این مقولات در جامعه باقی می ماند. در حقیقت، همین سخن را دربارهٔ طرح فلسفی هگل در کل نیز می توان گفت: به اخلاف ناقد او (از قبیل مارکس و فوئرباخ و کی پرکگور و آدورنو)، تقسیمهای دوتایی که هگل از آنها سخن گفت، و آن قدر سخت کوشید تا به ورای آنها برود، به طور موفقیت آمیزی در نظام فلسفی او حل نشد و برابرنهادهای بنیادی همچنان باقی ماند. به طوری که آدورنو این نکته را شرح می دهد:

دیالکتیک به پایان آشتی خدمت می کند... اما هیچ یک از آشتیهای مورد ادعای ایدئالیسم مطلق (هگل) - و نه نوع دیگری منسجم باقی ماند - برپا نمانده است، چه در منطق چه در سیاست و تاریخ. (آدورنو، دیالکتیک سلبی، ص 6-7)

انحلال ترکیب و تألیف هگلی و ناکامی طرح آشتی او زمینه ای است که تفکر اروپایی متعاقب در برابر آن سر برآورد و همین ناکامی است که فلسفه اروپایی را مجبور کرد یک بار دیگر با همان تناقضها و بحرانهایی رو به رو شود که هگل آن قدر سخت کوشیده بود بر آنها چیره شود.

مطالعه بیشتر

آثار هگل نسبتاً معارضه جوست، اما برخی از یادداشتهای درسی - به طور نمونه درسهای تاریخ فلسفه - سبکی بسیار قابل فهم تر از نوشته های فنی تر او دارد. پدیدارشناسی روح، اگرچه دشوار است، تأثیری بی اندازه در تاریخ فلسفه در دوره بعد گذاشته است. مجموعه خوبی از منتخباتی از نوشته های هگل به اهتمام م. ج. اینوود موجود است. در میان کتابهای درجه دوم، هگل و جامعه نو، به قلم چارلز تیلور، درآمد مفیدی است و همین طور است آزادی، حقیقت و تاریخ به قلم استیون هالگیت و با کیمبرج همراه با هگل به اهتمام ف. ک. بایسر.

نشانی صفحات شبکه هگل در شبکه بین‌المللی این است:

[http:// www. geocities. com/ Athens/ 5079 / hegel. html](http://www.geocities.com/Athens/5079/hegel.html) and [http:// www. miami. edu/ phi/ hegel. htm](http://www.miami.edu/phi/hegel.htm).

و برخی متون هگلی به صورت متن فشرده در:

[http:// www. werple. net. au/ ~ andy / index. htm](http://www.werple.net.au/~andy/index.htm)

کتابنامه

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, tr. E. B. Ashton, London: Routledge 1973.

[آدورنو، دیالکتیک سلبی.]

Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

[بایسر، با کیمبرج همراه با هگل.]

G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, tr. Walter Cerf and H. S. Harris, Albany Ny: State University of New York Press, 1977.

[هگل، تفاوت میان نظام فلسفه فیشته و شلینگ.]

——— *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, tr. T. M. Knox and A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press 1985.

[هگل، مقدمه درسهای تاریخ فلسفه.]

——— *Logic*, tr. William Wallace, third edition, Oxford: Oxford University Press 1971.

[هگل، منطق.]

——— *Philosophy of Mind*, tr. William Wallace and A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press 1971.

[هگل، فلسفه روح.]

——— *Philosophy of Nature*, tr. M. J. Petry, London: Allen and Unwin 1970.

[هگل، فلسفه طبیعت.]

G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press 1952.

[هگل، فلسفه حقوق*؛ عناصر فلسفه حق، یا، خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهبد ایرانی طلب، انتشارات پروین ۱۳۷۸.]
——— *Phenomenology of Spirit*, tr. A. V. Miller, London: Allen and Unwin 1977.

[هگل، پدیدارشناسی روح.]
——— *Science of Logic*, tr. A. V. Miller, London: Allen and Unwin 1969.

[هگل، علم منطق.]
——— *Selections*, ed. M. J. Inwood, London: Macmillan 1989.

[هگل، منتخبات.]
Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, tr. Willard R. Trask, New York: The New American Library 1965.

[هولدرین، هاپیریون.]
Stephen Houlgate, *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*, London: Routledge 1991.

[هالگیت، آزادی، حقیقت و تاریخ: درآمدی به فلسفه هگل.]
Maurice Merleau-Ponty, "Hegel's Existentialism", in *Sense and Non-Sense*, tr. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press 1964, pp. 63-70.

[مرلوپونتی، «فلسفه وجودی هگل».]
Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press 1979.

[تیلور، هگل و جامعه نو؛ هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی راد، نشر مرکز، ۱۳۷۹.]

* اصلاح کلمه حق به حقوق را در ترجمه عنوان کتاب هگل به مقاله آقای رحمان افشاری مدیون هستم که پیش از انتشار خوانده‌ام. — م.

آرتور شوپنهاور

جنی تایشمن

آرتور شوپنهاور، مشهور به «فیلسوف بدبین»، در ۱۷۸۸ در دانتسیک به دنیا آمد و در ۱۸۶۰ در فرانکفورت درگذشت. او پسر بازرگانی ثروتمند بود و همین امر او را قادر ساخت تا زندگی اش را وقف نوشتن و مطالعه در خلوت کند.

گفتن این سخن که شوپنهاور فلسفه هگلی مسلط بر روزگارش را خوار می شمرد، حق مطلب را ادا نخواهد کرد. شوپنهاور هگل را «ملال آور و بی ذوق» و «آخرین یادگار حماقت آلمانی» وصف می کرد؛ وقتی تاریخ فلسفه را به صورتی که پس از کانت تحول یافت شرح می کرد نوشت: «... بزرگترین وقاحت در دستیازی به مهمل محض، در سینه خیز رفتن با تورهای بی معنا و دیوانه کننده کلمات، از آن قبیل که در گذشته تنها در دیوانه خانه ها شنیده شده بود، بالاخره در فلسفه هگل ظاهر شد.» او در خصوص آثار استادان هگلی دانشگاه گفت که اینان «باطل و بد» و «مخلوقات هیولانوش» و «یاوه و بی معنا» بودند. از نظر او، استادان هگلی کانت را بد فهمیده بودند و از فلسفه غیر هگلی معاصر غفلت و از کتابهای

یکدیگر «با های و هوی مستانه» تمجید می کردند. آنان «سوفسطاییانی متفرعن» بودند و چاکرانی که از این قاعده پیروی می کردند که «آواز کسی را می خوانم که نانش را می خورم» [= «پشت سر کسی نماز می خوانم که نانش را می خورم»].

شوپنهاور، مردی ثروتمند، هرگز مقام استادی در دانشگاه نداشت. اما زمانی کوشید درسهایی در دانشگاه بدهد. این زمان در ۱۸۲۰ بود، در برلین، و او عمداً وقتی از روز را انتخاب کرد که هگل نیز در آن هنگام درس می داد و بی شک در صدد آن بود که جمعیت را از اطراف آماج نفرتش دور کند، اما به طوری که یکی از زندگینامه نویسان او، فردریک کاپلستون، می نویسد: «این کار شکستی کامل بود و شوپنهاور... پس از یک نیمسال از کار دست کشید.»

شوپنهاور شکوه داشت که معاصرانش از کتابهای او غافل بودند، اما این امر به تمامی صحت ندارد. گوته شاعر و یک یا دو تن از فیلسوفان در آلمان او را تحسین کرده بودند و او به دلیل نوشتن مقاله‌ای درباره آزادی جایزه‌ای از نروژ برده بود. از سوی دیگر، او واقعاً تا واپسین سالهای زندگی اش بسیار مشهور نبود. اما او مطمئن بود که کارش از نوعی بود که نسلهای آینده آن را می خواند و به خاطر می سپرد. همچنین می باید متذکر شد که با وجود آنچه او خودش معتقد بود فلسفه اش با کار مکتب هگلی در نکاتی شباهت دارد. شوپنهاور، مانند هگل و بقیه، حدس می زد که جهان شامل خصیصه یا موجودی است که هر چیزی را می تواند توضیح دهد. بدین ترتیب نقش اراده در فلسفه او تا اندازه‌ای مشابه با نقش عقل یا روح در فلسفه هگل است.

شوپنهاور به کانت بسیار مدیون است و به تمامی از او سپاسگزار است. او همچنین احترام بالایی برای بارکلی قائل است و او را دارای

شهرتی فناناپذیر وصف می‌کند. نخستین جمله مشهورترین کتاب او این است که «جهان تصوّر من است» و پژواکی است از گفته بسیار مشهور بارکلی مبنی بر آنکه «بودن به ادراک در آمدن است».

مهمترین ویژگی فلسفه شوپنهاور بدینی مابعدطبیعی اوست. یک ویژگی دیگر او (علاقه جهان‌وطنانه) به نویسندگان بیگانه و نظامهای تفکر بیگانه است. او از نویسندگان و دانشوران بسیار نقل قول می‌کند و به ادبیات قدیم شرق و غرب چندین ارجاع می‌دهد. او به‌طور نبوغ‌آمیزی اندیشه‌هایی از منابع بسیار متفاوت را با یکدیگر ترکیب می‌کند و به‌طور نمونه مدلل می‌سازد که اندیشه‌های فلسفی کانت و بارکلی را قبلاً یونانیان شناخته بودند و پیشتر از آنان نیز حکمای هندی در گذشته بسیار دور. شوپنهاور فلسفه کانت را به شیوه نسبتاً خاص خودش تأویل و تفسیر کرد و سپس این تأویل را با تعلیم مایا در نزد هندیان قرین ساخت. از آنجا که «مایا» به معنای توهم است، شوپنهاور قادر به یکی دانستن آن با مفهوم پدیدار در نزد کانت است. یک ویژگی دیگر تفکر او، و نسبتاً نامیمون، خوار شمردن مفرط زن در نزد اوست. از آنجا که هیچ‌کس، حتی در غیاب، به روانکاوی او نپرداخته است، راهی برای دانستن این امر وجود ندارد که چگونه و چرا این پسر باهوش پدری با فرهنگ و مادری روشنفکر از زن بیزار شد.

عنوان کتاب کبیر شوپنهاور به صورتهای مختلفی به جهان به منزله اراده و ایده یا جهان به منزله اراده و تمثّل ترجمه شده است. این عنوان به واقعیت و توهم ربط دارد. جهان در مقام تصوّر یا تمثّل از همه امور و وقایعی قوام می‌یابد که علم آنها را توضیح می‌دهد. این امور و وقایع حقیقت قصوی نیست بلکه صرفاً مجموعه‌ای از نموده‌است. علم و حس مشترک تنها با نحوه‌ای سر و کار دارند که به نظر می‌آید اشیاء باشند و نه با نحوه‌ای که

آنها واقعاً هستند. در پشت سر نموده‌ها حقیقت قرار دارد و از نظر شوپنهاور حقیقت نیروی کور یا ناگزیر است که او آن را اراده می‌نامد. جهان واقعی اراده را پدیدارهایی موضوعیت بخشیده یا مصوّر ساخته یا تمثّل بخشیده که ما به نادرست آنها را در ذات خودشان واقعی می‌پنداریم. طبیعت، اراده مابعدطبیعی، به عبارت دیگر، طبیعت حقیقت قصوی، از بنیاد بیرحم و شریر است.

جهان به منزله تصوّر یا تمثّل

دریافت انسانی ما از جهان مستقیم نیست بلکه غیرمستقیم است. از این حیث که آن را اصلاً نمی‌توان دریافت مگر اینکه اگر چنین تعبیری روا باشد، از صافی حواس پنجگانه و عقل بشری گذشته باشد. در نتیجه جهان به منزله موضوع دریافت و شناخت و علم چیزی جز ایده‌ها یا تصورات و تمثّلات نیست. شوپنهاور ملاحظه می‌کند که این ورطه عمیق میان پدیدارها و حقیقت مانند حرکت زمین است؛ ما نمی‌توانیم آن را احساس کنیم، نمی‌توانیم مستقیماً از آن آگاه باشیم، اما وقتی فیلسوفان پی می‌برند که چنین ورطه‌ای وجود دارد که «[آنها] سکون ندارند». گرچه در پایان معلوم می‌شود که فلسفه حقیقی درباره حقیقتی با ما سخن می‌گوید که در پشت سر اندیشه‌هایمان قرار دارد.

شوپنهاور می‌گوید که مهمترین مساهمت کانت در فلسفه نحوه‌ای بود که او با آن میان جهان پدیدارها، از یک سو، و جهان چنانکه واقعاً هست، از سوی دیگر، تمایز قائل شد. لاک و بارکلی قبلاً مدّّل ساخته بودند که آنچه از جهان مادی می‌شناسیم، اگر جهانی مادی وجود دارد، صرفاً عبارت است از داده‌های فراهم شده به وسیله حواس پنجگانه. از آنجا که شناخت ما از جهان تجربی را حواس تعیین می‌کند، بارکلی نظریه

نیرومندی بیان کرده بود مبنی بر آنکه جهان یکسره عبارت از باشندگان روحی و تصورات یا ادراکات آنهاست. اما دیگران مدلل کرده‌اند که جهانی مادی و واقعی وجود دارد که علاوه بر آن در پشت «نقاب ادراک» قرار می‌گیرد و ما آن را نمی‌توانیم بشناسیم.

کانت نقاب دومی به این نقاب ادراک افزود. او استدلال کرد که پدیدارها به شیوه‌ای شلوغ پلوغ برای ما وجود ندارند - اگر چنین باشد نامفهوم خواهند بود. ما اشیاء را در چارچوب شرایط معینی درک می‌کنیم، اگر چنین تعبیری روا باشد. نخست آنکه ما باید آن چیزی را درک کنیم که به منزلهٔ اشیاء مادی موجود در مکان و زمان و به منزلهٔ وقایع ذهنی موجود در زمان می‌شماریم. دوم آنکه، وقتی وقایع درک شدند، ما باید آنها را به صورتی که اصل علیت بر آنها حاکم است درک کنیم. ولی ما نمی‌توانیم علیت را با حواس درک کنیم. زمان و مکان و علیت شرایط لازم برای تفکر و ادراک است و کانت این ضرورت را به طبیعت ذهن انسان نسبت می‌دهد. زمان و مکان و علیت حقایق مستقل نیست بلکه ذهن آنها را به جهان تحمیل می‌کند و لذا طبیعت آنچه را گمان می‌کنیم می‌شناسیم تنها ادراک تعیین نمی‌کند بلکه عقل نیز در تعیین آن سهیم است. ما جهان را با نقاب عقل و نیز با نقاب حواس می‌بینیم. شوپنهاور این قضیهٔ پیشنهادی فلسفهٔ کانت را بی‌چون و چرا می‌پذیرد. مکان و زمان و علیت در نزد او «در سر» جای دارند.

اکنون کانت معتقد است که ورای نقابهای حس و عقل جهانی واقعی وجود دارد. جهان اشیاء در ذات خودشان یا به طوری که او آن را می‌نامید، جهان ذوات معقول [noumena]. شوپنهاور این را نیز بی‌چون و چرا می‌پذیرد. اما برخلاف کانت او معتقد نیست که گذار از شناخت تصورات (پدیدارها / phenomena) به شناخت حقیقت (noumena)

ناممکن است. او در مقابل مدلل می سازد که فلسفه می تواند چیزی درباره طبیعت حقیقی حقیقت قصوی به ما بگوید. علاوه بر این تلقی از حقیقت زیربنایی و قصوی، او گرایش خاص خودش را نیز به دست می دهد.

جهان به منزله اراده

فلسفه عبوس و توأم با بدبینی مابعدطبیعی شوپنهاور مبتنی بر مفهوم اراده مابعدطبیعی در نزد اوست. فیلسوفان مادی نگر و دارای نگرش علمی معتقدند که حقایق زیربنایی و قصوی ماده و انرژی است. متفکران ایدئالیست، از همه مهمتر بارکلی، مدلل می سازند که حقیقت زیربنایی جهان ذهن یا روح است به اضافه ایده ها. شوپنهاور هم مادی نگر و هم ایدئالیسم را رد می کند، چون حقیقت قصوی در نزد او عبارت از نیرویی جاودانی و جهانی و کور یا اجباری یا تکاپوگر است. همه امور و وقایع متفاوتی که در حس مشترک و علم و فلسفه مادی نگر یا ایدئالیست واقعی پنداشته می شود، صرفاً تجلیات این اراده تکاپوگر کور و مابعدطبیعی است و فهم این اراده به معنای فهم این امر است که راهی برای شناختن جهان واقعی و غیبی [noumenal] وجود دارد. حقیقت قصوایی را که کانت ناشناختنی می انگاشت با این وصف می توان شناخت.

راهی که شوپنهاور را به نتیجه گیری اش درباره امکان شناخت می رساند نسبتاً پیچیده است. در ابتدا باید به طور موقت موافقت شود که تنها جهانی که می توانم راجع به آن شناخت کسب کنم، جهان ادراک و عقل خودم است. اشیاء برای من وجود دارند، تنها به صورتی که من آنها را درک می کنم و می فهمم. به علاوه، اگر جهان اشیاء محسوس و مرئی برای من ساخته از ادراکاتم است، پس بدن خودم نیز باید یکی از این ادراکات باشد، زیرا بدنم شیئی محسوس و مرئی است. اما این سخن بدان معنا

نیست که میز من به طور نمونه یا بدنم بدین لحاظ فقط فهم من و ادراک من از آن است. این سخن بدان معناست که آن تمام آن چیزی است که می تواند برای من باشد. و در خصوص بدنم، روشن است که بدن خود من نیست. من بیش از بدنم هستم چون موجودی هستم که آن را درک می کند (و دیگر چیزها را نیز). این موجود مُدرک را فاعل ادراک بنامیم. پس موضوعات ادراک صرفاً اشیائی اند که من، فاعل، درک می کنم. اشیاء جهان مادی (برای من) به منزله موضوعات درک شده وجود دارند. شوپنهاور از این سخن نتیجه می گیرد که فاعل ادراک و موضوع ادراک را نمی توان جدا کرد. او می نویسد: «ماده و هوش متضایفان جدایی ناپذیرند و تنها برای یکدیگر وجود دارند و بنابراین تنها به طور نسبی وجود می یابند». از آنجا که ماده و هوش، اگر چنین سخنی بتوانیم بگوییم، به واسطه نیازشان به یکدیگر متصل اند، از نظر او از اینجا نتیجه می شود که هوش و نیز ماده صرفاً جزئی از جهان به منزله تصوّر است. هوش نیز توهم یا مایاست.

این نخستین حلقه در زنجیره تفکر شوپنهاور است و ما می توانیم در همین جا توقف کنیم و آن را بررسی کنیم و حتی شاید به پرسش بگیریم. فرض کنیم با این برهان که هوش در مقام شهود و ادراک چیزی جز تصور نیست موافقت کنیم، با این وصف آیا نوع دیگری از هوش، یعنی قوه ای برای استدلال انتزاعی و برای تفکر فلسفی، وجود ندارد؟ شناخت مفاهیم امری متفاوت با ادراک و شهود است. پس چرا فرض می کنیم که نمی توانیم از طریق اعمال قوه استدلال انتزاعی به حقیقت برسیم؟ پاسخ شوپنهاور (که من آن را ارضاکننده نمی یابم) تا اندازه ای بدین صورت است. هر دلیلی مفید است تا آنجا که ابزاری است برای ارضا کردن امیال آدمی. حتی دلیل انتزاعی نیز کارکردی زیست شناختی دارد: آن نیز خادم بدن

است. شوپنهاور گمان می‌کند که ما مجبوریم نتیجه بگیریم که دلیل انتزاعی متعلق به جهان تصور است و امکان ندارد حقیقت قصوی باشد. گفته دکارت را مبنی بر اینکه «می‌اندیشم، پس وجود دارم» باید دور انداخت. این حرکت شاید چندان متقاعدکننده نیست. اما اتفاقاً تنها یک طرف مسئله است. شوپنهاور در بخش دوم پژوهشش برای شناخت مدلل می‌سازد که عقل آدمی با این وصف می‌تواند راهی بیابد. گرچه تنها یک راه به حقیقت است. او این راه را «یگانه در تنگ» می‌نامد. برای یافتن این در تنگ باید به درون‌بینی پردازیم. (شاید درون‌بینی صورتی از استدلال است؟) درون‌بینی یا «آگاهی درونی» به هر فرد افعال اراده خود او را آشکار می‌کند و این به معنای آن است که افعال فردی اراده به‌طور مستقیم شناخته می‌شود. به علاوه، آگاهی درونی ما را مطلع می‌کند که فعل اراده و کنش بدنی که از آن نتیجه می‌شود، به نظر واحد و یکسان می‌آید. اراده و کنش علت و معلول نیستند چرا که کنش بدنی، اگر چنین تعبیری جایز باشد، تصویر اراده و تمثیل [representation] آن است. بنابراین شوپنهاور نتیجه می‌گیرد که خود بدن چیزی بیشتر یا کمتر از تمثیل اراده نیست. ما در تمثلی گرفتار شده‌ایم (بدن بشری و کنشهایش) که نمودار شیء فی نفسه مستقیم شناخته (اراده) است.

دو نتیجه‌گیری وجود دارد. نخست برای هر فرد یک حقیقت وجود دارد - اراده - که آن را می‌توان مستقیم و خطاناپذیر شناخت. دوم، رابطه میان آن حقیقت و جهان پدیدارهای بدنی بشری - یعنی رابطه میان اراده و کنش - مستقیم و به‌طور خطاناپذیر شناخته می‌شود. این رابطه به‌طور مستقیم و خطاناپذیر شناخته می‌شود، چون کنشها تمثلات اراده‌اند. یا اگر چنین تعبیری جایز باشد، تصاویر اراده‌اند.

شاید نقص عمده این رشته برهان این است که به نظر می‌آید در آن از

این نکته غفلت می‌شود که افعال فردی اراده مانند همه پدیدارهای ذهنی در زمان یافت می‌شود و از آنجا که زمان جزو «نقاب عقل» است. ظاهراً هیچ دلیلی وجود ندارد «این یگانه در تنگ» دری محسوب شود که به جایی می‌رسد که درهای دیگر کشف شده با درون‌بینی نیز از رسیدن به آن ناتوان باشد.

وحدت و فردیت

شوپنهاور نتیجه می‌گیرد که کل حقیقت عبارت از اراده به خودی خود است. اراده به خودی خود یا اراده مابعدطبیعی اراده‌ای واحد و یگانه و تقسیم‌ناپذیر است. این اراده هیچ غایت یا قصد و هیچ شناختی ندارد و کاملاً کور و غیرعاقل است. این اراده فقط هست.

حقیقت یگانه است و کثرت و تعدد جنبه‌های جهان صرفاً پدیداری است. اما البته وجود جهان کثرت‌انگارانه و وجود همه چیز منوط به حقیقت قصوی است. این اراده مابعدطبیعی یگانه تجلیات متکثری دارد: خودش را به منزله کثرت اراده‌کردن‌های فردی و دیگر پدیدارها متجلی می‌کند. وقتی اراده خودش را به صورت پدیدارها موضوعیت می‌بخشد، فردیت را به نمایش در می‌آورد و گاهی غایات و مقاصد مشخصی دارد. به‌طور نمونه وقتی اراده خودش را به صورت افعال و تکاپوهای این یا آن بدن حیوانی زنده و فردی موضوعیت می‌بخشد، برای حیات تکاپو می‌کند. اما از آنجا که اراده مابعدطبیعی حقیقت قصوی است، نتیجه می‌شود که هر طبیعت غیرانداموار و نیز انداموار عبارت از تجلیات اوست. همه وقایع طبیعی سیماهایی از اراده است. عمل گیاهان و آهن و سیارات و آهنرباها دقیقاً به همان اندازه سیمایی از اراده است که رفتار انسان و دیگر حیوانات.

کثرت پدیدارها، به طوری که شوپنهاور وصف کرد، سازندهٔ سلسله مراتبی تقریباً از نوع ارسطویی است. در مرتبهٔ دون نیروهای طبیعت غیرانداموار است و سپس در مرتبه‌ای کمی بالاتر به گیاهان و سپس حیوانات و سپس آدمیان می‌رسد. اراده، اگر فی‌نفسه ملاحظه شود، خالی از شناخت است: فی‌نفسه کور است. ما این اجبار و کوری اراده را در حرکات طبیعت غیرانداموار و گیاهی و در قوانین‌شان درک می‌کنیم. این کوری و نیز این اجبار را همچنین می‌توان در حیات بشری خودمان پی گرفت. انگیزه‌های بشری، مانند عشق و محبت و دوست داشتن دیگران در چهرهٔ مبدل ظاهر می‌شوند و طبیعت حقیقی‌شان بیرحم و خودپسند است. شوپنهاور، مانند فروید بعد از خودش، معتقد است که سرچشمه‌های واقعی افعال بشری ضمیر ناآگاه است.

شوپنهاور، با بسط مفهوم اراده به همه چیز، جهان طبیعی را به قلمرو جهان واقعی بازپس می‌برد. اشیاء غیرانداموار در ما و در یکدیگر عمل می‌کنند و به این دلیل ما مجبوریم بپذیریم آنها وجودی فی‌نفسه، حقیقی، دارند یا چیزی از همین قبیل تعابیر. بدین طریق اجسام بیجان منحصراً و صرفاً به منزلهٔ تمثالات وجود ندارند. به علاوه، مادهٔ غیرانداموار «خواصی به فهم نیامدنی» دارد، خواصی که علم نمی‌تواند آنها را توضیح دهد. علم، به‌طور نمونه، می‌تواند کشش جاذبه را کمی کند، اما نمی‌تواند بگوید جاذبه چیست، یا از کجا می‌آید. شوپنهاور در دعوی بر اینکه همهٔ نیروها و حرکات طبیعت جاندار و بیجان تجلیات اراده‌ای مابعدطبیعی است، نظریه‌ای عرضه می‌کند که به نظر پاسخ به پرسشهایی می‌آید که علم نمی‌تواند به آنها پاسخ بدهد. به گفتهٔ او، جهان طبیعی به صورتی نیست که علم و فلسفهٔ مادی‌نگر آن را معرفی می‌کند: جهان طبیعی آمیخته‌ای از ماده و انرژی نیست که به‌طور مکانیکی سامان یافته باشد، به عکس، بر

آن همان چیزی حاکم است که بر وجود انسان حاکم است. امیال و اشتیاقها و تلاشها و شروری که ما خاصّ انسان می‌انگاریم در واقع کلی و جهانشمول است، چون تکاپوی اراده در همه جاست.

آنچه اراده اراده می‌کند همواره زندگی است و لذا شوپنهاور می‌نویسد: «اراده غیرمادی است اگر به جای گفتن "اراده" می‌گوییم "اراده معطوف به زیستن"».

شوپنهاور از تجلیات اراده مابعدطبیعی در جهان تمثّل نمونه‌های بسیار به دست می‌دهد. ما در هر گونه حیوانی اجبارهای غریزی برای صیانت ذات و تولید مثل و حمایت موجود جوان و تلاشهایی را می‌بینیم که به اعتقاد او به وضوح از موارد اراده است. تلاشهای بشری، چه غریزی و چه فکری و چه فناورانه و چه سیاسی یا اقتصادی، نیز چیزی جز تمثلات همین حقیقت زیربنایی نیست.

می‌توان پرسید که چرا شوپنهاور به اجبار پیوسته و کور و ستیز عنوان اراده می‌دهد. اگر اراده کور است چرا آن را انرژی یا نیرو نمی‌نامد؟ یک دلیل شاید این باشد که انرژی و نیرو اصطلاحاتی متعلق به علم است که در آن ماده واقعی پنداشته می‌شود بی‌آنکه دلیلی برای این فرض به دست داده شود. دلیل دیگر علم‌شناختی [epistemological] است و با این نکته مربوط است که شناخت حقیقت برای فیلسوف از راه «یگانه در تنگ» حاصل می‌شود که درون‌بینی آن را آشکار می‌کند.

شکنجه و بردگی اراده معطوف به زیستن

حقیقت قصوی عبوس و ناخوشایند است. از دیدگاه فرد هر فعل ناموفقیت‌آمیز اراده کردن ناکامی دردناکی است و حال آنکه هر فعل موفقیت‌آمیز ضرورتاً به یأس منجر می‌شود. به طور نمونه، زندگی جنسی

به دو حالت ممکن منجر می شود: از یک سو اشتیاقهای ناکام و از سوی دیگر تلف کردن روح با از میان بردن شرم و حیا. امور به همین بدی است اگر بکوشیم نظر وسیعتری اتخاذ کنیم. اراده مابعدطبیعی خود را در عالم حیوانات به صورت گروهی از گونه های محارب متجلی می کند که هر یک می کوشد به بهای زندگی بقیه بقای خود را حفظ کند. ستیز به ویژه در مورد انسانها آشکار است زیرا آنها در تخصم دائمی به سر می برند، نه تنها با نیروهای بیجان و دیگر حیوانات، بلکه با یکدیگر نیز. بدتر از اینها نیز باز آن تلاشهای آنهاست که از بنیاد بیرحمانه و بیخردانه و متضاد با هر چیزی است که شریف و خوب است:

... این جهان بشریت عالم بخت و خطاست... و در کنار آنها حماقت و شرارت نیز تازیانه به دست است. بنابراین این امر واقع چهره می نماید که هر چیزی تنها با رو به رو شدن با دشواری بهتر تلاش می کند؛ آنچه شریف و خردمندانه است به طور بسیار نادر خودش را ظاهر می سازد و مؤثر واقع می شود یا شنونده ای می یابد، اما یاهو و منحرف در قلمرو تفکر، ملال انگیز و بی ذوق در سپهر هنر و شریر و مکار در سپهر عمل، چنان اظهار برتری می کند که تنها گسسته های کوتاهی آن را پریشان می سازد... منبع عمده جدیترین شرهایی که به انسان آسیب رسانده خود انسان است: homo homini lupus [انسان برای انسان گرگ است]. هر که این نکته اخیر را در نظر بگیرد می بیند که جهان دوزخی است که به واسطه این امر که یک انسان باید شیطان انسان دیگری باشد بر دوزخ دانته پیشی می گیرد.

شوپنهاور به منزله شاهدی برای طبیعت دوزخی زندگی بشری به تفصیل بسیاری از تجلیات متفاوت سنگدلی و دیوسیرتی آدمیان را وصف می کند: جنگ، آزمندی، شکنجه، بردگی و هر نوع بی عدالتی. البته او تأکید می کند که برای صدمه و رنجی که آدمیان می بینند کسی را

نمی‌توان ملامت کرد و آن را به پای خلقت یا خود بشر نیز نمی‌توان گذاشت. اگر جایی برای سرزنش کردن باید یافت آنجا حقیقت قصوی است. همه شرور موجود در جهان گناه (به طوری که شاید کسی بخواهد بگوید) شیء فی نفسه است.

زیباشناسی و زهد

شوپنهاور بر این گمان است که فرار از وحشتها و غمهای جهان تمثّل دشوار است اما ناممکن نیست. برای فرار دو راه وجود دارد: یکی از طریق هنر است و دیگری از راه زهد. پاسخ ابتدایی به این پرسش: چگونه باید زندگی کنم؟ این است: با آفریدن هنر یا نظاره آن و پاسخ آخر این است: چیزی اراده نکن و کاری نکن.

نظاره آثار هنری اساساً فعالیت بی‌غرض است و لذا در شخص اضطراب القا نمی‌کند. نظاره آثار هنری را باید با میل به تملک اشیاء مقابل گذاشت، بنابراین واضح است که اگر نظاره اثر هنری در شخص میل به تملک آن را القا می‌کند، این نظاره دیگر فرار از اضطراب نخواهد بود. پس آدمی تا آنجا که هیچ میلی به تملک ندارد از بردگی اراده رهیده است، دست کم مدت کوتاهی. شوپنهاور، مانند نیچه بعد از خودش، و مانند تمامی پیروان جنبش رومانتیک در آلمان از نبوغ هنری زبان به ستایش می‌گشاید و نتیجه می‌گیرد که حتی توانایی در درک و قدرشناختن نبوغ دیگران نیز شکوهی دارد. نظاره زیباشناختی، مانند آفرینش زیباشناختی، ما را قادر می‌سازد از رقیت میل درگذریم.

شوپنهاور میان هنرها به سلسله مراتبی قائل می‌شود که از برخی جهات تلقی او از رابطه میان پدیدارها و اراده مابعدطبیعی را روشنتر می‌کند. گلشن‌سازی و معماری در پایین این سلسله مراتب قرار می‌گیرد

چون در این هنرها با مادهٔ بیجان کار می‌شود. در مرتبهٔ بعدی و بالاتر نقاشی تاریخی و پیکرتراشی قرار می‌گیرد که در هردو با آدمیان کار می‌شود. شعر در مرتبهٔ بالاتری است چون با مفاهیم مربوط است. تراژدی بالاتر از شعر است و موسیقی بالاتر از تراژدی است. تراژدی در مرتبهٔ بالا قرار دارد چون در تراژدی خصلت حقیقی زندگی بشری نشان داده می‌شود: بی‌عدالتی آن، شر آن، درد بی‌پایان آن. موسیقی بالاتر از همه است چون تمثّل چیزی نیست و صورت محض است. موسیقی تمثّل نیست و لذا نوعی حقیقت دارد و طبیعت قصوی را آشکار می‌کند. گوش‌دادن به موسیقی برترین شکل نظارهٔ زیباشناختی است.

دومین راه فرار از وحشتهای جهان از راه انصراف ارادهٔ معطوف به زیستن است. از آنجا که ارادهٔ معطوف به زیستن فردی منبع شرّ است، نتیجه می‌شود که آدمی برای اجتناب از شرّ باید اراده و کوشش را انکار کند تا فردیت خود را نیز انکار کند. در اینجا نفوذ تفکر هندی را می‌بینیم. حکیم هندی کسی معرفی می‌شود که در آرزوی فرار از اضطراب و توهم است و با کاستن از نیازهای بدنش هدفش را تعقیب می‌کند.

می‌توان انگاشت که انکار خود به کاملترین نحو در خودکشی بیان می‌شود. اما شوپنهاور انتخاب خودکشی را بر این اساس رد می‌کند که نابودکردن خود بیانی است از ارادهٔ فردی. میل به مرگ میلی است مانند هر میل دیگر و لذا آن نیز باید انکار شود.

پس آدمی چگونه باید درصدد انکار خود برآید؟ انکار خود چه صورتی می‌تواند بگیرد؟ شوپنهاور این مسئله را برحسب مایا یا توهم توضیح می‌دهد. فردیت خود آدمی خود یک توهم است و خطرناکترین توهم نیز. تا آنجا که افراد بسیار متفاوت وجود دارند، فردیت به خودی خود حاکی از کثرت است اما حقیقت حقیقی امکان ندارد کثیر باشد،

حقیقت حقیقی واحد است. قصد صحیح و شایسته از انکار خود کوشیدن برای رسیدن به تشخیص کامل این نکته است که خود موجودی مجزاً نیست بلکه جزئی از یک کل یکپارچه است. شخصی که این حقیقت بنیادی را فهمیده است توأم با فقر و تجرد و کشتن هواهای نفسانی را اختیار می‌کند. او نسبت به دیگران احساس دارد، نه دقیقاً عشق (زیرا عشق عادی انسانی خودپسندی محض است)، بلکه دقیقاً همدلی دارد.

برخی ایرادات به بدبینی مابعدطبیعی

یک ایراد واضح به اندرز شوپنهاور در خصوص چگونه زیستن مربوط است. اندرز او به نظر متناقض می‌آید: او می‌گوید که خودکشی مردود است، چون متضمن اراده است، اما آیا کشتن هواهای نفسانی نیز متضمن افعال اراده نیست؟ خوب، شاید آیین بودا پاسخی در اینجا داشته باشد. بر طبق آیین بودا روا شمردن «از میان رفتن» اراده ممکن است. اما این اندیشه کمتر از آنکه شاید به نظر آید مفید است، تا آنجا که پیشفرض این است که طبیعت اراده چنان است که اگر این بخت به او داده شود از میان رفتن خودش را روا می‌شمرد. چه این سخن درست باشد و چه نباشد، روشن است که اراده‌ای که متمایل به از میان رفتن خودش است چیزی شبیه به اجبار کور و همه چیز بلعنده شوپنهاور نخواهد داشت. در این پاسخ بودایی همچنین فرض می‌شود که افعال سلبی (به‌طور نمونه، روا شمردن اتفاق افتادن چیزی) مستلزم افعال اراده نیست. اما این امر به‌هیچ‌وجه متیقن نیست. خلاصه: از یک سو شاید اراده کردن اراده نکردن ممکن نیست و از سوی دیگر اگر اراده کردن انسانی واقعاً موضوعیت بخشیدن به اراده‌ای کور و مابعدطبیعی و خشن است، از میان بردن خودش بعید به نظر می‌آید.

یک ایراد دیگر به بدینی مابعدطبیعی این است که در آن پیشفرض این است که میان موجود و معدوم می‌توان مقایسه‌های پرشمول انجام داد. به گمان من بسیار مشکوک است که چنین مقایسه‌هایی را بتوان انجام داد. آیا ما واقعاً این قضیه را می‌فهمیم که جهان اگر هرگز وجود نمی‌داشت، بهتر می‌بود؟ البته تصوّر امکانهای کوچکتر آسان است، به‌طور نمونه، تصور جهانی که در آن شخص خاصی یا حالت خاصی از امور وجود نمی‌داشت. در حقیقت تصور حالتی از امور دشوار نیست که در آن آدمی خودش وجود نیابد، به‌طور نمونه وقتی تصور نبرد هیستینگز [شهری در ساحل ساسکس شرقی، صحنه پیروزی ویلیام فاتح بر شاه آنگلو - ساکسون هارولد دوم] در ۱۰۶۶ را می‌کنید یا جهان آینده ادیسه فضا ۳۰۰۰، حالاتی از امور را تصور می‌کنید که شما خودتان در آن هنگام غایب هستید یا خواهید بود.

مقایسه کردن جهان بالفعل با جهان خیالی نیز ممکن است؛ به‌طور نمونه آدم می‌تواند مقایسه‌ای انجام دهد میان جهان واقعی امروز با آینده‌ای ناکجایی که در آن از جنگ و بیماری و قحطی خبری نیست و آدم می‌تواند تصمیم بگیرد (و بی‌شک خواهد گرفت) که جهان بالفعل از جهان آرمانی کمتر خوب است. اما هیچ‌یک از اینها مترادف با انجام دادن مقایسه‌هایی میان وجود و عدم تمامیتی عظیم، یعنی عالم، نیست. زیرا مقایسه‌هایی از این دست، اگر تصورشدنی باشد، می‌باید از همه دیدگاههای ممکن انتزاع شده باشد و همین نکته آنها را ذاتاً بی‌دلیل می‌سازد.

اراده مابعدطبیعی در مقام فرضیه

شوپنهاور معتقد بود که در استنتاج دقیق طبیعت حقیقت قصوی از مقدمات فلسفه کانت موفق شده بود. از آنجا که این استنتاج دقیق نیست و

لذا ناموفق است، برخی شارحان پیشنهاد کرده‌اند که ما از آن چشم‌پوشیم. و در عوض مدلل می‌سازند که ما باید اراده‌ی مابعدطبیعی را فرضیه‌ی بینگاریم. ارزش آن در این امر نهفته است که فرضیه‌ی کاملاً تازه‌ای است، چون ربط اندکی با کانت یا هر فیلسوف پیشین دارد. شوپنهاور متقاعد شده بود که این جهان جای وحشتناکی است و او در این باره تأمل کرد که چگونه می‌توان به بهترین نحو هر اندوه و رنجی را تبیین کرد. این فرضیه که جهان بر تخصم بنا شده است و اندیشه‌ی حقیقت قصوی به منزله‌ی تلاشی کور و بی‌هدف به نظر او توضیح‌دهنده‌ی تیره‌روزی بشری آمد. شاید او تنها بعد از آنکه به فرضیه‌اش دست یافته بود در صدد برآمد آن را از فلسفه‌ی سلف بزرگش ایمانوئل کانت استنتاج کند.

مطالعه‌ی بیشتر

اثر عمده‌ی شوپنهاور، جهان به منزله‌ی اراده و تمثیل، در چندین ویراست منتشر شده‌است، جلد دوم از ویراست سوم (ویراست ۱۸۵۹) آسانتر از بقیه‌ی کتاب است، چون مشتمل بر مثالهای کاملاً هرروزی است. سخنان نغز – ملحقات و استدراکات [Parerga and Paralipomena] – که دست‌کم برای برخی خوانندگان آزاردهنده خواهد بود، نیز بی‌اندازه آسان‌فهم است. کتاب کاپلستون با عنوان آرتور شوپنهاور شرحی عالی در خصوص فلسفه‌ی اوست.

نشانی صفحات شبکه‌ی شوپنهاور در شبکه‌ی بین‌المللی این است:

<http://www.miami.edu/phi/schopnh.htm>

کتابنامه

F. C. Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, London: Burns, Oates & Washbourne 1946.

[کاپلستون، آرتور شوپنهاور: فیلسوف بدبینی.]

Arthur Schopenhauer, *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, tr. E. F. J. Payne, La Salle, Ill.: Open Court: 1974.

[شوپنهاور، ریشه چهار توی اصل جهت کافی.]

Arthur Schopenhauer, *On the Freedom of the Will*, tr. R. J. Kolenda, New York: Bobbs-Merill 1960.

[شوپنهاور، درباره آزادی اراده.]

_____ *Essays and Aphorisms*, tr. R. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin 1983.

[شوپنهاور، مقالات و سخنان نغز.]

_____ *The World as Will and Representation* (2 vols), tr. E. F. J. Payne, New York: Dover 1969.

[شوپنهاور، جهان به منزله اراده و تمثّل.]

سورن کی یرکگور

رابرت استرن

کی یرکگور را اغلب نخستین وجودی مشرب وصف کرده‌اند، یکی از پیشگامان قرن نوزدهمی جنبشی فلسفی که به گفته سارتر «هر انسانی را به خود وا گذاشته می‌شمارد چون به تمامی مسئول وجودش است و باید آن را شرافتمندانه به دوش کشد.» (سارتر، *فلسفه وجودی و انسان‌گرایی*، ص 29) یقیناً در کار کی یرکگور برای توجیه چنین وصفی شواهد بسیار است: او با اسلاف قرن بیستمی‌اش، مانند سارتر، در تأکید بر انتخاب و تفکر درونی شخصی [subjectivity] و یأس و کنایه [irony] و دلشوره و انزوا و بی‌اعتمادی به فلسفه‌ورزی انتزاعی شریک است و نیز سبک ادبی و شخصی نویسندگی که به گونه تشخیص‌پذیری نوست و با این وصف این مضامین همه در بستر خداپرستی پرورده شده است که وجودی‌مشربان بعدی با آن موافق نیستند، اما این همان چیزی است که او را برای تفکر متعاقب مسیحی شخصیتی محوری ساخته است. کی یرکگور خود اغلب موضعش را به موضع سقراطی مسیحی تشبیه می‌کرد، متفکری منفرد که قهرمانانه با مبارزه ایمان مواجه بود.

تنها کار کی برکگور نیست که مفسران بعدی را به وجودی مشرب خواندن کی برکگور واداشته است. شیوه زندگی او نیز در این برداشت سهم بوده است. سورن آیه کی برکگور در ۱۸۱۳ در کپنهاگ، در دانمارک، دیده به جهان گشود و کوچکترین فرزند از میان هفت فرزندی بود که پدرش مایکل پدرسن کی برکگور و همسر دومش آنا به دنیا آورده بودند. او پدرش را مبتلا به «افسردگی وحشتناکی» وصف می‌کند که بخشی از «زمینه تاریک زندگی [او] را از نخستین روزهای آغازش» (روزنامه، ج ۶، ص ۷۲) شکل داد. او می‌پرسد:

چرا آن‌طور که بچه‌های دیگر رشد می‌کنند رشد نکردم، چرا گرداگردم را شادی نگرفته‌بود، چرا به نگرستن به سرزمین آه‌ها این قدر زود رسیدم، چرا با دلشوره‌ای مادرزادی به دنیا آمدم که مرا پیوسته وادار به نگرستن به آن می‌کند، چرا نه ماه در رحم مادرم کافی بود تا مرا آن قدر پیر سازد که مانند بچه‌های دیگر به دنیا نیایم و پیر متولد شوم. (روزنامه، ج ۵، ص ۳۳-۲۳۲).

کی برکگور در ۱۸۳۰، در هفده سالگی به دانشگاه کپنهاگ وارد شد و در آنجا بعد از مدتی تحصیل که برای او گاهی خالی از هر شور و شوق واقعی بود، در ۱۸۴۰ در رشته الهیات یا کلام مدارج دانشگاهی را به پایان برد. دو واقعه دیگر در خلال این دوره از همه مهمتر بود: مرگ غیرمنتظره پدرش در ۱۸۳۸ و ملاقاتش با رگینا آلسن در یک سال قبل از آن. پدرش، اندکی قبل از مرگش، به او گفته بود که چگونه در جوانی در هنگام گوسفندچرانی در خارزار یوتلند به واسطه تیره‌روزی زندگی‌اش خدا را دشنام داده بود و چون در زندگی دنیوی توفیق نصیب او شد آن را آماده شدن برای عذاب الهی شمرد و مرگ همسرش و دو پسر و یک دختر را با این دید برای خودش معنا کرد. کی برکگور می‌پنداشت که این عذاب

دامن او را نیز می‌گیرد، اما وقتی به عوض او پدرش مرد، او این مرگ را گونه‌ای «ایثار» از جانب پدرش شمرد تا او بتواند تکلیفی دینی انجام دهد. و لذا او سرانجام تحصیل در رشته الهیات را جدی گرفت و در طی یک سال آن را به پایان برد. کی‌یرکگور سپس در سپتامبر ۱۸۴۰، بعد از اعلام نامزدی‌اش با رگینا آلسن، دختر کارمندی عالی‌رتبه، برای زندگی شغلی در کلیسا و زندگی در مقام مرد خانواده آماده شد. اما یک سال بعد حلقه نامزدی را پس داد. عملی که او را به رنج عاطفی شدیدی دچار کرد، اما احساس می‌کرد مجبور به این کار بود. جدایی از رگینا آلسن نقطه عطفی قاطع در زندگی او بود و او را به ترک عافیت و آسایشهای جامعه و خانواده و کلیسا و قدم گذاشتن در راه آینده‌ای توأم با انزوای زجرآمیز و وقف کردن خود به پیشه‌ای صرفاً شخصی واداشت.

کی‌یرکگور در ۱۸۴۱ به برلین سفر کرد تا درسهای شلینگ درباره فلسفه وحی را بشنود، درسهایی که مشتمل بر حمله‌ای بسیار متهم‌کننده به هگل از منظری مسیحی بود. کی‌یرکگور قبل از آنکه به برلین برود تأثیر ناخوشایندی از فلسفه هگل در ذهن داشت و نسبت به نفوذ متزاید نظام هگلی در متفکران کلیسای لوتری دانمارک در آن زمان نیز دیدی انتقادی داشت. بنابراین از حمله شلینگ به هگل استقبال کرد، اما از کوششهای خود شلینگ در ضرورتی مثبت تأثیر نپذیرفت. کی‌یرکگور در ششم فوریه ۱۸۴۲ در نامه‌ای به برادرش اظهار کرد، «مهم‌گویی شلینگ پایانی ندارد... دارم برلین را ترک می‌کنم و به سوی کپنهاگ می‌شتابم... می‌دانی، برای پیوند تازه‌ای بستن نیست... [بلکه] برای کامل کردن یا این / یا آن است.» (روزنامه، ج ۵، ص ۲۰۱)

یا این / یا آن، منتشر در ۱۸۴۳، نخستین کتاب از مجموعه کتابهایی بود که کی‌یرکگور تا چند سال بعد با نام «مستعار» منتشر کرد. این کتابها ذیل

مجموعه‌ای از نامه‌های آشکارا جعلی منتشر و برای هر یک تعدادی شخصیت اختراع شد، با این هدف که ارتباط میان زندگی و نویسندگی نشان داده شود. تکرار (۱۸۴۳) و ترس و لرز (۱۸۴۳) و پاره‌های فلسفی (۱۸۴۴) و مفهوم دلشوره (۱۸۴۴) و مراحل در راه زندگی (۱۸۴۵) و پی‌نوشت ناعلمی پایانی (۱۸۴۶) نیز با نام مستعار منتشر شد. شهرت کی پرکگور بر این کتابها، به‌ویژه دسته اخیر، مبتنی است. کی پرکگور در خلال این دوره، علاوه بر این کتابها، بیست و یک گفتار «تهذیب‌کننده» درباره مضامین دینی نیز ذیل نام خودش منتشر کرد.

آنگاه، در دسامبر ۱۸۴۵، واقعه دیگری رخ داد که زندگی کی پرکگور را برجسته ساخت. در آن ماه مجموعه‌ای از مقالات ادبی منتشر شد که شامل حمله‌ای به مراحل در راه زندگی به قلم پ. ل. مولر نامی بود. کی پرکگور در واکنش نسبت به مقاله بسیار آزاردهنده مولر پاسخی منتشر کرد. و در آن ارتباط مولر با هفته‌نامه‌ای هجوآمیز و بی‌آبرو به نام دزد دریایی [The Corsair] را افشا کرد. در نتیجه هفته‌نامه دزد دریایی در هفته‌های بعد توجهاتش را معطوف به خود کی پرکگور کرد و او را آماج استهزای عمومی ساخت. این کار تنها به افزایش انزوای او از جامعه خدمت کرد و با رسوایی بر هم زدن نامزدی‌اش با رگینا آلسن آغاز و با سخن گفتن از غرابت کتابهایش تقویت شد. این کار به تثبیت درک او از بزدلی و فساد اخلاقی افراد در زندگی شهری نیز انجامید و پیشه او در ایفای نقش فردی بیگانه و تازیانه‌زن بر وضع حاکم را نیرو بخشید.

انتشارات بعدی او شامل بیماری تا پای مرگ (۱۸۴۹) و تربیت در مسیحیت (۱۸۵۰) دوتا از مهمترین آثارش در مقام نویسنده‌ای مسیحی است. آنگاه بعد از چند سالی که کم کار بود، مبادرت به لشکرکشی گزنده و پُرشوری علیه کلیسای دولتی («جهان مسیحی») کرد و از تفاسیری که

متکلمی به نام هانس مارتسن در خطبه خاکسپاری برای اسقف مینستر، اسقف اعظم دانمارک، به زبان آورد به خشم آمد. این حمله در اصل از طریق اعلانیه دیواری خود کی یرکگور با عنوان لحظه انجام شده بود که نه شماره ادامه یافت تا اینکه او بیمار شد و در ۱۸۵۵ درگذشت.

زندگی کی یرکگور، سرشار از غرور و لجاجت خودنابودگر و شهامت بالا و رقت‌انگیزی بی معنا و مالیخولیایی عمیق و خود را به رنج انداختن، سرمشقی است برای قهرمان وجودی، چون او با چشم پوشیدن از هر تسلای متعارف تلاش کرد دیدگاه و «صدا»ی متمایزی پیرورد که در کارش یافتنی باشد.

کی یرکگور بر ضد هگل

فلسفه کی یرکگور را مواجهه او با هگل، و همچنین مواجهه با بسیاری از متفکران قرن نوزدهم، و ناخشنودی‌اش از نظام هگلی برجسته ساخت. اما، در حالی که هگلیان «چپ» مانند مارکس و انگلس و فوئرباخ از منظری انسان‌گرایانه و مادی‌نگرانه به هگل حمله کردند، حمله کی یرکگور از دیدگاهی دینی بود. به طوری که کی یرکگور در کتابی منتشر شده پس از مرگش اعلام کرد، «تفکر وحدت بخش به تمامی کارهای نویسنده این است: مسیحی شدن» (دیدگاه، ص 75)، و ایراد اساسی او به فلسفه هگل آن بود که مسیحی شدن را ناممکن می‌سازد. برای فهمیدن این ادعا، نخست لازم است سخنی درباره رابطه مبهم میان تفکر هگل و نگرش دینی بگوییم، تا بتوانیم ببینیم که چرا کی یرکگور ترسید که با بر مسند نشستن اولی دومی سست شود.

هگل نوعاً اعلام می‌کند که «دین بدون فلسفه می‌تواند به خوبی وجود داشته باشد، اما فلسفه بدون دین نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که

فلسفه دین را در خودش می‌گنجاند». این سخن مشتمل بر ادعایی دو وجهی است: نخست آنکه، تفکر دینی مستقل از فلسفه است و دومی متکی به اولی است و دوم آنکه فلسفه «محیط» یا «مشتمل» بر دین است، بدین معنا که دین مانند هر چیز دیگری در درون نظام هگلی گنجانده شده است. اکنون، از نظر متفکری مانند کی‌پرکگور، ضمانت آشکار استقلال برای دین که در ادعای نخست مندرج است با تهدید مطرح شده نسبت به دین در ادعای دوم متزلزل می‌شود، زیرا فلسفه در «محیط شدن بر» دین می‌تواند هیچ جایی برای ایمان دینی باقی نگذارد. بنابراین کی‌پرکگور بدگمانی‌های عمیقی نسبت به طرح هگلی دارد، یعنی طرح چیره‌شدن بر دین به‌طور مثبت با اختصاص دادن آن در درون فلسفه.

در واقع، تخصیص مسیحیت در نزد هگل دو وجهی است و هم در سطح مابعدطبیعی صورت می‌گیرد و هم در وجه اخلاقی. هگل، در سطح مابعدطبیعی، مدلل می‌سازد که فلسفه محتوای دین را در کسوت تفکر ارائه می‌کند، با تغییر شکل تشبیهات و تمثالات دینی به مقولات مابعدطبیعی و «رایج کردن» استعارات دین در گردش سخت تفکر فلسفی. بدین طریق، هگل مدلل می‌سازد که ما در تعلیم مسیحی تجسّد بیانی ماقبل تأملی از وحدت کلی و فرد و متناهی و نامتناهی می‌یابیم، چون شخص مسیح نمایانگر این وحدت در صورت ملموس است که آگاهی بعدها به‌طور فلسفی به فهم آن می‌رسد. به‌علاوه، زمانی که آگاهی دین و حیانی را از تفکر تصویری‌اش عاری ساخته است و آن را به‌طور فلسفی مفهومی ساخته است دیگر تجسّد را نامفهوم نمی‌بیند، بلکه اکنون در آن بیان حقیقت فلسفی عمیقی را می‌بیند. بدین طریق، هگل در سطح مابعدطبیعی دین را با تغییر شکل حقایق ایمان به تصورات محض برای تفکر مفهومی بالاتری مناسب می‌سازد و استدلال می‌کند که اسرار

مسیحیت را وقتی می‌توان به طور فلسفی «پذیرفت» که باز تأویل دیالکتیکی او از مقولات کلی و جزئی و نامتناهی و متناهی به انجام رسیده باشد.

هگل همچنین مبادرت به مناسب ساختن دین به طور اخلاقی و سیاسی می‌کند، با کوشش برای استفاده از مسیحیت به چنان نحوی که توان بالقوه آن به منزله دین قومی را بتوان برای مقاصد اجتماعی - سیاسی تحقق بخشید. هگل، با استفاده از دولت‌شهر یونانی به منزله مثال، مدلل می‌سازد که دین می‌تواند نقش مهمی در پایه‌گذاری حیات مدنی اجتماع ایفا کند و اعضای اجتماع را در حول مجموعه‌ای مشترک از اعتقادات متحد و به منزله ظرفی برای تعلیم اخلاقی عمل کند. اما هگل، به پیروی از روسو، ادعا می‌کند که مسیحیت به طور تاریخی بدین‌سان عمل نکرده است و بیشتر به منزله نیرویی از حیث اجتماعی تفرقه‌انگیز، مبتنی بر وجدان فردی و درون‌بینی و پرستش خدایی متعالی عمل کرده است و نتیجه آن بوده است که غفلت از تکالیف اجتماعی و سیاسی را تشویق کرده است و پیوندهای مدنی و اجتماعی را سست کرده است. با این وصف هگل معتقد است که مسیحیت می‌تواند به طور بالقوه به منزله دین قومی خدمت کند اگر نگرش آن را بتوان به طرقی تغییر شکل داد و به‌ویژه اگر عیسی را بتوان پیامبر حیات اخلاقی انگاشت. بدین طریق هگل تأکید معتنا بهی بر تحول اجتماع مسیحی و کارکرد اخلاقی آن در درون دولت می‌کند:

در دولت پروتستان، قانون اساسی و نظام حقوقی و نیز اطلاق‌های خاص‌شان تجسم اصل و توسعه حیات اخلاقی است و این حیات اخلاقی از حقیقت دین بر می‌خیزد و تنها از آن می‌تواند برخیزد و آن وقتی است که به اصل آغازینش بازگشته است و بدین طریق نخست بالفعل می‌شود. حیات اخلاقی

دولت و معنویت دینی دولت بدین طریق به طور متقابل ضامن قوت است.
(هگل، فلسفه روح، بند 552، ص 291)

بنابراین هگل امیدوار است که هم در سطح مابعدطبیعی و هم در سطح اخلاقی با دادن نقشی به دین در درون نظام فلسفی اش بر آن «محیط» شود. اما در نزد کی پرکگور پذیرفتن این تخصیص دو وجهی مسیحیت به وسیله فلسفه ناچیز کردن اهمیت خاص مسیحیت خواهد بود و لذا او مبادرت به نشان دادن این امر می کند که اعتقاد دینی را نمی توان بدین گونه دید. کی پرکگور در حمله اش به بحث هگل از دین و در توسعه تلقی خودش از دین، به دست دادن توصیفی ضد هگلی از معنای دین برای حیات بشری، مبادرت به سست کردن تخصیص عقل گرایانه و اخلاقی مسیحیت در نزد هگل می کند و با این کار نقد متمایزش از کل طرح فلسفه معهود و مألوف را آغاز می کند.

متناقض نماهای ایمان

کی پرکگور، برای مقابله با کوشش هگل در «محیط» شدن بر دین در سطح مابعدطبیعی، تأکید کرد که در قلب مسیحیت دو متناقض نما نهفته است که آنها را نمی توان در فلسفه گنجانند: نخست آنکه، موضوع ایمان متناقض نماست و دوم آنکه فعل ایمان متناقض نماست. بنابراین کی پرکگور مدلل می سازد که کوشش هگل در اندراج دین در درون فلسفه باید به شکست انجامد، زیرا دین متضمن جنبه ای از بی عقلی عمیق است که هیچ مقدار از تفکر فلسفی نمی تواند آن را چاره کند.

کی پرکگور مدعی است که موضوع ایمان مسیحی متناقض نماست چون از ما خواسته می شود به تجسد ایمان بیاوریم و بپذیریم که میان خدا

و انسان تفاوت «مطلق» وجود دارد و با این وصف این تفاوت برطرف شد: «اینکه خدا در صورت بشری وجود یافته است، زاده شده بود، رشد کرده بود و الخ، یقیناً به معنای دقیق کلمه متناقض‌نما و متناقض‌نمای مطلق است.» (پی‌نوشت ناعلمی پایانی، ص ۱۸۷) دعوی بر اینکه ربوبیت در صورت بشری زندگی کرده است در زبان فلسفه بدان معناست که «حقیقت سرمدی در زمان به وجود آمده است و این متناقض‌نماست.» (پی‌نوشت ناعلمی پایانی، ص ۱۸۷) دو اصطلاح «زمانی» و «سرمدی» در نزد کی‌یرکگور به طور متقابل طارد یکدیگر یا دست‌کم به طور کیفی متفاوت با یکدیگر است و فهم این امر را برای ما ناممکن می‌سازد که خداوند چگونه می‌تواند در زمان وجود یابد و انسانی جزئی شود:

نمود مسیح متناقض‌نماست و متناقض‌نما نیز باقی می‌ماند. این متناقض‌نما برای معاصران او در این نکته نهفته است که این انسان فردی و جزئی که مانند دیگر انسانها به نظر می‌آمد و مانند آنها سخن می‌گفت و از آداب و رسوم پیروی می‌کرد پسر خدا بود. برای همه اعصار بعدی این متناقض‌نما متفاوت است، زیرا وقتی با چشم سر دیده نمی‌شود او را پسر خدا معرفی کردن آسانتر است. اما چیزی که اکنون تکان‌دهنده است این است که او در درون جهان تفکر عصری جزئی سخن گفت. (روزنامه، ج ۳، ص ۴۰۰)

بنابراین کی‌یرکگور در تجسّد مانعی برطرف‌نشده برای آگاهی فلسفی می‌بیند، چون متضمن «متناقض‌نمای مطلق» است که آن را نمی‌توان فهمید.

اکنون هگل خود پیشنهاد کرده بود که وحدت خدا و انسان را به طوری که در تعلیم تجسّد معرفی شده باید بدین صورت فهمید:

مسیح را در کلیسا خدا - انسان نامیده بودند. این ترکیبی خارق‌العاده است که به طور مستقیم همه را به تناقض می‌اندازد، اما وحدت طبایع الهی و بشری

در اینجا به آگاهی بشری آورده شده است و برای او به یقین تبدیل شده است و حاکی از آن است که غیریت یا چنانکه بیان شده است، تناهی و ضعف و سستی طبیعت بشری با این وحدت ناسازگار نیست، دقیقاً به همان سان که در ایده سرمدی غیریت به هیچ وجه از وحدتی که خدا هست نمی‌کاهد. این ترکیب خارق‌العاده همان ضرورتی است که ما آن را دیده‌ایم. و متضمن این حقیقت است که طبایع الهی و بشری به‌طور مضر متفاوت نیست. (هگل، فلسفه دین، ج ۳، ص ۷۶-۷۷)

بنابراین، از نظر هگل، اگرچه تعلیم تجسد معمایی گنج‌کننده است، اگر میان طبیعت الهی و طبیعت بشری تفاوتی مطلق قائل شویم، می‌بینیم که در واقع هیچ دوگانگی بنیادی وجود ندارد، چرا که هریک دیگری را در وحدت دیالکتیکی دربرمی‌گیرد، پس متناقض‌نمای خدا - انسان حل می‌شود. هگل در اینجا موضعش را بر ادعایی مبتنی می‌کند که بسیاری از متفکران سنت عقل‌گرا در آن اشتراک دارند و آن ادعا این است که «طبایع الهی و بشری به‌طور مضر متفاوت نیست»، تا آنجا که همه انسانها می‌توانند در تفکر، در مقام موجودات متفکر، نامتناهی و الهی شوند. این اندیشه‌ای است که ریشه‌هایش در تلقی یونانی از nous [عقل] به منزله عنصری الهی در انسان قرار دارد، چون عقل آن چیزی است که انسانها را قادر می‌سازد جهان را از منظر خدا ببینند. هگل خدا را با عنصر اندیشنده در انسان یکی می‌داند و مدلل می‌سازد که «[عقل عنصر الهی در انسان است]» (هگل، مقدمه تاریخ فلسفه، ص ۹۲) و اینکه «[فلسفه شناخت است و از طریق شناخت است که انسان نخستین بار به رسالتش، تشبّه به خدا، پی می‌برد]». (هگل، منطق، بند Z ۲۴). بنابراین در نزد هگل، واقعه تاریخی تجسد به هیچ وجه نامفهوم نیست، چون صرفاً تمثیل استعاری این ادعای فلسفی است که ذهن انسان با رسیدن به کمال عقل می‌تواند به خدای تعالی تقرّب جوید.

اما، در نزد کی‌یرکگور، در این ادعای عقل‌گرایانه که ما در مقام انسان می‌توانیم به جایگاه خدا نزدیک شویم، چیزی محال وجود دارد. او مدلل می‌سازد که ما مخلوقات متناهی و زمانی هستیم که فهم‌شان از اشیاء به‌طور ثابتی محدود به این مخصصه وجودی است و کسی نمی‌تواند به این دید از حقیقت که شایسته موجودی نامتناهی و بی‌زمان مانند خداست نزدیک شود:

نظام وجودی را نمی‌توان به‌وضوح و با دقت بیان کرد. آیا این بدان معناست که چنین نظامی وجود ندارد؟ به‌هیچ‌وجه: از قول ما چنین بر نمی‌آید. حقیقت خود یک نظام است. البته برای خدا، اما نظامی برای هر روح وجوددارنده‌ای نمی‌تواند باشد. نظام و خاتمیت متناظر با یکدیگر است. اما وجود دقیقاً متضاد با خاتمیت است... هر کس که خود فردی وجوددارنده است نمی‌تواند این خاتمیت بیرون از وجود را که متناظر با سرمدیت است کسب کند، سرمدیتی که گذشته به آن وارد شده است... اما این متفکر نظام‌وار کیست؟ آری، او کسی است بیرون از وجود و با این همه در وجود، کسی است که همواره در سرمدیتش کامل است و با این همه در خودش هر وجودی را شامل است و او خداست... چنین متفکری یا خواستار خدا بودن است یا خواستار مناظره‌ای [quot libet] عجیب و غریب (پی‌نوشت ناعلمی پایانی، ص 8-107)

در نزد کی‌یرکگور این «تفاوت مطلق که انسان را از خدا متمایز می‌کند» تفاوت «میان بیشی یا کمی استعداد فکری» نیست، به طوری که فیلسوف عقل‌گرا فرض می‌کند، بلکه دقیقاً

این انسان باشنده‌ای وجوددارنده و جزئی است... که وظیفه ذاتی‌اش نمی‌تواند اندیشیدن به ازلی [sub specie aeterni] باشد، چون مادام که وجود دارد ذاتاً فردی وجوددارنده است، گرچه او ابدی است، که وظیفه ذاتی‌اش متمرکز بودن بر درونی بودن در وجود داشتن است، و

حال آنکه خدا نامتناهی و سرمدی است. (پی نوشت نا علمی پایانی، ص 195).

فیلسوف عقل گرا - به طور نمونه، هگل - به کوشش در حل مخصصه وجودی انسان منظره مضحکی می بخشد، چرا که می کوشد با انتزاع از تناهی و فردیت و از طریق اختیار دیدگاه تفکر محض این مخصصه را حل کند؛ اما او نمی تواند عهده دار انجام دادن چنین کاری شود و باید فردی وجوددارنده و گرفتار در منظر صرفاً بشری باقی بماند.

بنابراین کی یرکگور شخصیت مهمی است و سزاوار است نخستین وجودی مشرب شناخته شود. چون او گشاینده نقد عقل گرایی از دیدگاه فردگرایی است. هدف عقل گرایی رسیدن به منظر موضوعی درباره جهان و داشتن فهمی آزاد از حدود تحمیل شده دیدگاه صرفاً بشری یا فاعلی بود و بدین وسیله می خواست به خدای تعالی تقرّب جوید. این، به استدلال کی یرکگور، طرحی محکوم است، از آنجا که ما نمی توانیم از خودمان فراتر برویم، یعنی منظر فردی درباره جهان بدون فراتر رفتن از آنچه به معنای انسان بودن است و آنچه به معنای خودمان بودن است، و این محال است. ما، در مقام افراد جزئی، حقیقت را تنها از درون دیدگاهی محدود می توانیم بشناسیم و تجربه کنیم، و باید کوشش عقل گرایانه برای اتخاذ دیدی از ناکجا را ترک کنیم.

کی یرکگور بدین طریق به پرسش کردن از تأکید معهود و مألوف بر ارتباط میان موضوعیت یا برونذهنی بودن و حقیقت ادامه می دهد و علیه عقل گرایی مانند هگل استدلال می کند که چیزی می تواند برای من حقیقی باشد بی آنکه برای همه حقیقی باشد. عقل گرا می کوشد التزام ما به آن چیزهایی را سست کند که ما صرفاً در مقام افراد به آنها اعتقاد داریم

و می‌کوشد ما را تنها به پذیرفتن آن قضایایی وادارد که می‌توانیم در فهم آنها با دیگران سهیم باشیم. اما کی‌یرکگور روا می‌شمرد که اعتقاداتی امکان وجود داشته باشد که ما حقیقی بپنداریم، اما تنها حقایقی برای ما باشند و هیچ‌کس دیگر نیز دلیلی برای پذیرفتن آنها نداشته باشد. محور در میان این حقایق درون‌ذهنی [subjective] اعتقادات دینی ماست که مؤمن هیچ تضمین برون‌ذهنی و عقلاً دفاع‌پذیری برای آنها به رسمیت نمی‌شناسد و تقاضا نیز نمی‌کند:

وقتی درون‌ذهنیت [subjectivity]، درونی بودن، حقیقت است، حقیقت به‌طور برون‌ذهنی متناقض‌نما می‌شود و این نکته که حقیقت به‌طور برون‌ذهنی متناقض‌نماست به نوبه خود نشان می‌دهد که درون‌ذهنی بودن حقیقت است... خصلت متناقض‌نمای حقیقت بی‌یقینی برون‌ذهنی آن است و این بی‌یقینی بیانی است برای درونی بودن پُرشور و شور دقیقاً حقیقت است. (پی‌نوشت ناعلمی پایانی، ص 183).

کی‌یرکگور بنابراین از تأکیدش بر اینکه موضوع ایمان – یعنی خدا – انسان – متناقض‌نماست به تأکید بر این نکته نقل مکان می‌کند که فعل ایمان متناقض‌نماست: بدین معنا که ایمان مبتنی بر حقیقتی موضوعی / برون‌ذهنی نیست بلکه مبتنی بر بی‌یقینی موضوعی است و آن را به‌طور چاره‌ناپذیری فاعلی / درون‌ذهنی می‌سازد. این تباین یقین درونی و بی‌یقینی موضوعی را او شور ایمان می‌نامد. ایمان برای عقل متناقض‌نماست چون در مقام حالتی روان‌شناختی آن را نمی‌توان عقلاً به وجود آورد. (به‌طور نمونه، با برهان وجود خدا) بلکه تنها از طریق تصمیمی بی‌پایه یا جهش آن را می‌توان به وجود آورد. در حقیقت دقیقاً غیاب توجیه عقلی است (نه به معنای طبیعت نامعقول و تناقض‌آمیز این ادعا که نامتناهی را می‌توان در متناهی گنجاند) که فرصتی برای چنین فعل

یا جهش ایمان فراهم می‌کند. بدین طریق در حالی که در نزد هگل محتوای دین را می‌توان عقلی ساخت، تا به فعل ایمان نیاز نباشد، در نزد کی‌پرکگور حقیقت مسیحیت متناقض‌نما باقی می‌ماند و تنها ضامن آن یقین درون‌ذهنی مبتنی بر اعتقاد درونی و جهش است. این جهش تنها وقتی انجام می‌شود که آدمی تناقضهایی را احساس می‌کند که هگل آن‌قدر سخت کوشیده بود برطرف کند. این جهش مبتنی بر نیاز ما برای چیره‌شدن بر جدایی متناهی و نامتناهی، جدایی مرگ و حیات ابدی و مبتنی بر ناتوانی ما از انجام‌دادن این کار به‌طور عقلی است. تنها پس از آنکه این تناقض مطلق اثبات شد این جهش امکان انجام شدن دارد، تنها پس از آنکه پذیرفته شده باشد که مخصصه وجودی‌مان را نمی‌توان از طریق عقل تغییر شکل داد، بلکه این تغییر شکل تنها از طریق ایمان ممکن است.

تعلیق امر اخلاقی

کی‌پرکگور، در حالی که در شاهکارش پی‌نوشت ناعلمی پایانی در وهله نخست به سست کردن کار هگل در تخصیص مسیحیت در سطح مابعدطبیعی اهتمام می‌کند، ردش بر کار هگل در اندراج اخلاقی مسیحیت مضمون چند تا از مهمترین آثارش است. او مبادرت به نشان دادن این امر می‌کند که اخلاقیات [morality] مبتنی بر اراده خدا مغایر با اخلاقیات زندگی مدنی در نزد هگل است و این یکی را نمی‌توان به‌طور موفقیت‌آمیز در دیگری مندرج کرد. تنش زیربنایی میان امر اخلاقی تصور شده به شیوه هگل و امر اخلاقی مبتنی بر اراده خدا در این / یا آن و در ترس و لرز به وضوح مطرح شده است.

یا این / یا آن نمایانگر تصادم میان آن چیزی است که کی‌پرکگور

دیدگاههای کامجو [aesthetic]* و اخلاقی می‌نامد. این کتاب که با نام مستعار ویکتور ارمیتا نوشته شده حاوی دو دسته مقاله است، «مقالات الف» تصویری از جنبه‌های مختلف نگرش کامجویانه به زندگی به خواننده عرضه می‌کند و «مقالات ب» تصویری از نگرش اخلاقی عرضه می‌کند. مقالات الف آمیخته‌ای التقاطی از مطالب است، مشتمل بر (از جمله) سخنان نغز پراکنده و بحثهای تراژدی (آنتیگونه) و اپرا و عاشقانه‌ها (دون جیووانی موتسارت) و در پایان گزارشی مفصل از یک اغواگری دقیقاً طرح‌ریزی شده. مقالات ب، بر خلاف مقالات الف، به شیوه‌ای متین و سنجیده، به قلم مردی متأهل و محترم قاضی ویلهلم نوشته شده است. این مقالات ظاهراً برای نویسنده مقالات الف نخستین بخش نوشته شده است و برای زیر فشار گذاشتن و متقاعد کردن او به لزوم حفظ کردن «موازنه امور کامجویانه و اخلاقی در ترکیب شخصیت» (یا این / یا آن، ج ۲، ص ۱۵۹) و ستایش از منافع ازدواج در برابر عشق صرفاً رومانتیک. (موضوعی که کی‌یرکگور پس از بر هم زدن نامزدی‌اش با رگینا آلسن علاقه عمیقی به آن داشت.)

کی‌یرکگور در تصویری که از سیمای قاضی ویلهلم ترسیم می‌کند تا اندازه‌ای کاریکاتوری از موضع هگل فراهم می‌آورد، در حالی که در عین حال به ورای آن نیز اشاره می‌کند. (شاید نباید فراموش کرد که ویلهلم نام میانی از سه نام هگل بود.) نیت قاضی ویلهلم متقاعد کردن نویسنده مقالات الف به این امر است که نگرش کامجویانه نسبت به زندگی، شیفتگی بی واسطه و رومانتیک نسبت به دم، باید جای خود را به عشق

* این اصطلاح در فلسفه کی‌یرکگور به معنای زیباشناختی (گرچه زیباپرستی مناسب است) یا هنری نیست و مراد او همان است که آورده‌ایم. او اصولاً از اصطلاحات متداول فلسفی به معنای رایج استفاده نمی‌کند. — م

پایدار ازدواج و تکالیف اخلاقی و اجتماعی آن بدهد. قاضی ویلهلم از نحوه‌ای سخن می‌گوید که در آن کلی و فرد را می‌توان در درون خانواده یکی کرد، به نحوی که به وضوح این ادعای هگل را منعکس می‌کند که خانواده مقوم «بنیان اخلاقی دولت» است. (هگل، فلسفه دین، بند 255، ص 154). قاضی مدعی است که آدمی باید تلاش کند «خودی اجتماعی و شهروند» را تحقق بخشد، نه خودی انتزاعی که «همه جا جا دارد و لذا هیچ کجا جا ندارد» (یا این / یا آن، ج ۲، ص 267)، و مدلل می‌سازد که ازدواج، داشتن شغل یا اشتغالی مفید، به عهده گرفتن مسئولیتهای مدنی و نهادی همه از این دیدگاه ضروری است. او مانند هگل بر این فرض است که برای فرد اخلاقی وظایف اجتماع محدودیت بیرونی نیست، زیرا «آن که اخلاقی زندگی می‌کند کلی را در زندگی‌اش بیان می‌کند و خودش را انسان کلی می‌سازد، نه با عاری کردن خودش از واقعیت ملموسش، زیرا در آن صورت نیست می‌شود، بلکه با پوشاندن لباس کلی به خودش و رسوخ در آن». (یا این / یا آن، ج ۲، ص 260) بنابراین، قاضی ویلهلم در مقام سخنگویی برای اخلاقیات شهروندی دیدگاه یک هگلی حقیقی را ارائه می‌کند.

اما، با نگاه دقیقتر، یافتن عناصر غیرهگلی در توصیف قاضی از امر اخلاقی ممکن است. چند فقره وجود دارد که به نظر می‌آید در آنجا او جاذبه درون‌ذهنیت و وجدان را تصدیق می‌کند، چون او بر جای انتخاب فردی در درون حیات اخلاقی تأکید می‌کند، چیزی که هگل کوشیده بود اهمیت آن را سست کند:

فعل انتخاب کردن اساساً بیان شایسته و دقیق امر اخلاقی است. هر وقت به معنای دقیق مسئله یا این / یا آن وجود دارد، همواره می‌توان مطمئن بود که پای امر اخلاقی در میان است. یگانه یا این / یا آن مطلق انتخاب میان خیر و

شر است. اما این امر همچنین مطلقاً اخلاقی است... اگر می‌خواهید مرا به‌درستی بفهمید، من مایلم بگویم که در انتخاب کردن مسئله انتخاب کردن درست تا بدان اندازه مهم نیست که انرژی و اشتیاق و شوری که آدمی با آن انتخاب می‌کند مهم است. بدین وسیله است که شخصیت نامتناهی بودن ذاتی‌اش را اعلام می‌کند و باز بدین وسیله است که شخصیت استوار می‌شود. (یا این / یا آن، ج ۲، ص ۱-۱۷۰)

در اینجا به نظر می‌آید، قاضی ویلهلم پیشنهاد می‌کند که امر اخلاقی باید در سطح انتخاب فردی باقی بماند و آن را نمی‌توان موضوعی برون‌ذهنی و کلی ساخت. چیزی که صرفاً آن را بتوان در قانون اخلاقی اجتماع یافت. به طوری که روشن می‌شود، دلیل این امر آن است که خیر و شر از بستری دینی، در اراده خدا، بر می‌خیزد که در بیرون از زندگی شهروندی اجتماع قرار می‌گیرد و بر آن تقدم دارد. چنانکه هگل خود از آن آگاه بود و در نقدش از مسیحیت به منزله منبع خصوصی اخلاقیات آن را تحلیل کرده بود، [بدین معنا که] خیری که ما در بستر دینی انتخاب می‌کنیم، ممکن است ما را به گرفتن تصمیم در برابر خیر حیات صرفاً شهروندی قرار دهد و ایمان بدین وسیله می‌تواند امر اخلاقی را به حال تعلیق در آورد.

این امر را کی‌یرکگور در ترس و لرز، کتاب دیگری که با نام مستعار یوهانس دو سیلنتیو [خاموش] نوشت، به گونه جاندار و مبالغه‌آمیزی به نمایش درآورد. در اینجا ایمان به گونه‌ای معرفی می‌شود که در ورای حوزه اخلاقیات شهروندی هگلی قرار می‌گیرد، یعنی آنچه قاضی ویلهلم وصف کرده بود. قطعه اصلی این کتاب بحثی است درباره روایت کتاب مقدس از ابراهیم («پدر ایمان») که خدا او را به کشتن پسرش اسحاق [در روایت قرآنی: اسماعیل] فرمان داد تا بدین وسیله قربانی انجام دهد.

ابراہیم مبادرت به پیروی از دستورات خداوند کرد تا اینکه در آخرین لحظه خداوند فرمانش را پس گرفت و ابراهیم در عوض بره‌ای را قربانی کرد. ابراهیم به چشم مؤمنان چنان عمل کرد که بنده شایسته خداوند، «شہسوار ایمان»، شد.

برای درک این متناقض‌نمای ذاتی ایمان [یوهانس دو سیلنتیو می‌نویسد]، متناقض‌نمایی که قتل را عملی مقدس و خداپسندانه می‌سازد، متناقض‌نمایی که اسحاق را به ابراهیم باز پس می‌دهد و هیچ تفکری به‌کنه آن نمی‌رسد، چون ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که تفکر توقف می‌کند - برای درک این، اکنون نیت من استخراج صورت مسائلی از جنبه‌های دیالکتیکی مضمَر در قصه ابراهیم است. (ترس و لرز، ص 53)

کی پرکگور، بر این اساس، حل این مسئله را به عهده می‌گیرد: «آیا تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی وجود دارد؟» او، به پیروی از کانت و هگل، امر اخلاقی را ذاتاً کلی‌پذیر می‌فهمد، چنانکه در تعریف امر نامشروط می‌آید که آدمی «هیچ‌گاه نباید عمل کند مگر به چنان نحوی که من نیز بتوانم بخواهم که قاعده‌ام قانونی کلی شود». (کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص 67) بدین طریق، برای فرد اخلاقی، هدف یا غایت آشتی دادن خود با کلی است تا بتوان اعمال خود را برای دیگران توجیه کرد و آن چیزی که آنان باید در مقام داور حق یا باطل به رسمیت بشناسند: «همینکه فرد فردیتش را در مقابل کلی ابراز کند به گناه می‌افتد و تنها با قبول این گناه می‌تواند باز با کلی آشتی کند». (ترس و لرز، ص 54)

کی پرکگور، با استفاده از قصه ابراهیم، مدلل می‌سازد که این نگرش اخلاقی در بستر دینی به حال تعلیق در می‌آید. ابراهیم جدا و تنها قرار می‌گیرد. نه به دلیل ادعا به قادر بودن به توجیه عملش برای دیگران، که در سطح تفکر و رفتار عاقلانه آن را می‌توان بی‌شرمانه و حتی جنون‌آمیز

انگاشت: زیرا او تنها بر مبنای شنیدن صدایی که به او می‌گوید چنین کاری انجام دهد به قتل پسرش می‌اندیشد. اگر عمل او موجه است، تنها با استناد به فرمانی الهی است که فقط به او خطاب می‌شود و محتوای آن چنان است که آن را نمی‌توان با معیارهای صرفاً بشری پذیرفتنی ساخت. معیارهایی که بر طبق آنها او به عملی غیراخلاقی می‌اندیشد. او پذیرفته است عملی را فریضه خود شمارد که آن را نمی‌توان جزئی از قانون اخلاقی یا مبتنی بر اخلاقیات شهروندی انگاشت، بلکه صرفاً مبتنی بر اراده خداست و لذا فعل ایمانی ابراهیم امر اخلاقی را فسخ می‌کند:

او با عملش از امر اخلاقی نیز تجاوز می‌کند و غایت برتری در بیرون از آن دارد که نسبت به آن امر اخلاقی را به حال تعلیق در آورد. زیرا من یقیناً مایلم بدانم که عمل ابراهیم را چگونه می‌توان با امر کلی مرتبط کرد، و آیا نقطه تماسی میان آنچه ابراهیم انجام داد و امر کلی می‌توان یافت که غیر از آن چیزی باشد که ابراهیم از آن تجاوز کرد... عمل ابراهیم کلاً با امر کلی بی‌ارتباط است و مجاهده‌ای صرفاً خصوصی است. (ترس و لرز، ص 59)

بنابراین کی‌یرکگور از قصه ابراهیم استفاده می‌کند تا دو چیز را نشان دهد: میان نگرشهای دینی و اخلاقی تفاوتی ذاتی وجود دارد و امر اخلاقی را می‌توان به نفع امر دینی به حال تعلیق در آورد، اگرچه این تعلیق تنها از راه فعل ایمان ممکن است حاصل شود و نه به دلایل عیناً عقلی. در حالی که از منظری هگلی آنچه ابراهیم آماده انجام دادن آن شده بود به‌طور اخلاقی خطا بود و صرفاً متکی به وجدان و احساس دینی بود، از دیدگاه دینی، به طوری که کی‌یرکگور خاطر نشان می‌کند، ابراهیم «شهبسوار ایمان»، بنده خدا، است و به خودی خود در مقام قهرمانی دینی در ما تأثیر می‌گذارد. به علاوه، حتی بیرون از بستر دینی، می‌توانیم در ابراهیم چیزی تحسین برانگیز بیابیم، در عین حال که در عمل پیشنهاد

شده به او با وحشت می نگریم و این امر به این دلیل است که ما اهمیت و عظمت انتخاب ابراهیم را در مقام فرد محض تصدیق می کنیم: «قصه ابراهیم، پس، مشتمل است بر تعلیق غایت شناختی امر اخلاقی. او در مقام فردی تنها برتر از امر کلی شد. این متناقض نمایی است که به وساطت تن نمی دهد.» (ترس و لرز، ص 66)

بنابراین، نهایت اینکه، دعوای کی پرکگور علیه هگل و علیه خود فلسفه این است که سطحی نگر است: ادعا می کند مسائل را حل کرده است، بر مشکلات چیره شده است، تقسیمهای دوتایی را حل کرده است و فرد و حیات اجتماعی را بر جا پای معقولی قرار داده است. اما در واقع صرفاً بر آنها شرح نوشته است. اما در رابطه انسان با خدا، در کنار هم قرار گرفتن متناهی و سرمدی، همه این پرسشها سر بر می آورد، چون می جنگیم تا با محدود بودن مان، شکهایمان و فردیت جداگانه مان کنار بیاییم و بدین وسیله مجبوریم وجودمان را بر انتخابی بی دلیل، فعل ایمان، جهش، مبتنی کنیم. فلسفه بر بافت غنی حیات بشری و بی یقینیهای تراژیک وجود بشری شرح می نویسد و در کوششهای کی پرکگور برای روشن ساختن این مسائل مورد غفلت قرار گرفته است که ابتکاری بودن منظر او نهفته است:

گمان می رود فهمیدن هگل دشوار است، اما فهمیدن ابراهیم کاری کم اهمیت است. رفتن به ورای هگل توفیقی معجزه آساست. اما رفتن به ورای ابراهیم از هر کاری آسانتر است. من به سهم خود وقت بسیاری برای فهم فلسفه هگل صرف کرده ام و معتقدم که آن را نسبتاً خوب فهمیده ام و چندانکه باید پرمدعا هستم که گمان کنم وقتی با وجود زحمتی که به خود داده ام نمی توانم عبارات خاصی را بفهمم، شاید برای خود او نیز مطلب چندان روشن نبوده است. تمام این کار را به سادگی و به طور طبیعی انجام

می‌دهم، بی‌آنکه به ذهنم فشار بیاورم. اما اندیشیدن دربارهٔ ابراهیم چیز دیگری است: در آن هنگام پریشانم. پیوسته از این متناقض‌نمای ذاتی آگاهم که این محتوای زندگی ابراهیم است و با وجود تمامی شور و شوقم، تفکرم نمی‌تواند به آن رسوخ کند و به اندازهٔ سرسوزنی از آن پیش افتد. همهٔ عضلاتم را برای تجسم منظره‌ای از آن کش می‌آورم و در همان لحظه فلج می‌شوم. (ترس و لرز، ص 33)

مطالعهٔ بیشتر

از آثار خود کی‌یرکگور، هم ترس و لرز و هم تکرار بسیار آسان‌فهم است و تکرار تقریباً به آن تیرگی نیست که کلیشهٔ معمول کی‌یرکگور به ذهن متبادر خواهد کرد. در میان کتابهای درجهٔ دوم، کتاب گاردینر، کی‌یرکگور، درآمد خوبی برای آشنایی با خود کی‌یرکگور است و کتاب وستون با عنوان کی‌یرکگور و فلسفهٔ جدید اروپایی توصیفی است از نفوذ کی‌یرکگور در دورهٔ اخیر. نشانی صفحات شبکهٔ کی‌یرکگور در شبکهٔ بین‌المللی این است:

<http://www.webcom.com/sk/>

و در:

<http://www.users.interport.net/~dstorm/danpage.htm>

کتابنامه

G. W. F. Hegel, *Logic*, tr. William Wallace, 3rd. ed., Oxford: Oxford University Press 1987.

[هگل، منطق]

_____. *Philosophy of Mind*, tr. William Wallace and A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press 1971.

[هگل، فلسفهٔ روح.]

_____. *Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press 1952.

[ہگل، فلسفہ حقوق]

G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, tr. E. B. Spiers and J. B. Sanderson, new ed., 3 volumes, London: Humanities Press 1962.

[ہگل، درسهای فلسفہ دین.]

Immanuel Kant, *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. H. J. Paton as *The Moral Law*, London: Hutchinson 1948.

[کانت، بنیاد مابعدالطبیعہ اخلاق، ترجمہ حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۹ء.]

Søren Aabye Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, tr. David P. Swenson and Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press 1944.

[کی پرکگور، ہی نوشت ناعلمی پایانی.]

_____ *Either-Or*, tr. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson, with revisions by Howard A. Johnson, Princeton: Princeton University Press 1959.

[کی پرکگور، یا این / یا آن.]

_____ *Fear and Trembling and Repetition*, ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press 1983.

[کی پرکگور، ترس و لرز و تکرار؛ ترس و لرز، ترجمہ عبدالکریم رشیدیان، نشر نی ۱۳۷۸ء.]

_____ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong (7 vols), Bloomington: Indiana University Press 1978.

[کی پرکگور، روزنامہ و مقالات کی پرکگور.]

_____ *The Point of View for My Work as an Author*, tr. W. Lowrie, New York: Harper and Row 1962.

[کی پرکگور، دیدگاه کار من در مقام نویسنده.]

Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, London: Eyre Methuen 1948.

[سارتر، فلسفه وجودی و انسان‌گرایی؛ اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه
مصطفی رحیمی، انتشارات مروارید، ۱۳۴۶.]

کارل مارکس

گیل هووی

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) در بُن و برلین حقوق خواند، اما طولی نکشید به فلسفه و تاریخ بیشتر علاقه یافت. او در اوایل زندگی‌اش از فلسفه هگل و اندیشه‌های فوئرباخ و کتابهای دیوید ریکاردوی اقتصاددان متأثر بود، اما بعدها نظریه نیرومند و بسیار پرنفوذ خودش را پرورد، نظریه‌ای به قصد تبیین روندهای تاریخی و واقعیات اقتصادی و نیروها و هنجارهای سیاسی و اجتماعی.

جامعه‌های اروپایی، در زمانی که مارکس کتاب می‌نوشت، مدت زمانی بود که دستخوش دگرگونیهای اجتماعی عظیمی شده بود. تبیینهای مرسوم این تغییرات متمرکز بر حول جنبش روشنگری و انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی بود. جنبش روشنگری نخستین نشانه بیرون آمدن جامعه از زیر سلطه کشیشان [secularisation] انگاشته می‌شد که ایمان به علم و عقل را جایگزین سالم اعتقادی دینی کرد و مردمان را از قید اعتقادات عرفانی باطل و از قید ولایت مقامات دینی و اشرافی آزاد ساخت. و گمان می‌رفت که انقلاب فرانسه اصول حق رأی همگانی و

آزادی و تساوی در برابر قانون را برقرار کرده است، اصولی که اساس دموکراسی لیبرال را تشکیل می‌دهد. انقلاب صنعتی روابط اجتماعی تازه‌ای برقرار کرد که به «انسان» اجازه داد بر طبیعت مسلط شود و تولید را افزایش دهد و نیازهای «ش» را برآورده سازد.

اما، در این نمونه تبیینی، ناهمسانی گذار کشورهای اروپایی از زمینداری به سرمایه‌داری تعلیل نمی‌شود یا انقلاب آغازین انگلیس که سرمایه‌داری تجاری قبل از روشنگری در آن کشور را به‌طور مهمی به اقتصاد لیبرال تبدیل کرد یا مردم‌پسند نبودن نهادهای دینی سالم اعتقاد در فرانسه و هر جای دیگر.

مارکس معتقد بود که بحرانها نتیجه ضروری سرمایه‌داری لیبرال است. تخصیصها خاص سازمانی اجتماعی مبتنی بر محروم کردن نظاموار اکثر مردم از منابع طبیعی است. از نظر مارکس، سرمایه‌داری لیبرال بذر انحلال خودش را در خودش دارد: رقیب مردم در مناسبات تولیدی صنعتی حتی هنگامی که شرایط رسمی برای دموکراسی فراهم می‌شود نیز افزایش می‌یابد. این تناقض میان آزادی و رقیت به بحران می‌انجامد. از آنجا که لیبرالیسم انتظاراتی را که بالا برده و تشویق کرده نمی‌تواند در سرمایه‌داری لیبرال برآورده سازد، تخصیص تنها با طلوع عصری تازه حل می‌شود. تنها طبقه‌ای آگاه از دلایل این بحرانها و آگاه از قدرت جمع‌اش قادر خواهد بود روابطی را دگرگون کند که تخصیص به وجود می‌آورد.

نیچه، نیز، در لیبرالیسم روندی منتهی به ایجاد بحرانها را پیش‌بینی کرد. اما او این بحرانها را بر حسب مسائل عام علم‌شناسی تبیین کرد و پیروان اروپایی او نیز به همین‌سان بحرانهای لیبرالیسم را با مصطلحات علم‌شناسی تبیین کردند. نیت من معارضه‌کردن با این فهم از موقعیت معاصرمان است، با نشان‌دادن این امر که این معارضه‌ها با مشروعیت را

نمی‌توان به مسائل علم‌شناسی تقلیل داد و این بحران علتی متفاوت دارد و کار مارکسیسم علمی روشن‌کردن همین امر است.

مشروعیت و بحران

لیبرالیسم قدرت را وقتی مشروع می‌شمارد که قواعد حاکم بر آن در خصوص غایات اخلاقی بی‌طرف است و به‌طور منصفانه با اغراض متخاصم مذاکره می‌کند و منافع را در عین حال که از حقوق اساسی حمایت می‌کند به‌طور منصفانه تسلیم و توزیع می‌کند. اگر نشانه رضایت پیدا است پس همه چیز بر وفق مراد است. فرد، که طبعاً آزاد است، با دولت قراردادی می‌بندد که به واسطه آن آزادی را با آزادیهای مدنی مبادله می‌کند و در مقام تبعه دولت تکالیف اطاعت از قوانین دولت را به عهده می‌گیرد. قرارداد را می‌توان صریحاً از طریق فعل رأی دادن یا ضمناً با دریافت منافع بست. اگر اندکی نافرمانی مدنی وجود دارد پس مشروعیت در هماهنگی میان فعالیت‌های دولت و اعتقاداتی که همه شهروندان عاقل و مطیع قانون بدان پایبندند آشکار است.

بنابراین بحران مشروعیت به یکی از این دو طریق ممکن است مطرح شود. حکومت ممکن است از شرایطی که مشروعیت را تعیین می‌کند تجاوز کند. این بحرانی بر سر مشروعیت نخواهد بود بلکه بحران مشروعیت دولتی خاص خواهد بود. بحران بنیادتر در صورتی پیش خواهد آمد که شرایط بالفعل تعیین مشروعیت مردود شمرده شود.

مارکس مدعی است که همه حکومت‌های لیبرال، بنا به شرایط خودشان، ضرورتاً نامشروع‌اند، چون آنها به قول خود در خصوص بی‌طرف بودن دولت وفا نمی‌کنند؛ آنها باید از حق مالکیت خصوصی

پاسداری کنند. مشروعیت سرمایه‌داری لیبرال نیز مستلزم تولید اقتصادی نرم است تا منافع وعده داده شده جامعه عمل پوشد. دولت، در نظر، بر روابط اجتماعی حاکم فرض می‌شود، اما نه بر روابط اقتصادی تولید، چراکه رابطه حکومت با اقتصاد در واقع بیشتر اداره شمرده می‌شود تا مشارکت. در هنگام رکودهای اقتصادی این نقش عجیب بیشتر برجسته می‌شود. ناخرسندی به صورت تقاضای عدالت اجتماعی ابراز می‌شود.

هستی‌شناسی مارکس

مارکسیسم علمی از این فرض آغاز می‌کند که جهانی مستقل از حواس وجود دارد. جهان طبیعی مستقل از ذهن وجود دارد و لذا برخی صورتها یا ساختارهای اجتماعی نیز چنین است. اما مارکس تجربه‌گرایی تقلیلی نیست. نخست آنکه او معتقد است که طبیعت از راه درگیری عملی‌مان با آن دگرگون می‌شود، درگیری‌ای که ما را نیز به نوبه خود دگرگون می‌کند. او همچنین مدلل می‌سازد که صورتها و ساختارهای اجتماعی برون‌ذهنی نتیجه فاعلیت ذهن انسان در بطن حدودی است که به‌طور تاریخی منتقل شده‌است. و بالاخره، او تأکید می‌کند که از طریق کار و فعالیت تولیدی‌مان است که جهان طبیعی - اجتماعی را می‌آفرینیم و می‌فهمیم.

انسان موجودی طبیعی با غرایز و نیازها و استعدادهاست.

انسان در مقام موجودی برون‌ذهنی و محسوس موجودی رنج‌کش است - و چون احساس می‌کند که رنج می‌کشد، موجودی پرشور است. شور قدرت ذاتی انسان است که به‌طور پرتوانی به موضوعش مشتاق است. (مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی)

همچنین می‌باید متذکر شد که تلقی مارکس از انسانها نسبی است. ما در مقام موجودات اجتماعی ساخته درگیری فعال‌مان با جهان و با دیگر مردمان هستیم. این روابط به‌طور تاریخی صورتهای متفاوتی می‌گیرد. رابطه اجتماعی ممکن است بدین معنا برون‌ذهنی باشد که به منزله صورت معمول درگیری مستقر شده است. روابط اجتماعی بدین معنا ذاتی انگاشته می‌شود. این بدان معنا نیست که انسان را می‌توان به منزله محصول این روابط «یکسره تبیین کرد»؛ این تنها بدان معناست که انسان به واسطه داد و ستد با طبیعت و با دیگر مردمان زنده است.

دعوی بر اینکه آگاهی و خودآگاهی اجتماعی است بدان معنا نیست که ما نمی‌توانیم میان اعتقادات حقیقی و باطل تمیز دهیم. هر چند در نظریه شناخت مارکس مقداری ابهام وجود دارد. جهان مستقل از حواس انسان وجود دارد، ولی حواس انسان جزو جهان است. ادراک و فهم ما از جهان حدودی طبیعی دارد و پژوهش تجربی از این حدود آگاه خواهد بود. پژوهش عملی اجتماعی است و چون عملی اجتماعی است مقید به تاریخ خاص خودش است و خودمختاری آن نسبی است. علم در مقام عملی اجتماعی پویایی خاص خودش را دارد و اعتقادات و اندیشه‌ها را از سرمشق‌های علمی پیشین به ارث می‌برد. علاوه براین، کارشناسان علمی مخلوقات اجتماعی‌اند و نمی‌توانند همه اعتقادات غیر علمی دیگرشان را در پشت در آزمایشگاه بگذارند. دانشمندان معاصر طرفدار حقوق زنان بر این گمان‌اند که نظریه‌های علمی دستخوش تغییر می‌شود چون دانشمندان جایگاهی اجتماعی دارند. اشتراک اندیشه‌ها در جامعه تأثیرگذار است، حتی در ادراک و مشاهده، و به احتمال بیشتر به تأویل و تفسیر «داده‌های» تجربی متمایل است.

نظریه ارزش کار

برای فهم بحران مشروعیت کنونی لازم است روندهای اساسی جامعه سرمایه‌داری یا، چنانکه مارکس در آن هنگام می‌گفت، روابط تولید سرمایه را بفهمیم. روش مارکس، مادی‌نگری تاریخی، مطالعه تغییر و روابط (تولیدی) اجتماعی پویاست. او در سنجش سرمایه‌داری در پی یافتن مراحل تاریخی تحول و تکامل نظامهای تولیدی از روزگاران قدیم تا زمینداری و تا سرمایه‌داری و سوسیالیسم است.

علم اقتصاد مارکسیستی متمرکز بر روابط اجتماعی دخیل در تولید متاع است. کالا پاسخگوی نیاز است و ارزش استفاده دارد. متاع کالایی است که با دیگر کالاها نسبت می‌یابد. کالاها ارزش مبادله دارند. این نسبت یک مقیاس است: اگر، به‌طور نمونه، دو صندلی را بتوان با یک میز مبادله کرد، میز ارزشی دو برابر صندلی دارد. از آنجا که قادریم نسبت موجود میان متاعهای مختلف را اندازه بگیریم، آنها همه باید در چیزی مشترک باشند. از آنجا که استفاده‌های آنها متفاوت و قیاس‌ناپذیر است، آنچه در هر یک از آنها باید مشترک باشد، این امر است که هر یک از آنها محصول کار است. ارزش آنها منوط به مقدار کار لازم برای تولید آنهاست. این مقیاس در همه موارد یکسان است – بر کار مبتنی است – اما مقدارهای متفاوت کار با آن اندازه گرفته می‌شود؛ این معنا را بدین گونه نیز می‌توانیم بیان کنیم که آنچه به‌طور کیفی یکسان اندازه گرفته می‌شود به‌طور کمی متفاوت است. این مقیاس انتزاعی است و مقیاس مصداقی از مصادیق کار نیست. این مقیاس عبارت است از زمان کاری که از حیث اجتماعی لازم است برای تولید ارزشهای استفاده در شرایط تولید معمول

برای جامعه‌ای مفروض صرف شود. در این انتزاع درجه میانگینی از شدت کار و درجه میانگینی از مهارت فرض می‌شود. وقتی انتزاع از تلاشهای تولیدی جزئی صورت گرفت مقدار میانگین کار اندازه گرفته‌شده در واحدهای زمان نزد ما باقی می‌ماند. بنابراین مقیاس ارزش بر حسب کار انتزاعی روند تجارت را تنظیم می‌کند: تجارت گردش متاعها و لذا گردش ارزش است.

سرمایه‌دار مبلغی پول در وسایل تولید (ابزارها، ماشین‌آلات، مواد خام) و کار (مهارتها، دانش، فنون) سرمایه‌گذاری می‌کند. در اثنای روند تولید مواد خام به ارزشهای استفاده تازه تغییر شکل می‌دهد. سرمایه‌دار این ارزشهای استفاده را در بازارها می‌کند. ارزشهای استفاده ارزشهای مبادله نیز دارند. پول حاصل‌شده سرمایه‌دار از بابت این متاعها بیشتر از پولی است که در آغاز سرمایه‌گذاری شد. ارزش مبادله متاع بیش از ارزش مبادله ماشین‌آلات و ارزش مبادله کارکنونی است. ارزش هر متاع مجموع کار گذشته اندازه گرفته شده در واحدهای زمان (ارزش مبادله ماشین‌آلات و مواد خام) و کار کنونی است که از حیث اجتماعی برای تولید شیء لازم است. زیرا بیشتر بودن ارزش متاعها نسبت به ارزش سرمایه‌گذاری آغازین باید در نظام تولید آفریده شود. چون ارزش کار گذشته (ماشین‌آلات، مواد) صرفاً به متاع تازه منتقل شده است، باید کار کنونی باشد که به ارزش می‌افزاید. این تفسیر از ارزش تبیین می‌کند که برای سرمایه‌دار رسیدن به ارزش انباشته چگونه ممکن است. کارکنونی است که ارزش اضافه بر ارزش کار «مرده» در نظام تولید را تولید می‌کند. زیرا برای اینکه منفعت وجود داشته‌باشد، ارزش کار باید از حیث مقدار متفاوت با ارزش مبادله متاع تولیدشده به وسیله کارگر باشد. ارزش کار باید کمتر از ارزش تولیدشده به وسیله کارگر در یک روز کار باشد. این

تفاوت از حیث مقدار ارزش اضافی است که سرمایه‌دار برای آن نفع می‌طلبید.

کارگر، در این روند، متاعی را که همان نیروی کار باشد برای ارزش مبادله‌اش می‌فروشد؛ بر طبق نظریه ارزش کار، این متاع باید مقدار کار از حیث اجتماعی ضروری برای تولید و باز تولید متاع، اندازه گرفته شده بر حسب زمان، باشد. این متاع با ارزش کار دسته متاعهای مصرف شده به وسیله کارگر و خانواده در روند تولید مساوی در می‌آید. بدین معنا، می‌توان در نظام سرمایه‌داری دستمزدی منصفانه پرداخت که بر حسب ارزش مبادله نیروی کار تعیین شده باشد و تفاوت میان ارزش کار و ارزش تولید شده به وسیله کار ارزش اضافی است.

اما این متاع‌سازی کار متکی به نحوه برخورد با روند کار - فعالیت دگرگون‌ساز و آفریننده - به منزله کمیتی قابل اندازه‌گیری است. این فعالیت دگرگون‌ساز و آفریننده آن چیزی است که به کار بیشتر ارزش استفاده‌اش را می‌بخشد، تا ارزش مبادله‌اش را. سرمایه‌دار به این توانایی انسان چهره قرارداد دستمزد منصفانه می‌دهد.

بنابراین در سرمایه‌داری دو جنبه از استثمار وجود دارد. به طور کمی، [بدین معنا که] مالکیت خصوصی وسایل تولید به سرمایه‌دار حق می‌دهد ارزش اضافی حاصل از کار کارگر را به خود اختصاص دهد و این امر می‌تواند اتفاق افتد حتی اگر به کارگر دستمزدی منصفانه پرداخت شود؛ این آن شیوه خاصی است که در آن استثمار در درون سرمایه‌داری صورت می‌گیرد، به طور پنهان و مبهم با شکل دستمزد. به طور کیفی، [بدین معنا که] استثمار صرفاً از آن رورخ می‌دهد که فعالیت دگرگون‌ساز و آفریننده بر حسب آحاد زمان اندازه گرفته می‌شود.

نظریه ارزش کار به تناسبهای موجود میان ارزشها مربوط است، جایی

که ارزش به منزلهٔ زمانِ کار از حیث اجتماعی لازم فهمیده می‌شود. متاعها به وضوح به این شیوهٔ ساده مبادله نمی‌شوند. یک متاع وجود دارد که میان مبادله‌ها وساطت می‌کند. این متاع در نزد مارکس طلا یا معادل پولی آن است.

ماهیت، نمود و ایدئولوژی

مارکس از آن دسته از اقتصاددانان سیاسی انتقاد می‌کند که برای قرار گرفتن در طرف نموده‌ها نمونه‌های اقتصادی سادهٔ عرضه - تقاضا را در اختیار دارند. این سخن بدان معنا نیست که مفهوم تقاضا برای تفسیر مارکسیستی بی‌ربط است چون تقاضا برای ارزشهای استفاده تمرکز سرمایه در برخی صنایع را به انجام می‌رساند و حرکت سرمایه میان بخشهای تولیدی را توضیح می‌دهد. با این وصف تمرکز بر تقاضا به معنای پوشاندن روابط اجتماعی و ماهوی حاکم بر تولید خواهد بود. نمونهٔ عرضه - تقاضا این امر را پنهان می‌کند که ارزش مقیاسی طبیعی نیست بلکه مقیاسی انتزاعی است. همتای اجتماعی این مقیاس انتزاعی اندوختهٔ متحرک کار استثمار شده است. بنابراین در اقتصاد سیاسی مرسوم اشیاء چنانکه واقعاً هستند فهمیده نمی‌شوند. اقتصاد بازار چنین می‌نمایاند که اشیاء نیرویی برای فرمان دادن به قیمتها دارند. اما، برای فهمیدن نوسان قیمتها یا تفاوت میان قیمت و ارزش، نخست باید جوهر ارزش را درک کرد که ساختهٔ روابط اجتماعی سرمایه است. این امر مستلزم تحقیقات تجربی در خصوص روابط تولید و استخراج ارزش اضافی است. از آنجا که این روابط، روابط اجتماعی است، سرمایه‌داری تنها یک نحوهٔ قابل تغییر از سازمان دادن به تولید است. اما اقتصاد بازار با طبیعی و تغییرناپذیر معرفی کردن این روابط آنها را شیء وار می‌کند.

ایدئولوژی معرفی یکسویه روابط اجتماعی در قلمرو نمود است. به طور نمونه، اقتصاد بازار کالاها را فرمان دهنده به قیمتها معرفی می کند، در صورتی که در واقع متاع به قیمت فرمان می دهد چون متاع ارزش دارد و ارزشی تعیین شده به وسیله نیروی کار دارد. تفکر ایدئولوژیکی در صدد انتزاع کردن از روابط اجتماعی به نفع آن چیزی است که آن را ماهوی می انگارد، توگویی این روابط برای فهم به طور صحیح بی ربط بودند. اما آنچه به نظر می آید رابطه ای میان کالاهای مطلق باشد در واقع محصول رابطه میان مردم است؛ و پژوهش تجربی و رهبردهای انتقادی، در مادی نگری دیالکتیکی، ترکیب می شود تا از الگوی ماهوی و پوشیده روابطی اجتماعی پرده بردارد و در انجام دادن این کار معلوم شود که چرا برخی اعتقادات باطل است. اعتقادات ایدئولوژیکی در سرمایه داری معمولاً آنهایی است که به کار پنهان کردن یا مغشوش کردن روابط تولید می آید. تفکر ایدئولوژیکی، موصوف به منزله جزئی از روبنای فکری و فرهنگی جامعه، توجیه کننده شالوده بناست، یعنی: مالکیت خصوصی و اختصاص ارزش اضافی.

«اندیشه های طبقه حاکم در هر عصری اندیشه های حاکم است، یعنی طبقه ای که نیروی مادی و حاکم جامعه است در عین حال نیروی فکری و حاکم آن است». (مارکس، ایدئولوژی آلمانی) اندیشه های طبقه حاکم بورژوا متمایل به ایدئولوژیکی بودن است. اعتقادات و اندیشه های این طبقه ظاهراً تصویر منسجمی از جهان ارائه می کند اما این تصویر به نحوی مسئله زا منسجم است. ایدئولوژی بورژوایی مردم را با آرمانشهرهای خصوصی به صورت دین و ادبیات عامه پسند و صنم پرستی متاع معرفی می کند که کارهایشان رها کردن مردم از دلنگرانی از تخاصم است. اما از آنجا که این تخاصمها از نحوه سامان یافتن روابط اجتماعی در نظام

سرمایه‌داری بر می‌خیزد، این رهایی فقط موقتی است. جستجوی آرمانشهر خود بازار گسترده‌ای فراهم می‌کند که تبلیغ‌کنندگان برای کمک به توزیع مجدد ارزش اضافی آن را اداره می‌کنند. حتی اگر حکومتی لیبرال ظاهراً بتواند شرایط مشروعیت خودش را نیز برآورده سازد، هنوز باید در حدود نظام سرمایه‌داری عمل کند. حکومت لیبرال در پی تضمین ثبات مشوق فضای تولید اشباع است و این در واقع به معنای استخراج مداوم ارزش اضافی و انباشت نفع است. اما تولید ارزش اضافی و انباشت آن در نزد سرمایه‌دار به‌طور خصوصی به نفع همگان نیست. حکومت لیبرال در کنار منافع سرمایه‌داران در پی تضمین ثبات است. مذاکره بی‌طرفانه منافع متخاصم که گمان صورت گرفتن آن می‌رفت در واقع تنها در ساحت نمود عمل می‌کند. «منافع» منتزع از آن روابط اجتماعی ملاحظه می‌شوند که آنها را تولید می‌کند و لذا این امر که تخصیص‌های منافع در وهله نخست میان افراد ایجاد نمی‌شود بلکه میان طبقات ایجاد می‌شود پنهان است.

جامعه مدنی و دولت

عمارت لیبرالیسم قائم به جدایی تاریخی فعالیت اقتصادی از حکومت دولت است. فعالیت اقتصادی امری قراردادی و خصوصی میان افراد است. رابطه سیاسی و اصلی میان فرد فرد اعضای جامعه مدنی و دولت است. نظام حکومت که به وسیله این رابطه سیاسی و عمودی (فرد - حکومت نماینده) نظم و ترتیب یافته است اقتصاد را از رابطه سیاسی استثنا می‌کند مگر به صورت مالیات. حق مالکیت در نظریه دموکراتیک لیبرال معمولاً حقی طبیعی معرفی می‌شود که عقل منطبق با قانون طبیعی کشف کرده است. این حق که در قانون تجسم می‌یابد نتیجه نبردهای

تاریخی مختلف میان گروه‌های اجتماعی بر سر دستیابی به منابع مادی است. واضح است که بورژوازی نبود که مفهوم مالکیت را آفرید، بلکه با نوآوری‌های فناورانه و دستیابی به وسایل تولید این مفهوم به مسئله‌ای بحران‌آفرین تبدیل شد. حق مالکیت، با سرمایه‌داری، به معنای حق از آن خود دانستن ارزش اضافی در آمد. بدین طریق، از نظر مارکسیسم، توصیف حق مالکیت به منزله حق طبیعی باطل است. توصیف اقتصاد به منزله امری خصوصی میان افراد باطل است. اندیشه قرارداد آزاد در سرآغازگاه‌های جامعه بشری داستان‌بافی است. هر چند این اندیشه‌ها به مشروع کردن ساختارهای دموکراتیک و صرفاً صوری حکومت مبتنی بر نمایندگی ادامه می‌دهند.

حقوق آزادی و تساوی به همین سان توهم است. مفهوم آزادی مدنی، لازمه و مکمل هر نظریه درباره قرارداد لیبرال، به فرضی پنهانی و از حیث هستی‌شناسی مناقشه‌انگیز نزدیک می‌شود. به همین سان، در نظریه لیبرال، تساوی به معنای مساوی بودن در چشم قانون است که به آن یک شخص یک رأی و فرصت مساوی نیز افزوده شده است. در واقع، تساوی عددی رأی به معنای کم‌اهمیت دادن به کارکرد صرفاً ساختاری دولت سرمایه‌داری لیبرال است. اینکه حق این نوع تساوی چگونه می‌تواند در توزیع کالاها تأثیر بگذارد اصلاً روشن نیست. از نظر مارکس در لیبرالیسم حق تساوی به معنای تبعیت اکثر مردم از معیار مقیاس واحدی است، «حق یکسان بودن» در مبادله کار به ارزش:

[ح] حق نابرابری، در محتوایش، مانند هر حق دیگر است. حق به واسطه طبیعتش تنها عبارت از اطلاق معیاری برابر است؛ اما افراد نابرابر (و آنان اگر نابرابر نبودند افراد متفاوتی نمی‌بودند) مادام که زیر دیدگاهی برابر قرار می‌گیرند تنها با وجود معیاری واحد سنجیدنی‌اند، تنها از یک جنبه خاص

ملاحظه می‌شوند، به‌طور نمونه، چنانکه در مثال کنونی، تنها در مقام کارگران ملاحظه می‌شوند و چیز دیگری در آنان دیده نمی‌شود، هر چیز دیگری نادیده می‌ماند. (مارکس، نقد برنامه گوتا)

این حقوق انتزاعی سازنده جامعه مدنی است. آنها بنیان مشروعیت برخی روابط اقتصادی و اجتماعی را می‌گذارند: این ایدئولوژی، با این وصف، باطل است. حتی وقتی که دولت، با برپا داشتن این حقوق، در تعقیب سیاست عدم مداخله در جامعه مدنی به نظر می‌آید، استثمار اساسی و ذاتی در روند خود سرمایه‌داری را تضمین می‌کند. این سخن به معنای ادعای رابطه‌ای آسان میان دولت و «اقتصاد» خصوصی جامعه مدنی نیست؛ در حقیقت شاید دولت در برابر عمل سرمایه نوعی خودمختاری نسبی دارد. به هر تقدیر، جامعه مدنی لیبرال و دولت آن اساساً سازنده یکدیگرند و این ترکیب خودمختاری نسبی و به هم وابستگی بنیادی به سلسله‌ای از بحرانها، از جمله بحرانهای فعالیت «مشروع» دولت، می‌انجامد.

بحران مشروعیت در ملاحظه مجدد

سرمایه‌داری به‌طور ساختاری معمایی پرتناقض است. بحرانهایی که به ناگزیر رخ می‌دهد ناشی از رابطه موجود میان ارزش مفید و ملموس کار و جنبه از حیث اجتماعی انتزاعی کار است، یعنی میان ارزش استفاده متاع و ارزش مبادله آن. تعریف سرمایه‌داری به نحوه استخراج و انباشت ارزش اضافی در آن است. تولید اجتماعی است اما انباشت خصوصی است. این تنش به‌منزله تخصمی میان کارگر مزدبگیر و سرمایه‌دار به جلوه در می‌آید. به‌علاوه، مگر بازاری برای کالاهای تولیدشده به وسیله کارگر

وجود داشته باشد، کارگری که تنها به اندازه گذران زندگی مزد می‌گیرد، در غیر این صورت شکافی میان تولید و مصرف وجود خواهد داشت. اگرچه سرمایه راههای مختلفی برای سازش با این وضع در دست دارد، بحرانهای تولید محتمل است.

سرمایه‌داران، در جستجوی نفع، فناوری نوآورانه در روند تولید را به کار می‌گیرند. نتیجه این کار کاستن از ارزش متاع است. در نزد مارکس این امر با افزایش در ارزش اضافی زاده شده از ماشینی‌شدن تولید کاملاً سازگار است. به طوری که پیشتر شرح داده شد، تقلیل در ارزش بی‌درنگ مشهود نیست چون ارزش متاع میانگینی برای آن صنعت است. رقابت برای کسب منفعت دیگر سرمایه‌داران را تشویق می‌کند تا فناوری مشابهی وارد کنند. این تمایل به سبقت گرفتن برای ارزش متاع با صنعت تصادم می‌یابد. همچنانکه آنچه ترکیب انداموار سرمایه نامیده می‌شود افزایش می‌یابد - یعنی، همچنانکه مقدار ماشینی‌شدن افزایش می‌یابد - مقدار کار مرده برای اینکه به بهای تولید منتقل شود به همین‌سان افزایش می‌یابد. به فرض کاهش در مقدار زمان کار صرف شده و از حیث اجتماعی ضروری برای تولید متاع، سرمایه‌دار اختیارات محدود شده‌ای دارد. او می‌تواند از کارگر کار بیشتری بکشد. سرمایه‌دار، با افزایش دادن میزان استثمار و افزایش دادن میزان کار در روز و افزایش دادن شدت کار یا کاهش دادن ارزش نیروی کار، می‌تواند سطح منافعش را حفظ کند. هر چند، به طوری که مارکس خاطرنشان می‌کند، حدّی طبیعی برای کار روزانه و برای ارزش نیروی کار وجود دارد. البته چشم و هم‌چشمی نیز وجود دارد. ارزش نیروی کار ممکن است پایین بیاید چون هزینه گذران زندگی پایین می‌آید، اما این امر تنها در صورتی مناسب است که دستمزدها کاهش یابد تا ارزش واقعی را منعکس کند. ارزش مقدار

مفروضی از سرمایه ممکن است به شیوه مشابهی پایین بیاید. سرمایه‌دار ممکن است به تولید بیش از اندازه ادامه دهد و بازارهایی بیابد تا این مازاد را مصرف کنند، به‌طور نمونه از طریق برپا شدن جنگها. همچنین ممکن است که ماشینها بتوانند کار مُرده کمتری بیرون دهند و لذا ارزشی پایین‌تر داشته باشند.

بدین طریق حقایق اقتصادی وجود دارد که معلولهای اجتماعی متناظری دارد و این معلولهای اجتماعی شاید شامل مسائلی در خصوص مشروعیت فعالیت دولت باشد، چون فعالیت دولت بر حسب دوراندیشی منافع و بر حسب فرهنگی ثابت برای تولید اشباع و بر حسب رضایت مردم تعریف می‌شود. در اثنای رکود اقتصادی برای دولت فراهم کردن منافع یا فرهنگی ثابت دشوارتر می‌شود و رضایت مردم احتمالاً از میان می‌رود. در چنین موقعیتی، فعالیت دولت می‌تواند به‌طور علنی‌تری سرکوبگر شود، اگرچه این امر ممکن است با زبانی مانند «دشمن در داخل» پوشانده شود.

پی‌آمد: مارکس در قرن بیستم

از سه جهت معارضه‌های مهمی با مارکسیسم وجود داشته است. یکی این اندیشه است که مارکسیسم نمی‌تواند پایگاه‌های قدرت سرمایه‌داری بین‌المللی را تحلیل کند؛ شرکتهای چندملیتی بدین طریق می‌توانند نظارت انحصارگرایانه بر بازار اعمال کنند و لذا با نظارت بر قیمتها منفعت را افزایش دهند. یکی دیگر معارضه به اصطلاح «بعد - از - فوردگرایی» است، بدین معنا که طبیعت تولید صنعتی آن‌چنان تغییر کرده است که نظریه‌های مارکس دیگر اطلاق‌پذیر نیست. سنخ سوم و مربوط معارضه از منابع مختلف مانند مطالعات فرهنگی و نظریه حقوق زنان یا زن‌گرایی و

نظریه ادبی و فلسفه اروپایی و روانکاوی می آید. در واقع مارکسیسم مردود است زیرا می کوشد همه پدیدارها و وقایع را به منزله محصولات نبرد طبقاتی تبیین کند.

سرمایه داری انحصاری و بین المللی

نخستین معارضه مبتنی بر پدیدار سرمایه داری انحصاری و بین المللی است و از چند پدیدار غفلت می کند. نخستین پدیدار این است که سرمایه داری رو به رشد است. رقابت جهانی صنایع، برآمده از منطق انباشت و چپاول و اختصاص منابع طبیعی و بحران محیط زیست، چندان دور از ذهن نیست. چون عصر بعد - از - استعمار عصر جهانگیری صنعتی و فرهنگی است بحرانها را می توان میان دولتهای ملی و در درون کشورهای «در حال توسعه» انگاشت. بدون نظریه ای اقتصادی در خصوص توسعه یکپارچه و ناهمسان، دیدن این امر دشوار است که چگونه می توان مداخله های چندملیتی در اقتصادهای «در حال توسعه» را تحلیل یا بی ثباتی های سیاسی را تعلیل کرد.

ویژگی دوم این است که اگر نظریه ارزش کار دوام دارد، پس بازار جهانی هنوز با استخراج ارزش اضافی کار می کند. خودکارشدن کامل هیچ ارزشی تولید نخواهد کرد، خودکارشدن جزئی ارزش کالاها را تقلیل می دهد. منفعت را سرمایه دار می برد چون ارزش را صنایع کمتر ماشینی و کمتر فشرده تعیین کرده است و کارگر کم مزد بین المللی میزان متوسط ارزش اضافی را بالا می برد. این نتایج تمرکز سرمایه در دیگر کشورها در بازارهای خانگی اروپایی بحرانهایی پدید می آورد. بحرانهای خانگی نیاز به وام گیری بالا را تسریع می کند. نیاز به وام گیری بالا نه تنها در عملکرد درونی بازار تأثیر می گذارد بلکه دولت ملی را نیز در وضع پرمخاطره

وابستگی قرار می‌دهد. چون سرمایه‌داری به جهانی شدن میل دارد، رونقها و کسادیه‌های ساختاری سرمایه‌داری بحرانهایی حل‌ناپذیر در سطح ملی را در اقتصادهای ملی بر می‌انگیزد. این امر تبیین‌کننده ظهور ساختارهای آبرملی است. سومین ویژگی برای اینکه برجسته‌تر شود آن است که سرمایه‌داری ضرورتاً و به‌طور سازمانی پویاست. صورتهای آمیزش اجتماعی با صورتهای متنوع موجود در روابط سرمایه‌داری انطباق می‌یابد. نوآوری‌های فناوری رابطه ما با محیط فرهنگی مان و با شناخت و با عادات کاری مان را تغییر شکل می‌دهد. اما این تغییر شکلی در روابط تولید نیست، وقتی تولید بر حسب مالکیت و نظارت تعریف شود. در واقع انتقال روابط فناوری (cyberspace, hyperreal, internet) خصوصیت فرد فرد سازی یا اتم‌گرایی جامعه مدنی بیگانه‌شده را تشدید می‌کند. این امر همراه با ظهور فرهنگ مصرف مواد مخدر احتمالاً افراد شاغل و بیکار در روابط استثمار و بیگانگی را بیشتر به دام می‌اندازد. مفهوم کارگر کوچ‌نشین که برخی بعد - از - نوگرایان اشاعه دادند تعبیری نظری و آرمانی برای این روابط متغیر فناوری است. آنان در برهانهایشان متمایل به اسرارآمیز کردن دلایلی دارند که می‌گویند چرا نیروی کار جهانی به‌طور روزافزون و ذخیره کار بدون کار تابع نظارت تنظیمی بزرگتر است. می‌توان مدلل ساخت که کثرت‌گرایی ریشه‌ای و ناهمگونی فرهنگی مورد حمایت برخی از بعد - از - نوگرایان با مرحله‌ای در کمونیسم در برطرف کردن آخرین قیود تولید سازگار است.

بعد - از - فوردگرایی و نیچه‌گرایی

دومین معارضه توصیف بعد - از - فوردی از روابط اقتصادی تولید است؛ در اینجا سه ادعای عمده وجود دارد. نخست آنکه، حرکتی وجود دارد به

سوی تجارتخانه کوچکتر که با ساختارهای اداری کوچکتری بزرگ می‌شود و میزان بیشتری از میانکنش میان تجارتخانه‌ها وجود دارد. دوم آنکه، سرمایه به دلیل راهبردهای تولید صنعتی در جایی که عرضه پایین نگه داشته می‌شود اکنون بسیار بیشتر می‌تواند سیال باشد و دقیقاً وقتی مورد لزوم است کسب شود و این امر اکنون به دلیل ابداع نظارت بهتر ممکن است که نتیجه رایانه‌ای شدن صنعت است. (این راهبرد به اصطلاح «دقیقاً به هنگام» است). روابط قبلی تولید که به وسیله نمونه دو شاخه کارگر / سرمایه‌دار فهمیده شده به‌طور مشخص به حالت دیگری انتقال یافته است و نیروی کار کوچ‌نشین تازه‌ای به صحنه آمده است که عملاً آماده کار برای شرکتهای واقعی است. این سه نکته را می‌توان در این اعتقاد خلاصه کرد که هیچ تمرکز قدرت مشهودی موجود نیست: قدرت متفرق است. اما، به فرض این امر، بحران مشروعیت همچنان وجود دارد، چون دولت ملی نمی‌تواند حریف این روابط واقعی تولید شود.

معارضه سوم از معارضه بالا توسعه می‌یابد و از آن جدا می‌شود. مارکسیسم مردود است زیرا داستانی است که می‌کوشد یگانه داستان باشد، زیرا «روایتی عظیم» است. اگر خدا مرده است، پس هیچ داستان یگانه‌ای امکان وجود ندارد، و هیچ حقیقت یگانه‌ای و یقیناً مارکسیسم علمی نیز. اگر هیچ حقیقت برون‌ذهنی یا مطلق وجود ندارد پس هیچ نظریه یا دولت یا حکومتی نمی‌تواند به اصول برون‌ذهنی یا به حالات مناسب امور یا به رضایت عمومی متوسل شود تا خود را مشروع سازد؛ تمامی مسئله به علم‌شناسی مربوط است و به واسطه همین دلیل علم‌شناختی است که بحران مشروعیت وجود دارد.

و این، به گفته پیروان نیچه، تنها عیب سرمایه‌داری نیست. چون سرمایه‌داری روابط موجود در جامعه را به روابط میان کارگر و سرمایه‌دار

تقلیل می‌دهد و روابط قدرت و صورتهای میانکنش در جامعه را ساده می‌کند: همه تفاوتها - تفاوتهای جنس و فرهنگ و جنس و رنگ - بی‌ربط ملاحظه می‌شود. این غفلت از تفاوت کاملاً نوگرایانه انگاشته می‌شود و پیروان نیچه می‌کوشند تا با پرسیدن اینکه «هویت چگونه ساخته می‌شود؟» به ورای این نوگرایی حرکت کنند. آنان بدین وسیله امیدوارند قادر به افشای شیوه‌های سازماندهی و نظارت و تنظیم باشند و بدین طریق سازوکارهای قدرت را که «در پشت صحنه» عمل می‌کند نشان دهند. این نقد مبتنی بر منظرنگری نیچه‌ای است که در اثنای مناظرات دهه ۱۹۶۰ درباره ساختار و فاعلیت [agency] در فرانسه مورد توجه واقع شد. به هر تقدیر، هستی‌شناسی پنهانی در پشت سر این منظرنگری وجود دارد؛ هستی‌شناسی سیلان طبیعی، و این امر به شکاکیت درباره ثبات شناخت می‌انجامد.

مارکسیسم با این معارضه‌ها به دو نحو می‌تواند رو به رو شود. یکی از طریق مفهوم عمل یا «پراکسیس» است؛ مارکس از این اصطلاح استفاده کرد تا فلسفه‌ای از کنش را پیشنهاد کند که اهمیت تجربه در محسوسات و آگاهی و جامعه را نه به کنش می‌سپارد و نه به کنش تقلیل می‌دهد. چون انسان موجودی طبیعی است و گونه‌ای است که استعدادها و نیازها و امیال و شهوات و اعتقادات و توانایی برای تعقل دارد. نحوه دوم با استفاده از منابع مادی‌نگری مارکس است و به تعیین هویت آن دسته عوامل جهانی می‌پردازد که می‌توان شناخت، حتی اگرچه این شناخت تاریخی باشد. و می‌باید بر ضد پیروان نیچه بر آن تأکید کرد. حتی اگرچه این نظریه پردازان پدیدارهای پیچیده در ثغور میان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و تاریخ را حذف می‌کنند، می‌باید تأکید کرد که سرمایه‌داری، و نه علم‌شناسی، است که نظام تمامیت‌ساز است. بحران مشروعیت، اگر در

حقیقت بحرانی وجود دارد، بحران شناخت نیست؛ فرهنگها و تفاوتها از میان می‌رود چون هر کسی تابع تناسب مقیاس جهانی است، در روابط تولید که کار استثمار شده را به خود اختصاص می‌دهد. اگر منظرنگری نیچه‌ای را پذیرفته بودیم، آنگاه هر فاصله انتقادی میان ماهیت و نمود را از دست می‌دادیم و لذا تخصیصهای موجود در جامعه را با تخصیصهای میان داستانها اشتباه می‌کردیم، داستانهایی که آنگاه به‌طور ایدئولوژیکی در داستان فراگیری درباره انگیزه‌های رقیب و سلیقه‌ها و امیال حل می‌شد.

جمع‌بندی: حکومتها با مسائل مشروعیت مواجه می‌شوند چون معیارهای مشروعیت با روابط موجود در جامعه سرمایه‌داری به تمامی سازگار نیست. این نکته در هنگام بحرانهای ناگزیر اقتصادی هویدا می‌شود. حکومتهای دولت ملی در هنگام بحرانهای اقتصادی با به دوش گرفتن بخشی از هزینه‌های تولید و با سیاستهای حمایتی و با قانونگذاری مستقیم (قوانین اتحاد تجاری) و با توزیع مجدد کالاهای جمعی (تأمین رفاه، خانه‌سازی) در بحرانهای اقتصادی مداخله می‌کنند. این مداخله منافعی با تعریف لیبرال آغازین از فعالیت دولت مشروع است، چراکه پیشفرض این تعریف هم تأمین منافع بود و هم این فرض که فعالیت اقتصادی امری خصوصی مربوط به افراد است. برآمدن شکافی در ناهمسانیهای درآمد، بیکاری بالا، تمرکز سرمایه در دیگر کشورها از نتایج خودکار شدن نسبی و کارگر کم‌مزد و بی‌عقلی ذاتی در جستجوی منفعت است. مشخصه این چرخه تجارت دست‌کم سه عامل به هم وابسته است. نخستین عامل این است که نتایج تغییر حالت روابط فناوری ناهمسانیهای دستمزد و بیکاری بالای خانگی را افزایش داد. دومین عامل زاید بودن دولت ملی است. دولت ملی با نوآوری فناور از انجام دادن کارش در نظارت و تنظیم نسبت به سرمایه و جنبه‌های انتظام خانگی ناتوان است.

علاوه بر این، بازار جهانی فشار تحمل‌ناپذیری به دولت وارد می‌کند. به یک‌باره انتظار می‌رود [دولت] ویرانگری‌های حاصل از فرار سرمایه را مهار کند و به دلیل این فرار [دولت] ناتوان از پرداختن به تدارکات رفاهی لازم برای آسان کردن بحرانهاست. دولتها با صنعت‌زدایی که آنها را با بخش بزرگتری از نیروی کار رو به بازنشستگی مواجه می‌کند، مجبور به قطع تأمین حقوق بازنشستگی می‌شوند. چون دولت حقوق بازنشستگی کارمندان را برای بخش بزرگتری از درآمد حقوق بازنشستگی در نظر می‌گیرد دولتها باید «مرزهایشان را عقب ببرند». این البته حرکتی مردم‌پسند نیست. عامل نهایی نقش بسیار فتنی و سریع بازارهای ارزی بین‌المللی در مساوی کردن ارزشها در آن سوی مرزهای ملی است. بازار ارز تناسبهایی قرار می‌دهد که پولهای رایج با توجه به آن مبادله خواهد شد. مجموعه‌ای از احکام در خصوص آنچه اقتصادی سالم را می‌سازد، پولهای رایج را مجبور می‌کند بالا و رو یا زیر ارزش‌شان مبادله شوند. شکل پول در مقام متاع با شکل پول در مقام معادل جهانی مبادله تلاقی می‌کند. اقتصادهای دولت ملی را این بورس‌بازی زیر فشار قرار می‌دهد و حکومت‌های دولت ملی بیشتر زاید می‌شوند.

اینکه آیا این بحران مشروعیت بحرانی بر سر مشروعیت می‌شود امری متفاوت است. صحیح است که منطقاً امر نخست حاکی از امر دوم است. تأثیرات صنعت‌زدایی، با اشتغال‌خانگی در کشورهای بزرگ که در جهت کالاهای تجملی و فراغت تجدید ساختار یافت، همه جا حاضر است. یک پرسش، پرسشی که تنها به‌طور تجربی پاسخ‌پذیر است، این است که آیا حکومت‌ها می‌توانند اثر فقر واقعی و نسبی را تحمل کنند. بحران بر سر مشروعیت حاکی از جنبه‌ای درون‌ذهنی است که قبلاً ملاحظه نشده و مستلزم بازشناسی و رد لیبرالیسم به‌منزله سرمایه‌داری

لیبرال به وسیله آن کسانی خواهد بود که کار اضافی شان را سرمایه دار به خود اختصاص داده است. تنها آنگاه خواهد بود که حق لیبرال آزادی به درستی به منزله رهایی از بردگی دستمزد و ساختارهای رسمی دموکراسی مبتنی بر نمایندگی، برآمده از پول، تحقق خواهد یافت.

مطالعه بیشتر

کتاب آشنا و نسبتاً آسان مارکس و انگلس بیانیه کمونیستی است. کار عمده آنان به وضوح سرمایه است که کتابی پر حجم و سرشار از جزئیات اقتصادی است. اما از مارکس آثار آشکارا فلسفی تر و کوتاه تر بسیاری وجود دارد، به ویژه در میان نوشته های اولیه؛ گزیده ای که مک للان فراهم آورده است، بسیاری از اینها را دارد. مناظره بر سر سرمایه داری انحصاری و بین المللی را در آثار سویزی و کاتافورس می توان یافت؛ سخن بیشتر درباره مناظره میان پیروان نیچه و مارکسیستها را در کتاب هاروی می توان یافت. مقاله مک کینون درآمدی خوب به آثار مبسوط و پرمایه مارکسیستی زن گراست. کار باسکر نمودار مساهمتی بنیادی در روشن ساختن مفهوم مادی نگری دیالکتیکی در نزد مارکس است؛ کتاب اخیر کولیر درآمدی خوب به فلسفه باسکر است.

نشانی مارکس (با گزیده خوبی از متون) در شبکه بین المللی این است:

[http:// csf. colorado. edu/ psn/ marx/](http://csf.colorado.edu/psn/marx/);

جزئیات فهرستهای پستی مارکس را در اینجا می توان یافت:

[http:// jefferson. village. virginia. edu/ ~ spoons/ marxism/](http://jefferson.village.virginia.edu/~spoons/marxism/)

و فهرست پستی باسکر را در اینجا:

[http:// jefferson. village. virginia. edu/ ~ spoons/ bhaskar. info](http://jefferson.village.virginia.edu/~spoons/bhaskar.info)

کتابنامه

R. Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, London: Verso
1986.

[باسکر، واقع‌گرایی علمی و رهایی انسان].

T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Blackwell 1983.

[باتومور (ویراستار)، فرهنگ تفکر مارکسیستی].

G. Cataphores, *An Introduction to Marxist Economics*, London: Macmillan 1989.

[کاتافورس، درآمدی به علم اقتصاد مارکسیستی].

A. Collier, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, London: Verso 1994.

[کولیر، واقع‌گرایی انتقادی: درآمدی به فلسفه روی باسکر].

G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Clarendon 1979.

[کوهن، نظریه تاریخ کارل مارکس: یک دفاع].

W. Connolly (ed.), *Legitimacy and the State*, Oxford: Blackwell 1984.

[کانلی (ویراستار)، مشروعیت و دولت].

D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford: Blackwell 1989.

[هاروی، موقعیت بعد - از - نوبودگی].

N. Keohane et al. (eds.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Sussex: Harvester 1982.

[کوهان و دیگران (ویراستاران)، نظریه زن‌گرا: نقد ایدئولوژی].

E. Mandel, *Late Capitalism*, London: New Left Books 1975.

[مندل، سرمایه‌داری متأخر].

C. A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory," in Keohane et al., *Feminist Theory*.

[مک‌کینون، «زن‌گرایی، مارکسیسم، روش و دولت: دستور کار برای نظریه»، در کوهان و دیگران، نظریه زن‌گرا].

K. Marx, *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press 1990.

[مارکس، نوشته‌های گزیده].

K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto*, tr. S. Moore, ed. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press 1992.

[مارکس و انگلس، بیانیه کمونیستی.]

——— *Capital*, tr. B. Fowles and D. Fernbach, Harmondsworth: Penguin 1978-1992.

[مارکس و انگلس، سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، تهران ۱۳۵۸.]

C. Offe, *Disorganised Capital*, ed. J. Keane, Cambridge: Polity 1985.

[آفه، سرمایه سازمان نیافته.]

J. Plamenatz, *Ideology*, London: Macmillan 1970.

[پلامناتس، ایده‌ئولوژی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات علمی و فرهنگی

[۱۳۷۳.]

P. Sweezy, *Modern Capitalism*, New York: Modern Reader Paperbacks 1972.

[سویزی، سرمایه‌داری نو.]

فریدریش نیچه

جنی تایشمن

فریدریش نیچه در ۱۸۴۴ دیده به جهان گشود و در ۱۹۰۰ درگذشت. او دانشوری درخشان بود که در ۲۵ سالگی در دانشگاه بازل استاد فقه‌اللغهٔ زبانهای باستانی شد. او در خلال جنگ فرانسه - پروس به صورت داوطلبانه به خدمت ارتش درآمد و قبل از آنکه به دلیل بیماری از ارتش مرخص شود در جوخه‌های پزشکی خدمت کرد.

نخستین کتاب نیچه، تولد تراژدی (۱۸۷۲)، زیر نفوذ واگنر نوشته شد که نیچه در ۱۸۶۸ با او ملاقات کرده بود. نیچه گمان می‌کرد که واگنر درصدد آفریدن فرهنگ تازه‌ای برای آلمان بود، فرهنگی شبیه به فرهنگ یونان قدیم ولیکن متفاوت با آن. احساسات او دربارهٔ واگنر پس از جشنوارهٔ بایروت، در ۱۸۷۶، به‌طور مبالغه‌آمیزی تغییر کرد. او در ۱۸۷۸ با برخورداری از مقرری برای بیماری از استادی در دانشگاه کناره گرفت و از آن‌گاه به بعد تا اندازه‌ای به کوچ‌نشینی پرداخت و میان ایتالیا و سویس در رفت و آمد بود. نیچه در ۱۸۸۸ دیوانه شد و بسیاری را عقیده بر این بود که دیوانگی او به دلیل ابتلا به سیفیلیس بود. بیماری، در ابتدا، در

دوره‌هایی از سرخوشی ترس‌آور خود را نشان داد و در ۳ ژانویه ۱۸۸۹ او در تورینو در خیابان از هوش رفت. خواهرش الیزابت سرپرستی او را به عهده گرفت و خرقة سفیدی به او پوشاند و بازدیدکنندگان را به ملاقات با «حکیم» دعوت کرد.

نوشته‌های نیچه اغلب بسیار ویرانگر است و در عین حال احساسی از حسرت زندگی یأس‌آمیز برای چیزهای از میان رفته در آنها وجود دارد و همچنین اشتیاق به یافتن چیزی که به جای آنها گذاشته شود. او به ایراد پیشگویی علاقه داشت و دوتا از این پیشگویی‌ها به‌ویژه جالب توجه است زیرا به واقعیت پیوست. او پیشگویی کرد که قرن بیستم عصر جنگهای دهشتناک خواهد بود و نام خودش نیز با شر و فاجعه قرین خواهد شد. از آنجا که خواهرش الیزابت به حمایت از آیین نازی برخاست و اصرار کرد که اگر نیچه زنده بود او نیز نازی می‌بود، نام نیچه در حقیقت با شر و فاجعه قرین شد.

محقق امریکایی والتر کاوفمن، در نیچه: فیلسوف، روان‌شناس، دجال، می‌کوشد از نیچه در برابر اتهام به پیشگام بودن در آیین نازی دفاع کند. کاوفمن نمونه بارز آن دسته کسانی است که به «نیچه‌ای‌های نجیب» مشهورند. او می‌گوید (به‌طور نمونه) که حملات نیچه به آیین یهود اثبات نمی‌کند که او ضد یهود بود. نیچه، به طوری که در فروتر کلام می‌بینیم، مسیحیت و آیین یهود را دین غوغا و تنها مناسب حال گله برده‌صفت می‌دانست و بدین طریق او هم به مسیحیان و یهودیان حمله می‌کند و هم در عین حال ضد مسیحی و ضد یهودی است. گفته مشهور او، در یکی از نامه‌هایش («نگرش ضد یهودی عوامانه است»)، محتملاً بدان معناست که نگرش ضد یهودی مسیحی (مانند هر چیز دیگری که از نظر او به مسیحیت مربوط است) عوامانه است.

در آثار متأخر نیچه خودبزرگ بینی حیرت‌انگیزی به چشم می‌خورد، ولی در عین حال قرائت خودبزرگ‌بینانه‌ترین عبارات به منزله نوعی طنز تلخ در برابر تفاخر و جدی‌بودن دانشگاهی ممکن است. تعیین این امر دشوار است که آیا این عبارات را باید نشانه‌های جنون متعاقب او دانست یا، در صورت دیگر، اینها چیزی بیش از مثالهای افراطی تمایلی کهنه به طنز نیست.

انتقاد از فرهنگ

نیچه ناقد فرهنگ است. توجه داشته باشید که هر انتقادی از این دست فلسفی نیست؛ رمانهای ناکجاآبادی [utopian] صورتی از انتقاد از فرهنگ است و رمانهای بدبینانه‌ای از قبیل ۱۹۸۴ اُروِل و بوزینه و ماهیت هاکسلی نیز از همین زمره است. انتقاد از فرهنگ در مقام فلسفه حمله‌ای است (یا، به‌طور کمتر معمول، دفاعی است) از اعتقادات یک یا چند اجتماع و معمولاً اجتماع خود فیلسوف. انتقاد از فرهنگ شرح یا پرده‌دری تعالیم اخلاقی یا ساختارهای سیاسی یا هنر و زیباشناسی جامعه یا همه اینهاست. نوشته‌های خود نیچه نخستین مثال انتقاد از فرهنگ در مقام فلسفه است و حملات مارکس به سرمایه‌داری و بورژوازی و تفاسیر فوکو از تاریخ و اهمیت رسوم اجتماعی مانند زندانی کردن مردم و جا دادن آنان در آسایشگاه‌ها به جرم دیوانگی و تحسین کردن و احترام کردن استادان دانشگاه و ممنوع کردن همجنس‌بازی نیز از این قبیل انتقادهاست. جنبش دانشگاهی حقوق زنان به‌طور کاملاً طبیعی شکل انتقاد از فرهنگ می‌گیرد و مثال مناسب برای این جنبش کتاب جنس دوم سیمون دو بووار است و نمونه‌های بیشتر را می‌توان در آثار آن دسته از طرفداران فلسفی فرانسوی حقوق زنان یافت که مدلل می‌سازند خود زبان را نیز ایدئولوژی باطل برتری مرد معیوب ساخته است.

نقد نیچه از زاویه‌های مختلفی انجام می‌شود. او به ملاحظه آداب و رسوم جوامع اروپایی در قرن نوزدهم و فرهنگ به منزله پدیداری تاریخی و نیز فرهنگ به طور عام می‌پردازد. پژوهش او به طور سنگینی متکی به آن چیزی است که او تبارشناسی می‌نامد. اکنون تبارشناسی در مدلول عادی کلمه به معنای مطالعه نیاکان خانواده‌های خاصی است، اما به معنای مورد نظر نیچه این اصطلاح اشاره است به تحقیق در «نیاکان» تاریخی و ریشه‌شناختی و روان‌شناختی ایدئولوژی، یعنی تحقیق در نیاکان یا خاستگاه‌های اخلاقیات، دین، نظریه سیاسی، نظریه زیباشناختی. از نوشته‌های او آشکار است که او فرهنگ عصر و کشور خودش را کاملاً خفقان‌آور می‌یافته است.

نخستین علاقه نیچه در حوزه زیباشناسی قرار دارد. او اندکی بعد به علم اخلاق و به پرسشهای راجع به ارزش و، به طور نمونه، پرسشهای راجع به میانمایگی و متضادش و پرسشهای راجع به آنچه برای جامعه بشری ضروری است و پرسشهای راجع به آنچه بقای بشر را تهدید می‌کند رو آورد. او درباره جایگاه علم در حیات قرن نوزدهم و درباره جنگ و نژاد و تطوّر و (به طور مختصر) درباره روابط میان دو جنس مخالف نیز چیز نوشت.

شاید مهمترین مساهمتهای نیچه در فلسفه، نخست، این نظر مضاعف و در بر دارنده این اندیشه باشد که اصیلترین مفاهیم ما جملگی خطاست و این خطاها برای زندگی لازم است و، دوم، نظرورزی‌های او درباره اراده معطوف به قدرت و آمدن نوع تازه‌ای از باشند، یعنی آبرانسان و، سوم، این فرض مابعدطبیعی است که هر چیزی بارها و بارها رخ می‌دهد، یعنی: اندیشه بازگشت جاودان. یک ویژگی دیگر شایان توجه ناخشنودی بسیار او از فلسفه و شخصیت سقراط است.

داستانبافته‌های ضروری: داستانبافته حقیقت مطلق

نیچه مدعی است که بنیادیت‌ترین اندیشه‌های ما داستانبافته است. اما این گونه داستانبافته‌ها لازمه زندگی بشر است و لذا این داستانبافته‌ها در هر عصری و در میان هر ملتی یافت می‌شود. حقیقت مطلق خود از این گونه داستانبافته‌هاست و توهّمی بنیادی است که زیربنای همه توهّمات دیگر است: این توهّمات مشتمل است بر دین و اخلاقیات [morality] و داستانبافته‌های منطق و علم‌شناسی. مقتدرن با حمله به مفهوم حقیقت این اندیشه است که جستجوی حقیقت نیازمند نقد است. آدمی باید مسئولیت علمش و مسئولیت شناختی را که طالب است و مسئولیت پرسشهایی را که می‌کند و مسئولیت نتایج پاسخهایی را که کشف می‌کند به عهده بگیرد: در غیر این صورت علم و شناخت و دوستی حقیقت به صورت بسیار خطرناکی در می‌آید.

قبل از آنکه به ملاحظه این بحث پردازیم نگاهی اجمالی به آنچه نیچه درباره غیر حقیقت می‌گوید مفید خواهد بود. او از انواع مختلف غیر حقیقت، یا دروغ، بحث می‌کند، اما میان آنها تمایز قائل نمی‌شود. در نزد او هر غیر حقیقتی دروغ است. دروغ مشتمل است بر داستانبافته به طور عام (یعنی: در مقام نوع)، خودفریبی، خطاها در فلسفه و دین (غیر حقایق نظری)، دروغهای عادی، اشتباههای عادی، تکذیب آنچه طبیعی است و خدایان باطل.

در پشت سر شناخت اراده معطوف به شناخت است و این اراده جزئی از اراده معطوف به قدرت است. نیچه مدلل می‌سازد که جستجوی حقیقت را باید اعمال قدرت انگاشت و نه امری مقدّس، اندیشه‌ای که چنانکه در یکی از فصلهای بعدی خواهیم دید،

فوکو اقتباس می‌کند. دانشمندان مباحی به «جستن حقیقت با هر نتیجه‌ای» اند و لذا شگفت‌آور نیست که از کشفیات آنان اغلب نیز برای مقاصد ویرانگر استفاده می‌شود. این فرض که جستجوی حقیقت فی‌نفسه امری مطلوب است به هلاکت می‌انجامد. این جستجو حتی با توجه به این نکته بیشتر مورد بدگمانی واقع می‌شود که مجاهدان دنیا طلب حقیقت و عدالت برای سلطه بر جهان می‌جنگند و طالب جایگزینی برای بهشت ناموجود دین‌اند. نیچه در دفتر یادداشتش برای سال ۱۸۷۸ نوشت:

کشش غیرگزینشی به سوی شناخت شبیه به کشش به سوی جنس مخالف بدون تفاوت‌گذاری است - هردو نشانه عوام‌زدگی است.

او همچنین نوشت:

علم برای همه اهداف و روشهایش منوط به آراء فلسفی است. فلسفه، نه خود علم، باید آن مرتبه‌ای محسوب شود که به علم اجازه توسعه یافتن خواهد داد، یعنی فلسفه باید ارزش علم را تعیین کند.

و

علم [انسان را] بی‌فرهنگ و بیرحم می‌سازد و فقط به اغراض عملی خدمت می‌کند. برای شکستن کشش بی‌حد و حصر به سوی شناخت به قوای هنری نیاز است.

و

علم مانند اقتصاد «بگذار بکنند» (لسه - فر) است، به نتایج مطلقاً نفع‌آور (یعنی نتایج فعالیتهای خودش) ایمان دارد.

داستان‌یافته‌های ضروری: دین

دین و یونانیان

نیچه شاید هنرمندی «نا تمام» [manqué] بود، اما او یقیناً گمان نمی‌کرد که فرهنگ و هنر یکی است (تا چه رسد که هنر را سرگرمی بشمارد). فرهنگ هر عصری نحوهٔ کامل اندیشیدن آن عصر است: اخلاقیات، دین، علم و زیباشناسی آن عصر. هر چند می‌توان مدلل ساخت که نیچه هنر را مهمترین جزء این ملغمه می‌دانست.

منبع عمده برای فلسفهٔ هنر نیچه نخستین کتابش تولد تراژدی از روح موسیقی است؛ در این کتاب، نیز، برخی از مهمترین اندیشه‌های او را دربارهٔ دین می‌یابیم — گرچه تا اندازه‌ای توسعه‌نیافته است.

نیچه در منطق هیچ آموزشی ندیده بود و در حقیقت در فلسفه نیز دانشی نیاموخته بود و لذا تولد تراژدی مشتمل بر تعداد زیادی استدلال‌آوری سرسری است. به‌طور اخص این کتاب دو عیب بزرگ دارد که خواننده را تقریباً سر در گم می‌کند. نخستین عیب آن ناکامی در تمایز گذاشتن میان تراژدی به منزلهٔ جنبه‌ای از واقعیت و تراژدی به منزلهٔ نوع ادبی است. این امر به ایجاد آشفتگی بنیادی در قلب کتاب می‌انجامد. البته صحیح است که نیچه در آثار بعدی متمایل به اقامهٔ این ادعا بود که باید چنان زندگی کرد که گویی زندگی اثری هنری است، توصیه‌ای که فرض می‌گیرد در واقع تفاوتی میان زندگی و هنر وجود دارد؛ با این وصف، این تفاوت در تولد تراژدی اصلاً روشن نشده است. عیب دوم عبارت است از نوسان آشفته‌کننده در میان سه نوع دیدگاه: نیچه گاهی از دیدگاهی کلی می‌نویسد، گاهی از دیدگاهی اصالتاً تاریخی و گاهی از دیدگاه تاریخ کاذب، «تاریخ» اسطوره‌ها یا تخیل خودش.

تولد تراژدی مانند بسیاری از آثار دیگر نیچه از حیث لحن رقت‌انگیز (ملودراماتیک) و تا اندازه‌ای در تجلیل از خود است. نیچه می‌تواند صاحب سبکی حیرت‌انگیز باشد، اما این نخستین کتاب فلسفی‌اش به خوبی کتابهای دیگرش نیست.

او سه پرسش «تبارشناختی» می‌کند. نخستین پرسش این است: سرچشمه‌های تراژدی چه بود و چه چیزی آن را ممکن ساخت؟ دومین پرسش این است: تراژدی چگونه رو به مُردن رفت؟ پرسش سوم این است: آیا امکان دارد تراژدی باز زاده شود؟

سرچشمه‌های تراژدی یونانی در مقام نوع ادبی، به عبارت دیگر، امور فرهنگی که آن را ممکن ساخت، بر حسب تضاد یا دوگانگی متصل با نام آپولو، خدای خورشید، و دیونوسوس توضیح داده می‌شود. آپولو نمایانگر نور و خرد و نظم است؛ و همچنین خدای امکانهاست، یعنی اموری که ما می‌آفرینیم یا در اختیار می‌گیریم. دیونوسوس خدای شراب و جنون است؛ و خدای ضروریات است، یعنی اموری که ما نمی‌توانیم در اختیار بگیریم. تراژدی، در مقام نوع ادبی سنخی از هنر است که در آن چیزی ذاتاً ترسناک، یعنی جنبهٔ دیونیزی جهان، با افزودن خرد و نور و نظم آپولونی در اختیار قرار می‌گیرد و تحمل‌پذیر می‌شود.

تراژدی - و در اینجا نیچه هم نوع ادبی را مقصود دارد و هم نحوهٔ خاصی از نگرستن به جهان را - ضروری است چون زندگی انسان خود امری ترسناک و دهشت‌انگیز و هولناک است. این اندیشه که زندگی انسان دهشت‌انگیز است از شوپنهاور به نیچه می‌رسد که آثارش را دست‌کم مدتی تحسین می‌کرد. او گرچه سرانجام مبادرت به تکامل اندیشه‌های شوپنهاور به شیوه‌های تازه‌ای کرد، هرگز از تراژیک دیدن زندگی دست‌نشد.

آن کسانی که از مواجه شدن با واقعیت دهشت‌انگیز زندگی انسان اجتناب می‌کنند، قادر به ایجاد آثار هنری تراژیک نیستند و جز فرهنگی کم‌عمق چیزی نمی‌توانند داشته باشند. یونانیان قادر به «نگریستن در مفاک» بودند و لذا قادر بودند هنری بزرگ و فرهنگی حقیقتاً بااهمیت بیافرینند. از سوی دیگر، فرهنگ قرن نوزدهم آلمان، از نظر نیچه، کم‌عمق و ملال‌آور و میانمایه و بی‌اهمیت بود.

آیا امکان دارد تراژدی باز زاده شود؟ به نظر می‌آید نیچه به‌طور جدی معتقد است که نوع هنری تازه ریشارد واگنر، نمایشهای موسیقی، معطوف به تأسیس نگرش تراژیک تازه‌ای بود. او کار واگنر در اروپای جدید را شبیه به کار آیسخولوس یا سوفوکلس در یونان قدیم می‌شمرد و از توجه به برخی تفاوت‌های بسیار آشکار میان یونانیان و واگنر غفلت می‌کرد. به‌طور نمونه، آیسخولوس و سوفوکلس از اسطوره‌های واقعی استفاده می‌کردند اما واگنر اسطوره‌های قلابی ابداع می‌کرد (تقریباً شبیه به کار تالکین^{*}). نیچه بعدها به تحقیر مسلخ [Valhalla، قتلگاه قهرمانان در اساطیر شمال اروپا] «آشپزخانه» واگنر پرداخت.

در اینجا شاید جای ذکر مثال سقراط باشد. نیچه مدلل می‌سازد که هم تراژدی و هم نگرش تراژیک، وقتی سقراط به صحنه قدم گذاشت، محکوم شد. به گفته او، سقراط فرهنگ یونانیان را به سطحی بودن تنزل داد. شاید دیدن این امر چندان دشوار نباشد که چرا نیچه از سقراط بیزار است. نخست آنکه سقراط با وجود فروتنی شخصی و آشکارش به وضوح امیدوار بود که عقل انسان و استدلال‌های خود او در اصل قادر به پاسخ‌دادن به پرسشهای اساسی درباره فضیلت و درباره خدا و درباره

* در خصوص آشنایی با زندگی و کار تالکین (۱۸۹۲-۱۹۷۳) رجوع شود به ترجمه کتابی از او با عنوان درخت و برگ، ترجمه مراد فرهادپور، طرح نو، ۱۳۷۷. - م.

نفس و آخرت است. اگرچه او گاهی در خصوص حکمت بشری شک نشان می‌داد، این شکها همواره در بستر ایمان بی‌چون و چرا به وجود حقیقت قصوی رخ می‌داد. سقراط عمیقاً به پرسشهای راجع به فضیلت و عدالت علاقه‌مند بود، انتزاعیاتی که آنها را حقایق حقیقی می‌شمرد. افلاطون دامنه پرسشگری فلسفی آغازین سقراط را به منطق و سیاست و نظریه شناخت و طبیعت عالم بسط داد و نشان داد که او نیز همچون استادش همین اعتماد را به عقل بشری داشت. دوم آنکه، سقراط در جمهوری افلاطون کسی معرفی می‌شود که توصیه می‌کند شعر و نمایش و هنر به طور عام باید از تعلیم و تربیت کنار گذاشته شود. هنرها، به گفته این سقراط افلاطونی، راهنمایان خطرناکی برای جوانان‌اند و لذا جوانان را باید از ادبیات و موسیقی برحذر داشت و در عوض به آنان ریاضیات و فلسفه و فنون رزمی آموخت. این طرد کامل هنر و زیباشناسی باید بر نیچه بسیار گران آمده باشد و سقراط را نزد او منفور و ملعون ساخته باشد. سوم آنکه، سقراط، به طوری که افلاطون او را معرفی می‌کند، بسیار خوش‌بین بود. او در خصوص امکان اکتساب حکمت و دانش و در خصوص این امکان که نفس فانی نیست خوش‌بین بود: سخن کوتاه، او نگرشی تراژیک نداشت. و بالاخره، سقراط، گرچه در میدان نبرد دلیر بود، آبرانسان نبود. اگر توصیفهای افلاطون و گزنفون از او را راهنمای خود قرار دهیم، او خپله و زشت و در ظاهر یکسره بی‌شباهت به اشراف بود.

پیام کلی تولد تراژدی این است. دین و هنر، در یونان، میان مردم نظامی ارزشی آفرید. اما دین اکنون روبه مرگ است و تراژدی مرده است؛ عصر نو، در نتیجه، هیچ فهم عمیقاً ریشه‌داری از زندگی ندارد. هنر باید نقش تازه و مضاعفی به دوش بگیرد، تا اندازه‌ای نقشی شبیه به نقش متجلی‌شده در تراژدی آتنی و تا اندازه‌ای جایگزینی برای دین باشد.

آفریدن نظام تازه‌ای از ارزشها، وحدتی تازه، فرهنگی تازه به عهده هنرمندان و شاعران و نقاشان و موسیقیدانان است.

دین و مابعدالطبیعه

در دانش *طربناک* (۱۸۸۲) بخشی با عنوان «داستان مردی دیوانه» وجود دارد که در آن قصه‌ای درباره مرگ خدا گفته می‌شود. مردم خدا را کشته‌اند، اما پی نبرده‌اند که او مرده است. تنها مرد دیوانه‌ای این ماجرا را می‌فهمد و تنها او می‌تواند ببیند که چه فاجعه‌ای در پیش است: «جنگهایی وجود خواهد داشت که تا پیش از این هرگز وجود نداشته است.»

دوتا از داستان‌بافته‌های مابعدالطبیعه اعتقاد به خدا و اعتقاد به بقای نفس است. در «داستان مردی دیوانه»، از دست‌رفتن اعتقاد به این داستان‌بافته‌های ضروری واقعه‌ای فرهنگی وصف می‌شود، به عبارت دیگر، واقعه‌ای که اهمیت عمیقی برای فرهنگ بشری و برای خود انسانیت دارد.

مارکس مدلل ساخت که سرمایه‌داری بذره‌ای نابودی‌اش را در خودش دارد. نیچه، تا اندازه‌ای به نحوی مشابه، مدعی است که مسیحیت نمی‌تواند از نابود کردن خودش جلوگیری کند. هردو اندیشه بی‌شک به هگل چیزی مدیون‌اند.

مسیحیت مشوّق میل به حقیقت و یقین معنوی و همچنین نفرت از امور دنیوی و زمینی است. این ترکیب به نحو چاره‌ناپذیری به از دست دادن ایمان به خدا می‌انجامد. آنگاه علم تجربی مسلط می‌شود و علم تجربی اعتقاد به مادی‌نگری و موجیبت علی را تعلیم می‌دهد یا موعظه می‌کند. این اعتقادات به نوبه خود به انکار نفس و سپس به انکار مسئولیت می‌انجامد. جستجوی مسیحی حقیقت، نخست، سبب مرگ

اعتقاد به خدا می‌شود و سپس مرگ اعتقاد به نفس و بالاخره مرگ اعتقاد به مسئولیت. نیچه این وضع را همراه با خطری که برای تمامی نوع بشر در بر دارد ترسناک می‌شمارد. در اوقات مختلف راه‌حل‌های متنوع و طرق ممکن چیره شدن بر خطر به ذهن او خطور می‌کند. نخستین از اینها، به طوری که دیده‌ایم، این تلقی بود که هنر قدرت آفریدن اسطوره‌هایی تازه و فرهنگی عمیقتر را دارد. راه‌حل‌های بعدی را می‌توان در مفهوم آبرانسان و این اندیشه یافت که ارزشها باید «باز ارزشگذاری» شود.

دین و تراژدی، در یونان قدیم، بیانهای حیاتی فهمی عمیق از طبیعت زندگی بود. داستان‌بافته‌های خدایان برای یونانیان ضروری بود و دقیقاً به همان‌سان که برای ما ضروری است، یا بود، چون دین کارکرد عمیقاً مهمی دارد یا داشت: بدون دین، یا چیزی مشابه، انسان جز حیوانی شرور نیست که بقای او را نمی‌توان ضمانت کرد. بدبختانه داستان‌بافته‌ها از دست‌رفته را نمی‌توان به‌طور مصنوعی باز به حال اول برگرداند؛ فرهنگی تازه، مبنای فرهنگی تازه‌ای لازم است تا جای آن را بگیرد.

یهودیت و مسیحیت

وقتی نیچه از ادیان غیر یونانی بحث می‌کند، یعنی یهودیت و مسیحیت، تفسیری متفاوت و شخړه‌آمیزتر از ضرورت به دست می‌دهد. او ضرورت یهودیت و مسیحیت را دقیقاً عشق به قدرت و اراده‌ی معطوف به قدرت مردمان ضعیف تأویل و تفسیر می‌کند.

اکنون ضرورت، بر طبق تفسیر فراگیر او، همواره نسبی است. هر اجتماع داستان‌بافته‌های خاص خودش را دارد و ثبات و استواری هر جامعه متکی به ایدئولوژی جزئی خود آن جامعه است. با این وصف چنین می‌نماید که نیچه می‌خواهد بگوید که داستان‌بافته‌هایی که سنخ

انسانهای ضعیف بر می‌گزینند ضرورت کمتری از حیث عمق دارد تا داستان‌بافته‌هایی که مثلاً در دین یونانی یا در مابعدالطبیعه کشف می‌شود. تصادم میان این دو دسته عقیده درباره ضرورت هیچ‌گاه صریح نمی‌شود، اما خود را به طرق متفاوتی نشان می‌دهد که نیچه از ادیان متفاوت بحث می‌کند. او با نظر مساعدی به دین یونانی نگاه می‌کند و آن را سرچشمه هنر و فهم می‌شمارد، اما یهودیت و مسیحیت را همواره به باد انتقاد می‌گیرد، توگویی آنها به معنایی دغلکارند. بسیار بااهمیت است که نیچه علاقه اندکی به محصولات زیباشناختی فرهنگ مسیحی نشان می‌دهد و به محصولات زیباشناختی یهودیت اصلاً هیچ اعتنایی نمی‌کند. او موفقیت این ادیان را به عوامل فرهنگی، به موسیقی و نمایش و نقاشی و شعر یا فلسفه یهودی یا مسیحی، نسبت نمی‌دهد بلکه موفقیت آنها را بیشتر به اراده معطوف به قدرت آن سنخ از انسانهایی نسبت می‌دهد که آنان را خوار می‌شمرد یا از آنان بیزار است. او از مسیحیان و یهودیان به منزله توده‌هایی مطیع و مورچه مانند و برده‌وار سخن می‌گوید که سنخی اندکی نیرومندتر بر آنان فرمان می‌راند: کشیشان.

دین و نفس

در تبارشناسی اخلاقیات (۱۸۸۷) مدلل می‌شود که اعتقاد به وجود نفس مرحله‌ای ضروری در تکامل نژاد بشر بود، این اعتقاد ابتدائاً از تدبیرهای غیر علمی درباره طبیعت جسم زنده برمی‌خیزد. اعتقاد به نفس در عین حال ضرورتی اجتماعی بود؛ انسانها را قابل اعتماد و قابل محاسبه ساخت. این اعتقاد بخشی از نهاد مجازات بود، از این حیث که گمان می‌رفت نفس موجودی غیرمادی و جاودانی باشد که سرانجام او دوزخ یا بهشت است. فایده‌مندی اعتقادی مشترک به بقای نفس پایدار نیست و

چنگ زدن به آن بعد از آنکه به صورتی زاید در می آید خطرناک است؛ با این وصف از دست رفتن آن نیز خطرناک است.

داستانبافته‌های ضروری: اخلاقیات

اخلاقیات در مقام آفریده

شوپنهاور مدعی است که اخلاقیات کشف نمی‌شود بلکه آفریده می‌شود و نیچه در این امر از او پیروی می‌کند؛ ولی، به طوری که قبلاً دیده‌ایم، او همچنین اصرار می‌ورزد که مفاهیم اخلاقی برای زندگی انسان مطلقاً ضروری است.

فیلسوف باید تشخیص دهد که ضرورت اخلاقیات دو داستانبافته را در زیر نقاب خود پنهان می‌کند. یک داستانبافته عبارت از این فرض است که هر نظام یگانه اخلاقیات پایدار است و داستانبافته دیگر عبارت از این اعتقاد است که همه اعضای اجتماع ملزم به قوانین اخلاقی یکسان‌اند. [اما] انواع متفاوتی از جامعه وجود دارد و لذا همواره قوانین گوناگونی وجود دارد؛ از همه مهمتر، انواع متفاوتی از انسانها وجود دارد – خواجهگان و بردگان و در نتیجه باید دو دسته قوانین وجود داشته باشد. قوانینی که مناسب بردگان است به هیچ‌وجه مناسب خواجهگان نیست.

اکنون نیچه، در قائل شدن به این تمایز میان سنخهای بشر، به تلویح می‌گوید که درباره انسانها حقایق واقعی وجود دارد؛ استلزامی که البته با نظر او مبنی بر اینکه شناخت و حقیقت داستانبافته‌های محض است ناسازگار است. چنین می‌نماید که او نسبت به فلسفه داروین کمتر خرده‌گیر است تا نسبت به دیگر انواع علم. او نژادهای بشر و سنخهای بشر را به برتر و فروتر تقسیم می‌کند و در همین امتداد بعدها از به‌نژادشناسان و داروین‌گرایان به اصطلاح اجتماعی اقتباس می‌کند.

نظریه‌های نیچه‌ای و «داروینی» دربارهٔ نژاد در غرب اروپا و ایالات متحد امریکا تا حدود ۱۹۴۵ امری نامعمول نبود.

در انسانی بس بسیار انسانی (۷۹-۱۸۷۸)، کتابی که سرچشمه‌های قوانین بشری و رسوم را در امتداد خطوط زیر توضیح می‌دهد، نظریهٔ شبه‌علمی نسبتاً مشابهی دیده می‌شود: وقتی حیوانات به انسان تطوّر می‌یابند، لحظه‌ای زندگی را متوقف می‌کنند و قادر به نگرستن به آینده می‌شوند، آنها به حرکت درآمدن به وسیلهٔ ارضاهای کوتاه‌مدت را متوقف می‌کنند و فایده‌مندی را به منزلهٔ معیار رفتار اقتباس می‌کنند. اجتماع خود آن‌گاه شروع به مجبورکردن همشکلی با معیارهای رفتاری می‌کند که بقایش را ارتقا می‌دهد. سرانجام این اضطرار به وسیلهٔ اجتماع و از جانب اجتماع دستخوش تغییر شکل می‌شود و مبدّل به وجدان فرد می‌شود - مفهومی که اندک زمانی بعد فروید اتخاذ کرد. نیچه نتیجه می‌گیرد که اخلاقیات چیزی جز فایده‌مندی نیست.

اخلاقیات و آبرانسان

در پشت سر تفسیر نیچه از علم اخلاق [ethics] عادی بارقه‌ای از چیزی متفاوت را می‌بینیم، اخلاقیاتی که صرفاً مفید نیست بلکه برونده‌نی‌تر و واقعیت‌تر از هر اخلاقیات دیگر است. این قانون قوی است، قانون خواجگان، قانون انسانهای بی‌شفقت. در ورای خیر و شر (۱۸۸۶) نسبتاً به تفصیل از این مطلب بحث می‌شود. عنوان این کتاب، اتفاقاً نامی عوضی و رقت‌انگیز به شیوهٔ نیچه است - بهتر آن می‌بود که این عنوان را می‌داشت: ورای خیر و شر مرسوم، یا ورای خیر و شر گلهٔ آلمانی قرن نوزدهم.

اخلاقیات تازه قوانینی را می‌شناساند که فایده‌مندی‌اش در این امر

نهفته است که تطوّر آبرانسان را ارتقا می‌دهد، ابرانسانی که هنوز زاده نشده است اما از انسان تطور می‌یابد چنانکه انسان از بوزینه تطور یافته است. اخلاقیات عادی قرن نوزدهم برای گله فایده‌مند است، یا بود، و وقتی رفاه گله دیگر نخستین ملاحظه نیست به حال تعلیق در می‌آید. نیچه معتقد بود که در روزگار خود او [اخلاقیات] واقعاً به این نقطه رسیده بود. کیفیت خفقان‌آور فرهنگ طبقه متوسط آلمان، به زعم او، تا اندازه‌ای ناشی از این امر بود که مفیدبودن آن زیادی عمر کرده بود و به صورت امری زاید درآمده بود. گله به خطا پنداشته بود که قوانین خاص خودش را برای همه کس و در همه جا و در هر زمان به کار می‌بندد. اما رسوم گله و شیفتگی گله به تساوی بر امکان تطور راه می‌بندد و آمدن ابرانسان را به تأخیر می‌اندازد.

داستان‌بافته‌های ضروری: علم‌شناسی

نیچه در رویکرد فراگیرش به علم‌شناسی، نظریه شناخت، فلسفه کانت را اقتباس کرد. کانت، به طوری که در فصل راجع به شوپنهاور دیدیم، مدلل ساخت که انسانها در موضع فهمیدن جهان چنانکه واقعاً هست نیستند (یعنی جهان اشیاء در ذات خودشان). هر چیزی که ما گمان می‌کنیم می‌شناسیم نتیجه تأویل است؛ هر چیزی که ما گمان می‌کنیم می‌شناسیم به وساطت منظرهای خودمان است. اما کانت دست‌کم معتقد بود که تنها یک منظر ممکن برای انسانها وجود دارد، منظری که در حقیقت ما را از حاق واقع جدا می‌کند، اما با این وصف تا آنجا که به نوع انسان مربوط می‌شود منظری کلی است. نیچه نسبی‌نگر است. او معتقد است که منظر کنونی ما تنها یکی از منظرهای از حیث تاریخی و زیست‌شناختی مباح است که به طور نامعینی پرشمار نیز

هست و بنابراین هیچ یک از آنها را نمی‌توان سازنده شناخت اصیل محسوب کرد.

این اندیشه در فلسفه فرانسوی و آلمانی قرن بیستم بسیار پرنفوذ بوده است، ولی استدلال علیه آن نیز ممکن است. به طور نمونه، ما می‌توانیم استدلال کنیم که حقیقت جمع همه منظرهای ممکن است، یا در صورت دیگر، به همان اندازه حقایق وجود دارد که منظر وجود دارد.

داستانبافته‌های منطق و «حقیقت» منظرنگری

نیچه از منطق قلمرو نظامهای صوری از قبیل قیاس و حساب محمولات و منطق موجّهات و الخ را مراد نمی‌کند، بلکه او برخی اصول اساسی را مراد می‌کند، به طور نمونه، اصل امتناع تناقض («ممکن نیست که قضیه‌ای هم صادق باشد و هم صادق نباشد») و اصل اینهمانی یا هوویه («شیء خودش است و شیء دیگری نیست»). این اصول در هر اندیشیدن عقلی و تحلیلی نافذ است، ولی نیچه آنها را به منزله داستانبافته رد می‌کند. چرا؟ اصل اینهمانی را ملاحظه کنیم. چنین می‌نماید که این اصل به طور ضروری و کلی حقیقی است و لذا ما آن را به جهان متغیّر واقعیت تجربی اطلاق می‌کنیم. این کار از نظر نیچه اشتباه است چون او (مانند شوپنهاور) معتقد است که واقعیت تجربی سیلان بی‌وقفه است؛ و اصل اینهمانی را نمی‌توان به سیلان اطلاق کرد. ما در حقیقت از «همان رودخانه» سخن می‌گوییم و در حقیقت به مفهوم همانندی متوسل می‌شویم، ولی در واقع آب رودخانه هرگز همان نیست. یا تعمیم را ملاحظه کنیم. تعمیم درباره امور تجربی ممکن نیست کاملاً دقیق باشد، اما ما شادمانه استدلال‌مان را با جملاتی مانند «همه قوها سفیدند» و «همه کلاغها سیاهند» شروع

می‌کنیم. در غیر این صورت اصلاً بعید است که قادر به استدلال باشیم. علاوه بر این، تعمیم و دیگر اصول و اعمال استدلال باید در زمان واحد به ما در امتداد شاهراه تطور کمک کرده باشند.

تعمیم ممکن است غیردقیق باشد، اما در برخی اوقات ممکن است فرضی کلی و غیردقیق سالمتر از فرضی جزئی و دقیق باشد. اگر کسی تک و تنها در جنگل است، این فرض که حیوانات بزرگ بدون استثناء همواره خطرناک‌اند به حال او مفیدتر است تا فهرست دقیق حیوانات آرام و وحشی. نیچه نتیجه می‌گیرد که این تمایل انسان به اینکه چنان رفتار کند که گویی اصول منطق حقیقی است امتیازی رقابت‌آمیز در نبرد برای وجود است، یا بوده است، اما این اصول ممکن است در آینده همواره این قدر مفید نباشد.

منظرنگری نیچه به طور همزمان نظریه شناخت و نظریه حقیقت است. ما دیده‌ایم که او چگونه ادعا می‌کند شماری توهمات اساسی وجود دارد که بر طبق نیازها و دیدگاههای هم افراد و هم جامعه‌ها تغییر می‌کند. ما می‌توانیم این توهمات را «دروغ‌پردازی‌های منطقی» بنامیم. مفهوم خود حقیقت، در نزد نیچه، دقیقاً همین گونه دروغ‌پردازی است. حقیقت مطلق نیست، حقیقت قصوی نیست.

اکنون به نظر خواهد آمد که آن کسانی که می‌گویند حقیقت توهم است و واقعاً چیزی به منزله حقیقت وجود ندارد، به آسانی در چاهی که خود کنده‌اند می‌افتند. زیرا تنها لازم است از آنان پرسیم: آیا نظر شما، نظری که می‌گوید چیزی به منزله حقیقت وجود ندارد، خود حقیقی است؟ یا باطل است؟ اگر حقیقی است، پس یک بار دیگر نتیجه می‌شود که با این وصف چیزی به منزله حقیقت وجود دارد؟ باز، اگر حقیقت وجود ندارد، چگونه ممکن است داستان‌ها و توهمات وجود نداشته باشد؟ آیا

داستانبافته‌ها و توهمات صرفاً نفی‌های حقیقت نیست؟ و چگونه می‌توان معدوم را نفی کرد؟

چنین می‌نماید که نیچه نمی‌تواند، بدون تناقض، بگوید که نظریه منطقی درباره حقیقت حقیقی است - اما او در مرتبه نخست چه می‌خواست بگوید؟

ما نمی‌توانیم بدانیم که نیچه به این ایراد چه پاسخی ممکن بود بدهد، اما شاید او این کار را با استناد به «داستانبافته‌های ضروری منطق» می‌کرد. بدین طریق، شاید، او می‌توانست بکوشد از اتهام تناقض‌گویی و متناقض‌نمایی شانه خالی کند. زیرا اگر منطق خود داستانبافته است، پس تناقض و متناقض‌نما نیز داستانبافته است و اگر چیزی به منزله تناقض وجود ندارد، چیزی به منزله متناقض‌نما وجود ندارد، پس نه نیچه و نه هر کس دیگر نیز نمی‌تواند به تناقض‌گویی بيفتد یا متناقض‌نما مرتکب شود.

به طوری که دیده‌ایم، چندین راه برای تأویل و تفسیر منظرنگری نیچه وجود دارد. این امر از آن روست که نیچه خود گاهی یک چیز می‌گوید و گاهی چیز دیگر. او متفکری منسجم نیست و منسجم ساختن او نیز چندان فایده‌ای در بر ندارد.

یک راه تأویل و تفسیر منظرنگری متضمن نگرستن به آن از منظرهای تازه خواهد بود. به‌طور نمونه، می‌توانستیم درباره موجه بودن نظریه‌های متفاوت ولیکن مشابه تصمیم به پرسش بگیریم؛ یا درباره موجه بودن نتیجه‌گیری‌های مستخرج از خود نظریه، یا از خود نیچه یا از پیروانش. می‌توانستیم پرسیم، به طوری که او درباره امور دیگر می‌پرسد، آیا منظرنگری امتیازی تطوری به ما می‌بخشد، یا آیا به عکس، ممکن است «کندن گور نژاد بشر» باشد.

آبرانسان و بازگشت جاودان

اندیشه ابرانسان نخست در چنین گفت زرتشت (۱۸۴۴/۴۵) مطرح می‌شود. نیچه در این کتاب با اختراع تاریخ خیالی حکیم ایرانی زرتشت* (Zarathustra) افکارش را بیان می‌کند.

آبرانسان کیست؟ نیچه توصیفهای نسبتاً تکان دهنده‌ای از این موجود و نسبتش با نوع بشر به دست می‌دهد. او می‌گوید که انسان بندی است بسته میان حیوان و ابرانسان، «بندی بر فراز مغانی»؛ انسان پل است و نه غایت؛ انسان چیزی است که بر آن چیره می‌باید شد. با این همه ابرانسان «معنای زمین است».

آیا ابرانسان انسان است یا او نوع تازه‌ای از موجود نیز هست؟ آیا او به طور زیست‌شناختی از انسانیت تطور می‌یابد، یا او محصول ذهن انسان است؟ آیا او واقعی در آینده فرض می‌شود یا صرفاً آرمان است؟ فرد است یا نوع است؟ اگر واقعی است، آیا او نوع تازه‌ای از فیلسوف است؟ آیا او آزاده جان است؟ یا او از نوادگان انسانهای ماقبل مسیحی شمال اروپا، درندگان زرينه موی گذشته و، مانند مردمان شمال اروپا، قاتلی قوی و بی‌باک و «آریایی» است؟ این تأویل آخر روایت نازی از اندیشه نیچه است.

بسیاری از مفسران، شاید اکثر آنان، ابرانسان را اسطوره می‌شمارند،

* املای معمول نام زرتشت در زبانهای اروپایی Zoroaster (برگرفته از یونانی) است. نخستین بار نیچه املای نام زرتشت را به صورت Zarathustra (نسبتاً شبیه به اصل آن در زبان پهلوی: Zarathushtra)، در زبانهای اروپایی، می‌نویسد تا با آن یک بازی لفظی در زبان آلمانی نیز بکند و در ضمن نشان دهد که این زرتشت مخلوق اوست. رجوع شود به: مارتین هایدگر، «زرتشت نیچه کیست؟» در زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، گزیده و ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۱-م.

مهمیز و غایتی برای سنخ برتری از انسان. اما حتی مخلوق اساطیری را نیز می‌توان وصف کرد، و توصیف توأم با اشاره نیچه از ابرانسان این است که او موجودی است که از نوع بشر بسیار بالاتر می‌رود، هم از حیث فکری و هم از حیث جسمی، و کمال او در اراده برتر معطوف به قدرت و طرد نهایی ارزشهای یهودی و مسیحی نهفته است.

این اسطوره همچنین بیانی است از تأویل دوباره نیچه از بدبینی شوپنهاور. نیچه زندگی را از بنیاد تراژیک می‌بیند، اما اصرار می‌ورزد که با وجود این باید به زندگی «آری» بگوییم و این در مخالفت با شوپنهاور است که نیچه او را «نه‌گوی» وصف می‌کند.

نیچه به دنبال این اندیشه که باید به زندگی آری بگوییم، اسطوره دیگری اختراع می‌کند، اسطوره بازگشت جاودان. بر اساس تأویلی خام‌اندیشانه، اندیشه بازگشت جاودان نظریه‌ای مابعدطبیعی درباره طبیعت زمان است که بر طبق آن هر واقعه بارها و بارها از طریق تمامی ابدیت باز می‌گردد. اما، به دلایل مربوط به زمینه بحث، به نظر بهتر می‌آید آن را آزمونی پیشنهاد شده برای دلیری ببینیم. این اسطوره ما را با این پرسش می‌آزماید: آیا می‌توانستی زندگی را پذیری حتی اگر زندگی خود تو، با همه دردها و ناکامی‌هایش، بارها و بارها، تا ابد و تا ابد، باز می‌گشت؟ نیچه به وضوح بر این گمان است که آن کسانی که پاسخ آری می‌دهند بهتر و دلیرتر از آن کسانی‌اند که پاسخ نه می‌دهند.

یقیناً حق داریم خود نیچه را به دلیل «آری‌گوی» بودن بستاییم، او را بستاییم چون با وجود دردها و ناکامی‌های تنهایی و یکسوی و بیماری و نومیدشدن از دوستان و انسان - بیزاری خودش به زندگی آری گفت.

اراده معطوف به قدرت

شوپنهاور معتقد بود که اراده معطوف به زیستن تبیین فراگیر نحوه کار عالم است، نیرویی که حتی در ماده غیرانداموار نیز می توان دید. نیچه خواست تبیین بزرگ - مقیاس مشابهی بیابد و با وضع اراده معطوف به قدرت کلی این کار را انجام داد. استدلال او در اینجا، همچون هر جای دیگر، بیشتر پیشنهادی است تا آنکه به طور مهمی سازگار و منسجم باشد. او با فرضی شروع می کند که تقریباً دارای بدهت ذاتی می شمارد، بدین معنا که فعل انسان آزاد نیست. هر کاری که می کنیم نتیجه انتخاب یا قصد نیست، زیرا همین مفاهیم نیز اساطیر محض است. علیت در قلمرو طبیعت نیز اسطوره است، علیت نیرویی واقعی نیست بلکه تنها اندیشه ای است که ما اختراع کرده ایم تا این امر صرف را «تبیین» کنیم که وقایع تجربی در توالیهای ظاهراً غیراتفاقی و ظاهراً باقاعده رخ می دهد.

کنش انسان نتیجه انتخاب آزاد نیست، نیروهای مکانیکی نیز بر آن حاکم نیست، با این وصف پیش بینی پذیر است. این امر چگونه ممکن است؟ پاسخ نیچه این است که همه کنشهای ما را اراده معطوف به قدرت موجب می شود. اراده معطوف به قدرت خود را در امیال آگاهانه و ناآگاهانه افراد و نژادها متجلی می کند تا بر دیگر افراد و دیگر نژادها مسلط شوند و آنان را در هم بشکنند و به بردگی بگیرند. نیچه اراده معطوف به قدرت را تحسین می کند، وقتی که این اراده در انسانها و نژادهای قوی و راستکردار ظاهر می شود و آن را خوار می شمرد، وقتی که صورتهای انحرافی و ناموفقیت آمیز می گیرد. بنابراین خوارداشت مسیحیت و یهودیت و دموکراسی در نزد او، و همه چیزهایی که او منحرف و محتملاً در نهایت ناموفقیت آمیز می دید، از همین جاست.

اراده معطوف به قدرت جایگزین همه تبیینهای دیگر رفتار بخردانه و نابخردانه انسان است. یکی از گفتنی‌ترین مثالهای نیچه در خصوص مردمان ثروتمند است. او متذکر می‌شود که جهان تجارت بزرگ به‌طور باقاعده‌ای لرزان از رسوایی‌هاست و دلیل این امر آن است که مردان ثروتمند، مردانی که بسیار بیش از آنکه نیاز دارند ثروت دارند از مقاومت در برابر وسوسه اکتساب ثروت بیشتر از راههای مجرمانه ناتوان‌اند. سبب این رفتارهای ظاهراً تبیین‌ناپذیر میل به فریفتن دیگر مردمان و چیره‌شدن بر آنان و نابود کردن آنان است، سخن کوتاه اعمال قدرت دشمنی از برای خود دشمنی.

اگرچه، بر طبق این نظریه، اراده معطوف به قدرت همواره وجود داشته است، برخی پیروان نیچه، از همه مهمتر نازی‌ها، آن را در وهله نخست با نژاد «آریایی» مرتبط کردند و نژاد آریایی را نیز با ابرانسان یکی دانستند. بدبختانه، از جهت شهرت نیچه در بعد از مرگ، شک اندکی وجود دارد که اندیشه‌های او درباره قدرت جزئی از ایدئولوژی مورد استفاده برای توجیه دیوانگیهای ناسیونال سوسیالیسم شد.

آدم به‌طور شهودی احساس می‌کند که در حالی که اراده معطوف به زیستن باید در همه گونه‌های حیوانات مشترک باشد، اراده معطوف به قدرت تنها در برخی افراد و در برخی نژادها یافت می‌شود. به نظر نامحتمل می‌آید که اراده معطوف به زیستن از حیث فرهنگی موجب باشد، اما اراده معطوف به قدرت به خوبی ممکن است چنین باشد. مردان و زنان و کودکان همه می‌خواهند زندگی کنند: آیا آنان همه بدون استثناء میل به قدرت از برای خود قدرت نشان می‌دهند؟ برخی تجلیات اراده به اصطلاح معطوف به قدرت کنشهای دفاعی برآمده از ترس، موارد خاص و محض اراده معطوف به زیستن، به نظر می‌آید. در حقیقت، همه تجلیات

پیشنهاد شده آن را می‌توان تأویل و تفسیر کرد، بدون دشواری بسیار، همچون اراده معطوف به زیستن شوپنهاور.

گمان می‌رود که اراده معطوف به قدرت همه چیز را تبیین می‌کند، اما در واقعیت امر تبیین نیست بلکه نحوه‌ای از نگریستن به جهان است. در قرن ما این نحو نگریستن به جهان به رفتار خباثت بی‌سابقه انجامید. تحسین‌کنندگان نیچه می‌گویند که او از آیین نازی منزجر بود، اما به دلیل بیزاربودن او از انسان در نتیجه‌گیری آنان از فلسفه او جای کمی برای شک باقی می‌ماند.

مطالعه بیشتر

تقریباً هر چیزی که نیچه نوشت، احتمالاً به استثناء تولد تراژدی، بسیار آسان می‌توان خواند. نوشته‌های او در پایان زندگی‌اش مناقشه‌انگیزتر شد؛ مثالهای برجسته عبارت است از: دجال، غروب بتان، قضیه واگنر. کتابهای جدیدتر عبارت است از: تأملات نابهنگام و ورای خیر و شر. در میان کتابهای درجه دوم، فیلسوف تراژیک به قلم ف. ا. لی و نیچه کاوفمن را می‌توان توصیه کرد.

نشانی صفحات شبکه نیچه در شبکه بین‌المللی این است:

[http:// www. usc. edu/ dept/ annenberg/ thomas/ nietzsche. html](http://www.usc.edu/dept/annenberg/thomas/nietzsche.html)

کتابنامه

W. A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press 1950.

[کاوفمن، نیچه: فیلسوف، روان‌شناس، دجال].

F. A. Lea, *The Tragic Philosopher: A Study of Friedrich Nietzsche*, New York: The Philosophical Library 1957.

[لی، فیلسوف تراژیک: مطالعه فریدریش نیچه].

F. W. Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, tr. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin 1982.

[نیچه، ورای خیر و شر؛ فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.]

——— *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music and The Case of Wagner*, tr. W. A. Kaufmann, New York: Vintage 1967.

[نیچه، تولد تراژدی از روح موسیقی و قضیه واگنر.]

——— *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press 1982.

[نیچه، سپیده‌دم: تفکرات در باب پیشداوری‌های اخلاقیات.]

——— *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, tr. W. Kaufmann, New York: Vintage 1974.

[نیچه، دانش طربناک: با پیشدرآمدی در اشعار و پیوستی از سرودها؛ حکمت شادان، ترجمه جمال آل‌احمد و سعید کامران و حامد فولادوند، جامی ۱۳۷۷.]

——— *The Genealogy of Morals*, tr. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage 1969.

[نیچه، تبارشناسی اخلاقیات؛ تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ۱۳۷۷.]

——— *Human, All too Human: A Book for Free Spirits*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.

[نیچه، انسانی، بس بسیار انسانی: کتابی برای آزاده‌جانان.]

——— *Thus Spake Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, tr. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin 1961.

[نیچه، چنین گفت زرتشت: کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، چاپ دهم، ۱۳۷۰.]

——— *The Twilight of the Idols and The Antichrist*, tr. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin 1990.

[نیچه، غروب بتان و دجال؛ شامگاه بتها و دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، انتشارات سپهر ۱۳۵۵ و انتشارات آگاه ۱۳۵۷.]

F. W. Nietzsche, *Untimely Meditations*, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press 1983.

[نیچه، تأملات نابهنگام.]

ادموند هوسرل

گراهام وایت

هوسرل در ۱۸۵۹ متولد شد. او ریاضیدان بار آمده بود. و در لایپسیک و برلین و وین دانش آموخته بود و درجهٔ دکتری‌اش را نیز در ۱۸۸۲ از دانشگاه وین گرفته بود. او در ۱۸۸۳ در دانشگاه برلین کاری گرفت، اما در همان سال، اگر چنین تعبیری جایز باشد، به فلسفه «گروید» و به دانشگاه وین بازگشت تا در نزد فرانتس برنتانو فلسفه بیاموزد. او از ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۶ همانجا ماند. اگرچه برنتانو در آن هنگام کاملاً تازه‌کار بود، به شخصیت بسیار مهمی در فلسفهٔ اواخر قرن نوزدهم تبدیل شده بود و تأثیر افکارش در هوسرل و دیگران کاملاً قاطع بود. هوسرل سپس به کار خودش در مقام فیلسوف دست یازید و از ۱۸۸۷ تا ۱۹۰۱، در دانشگاه هاله و سپس، از ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۶ در دانشگاه گوتینگن و سرانجام از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۹ در دانشگاه فرایبورگ کرسی تدریس داشت. او در ۱۹۳۸ درگذشت و سالهای پایانی زندگی‌اش در فضایی گذشت که هر دم بر دشمنی و دشواری افزوده می‌شد، چرا که او یهودی بود و نازیها به قدرت رسیده بودند. او بی‌وقته می‌نوشت (گفته‌اند که بالغ بر ۴۵,۰۰۰ دست‌نوشتهٔ تندنوشته

از خود به جا گذاشته است) اما نسبتاً اندک منتشر می‌کرد. چند اثر او برجسته است و فی‌نفسه دارای اهمیت است و دوره‌های مختلف کارش را نیز مشخص می‌کند. رسالهٔ احراز صلاحیت در تدریس (Habilitationsschrift، صلاحیت رسمی برای تدریس در دانشگاه‌های آلمان) او فلسفهٔ حساب نام داشت و در ۱۸۹۱ منتشر شد و فرگه به‌شدت از آن انتقاد کرد و هوسرل پس از آن نظرش را به‌طور اساسی تغییر داد (اگرچه مستقل از انتقاد فرگه). نخستین کتاب پختهٔ او، پژوهشهای منطقی در ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ (در دو جلد) منتشر شد و مهمترین انتشار بعدی – در ۱۹۱۳ – نخستین جلد کتابی طرح‌شده در سه جلد با عنوان اندیشه‌ها بود. (دو جلد دیگر را هوسرل منتشر نکرد، و این کتابها بعد از مرگ او منتشر شد). او در ۱۹۲۹ دربارهٔ دکارت درسهایی داد و این درسها در ۱۹۵۰، پس از مرگش، با عنوان تأملات دکارتی منتشر شد. آخرین کتاب مهم او بحران علوم اروپایی و فلسفهٔ استعلایی است. این کتاب نیز بعد از مرگ او منتشر شد. در آنچه در پی خواهد آمد به تعالیم دورهٔ میانهٔ تفکر هوسرل، تفکر اندیشه‌ها، توجه می‌کنم، زیرا تفکر این دوره محتملاً بهترین تقرّب به تفکر هوسرل در کلّ است و بحث از همهٔ جوانب تولیدات وسیع فکری هوسرل در کتابی مانند این کتاب ناممکن خواهد بود. با این وصف، در کتابهای مقدم و متأخر او نیز نکات مهمی وجود دارد که بتوان یافت و کتابهای متأخر او به‌ویژه تأثیر نیرومندی در فیلسوفانی مانند هایدگر گذاشته است.

اوضاع و احوال اواخر قرن نوزدهم

اواخر قرن نوزدهم از بسیاری وجوه دوره‌ای نامأنوس است – ما اغلب نسبت به ویژگیهای خاص دوره‌هایی که بی‌درنگ بر دورهٔ خودمان تقدم

دارند کور هستیم - اما شناختی از خصوصیات این دوره برای فهم شایسته کسی مانند هوسرل لازم است.

پرسش علم

علم در این دوره مضمون غالب بود: علوم طبیعی و زیست‌شناختی بسیار پیشرفت کرده بود و علوم تازه پا گرفته اجتماعی نیز از فاصله‌ای نزدیک در پی آنها روان بود. اما این پیشرفت یقیناً بی‌مسئله نبود و مشاجرات چشمگیری درباره مبانی علم فیزیک (به‌طور نمونه، میان دوئم و انگلیسیها) وجود داشت و مبانی ریاضیات نیز زیر نظر موشکافانه (شخصیتهایی مانند پوآنکاره بسیار مهم بودند) قرار گرفته بود و، به‌ویژه، متازعه سختی بر سر روشها و مفاهیم منطق وجود داشت. این دوره، با توجه به گذشته، عصر طلایی تحقیق انتقادی به نظر می‌آمد - به‌طور نمونه، پوآنکاره یکی از بزرگترین فیلسوفان ریاضیات است - و یقیناً هایدگر، از نسل بعدی، در این ادعا محق بود که تنها رشته‌هایی که به نوعی بلوغ رسیده‌اند قادرند بحرانی در مبانی داشته باشند. به هر تقدیر، در آن زمان راهی به نظر نمی‌آمد و بسیاری افراد (از جمله هوسرل) این وضع را گونه‌ای فروریزی پنداشتند که تنها با تولید مبانی جدید قادر به برپا ایستادن بود، مبانی که برخلاف مبانی قدیم در برابر تحقیق انتقادی بهتر تاب می‌آورد. و لذاست که نام یکی از کتابهای متأخر هوسرل بحران علوم اروپایی و فلسفه استعلایی است و این عنوان حاکی از ویژگی تمامی تفکر هوسرل است که در وهله نخست می‌اندیشید که بحرانی وجود داشت و در وهله دوم می‌اندیشید که فلسفه آن چیزی بود که برای حلّ این بحران بدان نیاز بود.

این «بحران» را می‌باید اندکی دقیقتر وصف کنیم. این بحران در حول

دو محور می‌چرخید: روان‌شناسی (به معنای وسیع) و منطق (باز به معنایی بی‌اندازه وسیع). موفقیت بی‌نظیر علوم طبیعی و زیست‌شناختی مشتمل بر مبنا و بسط روان‌شناسی اصالتاً تجربی بود؛ وونت و دیگران نتایج آزمایشی کاملاً پُراهمیتی به دست آورده بودند و این امر، البته، به خوش‌بینی بسیار درباره‌ی میدان و گستره‌ی این رشته انجامید: به‌ویژه، بسیاری از روان‌شناسان (به‌طور اخص زیگوارت و جان استوارت میل) کوشیدند این روش‌های روان‌شناختی را برای مطالعه‌ی منطق به کار ببرند که بیش از هر چیز اِعمال قوای ذهنی انسان است. این فضای تجربه‌گرایانه بر غالب نوشته‌های منطقی این دوره مسلط بود و حتی کسی مانند جورج بول - که اکنون او را به واسطه‌ی نتایجش در منطق صوری و منطق جبری [algebraic logic] به یاد می‌آوریم - کتابش را ذیل عنوان قوانین تفکر منتشر کرد، با همه‌ی ابهام‌هایی که از آن مستفاد می‌شد. اما البته خطرهای بزرگی نیز وجود داشت: مطالعه‌ی صرفاً «آزمایشی» منطق مخاطره‌ی تبدیل شدن اصول منطقی به تعمیم‌های تجربی محض را در پی داشت که تنها برای اکثر مفروضات یا ذیل برخی از آنها صادق است و شاید بدین طریق منطق از اتقان‌ش یا از خصلت پیشینی‌بودنش محروم می‌شد. و این امر پیامدهایی در ورای منطق داشت، چون آنچه خصوصیت علوم فرض شده بود رهبرد منطقی‌شان بود و، درحقیقت، این رهبرد بود که گمان می‌رفت به علوم ارزش بی‌همتایشان را می‌بخشد.

بدین طریق، مطالعه‌ی روان‌شناختی منطق بسیار ضدّ و نقیض بود. از یک سو، نوید آزادی تازه‌ای می‌داد، آزادی از سنتی که فزون از حدّ محافظه‌کار شده بود. شک نیست که بسیاری از منتقدان در واقع از این آزادی امکان رشد یافتند - به‌طور نمونه، شرودر و بول هر دو پژوهش منطقی بی‌اندازه نوآورانه‌ای انجام دادند و حتی فرگه با اینکه تلخ‌کامانه با

روان‌شناسی‌نگری [psychologism] مخالف بود، محتملاً از فضای نوآوری و تحقیق انتقادی سود برد. به هر تقدیر، تحقیق روان‌شناختی وجه تاریکی نیز داشت و آن مخاطرهٔ سست کردن «مبانی» منطق و به همراه آنها مبانی خود علم بود. این امر را می‌توان مشاجره بر سر تعالیم محسوب کرد («آیا اصول منطق صحت کلی دارد، یا صحت کلی ندارد؟»)، اما آن را همچنین می‌توان مشاجره بر سر مرزگذاری محسوب کرد: منطق‌دانان در برابر روان‌شناسان چه حقوقی دارند و به همین سان روان‌شناسان در برابر منطق‌دانان؟ و، به‌طور اساسی‌تر، کدام رشته حق دارد روشها و معیارهایی برای علوم دیگر وضع کند؟ این مناقشهٔ مرزی را این امر بدتر کرد که روان‌شناسی هنوز رشته‌ای از حیث نهادی تثبیت شده نبود؛ اکثر کسانی که اکنون روان‌شناس می‌انگاریم – کسانی از قبیل وونت – در واقع کرسیهای فلسفه را اشغال کرده بودند. پس جای شگفتی نیست که مسائل مرزگذاری میان موضوعات برای هوسرل بسیار مهم است.

ارسطو

هوسرل، به‌طوری که ذکر کرده‌ایم، نزد برنتانو دانش آموخت و برنتانو احترام بسیار بالایی برای ارسطو قائل بود؛ در واقع، او دانشجوی فیلسوف ترندلنبورگ بود که در اواخر قرن نوزدهم به کاری شبیه به احیای فلسفهٔ ارسطو مبادرت کرد. این علاقه صرفاً علاقه‌ای تاریخی نیست، بلکه زیرساخت بسیار عمیقی با مسائل دوره‌های برنتانو و هوسرل داشت؛ ارسطو هم در مقام منطقی و هم در مقام روان‌شناس مهم بود و، علاوه بر این، او تصویری از رابطه میان روان‌شناسی و منطق داشت که ممکن بود، بتواند، فلسفه را از دشواریهای مبنایی‌اش خارج کند. بدین طریق، اگرچه ارسطو از اموری مانند شناخت بر حسب روان‌شناسی‌اش بحث کرد، این

امر به تنشهای روان‌شناسی‌نگری تجربی نینجامید؛ مقولات منطق او با روان‌شناسی او به‌طور هماهنگی جفت و جور بود و نظام او را بدین طریق می‌توان راهی برای ادا کردن حق هر موضوع انگاشت.

بنابراین، اگرچه برنتانو و هوسرل هیچ یک به سخن دقیق ارسطویی نیستند، آنان هر یک به شدت زیر نفوذ ارسطویند. برخی از مهمترین نفوذهای در تفکر هوسرل بدین ترتیب است. نخست - به‌طوری که ذکر کرده‌ایم - آشتی روان‌شناسی با منطق و ریاضیات در نزد ارسطو بود. ارسطو می‌تواند این کار را انجام دهد چون علم‌شناسی او به گونه‌ای است که در آن صور اشیاء کاری اساسی انجام می‌دهد. بنابراین، اگر موضوعی را می‌شناسیم، آنچه از آن می‌شناسیم صورت آن است؛ در واقع، صورت موضوع هم در جانب موضوع و هم در جانب ذهن ما کار مهمی انجام می‌دهد. صورت، در جانب موضوع، مسئول عملکرد طبیعی آن است و در جانب ذهن، صورت آن چیزی است که ما به آن علم داریم و استدلال ما بر آن مسلط می‌شود.

اکنون هوسرل دقیقاً هستی‌شناسی ارسطویی دربارهٔ ماده و صورت، یا طبیعیات، ندارد اما با این وصف فلسفه او برخی خصوصیات اساساً ارسطویی دارد. یک خصوصیت مهم فلسفه ارسطو این است که تصورات جزء و کل برای ارسطو بسیار مهم است. ماده و صورت دو جزء یک کل است و او تغییر را با گفتن این سخن تبیین می‌کند که ماده صورتی را از دست داده است و صورت دیگری گرفته است. تصورات مربوط - به‌طور نمونه، جوهر و عرض - کار به‌طور مشابه مهمی در فلسفه ارسطو انجام می‌دهد. وانگهی، مسائل جزء و کل تقسیمهای هستی‌شناختی مهمی را مشخص می‌کند: به‌طور نمونه، نفس ناطقهٔ انسان نامنقسم است، در حالی که نفس حساسه به‌طور مکانی ممتد است و لذا اجزاء دارد (درحقیقت

تنها بدین طریق است که نفس می‌تواند تجربه‌های حسی داشته باشد، تجربه‌هایی که به همین سان اجزاء دارد). در نزد هوسرل، به‌طوری که خواهیم دید، تحلیل به جزء و کلّ به همین سان بسیار مهم بود؛ درحقیقت این کار ابزار تحلیلی عمده او بود.

خصوصیت دیگر و بسیار مهم تفکر ارسطو نظر او درباره علم است. در نزد او تمایز قاطعی میان شناخت هرروزی (doxa) و شناخت علمی (episteme) وجود داشت. دومی، برخلاف اولی، یقینی بود؛ و یقینی بود چون شناخت گونه صحیح موضوعات یا اشیاء است و شناختی بیان‌شده با الفاظ مناسب است و شناختی است که به‌طور محکمی مبتنی بر اصول مطمئن است. به علاوه، علم به سلسله مراتبی منظم از علوم جزئی تقسیم می‌شود، سلسله مراتبی که به این دلیل به وجود می‌آید که هر علم با گونه موضوع جزئی خاص خودش سر و کار دارد (بنابراین در زیست‌شناسی از موجودات زنده بحث می‌شود و در گیاه‌شناسی از گیاهان و در حیوان‌شناسی از حیوانات و الخ). تمامی این ویژگیها خصوصیت نظر هوسرل درباره علم نیز هست، همه آنها کاملاً و عمیقاً اصلاح می‌شود، اما همچنان در کار او حاضر است.

پدیدارشناسی

به هر تقدیر، گذشته از تمامی این زمینه، فلسفه هوسرل شکل کاملاً متمایز خودش را داشت. بارزترین تعلیم او تکیه‌اش به آن چیزی است که پدیدارشناسی نامید؛ نه این کلمه و نه این مفهوم، هیچ یک، با او آغاز نشد، اما او نخستین کسی بود که آن را محور برنامه‌ای فلسفی ساخت. پدیدارشناسی به معنای مطالعه پدیدارهاست، یعنی مطالعه آنچه بر ما ظاهر می‌شود. برنامه هوسرل را دو کار تشکیل می‌دهد: نخست، مطالعه

پدیدارها و در نتیجه تکیه فلسفه به آنچه او شهود می‌نامد؛ دوم، استفاده از تغییر خیالی و آزاد در کار شهود. امر نخست بدان معناست که فلسفه باید پیوسته به آنچه بی‌واسطه داده می‌شود تکیه کند؛ یعنی فلسفه نباید به نظورری پردازد و نباید به مقدماتی تکیه کند که صرفاً حقیقی فرض می‌شوند، بلکه باید در هر مرحله به بینش مستقیم در اشیائی که درباره آنها سخن می‌گوید متکی باشد این البته تقاضایی نیست که تنها هوسرل می‌کند - بسیاری از فیلسوفان، از سقراط به بعد، چیزی مانند این را ادعا کرده‌اند. به همین سان، بسیاری از فیلسوفان درباره شهود سخن گفته‌اند، معنایی که به سهولت از طریق اشیاء یا تجربه‌ها، به‌طور مستقیم به ما داده شده بود. به هر تقدیر، این متفکران جملگی چیزهای متفاوتی از شهود مقصود داشتند، متکی به آنچه دقیقاً نظرشان درباره تجربه بود؛ و لذا تقاضای هوسرل برای بینش مستقیم و شهودی شعاری توخالی باقی می‌ماند تا زمانی که بدانیم او خود از کلماتی مانند «شهود» و «بی‌واسطه داده» چه معنایی می‌کند؛ همین جاست (تا در اندیشه محض روش پدیدارشناختی) که مساهمت متمایز هوسرل قرار دارد.

شهود و تغییر خیالی

فرض کنید که ما چیزی را می‌بینیم - به‌طور نمونه، وصله‌ای آبی. می‌توانیم خیال کنیم که آن چیز متفاوت باشد: امکان دارد قرمز باشد، امکان دارد رنگی از رنگهای طیف آبی باشد، امکان دارد شکلی متفاوت داشته باشد، یا بافتی متفاوت، امکان دارد شفاف یا رنگارنگ یا براق و الخ باشد. پس ما توانا هستیم خیال کنیم که اشیاء چگونه ممکن است باشند، غیر از نحوه‌ای که هستند. هوسرل نه تنها از این استعداد قوه

خیال استفاده کرد، بلکه همچنین گمان کرد که این استعداد جزو آن شهودی بود که ما از شیء داریم؛ بدین طریق، شهود تنها به ما نمی‌گوید که شیء چگونه است، همچنین به ما می‌گوید که در غیر این صورت چگونه ممکن است باشد. این درک از اینکه شیء چگونه ممکن است باشد - درک آنچه هوسرل ماهیت شیء می‌نامد - مبنایی است که هوسرل پدیدارشناسی‌اش را به آن متکی می‌کند. درحقیقت، همین امر است که آن را روشی فلسفی و بسیار متمایز می‌سازد، چون در این روش فرض می‌شود که اشیاء ماهیاتی دارند و درحقیقت ماهیاتی بسیار غنی و به‌طور پیچیده ساختار گرفته. روش پدیدارشناختی طرح می‌شود تا ما به این ماهیات به‌طور مستقیم دست بیابیم و بدین وسیله قلمروی تازه برای فلسفه گشوده شود.

ناگفته پیداست که این تعلیم درباره شهود از آنچه غالب فیلسوفان (به ویژه آنان که در سنت تجربه‌گرایی قرار دارند) شهود انگاشته‌اند در می‌گذرد و به ما چیزی بسیار بیشتر از صرفاً داده‌های حس می‌بخشد. بدین طریق، تجربه‌گرایان مدعی خواهند بود که تجربه تنها درکی از اینکه اشیاء واقعاً چگونه‌اند به ما می‌بخشد و همچنین درکی از اینکه امکانها اشیائی‌اند که ما می‌سازیم. بدین طریق از تکیه صرف بر شهود است که هوسرل نتایجی از آن می‌گیرد که از معنای عادی شهود بسیار دور است، اگرچه برنامه هوسرل برنامه‌ای فلسفی و کاملاً معمولی است؛ همین تعلیم بسیار نامعمول او درباره شهود - و به‌ویژه وظیفه‌ای که برای تغییر خیالی قائل می‌شود و تأکید بر امکان و نه فعلیت کنونی - است که به نظام او خصلت متمایزش را می‌بخشد. بنابراین او این دسته از تعالیم را از کجا می‌گیرد؟ دو منبع ممکن وجود دارد: ریاضیات و ارسطو.

ریاضیات

نخست از ریاضیات بحث کنیم. رساله دکتری هوسرل در بخشی از ریاضیات بود موسوم به حساب متغیّرات و حساب متغیّرات رهبرد زیر است: موقعیتی - به طور نمونه، حرکت برخی ساز و کارها - را با نگریستن به همه طرُقی مطالعه می‌کنیم که امکان داشته آن موقعیت متفاوت بوده باشد (هر قطعه فردی از ساز و کارها امکان دارد تندتر یا کندتر حرکت کرده باشد، امکان دارد آنها اندازه‌ها یا شکل‌های متفاوتی داشته باشند و الخ). سپس به طرز کار بالفعل ساز و کارها با توجه به مجموعه‌ای از تغییرات خیالی آن طرز کار می‌اندیشیم؛ و فهم شایسته از این تغییرات نه تنها آنچه را حرکت بالفعل هست به ما می‌گوید، بلکه همچنین به ما می‌گوید که چرا آن حرکت مرجّح است بر هر حرکتی از حرکات ممکن دیگری که امکان داشته وجود داشته باشد. پس رهبرد پدیدارشناختی را می‌توان گونه‌ای حساب فلسفی تغییرات محسوب کرد. رهبردهای فلسفی و ریاضی، اگر گفتن چنین سخنی جایز باشد، غایات نسبتاً متفاوتی دارند (رهبرد فلسفی عموماً نشان نمی‌دهد که چرا این موضوع یا شیء بالفعل است، تا یکی از تغییرات آن)، اما آنها در این اصل اشتراک دارند که تنها نباید موقعیت مجزا و بالفعل را ملاحظه کرد بلکه باید تمامی نظام تغییرات ممکن آن را نیز ملاحظه کرد.

همچنین می‌باید، در خصوص تعلیم شهود، توجه دهیم که فلسفه ریاضیات روزگار هوسرل تأکید بسیار شدیدی بر آن مفهوم می‌کرد. به‌ویژه، پوانکاره به فلسفه ریاضیات کانت اعتقاد داشت که بر طبق آن ریاضیات از منطق متمایز بود؛ موضوع منطق صرفاً صوری و مستقل از تجربه بود، در حالی که ریاضیات به واسطه بینشهای اساسی‌اش در

حساب و هندسه متکی به تجربه بود. این بصیرت اساسی - شهود ریاضی - از تجربه هرروزی ما از اشیاء بر می آید (و بدون آن ممکن نیست)، لیکن بصیرتی است به ساختارشان و بدین طریق انتزاعی تر از شناخت حسی است. همین امر در خصوص مفهوم شهود در نزد هوسرل صادق است: بدون تجربه هرروزی از اشیاء چنین مفهومی، نیز، ناممکن است، اما این مفهوم نیز بصیرتهایی به ساختار به دست می دهد، و نه شناخت بسیطی از آنچه آن شیء بالفعل هست.

ارسطو

ارسطو یک منبع دیگر برای این دسته تعالیم است. او تعلیمی درباره شهود دارد که کاملاً مشابه با تعلیم هوسرل است: او مدعی است که ما می توانیم شهود عقلی مستقیمی از ماهیت شیء داشته باشیم. (اگرچه می باید متذکر شویم که تغییر خیالی و آزاد هیچ کاری در تلقی ارسطو از علم انجام نمی دهد.) وانگهی، تمایز میان بالقوه و بالفعل در سراسر تفکر ارسطو تکرار می شود و نحوه اساسی تحلیل تغییر در نزد اوست. هر تغییر - به طور نمونه، جسمی گرم می شود - نتیجه آن است که شیء بالفعل گرم می شود در جایی که قبلاً بالقوه گرم بود. یک ویژگی دیگر تلقی ارسطو نیز شایان توجه است: او متمایل به تحلیل چنین تغییراتی بر حسب ترکیب اشیاء از ماده و صورت است. بدین طریق، اگر شیء گرم می شود، هویتی کسب کرده است (صورت گرما) که قبلاً نداشته است. و فرض بر این است که جسم کلی مرکب است، متشکل از مجموعه ای از اجزاء: ماده اش و صورت جوهری اش (که او را آن گونه شیئی می سازد که هست) و صورتهای عرضی مختلفی که مسئول خصوصیات مختلفی است که شیء می تواند کسب کند یا از دست بدهد (گرم یا سرد باشد، به رنگ خاصی

باشد و الخ). جایی برای مقدار زیادی بحث در این باره که این زبان کلّ و جزء چقدر ظاهری است وجود دارد، چون برخی از این «اجزاء» ظاهراً به نحو نسبتاً غریبی عمل می‌کنند - به‌طور نمونه، ماده (اگرچه بخشی از ترکیب ماده و صورت است) بدون صورت اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد، اگرچه قطعه‌ای جزئی از ماده گره خورده با صورتی جزئی نیست؛ این عمل نسبتاً متفاوت با عمل اجزاء ظاهری کلی جسمانی است که اجزاء را می‌توان از آن جدا کرد. اما نکته مهم این است که ارسطو از این زبان کلّ و جزء به منزله بخشی از تحلیل اساسی اش از تغیر استفاده کرد؛ این زبان بخشی از واژگان فنی هوسرل نیز هست و چیزی است که ما باید در جای خودش از آن بحث کنیم.

جزء و کل‌شناسی

وقتی فیلسوفان از مطالب فنی بحث می‌کنند، عموماً به گونه‌ای زبان تحلیلی - مجموعه‌ای از اصطلاحات فنی و تمایزهای مفهومی - برای انجام دادن این کار نیازمندند. این امر بدیهی است. [اما] آنچه شاید، از حیث تاریخی، این قدر واضح نباشد این است که این چیزها بسیار تغیر کرده است: در واقع، چنین تغیراتی به صورت بخشی از تفاوت‌های فرهنگی بزرگ در می‌آید که مکاتب عمده فلسفه را متمایز می‌کند، تفاوت‌هایی که این مکاتب فلسفی را برای یکدیگر نامفهوم می‌سازد. بدین طریق است که زبان تحلیلی و عمده فلسفه معاصر انگلو - ساکسون زبان منطق و نظریه مجموعه‌هاست؛ بر خلاف این جریان، فیلسوفان سنت کانتی تحلیل‌شان را به وسیله گونه‌ای علم‌شناسی تکوینی و تحلیل و ارزیابی پاره‌های شناخت بر حسب روندهایی انجام می‌دهند که به پیدایش آنها انجامیده است (چه اینها روندهای تاریخی باشد، چنانکه در

فلسفه‌های هگل یا مارکس، یا فعالیت‌های من استعلایی، چنانکه در فلسفه کانت). هوسرل از هیچ یک از اینها استفاده نکرد؛ او از نظریه جزء و کل استفاده کرد، نظریه‌ای که به جزء و کل‌شناسی [mereology] مشهور است. علاقه او به این موضوع از دوره متقدم کارش آغاز می‌شود - در پژوهش سوم پژوهش‌های منطقی از نظریه کلها و اجزاء بحث می‌شود - و او در سراسر دوران فعالیتش به استفاده از آن ادامه داد؛ غالب نتایج فلسفه او به زبان جزء و کل‌شناسی بیان می‌شود.

البته صحیح است که نظریه مجموعه‌ها و جزء و کل‌شناسی هر دو نظریه‌های انباشته‌است، اما این نکته تا جایی صادق است که شباهتها پایان می‌یابد. مهم است که این نکته را در نظر داشته باشیم، چون امروز نظریه مجموعه‌ها بر بحث فلسفی حاکم است، و لذا بحث‌های جزء و کل‌شناسی کاملاً نادر است، و شخص متمایل است فرض کند که مسائل راجع به جزء و کل را به تمامی می‌توان صرفاً با مصطلحات نظریه مجموعه‌ها بیان کرد و حل کرد. چه این امر صادق باشد و چه صادق نباشد، هوسرل نتایج فلسفی‌اش را مستقیماً برحسب کلها و اجزاء بیان کرد، بنابراین در نظر داشتن برخی از خاصه‌های صوری و بارز جزء و کل‌شناسی مهم است.

کل ممکن است مرکب از اجزاء باشد، به همان سان که مجموعه (به معنایی) مرکب از اعضاست؛ به هر تقدیر، تفاوت قاطعی وجود دارد. مجموعه شمار معینی عضو دارد (این امر در تعریف مجموعه مندرج است)، اما کل شمار معینی جزء ندارد، مگر در موارد نسبتاً خاصی. به‌طور نمونه، می‌توان به سه و چهار پایه و یا به نیمه راست و نیمه چپ و الخ تقسیم کرد، و همه اینها تقسیمات کاملاً معتبر به اجزاء است. وانگهی، رابطه کل و جزء متعدی است؛ جزء یک جزء جزئی از کل

آغازین است - به طور نمونه، نیمه چپ سر میز همچنان بخشی از میز است. این امر به طور مشخص درباره رابطه مجموعه - عضو صادق نیست، مگر در موارد نسبتاً خاصی.

پس جزء و کل شناسی هوسرل در جای خودش موضوع رسمی و متمایزی است؛ برخی خواص کلها و اجزاء انگیزه تشکیل آن بوده است، اما برخی خواص نسبتاً غیرشهودی نیز دارد که آن را برای تحلیل نتایج پدیدارشناسی مناسب می سازد. روی هم رفته، اجزاء جسم را می توان از یکدیگر جدا کرد و امکان دارد به طور مستقل وجود داشته باشند (اگرچه این امر ممکن است مستلزم استفاده از آره های برقی و وسایلی از این قبیل باشد). این سخن در مجموع در خصوص «اجزاء» مورد نظر هوسرل صحیح نیست؛ او کاملاً قادر است وجود اجزائی را تأیید کند که امکان ندارد وجود مستقل داشته باشند. این گونه اجزاء وابسته را او آنات [moments] می نامد.

با این اصطلاحات است که هوسرل از پرسشهای فلسفی از قبیل مسئله کلیات بحث می کند. آنچه باید در اینجا توضیح داد این است که گاهی گروهی از اشیاء مشابه به نظر می آیند یا با لفظ واحدی به همگی اشاره می شود؛ ما به گونه ای تفسیر فلسفی از این امر نیاز داریم. از حیث نظریه مجموعه ها، درباره عضویت مشترک شان در مجموعه ای معین سخن خواهیم گفت؛ اما، از حیث جزء و کل شناسی، خواهیم گفت که آنها همگی اشتراک در جزء داشتند (اگرچه در مجموع این جزء یک آن خواهد بود تا جزئی کاملاً مستقل). بدین طریق، هوسرل به کرات میان ماهیات مجرد و انضمامی تمایز قائل می شود، با گفتن این سخن که ماهیت مجرد (ماهیت یک آن [moment] است) امکان وجود مستقل ندارد، در حالی که ماهیت انضمامی وجود مستقل دارد؛ بدین طریق،

ماهیات مجرد تا اندازه‌ای آن موضوعات انضمامی را مشخص می‌کند که به آنها متعلق است، اما نه کاملاً – در مجموع، بیش از یک موضوع یا شیء وجود خواهد داشت که مشتمل بر آنی از آن سنخ است. بدین طریق، در هستی‌شناسی هوسرل، ماهیات مجرد همان گونه کاری را می‌کند که مفاهیم مجرد در فلسفه‌های آشناتر انجام می‌دهد – مفاهیم مجرد نیز موضوعاتی را مشخص می‌کند که تا اندازه‌ای ذیل آنها قرار می‌گیرد، اما نه کاملاً.

این مفاهیم ممکن است ضدّ شهودی و بدون محرک به نظر آید، اما آنچه می‌باید به خاطر داشت این است که زبان اجزاء و کلّهای هوسرل زبانی فنی است و به خودی خود امتداد گسترده، و نه استعاری، زبان عادی ما در خصوص اجزاء و کلّهاست. نظریه مجموعه‌ها، به همین سان، امتداد استعاری زبان هرروزی ما درباره مجموعه‌های موضوعات است؛ و چون هر دو زبان فنی است، برای موضوع یک یک آنها به دلایل ضدّ شهودی بودن بسیار مناسب نیست. قضاوت در خصوص این دو زبان باید با تشخیص این امر صورت بگیرد که آنها در بستر نظریه‌هایی که برایشان پرورده شده بود تا چه اندازه خوب کار می‌کنند.

بسیاری از ویژگیهای فلسفه هوسرل، با در نظر داشتن این امر، کمتر از آنکه به نظر می‌آمد تکان‌دهنده می‌شود. او هستی‌شناسی دارد که در بادی نظر وضع مجموعه‌ای پُر زرق و برق [baroque] از موجودات عجیب و غریب می‌نماید: نوئسز و نوئماتا، و امثال آن. اما اینها تنها در بطن زبانی فنی وضع شده است که از تمایز جزء-کلّ برای سخن گفتن درباره ساختار استفاده می‌کند؛ شاید اگر کسی درصدد ترجمه اقوال هوسرل به اصطلاحات نظریه مجموعه‌ها بود، این اصطلاحات تقریباً ممکن بود همان معانی را به خوبی در بر داشته باشد، ولیکن تا حدودی بی‌زبان‌تر به

نظر آید. البته مسئله التزام هستی‌شناختی زبانهای فنی مانند جزء و کل‌شناسی یا نظریه مجموعه‌ها باقی می‌ماند؛ هرچند، چنانکه در خصوص نظریه مجموعه‌ها همین امر صادق است، محتملاً جایی برای مقدار زیادی بحث در خصوص التزامهای هستی‌شناسی دقیق جزء و کل‌شناسی از قبیل جزء و کل‌شناسی هوسرل وجود دارد.

برخی مفاهیم پدیدارشناختی

نوئیس و نوئما

تجربه هرروزی‌مان از موضوعات یا اشیاء را ملاحظه کنیم. ما معمولاً فرض می‌کنیم که این تجربه تجربه اجسام و خارج از ذهن ماست (بدین طریق ما با آن چیزی زندگی می‌کنیم که هوسرل آن را «نگرش طبیعی» می‌نامد). اما ما می‌توانیم از این التزام هستی‌شناختی هرروزی غفلت کنیم و بر ساختار خود تجربه تمرکز کنیم؛ این آن چیزی است که هوسرل «در بین قوسین گذاشتن» (وجود موضوعات در خارج از ذهن را «در بین قوسین گذاشتن» یا به حال تعلیق در آوردن) یا «اپوخه» / epochē (با استفاده از کلمه‌ای یونانی) می‌نامد. پس آنچه باقی می‌ماند تجربه ساختاریافته است، قلمرو ماهیات و معانی، و ما می‌توانیم در این قلمرو دو مجموعه از استمرارها را ملاحظه کنیم. از یک سو، استمرارهایی وجود دارد که از فاعل تجربه‌گر می‌آید - کسی که قضاوت می‌کند، خیال می‌کند، حدس می‌زند، نتیجه‌گیری می‌کند و الخ. از سوی دیگر، استمرارهایی وجود دارد که «از جانب موضوع» می‌آید - یا دقیقتر، آنچه آمدن از جانب موضوع محسوب خواهد شد ما از نگرش طبیعی بیرون نگذاشته بودیم، اما وقتی تجربه را صرفاً به‌طور پدیدارشناختی ملاحظه می‌کنیم کدام را همچنان می‌توان به منزله استمرارها محسوب کرد. وقتی

هوسرل دربارهٔ این استمرارها به زبان فنی خودش سخن می‌گوید، دو مجموعهٔ متناظر از موجودات وضع می‌کند؛ موجودی که از استمرار فاعل پدید می‌آید «نوئیس» / noesis (جمع: «نوئیسز» / noeses) می‌نامد و موجودی که از استمرار موضوع پدید می‌آید «نوئما» / noema (جمع: «نوئماتا» / noemata).

«نوئماتا» احتمالاً از هردو اینها جالب توجه‌تر است. با تمایز دقیق میان اشیائی آغاز می‌کنیم که درک می‌کنیم و آنچه از آنها درک می‌کنیم (این تمایز در سنت فلسفی به منزلهٔ تمایز میان «اشیاء در ذات خودشان» و «داده‌های حس» وصف شده است که هوسرل هردو اصطلاح را مؤکداً رد خواهد کرد). این تمایز را به‌طور پدیدارشناختی چگونه وصف می‌کنیم؟ هردو عامل به‌وضوح نوئماتاست – آنها بیشتر در تجربه به ما داده می‌شوند، تا اینکه فعالیت‌های فاعل تجربه‌گر باشند – اما آنها به‌طور بسیار متفاوتی رفتار می‌کنند. فرض کنید تجربه‌ای از شیئی سبز داریم. این تجربه اصلاً بعید نیست که موهوم باشد؛ شیء ممکن است، در سنجش دقیقتر، خودش را قرمز نشان دهد. و حتی اگر شیء موهوم نیست، همواره ویژگی‌های دیگری خواهد داشت که از آنچه می‌توان در تجربه‌ای واحد درک کرد در می‌گذرد (بافت دقیق سطح آن، آن را چگونه احساس می‌کند، رنگ طرف دیگر آن، و الخ). پس شیء همواره چیزی دارد که هوسرل افق دیگر تجارب ممکن می‌نامد؛ هوسرل چنین موضوعاتی را همچنین متعالی [transcendent] می‌نامد، بدین معنا که افق شان همواره متعالی از آن چیزی است که در هر تجربهٔ یگانه‌ای بتواند داده شود. به عکس، تجربه خود متعالی نیست: «جملگی به یک باره» داده می‌شود. تجربه در مقام تجربهٔ موضوع یا شیء سبز صرفاً تجربه در مقام تجربهٔ موضوع سبز است و هیچ افقی از امکانهای پنهان آن تجربه برای ما وجود

ندارد تا پژوهش کنیم. اگر ما متعاقباً دریابیم که موضوع، در واقع، قرمز است، این امر را از تجربه‌ای متفاوت در می‌یابیم، و نه از راه دریافتن طبیعت حقیقی نخستین تجربه. این گونه تجربه‌ها آن چیزی است که هوسرل مطلق یا درونماندگار می‌نامد؛ ما بدین طریق می‌توانیم شناخت شک‌ناپذیری از آنها داشته باشیم (این مضمونی دکارتی و پیوسته تکراری در فلسفه هوسرل است).

بنابراین دو گونه متفاوت از نوئماتا وجود دارد: متعالی و درونماندگار. هوسرل معنای معهود و مألوف مفهوم متعالی را از ریشه تغییر داده است؛ تعالی معمولاً بدین معناست که چیزی ورای هر تجربه ممکن است، متعلق به گونه‌ای از قلمرو مابعدطبیعی است. به عکس، نوئماتای متعالی هوسرل متعلق به تجربه است (در واقع، او تأکید می‌کند که آنها باید متعلق به تجربه باشند)؛ تعالی آنها صرفاً عبارت از افق تعالی‌شان به منزله امکانه‌ای هنوز کاوش نشده است.

من استعلایی

تا اینجا، ما از پدیدارشناسی موضوعات تجربه یا موضوعات تفکر بحث می‌کردیم؛ این آن چیزی است که هوسرل پدیدارشناسی «صورت مثالی» [eidetic] می‌نامد و باز توصیفهای پدیدارشناختی آن از تجربه متعلق به آن چیزی است که هوسرل تقلیل به صورت مثالی [eidetic reduction] می‌نامد، کاری که با در بین قوسین گذاشتن وجود جهان و وجود موضوعات ادراک و توجه متمرکز بر ماهیات و معانی انجام شده بود. ما بدین طریق قلمروهای «نوئسیز» و «نوئماتا» را کشف می‌کنیم. همه اینها مفاهیم جزئی تجربه است که در اصل ممکن است متفاوت باشد؛ پس هیچ یک از اینها ذاتی تجربه به خودی خود نیست. وقتی این را به طور جزء و کل شناختی

بیان می‌کنیم، به وضع به اصطلاح من استعلایی [transcendental ego] می‌رسیم که هوسرل منبع هر تجربه می‌شمارد؛ من استعلایی به‌طور مستقیم در تجربه داده نمی‌شود، بلکه دقیقاً آن چیزی است که خود را به محتواهای هر تجربه مربوط می‌کند، یا به بیان دیگر، آن چیزی است که هر تجربه را می‌سازد. این من استعلایی در بادی نظر ممکن است نسبتاً موجودی تکان‌دهنده بنماید، و هوسرل گهگاه آن را به زبانی تقریباً عرفانی وصف می‌کند؛ اما محرک برای این تعلیم نسبتاً بی‌چون و چراست. صرفاً این امر است که (به‌طوری که ویتگنشتاین و دیگران خاطر نشان می‌کنند) آگاهی ما با هر محتوای جزئی تجربه یکی نیست (چون همه محتواهای تجربه می‌تواند به‌طور بالقوه متفاوت باشد)؛ ما آگاهی مان را به منزله موضوع صرفاً دیگری در جهان تجربه نمی‌کنیم، بلکه آگاهی دقیقاً چیزی است که با تمامی تجارب غیر انتزاعی ما همراهی می‌کند و باید همراهی کند.

پذیرش و ارزیابی

تفکر هوسرل بسیار پُرنفوذ بوده است، در طیف کاملی از راهها؛ او در افراد متفاوتی همچون سارتر و هایدگر و دریفوس و سیمونز تأثیر گذاشته است. این تفاوت محتملاً اتفاقی نیست، بلکه با این امر مربوط است که تأویل یا ارزیابی تفکر هوسرل به‌طور واقعی دشوار است. با چیزی بسیار سطحی شروع کنیم: بسیار اندک‌اند فیلسوفان دیگری که از یک زبان فنی جزء و کل‌شناسی تا آن اندازه کامل استفاده کنند که هوسرل استفاده می‌کند. بنابراین ترجمه اقوال هوسرل به اصطلاحات آشناتر بسیار دشوار است و شمار معتناهی از مسائل مهم (از قبیل مسئله التزام هستی‌شناختی این زبان جزء و کل‌شناسی) وجود دارد که به‌طور مبسوط درباره آن کار

نشده است. بنابراین با دوراهه‌ای رو به رو می‌شویم: اگر کسی می‌کوشد هوسرل را با مصطلحات خود او ارزیابی کند، با این دشواری رو به رو می‌شود که پایه اصلی به سادگی گذاشته نشده است و شخص بدین وسیله با مخاطره تکرار بی‌معنای مصطلحات فنی هوسرل مواجه می‌شود، بدون تبیین یا ارزیابی انتقادی. از سوی دیگر، اگر شخص کار هوسرل را به زبان شاکله مفهومی خودش ترجمه می‌کند (هم هایدگر و هم دریفوس از این راه به او نزدیک می‌شوند)، شخص می‌تواند چیزهای کاملاً هیجان انگیزی کشف کند، اما توجیه ترجمه دقیقی که شخص انجام می‌دهد همچنان بسیار دشوار است؛ باز بخش معتناهی از پایه تفسیری گذاشته نشده است.

دشواریهای دیگری نیز هست. وقتی کار فیلسوفی را ارزیابی یا وصف می‌کنیم، معمولاً دسته‌ای از پرسشهای اساسی وجود دارد که مایل خواهیم بود پاسخ دهیم: پرسشهایی از قبیل التزامهای هستی‌شناختی فیلسوف، نظر او درباره حقیقت، آیا او واقع‌گراست. پاسخ دادن به این پرسشها در مورد هوسرل بسیار دشوار است، صرفاً به این دلیل که او واقعاً به‌طور بسیار صریح از آنها بحث نمی‌کند و سخن گفتن درباره مسائل ساختار تجربه و ساختار روش‌شناسی پدیدارشناختی را ترجیح می‌دهد. و غالباً وقتی شخص می‌تواند پاسخهایی برای این پرسشهای ذخیره بیابد، آن پاسخها از کمترین بخش جالب توجه تفکر هوسرل به دست می‌آید. (این امر به‌ویژه در خصوص نظرهای او درباره طبیعت روش علمی و فلسفی صادق است.)

به هر تقدیر، چند چیز وجود دارد که هوسرل مسئول آنهاست، چیزهایی که به‌طور اصیلی مهم است و بسیار پرنفوذ بوده است. یکی از آنها تأکید او بر ساختار است، به‌ویژه، بر پیچیدگی ساختار تجربه. تمرکز

بر مسائل تجربه هرروزی و ادراک هرروزی متصل با همین امر است؛ او یکی از نخستین فیلسوفانی است که در داد و ستدهای هرروزی مان با اجسام معمولی مسائلی عمیق یافت (کار او در این باره را هم هایدگر و هم دانشمندان شناخترسی با شور و شوق به عهده گرفته بودند). و سرانجام، کار او درباره نحوه‌ای که در آن امکان [possibility] با ساختار ادراک تعامل می‌کند کاملاً پیشگویانه بوده است و بر بسیاری از کارهای اخیر تحلیلی درباره نظریه ارجاع سبقت می‌گیرد.

مطالعه بیشتر

هیچ‌کس ادعا نکرده است که هوسرل خوب می‌نوشت. جلد اول اندیشه‌ها محتملاً بهترین جا برای شروع است، چون نسبتاً کوتاه و مشتمل بر بسیاری از مضامین بارز فلسفه هوسرل است. اینکه کدام یک از کتابهای هوسرل را بعد باید خواند منوط به این است که شخص به چه چیزی علاقه‌مند است؛ بحران علوم اروپایی مطالب مهمی درباره مفهوم زیست‌جهان در نزد او دارد، در پژوهشهای منطقی – به‌ویژه نقد روان‌شناسی‌نگری در مقدمه – مقداری تحلیل مفصل وجود دارد و تأملات دکارتی به واسطه تعلیم او درباره من مهم است. غالب کتابهای درجه دوم آکنده از زیان نامفهوم اهل فن و غیرانتقادی است، اگرچه خوشبختانه استثناهایی وجود دارد: هوسرل، قصدیت و علم شناخترسی به قلم دریفوس درآمدی فکر برانگیز به اطلاقهای اخیر تعلیم هوسرل است و اجزاء و آنات به قلم اسمیت مطالب جالب توجهی درباره جزء و کل‌شناسی دارد و هوسرل و قصدیت اسمیت و مک‌ایتتایر بحثی خوب است از قصدیت. کتاب بل با عنوان هوسرل بسیار روشن است، اگرچه بحث او از قصدیت از برخی جهات مناقشه‌انگیز است.

صفحات شبکه هوسرل در شبکه بین‌المللی در این نشانی

است:

<http://www.mesa.colorado.edu/~bobsand/husserl.html>;

تعدادی از حلقه‌های اتصال با مطالب پدیدارشناسی (نه منحصرأ‌هوسرل) در این نشانی است:

[http:// www. fau. edu / divdept / schmidt / carp /](http://www.fau.edu/divdept/schmidt/carp/)

کتابنامه

D. Bell, *Husserl*, London: Routledge 1990.

[بل، هوسرل؛ اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۷۶.]

H. L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge MA: MIT Press 1982.

[دریفوس (ویراستار)، هوسرل، قصدیت و علم شناخت‌رسی.]

E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, tr. D. Carr, Evanston: Northwestern University Press 1970.

[هوسرل، بحران علوم اروپایی و فلسفه استعلایی.]

_____ *Cartesian Meditations*, tr. D. Cairns, The Hague: Nijhoff 1973.

[هوسرل، تأملات دکارتی.]

_____ *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*, tr. W. R. Boyce Gibson, London: Allen and Unwin 1931.

[هوسرل، اندیشه‌ها: درآمدی عمومی به پدیدارشناسی محض.]

_____ *Logical Investigations*, tr. J. N. Findlay, London: Routledge 1970.

[هوسرل، پژوهشهای منطقی.]

B. Smith (ed.), *Parts and Moments*, Munich: Philosophia 1982.

[اسمیت، اجزاء و آنات.]

D. W. Smith, R. Macintyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht: Reidel 1982.

[اسمیت، مک‌اینتایر، هوسرل و قصدیت.]

مارتین هایدگر

گراهام وایت

مارتین هایدگر در ۱۸۸۹ در مسکیرش، روستایی در ناحیه بادن، جنوب آلمان، متولد شد. او از ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۴ در دانشگاه فرایبورگ به تحصیل کلام و فلسفه پرداخت و طیف وسیعی از متون فلسفی و غیرفلسفی را خواند - متونی از برتانو، هوسرل، ریکرت، نیچه، کی‌یرکگور، داستایفسکی، ریلکه و تراکل. مکاتب مسلط فلسفی، در آن زمان، پدیدارشناسی و فلسفه نوکاتتی و فلسفه نوتوماسی بود و هایدگر از وجه یا جوهی تحت تأثیر همه آنها قرار گرفت.

او در مقام فیلسوف کارنامه تحصیلی بسیار موفقیت آمیزی داشت: در ۱۹۱۳ دکتری و در ۱۹۱۵ صلاحیت رسمی تدریس در دانشگاه (Habilitation) را به دست آورد. او از ۱۹۱۶ به بعد، ضمن تدریس در دانشگاه فرایبورگ، با پدیدارشناس برجسته ادموند هوسرل به طور وسیع همکاری کرد. هایدگر در ۱۹۲۲ در دانشگاه ماربورگ استاد شد و در آنجا با متکلم پروتستان رودلف بولتمان همکاری کرد. هستی و زمان، مهمترین کتاب دوره متقدم تفکر هایدگر، در ۱۹۲۷ منتشر شد. این کتاب به

هوسرل تقدیم شده بود. اشتهار او در جهان دانشگاهی آلمان از این رو آغاز شد که او هم متفکری ریشه‌ای و مبتکر بود و هم به نحو تازه و قاطعی ابتکار فلسفی هوسرل را ادامه می‌داد. موفقیت دانشگاهی او همچنین به این دلیل بود که اصل و نسب روستایی‌اش را فراموش نکرد و همچنان از جنوب آلمان نشان داشت؛ او در ۱۹۲۲ در توتنابورگ در جنگل سیاه کلبه‌ای ساخت و از آن هنگام به بعد برای کناره‌گیری از جهان دانشگاهی پیوسته از آن استفاده می‌کرد.

هایدگر در ۱۹۲۸ در دانشگاه فرایبورگ درجه تمام استادی گرفت و در ۱۹۳۳ - سالی که نازیها به قدرت رسیدند - به ریاست دانشگاه رسید و در سخنرانی آغاز به کارش سخنانی گفت که بی هیچ ابهامی در طرفداری از نازیها بود. باقی ارتباط متعاقب او با آیین نازی موضوع مناقشه است و ظاهراً شک اندکی وجود دارد که او در هنگام ریاست دانشگاه به‌طور کاملاً جدی با این آیین مرتبط بود و شماری از اعلامیه‌های صراحتاً نازی را امضا کرد. به هر تقدیر، او در ۱۹۳۴ از کار ریاست دانشگاه کناره گرفت و بعد از این سال نشانه‌هایی از تردید بیشتر نسبت به آیین نازی وجود دارد، اگرچه او هیچ‌گاه علناً ارتباطش با نازیها را انکار نکرد. علایق فلسفی او در خلال این سالها به‌طور قاطعی تغییر کرد: سبک او کمتر دانشگاهی شد و نوشته‌هایش کوتاه‌تر و مقاله‌گونه‌تر بود و به مسائل زبان و شعر و هنر بیشتر علاقه‌مند شد. پس از جنگ، قوای اشغالگر فرانسوی او را از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ از تدریس منع کردند و او در کلبه جنگل سیاه کناره گرفت، و اگرچه در نزد عموم به ایراد سخنرانی نمی‌پرداخت، به مسافرت و انتشار آثار پُراهمیت فلسفه متأخرش ادامه داد. او در ۱۹۵۱ باز پرچم خود را برافراشت و تا ۱۹۵۳ کار تدریس را از سر گرفت. هایدگر در ۱۹۷۶ درگذشت.

نوشته‌های او در سه دسته عمده قرار می‌گیرد: علاوه بر آثار منتشرشده مجموعه‌های مبسوطی از درسها و نیز مقدار بسیاری از مطالب منتشرنشده وجود دارد (هم یادداشتها و هم قطعه‌های بزرگتر و متشکّل‌تر). نوشته‌های منتشرنشده و بسیاری از درسها تنها اکنون در مجموعه کامل آثار در حال انتشار است و شکّ اندکی وجود دارد که وقتی این آثار منتشر شدند تصویر بسیار روشنتر و از جهات بسیار مفهومتری از تفکر هایدگر پدید می‌آید.

دوره متقدم

فعالیت فلسفی هایدگر در دو دوره قرار می‌گیرد و مهمترین کتاب دوره متقدم هستی و زمان است. هستی و زمان کتابی پیچیده و دقیقاً مستدل است و دستورکاری ریشه‌ای را مطرح می‌کند: برانداختن سنت فلسفی غرب که از ارسطو تا دکارت و تا عصر کنونی امتداد می‌یابد.

دکارت

احتمالاً شروع بحث از هستی و زمان با ذکر مثال آسانترین راه است، بنابراین به بحث هایدگر از دکارت توجه می‌کنیم. هایدگر دکارت را عمیقاً بر خطا می‌بیند – و این نگرش نامعمولی برای فیلسوفی از اوایل قرن بیستم نیست – و او را به دلیل اشتباهی اساسی بر خطا می‌بیند – و باز این نگرش نامعمولی نیست – بلکه آنچه متمایز است این است که هایدگر می‌اندیشد که این اشتباه اساسی اشتباه هستی‌شناسی است و نه، مثلاً، اشتباه علم‌شناسی یا روش فلسفی. این اشتباه اساسی، به عبارتی، این اشتباه است که هستی‌شناسی جهان بر حسب امتداد وصف می‌شود – یعنی بر حسب مفهوم ریاضی‌شده دکارت از فضا یا مکان – و مفاهیم

دیگر - به طور نمونه، مفهوم جوهر - برحسب فضایی بودن به وصف در می آید. این امر به نتایج کاملاً ناموجهی می انجامد؛ به طور نمونه، دکارت احساس سختی را برحسب مقاومت موضوع احساس شده لامسه مان وصف می کند و بدین طریق از مسئله جنبه ادراکی سختی و شأن هستی شناختی آن ادراک چشم می پوشد. به طوری که هایدگر این مطلب را شرح می دهد، دکارت «[این پدیدارها] را به یگانه شیئی که می شناسد بر می گرداند». و این «یگانه شیء» که دکارت می شناسد مبتنی بر هستی شناسی اشیائی است که حاضرند و در طول زمان دوام می آورند. هایدگر انکار نمی کند که چنین اشیائی وجود دارند، اما در عوض ادعا می کند که آنها تنها مترادف با نحوه خاصی برای این گونه بودن اشیاء است. پس اشتباه دکارت اشتباه در زیاده روی در تعمیم است: او خصوصیات نحوه خاصی از هستی را برای کل هستی وصف کرده است.

و لذا دکارت با این اشتباه اساسی به سوی دو دسته مشکل مرتبط به یکدیگر سوق می یابد. نخست آنکه او به دشواریهای چیره نشدنی ساختاری برمی خورد، بدین معنا که هستی شناسی او به سه ناحیه خدا و خود و جهان (خارج) تقسیم می شود که وقتی جدا شدند دیگر امکانی برای آشتی با یکدیگر ندارند. به علاوه، انسجام خود جهان مورد تهدید است و فقراتی - مانند ارزشها - که به آسانی در یک طرف یا طرف دیگر تمایز خود / جهان قرار نمی گیرد به سادگی کنار گذاشته می شود و بر اساس هستی شناسی دکارتی اعاده کردن آن ممتنع است. این یک طرف مسئله است: آن را می توان تهدید تجزیه نامید.

طرف دیگر مسئله ظریفتر است: مسئله این است که تبیینهای ما با این گونه هستی شناسی قبل از آنکه جالب توجه شوند کوتاه می آیند. بدین طریق ما درباره جواهر مادی صرفاً می گوئیم که آنها در فضا / مکان امتداد

دارند و بدین وسیله راه پرسش از آنچه را برای آنها به معنای جواهر بودن است سدّ می‌کنیم – و اینجا است که هایدگر از دکارت نقل قول می‌کند که می‌گوید فهم جوهریت جوهر برای ما آسان نیست و یگانه چیزی که فهم آن برای ما ممکن است امتداد مکانی جوهر است.

بدین طریق به دو خطای اساسی می‌رسیم، و هایدگر بر این گمان است که این دو خطا صفت بارز راهی بوده است که هستی‌شناسی در سنت فلسفی غرب به انجام رساند: نخست آنکه، هستی‌شناسی به فهرستی محض از باشندگان مختلف، یا اصناف مختلف باشند، انحطاط می‌یابد؛ دوم آنکه، آدمی صرفاً می‌گوید که باشندگان فلان و فلان گونه‌ها وجود دارند، بی آنکه قادر به گفتن یا در غیر این صورت اشاره به این امر باشد که وجود داشتن یا بودن آنها به چیست. درحقیقت، آدمی به طور بارزی پیشتر می‌رود و می‌کوشد این ناکامی را با گفتن این سخن توجیه کند که هستی مفهومی توخالی است یا «محمول واقعی» نیست، یا امثال این سخنان.

این نقد دکارت تنها یک مثال است و هایدگر مدعی است که این خطاها خیر «سنت مابعدالطبیعه غربی» را از همان زمان شروعش، با ارسطو، گرفته است. در خصوص این تشخیص به چند نکته می‌باید توجه کرد. نخست آنکه، تشخیص خطایی بنیادی و ظریف در کار است و نه خطایی سطحی و واضح. این خطا در مبانی تفکر دکارت است، یا در تفکر دیگر ارباب مابعدالطبیعه غربی؛ و خطا، به طوری که هایدگر آن را شرح می‌دهد، در خصوص چیزهایی است که «به طور بنیادی مورد بحث» نیست. این خطا پاسخی اشتباه‌آمیز به پرسشی است که مردمان حتی فراموش کرده‌اند بکنند. و حتی اگرچه ممکن است تمامی تفکر غربی مبتنی بر مبانی ناکافی باشد، این امر آن را کاملاً بی‌ارزش نمی‌سازد – هایدگر از آنچه افلاطون و ارسطو کردند به منزله دستاوردی سخن

می‌گوید که نتایج آن تا روزگار هگل پایدار بود. آنچه هایدگر می‌خواهد به خوانندگان یادآور شود، نشان دادن این امر به آنان است که ضروری است باز این پرسشهای هستی‌شناختی را بکنند. و این ضرورت صرفاً فلسفی نیست، بلکه تاریخی نیز هست: سنت مابعدالطبیعه غربی، اگر چنین تعبیری جایز باشد، ته کشیده است، با این نتیجه که وجود رشته‌هایی از قبیل انسان‌شناسی و روان‌شناسی و زیست‌شناسی در نیاز به محرّکی تازه است و این محرّک را تنها بصیرتی هستی‌شناختی امکان دارد به دست دهد. این گونه بصیرت‌های هستی‌شناختی – از آن قبیل که افلاطون و ارسطو بدانها نایل شدند – به‌طور عظیمی مولّد است: آنها ناحیه هستی را به روی نقشه می‌آورند و برای پژوهش رشته‌های دیگر در دسترس قرار می‌دهند. بدین طریق بصیرت‌های افلاطون و ارسطو، اگرچه ارزشمند است، دوران‌شان به پایان آمده است و مبنای هستی‌شناختی تازه‌ای لازم است؛ و بدین معناست که هایدگر از «تخریب» تاریخ قبلی هستی‌شناسی سخن می‌گوید.

راه پیش

هستی و زمان تنها کتابی انتقادی نیست؛ مقدار زیادی فلسفه ابتکاری در آن است. نوآوری‌های مثبت هستی و زمان، اساساً، مضاعف است: پرورش زبان و مفاهیم فلسفی مناسب‌تر و تازه و اجرای برنامه‌ای تحقیقی بر اساس این مفاهیم.

نگارش

این مفاهیم و زبان تازه یکی از دلایل انگشت‌نما بودن هایدگر به مبهم‌نویسی است؛ او گمان می‌کرد که موفقیت در فلسفه به‌طور قاطعی

منوط به زبان فلسفی است و نگارش او (در همه دوره‌های کارش) بی اندازه منحصر به فرد است. تنها واژگان نیست که صفت خاص تفکر هایدگر است: او نحو خاص خودش را دارد (به‌طور نمونه، او اغلب از تعبیراتی به وام گرفته از یونانی ارسطو یا از لاتینی قرون وسطی استفاده می‌کند)، او به میزان فوق العاده‌ای از بازی با کلمه استفاده (یا سوء استفاده) می‌کند و، در کتابهای بعدی، درست نویسی خاص خودش را دارد. این امر نه تنها خواندن کتابهای هایدگر را به زبان آلمانی دشوار می‌سازد، بلکه به دست دادن ترجمه‌ای موفقیت‌آمیز را تقریباً ناممکن می‌سازد. تمام کاری که در اینجا می‌توان کرد توضیح دادن اندکی از اصطلاحات اساسی است و وا گذاشتن تفکر از خلال زبان هایدگر با احتیاط شایسته به خواننده.

هستی و هستها

یکی از تمایزهای اساسی میان هستی (Sein) و هستها (Seindes) است. کلمه Sein، در آلمانی، مصدر فعل هستن یا بودن است، و حال آنکه کلمه Seindes مفرد خنثای اسم فاعل [= باشند] این فعل است: اگرچه این کلمه از حیث دستوری مفرد است، آن را می‌توان به معنای شیء مفرد یا گروهی از اشیاء با تعداد نامشخص به کار برد. بدبختانه در زبان انگلیسی اسم فاعل و مصدر مربوط دقیقاً یکسان است ("being")؛ غالب مترجمان از این مشکل با ترجمه Seindes به "beings" طفره می‌روند، اگرچه صورت آلمانی به هیچ وجه مستلزم شماری کثیر نیست. هایدگر از Seindes به هر دو معنای مفرد و جمع استفاده می‌کند و برای هر گونه شیئی - نه صرفاً جواهر یا اجسام، بلکه همچنین روابط و روندها و وقایع و امثال آن. پس، اساساً، Seindes متغیری برای هر گونه لفظ اشاری است. از سوی دیگر،

Sein چیزی دیگر است؛ آن را می‌توان به منزله آنچه آدمی توضیح می‌دهد انگاشت، در وقتی که توضیح می‌دهد هست بودن هستها به چیست. بدین طریق، هایدگر بخشی طولانی درباره هستی‌شناسی جهان دارد - از جمله مشتمل بر نقد دکارت - که در آن او هستی (Sein) جهان را پژوهش می‌کند: یعنی آنچه برای هستها (Seindes) ی مختلف در جهان به معنی تشکیل شدن جهانی است. اکنون هستی جهان شیئی اضافی علاوه بر هستهایی که آن را تشکیل می‌دهد نیست؛ نکته، دقیقاً، این است که وقتی به طور مستوفی توضیح داده‌ایم که بودن هستهای جهان به چیست، آن گاه روشن خواهد شد که برای آنها تشکیل یک جهان چه چیز است و بدین طریق هم هستی‌شان و هم هستی جهان را توصیف کرده‌ایم. پس هستی به منزله اصطلاحی استفاده می‌شود که میان تبیینهای عمیق و کم عمق تمایز ایجاد می‌کند.

تقریباً مطابق با تفاوت میان هستی و هستها تفاوت میان امر هستی شناختی و امر هستانی وجود دارد. اساساً، هر کلمه از زبان اشاری عادی هستانی است؛ در زبان اشاری درباره هستها سخن گفته می‌شود، به طور موفقیت‌آمیزی به آنها اشاره می‌شود و تبیینهایی فراهم می‌شود که ما برای اهتمامهای غیرفلسفی مان نیاز داریم (دانشگاهی باشد یا نباشد). اما برای گفتار فلسفی به چیزی بیش از سخن گفتن درباره هستها نیازمندیم؛ به سخن گفتن درباره هستی‌شان نیازمندیم. زبانی که این کار را می‌کند هستی‌شناختی [ontological] است. این معنای اساسی تمایز هایدگر میان هستانی [ontic] و هستی‌شناختی است (اگرچه او یقیناً از این تمایز به معانی دیگری استفاده می‌کند - به طور نمونه، گهگاه، از آن برای تمایز قائل شدن میان نظریه و جهان استفاده می‌کند. اما معنای مأخوذ از تمایز میان هستی و هستها یقیناً تمایزی اساسی است).

دازاین

یکی از کلمات آلمانی برای «وجود» دازاین است و این کلمه به طور تحت‌اللفظی به معنای «آنجا هستن / بودن» است؛ هایدگر در یکی از شایان توجه‌ترین پاره‌های منحصر به فرد هستی و زمان از این کلمه برای دلالت بر انسان استفاده می‌کند. (توجه کنید که هایدگر عموماً از این کلمه بدون حرف تعریف استفاده می‌کند - او می‌گوید "Dasein" و نه "a Dasein". مقصود محتملاً این است که انسانها در وهله نخست به منزله افراد فهمیده می‌شوند و نه به منزله نمونه‌های بازتولیدپذیر انسانیت نوعی.) محرک این امر دو چیز است: سنت فلسفی و امکانهای نحوی که کلمه پیش می‌گذارد.

شخصیت اساسی در این سنت، به طوری که هایدگر او را می‌بیند، کی‌یرکگور است که در اعتراض به هگل «فرد انسانی وجوددارنده» را با تعابیر نظام هگل متضاد دانست. البته این امر متضمن تبیینی مناقشه‌انگیز میان نظریه و واقعیت است، اما چیزی بیش از این مورد مناقشه است: در نزد کی‌یرکگور فرد انسانی بودن وظیفه‌ای است که با زیستن زندگی اصالتاً انسانی باید به انجام رسد و نه با پیروی از دستورات نظامی فلسفی. هایدگر از این امر این فکر را استنباط می‌کند که برای دازاین وجود مقدم بر ماهیت است: هیچ مجموعه ثابتی از مفاهیم وجود ندارد که از آن بتوان همه خاصه‌های انسانهای وجوددارنده را استنتاج کرد، بلکه دقیقاً خاصه‌های مربوط را باید در هر مورد از انسانهای وجوددارنده اخذ کرد.

نکته مهم دیگر نحو این کلمه است. به طوری که گفتیم، این کلمه به طور تحت‌اللفظی به معنای «آنجا هستن / بودن» است و هایدگر احساس می‌کند آزاد است طیفی از چیزها را جانشین «آنجا» کند: نه تنها

مکان اجسام، بلکه نحوه‌های زندگی، روابط (با دیگر مردمان یا با اشیاء - به‌طور نمونه، خانه خود) و حتی اموال آدمی. این امر شاید خودسرانه (یعنی متکی به ویژگیهای نحوی زبانی خاص به نظر آید)، اما هایدگر پاسخ خواهد داد که اگرچه این نحو متعلق به زبانی خاص است، نحو بخشی از درک مضمر هستی‌شناسی است که زبان به سخن‌گويانش پیشکش می‌کند: زبان آلمانی از قضا به‌ویژه مناسب فلسفه است، به دلیل این پدیدار و پدیدارهای دیگری مانند آن. این امر، خودسرانه یا غیرخودسرانه، به هایدگر اجازه می‌دهد تفسیری از انسانها و جهان‌شان (طبیعی و اجتماعی) به دست دهد که از همان ابتدا مضاف [relational] است و شکافی التیام‌ناپذیر میان شخص و جهان ایجاد نمی‌کند، چنانکه نظام دکارت به این شکاف دچار بود.

هستی و زمان، باب اول: شروع با دازاین

تحلیل هایدگر از هستی با گونه‌ای خاص از هستی آغاز می‌شود: انسان، دازاین. انسان از قرن شانزدهم برای بخش معتناهی از فلسفه نیز نقطه شروع بوده است، اما در مورد هایدگر دلایل متفاوت است: او به دلایل دکارت با انسان شروع نمی‌کند - مبنی بر اینکه شناخت ما از اذهان‌مان یقینی‌تر از شناخت‌مان به هر چیز دیگر است - یا به دلایل ملهم از انسان‌گرایی - مبنی بر اینکه «جهان بشری» باید اهتمام ما به‌طور اخص باشد و هر چیز دیگری در بیرون از آن تفننی غیر لازم است. از یک سو، او هیچ‌گاه به مسئله یقین‌علاقه‌چندانی نداشت؛ و از سوی دیگر، او گمان می‌کرد که «جهان بشری» - گرچه ممکن است جالب توجه باشد - با این وصف تنها بخشی از جهان است و لذا راه وصول به هستی را به دست نخواهد داد.

پس دلیل اینکه چرا هایدگر با دازاین شروع می‌کند این است: دازاین، اگر به درستی فهمیده شود، هستی پیچیده و ظریفی است و وقتی دازاین را فهمیده باشیم، آن گاه می‌توانیم دیگر هستها را بفهمیم. اما دازاین را می‌باید به نحو صحیح بفهمیم: آفت این کار به طوری که دکارت انجام داد، تقلیل دازاین به محتواهای آگاهی و در نتیجه جدا کردن دازاین از جهان است. این جدایی تنها از آن رو ممکن است که دکارت یگانه راه خاص نسبت داشتن دازاین با جهانش را مجزا می‌کند، یعنی نگرش تأملی بی‌غرض، و این مطابق با نظری به ذهن مجزا از جهان و مجزا از اشیاء است به همان گونه که جواهر مجزا فضایی ریاضی را اشغال می‌کنند.

هایدگر با دازاین شروع می‌کند، اما او با نگرشی متفاوت با نگرش بی‌طرفانه تأملی شروع می‌کند: او، دقیقاً، با دازاین درگیر در جهان هرروزی کار و جهان وظایف دستی آغاز می‌کند. در جهان کار، اشیاء - ابزارها، مواد خام، فضای کار آدمی - و مردمان - همکاران آدمی، آنان که کار برایشان انجام شده - در ذات خودشان، به منزله جواهر مجزا، ملاحظه نمی‌شوند؛ چرا که آنها از قبل به نظامی پیچیده از روابط تعلق دارند. آدمی برای کسی با استفاده از برخی ابزارها و از قطعه خاصی از مواد خام چیزی می‌سازد: هستی‌شناسی هایدگر با اشیاء این چنین مرتبط به یکدیگر و مردمان بدین سان مرتبط با اشیاء آغاز می‌شود. و او از ملاحظه جهان کار به منزله چیزی حاشیه‌ای، به منزله چیزی ساخته شده بر اساس اشیاء در ذات خودشان با الحاق برخی ارزشگذاری‌های درون‌ذهنی، خودداری می‌کند؛ در نزد او، این امر به عکس نظم سابق، نخستین قرار دادن آنچه تنها اشتقاقی است و در نهایت وضع کردن مسائل هستی‌شناختی و چیره‌ناپذیر خود خواهد بود.

در خصوص این تحلیل به چند چیز باید توجه کنیم. نخست آنکه، این تحلیل پدیدارشناختی است: با چیزی آغاز می‌کند که خود را می‌نماید (یعنی جهان کار)، و به استنباط درسهای هستی‌شناختی از آن می‌انجامد. دوم آنکه، نقطه شروع آن (جهان کار) چیزی است که معمولاً شایسته تحلیل هستی‌شناختی انگاشته نشده بود؛ و، سوم آنکه، چیزهایی که هایدگر به‌طور هستی‌شناختی تأویل می‌کند چیزهایی است که معمولاً صرفاً درونذهنی انگاشته شده بود. این سه گرایش از نکاتی است که هایدگر با آموزگارش، هوسرل، بنیانگذار جنبش پدیدارشناسی در آنها اشتراک نظر دارد؛ نکته آخر به‌ویژه (مناقشه ضد درونذهنی) یکی از برجسته‌ترین نوآوری‌های هوسرل است.

هر سه مضمون در سراسر هستی و زمان تکرار می‌شود و تحول بیشتر این اثر را تا اندازه‌ای می‌توان بر حسب مجموعه‌ای از پدیدارها وصف کرد که هایدگر منوط به تحلیل هستی‌شناختی می‌کند. بدین طریق، بعد از تحلیل جهان اثر (و جهان حضور بی‌نام همکاران و دنباله‌روان آدم)، بحث مبسوطی از احوال و عواطفی مانند ترس وجود دارد؛ اینها آشکارکننده نحوه‌ای است که دازاین خود را در جهانی می‌یابد و از قبل با آن مرتبط است (تا اینکه خود را دانسته با جهان «خارجی» مربوط کند). و مسئله ساختار کل (دازاین و باشندگان مختلف در جهانش) باقی می‌ماند؛ این امر با سخن گفتن درباره دلمشغولی (Sorge) حل می‌شود، کلمه‌ای که - در آلمانی همچون انگلیسی - طیفی گسترده - عواطف زنجیروار، جهان بین شخصی و کار - طرقي را آشکار می‌کند که در آن هستها در جهان به یکدیگر مرتبط‌اند و در آن دازاین به جهانش مربوط است. (باز، هایدگر استدلال خواهد کرد، این طیف گسترده معانی نه مبهم است و نه غیردقیق، بلکه به‌طور هستی‌شناختی معنادار است.)

هستی و زمان، باب دوم: وجدان، مرگ و زمان

این تحلیل، به طوری که اقامه می شود، حاشا کامل باشد. این تحلیل مطابق با نخستین باب هستی و زمان است و ما نیز باید باب دوم را توصیف کنیم. در این باب نشان داده می شود که چگونه باشنده‌ای مانند دازاین می تواند وجود داشته باشد و می تواند با جهانی مربوط باشد، اما از جنبه مهمی از مسئله هستی غفلت می شود: این امر که فهم ما از جهان حاشا ثابت باشد و ممکن است، اغلب به طرق کاملاً ریشه‌ای، دگرگون شود. البته آدمی می تواند نظرش درباره باشندگان فردی را تغییر دهد، آن را با پذیرفتن مفاهیمی تغییر دهد که ممکن است با مفاهیمی که با آنها شروع کرد قیاس ناپذیر باشد. به طوری که دیدیم، هایدگر بر این گمان بود که تاریخ فلسفه به طور بنیادی بی استمرار بود: صحیح است که دوره‌های ثبات وجود داشته بود، اما شخصیت‌های نوآوری - پارمنیدس، ارسطو، دکارت - نیز وجود داشته بودند که نوآوری‌های ریشه‌ای انجام دادند و هستی‌شناسی‌های تازه‌ای ابتکار کردند که امکان نداشت با مصطلحات قدیم توصیف شود.

این امر جدی‌تر از آن است که شاید به نظر آید، زیرا ما صرفاً مفهوم‌سازی‌های مجدد واقعیتهای واحد را وصف نمی‌کنیم که از آن جدا باشیم. چرا که ما خودمان دازاین هستیم، به یک باره جزئی از این واقعیت و هستی که او و خودمان را مفهوم‌سازی مجدد می‌کند؛ و ما با تغییر دادن هستی‌شناسی‌مان و درک‌مان از هستی از خودمان مفهوم‌سازی مجدد می‌کنیم و - از نظر هایدگر - درک دازاین از هستی برای نحوه‌ای که دازاین هست بنیادی است؛ بنابراین، اگر این را تغییر دهید، همه چیز را تغییر می‌دهید. (این دلیل اساسی این امر است که چرا هایدگر مدعی است که

وجود دازاین مقدّم بر ماهیتش است و این همان چیزی است که هایدگر تعالی دازاین می نامد.) بنابراین هایدگر چگونه می تواند وحدت دازاین را در مواجهه با این تفرّق ریشه‌ای توصیف کند، به‌ویژه از آنجا که او از هر کوششی برای شروع با جزء ثابت و صرفاً طبیعی یا فطری طبیعت بشری دست کشیده است و آن‌گاه چیزهایی از قبیل محتواهای ذهنی و موقعیت فرهنگی و الخ را ضمیمه آن کرده است؟

پاسخ به این پرسش باز در تأویل مجدّد هستی‌شناختی برخی پدیدارهای بشری قرار دارد؛ این پدیدارها به ما توصیفی هستی‌شناختی از این مفهوم‌سازی‌های مجدّد ریشه‌ای می‌بخشد که دازاین قادر به آنهاست. پدیدارهایی که هایدگر در این باب توصیف می‌کند کمتر هرروزی است؛ آنها به‌طور سرمشق‌گونه‌ای دینی یا اخلاقی است (چیزهایی از قبیل وجدان و آگاهی از مرگ). برای این امر دلیلی هست: هایدگر جهان هرروزی را دارای ساختاری تر و تمیز تعریف شده می‌بیند که در آن اشیاء در نظامی بسته از روابط جا می‌گیرند و در آن آدمی در حالی از انکار تقریباً آگاهانه از آگاهی از هر چیزی در ورای آن زندگی می‌کند. این انکار آگاهی را می‌توان از دست دادن اصالت یا از دست دادن خود بودن توصیف کرد. احوالی که در آن آدمی این نظام بسته را از هم می‌گسلد، در نتیجه، کمتر از احوال هرروزی است. صفت بارز کار هایدگر، در این بخش از کتاب، همچنین این است که از نویسندگانی پیروی می‌کند که جزو سنت اصلی دانشگاهی نیستند: به سخن دقیق، آنان افرادی از قبیل لوتر و کی‌یرکگور هستند که خود را بیگانه می‌شمردند، بیگانگانی که به آزمون آن نوع تجربه افراطی پرداختند که هایدگر در اینجا تحلیل می‌کند.

نکته مهم دیگری درباره این پدیدارها – وجدان، دلشوره، آگاهی از مرگ

– نیز وجود دارد. ویژگی ذاتی آنها، از نظر هایدگر، این است که آنها به نحوی که احوال هرروزی موضوع دارند موضوعی ندارند: به طور نمونه، دلشوره دقیقاً متمایز از ترس است از این حیث که ترس موضوعی دارد، و حال آنکه دلشوره موضوعی ندارد. (این تمایزی است که به کی‌یرکگور باز می‌گردد.) وجدان، اگر به درستی فهمیده شود، هیچ چیزی نمی‌گوید، اما دازاین را به بازگشت به خودش می‌خواند، بازگشت به اصالت از دست رفته‌اش. و آگاهی از مرگ، به طور مشخص، آگاهی از مرگ خود است و نه آگاهی از مرگ دیگران؛ هضم آگاهی از میرندگی خود بسیار سخت‌تر است تا هضم آگاهی از میرندگی دیگران. (هایدگر برای این توصیف آگاهی از مرگ اتکای بسیاری به لوتر می‌کند.)

این امر جایگاه به‌ویژه مهمی به این موقعیتها (به‌ویژه وجدان و آگاهی از مرگ) در نظام فلسفی هایدگر می‌بخشد. تمامی عیب مفهوم‌سازی مجدد و ریشه‌ای این است که پس از آن یک هستی‌شناسی در دست داریم که توصیف آن برحسب هستی‌شناسی قبلی ممکن نیست؛ در نتیجه، توصیف تغییر به منزله امری که به نحوی برآمده از هدایت واقعیت است بسیار دشوار می‌نماید، زیرا قبل از تغییر از هیچ یک از ویژگیهای تازه‌ای که امکان برانگیختن آن یا عقلی ساختن آن را داشته‌ایم آگاه نبوده‌ایم. کی‌یرکگور (در مفهوم دلشوره) این نکته را به صورت قصه‌ای دینی مطرح می‌کند: آدم و حوا قبل از هبوط چگونه می‌توانستند فرمان خدا را بفهمند، زیرا در آن هنگام شناختی از خیر و شر نداشتند؟ هبوط (به منزله اکتساب آگاهی اخلاقی فهمیده می‌شود) در اینجا سرمشق یک مفهوم‌سازی مجدد و ریشه‌ای فرض می‌شود، سرمشقی که هستی افراد بدان دچار شده را تغییر می‌دهد. اما وقتی ما درباره این گونه مسئله می‌اندیشیم، چیزی مانند وجدان می‌تواند به خوبی سر رشته را به

دست ما بدهد؛ وجدان ندا می دهد، و - اگر آن را جدی بشماریم - به نحوی برآمده از هدایت واقعیت ندا می دهد، اما، از نظر هایدگر، «[۱] این ندا هیچ چیزی نمی گوید، هیچ اطلاعی درباره وقایع در جهان به دست نمی دهد، هیچ داستانی برای گفتن ندارد.»

پس اینها آن دلایلی است که نشان می دهد چرا پدیدارهایی از قبیل مرگ و وجدان در نیمه دوم هستی و زمان جای این قدر زیادی را اشغال می کند. اگرچه در اینجا جایی برای انجام دادن کاری بیش از ترسیم پرورش این موضوع وجود ندارد، آنچه این بحث به آن منتهی می شود برداشتی از هستی دازاین در جهان است که به طور بنیادی متناهی و زمانی است و، مضاف بر این، برداشتی است که تناهی و زمانمندی را به همان اندازه در طرف واقعیت قرار می دهد که در طرف دازاین: این از طبیعت جهان است، یعنی با باشندگانی متناهی و زمانی از قبیل دازاین بتوان آن را درک کرد، باشندگانی که بدین سان دستخوش تغییرات ریشه ای مندرج در مفهوم سازی های مجدد هستی شناختی می شوند. هستی شناسی - یعنی درک آن جهانی که باشندگانی از قبیل دازاین دارند - بدین طریق به طور بنیادی تاریخی است.

تشخیص این امر مهم است که تمامی این تحلیل از دازاین به قصد رسیدن به هستی شناسی است و این تحلیل فقط روان شناسی یا انسان شناسی یا انتقاد فرهنگی نیست (گرچه وقتی از این جنبه ها ملاحظه شود ممکن است جالب توجه باشد). چرا که این پدیدارهای خاص با توجه به آن اطلاع هستی شناختی گزیده شده اند که می توان از آنها بیرون کشید و، همان طور که هایدگر به تکرار خاطر نشان می کند، ملاحظه آنها صرفاً از دیدگاهی انسان شناختی یا روان شناختی به معنای بی اهمیت کردن آنهاست. و حتی اگرچه ممکن است که هایدگر به افرادی مانند لوتر

یا کی‌یرک‌گور، یا به سنت فلسفی، اتکای بسیاری بکند، این گونه اتکا صرفاً پذیرشی انفعالی نیست: چرا که او از متونی که غالباً در بادی نظر هستی‌شناختی نیست اطلاع هستی‌شناختی بیرون می‌کشد.

فلسفه متأخر

فلسفه متأخر هایدگر از بسیاری جهات کاملاً متفاوت با فلسفه هستی و زمان است؛ آثار او بسیار کوتاه‌تر و کلی‌گوتر است و مضامین آنها نیز تغییر یافته است. در جایی که فلسفه متقدم به بحث از هستی‌شناسی وجود بشر در جهان مربوط بود، مقالات متأخر پژوهش در مسائلی از قبیل حقیقت و هنر و زیان است. اما این آثار را می‌توان بیشتر تأکیدهای فلسفه دوره متقدم شمرد تا نفی فلسفه متقدم. پدیدارهایی که پژوهش می‌شود ممکن است متفاوت باشد – به طور نمونه، ممکن است که هایدگر بیشتر درباره شعر بیندیشد تا دلشوره – اما با این وصف مقصود همچنان یکسان است: کشف معنای هستی‌شناختی پدیدارهای مورد بحث. به همین سان، شاید در فلسفه متأخر درباره فاعل بشری سخن کمتری وجود داشته باشد، اما این امر را باید ادامه‌گرایی در هستی و زمان در تأکید بر جنبه برآمده از هدایت واقعیت پدیدارهای بشری محسوب کرد که هایدگر پژوهش می‌کرد. و سرانجام، ادعاهای تاریخی ممکن است در جزئیات متفاوت باشد – هایدگر ممکن است نقشهای ارسطو یا نقشهای فیلسوفان پیش از سقراط را به طور نسبتاً متفاوتی ببیند – اما تصویر وسیع تاریخی یکسان باقی می‌ماند: هستی‌شناسی به طور تاریخی متغیر است، این متغیر بودن بیشتر به واسطه انقطاعها رخ می‌دهد تا تغییر تدریجی و دوره کنونی که تقریباً در عصر ارسطو آغاز شد، تنها اکنون به پایان می‌آید.

اما در این تصویر وسیع برخی تأکیدهای کاملاً برجسته و یک یا دو

عنصر تازه وجود دارد. در حالی که تغییرات تاریخی هستی‌شناسی در هستی و زمان مولود مفهوم‌سازی مجدد بشری است - گرچه به نحوی برآمده از هدایت جهان - در فلسفه متأخر این تغییر بخشی از «تاریخ هستی» انگاشته می‌شود، تاریخی که «حامل و تعیین‌کننده هر وضع و موقعیت بشری است». بنابراین گونه‌ای وارونگی وجود دارد؛ هستی است که تاریخ دارد و کنشهای بشری تنها مشتق از این تاریخ هستی است. وارونگی‌های مشابه فراوان است؛ به ما گفته می‌شود که «زبان خانه هستی است» و ما در منزلگاهی زندگی می‌کنیم که زبان فراهم می‌کند. این سخن معکوس آن چیزی است که ما نظم مشهود وابستگی می‌شماریم؛ ما مایلیم بیندیشیم که زبان وابسته به ماست و نه به عکس. هایدگر حتی در مقاله‌ای متعلق به دوره گذار فکری‌اش با عنوان «در باب ماهیت حقیقت» پس از توصیف ارتباط میان حقیقت و آزادی بشری (آزادی بر حق بودن یا بر خطا بودن، اما، از همه مهمتر، آزادی مفهوم‌سازی مجدد و لذا بیان حقایق قبلاً بیان‌نشده) سپس به توصیف این آزادی به منزله توانایی به حال خود گذاشتن می‌پردازد. بنابراین نکته اساسی پذیرفتن هستی است. از این گونه استعارات در فلسفه متأخر فراوان است: به طور نمونه، استعارات هستی به منزله ساختن جایی برای حقیقت، هستی به منزله عرصه، هستی به منزله نور، به منزله اشراق - اینها همه استعاراتی است که تأکید را به روی هستی انتقال می‌دهد و مطابق با آن مسئولیت بشری را مسئولیت پذیرفتن یا حساس بودن می‌سازد.

آیا اینها چیزی مهمتر از استعارات صرف است؟ هایدگر، تا اندازه‌ای، استدلال خواهد کرد که اینها استعارات صرف است، اما این همان چیزی است که به هر حال مهمترین چیز راجع به فلسفه است؛ و این بی‌اهمیت کردن فلسفه نیست، بلکه اشاره به مرکز بودن استعاره است. البته ما

معمولاً زبان غیراستعاری را در مرتبه نخست می‌شماریم و استعاره را در مرتبه دوم قرار می‌دهیم؛ هایدگر انکار نخواهد کرد که نظریه گونه معمول زبان‌شناسی ممکن است مفید باشد. اما آنچه این نظریه انجام می‌دهد تبیین هستانی [ontic] است؛ چنین نظریه‌ای در بطن یک هستی‌شناسی مفروض مفید خواهد بود و می‌گوید که زبان چگونه به هستها مربوط می‌شود، و نه به هستی. اما ما با زبان کاری بیش از این می‌کنیم؛ ما، به نحوی، می‌توانیم درباره هستی سخن بگوییم، و استفاده ما از زبان متعالی از هر هستی‌شناسی خاصی است – حتی اگرچه می‌توانیم کاملاً از ریشه مفهوم‌سازی مجدد کنیم، همچنان به کاربر زبان بودن ادامه می‌دهیم. بنابراین آنچه به‌طور هستی‌شناختی به استفاده ما از زبان مربوط است نباید متکی به نظریه‌ای هستانی و جزئی درباره زبان باشد؛ بلکه باید متکی به آزادی ما برای تغییر دادن استفاده از زبان‌مان باشد، استفاده از زبان برای پذیرفتن و، به‌طوری که هایدگر شرح می‌دهد، به نحوی که به روی هستی گشوده است. و هایدگر استدلال خواهد کرد که این آزادی و گشودگی بیشتر با زبان استعاری سر و کار دارد تا زبان تحت اللفظی.

احتمالاً بدین طریق است که بخش معتناهی از فلسفه متأخر هایدگر را باید ملاحظه کرد. این سخن به معنای کاسته شدن از ساختار استدلالی آن یا جنبه تحقیقی آن نیست – و در فلسفه متأخر از هردو بیش از آنکه ممکن است به نظر آید وجود دارد – اما نظر هایدگر درباره اولویت استعاره دقیقاً به همان اندازه برای زبان فلسفی کاربرد دارد. در واقع، وظیفه هایدگر غالباً پروردن استعاراتی تازه برای تفکر فلسفی به نظر می‌آید، استعاراتی که بر اساس آنها بتوان به پرورش نظریه‌های مفصلتری پرداخت. از دیدگاه هایدگر این تنها کار شایسته خواهد بود: او به هستی‌شناسی علاقه‌مند است و در نزد او آنچه از حیث هستی‌شناختی راجع به زبان فلسفی

اساسی است بیشتر نقش استعاری آن است تا نقش تحت‌اللفظی آن. و این امر، غالباً، وقتی آثار هایدگر را می‌خوانیم به احساس بی‌حاصلی عجیبی می‌انجامد: نتایج را می‌خواهیم و تمامی چیزی که او به دست ما می‌دهد استعاره‌ای تازه است.

ارزیابی

هایدگر شخصیتی است که ارزیابی‌اش بی‌اندازه دشوار است و این دشواری تا اندازه بسیاری به سیاست او و نیز فلسفه او مربوط است.

سیاست

شک بسیار اندکی وجود دارد که هایدگر یک سال یا همین حدود بعد از ۱۹۳۳ به گونه ملامت‌آمیزی با آیین نازی ارتباط یافته بود. پرسشهای اساسی این است که اولاً او چه موقع از همدلیهای قابل بحث سیاسی دست کشید و ثانیاً چه مقدار از فلسفه‌اش با این همدلیها گره خورده است. پاسخ به هر دو پرسش بی‌اندازه دشوار است. هایدگر بی‌اندازه گوشه‌گیر بود و بسیار به ندرت از عقاید شخصی‌اش چیزی بروز می‌داد؛ این امر پس از جنگ تشدید شد، یعنی وقتی که از تدریس منع شد. سکوت متعاقب او درباره ارتباط و درگیری سیاسی‌اش، دست کم دست کم، شرم‌آور و از حیث سیاسی خامی است، صرف نظر از اینکه چه انگیزه‌های سیاسی شومی ممکن است یا ممکن نیست در پشت سر آن قرار داشته باشد.

اما چه مقدار از این امر متأثر از فلسفه اوست؟ حملات سیاسی بسیاری به فلسفه او شده است و در تمامی آنها مدلل می‌شود که تفکر او به دلیل برخی تعالیم فلسفی‌اش ضرورتاً سرکوبگر است؛ این مناقشه‌ها در اموری از قبیل عقل‌ستیزی گمان‌رفته هایدگر، دلبستگی احساساتی او به

جهان روستاییان و پیشه‌وران، این اندیشه که تاریخ بشر را تاریخ هستی موجب می‌شود و سرانجام خودسرانه بودن و ابهام زبان فلسفی او پرسش کرده‌اند. باید اذعان کرد که فلسفه خود هایدگر طبعاً به این گونه پرسشگری دعوت می‌کند، دقیقاً به دلیل راهی که تفکر و زندگی را متصل می‌کند؛ به این معارضه‌ها نمی‌توانیم تنها با گفتن این سخن پاسخ دهیم که زندگی این مرد یک چیز بود و تفکرش چیزی دیگر. محتملاً بهترین و سازنده‌ترین پاسخ به این مجموعه پرسشهای بسیار نگران‌کننده هضم کردن تفکر هایدگر به‌طور انتقادی و با احتیاط نگریستن به تعالیم او بنا به شایستگی‌هایشان و آگاه بودن از استلزامات محتمل فلسفی‌شان است؛ این پاسخی آرام‌بخش به نظر می‌آید، اما با این وصف پشتیبانان و مخالفان او ظاهراً هیچ یک قادر نبوده‌اند به این گونه بی‌طرفی انتقادی بپردازند.

فلسفه

ارزیابی فلسفه او نیز به همین سان دشوار است و این امر تقریباً در همه حیطه‌هاست، از تاریخنگاری او به بعد.

تاریخ

به‌طوری که دیده‌ایم، فلسفه هایدگر به‌طور ذاتی با نظری درباره تاریخ مرتبط است و او درباره تمامی تاریخ تفکر غربی ادعاهای بسیار نیرومندی اقامه می‌کند (اساساً اینکه آنچه او مابعدالطبیعه می‌نامد بر آن حاکم بوده است). با شماری از این ادعاها دشواریهایی وجود دارد. یکی از مسئله‌زاترین آنها به بحث او از تفکر قرون وسطی مربوط است: مسئله این است که او حتی اگر شماری از متون قرون وسطی را کاملاً خوانده باشد، همواره تمایل دارد با شاکله مفهومی آموزش کاتولیک و

محافظه‌کارش آنها را تأویل کند و این شاکله مفهومی با توجه به تحقیقات کنونی درباره قرون وسطی بیشتر پرسش‌انگیز می‌نماید. به‌طور نمونه، اکنون به نظر می‌آید که مابعدالطبیعه ارسطو در قرون وسطی متن بسیار مهمی نبود و لذا تأویل‌های دیگر از تفکر قرون وسطی بر حسب ساختارهای مأخوذ از مابعدالطبیعه تا حدودی انتساب نادرست تاریخی است. (البته همچنان ممکن است که تفکر قرون وسطی مابعدطبیعی بوده باشد حتی اگر به‌طور مستقیم از مابعدالطبیعه ارسطو متأثر نبوده باشد، اما می‌باید برای این امر نسبتاً دقیق‌تر از آنکه هایدگر در واقع استدلال می‌کند استدلال کرد.) این انتقاد را اندکی می‌توان تعمیم داد: تفکر غربی، در نزد هایدگر، ظاهراً ساختار ثابتی داشته است (هر چیز دیگری نیز متکی به مابعدالطبیعه است و این نیز به نوبه خود متکی به هستی‌شناسی، تعلیم هستی، است). اما، از نظر مورخ، ساختار تفکر بشری مانند هر چیز دیگری متغیری تاریخی است و در واقع به نظر می‌آید تغییرات چشمگیری داشته است - تغییراتی که هایدگر نسبت به آنها چندان حساس نیست.

زبان، فناوری، علم

به نحوی مشابه، غالب نکات ضعیف فلسفه هایدگر ناشی از محدودیتهای زمینه تحصیلی اوست. به‌طور نمونه، او درباره زبان بسیار سخن می‌گوید، اما همواره از زبان برحسب فقه‌اللغه اواخر قرن نوزدهم سخن می‌گوید؛ او ظاهراً هرگز زبان‌شناسی را به حساب نمی‌آورد. به همین سان، وقتی از منطق بحث می‌کند، کسانی که در نظر دارد منطق‌دانان فلسفی اواخر قرن نوزدهم (لوتسه، زیگورات، میل و غیره) و گاهی لایبنیتس است؛ منطق قرن بیستم در این تصویر قرار

نمی‌گیرد. و نگرش نسبتاً دو پهلوی او نسبت به علم و فناوری بسیار مهم است، به‌ویژه در هستی و زمان. اما به گونه‌ی موجهی می‌توان شک کرد که آیا این دو پهلویی بیشتر با نخوت [hauteur] استادی آلمانی و انسان‌گرایانه آموزش دیده مربوط است، یا با بصیرتی اصیل به مسائل.

با وجود همه آنچه گفته شد، هایدگر همچنان یکی از اندک فیلسوفان بزرگ این قرن و متفکری باقی می‌ماند که تلاش بسیار خواننده برای اندیشیدن در کنار خودش را سخاوتمندانه تلافی می‌کند. این انتقادهای مختلفی که از او می‌شود همه ظاهراً بدان معناست که، اگر کسی می‌خواهد از او استفاده کند، باید بیندیشد؛ آنچه خطرناک است (هم از حیث سیاسی و هم از حیث فلسفی) تقلید برده‌وار است، یعنی: تکرار غیرانتقادی اصطلاحات او، استفاده خام‌اندیشانه از مثالهای تاریخی او، جذب بیخردانه پیشداوری‌های فرهنگی او. این محتملاً همان راهی است که او خودش می‌خواست: فلسفه در نزد او کاری جدی بود و فیلسوف بودن به معنای اهمیت بسیار دادن به هر جنبه‌ای از تفکر آدمی است (از مصطلحات به بعد). انصاف روا داشتن نسبت به هایدگر به معنای جدی شمردن این اهتمام است، به معنای استفاده کردن از کار او به منزله محرکی برای واداشتن خود به اندیشیدن است و نه حفظ بی‌دردسر عبارت‌پردازی‌های مبهم.

مطالعه بیشتر

کتاب بزرگ هایدگر، هستی و زمان، منبع اصلی کار او در دوره متقدم است. گلچین مفیدی از کار متأخر او با عنوان مارتین هایدگر: نوشته‌های اساسی، ویراسته دیوید فارل کرل وجود دارد. کتابهای درجه دوم چندان خدمتی به هایدگر نکرده است، اگرچه با کیمبرج همراه با هایدگر استثناء مغتنمی است. شرح دریفوس بر هستی

و زمان را به همین سان می‌توان توصیه کرد، همچنانکه کتاب هار با عنوان نیايش زمین نیز توصیه‌شدنی است. مجموعهٔ نسکه و کترینگ با عنوان مارتین هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم اساس خوبی برای ارزیابی نقش سیاسی هایدگر است. نشانی صفحات شبکهٔ هایدگر در شبکهٔ بین‌المللی چنین است:
[http:// www. webcom. com / ~ paf / ereignis. html](http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html)

کتابنامه

- H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Distinction I*, Cambridge, MA: MIT Press 1991.
 [دریفوس، هستی - در - جهان: شرحی بر هستی و زمان هایدگر، تمایز اول].
 C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
 [گیگنون (ویراستار)، با کیمبریج همراه با هایدگر].
 M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris: L'Herne 1987.
 [هار، نیايش زمین].
 M. Heidegger, *Being and Time*, tr. Macquarrie and Robinson, New York: Harper and Row 1962.
 [هایدگر، هستی و زمان].
 ——— *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, New York: Harper and Row 1977.
 [هایدگر، نوشته‌های اساسی].
 G. Neske and E. Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, tr. L. Harries, New York: Paragon 1990.
 [نسکه و کترینگ (ویراستاران)، مارتین هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم. پرسشها و پاسخها].

ژاک ماریتن

کارولین فیتری

ژاک ماریتن در ۱۸۸۲ در پاریس دیده به جهان گشود و در ۱۹۷۳ در همانجا درگذشت. او در ۲۴ سالگی به آیین کاتولیک گروید و در ۱۹۱۴ کرسی فلسفه نو را در مؤسسه کاتولیک پاریس به دست آورد و در ۱۹۴۵ سفیر فرانسه در واتیکان شد؛ او در ۱۹۷۴ در یونسکو خطابه‌هایی در مباحث کثرت‌گرایی و مردم‌سالاری ایراد کرد و در ۱۹۴۸ در دانشگاه پرینستون مقامی گرفت که او را تا هنگام بازنشستگی در همانجا باقی نگه داشت.

ماریتن نویسنده‌ای پُرکار بود که توسعه تعلیم کاتولیکش متمرکز بر نظریه‌ای در باب شخص بشری (personalism [شخص‌گرایی]) و فلسفه سیاسی - فلسفه دولت و شهروند - بود.

دو اعلامیه پایی

پاپ لئو سیزدهم در ۱۸۹۱ اعلامیه Rerum Novarum [«امور نو ظهور»] را صادر کرد. این اعلامیه از نخستین مکتوبات او درباره پرسشهای اجتماعی

نبود اما چنان تکانی را سبب شد و چنان تأثیری گذاشت که چهل سال بعد اعلامیهٔ Quadragesimo Anno [«چهلمین سال»] در تفسیر و تأیید مجدد و بسط تعلیم آن (به قلم پیوس یازدهم) نوشته شد. لوئیجی استورزو [Luigi Sturzo]، کشیش و بنیانگذار جنبش دموکراتیک مسیحی در ایتالیا، عمیقاً از آن متأثر شده بود؛ اما بقیه آن را بی‌باکانه شمردند زیرا پاپی با کلمات نیرومند دربارهٔ ضرورت تشکّل مسیحی کارگران، یکی از مضامین عمدهٔ اعلامیه، سخن می‌گفت.

در هردو اعلامیه «امور نوظهور» و «چهلمین سال» به‌طور مشخص دربارهٔ وضع طبقات کارگر سخن گفته می‌شود. نخستین سند که تقریباً نیم قرن بعد از بیانیهٔ کمونیستی نوشته شده به منظور مقابله با پیامدهای تفکر مارکسیستی، به ویژه اندیشه‌های راجع به نبرد طبقاتی و مالکیت خصوصی، در نظر گرفته شده بود. سند دوم به‌طور بسیار مشخص‌تر دربارهٔ اموری است که در سند نخست به صورت اصول کلی بیان شده بود. «چهلمین سال» در ۱۹۳۱ نوشته شده بود، بعد از جنگ جهانی اول و بعد از اعتصاب عمومی ۱۹۲۶ و بعد از از هم پاشیدگی وال استریت در ۱۹۲۹. جامعه از ریشه تغییر کرده بود؛ بنابراین پیوس یازدهم قادر است به‌طور استوارتر و به‌طور مشخص‌تر از لئو سیزدهم سخن بگوید. به هر تقدیر، هردو اعلامیه در بر دارندهٔ ذمّ یکسانی از سوسیالیسم و لیبرالیسم است، چرا که در هیچ یک طبیعت کامل نوع بشر چنانکه نویسندگان این دو اعلامیه می‌انگارند باید باشد به‌طور مستوفی رعایت نمی‌شود.

در نخستین اصل در این دو سند «تخطّی ناپذیری» مالکیت خصوصی اظهار می‌شود؛ مالکیت خصوصی حق فطری است. استدلال‌های ارائه شده بدین گونه است: مسلّم است که انسان حیوان است و به جهان مادی تعلق دارد؛ مسلّم است که انسان عقل دارد و قادر است زمان حال را با

آینده متصل کند که برای آن به دلیل نیازهای مکرر مادی اش می تواند و می باید چاره ای بیندیشد؛ مسلم است که انسان می تواند بر توانهایش مسلط شود و حق بهره بردن از ثمرات آنها را دارد؛ و مسلم است که هر شخصی حق تشکیل خانواده دارد و در نتیجه وظیفه دارد به طور مادی و به هر نحو دیگری از آن مراقبت کند.

اصل دوم این است که «انسان مقدم بر دولت» است و از این اصل نتیجه می شود که خانواده باید حقوق و وظایفی داشته باشد که مقدم بر حقوق و وظایف اجتماع است. به گفته ر. کیزرلینک [Keyserlingk] در کتابش با عنوان وطن پرستان صلح [Patriots of Peace]، کنراد آدنائور درباره «امور نوظهور» گفت که این اعلامیه به او «هشدار لازم برضد توسعه قدرت دولت به بهای آزادیهای شخصی افراد» داد. یک نحوه به حداقل رساندن مداخله دولت استفاده از انجمنها و شوراها و اتحادیه هاست. مقصود اصلی آنها باید کمال اخلاقی و دینی باشد و این امر با کمک به هر فرد برای «صیانت، تا آنجا که ممکن است، از افزایش در خیرات تن و روان و مال» ممکن است و چنین نهادهایی را دولت نباید ممنوع کند، زیرا وجود خود دولت متکی به همین حقوق انجمن و مشورت و نمایندگی است. در این اسناد گفته می شود که اشتباه است گمان کنیم که طبقه طبعا دشمن طبقه است. مردم متفاوت اند. و ضعفهای متفاوت دارند؛ آنان نیازمند رعایت متقابل و همبستگی و توافق عملی اند.

در اصل سوم بیان می شود که «فلسفه وجود» [raison d'être] حکومت مطمئن شدن از این امر است که قوانین و نهادها و اداره امور عمومی چنان است که مصلحت عمومی و نیکبختی خصوصی تحقق می یابد و منافع همه به طور مساوی فرض می شود و هر فرد به بهتر کردن زندگی اش یاری داده می شود و فقیران مشمول توجه خاصی می شوند. کارفرمایان نیز

مجموعه اصولی را رعایت می‌کنند، اصولی که شامل مسائلی مانند دستمزدها (که باید برای همه کارگران «کفایت وافر» را فراهم کند) و ساعات کار و کرامت انسانی است.

این اندیشه‌ها را احزاب سیاسی اقتباس کردند که در ایتالیا و فرانسه و آلمان نام «دموکرات مسیحی» را انتخاب می‌کنند، چنانکه از اسناد تأسیس این احزاب که مورد قبول گاسپاری و شومان و آدنائور واقع شد می‌توان دید. در این اعلامیه‌ها هم از احزاب چپ و هم از احزاب راست انتقاد شده بود. ناقدان قرار گرفته در احزاب راست از حمایت پیشنهاد شده برای اتحادیه‌های صنفی و دفاع از دستمزدها «ی کفایت وافر» برای همه کارگران ناخشنود بودند و حال آنکه ناقدان قرار گرفته در احزاب چپ از دفاع از مالکیت خصوصی ابراز ناخشنودی می‌کردند.

ماریتن و ناقدانش

ماریتن که در ۱۹۰۶ به آیین کاتولیک گروید به‌وضوح متأثر از این اعلامیه‌ها بود. کار خود او تأثیر مهمی در فلسفه سیاسی و سیاست اروپای کاتولیک گذاشته بود و البته کارش در امریکا نیز مهم است، چرا که به‌طوری که قبلاً توجه دادیم، او سالها در آنجا تدریس کرده بود.

از ماریتن از بسیاری جنبه‌ها تحسین و انتقاد شده است. غالب انتقادهای او به نوشته‌های اجتماعی و سیاسی او مربوط است. یکی از نویسندگان، ک. فچر، در نوشته‌ای در ۱۹۵۷، به او برچسب «دگماتیست سترون... که نور شمع را به برق یا حجامت وحشیان را به پنی سیلین ترجیح می‌دهد» زد. از سوی دیگر، برخی کاتولیکها از آنچه عناصر مارکسیستی در کارش شمرده‌اند ابراز ناخشنودی کرده‌اند؛ و بقیه با سر باز زدن او از حمایت از نظام فرانکو در اسپانیا از او مأیوس شدند.

ماریتن معتقد بود که حل همه مسائل اجتماعی و سیاسی در گرو فهمی صحیح از طبیعت یا فطرت انسان است. با توسعه دادن چنین تفسیری، مبتنی بر مفهومی از آنچه او و دیگران «شخص‌گرایی» نامیده‌اند، او بر این گمان بود که ما می‌توانیم پاسخهایی برای مسائل بزرگ پدیدآمده از خطاهای تمام‌خواهی و لیبرالیسم در قرنهای نوزدهم و بیستم بیابیم.

شخص‌گرایی چیست؟ این اصطلاح از فیلسوف فرانسوی امانوئل مونیه [Mounier] است، اما ماریتن مدعی است که هسته این اندیشه را می‌توان در فلسفه آکویناس یافت. (بی‌نیاز از گفتن است که این ادعا در نزد تأویل‌کنندگان سنتی‌تر سنت توماس محل نزاع بوده است.)

ماریتن اساساً میان فردیت و شخصیت تمایز قائل می‌شود. او می‌نویسد:

کل هستی ما به دلیل آنچه در ما از ماده گرفته می‌شود فرد است و شخص [بودن ما] به دلیل آنچه در ما از روح گرفته می‌شود.

مراد او از فردیت ظاهراً تفرد یا حتی جدایی است و مراد او از شخصیت بیشتر شخص بودن است تا خصلت شخصی. شخص بودن و جدایی ویژگیهای به‌وضوح اساسی انسانهاست و تمایز میان آنها معتبر و بی‌زیان می‌نماید. اما، در تحلیل ماریتن، کلمات ظاهراً به منزله اصطلاحات فنی مورد استفاده قرار می‌گیرند و تصویری از دوگانه‌انگاری به ذهن‌خطور می‌دهند که او بی‌شک رد نخواهد کرد.

اگرچه وجود افراد غیرمادی ممکن نیست، افراد انسانی مادی‌اند و این بدان معناست که ما به جهان طبیعی تعلق داریم و تابع شبکهٔ وسیعی از نیروهای کیهانی و قومی و تاریخی و تکوینی هستیم. هر چیزی که ما را فرد می‌سازد ما را جزئی از یک کل بزرگتر نیز می‌سازد؛ هر یک از ما

پاره‌ای از یک گونه است، جزئی از یک جامعه و الخ. از سوی دیگر، ما در مقام اشخاص، اجزاء نیستیم بلکه کلها هستیم؛ نه جزء جامعه بلکه «کلها در درون کلها».

شخصیت (شخص بودن) «زیستن نفس روحانی در همسخنی با ترکیب انسانی» است؛ او این را «ریشه‌ای مابعدطبیعی» می‌نامد که باید رشد یابد و از طریق کوشش در نظم روان‌شناختی و اخلاقی ساخته شود؛ باید برای رسیدن به آن و به دست آوردنش تلاش کنیم، اگر می‌خواهیم موجودی کاملتر و مستقلتر و خودمختارتر شویم؛ فردیت ثابت و بسته و کاملاً معطوف به خود است. آدمی در مقام فرد به روی خود در بسته و معطوف به «من نفرت‌انگیزی است که قانونش درک کردن یا جذب کردن برای خودش است» اما شخصیت از روح مایه می‌گیرد؛ بدین طریق آدمی در مقام شخص بر صورت خداست و روح است. شخص انسانی مشابه با شخص الهی «اساساً سمیح و کریم» است.

دو جنبه مهم دیگر شخص‌گرایی مارتین خدامداری و غایت‌شناسی آن است. شخص انسانی به خدا به منزله غایت قصوی و مطلقش متوجه است. مارتین مدعی است که کلّ عالم، شامل هر نهاد اجتماعی، باید در خدمت این قصد باشد، هر چیزی باید مکالمه روان انسان با خدا را پرورش دهد و تقویت کند. او این نظر خدامدارانه را «انسان‌گرایی نو» [the new humanism] می‌نامد، گرچه او این نظر را احیای انسان‌گرایی قرون وسطی نیز وصف می‌کند. انسان‌گرایی انسان‌مدارانه ضدّ انسانی است؛ تنها رجوع به آبرانسان و به امر متعالی می‌تواند انسان‌گرایی حقیقی را تعریف کند. انسان‌گرایی عهد باستان انسان‌مدارانه است؛ انسان‌گرایی قرون وسطی و «نو» چنین نیست.

انسان شخص است اما شخصیت او به دلیل فردیت مادی‌اش متزلزل

است. ماریتن به این تزلزل به منزله نحوه‌ای از تبیین کردن نبردهای اصلی در جوامعی که می‌شناخت اشاره می‌کند. خطاهای کمونیسیم و فردگرایی حاکم‌ستیز (آنارشیزم) نیز بر حسب تزلزل شخصیت تبیین می‌شود.

تأکید ماریتن بر وحدت انسان در متابعت از توماس آکویناس است، اما او می‌کوشد مابعدالطبیعه آکویناس را با اندیشه‌های فیلسوفان شخص‌گرای فرانسوی مانند مونیه وصلت دهد. مونیه قبلاً تمایزی آشکارا دوگانه‌انگارانه میان اشخاص و افراد قائل شده بود. توجه ماریتن مسلماً به این تمایز جلب شده بود چون گمان می‌کرد دلالت‌های ضمنی اجتماعی و سیاسی داشت؛ اما ناقدان او خاطر نشان می‌کنند که او بر خطا بود که فرض می‌کرد این تمایز را می‌توان در فلسفه توماسی مبنا قرار داد. دریافتن این امر سخت است که او چگونه می‌تواند از آن دوگانه‌انگاری اجتناب کند که رد می‌کند. به‌طور نمونه، او صفات متفاوتی را به افراد و اشخاص نسبت می‌دهد. افراد خودمحور و آزمند می‌نمایند و حال آنکه به گفته او اشخاص بر صورت خداوند کریم آفریده شده‌اند. این دوگانه‌انگاری صفات به نوبه خود به این ظن می‌انجامد که ماریتن به‌طور غیرعمدی به دوگانه‌انگاری خیر و شرّی قائل شده است که مبتنی بر قطبی شدن صفات است. دقیقاً به این دلیل که می‌گوید دوگانه‌انگار نیست نمی‌توان گفت که نظریه‌های او بنابراین از این شائبه پاک است.

انتقاد آخر این است که کار ماریتن در انتساب گشودگی به شخص بودن و بستگی به فردیت اشتباه‌آور و بی‌فایده است، به‌ویژه از آنجا که از مقدمات خود او حتی می‌توان عکس این نظر را مدلل ساخت. به گفته او، شخص [person] خصوصیات درونی بودن و درون‌ذهنی بودن را دارد که سپهر شخصی را فضایی بسته و حتی مقدس می‌سازد که با آن نمی‌توان همسخنی کرد. از سوی دیگر، فرد [individual] مادی گشوده و عمومی

است. با این وصف ماریتن نتیجه می‌گیرد که شخصیت ما را طالب حیات اجتماعی می‌سازد و حال آنکه فردیت ما را در خودپسندی دنیوی غرق می‌کند. این نتیجه‌گیری ظاهراً به دنبال نمی‌آید. علاوه بر این به دلایل غیرخودپسندانه در جهان غرق بودن و به دلایل هوسبازانه طالب جامعه بودن نیز ممکن است.

خیر مشترک و جامعه سیاسی

مفهوم خیر مشترک [common good] مفهومی مهم برای فهم فلسفه ماریتن است. این مفهوم را در تفکر او و در تفکر اجتماعی کاتولیک به‌طور عام می‌باید به‌وضوح از «خیر جمعی» [“collective good”] که به معنایی فایده‌طلبانه فهمیده می‌شود متمایز کرد، مفهومی که اجازه می‌دهد افراد برای کلی به حسب فرض بزرگتر قربانی شوند. ماریتن می‌گوید که خیر مشترک زندگی انسانی همه اشخاص است، خیری که باید برای کل و برای اجزاء مشترک باشد چون هر انسانی «در تمامیتش» هم فرد است و هم شخص. خیر مشترک اشاره است به خیرات اساسی انسانی در مساحت اجتماعی [communal] شان که در آنجا به منزله داد و ستدی مبتنی بر تعاون افراد با یکدیگر تعقیب می‌شوند. پس مفهوم خیر مشترک در نزد ماریتن را همچنین باید از فردگرایی لیبرال عصر نو متمایز کرد که چنان استقلالی به فرد می‌بخشد که حتی حقوق بشر و کرامت و شخصیت به سوی خیر مشترک متوجه نیست بلکه به سخن دقیق متوجه نحوه مشترکی از زندگی است که عبارت است از حفظ آزادی برای کسب ثروت و طلب لذت. مثالی از زندگی مشترک را که به منزله مثالی در برابر خیر مشترک بتوان قرار داد در مجتمعات مسکونی می‌توان دید که در آنجا مردم در مجاورت یکدیگر زندگی می‌کنند و با این وصف به‌تدرت با یکدیگر

مراوده دارند، اگر اصلاً مراوده‌ای داشته باشند. از سوی دیگر، خیر مشترک فقط متضمن توسعه مزایای مادی نیست بلکه متضمن غنا و رشد شخصیت اجتماعی و معنوی هر انسان نیز هست.

ماریتن می‌گوید که یکی از جنبه‌هایی که خیر مشترک دارد فتح آزادی است. او می‌نویسد:

تعقیب آزادی، برای من، در اساس مسئله اجتماعی و سیاسی است.

او آزادی انتخاب را یکی از انواع بسیار آزادی می‌شمرد و آن را «آزادی آغازین» می‌نامد. اما اگر آزادی به تنهایی و از برای خود آزادی استفاده شود، این آزادی «حاکم‌ستیز» یا «هرج و مرج طلب» است. آزادی آغازین اشاره به آزادی مورد اشاره در این مقدمه روسویی است که انسان تنها در صورتی آزاد است که از خودش اطاعت می‌کند. این آزادی تنها یک محدودیت دارد: نباید دیگران را از اعمال آزادی‌شان منع کند. آزادی آغازین به خودی خود هیچ حرمتی برای جامعه یا برای خیر مشترک یا برای حجتی [authority] بیرون از خودش قائل نیست. او بی‌شک با این جمله در «امور نوظهور» موافق خواهد بود که حق داشتن مال بسیار متفاوت با حق فرضی انجام دادن هر کاری است که دوست داریم با آن انجام دهیم - چه این مال قطعه‌ای زمین یا تفنگ یا هر چیز دیگری باشد.

آزادی انتخاب با آزادی خودمختاری یکسان نیست. خودمختاری [autonomy] اختیار را در بر می‌گیرد اما متمایز از آن است. خودمختاری نوعی از آزادی است که متضمن ارباب خود بودن است. مردمان در مقام افراد برای آزادی آغازین تلاش می‌کنند و در مقام اشخاص طالب آزادی «پایانی» اند. آزادی پایانی، به گفته ماریتن، متضمن «تلاشی برای کاملترین

به فعلیت رسیدن در زندگی نفسانی و اخلاقی شان توأم با همه امتیازاتشان در مقام اشخاص» است.

مردم سالاری‌های فردگرایانه مشوق دستاورد فردی‌اند. از نظر مارتین مردم سالاری حقیقی مستلزم توزیع مداوم و جامع کالاهای مادی برای خیر مشترک است و لذا آنها به آن اشخاصی بازپس داده می‌شوند که جامعه تمام را تشکیل می‌دهند. مردم سالاری حقیقی دو خصوصیت دیگر نیز دارد: یکی اخلاقی بودن ذاتی است که در سراسر اجتماع تمام مورد نیاز است چون خیر مشترک بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. دیگری نافذامری یا آمریت [authority] است که بدان نیاز است تا توزیع کالاهای مادی منطبق با خیر مشترک تضمین شود.

مارتین درباره نافذامری اندک، و نه کافی، سخن می‌گوید. او از نافذامری در کلیسا ستایش می‌کند اما به وضوح مشخص نمی‌کند که نافذامری در دولت چگونه باید فرق کند. او از جامعه کثرت‌گرا و حق رأی همگانی و حکومت جمهوری طرفداری می‌کند اما همه نظامهای دیگر به غیر از نظام خودش را نیز به شدت تکفیر می‌کند. مذموم شمرده شدن دیگر نظامهای نظری در نزد او به طور مستقیم با ادعاهای او در طرفداری از همکاری کثرت‌گرا در تقابل قرار نمی‌گیرد و همچنین ادعاهای او مبنی بر اینکه هیچ نظامی نباید اندیشه‌هایش را به دیگران تحمیل کند. اما برخی این سوءظن را دارند که شاید او تمام خواهی را در زیر لوای دیگری پیشنهاد می‌کند. با این وصف او علیه این تأویل و علیه آن نوع پدرسالاری هشدار می‌دهد که، به طور نمونه، فرانکو به کمال از آن بهره برد. از سوی دیگر شور و شوق او برای تجدّد [renewal] مسیحی به منزله وسیله‌ای برای ایجاد خیر مشترک او را بر آن می‌دارد که به طور نیرومندی در باره لزوم اطاعت از صاحب امر [authority] سخن بگوید و این در حالی است

که دربارهٔ مسئولیتهای صاحبان امر [authorities] نسبت به کسانی که بر آنان حکومت می‌کنند کمتر سخن می‌گوید.

در نزد ماریتن نکات برجستهٔ جامعهٔ سیاسی به معنای صحیح همواره هم با تمام‌خواهی مباین است و هم با لیبرالیسم بورژوایی. او ظاهراً معتقد است که همهٔ جوامع نو در یکی از این دو مقوله قرار می‌گیرند. او به مردم‌سالاری‌های موجود اغلب با الفاظی تحقیرکننده اشاره می‌کند و البته در خصوص دولتهای تمام‌خواه نیز به همین‌سان رفتار می‌کند. با این وصف او در سخنرانی سال ۱۹۴۷ در یونسکو از مردم‌سالاری کثرت‌گرا از نوعی که او (مسئلاً)، دست‌کم در حالت جنینی، در امریکا متمثل می‌انگاشت دفاع کرد. اما او، در عین حال، بر لزوم توسعهٔ فهم نظری مستوفایی از «اصل کثرت‌گرا» مصرّ بود.

فلسفهٔ سیاسی ماریتن اگرچه چند نکتهٔ جذاب دارد چند ضعف نیز دارد. یک ضعف این فلسفه تکیهٔ آن به شخص‌گرایی اوست که مبتنی بر تمایز مابعدطبیعی میان فرد و شخص است. برخی انتقادهای از این تمایز را پیشتر در این مقاله بحث کرده بودیم. دشواری بزرگ دیگر، دست‌کم برای برخی خوانندگان، در فوران جسورانهٔ امیدها و ارزشهای مسیحی او قرار دارد. او در آزادی و جهان‌نو (۱۹۳۵) اظهار می‌کند که تجدّد نظم اجتماعی مستلزم بازگشت به زندگیهای توأم با فضیلت مسیحی و اتکا به لطف خداوند است. چنین تجدّدی، به گفتهٔ او، «در ذاتش وظیفهٔ قهرمان‌گرایی مسیحی» و کار قداست به تنهایی خواهد بود. یک نویسندهٔ دیگر خاطرنشان می‌کند که ماریتن از نظام استالینی به دلیل آثارش در زندگی مردمان انتقاد نمی‌کند بلکه تنها به دلیل بی‌ایمانی این نظام از آن انتقاد می‌کند؛ در حقیقت او می‌گوید که همهٔ شرهای دیگر این نظام از همین عیب ناشی می‌شود.

نام ماریتن در مقام فیلسوف و شخصیتی شناخته شده در نزد عموم و کاتولیکی متعهد و نویسنده‌ای پُرکار معروف خواهد بود و کارش برای بسیاری از اعضای اولیهٔ احزاب دموکرات مسیحی اروپایی چاره‌ساز. بنیانگذاران این احزاب سیاسی افرادی متدین بودند که اعلامیه‌های بیشتر بحث شدهٔ پاپها را به دقت مطالعه کرده بودند. در دههٔ ۱۹۴۰ و دههٔ ۱۹۵۰ اصول عمدهٔ آنها منعکس کنندهٔ این دو تأثیر بود.

ماریتن و مردم سالاری مسیحی

متمایزترین ویژگی نگرش فلسفی مشترک احزاب دموکرات مسیحی در فرانسه و ایتالیا و آلمان آن بود که آنها بیشتر می‌کوشیدند «شخص‌گرا» باشند تا «فردگرا». دموکراتهای مسیحی خودشان را ترویج‌دهندگان مالکیت خصوصی و حقوق بشر می‌انگاشتند و نه مروجان سرمایه‌داری بی‌مهار و دست یافتن به رشد مادی از برای خود رشد مادی. آنان کثرت‌گرا بودند و نه لیبرال، سوسیالیست بودند و نه جمع‌گرا، محافظه‌کار بودند و نه «محافظه‌کار» [یعنی وابسته به احزاب به این نام شناخته] به نظر می‌آید که در آن زمان کوششی واقعی برای ترجمهٔ شخص‌گرایی ماریتن و «انسان‌گرایی نو»ش به اصول سیاسی عملی و آمیختن این اندیشه‌ها با دو مفهوم بنیادی همبستگی و اعانه‌دهی که از قبل در تعالیم کاتولیک مضمّن بود انجام شده بود.

احزاب دموکرات مسیحی از اتحادیه‌های صنفی (غیرکمونیستی) و تعاونیها و دیگر انجمنها پشتیبانی کردند و از پشتیبانی آنها نیز برخوردار شدند؛ اینها فراهم‌کنندهٔ آن تعامل اجتماعی انگاشته شمرده بود که مردم بدان نیاز داشتند.

تخاصم طبقاتی رد شده بود و به منزله بنیاد اتحادیه صنفی و فعالیت تعاونی مردود انگاشته شده بود. مرکزگرایی نیز، دست کم در نظر، رد شده بود زیرا دموکراتهای مسیحی معتقد بودند که رشد صحیح مسئولیت و خودمختاری شخصی مستلزم مرکززدایی از قدرت بود. سیاستمداران در این جهات هم با ماریتن موافق بودند و هم با اعلامیه «چهلمین سال». با این وصف در عین حال، و تا آنجا که مفهوم خیر مشترک را پذیرفتند، به این نظر متعهد بودند که یک نافذامری بالا و حتی آبرملى را می توان به حکومت هایی سپرد که مروج تأویلی شخص گرا از خیر مشترک اند. مردم سالاری مسیحی به همین دلیل همواره فدرالیست بوده است - رویکردی به مسائل سیاسی که بسیاری مردم، از چرچیل و شارل دوگل تا «شکاگان اروپایی» روزگار کنونی مان - تا حدودی تهدیدکننده یافته اند.

ماریتن درباره حق حاکمیت [sovereignty] به طور مبسوط کتاب نوشت (از همه برجسته تر در ۱۹۵۱ در انسان و دولت). او پذیرفت که این کلمه در معنای عادی به معنای «نافذ بودن امر بالاترین حاکم» و «حق تصمیم گرفتن بدون رجوع به مقام دیگری» است؛ اما او مدلل ساخت که این استعمال عادی این کلمه را برای سیاست مردم سالار نامناسب می سازد چون در مردم سالاری قدرت و نافذ بودن امر محدود و تابع نظارت و پاسخگویی است. حکومت های برحق نافذ امری دارند اما نه فی نفسه - چون هر نافذ امری از خدا می آید. آنها با وجود داشتن نافذ امری سیاسی در این جهان خلفای خدا نیستند بلکه به معنایی دنیوی یا غیردینی خلفای مردم اند. آنها در برابر مردم پاسخگویند و نمی توانند از آنان جدا باشند و نباید قدرت عالیه داشته باشند یا کسب کنند. از اینجا نتیجه می شود که نه حکومت و نه مردم حق

حاکمیت* ندارند، به معنای (قدیم) حق تصمیم‌گرفتن بدون رجوع به مقامی دیگر.

(نگرشی متفاوت درباره مسئله حق حاکمیت را می‌توان در سخنرانی رابرت شومان فرانسوی در ۱۹۵۳ برای مؤسسه سلطنتی امور بین‌الملل (لندن) دید. از او پرسیده شد که چرا از اندیشه نهاد آبرملی پشتیبانی می‌کند و او پاسخ داد: «این کار [برای] قادر ساختن آلمان به پذیرفتن محدودیتهای راجع به حق حاکمیتش است که... به طور قطعی برای این کشور اعاده شد. اگر می‌خواهیم آلمان را به پذیرفتن این محدودیتهای واداریم باید در برابر این کشور نمونه‌ای قرار دهیم.»)

مردم‌سالاری مسیحی مانند مارتین از کثرت‌گرایی پشتیبانی می‌کند و نه لیبرالیسم. اما لیبرالیسم چیست و کثرت‌گرایی چیست؟ مارتین لیبرالیسم را اعتقاد به ارزش آزادی کامل داشتن در انتخاب و بیان می‌شمارد. این‌گونه آزادی متعلق به شخص نیست بلکه متعلق به فرد است و نمایانگر پیروزی مادی‌نگری و مصرف‌گرایی. از سوی دیگر،

* کلمه sovereign به‌طور تحت‌اللفظی به معنای (با توجه به ریشه‌اش در لاتینی) «بالا» است و در قدیم به معنای «سلطان» به کار می‌رفت و sovereignty به معنای «سلطنت» بود. در سنت اسلامی یک مفهوم قرآنی از «سلطان» وجود دارد و یک مفهوم تاریخی - سیاسی از آن. در قرآن کلمه «سلطان» به معنای حجت (authority) به کار می‌رود: خداوند پیامبران را با حجت‌های روشن می‌فرستد («و لقد ارسلنا موسیٰ بآیاتنا و سلطان مُبین»؛ المؤمن / غافر، ۲۳)؛ و یا سلطه داشتن (ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی برّک وکیلا؛ اسراء، ۶۵). در مفهوم تاریخی - سیاسی این کلمه در اشاره به شخص حاکم و نظام سیاسی به کار می‌رود. از همین‌جاست که یکی از کتابهای اساسی در فلسفه سیاسی اسلامی الاحکام السلطانیة از فقیه شافعی ماوردی است. اما توجه کنید که در قرآن هیچ‌گاه رابطه خداوند با مؤمنان یا پیامبر با مؤمنان با کلمه «سلطه» بیان نمی‌شود، گرچه خداوند اگر بخواهد پیامبران را مسلط می‌سازد («ولکن الله یسلطُ رُسُلَه علی مَنْ یشاء»؛ حشر، ۶). - م.

کثرت‌گرایی مستلزم حرمت و توافق و جهت‌گیری بنیادی در همه امور معطوف به خیر مشترک است. از دیدگاه کثرت‌گرایی «جامعه باید در خودش اعتقادات مشترک داشته باشد» تا موفق شود و باید به تداوم جامعه بدین‌گونه سامان‌یافته و به حرمت بنیادی‌اش برای برابری انسانها و کرامت انسانی‌شان مؤمن باشد. بدون چنین حرمتی کثرت‌گرایی تنها به اختلاف و جنگ و ستیز داخلی می‌انجامد.

مردم‌سالاری مسیحی محافظه‌کار (conservative) با «c» کوچک [نه به معنای احزاب شناخته شده به این عنوان] است. مردم‌سالاری مسیحی به اصول توسعه‌یافته از آیین کاتولیک و از سنت‌های عام ملت‌های اروپا معتقد است و می‌گوید که همه اعضای جامعه مردم‌سالار باید به این اصول پایبند باشند. در اینجا جالب توجه است نگاهی بیندازیم به پیشگفتار آیین‌نامه شورای اروپا به نقل از ا. تسورکر [Zurcher] در تلاش برای اروپای متحد. نمایندگان دارای اختیار تام قدرتهای امضاکننده تأیید کردند:

ارادت [شان] را به ارزشهای معنوی و اخلاقی که میراث مشترک مردمانشان و منبع حقیقی آزادی فردی و آزادی سیاسی و حکومت قانون است؛ اصولی که پایه تمامی مردم‌سالاری‌های واقعی را تشکیل می‌دهد.

مهم است که نخستین عمل شورای اروپا بعد از آغاز به کارش در پنجم مه ۱۹۴۹ امضای معاهده حقوق بشر در نوامبر ۱۹۵۰ بود. در این سند «میراث مشترک» به تفصیل برحسب حقوق و آزادیهای بنیادی مطرح می‌شود. این معاهده، گرچه از جهاتی ناکامل دانسته می‌شود، با این وصف به‌طور قاطع متکی به مفهوم شخص بشری است که شامل ارزشهای اجتماعی و اخلاقی می‌شود.

رابرت شومان در سیاست فرانسه در قبال آلمان از زمان جنگ (۱۹۵۴)

نوشت:

می‌خواهیم اجتماعی زنده بیافرینیم که نه ما و نه همسایگانمان نتوانند خودسرانه از آن عقب بنشینند.

سخنان او پژواک سخنان ماریتن در ۱۹۳۵ است (آزادی در جهان نو):

[نیازمندیم به] سازمانی سیاسی - اقتصادی... نظام منظم تعاون میان دولتها... که چند عضو آن به نوعی کاهش حق حاکمیت دچار خواهند شد و این بهایی است که باید برای این سازمان اجتماع بین‌المللی بر بنیاد دوستی و عدالت پرداخت.

اگرچه احزاب دموکرات مسیحی معمولاً به‌طور مشخص کاتولیک و حتی آخوندی [clerical] انگاشته می‌شوند نه رهبران این احزاب و نه ماریتن هیچ‌یک از حکومت آخوندی طرفداری نمی‌کنند. ماریتن، در آزادی در جهان نو، می‌گوید که احزاب سیاسی را اصول مسیحی باید هدایت کند اما این احزاب نباید به‌طور مستقیم زیر نفوذ کلیسا و روحانیونش باشند. به همین سان، سیاستمداران دموکرات مسیحی می‌خواهند احزاب‌شان را از کلیسا جدا و مستقل کنند. این امر به خصوص دشوار به تحقق در می‌آید، به‌ویژه در ایتالیا، جایی که این جنبش را کشیشی کاتولیک (لوئیجی استورزو) آغاز کرد و در آنجا اسقفان کاتولیک به شدت از این حزب حمایت کردند. تا سال ۱۹۵۴ کوشش بزرگی برای تشکیل سازمانی حزبی در سطح غیرکلیسایی [secular] و کاهش اتکا به روحانیون وجود نداشت. و از سال ۱۹۵۸ به بعد، با انتخاب پاپ جان بیست‌وسوم، بود که ترغیب اسقفان ایتالیایی به کاهش دخالت‌شان در سیاست ممکن شد. در فرانسه ماریتن و، همچنین در هر جای دیگر اروپا،

بیش از ایتالیا این امر روشن بود که هر اِعمال نفوذ کاتولیکی در احزاب دموکرات مسیحی باید از اعتقادات دینی اعضایشان سرچشمه گرفته باشد و نه از نهاد کلیسا.

بعد از جنگ جهانی دوم احزاب دموکرات مسیحی به سرعت در ایتالیا و فرانسه و آلمان غربی و بلژیک و هلند و لوکزامبورگ به قدرت رسیدند؛ این شش کشور «اجتماع زغال و فلز اروپا» (ECSC) را در ۱۹۵۱ و «اجتماع اقتصادی اروپا» (EEC) را در ۱۹۵۷ تشکیل دادند. پیمان تأسیس «اجتماع زغال و فلز اروپا» از «همبستگی» سخن می‌گوید و حال آنکه این تشکیلات از «اجتماع اقتصادی اروپا» اتخاذ سیاستهای مشترک اقتصادی و اجتماعی را می‌طلبد.

دموکراتهای مسیحی در جنبش برای یگانگی اروپا بسیار پُرنفوذ بودند و تسورکر، در تلاش برای اروپای متحد، می‌گوید که:

این اتهام زده شده بود که اروپای متحد در وهله نخست آرمانی آخوندی است و عمدتاً با احزاب آخوندی و واتیکان زنده باقی می‌ماند.

به هر تقدیر، او متذکر می‌شود که بسیاری از احزاب علاقه‌مند دیگر از اروپای متحد پشتیبانی کردند، ولی می‌افزاید:

اگر این مرکز آخوندی انحصار جنبش اروپایی را در اختیار ندارد شک نمی‌توان داشت که رهبران آن و طرفداران حزبی آن در هر شش [کشور] استوارترین و پایدارترین و وفادارترین پشتیبان این جنبش را فراهم می‌کنند.

کشش به سوی وحدت اروپا از زمان پیمانهای مؤسس ۱۹۵۱ و ۱۹۵۷ افزایش و نقصان یافته است. وانگهی، این اجتماع اکنون شامل دولتهای عضو بسیار بیشتری است و مردمان آن دیگر غالباً کاتولیک نیستند.

حقوق بشر و توسعه‌های اقتصادی

آیا آرزوهای عمیق دهه ۱۹۵۰ دگرگون شده می‌نمایند؟ آیا اصول مصرف‌گرایی جایگزین اصول حقوق بشر و اُلفت بشری و شخص‌گرایی ماریتن شده است؟

علل آغازین یگانگی اروپا چند چیز بود: نیاز به صلح؛ رشد آگاهی سیاسی؛ به رسمیت شناختن ارزش گفت‌وگوی سیاسی؛ و فشار ضرورت اقتصادی، ضرورتی مخلوق جنگی ویرانگر. اعتقاد بر این بود که اروپا نیازمند مبادرت به اقدامهای تضمین‌کننده تعاون اقتصادی بود و برطرف کردن موانع تجارت یکی از این گونه اقدامها بود. اعتقاد بر این بود که بازار داخلی آن قدر آفریده که نمی‌باید ایستا شود، بلکه می‌باید (به‌طور بی‌پایان؟) گسترش یابد. با وجود فراوانی اسناد توضیح‌دهنده اهداف این اتحاد - در برخی موارد متوجه کارشناسان، در موارد دیگر نوشته شده برای غیرمتخصصان - معنای عبارت «وحدت اروپا» تا اندازه‌ای مبهم باقی می‌ماند.

تمرکز بر جنبه‌های اقتصادی مناظره درباره اروپای متحد به تحولی برجسته در بخشی از زبان و اصطلاحات مورد استفاده انجامیده است. در نزد نویسندگان آغازین پیمانها اقدامات اقتصادی وسایلی شمرده شده بود تابع غایات اجتماعی و سیاسی. در اینجا می‌توان مدلل ساخت که امروز اقدامات اجتماعی و سیاسی وسایلی شمرده می‌شود تابع غایات اقتصادی. در اینجا جای ذکر تنها دو مورد از اسناد بسیار مربوط به اجتماع اروپا و بحث، بسیار مختصر، از نحوه‌ای است که در آن اهمیت داشتن چنین اجتماعی از زمان امضای پیمانهای آغازین تا امروز مورد تأویل مجدد قرار گرفته بود.

در مرز اروپای آزاد، سندی منتشر شده به وسیله هیئت اجتماعی‌های اروپا در دهه ۱۹۸۰، بیان شده است که :

به مردم کوچه و خیابان نقش تازه و مشخصی برای بازی کردن داده شده بود؛ مردم کوچه و بازار در مقام مصرف‌کننده در بازار واحد اروپا در مرحله‌ای حیاتی در توسعه اجتماعها وارد صحنه شدند. بخش زیادی از این کار، اگر نقش مصرف‌کننده بد فهمیده شود یا نادیده گرفته شود به مخاطره خواهد افتاد.

از این سخن چنین بر می‌آید که «اتحاد همواره نزدیکتر میان مردمان اروپا» که پیمان رُم به منزله نخستین آرزویش بیان می‌کند اکنون در به رسمیت شناختن همه اشخاص در اروپا به منزله مصرف‌کنندگان یا خریداران بالقوه قرار دارد. این البته دقیقاً آن نوع نظری است که شخص‌گرایی ماریتن با آن مخالف است؛ این نظر هر شخص معنوی را به فردی مادی تقلیل می‌دهد.

در ۱۹۸۸ گزارش سگینی [Cecchini] نتایجش را با کلماتی بیان می‌کند که برخی بازرگانان را ممکن است سر حال آورد اما کسان دیگر ممکن است آن را با تعاون هماهنگ در زندگیهای مردمان در اجتماعهای دست‌اندرکار بسیار مختل‌کننده ببابند. سگینی می‌گوید که در این اروپای تازه «رقابت همواره حاضر» چرخه خود حمایت‌کننده تجارت را تضمین می‌کند، و حال آنکه «تهدید پایدار و فرصت پایدار» سبب تجدید رقابت پایدار می‌شود.

ناممکن است حدس زد که اقدامات اقتصادی چه تأثیراتی در خیر مشترک دارد، یعنی در خیری مشترک که خودمختاری آزاد و مسئولیت هر شخص در همه جنبه‌های زندگی معنوی و اخلاقی و فرهنگی‌اش را ارتقا می‌بخشد.

روشن نیز هست که نظامهای اقتصادی، چه سوسیالیستی باشند و چه سرمایه‌داری، نمی‌توانند حتی تأمین نیازهای صرفاً مادی را تضمین کنند مگر اینکه سنتها و نظامهای قانوناً تأییدپذیر عدالت اجتماعی پشتیبان آنها باشد. به طور نمونه، این به اصطلاح «تأثیر پایین چکیدن» [یعنی رونق اقتصادی، علاوه بر تأمین منافع سرمایه‌داران، لقمه‌نانی نیز به زیردستان می‌رساند]، که ادعا می‌شود در درازمدت تضمین می‌کند که هر کس از ثروت کسب‌شده در نزد اندکی افراد منفعت می‌برد، بارها و بارها در کشورهایی بی‌اعتبار شده است که هیچ‌گونه نظامهای حمایت‌شده عدالت اجتماعی ندارند.

می‌توان مدلل ساخت که در طول چهل سال گذشته شخص‌گرایی و «انسان‌گرایی نو» ماریتن رو به افول رفته است، مفاهیمی که «اروپاییان» در آغاز معتقد بودند مبنایی‌اند. با این وصف اندیشه‌ها و آرمانهای دهه ۱۹۵۰ واقعاً ناپدید نشده‌اند زیرا باوجود هر چیزی که اقتصاددانان و سیاستمداران ممکن است بگویند این اندیشه‌ها و آرمانها در نخستین نهادهای اجتماع اروپا کاشته شده‌اند. «معاهده اروپا در خصوص حقوق بشر» که به امضای تک‌تک ملت‌های عضو رسیده به هیچ‌وجه نامه‌ای مرده نیست؛ در این سند همچنان اعتقاد بر این است که سوء استفاده از حقوق بشر مانع از عضویت در این اجتماع است. از غیاب «منشور حقوق» بسیار انتقاد شده است اما «دادگاه عدالت اروپا»، و نیز قانون موردی‌اش، حامی مهم حقوق بشر در «دادگاه اروپا» است. این دادگاه «معاهده اروپا» و نیز سنت‌های قانونی مشترک غرب اروپا را خطوط راهنمایش می‌شمرد. می‌توان مدلل کرد که حقوق بشر برپا شده به وسیله این دادگاه به معنایی متکی به مفهوم شخص انسانی مشابه با مفهوم موجود در فلسفه شخص‌گرایی است. و سرانجام، «فصل جامعه اروپا» (که بریتانیا سالهای

بسیار از امضای آن خودداری کرد) پشتیبان حق کارگران برای پیوستن به اتحادیه‌های صنفی و گذاشتن محدودیتهای قانونی در خصوص ساعتهای کار و در خصوص حداقل دستمزد است. در این راهکارها سیاستهای اجتماعی توصیه شده پاپها در ۱۸۹۱ و ۱۹۳۱ و توصیه شده در فلسفه ماریتن منعکس است.

مطالعه بیشتر

کتاب ب. و. اسمیت تفسیری جالب توجه در خصوص فلسفه ماریتن به دست می‌دهد و نیز از اعتراضات برخی از ناقدان او نام می‌برد. مقاله اوانز درباره ماریتن در *دایرةالمعارف فلسفه* نیز مفید است. اسناد «اجتماع اروپا» را می‌توان در برخی کتابخانه‌های حقوق یافت. اعلامیه «امور نوظهور» پاپ لئو سیزدهم در مجموعه اعلامیه‌های او به ویراستاری ج. ج. وین [Wynne] «سریاز عیسی» یافت می‌شود.

نشانی صفحات شبکه ژاک ماریتن در شبکه بین‌المللی این است:

[http:// www. nd. edu/ Departments/ Maritain/ ndjmc. html](http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ndjmc.htm).

پایگاه اجتماع اروپا در این نشانی است:

[http:// europa. eu. int/](http://europa.eu.int/).

دو اعلامیه پاپها را می‌توان در اینجا یافت:

[http:// www. rc. net/ rcchurch/ popes/ leo13/ rerum. novarum](http://www.rc.net/rcchurch/popes/leo13/rerum.novarum)

و

[http:// www. rc. net/ rcchurch/ popes/ p11/ pllquad. txt](http://www.rc.net/rcchurch/popes/p11/pllquad.txt).

کتابنامه

L.Barzini, *The Impossible Europeans*, Weidenfeld and Nicolson, London 1983.

[بارزینی، اروپاییان تحمل‌ناپذیر.]

J. Evans, "Maritain" in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.V (ed. Paul Edwards), London: Macmillan 1967.

[اوانز، «ماریتن»، در دایرةالمعارف فلسفه.]

J. Maritain, *Freedom and the Modern World*, London: Sheed and Ward 1935.

[ماریتن، آزادی و جهان نو.]

_____ *The Rights of Man and Natural Law*, London: Geoffrey Bles, The Centenary Press 1944.

[ماریتن، حقوق انسان و قانون طبیعی]

_____ *Christianity and Democracy*, London: Geoffrey Bles, The Centenary Press 1945.

[ماریتن، مسیحیت و مردم سالاری.]

_____ *The Person and the Common Good*, London: Geoffrey Bles, The Centenary Press 1948.

[ماریتن، شخص و خیر مشترک.]

_____ *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press 1951.

[ماریتن، انسان و دولت.]

_____ *The Peasant of the Garonne*, London: Chapman 1968.

[ماریتن، روستایی گارونه.]

B. W. Smith, *Jacques Maritain: Anti Modern or Ultra Modern?* New York: Elsevier 1976.

[اسمیت، ژاک ماریتن: ضد نو یا ماورای نو؟]

J. J. Wynne, (ed.), *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII*, New York: Benziger Bros. 1903.

European Community Documents

The European Challenge 1992: The benefits of a single market, by P. Cecchini with M. Catinat and M. Jacquemin, written by J. Robinson: Wildwood House 1988.

“Europe without Frontiers - Completing the Internal Market,” *European Documentation Periodical* 2(1989), Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities 1989.

“Declaration on Fundamental Human Rights,” *Bulletin of the European Communities* 3(1977), Brussels: Commission of the European Communities Secretariat General.

“The Single European Act,” *Bulletin of the European Communities*, Supplement 2 (1986), Luxembourg: Commission of the European Communities Office of Official Publications.

Documents for Community Law and Institutions in Perspective, New York: Bobbs Merrill (Contemporary Legal Education Series).

ژان - پل سارتر

جنی تایشمن

ژان - پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) نویسنده‌ای پُرکار بود که، علاوه بر تولید نسبتاً بزرگی در فلسفه، رمان و نمایشنامه و نقد ادبی و نقد حال نیز نوشت. او در دانشسرای عالی [École Normale Supérieure] در پاریس دانش آموخت و مانند بسیاری از فارغ‌التحصیلان فرانسوی مدتی در دبیرستان تدریس کرد. او در ۱۹۳۳ به برلین رفت و در آنجا زیر نفوذ فلسفه هوسرل قرار گرفت. سارتر در اوایل جنگ جهانی دوم هستی و زمان هایدگر را خواند. کار او متأثر از این دو فیلسوف و مارکس و نیچه و، به‌طور سلبی، فروید است. علاقه سارتر به پرسشهای انتزاعی درباره واقعیت برون‌ذهنی تقریباً همواره آمیخته با پرسشهای گیج‌کننده‌ای درباره آزادی و اختیار انسان و طبیعت اخلاقیات [morality] است. این امر از آن رو پدید می‌آید که نظریه او درباره آگاهی، مبنی بر آنکه همه انسانها «به‌طور وجودی» آزادند تا زندگی و شخصیت خودشان را بسازند، با مارکسیسم او تصادم می‌یابد و به این دوره‌ها معماآمیز می‌انجامد: آدمی چگونه می‌تواند، اگر اصلاً بتواند، میان تعهد سیاسی و آزادی وجودی انتخاب کند؟

سارتر همواره در آثارش از داستان‌بافته به منزله ظرفی برای اندیشه‌های فلسفی استفاده می‌کند. ما این فصل را با بحثی از یکی از این آثار آغاز می‌کنیم.

راههای آزادی

آگاهی و آزادی و تعهد سیاسی مضامین کتاب بلندی از سارتر، رمان سه جلدی *راههای آزادی*، است که بی‌درنگ پس از پایان جنگ جهانی دوم منتشر شد. وقایع این کتاب سه جلدی در سالهای ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۰ رخ می‌دهد، سالهایی که در آن در نهایت اثبات شد که سیاست دلجویی از هیتلر نتوانست به صلح بینجامد. طرح این رمان با انواع مختلف آزادی - شخصی و سیاسی و اجتماعی - مربوط است و شخصیتها چنانکه در احوال مختلف یا مراحل آزادی و بدون آزادی وجود دارند نشان داده می‌شوند. قهرمانان اصلی این کتاب آموزگار فلسفه ماتیو دله‌رو و دوستانش دانیل و گومز و برونه و دانش‌آموزش بوریس و زنان مختلف‌اند. همه این افراد در جلد نخستین این رمان، سنّ عقل، مطرح می‌شوند و اکثر آنان در دو جلد بعدی نیز دوباره مطرح می‌شوند. در دومین کتاب، تعلیق، شخصیت‌های تازه‌ای، مشتمل بر رهبران ملی، چمبرلین و هالیفاکس و مازاریک و مردی با «چهره مگسی انسان‌مانند» (هیتلر) معرفی می‌شوند. با شخصی صلح‌طلب به نام فیلیپ و تعدادی ترسو و تعدادی بیمار مفلوج نیز آشنا می‌شویم که بی‌حرکتی آنان شاید نمودگار بی‌حرکتی فرانسه است. تعلیق با سبکی آزمایشی نوشته شده است و بیشتر در مکان گسترش می‌یابد تا در زمان و تأثیری از نقشی رنگ به رنگ در ذهن به جا می‌گذارد چون صحنه بی‌هیچ عبارت متصل‌کننده‌ای از یک جا به جای دیگر منتقل می‌شود. سارتر در جلد سوم رمان، پولاد در جان، به صورتی

قراردادی تر باز می‌گردد. ماتیو در پایان رمان به ارتش فراخوانده می‌شود و در جنگ با آلمانها کشته می‌شود.

نبرد برای آزادی به طوری که در چند ساحت متفاوت رخ می‌دهد نشان داده می‌شود. شخصیتها دلشوره‌های خودشان درباره آزادی شخصی را در صحنه‌ای در مقابل بدبختی نمایان ملی به نمایش می‌گذارند. بسیاری از آنان نمی‌توانند بفهمند که چه چیزی در حال اتفاق افتادن است و حتی ماتیو، این استاد فلسفه، می‌گوید که نمی‌تواند وقایع ملی را بفهمد، او تنها وقایع زندگی خودش را می‌فهمد. آنان که به نظر می‌آید می‌فهمند، یا دست‌کم دلمشغول فهمیدن‌اند، در جنگیدن بیهوده برای به دست آوردن آزادی در حال باختن آن توصیف می‌شوند. بدین طریق برونه کمونیست و جمهوریخواه اسپانیایی گومز از آزادی‌شان از برای آرمانی از دست رفته دست می‌کشند. تصمیمهای آزاد این مردان برای غیرآزاد ساختن خودشان وقتی با دلشوره‌های شخصیتهای غیرسیاسی مقایسه شود، اشخاصی که در مقایسه کوتاه‌نظر و خودپسند دیده می‌شوند، نوعی مردانگی دارد. گفتن این سخن دشوار است که آیا این تأثیر به‌عمد بود یا نه، زیرا ماتیو، فردی غیرسیاسی، عموماً تصویری از خود مؤلف فرض می‌شود. سارتر در توصیف برونه و گومز، اعضای بالقوه نهضت مقاومت، به منزله اشخاص به معنایی غیرآزاد، شاید به‌طور ناآگاهانه می‌کوشد آن روشنفکرانی را تبرئه کند که در زمان اشغال فرانسه به دست آلمانها توجهشان متمرکز بر پرسشهای انتزاعی و مسائل خصوصی باقی ماند.

شخصیتهای مختلف مرد در این رمان طولانی راههای بسیار متفاوتی را برای آزادی طلب می‌کنند. سارتر می‌کوشد شخصیتهای زن را نیز در همین راه قرار دهد، اما این کوشش به جایی نمی‌رسد. نظر سارتر درباره

زنان با معیارهای اواخر قرن بیستم از محافظه‌کاری فراتر است و اُمّلی است و در نتیجه شخصیت‌های زن رمانهای او، گرچه کاملاً واقع‌گرایانه توصیف می‌شوند، به‌طور تغییرناپذیری بی‌عقل، کم‌عمق، ضعیف، ترسو، وابسته، احساساتی و بوگندویند. ماتیو، قهرمان رمان، با زنان با مهربانی خودپسندانه رفتار می‌کند (خودپسندی سارتر در زندگی واقعی چندان مهربانانه نبود)، و حال آنکه نظر افراد سیاسی و دوست دخترهایشان را به‌وضوح تحقیر می‌کند. رمان حاوی پیامی پنهان به نظر می‌آید، حتی شاید پنهان از خود مؤلف، بدین معنا که زنان واقعاً در راه آزادی به نمایش در نمی‌آیند چون آنان برده‌ بدنهای ضعیف و ذهنهای فروترشان‌اند. به‌طور نمونه، ایویچ شخصیت دختر این رمان نمی‌تواند خودش را از وابستگی اقتصادی به والدینش رها کند، چون از گذراندن آزمون‌ها ناتوان و در ننگ داشتن شغل خود بسیار ضعیف است. لولا در زنجیر عشق جنسی و کوکائین گرفتار است. سارا را مهربانی دائمی اما کاملاً بی‌فایده‌اش فلج ساخته است. بر مارسل غریزه‌ مادری مسلط است، ولی آزادی او داشتن بچه‌ای است که از قبول منفعلانه تصمیم‌هایی به نتیجه می‌رسد که افراد دیگری می‌گیرند، نخست ماتیو و سپس دانیل. حتی شارل که مفلوج است از این زنان آزادتر است چون آگاهی مردانه‌ فعالی دارد. او دست‌کم تصویری از آزادی دارد و حال آنکه آنان این را هم ندارند.

ماتیو، قهرمان این داستان، با کوششی که برای فهم طبیعت آزادی به کار می‌برد در جهت آن تلاش می‌کند. با این وصف خود این تلاش او را از رسیدن به آن باز می‌دارد و وسواس به پرسش فلسفی و ابتلا به ترس دائمی از دست دادن آزادی جنسی و استوارنامه قلندری‌اش او را زبون می‌سازد.

نیت سارتر در آفریدن شخصیت دانیل از برخی جهات مبهم است.

دانیل مخنث است - او اگر چنین تعبیری جایز باشد نه مرد است و نه زن - و اگر در رمانی نو مطرح شده بود شاید نمایندهٔ انسانیت به خودی خود انگاشته می‌شد. اما سارتر رمان‌نویسی نو نیست. آیا دانیل را قهرمانی وجودی باید فرض کرد؟ او یقیناً شبیه به دوران اوایل این قهرمان به نظر می‌آید چون چند کوشش می‌کند تا افعال اتفاقی و «وجودی» بی‌دلیل انجام دهد. از سوی دیگر، او را محرکهای نابودگر یا خودنابودگری می‌رانند که به نظر می‌آید او نمی‌تواند آنها را مهار کند و هرگز نیز از دست آنها خلاصی ندارد. وقتی با مارسل ازدواج می‌کند تصمیم او واقعاً آزادانه نیست چون او انگیزه‌هایی نهانی دارد، یعنی صدمه زدن به خودش در مقام فردی مخنث و خوارکردن ماتیو.

این فکر ما را به مسئلهٔ ایمان بد*، در آثار فلسفی او، می‌رساند. سارتر می‌گوید که ایمان بد عبارت از خودداری از اعتقاد به این امر است که تو آزادی؛ اما داستان دانیل به نظریهٔ متفاوت و احتمالاً ناسازگاری اشاره می‌کند. ایمان بد دانیل عبارت از این اعتقاد باطل است که او قادر به خلاص شدن از انگیزه‌هایی است که افعال او را موجب می‌شوند.

اگرچه راههای آزادی رمانی با علاقهٔ چشمگیر تاریخی است، سارتر، متأسفانه، تولستوی نیست. بحثهای تولستوی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ خصلت به شدت هیجان‌انگیز جنگ و صلح را کاهش نمی‌دهد. از سوی دیگر، فلسفهٔ سارتر به ناچیز کردن تفاسیر او از وقایع خارجی واقعی (و وحشتناک) متمایل است، نخست با مدفون کردن آنها در زیر در دل سخن

* این اصطلاح سارتر، در ترجمه، بسیار سوءتفاهم برانگیز است. ترجمهٔ bad faith به معنای دقیق «سوءنیت» است. اما سارتر از این اصطلاح به معنایی تحت‌اللفظی استفاده می‌کند. برای بحث بیشتر در این خصوص، رجوع شود به یادداشت من: «ایمان بد: دربارهٔ ترجمهٔ یک اصطلاح در فلسفهٔ سارتر»، جهان کتاب ۸۱-۸۲ (تیرماه ۱۳۷۸) ص ۱۷-۱۸. م.

گفتن‌های ملال‌آور و بی‌هدف («کی هستم؟ آزادی چیست؟ همه فرانسویها خوک‌اند!» و الخ)، یا با غرق کردن آنها در سخنرانیهای کسالت‌بار درباره کمونیسم.

سارتر دست چپی بود، اما نفرتی که از طبقات متوسط داشت مانع از پیشداوری‌هایی نشد که اغلب، درست یا نادرست، با بورژوازی قرین است. پیشداوری را می‌توان در نگرشهایش نسبت به غلامبارگی و زنان و (شاید به‌طور شگفت‌آورتر) سیاهان و طبقه کارگر دید. بدین سان است که شخصیت غلامباره ضرورتاً متنفر از طبیعت خودش و خصایل طبقه کارگر یا گندذهن (مانند لوئی گنده و زیزیت) یا سُبُعانه (مانند مردانی که به موریس و لوئی گنده حمله می‌کنند) به توصیف در می‌آید. طرح داستان در یک نقطه با این «نکته مسلّم» ادامه می‌یابد که سیاهان «همه شبیه به یکدیگر به نظر می‌آیند» و مواجهه فیلیپ صلح‌طلب با زن سیاهش هیچ تبلیغی به طرفداری از مخالفت با نژادپرستی نیست.

شاید لازم است یادآور شویم که یکی از مشهورترین شعارهای سارتر این است: «دوزخ [حضور] اغیار است».

موضوع و فاعل

فلسفه سارتر به تنهایی اغلب مبهم است. بخشهای زیر ارائه‌ای است از آنچه تأویل و تفسیر نسبتاً پذیرفته این کتابهای دشوار است، اما خوانندگان نباید در شگفت شوند اگر در جای دیگری تأویل و تفسیرهایی متفاوت بیابند.

بحث را از کتابی متعلق به اوایل کار او، *تعالی من* (۱۹۳۶)، آغاز می‌کنیم که سارتر در آن تقلیل و بازپس بردن پدیدارشناختی یا هوسرلی را به مفهوم آگاهی اطلاق می‌کند. او این اندیشه را رد می‌کند که آگاهی شیء

است و مدلل می سازد که فاعل، یعنی آگاهی، چیزی علاوه بر مجموعه‌ای از تجربه‌ها و قوا نیست. او بدین طریق آن نظری را اتخاذ می‌کند که فیلسوف بریتانیایی پ. ف. استراوسون نظریه دسته‌ای [bundle theory] ذهن می‌نامد. سارتر در ادامه این نظر را در هستی و نیستی (۱۹۴۳) می‌پرورد که آگاهی شیء نیست. یک بار دیگر او تأکید می‌کند که آگاهی هیچ صفات یا قوایی ندارد، اما خودش چیزی علاوه بر دسته‌ای از همین فقرات نیست. به همین دلیل است که او می‌گوید آگاهی نیستی است. مفهوم آگاهی مفهوم لاشیء است. او، مانند بسیاری فیلسوفان دیگر، میان جهان گرداگرد ما، جهانی که آن را جهان داده یا جهان موضوعات می‌نامد، و آگاهی، که آن را فاعل یا فاعل بشری می‌نامد، تمایز قائل می‌شود. جهان موضوعات، به گفته او، فی نفسه وجود دارد، یعنی قائم به خود است و حال آنکه آگاهی، فاعل بشری، لئفسه وجود دارد، یعنی تنها با توجه به دیگر فقرات وجود دارد. اگر لئفسه و فی نفسه را دو متضاد بینگاریم و اگر موضوعات اشیاء هستند، پس آگاهیها و فاعلها باید لاشیء باشند. تمایزی که هگل میان موضوعات و فاعلها قائل می‌شود همنهادی دیالکتیکی از این دو را جایز می‌شمارد. سارتر اصرار می‌ورزد که «شکاف هستی» میان فاعل و موضوع مطلق است. از سوی دیگر او همچنین اصرار می‌ورزد که چون آگاهی همواره آگاهی از چیزی است، وجودش متضمن فرض قبلی وجود موضوعات است. و به عکس، چون هیچ موضوعی، یا به هر حال هیچ امر واقعی، بدون آگاهی وجود ندارد، وجود امور واقع متضمن فرض قبلی وجود فاعلهاست. نتیجه به نظر می‌آید این باشد که فاعل و موضوع جدا ولیکن به طور متقابل به یکدیگر وابسته‌اند. گرچه فهمیدن این امر آسان نیست که چگونه می‌توان لاشیء را از شیء جدا یا به آن وابسته کرد.

این نظر که فاعل بشری لاشیء، نوعی معدوم، است دو یا سه تار دارد. نخست آنکه، به طوری که قبلاً دیده‌ایم، سارتر فاعل را به معنایی متضاد با موضوعات یا نفی آنها تعریف می‌کند. دوم آنکه، او می‌گوید اگرچه آگاهی به تجربه در می‌آید، به نحوی به تجربه در نمی‌آید که موضوعات بدان نحو به تجربه در می‌آیند. سوم آنکه، او از این دو ملاحظه این نتیجه مهم را می‌گیرد که بر آگاهی قوانین علی حاکم نیست و حال آنکه بر جهان موضوعات قوانین علی حاکم است. آگاهی آزاد است.

کلمه «آگاهی» چگونه می‌تواند معنایی داشته باشد اگر این کلمه به لاشیء دلالت می‌کند؟ پاسخ آن است که این لاشیء به طور بالفعل نوعی شیء است؛ مجموعه‌ای از قوا و فعالیتهاست. با این وصف ما همچنان می‌توانیم پرسیم چگونه می‌توانیم چیزی درباره این مجموعه بدانیم، زیرا با این همه نمی‌توانیم آن را بینیم یا بشنویم یا لمس کنیم. پاسخ سارتر این خواهد بود که دیدن و شنیدن و لمس کردن و الخ یگانه راههای آگاه بودن نیست. وقتی اجسام را درک می‌کنیم و وقایع را به یاد می‌آوریم، به طور همزمان از فعالیتهای ادراک کردن و به یاد آوردن آگاه هستیم. ما همچنین می‌توانیم از ارزیابی، یعنی از مقایسه کردن و قضاوت کردن و تحلیل کردن اشیائی که می‌بینیم و می‌شنویم و لمس می‌کنیم آگاه باشیم. و می‌توانیم از آغاز به کار آگاه باشیم، یعنی از اراده کردن و انتخاب کردن و طرح ریختن. آگاهی متشکل از این آگاه‌بودن‌ها و این افعال و این قواست. فاعل بشری باشنده نیست‌کننده است.

اگر آگاهی، فاعل، لاشیئی مرکب از قوا و فعالیتهاست، از نظر سارتر، نتیجه می‌شود که این قوا و فعالیتها خودشان باید «جنبه‌های نفی» باشند. او این اندیشه را با مثالهایی شرح می‌دهد. متأسفانه، این مثالها حاکی از آن است که نفی، در جنبه‌های فرعی‌اش، مفهومی نسبتاً بی‌زیان است: معادل

با عدم بودن نیست، بلکه تا حدودی معادل با متضاد بودن است. (این تلقی ضعیفتر از نفی از هگل می آید.) سارتر؛ در یک مثال؛ تجربه دیدن شکلی قرار گرفته در یک زمینه را وصف می کند. این شکل را باید از طریق «نفی» درک کرد چون باید در برابر زمینه آنچه نیست قرار بگیرد. یک مثال دیگر: وقتی گنشی را آغاز می کنیم، آنچه را حاضر است با گذاشتن آینده ای انتخاب شده «به جای» آن «نفی» می کنیم.

تدبّر خالص و ناخالص

چگونه به این عقیده مشترک اما نادرست می رسیم که آگاهی شیء است؟ سارتر معتقد است که ما موضوعات را از یک دیدگاه یا منظر تجربه می کنیم. (در اینجا توجه کنید که او از ادراک لامسه و شنیداری غفلت می کند و بر ادراک بصری تمرکز می کند و تقلیل ادراک حسی به بصری در نزد او سرچشمه محتمل این تعمیم است که ادراک برای رؤیت وابسته به نظرگاه است، البته این سخن به طور تحت اللفظی است، یعنی از حیث مکان وابسته به نظرگاه است.) آیا ما فاعل و نیز موضوعات را از منظر یا نظرگاه تجربه می کنیم؟ این امر در بادی نظر نامحتمل می نماید. اگر آگاهی در صدد کسب نظرگاهی راجع به خودش بود، نمی باید از خودش بیرون می رفت؟ و از خودش بیرون رفتن یقیناً عملی بی اندازه دشوار است! با این وصف اندیشه باطل فاعل بشری درباره طبیعت خودش را باید تا اندازه ای توضیح داد، و سارتر توضیح دادن آن را با اصل موضوع قرارداد دادن آگاه بودن کاذب آگاهی از آگاهی برمی گزیند و آن را تدبّر ناخالص می نامد. این نقش در تدبّر ناخالص متفکر را به نتیجه گیری های باطلی درباره طبیعت آگاهی راه می برد. فاعل، با حدس نادرستی که در خصوص دوگانه انگاری میان آگاهی تدبّرکننده (آگاهی در مقام فاعل) و آگاهی تدبّرشده (آگاهی

در مقام موضوع) می‌زند، خود را به اشتباه آن چیزی می‌پندارد که مورد تدبّر است، به عبارت دیگر، موضوع، من.

این تبیین از چگونگی اکتساب تصویر باطل فاعل بشری از خودش لازم می‌آورد تبیینی به دست داده شود از اینکه چگونه فاعل به تصویر حقیقی دست می‌یابد. در اینجا سارتر به حرکتی اشاره می‌کند که تدبّر خالص می‌نامد. تدبّر خالص خالص است چون اندیشه باطل فاعل در مقام موضوع را ایجاد نمی‌کند. این تدبّر تنها به این فکر (فرضاً غیر دوگانه‌انگار) می‌انجامد که «آن که درباره من تدبّر می‌کند خودم هستم».

آگاه بودن صریح و مضمّر

اگر آگاهی چیزی یا موضوعی نیست بلکه مجموعه فعالیتها و حالاتی است که تدبّر محض می‌نماید، چه دلیلی برای اعتقاد به استمرار آگاهی می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر آگاهی هیچ استمراری ندارد چگونه می‌تواند وحدت داشته باشد؟ اگر وحدتی وجود ندارد سخن گفتن از فاعلهای انسانی چگونه می‌تواند معنا داشته باشد؟ سارتر به این پرسشها با پرسش دیگری مبادرت به پاسخ می‌کند، یعنی: وقتی از برخی فعالیتهای «ذهنی» آگاه نیستیم چه اتفاقی می‌افتد؟ بخشی از پاسخ این است که آگاه بودن گاهی صریح است و گاهی مضمّر. سارتر از اصطلاحات «وضعی» [“positional”] و «وضعی» [“thetic”] برای نام دادن به آگاه بودن صریح و از اصطلاحات «غیر پیشنهادی» [“non-propositional”] و «غیر وضعی» [“non-thetic”] برای نام دادن به آگاه بودن صرفاً مضمّر استفاده می‌کند، اما ما می‌توانیم به زبان عادی بچسبیم. می‌توانیم به‌طور گذرا توجه دهیم که پرسش «وحدت آگاهی چگونه ممکن است؟» از کانت به ما می‌رسد و حال آنکه تمایز میان آگاه بودن صریح و مضمّر به لایب‌نیتس باز می‌گردد؛

در اینجا گواه این نکته را می‌بینیم که نویسنده مورد بحث ما، مانند غالب فیلسوفان قرن بیستم، نیز استاد دانشگاه بود.

سارتر بیان می‌کند که آگاهی صریح از موضوعات همواره با آگاهی مضمر از حالت آگاه‌بودن از خودش همراه است. ولی لازم نیست آگاهی مضمر همین‌طور باقی بماند: این آگاهی می‌تواند صریح شود، نظریه‌ای که با مثالهایی از آن دفاع می‌شود. خواندن و حافظه را ملاحظه کنیم. وقتی، مثلاً رمانی می‌خوانیم کاملاً ممکن است که مجذوب طرح داستان شویم، و با این وصف بی‌درنگ پس از آن، نه تنها داستان، بلکه نگرشهای ظاهراً ناخودآگاهمان نسبت به آن را نیز به خاطر بیاوریم. در یاد آوردن این نگرشها یا ارزیابیها آنچه به خاطر می‌آید حالت پیشتر آگاهی مضمر از آگاهی است. به سخن عامتر، توانایی تمیز دادن خاطرات واقعی از خیال نشان می‌دهد که آگاهی مضمر هیچ‌گاه غایب نیست. استمرار و وحدت فاعل عبارت از این آگاهی نه هیچ‌گاه - غایب است.

سارتر در برابر فروید

در نظریه فروید درباره ذهن شیئی متشکل از سه عنصر اصل موضوع قرار می‌گیرد: من، نهاد و ابرمن. او ادعا کرد که بخشی از این تمامیت ناآگاه است. این سخن به معنای فرض ذهن ناآگاه شامل خاطرات فراموش شده و امیال رازآمیز و اعتقادات نهانی است که ممکن است سبب کنش شوند اما خودشان تابع هیچ نوع نظارتی نیستند مگر کاویدن روان.

مفهوم ضمیر ناآگاه در نزد فروید را نمی‌توان با هستی‌شناسی وجودی مشرب فاعل و موضوع، یا با نظام اخلاقی وجودی مشرب ترکیب کرد. از نظر سارتر، ذهن هیچ امیال پنهانی ندارد چون او معتقد است که هر فاعل بشری به‌طور مضمر از خودش آگاه است و بنابراین باید نظارت آگاهانه بر

آن فعالیت‌هایی را حفظ کند که هویت او را می‌سازد. از این نظر هستی‌شناختی نتیجه می‌شود که ما نمی‌توانیم با توسل به جبر روان‌شناختی از مسئولیت‌های اخلاقی‌مان شانه خالی کنیم. اخلاق وجودی متضمن فرض قبلی هستی‌شناسی وجودی است و هستی‌شناسی وجودی امکان ذهن ناآگاه و بی‌مهار یا مهارناپذیر را جایز نمی‌شمارد.

بنابراین تعلیم سارتر این است که نه آگاهی و نه ضمیر ناآگاه فرویدی هیچ یک شیء نیست. مفهوم ذهن ناآگاه در نزد فروید حقیقتاً توانایی به یادآوردن تجارب گذشته را که ظاهراً در آن زمان از توجه به دور مانده توضیح نمی‌دهد. اگر ذهن ناآگاه وجود دارد درست باید مانند ذهن آگاه باشد؛ باید دسته‌ای از تجربه‌ها و قوا باشد. اگر چیز خاصی درباره‌ی این دسته وجود دارد، تنها این امر می‌تواند باشد که شامل توانایی مسلّم بشری در به یادآوردن وقایع «از توجه به دور مانده» است.

طبیعت آزادی

علاقه‌ی سارتر به طبیعت آگاهی، به‌طوری که قبلاً دیده‌ایم، تا اندازه‌ای هستی‌شناختی و تا اندازه‌ای اخلاقی است. یکی از انگیزه‌های آوردن تعلیم فلسفی جبر یا موجبیت علی است، نظریه‌ای که به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که مسئولیت داستان‌نافته است. سارتر مدلل می‌سازد که آزادی انسان را نه طبیعت تهدید می‌کند و نه تربیت. او اصرار می‌ورزد که انسانها افعال خودشان را می‌آفرینند و می‌توانند هویت‌های خودشان را اختراع کنند.

به نظر انکارناپذیر می‌آید که خصوصیات بدنهای افراد آفریده‌ی جبر تکوینی و شرایط محیطی باشد. اما، بر طبق هستی‌شناسی سارتر، بدن و محیط صرفاً موضوعات یا اشیاء و موارد داده شده‌اند و حال آنکه آگاهی،

از سوی دیگر، نفی آنچه داده شده و لذا نفی بدن و محیطش است. آگاهی، نوعی از لاشیء است، و محتملاً امکان ندارد زیر سلطه شرایطی درآید که بر بدنها حاکم است. دوم آنکه، مسلمات راجع به محیط تنها وقتی و در صورتی می‌تواند به صورت مسلمات درآید که فاعل به صحنه قدم گذاشته است (اگر چنین تعبیری جایز باشد) و به همراه او دیدگاه ضرورتاً وابسته به منظرش نیز می‌آید. چون مسلمات در منظر وجود دارند فاعل به طور بالفعل منبع و خاستگاه مسلمات راجع به موضوعات یا اشیاء است. سوم آنکه، فاعل به رودخانه شبیه است: سیال است و هیچ‌گاه به یک حال نمی‌ماند، پیوسته در گذر یا تعالی یا نفی آن چیزی است که هست، به طرفداری از آنچه هنوز نیست. او را حتی نمی‌توان منطبق با خودش تعریف کرد، چون تعریف او «بودن آنچه نیست و نبودن آنچه هست» است. سارتر مدلل می‌سازد که این حرکت تعریفی اثبات می‌کند که آگاهی حتی از خودش نیز آزاد است.

سارتر می‌گوید ما باید به کسانی بدگمان باشیم که شکوه می‌کنند جز آنچه کردند کاری نمی‌توانستند بکنند، از برخی انتخابها نمی‌توانستند اجتناب کنند، چاره‌ای جز داشتن برخی نگرشها و ارزشها نداشتند. این‌گونه افراد معتقدند که آگاهی ممکن است متأثر از علل باشد و کوشش برای تعیین علل فاعلها متضمن امری ناممکن است. آنچه ممکن است برای موضوعات یا اشیاء علت حرکت باشد، برای فاعلها باید چیزی کاملاً متفاوت باشد، یعنی دلایل انتخاب. (ویتگنشتاین نیز تمایزی قائل می‌شود میان دلایل و علل، اما نامحتمل می‌نماید که این فکر را فیلسوفی از فیلسوف دیگری به وام گرفته باشد.)

معنای قول مشهور سارتر «برای انسان وجود مقدم بر ماهیت» است آن است که انسان آزاد است از خودش آن شخصی را بسازد که می‌خواهد

باشد. انسان مانند درخت نیست چون ویژگیهای درخت را می‌توان برحسب ریشه‌هایش و تکاملش توضیح داد. درخت نمی‌تواند تغییر دادن خودش را انتخاب کند.

اخلاق، اصالت، زجر، ایمان بد

سارتر، به جای نظری مادی‌نگرانه یا جبری درباره‌ی ذهن، نظریه‌ای پیشنهاد می‌کند که بر طبق آن احکام و افعال دارای علت نیست بلکه نقشه‌ها یا طرحهای آزادانه انتخاب شده انگیزه آنها بوده است. او «دوراهه هیوم» را رد می‌کند، دوراهه‌ای که ما را مجبور می‌کند میان این دو سخن یکی را انتخاب کنیم، یا رفتار انسان منسجم است و لذا مقید به قاعده است و لذا علت دارد و بنابراین آزاد نیست و یا رفتار انسان بی‌قاعده است و لذا بیخردانه است و بنابراین باز آزاد نیست. این نظر، البته، استلزامات مهمی برای اخلاقیات دارد. این استلزامات در فلسفه وجودی و انسان‌گرایی شرح داده می‌شود.

اصل متعارف اساسی در تفکر سارتر درباره‌ی اخلاق این اندیشه‌ی آشنای نیچه است که چیزی به منزله‌ی قوانین اخلاقی برون‌ذهنی وجود ندارد. اخلاقیات نوعی داستان‌بافی است و احکام اخلاقی صرفاً امری مربوط به التزام و اختیار شخصی است. سارتر می‌کوشد این موضع نیست‌انگارانه را با تعلیمی مثبت درباره‌ی مسئولیت شخصی ترکیب کند، بدین صورت: او مدعی است که اگر هیچ‌گونه قوانین اخلاقی برون‌ذهنی وجود ندارد، پس هر فرد مسئول است، هم مسئول التزام به اصول اخلاقی خودش و هم مسئول تعیین آنچه این اصول باید باشد.

در اینجا می‌توان اعتراض کرد که سارتر این امر مسلّم را نادیده می‌گیرد که مسئولیت مفهومی مبهم است. به معنایی می‌توان گفت که

اشیاء بی جان مسئول‌اند، همچون وقتی که باران می‌بارد و بالا آمدن آب مسئول جاری‌شدن سیل و صدمه به روستاهاست. این نوع مسئولیت امری مربوط به سرچشمه‌های مادی است و بدن انسانها، به وضوح، مانند بدن دیگر حیوانات، سرچشمه بسیاری تغییرات در جهان طبیعت است. معنای دیگر مسئولیت به توضیح خواستن از افراد برای انتخابها و کارهایی که کرده‌اند مربوط است و متضمن این فرض قبلی است که کسی یا چیزی حق توضیح خواستن و سرزنش کردن یا تحسین کردن و مجازات کردن یا پاداش دادن دارد. در یک نظام توسعه‌یافته قضایی قانون زمین دست‌کم این قدرت، و بسیاری خواهند گفت این حق، را دارد که از افراد برای برخی کارهایی که می‌کنند توضیح بخواهد. از نظر این دسته کسان، مانند کانت، که به درونی‌کردن قانون اخلاقی برون‌ذهنی معتقدند، خودِ قانون اخلاقی است که از افراد توضیح می‌خواهد (اگر چنین تعبیری جایز باشد). اما از آنجا که سارتر منکر امکان قانون اخلاقی برون‌ذهنی است و هنجارهای جامعه خودش را رد می‌کند، به نظر می‌آید که او نمی‌تواند هیچ معنایی به این مسئولیت ببخشد. به همان اندازه واضح است که او نمی‌تواند تعریفی از مسئولیت را بپذیرد که صرفاً آن را با علل مادی مساوی قرار می‌دهد.

این مسئله را به یک طرف می‌گذاریم و اکنون ملاحظه می‌کنیم مراد سارتر از اصالت [authenticity] و زجر [anguish] چیست. اصالت اذعان به آزادی هستی‌شناختی خودمان است، اذعان به اینکه به تمامی مسئول تصمیمها و اعتقادات و شخصیت خودمان هستیم. به علاوه، شخصیت اصیل مسئولیت آفریدن آن معیارهای اخلاقی را می‌پذیرد که بر اساس آنها در خصوص تصمیمها و اعتقادات و شخصیتش قضاوت می‌شود. (اینکه چه کسی در این خصوص قضاوت می‌کند پرسشی دشوار است.)

فرد اصیل چون به مسئولیتش پی برده به «زجر وجودی» دچار می‌شود. برخی افراد می‌کوشند از این زجر با آوردن این بهانه فرار کنند که دیگران آنان را به این رفتارشان واداشته‌اند یا محرکهای درونی و اوضاع بیرونی سبب این رفتارشان بوده است و این گریز و این بهانه مبین بی‌اصلاتی است. بی‌اصلاتی با ایمان بد بسیار همانند است. با ایمان بد عمل کردن یعنی چنان عمل کنی که گویی به آزاد نبودن خودت معتقدی. انسان یا آزادی و مسئولیت و زجر را می‌پذیرد، یا از این زجر دوری می‌جوید و به ایمان بد رو می‌کند. بنابراین، این نتیجه‌گیری ناگوار به دنبال می‌آید که هر کس موضعی فلسفی درباره آزادی یا درباره اخلاق دارد که متفاوت با موضع سارتر است باید شخص بی‌اصلاتی باشد.

برخی فیلسوفان پیشنهاد کرده‌اند که بی‌اصلاتی در نزد سارتر معادل با بی‌اخلاقی است، چرا که ایمان بد، با این وصف، بد است. سارتر در واقع وقتی موارد ایمان بد را وصف می‌کند لحنی والامرتبه و اخلاقی‌کننده به خود می‌گیرد، اما او هرگز نخواهد پذیرفت که اخلاقیاتی برون‌ذهنی مطرح می‌کند چون فلسفه وجودی او هیچ جایی برای این مفهوم ندارد. او می‌باید از این لحن والامرتبه اجتناب می‌کرد؛ با این وصف، اگر نظریه او صحیح باشد پس ایمان بد گناه نیست بلکه مبهم‌سازی هستی‌شناختی است.

فلسفه وجودی و مارکسیسم

واقعیت این است که سارتر هیچ‌گاه به هیچ حزب سیاسی نپیوست که ممکن بود سر و کاری با اندیشه‌هایش درباره آزادی داشته باشد. از سوی دیگر، او همواره از حیث سیاسی دست‌چپی بود. او ناخشنودی و حتی نفرتش را از اندیشه‌ها و نگرشهای طبقه متوسط ابراز کرد و گهگاه سخنان

ستایش آمیزی درباره اتحاد شوروی ایراد کرد. از سوی دیگر، او در مقام فیلسوفی ضد جبری طبعاً تبیینهای اقتصادی رفتار انسانها به شیوه مارکسیستی را رد می‌کرد. او در نقد عقل دیالکتیکی (۱۹۶۰) از برخی تخاصمهای آشکار میان مارکسیسم و فلسفه وجودی بحث می‌کند و می‌کوشد تبیینی پرشمول از کنش انسانی به دست دهد که عناصر برگرفته از هر دو نظام را با یکدیگر ترکیب کند. او، در حقیقت، مدلل می‌سازد که هستی‌شناسی وجودی نیازمند فهم درستی از مارکس است. او در تعقیب این مضمون مدعی است که تحلیلهای مارکس از اقتصاد و جامعه را بسیاری از روشنفکران دست چپی بد فهمیده بودند و تحریف کرده بودند، به‌ویژه تا آنجا که از این شعار مارکس غفلت کرده بودند: «در حالی که تاریخ انسان را می‌سازد، انسان نیز تاریخ خودش را می‌سازد». سارتر یکی از نخستین فیلسوفانی بود که توجه را به این نظرهای نسبتاً انسانی و انسان‌گرایانه‌ای جلب کرد که در نوشته‌های اولیه مارکس یافت می‌شود. او در پشتیبانی از حجیت این «مارکس متقدم» خاطرنشان می‌کند که با وجود کوششهای نظریه‌پردازان کمونیست این تأثیر در وقایع آگاهی انسان و وقایع زندگی افراد را نمی‌توان از صفحات تاریخ زدود. او مدلل می‌سازد که فلسفه وجودی مشرب نشان می‌دهد که افعال ما در مقام فاعلها، نه هست و نه ممکن است که در نهایت محکوم این امر باشد که کجا و کی به دنیا آمده‌ایم یا در آن زمان خودمان را در چه اوضاع و احوال اقتصادی یافتیم. از سوی دیگر، او سرانجام اذعان می‌کند که بسیاری انتخابها احتمالاً از برخی جهات و تا اندازه‌ای مبین اوضاع و احوال خارجی است. با این وصف او اگرچه بدین طریق اندکی از نظر پیشترش درباره آزادی عقب می‌نشیند، هیچ نوع دیگری از جبرانکاری اقتصادی یا فلسفی را نمی‌پذیرد. موضع آخر او شاید چیزی شبیه به این است:

نخست، آگاهی و فاعل بشری ضرورتاً آزاد است چون موضوع یا شیء نیست و برای انجام دادن هر کاری نمی تواند علتی داشته باشد. دوم، تفسیر آغازین از آزادی وجودی ظاهراً پیشنهاد می کرد که فاعل در خلأ وجود دارد. این امر اشتباه بود چون آزادی وجودی مستلزم خلأ نیست.

سوم، بیخردی آزادی نیست؛ به عکس آزادی متضمن تفکر و خرد است. ملاحظه عقلی اوضاع ممکن، از جمله اوضاع اقتصادی، برای اعمال آزادی وجودی لازم است. انتخابهای معقول انتخابهایی است که مسلمات را تصدیق می کند و انتخاب معقولتر انتخابی است که آزادتر است.

مطالعه بیشتر

سارتر، علاوه بر رمان سه گانی مورد بحث در این فصل، تعدادی داستاننافته دیگر، شامل دو نمایشنامه بسیار مشهور مگسها و دور باطل نیز منتشر کرد. نخستین اینها بازنویسی یومنیدس آیسخولوس و اُرسطس اورپیدس است. مهمترین کتاب فلسفی او هستی و نیستی، کتابی بی اندازه دشوار، است. شاید نخستین بخش نقد عقل دیالکتیکی، منتشر با عنوان در جستجوی روش، متن آسانتری برای شروع کردن باشد. از میان کتابهای درجه دوم، کتاب پیتراکوس با عنوان سارتر را می توان توصیه کرد و نیز کتاب آیریس مُرداک با عنوان سارتر: عقل گرای رومانتیک.

نشانی صفحات شبکه سارتر (همراه با دیگر محلهای مربوط به فلسفه وجودی) در شبکه بین المللی این است:

[http:// members. aol. com/ KatharenaE/ private/ Philo/ Sartre/ sartre. html](http://members.aol.com/KatharenaE/private/Philo/Sartre/sartre.html)

کتابنامه

P. Caws, Sartre, London: Routledge 1984.

[کاوس، سارتر.]

I. Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, Cambridge: Cambridge University Press 1953.

[مُرداک، سارتر: عقل‌گرای رومانتیک.]

J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes, London: Routledge 1991.

[سارتر، هستی و نیستی.]

——— *Critique of Dialectical Reason*, tr. Q. Hoare, London: Verso 1991.

[سارتر، نقد عقل دیالکتیکی.]

——— *Existentialism and Humanism*, tr. P. Mairet, London: Mathuen 1947.

[سارتر، فلسفه وجودی و انسان‌گرایی؛ اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات مروارید، ۱۳۴۶.]

——— *A Problem of Method*, tr. H. Barnes, London: Routledge 1963.

[سارتر، مسئله روش.]

——— *A Sketch for a Theory of the Emotions*, tr. Philip Mairet, London: Mathuen, 1962.

[سارتر، طرحی برای نظریه هیجانات؛ طرحی در باب تئوری هیجانات، ترجمه ح. عباسپور تمیجانی، مروارید ۱۳۵۶.]

——— *The Transcendence of the Ego*, tr. F. Williams and K. Kirkpatrick, New York 1947.

[سارتر، تعالی من.]

——— *In Camera and Other Plays*, tr. S. Gilbert, Harmondsworth: Penguin 1982.

[سارتر، در خلوت و نمایشنامه‌های دیگر.]

——— *The Flies*, in *Altona and Other Plays*, tr. S. Gilbert, Harmondsworth: Penguin 1981.

[سارتر، مگسها، در آلتونا و نمایشنامه‌های دیگر؛ مگسها، ترجمه سیما کویان، مازیار ۱۳۵۳.]

——— *The Roads to Freedom* (3 vols.), tr. E. Sutton and G. Hopkins, Harmondsworth: Penguin 1982.

ژان - پل سارتر ۲۵۱

[سارتر، راههای آزادی (۳ جلد)؛ سنّ عقل (جلد اوّل)، ترجمه محمود جزایری،
انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۲.]

سیمون دو بوار

گیل هووی

سیمون دو بوار (۱۹۰۸-۱۹۸۶) تکرر، سیمایی از یک نسل، رمان‌نویس و فیلسوف بود؛ اما از همه مهمتر تمام عمر عاشق ژان - پل سارتر بود. یا همین اندازه عاشق سالم اعتقادی، اگر چنین اعتقادی می‌داشت. اینکه دو بوار زن بود و زنی که کتابش جنس دوم در هر محفلی، از جمله چپ روشنفکری، غوغا به پا کرد بی‌شک هرگز قرائت فلسفه‌اش را به منزله صرفاً یآوری برای متون اساسی فلسفه وجودی تحت تأثیر قرار نداده است و هیچ تأثیری در این امر مسلم نداشته است که او به ندرت متفکری جالب توجه شمرده شود...

دلیل این امر هرچه باشد، فیلسوفان و دیگر روشنفکران شاید حق داشته‌اند فلسفه او را برای اینکه بر حواشی بسیار مشهور زندگی کافه‌نشینان پاریسی متمرکز است نادیده بگیرند و روشن است که آنان توسعه اساساً مهم تفکر وجودی مشرب را که در علم اخلاق ابهام و جنس دوم یافت می‌شود دست کم می‌گیرند. سیمون دو بوار فاعل فعل آزاد کتاب هستی و نیستی سارتر را در بسترهای اجتماعی قرار می‌دهد و برخی از

طرقی را نشان می‌دهد که فشارهای خارجی ممکن است فعل را محدود کند. او، در انجام دادن این کار، فلسفه وجودی را به ورای حدود فلسفی‌اش در قلمروهای تحلیل اجتماعی و فرهنگی می‌برد. تنشهای نظری در کار او نباید به کنار گذاشتن دو بووار در مقام متفکری بی‌احتیاط بینجامد، بلکه باید آنها را به دلیل آنچه هستند قدر شناخت، یعنی به منزله تناقضها و گرفتاریهای عمیقی که در خود فلسفه وجودی یافت می‌شود.

پرسشهای مورد خطاب علم اخلاق ابهام و جنس دوم این است که چرا، و چگونه، فاعلهای اساساً آزاد غیرآزادانه زندگی می‌کنند و در این خصوص چه باید کرد. هردو متن تا اندازه‌ای متأثر از مارکسیسم است. روش تحلیل دیالکتیکی است، با فاعل انسانی در مرکز. اما اصطکاک میان تأثیرهای کانت و هگل و مارکس به تخاصم میان آزادی فرض شده به منزله مقوله‌ای کلی و مطلق و مفهوم ناآزادی می‌انجامد که مأخوذ از جهان تجربه است. این اصطکاک و تنشهای متعاقب آن است که من در سراسر علم اخلاق ابهام و جنس دوم پی خواهم گرفت.

علم اخلاق آزادی

طرح نوشتن یک علم اخلاق را دو بووار به منزله پاسخی به ناقدانی در نظر گرفته بود که ادعا می‌کردند فلسفه وجودی نیست‌انگارانه بود: اگر همه آزاد بودند، اگر هیچ حقایق کلی وجود نداشت، پس هیچ اخلاقیاتی هم وجود نداشت. علم اخلاق ابهام شرحی است بر اینکه چگونه فلسفه آزادی می‌تواند متضمن تعهد و مسئولیت و عمل اجتماعی باشد. سارتر در هستی و نیستی به اشاره می‌گوید که فرد ممکن است «از ریشه دگرگون» شود و از حالت ایمان بد به حالت اصالت تحول یابد. (هستی و نیستی، ص 412) علم اخلاق ابهام پرداخت ریزه‌کاری‌های این روند است.

سارتر ادعا کرد که «انسان تمنّایی بی فایده است» و این نخستین اصل علم اخلاق ابهام است. از این سخن مراد این است که آگاهی در وهله نخست فقدان است: در خودش نیستی را شامل است و همواره در حال تعالی جستن است تا به چیزی دیگر برسد. این چیز دیگر، موضوع یا شیء، بنابراین برای آگاهی ضروری است. در عین حال، آگاهی، در سطحی ماقبل تأملی، میلی به کلی بودن دارد، زیرا هیچ گونه وابستگی میان خود و خود و موضوع وجود ندارد. ما میل داریم مفاهیم فی نفسه و لنفسه در نزد سارتر را با یکدیگر متحد کنیم، و لذا هم می‌توانیم فاعل باشیم و هم موضوع، یعنی: علت خود؛ در واقع، خدا بودن. اما، به دلیل همین طبیعت آگاهی که همواره در صدد رفتن به ورای خودش و فاصله گرفتن از خودش است، این میل به ناگزیر بی حاصل است. در اینجا آن ابهام آگاهی وجود دارد که دوبار از آن علم اخلاقی می‌پرورد.

به دلیل همین فاصله در درون است که انتخاب آگاهانه خود را ممکن می‌سازد. بدون آزادی انتخاب هیچ اخلاقیاتی امکان نداشت، زیرا ارزش و با ارزش بودن امکان ندارد موجب باشد. از این آزادی بشری ساختاری یا هستی‌شناختی اصل دوم گرفته می‌شود و آن این اصل است که آزادی منبع همه ارزشهاست. گام بعدی مدلل ساختن این امر است که اگر ما با آزادی چیزی را ارزش می‌گذاریم، پس آزادی خود باید نخستین ارزش شمرده شود.

در این کوشش برای استنباط علم اخلاق از هستی‌شناسی شاید به نظر آید که دوبار خطای استدلال از هست به باید، مغالطه به اصطلاح طبیعت گرایانه را مرتکب می‌شود. زیرا او ظاهراً می‌خواهد بگوید که به دلیل این امر مسلم که ما به طور ساختاری آزادیم، باید ارزش بودن آزادی را به منزله امری بنیادی انتخاب کنیم. اما او این مسئله را با تفسیرش از آزادی

ساختاری حل می‌کند. این‌گونه آزادی تنها در کنش تشخیص‌پذیر است؛ و استلزام این امر آن است که واقعیت انتخاب آزاد از انتخاب کردن جدایی‌ناپذیر است، یعنی از ارزشگذاری.

اما در اینجا پرسش دیگری مطرح می‌شود. اگر ما می‌پذیریم که معنای اخلاقی در جهان بیرون می‌تراود چون انسانها می‌توانند انتخاب کنند و این امر از آن روست که آزادی باید ارزش داشته باشد، آیا نتیجه می‌شود که همه انتخابهای آزاد ارزش اخلاقی مساوی دارد؟ بر طبق نظر دو بوار، اراده معطوف به آزادی اراده معطوف به هر کاری نیست که آرزو می‌کنیم و اراده معطوف به قدرت نیچه‌ای نیز نیست که تنها به نیرومندی اهتمام می‌کند. اراده معطوف به آزادی در اصل باید همواره به سوی «آینده‌ای گشوده» نشانه رود «و به وسیله آزادی دیگران در صدد گسترش بخشیدن به خود باشد». (علم اخلاق ابهام، ص 60)

وقتی فهمیدیم که منبع همه ارزشها هستیم، می‌توانیم در غنای زندگی که اساساً خلّاق است شادمانه شرکت کنیم. با این شادمانی در زندگی است که تأیید می‌شود همین فاصله در آگاهی میان خود و خود، خود و دیگری، است که معنا را پدید می‌آورد.

دو بوار صریحاً نیست‌انگاری و ماجراجویی و موضع فرد صرفاً شیدایی را رد می‌کند. نیست‌انگار معتقد است که هیچ آیین اخلاقی ابرانسانی و هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد، اما هم تأیید شادمانه و هم مسئولیت متعاقب را رد می‌کند. ماجراجو آزادی‌اش را مطالبه می‌کند ولی هر محتوا برای انتخابهای آزاد خودش را رد می‌کند و تأیید آزادی را به تأیید صرف ارضای تمایلات خود مبدل می‌سازد. هم ماجراجو و هم نیست‌انگار از تصدیق اینکه غیریت برای درک‌شان از خود و برای خودآگاهی چقدر ضروری است سر باز می‌زنند. از سوی دیگر، افراد

شیدایی، با فرافکنی خودشان در موضوعات، رابطه ضروری میان موضوعات و قوام فاعلیت‌شان را می‌پذیرند، اما متأسفانه این اشیاء، برای آنان، آن‌گاه مطلق جلوه می‌کند و این باز کیفیت اساساً پویای آگاهی را سست می‌کند.

در این سه نحوه زیستن از آزادی دم زده می‌شود اما با دیگر مردمان همچون اشیائی رفتار می‌شود که باید در طرحها جذب شوند و مورد استفاده قرار گیرند. دو بوار در رد کردن آنها بر رابطه اساسی میان آگاهیهای مختلف تأکید می‌کند: «جهان را تنها بر این اساس می‌توانیم منکشف کنیم که بر دیگر مردمان منکشف می‌شود». (علم اخلاق ابهام، ص 73) بنابراین ما اصل دیگری را کشف کرده‌ایم که به دنبال ارزشگذاری نخستین ما از آزادی می‌آید، این اصل که ما باید ضرورتاً برای آزادی دیگران ارزش قائل باشیم.

صرفاً کافی نیست که این اصل را بپذیریم، کافی نیست چنان‌با بی‌اعتنایی جهان را مشاهده کنیم که گویی از آن برکناریم. در این گونه نگرش تأملی زیباشناختی به گونه مغالطه‌آمیزی آگاهی از جهان جدا می‌شود. بنابراین ما به این اصل می‌رسیم که از کنش طرفداری کنیم. کنش ضروری است چون معنا و آزادی تنها از طریق طرحها امکان دارد به جهان آورده شود.

مقصود از ارزش قائل شدن برای آزادی چیست؟ دو بوار به این پرسش با تعریفی سلبی از آزادی پاسخ می‌دهد، آزادی از ستم. افراد وقتی ستم می‌بینند که بخت حیات دادن به طرحهایشان را از آنان می‌گیرند، وقتی به دلیل مداخله دیگران طرحهایشان به تحقق نمی‌تواند برسد. وقتی اشیاء بیجان مانع از تحقق طرح می‌شود این امر ممکن است خلاقیت پدید آورد، اما افراد با مانع‌تراشی آزادی دیگران را به خود اختصاص می‌دهند.

از آنجا که ستم از وابستگی متقابل همه اراده‌های ما سرچشمه می‌گیرد، مسئولیت هر کس معارضة کردن با آن از طریق کنش است. مردمان تنها از روی نادانی به ستم تن می‌دهند. اگر کسی نمی‌خواهد جبار باشد، پس باید «ستم‌دیده را در رسیدن به آزادی‌اش یاری کند»، باید به ستم‌دیده فرصتی دهد تا آزادی را در شورش به عمل در بیاورد، این نخستین گام به سوی تعالی جستن از موقعیت بی‌واسطه است.

با این وصف اگر ما بر طبق این قواعد عمل کنیم زود روشن می‌شود که برخی آزادیها در مقابل برخی دیگر قرار می‌گیرد. آزادی ستم‌دیده نبودن با آزادی ستمکار در تخصم است. دو بوار می‌گوید که هر تخصم باید به شایستگیهای خودش برکشیده شود و همواره در نظر داشته باشیم که هدف کلی رهایی همگان است. به فرض این ناهمانندی مفرط تغییر مرام اخلاقی و کلی جباران، لازم است ببینیم که اندکی افراد (جباران) باید ستم‌دیده باشند. غیراخلاقی بودن این فعل را شناخت افعالی کمرنگ می‌کند که این جباران قبلاً مرتکب شده بودند. از نظر دو بوار، شرکت در ستم، حتی اگر از روی نادانی باشد، مترادف با جباریت است و در هنگام نبرد برای آزادی خشونت بر ضد این شریکان موجه است.

در طبیعت نبرد خشونت‌آمیز این امر نهفته است که بدن‌ها با بدن‌ها مواجه شوند و به شأن اشیاء تقلیل یابند. دو بوار، به گونه جالب توجهی، از این استلزام شرمی ندارد، بلکه در عوض از رو به رو شدن با این متناقض‌نما با صداقت و درست‌کرداری طرفداری می‌کند و خشونت را می‌پذیرد اما به آن جلال و شکوه نمی‌بخشد.

نبرد برای رهایی دست‌تنها صورت نمی‌گیرد و لذا فرد باید در جایی دیگر به دنبال پشتیبان و نیرو بگردد. با این وصف دو بوار ادعا می‌کند که ایدئولوژی‌های فاشیست و مارکسیست به یکدیگر شباهت دارند. او

مدعی است که آنها در خوار داشتن فرد اشتراک دارند. اینکه افراد برای غرق کردن هویت‌هایشان در آیین یک گروه به صف در آیند کوششی است برای انکار دیگر باره آزادی فردی و به شهادت رساندن آن برای مطلق و این نیز به ستم می‌انجامد. جمع، با تشویق کردن انحصاری، اعتقاد به مطلق را تشویق می‌کند و توجیه کردن این کار از دید مُشرف مادی‌نگری تاریخی به کسانی که در درون این گروه‌ها همان اندازه خشونت روا می‌دارد که به کسانی که در بیرون از آن هستند.

دو بوار با ایدئولوژی مارکسیستی مسئله دیگری نیز دارد. مادی‌نگری تاریخی، بر طبق برخی تأویل‌ها، مبتنی بر ارکان نظری علیت خطی و جبر انگاری یا موجبیت علی است و این امر ضرورتاً مخالف با اصول بنیادی فلسفه وجودی است. از نظر دو بوار، خودِ شورش با گسستن استمرار منافی با برداشت جبران‌گزارانه از تاریخ است. این گسست استمرار در تأکید فیلسوفان وجودی بر زمان حال مورد تصدیق قرار می‌گیرد. زیرا علم اخلاق وجودی مشرب مدعی است که هیچ داده‌ای وجود ندارد و لذا چنین علم اخلاقی تنها می‌تواند چارچوبی را پیشنهاد کند که در آن انتخاب‌های کنش باید صورت گیرد. بدین طریق مدلل می‌شود که کنش‌ها نباید از برای آرمانشهری در آینده به عهده گرفته شوند. اگرچه زمان حال را گذشته شکل می‌دهد و مسئولیت نتیجه هر کنش مفروضی باید به عهده گرفته شود، دقیقاً به همان سان که با انسان‌ها باید همچون غایات رفتار کرد و نه وسایل، هر انتخاب باید به‌طور محکم و استوار در زمان حال قرار گیرد.

این استدلال را بدین صورت می‌توانیم دوباره بیان کنیم: از آنجا که فرد به‌طور ساختاری آزاد است، در مرتبه‌ای ماقبل تأملی مایل به خدا بودن است. این میل را به‌طور تأملی می‌توان با ارزش قائل شدن برای خود

آزادی نادیده گرفت. این امر از حیث منطقی با آزادی را نخستین ارزش شمردن و سپس با کلی ساختن آن برای هر آگاهی سازگار است. از اینجا می‌توانیم ببینیم که زیربنای علم اخلاق ابهام دستور کانت برای کلی ساختن احکام است و در جایی که کانت مدلل می‌سازد عزت نفس و عزت دیگران به‌طور متقابل از پی یکدیگر می‌آید و عقل آن را کشف می‌کند، دو بوار هستی‌شناسی را به منزله اساسی برای این از پی آمدن مطرح می‌کند. او می‌نویسد: «انسان آزاد است اما قانونش را در همین آزادی‌اش می‌یابد». (علم اخلاق ابهام، ص ۱۵۶) همین قانون است که علم اخلاق ابهام را کتابی فردگرایانه می‌سازد بی‌آنکه خودمحورانه یا خودبنیادانه باشد.

هستی‌شناسی علم اخلاق ابهام توسعه هستی‌شناسی وجودی مشرب بیان شده در هستی‌و نیستی است. در این کتاب، فاعل و فاعل با خصومت با یکدیگر رو به رو می‌شوند و هر یک می‌کوشد از دیگری موضوع یا شیء بسازد و هر یک می‌جنگد تا فاعلیت خودش را احیا کند. این موضع به‌وضوح مغایر با دستور کانت برای کلی ساختن احکام است. راه حل این دوراهه در این تصدیق یافت می‌شود که هم خود و هم دیگری موجوداتی ممکن [contingent] اند، یعنی متناهی و مواجه با مرگ‌اند. در نتیجه خود دیگر با خصومت به دیگری نمی‌نگرد.

اگرچه فلسفه وجودی آرزومند کار کردن با دیالکتیکی مادی‌نگرانه است، در واقع مادی‌نگرانه باقی می‌ماند چون آزادی هستی‌شناختی را مقدمه فرض می‌کند و تخصم در مرتبه‌ای ابتدائاً هستی‌شناختی را در آگاهیها و میان آگاهیها قرار می‌دهد. ایدئالیسم این کوشش را مطلع می‌سازد تا عقل عملی در فلسفه کانت را با دادن محتوایی به یک قانون اخلاقی، که در غیر این صورت تهی خواهد بود، حقیقتاً عملی سازد.

دوبوار، بارِ دِ مفاهیم مارکسیستی از ایدئولوژی و شیء‌سازی و آگاهی کاذب، به جای آنها مفهوم رازآمیزسازی [mystification] را به کار می‌گیرد تا توضیح دهد که چگونه ممکن است مردم در زندگی با ایمان بد فریب بخورند. این مفهوم مسئله‌زاست، زیرا فلسفه وجودی اصرار می‌ورزد که خودِ آگاهی شفاف است. به علاوه، علم اخلاق ابهام در انکار اهمیت تاریخ و کنش جمعی، در حالی که در عین حال مدلل می‌سازد که هیچ نجات یا رستگاری فردی ممکن نیست، تا اندازه‌ای نیست‌انگارانه از آب در می‌آید. دوبوار خود بعدها از ایدئالیسمی انتقاد کرد که در این کتاب منتشر است (رجوع شود به: نیروی اوضاع، ص 76)، اما این تنش کوششی را منعکس می‌کند که فلسفه وجودی برای آشتی دادن هستی‌شناختی با پذیرش روزافزون این نظر انجام داد که آگاهی به‌طور اجتماعی ساخته می‌شود.

حل این مسئله را می‌توان در جنس دوم به‌وضوح شاهد بود. جنس دوم به منزله کاری جسورانه با هدف متلاشی کردن اسطوره‌های راجع به «ذاتاً زنانه» به سنجش توجیهات برای ستم روا داشتن بر زنان، برگرفته از زیست‌شناسی و تاریخ و روانکاوی نوشته شد. دوبوار، با این استدلال که مادی‌نگری تاریخی سرچشمه‌های ستم‌دگی زنان را به‌طور مستوفی توضیح نمی‌دهد، دیالکتیک خواجه / برده هگل را در بستر نظریه جنس قرار می‌دهد.

جنس، قدرت و زن خودشیفته

دوبوار می‌نویسد: «جنسیت برای ما هیچ گاه تعریف‌کننده سرنوشت و در خود تعبیه داشتن کلید رفتار بشری به نظر نیامده است، بلکه بیان تمامیت موقعیتی به نظر آمده است که تنها به تعریف کردن کمک می‌کند.» (جنس

دوم، ص 726) اصول بی‌اعتنا به تاریخ و جنسی‌شده روانکاوی برخی داده‌هایی را فرض می‌کند که آن‌گاه زندگی بیرونی شخص و طرح‌هایش را تعریف می‌کند. فیلسوف وجودی برای منسجم اندیشیدن باید همه پیشفرض‌هایی را به معارضه بطلبد که ادعای تعیین انتخاب را می‌کنند، چون اعتقاد به جبر کمکی است به گریز از اصالت [یعنی: خود بودن] و در غلتیدن به ایمان بد.

دو بووار رابطه میان قضیب [penis] به منزله زایده‌ای جسمانی و ذکر [phallus] به منزله نمودگار قدرت و سلطه را تحلیل می‌کند. او، با انجام دادن این کار، عقده ادیپوس در نزد فروید و حسادت را اوراق می‌کند که گمان می‌رود دختران نسبت به قضیب دارند. دو بووار مدعی است که دختر میلی به داشتن قضیب به منزله شیئی جسمانی ندارد، بلکه به کارکرد ذکر قضیب* به منزله نمودگار حسادت می‌کند، چرا که ذکر نمودگار همه امتیازات خانوادگی و اجتماعی است که پسران دارند و از دختران منع می‌شود.

ترس مردان از عقیمی به منزله عقده‌ای توضیح داده می‌شود که نخست از کارکرد نمودگاران قضیب به منزله توانایی فرافکندن قدرت در آینده بر می‌خیزد و دوم از ترس عقیم ماندن آنچه شخصیت نافذامرپدری

* این کلمه به معنای چوبدستی و تازیانه و شمشیر تیز، در عربی، نیز هست و حال آنکه در فرهنگ غربی متفکران با استعارات دیگری خواسته‌اند همین معانی را بیان کنند. استعاره مشهور نیچه، تازیانه («به سراغ زنان می‌روی؟ تازیانه را فراموش مکن!» در چنین گفت زرتشت، «درباره‌ی زنان پیر و جوان»)، را شارحان او به همین معنا دانسته‌اند (یعنی، «به سراغ زنان می‌روی؟ مرد باش!») و دریدا نیز با رجوع به نیچه، با وساطت هایدگر، خواسته است همین معنا را درباره حقیقت بگوید. او از این استعاره نیچه که «حقیقت زن است» استفاده می‌کند تا بگوید در نوشتن به سبک مردانه نوعی کشف حجاب زن صورت می‌گیرد. کلمه سبک (style) را او بدین طریق به phallus منتهی می‌کند: کلمه style همان stylus (قلم حکاکی)، stileto (خنجر)، spur (سیخونک) و phallus (ذکر) است. — م.

فرا می افکند. از سوی دیگر، پسر قادر است منِ دیگر [alter ego] اش را در قضیب جسمانی اش فرا افکند و بدین وسیله کمالش را برای خودش با هم موضوع بودن و هم فاعل تام الاختیار بودن باز یابد. (جنس دوم، ص 79) بدبختانه، دختر شاید تنها عروسکی برای کامل کردن این نقش دارد و این به شیء ساختن او از کلّ خودش به منزله دیگری می انجامد. از آنجا که دختر از هر درگیری حقیقی و فعال با جهان خودداری می کند، خودش را در یک طرح قرار می دهد و بدین گونه است که او بیش از هر چیز دیگری باید مطلوب و مورد پسند باشد. او با خودشیفتگی تصویر آینه گون خودش را با من خودش یکی می کند و در انجام دادن این کار به دور انفعالی بودن خودش حصار می کشد. این همذات پنداری در اتکا به نگاه خیره دیگری برای ارضا کردن من با خودشیفتگی ساخته اش چنبره می زند. من او علاوه بر این بر نگاه دیگری از موضع نافذامری تکیه می کند، مرد باشد یا خدا باشد، تا تعالی در غیر این صورت رد شده را باز به دست آورد. این امید به نتیجه نمی رسد چون من، در میل داشتن به نگاه خیره بدون تخاصم، محکوم به انفعال و ناتوانی در فرافکندن خود به طور اصیل است.

اگرچه اغلب ادعا کرده بودند که دو بوار با روانکاوی دشمن بود، می توان دید که بحث او از موضعش نقدی خلّاق است. او جبرانگاری مضمّر در «اندام شناسی سرنوشت است» فروید را مذموم می شمارد و این نکته را صریح می سازد که نظریه آشکارا بدون تعصب او درباره جنسیت به طور بالفعل از راه مفاهیمی تعریف شده بود که میل جنس مذکر را با محبوس کردن میل جنس مؤنث در حالت انفعالی مشروع می کند. به همین سان، گاهی گفته می شود که تأویلهای او از فروید و یونگ فاقد ظرافت است. حتی اگر چنین باشد — و این را یقیناً می توان مورد چون

و چرا قرار داد - نقد او از تعصب جنسی نظریه فروید و یونگ همچنان یکی از پُر قدرت ترین نقدهای پیشنهاد شده باقی می ماند. تمایز رسم شده میان ذَکر و قضیب برای هر نقد فرهنگی که آرزومند فهمی اجتماعی - تاریخی از مفاهیم باشد حیاتی بود و هست.

قضیب به آگاهی کمک می کند خودش را به شیوه ای اصیل تجربه کند، یعنی هم به منزله فاعل و هم به منزله موضوع و بدین طریق آگاهی را به تکاملی روان شناختی قادر می سازد که متعادلتر از تکامل روان شناختی زن است. قضیب همچنین جنس مذکر را تشویق می کند خودش را آفریننده ای رو به آینده ببیند، به نحوی که بعد توضیح داده خواهد شد. این اصل فعال صادر از قضیب، مجسم در نمودگار ذَکر، همچنین مشتمل بر این نکته مسلم است که مرد جنسیتش را از طریق قضیبش می زید و در این لذت عاشقانه اش فعالانه به سوی شخصی دیگر هدایت می شود. زن برای ارضای جنسی اش وابسته به مرد است چون جماع مستلزم مشارکت فعال تنها از سوی مرد است. (این موضوع رسالت آمیز را دو بوار تمثیل انفعال و تسلیم زن می بیند.) فرض این است که در همین عمل سُفتن، بعدها آندره دورکین آن را بازتاب داد، جنس مذکر تصاحب کننده است و جنس مؤنث تصاحب شونده. بدبختانه، برهانهای زیست شناختی دو بوار با اندیشه او مبنی بر اینکه جنسیت به طور اجتماعی ساخته شده است در تضاد به نظر می آید و لذا با امکان مربوط به سُفتن غیر تجاوز آمیز و غیر بیگانه کننده نیز در تضاد می نماید. در اینجا می توانیم تنشی بینیم میان فرضی ماهیت گرایانه - که زنان را خصوصیات زیست شناختی آنان از پیش تعیین کرده است - و نقد کلی او از ماهیت گرایی.

این تنش باز در جستجو برای اتصالی تاریخی ظاهر می شود که در آن قضیب اهمیت ذَکری اش را به دست آورد. دو بوار، با کمک دیالکتیک

خواجه / برده هگل می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که «چرا مردان موضع فاعل و موجود اساسی را اتخاذ کرده‌اند و زنان خودشان اجازه داده‌اند تا به صورت موضوع و موجود غیراساسی ساخته شوند؟» (جنس دوم، ص 80) اگرچه او نظر انگلس را می‌پذیرد که ساختار خانواده در ابتدا از تقسیم کار و توسعه مالکیت خصوصی سرچشمه می‌گیرد، اعلام می‌کند که انگلس نتوانست به‌طور کامل تبیین کند که چرا تاریخ این مسیر خاص را پیمود.

از نظر دو بوار، انسانها قبل از کشف ابزارها «به‌طور فاعلی یا درون‌ذهنی» می‌زیستند و از موضوعی یا برون‌ذهنی ساختن خودشان ناتوان بودند. او نظر انگلس را می‌پذیرد که با کار کردن با ابزارها و مسلط شدن بر طبیعت بود که مردان فرافکندن خودشان در آینده را آموختند و به فهم خودشان در مقام آفریننده و فاعل فعل رسیدند. آنچه او می‌افزاید تحلیلی است از اینکه چرا مردان بودند، و نه زنان، که ابزارها را به دست گرفتند.

او مدلل می‌سازد که در حالی که مردان قادر به فرافکندن و سرمایه کردن کار خودشان در زمین و لذا یکی شدن با چیزی در بیرون از خود بودند، زنان در بردگی نوع حیوانی باقی ماندند. زنان گرفتار در چنگ وظایف جسمانی‌شان، آبستنی و قاعدگی، وابسته به شکارچیان مذکر بودند. زنان با بدنی ضعیفتر از جنس مذکر از تصرف در جهان و سلطه بر آن به‌طور کاملاً تعیین‌کننده ناتوان بودند. این بدان معنا بود که مردان به شیوه‌ای وسیعتر و آینده‌نگرتر از زنان به اندیشیدن پرداختند، شیوه‌ای که امکان می‌داد از موقعیتهای بی‌واسطه داده شده فراتر روند. به این دلیل بود که قضیب نمودگار فعالیت، یعنی ذکر، شد. مردان با آزمودن بخت زندگی‌هایشان در نبرد برای زندگی، با انتخاب جنگ بر بُزدلی چیره شدند

و خود را فاعلهایی ارزش آفرین شناختند و بدین وسیله از امکاناتها [contingencies] فراتر رفتند. از سوی دیگر، زنان فرصت نیافتند زندگیشان را آزادانه برای غایتی غیر از بقای خودشان و فرزندان‌شان صرف کنند. یگانه نبرد با مرگ که آنان می‌توانستند با آن رویاروی شوند لازمهٔ سرنوشت زیست‌شناختی آنان، زایمان، بود. مرد صاحب ذکر مبادرت به دیدن زن از دیدگاه ممتاز طرح خودش کرد و زن به منزلهٔ شیئی غیراساسی نگریسته شد تا مجبور و مهار شود.

گرایش بیشتر مرد به سلطه تا همکاری در نهایت از طبیعت جهانگیرانهٔ آگاهی مایه می‌گیرد. آگاهی جهانگیرانه به دلیل نیاز داشتن به آگاهی یک شخص دیگر برای درک خود با این موجود دیگر و ضروری با خصومت رو به رو می‌شود. خصومت هستی‌شناختی احتمالاً تشکّل اجتماعی را بیش از سازمان تعاونی ستمکارانه و سلطه‌جویانه می‌سازد. دو بووار توسعهٔ تاریخی را از مالکیت متعلق به اجتماع تا مالکیت خصوصی به همین نحو توضیح می‌دهد، یعنی بر حسب هستی‌شناسی. (جنس دوم، ص ۸۷ و بعد.) دو بووار اگرچه مجذوب برخی ویژگیهای مادی‌نگری دیالکتیکی، به‌ویژه شهود آن از انسان به منزلهٔ موجودی اساساً خلاق و تاریخی است، سرانجام مارکسیسم را به دلیل آنچه تقلیل‌گرایی اقتصادی و خام آن می‌شمارد رد می‌کند. او همچنین این اندیشه را رد می‌کند که همهٔ زنان را می‌توان یک طبقه انگاشت. او مدلل می‌سازد که طبقه مستلزم رابطهٔ اقتصادی مشخصی است، با امکان استلزامی درگذشتن از موقعیتهای بی‌واسطه به وسیلهٔ روابط تولیدی. زن، تقلیل یافته به استعداد تولیدکنندگی‌اش در زاییدن بچه، همچون کارگر یا برده همان فرصت را برای موضوعی یا برون‌ذهنی کردن خودش از طریق کارش ندارد و در نتیجه فرصتهای آنان برای انقلاب را نیز ندارد. دو بووار همچنین تحلیل

مارکسیستی از ایدئولوژی را رد می‌کند چون در این تحلیل فرض می‌شود که تجربه‌های بیگانگی و خصومت به‌طور هستی‌شناختی ضروری نیست بلکه پدیدارهای تاریخی، برگرفته از سازمانهای اجتماعی - اقتصادی مشخص است. انسان‌شناسی گونه‌ای و جنسی خود او پیشداوری‌های پدرسالارانه را در نقدی زن‌گرایانه باز منقش می‌کند.

به هر تقدیر، به‌طوری که قبلاً دیده‌ایم، چارچوب‌های مفهومی هستی‌شناختی و تاریخی اتخاذشده دو بوار برای تبیین تجربه‌های جزئی زنان به ایجاد تنشهایی در تحلیل او دامن می‌زنند. یک چنین نقطه‌تنشی در نقد او از مقوله کلی «زن» قرار دارد. این مقوله کلی، بافته مردان برای تحکیم درک خودشان از خود، از نظر دو بوار اسطوره‌ای بود که در جهت منافع «طبقه حاکم» عمل می‌کرد. (جنس دوم، ص 285) محتوای منسوب به مفهوم کلی «زن» وقتی شروع به شکل گرفتن کرد که خلقت طبیعی در جهان نباتی کیفیت اسرار آمیزش را با ظهور ابزارهای کشاورزی از دست داد. از آنجا که زنان به دلیل زاینده‌گی به طبیعت نزدیک دانسته شدند به‌طور آرمانی مناسب به نظر آمد که به منزله قلمرو تازه و به همین سان اسرارآمیزی درک شوند. دو بوار نخست این مفهوم زن به منزله موجودی اسرارآمیز را برحسب ضرورت هستی‌شناختی و زیست‌شناختی توضیح داد، از این رو تفسیر تاریخی متعاقب او در معرض سوء ظن قرار گرفت. به هر تقدیر، او ناآگاه از این امر تحلیل تاریخی و روان‌شناختی مجاب‌کننده‌ای از توسعه و کارکرد ایدئولوژیکی مفهوم «زن بودن» به دست می‌دهد.

اسطوره جمعی زن بودن به واضح‌ترین شکل در ادبیات تبلیغ می‌شود. از آنجا که زن به‌طور نزدیکتری به طبیعت مرتبط است تجسد آن فرض می‌شود. ارتباط رومانتیک میان طبیعت و موجود بی‌عقل در زن به منزله

دیگری صورتی شاعرانه می‌یابد. زن به‌طور شاعرانه حافظ آرامش و الفت وصف می‌شود و محکوم به حضوری نقابدار به منزله امتیاز است. از طریق زن، این دیگری، است که مردان خودشان را کشف می‌کنند و به کمال می‌رسانند، اما دیگری بودن زن هنوز برحسب غیراساسی بودن و انفعال تعریف می‌شود. مردان در مقوله «زن» ترسهایشان را فرا می‌افکنند، چون نزدیک بودن فرضی زن به طبیعت دال بر گوشت تن و میرندگی است. دودلی مردان نسبت به زنان از تعریف آنان از زن به منزله «تصویر ثابتی از سرنوشت حیوانی» ناشی می‌شود؛ مردان در این تصویر با شکنندگی خودشان مواجه می‌شوند.

مفهوم «زن» بدین طریق برحسب تصنع ساخته می‌شود، یک میل جنسی دفعه‌تاً طبیعی ولی ساخته‌شده برای میل جنس مذکر. زن هم حقیقت است و هم غیر حقیقت. با این وصف مقوله کلی «زن» به آدمیانی واقعی اطلاق می‌شود که تجربه‌های واقعی دارند. مردان، متظاهر به محترم بودن در فضای عمومی، از قداست عفاف و پاکدامنی دم می‌زنند و ارزش آن را در قانون متبلور می‌کنند. مردان در فضای خصوصی به خود حق می‌دهند از قانون خودشان تخطی کنند، با این وصف از زنان انتظار دارند به آن قانون پایبند بمانند: نتیجه آن است که مرد «اخلاقی» زن را مجبور به «بی‌اخلاقی» می‌کند. به‌طور نمونه، مردی که علناً مخالف با سقط جنین است، در خلوت به معشوقه آبتنش اصرار می‌ورزد که سقط جنین کند. (جنس دوم، ص 509) اگرچه زنان در زیر حاکمیت این ارزشها رنج می‌کشند، به‌ندرت با این گونه تناقضها مواجه می‌شوند، زیرا نه تنها فاقد فرصت و آموزش‌اند، بلکه منهای خودشیفته ساخته‌شان آنان را به همدستی با نافذامری جنس مذکری وا می‌دارد که آنان را غیراخلاقی مقوله‌بندی می‌کند. البته مردان آگاهند که زنان این تناقضها و بی‌اصالتی‌ها

را تجربه می‌کنند و لذا آنان از به دانش رسیدن زنان می‌ترسند. اما زنان، به واسطهٔ انفعال‌شان، بی‌اخلاقی را پیوسته قادر به زدن نقاب اخلاقی می‌سازند و این بدان معناست که آنان باید حقیقت تجربهٔ خودشان را انکار کنند، در حالی که به احساس تناقضها در «تن زخم خورده» ادامه می‌دهند (جنس دوم، ص 509)

این‌گونه خصومت و ایمان بد متنافی با خود است، چنانکه در نزد سارتر دیالکتیک میان خود و دیگری چنین است. خود مستلزم به رسمیت شناخته شدن از یک دیگری محترم است. حتی وقتی که زن به‌طور غیراصیلی عمل می‌کند، او نمی‌تواند به‌طور کامل فاعلیت خودش را سرکوب کند و لذا او محکوم به دورویی است. اما مردان خواستار آن هستند که زنان خودشان را گاهی فاعلهای آزادی نشان دهند که در واقع هستند. ستمکاران، در ستم کردن، به خودشان ستم می‌کنند. مردان برای توجیه کردن درک‌شان از خود به زنان نیازمندند تا مستقل باشند.

دو بوار خود بعدها از ایدئالیسم فلسفی منتشر در جنس دوم انتقاد کرد. (نیروی اوضاع، ص 202) ارائهٔ تضاد میان خود و دیگری به منزلهٔ تضادی هستی‌شناختی با این نظر در تناقض قرار می‌گیرد که چنین تخصمی تاریخی و ممکن است. این دشواری در خصوص رابطه میان تبیین هستی‌شناختی و تاریخی شامل فلسفهٔ وجودی به‌طور عام است. این دشواری را در کوشش سارتر برای آمیختن مارکسیسم با فلسفهٔ وجودی در نقد عقل دیالکتیکی او می‌توان دید.

دو بوار، با وسعتی که به شأن هستی‌شناختی هردو مقولهٔ خود و دیگری و نیز به دیالکتیک میان آنها می‌دهد، آن‌گاه به تبیین این مفاهیم بر حسب نظریهٔ جنس می‌پردازد و میان فعل به منزلهٔ اصل نرینگی و انفعال به منزلهٔ اصل مادینگی شباهتهایی برقرار می‌سازد. چون مردان نقش

فاعل را دارند و این نقش را برای زنان منکرند، افعال اصیل آکنده از «ارزشهای نرینه» می‌شود. آنچه ارزشمند است تنها فعالیت نیست بلکه شیوه خاص تفکری است که «عاقل» را بر «بی‌عقل» و حرفه‌ها را بر پرورش کودک تقدم می‌بخشد. این شیوه تمایز عمومی / خصوصی و امتیازات اولی بر دومی را می‌پذیرد. به علاوه، این مقوله‌بندی بر یک جنس مخالف‌گرایی اساسی مبتنی است. به‌طور نمونه، زن همجنس باز با اصل فعال نرینگی احساس یگانگی می‌کند و این امر او را بدانجا می‌کشاند که بدنی مادینه و انفعالی را طعمه خودش می‌سازد.

خودمختاری فرد برای فلسفه وجودی اساسی است و ذاتی این فلسفه اندیشه آگاهی آزادانه تعالی‌جوینده است. بدبختانه این امر دو بوار را به ملاحظه بدن زنانه، همراه با قاعدگی و زایمان و نیز برخی مکروهات، می‌کشاند. زیرا او معتقد است که بدن زن تا اندازه‌ای مانع از به فعلیت رسیدن آگاهی آزادانه تعالی‌جوینده است. نظر او درباره بدن زنانه از فلسفه دکارتی مضمحل در فلسفه وجودی مایه می‌گیرد: یعنی جدایی ذهن یا نفس از بدن در نزد دکارت، که به نوبه خود متضمن این اندیشه است که ذهن یا نفس بر بدن نظارت می‌کند و بر آن مسلط است. در اینجا می‌توانیم ببینیم که چگونه مابعدالطبیعه می‌تواند پیشداوری‌های اجتماعی غیرانتقادی را یگانه کند.

یک انتقاد دیگر از فلسفه وجودی که می‌توان علیه دو بوار به کاربرد این است که اهمیت زبان را در ساختمان آگاهی دست کم می‌گیرد. فقدان تحلیل زبانی خواننده دهه ۱۹۹۰ را از وجود یک خلاء شگفت‌زده می‌کند. کار اساسی دو بوار درباره نمایش زنان در ادبیات، به‌طور نمونه، تا آنجا که فاقد تحلیلی از دیگر تصویرسازی‌های فرهنگی از قبیل هرزه‌نگاری است ناقص است. با این وصف می‌باید در خاطر داشت که او

در چه زمانی می‌نوشت و معارضه‌هایی را که در کتاب جنس دوم علیه روانکاوی و تمامی دیگر نظریه‌های جنسی شده مطرح کرد (مایه ناراحتی بسیار معاصرانش - رجوع شود به: نیروی اوضاع، ص 196-203) نباید دست‌کم گرفت.

دو بوار همچنین از این پرسش بحث می‌کند که چگونه باید جهان را تغییر داد. او می‌نویسد: «برای تغییر دادن چهره جهان، نخست لازم است با استواری در آن لنگر انداخت، اما زنانی که با استواری در جامعه ریشه دارند آن زنانی‌اند که در رقیت آن‌اند.» (جنس دوم، ص 162) زنان منطبق با اینکه چگونه بدنهایشان مهار می‌شود تعیین می‌شوند، این مهار حدود روابط آنان با جهان خارجی را تعیین می‌کند. زیرا زن برای اینکه قادر به تعالی جستن از اوضاع ممکن باشد، باید از موضوعی یا برون‌ذهنی شدن جزئی‌اش آزاد شود و در مقام فاعلی اصیل خودش را در آینده فرافکند. آزادی از مهارهایی که سدّ راه فرافکنی است باید کاری جمعی باشد، بنابراین زنان باید آموزش ببینند که چگونه با یکدیگر همکاری کنند. گردآمدن نزدیک و آغازین دختران که در بسیاری جامعه‌ها دیده می‌شود، از جمله جامعه خود ما، گرد آمدن موضوعات یا اشیاء منفعلی است که جامعه در رقابت برای کسب نگاه خیره جنس مذکر آنها را تغییر شکل می‌دهد. بنابراین لازم است زنان دوباره ارزیابی کنند که چگونه به زنان دیگر نزدیک شوند.

دو بوار بر اهمیت اقتصاد در ساختار اجتماعی تأکید می‌کند، با این وصف بر لزوم دگرگون کردن روبنا نیز تأکید می‌کند، یعنی: میدانهای اخلاقی و اجتماعی و فرهنگی؛ و در اینجا او برخی از «مطالبات دوره گذار» را ارائه می‌کند. دختران و پسران باید فرصتهای آموزشی یکسان و لذا افقهای یکسانی داشته باشند. آزادی جنسی مادرشدن اختیاری را لازم

می‌آورد، از جمله سقط جنین بنا به درخواست، پیش‌گیری آزاد از آبستنی، ترک باروری و زُدودن داغهای ننگی که با نامشروع بودن همراه است. پیمان ازدواج باید به طرفداری از توافقه‌های آزادی رد شود که به خواست دو طرف می‌تواند بر هم زده شود. امید این است که اگر این شرایط تحقق یافت همکاری متقابل میان مردان و زنان بتواند بر به رسمیت شناختن متقابل و اصالتی مبتنی شود که همه روابط انسانی را غنی خواهد کرد.

دو بووار همه زنان را به همین طریق به منزله شیء قرار می‌دهد و به این دلیل متمایل به غفلت کردن از جزئی بودن طبقه و تجربه‌های نژاد است. اگرچه او منافع سوسیالیسم مردم‌سالارانه را تصدیق می‌کند، به کاوش در خصوص ارتباط ممکن میان نظامی اقتصادی مبتنی بر مبادله اشیاء و طبیعت میان‌کنش فاعل / موضوع نمی‌پردازد. از سوی دیگر، او از حلقه‌های اتصال میان طریقی بحث می‌کند که برخی سازمانهای اقتصادی و اجتماعی مردان را قادر به تسلط بر طبیعت و قرین ساختن طبیعت با مادینگی می‌سازد، حلقه‌های اتصالی که محتملاً نوعی توجیه عقلی برای سلطه مردان بر زنان فراهم می‌کند.

نتیجه‌گیری

دغدغه‌های دو بووار از بسیاری جهات نمودار دغدغه‌های امروز است. پس از نقد نیچه از تفکر روشنگری و اعلام «مرگ خدا» مسئله تبیین ارزش روی دست فلسفه ماند. خصومت دو بووار با برخی مقوله‌های کلی از قبیل «تمامیت» و «زن» و خصومت با حرکت بنا به فرض خطی تاریخ به سوی آرمانشهری نامعلوم از مضامین غالب در فلسفه «بعد - از - نو» اروپایی است. تحلیل او از مفهوم «زن» به منزله توهم و نقاب و غیرحقیقت را

دریدا و دولوز از ریشه‌های نیچه‌ای آن برداشته و باز کار کرده‌اند و از آن به منزله نشانه‌ای دالّ بر حقیقت کلی وجود و حقیقت کلی شدن بحث می‌کنند.

تنشهای موجود در کتابهای دو بوار تنشهای فلسفه‌ای غیرمادی است که می‌کوشد نظرهای مادی‌نگرانه را در خود بگنجاند. در جریان این گنجاندنی که بر آن کوشش شده میراث نظری و زیربنایی کتاب بر ملا می‌شود. این گونه تنشها، از جهتی، جالب توجه‌ترین چیز راجع به خود فلسفه وجودی است، زیرا آنها می‌توانند توضیح دهند که چرا دودمان (پدری) فلسفه وجودی این فلسفه را از دست یافتن به آرزوهای سیاسی و عملی‌اش باز می‌دارد. این تنشها امروز نیز همچنان برجاست، چون فلسفه سیاسی نو هنوز مایوسانه در جستجوی راه تازه‌ای برای تصور کردن ارزش است.

بسیاری از نقدهای زن‌گرایانه از شرح روشن دو بوار از روانکاوی و تحلیل فرهنگی زنده و پرمایه او توسعه یافته است. تحلیل او از «زن» به منزله موجودی ساخته شده، به منزله شیء برای فاعل مذکر، و به منزله موجودی در رنج از انفعال، محتملاً هنوز توصیفی دقیق از رابطه عام میان مردان و زنان است.

سرانجام، از آنجا که اغلب صادق است که تنشهای موجود در کار نویسنده از ارزشمندترین و پُر اطلاع‌ترین جنبه‌های آن است، فلسفه دو بوار سزاوار «معتبر دانسته شدن» است، حتی اگر تنها در جهت اغراض تاریخنگاری دقیق باشد.

مطالعه بیشتر

سیمون دو بوار یک نقد حال و چند رمان و خاطراتی از مادرش و نیز کتابهایی دانشگاهی‌تر نوشت. جنس دوم بی‌شک مشهورترین کتاب و شاید از حیث

فلسفی مهمترین کتاب اوست. اما، به طوری که در این فصل پیشنهاد شده است، علم اخلاق ابهام نیز تقریباً به همان اندازه مهم است. کتابهای زیر را دربارهٔ دو بووار و دربارهٔ زن‌گرایی می‌توان توصیه کرد: سیکسو و کلمان، زن تازه تولد یافته، هیث، سیمون دو بووار، فورستر و ساتن، دختران دو بووار، و وایتمارش، سیمون دو بووار و حدود تعهد.

نشانی صفحات دو بووار در شبکهٔ بین‌المللی این است:

<http://www.tcp.chem.tue.nl/~tgcmv/simone/beauvoir.html>

و

<http://members.aol.com/KatharenaE/private/Philo/Beau/beau.html>

کتابنامه

H. Cixous and C. Clement, *The Newly Born Woman*, tr. B. Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press 1986.

[سیکسو و کلمان، زن تازه تولد یافته.]

Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, tr. B. Frechtman, London: Citadel Press 1976.

[دو بووار، علم اخلاق ابهام.]

_____ *The Second Sex*, tr. J. Cape, Picador Classics, 1988.

[دو بووار، جنس دوم، ترجمهٔ قاسم صنعوی، انتشارات توس، ۱۳۶۰.]

_____ *Force of Circumstance*, tr. R. Howard, Harmondsworth: Penguin 1968.

[دو بووار، نیروی اوضاع.]

P. Forster and I. Sutton (eds.), *Daughters of de Beauvoir*, London: Women's Press 1989.

[فورستر و ساتن، دختران دو بووار.]

J. Heath, *Simone de Beauvoir*, London: Harvester Wheatsheaf 1989.

[هیث، سیمون دو بووار.]

J.-P. Sartre, *Being and Nothigness*, tr. H. Barnes, New York 1956.

[سارتر، هستی و نیستی.]

A. Whitmarsh, *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*,
Cambridge: Cambridge University Press 1981.

[وایتmarsh، سیمون دو بووار و حدود تعهد.]

هانا آرنت

جان فرانسیس برک

هانا آرنت یکی از مهمترین نظریه‌پردازان سیاسی قرن بیستم است. او، در اکتبر ۱۹۰۶، در خانواده‌ای یهودی از اهالی کونیکسبرگ، شرق پروس (اکنون روسیه) دیده به جهان گشود و در دهه ۱۹۲۰ هم در نزد مارتین هایدگر در دانشگاه ماربورگ و هم در نزد کارل یاسپرس در دانشگاه هایدلبرگ دانش آموخت. به قدرت رسیدن آیین نازی در دهه بعد او را مجبور به پناهندگی ساخت: در ۱۹۳۳ نخست به پاریس و سرانجام در ۱۹۴۱ به ایالات متحد آمریکا. او پس از جنگ جهانی دوم با انتشار سرچشمه‌های تمام‌خواهی (۱۹۵۱) در مقام شخصیت در حال طلوعی در فلسفه سیاسی سر برآورد. این کتاب تا امروز نیز متنی اساسی درباره این مبحث است. او در دو و نیم دهه بعد به تدریس و نگارش درباره نظریه و فلسفه سیاسی در دانشگاه‌های برجسته آمریکا مانند دانشگاه شیکاگو و «مکتب جدید برای پژوهش اجتماعی» در نیویورک پرداخت. او در ۴ دسامبر ۱۹۷۵ از حمله‌ای قلبی درگذشت و درسهای گیفوردش را ناتمام گذاشت و این درسها در سالهای بعد با عنوان

حیات ذهن (۱۹۷۸) و درسهایی در باب فلسفه سیاسی کانت (۱۹۸۲) منتشر شد.

آرنت توصیفی پُرمایه از آن پدیدارهای بنیادی به دست می‌دهد که وجه ممیز سیاست به منزله فعالیت تمام عیار انسان است. شاهکار او همچنان وضع بشری (۱۹۵۸) است که در آن سیاست به منزله امری ریشه‌دار در کنش گشوده پایان و بین فاعلی [intersubjective] از تأمل و شناخت علمی و مهارت فناورانه و گردش [metabolism] کار است.

کتابهای او در طی دهه بعد حاوی توصیفهای بسیار اصیلی از پدیدارهای سیاسی اساسی، به نحوی متمایز از رویکردهای مابعدطبیعی و رفتارگرا، است. او در میان گذشته و آینده (۱۹۶۱) مباحثی مانند تاریخ و نافذامری [authority] و آزادی و فرهنگ را مورد توجه قرار می‌دهد تا باقیمانده معنایشان را با توجه به آنچه اضمحلال فلسفه سیاسی غرب بعد از هگل می‌نامد نجات دهد. توصیف او از آدولف آیشمن در آیشمن در اورشلیم (۱۹۶۳) در مقام نمایانگر «ابتذال شر» مشاجره بزرگی پدید آورد، به ویژه در محافل فکری یهودی. او دو سال بعد، در درباره انقلاب (۱۹۶۵) انقلاب امریکا را از انقلاب فرانسه از این حیث متمایز می‌کند که انقلاب امریکا مبتنی بر غایات سیاسی بود و نه اجتماعی.

دو گلچین بعدی - آدمیان در زمانه ظلمت (۱۹۶۸) و بحرانهای جمهوری (۱۹۷۲) - مشتمل بر تعدادی مقاله کوتاه و بلند از آرنت، از اواسط دهه ۱۹۵۰ تا اوایل دهه ۱۹۷۰ - است. گلچین نخست به توصیفی از شخصیت‌های فکری و تاریخی قرن بیستم اختصاص دارد که تمثّل humanitas [انسانیت] اند - از همه مهمتر کارل یاسپرس. گلچین دوم به ملاحظه نگرش حسابگرانه تصمیم‌گیران سیاست خارجی ایالات متحد امریکا در طی جنگ ویتنام، جنبشهای اعتراض آمیز به منزله تقویت سنت

امریکایی انجمنهای خودخواسته و تبیینهای علمی گمراه کننده از خشونت اختصاص دارد. هانا آرنٲ سالهای پایانی عمرش را به درسهای گیفوردش (١٩٧٣/٧٤) دربارهٔ اندیشیدن و اراده کردن و قضاوت کردن اختصاص داد.

جزئیت، امکان، ابهام

نظریهٔ سیاسی آرنٲ متمرکز بر سیاست به منزلهٔ فعالیت است که در تقابل با مواضع رویکردهای مابعدطبیعی یا علمی باید با زبان خودش فهمیده شود. او پدیدارشناسی وجودی تجربه‌های سیاسی را تعقیب می‌کند.

آرنٲ، نخست و پیش از هر چیز، به وضع انسان توجه می‌کند، بدین معنا که آن که هستیم در تقابل با فطرت انسانی یا آنچه هستیم مورد توجه او قرار می‌گیرد. او مدلل می‌سازد که تنها خدایی محتملاً می‌تواند فطرت انسان را معین کند. او، به همین دلیل، تأکید می‌کند که تفاوتی کیفی وجود دارد میان سپهرهای انسانی و طبیعی زندگی. به فرض آنکه «وضع انسان» به‌طور مطلق ما را معین نمی‌کند، ما باید به خصوصیت مضاف میانگنش انسانی با فهم وضع سیاسی نظر بدوزیم. انسانها، برخلاف مطالعهٔ طبیعت، نمی‌توانند نسبت به فعالیت‌های خودشان تماشاگران محض باشند.

دوم آنکه نظر دوختن به «اشیاء فی نفسه» سیاسی در نزد آرنٲ به معنای تأکید بر جزئیات انضمامی است و نه کلیات. او در این خصوص از تأکید پدیدارشناسی وجودی پیروی می‌کند، مبنی بر آنکه امر مفهومی مبتنی بر امر پیش مفهومی است. به‌طور نمونه، او تأکید می‌کند که طلوع سلطهٔ تمام‌خواه در این قرن را باید برحسب مسلمات و وقایع مشخص فهمید و نه به‌منزلهٔ نتیجهٔ تأثیرات تاریخی فراگیر، مانند ادعای اریک

فوگلین مبنی بر آنکه سرچشمه‌های تمام‌خواهی را می‌توان تا آیین گنوسی قرون وسطی پی گرفت.

سوم آنکه، حقیقت انسان در نزد آرنست با امکان به وصف در می‌آید. یکی از دلایل اینکه او تمام‌خواهی را مطالعه می‌کند این است که او ادعا می‌کند تمام‌خواهی نظام سیاسی تازه‌ای است. توصیف‌های او از (۱) اندیشیدن به منزله پرسشگری بی‌وقفه با Existenz در نزد کارل یاسپرس و عقل محض در نزد ایمانوئل کانت شبیه است و (۲) اراده کردن به منزله امری مرتبط با توانایی آغاز کردن شروعاتی تازه و خود به خودی - گنیش - نیز مؤکد بر امکان در امور انسانی است.

تأکید آرنست بر جزئیات و امکان لازمه نقد او از رویکردهای مابعدطبیعی به سیاست است. تا آنجا که واقعیت ما را با امر غیرمنتظره مواجه می‌سازد، عقل مخالف با امکان است - و لذاست بی‌رغبتی فیلسوفان به دست و پنجه نرم کردن با کیفیت گشوده‌پایان و ریشه‌ای اراده کردن و آزادی انسانی. او ادعا می‌کند که فیلسوفان، به عوض، نظام‌های مابعدالطبیعه، به‌ویژه فلسفه‌های تاریخ مانند فلسفه تاریخ هگل، می‌بافند تا با بی‌یقینی مقابله کنند. آرنست در مقابل بر تاریخ‌های انسانی تأکید می‌کند، یعنی: داستان‌های افراد و کردارهای جزئی. کردارها یا وقایع بزرگ، به شیوه‌ای استقرایی، آشکارکننده صحت نمونه‌وار است: آنها، در تقابل با نظام‌های فلسفی فراگیر، توجه را به اهمیت پدیدارهای سیاسی جلب می‌کنند.

از نظر آرنست در رویکردهای علمی به سیاست نیز برای به دست دادن یقین، و به نوبه خود پیش‌بینی‌پذیری، نسبت به امور انسانی سعی می‌شود. رفتارگرایی، در این خصوص، در مخالفت با استعداد اندیشیدن برای پژوهش و انگشت‌گذاشتن بر معنای وقایع انسانی، درصدد تقلیل

افعال و وقایع انسانی به قالبی شناختی و علت و معلولی است. به طور نمونه، آرنٲ اشتیاق فکری به تبیین خشونت با مصطلحات زیست‌شناسی را متذکر می‌شود، به جای آنکه خشونت به منزلهٔ پاسخی انسانی و مشروع، ولیکن نابودگر، به بی‌ثمری میانگنش سیاسی اصیل به روزگار معاصر انگاشته شود.

آرنٲ اصرار می‌کند که روشهای علمی متناسب با اکتشاف و کاوش در طبیعت ناتوان از بحث از قصدیت انسانی در قلب سیاست است. به علاوه، او تأکید می‌کند که رویکردهای پوزیتیویستی به‌ویژه وقتی خطرناک می‌شود که به منزلهٔ یگانه روش‌شناسی برای سیاست عمومی به کار می‌رود. به طور نمونه، او مدلل می‌سازد که سیاست حکومت ایالات متحد در ویتنام مبتنی بر الگوهای حسابگرانهٔ مشاوران و اشنگتن بود، و نه قضاوتهایی مبتنی بر مسلمات فرهنگی و تاریخی: این تلاش به الگو بخشیدن مجدد به واقعیت برای سیاست امریکا تنها به خودفریبی از جانب خود سیاست‌گذاران انجامید.

نکتهٔ چهارم و آخر اینکه آرنٲ بر اولویت «زیست جهان» پدیدارشناختی، به‌ویژه ابهام نازدودنی آن تأکید می‌کند. الگوها یا شاکله‌هایی که وقایع انسانی را به منزلهٔ اموری خودکار یا کلی یا صرفاً به منزلهٔ اموری برای کار بستن بسته‌بندی می‌کنند - مانند تأکید دورهٔ جدید بر ترقی یا ایدئولوژیهای سیاسیِ تر و تمیز دوخته - بیشتر به تحجّر تنوع غنی و همواره متغیّر تجربه‌های سیاسی می‌انجامند تا آشکار کردن اساس بین فاعلی معنا. او ناقد ثابت قدم هر مطلق‌سازی تجربهٔ انسانی از طریق نظم یا حقیقتی تحمیلی باقی می‌ماند.

دانشجویان آرنٲ نقل می‌کنند که او چگونه با افکندن نوری تازه بر متون کهن توجه آنان را پیوسته تسخیر می‌کرد. همین تمایل در سراسر

متون او نیز یافت می‌شود - مانند تفسیر این جهانی او از نظریه سیاسی اوگوستین و مناقشه او مبنی بر اینکه جفرسون از تعقیب سعادت عمومی در برابر سعادت خصوصی دفاع می‌کرد و استفاده مکرر او از ادبیات برای تمثیل مضامین. اما این امر به معنای تأویل و تفسیر *مِنْ* عندی یا هوسبازانه نیست: جلب توجه به خصوصیت متکثر «زیست جهان» است. او، به میزان وسیع، با تمایزی که مارتین هایدگر میان موضوعات تفکر و موضوعات تحقیق قائل است همراه است: تفکر بیش از تحقیق به پرسشهای بنیادینی توجه می‌کند که انسانها در آنها اشتراک دارند. در نتیجه، در نزد آرنست، نظریه سیاسی فعالیت است که هیچ گاه راه حل نهایی ندارد.

آرنست، با تأکیدی که پیشتر گفتیم بر جزئیت و امکان و ابهام به منزله وجوه جدایی‌ناپذیر زیست جهان می‌کند، به دست دادن توصیفهای پدیدارشناختی از پدیدارهایی را به عهده می‌گیرد که جزء جدایی‌ناپذیر انسانها در مقام حیوانات سیاسی است: کار، کنش، نافذامری [authority]، قدرت، خشونت، انقلاب سیاسی یا اجتماعی، آزادی، فرهنگ، نافرمانی مدنی یا اعتراض وجدانی، تاریخ حقیقت یا معنا، اندیشیدن، اراده کردن، قضاوت کردن و مسئولیت اخلاقی.

افشای آرنست از سیاست به منزله جزء جدایی‌ناپذیر وضع انسان او را از نظریه پردازان سیاسی که سیاست را بر فطرت انسان یا بر مابعدالطبیعه - در اصل افلاطونی یا هگلی - یا بر علیت علمی مبتنی می‌کنند متمایز می‌سازد. آرنست در بطن علم سیاسی از جنگ جهانی دوم به بعد بدیلی اساسی هم برای روش‌شناسی‌های اشتراوسی و هم رفتاری ارائه می‌کند: رویکرد او، از یک سو، پلی میان اهتمام اشتراوس به ارزشهای فراگیر و معنا و، از سوی دیگر، اشتغال خاطر رفتاری به قلمرو تجربی به دست می‌دهد.

کثرت، برابری، ولادت

نظریهٔ سیاسی آرنٲ، در مقام تدبّری دربارهٔ چگونگی وضعیت انسانها در «زیست جهان»، میان نظریه‌هایی قرار می‌گیرد که یا فرد را به خدایی می‌رسانند - چنانکه در فردگرایی لاکِی یا انواع خودبنیادگرایانهٔ فلسفهٔ وجودی - یا فرد را ریشه‌کن می‌کنند - چنانکه در رویکردهای رفتاری، که سیاست را به منزلهٔ نتیجهٔ ساختارهای محیطی تفسیر می‌کنند، یا شاکله‌های اجتماع‌دوست که برای همگنی می‌کوشند. بدیل او برای گرایش علوم اجتماعی، به قرار دادن فرد و جمع در تقابل، حول تشریح‌های او از کثرت و برابری و ولادت [natality] متمرکز است.

مراد آرنٲ از کثرت این است که اساس برای جهان سیاست بیشتر انسان‌هاوند تا نوع بشر. اگر ما مطلقاً شبیه به یکدیگر بودیم، کُنش، مقولهٔ کلیدی آنچه او *vita activa* [کُنش حیاتی] اصطلاح می‌کند، بی‌معنا می‌بود. زیرا در این خصوص آدمی می‌توانست فقط به گرایشهای رفتاری پیش‌بینی‌پذیر تکیه کند. تمرکز کثرت بر متمایز بودن شخصی تجسّم این امر مسلّم است که کُنش در میان دیگران رخ می‌دهد.

مراد آرنٲ از برابری این است که ما، با وجود تفاوت‌هایمان، همه در توانایی برای ارتباط متقابل سهیم هستیم. در سیاست، به‌طوری که در polis [دولت‌شهر] ماقبل فلسفی یونانی متملّ است، شهروندان در روابط غیرسلطه با یکدیگر وارد می‌شوند، صرف نظر از محلّ زندگی که از آنجا می‌آیند. اگر کثرت دالّ بر فرید بودن شخصی است، برابری اجتماع را توانا می‌سازد.

مراد آرنٲ از ولادت این است که دقیقاً به همان سان که با تولّد هر انسان شروع تازه‌ای در جهان قوام می‌گیرد، انسانها نیز می‌توانند کُنشهای

تازه آغاز کنند. در نتیجه، در تقابل با حتمیت علی، بخت و اتفاق ذاتی سیاست است: انسانها می‌توانند انجمنها و ساختارهایی را دگرگون کنند که زندگیهایشان را تعیین می‌کند و مسئول نتایج این ابتکارهاست.

آزادی شخصی و متمایز بودن، بدین طریق، در سخنان و اعمال در همراهی با دیگر مردمان تحقق می‌یابد. نظر آرنست، در تقابل با نظریه‌های سیاسی مؤکد بر تعقیب منافع [interests] خصوصی این است که میانگنشی میان انسانهای جمعی و مولودی «میان - بودن» [inter-est] - فضای عمومی - ی را آشکار می‌کند که هم ما را با هم پیوند می‌دهد و هم ما را از یکدیگر متمایز می‌کند. این «شبکه روابط انسانی» سیاست را به منزله فعالیت متقابل و بین فاعلی آشکار می‌کند، به جای آنکه امری متخاصم میان منهای بدون کالبد و منزوی باشد.

آرنست توجه ما را از اهتمامهای راهبردی یا ابزاری به بُعد اجرایی سیاست برمی‌گرداند. دقیقاً به همان سان که هنرمندان اجراگر به شنونده یا بیننده یا خواننده نیازمندند، انسانها نیز نیازمند فضایی عمومی‌اند که در آن فعل کنند - تا هنرمندی‌شان را در برابر دیگران آشکار کنند. قدرت سیاسی نیز به نوبه خود چیزی نیست که صاحب آن شویم تا خودمان را به دیگران تحمیل کنیم، بلکه اتفاق آرائی است که از راه روابط عرضی قوام می‌یابد و نه روابط طولی.

آرنست در مناسبات نهادی از نظامی شورایی دفاع می‌کند که سیاست بدان وسیله در حول انجمنهای دوستانه و مشارکتی متمرکز می‌شود - آنچه دو توکویل سنت امریکایی انجمنهای خودخواسته نامید. آرنست به «دولت‌شهر» یونان قدیم و نیز به رومیان می‌نگرد که نیاز به تأسیس مکانی را فهمیدند که در آنجا ابتکارهای انسانی امکان واقع شدن داشت.

آرنست، اگرچه این اصطلاح را به کار نمی‌برد، سیاست را به منزله عمل

[praxis] تشریح می‌کند. از آنجا که انسانها نه افراد منزوی‌اند و نه فراورده‌های صرف محیط‌شان، به تعبیر اخلاقی، هیچ جدایی میان آنچه هست و آنچه باید باشد امکان ندارد وجود داشته باشد. وضع انسانی کثرت و برابری و ولادت لازم می‌آورد که هر انسانی نه تنها می‌تواند شروعاتی تازه‌ای را آغاز کند، بلکه همچنین مسئول این افعالی است که در برابر دیگران شکل می‌گیرد.

حاکمیت به منزله امری متضاد با سعادت عمومی

متضاد با نگرش آرنست آن چیزی است که او الگوهای سلطه یا حاکمیت اصطلاح می‌کند. نظریه سیاسی افلاطون، به ادعای او، «ابزاری شدن» کنش را پدید می‌آورد. به جای شهروندانی که در حیطه عمومی به منزله افراد برابر به میان‌کنش متقابل می‌پردازند، فیلسوف - شاه با رجوع به نقشه دولت مثالی بر دیگران حکومت می‌کند، به همان سان که در تقسیم افلاطونی از نفس عقل به سایر قوای نفس فرمان می‌دهد. این تحکیم وقتی که کشف مسیحی از اراده آزادی انسان را به تخصیص درونی انتخابها تقلیل می‌دهد باز تشدید می‌شود: خود مستقل جایگزین شخص آشکار شده در افعال و اعمال می‌شود. اراده عمومی روسو، از نظر آرنست، صرفاً این عطف توجه به اراده - قدرت در سلطه جدایی‌ناپذیر و تقسیم‌ناپذیری است که دسته‌بندی یا حتی ارتباط میان شهروندان را روا نمی‌شمارد، بلکه آنان را مجبور به آزاد بودن می‌کند.

اگرچه دموکراسی لیبرال معاصر از تفکر افلاطون و حتی از تفکر روسو بسیار فاصله دارد، آرنست مدعی است که نظریه سیاست به منزله سلطه همچنان غالب است. آزادی به معنای تعقیب منافع خصوصی مصون از مداخله دولت فهمیده می‌شود - مصرف‌کننده بودن بیشتر

اهمیت دارد تا شهروند بودن. وقتی حکومت سیاست به اصطلاح عمومی را بیان و اجرا می‌کند، بر اساس شیوه‌های پیش‌بینی کردن پوزیتیویستی این کار را انجام می‌دهد - بدان سان که در بحث پیشگفته او از ویتنام گفتیم.

آرنت با تعابیر کلی بر پیروزی کار تحلیل برنده [metabolic] و جهت‌گیری‌های فناورانه در جهان معاصر دریغ می‌خورد. پیدایش جامعه توده‌ای از افراد، بدون «در میان - بودن» [inter-est]ی که متمایز بودن شخصی را به رسمیت بشناسد، و تأکید بر پیوندهای بین شخصی بی‌ثمر بودن استدلال برای تمام‌خواهی نازی و شوروی را نشان داد. به علاوه، سیاست در مقام حاکمیت منطقاً به پیدایش بوروکراسی انجامیده است - آنچه آرنت «حکومت هیچ کس» وصف می‌کند و در آن معیارها و قواعد عملی کاملاً از قصدیت انسانی تهی [disembodied] است.

سنجش آرنت از آدولف آیشمن نشان‌دهنده کانون اخلاقی نقد او از جامعه توده‌ای است. آرنت در محاکمه آیشمن در اورشلیم از نحوه شهادت دادن آیشمن جا خورده بود، چون این شهادت نشان داد که او نسبت به اعمال دیوسیرتانه‌ای که در اردوگاههای متمرکز نازی با نظارت او انجام شده بود فراموشکار بود. فقدان مطلق هر حسّی از مسئولیت برای اعمالش در نزد او - «ابتدال شرّ» - در قلب سیاست بین فاعلی یا بین شخصی مایه شگفتی است زیرا مرکزیت مسئولیت شخصی نسبت به دیگران را از میان می‌برد.

اگر آرنت نسبت به کسانی، مانند آیشمن، که از اندیشیدن خودداری می‌کنند دید انتقادی دارد، به همان اندازه مراقب آن کسانی است که می‌خواهند اخلاقیات یا حقایقی را تحمیل کنند، بی‌آنکه آنها را تابع گفتار عمومی سازند. او همبستگی عمومی متمثل در نافرمانی مدنی را به

اخلاقیات گوشه‌گیرانه معترضان با وجدان ترجیح می‌دهد. او با تکیه بر نقد حکم کانت راهی را روشن می‌کند که قوه ذوق از آن راه حس مشترکی [sensus communis / حس سلیم] پدید می‌آورد که شهروندان را قادر می‌سازد حکم کنند چه کیفیاتی در جهان ظاهر خواهد شد. او اصرار می‌کند که در این راهها معنای فعالیتهای سیاسی در میان انسانها متحقق می‌شود نه جدا از آنها.

نظریه سیاسی آرنست، با تفسیر بین فاعلی یا بین شخصی او از مبانی سیاست و ژرفکاوی شهروندان و آزادی و مسئولیت اخلاقی‌شان، میان فردگرایی و اجتماع‌دوستی و ایدئالیسم و رئالیسم و مطلق‌گرایی و نسبی‌نگری اخلاقی واقع است. او، بیش از هر چیز، تأکید می‌کند که تعقیب سعادت عمومی، و نه خصوصی، آزادی انسانی را پدید می‌آورد.

تأثیرات فکری

دین نظریه سیاسی آرنست به مرشدانش، هایدگر و یاسپرس، امری پیچیده است، هم به دلیل سر و سر روماتیک او با هایدگر و هم به دلیل تخصص بزرگتر میان هایدگر و یاسپرس. آرنست، در آغاز، «فلسفه هایدگر را در فلسفه وجود چیست؟» (۱۹۴۶) رد می‌کند. او مدعی است که تلقی هایدگر از «دازاین» در هستی و زمان اتحاد هستی‌شناختی خود منزوی با نیستی و بریده از انسانیت مشترک انسانهاست. او در مقام بدیلی برای این نظر به مفهوم ارتباط در نزد یاسپرس تکیه می‌کند چون تأکید این مفهوم بر انسانیت مشترک وجود [Existenz] ممکن است که انسانها در آن آزادی را تحقق می‌بخشند.

اما او، دو دهه بعد، در «مارتین هایدگر در هشتاد سالگی» (۱۹۶۹) با هایدگر بسیار همدل‌تر است، به‌ویژه با این نکته که چگونه تلقی او از تفکر

به ورای مابعدالطبیعه می‌رود و معنایی تازه به مسائل بنیادی فلسفه می‌بخشد. آرنست صفات گشوده‌پایانی و ژرفکاو و غیرشناختی تشریح هایدگر از تفکر را برای تفسیرش از این قوه در حیات ذهن اقتباس می‌کند. با وجود اعتراضهای آرنست، تلقی هایدگر از «دازاین» در برداشت آرنست از کنش طنین‌انداز است و نقدهای آنان از فناوری به یکدیگر شبیه است و آنان هر دو بر هستی‌شناسی نامتعیّن به منزله اساسی برای آزادی انسان تأکید می‌کنند.

با این وصف، تلقی یاسپرس از «وجود» به مرکز ثقل نظریه سیاسی آرنست نزدیکتر می‌ماند. «وجود» آزادی متعالیی است که در برابر تلقیهای مطلق از حقیقت می‌ایستد: ما دقیقاً به این دلیل آزاد هستیم که نظم نهایی امور را نمی‌شناسیم. این تلقی در تشریح آرنست از کثرت و برابری و ولادت مضمر است و اساس طرد الگوهای تحمیل‌شده حقیقت، چه مابعدطبیعی و علمی و چه به صورت دیگر، به کلی بودن سیاست در نزد اوست. توجه او به کاستی گرفتن سیاست در جامعه توده‌ای نیز با تفکر یاسپرس مربوط است.

نظریه سیاسی آرنست، به همین دلیل، در کاستیهای فلسفه وجود [Existenz-philosophy] یاسپرس شریک است. انتقاد هایدگر از ادعای یاسپرس همین است که هیچ حقیقت یا شناخت مفهومی وجود ندارد زیرا این به معنای محدود کردن «وجود» انسان خواهد بود. او، برخلاف یاسپرس، مدعی است که با انکار پرسش هستی به نام پرورش دادن آزادی انسانها نمی‌توان به ورای مابعدالطبیعه رفت. با این وصف این دقیقاً همان کاری است که آرنست می‌کوشد با عطف توجه به پدیدارشناسی حیات اجتماعی انجام دهد - با عطف توجه به اینکه چگونه «آن که» هستیم در همراهی با دیگران فاش می‌شود - بدون مربوط کردن این

تحليل پديدارشناختي به اين پرسش هستي شناختي كه چگونه اين افشا نيز به هستي مربوط است. او مطالب را با هم در مي آميزد و آن وقتي است كه در حيات ذهن به تشريح مني انديشنده و بسيار نظري وليكن بدون كالبد مي پردازد.

چيره شدن بر اين كاستيها با نگرستن به كار موريس مرلوپوتي به منزله پلي ميان آرنٲ و هايدگر ممكن است. مرلوپوتي يقيناً با عطف توجه آرنٲ به جزئيت و امكان و ابهام وضع انسان همراه است و تفكر آرنٲ با تشريح مرلوپوتي از كالبد داشتن به خوبي تقويت خواهد شد. در آثار متأخر مرلوپوتي نيز بسياري از پرسشهاي هستي شناختي كه خاطر هايدگر را مشغول مي كرد مطرح مي شود، ولي برخلاف هايدگر و مانند آرنٲ، او به طرز قانع كننده اي به پيچيدگي ملموس سياست مي پردازد. آرنٲ و مرلوپوتي هردو نظريه اي سياسي را تشريح مي كنند كه ميبين آن هستي شناسي مشاركتي است كه هايدگر به روشني بيان كرد.

پژواكهاي معاصر

اگرچه بيش از دو دهه از مرگ آرنٲ گذشته است، نظريه سياسي او به طور فوق العاده اي با اوضاع زمانه ما مربوط است. تشريح او از سياست غيرسلطه و غيرطولي و بين فاعلي يا بين شخصي در كوششهاي علني و تجارت و سازمانهاي غيرانتفاعي براي آفريدن ساختارها و روندهاي تصميم گيري مشاركتي در تقابل با ساختارها و روندهاي تصميم گيري غيرمشاركتي طنين انداز است (به طور نمونه، در نظريه Z، ساختارهاي متصل - سوزن، دايره هاي كيفيت و ديگر ابتكارها) اگرچه به حداكثر رساندن منفعت يا فراوري هنوز توجه به كار گرفتن اين بديلهاست. هشدار او مبني بر آنكه «ايلات متحد پژوهنده ترين كشور روي زمين»

است متأسفانه حتی امروز بیشتر با اوضاع مربوط است چون تکثیر رشته‌ها و زیررشته‌های حرفه‌ای در علوم انسانی و علوم اجتماعی و علوم طبیعی دانش را به مقولات ناحیه‌ای تقسیم کرده است. راه و رسم غالب کارشناسی گفتار عمومی و دموکراتیک شکل گرفته را ضعیف می‌کند، گفتاری که لازمه دلمشغولی برای آن فضای عمومی است که ما در آن مشترکیم و به ما متمایز بودن شخصی می‌بخشد.

آرنت و هابرماس و راولز در بطن نظریه سیاسی معاصر شخصیت‌هایی باقی می‌مانند که شاید به معنایی از قلمرو عمومی به صورتی که در گفتار تحقق می‌یابد، تا به صورتی که مابعدالطبیعه واضح آن باشد یا نسبی‌نگری منکر آن، بیشترین تعهد را دارند. اما برخلاف راولز و هابرماس - که به طرق مختلف رویکردی کانتی و غیر مابعدطبیعی به تشریح اتفاق آراء اخلاقی دارند - فراخوانی کثرت و برابری و ولادت در نزد آرنت خویشاوندی بسیار بیشتری با «سیاست تفاوت» دارد که زن‌گرایان و همجنس‌بازان (زن و مرد) و اقوام رنگین‌پوست به منزله ادعای مقابلی در برابر فلسفه «اروپامدار» مطرح کرده‌اند.

تفسیر آرنت از وضع انسانی کثرت تأکیدی است بر تعدد تجربه جزئی زندگی. این تأکید یقیناً با بی‌اعتمادی آرنت به حقایق فلسفی و علمی تشدید می‌شود و هم حاکی از دلمشغولی نسبت به اخلاق است و هم حاکی از دلمشغولی نسبت به فلسفه آزادی و بر «موضوعیت» یا «برونذهنیت» غالبی قرار می‌گیرد که به شیوه‌ای چیره‌گرانه و پدرسالارانه نظر یگانه‌ای درباره واقعیت را به همه نظرهای دیگر تحمیل می‌کند. تأکید آرنت بر خصوصیت بین‌فاعلی یا بین‌شخصی سیاست، در عین حال، تشریحی ناخالص از اجتماع در تقابل با نتیجه‌گیری‌های جدایی طلب برخی از ناقدان «تفاوت» عرضه می‌کند که هیچ چیرگی جامع‌تری از آن

چیرگیهای «موضوعی» یا بروندهنی قبلی که آنان رد می‌کنند اثبات نمی‌کند.

کاستی اصلی کار آرنٲ این است که او به قدرت اقتصاد در ناتوان کردن توانایی اکثر مردم برای تشخیص گفتار و میانکنش غیرسلطه‌جو و عَرَضی و پویایش پی نمی‌برد. تنبیه کردن ذهنیت مصرفی که در اقتصاد جهانی شایع است و به عوض برانگیختن ژرفکاوی حزم‌اندیشانه شهروندان همه بسیار خوب است، اما حتی در آتن عصر پریکلِس، که آرنٲ بسیار به آن جلب توجه می‌کند، آن کسانی که شهروند بودند تا اندازه‌ای به این دلیل قادر به وارد شدن در گفتار عمومی بودند که بردگان و زنانی داشتند تا مزارع‌شان را نگهدارند.

آرنٲ این اندیشه را رد می‌کند که حقایق فلسفی و علمی می‌توانند معنای گفتار سیاسی را تأمین کنند. او از پروردن چارچوب اخلاقی صریحی برای زندگی عمومی اجتناب می‌کند، غیر از بحث از آئشمن و «ابتدال شر». راولز و هابرماس، به‌طور نمونه، مسئله عدالت را در چارچوب‌های مورد اتفاق آراءِ مربوط‌شان مطرح می‌کنند، و حال آنکه آرنٲ چنین کاری نمی‌کند. به‌علاوه، توصیف او از کُنش در وضع بشری، به منزله تجلّی اعمال و سخنان بزرگ در قلمرو عمومی، به همان اندازه که در جهت‌گیری زجرآمیز است به همکاری انسانها با یکدیگر نیز ناظر است. در توصیف آرنٲ از سیاست بین فاعلی یا بین شخصی و غیرسلطه‌جو تفسیری متمایز از عقل عملی نهفته است. او قوه حکمی را وصف می‌کند که می‌تواند بهترین وسایل را برای داد و ستد با موقعیتهای جزئی و ممکن و مبهم بیابد. تفسیر او، در عین حال، بسیار با سیاق‌تر و روایی‌تر از تفکر انتزاعی و متکلف‌کانتی است که وجه ممیّز رویکردهای راولز و هابرماس است. تفسیر او به تأکید که امروز می‌توانیم در دلمشغولی برای اخلاق و

فلسفه آزادی بینیم نزدیکتر است: یعنی این تأکید که تنها از طریق تجربه‌های جزئی زندگی می‌توانیم التزام واقعی به تفاوتها را دنبال کنیم و اجتماعی چندرگه را تحقق بخشیم که در آن از تفاوتها بیشتر استقبال می‌شود تا اینکه خفه شوند.

کار مایکل والتسر در میان نظریه‌پردازان سیاسی امروز با این بُعد اخلاقی کار آرنت هم‌آواست و آن را بیشتر نیز توسعه می‌دهد. والتسر به توصیف آداب و رسوم [mores] اماکن خاص و مردم به‌منزله اساسهایی برای مردم‌سالاری‌های اجتماع‌دوست بسیار حساس است. اما او بیش از آرنت این احترام برای امر خاص / جزئی و جمع را با طلب برای عدالت و اخلاقی کلی گره می‌زند که توصیف «پرمایه» آن هنوز در بطن فرهنگها و اماکن متمایز از پی می‌آید. والتسر و دیگرانی که بر میراث آرنت تکیه می‌کنند می‌فهمند که تدبیر درباره «شبکه روابط انسانی» نه تنها به تفاهم می‌انجامد، بلکه اهمیتی اخلاقی و سیاسی را نیز آشکار می‌کند.

مطالعه بیشتر

بحرانهای جمهوری ساده‌ترین درآمد برای آشنایی با مضامین اساسی تفکر آرنت است. برای خواننده آشناتر، وضع بشری تشریحی نظام‌وار و اساسی از نظریه سیاسی او به دست می‌دهد. زندگینامه آرنت به قلم الیزابت یانگ - برول، هانا آرنت: از برای دوست داشتن جهان گزارشی جامع از سلوک فکری آرنت هم در اروپا و هم در ایالات متحد به دست می‌دهد. در غیر این صورت، کتابهای گوتنزن [کذا، گوتزگن؟] و هیکمنز و هونینگ و کاتب و ویلا در میان تعداد روزافزون منابع درجه دوم به‌ویژه شایان ذکر است.

فهرستی پُستی از آثار راجع به هانا آرنت وجود دارد. تفصیل را می‌توانید در شبکه بین‌المللی با این مشخصات بیابید:

[http:// www. freelance. com / lists.html](http://www.freelance.com/lists.html)

کتابنامه

H. Arendt, *Arendt: Essays in Understanding 1930-1954*, ed. J. Kohn, New York: Harcourt, Brace, and Company 1994.

[آرنت، آرنت: مقالات در فهم ۱۹۵۴-۱۹۳۰.]

_____ *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin 1977.

[آرنت، میان گذشته و آینده: هشت تمرین در تفکر سیاسی.]

_____ *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1972.

[آرنت، بحرانهای جمهوری.]

_____ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin 1977.

[آرنت، آیشمن در اورشلیم: گزارشی دربارهٔ ابتذال شر.]

_____ *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958.

[آرنت، وضع بشری.]

_____ "Martin Heidegger at Eighty," tr. A. Hofstadter, in *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. M. Murray, New York: Yale University Press 1978, 293-303.

[آرنت، «مارتین هایدگر در هشتادسالگی».]

_____ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press 1982.

[آرنت، درسهای راجع به فلسفهٔ سیاسی کانت.]

_____ *The Life of the Mind: One / Thinking and Two / Willing*, ed. M. McCarthy, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1978.

[آرنت، حیات ذهن: یک / اندیشیدن و دو / اراده کردن.]

_____ *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1968.

[آرنت، آدمیان در زمانهٔ ظلمت.]

_____ *On Revolution*, New York: Pelican 1977.

[آرنت، دربارهٔ انقلاب؛ انقلاب، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۱.]

H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1973.

[آرنت، سرچشمه‌های تمام خواهی؛ توتالیتاریسم (ترجمهٔ بخش سوم)، ترجمهٔ محسن ثلاثی، جاویدان ۱۳۶۳.]

_____ "What is *Existenz-Philosophy*?", *Partisan Review* 8 (1946), 34-56.

[آرنت، «فلسفهٔ وجود چیست؟».]

M. Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany NY: State University of New York Press 1993.

[گوتزگن، تفکر سیاسی هانا آرنت.]

M. Hill(ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press 1979.

[هیل (ویراستار)، هانا آرنت: بازیابی جهان عمومی.]

L. and S. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany NY: State University of New York Press 1993.

[هینشمن، هانا آرنت: مقالات انتقادی.]

B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park PA: Pennsylvania State University Press 1995.

[هونینگ (ویراستار)، تأویلات زن‌گرا از هانا آرنت.]

G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa N. J.: Rowman and Allanheld 1983.

[کاتب، هانا آرنت: سیاست، وجدان، شر.]

B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Theory*, Highlands NJ: Humanities Press 1981.

[پارک، هانا آرنت و جستجو برای نظریهٔ تازهٔ سیاسی.]

G. Tlaba, *Politics and Freedom: Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, Lanham MD: University Press of America 1987.

[تلبه، سیاست و آزادی، اراده و کنش بشری در تفکر هانا آرنت.]

D. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press 1996.

[وٲلا، آرنٲ و هایدگر: فرجام کار سیاسی.]

E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press 1982.

[یانگ - برول، هانا آرنٲ: از برای دوست داشتن جهان.]

یورگن هابرماس

نیکلاس دیوی

یورگن هابرماس، متولد در ۱۹۲۹، مبدل به برجسته‌ترین و مستقل اندیش‌ترین وارث مکتب فلسفی فرانکفورت شده است. این مکتب کوشید مارکسیسم را باز در قالب انتقادی فرهنگی و ایدئولوژیکی و موشکاف بریزد. هابرماس در ۱۹۵۶ به آدورنو در دانشگاه فرانکفورت پیوست و از ۱۹۶۴ کرسی فلسفه را در آنجا اشغال کرد. او در طی بیست سال گذشته علاقه‌اش به تفکر مارکسیستی به منزله نقد ایدئولوژی را به اشتغال خاطری وسیع به آن دسته عوامل فرهنگی و سیاسی وسعت داده است که ارتباط [communication] انسانی را تحریف و قطع می‌کند. متمایزترین مساهمت او در فلسفه معاصر اروپایی در بحث او از این امر نهفته است که ساختارهای کمال‌پذیر استدلال و نیز بصیرت‌های به‌طور روزافزون آزادکننده نسبت به حقیقت از قبل در تملک ماست. اینها در واقعیتی بنا به ادعا خارجی ریشه ندارد، یا بازتاب‌های واقعیتی خارجی نیست، بلکه از آن گفتارهای دارای بنیان اجتماعی ناشی می‌شود که «زیست‌جهان» ما را می‌سازد. ذکر این نکته مهم است که اکثر مهمترین

کتابهای او شکل مناظره با دیگر فیلسوفان را دارد. از نمونه‌های این گونه مناظرات بعداً در همین فصل بحث خواهیم کرد.

مقدمه: بستر انتقادی

یورگن هابرماس، برانگیخته از اعتقاد به اینکه ناحقیقت، سیاسی باشد یا شخصی، مترادف با سرکوب است، یکی از بزرگترین جنگاوران فلسفی اواخر قرن بیستم شناخته شده است. او در مقام پیکارگر و نیز به پیکار خوانده شده در بسیاری از مناظرات شکل‌دهنده عصر کنونی درگیر بوده است. هابرماس از کوششهای نظریه انتقادی برای آزاد کردن تفکر مارکسیستی از قرائتهای استالین‌گرایانه، تا مخالفت با نکوهشهای نیست‌انگارانه تفکر واسازانه [deconstructive]، در قرار دادن نمونه‌ای برای ارزش‌رهایی بخش حقیقت و آرمان ارتباط بدون تحریف مؤثر بوده است. تفکر هابرماس برای خواننده آنگلو - ساکسون مستلزم اندکی تطبیق با انتظارات است. دامنه وسیع درگیری فلسفی او مبین تمناهای مناظره عمومی فلسفی در آلمان قرن بیستم است: از همه مهمتر، نشانه‌ای است دال بر مخالفت هابرماس با نظامهای تفکر تقلیل‌گرا که برخی فلسفه‌های آلمانی غالباً با آنها قرین است. هابرماس شباهت بسیار اندیشه‌اش به برداشت سقراطی از فلسفه به منزله گفتاری باز [open discourse] را تصدیق می‌کند و لذا، همچون چرخش بدون انتظار مکالمه، کتابهای او شامل تغییرات دلیرانه نظر است. جستجوی او برای مناظره، و گشوده بودن در برابر انتقاد، مبین اعتقاد او به این امر است که مشاجره هوشمندانه، سرشار از تخصص و تناقض، جنبه‌های بالقوه و پیش‌بینی نشده در یک بحث مستدل را تحقق می‌بخشد. هابرماس از این گونه مشاجره به دلیل اعتقادش به تواناییهای آزادکننده استدلال صحیح استقبال می‌کند.

بخشهای زیر به ملاحظه مراحل مختلف تفکر هابرماس اختصاص دارد، اما راحتی در تفسیر را نباید با واقعیت اشتباه کرد. تفکر او حتی با گذارهای متمایز، با اقامه این یا آن دسته از مضامین مرتبط که استدلالهای او را نیز به هم وابسته سازد، مشخص نمی‌شود. این مضامین مشتمل بر مقاومتی در برابر کوششهای علمی و سیاسی و فلسفی برای به انحصار درآوردن شناخت و حقیقت، اعتقادی شورانگیز به ارتباط باز و بدون تحریف به منزله وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت و این اعتقاد است که انتقاد هشیارانه از ناحقیقت یگانه راه رسیدن به جامعه‌ای از حیث فکری باز و از حیث سیاسی غیرسرکوبگر را نشان می‌دهد.

نه فرجام ناعادلانه و نه فرجام نامعمولی برای مدافعان نوگرایی (اعتقاد بعد از قرن هجدهم به ضرورت رسیدن به جدایی ریشه‌ای از گذشته برای ارتقا دادن طبیعت متری تاریخ و شناخت و حقیقت) است که به صورت سنت‌گرایان ریشه‌ای ظاهر شوند. اگرچه ارتباط آغازین هابرماس با نظریه انتقادی مارکسیستی او را در جناح چپ مناظرات دانشجویی دهه ۱۹۶۰ جا داد، نظریه انتقادی برای بسیاری (از جمله هابرماس) نمودار حلقه اتصالی با سنت فرهنگی و فلسفی آلمان در قرن نوزدهم بود که جنبش نازی با خشونت رابطه با آن را قطع کرده بود. دانش‌اندوزی تاریخی این هابرماس «ریشه‌ای»، تا اندازه‌ای به‌طور متناقض‌نما، تفکر شلینگ (۱۸۵۴-۱۷۷۵) و فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) را باز در مرامنامه فلسفی آلمانی جا داده است. به‌علاوه، هم ارتباط او با نظریه انتقادی و هم رد علنی تفکر هایدگر به‌طور گمراه‌کننده‌ای متضمن فرض تفاوتی عمیق میان موضع انتقادی خود هابرماس و موضع علم هرمنوتیک فلسفی، فلسفه تأویل، است. اما وقتی مناقشاتی که مناظره مخالفت‌آمیز موجب مبالغه در آنها می‌شود به حال تعلیق درآید، برخی

شباهتها ظاهر می‌شود. بدین طریق، هابرماس در ناراحتیِ هایدگر در خصوص سلطهٔ متزاید خردورزی یا تعقل فنی شریک است. هردو طالب گشودگی در برابر حقیقت‌اند، اگرچه هابرماس این را وظیفهٔ گفتار می‌شمرد و حال آنکه هایدگر آن را شرط هستی می‌بیند. ما محتملاً به این مناظرات آن‌قدر نزدیک هستیم که این امکان را بپذیریم که تفکر هابرماس و هایدگر نمودار نغمه‌های از نزدیک مرتبط در درون چندآوایی سنت فلسفی آلمان است.

حقیقت مکشوف: هابرماس و نظریهٔ انتقادی

اگرچه هابرماس به ما هشدار می‌دهد به ارتباطهای او با آدورنو تکیه نکنیم، نظریهٔ انتقادی بی‌هیچ شک و شبهه‌ای تغذیه‌کنندهٔ اعتقادات هابرماس در خصوص قوای رهایی بخش عقل است. نظریهٔ انتقادی (همچنین مشهور به مکتب فرانکفورت) دو مرحلهٔ تاریخی داشت. مرحلهٔ نخست با تأسیس مؤسسهٔ پژوهش اجتماعی در ۱۹۲۸ در فرانکفورت آغاز شد و هورکهایمر و فروم و لوئوتال و مارکوزه و بعدها آدورنو از جمله اعضای آن بودند. همهٔ آنان به جنبهٔ بالقوهٔ تفکر مارکسیستی بیشتر به منزلهٔ ظرفی برای تغییر اجتماعی حقیقی معتقد بودند تا بهانه‌هایی برای نظارت اجتماعی. به قدرت رسیدن هیتلر اعضای مؤسسه را پراکنده کرد و در تبعیدگاه امریکا بود که آدورنو و هورکهایمر متن اساسی نظریهٔ انتقادی دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷) را نوشتند، کتابی که تأثیر پایداری در هابرماس گذاشت.

مارکسیسم صورت دیگری از فلسفهٔ اینهمانی هگل است: فاعل (نوع بشر) باید با خودش بیگانه شود تا خودش را بشناسد. چارچوب غایت شناختی مارکس با مفهومی انتزاعی از نوع بشر به منزلهٔ امکان آغاز

می‌شود، انسان امکانش را در خودش به منزله قوه‌ای خلاق و هنوز تحقق نیافته دارد، و تنها با روند بیگانه‌کننده کار این امکان به ظهور می‌آید. تولید وسایل ضروری برای بقا افراد را مجبور می‌کند کارشان را ابراز خود نشمرند بلکه ساختن بیگانه‌کننده متاع بشمرند. افراد تنها با به عهده گرفتن و چیره شدن بر تخصیصهای بازار متاع می‌توانند صاحب دوباره تولیدات کارشان به منزله تحققهای ملموس قوه خلاق درونی‌شان شوند. اگرچه ناکامی جنبش کارگری امریکا و انحراف انقلاب روسیه به دست استالین، آدورنو و هورکهایمر را به بی‌فایده‌گی سیاسی سالم‌اعتقادی مارکسیستی متقاعد کرد، آنان مفهوم مارکسیستی از حقیقت به منزله موقعیت تاریخی تاکنون - به - تحقق - درنیامده‌ای را حفظ کردند که در آن نوع بشر آنچه حقیقتاً هست می‌شود. این امر هنجاری آرمانی فراهم می‌کند و هم نقد انحرافها از آن هنجار را تسهیل می‌کند و هم سنجش انتقادی عوامل اجتماعی و سیاسی که بر سیمای حقیقت نقاب می‌زند. از آنجا که توانایی فرد برای تحقق بخشیدن به قوه خلاقش متکی به وسعت رهایی اجتماعی است، انتقاد ایدئولوژیکی را نمی‌توان از نقد اجتماعی و سیاسی جدا کرد. آرمان ارتباط بدون تحریف در نزد هابرماس، در تواناییهای رهایی‌بخش و انتقادی‌اش، فرزند این دودمان مارکسیستی است.

آدورنو و هورکهایمر، در دیالکتیک روشنگری، مرکز ثقل انتقاد مارکسیستی را از کار به عاقلی بشری منتقل می‌کنند. سرکوب صرفاً سیاسی نیست بلکه نشانه نحوه معینی تعقل است. پیامد تاریخی تسلط علمی عقل‌گرایی غربی بر طبیعت سرکوب فردیت است. تحقق جامعه‌ای فنی سازمان‌یافته ظاهراً متضمن همشکلی افراد است. دیالکتیک روشنگری رؤیای کابوس‌مانندی از یک جامعه سرمایه‌داری

پیشرفته و برآمده از عقل‌گرایی جنون‌آمیز علمی به دست می‌دهد که انسانها و زیست‌جهانهای ظریف آمازون علیا و بلوچستان را لگدمال می‌کند. یکی از دستاوردهای هابرماس شرم داشتن از این گونه بدبینی است و پیشنهاد این امر که گفتار عاقلانه خود می‌تواند تمایلات تمام شمول عقل‌گرایی بی‌مهار را مردم سالارانه کند.

دیالکتیک روشنگری در دهه ۱۹۶۰ جایگاه کتابی برجسته و ماندگار را یافت و نه تنها مراجعت نویسندگان به آلمان بلکه رشد جنبش دانشجویی آلمان نیز خبر از این امر داد، جنبشی که خشمگین بود چگونه «معجزه اقتصادی آلمان» مورد استفاده قرار گرفته بود تا انتقاد از گذشته نازی خفه شود. این کتاب نقد نمونه‌وار آمریت‌طلبی پنهان پوزیتیویسم علمی تلقی شد. آن را می‌توان متعلق به صف طولانی متونی انگاشت که به بحث از منازعات روش‌شناختی درباره علوم، و نیز میان، علوم طبیعی و انسانی اختصاص دارد. هورکهایمر و آدورنو علاقه‌مند به استدلال به نفع روش‌شناسی مستقل علوم انسانی (که آن را مسلّم می‌دانستند) نبودند، بلکه علاقه‌مند به دفاع از علوم انسانی در برابر تمایل تفکر فناور برای کلی کردن خود به منزله یگانه صورت تعقل بودند. هوسرل، که در آدورنو تأثیری اولیه گذاشته بود، در بحران علوم اروپایی (۱۹۳۷) از مضامین مشابهی بحث کرده بود.

هابرماس در ۱۹۵۶ در فرانکفورت به آدورنو پیوست و به سرعت استقلال نظرش را با بیان این عقیده‌اش ابراز کرد که بدبینی فرهنگی آدورنو خود نشانه بیگانگی حاصل از سیطره فرهنگی تفکر فنی است. با این وصف نظریه انتقادی مسلماً چارچوب مسیریاب برای سیر و سلوک فلسفی خود هابرماس را فراهم می‌کند. او از این نظریه برابری عقل و آزادی در نزد هگل و مفهوم رهایی‌بخشی گفتار بشری و شم نافذ جزئیات

تاریخی و قالب نقد ایدئولوژیکی را می‌گیرد. مقاله او با عنوان «میان فلسفه و علم: مارکسیسم به منزله نقد» یادبودی مناسب است هم برای نشان دادن دین او به نظریه انتقادی و هم تلاش او برای پیشی گرفتن از آن. او در این مقاله مدلل می‌سازد که برای اینکه نظریه اقتصادی مارکسیستی را دوباره به صورت نظریه‌ای انتقادی درباره تاریخ کار کنیم که می‌تواند «بالا رفتن نوع بشر به آزادی را پیش‌بینی کند»، نخست باید به عهده بگیریم که «مارکس را بهتر از آن بفهمیم که او خودش را می‌فهمید». (نظریه و عمل، ص 212).

پوزیتیویسم و عقلی‌شدن حقیقت

یکی از پرسشهای بدون پاسخ در تفکر اروپایی قرن بیستم یقیناً باید این پرسش باشد که چرا مکتب فرانکفورت نسبت به پوزیتیویسم منطقی حلقه وین که بسیاری از سخنگویان اصلی آن به سوسیالیسم نزدیک بودند این قدر دشمنی نشان داد. دلیل این امر احتمالاً در این نکته نهفته است که پوزیتیویسم منطقی با یک مادی‌نگری تقلیل‌گرا، حاکی از گرایشهای کلی‌سازنده و سرکوبگر معقولیت فنی، وصلت یافته بود. پوزیتیویسم، از نظر هابرماس، توجیهی فلسفی برای قدرتهای اجتماعی «عقلی‌شدن» می‌شود. او در شناخت و اغراض انسانی مجادله می‌کند که

پوزیتیویسم با اصل علم‌گرایی [scientism] بر پا می‌ایستد و فرو می‌افتد... معنای شناخت را آنچه علوم انجام می‌دهند تعریف می‌کند و بدین طریق آن را می‌توان به‌طور مستوفی از طریق تحلیل روش‌شناختی رهبردهای علمی تبیین کرد. هر علم‌شناسی [epistemology] که از چارچوب روش‌شناسی به خودی خود در می‌گذرد اکنون به حکم مبالغه و بی‌معنایی از پا در می‌آید که زمانی درباره مابعدالطبیعه صادر شد. (شناخت و اغراض انسانی، ص 67)

هابرماس در سمیناری که در ۱۹۶۱ در دانشگاه توپینگن برگزار شد با هانس آلبرت بر اساس این دلایل درگیر شد که آلبرت تعقل علمی را یگانه نمونه برای هرگونه معقولیت یا عقلی بودن [rationality] می‌پنداشت. مسئله اساسی این پرسش بود: آیا عقل را می‌توان با پرسشهای آزادی اجتماعی و سیاسی پیوند داد؟ هابرماس در مقالاتش «نظریه تحلیلی علم و دیالکتیک» (۱۹۶۳) و «عقل‌گرایی پوزیتیویستی دو نیم‌شده» (۱۹۶۴) مدلل می‌سازد که صفت بارز پوزیتیویسم وحدت‌گرایی روش‌شناختی است و علم مدعی فراهم کردن هنجار روش‌شناختی برای تمامی رشته‌های غیرعلمی دیگر است و نه تنها «امور واقع» را به اقامیم تبدیل می‌کند بلکه تبیینهای علمی را نیز به صورت داده‌ای نقض‌نشدنی در می‌آورد. پاسخهای دندان‌شکن او گفتنی است. او مانند فیرابند و کوون هم با وجود روش علمی واحدی به نزاع بر می‌خیزد و هم با این فرض که سرمشق تعقل علمی به منزله نمونه برای همه انواع پرسشها و پاسخها به کار می‌آید:

تصمیمهای مناسب با زندگی عملی، چه عبارت از قبول اصول باشد، چه عبارت از انتخاب یک طرح کلی زیست‌تاریخی یا درباره انتخاب یک دشمن، هرگز امکان ندارد از طریق محاسبه علمی به تنهایی تعویض یا عقلی شود (آدی و فرسبی، نزاع پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمان، ص ۱۴۶)

حذف پرسشهای اخلاقی از تفکر علمی حاکی از جهانی فناور و منزّه از هر تفکر درباره قصد و ارزش و معناست. هابرماس، با انعکاس تحلیلهای هوسرل و هایدگر از پیشداوری‌های قوه شناخت، آن پیش‌برداشت‌های مضموری که نحوه شناسایی مان را شکل می‌دهد، مدلل می‌سازد که مشروعیت اجتماعی علم منوط به ترجمه آن به زبانهایی غیر

از زبان خود علم است: «پیشرفتهای علوم دقیق تا اندازه بسیاری مبتنی بر ترجمه پرسشهای (علمی) سنتی به زبانی تازه است»، یعنی به زبان زیست جهان هرروزی. (نزاع پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمان، ص ۲۲۴) رهبردها و معیارهای تبیین‌کننده علم داده‌های نقض‌نشده نیست بلکه باب مناظره انتقادی به روی آنها باز است. هابرماس پیشنهاد می‌کند که گشوده بودن در برابر بحث از معیارهای شیوه علمی نه تنها پیشرفت و اصلاح این گونه شیوه‌ها را ممکن خواهد کرد، بلکه امتیاز اتفاق عقلی آنها را نیز وسعت خواهد داد. اما مادام که علم با جهت‌گیری پوزیتیویستی باقی می‌ماند، نظرش درباره مطلق بودن قوانین خودش امکان کمال‌پذیری عقلی را کاهش می‌دهد و دستیابی به اتفاق آراء بسیار وسیعتر را محدود می‌کند. این علم نظامی بسته است و حال آنکه گفتار انتقادی گسترده است. به هر تقدیر، چنانکه خواهیم دید، اگرچه هابرماس برای شرح امکان تاریخی شیوه علمی از بصیرتهای هرمنوتیکی استفاده می‌کند، همچنین آماده است از علم هرمنوتیک به دلیل تصرف به‌طور مشابه یکجانبه‌ای در شناخت انتقاد کند.

سنت فرهنگی به منزله تحریف‌کننده حقیقت: نقد علم هرمنوتیک

هابرماس اصرار می‌ورزد که نه تنها گفتار علمی بلکه هر گفتار فرهنگی و تاریخی تعهداتی نظری و اساسی را می‌پذیرد یا آنچه او «اغراض» [“interests”] می‌نامد و ادعا می‌کند که وظیفه انتقاد آشکار ساختن آنهاست. او می‌کوشد آشکار کند که ما تا اندازه‌ای در مقام فاعلهای دارای قوه شناخت به‌طور مضمحل در شکل‌گیری چارچوب‌های شناخت‌مان دست اندر کار هستیم. «حقیقت» و «واقعیت» و «امر واقع» داده‌های بی‌چون و چرا نیست بلکه تعابیر انسانی و محصول

اغراض و گفتارهای متمایز است. واکنش منفی هابرماس نسبت به توسل گادامر به حجیت [authority] سنت بدین طریق تقریباً ناگزیر بود.

وقتی گادامر، در ۱۹۶۰، کتاب ماندگارش حقیقت و روش را منتشر کرد از هابرماس برای بررسی آن دعوت شد و مقالاتی که در نتیجه این کار بین دو طرف رد و بدل شد آتش مناظره فلسفی شدید و دیرپایی را روشن کرد. گادامر با احیای اعتبارات فلسفی سنت با تأثیر جنبش روشنگری در تفکر قرن بیستم مقابله می‌کند و به‌طور مستقیم هابرماس را که دینش به جنبش روشنگری آشکار است به معارضه می‌خواند. گرچه هابرماس و دیگران از تعصب عقل‌گرایانه بر ضد حس‌پرستی [sensuality] در سنت بعد از دکارت انتقاد کردند، عمیقاً به این اعتقاد جنبش روشنگری مدیون بودند که یا خدا یا طبیعت به همهٔ ابنای انسان به وضوح قوهٔ عقل بخشیده بود. بدین طریق این پرسش مطرح می‌شود که چرا نوع بشر به‌طور آشکار تاکنون از زیستن با این موهبتش توفیقی نداشته است. از نظر کانت، آداب و رسوم تاریخی و دین نهادی و خرافات فرهنگی مانع از «صلح دائمی انسانها در زیستن با یکدیگر» شده بود. جنبش روشنگری، با مفهومی از دستاورد تاکنون تحقق نیافتهٔ اجتماع آزاد موجودات عاقل، نظریه‌ای انتقادی فراهم کرد که می‌توانست به منزلهٔ هنجاری ارزیابی‌کننده برای نقد تاریخی و ایدئولوژیکی به کار آید. هر توسل به حجیت سنت بدین طریق به ریشه‌های نوگرا و متوجه به آینده نگرش هابرماس حمله می‌کند.

هابرماس و گادامر هر دو موافقاند که هیچ حقایق یا دلایل اعتباردهنده‌ای وجود ندارد که بیرون از اوضاع اجتماعی - تاریخی قرار بگیرد یا بتواند به‌طور بیرونی منظرهای مختلف شناخت ما را مشروع

سازد. این دومی را «افکنندگی» ما شکل می‌دهد، یعنی جا داشتن مان در یک موقعیت (یا «افق») فرهنگی - زبانی مشخص. متغیرهای موروئی جایگاه فرهنگی ما تعیین‌کننده آنچه می‌کنیم نیست بلکه فراهم‌کننده اوضاع و احوال مساعد برای کارهای خطیر ماست. آنچه هابرماس را نگران می‌کند پذیرش بی‌چون و چرای دادگی سنت در نزد گادامر است و ناکامی او در عرضه نقدی از طرقي که سنت بدان طرق می‌تواند هر بحث از هنجارهای خودش را تحریف و محدود کند. در برخی جنبه‌ها تفاوت موجود میان این دو تفکر تفاوت درجه است، زیرا هر دو مدعی عقلی بودن ذاتی گفتارهای تاریخی و فرهنگی‌اند و با هر گونه انحصاری شدن شناخت به وسیله تعقل فناور به مخالفت برمی‌خیزند. آنچه گادامر را به‌طور اخص نگران می‌کند آن است که بزرگ‌سازی عاقلی علمی هم بصیرت‌های به‌طور تاریخی منتقل شده علوم انسانی را و هم مبانی اخلاقی و حقوقی فرهنگ‌مان را بی‌ارزش می‌کند. هابرماس با این نظر موافق نیست، بلکه می‌خواهد از تأکید صرف بر حضور حکمت‌های سنتی بر ضد نفوذ عاقلی فنی فراتر برود. او اصرار می‌ورزد که مدعیات سنت باید با یک معیار حقیقت پنجه در پنجه افکند که، وقتی تثبیت شد، ما را قادر می‌سازد عاقلانه سنتی را تأیید کنیم و وسعت بدهیم که به آنها پناه می‌دهد.

تأکید گادامر مبنی بر اینکه ادعاهای حقیقت سنت را نمی‌توان از بیرون مشروع ساخت فلسفه او را در برابر این اتهام بی‌دفاع می‌گذارد که این فلسفه نمی‌تواند میان سنت‌های اصیل و سنت‌های به‌طور ایدئولوژیکی تحریف‌شده تمیز بگذارد. هابرماس آگاه از نحوه تباهی فلسفه آلمان در دوران آیین نازی به مطالب تاریخی منتقل شده بدگمان است. بنابراین او مدلل می‌سازد که اگر

فهم معنا [در سنت] بی‌اعتنا باقی ماندن... نسبت به مفهوم حقیقت نیست پس باید مفهوم نوعی از حقیقت را پیش بینی... کنیم که خود را بر اساس اتفاق آرائی می‌سنجد که در ارتباط نامحدود و آزاد از اجبار به دست می‌آید. («ادعای هرمنوتیک برای کلیت»، ص 206)

او مجادله می‌کند که «حقیقت این اضطرار بارز نسبت به تصدیق بدون اجبار کلی است؛ این دومی [هستی] اگر خورده با موقعیت آرمانی سخن است، یعنی صورتی از زندگی که توافق کلی و بدون اجبار را ممکن می‌سازد». («ادعای هرمنوتیک»، ص 207) در اینجا هابرماس به سوی آن چیزی حرکت می‌کند که یکی از نیرومندترین پیشنهادها خواهد شد: آن چیزی که حقیقت داشتن رهبردها و محتوای گفتار را اعتبار می‌بخشد به‌طور مابعدطبیعی یا هستی‌شناختی متمایز از گفتار نیست، بلکه به‌طور تاریخی از درون آن سر بر می‌آورد. بنابراین، وقتی پرسشهایی در خصوص ادعاهای حقیقت یک سنت مطرح می‌شود، شرکت کنندگان در آن سنت دیگر به‌طور منفعل تابع حجیت پذیرفته‌شده آن باقی نمی‌مانند، بلکه به تخصیص دادن دوباره و عاقلانه آن دعوت می‌شوند و از طریق انتقاد ادعاهای آن را وسعت می‌دهند. نقد مدبرانه و تلاش برای اتفاق آراء کلی بدین طریق مبدل به ظرفی می‌شود که از طریق آن سنت می‌تواند خودش را احیا و از تحریف ایدئولوژیکی پاک کند.

در مناظرات میان گادامر و هابرماس نکته بنیادی که به نظر می‌آید هابرماس را برمی‌آشوبد این است که از نظر گادامر، از طریق علم هرمنوتیک او که مبتنی بر نمونه فهم مکالمه‌ای است، انکشاف معنا اساساً تجربه‌ای شخصی باقی می‌ماند، با وجود همه شرطهای موضوعی یا برون‌ذهنی آن. هابرماس بیشتر به مشروعیت‌بخشی انتقادی و اندراج مجدد تجربه شخصی در هنجارهای به‌طور اجتماعی تثبیت‌شده گفتار

علاقه‌مند است. تنها آن گاه است که شرکت کنندگان در گفتار می‌توانند عاقلانه تعیین کنند که چه چیز اتفاق آراء زیربنایی گفتار را تحریف می‌کند.

حقیقت و شناخت و اغراض انسانی

کتاب متعلق به سال ۱۹۶۸ هابرماس با عنوان شناخت و اغراض انسانی نمودار یگانه شدن جامع مضامین درجه اولی است که بر نقد او هم از پوزیتیویسم و هم از علم هرمنوتیک حاکم بود. این متن کوششی است در جهت تفسیری سراسر تاریخی و تحلیلی از جریانهای پنهان شبه پوزیتیویستی در فلسفه اروپایی بعد از روشنگری و سپس پیشنهادی است برای گرفتن موضعی مخالف و رهایی بخش.

هابرماس، در شناخت و اغراض انسانی، به تضعیف فلسفه آگاهی در بعد از دکارت می‌پردازد، و نیز تأکیدی که در این فلسفه بر آنچه در گستره فاعل شناسنده قرار می‌گیرد می‌شود و همچنین مفهوم جهان شناخته شده در فلسفه کانت که بافته از فعالیت‌های فاعلی به حسب فرض متعالی است. هابرماس با این اندیشه دوم با این جمله مقابله می‌کند که «دستاوردهای فاعل استعلایی پایگاهشان در تاریخ طبیعی نوع بشر قرار دارد». (شناخت و اغراض انسانی، ص 312) چارچوب شناخت از استعدادی کلی که تنها به ما اجازه می‌دهد به نحو معینی بیندیشیم به وجود نمی‌آید، بلکه از اوضاع واقعی پیرامون ما سرچشمه می‌گیرد. با این وصف هابرماس فلسفه خودش را با یک جبرانکاری ساده و طبیعی پیوند نمی‌دهد، از نوعی که فرض خواهد کرد این صورتی که شناخت ما می‌گیرد ساز و کاری بازمانده است. آنچه «ممکن است بازمانده‌ای برهنه بنماید همواره در ریشه‌هایش پدیداری تاریخی است... [تابع] آنچه جامعه‌ای به منزله زندگانی نیک

برای خودش در نظر دارد». این سخن نه تنها بدان معناست که شناخت سرچشمه‌ای اجتماعی دارد، بلکه همچنین خصوصیت جا به جا شونده فلسفه هابرماس را افشا می‌کند: ورود مفهوم وساطت اجتماعی به‌طور بی‌واسطه امکان‌گفتار عاقلانه‌ای را پیشنهاد می‌کند که به نوبه خود فرصت تجدید نظر در هنجارها و مفروضات مورد قبول هر اتفاق آراء را برای شرکت‌کنندگان جایز می‌شمارد. اگر بحث درباره مفروضات پذیرفته شناخت ممکن است، پیش‌بینی کردن مفروضات جامع‌تر نیز ممکن است. بنابراین، از نظر هابرماس، پیش‌بینی بنیادهای کافی‌تر و گشوده‌تر برای گفتار در مفهوم انتقاد عاقلانه تعبیه می‌شود. این گونه انتقاد دارای منطقی گفتاری و ذاتی است که او را به سوی موضعی گشوده و روشن‌اندیش سوق می‌دهد.

یک مضمون دیگر این است که شناخت خادم اغراض معینی است و این اغراض از دل‌نگرانی برای صیانت ذات صرف در می‌گذرد. (شناخت و اغراض انسانی، ص 313) سه غرض از این گونه اغراض معرفی می‌شود. نخست آنکه، هابرماس می‌نویسد: «علوم تجربی - تحلیلی واقعیت را تا آنجا که درون نظام رفتاری کنش ابزاری ظاهر می‌شود آشکار می‌کند... در این علوم واقعیت با توجه به نظارت فنی درک می‌شود». (شناخت و اغراض انسانی، ص 195) دوم آنکه، هابرماس پیشنهاد می‌کند که در حالی که تعقل علمی را علاقه به سلطه هدایت می‌کند، در مقابل بر مطالعات اجتماعی و فرهنگی علاقه به تبادل ارتباطی حاکم است. این علاقه، که او نیز به منزله «علاقه عملی» به آن اشاره می‌کند، مؤکد بر نظارت نیست بلکه مؤکد بر «شناختن چگونه ادامه دادن» در درون یک آداب و رسوم فرهنگی مفروض است. «در حالی که روشهای تجربی - تحلیلی متوجه افشا و دریافتن واقعیت در زیر... دیدگاه نظارت ممکن است، روشهای هرمنوتیکی متوجه حفظ بین فاعلیت فهم متقابل است». (شناخت و

اغراض انسانی، ص ۱۷۶) در اینجا دو فرض وجود دارد: یکی آن است که مطالعات فرهنگی به بحث از تبادل وجودی امکانهای زندگی اختصاص دارد و دیگر آن است که این فاعلها تلاش می‌کنند وسایل رسیدن به چنین غایتی را حفظ کنند، یعنی حفظ «اتفاق آراء بدون اجبار و فاعلیت گشوده‌ای» که در آن توافق بدون اجبار و به رسمیت شناختن غیر خشن در اجتماعهای فرهنگی و میان اجتماعهای فرهنگی ممکن می‌شود. این تأکید هم بر حفظ راههای تثبیت شده ارتباط آزاد از تحریف است و هم بر افزایش میدان امتیاز عقلی آنها.

سومین غرض غرض «تدبّر کردن در خود» است. این غرض فاعل را از اتکا به قدرتهای تشخیص‌یافته رها می‌کند و غرض رهایی‌بخش قوه شناخت به آن تعیین می‌دهد؛ مطالعات فرهنگی در این غرض با فلسفه شریک‌اند. در خود تدبّر کردن لازمه فهمیدن روند خودسازی است که از نظر هابرماس از فهم روند شکل‌گیری اجتماع جدایی‌ناپذیر است؛ بدین طریق او نتیجه می‌گیرد که فهم خودسازی و فهم توسعه خودمختاری و مسئولیت اجتماعی یک چیز است. آداب و رسوم اجتماعی و متقابل ماست که ما را شکل می‌دهد. علاوه بر این هابرماس مدلل می‌سازد که تا آنجا که ما اشخاص شکل گرفته در جامعه هستیم، مسئولیتی داریم برای توسعه آینده روندهایی که ما را در گذشته شکل داده‌اند. این نوع شناخت رهایی‌بخش نه تنها ما را قادر به بازگشت به خویشتن خودمان می‌کند، بلکه این کار را با هیچ انگیزه‌ای غیر از میل به اکتساب این گونه شناخت از برای خود شناخت انجام نمی‌دهد.

هابرماس بدین طریق سه ادعا درباره اغراضی می‌کند که شناخت را می‌سازد و اگر باهم لحاظ شوند فحوائی پیچیده دارند. این موضع، برخلاف پوزیتیویسم، بر چند بُعدی بودن شناخت انسانی تأکید می‌کند. تفکر

هابرماس، مانند هر تفکر هرمنوتیکی، به باز داشتن یک چنین غرضی از ساکت کردن دیگران علاقه مند است. کتاب *شناخت و اغراض انسانی* مبین این اعتقاد محکم هابرماس است که بر محیط اجتماعی اغراض جزئی تعقل فنی مسلط خواهد شد، مگر اینکه فناوری به پرسشهای راجع به معنا و قصدش پاسخ پذیر شود. تعقل گفتاری قوه ای کلی کننده دارد؛ به علاوه، هر گفتار متضمن فرض قبلی آرمان ارتباط غیر قهری و بدون تحریف است. «حقیقت... به رسمیت شناختن کلی و بدون اجبار است... گره خورده با موقعیت آرمانی سخن، یعنی صورتی از زندگی که توافق کلی و بدون اجبار را ممکن می سازد.» (*شناخت و اغراض انسانی*، ص 206)

توسل به اصل حقیقتی بدون تحریف یک معیار حقیقت در اختیار هابرماس می گذارد که صفت بارز نظریه انتقادی است. دعوی اینکه اتفاق آراء بدون اجبار ممکن است حاکی از امکان غرضی شناختی و غیرهوادارانه است و این غرض غیرهوادارانه معیاری خواهد شد که دیگر ادعاهای حقیقت را می توان با توجه به آن ارزیابی کرد. به هر تقدیر، این توسل همان قدر به کانت نزدیک است که به نظریه انتقادی نزدیک است. به همان سان که کانت معتقد بود که مشارکت در سپهر بی غرض احکام زیباشناختی مردمان را از اشتراکی بودن مضمحل احساس شان بیشتر آگاه خواهد کرد، هابرماس نیز همان طور امیدوار است که مشارکت در گفتار عاقلانه التزامی کلی کننده مبتنی بر فهم را استوار می کند.

حقیقت در درون: ارتباطهای آشکارکننده

از بسیاری جهات *شناخت و اغراض انسانی* پیشدرآمدی اساسی به نظریه کنش ارتباطی است. این کتاب دوم مواجهه ای است با چندتا از انتقادهای انجام شده علیه کتاب پیشتر.

از جمله مسائل بحث شده در این کتاب انتساب شأن تقریباً استعلایی به اغراض شناختی است و پرسش در خصوص اینکه آیا تلقی هابرماس از گفتار رهایی بخش چیزی بیش از اندیشه آمریت طلب [authoritarian] خود او درباره آنچه باید حقیقت به حساب آورد است. هابرماس با ساختن نظریه کنش ارتباطی با تمام توان در برابر این اتهامها مقاومت می کند. این نظریه مبتنی بر ملاحظه طبیعت اغراض شناختی فهم فرهنگی و تا اندازه ای مبتنی بر تدبیرهای او درباره پیشفرض های حقیقت درونی عادات زبانی است.

نظریه کنش ارتباطی نشان دهنده چرخش هابرماس به سوی زبان است. اما هابرماس در اینجا، به جای پیروی از هایدگر و گادامر که زبان را به منزله «فضایی» گرامی می دارند که «هستی خودش را از آن طریق منکشف می کند»، مفهوم فعل سخن [speech act] در فلسفه انگلیسی - امریکایی را توسعه می دهد. با این وصف، اگرچه او عمدتاً به بحث از معیارهای کفایت زبانی و ادعاهای صحتی می پردازد که خود عادات زبانی پدید می آورد، انگیزه های مضمرا و بی شباهت با انگیزه های گادامر نیست. اشتغال خاطر او، نه به کار کردن عادات زبانی فی نفسه، بلکه دقیقاً به آن چیزی است که خوب کار کردن این گونه عادات را آسان می سازد، یعنی ظهور صورتی بدون تحریف از ارتباط. تحول اجتماعی انقلابی دیگر محصول اقتصادی سیاسی انگاشته نمی شود، بلکه قوه ای تحقق یافتنی است که با طبیعت زبانی انسانها ممکن می شود. این چرخش زبانی امتیازهای دیگر و متمایز و فلسفی نیز دارد.

سنجش عادات زبانی آشکار می کند که اغراض شناختی پیشفرض های استعلایی، به معنای کاتی، نیست بلکه استعدادهایی است که ما در مقام گویندگان زبان از قبل اکتساب کرده ایم. به عبارت دیگر، ما

«غرضی ماقبل نظری» داریم که زبانهای را که با آنها سخن می‌گوییم می‌پذیرد و از آنها زاده می‌شود. به علاوه، چرخش زبانی و درگیری اجتناب ناپذیرش با امور اجتماعی پاسخی دندان‌شکن به آن کسانی می‌دهد که از طرح هابرماس به دلیل فاعلی و آمریت‌طلب بودن انتقاد می‌کنند. زیرا برداشت او از صحت رهبردی به‌طور جمعی تأیید شده، واقع در وجوه تعقل ارتباطی، در واقع بخشی از کوشش او برای گریز از سنت فلسفه فاعل محور است: سنتی که از دکارت تا نیچه و بعد بر فلسفه اروپایی حاکم بود. هابرماس با واسازی مابعدالطبیعه به منزله اندیشیدن آرزومند به جهان دیگر بدون همدلی نیست، اما در برابر نتیجه‌گیری‌های نیست‌انگارانه تفکر بعد از نیچه مقاومت می‌کند. در حالی که «اراده معطوف به حقیقت» نیچه خود را در مقدمات خودش گرفتار می‌کند و آن وقتی است که کشف می‌کند همه ادعاهای حقیقت اظهارات متعصب به منظر است، هابرماس اصرار می‌ورزد که دقیقاً وقتی مدعیات کلی عقل‌گرایی در فاعل‌گرایی غرضی جزئی منهدم انگاشته می‌شود است که متغیرهای تازه و در جامعه تأسیس‌شده برای مدعیات حقیقت بین فاعلی می‌تواند پدید آید. از نظر نیچه، کشف اغراض فاعلی امکان شناخت موضوعی را منتفی می‌کند، اما از نظر هابرماس دقیقاً همین کشف است، یعنی به رسمیت شناختن اینکه شناخت فنی و هرمنوتیکی تنها بر اساس این گونه اغراض ممکن است، که امکان شناخت موضوعی و انعکاسی را تثبیت می‌کند. نیچه گمان می‌کند که حقیقت به مطابقت با واقعیت مربوط است و لذا می‌پندارد که غیاب چنین مطابقتی نشان می‌دهد که ادعاهای شناخت چیزی جز فرافکنی اراده‌های معطوف به قدرت خاص نیست. از سوی دیگر، از نظر هابرماس، حقیقت امری خارج از بحث و تعقل فرض‌شده نیست، بلکه در آنها و از طریق آنها

تولید می‌شود؛ بنابراین غیاب هیچ مطابقت فرض‌شده‌ای او را به دردرسر نمی‌اندازد.

چرخش زبانی هابرماس سودهای هنگفتی دربردارد. چون میانکنش زبانی و اجتماعی را در مرکز ادعاهای شناخت قرار می‌دهد، می‌تواند از اتهام فاعل‌گرایی و پیامد [denouement] نیست‌انگارانه تفکر نیچه اجتناب کند. مبنای زبانی بحث مستدل او نیز از این انتقاد می‌گریزد که توسل او به حقیقت‌رهایی‌بخش داستانبافته‌ای نوگراست که از برای انگیزه‌های سیاسی او آفریده شده است. این امر از آن روست که موضوعیت به منزله نتیجه فهمیدن هر معنای در زبان رسانده‌ای نمایان می‌شود. هابرماس مدلل می‌سازد که فهمیدن سخن امری مربوط به دو یا چند طرف مکالمه نیست که تجربه‌های یکسانی دارند، و نه امری است مربوط به تداعیهای یکسانی که در حول عبارات مشخص می‌سازند. درک مقصود آنچه یکی دیگر می‌گوید به‌طور مستقل از ویژگیهای منحصر به فرد بیانی یا زیست‌شناختی رخ می‌دهد. این برهان تجدید بیان موقعیت سخن آرمانی را جایز می‌شمارد. اگر در طبیعت گفتار پدید آوردن معانی بین فاعلی علاوه بر ویژگیهای منحصر به فرد زندگینامه‌ای مکالمه‌کنندگان جزئی است، پس رسیدن به فهمی از این گونه معانی به وسیله تعقل صحیح ممکن است. غرض‌رهایی‌بخش بدین طریق ذاتی بحثهای واقعی است و از درون توسعه می‌یابد.

اهتمام هابرماس به زبان اهتمام به ساختار معنایی یا نحوی آن نیست، بلکه اهتمام به آن چیزی است که از گنش ارتباطی به وجود می‌آید. او می‌خواهد آن رهبردهای ماقبل نظری را افشا کند که فهم را میسر می‌سازد. چنان است که گویی شرایطی را بررسی می‌کند که فهم‌گوینده

از «چگونه ادامه دادن» را به عهده می‌گیرد و می‌کوشد طبیعت ساختارهای ماقبل نظری مشترکی را درک کند که این گونه «ادامه دادن‌ها» را آسان می‌سازد. این ساختارهاست که از نظر هابرماس از خودشان ساختارهای کلی‌کننده و اتفاق آراء بالابرِ معقولیت و مقبولیت در گفتار اجتماعی را پدید می‌آورند. بر این مبنا او دربارهٔ نظریه‌های چامسکی و سنجش پیازه در خصوص توسعهٔ قوهٔ شناخت در کودکان سخن بسیار می‌گوید. او در این پژوهشها نمونه‌های این امر را می‌بیند که چگونه گفتار هنجارهای انتقادی و اتفاق آراء بالابر خودش را پدید می‌آورد. هابرماس معتقد است که نظریهٔ کنش ارتباطی اثبات می‌کند که غرض‌رهایی‌بخش از نسبی‌نگرانه بودن دور است، چون از ساختارهای خودِ گفتار گشوده به وجود می‌آید. ما دقیقاً به وسیلهٔ زبان به سخن گفتن در نمی‌آییم (به‌طوری که هایدگر و گادامر مناقشه می‌کنند)، بلکه دقیقاً ما به وسیلهٔ زبان به سوی منطق گشوده پایان نقد و اتفاق آراء سوق داده می‌شویم. هابرماس این اعتقاد محکم گادامر را وسعت می‌دهد که «هر که زبان دارد جهان دارد»، این اعتقاد محکم که تصاحب افق زبانی خود شخص، از طریق ترجمه، دسترسی به همهٔ این گونه افقها را ممکن می‌سازد. او مدلل می‌سازد که هر کس سخن می‌گوید به‌طور مضمرب به زبانی تعلق دارد و در هر فعل سخن گفتن آرزومند رسیدن به اجتماعی کلی مبتنی بر گشودگی و معقول بودن و اتفاق آراء آزادانه دست‌یافته‌ای است که در آن همه همچون یکی سخن می‌گویند. این فرض که این آرزو نه به ما اجبار می‌شود و نه نتیجهٔ تصادف است، بلکه از عادات زبانی بالفعل ما سرچشمه می‌گیرد – آن چیزی است که ما به‌طور بالفعل «خودمان به آن راضی هستیم» – عمیقترین مساهمت هابرماس در تفکر اروپایی معاصر است.

حقیقت در محاصره: در دفاع از نوبودگی

اعتقاد اساسی هابرماس این است که «نوبودگی یا تجدد [modernity] طرحی پایان نیافته است». (گفتار فلسفی نوبودگی، ص ۹۱) آرمان نوبودگی از زیست جهانی رها شده و آزاد از قهر چیزی است که ما تنها می‌توانیم امید به نزدیک شدن به آن را داشته باشیم. به هر تقدیر، ارزشهای نوگرایانه هابرماس از سوی فیلسوفان معاصر دیگر، از همه مهمتر فوکو، زیر حمله قرار می‌گیرد.

در یک جنبه میان آنان اتفاق نظر چشمگیری وجود دارد. هابرماس، مانند فوکو، نقد نیچه از عقل را می‌پذیرد، اما نتیجه‌گیری‌های نیست‌انگارانه آن را رد می‌کند. از نظر هابرماس، تفکر بعد - از - ساختارگرا تا اندازه‌ای آشکار می‌کند که «فاعلیت و قصدیت مقدم بر، بلکه تابعی از، صورتهای زندگی و نظامهای زبان نیست». (گفتار فلسفی نوبودگی، ص ۹۱) بنابراین فاعل [شناخت] جهان را نمی‌سازد، به‌طوری که در سنت کانتی مقصود بود، بلکه عنصری از جهانی با زبان منکشف شده است. به هر تقدیر، اگرچه هابرماس از این گونه انتقادات به منزله پیشدرآمدی به طرحش استفاده می‌کند، بعد - از - نوگرایان، به نوبه خودشان، همین تفاهم حقیقت و اتفاق آراء معقول و ادعای صحت داشتن را به پرسش می‌گیرند که فلسفه هابرماس بر آنها مبتنی است. این بحث شامل نزاعی درباره تأویلهای مختلف فلسفه کانت است. نظر کانت مبنی بر آنکه ساختارهای فرضی طبیعت بالفعل نیست، بلکه ساختارهای طریقی است که ما درباره جهان می‌اندیشیم، به دو جریان فکری یاری رساند. از یک سو، مارکس و نظریه پردازان انتقادی بعدی از کانت استقبال کردند زیرا او ظاهراً اثبات می‌کرد که شناخت ساخته‌ای انسانی است؛ اما او را همین اشخاص به دلیل پذیرفتن طبیعت پیشینی تفکر و غفلت کردن

از توسعه اجتماعی - تاریخی آن به باد ملامت گرفتند. کاربردنگری‌های کلی هابرماس در متابعت از این جریان است. از سوی دیگر، متفکرانی مانند دریدا، از راه دیگری متابعت می‌کنند. آنان «روشنگری دوم» نیچه را بر ملا کردن اراده معطوف به قدرت می‌شمردند که زیربنای مفهوم شناخت پیشینی در نزد کانت بود. ذمّ حقیقت به منزله منظرنگری فاعلی را هابرماس پایه‌ای برای چرخش بازسازی‌کننده خودش به سوی حقیقت قرار داد. دیگران، از قبیل دریدا، از این نقطه عطف نیچه‌ای دوری کردند و به وظیفه‌ای ادامه دادند که نیچه با اوراق کردن تظاهرهای موضوعی یا برون‌ذهنی حقیقت و مفاهیمی از این قبیل آغاز کرد. دریدا گمان می‌کند که مفاهیم اصالت و عاقلی و اتفاق آراء، که کار خطیر هابرماس بر آنها استوار است، داستان‌بافته‌های شبه انسان‌گرایانه حاصل از بازی غیرشخصی با زبان است. از سوی دیگر، فوکو مجادله می‌کند که این داستان‌بافته‌های ادعایی از راهبردهای قدرت در خصوص پیچیدگیهای متفاوت اجتماعی بر می‌خیزد.

هابرماس به این ناقدان با این پرسش پاسخ می‌دهد که چه اتفاق می‌افتد اگر هنجارهای انتقادی عاقلی تکذیب شود؟ او در کتاب تازه‌اش گفتار فلسفی نوبودگی مدلل می‌سازد که تقلیل فلسفه به ادبیات در نزد دریدا تناقض‌گویی است. دلایل پذیرفتن این تقلیل تنها ممکن است خطابی باشد و، به علاوه، اگر پسند زیباشناختی هنجار فلسفه شد منطق بی‌اعتبار شده فاعلیت ذهن باز مطرح می‌شود. هر نقد عقل که مدعی تمام بودن است دلایل عقلی برای قبولش را سست می‌کند. اگر عقل توانا به دروغ‌گویی است، توانا به حقیقت نیز هست؛ اما تفکر دریدا این خصلت دیالکتیکی عقل را منکر است.

هابرماس با کار فوکو در تقلیل تبارشناختی آرمانهای انسان‌گرایانه

به خاستگاههای تجربی‌شان همدلی دارد. کوشش خود او نشان دادن این امر است که چگونه چارچوب‌های بنا به فرض استعلایی شناخت انسانی که از استفاده از زبان به وجود می‌آید تا اندازه‌ای از راه مشابهی پیروی می‌کند. فوکو از نیچه پیروی می‌کند تا آنجا که به نظر می‌آید فرض می‌کند که بر ملا کردن خاستگاههای تجربی ادعایی کلی معادل با رد کردن آن است؛ از سوی دیگر، هابرماس اصرار می‌ورزد که این چنین نیست. از نظر هابرماس، وظیفه [ما] رد کردن اندیشه‌های حقیقت و عقل نیست، بلکه شکل دادن دوباره به هر دو آنهاست.

یک تفاوت تلقی سیاسی فوکو و هابرماس را از یکدیگر جدا می‌کند. از نظر فوکو تاریخ انسانی میدانی سرتاسر است که راهبردهای مختلف در آن جنگیده و از خودشان حمایت کرده‌اند. این تلقی او را به سخن گفتن برای گروههای اقلیتی سوق می‌دهد که صداهای آنان را اغراض حاکم خفه کرده است. سیاست فوکو کثرت‌گراست، از این حیث که او صداهای بسیار را به رسمیت می‌شناسد، اما تقدیرگراست از این حیث که کثرت‌گرایی او مترادف با اندکی بیش از این گزاره است که تاریخ جنگ همه علیه همه است. هابرماس اصل امید را پیشنهاد می‌کند. چون نظریه‌کنش ارتباطی منکر آن است که جنگ همه علیه همه مطلق باشد. اگر ستیزی بر سر یک مسئله وجود دارد، دست کم یکدلی بر سر آنچه مسئله است نیز وجود دارد، و اگر این امر مورد قبول است پس امکان رسیدن به اتفاق آراء در خصوص اینکه اختلافها را چگونه می‌توان حل کرد نیز باقی می‌ماند. مفهوم نقد رهایی‌بخش شاید آخرین دفاع در برابر خودپسندی جنایتکارانه کوتاه‌فکری دینی و سیاسی و فرهنگی باشد.

حقیقت به منزله ایمان: تدبیر پایانی

طرح فلسفی هابرماس انتقاد چشمگیری برانگیخته است. رودیگر بابنر در کتابش با عنوان *فلسفه جدید آلمانی* (۱۹۸۱) مجادله می‌کند که اگرچه می‌توانیم ارتباط آشکار میان تدبیر نظری و کنش را بپذیریم، هیچ ضمانتی وجود ندارد که رسیدن به فهمی از طبیعت تحریف‌شده اعتقادی فردی یا سیاسی ما را به تغییر دادن آن برانگیزد. کریستوفر نوریس در کتابش با عنوان *مسابقه اعضای هیئت علمی* (۱۹۸۵) نکته‌ای مربوط را مطرح می‌کند و پیشنهاد می‌کند که نیروی عقل در تلقی هابرماس از اتفاق آراء عقلی بُعدی سرکوبگر دارد که ممکن است احزاب اقلیت وارد در یک بحث را به این احساس بکشاند که نظر آنان منحرف شناخته می‌شود. موضع هابرماس انعکاس تمایل فایده‌انگاری به مباح شمردن آرزوهای بیشترین تعداد افراد است که نظر اقلیت را به منزله نظری غیردموکراتیک سرکوب می‌کند. انتقاد پل ریکور در جهتی مخالف است: او می‌پرسد چه چیزی تلقی هابرماس از همین مفهوم رهایی‌بخشی را از تحریف حمایت می‌کند؟ ریکور در علم هرمنوتیک و علوم اجتماعی (۱۹۸۷) می‌گوید که اگر تلقی حقیقت رهایی‌بخش معنایی انضمامی یا تحقق‌یافتنی داشته باشد، تجسدهای تاریخی و بالفعل چنین آرمانی باید به منزله نمونه به کار آید. ولی اگر چنین آرمانهایی به صورت نمونه تحقق یافت، چه چیزی آنها را از تحریف به وسیله انتقال تاریخی یا ایدئولوژی سیاسی حفظ می‌کند؟

به هر تقدیر، در مواجهه با کار خطیر هابرماس دشواری بسیار مبرمتری وجود دارد. فلسفه او طالب انتقاد از کوششهای ایدئولوژیکی برای تعریف فعلیت یا شناخت است – چه کوششهای پوزیتیویسم در تحمیل تفکر شبه علمی به منزله یگانه صورت شناخت مشروع باشد، چه

قبول بی چون و چرای هنجارهای سنت در فلسفه هرمنوتیکی. به علاوه، او می‌کوشد شناخت فاعل محور را تنزل دهد و می‌خواهد نمونه‌ای بین فاعلی از حقیقت و اتفاق آراء مبتنی بر آرمان‌رهایی‌بخش نهفته در کنش ارتباطی بسازد. فراخوانی هابرماس به نقد‌رهایی‌بخش و بسط ذخایر عاقلی، با ظهور مجدد و شرم‌آور ستیز ملی‌گرایانه در اروپا، اکنون فریادی مبرم است. مفهوم موقعیت آرمانی سخن در برابر گرایشهای شبه نیست‌انگارانه عصر ما و حجیت رو به مرگ ایمانهای سیاسی قدیم شاید صرفاً رقت‌انگیز بنماید. ولی همین ممکن است آخرین امید در برابر فرهنگ اروپایی را عرضه کند که در حال نابود کردن خود است. مسئله این است: چه چیزی می‌تواند اعتقادات محکم هابرماس را متقاعدکننده سازد؟ چه بینشی به دست می‌دهد؟ تعقل صحیح به تنهایی این کار را نمی‌کند. کی‌یرکگور به درستی مدلل ساخت که هیچ اهمیتی ندارد استدلال چقدر محکم ساخته شود، این استدلال نامتقاعدکننده باقی می‌ماند تا اینکه در فرد تأثیر خاصی بگذارد. خوش‌بینی گرامی‌داشتنی تفکر هابرماس عبارت از اعتقاد او به این امر است که سرنوشت تاریخی یا مداخله الهی به انسانها فهم نمی‌بخشد. آنان می‌فهمند، چون فهمیدن در عادات ارتباطی بین فاعلی یا بین شخصی ریشه دارد. اشتغالهای ارتباطی و ماقبل‌نظری هرروزی شامل رهبردهای غیرتحریف‌کننده و غیراجباری است و این اشتغالها اجتماع توأم با اتفاق آراء عقلی را بسط می‌دهد. بحث هابرماس، تا اندازه بسیاری، با پرسشهای مشروعیت و کفایت مربوط باقی می‌ماند و فهمیدن دلیل این امر آسان است. از نظر هابرماس، فردوس برین آن چیزی نیست که استفاده از زبان فی‌نفسه را میسر می‌سازد، بلکه همین روند میسرشدن است که از آن پدید می‌آید. او نمی‌کوشد تلقی خاصی از انسانیت فرا افکند، بلکه بیشتر موقعیتی می‌آفریند که در آن

می‌توان همه موانع و تحریفهای بازدارنده شکوفایی قوه خلاق انسان را کاهش داد. فلسفه او از حیث سیاسی تجویزی نیست، بلکه درصدد برپا کردن مسابقه‌ای زبانی است که در آن دیگران می‌توانند آزادانه سخن بگویند و در آزادانه سخن گفتن گسترده شدن اجتماع بشری حقیقتاً عاقل را روا بشمرند. اما این پرسش باقی می‌ماند: فرد تک و تنها چگونه می‌تواند این نظم موضوعی یا برون‌ذهنی را از آن خودش بداند یا حتی آن را مجسم کند؟ شخص چگونه بر دشواری درک چنین نظامی به نحوی غلبه می‌کند که آن را با بینشی شخصی مناسب می‌کند؟ مگر اینکه فرد بتواند نظمهای برون‌ذهنی ارتباط را در تحقق آرزوهای زندگی‌اش معنادار بداند، به شیوه‌ای که گفته کی‌یرکگور حاکی از آن است، [در غیر این صورت] طرح فلسفی هابرماس ممکن است بی‌نتیجه بماند.

هابرماس، با همه مصلحت‌بینی عملی‌اش، شاید «جهش ایمان» است که هم انجام می‌دهد و هم پیشنهاد می‌کند. وقتی نیچه مدلل ساخت که «با یک تن هرگز حقیقتی نیست، تنها با دو تن است که حقیقت آغاز می‌شود»، فیلسوفانی از قبیل دریدا این سخن او را به معنای آن نپنداشتند که حقیقت با دو تن آغاز می‌شود، بلکه بدان معنا پنداشتند که حقیقت با دو تن به پایان می‌آید. حقیقت و معنا ممتنع فرض می‌شود، بر اساس آسیب‌پذیری بی‌پایان‌شان در برابر تقسیم تحلیلی. اما هابرماس تعدّد معنا را می‌پذیرد. او آن را آشکارکننده تفاوت‌های بی‌پایان نمی‌شمارد بلکه آن را به وجود آورنده فهمی اشتراکی می‌شمارد که همانندی و اشتراک در حقایق مشترک را از تبادل مستدل تفاوت پدید می‌آورد. در حالی که متفکران بعد - از - ساختارگرا از قبیل دریدا به ما می‌فرمایند که در جهانی زندگی می‌کنیم که در آنجا هر حقیقت و معنایی، به سخن منطقی، تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است، هابرماس از ما می‌خواهد به این امکان منطقی

دیگر مؤمن بمانیم: اینکه با دو تن، با گفتار، شروع حقیقت و فهم در حقیقت ممکن است.

مطالعه بیشتر

آثار اصلی هابرماس در زیر معرفی می‌شود. کتاب هلد با عنوان درآمدی به نظریه انتقادی معرفی خوبی از مکتب فرانکفورت در کل است. کتاب گیدنز مطالب مفیدی درباره پوزیتیویسم دارد و کتاب آراتو و گبهارت مجموعه‌ای است از متون اساسی مکتب فرانکفورت.

فهرست پستی هابرماس وجود دارد؛ جزئیات را می‌توانید در شبکه بین المللی با این نشانی بیابید:

[http:// jefferson. village. virginia. edu/ ~spoons /](http://jefferson.village.virginia.edu/~spoons/)

کتابنامه

A. Arato and E. Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell 1978.

[آراتو و گبهارت، گزیده‌ای از متون اساسی مکتب فرانکفورت.]

A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, London: Heinemann 1974.

[گیدنز (ویراستار)، پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی.]

J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tr. J. Shapiro, London: Heinemann 1968.

[هابرماس، شناخت و اغراض انسانی.]

——— *Theory and Practice*, tr. J. Viertel, London: Heinemann 1974.

[هابرماس، نظریه و عمل.]

——— “The Analytical Theory of Science and Dialectics” and “A Positivistically Bisected Rationalism” in *The Positivist Dispute in German Sociology*, ed. Adey and Frisby, London: Heinemann 1977.

[هابرماس، «نظریه تحلیلی علم و دیالکتیک» و «عقل‌گرایی پوزیتیویستی دو نیم

شده»، در نزاع پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمان، ویراسته‌ادی و فرسبی. [J. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality", in J. Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, London: Routledge 1980.

[هابرماس، «ادعای هرمنوتیک برای کلیت».]

_____ *The Theory of Communicative Action and the Rationalisation of Science*, vol. I, tr. T. MacCarthy, London: Heinemann 1984.

[هابرماس، نظریه‌کنش ارتباطی و عقلی شدن علم.]

_____ *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence, London: Blackwell 1987.

[هابرماس، گفتار فلسفی نوبودگی.]

D. Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London: Hutchinson 1980.

[هلد، درآمدی به نظریه انتقادی: هورکهایمر تا هابرماس.]

میشل فوکو

سایمن کریسمس

شاید موجزترین بیان از آن حالی که آثار فوکو باید با آن حال خوانده شود همان سخنانی باشد که خود فوکو در مصاحبه‌ای در ۱۹۸۴، سال مرگش، گفت:

وظیفه روشن فکر این نیست که به دیگران بگوید چه باید بکنند. او به چه حقی می‌خواهد این کار را بکند؟... کار روشن فکر شکل دادن اراده سیاسی دیگران نیست. کار او این است که از طریق تحلیل‌هایی که در رشته خودش انجام می‌دهد آنچه را بدیهی فرض می‌شود بارها و بارها به پرسش بخواند، عادات فکری مردم و نحوه کار کردن و فکر کردن آنان را بر هم بزند، آنچه را مأنوس و مقبول است پراکنده کند، قواعد و نهادها را بازسنجی کند...

این همان وظیفه‌ای است که فوکو کوشید انجام دهد. کتابهای او را نباید دسته‌ای کار در تنظیم و تصفیه نظریه‌ای واحد انگاشت، بلکه آنها را باید مجموعه‌ای پی در پی از تحلیل‌ها انگاشت که او در آنها آنچه را بدیهی فرض شده است و، به کرات، کار پیشتر خودش را به معارضه می‌طلبد. تفکر او هرگز به جمود نگرایید و جزمی نشد. او تا دم مرگ به تغییر دادن

نظرش ادامه داد و بی هیچ شرمندگی نقشه آغازینش برای کتابی پر حجم با عنوان تاریخ جنسیت را که به کار درباره آن مشغول بود رها کرد، به این دلیل که از آن به ستوه آمده بود.

تک تک کتابهای فوکو در جای خودش قطعه‌ای تازه از پژوهش است و در مجموع رشته‌ای متوالی از افکار برجسته است که این فصل کوتاه تنها می‌تواند شروعی برای بیان رئوس مطالب آنها باشد.

زمینه

برای فهمیدن زمینه کار فوکو می‌توانیم به تحلیل خود او در سومین کتابش، *نظم اشیاء* (۱۹۶۶)، رجوع کنیم که تحلیلی است از گسستگی در تفکر فلسفی که به تعبیر او عصر کلاسیک یا قدیم را از عصر انسان یا عصر نوبودگی یا تجدّد جدا می‌کند. این گذرگاه میان عصر کلاسیک یا قدیم و عصر نوبودگی تقریباً مصادف است با دوران زندگی و کار فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴).

فوکو مدلل می‌سازد که تفکر در عصر کلاسیک را اندیشه عالمی نظم یافته متحد کرده بود که امکان داشت با تحلیل به عناصر بسیط آن را فهمید. ابزار اساسی در این تحلیل نمایش نظم عالم به وسیله علائمی مطابق با این عناصر بود. مسئله‌ای که از این رویکرد برخاست این بود که خود ابنای بشر را چگونه باید در این تحلیل گنجانند، چون نوع بشر حائز مقام بی‌همتایی بود: او تنها موضوع شناخت نیست - به عبارت دیگر، شیء دیگری که بتوان مشاهده و تحلیل و ارائه کرد - بلکه همچنین فاعل است - نوع بشر است که مشاهده و تحلیل و ارائه را هدایت می‌کند. در نظام کلاسیک یا قدیم فرض بر این بود که فاعل قادر است از بیرون به موضوعات بنگرد، از «موضع خارجیت». عصر نوبودگی یا تجدّد وقتی

آغاز شد که تشخیص داده شد، از همه مهمتر به وسیله کانت، که فاعل شناسنده بیرون از جهان نیست بلکه کلاً همچون موضوعی در آن است.

کوششهای انجام شده در فلسفه و علوم انسانی برای فهم نوع بشر به منزله آن چیزی که می‌اندیشد و می‌شناسد همه در خصوص این مسئله به خطا می‌روند: و آن خطا این است که بشر هم فاعل و هم موضوع شناخت خودش است. علاوه بر این انسانها کوشیده‌اند خودشان را به منزله محصولات زمینه فرهنگی خودشان تأویل کنند (کار هگل مثالی از این رویکرد به دست می‌دهد). اما چنین تأویلی خود مشروط به همین زمینه فرهنگی است که تظاهر به موضوعی یا برون‌ذهنی بحث کردن می‌کند. به بیان دیگر، تأویل از «درون» آن زمینه فرهنگی است که وانمود به دیدن از «بیرون» می‌کند و بنابراین به تأویل مجدد خودش نیازمند است - و این تسلسل است و باطل. این روش تأویل متوالی را علم هرمنوتیک گفته‌اند. مثالهای دیگر رویکرد هرمنوتیکی را می‌توان در اندیشه فروید دید که مردان و زنان را برحسب ذهن ناآگاه تأویل می‌کند و در اندیشه مارکس دید که تاریخ بشر را برحسب نبرد طبقاتی و ترقی تأویل می‌کند. علم هرمنوتیک با این وصف مسئله‌زاست، چون در پایان به نظر می‌آید مبتنی بر اندیشه «نحوه‌ای که اشیاء واقعاً هستند» یا حقیقت هرمنوتیکی است.

فوکو در نخستین کتابش، *جنون و تمدن* (۱۹۶۱)، خود گونه‌ای موضع هرمنوتیکی اتخاذ کرد. او در این کتاب توسعه روان‌پزشکی و فهم جنون در قرنهای هفدهم و هجدهم را پژوهش می‌کند، توگویی چیزی وجود داشت که «جنون واقعی» بود و فهمهای متوالی آرزومند فهمیدن آن بودند اما جنون اساساً چیزی در ورای فهم باقی ماند.

روش «باستان‌شناسی»

عنوان فرعی نظم اشیاء عبارت است از باستان‌شناسی علوم انسانی و کلمه «باستان‌شناسی» در عنوان فرعی کتاب قبلی فوکو، تولد درمانگاه: باستان‌شناسی درک طبّی (۱۹۶۳) و عنوان کتاب بعدی او، باستان‌شناسی شناخت (۱۹۶۹) نیز به چشم می‌خورد. «باستان‌شناسی» نامی است که فوکو به روشی می‌دهد که بعد از طرد تمایلات هرمنوتیکی خودش به صورت مشهود در جنون و تمدن آن را پرورد.

«باستان‌شناسی» فلسفی چیست؟ باستان‌شناسی به معنای تحت‌اللفظی روش مطالعه تاریخ است که متضمن حفّاری و بیرون کشیدن مصنوعات گذشته از زیر خاک است، یعنی: شهرها، قلعه‌ها، آثار هنری، مُرده‌شوی‌خانه‌ها، کوزه‌ها و بشقابها و الخ. «باستان‌شناسی» فلسفی فوکو، تا اندازه‌ای به‌طور مشابه، حفّاری و از زیر خاک بیرون کشیدن نوع دیگری از مصنوع است: روشهای علمی گذشته، اندیشه‌های گذشته درباره شناخت به منزله آفریده‌های بشری به دیده در می‌آید. «باستان‌شناس» می‌خواهد از پرسشهای مستقیم درباره طبیعت انسانیت گامی به عقب بگذارد و در عوض نظامهای گذشته فهم را مطالعه کند، یعنی علوم انسانی و خود فلسفه و نحوه‌ای که بدان طریق توسعه یافته‌اند. به‌طور نمونه، در حالی که فلسفه از زمان کانت پرسیده است «نوع بشر از حقیقت راجع به خودش چگونه سخن می‌گوید؟» «باستان‌شناس» در عوض می‌پرسد که چگونه این پرسش به نحوی قوام یافت که پرسیده شده بود. چگونه و چه وقت و چرا در نخستین جا این پرسش به ذهن آمد و بر زبان جاری شد؟ ما قبلاً دیده‌ایم که چگونه فوکو، در نظم اشیاء، ظهور این پرسش را از سپیده دم نظام باستانی تفکر پی‌گرفت (آنچه فوکو «علم» یا «اپیستم»

باستانی می‌نامد) و چگونه صورتی که این علم یافت اساساً بی‌پاسخ ماند. مفروضات نهفته در پشت سر باستان‌شناسی تقریباً از این قرار است. گزاره‌هایی که علم انسانی خاصی را می‌سازد (به‌طور نمونه پزشکی که فوکو در تولد درمانگاه از آن بحث می‌کند) بخشی از آن علم است، نه به دلیل نسبتی با حقیقتی فرضی درباره نحوه‌ای که اشیاء واقعاً هستند، بلکه بیشتر به دلیل نحوه‌ای که آنها با گزاره‌های دیگر در آن علم مربوط می‌شوند. بنابراین برای باستان‌شناس این پرسش مطرح نمی‌شود که مراد از گزاره‌ای چه بود. تمام آنچه مهم است این است که آیا گزاره‌ای ملاحظه شده بود که مساهمتی جدی در علم مورد مطالعه در آن زمان انجام داده بود. باستان‌شناسی با توده کردن این گزاره‌های جدی دست به کار می‌شود و سپس تنظیمات میان آنها را بررسی می‌کند - نسبت‌هایی که به آنها منجر می‌شود در برگیرنده یک علم انسانی خاص انگاشته می‌شود. باستان‌شناس همچنین به پژوهش در نحوه توسعه این علم در طی زمان می‌پردازد، یعنی: تنظیماتی که این علم را به هم بسته می‌سازد چگونه تغییر می‌کند.

باستان‌شناسی و ساختارگرایی

باستان‌شناسی فلسفی با ساختارگرایی وجوه اشتراک بسیار دارد. ساختارگرایی مکتبی بود که در صورت فلسفی‌اش به منزله بدیلی برای علم هرمنوتیک توسعه یافت و در دهه ۱۹۶۰ در محافل روشنفکری فرانسه فراگیر شد.

ساختارگرایی مفهومی چند وجهی است. خود این کلمه را که از زبان‌شناسی برخاسته است انسان‌شناسان و ناقدان ادبی و فیلسوفان و ریاضیدانان اقتباس کرده و هر یک به آن جهتی متفاوت و معنایی نسبتاً

متفاوت داده‌اند. اصطلاح «ساختارگرایی»، در زبان‌شناسی، نخست به وسیلهٔ مکتب پراگ رومن یا کوبسون مورد استفاده قرار گرفت که آن را از کار دوسوسور بیرون کشید. در دستور زبان ساختارگرا پرسش از رابطهٔ کلمات با واقعیت به حال تعلیق در می‌آید و صرفاً کوشیده می‌شود آن قواعد ساختاری شرح داده شود که بر نحوه‌های مشروع استفاده از آنها حاکم است.

شباهت عمده میان طرح فوکو و ساختارگرایی در زبان‌شناسی این است که فوکو، با جدا ساختن طبقهٔ گزاره‌های جدی سازندهٔ یک علم، پرسش از معنای آنها را به حال تعلیق در می‌آورد تا در آن تنظیمات ساختاری پژوهش کند که آنها را متصل می‌سازد.

اما تفاوت‌هایی نیز هست. در نظریه‌های ساختارگرا در زبان‌شناسی از امکان بحث می‌شود، چون در نظریه‌های نحوی روی هم رفته تنها آن ترکیبات کلمات معلوم می‌شود که به‌طور ساختاری جایز است. در این نظریه‌ها جملاتی که واقعاً مورد استفادهٔ مردم واقعی است معلوم نمی‌شود. در این نظریه‌ها دربارهٔ محدودیتهای عملی نیز اطلاعی به دست داده نمی‌شود – به‌طور نمونه، در این نظریه‌ها این امکان کنار گذاشته نمی‌شود که برخی جمله‌های از حیث ساختار صحیح ممکن است آن‌قدر طولانی باشد که آنها را نتوان در تمام عمر به زبان آورد.

در مقابل این نظریه‌ها، سخن فوکو در باستان‌شناسی شناخت کاملاً روشن است که تنظیمات کشف‌شده به وسیلهٔ باستان‌شناسی تنها مشروط به آنچه امکان داشت در زمان خاصی جدی تلقی شود نیست. در عوض این تنظیمات به آنچه واقعاً گفته شده بود مربوط است. در باستان‌شناسی از امکان بحث نمی‌شود بلکه از واقعیت بالفعل بحث می‌شود.

استلزامات این سخن بسیار گسترده است. اگر باستان‌شناسی صرفاً

صورتی از توصیف ساختارگرا بود، پس تنظیماتی که معلوم کرد، اگرچه جالب توجه بود، همین گونه قدرت تبیین‌کنندگی که دارد نمی‌داشت. فوکو مدعی است که نه تنها تنظیمات توصیفی را کشف کرده است بلکه قواعد تجویزی را نیز کشف کرده است – یعنی قواعدی که بر شکل‌گیری گفتار تازه (نحوه‌های تازه سخن گفتن و نوشتن) در علوم انسانی حاکم است.

با این وصف دشوار است دقیقاً تعیین کرد که از این قواعد چه چیز مراد است. فوکو این اندیشه‌ها را رد می‌کند که آنها بی‌زمان و کلی‌اند یا اینکه در نحوه‌های اندیشیدن مردم یا در تشکیل نهادها یافت می‌شوند. اما او در نحوه تبیین مثبت چیز اندکی پیشنهاد می‌کند.

نقد روش باستان‌شناختی

روش باستان‌شناسی در این نقطه بسیار مغشوش می‌شود. قواعدی که فوکو پیشنهاد می‌کند در حقیقت چیزهای بسیار عجیبی است: قواعدی که بنا به فرض بر این چیزها حاکم است گفته‌کسانی در علوم انسانی است بی‌آنکه هیچ معانی آشکاری بر آنها حاکم باشد. این موضوع عجیب از تصمیم فوکو به تنها نگرستن به آنچه او و بسیاری دیگر از فیلسوفان فرانسوی عادات گفتاری [*discursive practices*] – تقریباً چیزهایی که مردمان می‌گویند یا می‌نویسند – می‌نامند سرچشمه می‌گیرد. او در جنون و تمدن عادات غیرگفتاری – از قبیل عادات حبس کردن دیوانه – را در پژوهش درباره تاریخ روان‌پزشکی گنجانده بود، اما اینها را از آثار «باستان‌شناختی» بعدی حذف کرده بود. در نتیجه او مجبور شد بکوشد گفتار علوم انسانی را چنان تبیین کند که گویی چیزهایی که مردم می‌گویند با هر کار دیگری که می‌کنند بی‌ارتباط بود.

از این گذشته، قواعدی که باستان‌شناسی فلسفی تظاهر به بر ملا کردن

می‌کند شأن بسیار مشکوکی دارد. باستان‌شناسان از گرفتار شدن در موضوع مورد مطالعه‌شان بدین گونه اجتناب می‌کنند که پرسشهای راجع به معنا و حقیقت گزاره‌هایی را که مطالعه می‌کنند به حال تعلیق در می‌آورند. آنان آن دسته گزاره‌هایی را بررسی می‌کنند که در گذشته جدی تلقی شده بودند بی‌آنکه این پرسش را مطرح کنند که آیا انجام دادن این کار درست بود. بنابراین می‌توانیم از باستان‌شناسان پرسیم که آیا قواعدی که خود آنان پدید آوردند جدی است. اگر این قواعد جدی است، پس باید تشکیل‌دهنده بخشی از علوم انسانی انگاشته شوند و لذا موضوعات جایز مطالعه‌ای دیگر هستند. اما این صورت تازه‌ای از مسئله قدیمی علوم انسانی است: توصیفی که مدعی است آنچه را وصف می‌کند از «بیرون» وصف می‌کند، معلوم می‌شود از «درون» این کار را کرده است. به هر حال، تنها راهی که برای باستان‌شناسان فلسفی باقی می‌ماند، پذیرفتن این امر است که قواعد آنان را نباید جدی انگاشت، یعنی آنها را نباید دارای هیچ گونه معنای جدی دانست. و این راه بسیار پُر حاصلی برای نتیجه گرفتن از نظریه پردازی نیست.

تبارشناسی: رویکردی تازه

فوکو در دو کتاب بعدی‌اش، *انضباط و مجازات* (۱۹۷۵) و *جلد نخست تاریخ جنسیت*، دو اشتباه اصلی باستان‌شناسی را اصلاح می‌کند. نخست، او میدان پژوهش خود را وسعت می‌بخشد تا عادات غیرگفتاری را شامل شود. دوم، از بارگران عناصر دردسرساز باستان‌شناسی، از قبیل ادعای کشف قواعد برای شکل‌گیری گفتار، آسوده شود. اما مهمترین ویژگی باستان‌شناسی، تعلیق حکم درباره ادعاهای علوم انسانی به تسلیم کردن حقیقت درباره علوم انسانی، ابزار مهمی در زرادخانه روش‌شناختی فوکو

باقی می ماند. به طور نمونه، فوکو در تاریخ جنسیت پرسش «آیا جنسیت سرکوب شده است» را می گیرد و این پرسش باستان شناختی را می کند که «این پرسش چگونه به زبان آمد و به این نحو که هست پاسخ داده شد؟» هدف او در انجام دادن این کار نوشتن آن چیزی است که او تبارشناسی فاعل عصر نو می نامد. مفهوم تبارشناسی در فلسفه برگرفته از نیچه است و واکنش دیگری است علیه جستجو برای حقیقت قصوی و ماهیات ثابت و قوانین زیربنایی در تحلیل تاریخ. «تبارشناس» فلسفی قرن بیستم می خواهد داستانی به ما بگوید در خصوص اینکه چگونه ما، در مقام غربیان اواخر قرن بیستم، به فهم خودمان رسیده ایم چنانکه می فهمیم، به ویژه چگونه در مقام افراد عصر نو با میانگش قدرت و شناخت قوام گرفته ایم. فوکو در شروع این طرح فهمی از ریشه تازه از کارآیی های قدرت و رابطه آن با شناخت می پرورد و این یکی از معارضه جوترین جنبه های کارش باقی می ماند و در اینجا با مطالعه نسبتاً دقیقتر جلد نخست تاریخ جنسیت به کاوش در آن می پردازیم.

فرضیه سرکوبی

فوکو در تاریخ جنسیت نظریه اش درباره رابطه قدرت با جنسیت را با مقابل گذاشتن آن با آنچه «فرضیه سرکوبی» می نامد ارائه می کند. فرضیه سرکوبی را فروید به طور بسیار واضح و روشنی بیان کرده بود، به ویژه در تمدن و ناخشنودان از آن و در تأویل رؤیاها. این فرضیه مبتنی بر دو فرض عمده نظری است: نخست، جنسیت به منزله حقیقت اساسی طبیعت آدمی ملاحظه می شود. دوم، قدرت یگانه نیروی منفی ملاحظه می شود که می تواند تنها از طریق سرکوب این سائقه عمل کند. فرضیه سرکوبی در تفسیر خام اندیشانه و عادی زیر مضمّن است.

جنسیت که تا قرن هفدهم برخوردار از آزادی نسبی بود در قرنهای بعدی دستخوش ستم پیوسته روزافزونی شد و در زهدفروشی نفاق آمیز عصر ملکه ویکتوریا به اوج رسید که در آن ممیزی کاملی در خصوص روابط جنسی صورت گرفت. نتایج این زهدفروشی آنقدر بزرگ بود که تا روزگار کنونی هنوز حاضر است. افراد سرکوب شده باقی ماندند، به ویژه آن کسانی که جنسیتشان به نحوی از هنجارهای محدود و تحمیل شده در اثنای قرن نوزدهم منحرف می شد. در این فضای سرکوب، فهمیدن و آزاد کردن خود با کشف و اظهار جنسیت حقیقی خود امری اساسی است، اگرچه این کار در مواجهه با فشار عظیم اجتماعی برای همرنگ شدن با جماعت صورت می گیرد.

کَلْ نظریه فرضیه سرکوبی متکی به قبول ضمنی دو عنصر نظری مذکور در فوق است، یعنی اظهار وجود جنسیت به منزله حقیقتی درباره طبیعت فرد، به علاوه اظهار درباره وجود قدرتی منفی که خرد شدن این طبیعت جنسی را تهدید می کند، قدرتی که فرد باید از آن آزاد شود.

مجادله فوکو این است که با معاینه نزدیکتر مسلمات تاریخی با فرضیه سرکوبی همخوانی ندارد. بنابراین باید «مورد جامعه‌ای را بسنجیم... که از سکوت خودش پُر سخن می گوید».

بر ضد فرضیه سرکوبی

فوکو امعان نظر می کند که از پایان قرن شانزدهم

«وقت صرف کردن در گفتار درباره روابط جنسی»، حاشا که دستخوش روند محدودیت... تابع ساز و کار افزایش تحریک شده بود (تاریخ جنسیت، ج ۱،

در طول این دوره، دستور به انجام دادن

وظیفه تقریباً بی‌پایان گفتن [داده شده بود] - گفتن به خود و دیگری، تا آنجا که اغلب ممکن است، هر چیزی که ممکن است به تعامل لذتها و احساسها و افکار بی‌شماری مربوط باشد که به واسطه بدن یا نفس با روابط جنسی نوعی خویشاوندی داشت. (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۲۰)

فوکو می‌گوید که شیوه‌های پیچیده سخن گفتن در پیرامون روابط جنسی پدید آمد و نقاب رازپوشی «در آخرین لحظه» گرداگرد آن را می‌گرفت.

اما در زیر این اقدامهای تزیینی، وسواس روزافزون به روابط جنسی قرار می‌گرفت. به‌طور نمونه، اگرچه «نخستین شخص که در حرفه پزشکی» در ارائه تاریخهای موردی انحراف جنسی «در لحظه سخن گفتن تپق زد»؛ با این همه، در زیر سخنان او «ضرورت تصدیق‌شده چیره شدن بر این تردید قرار می‌گرفت. یکی از روابط جنسی سخن گفته بود». (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۲۴) فوکو محتملاً شارکو آموزگار فروید را در نظر دارد که به هیپنوتیسم طبی می‌پرداخت. تپق زدن اشاره‌ای است به گرایش حرفه‌ای به مبهم سازی در این حیطه.

وسواس قرن نوزدهم به استمنا در کودکی یکی از مثالهای مورد علاقه فوکوست. اگرچه هدف صریح طبیبانی که این نظریه‌های تازه را بیان کردند، نظریه‌هایی که در اطراف این موضوع می‌روید، محدود کردن تهدید فرضی و همه‌گیر سلامتی کودک و حتی سلامتی ملت بود، نتیجه واقعی سخنان آنان تشدید همه روابط قدرت میان کودکان و والدین و پزشکان و الخ بود. چیزهایی که آنان درباره میل جنسی گفتند و نوشتند والدین را تشویق کرد تا علائم استمنا را در هر عمل کودک ببینند و به

سخن گفتن دربارهٔ این مسئله بیش از پیش تحریک شوند - سخنی که «شیوع استمنا» را در حال وخیم‌تر شدن وصف می‌کرد.

گفتار پزشکان حتی صورتهای تازه لذت را به کسانی که در برخی عادات تازه گرفتار بودند پیشنهاد کرد، یعنی: عادات مراقبت و چشم‌چرانی و تجاھل.

فوکو می‌گوید که او ادعا نمی‌کند «میل جنسی از عصر باستان ممنوع نبوده یا با مانع مواجه نبوده یا نقاب بر چهره نداشته یا بد فهمیده نشده است». او حتی آرزو نمی‌کند بگوید که میل جنسی «در گذشته کمتر از این دوره به این چیزها دچار شد». (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۱۲) به عبارت دیگر، او دربارهٔ این پرسش که «آیا جنسیت سرکوب شده است» بی‌طرف باقی می‌ماند - اگرچه سخن او را دربارهٔ این نکته اغلب بد فهمیده‌اند. مشاهدهٔ او صرفاً این است که فرضیهٔ سرکوبی به‌طوری که اقامه می‌شود نمی‌تواند وسواس متزاید به میل جنسی را که صفت بارز عصر نو شده است توضیح دهد.

قدرت خلاق: خلق جنسیت

اشتباه اساسی در فرضیهٔ سرکوبی، از نظر فوکو، توصیف قدرت به منزلهٔ نیرویی صرفاً منفی است که از موضعی بیرونی ابراز جنسیت را محدود و سرکوب می‌کند.

فوکو مدعی است که قدرت در همهٔ اشکال روابط اجتماعی جاری است. او همچنین، به گونهٔ بسیار مهمی، معتقد است که قدرت سرکوب نمی‌کند بلکه نظارت می‌کند، برمی‌انگیزد و خلق می‌کند. قدرت در اختیار یک شخص یا یک طبقه یا یک نهاد در بالای سر بقیهٔ ما قرار نمی‌گیرد. بلکه موقعیت یا صحنه‌ای را می‌سازد که در آن همهٔ افراد قرار می‌گیرند.

موضوع اصلی کارکردهای نظارت و برانگیختن و خلق کردن در جلد نخست تاریخ جنسیت گفتار، یعنی بحث مکتوب و به زبان آمده در جهت مبحثی خاص، در این مورد مبحث رفتار جنسی، معرفی می شود. فوکو با قدرت تمام مدلل می سازد که از عصر باستان به بعد برخی ساز و کارهای اجتماعی و تاریخی به منزله برانگیختگی هایی در جهت «وقت صرف کردن در گفتار» درباره میل جنسی عمل کرده اند. اینها شامل ساز و کارهای به یک اندازه متغیر سنت دیرباز شناخته اعتراف در مسیحیت و روان درمانی روان پزشک عصر نوست.

فوکو معتقد است که این برانگیختگی ها نه فقط افزایش کمی در گفتار درباره میل جنسی وارد کرده است، بلکه همچنین سبب انتقال در تأکید از فعل جنسی به «اشارات تن: افکار، امیال، تخیلات شهوانی، سرگرمیها، حرکات مرکب بدن و نفس» شده است. (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۱۹) این انتقال در تأکید، سرانجام، به خلق جنسیت به منزله کانونی برای تکثیر روابط متنوع قدرت انجامید که در جنس و میل تأثیر می گذاشت و روابطی که به تفسیر فوکو وسایل «نفوذ» بیشتر میل در «بدنها» را فراهم کرد.

فوکو در اینجا از مثال همجنس بازی مردانه استفاده می کند. در اخلاقیات قرون وسطی عمل لواط گناه و محکوم بود و طبیعت جنسی زیربنایی هیچ مفهومی نداشت. در مقابل، «مقوله همجنس بازی از آن عنصری که ساخته شده بود توصیف شد... کمتر به وسیله نوعی از روابط جنسی تا به وسیله کیفیت خاصی از حساسیت جنسی». (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۴۳) «مقوله مغشوش» لواط جایش را به مفهوم قماش شخص داد. به علاوه، در حالی که لواط مجازاتهای بی اندازه شدیدی داشت (اگرچه فوکو بر این گمان است که به طور وسیع نیز روا شمرده شده بود)، مرد همجنس باز در عصر نوبودگی مجازات نمی شود بلکه زیر نظر قرار

می‌گیرد. او موضوع پژوهش طبی و روان‌پزشکی می‌شود، منحرفی که باید معالجه شود، تهدیدی برای جامعه و جوانان که باید دور شود و الخ. به منزلهٔ کانونی برای این گونه روابط نظارت و مهار بود که مفهوم جنسیت به منزلهٔ حقیقت طبیعت شخص توسعه یافت. این سخن بدان معنا نیست که این مفهوم برای این مقاصد «ابداع شده» بود. در عوض این روند، به‌طوری که فوکو می‌انگارد، متضمن کنش قدرت در برانگیختن گفتار و خلق عادات تازه و فراهم کردن کانونهایی برای کنش سرکوبی بود.

فرضیهٔ سرکوبی به منزلهٔ «شگرد» قدرت

محور عمل‌کنندگی قدرت «فرمان دادن به گفتار» است، یعنی برانگیختن همگان به سخن گفتن یا نوشتن دربارهٔ روابط جنسی. فرضیهٔ سرکوبی خود فقط یکی از وسایل برانگیختن، «شگرد» قدرت، در تشویق مردم به سخن گفتن است و این با باغ سبز نشان دادن خودفهمی و خودآزاد سازی در برابر دیدگان آنهاست.

آیا با هدف برانگیختن به سخن گفتن دربارهٔ روابط جنسی نیست که در حدود بیرونی هر گفتار بالفعل چیزی شبیه به یک راز بازتابیده می‌شود که کشف آن واجب است، چیزی که ملعونانه به سکوت تقلیل یافته و در عین حال افشای آن دشوار و ضروری، خطرناک و گرانبهاست؟ (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۳۴)

سخن فوکو را گاهی به این معنای نادرست تأویل کرده‌اند که یگانه راه مقاومت در برابر قدرت ساکت ماندن است و آن کسانی که امیدوارند با سخن گفتن از «حقیقت» دربارهٔ خودشان در برابر قدرت مقاومت کنند در واقع مستقیم در دستان قدرت بازی می‌کنند. اما این قرائتی ساده‌انگارانه و

غیردقیق از سخن فوکوست. هیچ راهی برای ساکت ماندن وجود ندارد، چون ما همه از قبل در روابط قدرت قرار داریم. فوکو مدلل می‌سازد که جنسیت حقیقت طبیعت بشر نیست، اما او همچنین مدلل می‌سازد که تصور فردی امروزی بدون جنسیت بی‌معناست. زیرا در این مرحله از تاریخ ما افرادی قوام گرفته از جنسیت هستیم.

راه مبادرت به مقاومت در برابر قدرت بسیار پیچیده‌تر از ساکت ماندن است. درحقیقت کل پرسش مقاومت یکی از دشوارترین بخشهای توصیف فوکو از قدرت است.

قدرت مقاوم

دقیقاً به این دلیل که ما همه از روی ضرورت در روابط قدرت قرار داریم، در صحنه بازی قدرت هستیم و نمی‌توانیم در برابر قدرت از «بیرون» مقاومت کنیم، این بدان معنا نیست که ما چاره‌ای نداریم. قدرت، از نظر فوکو، از قبل شامل «نقاط مقاومت» است که «همه جا در شبکه قدرت حاضر» است. این نقاط مقاومت جزء ذاتی عملکرد آن است. فوکو می‌گوید که «شرکت مقاومتها» به واسطه تعریف می‌تواند «تنها در میدان راهبردی روابط قدرت وجود داشته باشد. اما این بدان معنا نیست که آنها... محکوم به شکست دائمی است». فقط با «انکاری بزرگ» در برابر یک قدرت واحد مقاومت وجود ندارد. چرا که تصویری چند پاره از راهبردهای متفاوت وجود دارد، هر یک شامل مجموعه‌ای از اهداف و، اگر چنین تعبیری جایز باشد، در نبرد بر ضد راهبردهای دیگر برای دست یافتن به آنها. (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۹۵ و بعد)

در درون این تصویر چند پاره طیف متنوعی از تدابیر وجود دارد، «عناصر تاکتیکی» که می‌توان با راهبردهای متفاوت به غایات متفاوت‌شان

مورد استفاده قرار داد یا به عمل در آورد. معنای این ادعای نسبتاً معماآمیز را مثالهای فوکو، مانند مثال زیر، بهتر روشن می‌کند:

هیچ پرسشی وجود ندارد که نمود... مجموعه‌کاملی از گفتارها در باب گونه‌ها و گونه‌های فرعی همجنس‌بازی، وارونگی جنسی، غلامبارگی و «دو جنسیتی روانی» پیشرفت مؤثر نظارتهای اجتماعی در این حیطة «انحراف» را ممکن سازد؛ اما [این] شکل‌گیری گفتار «معکوس» را ممکن ساخت: همجنس‌بازی از جانب خودش مبادرت به سخن گفتن کرد و طالب تشویق مشروعیتش یا «طبیعی بودن» اش شد، اغلب با همان واژگان و با استفاده از همان مقولاتی که از حیث طبّی مردود شناخته شده بود. (تاریخ جنسیت، ج ۱، ص ۱۰۱)

اما شرح فوکو از این بخش اساسی نظریه‌اش در باب قدرت، با وجود این گونه مثالها، به‌طور بسیار سنگینی متکی به استفاده‌او از استعاره‌های عمدتاً پرداخت نشده است – به‌ویژه مفهوم عجیب و دشوار راهبرد. او خود پذیرفت که تحلیل به دست داده‌او از قدرت در تاریخ جنسیت به کار بسیار بیشتری نیازمند بود و در سالهای پس از آن باز مبادرت به بسط اندیشه‌هایش و کار مجدد بر روی آنها پرداخت.

به هر تقدیر، ما باید این دشواریها را به یک سو بگذاریم و استلزامات مشاهدات درباره قدرت را که در تاریخ جنسیت انجام گرفت در ورای میدان جنسیت ملاحظه کنیم.

قدرت، شناخت و فرد

فرضیه سرکوبی در خصوص جنسیت فقط یک جنبه از جنبه‌های عامتر فرضیه سرکوبی است که حقیقت (در این مورد حقیقت طبیعت شخص) را نسبت به قدرت امری خارجی و مستقیماً در تخصّم با آن می‌شمارد. قدرت در فرضیه سرکوبی تنها یک کارکرد دارد، سرکوب کردن حقیقت.

مقاومت در برابر قدرت بدین طریق صورت پرده برداشتن از نحوه‌ای را می‌گیرد که اشیاء واقعاً هستند.

اما این طرح، طرح پرده برداشتن از نحوه‌ای که اشیاء واقعاً هستند، خود روایتی است از آماج نقد آغازین فوکو. بدین معنا که متضمن پیشفرض قرار دادن صحّت تصور حقیقت قصوی است. اکنون از نظر فوکو، همه شناخت ما از «حقیقت»، البته شامل تمامی شناخت ما از «حقیقت» جنسیت، محصول کارآیی‌های قدرت است. قدرت و شناخت، در حالی که یکی نیستند (چنانکه گاهی سخن فوکو را به نادرست این گونه معنا می‌کنند)، به نحو جدایی‌ناپذیری در هم تنیده‌اند. بنابراین مسئله‌ای که در این مرحله برای فوکو مطرح می‌شود مشابه با مسئله‌ای است که در روش باستان‌شناسی با آن مواجه شدیم. از یک سو، او «حقیقت» قصوی را به منزله محصول قدرت رد می‌کند: از سوی دیگر، او چیزی به دست می‌دهد که نظریه «حقیقت» درباره قدرت می‌نماید. یقیناً، پس، نظریه او را باید خود به منزله یک محصول دیگر قدرت توضیح داد؟

در این اعتراض چیزی بسیار متقاعدکننده وجود دارد و فوکو خود عمیقاً از آن آگاه بود. او انکار نمی‌کند که او از جای خاصی «درون» آنچه می‌کوشد از «بیرون» وصف کند از قدرت سخن می‌گوید و صفات آن را بر می‌شمارد. و چون در اینجا سایه‌ای از همین متناقض‌نما باقی می‌ماند می‌کوشد بگریزد. با این وصف تحلیلهای فوکو، در جریان به دام افتادن مجدد، دیگر نظریه‌ها را نیز روشن می‌کند. به‌طور نمونه، اگر سخن او حق باشد، پس بسیاری نمونه‌های موجود برای مقاومت (مانند مارکسیسم و روانکاوی) «تهی» از آب در می‌آید، از این حیث که آنها خودشان را بر مقاومت مضمّر قدرت به وسیله «حقیقت» پایه می‌گذارند.

بنابراین کار فوکو خلثی باقی می‌گذارد که کاملاً قادر به پُر کردن آن به

نظر نمی‌آید. از سوی دیگر، شک نیست که او خود به امکان قدرت مقاوم معتقد بود: گواه این امر درگیری خود او در داعیه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی در طی زندگی‌اش است و گفته‌هایی که در مصاحبه به زبان آورد. اما صورت این مقاومت چیست؟ وقتی «حقیقت» این قدر سفت و سخت با قدرت در هم تنیده است باب چه انتخابهایی به روی افراد باز است؟

نتیجه‌گیری

اگر چیزی باید از میشل فوکو آموخت، آن چیز شاید این باشد که روح تحقیق فکری مهمتر از حقیقتی است که در صدد پرده برداشتن از آن است. فوکو درباره‌ی خودش تنها به ندرت سخن گفت، اما در مصاحبه‌ی به‌طور نامعمول افشاگرانه‌ای در ۱۹۸۳ به انگیزه‌های شخصی نهفته در پشت سر کارش اشاره کرد:

برای من کار فکری به آن چیزی مربوط است که امکان داشت تو آن را زیباگرایی [aestheticism] بنامی، یعنی دگرگون کردن خودت... می‌دانم که شناخت می‌تواند ما را دگرگون کند، حقیقت تنها راه رمزگشایی از جهان نیست (و شاید آنچه حقیقت می‌نامیم از چیزی رمز نگشاید) اما می‌دانم که اگر حقیقت را بدانم تغییر خواهم کرد. و شاید نجات خواهم یافت.

فوکو طالب حقیقت نیست، طالب تغییر است. از این روست که ما نباید امیدوار باشیم از کار او با یک ارزیابی نظام‌وار از حقیقت سر بیرون بیاوریم، بلکه تنها طیفی از انتخابها برای توسعه‌ی بیشتر به ما داده می‌شود. در خصوص فوکو یک نکته‌ی دیگر نیز بسیار روشن است: او اندیشیدن به جای دیگران را پیشنهاد نمی‌کند یا در پایان ژرفکاوی‌هایش نظامی به

آنان ارائه نمی‌کند که به وسیله آن بتوانند خودشان را بفهمند. در عوض او با به پرسش خواندن عادات ذهنی بدیهی و آشفته ما این کار را به ما وا می‌گذارد تا اندیشیدن – و تغییر دادن – را خودمان انجام دهیم.

مطالعه بیشتر

غالب نوشته‌های فوکو بسیار خواندنی است، محتملاً به استثناء نظم اشیاء و باستان‌شناسی شناخت. شرح مرکوار بر فلسفه فوکو را می‌توان توصیه کرد، به همین سان است کتاب دریفوس و رابینو. اکنون دو زندگینامه عمده وجود دارد که کتاب میسی بیشتر بر دوران فعالیت دانشگاهی متمرکز است و حال آنکه کتاب میلر نظری‌تر است.

نشانی صفحات فوکو در شبکه بین المللی این است:

<http://www.csun.edu:80/~hfspc002/foucault.home.html>

و

<http://www.synaptic.bc.ca/ejournal/foucault.htm>

و فهرست پستی فوکو که جزئیات آن را می‌توان در اینجا یافت:

<http://jefferson.village.virginia.edu/~spoons/>

کتابنامه

H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester 1982.

[دریفوس و رابینو، میشل فوکو: ورای ساختارگرایی و هرمنوتیک؛ میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، نشرنی ۱۳۷۶.]

M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan, London: Tavistock 1972.

[فوکو، باستان‌شناسی شناخت.]

——— *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Practice*, tr. A. M. Sheridan, London: Tavistock 1976.

[فوکو، تولد درمانگاه: باستان‌شناسی درک طبی.]

M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, tr. A. M. Sheridan, Harmondsworth: Penguin 1979.

[فوکو، انضباط و مجازات: تولد زندان؛ مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشرنی ۱۳۷۸.]

_____ *The History of Sexuality vol. I: An Introduction*, tr. R. Hurley, Harmondsworth: Penguin 1981.

[فوکو، تاریخ جنسیت، جلد اول: درآمد.]

_____ *The History of Sexuality vol. II: The Use of Pleasure*, tr. R. Hurley, London: Penguin 1987.

[فوکو، تاریخ جنسیت، جلد دوم: فایده لذت.]

_____ *The History of Sexuality vol. III: Care of the Self*, tr. R. Hurley, London: Allen Lane 1988.

[فوکو، تاریخ جنسیت، جلد سوم: پروای خود.]

_____ *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, tr. R. Howard, London: Tavistock 1965.

[فوکو، نظم اشیاء: باستان‌شناسی علوم انسانی.]

_____ *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, tr. A. M. Sheridan, London: Tavistock 1970.

[فوکو، نظم اشیاء: باستان‌شناسی علوم انسانی.]

D. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson 1993.

[میسسی، زندگیهای میشل فوکو.]

J. G. Merquior, *Foucault*, London: Fontana 1985.

[مرکوار، فوکو.]

J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, London: Harper Collins 1993.

[میلر، شور میشل فوکو.]

«وقایع» ۱۹۶۸

چون سال ۱۹۶۸ به ناگاه در پی سلسله‌ای از فصلها درباره فیلسوفان می‌آید حاکی از این است که در این سال پُراغتشاش و سنگربندی‌های خیابانی و آشوب سیاسی چیزی با اهمیت خاص برای فلسفه اروپایی رخ داد. موج بی‌سابقه نارضایی که بخشی از جهان را در ۱۹۶۸ فراگرفت در هر جا که برخاست مهم بود، اما در فرانسه تقریباً در نابود کردن دولت موفق بود و در حیات فرهنگی و فکری این کشور تأثیرات عظیمی داشت؛ تا آنجا که بدون درکی از فضا و مضامین سال ۱۹۶۸ تنها فهمی ضعیف از فلسفه اخیر اروپایی ممکن است. مناظرات درباره انسان‌گرایی و فاعلیت [ذهن] و قدرت و میلی که کار نویسندگانی از قبیل فوکو و لیوتار و ایریگاری و دولوز و گواتری را شکل داد با وقایع آن سال پیوندی تنگاتنگ داشت. در حالی که طرق بسیار دیگری نیز وجود دارد که از طریق آنها بتوان اهمیت فلسفی سال ۱۹۶۸ را تعقیب کرد، عبور از راه نظریه بعد - از - ساختارگرا و روانکاوی که این فیلسوفان دنبال می‌کنند

شاید جالب توجه‌ترین راه ملاحظه تأثیر آنچه به صورتهای گوناگون با تعابیر مه ۶۸ و وقایع مه یا فقط les événements، وقایع، مورد اشاره قرار می‌گیرد باشد.

این وقایع شامل اعتصاب عمومی سه هفته‌ای حدود ده میلیون کارگر و تظاهرات توده‌ای و اشغال دانشگاهها و کارخانه‌ها و نبرد با نیروی انتظامی و تهدید حکومت به مداخله نظامی و از هم پاشیدن قریب الوقوع دولت بود. آگاهی از فعالیت هیجان‌زده‌ای که مردم با آن با امکانش و قصد چنین گسستگی عظیمی دست و پنجه نرم کردند در میراث آزمایش فرهنگی و بحث سیاسی بی‌هیچ اشتباهی از تنوع آن صداهاى استثنائی به جا ماند که بر ضدّ نظم اجتماعی قیام کرده بودند. زیرا نارضایتی نه محدود به دانشجویان بود که فعالیت‌هایشان موج اشغالها و اعتصابها را به راه انداخته بود و نه محدود به کارگران در نقش سنتی‌شان به منزله رعایای انقلابی. خصومت با قدرت و نافذامری در بیمارستانها و مدارس، تیمهای فوتبال و روابط شخصی به کار گرفته شده بود. انقلاب در هوا بود، اما هیچ کس ظاهراً آن را اداره نمی‌کرد و سر و صدای پرسشها به سوی هیچ شخص خاصی متوجه نبود. مردم بی‌تاب بودند، اما واقعاً چه چیزی می‌خواستند؟ پای ارضای نیازهای مادی در کار نبود؛ شاید برخی نیازهای دیگر، یا امیال تا قبل از این هیچ‌گاه این قدر با اصرار بیان نشده بود؟ مردم معترض بودند، اما به چی و به کی، و چه چیزی و چه کسی ناخرسندی‌های آنان را برانگیخت؟ آنان نمی‌خواستند رهبری شوند، از پیشگامی‌گرایی نخبه‌گرای چپ انقلابی و سازمان‌یافته انتقاد می‌کردند و می‌خواستند برای خودشان سخن بگویند و هر جنبه از زندگیشان را به معارضه بطلبند. به چه حجتی کسی درباره همه چیز شکوه می‌کند؟ این موقعیتی بود که برای آن هیچ پاسخ آشکاری وجود نداشت؛ به‌طور

تحت‌اللفظی به اندیشه در نمی‌آمد و معانی بسیاری هست که کوشش برای اندیشیدن دربارهٔ آنها از این طریق تفکر بعدی اروپایی را شکل داده است.

اینکه این وقایع چنین آشفتگی و ترسی را سبب شد بعید است شگفت آور باشد. فرانسه دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و نیز بقیه جهان پیشرفته صنعتی از دوره‌ای از وفور و ثبات اقتصادی برخوردار بود و امکان انقلاب یا حتی ناآرامی جدی بعید به نظر می‌آمد. اما در ظرف چند ماه مواجهه‌های کوچکی میان دانشجویان و اولیای دانشگاهها به معارضه‌هایی گسترده با نافذامری و هرم قدرت افزایش یافت و مطالبات دانشجویان برای نظارت بر زندگیهای خودشان، از سازمان خوابگاهها تا محتوای درسها و سخنرانیها، به سرعت به کارخانه‌ها سرایت کرد و طیفی وسیع از زندگی فرانسوی را در بر گرفت. دعوت به اعتصاب عمومی در ۱۳ مه با شور و شوقی مواجه شد که فرانسه را به توقف کشاند و مدیران و وزیران و، از همه مهمتر، رهبران سازمانهای سنتی اعتراض را خشمگین ساخت: اتحادیه‌ها و حزب کمونیست فرانسه. خواسته‌های فعالان این جنبش ورای فهم همه این مقامات بود، اما البته در پاسخ مخالفان رسمی نظام به این طغیان کنایه خاصی وجود داشت. رهبران حزب کمونیست و اتحادیه‌ها با حرارت با اعتصابها و اشغالها مخالفت می‌کردند و اصرار می‌ورزیدند که دانشجویان تحریک‌کننده بودند و کارگران امتیازهای سیاسی که بنا به فرض با اعتراضهای تاکنون منظم‌شان برده بودند از دست خواهند داد و، از همه مهمتر اینکه، زمان انقلاب نرسیده بود. اعتصابها و اشغالها گریه وحشی بود، به دست شوراها و غیررسمی و ویژه و با بی‌اعتنایی شرم‌آوری نسبت به سازمانهای رسمی مدیریت و مقامات اتحادیه سازمان یافته بود.

به علاوه، خواسته‌های کارگران به ندرت در چارچوب‌هایی قرار داشت که بتوان به آسانی فهمید. آنان نه خواستار بالابردن دستمزدها بودند و نه تغییر در شرایط کار، به طور خاص هیچ چیز نمی‌خواستند و به طور عام همه چیز می‌خواستند: تغییر کامل در شیوه‌های زندگی‌شان. بر کسی روشن نبود که این از هم گسیختگی چگونه شروع شده بود، چه کسی مقصر بود، و چه پیامدی می‌داشت.

فرانسه در تب و تاب انقلابی است [آبزرور در مه ۱۹۶۸ اعلام کرد]. چه کسی مسئول است؟ چه کسی در پنبه‌زار آتش افکند؟ در جشن همیشه بی‌نظم دانشگاه سوربن، سرمست از یک هفته آزادی کامل، همه آشفته و خودانگیخته می‌نمودند.

این وقایع همچنین بسیار بیشتر از معارضه‌ای با مجموعه خاصی از سیاستها بود. آبزرور متقاعد شده بود که

تحول بزرگی که فرانسه در حال گذراندن است بیش از بحران حکومت یا حتی بحران نظام است: بیش از هر چیز بحران دولت است. و صرفاً بحران دولت فرانسه نیست بلکه بحران دولت بدان صورتی است که در جهان صنعتی غرب و فروع آن از قرن هجدهم به بعد تصور شده است.

بحران نافذامری یا آمریت در همه اشکال آن بود و امور را بدتر ساخت و اعتصاب عمومی چنان از هم گسیختگی را سبب شد که، با اینکه زندگی در فرانسه سرانجام به حال عادی بازگشت، بسیاری مردم چند هفته‌ای طعم زندگی از ریشه متفاوت را چشیدند.

اعتصاب کنندگان بدون هیچ قطار یا قطار زیرزمینی و ماشین یا کار زمانی را که آن قدر غمگینانه در کارخانه‌ها و در بزرگراه‌ها و در مقابل تلویزیون از

دست داده بودند باز به دست آوردند [این را مفسری نوشت]. مردم گردش کردند، در رؤیا فرو رفتند، آموختند چگونه زندگی کنند. امیال اندک اندک به واقعیت پیوست.

در ۱۹۶۸ دربارهٔ میل و خیال و خلاقیت سخن بسیار بود و رؤیای بلند جهانی ساخته بر اساس لذات و نه بر اساس ضروریات سرانجام ممکن می‌نمود. همگان اذعان داشتند که جامعهٔ سرمایه‌داری در سالهای بعد - از - جنگ تغییر کرده بود و تا دههٔ ۱۹۶۰ دسته‌ای از اصطلاحات از قبیل «جامعهٔ بعد - از - صنعتی» برای تجسم تغییر از جامعه‌ای عمدتاً مبتنی بر تولید به جامعه‌ای علاقه‌مند به مصرف کالا و متاع مورد استفاده قرار گرفته بود. این امر البته حاکی از این معنا نبود که تولید دیگر اهمیتی برای بقای نظام سرمایه‌داری ندارد، بلکه رسانندهٔ این احساس بود که برای مردم گذراندن اوقات فراغت‌شان به‌طور روزافزون مهم‌تر از فهمیدن این امر بود که جامعه چگونه کار می‌کرد. تحولات پُرشتاب فناوری و رسانه‌های جمعی و تبلیغات و طیف کامل تغییرات فرهنگی و اجتماعی که در پی این مسیر رخ داد مشوق طیفی از نظریه‌های تازه دربارهٔ جهان اجتماعی و اصولی بود که بر آن این جهان متکی شد و مورد انتقاد قرار گرفت. و تا سال ۱۹۶۸ نقدهای بسیاری از نظام سرمایه‌داری مصرف‌کننده وجود داشت، عمدتاً بر این اساس که در حالی که این نظام ظاهراً منافع و آزادیها و تجملات قیاس‌ناپذیری عرضه می‌کند، به‌طور بنیادی یک نظام اجتماعی ناخرسندکننده و بیگانه‌کننده باقی می‌ماند.

صرفاً تصادفی خوش بود که هربرت مارکوزه، مطرح شده از سوی بسیاری مفسران به منزلهٔ «فیلسوف» فعالان این جنبش، اتفاقاً در ۱۹۶۸ در پاریس بود. اما درحقیقت معنایی وجود داشت که در آن نقدهای او از مصرف‌گرایی و تحمل آشکار جامعهٔ وفور با بسیاری از خواسته‌های

فعالان این جنبش همصدا شد. مارکوزه، با استعانت از دیگر کوششهای مکتب فرانکفورت در توسعه هم مارکسیسم و هم فرویدیسم، مدلل ساخت که اگرچه مقداری سرکوب لذات و امیال برای کار کردن نرم جامعه ضروری است، با این وصف جای زیادی برای ساختن سازمان اجتماعی متناسب با امیالمان وجود داشت، تا اصرار بر اینکه آنها باید برای خیر جامعه مقید و سرکوب شوند. این اندیشه که برای نگرستن به ورای قوام مادی و آشکار جامعه نگرستن به مسائل فرهنگی، و حتی شاید معنوی، ضروری بود، بدان معنا بود که دیگر لازم نبود نظریه انتقادی خود را محدود به علاقه به ساختار طبقاتی جامعه کند، بلکه می‌توانست به هر نوع ابراز نارضایتی بپردازد، از کارگران باشد یا دانشجویان و مخنثان و بیکاران و زنان و مهاجران و هیپی‌ها و هر دسته از مردمی که خودشان را حاشیه‌نشین جامعه‌ای ظاهراً شاد و منسجم می‌بینند. مارکوزه تنها کسی نبود که استدلال می‌کرد «جامعه یک بُعدی» سرمایه‌داری ممکن است به صورت میدان کشمکش این گروه‌ها و نیز پرولتاریا درآید، و در این صداها ناهم‌ساز و ائتلاف‌های سست، نظریه مقداری انقلابی طبقه انقلابی تازه‌ای یافت، ولو آنکه نامنسجم بود.

اگرچه این گونه تفسیر از وقایع را تحولات فلسفی مورد ملاحظه در این فصل از ریشه ضعیف کرد، یقیناً بی‌معنا نبود که فعالان این جنبش به جامعه‌ای حمله می‌کردند که هنوز ملال‌آور و بیگانه‌کننده بود، حتی اگرچه دلایل قدیمی‌تر برای کار خسته‌کننده و شیوه‌های ارضانکننده زندگی از میان رفته می‌نمود. به‌طور نمونه موقعیت‌گرایان، متقاعد به اینکه نیاز به بقای مادی چیزی متعلق به گذشته بود، یا دست کم به آسانی ممکن بود چیزی متعلق به گذشته شود، از اواخر دهه ۵۰ به بعد مدلل ساختند که خصلت کار و تلاش در زمانی که مردم می‌توانند از ثمره قرن‌ها کار با روح

تازه‌ای از لذت و بازی برخوردار شوند به‌طور غیرضروری پرورش یافته بود. و در ۱۹۶۸ این مضمونی مسلط بود. «کار هرگز»، این سخن از قول رمبو در یک دیوارنوشته آمده بود؛ و در دیوارنوشته دیگری آمده بود، «من امیالم را واقعیت می‌پندارم چون به واقعیت امیالم معتقدم». و یک شعار مشهور، با اشاره به سنگهای از سنگفرش خیابانها کننده دانشجویان در نبردهایشان با نیروی انتظامی، می‌گفت «زیر قلوه سنگها ساحل قرار دارد». در این دیوارنوشته آخر معانی بسیاری وجود دارد که هم روح ۱۹۶۸ و هم مناظرات فلسفی برآمده از این وقایع در آن خلاصه می‌شود. گمان می‌رفت در زیر قلوه سنگها ساحلی بود، وقتی خیابانهای جهان قدیم شکافته شد جهان تازه‌ای که در انتظار بود کشف می‌شد، شاید این پایدارترین و وسوسه‌انگیزترین امکانی بود که مه ۱۹۶۸ مطرح کرد. اما چند مضمون دیگر و تاکتیکها و شعارها و خواسته‌ها از این وقایع هست که همچنان طنینی فلسفی دارد. به‌طور نمونه، خصومت با نافذامری در بی‌اعتمادی به نظریه و هرم گفتار فلسفی و احترام تازه برای بی‌واسطگی واقع و امکان صورتهای بی‌واسطه ارتباط و بیان توسعه یافت، و این نیز مشوق استفاده از دیوارنوشته در این وقایع بود. پرسش از اینکه قدرت چگونه و کجا اعمال می‌شود با معارضه‌هایی با هر حیطه زندگی مطرح شد؛ مقاومت فعالان جنبش با مقوله‌بندی و صورتهای مرسوم سازمان به پرسشهایی درباب همه انواع نظم و ساختار انجامید و تأکید آنان بر لذت و امیال بازتاب علاقه به روانکاوی بود که به تأثیرگذاری عمیق فلسفی ادامه می‌داد.

از این وقایع اغلب به منزله شورشی دانشجویی یاد شد و فرانسه در مواجهه با موقعیتی خطرناک تنها نبود، و این موقعیت درحقیقت در دانشگاهها دست کم به اندازه کارخانه‌ها طرحریزی شده بود. اما در حالی

که این جنبه از وقایع گاهی نسبتاً اغراق‌آمیز شد، نقش دانشجویان و روشنفکران در ۱۹۶۸ یقیناً برای ملاحظه نتایج فلسفی‌اش مهم است. این نکته که بسیاری از نویسندگانی که کارشان از مضامین این وقایع آکنده بود در آن زمان از حیث سیاسی فعال بودند، گرایش دیرپای روشنفکران فرانسوی به ایفای نقش بسیار عمومی‌تر و سیاسی‌تر از همتایان‌شان در جاهای دیگر را تقویت کرد. و سالها قبل از ۱۹۶۸ این اتصال فلسفه و سیاست را مرکزیت مارکسیسم در حیات فکری فرانسه تشدید کرده بود. البته هر متفکر بعد از جنگ فرانسوی مارکسیست نبود. اما مدتها فضایی وجود داشته بود که در آن حتی آنان که با مارکسیسم دشمن بودند جایگاه خودشان را با توجه به آن تعیین می‌کردند: پرسشهای آیا و چگونه و تا چه اندازه روشنفکر باید داعیه مشترکی با کارگر داشته باشد در نوشته‌های شخصیت‌هایی مانند سارتر و دوبوار مهم بود. و بیرون از سخت‌گیری حزب کمونیست فرانسه، مارکسیسم شکوفا شده در فرانسه از زمان جنگ یک انسان‌گرایی بود، مبتنی بر نقدی از روابط بیگانه‌کننده اجتماعی که مولود جامعه سرمایه‌داری بود و مؤکد بر امکان انقلابی که نیازهای حقیقی و امیال و توانهای خلاق مردم را نخستین بار اجازه شکوفایی می‌داد.

با اینکه وقایع ماه مه تأثیر عمیقی در فلسفه متعاقب اروپایی و به‌ویژه فرانسوی گذاشته بود، بسیاری از تحولات نظری بعدی البته مبتنی بر مواضع فلسفی بود که در سالها قبل طرح‌ریزی شده بود. این وقایع و تشعشع فلسفی‌شان به‌ویژه در زمینه مناظرات در باب انسان‌گرایی مؤثر بود و با قرائتهای ساختارگرا هم از مارکس و هم از فروید فهمهای پیشتر از اهمیت فرد انسانی به منزله سنگ بنای اساسی جهان اجتماعی را سست می‌کرد. و اگرچه این وقایع «بحران فاعل» را که پیش از این ساختارگرایی سرعت بخشیده بود شتاب بخشید، آن را به مسیرهای افراطی و پُر جاذبه

متنوعی می‌انداخت، حرکت‌های اساسی نظریه ساختارگرا برای بعد - از - ساختارگرایی و بعد - از - نوگرایی و تعدادی از دیگر مواضع فلسفی مورد ملاحظه در این فصل دارای اهمیت حیاتی باقی ماند.

بازاندیشیدن دربارهٔ مارکس

شاید جالب توجه‌ترین و مهمترین استدلال ساختارگرا این استدلال بود که جهان از قبل به اشیاء درست برچسب خورده تقسیم نمی‌شود. در نظریه‌های ساختارگرا این امکان مطرح می‌شد که هیچ گونه ارتباط ضروری میان کلمات و اشیاء وجود ندارد و این امر که ما به استفاده از برخی کلمات بسیار معتادیم - مانند «جامعه» و «فرد» - بدان معنا نیست که اشیائی طبیعی مطابق با آنها وجود دارد. در قرائت‌های لوئی آلتوسر از فلسفه مارکس، در دهه ۱۹۶۰، از این فکر اساسی برای معارضه با روایت‌های انسان‌گرایانه از مارکسیسم استفاده شد. آلتوسر مدلل ساخت که این اعتقاد بسیار شایع، یعنی اعتقاد به اینکه نظریه مارکسیستی روئیده از احساس خشم نسبت به بی‌عدالتی‌های فقر و استثمار و ستم بود، کاملاً بی‌اساس بود. مارکس، به‌ویژه در کارهای متأخرش، به عاقبت سرمایه‌داری در مقام نظام بسیار بیشتر علاقه‌مند بود تا به سرنوشت تک‌تک کارگران در مقام مردم. پرولتاریا باید به نیروی خودش پی می‌برد، نه برای اینکه خودش را آزاد می‌کرد، بلکه برای شتاب دادن به انهدام سرمایه‌داری. و، به‌علاوه، این اعتقاد که هر یک از ما فردی خودمختار و آزاداندیشنده است با خود «حقیقی» خودش با این نظر آلتوسر به شدت به لرزه افتاده بود که روابط اجتماعی و اقتصادی صرفاً در زندگی‌های ما در اینجا و آنجا تأثیر شدید نمی‌گذارد، بلکه ما را بالفعل فاعل می‌سازد. ما را طوری بار آورده‌اند که بیندیشیم افراد آزاد هستیم، اما در واقع این صرفاً

داستانی است که از ارتباطهایمان با مدارس و دانشگاهها و کلیساها و رسانه‌ها و اتحادیه‌های صنفی و گروهی از نهادهای دیگری که هویت‌های ما را شکل می‌دهند آموخته‌ایم. ما، چون متقاعد شده‌ایم که جهان در پیرامون ما به منزله فاعلهای بشری می‌چرخد، هرگز نمی‌بینیم که آنچه واقعاً مهم است ساختارها و نهادها و روابط اقتصادی است که با آنها زندگی می‌کنیم.

آلتوسر همچنین اندیشه‌های پیشتر مارکسیستی درباره طبیعت این ساختارها و نهادها را به معارضه طلبید. در حالی که غالب صورتهای مارکسیسم ساختار اقتصادی جامعه را اعمال‌کننده صورتی از نفوذ معین یا حتی تعیین‌کننده در همه جنبه‌های ساختاری جامعه - فرهنگ، آموزش، رسانه‌ها و الخ - می‌دیدند، آلتوسر مدلل ساخت که هر یک از این حیطه‌های جامعه با «خودمختاری نسبی» از بقیه و از پایه اقتصادی عمل می‌کند. اگرچه اقتصاد «در لحظه آخر تعیین‌کننده» باقی می‌ماند، او همچنین اصرار ورزید که «این ساعت تنهای لحظه آخر هرگز نمی‌آید»؛ بحران اقتصادی برای انهدام تمامی ساختار جامعه ناکافی است و جامعه از همه قسم گرایشهای متخاصم و متناقض تشکیل شده است و این امر کار انقلاب اجتماعی را کاری ساده نمی‌سازد. اما، در حالی که تحلیل آلتوسر، به معناهایی، برای فهم آنچه در ۱۹۶۸ اتفاق افتاد مفید بود، تأکید او بر طرقي که هم افراد و هم جهان اجتماعی بدان طرق از ساختارها و روابط پیچیده تشکیل می‌شود بدان معنا بود که درک اندکی از این امر وجود داشت که تغییر اجتماعی بالفعل چگونه رخ می‌دهد. آلتوسر با سست کردن برداشتهای قبلی از فاعل انسانی خودمختار هیچ جای دیگری برای نگرستن خود باقی نمی‌گذارد تا برای فهمی از اینکه ساختارها و روابطی که او تشخیص می‌دهد چگونه توسعه می‌یابد و تغییر

می‌کند از آن استفاده کند. بدین لحاظ، این وقایع برای مارکسیست ساختارگرا همان قدر نامفهوم بود که برای مدیر بانک. به هر تقدیر، آنچه ساختارگرایی جایز شمرده بود، پژوهش راههایی بود که زبان تجربه و فهم ما از جهان را شکل می‌دهد. این امکان که آنچه در مقام واقعیت تجربه می‌کنیم صرفاً سلسله‌ای از قراردادهای ممکن است پرسشهای بسیار متنوعی را در خصوص این امر مطرح می‌کند که چگونه این قراردادها تثبیت شد و این ساختارهایی که ما در درون آنها زندگی می‌کنیم چگونه بالفعل عمل می‌کنند.

در نتیجه این وقایع، اینها برخی از مسائل بحث‌انگیزی بود که هم میشل فوکو و هم ژان - فرانسوا لیوتار اندیشیدن درباره آنها را به عهده گرفتند، و با اینکه آنان در مسیرهای بسیار متفاوتی در رفت و آمد بودند، در کارشان تعدادی نکات با علاقه مشترک وجود دارد. نگرش هردو تن نسبت به تفکر دیالکتیکی پیشفرض قرار گرفته در مارکسیسم و، ورای آن، پیشفرض‌ها و استلزامات هر گفتار انتقادی بسیار انتقادی بود. هردو تن به روشن کردن تا آن اندازه علاقه‌مند بودند که جهان به‌طور بالفعل از گفتارهایی ساخته می‌شود که ما تمایل داریم فرض کنیم صرفاً آن را توصیف می‌کنند، و هردو تن نفی‌کنندگی ذاتی در هردو جهان‌بینی مارکسیستی و فرویدی را که در آن و بر ضد آن کار می‌کردند به معارضه خواندند، با فوکو برداشتی مثبت و مولد از قدرت توسعه می‌یابد و لیوتار در تغییر شکل مشابهی از میل تأثیر می‌گذارد. و هردو تن کوشیدند بی‌اعتنایی نظریه ساختارگرا را به تاریخی‌نگری با پویایی و جنبش ترکیب کنند.

این طرح آخر تا اندازه‌ای با روی آوردن به نیچه به انجام رسیده بود که حس می‌کرد نظم مشهود تمدن غربی با حیطه‌های مکنون و انکارشده

بی‌ثباتی و بی‌عقلی ناقص شده بود. برداشت نیچه از جهان به منزله «هیولای» تنوره کش «انرژی»، محصول نیروهای پویای آشوب و نظم که پیوسته بر ضد یکدیگر بر می‌خیزند، در کار فوکو خواندنی است. از نظر فوکو این پویایی را شبکه‌های بی‌پایان قدرت و شناخت اشغال می‌کند و لیوتار فلسفه‌ای از امیال متکثر و مثبت را توسعه بخشید که دولوز و گواتری در آن سهیم شدند. بسیاری از فیلسوفانی که بعد از ۱۹۶۸ می‌نوشتند در معارضه‌هایشان با برداشتهای هگلی از ترقی تاریخی و عقلی به سوی این نظریه نیچه‌ای‌تر متمایل شدند که این وقایع تجلیات کشمکش پایدار میان نظم و براندازی آن است. به‌طور نمونه، لیوتار در انکارهای خودش از همین مفهوم یک جهان‌بینی تمام‌شمول از آن قبیل که مارکسیسم عرضه می‌کند، توجهش را به ترقی معطوف کرد که برخی نقاط مکنون شور و میل هم سختی آشکار نظریه را از هم می‌گسلد و هم ظاهر آرام سازمان اجتماعی را. بنابراین، لیوتار در ۱۹۶۸ امکانهای یک «فلسفه میل» تازه را در انفجار براندازنده میل جنسی و خلاقیت و آگاهی از بی‌واسطگی و خودانگیختگی آنچه او «نگرش اینجا - اکنون» نامید دید. و این اندیشه که همین نیروهای زیربنایی و نقاط شدت هم زیربنای نظم قرار می‌گیرد و هم زیربنای براندازی آن محور نوشته‌های بعد - از ۶۸ - فوکو نیز بود که در آنها آن ساختارگرایی که اوایل درباره آن کار می‌کرد به سلسله‌ای از تحلیلها تحول یافت که در آنها نحوه‌ای به سنجش درآمد که ما در آن جهانی را تجربه می‌کنیم که ساخته گفتارهایی است که با آنها درباره جهان می‌اندیشیم و می‌نویسیم.

از نظر فوکو ناکامی این وقایع این پرسش غالب را در معرض دید قرار داد که چگونه و کجا و برای چه غایاتی قدرت اعمال می‌شود. اگر آلتوسر دامنه این پرسش را وسعت داده بود، فوکو آن را کاملاً باز گذاشت و اصرار

آلتوسر بر این امر را رد کرد که ساختار اقتصادی جامعه همواره کاری تعیین‌کننده هم در کارآیی جامعه و هم در نقد جامعه انجام می‌دهد و استدلال کرد که توسعه اقتصادی و طبقاتی جوامع صرفاً یک جنبه از تاریخهای اغلب کاملاً خودسر و پُر فراز و نشیب آنهاست. اینکه هیچ تاریخ مفردی وجود نداشت، به‌ویژه تاریخی منضم به نبرد طبقاتی، یکی از استدلالهای عمده و بعد - از - ساختارگرایی فوکو بود، و مقدار بسیاری از کار متأخر او به رسیدن به استلزامات این موضع اختصاص داشت. در پی وقایع ماه مه مستفاد شد که شکست انقلاب تا اندازه‌ای با ناتوانی فعالان جنبش در ایجاد تغییری بنیادی در نظریه غالب انقلاب، مارکسیسم، وابسته بود زیرا فوکو متقاعد شده بود که برداشتهای مارکسیستی از تاریخ و جامعه و فاعل از بنیاد اشتباه بود، نه تنها برحسب محتوا و معنایشان، بلکه همچنین، و از همه مهمتر، برحسب صورتی که آنها فرض می‌کردند، به‌ویژه با توجه به آرزوهای مارکسیسم برای به دست دادن نظریه‌ای تمام‌شمول درباره جامعه به منزله کلی منسجم و یکپارچه.

با اینکه نوشته بعد - از - ۶۸ فوکو مقداری از کار توسعه فلسفی و سیاسی جذّاب را آسان کرد، درگیری فعال لیوتار در وقایع ۱۹۶۸ تدبیرهای فلسفی او را به‌ویژه جالب توجه ساخت. لیوتار سالها قبل از درگیر شدن در «جنبش ۲۲ مارس»، یکی از چندگروهی که در ۱۹۶۸ سر و کله‌شان پیدا شد، در سیاست چپ آزادی‌دوست درگیر شده بود. علاقه بی‌واسطه خود او به وقایع بدان اندازه بود که کوششهای فعالان جنبش موضع مخالف آشتی‌ناپذیر با نظم اجتماعی موجود را می‌گرفت که به‌وضوح بسیار شکست خورده بود. زیرا اگرچه تنوع خارق‌العاده شیوه‌های زندگی و پایگاههای قدرت و صورتهای شناخت و ارتباط به

مبارزه طلبیده شده بود، شکست وقایع حاکی از آن بود که تمامی باریکه‌های روابط اجتماعی و گفتاری همچنان بلامعارض باقی ماند. در حالی که کوشش برای آزاد شدن از همه وسایل مقوله‌بندی و نظارت جهان قدیم مقصود بود، به‌طور نمونه، اینکه انتقادهای فعالان جنبش از طبیعت هرمی و اداری تشکیلات انقلابی سنتی در نقدهای مواضع نظری‌شان نیز ریخته شد، هنوز معنایی وجود داشت که در آن این فرض دیالکتیکی اساسی - اینکه یافتن موضعی لازم است که کل جامعه سرمایه‌داری را از آن موضع بتوان به معارضه خواند - هنوز حفظ شده بود. و همین پیشفرض، بنیادی برای مارکسیسم و جهان بینی هگلی که مارکسیسم بر آن مبتنی شد، بود که لیوتار و فوکو بعد از این وقایع در نوشته‌هایشان به معارضه خواندند. لیوتار، با به یاد آوردن «جنبش ۲۲ مارس»، به معاینه در می‌یابد که فعالانی که او با آنان کار کرده بود در تلاش‌شان برای یافتن روابط «دیگری» به جای روابط اجتماعی سرمایه‌داری در مواجهه با این امکان شکست خورده بودند که این جستجو خود با همین نظم حاکم کاملاً پذیرفتنی و قیاس‌پذیر بود. او نوشت فعالان جنبش کوشیده بودند چیز «دیگری» برقرار کنند، به‌طور خودشان بدیلی برای کل زندگی بیگانه‌شده، اما عناصر این آینده تازه از کجا می‌آمد؟ آیا آنها پیشفرض‌های در ذهن جا افتاده و آلوده به جهان قدیم یا شریک در آن بودند؟ فعالان جنبش تا چه اندازه اصلاح‌طلب ریشه‌ای و مخالف با وضع موجود می‌نمودند، در حالی که در عین حال جزئی از آن چیزی بودند که با آن مبارزه می‌کردند؟ آیا ممکن بود که جستجوی تناقضها و مواضع نفی‌کنندگی خود بیشتر جزئی از مسئله باشد تا درمان انقلابی؟ این افکار بازدارنده، افکاری که حاکی از آن بود که چیزی از ریشه اشتباه درباره اساسی‌ترین پیشفرض‌های سیاست انقلابی

وجود داشت، مقدار بسیاری از تدبیر فلسفی بعدی درباره این وقایع را برجسته کرد و به نقد ویرانگر تفکر دیالکتیکی و همه کوششها برای یافتن صورتی بدیل و بهتر و اصیلتر از سازمان اجتماعی انجامید.

این فرض که موضع نفی‌کنندگی خود لازمه نظم حاکم است به وضوح به «نظمی» بسیار متفاوت با آن نظمی اشاره می‌کرد که پیشفرض نقدهای مارکسیستی از سرمایه‌داری به منزله نظامی اجتماعی و اقتصادی بود. لیوتار، مانند فوکو، پیشنهاد می‌کرد که جامعه سرمایه‌داری صرفاً نوک کوه یخی بی‌اندازه وسیعتر و پیچیده‌تر و عمیقتر بود، سلسله‌ای از نظمها که به همان اندازه عمیق می‌شود که همین نحوه‌های اندیشیدن و احساس کردن و نوشتن ما. به علاوه، به طوری که در نقدهای فعالان جنبش از سازمانهای انقلابی پیشنهاد شده بود، مارکسیسم به طور مقدر و ناخواسته در این نظامهای زیربنایی سلطه شریک شده بود. طغیان خود انگیزه کثیری از منظرها و علایق و امیال در ۱۹۶۸ حاکی از آن بود که رؤیاهای مارکسیستی درباره طرح انقلابی واحد و یکپارچه تمایل خطرناک به تمام‌خواهی را دروغ نشان داد، چون تنوع واقعی تفاوتها و نیروهای براندازنده‌ای را پنهان می‌کرد که محرک انقلابی را می‌ساخت. کوششهای دیالکتیکی برای تشخیص تناقضهای اصلی در جهان اجتماعی و رسیدن به مواضع نظری منسجم‌تر و عاقلانه‌تر و دیدن هر جنبه از زندگی اجتماعی و فردی برحسب منظر واحد و یکپارچه‌کننده خود به منزله فعالیت‌هایی «عمیقاً عقلی» و «اصلاح طلبانه» انگاشته شده بود که «عمیقاً با نظام سازگار» است. لیوتار نوشت: «ناقد در سپهر امر مورد انتقاد باقی می‌ماند، او به آن تعلق دارد، او به ورای یک لفظ این موضع می‌رود اما موضع این الفاظ را دگرگون نمی‌کند». همواره معنایی وجود دارد که در آن انتقاد دیالکتیکی صرفاً به حالت موجود امور واکنش نشان می‌دهد، چون

از موضعی با آن حالت مبارزه می‌کند که از قبل نسبت به آن خارجی است و اصلاً هیچ تفاوت واقعی یا انشعاب ریشه‌ای را بیان نمی‌کند.

مارکسیسم، از این منظر، خود عامل ستم و سلطه می‌شود: نهایتاً، همه چیز با نظریه تناسب دارد، چنانکه فعالان جنبش در اصرار حزب کمونیست فرانسه کشف کردند که انقلاب در مرتبه نخست نمی‌باید رخ می‌داد. زیرا نظریه‌هایی مانند مارکسیسم نیز نیازمند نظریه‌پردازان و رهبران‌اند، آن کسانی که می‌توانند توده‌ها را آموزش دهند و بیانیه‌ها را بنویسند. و آنان باید به نوعی ادعای دسترسی به حقایق جهان داشته باشند؛ حقایقی که از نظر لیوتار به‌ناگزیر روایت‌های داستان‌نافته‌ای است که حقیقت‌شان چندان بیشتر از داستانهای پریان نیست. اما لیوتار صرفاً بر ضد سرمایه‌داری نمی‌نوشت و این نوشته‌ها صرفاً نقدی از مارکسیسم نبود؛ درحقیقت، به معانی بسیاری مارکسیسم احتمالاً بیش از هر نظریه دیگر پیشفرضها و تاریخهایش را به رسمیت شناسانده بود. اما این امکان بود که نظریه دیالکتیکی خود صورت پوشیده‌ای از آمریت‌طلبی باشد که لیوتار را بر آن داشت استدلال کند همه نظریه‌ها نظامهای پنهان سلطه و نظارت است. نظریه‌ها صرفاً داستانهای خوبی است درباره جهان و نیز ادعاهای حقیقت که خود صرفاً مبتنی بر داستانها و اعتقادات دیگری است: داستانهای مبتنی بر داستانها، یا چنانکه او آنها را می‌نامید، مابعد روایتها [meta-narratives] بی از قبیل اعتقاد به پیشرفت به سوی حقیقت، کشف امر واقعی یا رهایی ستم‌دیدگان. اینها داستانهایی است مشترک با گفتارهای دینی و علمی و فلسفی، اما جز با توسل به خودشان کاملاً تأییدنپذیر. روایت‌های مارکسیسم از آزاد شدن، به‌طور نمونه، داستانهایی می‌گوید درباره سیر بزرگ تاریخ، نقش انقلابی پرولتاریا و امکان، حتی ضرورت، آزاد شدن از سختیهای جهان سرمایه‌داری در آینده. دیدن

ترقی که در آن این داستان با قصه‌های مسیحیت درباره آمدن دوم [مسیح] و اندک افراد برگزیده و نیکبختی پاداش داده شده آینده در حیات اخروی همصد است دشوار نیست و دقیقاً این گونه از ارتباط بود که لیوتار در صدد شرح دادن آن بود. او مدلل ساخت که این داستانی انقلابی نیست؛ کاملاً هماهنگ با جهان‌بینی غالب است. ترقی و جهت‌گیری عقلی دقیقاً اصول تمدن ماست و اصلاً پایه مخالفت با آن نیست. و اگر ما بی آنکه بیندیشیم خودمان را منطبق با آن می‌یابیم، به ناگزیر می‌خواهیم تمامی این تفاوت بی‌پایان و خاص بودن وقایع و تجربه‌ها و امیال را به راحتی و بدون گسستگی با مابعد روایت‌هایمان متناسب کنیم.

اما امیال و وقایع چیزی نیست که به آسانی رام شود. خاص بودن آنها ممکن است انکار و از تنوع آنها غفلت شده باشد، اما برخاستن آنها ادامه دارد و داستانهای خوش ساخت و منسجمی را که درباره جهان می‌گوییم از هم می‌گسلد و آنچه در ۱۹۶۸ چشمگیر بود اصلاً آگاهی از قصد و هویت مشترک در میان فعالان این جنبش نبود، بلکه نحوه‌ای بود که در آن تعدادی صدای ناهم‌ساز علیه چنین تنوع گسترده‌ای از تجربه‌های جامعه سرمایه‌داری برخاسته بود. تمایل به جستن هویت و شباهت و میل به نظم دادن به جهان و توسعه برداشتی پاک عقلی از آن، همواره به بهای تمامی امیال سرکش و تجربه‌های رام نشده و وقایع گسسته و نامنظمی شکوفا شده است که از جا گرفتن در داستانهای منسجم سر باز می‌زنند. بعد از ۱۹۶۸، این امکان – که پُربارترین فضایی که در آن اندیشیدن اندیشیدنی بود که تاریخ جامعه سرمایه‌داری را برحسب نبرد میان نظم و گسست، نظارت و آشوب می‌دید – به جهان‌بینی‌ای تحول یافت که به‌طور کامل تمامی پیشفرض‌های هم نظریه انقلابی و هم بستر فلسفی وسیع‌ترش را سست می‌کرد. تفاوت و منفرد بودن و تعدد و هر چیزی که مخالف با

تمایل غالب و تشخیص دادن و شامل شدن و نظم دادن جهان حرکت می‌کرد، به زور در دستورکارهای سیاسی شروع شده بود. دیگر از تقابل راست و چپ و ستمکاران و ستمدیدگان حرفی نبود، بلکه بیشتر موضوع مربوط به جستن عناصر پوشیده و انکار شده‌ای بود که همواره تمایلات ما به نظم را قطع کرده‌اند.

اگر این یکی از کرانه‌ترین نقاطی بود که تدبّر فلسفی درباره وقایع ماه مه بدان منتهی شد، عمیقاً نیز ریشه‌دار بود و وسیعاً تقسیم شده بود. البته جای شگفتی نبود که این وقایع شکست خورده بود اگر آنچه آنها واقعاً نمایش داده بودند لحظه‌ای از خصومت آشکار میان امیال برای گسست و نیازها برای نظم بود. از سوی دیگر، زبان موفقیت و شکست کاملاً نامناسب با جهان‌بینی‌ای بود که از باور کردن برداشتهای مارکسیستی از انقلاب اجتماعی در مرتبه نخست خودداری کرد. اما در حالی که کار لیوتار کل مفهوم انقلاب را سست کرد، حاشا که بر این فرض بود که جامعه سرمایه‌داری بی‌تغییر و تغییرناپذیر است و کاری نیست که بتوان برای گسستن یا برانداختن آن کرد یا گفت. در عوض، دفاعهای لیوتار از خاص بودن وقایع و غرابت صداها، مخالفت‌آمیز با دیگر حرکتها برای جا به جا کردن وسواس ما هم از جامعه و هم از افراد به نظری مولکولی درباره جهان هماهنگ بود که نگاه می‌کرد چگونه مفهوم پردازی‌هایی که ما این قدر به کار کردن با آنها عادت داریم به‌طور بالفعل در مرتبه نخست قوام می‌یابد. این نظر، تا اندازه‌ای، طرح فوکو نیز بوده است: پژوهش مدارهای مکنون و بسیار کوچکتری که تمامی ساختارهای طولانی - سیاسی و مفهوم‌پردازی‌هایی را ایجاد می‌کند که ما گمان می‌کنیم با آنها زندگی می‌کنیم. اما از نظر لیوتار، و همچنین از نظر ژیل دولوز و فلیکس گواتری، ساحل زیر قلوه‌سنگها حیطه امیال گسسته و آشوب بی‌نظم بود و

این هر کوشش در جهت نظم، کوشش راست باشد یا چپ، به نام آزادی یا سلطه را سست می‌کند.

باز اندیشیدن دربارهٔ فروید

این معنا از بی‌نظمی مکنون و درونی تنها از نیچه نرسید، بلکه از نظریهٔ روانکاوی نیز رسید. نفوذ انواعی از اندیشه‌های روانکاوی دربارهٔ این وقایع هم در زبان لذت و میل و خودانگیختگی روشن بود که این وقایع از آنها آکنده بود و هم در طغیان در علاقه به فراواقع‌گرایی یا سوررئالیسم و دیگر کوششهای پیشگام برای کاویدن در زیر واقعیت‌های سطحی تجربهٔ آگاهانه و بیان امیال مکنون ذهن ناآگاه. بسیاری از این احساسات در انسان‌گرایی قرائت‌های مارکوزه از اندیشهٔ فروید خانه کرده بود که اصرار می‌ورزید ستم و بیگانگی مبتنی بر سرکوب ذهن ناآگاه ما و سائقه‌های آن بود. جامعهٔ سرمایه‌داری مانع از بیان آن خود حقیقی بود که روانکاوی آشکار می‌کرد و هر انقلاب موفقیت‌آمیز باید به جامعه‌ای می‌انجامید سازمان داده شده برای این خود و در گرداگرد این خود، و نه جامعه‌ای علیه آن.

نظریهٔ روانکاوی به صورتی که ژاک لکان توسعه داد محصول قرائتی ساختارگرا از اندیشهٔ فروید بود، شبیه به آنچه آلتوسر در خصوص اندیشهٔ مارکس بدان دست یافت. در حالی که زمانی به نظر ممکن آمده بود که روانکاوی در وهلهٔ نخست درمان بود، به معنایی، چه به‌طور اجتماعی و چه به‌طور فردی، به منزلهٔ دستوری برای یک زندگی پُرثمرتر و کامل‌تر عمل می‌کرد، لکان مدلل ساخت که ما همواره و به‌ناگزیر از خودهای حقیقی‌مان جدا هستیم؛ بیگانه‌شده به معنایی بسیار بنیادی و بی‌توجه به صورت‌های خاص سازمان اقتصادی و اجتماعی.

از همان نخستین لحظه‌ای که استفاده از زبان را می‌آموزیم تا خودهایمان و دیگر اشیاء جهان را بشناسیم و تشخیص دهیم، به این نظم نمودگاران و تمامی جهان گفتارها و علائم و فرهنگ و معنا قدم می‌گذاریم. و در همین نقطه از امور خیالی دست می‌کشیم یا جهان بدون تمایز و آشفته‌ای را ترک می‌کنیم که در آن می‌زیستیم و بدون این خودآگاهی و ساختار زبانی به ما می‌گفت که ما کیستیم و چیستیم. این اصطلاحات، نظم نمودگاران و امور خیالی، به‌طور موسّع به فهم فروید از ذهن آگاه و ناآگاه ترجمه می‌شود، اما در حالی که فروید پیشنهاد می‌کرد که تحلیل می‌تواند میان این دو نوعی آشتی ایجاد کند، تا ما بتوانیم به فهمی از کلّ خودهایمان برسیم، لکان مدلل ساخت که همین وجود و طبیعت این شکاف میان امور خیالی و نظم نمودگاران بد فهمیده شده است. امور خیالی، حاشا که متضاد با نظم نمودگاران باشد، تنها در درون آن می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا نظم نمودگاران قلمروی است که در آن همه کوششها برای مفهومی ساختن و بیان آن باید به‌طور ثابت صورت بگیرد. لکان مدلل ساخت که قلمرو نمودگاران یکی از پدران و قوانین و منعها و دستورات است؛ ذَکَر [phallus] است که به منزله مقام معظم [figurehead] نمودگاران این قلمرو عمل می‌کند و تجسم جستجو برای نظم و هویت، آغازها و پایانها، انسجام و همانندی است، در حالی که تمام آنچه با جنسیت زنانه قرین است - کثرت اندامها و مناطق حساس جنسی، سیال بودن و گوناگونی تجربه جنسی - به دیگری خیالی سپرده می‌شود. بنابراین ما برای اینکه اصلاً سخن بگوییم بی‌درنگ خودمان را در زیر امر نافذ یا ولایت پدر و جستجو برای هویتها و نحوه‌های سازمان دادن و مفهوم‌سازی از تجربه‌هایمان قرار می‌دهیم.

از این منظر، تجربه بیگانگی که جامعه سرمایه‌داری مدتها بدان متهم

بوده است خاصّ سازمان اجتماعی سرمایه‌داری نیست، بلکه با همین ساختارهای تفکرمان ارتباط دارد. نحوه‌هایی که ما جهان را می‌فهمیم و تغییر می‌دهیم - مفهوم سازی و نامیدن و شناختن هویت آن - نسبت ما با آن را نیز تعیین می‌کند: قلمرو نمودگاران حتی صرفاً واقعیت امر خیالی را تحریف نمی‌کند، زیرا این قلمرو دوم به همان اندازه محصول نمودگارپردازی‌ها و مفهوم‌سازی‌های ماست. بنابراین می‌توانیم هیچ معنایی از هر مفهوم واقعیت نکنیم، مادی یا غیر مادی، آگاه یا ناآگاه، واقعیتی که به وساطت نظم نمودگاران و نظام مفاهیم‌مان نیست. ساحل را همواره و ضرورتاً خیابان سنگفرش در بالا گذاشته است.

اما ساحل با وجود این انتقادهای ویرانگر از مفهوم‌سازی آغازینش باقی مانده بود. و این امر که هنوز سخن گفتن از یک نظم «دیگر» به جای سلسله‌نظم‌های موجود ممکن بود بدان معنا بود که بسیاری از فلسفه‌هایی که از قرائت لکان از اندیشه فروید و مواجهه ساختارگرایی با مارکسیسم توسعه یافت آگاهی شدید از تعهد سیاسی را حفظ کرد. تأویلهای زنگرای لوس ایریگاری از لکان، به‌طور نمونه، پیشنهاد می‌کرد که موضع زنان به منزله «دیگری» در جوامع و سنتهای فلسفی غرب آنها را بیرون از نظم نمودگاران جا داد، و لذا آنان عاری از زبان و تاریخ و تمامی اسطوره‌ها و داستانهای اند که هویت فرهنگی را می‌سازد. ایریگاری، به شیوه‌ای مشابه با تحلیل فوکو از گفتار، مدلل ساخت که نظم نمودگاران از بنیاد پدرسالارانه است و هیچ جایی را برای زنان روا نمی‌شمرد و هردو را برای آن کسانی که نظم نمودگاران از قدم گذاشتن به درون آن مستثنی می‌کند بی‌اندازه دشوار و نه حتی ضرورتاً مطلوب فرض می‌کند؛ اما کار او نیز امکانهای تازه برانداختن و گسستن نظم‌های گفتار و جامعه را برمی‌گشاید. نظم نمودگاران از شیارها و امکانهای مقاومت معماً گشته است: ما شاید

در دام آن بیفتیم، اما این نظم شامل تنشهای درونی است که قوه براندازی آن را فراهم می‌کند.

تأثیر انکارهای یکی‌شدن و مقوله‌سازی نه تنها در نگارش ایریگاری بلکه، از جمله، در کار هلن سیکسو و ژولیا کریستوا نیز هویدا می‌شود. آگاهی از اینکه مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی خود از قبل در نظامهای جهان مضمر است به آزمایشهای به‌طور چشمگیر پُرباری با نحوه‌های مقاومت و براندازی اجتماعی و گفتاری انجامیده است. این گونه تحولات در فلسفه زن‌گرا در فرانسه به‌ویژه متأثر از وقایع ماه مه بود، زیرا در اشتراک با بخش معتناهی از گفتار ضدّ فرهنگی و انقلابی دهه ۱۹۶۰، تا آنجا که این وقایع از حیث سیاسی و شخصی آزادکننده بود بسیار در احاطه فضای تبعیض جنسی و زن‌بیزاری بود که سنتهای سیاسی و اجتماعی غرب از آنها آکنده است. احساس بسیار زیادی وجود داشت که در ۱۹۶۸ سنگربندی‌ها «مردانه» بود در حالی که زنان قهوه درست می‌کردند و بر زخم قهرمانان تظاهرات خیابانی مرهم می‌گذاشتند. زن‌گرایی فرانسوی در کوششهای متعاقبش برای نشان دادن طبیعت سازشگر چنین ریشه‌گرایی بی‌مایه‌ای شکوفا شد.

ریشه‌گرایی پُرماجرایی تحولات فلسفی مورد ملاحظه در این فصل حاکی از این است که یکی‌شدن ساختارهای پنهان قدرت و نظم میل به گسستن و برانداختن آنها را تشویق کرده است. این آزمایش با انتشار ضدّ ادیپوس دولوز و گواتری در ۱۹۷۲ به قله‌های تازه دست یافت. دولوز و گواتری، همصدا با فوکو و لیوتار، موضعی خُردسیاسی را توسعه دادند که همه برداشتهای سنتی از فاعل بشری و جهان اجتماعی و عقل و تاریخ را سست و پیشنهاد کرد که هویتها و ساختارهای کلان‌سیاسی که گمان می‌کنیم در آنها زندگی می‌کنیم واقعاً محصولات کثرت عناصر شدت

آشفته‌ساز و بی‌نظم شده است. ساحل زیر قلوه سنگها در کار دولوز و گواتری با افراد یا رؤیاهای جهانی دیگر یا بهتر پُرسکته نشده است، بلکه با آشوب حاکم ستیز و مولّد جریانها و سیلانهای میل پُرتوان پُرسکته شده است. همه انواع سازمان اجتماعی این امیال را نظم می‌دهد و رمز می‌گذارد و آنها را مجبور به قرار گرفتن در قلمروهای کاملاً مشخصی می‌کند که آنها با این وصف به تجاوز و درگذشتن از آن ادامه می‌دهند. و لذا دولوز و گواتری جهانی از بازی مداوم میان نظم و براندازی ارائه می‌کنند که در آن هر صورت از سازمان به ناگزیر تابع گسست عناصر تشکیل‌دهنده خودش است. اما آنان همچنین مدلل ساختند که این روندی است شتاب‌یافته از توسعه جامعه سرمایه‌داری، زیرا در حالی که قلمروهای تازه مشخص‌اند و امیال را شبکه‌های عظیم تولید و مصرف رمزگذاری کرده است، نیاز سیری‌ناپذیر سرمایه‌داری به ایجاد تکثیر روزافزون کالاها و ابداعات از هرنوع، تمایلات بی‌سابقه‌ای به زدودن قلمروسازی‌ها را به نمایش می‌گذارد. صورتهای قدیمتر نظم سیاسی، قاعده‌گذاری اخلاقی، و هر چیزی که به سوی نظارت و منع سفت و سخت متمایل است، کنار گذاشته می‌شود، نه به وسیله سیر بزرگ برداشت مارکسیستی از تاریخی منتهی به انقلاب اجتماعی، بلکه به وسیله همین مقتضیات خود سرمایه‌داری. از نظر دولوز و گواتری، باید با بی‌عقلی وحشیانه و انقطاع سرمایه‌داری مواجه شد، چون ریشه‌گرایی سیاسی متکی به توسعه صورتهای تازه نظریه و نظم و رمزگذاری نیست، بلکه متکی به شتاب تمایلات خود سرمایه‌داری به بی‌نظمی و زدودن قلمروسازی‌هاست. دولوز و گواتری با تاکتیکهای کوچ نشین - کسی که از یکی شدن و استقرار و طفره‌روی‌های همه کوششها در مقوله‌سازی و نظارت اجتناب می‌کند - برای انضباط سخت حزب انقلابی مخالف

بودند. نبرد در سطح مولکولی و محلی و خردسیاسی بر کوششهای فراگیر در طرح ریختن هر لحظه یا مواجهه جزئی برحسب یک طرح سیاسی بزرگ مرجح است، از آن قبیل که در نظریه انقلابی پیشفرض قرار می‌گیرد.

در چنین اندیشه‌هایی البته منظر از ریشه متفاوتی درباره این وقایع - و هر چیز دیگری در فلسفه و جهان - با آنچه در نظریه مارکسیستی مجسم شده به دست داده می‌شود. اگر سرمایه‌داری از قبل سبب ساز انحلال خودش است، پس طلبهای انقلابی سستی برای راههای پرمعناتر زیستن و اندیشیدن و راههای عاقلانه‌تر انتقاد کردن از سرمایه‌داری صرفاً پاسخهایی ارتجاعی است که تنها می‌تواند این تمایلات را مهار و مجبور به انحلال و بی‌ثباتی کند، چیزی که مه ۶۸ نخستین مثال آن بود. روشن است که بستری که در آن نبردها میان و درون نظامها جایش را به نبردها میان نظم و براندازی اش می‌دهد قوه سیاسی چشمگیری دارد.

دقیقاً به همان سان که این فلسفه‌های میل طلب به طور بسیار واضح متأثر از وقایع ماه مه بود، اهمیت سیاسی معارضه‌های فلسفی شان نیز در معارضه‌های درگیر در فعالیت تازه‌تر گم نشده بود. فلسفه کوچ‌نشین دولوز و گواتری در وقایع اواخر دهه ۱۹۷۰ ایتالیا جایی یافت و تشدید کردن کوششهای کنارگذارنده نظم و نظارت را ادامه داد. تروریستهای فعال در بریگاد خشمگین دهه ۱۹۷۰ و مسافران جنبش جشنواره آزاد دهه ۱۹۸۰ و مهمانی‌روندگان سرمست پمپ بنزین کنار شاهراه دهه ۱۹۹۰، در انکاری که بر مقوله‌سازی و یکی شدن داشتند، همه طغیانهای نیروی کوچ‌نشین و قادر به نمایش و استهزای قلمروها و قوانین و تمایلی یکسره به سلطه آمریت‌طلبی بودند که خود مبنای وقایع ۱۹۶۸ بود.

البته جهت‌گیرهای دیگری وجود داشت که در آنها این وقایع مناظره فلسفی را تشویق کرد. برخی روشنفکران فرانسوی در مائوسم و برخی دیگر در توسعه سیاست جناح راست یاوری یافتند. مفاهیم تفاوت و غرابت و نوشتار برای توسعه و اساسی حیاتی بود که باز علاقه ساختارگرا به نظمهای زبان و تفکر را تا نقطه‌ای تعقیب کرد که در آن، به طور نمونه، دریدا بتواند این ادعای مشهور را به زبان آورد که «هیچ بیرونی برای متن» وجود ندارد. این اندیشه که هیچ معنایی از هیچ واقعیت ماقبل گفتاری ممکن نیست وجود داشته باشد، به محض اینکه نظم نمودگارانۀ فراگیری را وضع می‌کنیم، در گفتار بعد - از - نو نیز شکفته است، گفتاری که برای آن ساحل در زیر قلوه سنگها درحقیقت سرانجام ناپدید می‌شود. تأثیر وقایع ۱۹۶۸ در نوشته‌های بعد - از - نو بودریار بسیار واضح است. او امتناع تمایز گذاشتن میان امر واقعی و امر گفتاری، ساحل و خیابان را ادعا می‌کند و فرض می‌کند که جهان پایان قرنی که ما در آن زندگی می‌کنیم همگن است. اتهام بدبینی بی‌حاصل و زیانبار که به بودریار زده شده واقعاً از حقیقتی حکایت می‌کند.

بیش از سی سال از این وقایع گذشته است و البته ناممکن است بگوییم که جامعه فرانسۀ بدون این وقایع چقدر تفاوت می‌کرد. و به فرض اینکه پایه‌های بسیاری از تحولات فلسفی که به دنبال این وقایع آمد قبل از این فوران بزرگ نارضایی گذاشته شده بود، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که فلسفه اروپایی نیز از ریشه متفاوت می‌بود. اما مسلّم است که ۱۹۶۸ را می‌توان به طور بسیار واضح در نظریه بعد - از - ساختارگرا و روانکاوی و زنگرا دید که حاکی از این امر است که این درحقیقت سالی بود که طیف وسیعی از معارضه‌های پُرشور با همین مبانی فلسفه غربی را شتاب بخشید.

مطالعه بیشتر

گزارش شاهدهی عینی از این وقایع در پاریس: مه ۱۹۶۸ هست. عکسهای دیوارنوشته‌ها در کتاب والتر لوینو، *تخیل قدرت*، جمع شده است. کتابنامه گزیده‌ای نماینده‌وار از متون است که یا در وقایع مه ۱۹۶۸ تأثیر داشتند یا از این وقایع متأثر شدند.

نشانی صفحات شبکه دولوز و گواتری در شبکه بین‌المللی این است:

[http:// twine. stg. brown. edu / projects / hypertext / landow / cpace / theory / deleuze. html](http://twine.stg.brown.edu/projects/hypertext/landow/cpace/theory/deleuze.html)

و در:

[http:// jefferson. village. virginia. edu / ~ spoons / d-g.html / maind-g. html;](http://jefferson.village.virginia.edu/~spoons/d-g.html/maind-g.html)

صفحه شبکه لیوتار در اینجاست:

[http:// jefferson. village. virginia. edu / ~ spoons / lyotard. html.](http://jefferson.village.virginia.edu/~spoons/lyotard.html)

کتابنامه

G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone 1977.

[دولوز و گواتری، *ضدادیپوس: سرمایه‌داری و گسستگی شخصیت*.]

M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan, London: Tavistock 1972.

[فوکو، *باستان‌شناسی شناخت*.]

——— *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, tr. A. M. Sheridan, London: Tavistock 1970.

[فوکو، *نظم اشیاء: باستان‌شناسی علوم انسانی*.]

——— ed. Colin Gordon, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Brighton: Harvester 1986.

[فوکو، *ویراسته کالین گوردون، قدرت / شناخت: مصاحبه‌ها و دیگر نوشته‌های گزیده ۷۷-۱۹۷۲*.]

W. Lewino, *L'Imagination au Pouvoir*, Paris: Le Terrain Vague 1986.

[لوینو، تخیل قدرت.]

J.-F. Lyotard, *Driftworks*, New York: Semiotext(e) 1984.

[لیوتار، آثار بادآورده.]

H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press 1966.

[مارکوزه، انسان تک ساحتی: مطالعاتی در ایدئولوژی جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۲.]

E. Marks and I. de Courtrivron (eds.), *New French Feminisms*, New York: Schocken 1981.

[مارکز و دو کورتیرون (ویراستاران)، زن‌گرایی‌های تازه فرانسوی.]

Paris: May 1968, Dark Star and Rebel Press 1986.

[پاریس: مه ۱۹۶۸]

R. Vienet, *The Enragés and the Situationists in the Occupation Movement, May-June 1968*, New York: Semiotext(e) 1990.

[وینت، به خشم آمدگان و موقعیت‌گرایان در جنبش اشغال، مه - ژوئن ۱۹۶۸.]

نمایه

آپولو، ۱۴۴	آلتوسر، ۳۵۰ و بعد ۳۵۴
آدناتور، ۲۱۱ به بعد	آمازون علیا، ۲۹۹
آدورنو، ۶۹ و بعد، ۲۹۷ به بعد	آمدن دوم، ۳۵۸
آراتو، ۳۲۰	آمریت، ۳۴۵؛ ~ طلب، ۶۷، ۳۱۰؛ ~
آرنت، ۳، ۶، ۲۷۵ به بعد	طلبی، ۶۰، ۲۹۹، ۳۶۵
آزادی، ۹، ۴۰، ۴۶، ۵۰، ۵۵، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۲۳۳، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۷۶، ۲۹۰؛ ~ انتخاب، ۲۱۷؛ ~ انتزاعی، ۶۶؛ ~ خودمختاری، ۲۱۷؛ ~ سیاسی، ۹؛ ~ فردی، ۴۵؛ ~ مدنی، ۱۲۴	آنات، ۱۷۶
آکویناس، ۲۱۵، ۲۱۳	آنجا هستن / بودن، ۱۹۳
آگاهی، ۴۳، ۴۵، ۱۱۷، ۲۳۳، ۲۳۷ به بعد، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۵؛ ~ از مرگ، ۱۹۸ و بعد؛ ~ تدبیرشده، ۲۴۰؛ ~ تدبیرکننده، ۲۴۰؛ ~ درونی، ۷۹؛ ~ صریح، ۲۴۲؛ ~ عصر نو، ۴۷؛ ~ مضمر، ۲۴۲	آنگلو - ساکسون، ۳۳
آلبرت، ۳۰۱	آنومی، ۶۸
	آیسخولوس، ۱۴۵، ۲۴۹
	آیشتن، ۲۷۶، ۲۸۴
	آیین، ۱۴ و بعد؛ ~ کاتولیک، ۲۱۲؛ ~ گنوسی، ۲۷۸؛ ~ نازی، ۱۸۶، ۲۰۴، ۳۰۴؛ ~ یهود، ۱۳۸
	آبرانسان، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۱۴
	ابراهیم، ۱۰۶ به بعد
	آبرمن، ۲۴۲
	ابهام، ۲۸۰

- اپوخره، ۵، ۹، ۱۷۸
 اجتماع، ۵۹، ۶۳، ۶۵ به بعد، ۶۹
 اجزاء، ۱۷۶
 احکام جدلی الطرفین، ۵۶
 اختیار، ۵۵
 اخلاق وجودی، ۲۴۳
 اخلاقیات، ۴۴، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۴۰ و بعد،
 ۱۴۳، ۱۵۰ و بعد، ۲۳۲
 ادبیات، ۱۴۶؛ ~ عامه‌پسند، ۱۲۲
 ادی، ۳۲۱
 ادیپوس، ۲۶۱
 ادیسه فضا ۳۰۰۰، ۸۷
 اراده، ۲، ۷۹ به بعد؛ ~ عمومی، ۴۵،
 ۴۶، ۴۷؛ ~ فردی، ۴۵؛ ~ معطوف
 به قدرت، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۰، ۲۵۵
 اردوگاههای متمرکز نازی، ۲۸۴
 ارزش اضافی، ۱۲۰، ۱۲۲
 ارزش کار، ۱۲۰ به بعد
 ارسطو، ۶۲، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۸۹ به بعد،
 ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۶
 ارسطویی، ۸۱
 آریول، ۱۳۹
 استالین، ۲۹۸
 استراوسون، ۲۳۸
 استعاره، ۲۰۲ و بعد
 استعلایی، ۵، ۱۸۱
 استمنا، ۳۳۲ و بعد
 استورزو، ۲۱۰، ۲۲۴
 اسحاق، ۱۰۶ و بعد
 اسطوره، ۱۴ و بعد، ۲۳، ۱۵۸
 اسقف مینستر، ۹۴
 اسمیت، ۱۸۳، ۲۲۹ و بعد
 اشخاص، ۶۴
 اصالت، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۶۱
 اصالت ماهیت، ۵، ۱۸، ۳۸
 اصالت وجود، ۵
 اصالت وضع، ۶
 اغراض، ۳۰۲
 افعال سخن، ۳۰
 افق، ۱۷۹، و بعد
 افکندگی، ۶
 افلاطون، ۱۴۶، ۱۸۹ و بعد، ۲۸۳
 اُفه، ۱۳۶
 اکسیستنتس، ۶
 آلسن، ۹۱ به بعد
 الهیات، ۲، ۴۰، ۹۱ و بعد
 امر اخلاقی، ۱۰۵ به بعد
 امر متعالی، ۲۱۴
 امکان، ۲۸۰
 انتقاد از فرهنگ، ۱۳۹
 انسان‌شناسی، ۲۶۶
 انسان‌گرایی، ۳۴۲، ۳۴۹؛ ~
 انسان‌مدارانه، ۲۱۴؛ ~ قرون
 وسطی، ۲۱۴؛ ~ نو، ۲۱۴، ۲۲۰،
 ۲۲۸
 انسانیت، ۶
 انقلاب صنعتی، ۶۱، ۱۱۳ و بعد
 انقلاب فرانسه، ۴۰، ۴۳، ۶۱، ۱۱۳
 انقلاب مفهومی، ۵۸
 انقلاب مقولی، ۵۷
 انگلس، ۵۹، ۹۴، ۲۶۴
 انگلیسیها، ۱۶۵
 اوانز، ۲۲۹ و بعد
 اورپیدس، ۲۴۹
 اوگوستین، ۲۸۰
 ایدئالیست، ۷۷

- ایدئالیسم، ۶، ۹، ۷۷، ۲۵۹، ۲۶۸
ایدئالیسم استعلایی، ۶
ایدئولوژی، ۱۲۱ و بعد، ۱۴۰ و بعد،
۲۶۶؛ ~ بورژوازی، ۱۲۲؛ ~ جنس،
۲؛ ~ مارکسیستی، ۲۵۸؛ ~ های
فاشیست، ۲۵۷
ایده، ۵۷
ایده‌ها، ۷۵، ۷۷
ایریگاری، ۳۴۲، ۳۶۲ و بعد
ایمان، ۴۰، ۵۰، ۱۰۲، ۱۰۶ و بعد؛ ~
مسیحی، ۹۷
ایمان بد، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۰ و بعد،
۲۶۸
این نه آنی، ۵۱
اینوود، ۶۹
اینهمانی، ۵۱

بابنر، ۳۱۷
باتومور، ۱۳۵
بارزینی، ۲۲۹
بارکلی، ۷۴ و بعد، ۷۷
بازگشت جاودان، ۱۴۰، ۱۵۷
باستان‌شناسی، ۲۸، ۳۵، ۳۲۵، ۳۲۶ و
بعد، ۳۲۹، ۳۳۸
باسکر، ۱۳۴ و بعد
بایسر، ۶۹ و بعد
بحران، ۱۶۵؛ ~ فاعل، ۳۴۹؛ ~
مشروعیت، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۰
و بعد، ۱۳۳؛ ~ لیبرالیسم، ۱۱۴
بدن، ۴۰، ۵۰، ۵۷
برابری، ۲۸۱، ۲۸۸
برگسن، ۲۰
برنتانو، ۱۳ و بعد، ۲۰ و بعد، ۱۶۳، ۱۶۷
و بعد، ۱۸۵
بروندهنی بودن، ۱۰۱
بروندهنیت، ۲۸۸
بریگاد خشمگین، ۳۶۵
بعد - از - ساختارگرا، ۳۴۲، ۳۶۶
بعد - از - ساختارگرایی، ۳۵۰، ۳۵۴
بعد - از - فوردگرایی، ۱۲۷
بعد - از - نوگرایان، ۱۲۹، ۳۱۴
بعد - از - نوگرایی، ۱۰، ۳۵۰
بل، ۱۸۳، ۱۸۴
بلوچستان، ۲۹۹
بلوندل، ۲۱
دو بوار، ۲، ۲۸، ۱۳۹، ۲۵۲ و بعد، ۲۵۵ و
بعد، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۷۰
بودریار، ۳۶۶
بورژوازی، ۱۳۹، ۲۳۷
بول، ۱۶۶
بولتمان، ۱۸۵
پهنزادشناسان، ۱۵۰
بیگانگی، ۸، ۳۶۱
بین شخصی، ۲۸۸ و بعد
بین فاعلی، ۲۸۸ و بعد

پثانو، ۱
پاپ لئو سیزدهم، ۲۰۹
پاپ پیوس یازدهم، ۲۱۰
پارک، ۲۹۲
پارمنیدس، ۱۹۷
پدر ایمان، ۱۰۶
پدیدارشناسی، ۵ و بعد، ۳۵، ۳۹، ۱۶۹،
۱۸۰
پدیدارها، ۷۶، ۱۷۰
پراکسیس، ۱۳۱

- پرسشهای مشروعیت، ۳۱۸
 پرولتاریا، ۳۵۷، ۳۵۰
 پلامناتس، ۱۳۶
 پوآنکاره، ۱۶۵، ۱۷۲
 پوپر، ۶۰
 پوزیتیویسم، ۱۳، ۳۴، ۳۰۰ و بعد، ۳۰۶، ۳۲۰، ۳۱۷، ۳۲۰
 پوزیتیویسم منطقی، ۱۳، ۱۷، ۲۶
 پیازه، ۳۱۳
 پیکر تراشی، ۸۵
 تارسکی، ۱۳
 تاریخ، ۲، ۱۳، ۲۲، ۳۱ و بعد، ۶۸، ۱۳۱، ۱۳۹؛ ~ روان پزشکی، ۳۲۸؛ ~
 فلسفه، ۴۲، ۷۲؛ ~ هستی، ۲۰۵
 تاریخی نگری، ۳۵۲
 تالکین، ۱۴۵
 تبارشناسی، ۱۴۰، ۳۲۹ و بعد
 تبعیض، ۳۶۳
 تجدد، ۶۲، ۲۱۸، ۳۱۴
 تجربه گرایی، ۱۷۱
 تجسد، ۹۵، ۹۷ و بعد
 تحمل، ۹
 تخریب، ۷، ۱۰، ۱۹۰
 ترازدی، ۸۵، ۱۰۴، ۱۴۳ به بعد، ۱۴۸
 تراکل، ۱۸۵
 ترس، ۱۹۹
 ترندلنبورگ، ۱۶۷
 تسورکر، ۲۲۳، ۲۲۵
 تصور، ۷۴
 تعصب به جنس، ۷
 تعصب جنسی، ۲۶۳
 تعلیق حکم، ۵، ۷
 تعهد سیاسی، ۲۳۳
 تغییر خیالی و آزاد، ۱۷۰، ۱۷۳
 تفاوت، ۳۶۶
 تفسیر متون، ۳۱
 تفکر آنگلو - ساکسون، ۱۶
 تفکر درونی شخصی، ۹۰
 تفکر روشنگری، ۲۷۱
 تفکر غربی، ۲۴
 تقلیل به صورت مثالی، ۱۸۰
 تقلیل گرایی، ۲۰
 تلبه، ۲۹۳
 تمام خواهی، ۳، ۶۰، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۷۸
 تمامیت، ۲۷۱
 تمثیل، ۷۴، ۷۹
 تناهی، ۱۰۱
 توتنائو برگ، ۱۸۶
 دو توکویل، ۲۸۲
 تولستوی، ۲۳۶
 تهذیب کننده، ۹۳
 تیلور، ۶۹، ۷۱
 جامعه، ۴۰، ۳۵۰
 جامعه شناسی، ۱۳۱
 جامعه بعد - از - صنعتی، ۳۴۶
 جامعه لیبرال نو، ۶۵
 جامعه مدنی، ۶۰ و بعد، ۶۶، ۶۸، ۱۲۳، ۱۲۵؛ ~ لیبرال، ۱۲۵
 جباریت، ۲۵۷
 جزئی، ۷ و بعد، ۴۶ و بعد، ۵۶، ۹۶
 جزئیت، ۴۵، ۲۸۰
 جزء، ۵۱
 جزء و کل، ۱۶۸

دشوره، ۹۰، ۱۹۸ و بعد، ۲۰۱	راهبرد، ۳۳۶ و بعد
دلشغولی، ۱۹۶	ربوبیت، ۹۸
دموکرات مسیحی، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۴	رفتارگرایی، ۲۷۸
دموکراتهای مسیحی، ۲۲۰	رمبو، ۳۴۸
دموکراسی، ۱۵۸؛ ~ لیبرال، ۱۱۴، ۲۸۳	روابط، ۹
دوئم، ۱۶۵	روابط جنسی، ۳۳۲، ۳۳۵
دو بوار ← بوار	روان درمانی، ۳۳۴
دولت، ۴۶، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۱۰۵	روان شناسان، ۱۶۷
۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۵؛ ~ پروتستان، ۹۶	روان شناسی، ۲، ۱۳۱، ۱۶۶ به بعد؛ ~
~ «شب پا»، ۶۳؛ ~ ملی، ۱۳۲	ادراک، ۲؛ ~ شناخت‌رسی، ۲۹
دولتشهر، ۲۸۱؛ ~ یونانی، ۹۶	روان شناسی‌نگری، ۱۶۷؛ ~ تجربی،
دولوز، ۲۷۲، ۳۴۲، ۳۵۹، ۳۶۳ و بعد، ۳۶۷	۱۶۸
دیالکتیک، ۲۱، ۲۷، ۳۶، ۴۶، ۲۶۳	روانکاوی، ۱۲۸، ۲۶۰ به بعد، ۲۷۰
۲۶۸؛ ~ خدایگان - بنده، ۴۷؛ ~	۲۷۲، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۶۰، ۳۶۶
خواجه، ۲۶۰	روبنا، ۹
دیدگاه اخلاقی، ۱۰۴؛ ~ کامجو، ۱۰۴	روح، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۵۷ به بعد
دین، ۲، ۹، ۹۴ به بعد، ۱۲۲، ۱۴۰، و بعد، ۱۴۳، ۱۴۸	روسو، ۲۸۳
دین‌پیرایی، ۶۱	روش شناسی، ۳۶، ۳۰۰
دیونوسوس، ۱۴۴	روشنفکران بریتانیایی، ۱۲
دیوید، ۲۰۷	روشنگری، ۶۱، ۶۳، ۱۱۴
ذات، ۵۱	ریاضیات، ۲۶، ۱۴۶، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۲
ذکر، ۲۶۱، ۲۶۳ و بعد، ۳۶۱	ریکاردو، ۱۱۳
ذوات معقول، ۷۶	ریکرت، ۱۸۵
ذهن، ۲۲، ۵۸، ۷۶	ریکور، ۳۱۷
	ریلکه، ۱۸۵
	زبان، ۱۸۶، ۲۰۶
	زبان شناسی، ۱، ۲۹، ۲۰۶، ۳۲۷
	زجر، ۲۴۶
	زرتشت، ۱۵۶
	زمان، ۷۶
	زمانی، ۹۸، ۱۰۰، ۲۰۰
	زمینداری، ۱۱۸
رنالیسم، ۶، ۹، ۱۹، ۳۸	
رابطه مجموعه - عضو، ۱۷۶	
رابینو، ۳۴۰	
راسل، ۲۰، ۳۴	
راولز، ۲۸۸ و بعد	

- زن‌بیزاری، ۳۶۳
 زن‌گرایی، ۱۲۷؛ ~ فرانسوی، ۳۶۳
 زهد، ۸۴
 زهدفروشی، ۳۳۱
 زیباشناسی، ۴۲، ۸۴ و بعد، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۶
 زیباگرایی، ۳۳۹
 زیست‌جهان، ۲۹۴
 زیگورات، ۲۰۶
 ژیلسون، ۲۱
 ساتن، ۲۷۳
 ساختارگرایی، ۹، ۳۲۶ و بعد، ۳۴۹، ۳۶۲
 ساریجی، ۳۳
 سارتر، ۲، ۲۱، ۲۸، ۹۰، ۱۱۲، ۱۸۱، ۲۵۲-۲۳۲، ۲۵۴، ۲۶۸، ۲۷۴
 سازندگی‌گرایی، ۱۸
 ستم، ۲۵۷ و بعد، ۳۵۷
 سرمایه‌دار، ۱۱۹
 سرمایه‌داری، ۶۰، ۶۸، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹ به بعد، ۱۳۳، ۱۳۹، ۳۴۶، ۳۵۷، ۳۶۰ و بعد، ۳۶۴ و بعد؛ ~ لیبرال، ۱۱۴، ۱۱۶؛ ~ بین‌المللی، ۱۲۷
 سرمدی، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۹
 سعادت خصوصی، ۲۸۰
 سعادت عمومی، ۲۸۰، ۲۸۳
 سقراط، ۱۴۰، ۱۴۵ و بعد، ۲۰۱؛ ~ مسیحی، ۹۰
 سکس، ۲
 سگینی، ۲۲۷
 سلطنت مشروطه، ۶۸
 سلطنت مطلقه، ۶۰
 سنت توماس، ۲۱۳؛ همچنین ← آکویناس
 سوررئالیسم، ۳۶۰
 سوسور، ۹، ۳۲۷
 سوسیالیست، ۲۲۰
 سوسیالیسم، ۱۱۸، ۲۷۱، ۳۰۰
 سوفوکلس، ۴۳، ۱۴۵
 سویزی، ۱۳۴، ۱۳۶
 سیاست، ۲، ۳۰، ۳۳
 سیکسو، ۲۷۳، ۳۶۳
 دو سیلنتیو، ۱۰۶، ۱۰۷
 سیمونز، ۱۸۱
 شارکو، ۳۳۲
 شاعران، ۱۴۷
 شخص، ۲۱۴
 شخص‌گرایی، ۷، ۹، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۶ و بعد
 شخصیت، ۲۱۳
 شرودر، ۱۶۶
 شعر، ۱۴۶، ۱۸۶، ۲۰۱
 شکاکان، ۵؛ ~ اروپایی، ۲۲۱
 «شگرد» قدرت، ۳۳۵
 شلایر‌ماخر، ۲۰
 شلر، ۲۱
 شلینگ، ۱۹، ۲۴، ۴۰، ۹۲، ۲۹۶
 شناخت‌رَسی، ۱۸۳
 شناخت‌رَسی‌گرایی، ۹
 شوپنهاور، ۲، ۸۶-۷۲، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۷
 شومان، ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۲۴
 شهروند، ۴۶
 شهباز ایمان، ۱۰۷ و بعد

دیالکتیک، ۸	شهود، ۱۷۰؛ ~ عقلی، ۱۷۳
علم‌شناسی، ۸، ۴۵، ۱۱۵، ۱۳۰ به بعد، ۱۴۱، ۱۵۲، ۳۰۰	شهودگرایانه، ۳۱
علم‌گرایی، ۳۰۰	شیء‌سازی، ۹
«علم» یا «اپیستمه»، ۳۲۵	صاحب امر، ۲۱۸
علوم، ۱۶۶؛ ~ اجتماعی، ۲۰، ۲۸۸ ~	صنم‌پرستی، ۱۲۲
انسانی، ۱۳، ۳۰ و بعد، ۲۸۸، ۳۰۴، ۳۲۴ و بعد، ۳۲۹	ضد شهودی، ۱۷۷
~ تجربی - تحلیلی، ۳۰۷	ضد مسیحیت، ۱۳۸
~ طبیعی، ۲۰، ۳۰ و بعد، ۴۴، ۱۶۵، ۲۸۸، ۲۹۹	ضد یهودی، ۱۳۸
علیت، ۷۶	ضرورت، ۴۰، ۴۶، ۵۰، ۵۵
عمل، ۸، ۱۳۱، ۲۸۲	ضمیر ناآگاه، ۸۱
عیسی، ۹۶	طبیعت، ۲۱۳؛ ~ قصوی، ۸۵
غایت‌شناسی، ۸، ۲۱۴	طرح، ۹
غرابت، ۳۶۶	عادات غیر گفتاری، ۳۲۸ و بعد
غربت، ۸	عادات گفتاری، ۳۲۸
غیرپیشنهادی، ۲۴۱	عاقلی، ۶۷
غیروضعی، ۲۴۱	عرض، ۵۱، ۱۶۸
فارل کرل، ۲۰۷	عصر انسان، ۳۲۳
فاعل، ۲۲، ۲۵، ۷۸، ۲۳۷ و بعد، ۳۲۳	عصر باستان، ۳۳۳
فاعل استعلایی، ۶، ۳۰۶	عصر کلاسیک، ۳۲۳
فاعلی، ۲۵	عصر نو، ۶۲، ۶۳، ۶۵
فاعلیت، ۳۱۴، ۳۴۲	عصر نوبودگی، ۳۲۳، ۳۳۴
فاهمه، ۵۲ به بعد	عقل، ۴۰، ۴۴، ۵۰ به بعد، ۵۷، ۷۶ و بعد، ۹۹، ۱۰۳
فچر، ۲۱۲	عقل‌گرا، ۱۰۰، ۱۰۱
فرافکندن، ۲۶۴	عقل‌گرایی، ۱۰۱، ۲۹۹
فرافکنی، ۸	علت، ۴۹
فرانکو، ۲۱۲	علم، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۰۷؛ ~ اخلاق، ۴۵، ۱۴۰، ۱۵۱، ۲۵۴؛ ~ جدید، ۶۱؛ ~ علم
فراواقع‌گرایی، ۳۶۰	
فرد، ۷، ۴۰، ۴۵، ۵۶، ۹۵، ۲۱۵، ۳۵۰	

- فردانیت، ۴۵، ۴۷
 فردگرایی، ۹، ۶۱، ۶۶، ۲۱۵؛ ~ لیبرال، ۲۱۶
 فردیت، ۶۲ به بعد، ۶۷ به بعد، ۸۰، ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶
 فرضیه سرکوبی، ۳۳۰ و بعد، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۷
 فرگه، ۱، ۱۶۴، ۱۶۶
 فروم، ۲۹۷
 فروید، ۸۱، ۱۵۱، ۲۴۲، ۲۶۱ به بعد، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۴۹، ۳۶۰، ۳۶۲
 فرویدیسم، ۳۴۷
 فرهنگ، ۲۷۶
 فرهنگ غربی، ۲
 فصل جامعه اروپا، ۲۲۸
 فضا، ۱۸۷ و بعد
 فطرت انسانی، ۲۱۳
 فعل سخن، ۳۱۰
 فقه اللغة، ۲۰۶
 فلسفه، ۹۴ و بعد، ۹۷ و بعد، ۱۴۱، ۱۴۶، ۳۲۴، ۳۲۵؛ ~ آزادی، ۲؛ ~ آگاهی، ۳۰۶؛ ~ آلمانی، ۱۹، ۲۱؛ ~ انگلو- ساکسون، ۱۸؛ ~ اروپایی، ۱، ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۳۱، ۳۳، ۶۹، ۱۲۸؛ ~ انگلیسی، ۱ و بعد؛ ~ انگلیسی- امریکایی، ۱؛ ~ اینهمانی، ۷، ۲۴، ۲۹۷؛ ~ «بعد - از - نو» اروپایی، ۲۷۱؛ ~ تاریخ، ۴۲، ۲۳۶؛ ~ تحلیلی، ۱، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۶؛ ~ داروین، ۱۵۰؛ ~ دکارتی، ۲۶۹؛ ~ دین، ۱۴، ۴۲؛ ~ ریاضیات، ۱، ۱۷۲؛ ~ سیاسی، ۴۵؛ ~ فرانسوی، ۲۰ و بعد؛ ~ قرون وسطی، ۲۵؛ ~ مادی‌نگر، ۸۱؛ ~ متأخر‌هایدگر، ۲۰۳؛ ~ معاصر انگلو- ساکسون، ۱۷۴؛ ~ معاصر اروپایی، ۲۹۴؛ ~ نو، ۲۰۹؛ ~ وجود، ۲۸۵ و بعد؛ ~ وجودی، ۵، ۷، ۲۴۷ و بعد، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۹ و بعد، ۲۶۸ و بعد؛ ~ وجودی آلمانی، ۳۹؛ ~ وحی، ۹۲؛ ~ هگلی، ۲۰
 فناوری، ۲۰۷
 فوئرباخ، ۵۹، ۶۹، ۹۴، ۱۱۳
 فورد، ۸
 فورستر، ۲۷۳
 فوکو، ۲، ۲۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۳۱۴ به بعد، ۳۴۰-۳۲۲، ۳۵۳ و بعد، ۳۵۶، ۳۵۹
 ۳۶۲ و بعد، ۳۶۷
 فوگلین، ۲۷۸
 فیرابند، ۳۰۱
 فیشته، ۱۹، ۲۹۶
 فیلسوفان، ۱۴، ۱۷۱؛ ~ بریتانیایی، ۱۳؛ ~ تحلیلی، ۱۷؛ ~ کیمبریج، ۱۲؛ ~ وجودی، ۲۵۸
 فیلسوف بدبین، ۷۲
 قدما، ۶۲
 قصدیت، ۳۱۴
 قضیب، ۲۶۱، ۲۶۳ و بعد
 کاپلستون، ۷۳، ۸۸
 کاتافورس، ۱۳۴ و بعد
 کاتب، ۲۹۰، ۲۹۲
 کانت، ۱۹، ۴۰، ۵۱ و بعد، ۶۳، ۷۲ و بعد، ۷۵ و بعد، ۸۷ و بعد، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۵۲، ۱۷۲، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۸۵

۱۹۳، ۱۹۸ و بعد، ۲۰۱، ۳۱۸	۳۰۳، ۳۱۴، ۳۲۳ به بعد
گادامر، ۳۰۳ به بعد، ۳۱۰، ۳۱۳	کانلی، ۱۳۵
گاسپاری، ۲۱۲	کاوس، ۲۴۹
گبهارت، ۳۲۰	کاوفمن، ۱۳۸، ۱۶۰
گسترده‌گی جهان، ۵۲	کترینگ، ۲۰۸
گشودگی، ۲۹۷	کثرت، ۲۸۸، ۲۸۱
گفتار، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۲۰	کثرت‌گرایی، ۸، ۱۲۹، ۲۰۹، ۲۲۲ و بعد
۳۲۸، و بعد، ۳۳۴ و بعد، ۳۶۲؛ ~	کثیر، ۵۱
اجتماعی، ۳۱۳؛ ~ انتقادی، ۳۰۲؛	کرترمن، ۳۳
~ پزشکان، ۳۳۳؛ ~ درباره روابط	کریستوا، ۳۶۳
جنسی، ۳۳۱؛ ~ سیاسی، ۲۸۹؛ ~	کل، ۵۱
عاقلانه، ۲۹۹؛ ~ علمی، ۳۰۲؛ ~	کلام، ۹۱
فرهنگی، ۳۰۲؛ فرمان دادن به ~،	کلان، ۲۷۳
۳۳۵؛ نظمهای ~، ۳۶۲	کلی، ۷ و بعد، ۴۵ به بعد، ۵۶ به بعد، ۹۵ و بعد
گلشن‌سازی، ۸۴	کلیت، ۴۵، ۶۷ و بعد ۶۸
گواتری، ۳۴۲، ۳۵۹، ۳۶۳ و بعد، ۳۶۷	کلیسا، ۹۲، ۹۸؛ ~ی دولتی، ۹۳؛ ~ی
گوتزگن، ۲۹۲	لوتری دانمارک، ۹۲
گوتزن (? = گوتزگن)، ۲۹۰	کمونیست، ۲۴۸
گوته، ۷۳	کمونیسم، ۱۲۹، ۲۱۵
گوردون، ۳۶۷	کمیت، ۵۱
گیدنز، ۳۲۰	کنایه، ۹۰
گیگنون، ۲۰۸	کنت، ۱۳
لاک، ۷۵	کنش، ۸؛ ~ ارتباطی، ۳۱۰، ۳۱۲؛ ~
لاکوف، ۲۹	حیاتی، ۲۸۱
لایبنیتس، ۲۰۶، ۲۴۱	دو کورتربورن، ۳۶۸
لذت‌طلبی، ۴۴	کولیر، ۱۳۴ و بعد
لکان، ۳۶۰، ۳۶۱ و بعد	کوون، ۳۰۱
لوئوتال، ۲۹۷	کوهان، ۱۳۵
لوتر، ۱۹۸ به بعد	کوهن، ۱۳۵
لوتسه، ۲۰۶	کیزرلینگ، ۲۱۱
لوکاسیویچ، ۱	کیفیت، ۵۱
	کی‌برکگور، ۲، ۷، ۶۹، ۱۱۱-۹۰، ۱۸۵

- لوور، ۳۳
لوینو، ۳۶۷ و بعد
لی، ۱۶۰
لیبرال، ۶۳، ۶۸، ۱۲۳، ۲۲۰؛ اقتصاد ~،
۱۱۴؛ حکومت‌های ~ ۱۱۵
لیبرالیسم، ۹، ۶۰، ۶۸، ۱۱۴ و بعد، ۱۲۴،
۱۲۳، ۲۱۳، ۲۲۲؛ ~ بورژوازی،
۲۱۹؛ ~ نو، ۶۸
لیوتار، ۲۸ و بعد، ۳۵۲ به بعد، ۳۵۹،
۳۶۳، ۳۶۸
مائیسم، ۳۶۶
مابعدالطبیعه، ۲، ۹ و بعد، ۱۷، ۲۴، ۴۵،
۵۰، ۵۶، ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۰۰
مابعد روایتها، ۳۵۷
ماده، ۴۰، ۷۸
مادی‌نگری تاریخی، ۷۷، ۱۱۸، ۲۲۲،
۲۵۸
مادی‌نگری دیالکتیکی، ۱۳۴، ۲۶۵
مارتنسن، ۹۴
مارسل، ۲۱
مارکز، ۳۶۸
مارکس، ۲، ۸، ۲۷، ۳۰، ۳۹، ۵۹، ۶۹،
۹۴، ۱۱۳-۳۵، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۷۵،
۲۴۸، ۲۵۳، ۲۹۷، ۳۱۴، ۳۴۹ و بعد؛
~ متقدم، ۲۴۸؛ ~ و انگلس، ۱۳۶
مارکسیست، ۲۵۷
مارکسیست‌ها، ۲۷
مارکسیسم، ۸، ۲۴، ۱۱۵ و بعد، ۱۲۴،
۱۲۷ و بعد، ۱۳۰ و بعد، ۲۳۲، ۲۴۷،
۲۴۸، ۲۵۳، ۲۶۸، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۳۸،
۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۲
مارکوزه، ۲۹۷، ۳۴۶ و بعد، ۳۶۰، ۳۶۸
- ماریتن، ۳، ۷، ۹، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۵،
۲۲۴، ۲۳۰
مالکیت خصوصی، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۲،
۲۱۰، ۲۱۲، ۲۶۴ و بعد
ماهیت‌گرایی، ۲۶۳
مایا، ۷۴
مبناگرایی، ۲۳، ۳۳؛ ~ توجیهی، ۲۴؛ ~
توصیفی، ۲۴، ۲۵
متعالی، ۹، ۱۷۹
متعصب به جنس، ۱۰
متفکران بعد - از - ساختارگرا، ۳۱۹
متناقض‌نما، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۷
متناهی، ۵۰ و بعد، ۵۷، ۹۵ و بعد، ۱۰۰،
۱۰۲ و بعد، ۱۰۹، ۲۰۰
محافظه‌کار، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۵
مخمصه وجودی، ۱۰۳
مُرداک، ۲۴۹ و بعد
مردم‌سالاری، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۲۱؛ ~
کثرت‌گرا، ۲۱۹
مرکزگرایی، ۲۲۱
مرکوار، ۳۴۰ و بعد
مرگ خدا، ۲۷۱
مرلوپونتی، ۳۹، ۷۱، ۲۸۷
مسیح، ۹۸
مسیحیت، ۹۵ به بعد، ۱۰۳، ۱۳۸، ۱۴۸،
۱۴۹ و بعد، ۳۳۴
مشروعیت، ۱۴، ۱۱۵؛ ~ اجتماعی علم،
۳۰۱
مصرف‌گرایی، ۲۲۲، ۲۲۶، ۳۴۶
مصلحت عمومی، ۲۱۱
مطلق، ۱۸۰
معاهده اروپا، ۲۲۸
معلول، ۴۹

معماری، ۸۴	مولر، ۹۳
مفهوم مالکیت، ۱۲۴	مونیه، ۲۱۳، ۲۱۵
مقاومت در برابر قدرت، ۳۳۶	میان - بودن، ۲۸۲
مقولات، ۴۸ و بعد، ۵۱، ۵۴ و بعد، ۵۷ و بعد، ۶۹، ۹۶، ۱۶۸	مبسی، ۳۴۰ و بعد
مکان، ۷۶، ۱۸۷ و بعد	میل، ۲۰۶
مک‌اینتایر، ۱۸۳، ۱۸۴	میل جنسی، ۳۳۴
مکتب پراگ، ۳۲۷	میلر، ۳۴۱
مکتب فرانکفورت، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۴۷، ۳۲۰	ناپلئون، ۴۲
مک‌کینون، ۱۳۴، ۱۳۵	نازیسم، ۳
مک‌للان، ۱۳۴	نازیها، ۱۶۳، ۱۸۶
ملور، ۱۲	ناسیونال سوسیالیسم، ۱۵۹
ممکن، ۲۵۹	نافذامری، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۷۶، ۲۸۰، ۳۴۴
من، ۲۴۲؛ ~ استعلایی، ۱۸۰	و بعد
مندل، ۱۳۵	نافرمانی مدنی، ۲۸۴
منطق، ۱، ۸، ۱۰، ۱۳ و بعد، ۳۲، ۵۰، ۱۴۱، ۱۶۶، ۱۶۷ و بعد	نامتناهی، ۵۰ و بعد، ۵۷، ۹۵ و بعد، ۱۰۱
منطق‌دانان، ۱۶۶ و بعد، ۲۰۶	به بعد
منطق صغیر، ۴۸	نبرد برای آزادی، ۲۳۴
منطق صوری، ۲۸	نبرد طبقاتی، ۲۱۰
منطق کبیر، ۴۸	نبرد هیستینگز، ۸۷
منطق‌مداری، ۲۴	نخوت، ۲۰۷
منظرنگری، ۱۳۱، ۱۵۴ و بعد، ۳۱۵	نژاد آریایی، ۱۵۹
مونسارت، ۱۰۴	نژادپرستی، ۲۳۷
موسیقی، ۲، ۸۵، ۱۴۶	نسکه، ۲۰۸
موسیقیدانان، ۱۴۷	نظام استالینی، ۲۱۹
موضع خارجیت، ۳۲۳	نظریه، ۸؛ ~ انتقادی، ۲۹۷؛ ~ جنس، ۱۰؛ ~ سیاسی، ۲؛ ~ کنش ارتباطی، ۳۱۶؛ ~ نسبیت، ۳۱
موضعی، ۲۴۱	نفس، ۴۰، ۵۰، ۵۲، ۵۷
موضوع، ۲۲، ۲۵، ۷۸، ۲۳۷ و بعد؛ ~ استعلایی، ۶؛ ~ و فاعل استعلایی، ۵	نقاشان، ۱۴۷
	نقاشی تاریخی، ۸۵
	نگرش طبیعی، ۱۷۸
	نمایش، ۱۴۶
موضوعیت، ۲۸۸، ۱۰۱	

- نمود، ۵۱
نوئسیز، ۱۷۷، ۱۸۰
نوئسیس، ۱۷۸ و بعد
نوئما، ۱۷۸ و بعد
نوئماتا، ۱۷۷، ۱۷۹ و بعد
نوبودگی، ۶۲، ۳۱۴
نوتوماسی، ۱۸۵
نوریس، ۳۱۷
نوکانتیان، ۲۱
نوگرایی، ۱۰، ۱۳۱
نهاد، ۲۴۲
نهضت مقاومت، ۲۳۴
نیچه، ۲، ۲۹، ۳۹، ۸۴، ۱۱۴، ۱۳۰، ۵۹-۱۳۷، ۱۸۵، ۲۷۱، ۳۱۱، ۳۱۴
۳۱۵ و بعد، ۳۳۰
نیچه‌ای‌های نجیب، ۱۳۸
نیچه‌گرایی، ۱۲۹
نیرو، ۴۹
نیستی، ۵۱
نیکبختی خصوصی، ۲۱۱
واحد، ۵۱
واسازی، ۷، ۱۰، ۳۵، ۴۴، ۳۶۶؛ ~
مابعدالطبیعه، ۳۱۱
واگنر، ۱۳۷، ۱۴۵
والتسر، ۲۹۰
وایتمارش، ۲۷۳، ۲۷۴
وجدان، ۴۷، ۱۰۸، ۱۹۸ به بعد
وجود، ۶، ۹ و بعد، ۱۹۳، ۲۸۶
وجودی مشرب، ۹۱
وجودی مشربان، ۹۰
وحدت، ۶۷، ۸۰
وضعی، ۲۴۱
ولادت، ۲۸۱، ۲۸۸
ولایت، ۱۱۳
وونت، ۱۶۶، ۱۶۷
ویتگنشتاین، ۱۳، ۱۸۱
ویلا، ۲۹۰، ۲۹۳
وین، ۲۲۹
وینت، ۳۶۸
هابرماس، ۲، ۲۴، ۳۰، ۲۸۸ و بعد،
۲۹۴-۳۲۱
هار، ۲۰۸
هاروی، ۱۳۵
هاکسلی، ۱۳۹
هالگیت، ۶۹، ۷۱
هایدگر، ۶، ۱۴، ۲۱، ۲۳ و بعد، ۲۸، ۳۱،
۳۳، ۱۶۴، ۱۸۱ به بعد، ۲۰۸-۱۸۵،
۲۳۲، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۵ به بعد، ۲۹۶
و بعد، ۳۰۱، ۳۱۰
هرزه‌نگاری، ۲۶۹
هرمنوتیک، ۳۵، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۲۶
هستانی، ۱۹۲، ۲۰۳
هستها، ۱۹۱ و بعد
هستی، ۱۰، ۲۲، ۴۹، ۵۱، ۱۹۱ و بعد،
۲۰۳؛ خانه ~، ۲۰۲؛ وصول به ~،
۱۹۴؛ شرط ~، ۲۹۷
هستی‌شناختی، ۱۹۲
هستی‌شناسی، ۱۰، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲،
۲۰۶، ۲۵۴، ۲۵۹؛ ~ وجودی، ۲۴۳،
۲۴۸؛ ~ هایدگر، ۱۹۵
هگل، ۷ و بعد، ۱۹ به بعد، ۲۴، ۲۷
و بعد، ۳۰ و بعد، ۷۱-۳۹، ۹۲، ۹۴
به بعد، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵ و
بعد، ۱۰۹ و بعد، ۱۴۷، ۱۷۵

هیث، ۲۷۳	۱۹۰، ۱۹۳، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۹۷
هیکمنز، ۲۹۰	۲۹۹
هیل، ۲۹۲	هگلیان، ۲۰، ۲۷، ۵۹ و بعد؛ ~ جوان،
هینشمن، ۲۹۲	۵۹؛ ~ پیر، ۵۹
هیوم، ۲۴۵	هلد، ۳۲۰ و بعد
	همجنس‌بازی، ۱۳۹، ۳۳۴
یاسپرس، ۲۷۵ و بعد، ۲۷۸، ۲۸۵	هندسه، ۱۷۳؛ ~ جبری، ۲۶
یاکوبسون، ۳۲۷	هنر، ۹، ۱۷، ۸۴، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۸۶
یانگ - برول، ۲۹۰، ۲۹۳	هنرمندان، ۱۴۷
یأس، ۹۰	هورکهایمر، ۲۹۷ به بعد
یگانه در تنگ، ۸۲	هوسرل، ۲، ۵، ۷، ۲۱، ۲۸، ۳۰
یونان، ۵	۸۵-۱۶۳، ۱۹۶، ۲۳۲، ۲۹۹، ۳۰۱
یونانیان، ۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸	هوش، ۷۸
یونانی مآبی، ۳۳	هولدرلین، ۴۰ و بعد، ۷۱
یونگ، ۲۶۲ و بعد	هونیک، ۲۹۰، ۲۹۲
یهودیت، ۱۴۸ و بعد، ۱۵۸	هیپنوتیسم، ۳۳۲
	هیتلر، ۲۳۳

این کتاب منعکس‌کنندهٔ پویایی و کثرتی است که در طی ۲۰۰ سال گذشته در فلسفهٔ اروپایی ظاهر شد و تأثیراتی عمده در حیات اجتماعی و سیاسی اروپاییان، و دیگر ملت‌های جهان، گذاشت. مخاطب این کتاب هم عموم خوانندگان است و هم دانشجویان دانشگاه‌ها و مشتمل است بر مقالاتی محققانه ولیکن آسان‌فهم دربارهٔ هگل و شوپنهاور و کی‌یرکگور و مارکس و نیچه و هوسرل و هایدگر و ماریتن و سارتر و سیمون دو بووار و هانا آرنت و هابرماس و فوکو و «وقایع» سال ۱۹۶۸، همراه با فصولی مقدماتی و روشنگر که توجه را به شباهت‌ها و نیز تفاوت‌ها میان فلسفهٔ «انگلو» (بریتانیایی) و «اروپایی» جلب می‌کند.

طیف خواننده: علاقه‌مندان و پژوهندگان فلسفه

۲۳۰۰ تومان

ISBN: 964-305-560-4



9 789643 055608

