

---

# گذار از مدرنیته؟

نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا

---

شاهرخ حقیقی





مؤسسه انتشارات آگاه

خیابان انقلاب، شماره ۱۴۶۸، تهران ۱۳۱۴۶

قیمت: ۱۴,۰۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۴۱۶-۱۵۲-۱

ISBN 964-416-152-1



گذار از مدرنیته؟  
نیچه، فوکو، لیوتار و دریدا



---

# گذار از مدرنیته؟

## نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا

---

نوشته

شاهرخ حقیقی



حقیقی، شاهرخ، ۱۳۲۱ -  
گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا / نوشته شاهرخ حقیقی. —  
[تهران]: آگاه، ۱۳۷۹.  
۳۰۴ ص.  
ISBN 964-416-152-1  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).  
واژه‌نامه.  
۱. تجدد — مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. فرا تجدد — مقاله‌ها و خطابه‌ها.  
الف. عنوان.  
گ ۷ ج ۱۰۵ / B  
۱۰۷  
کتابخانه ملی ایران  
م ۷۹-۱۱۹۳۷



شاهرخ حقیقی

گذار از مدرنیته؟

نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا

چاپ اول پاییز ۱۳۷۹، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(حروف‌نگار نفیسه جعفری، نمونه‌خوان لیلا حسین‌خانی، صفحه‌آرا مینو حسینی)

لیتوگرافی کوهرنگ، چاپ نقش جهان، صحافی چکامه

شمارگان: ۲۲۰۰ جلد

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: agah@neda.net

## فهرست

- ۹ خردستیزی در فرهنگ پُست - مدرن
- ۱۲ ۱. نسبت میان مدرنیسم و پست - مدرنیسم
- ۱۳ الف. مدرنیسم به عنوان یک دوران تاریخی
- ۱۴ ب. پروژه فکری مدرنیسم یا اندیشه روشنگری
- ۱۵ ج. دین‌گریزی و پوزیتیویسم در دنیای مدرن
- ۱۷ ۲. نقد مدرنیسم در نزد مارکس و نیچه
- ۱۷ الف. مارکس
- ۱۹ ب. نیچه
- ۲۲ ۳. نقد پست - مدرن از خرد و خردباوری
- ۲۶ ۴. ژان فرانسوا لیوتار و مانیفست پست - مدرن
- ۲۸ الف. نظریه اجتماعی در فلسفه مدرن
- ۳۴ ب. لیوتار و فلسفه زبان و تنگنشتاین
- ۳۹ ج. بازی‌های زبانی و کثرت‌باوری فرهنگی
- ۴۲ د. وجه زبان‌آورانه (بلاغی) زبان
- ۴۶ ۵. ژاک دریدا و ساخت‌شکنی فلسفه



- ۴۷ الف: ساخت شکنی معنا
- ۵۰ ب: ساخت شکنی دوگانی های فلسفی
- ۵۹ ج: ساخت شکنی اخلاق و سیاست
- ۶۶ نتیجه گیری: اندیشه پست-مدرن و روح خردستیز زمانه  
پی نوشت
- ۷۱
- ۷۹ نقد نیچه از اخلاق
- ۷۹ درآمد
- ۸۷ ۱. نیچه اخلاق ستیز
- ۸۹ ۲. نقد اخلاق مسیحی
- ۹۷ ۳. نقد نیچه از اخلاق به طور کلی
- ۹۸ الف. تسلط بر نفس (کَفِّ نفس) (Self-discipline)
- ۱۰۱ ب. اصل کلی بودن احکام اخلاقی
- ۱۱۱ ج. برابری
- ۱۲۴ د. یگانگی نفس
- ۱۳۴ ۴. نیهیلیسم
- ۱۳۶ الف. نیهیلیسم شرقی (عرفان)
- ۱۳۷ ب. نیهیلیسم روسی (پوزیتیویسم)
- ۱۳۹ ج. نیهیلیسم نیچه
- ۱۵۵ ۵. نیچه، پیش آهنگ پست-مدرنیسم
- ۱۶۱ پی نوشت
- ۱۷۷ میشل فوکو و اندیشه انتقادی
- ۱۷۷ درآمد
- ۱۸۲ ۱. فوکوی نخستین:
- ۱۸۶ الف: برداشت سنتی و برداشت مدرن از مجازات
- ۱۹۱ ب: نقد فوکو از مفهوم کلاسیک قدرت
- ۱۹۳ ج: انتقاد فوکو از پروژه نقد ایدئولوژی

فهرست ۷

۱۹۹	د: انتقاد چارلز تیلر از برداشت فوکو از قدرت
۲۱۲	ه: نقد تعبیر فراگیر فوکو از قدرت
۲۱۵	و: نقد هابرماس از فوکو
۲۲۵	ز: بعد اخلاقی تحلیل فوکو از قدرت
۲۲۷	۲. فوکوی واپسین
۲۲۷	الف: بازاندیشی مفهوم قدرت
۲۳۳	ب: اخلاق زیبایی‌شناسانه در آثار واپسین فوکو
۲۳۳	ج: اخلاق یونانی و اخلاق مسیحی
۲۴۱	۳. وظیفه روشنفکر در جامعه مدرن
۲۵۰	نتیجه: دو برداشت از نظریه انتقادی فوکو و هابرماس
۲۵۵	پی‌نوشت
۲۶۵	پیوست
۲۶۷	نگاهی به کتاب تردید
۳۰۱	نمایه



## خردستیزی در فرهنگِ پُست - مدرن

نقد دنیای مدرن... فقط بیانگر گسترده‌تر کردن فضای /  
درونی مدرنیسم است و نه گذر کردن از آن.

آلرخت ولمر

اصطلاح «پُست-مدرن» در حوزه‌های فکری و فرهنگی گوناگون از معماری، ادبیات، سینما، و نقد هنر گرفته تا جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، سیاست و فلسفه به کار گرفته شده است. ژان فرانسوا لیوتار، در اثر معروفش وضعیت پست - مدرن،<sup>۱</sup> حتی از علمِ پست-مدرن سخن می‌گوید. فهرست طولانی متفکران، فیلسوف‌ها، و نویسندگانی که پست-مدرن نامیده می‌شوند دربرگیرنده نام‌هایی مانند ژاک دریدا، میشل فوکو، ژان فرانسوا لیوتار، ژان بودریار، ژرژ باتای، فلیکس گتاری، ژیل دولوز، کورنلیوس کوستاریادیس، پال دمان، جاناناتان کالر، ریچارد رورتی، و بسیاری دیگر است. نگاهی سریع به این فهرست نشان می‌دهد که زیر یک چتر آوردن این متفکران بس دشوار و چه بسا ناممکن است.

هدف این مقاله ارائه تعریف جامع و مانع پست-مدرنیسم در مقام یک مکتب فکری نیست.<sup>۲</sup> معرفی تک‌تک متفکران پست-مدرن

نیز نه در حوصله یک مقاله و نه در توان این نویسنده است.

با این حال چنین می‌نماید که امروز، پس از چند دهه که از عمر این جریان فکری می‌گذرد، می‌توان از گونه‌ای فرهنگ پست-مدرن سخن گفت که در دهه‌های پایانی قرن بیستم نفوذ بسیار یافته است و چه بسا از ویژگی‌های فرهنگ حاکم بر دوران ماست. به این معنا واژه «پست-مدرن» بیانگر فضایی فرهنگی-فکری است با درونمایه‌ها، مشغله‌ها، و پیش‌انگاشت‌های فلسفی ویژه‌ای که بی‌گمان با فضای فرهنگی-فکری حاکم بر دهه‌های آغازین قرن بیستم تفاوت‌های آشکار و برجسته دارد. غرض اصلی این مقاله ترسیم طرح کلی سیمای این فضای فرهنگی و تأمل انتقادی بر مبانی و پیش‌انگاشت‌های فلسفی آن است. البته آن‌چه من مبانی و پیش‌انگاشت‌های فلسفی پست-مدرنیسم می‌خوانم مورد قبول همه متفکران معروف به پست-مدرن نیست-به‌ویژه این‌که اندیشه خود این متفکران نیز در چند دهه گذشته دچار دگرگونی‌های چشمگیر شده است. به هر حال، از ویژگی‌های برجسته آن فضای فرهنگی که غالباً با نام پست-مدرن شناخته می‌شود پذیرش بی‌چون و چرای پیش‌انگاشت‌هایی است که مورد ارزیابی انتقادی این نوشته خواهد بود.

از آن‌چه در سال‌های اخیر درباره پست-مدرنیسم در ایران چاپ شده چنین می‌نماید که فرهنگ پست-مدرن در کشور ما نیز نفوذ و رواج چشمگیر یافته است. بسیاری از روشنفکران ایرانی زیر نفوذ فضای فکری-فرهنگی دگرگون شده با آغوش باز از گرایش خردستیز پست-مدرن استقبال کرده‌اند. بی‌گمان تأثیرپذیری سریع یک فرهنگ از یک جریان فکری تصادفی نیست و ریشه در روندی دیر و عمیق دارد. /چه بسا طبیعت خردستیز فرهنگ‌های سنتی همراه با نفوذ عمیق عرفان در فرهنگ ایرانی از علت‌های اصلی پذیرش سریع پست-مدرنیسم از جانب بسیاری روشنفکران ایرانی است. این را نیز نباید فراموش کرد که پست-مدرنیسم مد «روشنفکری» دوران ماست. برای بسیاری خردگرایی

یا ماده باوری یا مارکسیسم یا حتی اگزیستانسیالیسم از مد افتاده‌اند و دیگر چندان جاذبه و کششی ندارند. امروز نام‌های هگل و مارکس و راسل و سارتر و کامو قدیمی شده‌اند و توجه خواننده یا شنونده تازه‌جو را جلب نمی‌کنند. در عوض نام‌های ژان فرانسوا لیوتار، میشل فوکو، ژاک دریدا، ژاک لاکان، ژان بودریار، ریچارد رورتی، و فایرآبند است که تازگی دارند و در مجالس و محافل توجه حاضران را برمی‌انگیزند. امروز هر نویسنده معتبر باید به جای مقوله‌های قدیمی مانند تحلیل، نقد، زیربنا-روینا، و نظام اقتصادی-اجتماعی، از اصطلاحاتی مانند «ساخت‌شکنی»<sup>۳</sup>، «پست-مدرن»، «بازی‌های زبانی»، و «مرگ سوژه» صحبت کند تا بتواند نشان بدهد که در بازار اندیشه جدیدترین کالا را عرضه می‌کند. با این‌همه، اگر خواننده جدی در متن‌هایی غور کند که در آن‌ها از این اصطلاحات استفاده شده است خواهد دید که غالباً کاربرد این اصطلاحات بیانگر نگاهی تازه به امور نیست. برای مثال، بسیاری از نویسندگانی که واژه «ساخت‌شکنی» را به کار می‌برند به راحتی می‌توانند به جایش لفظ‌های «تحلیل» یا «نقد» را بگذارند بی آن‌که تغییری مهم در معنای متن ایجاد شود.

غرض من از طرح این نکته‌ها این نیست که اهمیت متفکران پست-مدرن و پاره‌ای جنبه‌های مثبت کار دست‌کم بعضی از آن‌ها را انکار کنم. به گمان من، بحث‌های فلسفی پیرامون پست-مدرنیسم پیچیده و دشوار و از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفی عصر ما به شمار می‌آیند، و به همین دلیل، آن‌ها که پست-مدرنیسم را مبحثی در فلسفه برای غریبان تلقی می‌کنند و معتقدند که پست-مدرنیسم «مسئله ما» نیست و مسئله غربی‌هاست دچار اشتباهند.<sup>۴</sup> کمتر کسی می‌تواند منکر این شود که شناخت از مدرنیسم مسئله مرکزی جامعه ایرانی است. طرفداران و مخالفان مدرنیسم دست‌کم بر سر اهمیت شناخت مدرنیسم با هم اختلافی ندارند. به گمان من، در شرایطی که مدرنیسم از جانب

پست - مدرنیسم به زیر پریشی رفته است، شناخت پست - مدرنیسم برای شناخت مدرنیسم ضروری است.

افزون بر این، چه بسا بتوان گفت که یکی از ویژگی‌های دوران ما این است که پریشی‌های جهان اندیشه همگانی و جهانگسترند. اگر از مسائل ویژه کشورها و فرهنگ‌های مختلف بگذریم، در مورد پریشی‌های بنیادی فکری و فلسفی نمی‌توان مسائل «ما» و مسائل «آنها» را از یکدیگر جدا کرد. همان‌طور که مدرنیسم و خردباوری ابتدا در غرب و از جانب متفکران غربی طرح شد ولی به‌زودی به پریشی همگانی تبدیل شد، چالش مدرنیسم از جانب متفکران پست - مدرن غرب نیز دارای اهمیت جهانی است.

آن‌چه در زیر می‌آید تأملی است در این جریان فکری، و هدف آن این است که منظور از گرایش خردستیز در اندیشه پست - مدرن را تا آن‌جا که می‌تواند به‌روشنی و بدون استفاده از شگردهای زبانی بیان کند، و دشواری‌های این اندیشه را با استدلال نشان دهد.

### ۱. نسبت میان مدرنیسم و پست - مدرنیسم

اولین پریشی که اصطلاح پست - مدرن به ذهن می‌آورد گونه‌ای ارتباط با مدرن است. پیشوند post در انگلیسی و بسیاری از زبان‌های اروپایی، مانند پیشوند «پس» در زبان فارسی، بر گونه‌ای تأخر دلالت دارد. به این معنا، اگر ما یک دوران تاریخی را زیر عنوان «دوران مدرن» می‌شناختیم، به ادعای متفکران پست - مدرن آن دوران به پایان رسیده است و اکنون دورانی دیگر آغاز شده است. یا اگر ما نحوه اندیشه‌ای را به نام مدرن می‌شناختیم، به گمان متفکران پست - مدرن آن نحوه اندیشه از اعتبار افتاده است و اکنون شیوه جدیدی از اندیشه به جای آن نشسته است.

/ به اعتقاد ژان فرانسوا لیوتار، نویسنده کتاب وضعیت پست - مدرن، که

در چشم بسیاری مقام مانیفست اندیشه پست-مدرن را یافته است، گذار از جهان مدرن به جهان پست-مدرن دست‌کم از پایان دهه پنجاه قرن بیستم در غرب آغاز شده است - هرچند شتاب این گذار در کشورهای مختلف و شرایط مختلف یکی نبوده و نیست. او، در جایی دیگر در همان کتاب، قرن بیستم را آغاز دگرگونی‌هایی می‌داند که بیانگر پایان دوران مدرن و آغاز دوران پست-مدرن هستند. زیرا به گمان او قرن بیستم شاهد بحران روایت‌های بزرگ است.<sup>۵</sup>

چه بسا بتوان گفت که نسبت میان مدرنیسم و پست-مدرنیسم پرسش مرکزی بحث درباره پست-مدرنیسم است، و بدون شناخت اولی شناخت دومی ممکن نیست. پس من این بحث را با توضیح کوتاه درباره مدرنیسم آغاز می‌کنم.

#### الف. مدرنیسم به عنوان یک دوران تاریخی

به زعم بسیاری از متفکران علوم اجتماعی، مدرنیسم دورانی تاریخی است که پس از رنسانس فرهنگی در اروپای پس از قرون میانی آغاز شد. بعضی نیز نقطه آغازین دوران مدرن را انقلاب صنعتی می‌دانند، و بعضی دیگر پیدایش نظام تولید سرمایه‌داری و بازار آزاد را شروع دوران مدرن تلقی می‌کنند. به هر حال، ویژگی‌های برجسته این دوران عبارتند از: رشد شهرنشینی؛ گسترش و توسعه علوم جدید؛ پدید آمدن نهادهای جدید اجتماعی، سیاسی، آموزشی؛ از میان رفتن تدریجی نظام‌های سنتی؛ جدایی مذهب از نهادهای سیاسی؛ حضور مردم در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی؛ جا افتادن حقوق فردی یکسان برای همگان؛ ایجاد نظام‌های قانونی؛ و گسترش نظام‌های مردم‌سالارانه. به طور خلاصه، شاید بتوان گفت که مدرنیسم ویژگی یک دوران تاریخی است که کم‌وبیش از قرن شانزدهم میلادی در اروپا آغاز و تا عصر ما ادامه یافته است. در این دوران چهره زندگی بشر در اروپا تغییراتی شگرف و اساسی کرده است. از



مهم‌ترین حوادث این دوران پیشرفت سریع علوم و تکنولوژی جدید، وقوع انقلاب‌های دموکراتیک در اروپا، استقلال امریکا، و گسترش نظام اقتصادی مبتنی بر مبادله کالا در سراسر جهان، و افزایش تدریجی دین‌گریزی (سکولاریسم) است.

پرسش مهم درباره این دوران آن است که چه چیز اندیشه بشر را در این دوران از دوران‌های دیگر متمایز می‌کند، و پاسخ آن همان چیزی است که «پروژه فکری مدرنیسم» یا «اندیشه روشنگری» نام گرفته است. اصطلاح «عصر روشنگری» گاه با دوران مدرن به یک معنا به کار می‌رود، و گاه منظور از این اصطلاح تنها قرن هیجدهم است.

#### ب. پروژه فکری مدرنیسم یا اندیشه روشنگری

پروژه فکری مدرنیسم، در معنای کلی و فلسفی، یعنی آرمان حاکمیت خرد بر زندگی فردی و اجتماعی انسان. به بیان دیگر، عنصر اصلی پروژه فکری و فلسفی مدرنیسم خردباوری است. اما خردباوری، به معنای وسیع آن، جوهر فلسفه از آغاز پدید آمدن آن در غرب است. فلسفه در یونان همچون بدیل اسطوره ارائه شد. طالس، اولین فیلسوف یونانی، کوشید نه فقط تغییر در این جهان را بر مبنای یک عنصر طبیعی، یعنی آب، توضیح دهد، بلکه درستی نظریه‌اش را نیز با استفاده از استدلال و با استناد به مشاهده‌های تجربی به اثبات رساند. فیلسوفان پس از او نیز هر یک کوشیدند نظریه‌های دیگران را با استدلال و مشاهده‌های تجربی ارزیابی کنند. و این در حقیقت نه فقط آغاز اندیشه فلسفی بلکه آغاز اندیشه علمی در غرب بود. از آنجا که استدلال برای اثبات درستی یا نادرستی یک نظریه ناگزیر به بیان روشن آن نظریه نیاز دارد، به تدریج که استدلال برای اثبات نظریه‌ها اهمیت هرچه بیشتر یافت ضرورت بیان روشن نظریه‌ها به جدایی هرچه بیشتر بیان استعاری و غیرمستقیم از بیان غیراستعاری و مستقیم منجر شد. در تاریخ تفکر غرب، ارسطو برای

اولین بار نظریه‌های فلسفی خود را در شکل مقاله و بدون استفاده از شکل‌های ادبی و هنری ارائه کرد.

در دنیای مدرن، خردباوری با دکارت آغاز شد. به گمان او هیچ باوری/را نباید بدون دلیل عقلی و محکم پذیرفت. اما از آنجا که وجه برجسته فلسفه خردباورانه دکارت فردباوری است، در این فلسفه پرسش درباره بخردانه بودن باورها از چشم‌انداز عامل منفرد شعور طرح می‌شود. افزون بر این، دکارت معتقد بود که توجیه عقلانی باورها فقط به این شرط ممکن است که نظام باورها بر بنیاد اصول بی چون و چرا بنا شده باشد. پس دانش‌شناسی دکارت بر دو اصل استوار است:

اول فردباوری که خودمدارانگاری و گرایش افراطی به مالکیت فردی/را در دل می‌پروراند، و دوم شالوده‌باوری که همزاد مطلق باوری است. فیلسوفان مدرن، از دکارت تا کانت، تقریباً همگی، به شکل‌های مختلف، این دو اصل را پذیرفتند. اما منتقدان مدرنیسم از چشم‌اندازهای گوناگون از این اصول انتقاد کرده‌اند. در طیف وسیع منتقدان مدرنیسم مارکس و نیچه دارای اهمیت ویژه‌ای هستند، زیرا، همان‌طور که خواهیم دید، یکی از درون و به‌طور مشروط و دیگری از برون و به‌طور نامشروط، خردباوری مدرن را موضوع انتقاد قرار داد.

نگره مارکس و نیچه نسبت به مدرنیسم دارای یک وجه مشترک نیز/هست که به ویژگی سوم مدرنیسم، یعنی دین‌گریزی، مربوط می‌شود. هر دو متفکر - اگرچه به دلایل گوناگون - این گرایش را در دنیای مدرن می‌پذیرند. به عبارت دیگر، هر دو پایان سلطه اندیشه مذهبی و یا پایان سلطه اندیشه متافیزیکی را تأیید می‌کنند. افزون بر این، هر دو متفکر نسبت به شکل ویژه دین‌گریزی، یعنی پوزیتیویسم، نگره‌ای دوگانه دارند.

### ج. دین‌گریزی و پوزیتیویسم در دنیای مدرن

استناد به عقل، در مقام مرجع نهایی مشروعیت، ناگزیر گرایش به

دین‌گریزی و انسان‌باوری را نیز همراه داشت. یک روایت از دین‌گریزی مدرن زیر نام پوزیتیویسم شناخته شده است که ریشه آن را می‌توان در فلسفه دیوید هیوم، فیلسوف معروف اسکاتلندی، جست‌وجو کرد. چه بسا بتوان گفت که اساس و پایه اندیشه پوزیتیویسم دو اصل فلسفی است: اول این‌که شناخت جهان فقط پایه تجربی دارد و ذهن انسان در نهایت وسیله یا بستری منفعل برای گرفتن تصویر درست از جهان است. دوم این‌که احکام و قضاوت‌های ما در نهایت دو دسته‌اند:

(۱) احکام و قضاوت‌های واقعی

(۲) احکام و قضاوت‌های ارزشی

دسته اول همانا قضاوت‌های ما درباره جهان واقعی بیرون از ماست، و هدفشان توصیف حوادث و امور در گذشته و حال یا پیش‌بینی آینده است. بهترین نمونه قضاوت‌های نوع اول قضاوت‌های علمی هستند. کار علم توصیف و شناخت جهان عینی است. بقیه قضاوت‌های ما (قضاوت‌های ارزشی) چیزی جز بیان عواطف و احساسات و آرزوها و خواسته‌های ما نیستند، یعنی قضاوت‌هایی که پایه عینی نداشته و ذهنی‌اند. به اعتقاد دیوید هیوم، میان واقعیت و ارزش حفره‌ای پرنشدنی وجود دارد. آنچه هست و آنچه باید باشد تفاوت ماهوی دارند. از آنچه هست منطقاً نمی‌توان آنچه را که باید باشد استخراج کرد. درست به همین دلیل علم و اخلاق نیز در گوهر با یکدیگر متفاوتند. موضوع علم آن چیزی است که هست، و موضوع اخلاق آن چیزی است که باید باشد.

/پوزیتیویسم از این دو اصل دو نتیجه بسیار مهم می‌گیرد:

یکی این‌که دانش درباره جهان عینی فقط از راه علوم تجربی ممکن است و دانش پیش از تجربه ناممکن است. بنابراین، دوران متافیزیک و فلسفه به پایان رسیده است، و اگر وظیفه‌ای برای فلسفه یا فیلسوف معاصر به‌جا مانده باشد همانا نشان دادن خطاهای منطقی فیلسوفان سنتی است.

دیگر این‌که قلمرو عقل محدود است به حوزه علم و در نتیجه پرسش‌های مربوط به مبانی اخلاق و سیاست نمی‌تواند موضوع بحث و ارزیابی بخردانه قرار گیرد. آنچه در عالم اخلاق و سیاست گفته و نوشته می‌شود چیزی جز ابراز احساسات نیست. پس قضاوت‌های اخلاقی یا سیاسی و نیز رفتار افراد را در عالم اخلاق و سیاست نمی‌توان با معیارهای عقلی ارزیابی کرد. زیرا عقیده و رفتار اخلاقی یا سیاسی مبنای عقلی ندارد. پیداست که پوزیتیویسم همین حکم را درباره هنر نیز صادق دانسته مدعی است که هیچ اثری ذاتاً دارای ارزش هنری نیست. ارزش هنری در ذهن بیننده است و نه در ذات اثر.

باید تأکید کرد که پوزیتیویسم فقط یکی از گرایش‌های فلسفی در اندیشه مدرن است. متفکران مدرن همه پوزیتیویست نیستند. از متفکران مهم غیر پوزیتیویست در دنیای مدرن می‌توان از هگل و کانت یاد کرد. پوزیتیویسم به‌ویژه در نیمه اول قرن بیستم زیر عنوان پوزیتیویسم منطقی در کشورهای آنگلو ساکسون رواج بسیار یافت.<sup>۶</sup>

## ۲. نقد مدرنیسم در نزد مارکس و نیچه

اندیشه مدرن از ابتدا موضوع نقدهای گوناگون بوده است. در قرن نوزدهم به‌ویژه دو فیلسوف برجسته، یعنی مارکس و نیچه، دست به نقد مدرنیسم زده‌اند.

### الف. مارکس

مهم‌ترین وجه نقد مارکس از مدرنیسم متوجه یکی از ویژگی‌های بنیادی آن، یعنی فردباوری، است. مارکس نظام اقتصادی سرمایه‌داری را که بنیادش بر اصل خودمدارانگاری است مورد انتقاد قرار داد. اما انتقاد مارکس بر پایه قبول اصل خردباوری، یعنی عنصر اصلی اندیشه مدرن، بود. به این معنا، هدف انتقاد او نه مدرنیسم بلکه شکل ویژه تحول

تاریخی آن، یعنی سرمایه‌داری، بود. به گمان مارکس، هر نظام اقتصادی-اجتماعی که بنیادش بر فردباوری افراطی باشد خردستیز و در نتیجه مغایر با عنصر اصلی اندیشه مدرن است.<sup>۷</sup>

یکی از استدلال‌های اصلی مارکس، دست‌کم به طور ضمنی، این بود که آنچه از چشم‌انداز فرد و در سطح رفتار فردی بخردانه می‌نماید، می‌تواند از چشم‌انداز منافع جمعی به کلی نابخردانه و خردستیز باشد. الگوی جامعه مطلوب از چشم‌انداز اقتصاد کلاسیک جامعه‌ای بود که در آن افراد بتوانند با انگیزه نفع شخصی آزادانه برای بهبود وضع خود بکوشند. فرض این بود که افراد به طور غریزی نفع خود را می‌شناسند، و دارای توانایی عقلی لازم برای رسیدن به هدف‌های خود هستند. پس اگر افراد در وضعیتی قرار گیرند که بتوانند آزادانه منافع فردیشان را افزایش دهند، مآلاً جامعه‌ای خواهیم داشت که در آن منافع جمعی به بهترین نحوی تأمین شده است. به گمان مارکس اما، مشکل اصلی جامعه سرمایه‌داری این است که در آن بسیاری از تصمیم‌های مهم و اساسی جامعه از چشم‌انداز عقل فردی گرفته می‌شود.<sup>۸</sup> به این معنا، مفهوم عقل در الگوی اقتصاد کلاسیک سرمایه‌داری مفهومی است محدود که توان ارزیابی رابطه‌ها یا نهادها یا نظام‌های اجتماعی را ندارد. این مفهوم از جانب پاره‌ای از متفکران قرن بیستم زیر عنوان مفهوم «عقل ابزاری» مورد انتقاد قرار گرفته است.<sup>۹</sup>

به هر حال، می‌توان گفت که نقد مارکس از جامعه مدرن بورژوازی نقدی است از درون، و به این معنا نقدی است هگلی - نه نقدی که هگل آن را نقد مجرد می‌نامید. هگل میان نفی مجرد و نفی مشخص فرق می‌گذاشت، و معتقد بود که نقد دیالکتیکی بیانگر تضادهای عناصر درونی یک کلیت یا نظام، و به بیان دیگر نتیجه نفی مشخص است.

به گمان مارکس، جامعه آینده از درون جامعه سرمایه‌داری و در پی گرایش‌های متضاد درون این نظام پدید می‌آید. به بیان دیگر، سرمایه‌داری

پیش شرط‌های جامعهٔ آینده را فراهم می‌آورد. پس بدون گذار از مرحلهٔ سرمایه‌داری و صنعتی شدن و بدون پیشرفت علم و تکنولوژی و دست یافتن به سطحی بالا از کارایی، رسیدن به سوسیالیسم و کمونیسم ناممکن است. پیداست که از چشم‌انداز مارکس پیشرفت علوم جدید و تکنولوژی جدید، که از دستاوردهای مهم جامعهٔ سرمایه‌داری به‌شمار می‌آیند، در پیدایش جامعهٔ نو جایگاهی مهم و اساسی دارند.

در چشم متفکران پست-مدرن، نقد مارکس از سرمایه‌داری محدود/ و نارساست. زیرا مارکس منطق‌گیش و عقل‌ابزاری حاکم بر جامعهٔ سرمایه‌داری را می‌پذیرد و خوش‌بینانه بر آن است که ادامهٔ منطق نظام سرمایه‌داری ناگزیر به نفی آن منجر می‌شود. ویژگی اصلی اندیشهٔ مارکس نیز مانند متفکران کلاسیک دوران روشنگری، از کندورسه تا کانت، ایمان مذهب‌گونه به عقل و فرض پیشرفت در تاریخ است. از چشم‌انداز اندیشهٔ پست-مدرن، هر تعبیری از جامعهٔ بخردانه ناگزیر به/ جامعه‌ای توتالتر منتهی می‌شود که در آن جایی برای آزادی و فردیت و خلاقیت نیست.

### ب. نیچه

انتقاد نیچه، برخلاف انتقاد مارکس، متوجه عنصر جوهری مدرنیسم/ یعنی خردباوری است، و به همین دلیل انتقاد نیچه ریشه‌ای‌تر از انتقاد مارکس است. انتقاد نیچه، از چشم‌انداز دیالکتیک هگل، نفی مجرد و نقد از بیرون و فراگیر است. نیچه با به‌زیر پرسش بردن عقل‌اُس و اساس مدرنیسم و اندیشهٔ روشنگری را رد کرده است. این‌گونه انتقاد پس از نیچه به شکل‌های مختلف تا زمان ما تکرار شده است.

در اندیشهٔ روشنگری عقل‌نیروی ضد اسطوره و ضد سنت به‌شمار می‌رود. روشنگری نیروی استدلال بهتر را به جای هر مرجع دیگری پیشنهاد می‌کند، و طلسم نیروهای اسطوره‌ای را با دانش علمی می‌شکند.

پروژه روشننگری مدعی تحقیق شکل‌های عقلانی زندگی فردی و اجتماعی است.

اما نیچه، در صف جلو متفکران ضد روشننگری، با نقد فراگیر عقل، این ادعای روشننگری را رد کرد. به گمان او، عقل نمی‌تواند جای نیروی یگانگی بخش سنت و مذهب را بگیرد و میان انگیزه‌ها و نیت‌های متضاد افراد هماهنگی ایجاد کند. عقل به‌راستی نقابی است بر چهره خواست قدرت. خواست قدرت، در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های جهانگیر اخلاقی را پدید می‌آورد.<sup>۱۰</sup>

نیچه، برخلاف مارکس، به جای این‌که برای غلبه کردن بر نارسایی‌های تعبیر مدرنیسم از عقل، امکان‌های بشر را در دل اسارت مدرن نشان دهد، همه پیش‌انگاره‌های اندیشه روشننگری از جمله مفاهیم رهایی و عدالت را مردود شمرد. به گمان او تنها راه نجات از اسارت مدرنیسم همانا شکستن طلسم مدرنیسم و رد اساس پروژه عقلی کردن جامعه است.

به گمان نیچه، ویژگی برجسته دنیای مدرن نیهیلیسم است. در جامعه سنتی این مذهب است که تصویر کلی از جهان را در اختیار فرد می‌گذارد، و توجیه‌هایی رفتار اخلاقی به عهده جهان‌بینی مذهبی است. در دنیای مدرن اما، مذهب دیگر مرجع‌نهایی نیست و به جای آن علم بر این مسند نشسته است.

پی‌آمد قطعی رد تفسیر مذهبی از جهان و قبول تفسیر علمی به جای آن، بی‌گمان تهی شدن زندگی از معنا، بی‌هدف نمودن هستی، توجیه‌ناپذیری ارزش‌ها، و در نتیجه پیروزی نیهیلیسم است. به گمان نیچه، نیهیلیسم سرنوشت محتوم دنیای مدرن است و بازگشت به جهان سنتی ناممکن.

علم چیزی جز تفسیر ویژه‌ای از جهان، براساس نگره‌ای ویژه نسبت به آن، نیست، و بنابراین، به لحاظ معرفت، مزیتی بر مذهب و

مابعدالطبیعه ندارد. علم باوریِ مدرن، یعنی اعتقاد به مطلق بودن علم، آخرین کوشش بشر در راه یافتن مبنای نهایی برای کل هستی است. در دنیای مدرن ایمان به علم و پیشرفت علمی جانشین ایمان مذهبی شده است. مذهب و علم جدید هر دو اسطوره‌اند، و فلسفه معروف به/روشنگری، که ایدئولوژی حاکم بر جهان مدرن است، یک اسطوره، یعنی علم، را جانشین اسطوره‌ای دیگر، یعنی مذهب، کرده است.

به گمان نیچه، از آن‌جا که دانش فقط از چشم‌اندازی ویژه به هستی/ممکن است، پس جهان در تمامیتش قابل شناخت و ارزیابی نیست. هیچ چشم‌اندازی نمی‌تواند مدعی اعتبار نهایی شود، و پرسش درباره نقطه نظر درست فلسفی پرسشی نادرست و گمراه‌کننده است. پس باید همه توهم‌های مذهبی، مابعدالطبیعی، و علمی را به دور ریخت و به جای آن تنوع چشم‌اندازها را پذیرفت. به نظر نیچه هنر بهترین الگوی چنین/نگره‌ای است. هنر، برخلاف مذهب و مابعدالطبیعه و علم، شکلی از بازنمودن است که به ذات توهمی بودن خویش آگاه و معترف است. فیلسوف نیز باید از همین الگو استفاده کند و، به جای دامن زدن به توهم شناخت واقعیت عینی، بپذیرد که دانستن در نهایت گونه‌ای خلق کردن یا قانون‌گذاری است.

در دهه‌های اخیر، شیخ نیچه و نقد ریشه‌ای او از عقل بر فضای فکری دنیای غرب سایه افکنده است. بسیاری کسانی که می‌پندارند وقایع سیاسی اخیر، به‌ویژه پایان کار سوسیالیسم بوروکراتیک و بحران لیبرالیسم غربی، دلالت بر عمق بحرانی دارند که فقط از چشم‌انداز نقد ریشه‌ای نیچه قابل تحلیل است. از این دید، انتقاد مارکس خود مبتنی بر پیش‌انگاره‌های اصلی مدرنیسم است، و بنابراین فلسفه مارکس راهی برای گریز از بن‌بست مدرنیسم نمی‌گشاید.

نیچه و آن دسته از پیروان معاصر او که به متفکران پست-مدرن معروفند بر آن‌اند که پروژه مدرنیسم به هدف خود، یعنی حاکمیت خرد،



دست یافته است. پس به گمان آن‌ها بحران جامعه مدرن و بن‌بستِ مدرنیسم همانا بن‌بست خرد (عقل)، و بن‌بست فلسفه مدرن همانا بن‌بست خردباوری است.

/یورگن هابرماس، فیلسوف معاصر آلمانی، در پاسخ به این استدلال کوشیده است نشان دهد که یکی از پیش‌انگاشت‌های اصلی متفکران پست-مدرن تعبیری ویژه و محدود از عقل است که در ذات ابزاری است. به گمان او، درست است که متفکران روشنگری حتی کانت نتوانسته‌اند به کلی خود را از سیطره عقل ابزاری رها کنند، و نیز درست است که روند تاریخی مدرن شدن در جامعه‌های غربی متمایل به حاکمیت هرچه بیشتر عقل ابزاری در این جامعه‌ها بوده است، با این حال مدرنیسم امکان شکوفایی و حتی نهادی شدن تعبیری گسترده و غیرابزاری از عقل را فراهم کرده است. به گمان هابرماس، وظیفه اصلی فلسفه در زمان ما، از یک سو روشن کردن و بازسازی مفهوم غیرابزاری عقل و از سوی دیگر، همراه با تحلیل انتقادی گرایش‌ها و نهادهایی که در جامعه معاصر بیانگر سلطه عقل ابزاری هستند، نشان دادن امکان ایجاد و گسترش نهادهای دمکراتیک و یافتن مکانیسم‌های تصمیم‌گیری دسته‌جمعی با استفاده از مفهوم غیرابزاری از عقل است.

اما متفکران پست-مدرن عقل ابزاری را تنها شکل ممکن عقل می‌دانند، و در نتیجه امکانات گسترده‌ای را که مدرنیسم در پیش پای بشریت گسترده است ندیده می‌گیرند.

### ۳. نقد پست-مدرن از خرد و خردباوری

در زمان ما، یعنی دهه‌های پایانی قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم، سنت فکری ضد مدرن در نوشته‌های متفکران معاصر فرانسوی مانند ژاک دریدا، میشل فوکو، ژان فرانسوا لیوتار، و ژاک بودریار ادامه یافته است. در کشورهای انگلیسی زبان رگه‌هایی از این شیوه تفکر را در آثار

ریچارد رورتی و السدر مکتتایر<sup>۱۱</sup> و در رشته فلسفه علم در آثار پال فایرآبند<sup>۱۲</sup> می‌توان مشاهده کرد.

اکثر این متفکران در این باره هم‌نظرند که آرمان تحقق عقل و سازماندهی عقلی جامعه باقیمانده سنت روشنگری است و در دوران ما، یعنی دوران پست-مدرن، از اعتبار افتاده است. عقل، به گمان آن‌ها، ذاتاً/ مدعی جهانگستری و فراگیری است و در نتیجه گرایش به مطلق‌باوری را در دل خود می‌پروراند. اعتقاد به احکام فراگیر و جهانگستر، قبول قوانین ضروری در روند تاریخ و اصول کلی قابل‌اطلاق به تمامی جامعه‌های بشری و شرایط گوناگون زندگی، و به‌طور خلاصه اندیشیدن به جامعه همچون کلتی یگانه و ندیده گرفتن بسیارگونگی فرهنگی درون یک جامعه یا میان جامعه‌های مختلف را می‌توان از ویژگی‌های مدرنیسم کلاسیک خواند. به گمان متفکران پست-مدرن، خردباوری مدرن و ادعاهای فراگیر و جهانگستر آن ایدئولوژی مناسب برای نظام‌های توتالیتراست.

به‌طور کلی، یکی از نگرانی‌های اصلی متفکران پست-مدرن پرسش درباره جهانگستری اصول و ارزش‌هاست، و در نتیجه یکی از انتقادهای اصلی آن‌ها متوجه ادعاهای جهانگستر است. به گمان آن‌ها، جهانگستری یعنی از میان بردن تفاوت‌ها و جلوه‌های گوناگون/ فرهنگ‌ها و یک‌کاسه کردن و در نتیجه از میان بردن رنگارنگی و تنوع هستی و زندگی. به بیان دیگر، جهانگستری یعنی کشتن زیبایی‌هایی که فقط در تنوع و بسیارگونگی امکان بروز و حضور می‌یابند.

منتقدان اندیشه پست-مدرن در پاسخ می‌گویند که حساسیت به/ رنگارنگی و تنوع و بسیارگونگی نباید به قیمت نفی مفاهیم کلی مانند حقیقت و عدالت و زیبایی تمام شود. به بیان دیگر، نسبت‌باوری نتیجه محتوم پلورالیسم نیست. برای مثال، به گمان هابرماس منتقد برجسته اندیشه پست-مدرن، جهانگستری با تنوع و بسیارگونگی پلورالیسم در

تعارض نیست، و تنها با حفظِ بسیارگونگی و تنوع ممکن است. چشم انداز جهانگستر یعنی چشم انداز دربرگیرنده همه چشم اندازهای ویژه، یعنی چشم اندازی که اجازه دهد به امور از جهت های گوناگون و با علایق گوناگون نگریده شود. به این معنا، چشم انداز جهانگستر طردکننده و کنارگذارنده چشم اندازها و علایق ویژه نیست بلکه دربرگیرنده آنهاست. پس هرچه برای بررسی و تحلیل یک امر از چشم اندازهای بیشتری استفاده کنیم، به حقیقت جهانگستر نزدیک تر شده ایم.<sup>۱۳</sup>

به نظر بسیاری از متفکران مدرن، شناخت کلیت ساختار اجتماعی هم ممکن و هم ضروری است. نقد و تغییر وضع موجود بدون تغییرات ساختاری در کل نظام اجتماعی - اقتصادی ناممکن است. دگرگونی های ساختاری جامعه نیازمند شناخت بنیادی جامعه است و ارزیابی نهادهای بنیادی بدون یاری گرفتن از مفاهیم کلی و جهانگستر حقیقت، عدالت، رهایی، و خودمختاری ممکن نیست.

به عکس، در اندیشه متفکران پست - مدرن شناخت کلیت ساختار اجتماعی نه ممکن و نه ضروری است. این متفکران بر محلی بودن و نسبی بودن و غیرضروری بودن حقیقت احکام و تنوع و بسیارگونگی شکل های زندگی تأکید می کنند. به گمان آنها، تنها راه دگرگونی وضع موجود دگرگونی نهادهای مشخص اجتماعی در شرایط مشخص است. نقد وضع موجود نه نیازی به شناخت ساختارهای بنیادی جامعه دارد، و نه نیازی به مفاهیم کلی حقیقت عدالت و رهایی و خودمختاری.

در چشم متفکران پست - مدرن دگرگونی های مهم عصر ما، مانند فروریختن سوسیالیسم بوروکراتیک در شوروی و کشورهای اروپای شرقی، بحران اندیشه لیبرال در کشورهای سرمایه داری پیشرفته، فاصله فزاینده میان جهان پیشرفته و جهان «عقب مانده»، و خطر جدی به هم خوردن تعادل محیط زیست، همگی بیانگر بن بست مدرنیسم و توهمی بودن آرمان های آن است. آنچه به اعتقاد این متفکران به راستی از اعتبار

افتاده است نه ادعای رهایی بشریت از جانب این یا آن نظام اقتصادی-اجتماعی یا فلسفی ویژه بلکه خود مفهوم «رهایی» است. عصر ما عصر پایان آرمانشهرها و پایان هرگونه توهم درباره رهایی بشر است. دنیای ما دنیای خالی شدن و بی معنا شدن هرچه بیشتر واژه‌هایی مانند «رهایی» و «آزادی» است. حتی این گفته فوکو که ویژگی دنیای مدرن از میان رفتن هرچه بیشتر آزادی زیر نام آزادی است کاملاً بیانگر روحیه پست-مدرن نیست و هنوز نشان از بقایای آرمانشهرباوری عصر روشنگری دارد. به گفته ژان فرانسوا لیوتار، پیامبر بنام اندیشه پست-مدرن، عصر ما عصر پایان روایت‌های بزرگ<sup>۱۴</sup> است.

به این معنا، منبع الهام‌بخش متفکران پست-مدرن نه اندیشه و آثار مارکس و فروید بلکه اندیشه و آثار متفکرانی مانند نیچه است. به گمان متفکران پست-مدرن، رهایی، چه در تعبیر فردی آن از دیدگاه فروید و پیروان او و چه در تعبیر اجتماعی آن از دیدگاه مارکس و پیروانش، توهمی خطرناک است. به اعتقاد لیوتار، هر نسخه‌ای از روایت بزرگ ناگزیر/دربرگیرنده اخلاق و سیاست فراگیر است و در نتیجه خواه‌ناخواه به گونه‌ای جمهوری فضیلت و ترور روپسیری می‌انجامد. سرنوشت اندیشه و گفتاری که پیش‌انگاشت آن مفاهیمی مانند بشریت یا تاریخ یا رهایی و جز آن باشد توتالیترسم (فراگیرندگی) است و بس. ریشه واقعی ترور و وحشت ناشی از کمیته‌های شهروندان در انقلاب فرانسه و سرکوب شدن مخالفان چپ در انقلاب روسیه و کشتارهای دسته‌جمعی در کامبوج را نه در روپسیر و استالین و پول‌پات بلکه در کانت و هگل و مارکس باید جست.

از جمله جریان‌های فلسفی عمده‌ای که در شکل‌گیری و رواج اندیشه/پست-مدرن در نیمه دوم قرن بیستم مؤثر بوده‌اند چشم‌اندازباوری نیچه، فلسفه هرمنوتیک هایدگر، نقد آدورنو و هورکهایمر از عقل ابزاری و اندیشه روشنگری، نظریه ویتگنشتاین درباره بازی‌های زبانی و شکل‌های

زندگی وابسته به آن‌ها، و نظریه تامس کون درباره تحول و تاریخ علم و الگوهای علمی است.<sup>۱۵</sup>

#### ۴. ژان فرانسوا لیوتار و مانیفست پست-مدرن

آثار نویسنده و متفکر پرآوازه فرانسوی ژان فرانسوا لیوتار نمونه کلاسیک اندیشه پست-مدرن به شمار می‌آید. لیوتار شهرت خود را به ویژه مدیون کتاب وضعیت پست-مدرن (۱۹۷۹) است که اکنون در چشم بسیاری در جایگاه مانیفست اندیشه پست-مدرن نشسته است. وی در این اثر کوتاه و فشرده وضعیت علم و اخلاق و هنر را در دنیای معاصر توصیف کرده و نشان داده است که ما اکنون وارد مرحله‌ای جدید شده‌ایم که با مرحله پیشین تفاوت‌های بنیادی دارد. به ادعای او دوران مدرن به پایان رسیده است و آرمان‌های مدرن‌گشش و جذابیتشان را به کلی از دست داده‌اند، و ما امروز باید در وضعیت جدیدی که او پست-مدرن می‌نامد همه جلوه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی را بازاندیشی کنیم:

موضوع این مطالعه وضعیت دانش در جامعه‌های پیشرفته صنعتی است. من از واژه «پست-مدرن» برای توصیف این وضعیت استفاده می‌کنم. این واژه امروز در قاره آمریکا از جانب جامعه‌شناسان و منتقدان به کار گرفته می‌شود، و بیانگر موقعیت فرهنگ معاصر به دنبال دگرگونی‌هایی است که از پایان قرن نوزدهم در قوانین حاکم بر علم، ادبیات و هنر رخ داده است. این مطالعه دگرگونی‌های مورد بحث را در متن بحران روایت‌ها قرار می‌دهد.<sup>۱۶</sup>

لیوتار در همین کتاب مفاهیم مدرن و پست-مدرن را چنین توصیف می‌کند:

من واژهٔ مدرن را در ارجاع به هر نظریه‌ای به کار می‌گیرم که برای مشروعیت بخشیدن به خود به گونه‌ای روایت بزرگ، مانند دیالکتیک روح یا علم تفسیر معنا (هرمنوتیک) یا رهایی انسان معقول یا انسان زحمتکش، نیاز دارد.<sup>۱۷</sup>

مدرن نگره‌ای است که نسخه‌ای از آن چه را که لیوتار روایت بزرگ می‌نامد برای توجیه علم لازم می‌انگارد. پست-مدرن، از سوی دیگر، نگره‌ای است که نسبت به هر تعبیری از روایت بزرگ سخت بدبین است. منظور لیوتار از «روایت بزرگ» چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همهٔ فعالیت‌های بشری و همهٔ روابط اجتماعی (به قول خود او همهٔ انواع گوناگون «بازی‌های زبانی») را روایت بزرگ می‌شمارد. همان‌طور که خواهیم دید به گمان او، در جهان پُست-مدرن، به دلیل گوناگونی ماهوی بازی‌های زبانی جایی برای اصل یا اصول کلی حاکم بر همهٔ آن‌ها نیست. پس هر کوششی برای یافتن روایت بزرگ ناگزیر محکوم به شکست است.

به نظر لیوتار، فلسفهٔ اخلاق و سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شد و از راه کانت و هگل به مارکس رسید، مبنای شکل‌گیری نسخه‌های مدرن روایت بزرگ است. به گمان او اما، این فلسفه بیانگر تجربه‌های بشر امروز نیست و در دنیای معاصر دیگر کارایی ندارد.

نمونهٔ برجستهٔ روایت بزرگ برداشتی از تاریخ است که جهت‌گیری و غایت آن را رهایی بشر می‌انگارد. در این روایت بازی‌های زبانی مختلف، مانند بازی زبانی علم، بازی زبانی تضادها و جنگ‌های طبقاتی، بازی زبانی اخلاق و فلسفه، و جز آن همگی - زیر چتر کلی رهایی بشر - بیانگر پیشرفت دائمی از جهت تولید ثروت مادی و بهبود اخلاقی است؛ و فهم هر حادثه و قضاوت دربارهٔ هر حادثه فقط از چشم‌انداز هدف نهایی تاریخ یعنی رهایی بشریت ممکن است. از چشم‌انداز این روایت، دربارهٔ هر

حادثه مهم اجتماعی، سیاسی، و علمی باید این پرسش را طرح کرد که آیا این حادثه قدمی به سوی رهایی توده‌های مردم هست یا نه. / اما بی اعتبار شدن روایت بزرگ همان قدر در مورد روایت مارکسیستی رهایی بشر صادق است که در مورد علم. به بیان دیگر، علم نیز فقط یک بازی زبانی در میان بازی‌های زبانی گوناگون است و نمی‌تواند پایه مشروعیت همه بازی‌ها قرار گیرد. در جهان پست-مدرن هیچ نسخه‌ای از روایت بزرگ، صرف نظر از محتوای آن، نمی‌تواند در مسند مرجع نهایی مشروعیت بنشیند.

### الف. نظریه اجتماعی در فلسفه مدرن

به گمان لیوتار، پیش‌انگاشت کلیدی فلسفه اجتماع در سنت فکری مدرن این بود که جامعه، دست‌کم به‌طور بالقوه، یک کلیت پیوسته و دارای هماهنگی درونی است. البته همه متفکران مدرن از این پیش‌انگاشت به نتیجه‌ای یگانه نرسیده‌اند ولی همگی به شکل‌های مختلف آن را پذیرفته‌اند.

/ لیوتار در فلسفه سیاسی مدرن میان دو برداشت مختلف از طبیعت جامعه بشری فرق می‌گذارد. در چشم یک دسته از متفکران مدرن، از هابز تا نیکلاس لومن، متفکر معاصر آلمانی، جامعه کلیتی است اورگانیک یا نظامی است خودگردان که در آن هر جزئی و هر بخشی جایگاه و نقش و فایده‌ای دارد. از این چشم‌انداز، مشروعیت علوم جدید در امکانات گسترده‌ای است که در نظارت و فرمانروایی بر طبیعت در اختیار بشر گذارده است.

اما در چشم دسته دوم متفکران مدرن، جامعه در واقع کلیتی یک‌دست و یگانه و هماهنگ نیست بلکه، دست‌کم تاکنون، همواره دچار دوگانگی و تضاد درونی و در نتیجه گونه‌ای از خودبیگانگی بوده است. از این چشم‌انداز جامعه‌ای که دچار دوگانگی و تضاد و از خودبیگانگی

است عمیقاً نیازمند آن است که بر این دوگانگی و تضاد و از خودبیگانگی چیره شود و به یگانگی و آشتی برسد. این برداشت دوم کارایی را مهم‌ترین آرمان اجتماعی نمی‌داند و به جای کوشش در مشروعیت بخشیدن به قدرت هدفش قدرت بخشیدن به عاملان اجتماعی و عمق بخشیدن به خودآگاهی آن‌ها و به‌طور خلاصه ایجاد جهانی است که در آن بشریت از ظلم و از خودبیگانگی رهاست. می‌توان این دو گروه را/ براساس برداشتشان از جامعه و پرسش‌های اجتماعی از هم بازشناخت. بینش گروه اول ابزاری و بینش گروه دوم انتقادی است.<sup>۱۸</sup>

لیوتار میان تفکر ابزاری نیکلاس لومن و تفکر انتقادی یورگن/ هابرماس فرق می‌گذارد، اما در نهایت هر دو را از یک قماش می‌داند و زیر چتر مدرنیسم مردود و از سکه افتاده می‌شمارد. به گمان او، هر دو بینش سنتی بوده و هیچ‌یک پاسخگوی پرسش‌های جهان پست-مدرن نیستند.

بینش ابزاری ریشه همه مشکلات جامعه را در این می‌بیند که نهادها و رفتارهای اجتماعی از کارایی لازم بی‌بهره‌اند. از این دید، مهم‌ترین آرمان اجتماعی افزایش کارایی است. بینش انتقادی اما ریشه اصلی مشکلات اجتماعی را در این می‌بیند که هماهنگی و یکپارچگی و یگانگی در جامعه مدرن از کف رفته است و بنابراین، از این دید، راه حل نهایی همه مشکلات بازیافتن هماهنگی و یگانگی اجتماعی است. هر دو بینش اما در پشت فعالیت‌های گوناگونی که در هر جامعه رخ می‌دهد مبنایی یگانه قائل‌اند که در نهایت معیار ارزیابی رفتارها و نهادهای اجتماعی است. هر دو بینش یگانگی زندگی اجتماعی را پایه‌ای برای تعبیری از پیشرفت در تاریخ و تعبیری از رهایی بشریت قرار داده‌اند.

اما از چشم‌انداز لیوتار، جامعه نه کلیتی پیوسته است که در آن هر/ پاره‌ای کارکردی ویژه دارد (یا دست‌کم باید داشته باشد) و نه کلیتی که هماهنگی و یکپارچگی و یگانگی‌اش را از دست داده است. به نظر او



مبنایی یگانه برای ارزیابی فعالیت‌ها و نهادهای گوناگون در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی نمی‌توان یافت. پس، برخلاف تصور بسیاری فیلسوفان مدرن، هیچ برداشتی از پیشرفت و رهایی نمی‌تواند مبنای ارزیابی همه‌جانبه تمام فعالیت‌ها و نهادهای اجتماعی در همه حوزه‌های زندگی اجتماعی را در اختیار ما بگذارد. کسانی که این‌گونه یگانگی را غایت زندگانی بشری می‌دانند دچار توهم به قول او «برشونده»<sup>۱۹</sup> هستند. به گمان لیوتار، نماینده برجسته بینش انتقادی در دوران ما یورگن هابرماس متفکر معاصر آلمانی است که در آثارش هنوز از آرمان‌های قرن نوزدهم حمایت می‌کند. لیوتار بخش قابل‌توجهی از کتاب خود را به ارزیابی این برداشت یا بینش دوم یعنی نظریه انتقادی اختصاص داده است و بنابراین هابرماس، در مقام نماینده نظریه انتقادی، یکی از هدف‌های اصلی حملات او در این کتاب است.

به‌طور خلاصه، به گمان لیوتار، هدف فلسفه هابرماس دست یافتن به فراگفتمان<sup>۲۰</sup> یا روایتی بزرگ<sup>۲۱</sup> است که با استفاده از آن بتوان درباره همه فعالیت‌های اجتماعی یا، به قول او (لیوتار)، همه «بازی‌های زبانی» به توافق و هم‌نظری و هماهنگی رسید. به بیان دیگر، کوشش هابرماس دست یافتن به فراگفتمانی است روشن و شفاف که بتوان از آن برای ارزیابی همه روابط اجتماعی استفاده کرد و در نهایت به یمن شفافیت و روشنی آن به از خودیگانگی اجتماعی پایان بخشید و به یگانگی و هماهنگی در زندگی اجتماعی دست یافت. این هدف، به اعتقاد لیوتار، شریف و نیت هابرماس در دنبال کردن آن پاک است ولی استدلال او محکم نیست. به گمان لیوتار، رسیدن به توافق در دنیای ما دیگر در حد یک آرمان هم به حساب نمی‌آید. امروز ما به تعبیری از عدالت نیاز داریم که هیچ پیوندی با مفهوم توافق نداشته باشد.<sup>۲۲</sup>

به گمان هابرماس فقط توافق‌هایی که در نتیجه گفت‌وگوهای استدلالی میان افراد آزاد و خودمختار به دست آمده باشند می‌توانند به

روابط و نهادهای اجتماعی مشروعیت بخشند. لیوتار استدلال هابرماس را مبتنی بر دو پیش‌انگاشتِ ناپذیرفتنی می‌داند. پیش‌انگاشتِ اول هابرماس امکان رسیدن به توافق دربارهٔ مجموعه‌ای از قوانین و پیشنهادهای عملی است که برای تمامی بازی‌های زبانی اعتبار داشته باشند. اما به گمان لیوتار ناهمگنی بازی‌های زبانی و در نتیجه ناهمگنی قوانین حاکم بر آن‌ها جایی برای توافق دربارهٔ این قوانین باقی نمی‌گذارد.

پیش‌انگاشت دوم هابرماس این است که هدف و غایت همهٔ گفت‌وگوها رسیدن به توافق است. این پیش‌انگاره نیز نادرست است زیرا هدف گفت‌وگو (دیالوگ) نه توافق بلکه، به گمان لیوتار، مغالطه و مخالفت است.

لیوتار مدعی است که هابرماس، به تبع متفکران دوران روشنگری، بشریت را همچون گونه‌ای عامل آگاه (سوژه) فراگیر و جهانگستر می‌بیند که می‌خواهد با نظم بخشیدن به همهٔ حرکت‌های مجاز در همهٔ بازی‌های زبانی به رهایی دست یابد. پیداست که از این دید اعتبار و مشروعیت هر حکم و هر حرکت در این است که نقشی مثبت در رسیدن به رهایی بشر داشته باشد.

به عکس، از دید لیوتار، مفاهیم توافق، یگانگی، کلیت، و غایت/همگی به یک خانواده تعلق دارند و در حول و حوش مفهوم عقل در سنت روشنگری می‌گردند و بیانگر فلسفهٔ اجتماعی‌ای هستند که در آن جایی برای آزادی و خلاقیت فردی و بسیارگونگی فعالیت‌های بشری نیست. لیوتار در پایان کتاب وضعیت پست-مدرن دربارهٔ این فلسفه چنین می‌گوید:

فقط توهم «برشونده»ی هگلی است که امید به آن دارد که با یک کاسه کردن همهٔ بازی‌های زبانی به آن‌ها یگانگی بخشد. اما کانت بسیار خوب می‌دانست که بهای چنین توهمی وحشت است و

ترور. قرن‌های نوزده و بیست تا حد ظرفیت‌مان برای ما وحشت و ترور آورده‌اند. بهایی که ما برای غم و حسرت از دست دادن یگانگی و تمامیت... و تجربه‌های شفاف و انتقال‌پذیر پرداخته‌ایم / بس گران بوده است. بیایید به جنگ کلیت برویم؛ بیایید شاهد آن‌چه بیان‌ناپذیر و ارائه‌نشده‌ی است باشیم؛ بگذارید نایکسانی‌ها را حفظ کنیم و حرمت نام را نگه داریم.<sup>۲۳</sup>

به گمان لیوتار، در دوران ما هابرماس نمونه بارز فیلسوفی است که دچار توهم «برشونده» است:

/ هابرماس گمان می‌کند که شکست مدرنیسم در این بوده است که تمامیت زندگی را به تکه‌های مستقل تجزیه کرده و هر تکه را به کاردانی متخصصین مربوط واگذار کرده است...<sup>۲۴</sup>

در چشم لیوتار، هابرماس درمان این تکه‌تکه شدن فرهنگ و جدایی آن از زندگی را در دستیابی به گونه‌ای یگانگی در تجربه‌های گوناگون بشری می‌داند. به نظر هابرماس، در این وضعیت وظیفه فلسفه و هنر این است که بر حفره‌های میان‌گفتمان‌های دانشی، اخلاقی و سیاسی پل بزنند و راه را برای رسیدن به یگانگی تجربه بشری بگشایند.

/ لیوتار این تعبیر از یگانگی در تاریخ و جامعه بشری را با فرض هدف غایی تاریخ و وجود عنصر آگاه (سوژه) در روند تاریخ همراه می‌بیند، و معتقد است که این برداشت از تاریخ بازمانده فلسفه دوران روشنگری است و باید به دست سنجش انتقادی بی‌امان سپرده شود.<sup>۲۵</sup>

به ادعای لیوتار در جهان پست-مدرن جایی برای تعبیر فراگیر / هابرماس از توافق نیست. توافق درباره قوانینی که حرکت در یک بازی زبانی را تعریف می‌کنند باید محلی و موقتی باشد. فقط بازیگران بازی در مقام آن هستند که درباره قوانین بازی به توافق برسند، و طبیعی است که

بازیگران باید بتوانند هرگاه که مایلند آن توافق را ملغی کنند. فقط این برداشت از توافق است که با طبیعت تغییر و تحول در دنیای معاصر خوانایی کامل دارد. امروز در حوزه‌های خانواده، فرهنگ، سیاست، روابط بین‌المللی، و نیز بسیاری روابط خصوصی، قراردادهای موقت تکمیل‌کننده نهاد‌های دائمی هستند. پیداست که تحولات و تغییرات ناشی از این‌گونه قراردادهای موقت مبهم و دوگانه‌اند و به تغییرات ریشه‌ای و بنیادی منجر نمی‌شوند. اما این، به گمان لیوتار، به هیچ‌وجه جای تأسف ندارد:

اکنون، در پایان دهه هفتم قرن بیستم، به‌خوبی می‌دانیم که هرگونه کوشش در یافتن بدیلِ ناب به نظامی منجر می‌شود که شباهت‌های بسیار به نظام پیشین دارد. پس باید خوشحال باشیم که گرایش به سوی قراردادهای موقت [ادارای ویژگی] مبهم و دوگانه است؛ یعنی، از یک‌سو، کاملاً وابسته به هدف‌های نظام حاکم نیست و، از سوی دیگر، از جانب نظام حاکم تحمل می‌شود.<sup>۲۶</sup>

شعار کلی لیوتار برای جامعه به قولِ وی کامپیوتری معاصر این است: منابع اطلاعاتی کامپیوتری را به‌طور رایگان و بدون محدودیت در اختیار همگان بگذارید.<sup>۲۷</sup>

پرسشی که شعار لیوتار مطرح می‌کند این است که در وضعیتی که شرکت‌های غول‌آسای سرمایه‌داری صاحبان اصلی و کنترل‌کنندگان واقعی منابع مهم اطلاعاتی هستند، چه تضمینی برای عملی شدن این شعار وجود دارد؟ و نیز این‌که تعبیر لیوتار از توافق محلی و موقت تا چه حد امکان تحقق این شعار را فراهم می‌کند؟

### ب. لیوتار و فلسفه زبان ویتگنشتاین

یکی از مفاهیم کلیدی در تحلیل لیوتار از وضعیت فرهنگ و دانش در دنیای معاصر مفهوم بازی‌های زبانی است که او از ویتگنشتاین، فیلسوف/بنام و برجسته قرن بیستم، به عاریت گرفته است. به اعتقاد لیوتار، زبان مجموعه‌ای است ناهمگن از بازی‌های زبانی بسیار گوناگون که هر یک دارای قاعده‌ها و قوانین ویژه خود است. پس هر کوششی برای یافتن قاعده‌ها و قوانین کلی که حاکم بر همه بازی‌های زبانی باشند یا هر تلاشی برای یافتن بازی زبانی کلی با معیارهای فراگیری که بتوانند پایه‌ای برای ارزیابی همه بازی‌های زبانی بشوند محکوم به شکست است. خلاصه این‌که از این دید، برخلاف تعبیر سنتی، زبان دارای جوهری یگانه نیست. /لیوتار از برداشت ویتگنشتاین درباره زبان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که بازی‌های زبانی قیاس‌ناپذیرند، و بنابراین کنش‌های زبانی درون یک بازی زبانی را نمی‌توان با قاعده‌های بازی زبانی دیگر ارزیابی کرد. این مفهوم قیاس‌ناپذیری را لیوتار از فلسفه علم تامس کون گرفته است که الگوهای (پارادایم‌های) علمی را قیاس‌ناپذیر می‌پنداشت. به عقیده کون تحول علم را می‌توان به شکل تاریخ تحول الگوهای علمی در نظر گرفت - ولی تحولی که، به نظر او، یک رَوَند تک‌خطی و بیانگر انباشت مدام دانش علمی نیست. تاریخ علم از نظر کون تاریخ گذار از یک الگوی علمی به الگوی علمی به کلی متفاوت است. تفاوت‌های این الگوها از جهت پرسش‌های علمی و از جهت وسایل مورد استفاده دانشمندان و موضوع مطالعه‌شان آن‌قدر بنیادی است که امکان مقایسه یک الگوی علمی با الگوی دیگر وجود ندارد.<sup>۲۸</sup>

/لیوتار حوزه‌های فرهنگی مختلف مانند علوم طبیعی، علوم انسانی، فلسفه، ادبیات و اخلاق و سیاست و جز آن را همچون بازی‌های زبانی گوناگون در نظر می‌گیرد، و معتقد است که هر یک از این حوزه‌های فرهنگی یک بازی زبانی با قوانین ویژه خود است. به گمان او، هر قضاوتی

مبتنی بر قوانین یک بازی زبانی است. اما چون یک بازی زبانی کلی که بتوان با قوانین آن بازی‌های زبانی دیگر را مورد ارزیابی قرار داد وجود ندارد، هرگز نمی‌توان از خارج درباره‌ی یک بازی زبانی به قضاوت نشست. پس اگر میان دو قضاوت از درون دو بازی زبانی گوناگون تعارض پدید آید، مبنای عقلی برای تصمیم در این باره که کدام یک از این قضاوت‌ها صحیح است وجود ندارد. در چنین وضعیتی، تنها می‌توان به فرق میان دو چشم‌انداز گوناگون برای نگرستن به امری یگانه اذعان کرد.

برای مثال اگر کنشی به زبان کسی و به نفع کسی دیگر باشد، قضاوت «بی‌طرفانه» درباره‌ی آن کنش ناممکن است. زیرا چشم‌انداز «بی‌طرف» نسبت به آن کنش وجود ندارد. هر بحث درباره‌ی عادلانه یا غیرعادلانه بودن آن کنش نیز ناگزیر از چشم‌انداز معینی است. به بیان دیگر، راه حل «عقلی» یا «اخلاقی» برای حل تعارض میان چشم‌انداز کسی که از این کنش زیان دیده و چشم‌انداز کسی که از آن نفع برده وجود ندارد.

افزون بر این، عدالت نیز خود بازی زبانی ویژه قلمرو اخلاق و سیاست است. می‌توان به کنشی واحد از چشم‌اندازهای گوناگون، مانند اقتصاد و اخلاق و هنر، نگاه کرد.

همان‌گونه که به نظر ویتگنشتاین زبان مجموعه‌ای است از بازی‌های زبانی بدون قاعده‌های کلی حاکم بر همه‌ی آن‌ها، جامعه نیز به نظر لیوتار مجموعه‌ای است از فعالیت‌های گوناگون که هیچ قانون و قاعده کلی بر همه‌ی آن‌ها حاکم نیست. و نیز همان‌گونه که به گمان ویتگنشتاین ویژگی اصلی زبان ناهمگنی بازی‌های زبانی است، به گمان لیوتار ویژگی اصلی جامعه پست-مدرن ناهمگنی انواع گوناگون فعالیت‌های اجتماعی است. برداشت لیوتار از بازی‌های زبانی پایه فلسفه کثرت‌باورانه اوست. از چشم‌انداز کثرت‌باوری هیچ نظام ارزشی بر نظام ارزشی دیگر برتری ندارد. نظام‌های ارزشی گوناگون بازی‌های زبانی قیاس‌ناپذیرند و پذیرش هر نظام ارزشی به جای نظامی

دیگر یکسره دلبخواهانه و بدون اساس و پایه عقلی است. مهم‌ترین ویژگی جامعه پست-مدرن این است که دربرگیرنده بازی‌های زبانی نامتجانس و در رقابت با یکدیگر است. پیوندهای اجتماعی همه در بستر زبان صورت می‌گیرند، اما بافت اجتماعی ترکیبی است از تاروپودهای بسیار گوناگون. روابط اجتماعی نتیجه تداخل تعدادی نامعلوم از بازی‌های زبانی است که از قانون‌های متفاوت تبعیت می‌کنند. لیوتار در توصیف این چندگونگی بازی‌های زبانی جملات زیر را از ویتگنشتاین نقل می‌کند:

زبان را می‌توان به شهری قدیمی تشبیه کرد که در مرکز آن مجموعه‌ای از کوچه‌پس‌کوچه‌ها و خیابان‌های باریک و میدان‌ها و خانه‌های قدیمی در دوره‌های گوناگون تعمیر شده در کنار خانه‌های نوساز قرار دارند و در اطراف آن محله‌های متعدد جدید و خیابان‌بندی‌های مستقیم و خانه‌های یک‌شکل بنا شده‌اند.<sup>۲۹</sup>

به همین‌گونه، جامعه پست-مدرن نیز همچون مجموعه‌ای است از جامعه‌های کوچک‌تر پراکنده با قوانین و اصول اخلاقی و اجتماعی گوناگون و ناهمگن و گاه حتی متضاد. خلاصه این‌که جهان پست-مدرن جهانی است «بی‌کتاب» و رها از هر نسخه‌ای از روایت بزرگ؛ جهانی که در آن نه فقط مذهب و فلسفه بلکه حتی علم نیز، به عنوان مرجع نهایی برای مشروعیت بخشیدن به همه باورها و کنش‌ها و نهادهای گوناگون، از اعتبار افتاده است.

/یکی از پیامدهای مهم فلسفه اجتماعی لیوتار این است که قبول هر چشم‌انداز در نهایت گونه‌ای انتخاب دلبخواهانه است و بس. به بیان دیگر، انتخاب چشم‌انداز را نمی‌توان با معیارهای عقلی یا عینی ارزیابی کرد. این‌که چرا فردی معین از چشم‌اندازی معین به جهان می‌نگرد البته دلایل فرهنگی، اجتماعی، یا تاریخی دارد ولی از جهت

عقلی توجیه‌پذیر نیست، زیرا همه چشم‌اندازها دارای ارزش برابرند. منتقدان، این نسبیّت‌باوریِ ارزشی را نقطه ضعف اساسی فلسفه لیوتار و اندیشه پُست-مدرن می‌دانند. تضادهای اجتماعی در طول تاریخ تقریباً همواره میان نیروهای نامساوی بوده است. همواره نیروی قوی‌تر نیروی ضعیف‌تر را سرکوب کرده و زیر سلطه گرفته است. ولی از دیدگاه فلسفه لیوتار نمی‌توان چنین رابطه‌ای را ناعادلانه شمرد. زیرا کافی است که، از چشم‌انداز نیروی قوی‌تر، سلطه بر گروه ضعیف‌تر توجیه‌پذیر باشد. برای مثال، بی‌شک رفتار نازی‌ها با یهودیان و گروه‌های مخالف حزب نازی از چشم‌انداز بسیاری از نازی‌ها توجیه‌پذیر بود. در حالی که از دیدگاه قربانیان و مخالفان حزب نازی این رفتار جنایتکارانه به شمار می‌آمد. در این میان، حکم بیطرفانه درباره اعمال نازی‌ها ناممکن می‌نماید. به ادعای لیوتار، شخص سوم فقط می‌تواند ناظر تفاوتِ نقطه‌نظرهای طرفداران و مخالفان حزب نازی باشد. به بیان دیگر، از آن‌جا که دو چشم‌انداز اخلاقی نازی و ضدنازی دو معیار متفاوت از عدالت دارند، پایه‌ای عینی-عقلی برای محکوم کردن رفتار نازی‌ها نسبت به یهودیان و مخالفان حزب نازی وجود ندارد. و از بیرون این دو چشم‌انداز فقط می‌توان به وجود تفاوت‌های آن‌ها شهادت داد و بس.

بسیاری از منتقدان لیوتار معتقدند که ریشه اصلی نسبیّت‌باوری وی همانا تعبیر او از بازی‌های زبانی و قیاس‌ناپذیری آن‌هاست. لیوتار این را ندیده می‌گیرد که بازی‌های زبانی فقط در چارچوب یک نظام کلی زبانی امکان بروز و حضور دارند، و این نظام خود بر پاره‌ای اصول کلی استوار است. در حقیقت کوشش لیوتار در توضیح ویژگی‌های کلی وضعیت پُست-مدرن خود حاکی از وجود این چارچوب کلی است که از جانب همه به کاربرندگان زبان، دست‌کم به‌طور ضمنی، پذیرفته شده است. بی‌گمان لیوتار انتظار دارد که خوانندگانش، صرف‌نظر از چشم‌اندازهای گوناگونشان، نقطه‌نظر و استدلال او را بفهمند و خط استدلالی او را دنبال



کنند. بدیهی است که تفاهم میان لیوتار و خوانندگان او به یک چارچوب کلی نیاز دارد که مبنای روابط میان اعضای جامعه است؛ در حالی که وجود این چارچوب کلی زبانی با این حکم لیوتار که تضاد میان بازی‌های زبانی حل‌نشدنی است در تعارض است.

افزون بر این، حتی فقط «مشاهده» تفاوت میان چشم‌اندازها و بازی‌های زبانی گوناگون نیازمند وجه مشترکی میان چشم‌انداز مشاهده‌گر و چشم‌اندازهایی است که موضوع مشاهده‌وی هستند. زیرا مشاهده‌گر باید دست‌کم عاملان کنش‌هایی را که او با یکدیگر مقایسه می‌کند، در مقام عاملان کنش یا موجودات خودمختار و توانا به انجام بازی زبانی / متفاوت با بازی زبانی خود، بازشناسد. همین بازشناختن عامل کنش در مقام عامل کنش به خودی خود به معنای وجود وجه مشترک اخلاقی میان چشم‌انداز مشاهده‌گر و چشم‌اندازهای کسانی است که موضوع مشاهده و مطالعه او هستند.

در عمل لیوتار از این حداقل وجه مشترک نیز فراتر می‌رود. برای مثال، وی منکر امکان همدردی با قربانیان جنایت‌های نازی‌ها نیست، و بی‌تردید او خود جنایت‌های نازی را محکوم می‌کند. اما همدردی با قربانیان نازی و به طریق اولی محکوم کردن جنایت‌های نازی دارای پیش‌انگاشت مهمی است که از جانب لیوتار مصرانه نفی می‌شود، و آن امکان وجود گفتمان عقلی-اخلاقی درباره تفاوت چشم‌انداز نازی و چشم‌انداز کس یا کسانی است که اعمال نازی‌ها را محکوم و یا با قربانیان نازی همدردی می‌کنند. به بیان دیگر، پیش‌انگاشت همدردی با قربانیان نازی‌ها و محکوم کردن جنایت‌های نازی به معنای وجود یک نظام زبانی، یا به گفته لیوتار یک بازی زبانی، مشترک برای مخالفان و طرفداران نازیسم است.

بر اساس تحلیل بالا می‌توان گفت که چون در فلسفه لیوتار جایی برای مفهوم کلی عدالت نیست، پس در این فلسفه کنش اخلاقی و در نتیجه

کنش سیاسی نیز، به معنای دقیق کلمه، محلی از اعراب ندارد. از دیدگاه لیوتار، عدالت فقط در بازی زبانی اخلاق یا، دقیق‌تر بگویم، در بازی زبانی اخلاقی ویژه (مثلاً اخلاقِ کانتی) معنا دارد. پس اگر میان این بازی زبانی و بازی زبانی دیگری، مانند بازی زبانیِ توجیه‌کنندهٔ استثمار در نظام اقتصاد سرمایه‌داری از چشم‌انداز اخلاق غیرکانتی (برای مثال خودمدارانگاری نیچه‌ای) تعارض پدید آید، راهی بخردانه برای حل آن تعارض نیست. مسئولیت و اجبار اخلاقی خود فقط یک بازی زبانی در میان بازی‌های زبانی گوناگون است و حداکثر فقط در چارچوب دستگاه‌های اخلاقی ویژه قابل تعریف است.

### ج. بازی‌های زبانی و کثرت‌باوری فرهنگی

پیداست که اگر لیوتار از مفهوم بازی‌های زبانی به این نتیجه می‌رسد که چشم‌اندازهای گوناگون درون یک جامعه قیاس‌ناپذیرند، به طریق اولی او منکر وجود چشم‌اندازی مشترک میان فرهنگ‌های مختلف در جامعه‌های مختلف نیز هست. به بیان دیگر، چشم‌اندازهای فرهنگی مختلف تشکیل‌دهندهٔ مجموعه‌ای بس ناهمگن هستند که عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن‌ها قیاس‌ناپذیرند. پیامد منطقی این نظریه این است که دگرگونی‌های درون یک فرهنگ و تأثیرپذیری فرهنگ‌ها از یکدیگر را هرگز نمی‌توان از چشم‌انداز عقلی-اخلاقی ارزیابی کرد. هرگاه فرهنگی زیر تأثیر فرهنگی دیگر دگرگون شود، فرهنگ دگرگون شده به‌راستی به تصرف فرهنگ دگرگون‌کننده درآمده است.

بی‌تردید دگرگونی‌های فرهنگی و رابطهٔ فرهنگ‌ها با یکدیگر از پرسش‌های بنیادی عصر ما و به‌ویژه از پرسش‌های بنیادی جوامعی است که به دلیل رابطه با غرب دچار دگرگونی‌های عمیق شده‌اند. پیداست که تنها از طریق فهم این دگرگونی‌هاست که فهم پاسخ به پرسش‌های اساسی این‌گونه جوامع ممکن می‌گردد. جامعهٔ ایرانی نیز استثنای این اصل کلی

نیست. در قرن گذشته پرسش دربارهٔ رابطه با غرب به شکل‌های مختلف در جامعهٔ ما طرح شده است. چه بسا معروف‌ترین نوشته در این باره کتاب کوچک غرب‌زدگی نوشتهٔ جلال آل‌احمد است. پس از آل‌احمد نیز بسیاری از نویسندگان، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، به این پرسش پرداخته‌اند. نگاهی سریع به این نوشته‌ها نشان می‌دهد که اکثر نویسندگانی که به مقولهٔ رابطهٔ ایران با غرب پرداخته‌اند از زبان و استعاره‌هایی استفاده کرده‌اند که به گونه‌ای غیرمستقیم تأییدکنندهٔ نسبیّت‌باوری فرهنگی است.<sup>۳۰</sup>

بربنای تحلیل لیوتار، هنگامی که اهالی یک فرهنگ بومی به مدرسه‌های میسیون‌های غربی می‌روند و به این ترتیب با علوم جدید و مبانی ارزشی-اخلاقی فرهنگ غربی آشنا می‌شوند و در نتیجه علوم جدید یا ارزش‌های اخلاقی غربی را می‌پذیرند، در واقع تن به فرهنگ غربی می‌دهند. به همین ترتیب، اگر مردم‌شناس غربی ضمن مطالعهٔ شیوهٔ زندگی قبیله‌ای در افریقا چنان شیفتهٔ آن شیوهٔ زندگی شود که تصمیم بگیرد بقیهٔ عمر را در میان مردم آن قبیله و به سبک زندگی آن‌ها به‌سربرد، تغییر نظر و نگرهٔ او نیز باید گونه‌ای شکست فرهنگی از جانب او و پیروزی از جانب فرهنگ بومی به‌شمار آید.

دلیل لیوتار برای قیاس‌ناپذیری فرهنگ مردم‌شناس و فرهنگ بومی مورد مطالعهٔ او این است که این دو فرهنگ فاقد وجه یا جوه مشترک هستند. و به‌راستی اگر دو فرهنگ هیچ‌وجه مشترکی نداشته باشند شناخت یکی از جانب دیگری، و حتی مقایسهٔ آن‌ها، ناممکن است. اما باید پرسید که آیا این پیش‌انگاشتِ کلیدی استدلال لیوتار درست است؟ در پاسخ باید گفت که بی‌تردید فرهنگ‌ها به دلایل تاریخی و جغرافیایی تفاوت‌های چشمگیر و گاه حیرت‌آور با یکدیگر دارند. ممکن است آن‌چه در یک فرهنگ کاملاً عادی و پذیرفته شده است در فرهنگی دیگر جنایت به‌شمار آید. برای مثال کمابیش تا صد سال پیش در میان هندوها

رسم بود که زن بیوه را به هنگام مرگ شوهرش زنده‌زنده با جسد شوهر در آتش بسوزاندند، و پیداست که این رسم در بسیاری فرهنگ‌های دیگر جنایتی هولناک تلقی می‌شود. اما، به‌رغم وجود این‌گونه تفاوت‌ها، میان فرهنگ‌ها وجوه مشترک اساسی نیز فراوان است، و به همین دلیل فرهنگ‌ها قیاس‌پذیرند.

به بیان دیگر، وجود فاصله زیاد میان فرهنگ مردم‌شناس غربی و فرهنگ بومی موضوع مطالعه وی، نفی‌کننده وجوه مشترک میان آن‌ها نیست. برای مثال، مردم‌شناس غربی و انسان بومی هر دو در شرایط کم‌آبی و خشکسالی رسیدن به آب را مطلوب و نزدیک شدن به مار زهری را خطرناک می‌دانند، و هر دو در هوای نامساعد به پناهگاه نیاز دارند. دل هر دو از مرگ عزیزان به درد می‌آید و نیز هر دو شجاعت و طاقت را می‌ستایند. هر دو در فرهنگ‌هایی زندگی می‌کنند که در آن‌ها معیارهایی برای تشخیص رفتار درست و غلط وجود دارد. و مهم‌تر از همه این‌که هر دو برای ارتباط با دیگران از زبان استفاده می‌کنند.

اگر، هیچ وجه مشترکی میان فرهنگ غربی و فرهنگ مردم بومی وجود نداشت، یعنی اگر دو فرهنگ به کلی قیاس‌ناپذیر بودند، چه‌گونه مردم‌شناس غربی می‌توانست بومیان مورد مطالعه‌اش را موجوداتی بازشناسد که برای ارتباط با یکدیگر از زبان استفاده می‌کنند؟ البته به اعتقاد لیوتار به تعداد زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف جهان‌های زبانی مختلف با بازی‌های زبانی مختلف وجود دارد. به گمان او، تعبیر زبان در مقام وسیله ارتباط انسانی با ویژگی‌های مشترک در همه فرهنگ‌ها از اختراعات متفکران مدرن است. از دیدگاه او، تفاوت میان زبان‌ها آن‌قدر بنیادی است که ترجمه از یک زبان به زبان دیگر در اساس ناممکن است. لیوتار با استناد به ویتگنشتاین مدعی است که یگانگی در زبان وجود خارجی ندارد. آنچه وجود دارد «جزیره‌های زبانی پراکنده و جدایی است که قوانین و قواعد حاکم بر یکی ترجمه‌پذیر به دیگری نیست».<sup>۳۱</sup>

اگر غرض لیوتار از این گفته این است که یگانگی زبان بر پایه چهارچوبی کلی و فراگیر و ثابت نیست یا زبان فاقد معیارهایی یگانه برای سنجش همه گفتارهاست، در آن صورت جای تردید زیاد در درستی آن نیست. اما اگر منظور از این گفته این است که زبان‌ها چنان فرق‌های بنیادی با یکدیگر دارند که آن‌ها را نمی‌توان به یکدیگر ترجمه کرد، در آن صورت گفته ویتگنشتاین، یا دست‌کم تفسیر لیوتار از آن، گنگ و بی‌انسجام است. اگر بتوان گونه‌ای فعالیت انسانی را دست‌کم تا آن‌جا شناخت که بشود آن را فعالیت زبانی شمرد، پس قاعدتاً باید جای امید باشد که بتوان در آن فعالیت درگیر شد و نیز اگر بتوان زبانی را آموخت، پس باید بتوان واژه‌ها و جمله‌های آن زبان را در زبان آموزنده توضیح داد. برای مثال، اگر یک فارسی‌زبان بتواند زبانی دیگر را فراگیرد، حتی اگر نتواند واژه‌ها یا جمله‌های آن زبان را با واژه‌ها و جمله‌های مشابه در فارسی جفت کند، دست‌کم می‌تواند هر جمله‌ای از آن زبان بیگانه را به فارسی توضیح دهد - درست همان‌طور که باستان‌شناسان و مورخان می‌توانند کتیبه‌ها و نوشته‌های دوره‌های باستان را «ترجمه» کنند یا دست‌کم توضیح دهند، یا همان‌طور که امروز برای مثال مفسران حافظ اشعار او را برای ما تفسیر می‌کنند. پس جمله‌ها و متون را می‌توان از یک زبان به زبان دیگر «ترجمه» کرد یا دست‌کم توضیح داد.<sup>۳۲</sup>

#### د. وجه زبان‌آورانه (بلاغی) زبان

به گمان بسیاری از متفکران پست-مدرن، مهم‌ترین ویژگی زبان این است که قدرت بلاغت و زبان‌آوری در اختیار گوینده می‌گذارد. هیچ ویژگی زبان به اندازه وجه زبان‌آورانه آن به شناخت زبان کمک نمی‌کند. غرض از بلاغت و زبان‌آوری هنر استفاده از ویژگی‌های تصویری و استعاری زبان در تأثیرگذاری بر مخاطب و ترغیب وی است. فیلسوفان، به‌ویژه پس از افلاطون، وجه زبان‌آوری زبان را از وجه دانشی یا معرفتی

آن جدا کرده‌اند. سقراط در آغاز دیالوگ معروف *خطابه دفاعی سقراط* Apology، اثر افلاطون، در دفاع از خود سخنان کسانی را که او را به کفر و منحرف کردن جوانان متهم کرده‌اند ترغیب‌کننده و تأثیرگذار ولی خالی از حقیقت ارزیابی می‌کند. جدا کردن وجه دانشی از وجه زبان‌آورانه یا/بلاغی زبان یکی از وجوه برجسته در تاریخ فلسفه غرب و به‌ویژه مورد تأکید متفکران عقل‌باور است.

فیلسوفان پست-مدرن به شکل‌های گوناگون تفاوت بنیادی میان وجه/زبان‌آورانه و وجه دانشی-عقلی زبان را زیر پرسش برده‌اند، و وجه عقلی-دانشی زبان را نیز یکی از تجلیات وجه بلاغی-زبان‌آورانه آن تلقی کرده‌اند.

به گمان آن‌ها، هدف هر کنش رسیدن به مقصودی است، و توفیق کنشگر در هر کنش گفتاری ترغیب مخاطب در انجام کاری است که مورد نظر او (کنشگر) است. کنشگر البته می‌تواند برای ترغیب مخاطب از استدلال منطقی استفاده کند یا به خدعه و فریب یا حتی زور و تهدید متوسل شود. این‌که شنونده چه‌گونه متقاعد شود، مسئله‌ای است فرعی. وجه مشترک همه کنش‌ها موفقیت کنشگر در رسیدن به هدف خود است. ارزیابی کنش نیز باید با معیار موفقیت یا شکست کنشگر در رسیدن به هدف او انجام شود و نه با معیار این‌که کنشگر از چه وسیله‌ای برای رسیدن به هدفش استفاده کرده است. پس، همان‌طور که گفته شد، تفاوتی اساسی میان ترغیب عقلی و ترغیب زبان‌آورانه نیست. آن‌چه ترغیب عقلی-استدلالی خوانده می‌شود خود گونه‌ای ترغیب زبان‌آورانه است. افزون بر این، اصرار فیلسوفان به وجود تفاوت میان ترغیب زبان‌آورانه و ترغیب عقلی-منطقی خود چیزی جز یک وسیله زبان‌آورانه در دست آن‌ها برای ترغیب مخاطبان نیست. فیلسوفان بیش از دیگران توان استفاده از ترغیب عقلی-استدلالی را دارند، و درست به همین دلیل بر اهمیت و اولویت آن اصرار می‌ورزند.

به همین‌گونه، از چشم‌انداز فلسفه پست-مدرن، تفاوتی ماهوی میان باوری که در نتیجه خدعه و فریب پدید آمده و باوری که در پی استدلال عقلی شکل گرفته وجود ندارد. در نهایت، از این چشم‌انداز، نیروی زور از نیروی استدلال بهتر تشخیص‌پذیر نیست.

لیوتار نیز، مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان پست-مدرن، معتقد به اولویت وجه زبان‌آورانه بر وجه عقلی-دانشی زبان است. برای مثال او در کتاب وضعیت پست-مدرن مشروعیت یک حکم را در اوتوریته گوینده می‌داند.<sup>۳۳</sup> اگر گوینده اوتوریته لازم برای ابراز حکمی را داشته باشد، حکم خودبه‌خود معتبر است. اما آنچه به اوتوریته گوینده مشروعیت می‌بخشد استفاده مؤثر از قدرت از جانب اوست. در نتیجه، لیوتار تفاوتی میان اعتبار عقلی یک حکم و قدرت محض موجود در پشت یک حکم برای قبولاندن آن به دیگران قائل نیست. نفس این‌که کسی بتواند اوتوریته خود را به‌طور مؤثر اعمال کند، به اوتوریته او مشروعیت می‌بخشد. در نهایت مبنای حقانیت اوتوریته صاحب آن اوتوریته و شخصیت اوست. اگر صاحب اوتوریته دارای فرّ یا کاریزمای کافی باشد و اگر شخصیت او توان نفوذ در مخاطبان و نیروی کافی در برانگیختن پیروان او را داشته باشد، اوتوریته او خودبه‌خود به‌حق و مشروع است. پس حقانیت و مشروعیت قدرت فرد را باید نه در درستی و معقول بودن قوانینی که قدرت را به فرد تفویض می‌کنند، بلکه در اوتوریته قانونگذار جست‌وجو کرد.

خلاصه این‌که، به گمان لیوتار، اعتبار و مشروعیت در نهایت چیزی جز قدرت نبوده مبنای پایه‌ای جز قدرت ندارد. و این دور بسته ارتباط میان قدرت، از یک‌سو، و حقانیت و مشروعیت، از سوی دیگر، بیانگر جوهر اصلی ارتباط میان زبان و عقل و کنش و مشروعیت است. به نظر لیوتار، دانش و قدرت دو روی یک سکه هستند، و هر دو به این پرسش بازمی‌گردند که چه کسی تعیین می‌کند که دانش چیست؟

این نظریه، که سرچشمه آن را می‌توان در آثار نیچه یافت، یکی از مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده اندیشه پست-مدرن است. به اعتقاد میشل/فوکو یکی از ویژگی‌های جامعه مدرن این است که یکی بودن قدرت و اعتبار را پنهان می‌کند و به این توهم دامن می‌زند که اعتبار و قدرت یکی نیستند.<sup>۳۴</sup>

نقل قول زیر از کتاب وضعیت پست-مدرن به روشنی بیانگر این نظریه درباره قدرت و اعتبار است.

سخن گفتن جنگیدن و بازی کردن است. کنش‌های زبانی به حوزه مسابقه‌های ورزشی تعلق دارند.<sup>۳۵</sup>

واضح است که در جنگ و نیز در مسابقه‌های ورزشی هدف اصلی همانا پیروزی است - حتی اگر شرکت‌کنندگان در جنگ یا مسابقه‌های ورزشی خواهان پیروزی به هر قیمت نباشند و خود را موظف به رعایت پاره‌ای اصول بدانند. لیوتار در این جمله نکته‌ای اساسی درباره جوهر کنش‌های زبانی می‌گوید. از دید او بهترین الگو برای فهم بازی‌های زبانی جنگ و مسابقه‌های ورزشی و زورآزمایی‌های عمومی هستند. براساس این الگو، کوشش‌گوینده در هر بازی زبانی اثر گذاشتن بر مخاطب و ترغیب او برای همکاری در رسیدن‌گوینده به هدف خود است. در این الگو توجیه و اعتبار هر حکم مؤثر بودن آن در مخاطب است، و هدف بحث استدلالی ایجاد این توهم در مخاطب است که گوینده می‌خواهد با دلیل عقلی او را قانع کند. به بیان دیگر، دلیل آوری فقط از جهت روانشناسانه اهمیت دارد و بس. با این‌همه، لیوتار بدون فاصله، به دنبال جمله بالا، می‌افزاید:

این لزوماً به معنای آن نیست که هدف از شرکت در هر بازی پیروزی بر حریف است.<sup>۳۶</sup>



گوینده در هر کنش گفتاری چیزی می‌گوید و شنونده آزاد است که آن گفته را بپذیرد یا رد کند. اما همان‌طور که دیدیم، در چارچوب فلسفه پست-مدرن لیوتار، فرقی میان قبول یا رد اقتاعی یک گفته و قبول یا رد آن گفته زیر فشار زور و تهدید یا در اثر خدعه و فریب نیست. اگر آن‌طور که لیوتار و دیگر فیلسوفان پست-مدرن ادعا می‌کنند تفاهم عقلی توهمی بیش نیست، باید پرسید: چرا هدف از شرکت در هر بازی زبانی پیروزی بر حریف به هر قیمت نیست و چرا کاربرد زبان فقط به قصد اعمال قدرت نمی‌باشد؟

به‌طور خلاصه و من‌باب نتیجه باید بگویم که نظریه لیوتار درباره زبان هر آینه نمونه برجسته و آشکار تناقض‌گویی‌های متفکران پست-مدرن است.

## ۵. ژاک دریدا و ساخت‌شکنی فلسفه

ژاک دریدا نیز مانند میشل فوکو و ژان فرانسوا لیوتار به آن سنت فکری تعلق دارد که به هر کوششی برای ساختن نظام‌های فلسفی سخت‌بدین است. در تاریخ فلسفه غرب سابقه این سنت فکری دست‌کم به پروتاگوراس فیلسوف یونانی می‌رسد که عقل‌باوری افلاطونی را زیر پرسش برد. در میان فیلسوفان مدرن نماینده برجسته این سنت فکری دیوید هیوم است. در قرن نوزدهم کی‌یرکه گارد، در حوزه فلسفه دین، و نیچه، در همه حوزه‌های فرهنگی، کوشیدند که عقل را از جایگاه مرجع نهایی مشروعیت پایین‌کشند.

اما، همان‌طور که افلاطون در مورد پروتاگوراس نشان داده است، استفاده از ابزار عقل برای نقد و رد همه‌جانبه عقل ناگزیر دچار گونه‌ای تناقض‌گویی بنیادی است. دریدا، اما، استدلال عقل‌باورانه افلاطونی علیه شکاکیت فراگیر را نمونه ذهنیتی می‌داند که تنها مشغله‌اش حقیقت، منطق، و عقل است. او این ذهنیت را

«عقل-محوری»<sup>۳۷</sup> خوانده است و مدعی است که در آثار خود دست به «ساخت شکنی» آن زده است. اصطلاح «ساخت شکنی» از ابداعاتِ دریداست، و او آن را برای برجسته کردن تفاوت میان برداشت خود از فلسفه در مقابل برداشت سنتی از فلسفه به کار می‌گیرد.

#### الف: ساخت‌شکنی معنا

دریدا کوشش برای تعریف دقیق ساخت‌شکنی را مغایر با روح فلسفه/ساخت‌شکنی می‌داند. اگر هدف تعریف مرزبندی و تعیین کردن حدود و ثغور مفاهیم است، هدف ساخت‌شکنی، درست به عکس، شکستن مرزها و محدودیت‌ها و کشف قلمروهای کشف‌نشده و ناشناخته است. به بیان دیگر، ساخت‌شکنی به هم ریختن و از ریشه کنندن نظم‌های مفهومی و چارچوب‌های فکری به ارث رسیده و برگرداندن آن‌ها علیه پیش‌انگاشت‌های خودشان به منظور برهنه کردن، تجزیه کردن، از ثبات و استحکام انداختن، و واژگون کردن آن‌هاست. ساخت‌شکنی می‌خواهد نشان دهد که اشیاء و امور و متون و سنت‌ها و باورها و نهادها و جامعه‌ها را نمی‌توان یک بار و برای همیشه تعریف کرد. مفاهیم همواره تمایل به گذر کردن از مرزهایی دارند که در لحظه حاضر محدودشان می‌کنند.

از این توصیف یکسره منفی پیداست که ساخت‌شکنی نظریه فلسفی جدیدی در مقابل و در رد نظریه‌های فلسفی سنتی نیست. پس شاید گمان شود که ساخت‌شکنی روش تازه‌ای است برای برخورد به نظریه‌ها و پرسش‌های سنتی فلسفی و برای طرح پرسش‌های تازه.<sup>۳۸</sup> دریدا خود در پاره‌ای از آثارش این فکر را القا می‌کند که ساخت‌شکنی گونه‌ای روش برخورد به پرسش‌های فلسفی است. اما این برداشت از ساخت‌شکنی نیز در پاره‌ای دیگر از آثار او رد شده است. وی در نوشته‌ها و گفت‌وگوهای گوناگون ساخت‌شکنی را تعریف‌ناپذیر دانسته و آن را به گونه‌ای رمزآمیز و عرفانی «تجربه امر محال» تلقی کرده است.<sup>۳۹</sup>

علت اولیه و بدیهی تعریف ناپذیری «ساخت شکنی»، از چشم انداز دریدا، این است که او گونه‌ای ابهام و گنگی را ویژگی ذاتی «معنا»، به‌طور کلی، می‌داند. به همین دلیل خود نیز گنگی و ابهام را بخش جدانشدنی نوشته‌هایش کرده است. پس شگفتی آور نیست که در آثار او می‌توان جمله‌ها و پاره‌هایی در تأیید تفسیرهای ضد و نقیض یافت.<sup>۴۰</sup> و نیز شگفتی آور نیست که پاسخ نمونه او به منتقدانش همواره این بوده است که آن‌ها نوشته‌های او را درست نفهمیده‌اند.

به گمان تامس مک‌کارتی، فیلسوف معاصر امریکایی، به‌رغم ابهام و گنگی ذاتی آثار دریدا و نیز به‌رغم نایکسانی در لحن و محتوای آثار مختلف او، چه بسا بتوان گفت که دریدا ساخت شکنی را همواره به معنای «از بیخ و بن برافکندن مرکزیت داشتن ذهن یا عامل شعور (سوژه) در ارتباط با زبان به‌کار گرفته است».<sup>۴۱</sup>

از چشم‌انداز دریدا، معنا بخشیدن تابعی است از مجموعه‌ای پیچیده از روابط ناخودآگاه میان عناصر گوناگون، از جمله گوینده، شنونده، وضعیت ویژه گوینده و شنونده، و زمینه تاریخی-فرهنگی ویژه‌ای که روند معنا بخشیدن در آن صورت می‌گیرد. پیامد پیچیدگی مجموعه‌ای که معنا در آن شکل می‌گیرد این است که تسلط کامل بر معنای آن چه گفته شده است هرگز ممکن نیست. در روند معنا بخشیدن، هر عنصری در شبکه‌ای از ارتباط‌های زنجیره‌ای با عناصر دیگر هستی می‌یابد و هیچ عنصری نمی‌تواند بدون رجوع به عناصر غایب و نامرئی کارایی داشته باشد.<sup>۴۲</sup> به بیان دیگر، در پس و پشت هر معنای به‌ظاهر آشکار شبکه‌ای از انگاشت‌ها، پیش‌انگاشت‌ها، و میانجی‌های نامرئی و ناگفته نیندیشیده و، در نهایت، کم‌وبیش درک نشده نهفته است. معنا همواره از هر کوشش آگاهانه برای به‌چنگ آمدن و درک شدن می‌گریزد. چراکه زبان ذاتاً پناهگاه پراکندگی‌ها و بی‌ثباتی‌های معنایی بی‌شمار و تفسیرهای بی‌پایان است. از آن‌جا که معنا همواره به شبکه و بافت روابط بی‌نهایت

پیچیده تعلق دارد، پس دست یافتن به روشنی و یگانگی معنایی ممکن نیست.

به گمان دریدا، فلسفه گونه‌ای گفتمان است که ذاتاً منکر ابهام و گنگی/معنایی است. تاریخ فلسفه چیزی نیست جز رشته‌ای از کوشش‌های مکرر و عبث برای دست یافتن به معیارهایی که بتواند پایه و اساسی برای روشنی معنا باشد. فلسفه در سراسر تاریخ خود به شکل‌های گوناگون کوشیده است تا خود را از شبکه‌ی روابطی که موجودیتش به آن‌ها وابسته است رها کند: نظریه‌ی مثل افلاطونی، تعبیر ارسطو از غایت هستی، مفاهیم روشن و جدا در ذهن خودآگاه دکارتی، دانش مطلق هگلی، ساختار منطقی زبان در فلسفه فرگه و راسل و ویتگنشتاین جوان، هر یک کوششی است عبث برای جلوگیری از پراکندگی و بی‌ثباتی معنایی در یک دستگاه فلسفی. به گمان دریدا، اما، فلسفه نمی‌تواند از بستر خود جدا شود، و کوشش فلسفه در فراتر رفتن از بستر زبانی ناگزیر به ندیده‌گرفتن، کنارگذاشتن، به حاشیه راندن، و سرکوب و خفه کردن همه‌ی آن چیزهایی می‌انجامد که در قالب‌های از پیش ساخته‌ی فهم‌پذیری نمی‌گنجند و از یکدست شدن می‌گریزند.

هدف ساخت‌شکنی نشان دادن تضادهای درونی و ناسازگاری‌های بنیادی کوشش‌های سنتی فلسفی است. اما، همان‌طور که پیش‌تر گفتم، این به معنای آن نیست که ساخت‌شکنی می‌خواهد نظریه‌ای منسجم‌تر و یکدست‌تر و بهتر از نظریه‌های پیشین ارائه دهد. هدف ساخت‌شکنی/همواره و به‌طور بی‌وقفه و بی‌امان خالی کردن زیر پای هر ادعا و تظاهر به حاکمیت نظری و توهم عقل در توانایی به دست یافتن و شناخت پیش‌انگاشت‌های خود است. هدف ساخت‌شکنی برآشفتن رؤیای عقل در رسیدن به درک قطعی و نهایی حقیقت‌ها و معناهای اولیه است.

پیدااست که این‌گونه «نفی مجرد» یا نقد فراگیر عقل از جانب ساخت‌شکنی ناگزیر با مشکل رجوع به خود و تناقض‌گویی در نفی

خود روبه‌روست. ساخت‌شکنی دریدا باید پاسخی برای این پرسش داشته باشد که چه‌گونه می‌توان تمامی معنابخشیدن‌ها را که در «لوگوس» ریشه دارند - به‌ویژه حقیقت را - به دست ساخت‌شکنی سپرد، بی‌آن‌که این‌کوشش خود‌گونه‌ای معنا بخشیدن باشد؟

### ب: ساخت‌شکنیِ دوگانی‌های فلسفی

به‌گمان جان‌اتان کالر یکی از پیروان دریدا در امریکا، هدف ساخت‌شکنی به زیر پرسش بردن فرق‌گذاری‌ها و دوگانی‌ها (تقابل‌ها)<sup>۴۳</sup> پایه‌ای سنت فلسفی در غرب مانند ذهن و عین، درونی و بیرونی، استعاره و مفهوم، روایت و فرضیه (یا نظریه)، فرهنگ و طبیعت، زن و مرد، میتوس<sup>۴۴</sup> و لوگوس،<sup>۴۵</sup> و بالأخره زبان‌آوری (بلاغت) و منطق است. کالر این دعوی فیلسوفان را که «ساختار احکام فلسفی بر منطق و عقل و حقیقت استوار است و نه بر ویژگی‌های زبان‌آورانه سخنی که بستر بیان آن احکام هستند» مردود می‌داند.<sup>۴۶</sup> دریدا خود درباره ساخت‌شکنی سنت فلسفی چنین می‌گوید:

در تقابل‌های سنتی فلسفی ما با همزیستی مسالمت‌آمیز واژه‌های متقابل روبه‌رو نیستیم، بلکه با سلسله‌مراتب قهرآمیزی روبه‌رویم که در آن یکی از دو واژه از جهت ارزشی یا منطقی بر دیگری تسلط دارد و در جایگاهی برتر نشسته است. ساخت‌شکن کردن این مفاهیم متقابل بیش از هر چیز یعنی واژگون کردن این سلسله‌مراتب.<sup>۴۷</sup>

همان‌طور که گفته شد، فرق‌گذاری میان منطق و زبان‌آوری از ویژگی‌های اصلی اندیشه فلسفی در غرب است که شاید برای اولین بار در اندیشه سقراط و افلاطون مورد تأکید قرار گرفت، و در آثار ارسطو به‌طور دقیق صورت‌بندی شد. افلاطون و ارسطو گونه‌ای اولویت

منطق بر زبان‌آوری را ویژگی اصلی اندیشه علمی-فلسفی شمردند و پس از آن‌ها سنت فلسفه عقل‌باوری اولویت منطق را همچون اصلی بنیادی و چون و چرا ناپذیر پذیرفت.

هدف اساسی ساخت‌شکنی دریدا و پیروان او واژگون کردن اصل/اولویت منطق بر زبان‌آوری است. از چشم‌انداز ساخت‌شکنی، استدلال خود گونه‌ای زبان‌آوری است. حوزه حاکمیت زبان‌آوری چنان گسترده و وسیع است که منطق را نیز در برمی‌گیرد، و در نتیجه اولویت منطق جایش را به اولویت زبان‌آوری می‌دهد.

معنای رد اولویت منطق این است که به آثار فلسفی می‌توان همچون/آثار ادبی نگرست و نقد متافیزیک را نیز نباید با معیارهای سنتی سنجش احکام فلسفی ارزیابی کرد. کار دریدا در برخورد به سنت فلسفی استفاده از ابزارهای تحلیلی برای یافتن پیش‌انگاشت‌های پنهان یا پیامدهای ناپیدای نظریه‌های فلسفی نیست. در سنت فلسفه غرب، این کاری بوده است که هر نسل از فیلسوفان نسبت به نسل پیشین کرده است. به گمان دریدا فهم درست متن فلسفی نیازمند تحلیل سبک نگارش و، در نتیجه، توجه کامل به وجه زبان‌آورانه آن است. برای مثال، دریدا می‌خواهد نشان دهد که آنچه را که متن فلسفی به‌طور غیرمستقیم و از راه سبک نگارش القا می‌کند نفی‌کننده نص صریح متن است. بنابراین، به گمان او، تناقض‌گویی‌های بنیادی متون فلسفی را فقط با توجه به وجه زبان‌آورانه آن‌ها می‌توان نشان داد. به بیان دیگر، از دیدگاه ساخت‌شکنی، نقطه کور متن فلسفی را نباید، آن‌چنان که خود متن ادعا می‌کند، در محتوای صریح متن جستجو کرد. نقطه کور متن فلسفی را فقط با نگاه به آن در مقام یک متن ادبی می‌توان دید. در این باره جان‌اتان کالر چنین می‌گوید:

ساخت‌شکنی یک گفتمان یعنی نشان دادن این‌که چه‌گونه آن گفتمان محتوای فلسفی یا تقابل‌های زیربنایی خود را ویران می‌کند. ساخت‌شکنی برای رسیدن به این هدف باید آن

ویژگی‌های زبان آورانه را شناسایی کند که بناست مفاهیم کلیدی یا مقدمات و پایه‌های استدلالی آن‌گفتمان را فراهم کنند.<sup>۴۸</sup>

خلاصه این‌که، دریدا و پیروانش رابطه میان منطق و زبان‌آوری را وارونه می‌کنند و اصل اولویت زبان‌آوری بر منطق را به جای اصل اولویت منطق بر زبان‌آوری می‌نشانند. پیامد این کار آن است که توانایی‌های زبان‌آورانه و اصول فن کلام معیار ارزیابی کیفیت‌های کلی گونه‌های مختلف متون می‌شود،<sup>۴۹</sup> و در نتیجه تفاوت‌گونه‌ها یا ژانرهای مختلف از میان می‌رود و علم و فلسفه و ادبیات دیگر حوزه‌های خودمختار یا مستقل و جدا از یکدیگر نیستند و همگی با الگوی کلی متن سنجیده می‌شوند. تفاوت میان ادبیات و نقد ادبی نیز در این برداشت تفاوتی بنیادی نیست، و نقد ادبی خود ادبیات است.

پس از آثار عمده ساخت‌شکنی دریدا نفی تفاوت میان فلسفه و ادبیات و همراه آن نفی تفاوت میان نقد ادبی و خلاقیت ادبی به عنوان گونه‌های متفاوت و به دنبال آن استفاده از معیارهای نقد ادبی برای درک و ارزیابی آثار فلسفی است. جاناناتان کالر در این مورد چنین می‌گوید:

راستین‌ترین قرائت فلسفی از متون فلسفی قرائتی است که به این متون همچون آثار ادبی، یعنی همچون داستان یا ساختار زبان‌آورانه، بنگرد... و از سوی دیگر، بهترین و مؤثرترین قرائت از متون ادبی قرائتی است که به این متون همچون آثار فلسفی بنگرد.<sup>۵۰</sup>

از دید کالر، نه نقد ادبی و خلاقیت ادبی فرق بنیادی با یکدیگر دارند و نه نقد ادبی و نقد متافیزیک، و متون ادبی و فلسفی را می‌توان به‌طور یکسان از چشم‌انداز و با معیارهای نقد ادبی ارزیابی کرد. کالر اصل اولویت زبان‌آوری بر منطق را چنین توضیح می‌دهد:

اگر زبان جدی گونه‌ای زبان غیرجدی است، و اگر حقیقت‌ها/افسانه‌هایی هستند که افسانه بودنشان از یادها رفته است، پس ادبیات دیگر گونه‌ای کاربرد انگلی یا فرعی و انحرافی زبان نیست. به عکس، کاربردهای دیگر زبان شکل‌هایی از ادبیات به معنای بسیار گسترده کلمه هستند.<sup>۵۱</sup>

به گمان کالر، هر کوشش برای جدا کردن استفاده عادی از استفاده غیرعادی از زبان، در نتیجه، هر تعبیر از انحراف از کاربردهای عادی زبان و حتی هر کوشش در جدا کردن حوزه داستان از حوزه گفتار روزانه محکوم به شکست است. او نه فقط تفاوت ساختاری میان کاربرد زبان در جهان تخیلی آثار ادبی و کاربرد زبان در جهان زندگی روزانه قائل نیست، بلکه توانایی‌های زبان در گفتار روزانه را نیز به گونه‌ای مدیون توانایی‌های زبان در کاربرد تخیلی-داستانی آن می‌داند. برای مثال، به گمان او بازی زبانی قول دادن در زندگی و زبان روزانه متکی است به امکان قول دادن در جهان داستان و ادبیات:

اگر قول دادن از جانب شخصیت‌های خیالی در داستان و نمایشنامه ممکن نبود، قول دادن در واقعیت ناممکن می‌شد.<sup>۵۲</sup>

چه بسا مهم‌ترین نقطه ضعف برداشت و تحلیل کالر از زبان ندیده گرفتن یا بی‌اهمیت تلقی کردن این نکته آشکار و اساسی است که جهان ادبی-تخیلی از اجبارها و ضرورت‌های زندگی روزانه رهاست. گویی کالر فراموش کرده است که کاربرد زبان در دنیای ادبی-تخیلی فاقد نیروی گُنشی کاربرد زبان در دنیای واقعی روزانه است. برای مثال، جمله «من قول می‌دهم با تو ازدواج کنم»، از زبان شخصیت یک رمان، برخلاف کاربرد عادی این جمله، کسی را در واقع موظف به انجام دادن کاری نمی‌کند. به همین ترتیب، معیار ارزیابی جمله‌های توصیفی در آثار



تخیلی، با معیارهای ارزیابی جمله‌های توصیفی در زندگی روزانه یا در علوم متفاوت است، و مقایسه آن‌ها با آنچه در دنیای عینی اتفاق می‌افتد بی‌معناست. در آثار تخیلی وظیفه تنظیم خواست‌ها و نیازهای افراد، یا توافق میان آن‌ها درباره آن‌چه در جهان عینی پدید می‌آید، از دوش بازی‌های زبانی هنجاری و توصیفی برداشته می‌شود. از آن‌جا که «کنش‌های گفتاری» در جهان ادبی - تخیلی وظیفه توصیف و ترغیب و نیز وظیفه تنظیم رابطه‌های اجتماعی را به عهده ندارند، خواننده آثار ادبی - تخیلی می‌تواند آزادانه، و بی‌آنکه مجبور باشد به مسئولیت‌های مربوط به رفتارهای ارتباطی در جهان واقعی تن دهد، قدم به جهان تخیلی اثر ادبی بگذارد و در آن «زندگی» کند.

جای تردید نیست که زبان عادی، مانند زبان ادبی، سرشار از عناصر داستانی، روایتی، استعاری و به‌طور کلی سرشار از وجه کلامی - بلاغی است. بازی‌های زبانی مانند لطفه‌گویی، کنایه‌زدن، قصه‌گویی، خیالبافی، و آرزو کردن که از ویژگی‌های جهان تخیلی ادبیات شمرده می‌شوند، همگی در زندگی روزانه نیز به‌طور وسیع کاربرد دارند و بنابراین معیار تشخیص آثار ادبی از زبان عادی نیستند. روایت‌هایی که در گفتار روزانه از این و آن می‌شنویم دقیقاً ویژگی‌های روایت‌های ادبی را دارند. اما از این شباهت میان کاربرد عادی زبان در زندگی روزانه و کاربرد ادبی - تخیلی زبان نمی‌توان به این نتیجه رسید که تفاوت‌های بنیادی میان آن‌ها وجود ندارد. ویژگی ساختاری و تعیین‌کننده زبان در آثار ادبی استفاده از استعاره و شگردهای زبان‌آورانه است، در حالی که کاربرد استعاری - تخیلی زبان در زبان عادی و زبان علمی یا فلسفی جایگاهی فرعی و کناری و نقشی زینتی و تکمیلی دارد. از این‌رو، تفاوت میان گفتار شاعرانه و گفتار عادی و روزانه همانا تفاوت سایه‌روشن‌های درون یک طیف گسترده است. در یک سوی این طیف کاربردهای روزانه زبان قرار دارند که وظیفه‌شان هماهنگ کردن کنش‌های کنشگران مختلف است. در سوی دیگر،

کاربردهایی را می‌توان یافت که در آن‌ها عناصر داستانی، روایتی، و استعاری چنان برجسته‌اند که زندگی مستقل خود را یافته‌اند. ویژگی ساختاری این وجه از زبان آن است که در آن اجزای کنشی زبان کنار گذاشته می‌شوند و زبان از وظیفه عملی و هرروزه خود رهاست.

زبان در کنش‌های ارتباطی روزانه بستری است که در آن ما با پرسش‌ها و مشکلات زندگی در جهان روبه‌رو می‌شویم. کارکردهای زبان در کنش‌های ارتباطی روزانه همواره موضوع آزمایش هستند و با روندهای یادگیری پیوند دارند. بنابراین، ویژگی برجسته و مهم کارکردهای عادی زبان وجه مشکل‌گشایی آن است. زبان عادی از این جهت بستری است برای پرسش‌ها و مشکلات روزانه که در آن کنشگران می‌کوشند دربارهٔ امور جهانِ عینی یا هنجارهای جهانِ اجتماعی یا نیت‌ها و خواسته‌های جهانِ ذهنی خود (جهانی که تنها خود کنشگر به آن دسترسی مستقیم دارد) به توافق برسند.

به عکس، در گفتار شاعرانه ضرورت‌ها و اجبارهایی که/تصمیم‌گیری‌ها و اعمال ما را محدود می‌کنند به کلی غایب‌اند و راه برای به نمایش درآمدن نیروی جهان‌بازگشایی خلاقیت‌های زبانی گشوده است. از آن‌جا که از چشم‌انداز ساخت‌شکنی دریدا و پیروان او وجه تعیین‌کنندهٔ زبان همانا وجه شاعرانهٔ آن، یعنی توانایی زبان در جهان‌آفرینی و جهان‌بازگشایی است، پس توانایی‌های مشکل‌گشایانهٔ زبان پشت توانایی جهان‌بازگشایانهٔ آن ناپدید می‌شود. به‌طور کلی، هرچه وجه شاعرانهٔ زبان برجسته‌تر شود زبان بیشتر می‌تواند از محدودیت‌های ساختاری و اجبارهای حاصل از کارکردهای ارتباطی زندگی روزانه بگریزد. استفاده از زبان برای داستان‌پردازی به معنای معلق کردن نیروی پیونددهندهٔ زبان به هنگام استفاده از آن برای رسیدن به تفاهم است.<sup>۵۲</sup>

افزون بر این، از چشم‌انداز ساخت‌شکنی دریدا و کالر، مقام و/موقعیت ویژهٔ حوزه‌های تخصصی کارکردهای ارتباطی زبان مانند علوم و

تکنولوژی، حقوق و اخلاق، اقتصاد و علوم سیاسی، و جز آن نیز از دیده پنهان می‌مانند. در این حوزه‌ها عناصر زبان‌آورانه کلام مهار شده‌اند و به نفع کاربردهای دیگر زبان، یعنی کاربردهای استدلالی و مشکل‌گشایانه، کنار گذاشته شده‌اند. همین حکم در مورد فلسفه، در مقام میانجی این حوزه‌های تخصصی و جهان‌زندگی روزانه، نیز صادق است.

از آن‌جا که دریدا و پیروانش منکر تفاوت بنیادی میان گفتمان‌های عادی و فلسفی و علمی، در یک سو، و گفتمان ادبی-داستانی، در سوی دیگر، هستند، پس از دید آن‌ها هر گفتمانی را می‌توان با الگوی زبان شاعرانه تحلیل کرد. پیداست که این نگره زیبایی‌شناسانه تنش میان کارکرد تخیلی-شاعرانه و کارکردهای غیرتخیلی زبان را ندیده می‌گیرد. نقش زبان در انتقال فرهنگ، در شکل گرفتن هویت فردی، در اجتماعی شدن فرد و، به‌طور کلی، در روندهایی که هدفشان رسیدن به معرفت است نیازمند توانایی‌هایی است که کارکردهای ویژه زبان برای حل مشکلات ناشی از رودررویی ما با جهان عینی و اجتماعی در اختیار ما می‌گذارند. آن کارکردهای زبانی که این توانایی‌ها را ممکن می‌کنند دارای منطق مستقل و ویژه خود هستند.

/به‌طور خلاصه، پیامد اولویت بخشیدن به وجه زبان‌آورانه یا شاعرانه زبان این است که پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های وجه مشکل‌گشایانه زبان از نظر دور می‌ماند و علم و فلسفه و ادبیات و نقد ادبی همگی یک‌کاسه می‌شوند و با الگویی یگانه تجزیه و تحلیل و ارزیابی می‌شوند. پس نه فقط فرق‌های مهم میان فلسفه و ادبیات بلکه ویژگی‌های جداکننده فلسفه و نقد ادبی نیز از دیده پنهان می‌مانند.

نقد ادبی از یک سو وظیفه‌ای شبیه فلسفه دارد و از این جهت با زبان شاعرانه تفاوت بنیادی دارد و از سوی دیگر دارای ویژگی‌های خاصی است که آن را از فلسفه متمایز می‌کند. نقد ادبی از قرن هجدهم به بعد در اروپا نهادی شده و در روند تخصصی شدن هنر و ادبیات نقش مهم داشته

است. افزون بر این، نقد ادبی، همراه با استقلال هرچه بیشتر هنر و ادبیات، زبانی تخصصی برای بحث و گفت‌وگو دربارهٔ پرسش‌های اساسی ادبیات پدید آورده است و به حوزهٔ ویژهٔ ارزیابی ادعاهای مربوط به حقیقت، هماهنگی و هارمونی، صمیمیت، و ابداع و نوآوری در هنر تبدیل شده است. از این جهت بحث‌های انتقادی دربارهٔ آثار ادبی و بحث‌های استدلالی دربارهٔ حقیقت نظریه‌های علمی و درستی هنجاری احکام اخلاقی مقایسه‌پذیرند.<sup>۵۴</sup>

برخلاف ادعای دریدا و پیروانش، خلاقیت ادبی و نقد ادبی/تفاوت‌های بنیادی دارند. وظیفهٔ نقد ادبی پل زدن میان ادبیات و جهانِ زندگی روزانه است. به این معنا، نقد ادبی گونه‌ای ترجمهٔ محتوای تجربی اثر تخیلی و انتقال آن به حوزهٔ زبان عادی است. پس ادبیات می‌تواند، به کمک نقد ادبی، ادراک ما از جهان را تغییر دهد و در جهت تغییر و چه بسا بهبودِ نهادهای اجتماعی و شیوه‌های زندگی اثرگذار باشد.<sup>۵۵</sup>

فلسفه نیز مقام و جایگاهی شبیه نقد ادبی دارد. تا آن‌جا که فلسفه در جست‌جوی پایه‌های عقلی علم و اخلاق و حقوق است، دارای ادعاهای نظری است و به فرهنگ خبرگان تعلق دارد، اما فلسفه افزون بر این با کلیتِ جهانِ زندگی روزانه و عقل سلیم و زبان عادی نیز سروکار دارد. با این تفاوت که نگرهٔ انتقادی فلسفه همواره یقین‌های لازم برای عمل روزانه را به زیر پرسش می‌برد. به بیان دیگر، رابطهٔ فلسفه با کلیتِ جهانِ زندگی/روزانه همواره با نگره‌ای انتقادی همراه است، در حالی که «دانشِ سپاسشت»<sup>۵۶</sup> زندگی روزانه و آنچه عقل سلیم خوانده می‌شود دارای پیش‌انگاشت‌های بسیاری است که بی‌چون و چرا پذیرفته شده‌اند.

نقد ادبی و فلسفه، هر یک به شیوهٔ ویژهٔ خود از یک‌سو با جهانِ زندگی روزانه و از سوی دیگر با حوزه‌های تخصصی فرهنگِ خبرگان (یعنی هنر و ادبیات و علم و اخلاق و حقوق) ارتباط دارند. ندیده گرفتن تفاوت‌های ساختاری میان فلسفه، ادبیات تخیلی، و نقد ادبی، و حل کردن

فلسفه در ادبیات، به معنای ندیده گرفتن تفاوت‌های مهم وظیفه‌های کاملاً گوناگون عناصر زبان‌آورانه در این سه‌گونه گفتمان است. وجه زبان‌آوری-استعاری در شکل کم و بیش خالص آن فقط در ادبیات تخیلی و به‌ویژه در شعر پدیدار می‌شود. همان‌طور که دیدیم، وجه استعاری و زبان‌آورانه در کاربرد عادی زبان در زندگی روزانه نیز مانند کاربرد زبان در شعر و ادبیات جایگاهی اساسی دارد. اما در نهایت جایگاه وجه زبان‌آورانه و استعاری در روندهای تکراری و ملال‌آور زندگی روزانه حاشیه‌ای و کناری است. جایگاه وجه زبان‌آورانه و استعاری در زبان‌های تخصصی علم و تکنولوژی و حقوق و اخلاق و اقتصاد و علوم سیاسی و جز آن حتی حاشیه‌ای‌تر و کناری‌تر از جایگاه آن‌ها در زبان عادی است. بی‌تردید این حوزه‌ها نیز به شکل‌های مختلف از وجه زبان‌آورانه و استعاری زبان استفاده می‌کنند. اما زبان‌آوری و استعاره در این حوزه‌ها در خدمت هدف‌های مشکل‌گشاینده هستند.<sup>۵۷</sup>

به همین ترتیب، استعاره و زبان‌آوری هم در نقد ادبی و هم در فلسفه جایگاهی بسیار مهم دارند، ولی وجه زبان‌آورانه و استعاری زبان در فلسفه و نقد ادبی هم با جایگاه آن‌ها در ادبیات تخیلی و هم با جایگاه آن‌ها در علوم و اخلاق و حقوق نابکسان است. توضیح این‌که هم نقد ادبی و هم فلسفه دارای وظایفی متناقض هستند: هر دو باید، از یک سو، محتوای فرهنگ‌های خبرگان (یعنی فرهنگ‌هایی که در هر یک از آن‌ها دانش فقط در حول و حوش یکی از ادعاهای اعتباری زبان انباشت شده است) را به حوزه زندگی عملی روزانه (یعنی حوزه‌ای که در آن همه ادعاهای اعتباری و کاربردهای مختلف زبان با یکدیگر درآمیخته‌اند) منتقل کنند و، از سوی دیگر، این وظیفه میانجی را باید با استفاده از آن وسیله‌های بیانی انجام دهند که از زبان‌های تخصصی وام گرفته‌اند. این ویژگی دوگانه نقد ادبی و فلسفه بیانگر و توضیح‌دهنده اهمیت وجه زبان‌آورانه در آثار منتقدان ادبی و فیلسوفان است.

پس نقد ادبی و فلسفه از یک سو با یکدیگر و از سوی دیگر با ادبیات شباهت‌های خانوادگی دارند.<sup>۵۸</sup> اما شباهت‌های این سه حوزه در همین جا خاتمه می‌یابد. زیرا هر یک از این سه حوزه وجه زبان‌آورانه و استعارای زبان را به شکل ویژه خود و برای استفاده ویژه خود به کار می‌گیرد. ساخت‌شکنی دریدا و پیروانش وظیفه مشکل‌گشایی را از دوش/اندیشه فلسفی برمی‌دارد و آن را به گونه‌ای نقد ادبی تبدیل می‌کند، و در نتیجه هم جدی بودن و سازندگی و خلاقیت فلسفه را از بین می‌برد و هم وظیفه‌ای بر دوش نقد ادبی می‌گذارد که نقد ادبی ابزار انجام آن را ندارد. پس هم از توان نقد ادبی در قضاوت درست درباره متون ادبی کاسته می‌شود و هم حساسیت فلسفه به تجزیه و تحلیل مفهومی و ارزیابی استدلالی رو به زوال می‌رود. به بیان دیگر، این یکسان‌سازی تصنعی دوگونه فعالیت فرهنگی به این هر دو فعالیت لطمه می‌زند و هر دو را دچار فقر می‌کند.

خلاصه این‌که، کوشش دریدا در منتقل کردن نقد ریشه‌ای عقل به حوزه زبان‌آوری و به منظور اجتناب از تناقض‌گویی به بهایی‌گران، یعنی به بهای از کف رفتن تیزی و برندگی شمشیر نقد عقل تمام می‌شود. پس نفی و انکار تفاوت میان فلسفه و ادبیات فیلسوف پست-مدرن را از تناقض‌گویی نجات نمی‌دهد و مشکلاتی حل‌نشدنی برای او پدید می‌آورد.

### ج: ساخت‌شکنی اخلاق و سیاست

به گمان بسیاری از منتقدان دریدا، ضعف‌های ساخت‌شکنی را می‌توان به روشنی در کاربرد آن به عالم اخلاق و سیاست دید. برای مثال تامس مک‌کارتی مدعی است که ساخت‌شکنی از جهت اخلاقی و سیاست خنثی و بی‌اثر و فاقد ابزار لازم برای تحلیل‌های تاریخی و اجتماعی است. به گمان او، تصادفی نیست که قضاوت‌ها و اظهارنظرهای

دریدا در عالم اخلاق و سیاست پیوند و ربط روشنی با فلسفه ساخت‌شکنی او ندارد.<sup>۵۹</sup>

دریدا دعوی منتقدان را که ساخت‌شکنی از جهت اخلاقی-سیاسی خنثی و بی‌کنش است باطل دانسته و بر این پا فشرده است که «ساخت‌شکنی خنثی نیست و مدام دخالت می‌کند».<sup>۶۰</sup> پرسش اصلی ساخت‌شکنی عدالت است و به این معنا ساخت‌شکنی ذاتاً سیاسی است:

عدالت، اگر چنین چیزی وجود خارجی داشته باشد، بیرون و فراسوی نظام‌های حقوقی است و ساخت‌شکن‌پذیر نیست. درست همان‌طور که ساخت‌شکنی خود ساخت‌شکن‌پذیر نیست. ساخت‌شکنی همانا عین عدالت است.<sup>۶۱</sup>

ساخت‌شکنی، به دعوی دریدا، پایه‌ی درست نقد ریشه‌ای تعابیر حاکم بر جهان سیاست در غرب و بیانگر و نشان‌دهنده‌ی این است که زبان و اندیشه‌ی سیاسی در غرب عمیقاً ریشه در لوگوس‌ترسیم (عقل محوری) و متافیزیک غربی دارد:

پیش‌انگاشتِ مشترکِ... هرگونه سیاست در غرب، چه راست و چه چپ همانا از پیش‌انگاشت‌های بنیادیِ متافیزیک غربی است.<sup>۶۲</sup>

به گمان او دقیقاً به همین علت است که سیاست در غرب ذاتاً با خفقان و زور عجین است، و بنابراین برای اجتناب از نارسایی‌های اندیشه‌ی سیاسی حاکم بر غرب باید اندیشه را فراسوی اصل حاکمیت عقل که پایه‌ی متافیزیک مدرن است برد:

چنین اندیشه‌ای (که دست یافتن به آن نیازمند کوششی است دائمی) نقاب از چهره‌ی همه‌ی حیل‌های عقل ابزاری برمی‌دارد.<sup>۶۳</sup>

اگر به ادعای دریدا از یک سو عدالت هدف اصلی و اساسی ساخت‌شکنی است، و از سوی دیگر تعابیر رایج از عدالت همگی ریشه در متافیزیک غربی دارند، پس تعبیر ویژه خود او از عدالت باید در فهم فلسفه سیاسی او کلیدی باشد.

براساس یک برداشت و تفسیر از آثار دریدا، انگیزه اخلاقی-سیاسی/ساخت‌شکنی گونه‌ای تعهد به بازشناختن «دیگر خردباوری غرب»، یعنی همه آن‌گرایش‌هایی است که در ساختار هر می‌شکل اندیشه عقلی مقام زیر دست یافته‌اند و بیرون مرزهایی قرار گرفته‌اند که خردباوری تعیین کرده است.<sup>۶۴</sup> به بیان دیگر، ساخت‌شکنی، در مقام وجدان بیدار خردباوری غربی، بیانگر صدای همه آن‌گرایش‌هایی است که در نظام فکری و مفهومی عقل غربی جایی برایشان نیست.

منتقدان دریدا از جمله هابرماس و مک‌کارتی این پرسش را طرح کرده‌اند که آیا ساخت‌شکنی می‌تواند زبان مناسب برای بیان صدای «دیگر فراموش شده» باشد؟ از چشم‌انداز این منتقدان، ویژگی فراگیر ساخت‌شکنی آن را از ابزار لازم برای نقد لوگوسنتریسم (عقل محوری) محروم می‌کند. مشکل ساخت‌شکنی این است که هم می‌خواهد زیر پای همه مفاهیم لوگوسنتریسم (عقل محوری) را خالی کند و هم می‌خواهد این مفاهیم را برای هدف انتقادی خود به کار گیرد. این دوگانگی را می‌توان به روشنی در قضاوت‌های سیاسی دریدا مشاهده کرد. برای مثال، دریدا در نوشته‌ای در دفاع از نلسون مندلا در مقابل حاکمان وقت در آفریقای جنوبی میان احترام به روح قانون با تکیه بر وجدان اخلاقی و پیروی کورکورانه از قوانین فرق می‌گذارد.<sup>۶۵</sup> اما این فرق‌گذاری میان احترام به روح قانون با توسل به وجدان اخلاقی، از یک سو، و تبعیت چشم‌بسته از متن قانون، از سوی دیگر، خود در سنت عقل‌باوری مدرن و اندیشه روشنگری ریشه دارد. روشن نیست که چه‌گونه دریدا با استفاده از ساخت‌شکنی به این قضاوت و ارزیابی مثبت درباره کنش سیاسی مندلا



رسیده است. همین پرسش را می‌توان درباره سایر قضاوت‌های سیاسی او طرح کرد که غالباً در طیف چپ مترقی قرار دارد. اما، همان‌طور که گفتم، موضع‌گیری‌های سیاسی دریدا را نمی‌توان با ساخت‌شکنی توجیه کرد. در حقیقت موضع‌گیری‌های سیاسی او درست بر همان هنجارهایی استوارند که در آثار فلسفی او به دست ساخت‌شکنی سپرده شده‌اند. به یاد بیاوریم که او تمامی اندیشه سیاسی در غرب را متافیزیکی تلقی می‌کند و وظیفه ساخت‌شکنی را فرارفتن از این‌گونه اندیشه متافیزیکی می‌داند.

/ پاسخ دریدا به این‌گونه انتقاد این است که قصد او هرگز این نبوده است که مفاهیمی مانند حقیقت و عینیت و مشروعیت هنجاری را یکسره نفی کند، بلکه او خواسته و کوشیده است که شرایط امکان وجود این مفاهیم را به زیر پرسش ببرد و موضوع تحقیق قرار دهد و نشان دهد که ارزش این مفاهیم نسبی است.<sup>۶۶</sup> به این معنا، دریدا منکر وجود پاره‌ای از معیارهای پایه‌ای نیست و حتی تأکید می‌کند که تحقیق و مطالعه بدون تعبیری حداقل از توافق ناممکن است و همه فرهنگ‌ها به ضرورت دارای «هنجارهای لازم برای حداقل درک‌پذیری»<sup>۶۷</sup> هستند. منظور اساسی او از ساخت‌شکنی به‌طور بسیار خلاصه و فشرده این است که هر آنچه که ساخته شده می‌تواند موضوع ساخت‌شکنی باشد و هرآنچه معنایش را مدیون تعلق به بافتی معین است، می‌تواند در متن بافتی دیگر معنایی تازه بیابد. پس حتی «هنجارهای لازم برای حداقل درک‌پذیری» نیز مطلق و غیرتاریخی نیستند. بی‌تردید پاره‌ای از بافت‌های فرهنگی و نهادهای اجتماعی نشان‌دهنده چنان درجه‌ای از ثبات هستند که طبیعی و تغییرناپذیر می‌نمایند. اما حتی این‌گونه ثبات نیز نسبی است، و تنها در مقایسه با هنجارها و نهادهای دیگر از دوام بیشتری برخوردار است. به بیان دیگر، این هنجارها نیز مانند همه هنجارها «ریشه در شرایط اجتماعی-نهادی دارند و بنابراین به روابط تاریخی قدرت وابسته‌اند

—روابطی که ذاتاً تغییرپذیرند و خود ریشه در ساختارهای قراردادی پیچیده‌ای دارند که در اصول قابل تحلیل و ساخت‌شکن‌پذیر و دگرگون شونده‌اند.<sup>۶۸</sup> برای مثال، ارزش‌هایی مانند حقیقت و عینیت خود را در زمینه بافتی تحمیل می‌کنند که «بسیار وسیع و قدیمی و سخت پابرجا و ثابت است و ریشه در شبکه وسیع قراردادها (از جمله زبان) دارد. با این همه، این زمینه یا بافت نیز به‌رغم ثبات نسبی‌اش چیزی بیشتر از یک زمینه یا بافت نیست.»<sup>۶۹</sup>

چه بسا برجسته‌ترین مشکل فلسفه سیاسی پشت این احکام این است که تفاوت‌های مهم نهادها و هنجارهای مختلف را ندیده می‌گیرد، و در نتیجه دستیابی به معیار لازم برای ارزیابی انتقادی نهادهای معین را ناممکن می‌کند. فلسفه‌ای که هدف اصلی خود را عدالت قرار داده است باید دست‌کم میان چهارگونه بافت و نهاد اجتماعی مختلف فرق بگذارد: ۱. بافت‌هایی که قدمتشان به اندازه تاریخ بشر است و از ضرورت‌های زندگی اجتماعی هستند — برای مثال هنجارهایی که مبنای تفاوت‌گذاری میان کشتن توجیه‌پذیر و کشتن توجیه‌ناپذیرند یا هنجارهایی که راست‌گویی را ارج می‌گذارند و دروغ‌گویی را قبیح می‌دانند. بدون چنین هنجارهایی بقای جامعه ناممکن می‌نماید.

۲. نهادها و هنجارهایی که ریشه تاریخی دارند یعنی در شرایط تاریخی — اجتماعی ویژه‌ای پدید آمده‌اند، ولی در برتری آنها به نهادهای مشابه تردیدی نیست. برای مثال هنجارها و نهادهایی که پاره‌ای حقوق اولیه فرد را محترم شمرده و زیر پا گذاردن آنها را ناعادلانه تلقی می‌کنند.

۳. بافت‌ها و نهادهایی که نتیجه توافقی‌های فرهنگی در شرایط مشخص تاریخی — اجتماعی هستند و اعتبارشان به شرایط تاریخی ویژه و فرهنگ‌های معین متکی است. اعتبار این هنجارها و نهادها ممکن است جهانگستر نباشد ولی برای اعتبار و توجیه آنها در شرایط ویژه دلایل قوی در دست است.

۴. گروه وسیعی از بافت‌ها و نهادهای اجتماعی قدیمی که زیر پوشش عقل و حقیقت و عینیت بیانگر خواستِ قدرتِ گروه‌های اجتماعی معین هستند.

/ دریدا همهٔ این بافت‌ها و نهادهای گوناگون را در مقولهٔ چهارم قرار می‌دهد. <sup>۷۰</sup> پس آنچه او «هنجارهای لازم برای حداقل درک‌پذیری» می‌نامد نیز ناگزیر باید پوششی بر منافع گروه‌های معین و ناگزیر بیانگر رابطهٔ قدرت باشد. به بیان دیگر، دریدا مفاهیم قدرت، زور، و سلطه را در معنایی چنان وسیع و گسترده به کار می‌برد که تفاوت میان روابط کاملاً گوناگون به کلی ندیده گرفته می‌شود، و برای مثال، تفاوت میان نهادی که در اثر توافق میان شرکت‌کنندگان پدید آمده و نهادی که بر پایهٔ زور و سلطهٔ محض بنا شده است از میان می‌رود. به این ترتیب، ساختارشکنی دریدا نیز، مانند نظریهٔ قدرت میشل فوکو، به‌رغم ظاهر رادیکال و تهاجمی همهٔ نیروی انتقادی خود را از دست می‌دهد و به دلیل منفی بودنِ محض فلج‌کننده می‌شود. <sup>۷۱</sup>

/ اگر، آن‌طور که دریدا می‌گوید، گفتمان سیاسی موجود یکسره و به‌طور ریشه‌ای متافیزیکی است، پس قضاوت‌های سیاسی خود او نیز ناگزیر به زبان متافیزیک است. یعنی او هرگاه دربارهٔ پرسش‌های سیاسی اظهارنظری کند باید بی‌درنگ دربارهٔ آنچه گفته است شک کند و از گفتهٔ خود فاصله بگیرد. نتیجهٔ این نگاه یکسره منفی شک تمام‌عیار و ریشه‌ای در ارزش‌ها، روابط، و نهادهای اجتماعی و سیاسی است. اگر عقل غربی چیزی جز ابزاری در خدمت سلطه نیست، پس تنها و بهترین کار در فلسفه همان ساخت‌شکنی است و در فلسفه جایی برای بازسازی نیست.

در پاسخ به این نگرهٔ یکسره منفی می‌توان گفت که شرکت‌کنندگان در زندگی اجتماعی نمی‌توانند از آنچه خود دریدا «ضرورت‌های حداقل فرهنگی» می‌نامد پرهیز کنند. به این معنا آن‌ها ناگزیر باید پاره‌ای پیش‌انگاشت‌ها را با دیگران سهیم شوند؛ از قوانین اجتماعی

تبعیت کنند؛ و به پاره‌ای هنجارها مقید باشند. البته، آن‌ها در عین حال می‌توانند - و به راستی باید - محدودیت‌های این چارچوب‌ها را به زیر پرسش ببرند. اما این نگره انتقادی نباید مانع شرکت آن‌ها در زندگی اجتماعی شود.

ما انسان‌ها، در مقام شرکت‌کنندگان اندیشمند در زندگی اجتماعی، می‌توانیم در گسترش وجه تعاونی زندگی دسته‌جمعی بکوشیم و تلاش کنیم با استفاده از گفتمان انتقادی وجه زور و اجبار زندگی اجتماعی را شناسایی کنیم و تا در توان داریم آن را به حداقل برسانیم. ساخت‌شکنی دریدا اما به این وجه سازنده و وظیفه اخلاقی-سیاسی کمکی نمی‌کند.

بی‌تردید دریدا درست می‌گوید که هرآنچه را که ساخته شده است/ می‌توان به ساخت‌شکنی سپرد و از ثبات انداخت و در زمینه یا بافت‌های دیگر قرار داد و معنایش را دگرگون کرد. اما درست به همین دلیل هر آن‌چه را که ساخت‌شکنی کرده‌ایم می‌توانیم مورد تجدیدنظر قرار دهیم و بازسازی کنیم و به آن زندگی تازه ببخشیم. این وجه دوم معادله، یعنی امکان بازسازی آن‌چه ساخت‌شکنی شده است، به کلی در فلسفه دریدا غایب است. مشغله ذهنی دائمی او با متافیزیک و نیازی که او به جنگ با ذات‌باوری حس می‌کند نیرو و حواسش را به کلی از وظایف سازنده اندیشه پست-متافیزیکی<sup>۷۲</sup> منحرف کرده است. دریدا اولین یا آخرین متفکری نیست که تعابیر سنتی از حقیقت، عقل، عینیت، معنا، ارجاع و جز آن را نارسا دانسته و معتقد است که باید آن‌ها را از پیش‌انگاره‌های شالوده‌باورانه سنتی رها کرد. متفکران گوناگون مانند دویسی و کواین و پاتنام و دیویدسون و هابرماس نیز همین نیاز را دیده‌اند - با این تفاوت که آن‌ها نقد این مفاهیم را پروژه‌ای یکسره منفی تلقی نکرده کوشیده‌اند به کمکی نقد برداشت‌های سنتی از معنا، حقیقت، عینیت، عدالت و جز آن به برداشت‌های مثبت و تازه‌ای از این مفاهیم برسند.

## نتیجه‌گیری: اندیشه پست-مدرن و روح خردستیز زمانه

دگرگونی در عالم نظر فقط موضوع علاقه اهل فن و متخصصان و دانشگاهیان نیست، زیرا اندیشه‌های فلسفی و نظریه‌های اجتماعی به عالم فکر و نظریه‌پردازی محدود نیستند. دگرگونی در عالم فلسفه هم بیانگر و هم اثرگذار بر حوزه‌های مختلف فرهنگ و اجتماع و سیاست است، هرچند این اثرپذیری و اثرگذاری‌ها بی‌واسطه و بدون میانجی نیستند. نظریه‌های فلسفی می‌توانند اثرات مثبت و منفی بر حوزه‌های مختلف فکری و عملی داشته باشند.

/ شاید مهم‌ترین اثر مثبت فلسفه و نظریه اجتماعی انتقاد اصولی و منطقیِ باورهای رایج ولی نادرست و نهادهای مسلط ولی ناعادلانه است. نقد اصولی می‌تواند نشان دهد که آنچه در باور عام «عقل سلیم» انگاشته می‌شود بسا که متعصبانه و نادرست است. به همین‌گونه، چنین نقدی می‌تواند نقاب از چهره آنچه زیر عنوان واقع‌بینی سیاسی توجیه‌کننده نهادهای ناعادلانه حاکم است بردارد. اندیشه و نظریه انتقادی می‌تواند رابطه میان ایدئولوژی‌های حاکم و نهادها و ساختارهای مسلط و ناعادلانه را نشان دهد.

یکی از ویژگی‌های برجسته اندیشه فلسفی در غرب (از سقراط و دکارت و کانت گرفته تا راسل و سارتر و فوکو و هابرماس) همین وجه انتقادی آن است. به بیان دیگر، وظیفه اساسی اندیشه فلسفی (و نیز اندیشه علمی) بازخوانی و ارزیابی انتقادی سنت است. از چشم‌انداز فلسفی-علمی، هیچ باور یا نهادی فقط به دلیل سنتی بودن قابل‌پذیرش نیست.

از سوی دیگر، اندیشه نظری و فلسفی می‌تواند اثرات منفی داشته باشد. ترویج شکاکیت همه‌جانبه نسبت به حقیقت و عدالت و پیشرفت می‌تواند نگره‌ای را رواج دهد که هرگونه بحث استدلالی را عبث و بی‌معنا

می‌انگارد. اگر وجه انتقادی تا بدان‌جا پیش رود که هرگونه امکان رسیدن<sup>۱</sup> به حقیقت را به زیر پرسش برد و عقل را چیزی جز وسیله‌ای برای احراز قدرت و اعمال سلطه نداند، در آن صورت وجه سازندهٔ عقل به کلی نفی شده است. اگر تنها وظیفهٔ عقل این است که نشان دهد عقل فقط وسیله‌ای است در دست فرد در رسیدن به هدف‌های خود، پس به‌راستی عقل فاقد نیروی بالقوهٔ انتقادی است.

سهم متفکران پست-مدرن در پیشبرد اندیشهٔ انتقادی را نمی‌توان انکار کرد. برای مثال، پاره‌ای از آثار میشل فوکو نمونه‌های برجستهٔ اندیشهٔ انتقادی در دوران ما به‌شمار می‌روند. بعضی از متفکران پست-مدرن، از جمله فوکو، لیوتار، و دریدا، خود را ادامه‌دهندگان واقعی سنت اندیشهٔ انتقادی می‌دانند و معتقدند که در دوران ما شرط لازم برای حفظ چشم‌انداز انتقادی رها کردن توهم‌های فیلسوفان دوران روشنگری است. از این دیدگاه، چارچوب تفکر سنتی و مفاهیمی که از دوران روشنگری باقی مانده‌اند دست‌وپاگیرند و باید به دور ریخته شوند. متفکران پست-مدرن، مانند لیوتار و فوکو و دریدا، می‌خواهند تعبیری از<sup>۲</sup> نقد ارائه دهند که از مفاهیم جهانگستر حقیقت، عدالت، آزادی و پیشرفت رها باشد. اما مفهوم نقد بدون فرق‌گذاری میان درست و غلط، عادلانه و ناعادلانه، قدرت و حقیقت ناممکن است. بی‌شک نسبیت‌باوری پست-مدرن جایی برای این مفاهیم جهانگستر و این فرق‌گذاری‌ها باقی نمی‌گذارد. پرسش این است که آیا بدون این مفاهیم و بدون این فرق‌گذاری‌ها چیزی از مفهوم نقد باقی می‌ماند یا نه.

افزون بر این، مفهوم نقد مستلزم امکان کاربرد درست عقل است.<sup>۳</sup> کاربرد درست عقل مرکزی‌ترین پیش‌انگاشتِ مدرنیته است. پست-مدرنیسم با نفی تمایز میان استدلال و زبان‌آوری جایی برای مفهوم نقد باقی نمی‌گذارد. و چه بسا که این مهم‌ترین پارادوکس اندیشهٔ متفکران پست-مدرن باشد.

متفکران معروف به پست-مدرن بی‌گمان در تشدید فرهنگ نیهیلیستی دوران ما نقش انکارناپذیر داشته‌اند. پست-مدرنیسم به ایجاد فضای فرهنگی‌ای کمک کرده است که در آن تفاوت میان درست و نادرست، خوب و بد، عدالت و بی‌عدالتی، بحث اقناعی عقلانی و مغالطه، آزاداندیشی و تحجر فکری، آزادی واقعی و توهم آزادی، واقعیت و خیال از میان رفته است. پست-مدرنیسم به پدید آمدن فضایی کمک کرده است که در آن نسبت‌باوری فرهنگی باور بی‌چون و چرای زمانه شده است. در این فضا درستی و نادرستی احکام، خواه علمی و خواه اخلاقی، براساس معیارهای مورد قبول فرهنگ حاکم بر جامعه تعیین می‌شود. هر فرهنگی معیارهای درست و غلط و حق و باطل و زشت و زیبای خود را دارد و خود تعیین می‌کند که چه درست است و چه نادرست؛ چه حق است و چه باطل؛ چه زیباست و چه زشت. از این دید، برای مثال، درستی یا نادرستی اعمال حکومت طالبان در افغانستان فقط با معیارهای سنجش در نظام فکری-فرهنگی خود طالبان ممکن است و بس. به قول نیچه، در دنیای مدرن خدا مرده است، و وظیفه متفکر این است که پیامدهای منطقی این واقعیت را بیرون بکشد و بصراحت بیان کند و با شجاعت بپذیرد. نیچه و بیروان پست-مدرن او مدعی‌اند که با مرگ خدا چشم‌انداز خدایی نیز از بین رفته است. به گمان آن‌ها، متفکران سنتی این پیامد مهم مرگ خدا و پایان متافیزیک را ندیده گرفته‌اند و هنوز اسیر توهم یافتن احکام و ارزش‌های جهانگستر برای شناخت جهان و جامعه مطلوب‌اند.

متفکران پست-مدرن پیام نیچه را آویزه گوش کرده و بر اهمیت چشم‌انداز تأکید می‌کنند: هر زمینه‌ای معیار قضاوت خود را داراست. پیامد این آموزش نیچه جز این نیست که هرچه در هر زمینه‌ای انجام می‌شود درست است و هر باوری که با معیارهای زمینه خاص خود مشروعیت می‌یابد حقیقت دارد.

پست-مدرنیسم منکر پیشرفت در علم و بهبود اجتماعی یا هر تعبیر دیگری از پیشرفت است. از این دیدگاه می‌توان از تغییر صحبت کرد ولی از پیشرفت حرفی نمی‌توان زد. دوران پست-مدرن دوران پایان مفهوم کلی عدالت، پایان آرمانشهر، پایان تاریخ، و در نتیجه پایان فلسفه و روایت بزرگ است.

همان‌طور که در آغاز این گفتار گفتم، پرسش دربارهٔ طبیعت مدرنیته پرسش مرکزی بحث دربارهٔ فرهنگ اندیشهٔ پست-مدرن است. فیلسوفان پست-مدرن نقد متافیزیک را نشانهٔ پایان مدرنیته و آغاز پست-مدرنیته دانسته‌اند. در مقابل، بعضی از فیلسوفان معاصر، مانند هابرماس و ولمر، معتقدند که مدرنیته افق همیشگی چشم‌انداز دانشی، زیبایی‌شناسانه، و اخلاقی-سیاسی ماست. بدعتِ اندیشهٔ پست-مدرن در نقد مدرنیته نیست، بلکه در تغییر سمت دادن این نقد است. نقد متافیزیک از همان آغاز بخشی از اندیشهٔ مدرن بوده است. حتی نقد مدرنیته از آغاز بخشی از روح مدرن بوده است. به این معنا اندیشهٔ انتقادی و پلورالیسم از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر مدرنیته به‌شمار می‌آیند. به گفتهٔ آلبرخت ولمر: طنز قضیه در این است که پست-مدرنیسم به‌روشنی نشان می‌دهد که نقد دنیای مدرن، تا آن‌جا که این نقد حد و مرز خود را باز می‌شناسد، فقط بیانگر گسترده‌تر کردن فضای درونی مدرنیته است و نه گذر کردن از آن. زیرا پُست-مدرنیسم مدعی است که هرگونه گذر کردن مطلق، یعنی آرمان‌شهرباوریِ راماتیک، را به زیر پرسش برده است. به این معنا، پست-مدرنیسم در بهترین شکلش گونه‌ای انتقاد از خود و شکاکیت نسبت به مدرنیته است، یا مدرنیته‌ای است که فراسوی توتالیتاریسم و علم‌باوری و شالوده‌باوری است. پست-مدرنیسم مدرنیته‌ای است که فراسوی متافیزیک رفته است... مدرنیته‌ای است که دیگر رؤیای نهایی را در سر نمی‌پروراند... اما همچنان روح آزمایشی و عقلی و انتقادی



علم و هنر و فردباوری و دموکراسی مدرن را حفظ کرده است. این مدرنیته در جوهر اخلاقی و فکری خود ادامه‌دهنده و نه پایان‌دهنده سنت عظیم روشنگری اروپایی است. به این معنا، /پست-مدرنیسم خیر از مدرنیته‌ای جدید می‌دهد مدرنیته‌ای که هم خاطره و درک درستی از اغواها و انحراف‌هایی دارد که روح مدرن را تسخیر کرده‌اند، یعنی توتالیتاریسم و ناسیونالیسم و علم‌باوری و ابزارباوری؛ و هم در عین حال درکی تازه از جهانگستری دموکراتیک و کثرت‌باوری دارد که بخشی از سنت مدرن است.<sup>۷۳</sup>

## پی نوشت

1. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1984.

۲. ریچارد رورتی، فیلسوف معاصر آمریکایی، درباره معنای اصطلاح «پست-مدرن» چنین می‌گوید: «غالباً هایدگر و دریدا پست-مدرن به‌شمار می‌آیند. من خود در گذشته اصطلاح 'پست-مدرن' را، مانند لیوتار، به معنایی محدودتر، یعنی به معنای بی‌اعتمادی و سوءظن به هرگونه روایت بزرگ، به کار برده‌ام. اما اکنون از این کار پشیمانم. زیرا از اصطلاح 'پست-مدرن' آن‌قدر بد استفاده شده است که در دسر به کار بردن آن بیشتر از فایده آن است. به گمان من، هر کوششی برای یافتن وجهی مشترک میان معماری مایکل گریوز (Michael Graves)، رمان‌های پین‌کون (Pynchon) و سلمان رشدی، شعر اشبری (Ashberry)، انواع موسیقی‌های عام‌پسند و رایج، و بالأخره آثار هایدگر و دریدا عبث است.» نگاه کنید به:

Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991, p. 1

۳. Deconstruction, برای توضیح بیشتر درباره این اصطلاح نگاه کنید به بخش بعدی این گفتار زیر عنوان «دریدا و ساخت‌شکنی فلسفه».

۴. برای مثال جواد طباطبایی در گفت‌وگویی در این باره چنین می‌گوید: «اندیشه از سنخ تکنولوژی نیست که بخواهیم پیشرفته‌ترین و جدیدترین نوع آن را وارد کنیم... وارد کردن آخرین دستاوردهای فلسفی و علوم انسانی، بدون توجه به مبانی و سنت آن‌ها،

اشکالات فراوانی ایجاد خواهد کرد...» (گفت‌وگو با جواد طباطبایی، راه نو، شماره ۸، سال اول، ص ۱۸-۲۴).

در پاسخ به این نظر می‌توان گفت که بی‌شک میان استفاده از تکنولوژی غرب و «استفاده» از اندیشه فلسفی غرب تفاوت هست. اما در این‌که اولی را می‌توان و دومی را نمی‌توان «وارد» کرد جای بحث است. به معنای دقیق کلمه هیچ‌یک را نمی‌توان بدون پاره‌ای مقدمات «وارد» کرد. بدون وجود راه ماشین‌رو و پمپ‌بزن و تعمیرگاه و جز آن استفاده از اتومبیل ناممکن است. به همین ترتیب، بدون فهم مقدمات اندیشه غربی و بدون آشنایی با بسیاری از بحث‌ها و جدل‌هایی که امروز میان متفکران غربی در جریان است فهم اندیشه پست-مدرن ناممکن است. اما لزوم این پیش‌شرط‌ها، هم در مورد تکنولوژی و هم در مورد اندیشه غربی، به معنای آن نیست که استفاده از آن‌ها باید به‌طور مرحله‌ای صورت گیرد. یکی از پی‌آمدهای این عقیده که پست-مدرنیسم مسئله‌غریبان است و مسئله‌ما نیست این است که ما اکنون در مرحله‌ای هستیم که فقط شناخت مدرنیسم در دستور کارمان است و در نتیجه همه هم و غممان باید صرف شناخت مدرنیسم شود و نباید با طرح مسائل پست-مدرن ذهنمان را مشوب کنیم. زمانی که مدرنیسم را درست شناختیم آماده برای «وارد کردن» پست-مدرنیسم هستیم. این نیز در این بحث روشن نیست که منظور از «ما» کیست. مردم شرق؟ مردم ایران؟ شهرنشینان ایرانی؟ متجددان؟ تحصیل‌کرده‌ها یا دانشگاهیان ایرانی؟ روشنفکران ایرانی؟ مردم عادی که اصولاً وارد این‌گونه بحث‌ها نمی‌شوند. ولی اگر منظور اهل فن و روشنفکران است، در آن صورت باید دید این چه تعبیری از روشنفکری است که ورود به داغ‌ترین بحث‌های زمانه را برای عده‌ای ممنوع می‌کند. افزون بر این، اگر طرح پرسش‌های نظری را مرحله‌ای در نظر بگیریم، ناگزیر با این پرسش روبه‌رو خواهیم شد که «ما» در چه لحظه‌ای می‌توانیم بگوییم که اکنون مدرنیسم را کاملاً فهمیده‌ایم و آماده‌ایم برای شناخت پست-مدرنیسم. در وضعیت کنونی، یعنی پس از چالش پست-مدرن، باید گفت که همان‌طور که بدون شناخت مدرنیسم شناخت پست-مدرنیسم ناممکن است شناخت درست مدرنیسم نیز به شناخت پست-مدرنیسم نیاز دارد. و نیز روشن نیست منظور طباطبایی از «وارد کردن اندیشه» چیست. مگر اندیشه کالاست که بشود آن را وارد کرد؟ اندیشه را می‌شود فهمید یا نفهمید، پذیرفت یا نپذیرفت.

و بالأخره این‌که در سخنان طباطبایی عبارت «آخرین دستاورد فلسفه غرب» نیز جای تأمل دارد. به چه معنا پست-مدرنیسم آخرین «دستاورد فکری» غرب است؟ در

حقیقت پست-مدرنیسم اصطلاحی برای رجوع به یک جریان فکری است که در دهه‌های اخیر پدید آمده است. ولی این به هیچ‌وجه به معنای آن نیست که فلسفه حاکم بر دنیای غرب است. افزون بر این، همان‌طور که در متن این گفتار آمده است، پست-مدرنیسم یک نظریه معین نیست، و میان کسانی که متفکران پست-مدرن شناخته می‌شوند هم‌نظری وجود ندارد. پس چگونه می‌توان آن را «آخرین دستاورد فکری غرب» دانست؟ اما اگر واقعاً آخرین دستاورد فکری غرب است، یعنی اگر واقعاً حقیقتی است که غرب به آن رسیده است، معلوم نیست که چرا ما نباید آن را بیاموزیم.

5. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p. xxiii.

۶. پوزیتیویسم در نزد بسیاری نویسندگان ایرانی معنای دقیق و روشنی ندارد. برای نمونه، داریوش آشوری تمامی فلسفه تحلیلی در کشورهای آنگلوساکسون را پوزیتیویستی می‌شمارد. (سنت، مدرنیسم، پست‌مدرن، صص ۴۱-۴۲). این برداشت از فلسفه معاصر در کشورهای آنگلوساکسون نادرست است. بی‌تردید فلسفه تحلیلی در نیمه اول قرن بیستم یکسره زیر نفوذ پوزیتیویسم منطقی بود. ولی در نیمه دوم قرن بیستم فلسفه تحلیلی (زیر نفوذ ویتگنشتاین پسین، کواین، کون، رالز، و دیگران) تقریباً تمامی پیش‌انگاشت‌های پوزیتیویسم منطقی را مورد انتقاد ریشه‌ای قرار داده است.

۷. طباطبایی در همان‌گفت‌وگو می‌گوید: «مارکسیسم نیز در واقع نوعی نظریه پست‌مدرن بود. مارکس هم می‌خواست از تجدد یا به قول خودش مناسبات... سرمایه‌داری، بیرون بیاید. مارکس از پست‌مدرن سخن نمی‌گوید. ولی مارکسیسم در واقع... پست/کاپیتالیسم است... وضعیت سوسیالیسم مثل وضعیت پست‌مدرن است. زیرا که پست سرمایه‌داری مارکس، نقادی سرمایه‌داری است و جنبه ایجابی ندارد. آیا در مارکسیسم نظریه پست کاپیتالیسم، یعنی نظریه سوسیالیسم، وجود ندارد؟ خیر! مارکس در کتاب‌های مختلفش مبانی روابط و مناسبات سرمایه‌داری یا اقتصاد سیاسی را نقد می‌کند تا به سوسیالیسم برسد. اما در نوشته‌های مارکس درباره سوسیالیسم جز اشارات جسته و گریخته چیزی وجود ندارد. ... یکی از اشکالات پست‌مدرن‌ها این است که عقل روشنگری منجر به نظام‌های توتالیتر شد. متولیان پست‌مدرن نمی‌گویند که مدرنیسم چیست؟ ... سؤال مهم این است که نظریه عقلانیت روشنگری چیست؟ (راه نو، شماره ۸، سال اول، ص ۲۰)

در پاسخ به طباطبایی می‌توان گفت: منتقدان پست-مدرن درباره این‌که عقل مدرن یا عقل به‌طور کلی چیست ساکت نیستند. در حقیقت این پرسشی است که برای آدورنو

و هورکهایمر بیر اساسی است. از نظر همه این متفکران عقل وسیله سلطه است. پس مشکل در این بیست که این متفکران تعبیری از عقل ندارند یرشش این است که آیا تعبیر آن‌ها از عقل درست است. درباره مارکس نیز طباطبایی به این نکته توجه ندارد که نقد مارکس نقد از درون (نقد هگلی) است، در حالی که نقد پست-مدرن نقد از بیرون (نقد نیچه‌ای) است. متفکران پست-مدرن اساساً هر تعبیر کلی از جامعه ایده‌آل را مورد نقد قرار می‌دهند. پیداست که پست-مدرن شمردن مارکس این تفاوت‌های اساسی را مخدوش می‌کند و به این دلیل نادرست است

۸. بسیاری معتقدند که سرمایه‌داری معاصر حتی بیشتر از سرمایه‌داری کلاسیک درستی ارزیابی مارکس از نظام سرمایه‌داری را شان می‌دهد. برای مثال نگاه کسید به مقاله «آوای رنجیر نشدی» نوشته مارشال برمن، ترجمه ن س باجی در نشریه نقد، سال بهم، شماره ۲۵.

۹. نمونه‌های برجسته این تحلیل انتقادی را می‌توان در آثار متفکران مکتب فرانکفورت یعنی ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، و هربرت مارکوره یافت و در دوران معاصر در آثار یورگن هابرماس.

۱۰. برای توضیح بیشتر نگاه کسید به مقاله «نقد نیچه از اخلاق» در همین کتاب.

11. Alasdair McIntyre

12. Paul Feyrabend

۱۳. رابطه میان حقیقت و جهانگستری و یلورالیسم رابطه‌ای بیچیده است و به توضیح بسیار مفصل تر نیاز دارد. امید بویسده این است که، در نوشته‌ای دیگر درباره اندیشه هابرماس، این و بسیاری پرسش‌های دیگر را که در این نوشته به اختصار طرح شده‌اند به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار دهد.

۱۴. برای توضیح درباره روایت بزرگ نگاه کنید به بحث بعدی این گفتار، زیر عنوان «ژان فراسوا لیوتار و مانیفست پست-مدرنیسم».

۱۵. شرح این جریان‌های فلسفی در حوصله این نوشته نیست. اما خواننده می‌تواند برای توضیح مفصل تر درباره چشم‌اندازآوری بیجه به مقاله دوم همین کتاب مراجعه کند

16. Lyotard, *The Postmodern Condition*., p. xxiii

17. *Ibid*, p. xxiii-xxi

18. *Ibid* , pp 11, 14

19. Transcendental

20. Metadiscourse

21. Grand narrative

22. Lyotard, *Ibid*. p 66

23. *Ibid*, pp. 81-82

24. *Ibid.*, p. 72

25. *Ibid.*, p. 73

26. *Ibid.*, p. 66

27. *Ibid.*, p. 67

28. *The Structure of Scientific Revolutions* by Thomas Kuhn, Chicago, 1962

29. Lyotard, *Ibid.*, p. 40

۳۰. استفاده از استعاره‌های حگکی برای توصیف و ارزیابی رابطه دو فرهنگ بیانگر این است که این رابطه بر پایه قدرت محض است و هیچ وجه عقلی ندارد. برای مثال. «اگر بناست که ما از زیر این آوار تاریخی که بر سرمان فرود آمده بیرون آییم. دست‌کم در عالم نظر، به سلاح‌های آن «امپریالیست‌ها» باید مسلح شد. ریرا نا این تیر و کمان و گوری که ما از عالم خود می‌آوریم، ارحمله در قلمرو زبان علمی. از پس توپ و تانک و موشک آن‌ها بر نمی‌توان آمد» آشوری، *واژه‌نامه انگلیسی-فارسی برای علوم انسانی* ص ۵۰

اکر گجی بیر در مصاحده‌هایی که درباره پست-مدرنیسم با تعدادی از روشنفکران ایرانی دارد گاه این پرسش را طرح می‌کند که آیا می‌توان با پست-مدرنیسم به حنگ مدرنیسم رفت؟ خود اصطلاح «غرب‌زدگی» بیر عالماً با پیش‌انگاشت نسبت‌باورانه/ه/کار گرفته می‌شود.

31 Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth, "Cosmopolitanism without emancipation. A response to Jean-Francois Lyotard"*, p 215.

32. *Ibid.*, pp. 215-218

33. Lyotard *Ibid* , pp. 9-10

۳۴. در این باره نگاه کنید به فصل «هوکو و اندیشه انتزادی» در همین کتاب.

35. Lyotard, *Ibid.*, p. 10

36. *Ibid.*

37. Logocentrism

۳۸. هدف اصلی این مقاله معرفی فلسفه ژاک دریدا بیست. چنین کاری نیاز به نوشته‌ای بسیار مفصل‌تر درباره او و تحلیلی بسیار دقیق‌تر از آثار او دارد. دریدا در مقاله حاضر به عنوان نمونه‌ای از متفکران پست-مدرن آمده است و اهمیت او به‌ویژه به این جهت است که او اصطلاح «ساحت‌شکی» را وضع کرده و یکی از پرمفودترین متفکران پست-مدرن است این‌که بخشی از این مقاله به تفسیر جاناتان کالر از آثار دریدا اختصاص یافته بیر به این دلیل بیست که تفسیر کالر از دریدا لزوماً درست‌ترین تفسیر است بلکه به علت نقش مؤثر کالر در گسترش نمود دریدا در حوزه نقد ادبی است. چه سا تفسیر کالر از دریدا بیانگر رایج‌ترین برداشت از ساحت‌شکی باشد افرو بر

این، نوشته‌های کالر دچار ابهام و دوپهلویی و گاه فهم‌ناپذیری نوشته‌های دریدا نیستند / و غالباً عقاید دریدا را با روشنی و صراحت و قاطعیت بیشتر بیان می‌کنند گرچه درست به همین دلیل بعضی از مفسران دریدا مانند کریستوفر نوریس تفسیر کالر را یک‌سویه و نادرست می‌دانند.

39. "Deconstruction and the Possibility of Justice" in *Deconstruction in a Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida*, Edited and with a commentary by John Caputo, NY Routledge, 1992, p. 15

۴۰/. بعضی از مفسران دریدا مانند ریچارد رورتی آثار دریدا را دو دسته کرده‌اند. یکی آثار اولیه‌ او که هنوز در الگوی فلسفه سنتی نوشته شده‌اند و هدفشان رسیدن به روش درست برای رسیدن به حقایق فلسفی است، و دسته دوم نوشته‌هایی که در آن‌ها به کلی هدف‌های فلسفه روشنگری را رها کرده است و بیشتر به شعر شباهت دارند. بعضی نیز مانند کریستوفر نوریس اندیشه دریدا را کاملاً در ادامه سنت روشنگری می‌بینند و معتقدند که آثار دریدا را نباید با آثار نویسندگان و متفکران پست-مدرن در یک مقوله قرار داد. بعضی نیز مانند استنلی فیش دریدا را نمونه فیلسوف پست-مدرن می‌دانند و آثار او را یکسره شاعرانه تفسیر کرده‌اند. همگی این مفسران برای تفسیرهای خود نقل قول‌های قانع‌کننده ارائه کرده‌اند.

41. Thomas McCarthy, *Ideals and Illusion, On Deconstruction and Reconstruction in Contemporary Critical Theory*. MIT, 1993, "a radical decentering of the subject in relation to language", p. 99

42. *Ibid*, p. 100

43. Binary opposition

44. Mythos

45. Logos

46. Jonathan Culler, *On Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell, 1982.

47. Jacques Derrida, *Positions*, The university of Chicago Press, 1972, pp. 56-57

48. Culler, *Ibid*, p. 86

۴۹/. برای مثال، اگر وجه زبان‌آورانۀ آثار نیچه را وجه اصلی آثار او بشماریم، می‌توانیم نقد عقل در آثار او را با معیارهای نقد ادبی و نه با معیارهای خوانایی منطقی ارزیابی کنیم. به این ترتیب نیازی به پاسخ به مشکل تناقض‌گویی در آثار نیچه نخواهیم داشت.

50. Culler, *Ibid.*, p. 150

میلان کوندرا شکل‌های ادبی رمان را بهترین وسیله برای بیان ایده‌های فلسفی می‌داند.

به گمان او رمان حتی بهتر از فلسفه پرسش‌های فلسفی را طرح می‌کند. «تنها علت وجودی رمان توآن آن در کشف قلمروهای ناشناخته است. رمانی که نتواند وجهی تاکنون ناشناخته از هستی را کشف کند، از ارزش اخلاقی بی‌بهره است. دانش تنها اخلاق رمان است.» کوندرا سپس می‌افزاید: «همه درونمایه‌های اگزستانسیالیستی که در کتاب هستی و زمان موضوع تحلیل هایدگر قرار گرفته‌اند در چهار قرن رمان‌نویسی به نمایش گذاشته شده است. رمان به شیوه و منطق ویژه خود ابعاد گوناگون هستی را یکی‌یکی کشف کرده است: سروانتس و معاصران او ذات ماجرا (advanture) را موضوع تحقیق قرار داده‌اند. ریچارد سون به کشف دنیای درون دست زده است و زندگی حسی و عاطفی را موضوع تأمل قرار داده است. بالزاک دست به پیش‌وجه تاریخی هستی انسان زده است. فلوربر جهان زندگی مردم عادی را که پیش‌تر شناخته نبود موضوع کشف و تأمل کرده است. تولستوی بر اهمیت عنصر غیرعقلانی در رفتارها و تصمیم‌های انسانی تأکید و تأمل کرده است. پروست وجه فزّار زمان گذشته و جوّیس وجه فزّار زمان حال را موضوع جست‌وجوی خود کرده‌اند. آثار توماس مان بیانگر جایگاه اسطوره‌ها از گذشته‌های بسیار دور و اثر آن‌ها بر کنش‌های ما در زمان حاضر است...» بنگرید به:

M. Kundra, *The Art of the Novel*, pp. 5-6

51. Culler, *Ibid*, p. 181

52. Culler, *Ibid*.

53. Jurgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 207

54. Habermas, *Ibid*.

55. Habermas, *Ibid*.

56. Background information

57. Habermas, *Ibid*, p. 208

۵۸. ویستگنشتاین در رد تعبیر سنتی از معنای واژه‌ها، به جای شباهت مشترک یا وجه مشترک کارکردهای گوناگون یک واژه، از مفهوم «شباهت خانوادگی» استفاده کرده است. به گمان او، شباهت افراد یک خانواده به علت یک یا رشته‌ای ویژگی‌های مشترک میان همه آن‌ها نیست. شباهت دو عضو یک خانواده ممکن است از لحاظ بینی، دومی و سومی از لحاظ حالت یا رنگ چشم و نفر سوم و چهارم از لحاظ استخوان‌بندی کلی بدن، و نفر چهارم و پنجم از لحاظ لحن صدا باشد. پس بی‌آنکه همه اعضای این خانواده ویژگی یا ویژگی‌های مشترکی داشته باشند گونه‌ای شباهت آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. به همین ترتیب بی‌آنکه همه کارکردهای یک واژه وجه یا وجوه مشترک داشته باشند،



گونه‌ای «شبهت خانوادگی» آن‌ها را با یکدیگر مرتبط می‌کند.

59. McCarthy, *Ibid*, pp. 97-98
60. Derrida, *Positions*, p. 93
61. Derrida, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, 1992, pp. 14-5. see *Deconstruction in a Nutshell*, "Deconstruction and the Possibility of Justice", pp. 129-140
62. Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, in McCarthy, *Ibid.*, 97
63. Derrida, *Limited Inc* p. 147
64. Richard Bernstein, *The New Constellation*, MIT, 1992, pp. 172-199
65. Jacques Derrida and Mustapha Tlili, *For Nelson Mandela*, "The Laws of Reflection," p. 38-39
66. Derrida, *Limited Inc* pp. 150-151
67. Derrida, "The Principle of Reason" in McCarthy, *Ibid.*, p. 109
68. *Ibid*
69. *Ibid*
70. McCarthy, *Ibid*.

۷۱. نگاه کنید به مقاله سوم همین کتاب دربارهٔ میشل فوکو.

۷۲✓. اصطلاح پُست-متمایزیکی را هابرماس برای فاصله گرفتن و دوری جستن از پُست-مدرنیسم به کار می‌برد. اندیشه پُست-متمایزیکی مانند اندیشه پُست-مدرن شالوده‌باوری را مردود می‌داند ولی برخلاف اندیشه پُست-مدرن از رد شالوده‌باوری نسبت‌باوری را استنتاج نمی‌کند.

73. Albrecht Walmer, *The Persistence of Modernity*, MIT, p. vii

## نقد نیچه از اخلاق

ما به نقد ارزش‌های اخلاقی نیازمندیم. ارزش خود این ارزش‌ها را باید مورد پرسش قرار دهیم.

نیچه، تبارشناسی اخلاق

### درآمد

چنین می‌نماید که نیچه در میان خوانندگان ایرانی از محبوبیت بسیار برخوردار است. بی‌شک این که سه اثر مهم او به دست مترجمی برجسته به فارسی برگردانده شده‌اند از دلایل این محبوبیت است.<sup>۱</sup> ولی این تنها دلیل یا حتی بهترین دلیل محبوبیت او نیست. ترجمه خوب آثار فلسفی در زبان فارسی نادر است، اما نایاب نیست. با این حال، هیچ‌یک از فیلسوفان غربی در میان ایرانیان از شهرت و محبوبیت نیچه برخوردار نیست. چه بسا این که چنین گفت زرتشت، اثر مهم نیچه، نام پیامبر ایرانی را در عنوان دارد، توجه و کنجکاوای خواننده ایرانی را جلب می‌کند و در او نسبت به نویسنده و متفکر بیگانه‌ای که نام یک شخصیت ایرانی را زنده کرده است، احساسی مثبت برمی‌انگیزد. ولی این هم نمی‌تواند و نباید علت اصلی محبوبیت نیچه در میان خوانندگان ایرانی به شمار رود. در نهایت

باید خودِ کتاب، و نه عنوان آن، علت محبوبیت نویسنده باشد. چه بسا، علت اساسی محبوبیت نیچه سبک خاص نویسندگی و لحن و زبان نوشتار او و مهم‌تر از همه قدرت کم‌نظیر کلام و زبان‌آوری اوست. سبک نیچه در بسیاری از آثارش «گزین-گوبه<sup>۲</sup>» ای و فاقد ساختار رساله‌های متداول فلسفی است. گزین-گوبه‌های نیچه نوشته‌های کوتاهی هستند به سبک کلمات قصار یا قطعات ادبی. ویژگی مهم گزین-گوبه‌ها، افزون بر کوتاهی یا پاره‌پاره و غیرسیستمانه<sup>۳</sup> بودن آن‌ها، لحن و زبانشان است که با لحن و زبان متداول در آثار فلسفی متفاوت است.

لحن بسیاری از آثار نیچه سخت جدلی است، و از این لحاظ بیشتر یادآور لحن گفتار و نوشتار مبلغان، سیاست‌بازان، و موعظه‌گران است تا لحن محققان و فیلسوفان. در بسیاری از آثار نیچه، لحن خونسرد و متین محقق و دانشمند و فیلسوف جای به لحن آتشین و پرخاشجوی آدم کلافه و خشمگینی داده است که آمرانه می‌خواهد مخاطبش را به انجام دادن کاری ترغیب یا از انجام دادن کاری منع کند.<sup>۴</sup>

زبان نوشتار نیچه نیز با زبان متداول بسیاری از آثار فلسفی متفاوت است. نیچه آثارش را به نثری جسور و بی‌پروا و شعرگونه می‌نویسد، و در این کار سخت موفق است. آشوری در مقدمه کتاب فراسوی نیک و بد دربارهٔ زبان این اثر می‌گوید:

[نیچه] در این کتاب به قلّه هنر سخن گفتن و زبان رمز و اشارت می‌رسد... او اندیشه‌های خود را بیان نمی‌کند، بلکه به زبان تمثیل و تصویر و هزل و طنز به نمایش می‌گذارد. مفاهیم در آن رنگ و روی و چهره می‌یابند.<sup>۵</sup>

شاید منظور آشوری از این‌که نیچه «اندیشه‌های خود را بیان نمی‌کند بلکه به زبان تمثیل و تصویر و هزل و طنز به نمایش می‌گذارد» این است که

نیچه در بیان اندیشه‌هایش از استعاره‌ها و تشبیه‌ها و بازی‌های کلامی استفاده می‌کند، یا این‌که زبان نوشته‌های نیچه سخت احساسی و عاطفی است.<sup>۶</sup>

مترجم فارسی زبان نیچه به درستی معتقد است که مفاهیم در آثار او «رنگ و روی و چهره می‌یابند» و خوانندگان او به‌حق مجذوب زیبایی کلام او هستند. نیچه در آثارش آنچه را که احساس می‌کند با استادی و قدرت کم‌نظیر ابراز می‌کند و با زبان استعاری و شاعرانه‌اش همان احساس را در خواننده برمی‌انگیزد.

از این لحاظ تفاوتی چشم‌گیر میان نیچه و بسیاری از فیلسوفان غربی وجود دارد. کوشش اصلی این فیلسوفان بیان هرچه دقیق‌تر نظریه خود و ارائه دلیل در دفاع از آن نظریه یا در رد نظریه‌های مخالف است. از دیدگاه این فیلسوفان بیان استعاری و شاعرانه یک نظریه فلسفی، حتی اگر ممکن باشد و حتی اگر فیلسوف توانایی انجام آن را داشته باشد، امر مطلوبی نیست و باید از آن پرهیز شود. از آن‌جا که نظریه‌های فلسفی، صرف‌نظر از این‌که چه قدر بدیع و تازه و جالب باشند، باید پایه استدلالی داشته باشند. «زبان رمز و اشارت» زبان مناسب برای بیانشان نیست. دست‌کم واضح است که بیان شاعرانه نباید جای استدلال برای اثبات نظریه‌های فلسفی را بگیرد.

فیلسوفان، مانند دانشمندان و محققان و مورخان، باید بتوانند میان کاربردهای مختلف زبان، به‌ویژه کاربرد توصیفی-اقتناعی از سویی و کاربرد عاطفی-تهییجی-ترغیبی زبان از سوی دیگر، تفاوتی اساسی قائل شوند. آن‌ها باید میان آن‌چه می‌گویند و چگونگی بیان آن‌چه می‌گویند تمیز بگذارند. این تفاوت برای بسیاری سیاست‌پیشگان، روزنامه‌نویس‌ها، و نویسندگان عامه‌پسند اهمیت چندانی ندارد، چراکه برای آن‌ها تأثیر گفتارشان مهم است نه درستی و غلطی آن‌چه می‌گویند. شاعران نیز - هرچند به دلیلی دیگر - اهمیت بسیاری برای این تفاوت

قائل نیستند. برای شاعران نیز آنچه می‌گویند از نحوه بیان آنچه می‌گویند چندان جدا نیست، و چه بسیار شاعرانی که برای زبان یا نحوه بیان اهمیت بیشتری قائل‌اند. زبان در دست شاعر فقط وسیله بیان معنا نیست، بلکه هدفی در خود است، و واژه‌ها در نزد شاعر نه فقط حاملان معنا بلکه نیز در حکم اشیائی هستند با عینیت مستقل و ملموس.

برخورد نیچه به مسئله رابطه شکل و محتوای کلام بیشتر به برخورد سیاستمداران و شاعران شباهت دارد تا برخورد دانشمندان و محققان و فیلسوفان. نیچه خود منکر این نیست، و پاسخ او به منتقدان این است که زبان به گوهر استعاری است و در نهایت تفاوتی ماهوی میان کاربرد شاعرانه و کاربرد علمی زبان وجود ندارد.<sup>۷</sup> از نظر نیچه، تفاوت میان استفاده از کلام برای ایجاد یک حال عاطفی و کوشش برای جلب همدردی خواننده یا ترغیب او به انجام عملی از راه برانگیختن احساسات، و استفاده از کلام برای قانع کردن خواننده با بحث استدلالی تفاوتی ماهوی نیست. به بیان دیگر، نیچه منکر تفاوت ساختاری وجه شاعرانه و وجه استدلالی کلام است. به نظر او همه این تفاوت‌ها از افلاطون به بعد پدید آمده است و در دوران مدرن به وسیله دکارت و کانت صورت‌بندی جدیدی یافته است. به گمان نیچه، عقیده به وجود تفاوت بنیادی میان محتوای کلام و نحوه بیان، اختراع فیلسوفان پس از سقراط است. متفکران یونانی پیش از سقراط (مانند پارمینداس و هراکلیتوس) میان شعر و فلسفه فرقی نمی‌گذاشتند، و خود در آن واحد هم فیلسوف و هم شاعر بودند.

نیچه مدعی است که در نهایت هرگونه استفاده از زبان، اعم از بیان استعاری یا کلام استدلالی، کوششی است برای اعمال خواست قدرت، و تنها معیار برای ارزیابی کار نویسنده توفیقی او در اعمال خواست قدرت است. فرق استدلال منطقی و تبلیغ سیاسی همانا فرق میان دو نوع سلطه‌جویی است. اصرار فیلسوفان در تأکید بر فرق میان استفاده از زبان

برای استدلال منطقی و استفاده از زبان به منظور تأثیر عاطفی و احساسی بر خواننده خود چیزی جز بیان خواستِ قدرت از جانب فیلسوفان نیست.

به گمان من، نظریات نیچه دربارهٔ جوهر زبان و رابطهٔ زبان و اندیشه نقش مهمی در محبوبیت او در میان خوانندگان ایرانی دارد، و شاید مبالغه نباشد اگر بگوییم که نیچه به این علت در دل بسیاری از خوانندگان ایرانی راه باز کرده است که زبان آوری تواناست و کلامش آتشین، بُرنده، و زنده است. و اگر این قضاوت درست باشد، پس می‌توان گفت که نیچه به دلایل غیر فلسفی و در مقام یک ادیب یا شاعر موردِ علاقهٔ بسیاری از آن‌هاست، و نه در مقام فیلسوف.<sup>۸</sup>

در پاسخ ممکن است گفته شود که انتخاب عنوان برای نیچه (شاعر، ادیب، زبان‌شناس، روان‌شناس، یا فیلسوف) خالی از اهمیت است؛ مهم آن است که خوانندگان آثار او، ضمن لذت بردن از زیبایی کلام شاعرانه‌اش، از مضمون اندیشه‌های فلسفی او نیز بهره می‌گیرند. چه بهتر از این که متفکری با اتکاء به قدرتِ کلام افکارش را به مؤثرترین وجه بیان کند و با سحرِ زبان خوانندگانش را شیفته و مسحور کند؟ آیا این دقیقاً آن چیزی نیست که هر نویسنده و هنرمندی آرزو می‌کند، و هر متفکر و هنرمند بزرگی توفیق خود را مدیون آن است؟ به گمان من، آبخورِ این نظر و این پرسش برداشت ویژه‌ای از ارتباط میان ادبیات و فلسفه است که ظرافت و پیچیدگی این ارتباط را ندیده می‌گیرد.

جلال آل‌احمد در مصاحبه‌ای (که اکنون در اختیار من نیست) ادبیات و فلسفه را دوروی یک سکه می‌خواند. بی‌شک استعارهٔ آل‌احمد بیانگرِ حقیقتی دربارهٔ رابطهٔ میان ادبیات و فلسفه است. اما این بیان استعاری یک نکتهٔ مهم را دربارهٔ رابطهٔ ادبیات و فلسفه بازگو نمی‌کند یا، دقیق‌تر بگوییم، پنهان می‌کند.

استعارهٔ آل‌احمد دلالت بر آن دارد که ادبیات و فلسفه در ذات یک

چیزند با دو چهره متفاوت. در این استعاره وجه افتراق ادبیات و فلسفه وجه فرعی ارتباط میان آنهاست. به گمان من، اما، وجه افتراق ادبیات و فلسفه وجه اصلی و وجه اشتراکشان وجه فرعی رابطه آنهاست. ظاهراً منظور آل احمد در آن مصاحبه این است که آنچه را فلسفه به زبان مجرد و با مفاهیم کلی بیان می‌کند، ادبیات به زبان استعاری و با تصاویر زنده و ملموس به نمایش می‌گذارد. چه بسا که این نظر آل احمد پیش‌انگاشت ارزیابی آشوری از کار نیچه باشد. اگر ادبیات و فلسفه دو بستر مختلف برای بیان مسائل مشترک یا واحدند، فقط با این تفاوت که یکی (ادبیات) این مسائل را به صورت زنده و ملموس و به زبان حسی و عاطفی ارائه می‌کند و دیگری (فلسفه) همان مسائل را با زبان خشک و مفاهیم مجرد و کلی، پس بی شک ادبیات، برای کسی که ذوق و توانایی ادبی داشته باشد، وسیله مؤثرتر و بنابراین بهتری است.

اما آنچه در استعاره آل احمد برای بیان رابطه فلسفه و ادبیات و نیز در ستایش آشوری از وجه شاعرانه کار نیچه ندیده گرفته می‌شود تفاوت بنیادی میان ادبیات و فلسفه است: فلسفه اساساً مبتنی بر کاربرد وجه اقناعی و استدلالی زبان است در حالی که ادبیات در وجه عاطفی، تهبیبی، و ترغیبی زبان ریشه دارد. و درست به همین دلیل است که بخش مهمی از آنچه را که هریک از این دو انجام می‌دهد دیگری در انجام آن ناتوان است. وجه اقناعی و استدلالی زبان پاسخگویی پاره‌ای از نیازهای زندگی اجتماعی بشر است که زبان تصویری-استعاری شعر ذاتاً در پاسخ به آنها ناتوان است؛ و وجه عاطفی و ترغیبی کلام پاسخگویی بخشی دیگر از نیازهای انسانی است که متن استدلالی و مجرد فلسفی ذاتاً از عهده پاسخ به آنها بر نمی‌آید. فرق بارز میان ادبیات و فلسفه به عنوان دو ساحت فرهنگی که در دو وجه یا کاربرد مختلف زبان ریشه دارند را می‌توان در فرق میان دو معیار ارزیابی این دو ساحت فرهنگی دید. به طور کلی، حقیقت مفهوم پایه‌ای برای ارزیابی نظریه‌های فلسفی (مانند

نظریه‌های علمی) است، در حالی که قضاوت درباره شعر و ادبیات (و هنر به طور کلی) براساس مفهوم زیبایی است. پس در تحلیل نهایی، نظریه‌های علمی و فلسفی درست یا غلط‌اند نه زشت یا زیبا، در حالی که آثار هنری و ادبی نه درست یا غلط، بلکه زیبا یا نازیبا هستند.<sup>۹</sup>

بنابراین، ارزیابی آثار نیچه در مقام نویسنده‌ای با قدرت کلام کم‌نظیر/ یا شاعری برجسته، با ارزیابی آثار او در مقام یک متفکر و فیلسوف دو چیز متفاوت‌اند و باید از یکدیگر متمایز شوند. خواننده جدی آثار نیچه باید بتواند به‌هنگام ارزیابی نظریه‌ها و استدلال‌های فلسفی او توانمندی‌های زبانی و اهمیت وجه شاعرانه کلام وی را ندیده بگیرد. کسی که پرسش اصلی برایش درستی یا نادرستی نظریه‌های نیچه و استحکام استدلال‌های اوست، چه بسا قدرت کم‌نظیر کلام و زبان‌آوری نیچه را دست و پاگیر هم بیابد.

بی‌شک بسیاری از خوانندگان آثار نیچه، زیر تأثیر سحر کلام او، خود به خود به این نتیجه می‌رسند که آنچه نیچه می‌گوید درست است. قدرت زبان‌آوری نیچه در ذهن چنین خوانندگانی جای نیروی استدلال را می‌گیرد - خاصه که نیچه در بسیاری از موارد برای دفاع از نظریه‌های بسیار بدیع و تازه‌اش اساساً استدلالی ارائه نمی‌دهد، و تنها از زبان‌آوری برای ترغیب خواننده استفاده می‌کند. چنین خوانندگانی گمان می‌کنند که اگر نیچه به «قله هنر سخن گفتن» رسیده است، پس آنچه می‌گوید خواه ناخواه درست است. برای چنین خوانندگانی همین‌که «مفاهیم» در دست نیچه «رنگ و روی و چهره» یافته‌اند دلیل کافی است برای درستی نظریه‌هایی که با استفاده از چنین مفاهیمی ساخته و پرداخته شده‌اند.

اگر حدس من درباره علت محبوبیت نیچه در میان بسیاری از خوانندگان فارسی‌زبان درست باشد، مقاله حاضر به مذاق بسیاری از شیفتگان ایرانی نیچه خوش نخواهد آمد. بی‌شک جدا کردن محتوای فلسفی از زبان شاعرانه، به‌ویژه در فضای فرهنگی ایران که شعر برای



قرن‌ها تقریباً تنها وسیله بیان افکار فلسفی بوده است، امری غریب یا ناممکن خواهد نمود. اما کوشش نگارنده در مقاله حاضر دقیقاً همین مهم است. به گمان من، این‌که نیچه «به فله هنر سخن گفتن» دست یافته است خالی از اهمیت فلسفی و خارج از بحث این مقاله است. بنابراین در مقاله حاضر کوشیده‌ام که هر جا نیچه اندیشه‌اش را به‌طور استعاری یا با لحن جدلی ابراز می‌دارد، ابتدا آن اندیشه را به زبان روشن و خالی از «اشارات و رمز» بیان کنم و سپس مورد ارزیابی قرار دهم. این تنها راه ارزیابی فلسفی از کار یک فیلسوف جدی است، و به نظر من نیچه شایسته چنین ارزیابی سنجیده‌ای است.

بی‌گمان نیچه نظریات جالب و مهمی درباره پرسش‌های اساسی فلسفی، و به‌ویژه مبحث اخلاق که موضوع اصلی بحث این مقاله است، ارائه کرده است که ارزش بحث فلسفی دارند. برای کسی که نظریات فلسفی نیچه را جدی می‌گیرد مهم‌ترین مسئله ارزیابی فلسفی آثار و نظریات اوست، و‌گرنه ادیبان و زبان‌شناسان بهتر می‌توانستند به نقد و ارزیابی افکار نیچه بپردازند و نیازی به بحث فلسفی در این باب نبود.

به گمان من، از دیدگاه فلسفی و در تحلیل نهایی، مهم‌ترین پرسش در نقد آثار و افکار نیچه درستی یا نادرستی نظریات اوست. و پاسخ به این پرسش مستلزم ارزیابی انتقادی نظریه‌ها و استدلال‌های نیچه، و در صورت نبودن استدلال قوی از جانب خود او، یافتن استدلال محکم در دفاع از نظریه‌های اوست. و از آن‌جا که مهم‌ترین ویژگی اندیشه خود نیچه وجه انتقادی و سنت شکن آن است، برخورد انتقادی به نیچه با روح / فلسفه او بیگانه نیست. نیچه خود در مقدمه‌ای که پس از ۱۶ سال بر کتاب *تولد تراژدی* نگاشته است، این کتاب را دارای همه ناپختگی‌ها و اشتباهات یک کار دوران جوانی می‌داند. به نظر نیچه، *تولد تراژدی* «اولین کتاب» او به بدترین معنای کلمه است، و گرچه «به مسئله‌ای اساسی می‌پردازد، بسیار بد نگاشته شده است» و فاقد «هرگونه ظرافت منطقی

است و چنان در نتیجه‌گیری‌هایش مطمئن است که نیازی به اثبات نمی‌بیند، و بدتر آن‌که اساساً به امر اثبات بدبین است.<sup>۱۰</sup>

امیدوارم پرسش‌هایی که در این مقاله درباره فلسفه نیچه طرح شده از جانب بیروان ایرانی نیچه جدی گرفته شده و مقدمه بحثی همه‌جانبه درباره نیچه شوند. تا آن‌جا که نویسنده این سطور می‌داند بحث انتقادی در جو فرهنگ ما چندان رسم نیست، چه رسد به زمینه فلسفه که شاید فقیرترین وجه فرهنگ ما را تشکیل می‌دهد. تک و توک مقاله‌های فلسفی که این‌جا و آن‌جا به چاپ می‌رسند یا به کلی ندریده گرفته می‌شوند و به رها کردن تیری در تاریکی می‌مانند، و یا اگر بحثی برانگیزند آن بحث به زودی رنگ جدل به خود می‌گیرد و به حمله‌های شخصی درگیران بحث به یکدیگر منجر می‌شود. بی‌شک، در چنین فضایی گفت‌وگوی جدی، نه فقط درباره پرسش‌های فلسفی بلکه درباره هیچ مسئله‌ای، آسان نیست.

## ۱. نیچه اخلاق ستیز

نیچه در آثار دهه آخر دوران خلاق زندگی‌اش (۱۸۷۹-۱۸۸۹)، پیش از جنون، خود را یک اخلاق‌ستیز (immoralist) می‌شمرد. بسیاری از مفسران و منتقدان نیچه نیز به تبع وی همین نام را به او داده‌اند. اخلاق‌ستیزی دیدگاهی نیست که به آسانی قابل دفاع باشد. می‌توان گفت که اخلاق‌ستیزی نیچه بخشی از نظریه «چشم‌اندازباوری» (perspectivism) اوست.<sup>۱۱</sup> به عبارت دقیق‌تر، اخلاق‌ستیزی نیچه نتیجه منطقی تعمیم نظریه چشم‌اندازباوری او به قلمرو اخلاق است. اما گذشته از این‌که چشم‌اندازباوری خود دچار تناقض‌گویی درونی است و بنابراین یک نقطه‌نظر ناپیوسته (incoherent) و فاقد انسجام است، اخلاق‌ستیزی گرفتار یک مشکل اساسی دیگر نیز هست. اخلاق‌ستیز فقط به اخلاق بی‌اعتنا نیست، بلکه اخلاق را به دلیل ویژگی‌های منفی‌اش رد می‌کند. اما اگر ارزیابی اخلاق ناگزیر از کاربرد معیارهای اخلاقی باشد، اخلاق‌ستیزی

فقط با اتکاء به اصول اخلاقی می‌تواند خود را توجیه کند. پس اخلاق‌ستیزی نیز، مانند چشم‌انداز باوری، دچار تناقض‌گویی و از انسجام و پیوستگی درونی بی‌بهره است.

با این همه، بعید است که ذهنی تیز، مانند ذهن نیچه، متوجه این مشکلات نباشد؛ و بنابراین می‌توان فرض کرد که تعبیر نیچه از اخلاق‌ستیزی دست‌کم دچار واضح‌ترین ایرادهایی که من برشمردم نباشد. پس باید روشن کرد که منظور نیچه از اخلاق‌ستیزی چیست و آیا اخلاق‌ستیزی او می‌تواند از تناقض‌گویی یاد شده بپرهیزد یا نه. برای روشن کردن منظور نیچه از اخلاق‌ستیزی باید به پرسش‌های زیر پاسخ داد:

۱. آیا منظور نیچه از اخلاق‌ستیزی نفی نظام‌های اخلاقی موجود و پیشنهاد نظام اخلاقی مورد نظر خویش است، مثلاً رد اخلاق بندگی» و قبول «اخلاق سروری»؟
  ۲. آیا منظور نیچه رد جهانگستری (universalism) و قبول نسبیت‌باوری در اخلاق است؟<sup>۱۲</sup>
  ۳. آیا دلیل نیچه برای نفی اخلاق این است که نظام‌های اخلاقی بشر همگی مبتنی بر انگیزه‌های روانی مغایر با اصول اخلاقی‌اند؟
  ۴. آیا اخلاق‌ستیزی نیچه به معنای نفی هرگونه ارزش‌گذاری است یا منظور او تنها نفی ارزش‌گذاری اخلاقی است؟
- پاسخ به این پرسش‌ها در فهم و ارزیابی اندیشه نیچه دارای اهمیت اساسی است. ولی آثار نیچه پاسخ‌های روشن و مستقیمی به این پرسش‌ها در اختیار ما نمی‌گذارند. این نوشته کوششی است در یافتن پاسخ به این پرسش‌ها در آثار نیچه، به‌ویژه فراسوی نیک و بد.
- / اولین مشکل بحث درباره نقد نیچه از اخلاق این است که حمله او گاه متوجه «اخلاق مسیحی» است و گاه اخلاق به‌طور کلی. در آثار او این دو وجه نقد از اخلاق به‌روشنی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند. نیچه حتی گاه

در میان بحث و استدلال درباره یکی از این دو ناگهان وارد بحث آن دیگر می‌شود، گویی که تفاوتی میان این دو قائل نیست. به گمان من این دو مفهوم معانی مختلف دارند، و نیچه نیز برای هر یک انتقادهای جداگانه دارد. هرچند، همان‌طور که خواهیم دید، این انتقادهای با یکدیگر مرتبط‌اند. پس در این مقاله من، بی آن‌که منکر وحدت درونی اندیشه نیچه درباره اخلاق باشم، دو مبحث نقد اخلاق مسیحی و نقد اخلاق به‌طور کلی را جداگانه مورد بحث قرار خواهم داد. امیدوارم در پایان بحث ارتباط این دو را نیز روشن کرده باشم.

## ۲. نقد اخلاق مسیحی

نیچه نظام‌های اخلاقی را به دو گروه کلی تقسیم می‌کند: اخلاق/ سروران و اخلاق بندگان:

باگشت و گذاری در میان بسا اخلاق‌های نازک و درشت که تاکنون بر روی زمین فرمان رانده‌اند و هنوز می‌رانند، جنبه‌های خاصی را یافته‌ام که باهم باز می‌گردند و درهم تنیده‌اند. تا آن‌که سرانجام دو نوع بنیادی از اخلاق بر من آشکار شده و یک فرق بنیادی از آن میانه برآمده است: آنچه هست اخلاق سروران است و اخلاق بردگان...<sup>۱۳</sup>

به نظر نیچه، مسیحیت نمونه برجسته اخلاق بندگی است. ریشه این/ اخلاق در ضعف، ترس، نداشتن اعتماد به نفس، و بدطینتی انسان است. از چشم‌انداز اخلاق مسیحی ویژگی‌های انسان خوب فروتنی، خیرخواهی، مهربانی، و از خودگذشتگی است. انسان خوب کسی است که به دیگران آزار نرساند و اسباب ترس و وحشت کسی را فراهم نیاورد؛ و انسان شر کسی است که از این فضایل اخلاقی محروم باشد. نیچه هر دستگاه اخلاقی از این دست را اخلاق مسیحی می‌خواند و بسیاری از

اصول اخلاقی مورد قبول دنیای مدرن را، زیر همین عنوان اخلاقی مسیحی، هدف انتقاد قرار می‌دهد.

اما، به اعتقاد نیچه، این دستگاه اخلاقی همیشه بر اجتماع بشری حاکم نبوده و حاکمیت آن نتیجه یک دگرگونی اساسی در جامعه بشری است. نیچه، در توضیح این دگرگونی، مدعی است که جامعه بشری همواره ساختار طبقاتی داشته و از بدو تشکیل شامل دو گروه سروران و بندگان بوده است. سروران انسان‌های استثنائی و نیرومندی هستند که ویژگی چشم‌گیرشان جسارت، بی‌باکی، تندخویی، جنگجویی، و شور خطرگری است. ولی بندگان، که توده اصلی جامعه بشری را تشکیل می‌دهند، ضعیف، ترسو، ملایم، و میانمایه‌اند. در آن دورانی که سروران بر اریکه قدرت تکیه زده بودند و از امتیازات ویژه برخوردار بودند، اخلاقی حاکم یا دستگاه ارزشی حاکم به آن‌ها تعلق داشت و بازتابنده احترام آن‌ها به خود بود. سرور خود را نیک خطاب می‌کرد و آن‌چه را انجام می‌داد نیک می‌دانست. بندگان زیر سلطه سروران بودند و با آن‌ها تفاوت بنیادی داشتند، و سروران برای مشخص کردن این تفاوت بنیادی / لفظ «بد» یا «فرو» را برای رجوع به بندگان به کار می‌بردند. اما سروران مدعی جهانگیری ارزش‌های خود نبودند، و ارزش‌های خود را به دیگران تحمیل نمی‌کردند؛ این ارزش‌ها فقط گزارشگر نحوه عملکرد سروران بود. به عبارت دیگر، واژه‌های «نیک» و «بد» بیشتر وظیفه توصیفی داشتند تا تجویزی. در این مرحله احساس سرور نسبت به بنده احساس بی‌اعتنایی بود، در حالی که بنده نسبت به سرور احساس نفرت داشت.

/ تا هنگامی که جامعه، برای رویارویی با مهاجمان خارجی، به افراد قوی‌تر نیاز داشت، اکثریت به حاکمیت اقلیت قوی‌تر تن می‌داد و ارزش‌های اخلاقی آنان را محترم می‌شمرد. اما به محض این‌که این خطر (یا احساس آن) رفع شد، اکثریت خود را نیاز به آن دید که بر شخصیت‌های قوی که در گذشته نقشی مفید در دفع دشمنان خارجی

بازی کرده بودند مهار زند. در نتیجه این تغییر وضع و حاکم شدن چشم‌انداز ضعفا، معانی واژه‌های «خوب» و «بد» دگرگون شد و ویژگی‌های اخلاقی افراد قوی مانند «شور خطرگری، تهور، انتقام‌جویی، حيله‌گری، شرزگی، سروری خواهی»<sup>۱۴</sup> و نظایر آن اندک‌اندک انگِ غیراخلاقی خوردند و بدنام شدند. مردمانِ ضعیفِ گله‌صفت برای توجیه ضعف درونی خود، مردمانِ والا و صاحب امتیازان سابق را که دشمن خود می‌انگاشتند، «شر» نامیدند و واژه «خوب» را به خود اطلاق کردند. اکنون رانه‌ها و گرایش‌های مخالف این‌ها مقام اخلاقی می‌یابند و غریزه گله‌ای گام به گام پیامدهای خود را به بار می‌آورد.<sup>۱۵</sup> ازین پس هر آنچه فرد را بر فراز گله کشاند و همسایه را بترساند شر نامیده می‌شود... سرانجام هرگونه بزرگ‌منشیِ والا و جدی، هرگونه تکیه بر خویشتن، کمابیش وهنی شمرده می‌شود و بدگمانی برمی‌انگیزد و آنچه محترم شمرده می‌شود «بره» است و بالاتر از آن «گوسفند».<sup>۱۶</sup>

نیچه بر این است که از نظر تاریخی دگرگونی ارزش‌ها با یهودیت آغاز/ و با مسیحیت ادامه یافت. اما این دستگاه اخلاقی چنان حیس اخلاق اروپایی را زیر تأثیر گرفته است که اخلاق حاکم بر دنیای مدرن نیز همچنان اخلاق بندگی است:

«جنبش دمکراتیک میراث‌خوار جنبش مسیحی است».<sup>۱۷</sup>

به گمان نیچه، اخلاق مسیحی پوششی است برای پنهان کردن ترس/ مردمان ضعیف و گله‌صفت، و وسیله‌ای است در اختیار مردمان فرودست برای تضعیف اعتماد به نفس مردمان والا و شخصیت‌های قوی و کاشتن تخم احساس گناه در دل‌های مردمان والا و ایجاد شک در آن‌ها نسبت به خودشان. پس فروتنی و خوش‌قلبی مسیحی ظاهر آراسته

ضعف‌های درونی بشری است. مفاهیم ارادهٔ آزاد و مسئولیت در حقیقت بیان و توجیه همین میل درونی مردمان ضعیف به تنبیه مردمان قوی است. انسانی که حامی و حامل فضایل اخلاق مسیحی است سرشار از بدطینتی، بغض، و کینه نسبت به خود و دیگران است. او آموخته است که دست رد به زندگی بزند و از قابلیت‌های حسی و غریزی خود نفرت داشته باشد، و زیر پوشش آرمان‌های توهمی، خود و دیگران را دچار رنج کند. در یک کلام او موجودی است بیمار. در چشم نیچه، رحم و شفقت بیماری‌اند؛ و سوسه‌هایی هستند که باید به هر قیمت رودررویشان ایستاد. افزون بر این، رحم و شفقت نه تنها دردی از کسی دوا نمی‌کند، غالباً تباه‌کننده و شکنندهٔ غرور کسی است که بناست از این رحم و شفقت نفع برد.

به گمان نیچه، در پس و پشت اعمال خیرخواهانه انگیزه‌های دیگری نهفته است. مثلاً کسی که اعتماد به نفس ندارد و خود را دست‌کم می‌گیرد، می‌کوشد که با کمک به دیگران محبوب القلوب شود. یا کسی که از وضع خود ناخوشنود است و آنچه دارد او را راضی نمی‌کند، می‌کوشد با توجه به نگوینختی‌های دیگران حال خود را خوش نگاه دارد. به‌طور کلی، کسانی که مشغلهٔ فکری‌شان دیگران است، از فکر کردن به خود طفره می‌روند، و این به گمان نیچه نشانهٔ بیماری روح است. تنها کسانی که به خود عشق می‌ورزند می‌توانند منشأ خیر برای دیگران باشند. به اعتقاد نیچه اخلاق مسیحی حافظ و حامی بخش ضعیف، ترسو، و نالایق بشریت است - بخشی که چون جرئت ابراز بدطینتی‌اش را ندارد، آن را در پشت نقاب فضایل اخلاقی پنهان می‌کند.

واضح است که اگر ادعاهای نیچه در مورد این حالت‌های روانی و انگیزه‌های رفتاری درست باشد، او ضربه‌ای کاری به دستگاه‌های اخلاقی به قول خودش «مسیحی» زده است. اگر او بتواند ثابت کند که همهٔ اعمالی که در این دستگاه‌های اخلاقی خوب شمرده می‌شوند،

ناشی از انگیزه‌های حقیر و نفرت انگیزند، به‌طور قطع توانسته است پایه‌های روانی لازم برای سرپا نگاه داشتن این دستگاه‌ها را سست کند. این البته یک عبارت شرطی است و درستی آن متکی بر درستی حکم کلی نیچه دربارهٔ همهٔ اعمال و رفتاری است که افراد بشر با هدف یا با ادعای کمک به دیگران انجام می‌دهند. بی‌شک چشم تیزبین نیچه انگیزه‌های بسیاری از اعمالی را که ما با ادعای نیت خیر و کمک به دیگران انجام می‌دهیم برملا می‌کند. ولی ادعای نیچه بس بزرگ‌تر از این است. ادعای او نه دربارهٔ بخش بزرگی از اعمال افراد بشر بلکه تمامی آنهاست. در قسمت‌های بعدی این مقاله خواهیم دید که نظریهٔ «خواست قدرت» نیچه، که یکی از ارکان اصلی فلسفهٔ او را تشکیل می‌دهد، بیان و صورت‌بندی کلی قضاوت او دربارهٔ روانشناسی انسان است. من در بحث و بررسی نظریهٔ قدرت به بررسی روانشناسی اخلاق او بازخواهم گشت. اما نیچه یک ایراد اساسی‌تر به اخلاق مسیحی دارد: به اعتقاد او، اخلاق مسیحی در مقام حافظ منافع افراد ضعیف در مقابل افراد قوی، نیرویی است بسیار توانمند و با نفوذ در جهت انحطاط و سقوط بشر. نوع افرادی که پروردهٔ اخلاق مسیحی‌اند (افراد سخت‌کوش و متحمل اما ضعیف، میانمایه، و ملال‌آور) نوع منحط و ناسالم افراد بشرند. از سوی دیگر، اخلاق مسیحی محیط را برای بقای فرد قوی و سالم و شجاع و مستقل، فردی که به زندگی «آری» می‌گوید، دشوار می‌کند. چنین انسانی از رنج هراس ندارد، خواه رنج نصیب خود او شود یا دیگری. او در چشم افراد ضعیف خطرناک خواهد نمود، چراکه فرد ضعیف از رنج می‌هراسد و درست به همین دلیل نگران رنج دیگران است. اما اگر انسان قوی صدمه‌ای به ضعیف‌تر از خود بزند، نه از ره کین بلکه از سر بی‌توجهی است.

اخلاق مسیحی به ضرر نوع سالم انسان یا، به قول نیچه، انسان/والاست. اخلاق مسیحی باعث می‌شود که افراد قوی اعتماد به نفسشان را



از دست بدهند و وضعی به وجود آید که در آن حتی انسان قوی نتواند سلامتیش را حفظ کند و به تدریج او نیز دچار بیماری همگان شود. اگر اجتماع فرد قوی را از انجام آنچه اقتضای طبیعتش است باز دارد، فرد قوی رفته رفته دچار احساس گناه و نفرت از خود خواهد شد.

ارزیابی ارزش‌های اخلاقی: بی‌آمد این نظر نیچه که حفظ انسان‌های قوی یا «والا» در مقابل میانمایگان، ضروری است این است که نیچه مردمان قوی و والا را با ارزشتر از مردمان ضعیف می‌داند. اما با توجه به برنامه فکری نیچه در رد اخلاق، باید پرسید که او از چه چشم‌اندازی مردمان قوی را ارزنده‌تر از مردمان ضعیف می‌داند.

در پاسخ می‌توان گفت که مردمان قوی به علت خوش‌بینی، بی‌باکی، و خصائل از این دست نقش مؤثرتری در بهبود وضع کلی بشر بازی می‌کنند. و مهم‌تر این‌که انسان‌های قوی و والا سهم و نقشی اساسی در رسیدن به آینده آرمانی بشر دارند. نیچه می‌گوید انسان‌های قوی پلی هستند میان بشر و «ابرمرد» که مرحله‌الایی از هستی بشری است.

پس، به اعتقاد نیچه، مبنای قضاوت درباره هر فردی باید پاسخ به این پرسش باشد که: آیا او انسانی فراشونده (ascending) یا فروشونده (descending) است؟ آیا او نیرویی است در جهت حرکت به سوی انسان آینده (ابرمرد) یا مانعی در راه رسیدن به آن؟ این‌که فرد چه عملی انجام دهد یا چه اصل اخلاقی را مبنای عملش قرار دهد بیانگر چیزی درباره ارزش کار یا شخصیت او نیست، این‌که او به کدام یک از دو گروه یاد شده تعلق دارد ارزش کار او را تعیین می‌کند. در مثل، خودخواهی در ذاتش و در همه موارد یک ویژگی منفی نیست. خودخواهی انسان فراشونده خصلتی است مطلوب، در حالی‌که خودخواهی انسان فروشونده مذموم و نفرت‌انگیز است. و این دلالت بر آن دارد که «ابرمرد» دارای ارزشی ذاتی است. این‌جا باز باید پرسید که «ابرمرد» از چه چشم‌اندازی دارای

ارزش ذاتی است؟ به بیان دیگر، نیچه اگر برای ابرمرد ارزش اخلاقی قائل نیست، از چه لحاظی ابرمرد را دارای ارزش ذاتی می‌داند؟

باید اذعان کرد که برای این پرسش نیز پاسخ ساده‌ای در آثار نیچه نمی‌توان یافت. یک پاسخ می‌تواند این باشد که اکثر ما گونه‌ای ارزش و احترام برای افراد قوی و استثنایی قائلیم، بی‌آنکه لزوماً با افکار یا رفتار اخلاقی یا سیاسی آن‌ها موافق باشیم. بسیاری از ما شخصیت‌های استثنایی را فقط برای استقلال فکری و اراده محکم ستایش می‌کنیم، حتی اگر این اراده محکم نتایجی از نظر ما نامطلوب به بار آورد. بی‌تردید این‌گونه افراد استثنایی توجه دیگران را جلب می‌کنند، و در موارد بسیار حتی مورد اطاعت دیگران‌اند. اما نوع ارزش و احترامی که ما معمولاً برای این افراد قائلیم دست‌کم به این معنا اخلاقی نیست که به رغم تحسین شخصیت مورد نظر ممکن است با رفتار اخلاقی یا عقاید سیاسی او مخالف باشیم. به گمان فیلیپا فوت، فیلسوف انگلیسی معاصر، ارزشگذاری ما در این موارد شبیه آن‌گونه ارزشگذاری است که مبنای قضاوت ما در مورد آثار هنری است.<sup>۱۸</sup> تحسین ما از یک اثر هنری به معنای موافقت با عقاید یا رفتار آفریننده آن اثر، از جمله عقاید اخلاقی و سیاسی او، نیست. و به عکس، موافقت با نظریات کسی که دست‌اندرکار هنر است به معنی تأیید کار او از نظر هنری نیست. چه بسا نیچه نیز به همین معناست که از ارزش والاتر افراد قوی سخن می‌گوید. با این برداشت، می‌توان گفت که نقد نیچه از نظام‌های اخلاقی/در اساس یک نقد زیبایی‌شناسانه است. یعنی او با تعبیر زیبایی‌شناسانه از ارزش دست به ارزیابی نظام‌های اخلاقی می‌زند. او خود در این‌باره می‌گوید:

این در اساس یک مسئله ذوقی است، یک مسئله زیبایی‌شناسی است. آیا این‌که «محترم‌ترین»، یعنی ملال‌آورترین، نوع انسان در امر بقا موفق شود، مطلوب است؟<sup>۱۹</sup>

/ استدلال نیچه را می‌شود چنین خلاصه کرد: چون اخلاق مسیحی منافع آن بخش از بشریت را که حامل ارزش‌های زیبایی‌شناسانه‌اند فدای منافع آن بخشی می‌کند که فاقد چنین ارزش‌هایی هستند، بنابراین اخلاق مسیحی مردود است و باید به دور افکنده شود.

بدیهی است که هرکس که برای چشم‌انداز زیبایی‌شناسانه اولویت قائل باشد و آن را به چشم‌انداز اخلاقی ترجیح دهد، با نتیجه‌گیری این استدلال موافق است. ولی انتخاب دلخواهانه چشم‌انداز زیبایی‌شناسانه /دلیلی علیه اخلاق نیست. نیچه چون ارزش‌های زیبایی‌شناسانه را به ارزش‌های اخلاقی ترجیح می‌دهد، حفظ شخصیت‌های استثنایی و جالب را هدفی مهم‌تر از عدالت اجتماعی تلقی می‌کند، ولی او برای ترجیح خود استدلالی ارائه نمی‌دهد. حتی اگر فرض کنیم که ادعای نیچه مبنی بر این‌که رعایت اصول اخلاق مسیحی (مانند همدردی، خیرخواهی، و عدالت) به راستی باعث می‌شود که نسل بشرگونه‌ای زیبایی را از دست بدهد، هنوز این دلیل قانع‌کننده‌ای در رد نظر کسی نیست که برای ارزش‌های اخلاقی اهمیت بیشتری از ارزش‌های زیبایی‌شناسانه قائل است.

خلاصه کنم: این‌که وجود قدرت‌های استثنایی با رواج و حاکمیت اخلاق ناسازگار است، خود به خود دلیلی در رد نظر کسانی نیست که اخلاق و عدالت اجتماعی را برای جامعه بشری ضروری می‌شمارند. در مثل، این‌که اخلاق و عدالت اجتماعی مغایر با وجود شخصیت‌های قوی و استثنایی مانند هیتلر و استالین و امثال آن‌هاست (حتی با پذیرفتن این فرض که این شخصیت‌ها حامل گونه‌ای ارزش‌های زیبایی‌شناسانه‌اند)، دلیل قانع‌کننده‌ای برای رد اخلاق نیست.

/افزون بر این، پیش‌انگاشت اصلی این بحث دوراهی نامطلوبی است که نیچه پیش روی ما می‌گذارد: نیچه از ما می‌خواهد میان آرمان‌های اخلاقی و آرمان‌های زیبایی‌شناسانه یکی را انتخاب کنیم، چون به ادعای

او انتخاب یکی مستلزم رها کردن دیگری است. برای من واقعی بودن این دوراهی مسلم نیست. دست‌کم نیچه دلیلی برای آن ارائه نمی‌کند. به بحث درباره برداشت زیبایی‌شناسانه نیچه از اخلاق و نقد آن در قسمت بعدی این مقاله باز خواهم گشت.

### ۳. نقد نیچه از اخلاق به طور کلی

تا این‌جا بحث به نقد نیچه از آنچه او اخلاق مسیحی می‌نامد محدود بود. اگرچه مقوله «اخلاق مسیحی» در نقد نیچه بسیار وسیع‌تر از پدیده تاریخی مسیحیت است و شامل بسیاری ادیان دیگر و حتی بسیاری از اصول اخلاقی دنیای مدرن نیز هست، مع‌هذا، انتقادهای نیچه از اخلاق مسیحی همه دستگاه‌های اخلاقی، یا اخلاق به‌طور کلی، را دربر نمی‌گیرد. مثلاً اخلاق ارسطو از انتقادهای نیچه به اخلاق مسیحی مصون است.<sup>۲۰</sup>

اما نقد نیچه به اخلاق مسیحی یا بندگی محدود نیست. هدف انتقاد او رد اخلاق به‌طور کلی است، و به همین دلیل است که او خود را فیلسوف اخلاق‌ستیز می‌نامد. نیچه ارزش خود ارزش‌های اخلاقی را مورد پرسش قرار می‌دهد؛ او در جست‌وجوی چیزی فراسوی مقوله‌های نیک و بد است که لازمه هر دستگاه اخلاقی است. در این‌جا باید به این پرسش پاسخ دهیم که نقد نیچه از اخلاق به‌طور کلی چیست، یا این‌که چه چیز در نقد او ویژگی عام اخلاق‌ستیزی به آن می‌دهد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی برخورد نیچه به مفاهیم و اصول پایه‌ای اخلاق است، یعنی مفاهیم و اصولی که بدون آن‌ها چه بسا هیچ نظام اخلاقی ممکن نیست. به این منظور من تعبیر و تحلیل نیچه از چهار مفهوم و اصل پایه‌ای اخلاق را مورد بحث قرار خواهم داد که عبارتند از:

الف. تسلط بر نفس

ب. اصل کلی بودن (جهانگستری) احکام اخلاقی

ج. برابری

د. یگانگی نفس

الف. تسلط بر نفس (کَفَّ نفس) (Self-discipline)

هر دستگاه اخلاقی فرد را موظف به درجه‌ای از خویشترداری می‌کند و از فرد می‌خواهد که تسلیم امیال و خواست‌های آنی خود نشود. به این تعبیر، تسلط بر نفس از مفاهیم پایه‌ای اخلاق است. نیچه نه تنها این وجه اخلاق را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، بلکه اخلاق را، از این رو که تسلط بر نفس یکی از شرایط لازم آن است، ستایش می‌کند. اما به دلیل رابطهٔ درونی میان اخلاق و تسلط بر نفس، خوانندهٔ آثار نیچه ممکن است اخلاق‌ستیزی او را ناشی از آن بداند که اخلاق اساساً طبیعت‌ستیز است؛ که اخلاق مانع بیان و ارضا نامحدود خواست‌ها، نیازها، و تمناهای طبیعی بشر است. به بیان دیگر، ممکن است گمان شود که به اعتقاد نیچه انسان «طبیعی» نیازها و تمناهایش را آزادانه و بدون هیچ مانع بیرونی و درونی ارضا می‌کند و به گیاهی می‌ماند که به‌طور طبیعی می‌روید و رشد می‌کند و در شکل‌گیری آن کسی دخالت ندارد. انسان طبیعی از این لحاظ با کودکان یا حتی حیوان‌ها و چه بسا با بعضی از امپراتوران روم باستان قابل مقایسه است که هیچ ممنوعیتی برای ارضای تمناهایشان باز نمی‌شناختند. اما این تعبیر رمانتیک از انسان طبیعی در نقد نیچه از اخلاق جایی ندارد.

هر دستگاه اخلاقی مخالف «این نیز بگذرد» است و نسبت به «طبیعت» و همچنین نسبت به «عقل» اندکی مستبد.<sup>۲۱</sup>

من اخلاق و کیمیاگری را یک جا رد می‌کنم. یعنی، بیش‌انگاست هر دو را مردود می‌شمارم... افزون بر این من بی‌اخلاقی را نیز مردود می‌دانم... ناگفته بیداست که فقط احموها می‌توانند منکر

این شوند که باید از انجام بسیاری از آنچه غیر اخلاقی انگاشته می‌شود دوری جست و بسیاری از آنچه را که اخلاقی است انجام داد.<sup>۲۲</sup>

بخش مهمی از سنت فلسفی غرب تضاد میان خواست‌های فرد و خواست‌های جمع را به صورت تضاد میان احساس و عقل درک و معرفی کرده است، و بنابراین بسیاری از خوانندگان نیچه به غلط اخلاق ستیزی او را به جانبداری او از احساس در مقابل عقل تعبیر کرده‌اند. نیچه بدون تردید اخلاقیون خشکه مقدس را به دلیل سرکوب کردن/غرایز طبیعی بشر محکوم می‌کند، ولی نه با نیت دفاع بی‌قید و شرط از غرایز کور طبیعی و انکار محض نقش انضباط در جامعه بشری. نیچه در آثار خود به تکرار بر اهمیت نقش مقررات و محدودیت‌های اجتماعی در ایجاد تمدن بشری تأکید می‌ورزد.

واقعیت شگفت این است که هر آنچه بر روی زمین از مقوله آزادی و ظرافت و بی‌باکی و رقص و اعتماد به نفس استادانه هست، چه در زمینه تفکر یا فرمانروایی یا سخنوری و سوسه‌گری، از برکت استبداد همین «قوانین خودسرانه» رشد کرده است.<sup>۲۳</sup>

به نظر نیچه دو برخورد غلط نسبت به غرایز وجود دارد: اول برخورد/کسانی که از اهمیت تسلط بر عواطف و احساسات و غرایز غافل‌اند، و دوم برخورد کسانی که از غرایز وحشت دارند و گمان می‌کنند که برای رسیدن به فضیلت باید غرایز را در خود بکشند.<sup>۲۴</sup>

نمونه اشتباه اول توهم رمانتیک برای بازگشت به انسان طبیعی، و/نمونه اشتباه دوم مسیحیت است. نکته مهم و قابل تأمل این است که نیچه کلیسا را فقط به دلیل سرکوب کردن غرایز طبیعی مورد حمله قرار

نمی‌دهد، زیرا به نظر او دشمنی کلیسا با فکر و عقل حتی بیشتر از دشمنی آن با غرایز است.<sup>۲۵</sup> نیچه در تأیید محض آن سنت فکری که قدمتش دست‌کم به ارسطو می‌رسد، معتقد است که عواطف و غرایز بشر باید مهار و راهنمایی شوند.

هر دستگاہ اخلاقی و هر تعبیری از اخلاق ناگزیر به درجه‌ای از تسلط بر نفس نیاز دارد، و نیچه هرگز چیزی در ردّ تسلط بر نفس ننوشته است. او حتی با اذعان به این‌که تسلط بر نفس از مفاهیم کلیدی اخلاق است، اخلاق را به این سبب ستوده است. البته نیچه با این‌که اجتماع بر افراد قوی و جسور مهار بزند و جلو بلندپروازی‌های آنان را بگیرد سرسختانه مخالفت می‌ورزد (این دقیقاً هدف اخلاق مسیحی است که مورد نفرت نیچه است). اما منظور نیچه این نیست که افراد قوی باید بتوانند همه محدودیت‌ها را کنار بگذارند و اجازه دهند که امیال و احساساتشان به هر شکلی که دلخواه آنان باشد بیان شود. و درست است که نیچه با هر نظام اخلاقی که شور عاطفی را در انسان تضعیف کند یا از بین ببرد سرستیز دارد، ولی در همان حال معتقد است که قدرت شخصیت مستلزم داشتن انضباط و توانایی فرد در یگانگی بخشیدن به امیال گوناگون اوست. نیچه هم با سرکوب غرایز طبیعی انسان مخالف است و هم با بی‌بندوباری. به نظر او این‌که فرد بتواند امیالش را مهار کند و به خواست‌هایش جهت بخشد نشانه قدرت است و بی‌بندوباری نشانه ضعف.

از دیدگاه نیچه توانایی اخلاقی فرد در نظم دادن به امیال خود یک ویژگی مثبت است، و در این باره می‌گوید:

وجه جوهری و پرازش هر دستگاہ اخلاقی این است که اخلاق چیزی جز اجبار طولانی نیست.<sup>۲۶</sup>

هر هنرمند می‌داند که وضع «طبیعی» او، یعنی سامان دادن و برجای نشانیدن و آراستن و صورت بخشیدن در لحظه «الهام» چه مایه از احساس «بگذار بگذرد» دور است...<sup>۲۷</sup>

خلاصه این‌که تسلط بر نفس که از مفاهیم پایه‌ای اخلاق است وجه افتراق نیچه و اخلاقیون نیست.

### ب. اصل کلی بودن احکام اخلاقی

به اعتقاد کانت، ویژگی هر حکم اخلاقی کلی بودن یا جهانگستری آن است. احکام اخلاقی را نمی‌توان برای اشخاص و موارد خاص وضع کرد. اگر من برای دیگران در قبال خود وظایفی قائلم، باید همان وظایف را برای خود در قبال همه کسان که در شرایط مشابه هستند قائل شوم؛ و اگر من خود را محقق در انجام عملی نسبت به دیگری می‌دانم، باید همان حق را برای دیگری در شرایط مشابه قائل شوم. کانت اصل کلی بودن احکام اخلاقی را زیر عنوان «دستور بی شرط» (categorical imperative) به چند شکل، از جمله به شکل زیر، بیان می‌کند:

فقط مطابق حکمی عمل کن که بتوانی اراده کنی آن حکم به قانون کلی (جهانگستر) تبدیل شود.

بر اساس این دستور، من باید با دیگران همان‌طور رفتار کنم که می‌خواهم آن‌ها با من رفتار کنند. اگر رفتاری برای من و در شرایط من رفتار درستی است، آن رفتار ناگزیر برای هرکس در شرایط مشابه من درست است.

در مقابل این نظر، بعضی معتقدند که عمل اخلاقی همواره در موقعیت‌های خاص صورت می‌گیرد. هر موقعیتی منحصر به فرد است و با همه موقعیت‌های دیگر تفاوت دارد. از آن‌جا که عمل اخلاقی همواره در موقعیت‌های منحصر به فرد انجام می‌شود، پس همواره دارای وجه خاص است. قضاوت اخلاقی نیز همواره قضاوتی است درباره عمل خاص و در موقعیت خاص. پس ارزیابی عمل به وسیله احکام کلی ناگزیر وجه ویژه عمل را ندیده می‌گیرد، و در نتیجه قضاوتی درباره یک عمل مشخص نیست.



در رد این نظر و در دفاع از کانت می‌توان گفت: این‌که هر موقعیتی منحصر به فرد است به معنای آن نیست که هر موقعیتی از هر لحاظ منحصر به فرد است. موقعیت‌های منحصر به فرد از لحاظ‌هایی نیز به یکدیگر شبیه‌اند. اگر جز این بود یادگیری در امور اخلاقی ناممکن می‌بود، و هر موقعیتی می‌بایست بدون توجه به موقعیت‌های دیگر به‌طور همه‌جانبه ارزیابی می‌شد. در نتیجه هر نسلی می‌بایست، بدون توجه به تجربه‌های نسل‌های پیشین، از صفر شروع می‌کرد.

همان‌طور که به‌طور کلی یاد گرفتن انجام دادن یک کار هرگز یاد گرفتن انجام دادن یک کار خاص نیست، یاد گرفتن یک عمل اخلاقی نیز یاد گرفتن یک عمل خاص نیست. یادگیری همواره یادگیری انجام دادن یک نوع کار است در یک نوع موقعیت. به عبارت دیگر، یادگیری همواره یادگیری یک اصل است. بدون اصول ما هرگز از نسل‌های پیشین نمی‌آموزیم. حتی خودآموزی، آموختن اصول است.<sup>۲۸</sup>

احکام اخلاقی دارای دو ویژگی عمده‌اند که اصل کلی یا جهانگستر بودن آن‌ها را توجیه می‌کند:

الف. قضاوت‌های اخلاقی همواره و به‌طور ضمنی دلیلی برای توجیه همراه دارند. اگر من مدعی شوم که سقط جنین کاری غیر اخلاقی است، به‌طور ضمنی مدعی‌ام که دلیلی برای این اعتقاد دارم، مثلاً این‌که جنین بالقوه انسانی بی‌گناه است و کشتن انسان بی‌گناه جنایت است؛ یا این‌که سقط جنین مغایر با تعالیم مذهبی است و آنچه مغایر با تعالیم مذهبی است غیر اخلاقی است. اما اگر من در جواب به این‌که چرا سقط جنین را مغایر با اخلاق می‌دانم بگویم که این اعتقاد من است و دلیلی برای آن ندارم، مخاطب خود را دچار شگفتی کرده‌ام. و پر معلوم است که قضاوت کسی که قادر یا مایل به توجیه قضاوت خود نیست جدی گرفته نمی‌شود.

ب. دلیل آوردن برای رفتار و احکام اخلاقی همواره دلیل آوردن برای موارد کلی است. دلیل برای موارد خاص وجود ندارد. اگر دلیلی برای یک

مورد خاص موجه و مربوط است، پس آن دلیل برای همه موارد مشابه موجه و مربوط است. به مقتضای همین عام و کلی بودن احکام و قضاوت‌های اخلاقی و تعمیم‌پذیری دلایل توجه‌کننده این احکام است که هر حکم یا قضاوت اخلاقی باید در دسترس همگان، قابل فهم برای همگان، و در نتیجه قابل بحث و بررسی و ارزیابی همگان باشد. از این لحاظ این احکام و قضاوت‌ها نه ازلی و ابدی هستند و نه فهم و ارزیابی‌شان در انحصار یک فرد یا گروه خاص است.

در یک جمله: احکام و قضاوت‌های اخلاقی همواره یک بُعد کلی دارند و اطلاقتشان به یک مورد خاص مبین قابلیت اطلاقتشان، به همه موارد مشابه است.

اما نیچه، در مقام متفکر اخلاق‌ستیز، دقیقاً همین وجه بنیادی اخلاق/را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او هر کوششی برای وضع قوانین و مقررات رفتاری عام و کلی را محکوم می‌کند. البته نیچه در این‌که هر نظام اخلاقی متکی به تعابیری کلی از درست و نادرست است که باید برای همه افراد جامعه به طور یکسان به کار گرفته شوند با کانت هم‌نظر است. اما استنتاج نیچه از این اصل کاملاً عکس استنتاج کانت است. به اعتقاد نیچه، احکام کلی ناگزیر تفاوت‌های افراد را ندیده می‌گیرند و در نهایت این تفاوت‌ها را از بین می‌برند و همگان را در نیازها و خواست‌هایشان یک‌دست می‌کنند. و نیز به نظر نیچه، یکسان شمردن افراد فرض نادرستی است. آنچه سبب سلامت یک فرد است می‌تواند باعث بیماری دیگری شود. هرکس باید قوانین مربوط به سلامت خود را کشف کند. این حکم اخلاقیون که انسان‌ها باید دارای فضیلت باشند، به یک‌دست کردن همگان می‌انجامد. خواست استقرار اخلاق یک‌دست چیزی نیست جز خواست حاکمیت/ مستبدانه گروه خواهان یک دستگاه اخلاقی بر گروه‌های دیگر - خواه هدف چنین خواستی از هیبت انداختن یک گروه باشد و خواه به خدمت گرفتن گروه‌های دیگر.<sup>۲۹</sup>

/ نیچه حتی ویژگی‌های «انسان والا»، یعنی شجاعت، استقلال، جسارت و جز آن را نیز برای همگان به‌طور یکسان پیشنهاد نمی‌کند. آنچه نیچه قدرت، سلامت، و شجاعت می‌خواند برای همه کس قابل حصول نیست. مخاطب تعالیم نیچه نه تمامی نوع بشر بلکه فقط افراد نادر، قوی، و استثنایی هستند. نیچه برای حفظ این گروه قوی و استثنایی همه قوانین اخلاقی را مردود می‌شمرد و اساسی‌ترین مفاهیم هر دستگاه اخلاقی، از جمله مفهوم ارجمند عدالت، را به دور می‌افکند. در چشم او عدالت و برابری شایسته مردمان گله‌صفت است و ریشه در نیازهای «روح گله» دارد، و در یک کلام همه نظام‌های اخلاقی رایج بازتاب «روح گله» بوده و برای انسان‌های استثنایی زیان‌بخش است.

/ نظام‌های اخلاقی خوب و بد را برای همگان یکسان می‌دانند: اگر دروغ گفتن بد است برای همگان بد است، اگر کمک به دیگران خوب است برای همگان خوب است. هیچ حکم اخلاقی نباید و نمی‌تواند برای یک فرد مشخص و معین وضع شود. حتی اگر بخواهیم استثنایی برای یک حکم اخلاقی قائل شویم، آن استثنا نیز ناگزیر باید عمومیت یابد، یعنی باید شامل همه کسانی شود که از آن شرایط استثنایی برخوردارند.

/ اما به اعتقاد نیچه مهم این نیست که چه عملی انجام شده است، مهم این است که چه کسی مرتکب عمل شده است. هیچ دو عملی مشابه نیستند. هر عملی ویژگی خاص خود را از عامل خود کسب می‌کند. ارزش عمل را عامل آن تعیین می‌کند، و هیچ الگوی کلی برای عمل ارزش‌آفرین وجود ندارد.

عمل در ذاتش خالی از ارزش است. همه چیز بستگی به این دارد که چه کسی آن را انجام داده است.<sup>۳۰</sup>

/ از آن‌جا که قضاوت‌ها و احکام اخلاقی بر اصول کلی مبتنی هستند نیچه مجبور به نفی اخلاق به عنوان نظام ارزشی است. ولی نفی الگوی اخلاقی وی را از داشتن الگوی رفتاری بی‌نیاز نمی‌کند، چراکه او برای

ارزیابی رفتار انسان، الزاماً به یک معیار یا الگوی ارزیابی نیاز دارد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، الگوی ارزیابی نیچه از عمل یا رفتار/ اخلاقی شبیه الگویی است که معمولاً برای قضاوت دربارهٔ کار هنرمندان به کار می‌رود. نظر رایج این است که هیچ نسخه‌ای از پیش نوشته‌ای برای آفرینش هنری وجود ندارد، و بنابراین قواعد و قوانین هنری موجود برای هنرمند بزرگ تعیین تکلیف نمی‌کنند. به بیان دیگر، ارزش کار هنرمند براساس یک فرمول کلی برای آفرینش هنری تعیین نمی‌شود. نیچه این الگوی زیبایی‌شناسانه را مبنای قضاوت برای ارزش‌های اخلاقی قرار می‌دهد و براساس آن اصل جهانگستر یا تعمیم‌پذیری احکام اخلاقی را رد کرده و مدعی است که همچنان که هیچ الگوی کلی برای خلاقیت هنری نمی‌توان یافت، هیچ حکم کلی برای رفتار درست و غلط نیز نمی‌توان کرد.

بدین ترتیب، نقد نیچه از اخلاق به‌طور کلی، مانند نقد او از اخلاق مسیحی، مبتنی بر الگوی ارزشگذاری زیبایی‌شناسانه است.

پس می‌توان گفت که منظور نیچه از «فراسوی نیک و بد» گذار از ساحت/ اخلاق به ساحت زیبایی‌شناسی است، و منظور او از «ارزیابی ارزش‌ها»، ارزیابی زیبایی‌شناسانهٔ ارزش‌های اخلاقی است.

نتیجهٔ منطقی این نظر فروریختن مفاهیم پایه‌ای نظام‌های اخلاقی، از جمله مفهوم عدالت است. منطقی مفهوم عدالت ایجاب می‌کند که جنایت، شکنجه، و به بردگی کشیدن دیگران، دست‌کم در شرایط مشابه، صرف‌نظر از این‌که چه کسی دست به این اعمال بزند، ناعادلانه شمرده شوند. نیچه اما معتقد است که هیچ کاری در ذاتش «به‌طور یکسان برای همگان» خوب یا بد نیست. به نظر او برای تعیین ارزش عمل باید دید چه شخصی مرتکب عمل مورد بحث شده است. در نتیجه حتی ناعادلانه‌ترین عمل قابل تصور را نمی‌توان «بد» تلقی کرد، چراکه ممکن است از جانب فردی والا، نجیب، و برتر صورت گرفته باشد. پس روشن

است که نیچه یک تعبیر آرمانی از معیار ارزشی و ارزش آفرینی دارد که خاص آفرینش هنری است.

این‌که افراد والا هر یک ارزش‌های خود را به شیوه خود و باراه و رسم ویژه خود می‌آفرینند، جایی برای مفهوم عدالت به عنوان یک فضیلت و اخلاق به عنوان یک ساحت ارزشی باقی نمی‌گذارد. نیچه با نفی عدالت، پا از ساحت ارزش‌گذاری اخلاقی بیرون می‌نهد و وارد ساحت ارزش‌گذاری زیبایی‌شناسانه می‌شود. و واضح است که در قلمرو زیبایی‌شناسی هرکس می‌تواند هر رفتاری را توجیه کند، و هیچ‌کس در مقامی نیست که درباره رفتار دیگری قضاوت اخلاقی کند. آنچه در چشم بسیاری بزرگ‌ترین جنایت می‌آید، چه بسا از چشم‌انداز عامل عمل زیباترین کار باشد. البته نیچه این حکم را فقط در مورد مردمان قوی و استثنایی (سروران) صادق می‌داند؛ زیرا فقط آن‌ها ارزش آفرینند، و بقیه بشریت ابزاری هستند برای پرورش این نوع برگزیده و برتر.

انسانی که از نوع والاست خویشتن را تعیین‌کننده ارزش‌ها احساس می‌کند. او نیازی به آن ندارد که دیگران او را تأیید کنند. او حکم می‌کند که «هر چیز مرا زیان رساند به‌ذات زیانبار است.» او خود را چنان کسی می‌شناسد که نخست شرف هر چیزی را بدان می‌بخشد. او ارزش آفرین است. او هر آنچه را که پاره‌ای از وجود خویش بداند، شرف می‌نهد؛ چنین اخلاقی خود بزرگداشتن است.<sup>۳۱</sup>

بدین‌گونه نیچه تفاوت اساسی ساحت زیبایی‌شناسی و ساحت اخلاق را ندیده می‌گیرد. پس از این خواهیم دید که نیچه از این هم فراتر می‌رود و منکر تفاوت میان این دو ساحت (یعنی ساحت زیبایی‌شناسی و ساحت اخلاق) و ساحت علم می‌شود. در پایان تنها معیار ارزیابی برای او معیار زیبایی‌شناسانه است. بنابراین، او از سه مفهوم اساسی حقیقت،

عدالت، و زیبایی فقط زیبایی را مفهوم پایه‌ای فلسفه و مبتنای ارزیابی نهایی می‌شمارد.

پس اساس و پایه پروژه فکری نیچه آمیختن ساحت‌های فرهنگی/مستقل، و در بحث فعلی آمیختن دو ساحت اخلاق و زیبایی‌شناسی و تنزل دادن یکی به دیگری است. شبیه این اشتباه را کسانی مرتکب می‌شوند که با ارزیابی صرفاً اخلاقی آثار هنری ساحت زیبایی‌شناسی را به ساحت اخلاق تنزل می‌دهند. وجه مشترک این دو اشتباه ندیده گرفتن تفاوت‌های ساختاری این دو ساحت است.

ارزش‌آفرینی: «ابرمرد» نیچه در نهایت ارزش‌های نوینش را بر دیگران/تحمیل می‌کند. چرا که دیگران در مقامی نیستند که ارزش نوآوری ابرمرد را درک کنند، و در نهایت به ارزش‌های او تن در می‌دهند. این نظر نیچه پی‌آمدهای مهمی برای فلسفه اجتماع و سیاست دارد که موضوع بحث بخش بعدی این مقاله خواهد بود.

در این جا می‌خواهم برداشت نیچه از آفرینندگی هنری را مورد بحث قرار دهم، که از پیش‌انگاشت‌های مهم نقد زیبایی‌شناسانه وی از اخلاق است. به نظر می‌رسد که در چشم نیچه آفرینندگی هنری عمل قهرمانانه/هنرمند بزرگی است که یک تنه، و چه بسا در خلوت و تنهایی خود، تمامی یک دستگاہ ارزشی را درهم می‌ریزد و دستگاہ ارزشی جدیدی به جای آن می‌نشانند. کاری مانند آنچه پیکاسو در عالم نقاشی کرد و در نتیجه نوع تازه‌ای از نگاه کردن را به ما آموخت؛ یا کاری که جیمز جویس در عالم رمان‌نویسی کرد و در پی آن منطق داستان‌گویی به کلی دگرگون شد؛ یا انقلابی که به دست شوئنبرگ در موسیقی صورت گرفت و تعبیر سنتی از هارمونی را به کلی تغییر داد؛ یا کار هنرمندانی مانند بکت و یونسکو در تئاتر که نتیجه‌اش دگرگون شدن ساختار دراماتیک نمایشنامه بود. در فرهنگ خودمان نیما نمونه برجسته چنین هنرمندی است. او با به هم ریختن اساس نظام ارزش‌گذاری در سنت

غول آسای شعرِ فارسی، راه را برای ساختن یک سنت نوین هنری گشود. می‌توان مثال‌های بی‌شمار از ساحت‌های فرهنگی دیگر آورد. برای مثال، در قلمرو علوم طبیعی اینشتین نمونه برجسته‌ای است. نظریه نسبیت اینشتین الگوی جدیدی را جانشین فیزیک نیوتونی کرد که برای حدود ۲۰۰ سال الگوی حاکم بر قلمرو علم بود. کار اینشتین زمینه‌ساز یکی از مهم‌ترین انقلاب‌های فکری در تاریخ علم گشت.<sup>۳۲</sup>

به نظر می‌رسد که الگوی مورد نظر نیچه از ارزش‌آفرینی ابرمرد مبتنی است بر نوع ارزش‌آفرینی نوآورانی مانند جویس و پیکاسو و شوئنبرگ. این الگو بیانگر برداشتی از آفرینندگی است که چه بسا بتوان آن را برداشت رماتییک خواند.

در این برداشت از آفرینندگی چند نکته اساسی چشم‌گیر است: اول این‌که این برداشت بر هنرمندان بدعت‌گذار تأکید دارد، و بی‌شمار هنرمندان بزرگی را ندیده می‌گیرد که شاید در بدعت‌گذاری اهمیت نام‌هایی را که برשמردم ندارند، ولی در خلق آثار زیبای هنری گاه حتی از هنرمندان بدعت‌گذار هم پیش می‌افتند.

تولستوی به اندازه جویس نوآور نبوده است، ولی کمتر مورخ ادبیات یا منتقدی منکر این است که جنگ و صلح اگر مقامی بالاتر از یولیسس در تاریخ رمان نداشته باشد بی‌گمان کم‌اهمیت‌تر از آن هم نیست. همین نظر را مثلاً می‌توان در مورد برامس در مقایسه با شوئنبرگ، و چه بسا ماتیس در مقایسه با پیکاسو ابراز کرد. به همین ترتیب در فضای فرهنگ ایران معاصر، شاملو، اخوان، فرخ‌زاد، و سپهری اهمیت نیما را در تحول شعر سنتی به شعر امروز ندارند، ولی بی‌تردید بعضی از بهترین نمونه‌های شعر امروز را سروده‌اند.<sup>۳۳</sup>

فهرست نام هنرمندان بزرگ و نوابغی که ویژگی اصلی آفرینندگی هنریشان بدعت و نوآوری نبوده است بسیار طولانی است. اما تعبیر «رماتییک» این فهرست را ندیده می‌گیرد. پس، از این جهت، تعبیر

«رمانتیک» نیچه از آفرینندگی هنری یک سو به و حذف‌کننده است. نکته دوم این‌که برداشت «رمانتیک» با برجسته کردن گسستگی در روند گذار از یک مکتب هنری یا فکری به مکتب دیگر، وجه پیوستگی را در این روند کم و بیش تدریجی، کم یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. در نتیجه، این برداشت بر نمونه‌های برجسته هنرمندان یا متفکرانی که در ساحت‌های مختلف فرهنگی دگرگونی‌های بنیادی و انقلابی به وجود آورده‌اند تأکید می‌کند، ولی کسانی را که زمینه‌ساز این تغییرات انقلابی بوده‌اند به فراموشی می‌سپارد.

تحول مکتب‌های هنری به شکل جهش‌های انقلابی و گسستگی محض در یک سنت صورت نمی‌گیرد. هر هنرمند نوآوری ریشه در سنتی دارد و در متن آن سنت است که نوآوری‌هایش معنا می‌یابد. شاید بتوان گفت که بدون امپرسیونیسم، پُست-امپرسیونیسم، اکسپرسیونیسم، و بالآخره کویسیسم و نقاشی آستره قرن بیستم ناممکن می‌بود. بدون برامس و مالر، شوئنبرگ نمی‌توانست به تکنیک ویژه خود دست یابد. و چه بسا اگر فلوربر و پروست زمینه را برای گسست از رمان کلاسیک قرن نوزدهم فراهم نمی‌کردند، جیمز جویس توان انقلاب در داستان‌نویسی را نمی‌داشت. در ادبیات معاصر ایران نیز شخصیت هنری نیما بدون سنت هزارساله شعر فارسی و بدون ایرج و عشقی و دهخدا و رفعت و نیز بدون آشنایی نیما با شعر اروپایی، همان نبود که بود. اگر هنرمند انقلابی را به قله کوه تشبیه کنیم، باید در خاطر داشت که بدون دامنه و دره قله ناممکن است.

نکته سوم این‌که براساس برداشت «رمانتیک»، مکتب‌های هنری جدید حامل ارزش‌هایی هستند که یکسره به همت هنرمند بدعت‌گذار آفریده شده‌اند و در نتیجه هیچ‌کس جز خود هنرمند در موقعیتی نیست که بتواند درباره این ارزش‌ها به قضاوت بنشیند. به بیان دیگر، اگر گسستگی ویژگی اصلی روند تاریخی آفرینش ارزش‌های فرهنگی است، پس



معیارهای عام و جهانگستر و احکام ازلی و ابدی برای ارزیابی خلاقیت‌های فرهنگی، و در بحث ما خلاقیت‌های هنری، وجود ندارند. چگونه می‌توان کار هنرمند نابغه‌ای را که نظم هنری موجود را از بیخ و بن به هم ریخته با معیارهای سنتی سنجید؟ چنین هنرمندی همراه با آفرینش آثار هنری نو، معیارهای جدید سنجش آثار خود را نیز می‌آفریند. به گمان نیچه موقعیت ابرمرد قابل قیاس با موقعیت چنین هنرمندانی است. ابرمرد، مانند هنرمندان بدعت‌گذار، با آفرینش ارزش‌های جدید، معیارهای ارزیابی آن ارزش‌ها را نیز می‌آفریند.

/ در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت که فقدان ملاک‌های ازلی و ابدی به معنای آن نیست که تاریخ آفرینندگی هنری بدون تداوم و از طریق جهش‌های نامرتبط صورت می‌گیرد. پدید آمدن یک مکتب و شروع یک دوران جدید مستلزم آن نیست که تمامی نظام ارزشی سنت پیشین به دور ریخته شود و کار به کلی از صفر آغاز گردد. بزرگ‌ترین نوآوران هنری همواره کار خود را ادامه کار بزرگان سنتی دانسته‌اند. و نیز مهم‌تر این‌که همیشه جمعی از هنرمندان کم و بیش گمنام به اشکال مختلف راه را برای نوآوری‌های هنرمندان بزرگ که شهرت همگانی یافته‌اند گشوده‌اند.

/ درست به همین دلیل، صرف‌نظر از درجه نوآوری هنرمند یا متفکر و نیز صرف‌نظر از این‌که دگرگونی ناشی از کار او چقدر انقلابی و پایه‌ای بوده است، همواره می‌توان کار یک هنرمند یا متفکر انقلابی و بدعت‌گذار را از کار یک شارلاتان باز شناخت. اما الگوی نیچه امکان چنین تمیزی را در اختیار ما نمی‌گذارد.

/ در شرایطی که معیارهای نظام ارزشی سابق از اعتبار افتاده‌اند، و نظام ارزشی جدید نیز برای کسی جز آفریننده آن قابل فهم نیست، هنرمند بدعت‌گذار باید ارزش‌های خود را به دیگران تحمیل کند. پس مبنا و محمل گذار از نظام ارزشی پیشین به نظام ارزشی نو چیزی جز قدرت نیست. بدیهی است که در چنین وضعی تشخیص این‌که صاحب

قدرت ابرمرد نیچه است یا یک شارلاتان ناممکن می‌شود. اما در واقع ارزش آفرینی هنرمند نوآور با ارزش آفرینی‌ای که نیچه به ابرمرد نسبت می‌دهد متفاوت است. ابرمرد نیچه در نهایت ارزش‌های نوین را بر دیگران تحمیل می‌کند. دیگران ارزش نوآوری ابرمرد را درک نمی‌کنند، بلکه به آن تن می‌دهند. آنچه نیچه درباره چگونگی آفرینش ارزش‌های نو از جانب ابرمرد و تحمیل آن‌ها به جماعت گله‌صفت می‌گوید توصیف درست روند آفرینش ارزش‌های هنری جدید و پذیرش تدریجی آن‌ها به جای ارزش‌های سنتی نیست. هرچند هنرمند نوآور نخست از جانب همگان - و چه بسا اکثر هنرمندان رشته خود - طرد می‌شود، ولی پیروزی او بر سنت‌گرایان شباهتی به حاکمیت اراده یک فاتح بر کسانی که جنگ را باخته‌اند ندارد. نوآوری هنرمند به دیگران تحمیل نمی‌شود، بلکه به تدریج از طرف آن‌ها پذیرفته می‌شود. و کسانی نوآوری‌های هنرمند را می‌پذیرند که به گونه‌ای چشم‌هایشان به ارتباط میان کار او با سنت پیشین باز شده است، و اکنون به تدریج ارزش و اهمیت بدعت‌گذاری او را درک می‌کنند.

خلاصه این‌که: پیش‌انگاشت اساسی نقد نیچه از اخلاق همانا تعبیری از آفرینندگی هنری است که دچار نارسایی‌های اساسی است، و در نتیجه کل آن نقد تکیه بر پایه‌هایی لرزان دارد.

### ج. بوابری

پیشتر دیدیم که نیچه عدالت را از این‌رو که مستلزم عام یا جهانگستر بودن احکام اخلاقی است مردود می‌داند. چراکه، به گمان او، عام یا جهانگستر بودن احکام اخلاقی با ارزش آفرینی افراد استثنایی و والا در تضاد است.

اما عدالت، جز عام و کلی بودن احکام اخلاقی، پی‌آمد منطقی دیگری نیز دارد، و آن برابر شمردن کسانی است که مشمول احکام کلی و

جهانگستر اخلاقی اند. به گمان نیچه، عدالت یعنی برابر دانستن افراد نابرابر، یا اجرای قوانین عام و کلی دربارهٔ افراد نابرابر. برای مثال، عدالت ایجاب می‌کند که ابرمردان و مردمان میانمایهٔ گله‌صفت برابر انگاشته شوند. اما چگونه می‌توان درهٔ عمیقی را که میان ابرمرد و جماعت گله‌صفت فاصله می‌اندازد ندیده گرفت و هر دو را برابر دانست؟ نیچه معتقد است که مفهوم برابری افراد بشر با ذات زندگی اجتماعی بشر تضاد دارد. کوشش در از بین بردن و یک کاسه کردن همگان برای زندگی اجتماعی زیانبار است و حفظ نوع بشر را به مخاطره می‌اندازد.

از همین مختصر پیداست که نقد نیچه از مفهوم برابری پاره‌ای از پرسش‌های اصلی فلسفهٔ سیاسی را طرح می‌کند. اما در ابتدای این بحث باید روشن کرد که غرض از برابری چیست، و به این منظور باید به دو نکته توجه کرد:

الف. برابری اخلاقی و برابری واقعی دو مفهوم متفاوت اند. بی‌شک افراد بشر از لحاظ ذوق و قریحه و هوش و جز آن دارای توانایی‌های نابرابرند. ولی این منافاتی با برابری اخلاقی آن‌ها ندارد.

ب. برابری افراد به معنای یکسان بودن آن‌ها از همه جهت نیست. مع‌هذا، افراد بشر، صرف‌نظر از تفاوت‌هایشان، دارای ویژگی‌ها و نیازهای مشترک‌اند. مثلاً می‌توان انسان‌ها را به لحاظ ویژگی‌ها و نیازهای جسمانی، توانایی در فراگیری و کاربرد زبان، خودآگاهی، توانایی در انتخاب هدف یا هدف‌هایی برای زندگی، توانایی در همکاری با دیگران برای رفع نیازهای مشترک، و جز آن همچون یک نوع از انواع دیگر حیوان‌ها جدا کرد. می‌توان برای افراد این نوع، صرف‌نظر از تفاوت‌هایشان، حقوق برابر قائل شد. مثلاً در جامعهٔ دمکراتیک همهٔ اشخاص، صرف‌نظر از تفاوتشان در توانایی‌های فکری، به‌طور برابر دارای حق آزادی بیان یا حق شرکت در امور عمومی جامعه‌اند.

برابری اخلاقی نیز بیش از یک معنا دارد. به یک معنا، برابری اخلاقی

همان برابری حقوقی یا برابری صوری است. افراد جامعه، صرف نظر از تفاوت‌های جسمانی، نژادی، جنسی، و موقعیت اجتماعی و طبقاتی شان دارای حقوق برابرند. اما برابری اخلاقی می‌تواند به معنایی بیش از برابری حقوقی یا صوری باشد. به این معنا، برابر شمردن افراد در جامعه یعنی دادن فرصت‌های برابر به همگان برای شرکت در زندگی اجتماعی و نیز دنبال کردن هدف‌های شخصی.

به نظر می‌رسد که در استدلال نیچه در رد برابری، نکات بالا ندیده گرفته شده‌اند. نیچه از فرض نابرابری واقعی افراد بشر، نابرابری اخلاقی آن‌ها را استنتاج می‌کند. به گمان نیچه برابر شمردن افراد نابرابر امری است نامطلوب، و فرصت یکسان به همگان دادن مستلزم دامن زدن به توهم‌های خطرناک و زیانبار است. اشاره‌های مکرر نیچه به تفاوت مردمان برتر و مردمان فروتر، و آمادگی او در قربانی کردن «میانمایگان» برای حفظ نژاد برتر مردمان والا به روشنی حاکی از آن است که مفهوم برابری اخلاقی جایی در دستگاه فکری او ندارد. نیچه از این لحاظ نیز در نقطه مقابل متفکران روشنگری مانند کانت قرار می‌گیرد. کانت بر آن بود که هرگز نباید کسی را برای رسیدن به هدف تبدیل به ابزار محض کرد. این، به گمان کانت، از پایه‌ای‌ترین اصل‌های اخلاق است. اخلاق کانت بهره‌کشی انسان از انسان را مجاز نمی‌داند. هیچ‌کس نباید از دیگری همچون یک شیء استفاده کند. کانت میان اشخاص و اشیاء فرق اساسی قائل است. به اعتقاد او منطق ارتباط میان اشخاص با منطق ارتباط میان شخص و شیء داری تفاوتی بنیادی است. در این مورد نیز نیچه، در مقام حریف سرسخت کانت، استدلال او را در اساس مردود می‌شمارد:

اصل اساسی در یک مهانسالاری (اریستوکراسی) خوب و درست آن است که خود را نه تابع یک دستگاه اجتماعی... بلکه همچون

معنا و عالی‌ترین توجیه آن احساس می‌کند. تا بدان‌جا که با وجدان آسوده قربانی کردن آدمیان بی‌شماری را می‌پذیرد که به خاطر آن (مهانسالاری) سرکوب شوند و به صورت انسان‌هایی ناقص، به صورت بردگان، به صورت ابزار درآیند.<sup>۳۴</sup>

/نیچه، برخلاف متفکرانی مانند کانت و مارکس که بهره‌کشی انسان از انسان را غیر اخلاقی و مغایر با عدالت اجتماعی می‌دانند، بهره‌کشی را وجه ذاتی زندگی و ویژگی طبیعی هر رابطه اجتماعی می‌شمارد.

... امروزه همه‌جا، از جمله در زیر نقاب‌های علمی، برای شرایط اجتماعی آینده جوش می‌زنند که گویا در آن «جنبه بهره‌کشی» وجود نخواهد داشت. طنین این سخن در گوش من چنان است که گویی نوید اختراع زندگانی‌ای را می‌دهند که هیچ‌یک از کارکردهای اورگانیک را نخواهد داشت. «بهره‌کشی» خاص جامعه‌ای فاسد یا ناقص یا ابتدایی نیست، بلکه به ذات زندگی تعلق دارد و کارکرد بنیادی اورگانیزم است؛ پیامد همان خواست قدرت است که خود همان خواست زندگی است... این واقعیت ازلی و ابدی تاریخ است. بیایید تا این اندازه با خود روراست باشیم.<sup>۳۵</sup>

تأیید بهره‌کشی از جانب نیچه نتیجه منطقی نقد او از مفاهیم عدالت و برابری است. هر نظام اجتماعی که قدرت را به‌طور نامساوی میان اعضای اجتماع توزیع کند و امتیازات خاصی برای یک گروه قائل باشد، امکان بهره‌کشی یک گروه به وسیله گروه دیگر را در بطن خود دارد. به‌گمان نیچه توزیع نامساوی قدرت نه فقط یک واقعیت بلکه ضرورت زندگی است و هر کوششی برای از میان بردن آن نشانه‌ای است از خواست نفی زندگی.

بازداشتن خویش از آسیب رساندن به یکدیگر و زور گفتن به یکدیگر و بهره کشیدن از یکدیگر و خواست خویش را با خواست دیگری همساز کردن... به یک معنای خام به صورت رفتار خوب میان افراد در می آید. اما همین که بخواهیم این اصل را فراتر بریم و... آن را همچون اصل بنیادی جامعه بینگاریم، یکباره ثابت خواهد کرد که ماهیت آن عبارت است از خواستِ نفیِ زندگی، یعنی اصل پاشیدگی و سرنگونی. در این باب می باید به بیخ و بن کار اندیشید و در برابر هرگونه ضعف احساساتی ایستادگی کرد، زیرا زندگی در ذات خویش، از آن خویش کردن است و آسیب رساندن و چیره گشتن بر آنچه بیگانه است و ناتوان تر؛ سرکوفتن است و سخت بودن و صورت های خویش را به زور خوراندن...<sup>۳۶</sup>

خلاصه این که، به اعتقاد نیچه، جامعه بشری در ذات و گوهر طبقاتی است، و از بین بردن نظام طبقاتی مستلزم از بین بردن تفاوت ها و تبدیل کردن همگان به توده ای بی شکل و بی تمایز است. جامعه ای که در آن قدرت در انحصار گروهی خاص نباشد، خواستگاه موجوداتی گله صفت و میانمایه است. البته، جامعه مطلوب جامعه ای است که در آن انسان ها بتوانند به نهایت شکوفایی برسند. اما این هدف فقط برای شماری اندک از انسان ها تحقق پذیر است و دستیابی همگان به آن امری است محال. پس جامعه ای که اصل حاکم بر آن برابری انسان ها است، نه ممکن است و نه مطلوب.

پیش انگاشت اصلی نیچه در توجیه بهره کشی و سلطه جویی نظریه خواست قدرت است.

خواست قدرت: خواست قدرت از مفاهیم کلیدی اندیشه نیچه است. / از دیدگاه او، همه چیز بر مبنای خواست قدرت قابل فهم و شناخت است.

از این رو، خواست قدرت یک مفهوم مابعدالطبیعی یا، بهتر بگویم، هستی‌شناسانه (انتولوژیک) است. خواست قدرت پاسخ نیچه به این پرسش است که در نهایت چه چیز مایه هستی جهان است. این جهان خواست قدرت است و بس! و شما نیز همچین خواست قدرتید... و بس.<sup>۳۷</sup>

از دیدگاه نیچه، خواست قدرت مبنای توضیح و فهم همه رفتارهای فردی و نهادهای اجتماعی است. در پشت همه باورها و ادعاهای بشر، از اخلاق و مذهب و قانون گرفته تا علم و هنر و فلسفه، خواست قدرت نهفته است.

از آن جا که نیچه خواست قدرت را انگیزه نهایی و نهانی همه رفتارهای انسانی و مبنای توضیح همه روابط اجتماعی می‌داند، ای بسا تصور شود که نظریه خواست قدرت برآیند یا نتیجه یک مشاهده روان‌شناسانه است. اما، چون خوب بنگریم، خواست قدرت مبنای تجربی ندارد و به دو دلیل یک نظریه مابعدالطبیعی است: اول این که خواست قدرت محدود به رفتار انسانی و جامعه بشری نیست و همه هستی را شامل می‌شود؛ و دوم این که خواست قدرت نظریه‌ای ابطال‌ناپذیر است. هیچ تجربه یا هیچ مشاهده تجربی توان رد این نظریه را ندارد.

به گمان من، به رغم حمله‌های پی‌درپی نیچه به فلسفه مدرن و دو متفکر برجسته آن دکارت و کانت، نظریه خواست قدرت او مبتنی بر همان الگوی نظری است که اساس نظریه شناخت این دو متفکر (دکارت و کانت) را تشکیل می‌دهد. در این الگو شناخت نتیجه مواجهه عامل شناسنده و موضوع شناسایی است. ساختار اصلی عمل انسان نیز در همین الگو می‌گنجد. عمل نتیجه مواجهه عامل عمل و عرصه عمل است. پس وجه مشترک شناخت و عمل ساختار دوگانه ذهن-عین است. در این

الگو ذهن وجه فعال و عین وجه مفعول است. ذهن سلطه جو، مقهورکننده و بهره کش است، و عین سلطه پذیر، مقهور شونده و بهره ده.

مفهوم خواست قدرت در فلسفه نیچه نیز دقیقاً مبتنی بر الگوی شناخت و عمل در فلسفه دکارت و کانت است. درخواست قدرت نیز، ذهن سلطه جو، مقهورکننده، و بهره کش رو در رو با جهانی است که برای ذهن موضوع سلطه، قهر و بهره کشی است.

نیچه این تعبیر از ساختار ذهن-عین را نخست برای توضیح یگانگی/نفس به کار می گیرد، و سپس از همین الگو برای توضیح روابط اجتماعی استفاده می کند. به عبارت دیگر، نیچه ابتدا درباره یک فرد به نتایجی می رسد، و سپس با یک جهش منطقی همان نتایج را به رابطه میان دو فرد تعمیم می دهد. گویی هر حکمی که برای عمل فردی صادق است لزوماً قابل اطلاق به روابط اجتماعی نیز هست. مفاهیمی مانند اراده کردن، بهره گیری، مقهور کردن و امر کردن، که ابتدا به الگوی ذهن-عین تعلق داشتند، اکنون بدون میانجی به رابطه میان افراد تعمیم می یابند. بدین ترتیب تفاوت ساختاری عمل فردی و روابط اجتماعی به کلی ندیده گرفته می شود.

نیچه با این حرکت کلیدی، که یک خطای منطقی است، به نتیجه گیری مهمی می رسد: خواست قدرت، که جوهر زندگی است، در روابط اجتماعی خود را به صورت اعمال سلطه یک فرد به فرد دیگر نشان می دهد.

اراده کردن (خواستن)... چیزی است پیچیده که تنها در قالب یک واژه چیزی یگانه است... در هر اراده کردنی، نخست، چند/احساس وجود دارد... در مرتبه دوم اندیشه را نیز باید جزئی از اراده بدانیم... سوم این که، اراده... یک شور است، و به ویژه شور فرماندهی است... ما در هر مورد هم فرماندهیم و هم فرمانبر... و سپس می افزاید:



چیزی که این جا روی می دهد همان است که در هر جامعه هم خواست خوش ترکیب خوشحال روی می دهد، جامعه ای که در آن طبقه فرمانروا پیروزی جامعه را پیروزی خود می داند. در هر اراده کردنی سرانجام، مسئله فرماندهی و فرمانبری مطرح است، زیرا، همچنان که گفتیم، بنیاد آن یک ساخت اجتماعی است مرکب از چندین «روان»...<sup>۳۸</sup>

بر اساس تحلیل نیچه و بزرگی تعیین کننده عمل انسانی این است که نظم می بخشد و شکل می دهد و، به عبارت دیگر، نظم و شکل را به موضوع خود (یعنی چیزی خارج از خود) تحمیل می کند. پس به گمان نیچه، عمل انسانی در ملازمه با جبر و زور است. در مثل، من اگر برای ساختن خانه ام به چوب نیاز داشته باشم و چوب مورد نیازم را با بریدن درخت از جنگل به دست آورم، معلم همراه با اعمال سلطه بر درخت و جنگل بوده است. آنچه نیچه تا این جا می گوید بر اساس الگوی ذهن-عین و درباره عمل فردی است. سپس نیچه ناگهان آنچه را که بر اساس الگوی ذهن-عین درباره عمل فردی گفته است به رابطه اجتماعی، که به کلی نوعی دیگر از عمل است، اطلاق می کند، و در نتیجه تعبیری از سلطه را که از عمل فردی استنتاج کرده است، به روابط اجتماعی تعمیم می دهد، و چنین نتیجه می گیرد که سازمان اجتماعی نیز مستلزم سلطه یک طرف بر طرف دیگر است.

اما این تنها دلیل نیچه در توجیه طبقاتی بودن جامعه و ضرورت بهره گیری و سلطه جویی نیست. دلیل دوم او این است که شرط بقای هر جامعه ای درگیر شدن بخشی از جامعه در فعالیت اقتصادی یا تولید مادی است. اما تولید مادی مستلزم انجام اعمالی است که در شأن انسان والا نیست. تولید مادی یعنی درگیر شدن در کار مکانیکی و مکرری که برای انسان والا ناخوشایند، ملال آور، و زیانبخش است. هر جامعه ای برای

حفظ خود دو وظیفه ابتدایی دارد: وظیفه اول ایجاد یک نظام تولید مادی/ و درگیر کردن بخشی از جامعه در این نظام است؛ و وظیفه دوم ایجاد یک نظام ارزشی است که بتواند زندگی را برای افراد جامعه، به ویژه بخش درگیر در تولید مادی، دارای معنا کند.<sup>۳۹</sup>

وظیفه فعالیت فرهنگی و آفرینش ارزش‌ها به عهده افراد ممتاز و والای جامعه است، و هدف غایی اجتماع ایجاد شرایط برای پیدایش و پرورش همین افراد والا و ممتاز است.

فرهنگ والا در جامعه‌ای پدید می‌آید که شامل دو طبقه باشد، طبقه زحمتکش و طبقه‌ای که دارای فراغت است، یا به بیان قاطع‌تر، طبقه‌ای که به کار اجباری اشتغال دارد و طبقه‌ای که درگیر کار آزاد است.<sup>۴۰</sup>

نمونه تاریخی چنین نظامی جامعه یونان باستان است که در آن افراد/ طبقه ممتاز و مسلط از فعالیت مادی فارغ بودند و با فراغ بال به تولید فرهنگی می‌پرداختند، و در نتیجه نه تنها زندگی را برای خود بلکه برای طبقات زیر سلطه نیز قابل توجه و تحمل‌پذیر می‌کردند. به نظر نیچه همین الگو باید برای جامعه مدرن به کار گرفته شود. جامعه مدرن به یک نظام مهانسالار (اریستوکراتیک) جدید نیاز دارد. هدف جامعه آرمانی نیچه فراهم آوردن شرایط لازم برای رویدن و بالیدن طبقه ممتاز یا نوع برگزیده است. نیچه این شرایط را به داربستی تشبیه می‌کند که برگزیدگان جامعه بتوانند با تکیه بر آن خود را به سوی وظیفه عالی‌تر خویش و بر روی هم به سوی هستی عالی‌تری برکشند:

به مانند آن پیچک خورشید جوی جاوه‌ای... که با چسبک‌هایش گرداگرد درخت بلوط چنان و چندان می‌پیچد تا که، سرانجام، بر فراز آن، اما بر پایه آن، بتواند تاجک‌هایش را در نور بی‌حجاب بگشاید و شادکامی خویش را به نمایش گذارد.<sup>۴۱</sup>

خلاصه این‌که، به نظر نیچه، ایجاد فرهنگ والا در جامعه مطلوب مستلزم استقرار نظام طبقاتی و سلطه یک گروه ممتاز بر بخش اعظم مردم یعنی بخش گله‌صفت است. نیچه این حکم را از دو فرض زیر استنتاج می‌کند:

الف. هیچ جامعه‌ای بدون نظام تولید اقتصادی امکان دوام ندارد.

ب. هر جامعه‌ای افزون بر نظام تولید مادی به یک نظام ارزشی نیاز دارد.

فرض‌های نیچه در این استدلال کاملاً صحیح‌اند، ولی نتیجه‌گیری او، مبنی بر این‌که تولید مادی جامعه در گرو اشتغال بخش اعظم جمعیت فعال جامعه است، از آن فرض‌ها قابل استنتاج نیست. علت این‌که نیچه این نتیجه نادرست را از آن فرض‌های درست استخراج می‌کند، فرض ضمنی غلط او درباره فعالیت تولیدی در جامعه مدرن و درک نادرست و ناقص او از نظام سرمایه‌داری است.

در مقایسه با نیچه، مارکس درکی دقیق‌تر و جامع‌تر از نظام تولیدی سرمایه‌داری داشت. مارکس تحرک بی‌نظیر نظام سرمایه‌داری و توانایی بی‌سابقه آن در پیشرفت تکنولوژی را از ویژگی‌های اصلی سرمایه‌داری می‌دانست. به گمان مارکس، استفاده هرچه بیشتر از ماشین و تکنولوژی در روند تولید مادی ضرورت شرکت بخش مهمی از جمعیت در تولید مادی را از بین می‌برد، و بدین ترتیب یکی از شرط‌های لازم برای ساختن جامعه آزاد را در اختیار بشریت می‌گذارد.

پس می‌توان گفت که خطای اصلی نیچه در استدلال دوم او برای توجیه نظام طبقاتی در جامعه مدرن ناشی از درک نادرست او از مکانیسم سرمایه‌داری مدرن و ندیده گرفتن توان بالقوه عظیم آن در رها کردن نیروهایی است که در نظام‌های اقتصادی-اجتماعی سنتی محبوس بودند.

علاوه بر دو دلیل بالا نیچه دست‌کم یک دلیل دیگر نیز در توجیه طبقاتی بودن جامعه و ضرورت بهره‌کشی و سلطه‌جویی دارد. دلیل سوم

او این است که اکثریت مردمی که در جامعه مدرن زندگی می‌کنند ذاتاً ضعیف و زندگی آن‌ها به نوعی متکی به وجود اقلیت برتر و ممتاز است. بدون حاکمیت و سلطه گروه ممتاز جامعه، زندگی اکثریت ضعیف از این‌که هست نیز بدتر خواهد بود. پس موقعیت بخش زیر سلطه جامعه، یعنی اکثریت گله‌ای، همانا به دلیل ضعف ذاتی آن است. تنها کاری که از این جماعت بر می‌آید گرداندن چرخ نظام اقتصادی است، و در نتیجه به حق سزاوار وضعی است که دارد.

باید گفت که نیچه ضعف یک گروه و قدرت گروه دیگر را امری کاملاً ذاتی یا ازلی و ابدی نمی‌داند. اما ضعف مورد نظر او در نهایت یک ویژگی جسمانی-بیولوژیک است. به گمان او، در طول تاریخ، عوامل فرهنگی و سیاسی در شکل دادن به توانایی‌های گروه‌های مختلف نقش داشته است. ولی ویژگی‌هایی که به دلایل فرهنگی و سیاسی شکل گرفته‌اند، با گذشت زمان و رفته رفته به ویژگی‌های جسمانی-بیولوژیک تبدیل شده، و سپس از یک نسل به نسل دیگر رسیده و سرانجام وارد «خون» یک گروه می‌شوند و آن گروه را به یک «نژاد» تبدیل می‌کنند. پس آنچه نیچه نژاد می‌نامد مجموعه ویژگی‌هایی است که ریشه تاریخی دارند. با این همه، نیچه معتقد است که هرگاه ضعف در گروهی جسمانی شد، دیگر امکان بازگرداندن قدرت به آن گروه نیست. در بهترین حالت چنین گروهی می‌تواند مورد استفاده نیرومندان واقع شود.<sup>۴۲</sup>

به اعتقاد نیچه، دنیای مدرن شرایط بسیار مناسبی برای پرورش روحیه گله‌ای فراهم آورده و، به عکس، وضع را برای رشد و پرورش انسان‌های قوی و والا دشوار و نامناسب کرده است. برای نیچه همین خود دلیلی است کافی در محکوم کردن تمامی نهادهایی که در دنیای مدرن امکان درگیری توده وسیع مردم در تصمیم‌گیری‌های عمومی را پدید آورده‌اند. نهادهای سیاسی و اجتماعی مدرن مانند پارلمان، حق رأی همگانی، و نیز جنبش‌های دمکراتیک و

سوسیالیستی نقشی جز دامن زدن به روحیه گله‌ای ندارند. نیچه، در مقام یک منتقدِ محافظه‌کار جامعهٔ مدرن، جریان‌های فکری لیبرال، سوسیالیست و دمکرات را از آن رو که وعده‌های توخالی به زحمتکشان و توده‌های مردم می‌دهند و با این وعده‌ها انتظاراتی پدید می‌آورند که خود توان برآوردنشان را ندارند، به شدت مورد حمله قرار می‌داد. باز باید توجه داشت که پیش‌انگاشت نقد محافظه‌کارانهٔ نیچه این است که آرمان‌های دنیای نو، از جمله آزادی و برابری و دمکراسی، چیزی جز توهم نیستند و هرکه وعدهٔ تحقق آن‌ها را بدهد تنها به مثنی توهم دامن زده است.

به گمان او، این عقیده نیز که یک نظام تعلیم و تربیت صحیح می‌تواند دگرگونی‌های اساسی در جامعه پدید آورد و انسان‌های والا بپروراند به کلی مردود است:

کسی که از پدر و مادر چیزی بدانند، حق دارد دربارهٔ فرزند نتیجه‌گیری کند: بی‌بندوباری‌های زننده، حسدهای تنگ‌نظرانه، حق به‌جانب‌نمایی‌های بی‌شرمانه... چنین چیزی می‌باید همچون خونی فاسد [از پدر و مادر] به فرزند برسد: و به یاری بهترین آموزش و پرورش تنها می‌توان لایه‌ای فریبنده بر چنین میراثی کشید. و امروزه آموزش و پرورش جز این چه هدفی دارد! در روزگار مردم‌پرور، یعنی غوغازدهٔ ما، کار «آموزش» و «پرورش» می‌باید از بنیاد، آموزش فن فریبکاری باشد - فریبکاری دربارهٔ اصل غوغازدگان در تن و روان.<sup>۴۳</sup>

آن‌چه در این استدلال نیچه بیش از هر چیز چشم‌گیر است نگرهٔ سرآمدباورانهٔ<sup>۴۴</sup> او به مردم کوچ و بازار، تودهٔ مردم، و به قول خودش جماعت گله‌صفت است. به‌طور کلی، این نگرهٔ نیچه نتیجهٔ منطقی باورهای نادرست او دربارهٔ اخلاق و روانشناسی اجتماعی است و توجیه‌نشدنی است. اما این نگره بعضاً بیانگر نگرانی نیچه از رواج ابتذال

در جوامع مدرن و نیز بیانگر نفرت او از ظلم و حماقت اکثریت بی اطلاع و متعصب است. باید اذعان کرد که این وجه از نگرانی و نفرت نیچه کاملاً موجه است. فاجعه‌هایی که اکثریت‌های بی اطلاع و متعصب در طول تاریخ به وجود آورده‌اند فهرستی طولانی دارد و نیازی به ذکر آن نیست. حتی می‌توان گفت که نیچه در تشخیص این مشکل اجتماعی از زمان خود جلوتر بوده است. آنچه نیچه دربارهٔ روحیهٔ گله و ظلم اکثریت می‌گوید شامل حقایقی انکار نکردنی است.

ولی نگرهٔ نیچه در عین حال بیانگر اشتباه‌های عمیق در بینش او نسبت به جامعهٔ مدرن و شناخت او از دنیای مدرن است. به برخی از این اشتباه‌ها در قسمت‌های قبلی اشاره شد. در این جا این نکته را باید اضافه کنم که آنچه روان‌شناسی اجتماعی به‌طور اخص و علوم اجتماعی به‌طور کلی به ما آموخته‌اند این است که غفلت و تعصب توده‌های مردم تابع مستقیم آن وضعیت اجتماعی است که به کلی از تسلط آن‌ها خارج است. به عبارت دیگر، درست به‌عکس آنچه نیچه در نقل قول بالا دربارهٔ نقش آموزش و پرورش می‌گوید، تحقیقات علمی معاصر نشان می‌دهند که آموزش و پرورش و نیز رسانه‌های جمعی نقشی بسیار اساسی در شکل‌گیری ذهن و شخصیت افراد دارند و می‌توانند زمینهٔ تغییرات شگرف در چهرهٔ بشریت گردند.<sup>۴۵</sup>

خلاصه کنم: نیچه علت اصلی مشکلات دنیای مدرن را حاکمیت ایدئولوژی مسیحی، زیاده‌روی در رحم و شفقت، فراموش کردن فضایل اریستوکراتیک دنیای باستانی، کمبود خودخواهی و فردباوری و شیوع فکر دمکراسی یا، به قول خود او، روحیهٔ گله‌ای می‌داند. مسلم نیست که اگر نیچه امروز زنده بود و آنچه را در دنیای ما می‌گذرد به چشم می‌دید، همچنان این دردشناسی دنیای مدرن را معتبر می‌پنداشت.<sup>۴۶</sup> اما مسلم است که بعضی از متفکران معاصر دردشناسی نیچه را پذیرفته‌اند. به گمان من، پرسشی که پیروان معاصر نیچه باید پاسخ دهند این است:

آیا آنچه در طول یک قرن پس از نیچه روی داده است حاکی از آن است که فاجعه‌های جهان ما پیامد زیاده‌روی در همدردی و انسان‌دوستی و حاکمیت دمکراسی بوده است یا، به عکس، رویدادهای دنیای معاصر نشان می‌دهند که تنها امید بشر برای بهتر کردن و چه بسا ادامه زندگی انتخاب نظر گاهی است که در آن خودخواهی و نفع‌پرستی و بی‌اعتنایی به سرنوشت دیگران جایش را به همکاری و همدردی و قبول این اصل بدهد که نفع فرد در گرو نفع جمع است؟ آیا آن فلسفه سیاسی که بهره‌کشی، سلطه‌جویی و زور یا خدعه را اصل اساسی زندگی اجتماعی می‌انگارد، پاسخگوی مشکلات پیچیده زندگی بشر در قرن بیستم و یکم است، یا آن‌که پیچیدگی مسائل زمان ما و در عین حال امکاناتی که پیشرفت سریع دانش و تکنولوژی در اختیار ما گذاشته است، فلسفه سیاسی‌ای را ایجاب می‌کنند که اصل پایه‌ای آن لزوم توافق عقلی و توسل به نیروی استدلال بهتر برای تعیین قوانین حاکم بر رابطه‌های بشری و تصمیم‌گیری‌های دسته‌جمعی، و به بیان دیگر حاکمیت و گسترش دمکراسی واقعی است؟

#### د. یگانگیِ نفس

مفهومِ نفس، یا عاملِ خودفرمانی که مسئول اعمال خویش است، از پیش‌انگاشت‌های اساسی هر دستگاه اخلاقی است. تحلیل نیچه از نفس جایگاه مهمی در نقد او از اخلاق دارد، و یکی از اساسی‌ترین وجوه این نقد است.

/نیچه همه برداشت‌های ماهوی از «نفس» را - اعم از نظریه‌های فلسفی مانند دوگانه‌باوری دکارتی (Cartesian dualism) و تعابیر مذهبی و اعتقادی به فناپذیری روح در مقابل فناپذیری جسم - نادرست و مردود می‌شمارد. نظریه خود او، به‌رغم دعوی وی در نوآوری، شباهت بسیار به نظریه دیوید هیوم فیلسوف مشهور انگلیسی دارد که معتقد بود نفس

چیزی جز مجموعه‌ای از حس‌ها، عاطفه‌ها، و اندیشه‌های فرد نیست. از نظر هیوم، واژه «نفس» یا «خود» (self) به عنصر خاصی، جدا از مجموعه احساس‌ها و عواطف و اندیشه‌های فرد، رجوع نمی‌کند.<sup>۴۷</sup> نیچه نیز مانند هیوم معتقد است که «نفس» افسانه‌ای بیش نیست، افسانه‌ای که جایگاه محکمی در عمق دستگاه فکری انسان دارد.

بخشی از توضیح نیچه از چگونگی شکل‌گیری آن‌چه «نفس»، «روح»، «روان» یا «ذهن» خوانده می‌شود، در متن بحث او درباره اخلاق بندگی آمده است. برخلاف انسان قوی و والا (سرور) که یکی از ویژگی‌هایش توان فراموشی است، بنده بسیاری از خاطره‌ها را در ذهن نگه می‌دارد. به گمان نیچه، فراموشی نشان قدرت است، و از این روست که مسیحی قادر به بخشیدن هست ولی قادر به فراموش کردن نیست. نفس بعضاً محصول و مخلوق خاطره زخم‌های گذشته است. نفس اخلاقی دارای گونه‌ای تداوم و حساسیت شدید است که در انسان قوی موجود نیست. مجموعه خواست‌های ممنوع و سرکوب شده نفس را پدید می‌آورد که دارای موجودیتی مقاوم و مداوم است.

عامل دیگری که به گمان نیچه در شکل‌گیری نفس یا شعور اخلاقی نقش مهم دارد تفاوت میان آن‌چه که هست و آن‌چه که باید باشد است. آن‌چه که باید باشد را ذهنیت اخلاقی، در واکنش به دردهای ناشی از زندگی اجتماعی (آن‌چه که هست)، به دنیای خارج فرا می‌افکند.

نیچه در نقد تعابیر سنتی از ذهن یا شعور به درستی بر این نکته بنیادی تأکید می‌کند که شعور ذاتاً اجتماعی و نتیجه زندگی انسان در اجتماع است. «انسان فقط به صورت یک حیوان اجتماعی است که به وجود خود آگاه می‌شود.»<sup>۴۸</sup> شعور اخلاقی نیز نتیجه زندگی انسان در اجتماع است. به گمان نیچه:

ندای وجدان‌کشنده‌ترین بیماری است که انسان زیر فشار مهم‌ترین تحولی که تجربه کرده است، یعنی تجربه زندگی درون



حصارهای اجتماع، بدان مبتلا شده است. این تجربه انسانی قابل قیاس با تجربه حیوان‌های آبی است در مقابل این دوراهی که یا به حیوان‌های خشکی‌زی تبدیل شوند و یا به کلی از میان بروند. مشابه همین تجربه را نیمه‌حیوان‌هایی داشته‌اند که کاملاً به زندگی در وحش و خطرهای آن خو کرده بودند و ناگهان همه غریزه‌هاشان متحول یا کشته شد.<sup>۴۹</sup>

/ پس پیدایش ندای وجدان و شعور اخلاقی پی آمد زندگی اجتماعی است. زندگی اجتماعی خواست‌های انسانی را علیه خود برمی‌انگیزد و به ندای وجدان تبدیل می‌کند. غریزه‌هایی که نمی‌توانند آزادانه بروز یابند و زندگی کنند، ناگزیر به خود باز می‌گردند. نیچه این را درونی شدن انسان می‌نامد.

قبول مسئولیت در انجام وظایف نیز از ضروریات زندگی اجتماعی است. افراد جامعه باید بتوانند وظایفشان را به خاطر بسپارند، و حافظه‌شان باید برای آنچه انجامش امری حیاتی است پرورش و توانایی لازم را بیابد. به همین ترتیب، پروراندن حس درستی و نادرستی و حتی مهم‌تر از آن احساس تقصیر نیز لازمه زندگی اجتماعی است.

/ به این نکته مهم نیز باید توجه داشت که مجازات برای شکستن احکام اخلاقی لزوماً به احساس تقصیر منجر نمی‌شود. مجازات می‌تواند باعث آن شود که فرد از سر مصلحت از انجام کاری خودداری کند. مجازات لزوماً حس اخلاقی درست و نادرست در فرد ایجاد نمی‌کند. آنچه که برای زندگی اجتماعی ضروری است مکانیسمی است که بر مبنای آن فرد خود به مجازات خود دست زند. مبنای این مکانیسم آگاهی انسان به آن چیزی است که او باید باشد ولی نیست. و این، همان‌طور که گفته شد، از علت‌های اصلی شکل گرفتن نفس یا روح است.

/ به گمان نیچه، انسان اجتماعی حیوانی است بیمار که مهم‌ترین نشانه

بیماریش وجدان اخلاقی اوست. پس اخلاق بندگی یک شکل خاص از زندگی اجتماعی نیست، بلکه به طور کلی نتیجه زندگی اجتماعی یا، به قول نیچه، زندگی گله‌ای است.

به این تعبیر، فراسوی اخلاق یعنی فراسوی زندگی اجتماعی. اما این/ به معنای آن نیست که نیچه خواهان بازگشت به «اصل» و زندگی در طبیعت است. در روایت او از حیوان بیمار، اخلاق بهای زندگی اجتماعی است. زندگی بدون اخلاق یعنی زندگی حیوانی. درست است که پیدایش وجدان اخلاقی در انسان منجر به از بین رفتن درجه‌ای از شور زندگی (vitality) است، ولی این، همان طور که گفته شد، بهایی است که انسان باید برای زندگی اجتماعی پردازد.

اکنون باید به این پرسش پاسخ گفت که اگر از دیدگاه نیچه وجدان اخلاقی پی آمد اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی است، و بازگشت به زندگی حیوانی نیز نه ممکن است و نه مطلوب، پس منظور او از فراسوی اخلاق چیست؟ چگونه می‌توان بدون وجدان اخلاقی زندگی کرد و به زندگی پیش از انسانی بازنگشت؟ به گمان من پاسخ نیچه به این پرسش بنیادی را باید در نقد او از برداشت‌های سنتی و مذهبی از روح یا نفس جست‌وجو کرد.

نقد نیچه از برداشت‌های فلسفی - مذهبی از نفس: در سنت فلسفی - مذهبی، و چه بسا در برداشت عامیانه، «نفس» عنصر یگانگی بخش به مجموعه ناهمگن اعمال، رفتار، اندیشه‌ها، برداشت‌ها، نگره‌ها، خواست‌ها و احساس‌های فرد است. این مجموعه، بدون «نفس»، فاقد پیوستگی و انسجام لازم برای تبدیل شدن به یک کلیت است. نفس، به گونه‌ای، حامل اعمال، اندیشه‌ها، و خواست‌های ماست، ولی با آن‌ها یکی نیست. بدون نفس، مبنایی برای متمایز کردن یک مجموعه از اعمال، اندیشه‌ها، و خواست‌ها از مجموعه‌ای دیگر از اعمال، اندیشه‌ها، و خواست‌ها وجود ندارد. تمامیت و فردیت هر زندگی و هویت هر فرد

مستلزم وجود یک عنصر یگانگی بخش است. همه جنبه‌های گوناگون زندگی فرد مدام دچار دگرگونی‌اند، اما، در پایان، آن زندگی متعلق به یک فرد است. اندیشه‌ها، خواست‌ها، و اعمال شخص در طول زمان دگرگون می‌شوند، ولی هویت شخص ثابت باقی می‌ماند. از دیدگاه سنت مذهبی - فلسفی مورد انتقاد نیچه، عنصر یگانگی بخش و هویت‌دهنده همان نفس، روح، یا روان انسان است.

/ به گمان نیچه پیش‌انگاشت اصلی برداشت بالا تمایز میان عامل عمل و خود عمل است. هر عملی به عاملی نیاز دارد. هر اندیشه‌ای باید به ذهنی خطور کند. هر خواستی باید به کسی تعلق داشته باشد. نیچه دقیقاً همین پیش‌انگاشت به ظاهر بدیهی را مورد پرسش قرار می‌دهد. به گمان او، بدون عمل، اندیشه، یا خواست عاملی در کار نیست. تمایز مفهومی برداشت سنتی تمایزی است درون یک روند (پروسه)، یا تمایزی است میان دو وجه متفاوت یک چیز معین. از این تمایز مفهومی وجود دو چیز متفاوت را نمی‌توان استنتاج کرد.<sup>۵۰</sup>

/ نیچه، در مقابل برداشت مذهبی از نفس (آنچه مذهب‌یون روح می‌نامند)، بر بدن انسان به عنوان بستر شکل‌گیری نفس تأکید می‌کند، چراکه به اعتقاد او این بدن است که حس می‌کند، اراده می‌کند، و می‌اندیشد. ولی واضح است که بدن خود مدام دستخوش تغییر است و براساس استدلال بالا به یک مبنای یگانگی بخش نیاز دارد. بدن به تنهایی نمی‌تواند یگانگی نفس را تضمین کند.

/ نیچه بر آن است که آنچه «نفس» می‌نامیم مجموعه‌ای است از اعمال، رفتار، اندیشه‌ها، برداشت‌ها، نگره‌ها، خواست‌ها، تمناها و احساس‌های فرد. «نفس» عنصری جدا از این مجموعه نیست.

/ اما اگر «نفس» چیزی جز مجموعه ناپیوسته متضاد و متنافر و مدام دگرگون‌شونده نیست، پس فاقد یگانگی است. و اگر نفس فاقد یگانگی است، این پرسش پیش می‌آید که مبنای هویت و فردیت نفس چیست، و

نیز مبنای تمیز و تشخیص یک نفس از نفس دیگر چیست؟ نیچه در پاسخ به این پرسش‌ها می‌گوید: «چه بسا یگانگی «نفس» انگاشتی نالازم است.»<sup>۵۱</sup>

در نظر اول این گفته نیچه همچنان پرسش مربوط به مبنای فردیت و هویت شخص را بی‌پاسخ می‌گذارد. اما پاسخ نیچه دقیق، هوشیارانه، و پیچیده است و نیاز به تعمق بیشتر دارد. من در این جا، با اذعان به خطر ساده‌گرایی، می‌کوشم نکات اصلی نظر نیچه را به اختصار بیان کنم.

به گمان نیچه، یکی از ویژگی‌های اساسی آنچه ما «نفس» می‌خوانیم/نه یگانگی (unity) بلکه چندگانگی (multiplicity) است. نفس مجموعه‌ای است چندگانه حامل نیروهایی متفاوت، متضاد، و متنافر. آنچه معمولاً یگانگی نفس انگاشته می‌شود با آن‌گونه یگانگی که درون یک تشکیلات دیده می‌شود قابل قیاس است. فرض وجود یگانگی در یک تشکیلات فرضی ناموجه است. یگانگی در یک تشکیلات امری طبیعی نیست، باید آن را پدید آورد. یگانگی در یک تشکیلات مستلزم مثلاً وجود هدفی است، و وجود هدف خود مستلزم گونه‌ای همکاری در درون تشکیلات است. شبیه همین حکم درباره یگانگی نفس نیز صادق است.

به گمان نیچه، آنچه یگانگی نفس انگاشته می‌شود گونه‌ای سلسله/مراتب در نظام چندگانه عواطف، احساس‌ها، و افکار فرد است. در این سلسله مراتب پاره‌ای از خواست‌ها و امیال اولویت می‌یابند و بقیه از آن‌ها تبعیت می‌کنند. پس مبنای یگانگی نفس چیزی نیست جز حاکمیت بعضی از خواست‌ها بر دیگران. نفس وظیفه حل اختلاف‌ها و تضادها و نیز وظیفه ائتلاف میان این عناصر متضاد و متنافر را به عهده دارد، ولی نه در مقام یک عنصر جدا. در حقیقت، نفس همان روند حل اختلاف‌ها و ائتلاف میان خواست‌های متضاد است.

نیچه همین تحلیل را برای اراده آزاد نیز به کار می‌برد. این البته همان/نیست که «اخلاقیون» آزادی اراده می‌شمارند. آزادی مورد نظر نیچه

همان آزادی هنرمند در خلق اثر هنری است. پس، برخلاف برداشت سنتی، یگانگی نفس در ذات نفس نیست؛ باید آن را به دست آورد. و آنچه نشان می‌دهد که به دست آوردن یگانگی نفس کاری است بسیار دشوار که فقط در توان شخصیت‌های قوی است.

/ «من» چیزی جز و جدا از مجموعه آن‌چه در زندگی تجربه کرده‌ام نیستم. «من» حتی اگر بخش مهمی از آن‌چه را که در گذشته بوده‌ام دگرگون کرده و پشت سر گذاشته باشم، آن‌چه امروز هستم نتیجه آن گذشته است. البته «من» در هر لحظه می‌توانم با انتخاب مسیری تازه معنایی جدید به زندگی خود بدهم و به آن، به‌رغم چندگانگی‌اش، یگانگی ببخشم. اما از آن‌جاکه زندگی من دچار دگرگونی دائمی است، پس نمی‌توانم یک‌بار و برای همیشه به زندگی یگانگی ببخشم. کوشش در یکپارچه کردن زندگی و یافتن جهت و مسیر خاص برای زندگی باید با توجه به امر دگرگونی دائمی زندگی صورت گیرد.<sup>۵۲</sup> آینده همواره یگانگی حاصل در هر لحظه را به مخاطره می‌اندازد، چراکه هر حادثه جدیدی ممکن است تمامی آن یگانگی را درهم ریزد. پس کوشش در یگانگی بخشیدن به نفس ناگزیر کوششی است دائمی.<sup>۵۳</sup>

/ آنچه چندگانگی رانه‌ها و خواسته‌ها و فقدان نظم و هماهنگی میان آن‌ها را نشانه ضعف می‌داند و، به‌عکس، هماهنگی میان رانه‌ها و خواسته‌ها و داشتن جهت روشن و مشخص در رفتار و اندیشه‌ها و خواسته‌ها را نشانه قدرت.<sup>۵۴</sup> به‌گمان نیچه، گوته شاعر بزرگ آلمانی نمونه برجسته یک شخصیت با قدرت است. گوته، به یمن قدرت در مهار کردن چندگانگی زندگی، توانست از زندگی خود یک کلیت بسازد. گوته با اتکای به انضباط بر نفس توانست زندگی خود را بیافریند.

/ اما باز باید به خاطر داشت که خودآفرینی عملی ایستا نیست. رسیدن به یگانگی در نفس کاری نیست که مانند یک هدف ایستا، در یک لحظه به دست آمدنی باشد. ما تا هنگامی که زنده هستیم همواره با موقعیت‌های

تازه و پیش‌بینی نشده مواجهیم. امکان رسیدن به اندیشه‌ها و خواست‌های تازه، و انجام عمل در موقعیت‌های تازه همواره پیش روی ماست.

منظور نیچه از «خویشتن شدن»،<sup>۵۵</sup> این والاترین حکم زندگی، همانا/ خود آفریدن است؛ و خود آفریدن یعنی یکی شدن با همه اعمال خود؛ و اذعان به این‌که آنچه هستیم چیزی نیست جز همه آنچه کرده‌ایم و می‌کنیم. خویشتن شدن در شکل آرمانی‌اش تبدیل کردن همه آنچه کرده‌ایم و می‌کنیم به کلیتی پیوسته و همخوان است. به گمان نیچه، چنین خودآفرینی فقط در توان شخصیت‌های قوی است.

پس اگر نفس اخلاقی افسانه‌ای است مخلوق ترس و درد و رنج ناشی از/ زندگی اجتماعی، رفتن به فراسوی اخلاق یعنی کشف و خلق یک برداشت جدید از نفس، یعنی برداشتی متفاوت با برداشت‌های مذهبی (به‌ویژه مسیحیت) و نیز برداشتی متفاوت با آنچه سنت فلسفی ارائه کرده است.

به گمان نیچه، یگانگی نفس یک داده نیست که بتواند موضوع اکتشاف واقع شود. نفس باید آفریده شود. نفس محصول یک عمل پرمته‌ای خودآفرینی است. و منظور نیچه از خودآفرینی این است که/ میان خواست‌های بسیارگونه فرد یک خواست نقش تعیین‌کننده یابد، و حاکمیت خود را بر خواست‌های دیگر اعمال کند، تا آن‌جا که همه وجوه این موجودیت چندگانه زیر سلطه خواست تعیین‌کننده روند. به این معنا می‌توان گفت تنها خواست تعیین‌کننده است که نفس را می‌آفریند.

پس فراسوی اخلاق رفتن یعنی خود شدن و بر خود فائق آمدن، با علم/ کامل به این‌که نفس چیزی جز دست آورد فرد نیست.

افزون بر این، فراسوی اخلاق رفتن همانا پذیرفتن و حتی عشق ورزیدن است به تمامی آنچه فرد هست. فراسوی اخلاق جایی برای وجدان اخلاقی نیست، جایی برای آگاهی از فاصله میان آنچه فرد هست و آنچه او باید باشد و احساس گناه نسبت به این امر نیست.

نیچه در نقد برداشت‌های مذهبی-فلسفی از نفس به‌درستی بر این/

تأکید می‌کند که شعور پدیده‌ای است اجتماعی و نفس اخلاقی مرحله‌ای از تحول شعور است. براساس تحلیل نیچه، یکی از دشواری‌های اصلی تعابیر سنتی ندیده گرفتن وجه اجتماعی مفاهیم شعور، نفس، و در نهایت اخلاق است. اما هنگامی که نیچه به امکان و چگونگی شکل‌گیری یگانگی نفس می‌پردازد، خود نیز وجه اجتماعی را یکسره ندیده می‌گیرد و یک‌بار دیگر به الگوی زیبایی‌شناسی متوسل می‌شود. کار آفرینش نفس یگانه نیز مانند کار آفرینش یک اثر هنری است. نیچه در هر دو مورد همان تعبیری از خلاقیت را در ذهن دارد که موضوع بحث و نقد بخش پیشین این نوشته بود.

/الگویی که نیچه در توضیح خودآفرینی نفس به کار می‌برد دارای همان ویژگی‌های اساسی الگوی نظری مورد استفاده متفکران مورد انتقاد او، یعنی فیلسوفان مدرن از دکارت تا کانت، است.

چه بسا مهم‌ترین مشکل این الگوی نظری این باشد که منبع اصلی ارزش‌گذاری و شناخت را در شعور منفرد و منزوی می‌بیند و اهمیت وجه اجتماعی ارزش‌گذاری، شناخت، و عمل را ندیده می‌گیرد. این که استفاده از زبان پایه‌ای‌ترین وجه وجودی فرد است؛ این که فراگیری و استفاده از زبان اساساً امری اجتماعی است؛ و در نتیجه این که فردیت خود در شبکه‌ای از ارتباط با دیگران شکل می‌گیرد، در این الگو ندیده گرفته شده است.

اما فلسفه شعور نیچه نیز دقیقاً مبتنی بر همین الگوی نظری است. /پیش‌انگاشت بنیادی مفهوم خواست قدرت شعور منفردی است که تمامی هستی موضوع خواست و اعمال قدرت اوست. آنچه این شعور را تعریف می‌کند نه ارتباطش با دیگری در مقام یک شعور دیگر، بلکه ارتباطش با دیگری در مقام موضوع اعمال قدرت اوست.

در این تعبیر، جوهر ذهنیت در مواجهه ذهن و عین است. نیچه، به‌رغم انتقاد بی‌امانش از فلسفه کانت، همان چارچوب کلی را برای

ساختار ذهن قائل است که کانت قائل بود. نیچه نیز، مانند کانت، مقابله با/ موانع دنیای خارج را عنصر تعیین‌کننده برای موجودیت نفس می‌شمارد. در توصیف دراماتیک نیچه از شکل‌گیری نفس و یگانگی آن، خبر و اثری از یک وجه اساسی، یعنی وجه ارتباط با دیگری، نیست. نیچه نیز/ مثل کانت در توضیح شکل‌گیری نفس کوچک‌ترین نقشی برای تجربه میان‌ذهنی (intersubjectivity) قائل نیست.

در تاریخ فلسفه مدرن، هگل یکی از اولین متفکرانی است که از/ الگوی ذهن-عین فراتر می‌رود و از مفهوم ارتباط دوسویه میان‌ذهنی و بازشناسی دوسویه (reciprocal recognition) برای توضیح خودآگاهی استفاده می‌کند.

در نزد کانت شعور (آگاهی) یک طرف رابطه میان ذهن و عین است،/ و خودآگاهی چیزی جز بازگشتن شعور به خود یا تأمل کردن شعور درباره خود نیست. آگاهی من از امور مستلزم عینی کردن آن چیزی است که موضوع آگاهی من است. پس خودآگاهی من مستلزم این است که من در آن واحد هم موضوع و هم عامل دانش و آگاهی باشم. کانت از این پارادوکس چنین نتیجه گرفت که عامل شعور غیر قابل شناخت است.

اما به عقیده هگل، عنصر تعیین‌کننده در موجودیت و شکل‌گیری/ شعور بازشناختنی بودنش از جانب شعورهای دیگر است. آگاهی بر وجود دیگری و ارتباط با خودآگاهی‌های دیگر از ویژگی‌های ذاتی خودآگاهی است. خودآگاهی فقط در متن دو ساختار ارتباطی قابل فهم است، یکی ارتباط با دنیای عینی اشیاء و دیگری ارتباط با خودآگاهی‌های دیگر در زندگی اجتماعی. این تحلیل دربرگیرنده یکی از نکات اساسی و پایه‌ای نقد هگل از کانت است که از جانب نیچه ندیده گرفته شده است. خلاصه این‌که نقد نیچه از نظریه‌هایی که «نفس» را دارای جوهر قائم به ذات می‌دانند (دوگانه‌باوری دکارتی و تعابیر مذهبی) و نیز نقد او از تعبیر کانتی از «نفس» دقیق و اساسی است. ولی الگوی زیبایی‌شناسانه



خود او برای توضیح خودآفرینی «نفس» نارسا و در عمل مبتنی بر پیش‌انگاشت‌های اساسی فیلسوفان مورد انتقاد اوست.

#### ۴. نیهیلیسم

بحث دربارهٔ نقد نیچه از اخلاق بدون اشاره به یک نکتهٔ اساسی دیگر نیمه‌کاره است، و آن این‌که نقطه نظر اخلاقی به قبول یک رشته باور یا اصل اخلاقی محدود نمی‌شود، و افزون بر آن شامل جهان‌بینی‌ای است که خوب و بد امور را از یک چشم‌انداز کلی از هستی توجیه‌پذیر می‌کند. به عبارت دیگر، نقطه نظر اخلاقی مستلزم تصویری کلی از هستی است که در آن موقتی بودن زندگی، محتوم بودن مرگ، آسیب‌پذیری انسان، بدی‌های جهان فانی مفهوم و معنا می‌یابند.

در جامعه سنتی همانا مذهب است که تصویر کلی از جهان را در اختیار فرد می‌گذارد، و توجیه نهایی رفتار اخلاقی به عهدهٔ جهان‌بینی مذهبی است. در این جهان‌بینی فاجعه‌های طبیعی و اجتماعی و نیز رنج‌های زندگی روزانه همچون ضرورتی برای رسیدن به جهان واقعی ابدی و زندگی پس از مرگ تلقی می‌شوند. در جهانی که آفریدهٔ خداوند قادر و عادل مطلق است هر حادثه‌ای دلیلی دارد، هرچند عقل ناقص بشر توان درک آن را نداشته باشد.

به گمان نیچه، این دیدگاه متعلق به جهانی بود که در آن مذهب مرجع نهایی اعتبار و مشروعیت بود. در دنیای مدرن مذهب دیگر مرجع نهایی نیست و به جای آن علم بر این مسند نشسته است. نیچه این ویژگی دنیای مدرن را، به زبان استعاره، با عبارت معروف «خدا مرده است» توصیف می‌کند:

بزرگ‌ترین رخداد روزگاران نزدیک – [یعنی] این‌که «خدا مرده است»، و این‌که دیگر ایمان به خدای مسیحی هم ارزشی ندارد – تازه نخستین سایهٔ خود را بر اروپا افکنده است... سرانجام افق در

پیش روی ما گشوده شده است، اگرچه افقی روشن نباشد؛ سرانجام دریا، دریای ما، فراروی ما گشاده گشته است. چه بسا هرگز دریایی به این گشادگی در کار نبوده است.<sup>۵۶</sup>

در دنیای مدرن اندیشه علمی جای اندیشه مذهبی و مابعدالطبیعی را گرفته است. در این دنیا حتی مذهب‌یون برای توجیه حقانیت مذهب به علم متوسل می‌شوند، و برای اثبات وجود خدا در جست‌وجوی «دلایل علمی» اند. بعضی نیز، مانند کیرکه گارد، اساساً هرگونه مبنای عقلی مذهب را منکر می‌شوند و قبول یا رد مذهب را نقطه آغازینی بی‌دلیل و دلخواهانه می‌دانند.

به گمان نیچه، علم چیزی جز تفسیر ویژه‌ای از جهان، براساس نگره‌ای ویژه نسبت به آن، نیست، و بنابراین از لحاظ دانشی مزیتی بر مذهب و مابعدالطبیعه ندارد. علم‌باوری مدرن، یعنی اعتقاد به مطلق بودن علم، آخرین کوشش بشر برای یافتن مبنای نهایی برای کل هستی است. در دنیای مدرن، ایمان به علم و پیشرفت علمی جانشین ایمان مذهبی شده است. به گمان نیچه مذهب و علم جدید هر دو افسانه‌اند (myth)، و فلسفه معروف به روشنگری، که ایدئولوژی حاکم بر جهان مدرن است، یک افسانه، یعنی علم، را جانشین افسانه‌ای دیگر، یعنی مذهب کرده است. به عبارت دیگر، روشنگری/جامه‌ای نو بر افسانه‌ای کهن پوشانده است. اما مشکل علم، این افسانه جدید یا این شکل جدید از آن افسانه کهن، این است که، برخلاف مذهب، توان معنا بخشیدن به زندگی را ندارد. اگر علم مبتنی بر نگره عینی است و دعوی آن دارد که از ارزش‌داوری بری است، پس علم نه توان آن را دارد که هدف و معنا برای هستی قائل شود و نه می‌تواند یک دست‌گاه اخلاقی ارائه دهد.

بدین‌گونه، پی‌آمد قطعی رد تفسیر مذهبی از جهان و قبول تفسیر/

علمی به جای آن، همانا تهی شدن زندگی از معنا، بی هدف نمودن هستی، توجیه ناپذیری ارزش‌ها و در نتیجه پیروزی نیهیلیسم است. به گمان نیچه، نیهیلیسم سرنوشت محتوم دنیای مدرن است.

/ اما برخورد نیچه با نیهیلیسم برخوردی دوپهلوست. محتوم بودن نیهیلیسم لزوماً به معنای محتوم بودن یأس و بدبینی نیست. نیچه، به عکس، از محتوم بودن نیهیلیسم نگره مثبت به زندگی و تأیید محض آن چه هست را استنتاج می‌کند.

/ نیچه نیهیلیسم را ویژگی اصلی یا عارضه اصلی انسان مدرن می‌داند. در دنیای مدرن، از یک سو، «خدا مرده است» و جهان از معنا تهی شده است و، از سوی دیگر، تلاش برای نشان دادن جهان‌بینی علمی در جایگاه جهان‌بینی مذهبی نیز به شکست محکوم است. به گمان نیچه، پاسخ به مشکل دنیای مدرن مستلزم دور ریختن همه راحت‌طلبی‌های فکری و رویارویی شجاعانه با واقعیت این دنیا، و قدم گذاشتن در راه‌های تازه، و تن به خطر دادن، و آمادگی مواجهه با یافته‌های غیرمترقبه است. تنها راه / رویارویی جدی با نیهیلیسم برخورد ریشه‌ای با آن است، و برخورد ریشه‌ای با نیهیلیسم یعنی پذیرفتن محض و قبول بدون شرط آن. به گمان نیچه، تنها پاسخ درست به مشکل نیهیلیسم اتخاذ نگره مثبت در مقابل آن و پذیرفتن این حقیقت است که خدا مرده است، و جهان خالی از معناست و انسان تنها آفریننده معنا و ارزش است.

/ آرتور دنتو، فیلسوف معاصر امریکایی، در توضیح این نکته کلیدی فلسفه نیچه، سه تعبیر مختلف از نیهیلیسم را در آثار نیچه قابل تفکیک از یکدیگر می‌داند. این سه تعبیر عبارتند از نیهیلیسم شرقی، نیهیلیسم روسی، و نیهیلیسم ریشه‌ای یا مثبت نیچه<sup>۵۷</sup>.

#### الف. نیهیلیسم شرقی (عرفان)

این برداشت از نیهیلیسم، که در عرفان شرقی ریشه دارد، بر آن است

که جهان ما جهانی غیر واقعی است، و وابستگی ما به این جهان وابستگی به یک توهم است. آنچه را که ما واقعیت می‌شماریم در حقیقت کابوسی است دردناک که انسان معقول آرزوی خلاصی از آن را دارد.

از دیدگاه عرفان شرقی، زندگی رشته بی‌پایان تولد و مرگ و چرخش مدام و بی‌هدف چرخ هستی است. از آنجا که زندگی در این جهان خالی از هدف و معناست، هرکس که خواهان رستگاری است باید آن را در خلاصی از این زندگی جست‌وجو کند.

در اروپای قرن نوزدهم، فلسفه شوپنهاور نمونه غربی این جهان‌بینی بود. شوپنهاور از بی‌معنایی، بی‌هدفی و پوچی این جهان به یأس و بدبینی فلسفی رسید. نیچه مقدمات بدبینی شرقی و نسخه اروپایی آن را پذیرفت، اما از این مقدمات به نتیجه‌ای یکسره عکس نتیجه شوپنهاور رسید، او، همان‌طور که خواهیم دید، به جای نفی این جهان پوچ و بی‌معنا و بی‌هدف، به تأیید محض آن دست زد.

### ب. نیهیلیسم روسی (پوزیتیویسم)

نمونه برجسته این برداشت از نیهیلیسم جنبش نیهیلیستی در اروپای قرن نوزدهم به‌خصوص در روسیه در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ آن قرن بود. تورگنیف، رمان‌نویس معروف روسی، حکایتی بس شیرین و خواندنی از این جریان فکری را در شاهکارش *پدران و پسران* روایت کرده است.

نیهیلیسم روسی در اساس بینش منفی و انتقادی بود که کل نظام فکری سنتی و نیز دستگاه سیاسی-اجتماعی حاکم در روسیه آن زمان را مورد پرسش قرار می‌داد و نفی می‌کرد. نیهیلیست‌های روسی تمامی ارزش‌های مورد قبول نسل پیشین را مردود می‌شمردند و مدعی بودند که به هیچ چیز اعتقاد ندارند و به همه چیز نه می‌گویند. اما در حقیقت آن‌ها به همه چیز نه نمی‌گفتند، و هدف انتقادشان ارزش‌های سنتی و نظام حاکم و اشرافیت روس بود. نیچه در مورد این نیهیلیست‌ها می‌گوید:

نیهیلیسم به سبک سنت پترزبورگ، یعنی باور به ناباوری تا حد  
آمادگی برای شهادت در راه آن، خود بیش از هر چیز بیانگر نیاز به  
باور است.<sup>۵۸</sup>

انتقاد نیهیلیست‌های روسی از نظام ارزشی سنتی مبتنی بود بر ایمان  
آن‌ها به گونه‌ای ماتریالیسم متحجر و غیرانتقادی یا پوزیتیویسم خشک  
فلسفی، یا آنچه گاه علم‌باوری فلسفی خوانده می‌شود. به نظر نیچه همان  
امیدها و نیازهایی که در گذشته به وسیله مذهب سیراب می‌شد اکنون، در  
دوران بی‌اعتبار شدن مذهب، به علم روی آورده است. همان‌طور که  
پیش‌تر گفته شد، مسئله از نظر نیچه این نیست که علم جای ایمان مذهبی  
را گرفته است، بلکه این است که یک ایمان جایش را به ایمانی دیگر داده  
است.<sup>۵۹</sup>

یکی از آرمان‌های مهم دوران روشنگری این بود که امید به زندگی  
بہتر در این جهان را جایگزین امید رستگاری جاودانی در جهان دیگر  
کند. فرض متفکران روشنگری این بود که با برچیده شدن نظام پیشین، که  
هدفش حفظ منافع صاحبان قدرت بود، زمینه برای زندگی بہتر همگان در  
این جهان فراهم می‌شود، و استفاده از دانش علمی خودبه‌خود به استقرار  
نهادهای درست اجتماعی می‌انجامد. این آرمان در قرن نوزدهم، یعنی  
یک قرن پس از دوران روشنگری، با شدت بیشتر و رنگ و روی تندتر  
اکنون تبدیل شده بود به ایدئولوژی نسل جوان و بخش محروم جامعه که  
علیه نسل قدیم حاکم بر جامعه طغیان می‌کرد.

بازارف، شخصیت اصلی رمان پدران و پسران، در نقش یک  
نیهیلیست تمام و عیار می‌گوید: «من به هیچ چیز اعتقاد ندارم.» ولی همین  
بازارف باور دارد که: «یک شیمی دان خوب بیست بار مفیدتر از هر  
شاعری است.» برای بازارف و یارانش شعر و فلسفه همان قدر حرف  
مفت‌اند که مذهب و خرافات.

در قرن بیستم بیانِ دقیق و فلسفیِ نیهیلیسمِ روسی به وسیلهٔ مکتب معروف به «پوزیتیویسم منطقی»<sup>۶۰</sup> ارائه گردید. این مکتب در کشورهای انگلیس و امریکا پرنفوذترین مکتب فلسفی نیمهٔ اول قرن بیستم محسوب می‌شد. امروز پوزیتیویسم منطقی، حتی در کشورهای نامبرده، اعتبارش را از دست داده است.

### ج. نیهیلیسم نیچه

نیهیلیسمِ نیچه از نیهیلیسمِ معاصرانش ریشه‌ای‌تر است. نیچه با نیهیلیست‌های روسی در این‌که جهان یکسره خالی از ارزش‌هاست اختلاف نظر ندارد، ولی ایمان آن‌ها به علم را بی‌اساس و نشان ضعف آن‌ها می‌داند.

به نظر نیچه، علم مجموعه‌ای از حقایق یا روشی برای کشف حقایق نیست، بلکه مجموعه‌ای است از قراردادهای مفید که مثل افسانه‌های اساطیری مخلوقِ ذهنِ انسان است و هیچ پایه‌ای در واقعیت ندارند. علم نیز مانند مذهب، اخلاق و هنر تجلی‌ای از خواست قدرت است، و خواست قدرت خود به نوبه چیزی نیست جز نیاز انسان به تحمیل کردن نظم به واقعیتی که در جوهرش هرج و مرج و بی‌نظمی محض است. علم نیز مانند مذهب، اخلاق و هنر، کوششی است برای شکل دادن به جهان و تبدیل کردن آن به چیزی قابل درک برای ذهن انسان. علم بیانگر حقیقت نیست، زیرا حقیقتی موجود نیست که قابل بیان باشد.

به گمان نیچه «دانش ابزار است در خدمت قدرت...» و «علم دگربردسی طبیعت به مفاهیم است به قصد فرمانروایی بر طبیعت...»<sup>۶۱</sup>

هدف علم نه یافتن حقیقت به خاطر حقیقت، بلکه چیرگی بر طبیعت است. هدف علم شناخت واقعیت عینی دنیا نیست، چراکه، براساس نظریهٔ خواست قدرت، اساساً واقعیت عینی وجود ندارد که بتوان آن را کشف کرد. علم نوعی تفسیر جهان است که پاسخگوی نیازهای حیاتی

ماست. پس علم فاقد هرگونه ارزش نظری است و ارزش آن فقط جنبه عملی دارد. به دنبال این نظر نیچه مفهوم حقیقت را نیز خالی از ارزش نظری می‌داند:

حقیقت گونه‌ای خطاست که بدون آن نوع خاصی از موجودات زنده [یعنی انسان] توان ادامه زیست نخواهد داشت. ارزش آن چیزی است که برای زندگی [انسان] ضروری است.<sup>۶۲</sup>

به اعتقاد نیچه، قانون علیت و قوانین منطقی که از پیش‌انگاشت‌های بنیادی علم‌اند چیزی جز افسانه‌های سودمند برای نژاد بشر نیستند. این افسانه‌ها فقط به دلیل ضرورت علمی‌شان به صورت فرض‌های بی‌چون و چرا در آمده‌اند.

وجه مشترکِ نیهیلیسم شرقی و نیهیلیسم روسی این است که نظمی باید بر جهان حاکم باشد و جهان باید دارای معنا و هدف باشد. به عقیده نیچه، خود این نگره باید به دور ریخته شود. به محض این‌که این‌گونه انتظارات را کنار بگذاریم دیگر بهانه‌ای برای ناامیدی و بدبینی نخواهیم داشت. نیهیلیسم روسی، به دلیل انتظار نظم از جهان، علم را مرجع نهایی می‌شمارد. به قول نیچه، نیهیلیست‌های روسی: «پس از این‌که یک مرجع را رد کردند، در صدد یافتن مرجعی دیگر (علم) برآمدند.»<sup>۶۳</sup>

نیهیلیسم شرقی واکنشی است نسبت به این واقعیت که جهان از معنا تهی است، و عالم هستی دستگاهی نیست که در آن انسان جایگاه ویژه‌ای داشته باشد. از دیدگاه نیهیلیسم شرقی ارزش‌های انسانی را نمی‌توان از عالم هستی استنتاج کرد. در اندیشه بودایی زندگی در این جهان رویایی بیش نیست. بسیاری از فلاسفه غرب نیز برای جبران پوچی این جهان، جهانی دیگر را، فراسوی این جهان، زیر عنوان جهان واقعی در ذهن خلق کرده‌اند که در مقایسه با آن، این جهان به کلی بی‌ارزش است.

اما به محض آن‌که انسان به درک آن نایل آید که دنیای به اصطلاح

واقعی چیزی جز اختراع خود انسان در پاسخ به پاره‌ای نیازهای ارضا نشده نیست، شکل نهایی نیهیلیسم، یعنی باور به واهی بودن هر جهان آرمانی، به عنوان بهترین دیدگاه پذیرفته خواهد شد. جهان ما هرچند از نظم و هدف تهی است، تنها جهان است.

به گمان نیچه، مفاهیم «غایت»، «یگانگی» و «حقیقت» کمکی به درک / ویژگی کلی هستی نمی‌کنند. در جهان سرشار از چندگونگی و تنوع عنصری یگانگی بخش نمی‌توان یافت.

ویژگی وجود نه حقیقت و درستی بلکه نادرستی است. امروز دیگر مبنایی برای باور به جهان حقیقی باقی نمانده است... از آن جا که ما مقوله‌های «هدف»، «یگانگی» و «هستی» را که مبنای ارزش بخشیدن به جهان‌اند به دور ریخته‌ایم، جهان یکسره بی‌ارزش می‌نماید.<sup>۶۴</sup>

باید توجه داشت که حکم نیچه به بی‌ارزشی جهان، به معنای آن نیست که در سلسله مراتب ارزش‌ها جهان جایگاهی پست دارد. بلکه منظور او این است که مفهوم ارزش منطقاً قابل اطلاق به جهان نیست. جهان از آن رو خالی از ارزش است که اساساً حاوی چیزی که بتوان لفظ ارزش را بدان اطلاق کرد نیست. جهان نه نظم دارد، نه غایت و نه واقعیت عینی جهان مجموعه‌ای از اشیاء و امور نیست که مبنای رجوع یا معیار درستی و نادرستی باورهای ما باشند. به این تعبیر باورهای ما خالی از حقیقت‌اند. نیچه این به گفته خودش «ریشه‌ای‌ترین شکل نیهیلیسم» را چنین خلاصه می‌کند:

از آن جا که جهان حقیقی وجود ندارد، لزوماً هر باور و هر فرضی / بر درستی نادرست است.<sup>۶۵</sup>

علت این‌که جهان پیرامون ما جهانی خصمانه است، آن نیست که



هدف‌های این جهان با هدف‌های ما متفاوت است. جهان پیرامون ما خالی از غایت و معناست، و در نتیجه نسبت به تمامی باورها و هدف‌های ما بی‌اعتناست. اما، این امر نباید به نه گفتن به آنچه هست یا خواست نیستی بیانجامد. به‌عکس، پوچی جهان باید انگیزه آری گفتن به جهان — آن‌چنان که هست — باشد. البته این نگره به جهان مستلزم رها کردن همه امیدها و انتظارات واهی و یهوده‌ای است که تاکنون به وسیله مذهب یا فلسفه التیام‌بخش ذهن راحت‌طلب انسان بوده‌اند. پس قبول فلسفه نیچه در توان هرکس نیست و مستلزم جسارت و بی‌باکی آبرمردان است.

نیهیلیسم نیچه به اخلاق نه و به جهان آری می‌گوید. از این چشم‌انداز، جهان و همه بدی‌هایش از درد و رنج و بیماری و پیری و وحشت و تنهایی گرفته تا مرگ باید پذیرفته شوند. نیهیلیسم مثبت دریچه‌ای است که از آن فرد، به‌رغم پوچی زندگی و بی‌هدفی نهایی هستی، جهان را آن‌چنان که هست می‌بیند و آن را می‌پذیرد و به آن عشق می‌ورزد.

از دیدگاه نیچه، فلسفه و علم، مانند مذهب و اساطیر، افسانه‌هایی هستند برای برآوردن نیاز انسان به امنیت روحی. نیهیلیسم نیچه، به‌عکس، رد بدون قید و شرط هرگونه راحت‌طلبی ذهنی و رویارویی انسان با پوچی کیهانی، و سرانجام پاسخ مثبت او به این پوچی است.

نیچه پدید آمدن نیهیلیسم را چاره‌ناپذیر می‌داند.

او این [به معنای برافتادن نهایی تمدن تباهی گرفته مسیحی اروپا خواهد بود. این در عین حال راه را به پگاهی نو خواهد گشود، یعنی به بازگون کردن ارزش‌ها و پدیدار شدن گونه والاتری از انسان. از این رو، «این ترشروی‌ترین همه میهمانان» را که بر درگاه ایستاده است، خوشامد می‌باید گفت. ۶۶

از آن‌چه تاکنون گفته شد باید روشن باشد که نیهیلیسم پرسش اصلی

نظام فکری نیچه است. مبالغه نیست اگر بگوییم که آثار فلسفی نیچه کوشش پی‌گیر اوست در باز نمودن پیامدهای منطقی نیهیلیسم. نیچه می‌خواهد، در شرایط مرگ خدا و شکست تفسیر مذهبی و ناتوانی جهان‌بینی علمی در بازگرداندن معنا به جهان، پایه‌های فلسفه‌ای انقلابی را بریزد که سرشار از شور و زندگی و راه‌گشای قلمروهای ناشناخته برای شکوفایی و خلاقیت انسان باشد. چنین فلسفه‌ای نه فقط مستلزم نگاهی تازه به جهان است بلکه به زبانی تازه برای سخن گفتن درباره جهان و مفاهیم و الگوهای تازه برای اندیشیدن به آن نیاز دارد. نیچه این تفکر تازه را «چشم‌اندازباوری» می‌نامد. در این تفکر پایه‌ای‌ترین مفاهیم کلام و اندیشه - از جمله و به ویژه مفهوم حقیقت - باید بازاندیشی شوند. این را نیز باید افزود که در نیمه دوم قرن بیستم نظریه چشم‌اندازباوری نیچه از نفوذ بسیار برخوردار است. بسیاری از فیلسوفان پرآوازه معاصر خود را از پرچمداران انقلابی قلمداد می‌کنند که بیش از یک سده پیش با نیچه آغاز شد.

به گمان من، اما، کوشش نیچه برای دگرگونی انقلابی در اندیشه انسانی ناموفق است. بحث مختصر زیر درباره تحلیل نیچه از مفهوم حقیقت و نظریه چشم‌اندازباوری نشان می‌دهد که نیچه، با زیر پرسش بردن بنیادی‌ترین پیش‌انگاشت‌های تفکر بشری، به راستی متفکری انقلابی است. اما، همچنان‌که خواهیم دید، نظریه انقلابی او خالی از پیوستگی درونی است، و توان توجیه خود را ندارد، و استدلال‌های او در توجیه این نظریه دچار تناقض است. پس انقلاب فکری نیچه، به‌رغم ریشه‌ای بودن و بدعت و غنا و انرژی بسیارش و نیز به‌رغم این‌که الهام‌بخش دو جریان فکری مهم در قرن بیستم (آگزیستانسیالیسم و پُست-مدرنیسم) بوده است، قادر به گشودن راه‌های جدید نیست و با شکست مواجه است.

اما پیش از ورود به بحث درباره مفهوم حقیقت و نظریه

چشم‌انداز باوری اشاره به یک نکتهٔ مقدماتی دیگر دربارهٔ نیهیلیسم نیچه ضروری است:

/ استدلال مرکزی نیهیلیسم نیچه، افزون بر فرض «خدا مرده است»، به یک فرض دوم نیز نیاز دارد. فرض دوم نیچه عبارت شرطی مشهور داستایوسکی در رمان برادران کارامازوف است که «اگر خدا وجود ندارد، پس هر کاری مجاز است». گرچه نتیجه‌گیری نیچه از این حکم به کلی با نتیجه‌گیری داستایوسکی متفاوت است، نیچه کوچک‌ترین تردیدی در درستی این حکم نمی‌کند و در قبول آن کاملاً با داستایوسکی هم‌نظر است.

نتیجه‌گیری نیچه از این حکم این است که «هر کاری مجاز است»، چراکه خدا مرده است. نتیجه‌گیری داستایوسکی این است که «خدا هست»، چراکه هر کاری مجاز نیست: دو نتیجه‌گیری مختلف از یک حکم شرطی واحد. به گمان من، اما، پرسش اصلی دربارهٔ خود این حکم / شرطی است. آیا درست است که اگر خدا نیست، هر کاری مجاز است؟ این عبارت شرطی بیانگر رابطه‌ای نزدیک میان اخلاق و مذهب است و مدعی است که بدون مذهب اخلاق ممکن نیست و بدون مفهوم خدا مفاهیم خوب و بد ناممکن‌اند.

به گمان من این حکم دربارهٔ رابطهٔ میان مذهب و اخلاق نه از نظر تاریخی و تجربه‌های واقعی درست است و نه از نظر مفهومی.<sup>۶۷</sup> و اگر این فرض درست نیست، حتی در صورت قبول فرض اول نیچه (این‌که خدا مرده است)، نیهیلیسم او بی‌توجیه و پادرهاست.

/ بی‌تردید، این پرسش که اگر پایهٔ اخلاق مذهب نیست پس چیست، پرسشی جالب، مهم و دشوار است. به بیان دیگر، این پرسش که آیا اخلاق غیردینی ممکن است یا نه، از پرسش‌های اساسی فلسفه است که از افلاطون تا به امروز اندیشهٔ فیلسوفان را به خود مشغول کرده است.

فیلسوفان غربی از سقراط به بعد در جست‌وجوی مبنایی مستقل از

دین برای اخلاق بوده‌اند. افلاطون با طرح این پرسش از زبان سقراط که: آیا خداوند نیک است چون آن‌چه می‌کند نیک است، یا آن‌چه خداوند می‌کند نیک است چون خداوند نیک است؟ می‌خواست نشان دهد که اصول مربوط به نیکی و بدی، مانند اصول ریاضی و منطق، از چنان عینیت و استقلال و ضرورتی برخوردارند که حتی خدایان نیز از پیروی از آنان مستثنی نیستند.

امانوئل کانت در قرن هیجدهم و جان استوارت میل در قرن نوزدهم هریک کوشیدند که دستگاهی اخلاقی بر پایه عقل بشر و نه ایمان دینی بنا کنند. در قرن ما نیز متفکران بسیار کوشیده‌اند اخلاق را از ایمان دینی رها کنند و پایه عقلی برای ارزش‌های اخلاقی بیابند. بحث‌های فلسفی دربارهٔ اخلاق و سیاست در دهه‌های اخیر از اهمیتی بیش از گذشته برخوردار بوده است. از میان متفکران با نفوذی که در عصر ما اهمیتی ویژه برای فلسفهٔ اخلاق و سیاست قائل‌اند نام‌های جان رالز<sup>۶۸</sup> و یورگن هابرماس<sup>۶۹</sup> یاد شدنی‌اند. این هر دو متفکر برآن‌اند که چنگدگانی دستگاه‌های ارزشی - اخلاقی از ویژگی‌های اصلی جامعهٔ دمکراتیک مدرن است، و بنابراین مذهب در مقام یک دستگاه ارزشی نمی‌تواند در چنین جوامعی مبنای پیوند اجتماعی قرار گیرد. از میان این دو متفکر به ویژه هابرماس کوشیده است نشان دهد که ارزش‌گذاری اخلاقی لازمهٔ زندگی اجتماعی است و ریشه‌اش در زندگی بشری عمیق‌تر از دین است.<sup>۷۰</sup> شاید مبالغه نباشد اگر بگویم در قرن بیستم مهم‌ترین نظریه‌های غیردینی اخلاق از جانب رالز و هابرماس ارائه شده‌اند.

نیچه از پیش، یک قلم، همهٔ این کوشش‌ها را ناشی از توهم و ساده‌انگاری می‌پندارد و معتقد است که در پس و پشت همهٔ این کوشش‌ها، دانسته یا نادانسته، گونه‌ای اعتقاد به خدا و ایمان دینی نهفته است. چراکه «اگر خدا نیست، هر کاری رواست.» به گمان من، نیچه دلیل

قانع‌کننده‌ای در اثبات این گزاره ارائه نکرده است، و نظر داستایوسکی را بدون چون و چرای انتقادی پذیرفته است.

برداشت نیچه از حقیقت: نظریه چشم‌اندازباوری و مفهوم حقیقت با یکدیگر ارتباط درونی دارند، چنان‌که نمی‌توان چیزی درباره یکی از این دو گفت که پیامدهای منطقی درباره دیگری نداشته باشد. این دو مقوله همواره از مشغله‌های اصلی فکر نیچه بوده‌اند. هرچند اصطلاح «چشم‌اندازباوری» فقط در آخرین آثار نیچه به کار رفته است، عناصر اصلی این نظریه در آثار اولیه او مانند تولد تراژدی قابل مشاهده‌اند.

در آغاز، این را بگویم که معنای واژه «حقیقت» در نزد نیچه با معنای این واژه در نوشته‌های بعضی از نویسندگان ایرانی یکی نیست.<sup>۷۱</sup> نیچه واژه «حقیقت» را به آن معنا که در سنت فلسفی غرب از سقراط و افلاطون به بعد مرسوم بوده است به کار می‌برد، هرچند که این سنت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در این سنت حقیقت صفتی است برای یک حکم یا یک باور. باورها و احکام ما درباره واقعیت می‌توانند دارای حقیقت یا فاقد آن باشند. باور یا حکمی که در توصیف واقعیت موفق باشد، دارای حقیقت است (یا درست است)، وگرنه فاقد حقیقت است (یا غلط است).

پیش‌انگاشت مهم این تعبیر از حقیقت این است که دنیای خارج دارای عینیتی است مستقل از آنچه ذهن درباره آن می‌اندیشد یا می‌داند. بود یا نبود دانش من نقشی در قوانین هستی ندارد. ذهن قوانین طبیعت را کشف می‌کند و با شناخت این قوانین می‌تواند روندهای طبیعی را پیش‌بینی و کنترل کند.

افزون بر این، ما برای بیان باورها و احکام‌مان ناگزیر از به کار بردن زبانیم. باورها و احکام در جملات و عبارات ابراز می‌شوند. پس حقیقت صفت جملات و عبارات نیز هست. البته زبان کاربردهای مختلف دارد.

به عنوان مثال، گاه زبان برای توصیف واقعیت به کار می‌رود، گاه برای بیان احوال درون و ابراز احساس و ایجاد احساس در دیگری، و گاه برای درخواست انجام کاری از جانب دیگری. واژه‌ها نیز گاه برای اشاره و نامیدن اشیاء و امور و گاه برای ابراز نگره‌ای نسبت به اشیاء و امور به کار می‌روند.

زبان استعاره بیان غیر مستقیم ولی چه بسا مؤثر و «زیبای» آن چیزی است که گاه به زبان غیر استعاری نیز قابل توصیف است. بیان استعاری ویژگی بیان شاعرانه است، چراکه همواره چند پهلو و اکثراً حامل باری عاطفی است؛ در حالی که بیان علمی می‌کوشد که تا می‌تواند مستقیم، غیر استعاری، و از لحاظ عاطفی خنثی باشد.

البته در عمل کاربرد زبان همواره آمیخته‌ای است از کاربردهای مختلف. زبان غیر استعاری محض، در شکل زبان‌های مصنوعی سمبولیک، معمولاً در منطق و ریاضیات و علوم به کار گرفته می‌شود. و از سوی دیگر، بسیار به ندرت پیش می‌آید که کاربرد زبان برای بیان حال دست‌کم یکی از کاربردهای دیگر زبان را همراه نداشته باشد، و در مثل چیزی دربارهٔ دنیای خارج نگوید یا دلالت بر هیچ حکم هنجاری نکند. نیچه، شاید به همین دلیل، اساس تفاوت میان این کاربردها را نفی می‌کند. به نظر او، زبان‌آوری، بازی با کلام و استفاده از معانی استعاری همواره از عناصر تشکیل دهندهٔ کلام فلسفی و علمی بوده است. به گمان او، عقل/ محض توهمی بیش نیست، و استدلال منطقی بدون استفاده از زبان‌آوری (rhetoric) ناممکن است. یکی از ارکان اصلی انتقاد نیچه از تفکر مدرن تأکید وی بر اولویت وجه زیبایی‌شناسانه و زبان‌آورانه (rhetorical) زبان است.

اساس و پایهٔ الگوی فکری مورد انتقاد نیچه تمایز میان واقعیت و افسانه، علم و شعر، حقیقت و ناحقیقت، تفکر و توهم، ادراک حسی اشیاء واقعی و تخیل دربارهٔ اشیاء و امور غیر واقعی و بالاخره بیان مستقیم

و غیراستعاری و بیان استعاری است. بدون این تمایزهای بنیادی الگوی فکری موضوع بحث فرو می‌ریزد. ادعای کلیدی این الگو امکان شناخت واقعیت عینی است.

نیچه می‌کوشد، با ارائه تحلیلی از دریافتِ حسی، این تمایزها را مورد پرسش قرار دهد و با نشان دادن نارسایی الگوی بالا، ادعای کلیدی آن را مبنی بر امکان شناخت واقعیت عینی رد کند.

به گمان نیچه، آنچه در دنیای خارج علت پدید آمدن دریافت حسی ماست کوچک‌ترین شباهتی به دریافت حسی ما ندارد. یعنی دریافت حسی ما تصویر یا نسخه چیزی در دنیای خارج نیست. مثلاً اگر من صدایی می‌شنوم، این صدا در گوش من نسخه بدل صدایی واقعی در دنیای خارج نیست. بنابراین آنچه ما در توصیف دریافت‌های حسی مان می‌گوییم توصیف دنیای خارج نیست. در حقیقت زبانی که ما در اختیار داریم فقط می‌تواند دریافت‌های حسی مان را توصیف کند، و ذاتاً توانایی توصیف امور در دنیای خارج را ندارد. ولی ما توصیف دریافت‌های حسی مان را به جای توصیف واقعیت می‌گیریم، و تفاوتی میان این دو قائل نیستیم. از این رو، آنچه که به گمان ما توصیف جهان خارج است، در حقیقت چیزی جز توصیف توهم‌های ما از جهان خارج نیست. به عبارت دیگر، تمامی احکام و باورهایی که ادعای حقیقت دارند، فاقد اساس و پایه‌ای در جهان خارج بوده و بنابراین غلط‌اند.<sup>۷۲</sup>

این برداشت نیچه از حقیقت، که با افکار او در نوشته‌های واپسینش خوانایی کامل دارد، به روشنی در یکی از نوشته‌های اولیه او بیان شده است:

حقیقت چیست جز لشگر متحرکی از استعاره‌ها و تشبیه‌ها و فراافکنی‌های انسان به دنیای خارج... که در بیان شاعرانه تزئین شده و جا افتاده‌اند؟

حقیقت‌ها توهم‌هایی هستند که توهم‌بودنشان از یادها رفته است،

استعاره‌های کهنه‌ای که دیگر توان تحریک کردن حواس را ندارند، سکه‌های مستعمل و بی‌رنگ و رویی که از رواج افتاده‌اند و چیزی جز تکه‌های فلز نیستند.<sup>۷۳</sup>

به گمان نیچه، ابتدایی‌ترین برخورد انسان با جهان مستلزم گونه‌ای/ فعالیت ذهنی است که به فعالیت هنرمند شبیه است. کار ذهن در رویارویی با جهان تنها نسخه‌برداری از برداشت‌های حسی نیست، بلکه آفرینش تصاویر و استعاره‌هایی است که هدفشان شکل دادن به برداشت‌های حسی و تجربه‌های ماست. اما همین استعاره‌ها در طول زمان و در اثر استعمال به مفاهیم تبدیل می‌شوند، و مفاهیم به نوبه دستگاه‌های فکری را می‌سازند، و دستگاه‌های فکری در طول زمان انعطاف‌پذیریشان را از دست می‌دهند و همچون بناهای سنگی منجمد می‌شوند. نیچه کار انسان را در بنا کردن این دستگاه‌های فکری تحسین می‌کند، ولی تحسین او نه برای توانایی بشر در کشف «حقیقت» بلکه برای ذوق و نبوغ بشر در ساختن این بناهای زیباست. به گمان نیچه، مصالح اصلی این بناهای فکری استعاره‌های قدیمی و مستعمل‌اند، و این بناها چیزی جز فراافکنی‌های انسانی به دنیای خارج نیستند. پس در این بناهای فکری اثری از آنچه فیلسوفان «حقیقت در خود» و مستقل از عامل شناسنده نامیده‌اند نیست.<sup>۷۴</sup>

به نظر نیچه، تفاوت میان استعاره و غیراستعاره همان تفاوت میان/ تخیل و واقعیت نیست. به همین دلیل تفاوتی بنیادی میان شعر و علم نیز وجود ندارد. نه شعر توصیف واقعیت است و نه علم. آنچه امروز عقلی شمرده می‌شود، همان استعاره‌های قدیمی است.<sup>۷۵</sup> به بیانی دیگر، استدلال نیچه این است که چون همه جملات استعاری هستند، پس راهی برای توصیف مستقیم جهان بیرون نیست، و در نتیجه هر عبارتی که مدعی توصیف واقعیت باشد، نادرست است.



/ مشکلی این استدلال نیچه این است که اصطلاح «بیان استعاری» بدون تعبیری از بیان مستقیم و غیراستعاری خالی از معناست. هر حکمی دربارهٔ بیان استعاری ناگزیر مبتنی است بر تعبیری از بیان مستقیم و غیراستعاری. اگر نیچه نتواند نمونه‌ای از بیان مستقیم و غیراستعاری ارائه دهد، این ادعای او که همهٔ جملات استعاری هستند لفظی توخالی بیش نیست. اگر همهٔ جملات استعاری و بنابراین خالی از حقیقت‌اند، پس خود این حکم نیز که «همهٔ جملات استعاری هستند» استعاری و لذا خالی از حقیقت است.

ادعای نیچه بر این که جوهر اصلی کلام استعاره و وجه پایه‌ای فعالیت ذهن تخیل است، نیز درست نیست. کاربرد تخیلی کلام بدون کاربرد عادی آن، و وجه شاعرانهٔ کلام بدون وجه غیرشاعرانهٔ آن ناممکن است. همان‌طور که نمی‌توان جامعه‌ای داشت که همهٔ اعضای آن شاعر باشند بی‌آن‌که دست‌کم عده‌ای در آن به کار تولیدی اشتغال داشته باشند، زبان نیز نمی‌تواند فقط شامل کاربرد شاعرانه باشد.

/ به همین ترتیب، این گفتهٔ نیچه نیز که «حقیقت گونه‌ای خطاست که بدون آن نوع خاصی از موجودات زنده [یعنی انسان] توان ادامهٔ زیست نخواهد داشت»<sup>۷۶</sup> خالی از معناست. زیرا مفهوم خطا فقط درون شبکه‌ای از مفاهیم، از جمله مفهوم حقیقت، معنا دارد و نه به‌طور مجرد و خارج از این شبکه. پیش‌انگاشت خطا نامیدن هر قضاوتی امکان قضاوت درست است و وجود تعبیری از حقیقت. چه بسا حکم به این‌که «همهٔ باورها خطا هستند» همان‌قدر معنا دارد (یا خالی از معناست) که «همهٔ باورها حقیقت دارند».

این ادعا که همهٔ آن‌چه انسان حقیقت می‌انگارد خطاهایی است ضروری برای حفظ انسان، خود باید پیش‌انگاشتی از حقیقت داشته باشد. خطا بودن همهٔ قضاوت‌های انسان در مقایسه با چیست؟ نیچه از چه پایگاهی حکم می‌کند که همهٔ احکام بشری خطا هستند؟ به نظر

می‌رسد چنین حکمی فقط از دیدگاهی شبیه دیدگاهِ خدایی، یا از چشم‌انداز حقیقت مطلق، ممکن است. شگفتا که نیچه، متفکری که تمامی همش شکستن بتها و بی‌اعتبار کردن مطلق‌ها و افسانه‌ای جلوه‌دادن بسیاری از ساخته‌های ذهن بشری است، خود از دیدگاهِ عالمِ مطلق تمامی حقایق بشری را خطا می‌خواند.

چشم‌انداز باوری: نیچه از آغاز کارش به جنگ آن نظریه‌هایی رفته است که دانش را بازسازی بی‌طرفانه و واقعیت عینی شمرده‌اند. به گمان او این نظریه‌ها قلمرو پرواز اندیشه و تجربه انسانی را محدود می‌کنند. این برخورد نیچه با دانش هم در آثار نخستین، مانند تولد تراژدی، و هم در آثار واپسین او در ده سال آخر زندگی بارآورش قابل مشاهده است. نیچه، در کتاب تولد تراژدی، تراژدی را در مقابل دیالوگ افلاطونی می‌گذارد. تراژدی یونانی شکلی از آفرینش هنری است که با آمیختن بینش دیانوسی و نظم آپولونی می‌تواند با هرج و مرج و وحشت حاکم بر عالم وجود مقابله کند. دیالوگ افلاطونی دچار این خوش‌باوری ساده‌لوحانه است که می‌توان به شناخت کامل واقعیت رسید. اما به اعتقاد نیچه،

واقعیتی (fact) وجود ندارد، آنچه هست تفسیر است.<sup>۷۷</sup>

حقایق همه افسانه‌اند و افسانه‌ها همه برداشت‌ها هستند و برداشت‌ها همه چشم‌اندازها. حتی هر غریزه‌ای چشم‌انداز خود را دارد و دیدگاه خود را که می‌کوشد آن را برگرداند و غرایز دیگر بار کند. مقولات عقل نیز افسانه‌اند و چشم‌اندازهای منطقی‌اند نه حقایق ضروری، نه صورت‌های پیش‌اندر.<sup>۷۸</sup>

این عبارت‌ها بیانگر چکیده نظریه چشم‌انداز باوری نیچه‌اند که،

همان‌طور که پیشتر گفته شد، اُس و اساس نظام فکری اوست. بر اساس این نظریه هر نگاهی به جهان ناگزیر از چشم‌اندازِ معینی است، و بنابراین صحبت از دنیای عینی مستقل از چشم‌انداز کردن بی‌معناست. چشم‌انداز و جهان دو سر یک رابطه‌اند. پس اگر چشم‌انداز را از این رابطه حذف کنیم، جهانی باقی نخواهد ماند.

افزون بر این، از این دیدگاه، تفسیرهای مختلفِ واقعیت همگی دارای ارزشِ نظریِ برابرند، چراکه اساس و پایه‌ای برای ترجیح یک تفسیر بر تفسیر دیگر وجود ندارد. حتی گفتن این‌که این تفسیرها واقعیت را قلب می‌کنند نیز به معنای دقیق کلمه خطاست. چون قلب بودن تفسیر فقط به شرط امکان داشتن تصویری درست از واقعیت معنا دارد. به نظر نیچه همه تفسیرها قلب واقعیت‌اند بی‌آن‌که حتی واقعیتی که در رجوع به آن، این تفسیرها قلب شناخته شوند وجود داشته باشد.

بر اساس نظریه چشم‌انداز‌باوری، جهان در تمامیتش قابل شناخت و ارزیابی نیست، چراکه دانش و ارزیابی همواره از چشم‌اندازی ویژه است. هیچ چشم‌اندازی نمی‌تواند مدعی اعتبار نهایی شود. و پرسش درباره نقطه نظر درست فلسفی نادرست و گمراه‌کننده است.

چشم‌انداز‌باوران بر این عقیده‌اند که فقد چشم‌انداز نهایی در این نظریه را چشم‌انداز‌هایی جبران می‌کنند که پیوسته و پی‌درپی به جای یکدیگر می‌نشینند - بی‌آن‌که هیچ‌یک مدعی اعتبار نهایی باشد. چنین نظریه‌ای ناگزیر مستلزم نگره‌ای است که همه توهم‌های دینی، مابعدالطبیعی، و علمی را به دور ریزد و این تنوع چشم‌اندازها را بپذیرد. در نوشته‌های نیچه، هنر بهترین الگوی چنین نگره‌ای را ارائه می‌دهد. هنر، برخلاف مذهب، مابعدالطبیعه و علم، شکلی از باز نمودن (representation) است که به ذاتِ توهمی بودن خویش آگاه و معترف است. هنر با ظاهرش همچون ظاهر رفتار می‌کند، و بنابراین هدفش پرهیز از فریب دادن است. فیلسوف نیز باید از همین الگو استفاده کند، و به

جای دامن زدن به توهم شناختِ واقعیتِ عینی، بپذیرد که دانستن در نهایت گونه‌ای خلق کردن یا قانون‌گذاری است.<sup>۷۹</sup>

به گمان من، چشم‌اندازباوری هم، مانند برداشت نیچه از حقیقت، فاقد پیوستگی منطقی (coherence) درونی است. نیچه با این نظریه از/یک سو مدعی است که در جهان هیچ نظامی حاکم نیست و از سوی دیگر می‌خواهد چیزی دربارهٔ جهان بدون نظم بگوید. او مدعی است که حقیقتی در کار نیست، اما خود مدعی است که حقیقت را می‌گوید.

آن پرسش اساسی که نیچه باید در مقام دفاع از چشم‌اندازباوری/پاسخ دهد این است که آیا این نظریه خود عقیده‌ای است از چشم‌اندازی معین یا حکمی کلی است دربارهٔ همهٔ چشم‌اندازها؟ در صورت اول ادعای اعتبار این نظریه از حوزهٔ یک چشم‌انداز معین فراتر نمی‌رود و در نتیجه به عنوان یک نظریه همان‌قدر درست (یا همان‌قدر نادرست) است که نظریهٔ ضدِ چشم‌اندازباوری. به عبارت دیگر، اگر همهٔ چشم‌اندازها دارای ارزش برابرند، پس چشم‌انداز کسی که جهانی واقعی در پس و پشت همهٔ پدیده‌ها می‌بیند (چشم‌اندازی که هدف اصلی انتقاد نیچه است) همان اندازه اعتبار دارد که هر چشم‌انداز دیگری از جمله نظریهٔ چشم‌اندازباوری.

از سوی دیگر، اگر چشم‌اندازباوری حکمی است کلی دربارهٔ همهٔ چشم‌اندازها، یعنی، چشم‌اندازباوری قضاوتی است از بیرون همهٔ چشم‌اندازها، در آن صورت چشم‌اندازباوری نافی خود است. به بیان دیگر، این ادعا که هر قضاوتی دربارهٔ جهان مبتنی بر چشم‌اندازی خاص است، خود منطقیاً قضاوتی است خارج از همهٔ چشم‌اندازها و در نتیجه ناقض چشم‌اندازباوری است.

افزون بر این، مفهوم «جهان» نیز در این نظریه فاقد پیوستگی منطقی/درونی است. چشم‌اندازباوری نمی‌تواند ادعا کند که «جهان» مجموعه‌ای

است از همه چشم اندازهای ممکن. چون پیش‌انگاشت چنین حکمی ناگزیر یکی از دو شق زیر است: شق اول این است که همه چشم‌اندازهای ممکن دربارهٔ یک جهان‌اند. به نظر می‌رسد نیچه در تبارشناسی اخلاقی این شق را پذیرفته است:

هر نگاهی از چشم‌اندازی است و نیز هر دانستنی. هر چه به عاطفه‌های بیشتری دربارهٔ امری اجازهٔ وجود دهیم، امکان نگاه کردن به آن امر از زاویه‌های بیشتری را ممکن کرده‌ایم... و در نتیجه بر «عینیت» مان نسبت به آن امر افزوده‌ایم.<sup>۸۰</sup>

/ نیچه در این جا به وضوح از وجود چشم‌اندازهای متعدد به یک جهان واحد صحبت می‌کند. اما این امر بدون وجود وجه یا جوه مشترک میان چشم‌اندازها ناممکن است، در حالی که وجود وجه یا جوه مشترک میان چشم‌اندازها مغایر با فرض اصلی چشم‌اندازباوری است. نیچه در نقل قول بالا واژهٔ «عینیت» را در گیومه گذاشته است، اما به راستی منطبق آنچه در این نقل قول می‌گوید مستلزم قبول تعبیری از عینیت است. پس هر چشم‌اندازی که به آن عینیت وفادارتر باشد «درست‌تر» است. ولی این مغایر با چشم‌اندازباوری است.

/ شق دوم این است که هر چشم‌اندازی جهان خود را دارد، و در نتیجه همراه با بی‌نهایت چشم‌انداز بی‌نهایت جهان نیز هست. این شق نیز ناپذیرفتنی است، زیرا باز حکم بر این که بی‌نهایت جهان وجود دارد، مستلزم وجود دیدگاهی خارج از همهٔ این جهان‌هاست، جایگاهی که از آن بتوان دربارهٔ همهٔ جهان‌ها به قضاوت نشست. این نیز با پیش‌انگاشت اصلی چشم‌اندازباوری مغایرت دارد.

در این جا ممکن است نیچه، یا طرفدار نیچه، شانه بالا بیاندازد و بگوید: این بحث‌ها فقط به درد منطقیون و عقل‌گرایان می‌خورد که از زاویهٔ خاص و از دریچهٔ تنگ چشم‌انداز عقل و منطبق به امور می‌نگرند.

آن‌ها با این کار اهمیت زندگی را ندیده می‌گیرند. چشم‌اندازباوری در خدمت زندگی است و اعتبارش نه در پیوستگی منطقی، بلکه در پیشبرد زندگی است.

اما نیچه، یا طرفدار نیچه، در این حرکت آخر نیز یک حکم کرده است: «چشم‌اندازباوری در خدمت زندگی است»، و ناگزیر مدعی درستی این حکم است. بدیهی است که ادعای درستی این حکم نه فقط برای کسانی که چشم‌اندازباوری را پذیرفته‌اند، بلکه برای همگان است. حکم نیچه دربارهٔ رابطهٔ چشم‌اندازباوری و زندگی حکمی است عام و همراه با این ادعا که اعتبارش محدود به چارچوب یک چشم‌انداز خاص نیست. در آن صورت باز نیچه دیدگاهی انتخاب کرده است متناقض با چشم‌انداز باوری.

خلاصه این‌که چشم‌اندازباوری نظریه‌ای است فاقد پیوستگی درونی، و بنابراین غیرقابل دفاع.

## ۵. نیچه، پیش‌آهنگِ پُست - مدرنیسم

در اندیشهٔ روشنگری عقل‌نیروی ضد اسطوره و سنت به‌شمار می‌رود. روشنگری نیروی استدلال بهتر را به جای هر مرجع دیگری پیشنهاد می‌کند و طلسم نیروهای اسطوره‌ای را با دانش علمی می‌شکند. پروژهٔ روشنگری مدعی تحقق شکل‌های عقلانی زندگی فردی و اجتماعی است.

اما نیچه، در صفِ جلوِ متفکران ضد روشنگری، با نقد فراگیر عقل این ادعای روشنگری را رد می‌کند. به گمان نیچه عقل نمی‌تواند جای نیروی یگانگی بخش سنت و مذهب را بگیرد و میان‌انگیزه‌ها و نیت‌های متضاد افراد هماهنگی ایجاد کند. همچنان‌که دیده‌ایم، نقد نیچه از مدرنیته بیانگر حساسیت او به مسئله‌ای اساسی/ در دنیای مدرن است. اما فلسفهٔ او پاسخی به مشکل مدرنیته نمی‌دهد و

راهی را نمی‌گشاید، یا راهی را می‌گشاید که به بن‌بست می‌انجامد.  
 / نقد نیچه از مدرنیته نقد عقل است. به گمان نیچه، عقل نقابی است بر  
 چهره خواستِ قدرت. در حقیقت، عقل شکل منحنی و فاسد خواستِ  
 قدرت است. خواستِ قدرت، در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های  
 علمی و ارزش‌های جهانگستر اخلاقی را پدید می‌آورد.

نیچه به جای این‌که برای غلبه کردن بر نارسایی‌های تعبیر مدرنیته از  
 عقل، تعبیری دیگر از عقل ارائه دهد، بر آن شد که به کلی پا از دایره  
 مدرنیته بیرون گذارد. به این دلیل، به گمان یورگن هابرماس، فلسفه نیچه  
 نقطه عطفی در نقد مدرنیته است. نیچه و پیروان او در عصر ما، مانند  
 فوکو<sup>۸۱</sup> و دریدا<sup>۸۲</sup>، به جای عقل، «دیگر عقل» را به آغوش کشیدند و با این  
 کار به حوزه پُست-مدرنیسم قدم گذاردند.<sup>۸۳</sup>

همچنان که دیدیم، نقد نیچه از عقل پایه زیبایی‌شناسانه دارد. برای  
 نیچه زیبایی‌شناسی «دیگر عقل» است. بینش نیچه شبیه بینش هنرمند  
 آوانگاردی است که خود را از همه محدودیت‌های شناخت و اخلاق و نیز  
 از همه ضرورت‌های کار و فایده رها می‌انگارد. به گمان او فقط هنر قادر  
 است در مقابل دام‌های فریبنده علم و اخلاق مقاومت کند. برای او الگوی  
 داوری هنری الگوی نهایی برای هر نوع داوری (علمی، اخلاقی، فلسفی  
 و جز آن) است.

/ از این دیدگاه، عبارات توصیفی و احکام اخلاقی در نهایت قابل  
 تبدیل به جمله‌هایی هستند که در آن‌ها درست به غلط یا خوب به بد  
 ترجیح داده می‌شوند. پس مفاهیم حقیقت و عدالت به مفهوم ترجیح  
 تقلیل می‌یابند، و در تحلیل نهایی ذوق و سلیقه است که درباره حقیقت و  
 عدالت به داوری می‌نشینند. و از آن‌جا که سلیقه خالی از ساختار عقلی و  
 بیانگر خواست قدرت است، پس داوری‌های ارزشی چیزی جز بیان و  
 تجلی خواست قدرت نیستند.<sup>۸۴</sup>

به گمان نیچه، ارزش‌های هنری را هنرمند نابغه می‌آفریند، و

معیارهای ارزیابی هنری نیز با چشمِ ارزش‌گذارِ هنرمند تعیین می‌شوند. هنرمند ضمن آفرینش اثر هنری قوانین ارزیابی آن را نیز خلق می‌کند. از این دیدگاه، در نهایت، اختلاف در قضاوت‌های هنری یعنی تضاد میان خواست‌های قدرت. یک اراده در مقابل اراده دیگر کنش نشان می‌دهد و یک قدرت قدرتی دیگر را تسخیر می‌کند. بدین‌گونه، نیچه ارزش-داوری‌ها را از هر ادعای دانشی تهی می‌کند، و به مفهوم خواست قدرت می‌رسد: در پشت همه احکام عقلی و همه داوری‌های ارزشی خواست قدرت پنهان است.<sup>۸۵</sup>

اما اگر، آن‌گونه که نیچه به ما می‌آموزد، اندیشه نتواند در عرصه‌های/حقیقت و احکام اعتباری عمل کند، تحلیل و نقد (از جمله نقد فرهنگی خود نیچه) معنایشان را از دست می‌دهند. باید انتظار داشت که نقد نیچه بیش از شعار محض باشد. نیچه قرار است نشان دهد که چرا تن دادن به سلطه ایده‌آل‌های علم و اخلاق نادرست یا نامطلوب است. او باید بتواند ما را قانع کند که این ایده‌آل‌ها زندگی را تهدید می‌کنند. اما اگر قضاوت‌های ارزشی فقط بیانگر و بازتاب خواست قدرت‌اند و هیچ مبنای اعتباری ندارند، پس مبنای داوری نقادانه چیست؟ نقد دست‌کم باید بتواند میان قدرتی که سزاوار احترام است و قدرتی که چنین شایستگی را ندارد فرق بگذارد.

پیش‌انگاشت‌های نیچه اجازه نمی‌دهند که نظریه‌اش درست یا غلط/باشد. براساس تحلیل نیچه، خود او نیز در دنیای ناستوار نمود زندگی می‌کند، دنیایی که در آن فرق‌گذاری میان عقل و ضدعقل ناممکن است. نیچه ما را به جهانی اسطوره‌ای باز می‌گرداند که در آن قدرت‌های گوناگون با یکدیگر در جدال‌اند، و تکلیف اختلاف‌نظرها فقط با جدال روشن می‌شود. در جهان نیچه هیچ عنصری که بتواند فراسوی جدال قدرت‌ها برود موجود نیست.<sup>۸۶</sup>

به این ترتیب نیچه خود را در مقابل دو راه قرار می‌دهد که هر دو به/



بن بست می‌رسند: یا او باید مدعی درستی نظریه خواست قدرت باشد و در آن صورت دفاع او از نظریه‌اش ناگزیر از توسل به مبانی عقلی است، که با عقل‌ستیزی نیچه جور در نخواهد آمد؛ یا باید دست به نقد مابعدالطبیعه بزند و نامشروع بودن مابعدالطبیعه را با استفاده از گفتمان فلسفی به ثبوت برساند، که با حکم نیچه به این‌که تفکر فلسفی به پایان رسیده مغایرت خواهد داشت.

/ به نظر هابرماس، فوکو و دریدا، دو نماینده برجسته پُست-مدرنیسم معاصر، هریک یکی از دو راهی را که پیش روی نیچه بود پیموده‌اند، و هر دو ناگزیر با همان بن‌بستی روبه‌رو هستند که پیش روی نیچه بود.<sup>۸۷</sup>

/ به گمان من، در ارزیابی فلسفه اخلاق نیچه باید دو وجه اندیشه او را از هم جدا کرد. اول وجه انتقادی و به گمان من مثبت فلسفه اوست. اندیشه نیچه به بیخ و بن عادات‌های فکری رایج می‌رود و به نقد بی‌امان پایه‌ای‌ترین باورها و پنهان‌ترین پیش‌انگاشت‌های ذهنی ما دست می‌زند. نیچه در این کار هرگز تن به راحت‌طلبی فکری نمی‌دهد، و از هیچ آزمایش فکری روگردان نیست. از این نظر، نیچه، به‌رغم آنچه خود از سر جدل بر ضد فیلسوفان می‌گوید، نمونه برجسته فیلسوف در سنت فلسفه غرب است، و نام او در مقام فیلسوفی انتقادی در کنار نام متفکرانی مانند سقراط، هیوم، و ویتگنشتاین قرار دارد.

اما این همه آن چیزی نیست که می‌توان و باید درباره نیچه گفت. نیچه در مقام یک متفکر انتقادی نه فقط سنت فکری قبل از خود، بلکه اساساً / وجه عقلانی فلسفه غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد. هابرماس از این لحاظ نیچه را پیش‌آهنگ جنبش پُست-مدرن می‌نامد. اما، همچنان‌که دیدیم، تفکر نیچه در ضدیت با عقل پیوستگی درونی‌اش را از دست می‌دهد و توان توجیه خود را ندارد. به گفته هابرماس، نیچه نمی‌تواند با

ابزار عقل به جنگ عقل برود، و بنابراین نقد فراگیر او از عقل محکوم به شکست است.

در تصور نیهیلیستی نیچه، انسان می‌خواهد با تحمیل کردن نظم و معنا به جهان توازن خود را حفظ کند. به‌ویژه تکیهٔ اندیشهٔ روشنگری بر این پیش‌انگاشت بود که جهان دارای نظم است که حقیقت آن با عقل بشر قابل درک و شناخت است. نیهیلیسم ریشه‌ای نیچه دقیقاً همین پیش‌انگاشت را به دور می‌اندازد. اما چنین می‌نماید که بدون این پیش‌انگاشت اندیشیدن (دربارۀ جهان) بس دشوار و چه بسا ناممکن است. به دور افکندن این پیش‌انگاشت مستلزم انقلاب در عقل، منطق، علم، اخلاق، فلسفه و زبان است. نیچه خود را آغازکنندهٔ چنین انقلابی در شیوۀ اندیشیدن بشری می‌دانست.

همان‌طور که دیدیم، پروژهٔ انقلابی نیچه، به‌رغم ذهن تیز و تازگی اندیشه و قدرت کم‌نظیر کلام و عزم راسخ و انرژی بی‌کران در دنبال کردن راهی چنین پرمخاطره، با بن‌بست روبه‌روست و به شکست محکوم است. به این تعبیر می‌توان گفت که نیچه، این قهرمان آرمان‌ستیزی در دنیای ما، خود متفکری آرمان‌باور (یوتوپین) به معنای بد کلمه است؛ یعنی متفکری که همهٔ توان فکریش را صرف بنای آرمان‌هایی کرده است که ریشه در توهم دارند.



## پی‌نوشت

۱. سه اثر مهم نیچه، چنین گفت زرتشت، فراسوی نیک و بد، و تبارشناسی اخلاق را داریوش آشوری به فارسی برگردانده است. آشوری کار ترجمه آثار نیچه را با همکاری اسماعیل خوئی آغاز کرد. چاپ اول بخش یکم چنین گفت زرتشت (تهران، ۱۳۵۲) نتیجه همکاری آنهاست، و پس از آن آشوری به تنهایی به کار ترجمه نیچه ادامه داد. کسانی که کار ترجمه متون فلسفی غربی را تجربه کرده‌اند، از دشواری این کار باخبرند. مشکل ترجمه آثار نیچه به دلیل استادی کم‌نظیر او در بازی با کلام، و استفاده از کاربرد استعاری-شعری زبان دوچندان است. با این حال آشوری با استادی از عهده این کار برآمده است. ترجمه‌های او از نمونه‌های برجسته ترجمه متون فلسفی به زبان فارسی‌اند.

۲. اصطلاح «گزین-گویه» را آشوری معادل aphorism به کار برده است. نگاه کنید به تاریخ فلسفه غرب، از فیثته تا نیچه، نوشته فردریک کاپلستون، ترجمه داریوش آشوری.

در این جا باید این نکته را نیز یادآوری کرد که همه آثار نیچه مجموعه گزین-گویه‌ها نیستند. از معروف‌ترین آثار او که به سبک متداول آثار فلسفی نگاهشته شده‌اند تولد تراژدی و تبارشناسی اخلاق‌اند. اولی از آثار نخستین نیچه و دومی از آثار واپسین اوست.

۳. اصطلاح سیستمانه را آشوری معادل systematic به کار برده است. نگاه کنید به تاریخ فلسفه غرب، از فیثته تا نیچه.

۴. به نظر بسیاری گزین-گویه برای بحث سیستمانه تحلیلی-استدلالی که از ویژگی‌های

اصلی اندیشه فلسفی است شکل مناسبی نیست اما به اعتقاد بعضی از مفسران (از جمله، آرتور دنتو) نیچه گزین -گویه را از آن رو انتخاب کرده است که بتواند چنانکه می‌خواهد مفاهیم را موضوع آزمایش‌های ذهنی قرار دهد. در دست نیچه هر گزین -گویه یک آزمایش ذهنی است. او می‌تواند با رشته‌ای از گزین -گویه‌های مرتبط از زوایای مختلف به مفاهیم مورد نظرش نگاه کند و دلالت‌های گوناگون و حتی متضاد آن‌ها را از چشم‌اندازهای متفاوت به نمایش بگذارد.

شبیهِ همین کار را ویتگنشتاین در مهم‌ترین اثرش، *تحقیقات فلسفی*، انجام داده است. / به اعتقاد دنتو، در پشت ظاهر غیر سیستمانه نوشته‌های نیچه، یک دستگاه فکری محکم پنهان است، و درست به همین دلیل نیچه را باید به عنوان یک فیلسوف جدی گرفت.

۵. فریدریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، ص ۱۳.

۶. به عنوان نمونه، نیچه در کتاب *فراسوی نیک و بد* به جای آن‌که مفهوم حقیقت را، که از مفاهیم پایه‌ای فلسفه است، تعریف کند و بکوشد که پی‌آمدهای منطقی آن تعریف را مورد بحث قرار دهد، به استعاره متوسل می‌شود و حقیقت را به زنی تشبیه می‌کند که مردان بسیار در کار به دام انداختنش هستند، و سپس در بحث درباره حقیقت منطق این استعاره را دنبال می‌کند.

۷. برای بحث بیشتر در این باره نگاه کنید به بخش ۴ این مقاله زیر عنوان *تعبیر نیچه از حقیقت*.

۸. در این باره نقل قول زیر از تی. اس. الیوت، شاعر انگلیسی، قابل توجه است. هرچند، به گمان من، قضاوت الیوت مبنی بر این‌که جدا کردن وجه ادبی آثار نیچه از وجه فلسفی‌اش هم ارزش فلسفی و هم ارزش ادبی کار او را از بین می‌برد، نادرست است: «نیچه از آن گروه نویسندگانی است که اگر فلسفه‌شان از کیفیت ادبی‌اش جدا شود، چیزی از آن محتوای فلسفی باقی نخواهد ماند و کیفیت ادبی کار نیز، که مدیون کشش و جذابیت ادعای حقیقت علمی است، از دست خواهد رفت. حوزه نفوذ این‌گونه نویسندگان آن گروه از علاقه‌مندان تفننی فلسفه است که نه مقید به کوشش کمرشکن نقد ادبی‌اند (آن‌چنان که مثلاً در کار استاندال دیده می‌شود) و نه زحمت نقد فلسفی را به خود هموار می‌کنند (آن‌طور که مثلاً آثار اسپینوزا نمونه چنین نقدی را ارائه می‌دهد). بنابراین آن‌ها از جمع تفنن‌آمیز این دو علاقه متفاوت لذت می‌برند در حالی که از وظیفه دشوار ترکیب آن‌ها سر باز می‌زنند.» (نقل از کتاب *Nietzsche: Life as Literature* اثر الکساندر نیهاماس (Alexander Nehamas)، صفحه ۱۴).

۹. رابطه ادبیات و فلسفه رابطه پیچیده‌ای است که توضیح دقیقش به مجال دیگری نیاز دارد. در این جا اشاره‌وار به ذکر چند نکته اساسی و کلی در این باره بسنده می‌کنم: روند جهانی مدرن شدن که در غرب آغاز شد با از اعتبار افتادن نسبی مذهب و سپس دستگاه‌های فراگیر فلسفی در مقام مرجع نهایی مشروعیت همراه بوده است. از ویژگی‌های این روند که ماکس وبر آن را روند عقلی شدن (rationalization) می‌نامد، تجزیه جهان فکر و فرهنگ بشر به سه ساحت مستقل علم، اخلاق و هنر است. در سنت فلسفی غرب، یکی از مهم‌ترین و کارآمدترین تفسیرها از پدیده مدرنیسم را پیروان نظریه معروف به پوزیتیویسم ارائه داده‌اند. از دیدگاه پوزیتیویسم، حوزه عقل بشر به ساحت علم محدود است و الگوی نهایی اندیشه عقلی نیز الگوی علوم طبیعی است. ساحت اخلاق (که خود از درون به دو قلمرو اخلاق و حقوق تجزیه می‌شود و قلمرو حقوق در آن روز به روز گسترش بیشتری می‌یابد) ساحت عمل انسانی است که منشأ و محرک آن نه عقل بلکه اراده آزاد و تصمیم فردی است. ساحت هنر نیز خارج از حوزه عقل قرار دارد و کارش نه توصیف عینی جهان برون بلکه پرداختن به جهان درون و بیان شور و حال فرد است. در این تصویر کلی که ناظر بر جامعه مدرن در غرب است، حوزه نفوذ مذهب هم‌روزه تنگ‌تر می‌شود، و در نهایت مذهب یا از بین می‌رود یا به امری فردی تبدیل می‌گردد. در این میان، فلسفه نیز جایگاه سنتی خود را از دست داده است. آن بخش از فلسفه که ادعای شناخت عینی جهان بیرون را دارد یا جذب رشته‌های علمی موجود می‌شود یا خود به رشته‌های علمی جدید تبدیل می‌شود. پس آنچه از فلسفه باقی می‌ماند مشتکی احکام مابعدالطبیعی درباره جهان بیرون است که مبنای تجربی ندارند. از دیدگاه پوزیتیویسم، کار فلسفه به پایان رسیده است و جایش را به علم داده است و احکام مابعدالطبیعی چیزی جز گزاره‌گویی‌های بی‌ارزش نیستند و باید به دور ریخته شوند. (برای بحث بیشتر در این باره نگاه کنید به پانویس شماره ۶۰). اما نظریه دیگری نیز هست که مانند پوزیتیویسم تجزیه فرهنگ به سه ساحت مستقل را به عنوان واقعیتی در دنیای مدرن می‌پذیرد، ولی برداشتی یکسر دگرگون از این پدیده ارائه می‌دهد. از این دیدگاه دوم (الف) عقل دربرگیرنده حوزه‌ای وسیع‌تر از ساحت علم است، و (ب) الگوی علوم طبیعی تنها الگوی اندیشه عقلی نیست. هریک از سه ساحت فرهنگی علم، اخلاق و هنر تجلی خاصی از عقل‌اند. فلسفه نیز گرچه دیگر در جایگاه سنتی خود قرار ندارد، اما کارش به پایان نرسیده است. هیچ‌یک از سه ساحت فرهنگی قادر به بحث منظم درباره طبیعت عقل و حدود و ثغور آن و مفاهیم کلی مانند حقیقت، زیبایی و

عدالت نیست. بحث منظم دربارهٔ طبیعت عقل و افزون بر آن بحث دربارهٔ ویژگی‌های هر یک از سه ساحت فرهنگی، تفاوت‌های آن‌ها و ارتباطشان با یکدیگر در صلاحیت فلسفه است.

در دنیای مدرن، توصیف و توضیح پدیده‌های طبیعی، اجتماعی و روانی به عهدهٔ علوم است؛ بحث دربارهٔ رفتار معقول اجتماعی یا نظام عادلانهٔ اجتماعی در حوزهٔ قضاوت اخلاق است؛ و بحث دربارهٔ مفاهیم کلی مانند عقل، حقیقت، عدالت و زیبایی در حوزهٔ صلاحیت فلسفه است. اما، ادبیات و هنر توان آن را دارند که وظیفه‌ای بیشتر از صرف بیان احوال درونی به عهده گیرند. ادبیات نیز می‌تواند، به‌رغم تفاوت‌های ساختاریش با فلسفه، به شیوه‌های خاص خود، مسئلهٔ ارتباط میان سه ساحت فرهنگی را طرح کند و ما را برای رسیدن به درک درست از دست‌آوردهای ساحت‌های تخصصی فرهنگی و امکان استفادهٔ عملی از این دست‌آوردها در زندگی اجتماعی یاری دهد.

در میان فیلسوفان معاصر یورگن هابرماس نمایندهٔ برجستهٔ این طرز تفکر دوم است. هابرماس تاکنون کتاب مستقلی دربارهٔ ادبیات و رابطه‌اش با ساحت‌های فرهنگی دیگر به چاپ نرسانده است. مع‌هذا، فلسفهٔ او حاوی ابزار مفهومی لازم برای فهم پیچیدگی‌های رابطهٔ ادبیات و فلسفه است. برای توضیح بیشتر دربارهٔ رابطهٔ رابطۀ میان فلسفه و ادبیات نگاه کنید به فصل اول همین کتاب زیر عنوان «ساخت‌شکنی دوگانی‌های فلسفی» صص ۵۸-۵۱.

10. *The Birth of Tragedy*, Tr. by Francis Golffing, Doubleday, 1956, pp. 5-6.

۱۱. برای بحث دربارهٔ چشم‌اندازباوری نگاه کنید به بخش ۴ این مقاله زیر عنوان نیهیلیسم.

۱۲/. به گمان من، استنتاج نیچه از چشم‌اندازباوری نسبیت‌باوری (relativism) نیست، بلکه نیهیلیسم است. نسبیت‌باوری بر دو رکن اصلی استوار است:

الف. هر چارچوب یا هر چشم‌اندازی معیار ارزیابی خود را دارد.

ب. معیار مشترکی برای مقایسهٔ حکمی در یک چارچوب یا از یک چشم‌انداز با حکمی در چارچوب دیگر یا از چشم‌انداز دیگر وجود ندارد.

بر این اساس، دو حکم متضاد می‌توانند هر دو، در آن واحد، درست باشند. اما این نظر نیچه نیست. نیچه معتقد است که «حقایق» همه افسانه‌اند. واقعیتی وجود ندارد که بتواند مبنای حقیقت قرار گیرد. لذا، هر حکمی از هر چشم‌انداز و در هر چارچوبی خطاست. پس نتیجه‌گیری نیچه از چشم‌اندازباوری نه نسبیت‌باوری بلکه نیهیلیسم، یعنی نفی امکان حقیقت، است.

۱۳. فریدریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، ص ۲۵۶.
۱۴. همان‌جا، ص ۱۵۳.
۱۵. همان‌جا، ص ۱۵۳.
۱۶. همان‌جا، صص ۱۵۳-۱۵۴.
۱۷. همان‌جا، ص ۱۵۵.
۱۸. نگاه کنید به مقاله فیلیپا فوت درباره نیچه در کتاب *Virtues and Vices*, pp. 81-94.
۱۹. نقل از فیلیپا فوت، همان‌جا، ص ۸۹. خواست قدرت، قطعه ۳۵۳.
۲۰. Flippa Foot, *Virtues and Vices*, p. 90. به عقیده فیلیپا فوت نظریه/اخلاقی آکوناس نیز مشمول انتقاد نیچه از آن دسته دستگاه‌های اخلاقی نیست که عمل انسانی را خارج از زمینه‌ای که عمل در آن صورت می‌گیرد ارزیابی می‌کنند. نگاه کنید به:
- F. Foot, "Nietzsche an Amoralist", in *Virtues and Vices*, pp. 15-25.
۲۱. *فراسوی*، ص ۱۳۸.
۲۲. *سپیده‌دم*، قطعه ۱۰۳.
۲۳. *فراسوی*، ص ۱۳۸.
24. *Twilight of the Idols*, III, 1.
۲۵. همان‌جا.
۲۶. *فراسوی*، ص ۱۳۸.
۲۷. همان‌جا، ص ۱۳۹.
۲۸. پس قضاوت‌های اخلاقی خاص نیز به‌طور ضمنی عام و کلی‌اند. فرض کنیم من در قضاوت درباره یک نوع عمل (مثلاً زیر قول زدن) از جانب دو شخص مختلف در دو روز مختلف (یکشنبه و دوشنبه) به دو قضاوت مختلف برسم. مثلاً عمل شخص اول را اخلاقی و عمل شخص دوم را غیر اخلاقی ارزیابی کنم. حال اگر من در توجیه اختلاف این دو قضاوت بگویم که یک عمل به وسیله شخص اول در روز یکشنبه و عمل دیگر به وسیله شخص دوم و در روز دوشنبه صورت گرفته است، مخاطبم را سخت دچار شگفتی خواهم کرد. چراکه او به درستی فرض را بر این می‌نهد که ویژگی حکم اخلاقی استقلال آن از زمان و مکان است و بی‌توجه به این‌که چه شخصی عامل عمل بوده است.
۲۹. خواست قدرت، قطعه ۳۱۵.
۳۰. همان، قطعه ۲۹۲.
۳۱. *فراسوی*، ص ۲۵۷.



۳۲. به همین‌گونه می‌توان از کانت، هگل، داروین، مارکس و فروید به عنوان متفکرانی نام برد که در نتیجه کارشان نگاه ما به جهان دگرگون شد. به نظر بسیاری، نیچه نیز در تاریخ فلسفه مقام متفکری بدعت‌گذار را داراست و نامش در کنار نام‌های یاد شده در بالا قابل ذکر است.

۳۳. همین بحث در مورد فیلسوفان و دانشمندان نیز صادق است. مثلاً در فلسفه تحلیلی قرن بیستم، بی‌شک و یتگنشتاین در بدعت و نوآوری اگر بی‌نظیر نباشد، کم‌نظیر است. اما در قرن بیستم فیلسوفان بسیاری مانند راسل، استراسون (Strawson)، کواین (Quine)، پاپر (Popper)، کون (Kuhn)، رالز (Rawls)، آستین (Austin)، دیویدسون (Davidson)، و پاتنام (Putnam) و بسیاری دیگر نیز هستند که در بدعت‌گذاری اهمیت یتگنشتاین را ندارند، ولی کارشان در شکل‌گیری و تحول تفکر فلسفی در قرن بیستم تعیین‌کننده بوده است. در قلمرو علم نیز در کنار نام‌های بزرگی مانند کپرنیک، گالیله، نیوتون، و اینشتاین، که انقلاب‌های علمی پدید آورده‌اند، تعداد بی‌شمار دانشمندان بی‌نام و نشان نیز بوده و هستند که کارشان مشکل‌گشایی در چارچوب الگوی حاکم و گهگاه تغییرات کوچک در الگوی حاکم است. اما چه بسا کار این دانشمندان بی‌نام و نشان در پیشرفت علم همان‌قدر مؤثر است که کار آن دانشمندان انقلابی.

۳۴. فراسوی، ص ۲۵۴.

۳۵. فراسوی، ص ۲۵۹، ص ۲۵۶.

۳۶. فراسوی، ص ۲۵۵.

۳۷. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، از فیشته تا نیچه، ترجمه آشوری، ص ۳۹۷.

۳۸. فراسوی، قطعه ۱۹.

۳۹. خواست قدرت، قطعه‌های ۸۸۹-۸۹۰.

۴۰. بشری بس بشری، ص ۴۳۹.

۴۱. فراسوی، صص ۲۵۴-۲۵۵.

۴۲. فراسوی، ص ۲۶۴؛ خواست قدرت، ص ۷۴.

۴۳. فراسوی، ص ۲۶۷.

#### 44. elitist attitude.

۴۵. این را حتی نویسندگان محافظه‌کار، مانند چارلز موری (Charles Murrey) نویسنده کتاب معروف *The Bell Curve*، که هدفشان تأکید بر تفاوت‌های نژادی است انکار نمی‌کنند. موری می‌پذیرد که شرایط زندگی از قبیل تغذیه، تربیت خانوادگی، و آموزش و پرورش در میزان هوش و ذکاوت فرد نقش بسیار مهم دارند - گرچه مدعی است که

هرچه سن فرد بالا می‌رود از اهمیت این عوامل در شکل‌گیری شخصیت فرد کاسته می‌شود.

۴۶. نگاه کنید به فیلیپا فوت، *Virtues & Vices*، ص ۹۴.

۴۷. نقل قول معروف زیر شامل چکیده عقیده هیوم درباره «نفس» است:

بعضی فیلسوفان بر این گمان‌اند که ما همواره و به‌طور بی‌واسطه به آنچه «نفس» خوانده می‌شود آگاهی داریم، و وجود و تداوم وجود «نفس» را حس می‌کنیم. [از دید این فیلسوفان] وحدت کامل و سادگی «نفس» امری است یقینی و نیازی به شاهد و اثبات ندارد. من، اما، هرگاه به آنچه «خود» می‌نامم می‌اندیشم، با چیزی جز ادراک‌های مشخص، مانند گرما و سرما، روشنی و تاریکی، عشق و نفرت، درد یا لذت، روبه‌رو نمی‌شوم. هیچ لحظه‌ای خود را بدون یک ادراک مشخص نمی‌بایم، و هرگز به چیزی جز این ادراک‌ها برخورد نمی‌کنم. پس به جرئت می‌توانم بگویم که، به استثنای بعضی از اهل مابعدالطبیعه، بقیه بشریت نیز هریک چیزی نیستند جز مجموعه‌ای از ادراک‌های متنوع و متفاوت، که در یک روند سیال و دائمی با سرعتی غیرقابل تصور مدام جانشین یکدیگر می‌شوند.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Bk. I, part IV, Sec. 6.

48. *Gay Science*, 354.

49. *Genealogy of Morals*, # 16.

۵۰. خواست قدرت، ۴۸۸، ۵۸۴، ۶۷۲، ۴۷۷، ۴۷۹، ۶۷۱، ۶۹۲، ۷۱۵.

۵۱. خواست قدرت، ۴۹۰.

۵۲. تعبیر نیچه از بازسازی مدام نفس در قرن بیستم به وسیله فیلسوف معروف/فرانسوی، سارتر، بسط یافت و به یکی از مفاهیم پایه‌ای فلسفه او تبدیل شد. جمله معروف سارتر «من نه آنم که هستم.» دقیقاً دلالت بر همین معنا دارد. سارتر نیز به تبع نیچه بر آن بود که شعور (خودآگاهی) خالی از هرگونه محتوی و در حقیقت خالی از هستی است. به گمان سارتر، شعور حرفه‌ای در قلمرو هستی است. و درست چون شعور فاقد هستی است، پس به‌طور مطلق آزاد است.

53. *Gay Science*, 290.

۵۴. خواست قدرت، قطعه ۹۶۶.

55. "Become who you are." Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, IV, 1.

۵۶. نیچه، دانش‌شاد. نقل قول از کتاب *از فیشته تا نیچه* اثر فردریک کاپلستون، ترجمه داریوش آشوری، ص ۳۹۳.

57. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, 1965, pp. 28-35.

58. *Gay Science*, 347.

۵۹/ بسیاری از مفسرانِ نیچه معتقد به وجود یک مرحلهٔ پوزیتیویستی در تحول فکری او هستند. از جمله، به گمان آرتور دنتو، کتاب *بشری بس بشری* و قسمت بزرگی از کتاب *دانش شاه* و آنچه نیچه در فاصلهٔ نگارش این دو کتاب نوشته است، آثار دوران پوزیتیویستیِ نیچه شمرده می‌شوند. نیچه، در این دوران، نگره‌ای مثبت به برداشت علمی و اندیشهٔ روشنگری دارد. در این دوران، آرمان علم نقشی دوگانه در تفکر نیچه بازی می‌کند. اول این که دقت و وسواس و بی‌طرفی (عینی بودن) نگرهٔ علمی منجر به رها کردن پرسش‌های بی‌جواب دربارهٔ غایت هستی و معنای زندگی و در نهایت، توهم‌های جهان‌بینی‌های سنتی می‌شود. دوم این که روش علمی بر اساس بینش طبیعت‌باورانه، راه توضیح ریشهٔ این توهم‌ها را در اختیار ما می‌گذارد. مذهب مدعی این است که رستگاری همیشگی را در اختیار بشر می‌گذارد، و مابعدالطبیعه درصدد یافتن مبنایی برای توجیه نهایی دانش و اخلاق است. به گمان نیچه، در این مرحله از تحول اندیشه‌اش، مذهب و مابعدالطبیعه، نمی‌توانند به وعده‌ای که می‌دهند عمل کنند، اما علم می‌تواند خلأی را که شکست مذهب و مابعدالطبیعه پدید آورده است پر کند. نیچه در آثار واپسینش به این نتیجه رسید که اندیشهٔ علمی خود دنبالهٔ تفکر مذهبی - متافیزیکی است، چرا که علم نیز مدعی است که حقیقت محض را دربارهٔ جهان می‌گوید. به گمان منتقدان، یکی از پیش‌انگاشت‌های نیچه برای رسیدن به این نتیجه‌گیری تقلیل دادن علم به ایدئولوژی محض است. نیچه این تفاوت اساسی میان علم و مذهب را که علم، برخلاف مذهب، توان توضیح و پیش‌بینی روندهای عینی را دارد، ندیده می‌گیرد.

۶۰. پوزیتیویسم منطقی مکتب فکری حاکم بر کشورهای انگلوساکسون و اسکاندیناوی در نیمهٔ اول قرن بیستم بود. پایه‌گذاران این مکتب گروهی از دانشمندان اروپایی بودند که می‌خواستند به فلسفه دقت و اعتبار علمی ببخشند و، به عبارتی دیگر، فلسفه را از بند مابعدالطبیعه رها کنند. این فیلسوفان تنها وظیفهٔ فلسفه را تحلیل منطقی - زبانی می‌دانستند و بر این بودند که بهترین نمونهٔ این‌گونه تحلیل را ویتگنشتاین در کتاب *Tractatus Logico-Philosophicus* و راسل و وایت‌هد در کتاب مشترک خود *Principia Mathematica* ارائه داده‌اند. یکی از مهم‌ترین اصول تحلیلی پیروان این مکتب این بود که هر گزاره‌ای دربارهٔ جهان فقط در صورتی دارای معناست که پژوهش‌پذیر (verifiable) باشد، در غیر این صورت این گزاره به کلی بی‌معنا و بی‌ارزش است. از این دید، بخش مهمی از تاریخ فلسفه شامل جملات بی‌معناست و باید دور ریخته شود. از دید پیروان این مکتب، نمونهٔ ممتاز فیلسوف واقعی، در تاریخ فلسفه،

دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی، است. در مقابل، دست‌کم در میان فیلسوفان معاصر، مارتین هایدگر، فیلسوف آلمانی، نمونه برجسته فیلسوفی است که بخش مهم اظهاراتش پژوهش‌ناپذیر و بنابر این بی‌معناست. برای بحث بیشتر درباره پوزیتیویسم نگاه کنید به پانویس شماره ۹.

۶۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه؛ از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، ص ۳۹۹-۳۹۸.

62. *The Will to Power*, translated by Kaufmann & Hollingdale, p. 281.

۶۳. «یادداشت‌های چاپ‌نشده نیچه»، ص ۵۵۴، نقل از دنتو، *نیچه در مقام فیلسوف*، ص ۳۱.

۶۴. «یادداشت‌های چاپ‌نشده نیچه»، ص ۶۷۸، همان‌جا، ص ۳۲.

۶۵. «یادداشت‌های چاپ‌نشده نیچه»، ص ۵۵۵، همان‌جا، ص ۳۳.

۶۶. کاپلستون، *از فیشته تا نیچه*، ص ۳۹۶.

۶۷. بحث درباره رابطه پیچیده میان مذهب و اخلاق به فرصتی دیگر نیاز دارد. در این باره نگاه کنید به کتاب بسیار خواندنی زیر:

Kie, Nielsen, *Ethics without God*, Prometheus Books, 1990.

۶۸. جان رالز (John Rawls) فیلسوف برجسته و پرآوازه معاصر امریکایی و نویسنده کتاب دوران ساز و ماندنی *A Theory of Justice* (1972).

۶۹. یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) فیلسوف معاصر آلمانی صاحب آثار متعدد درباره فلسفه اخلاق و سیاست. آخرین آثار هابرماس در این باره عبارتند از: *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, 1990. *Justification and Application, Remarks on Discourse Ethics*, The MIT Press, 1993.

*Between Facts and Norms, Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, 1996.

۷۰. نظریه‌های رالز و هابرماس درباره اخلاق و سیاست هر دو عقل‌باورانه و جهانگسترانه و به این لحاظ هر دو نوکانتی هستند. مفهوم عدالت در فلسفه اخلاق و سیاست هر دو متفکر مفهومی مرکزی است. افزون بر این، تعبیر هر دو متفکر از عدالت روندانه (procedural) است. یعنی هریک از این دو متفکر، پیش از آنکه بگوید عدالت چیست، کوشیده است معقول‌ترین روند (procedure) را برای یافتن مفهوم درست عدالت توصیف و تعیین کند. البته روندهایی که این دو متفکر برای اندیشیدن به مفهوم عدالت پیشنهاد می‌کنند دارای تفاوت‌های اساسی هستند. اخیراً هابرماس و رالز در مجادله‌ای به نقد و ارزیابی نظریات یکدیگر

پرداختند. برای مقایسه میان فلسفه سیاسی رالز و هابرماس رجوع کنید به:  
 Jürgen Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason:  
 Remarks on John Rawls's Political Liberalism" and John Rawls, "Reply to  
 Habermas" in *The Journal of Philosophy*, March 1995.

۷۱. به عنوان نمونه، شاهرخ مسکوب در مصاحبه‌ای می‌گوید: «برای من حقیقت واقعیت نیست. واقعیت برای خودش حقیقتی دارد ولیکن اکثراً ارزش حقیقت را ندارد، یعنی چطور بگویم، حقیقت یک امر در ضمن معنوی و اخلاقی و دست‌نیافتنی است و حال آن‌که هیچ‌کدام از این ارزش‌ها واقعیت ندارد. واقعیت شیئی است. واقعیت امر بیرونی است. ولی حقیقت یک امر بشری است... خیلی از واقعیت‌ها ممکن است حقیقت داشته باشند. ولی گاه واقعیت خلاف حقیقت است... چیزی که برایم اعتبار اصلی دارد حقیقت است نه واقعیت.» کلک، شماره ۵۸-۵۹، ص ۱۷۶.

به نظر می‌رسد که منظور مسکوب در این‌جا از حقیقت امری است مطلوب، آن‌چه ما می‌خواهیم باشد. البته واقعیت اکثراً با آن‌چه ما می‌خواهیم باشد تفاوت دارد. پس واقعیت آن چیزی است که هست و حقیقت آن چیزی است که می‌خواهیم باشد. این نوع کاربرد واژه «حقیقت» در فارسی بسیار رایج است.

همان‌طور که توضیح مفهوم حقیقت در متن مقاله نشان می‌دهد، نیچه این واژه را به معنای دیگری به کار می‌گیرد، هرچند به گمان او نیز «حقیقت» و «واقعیت» دو چیز مختلف‌اند. در فلسفه غرب، از جمله در آثار نیچه، مقوله تفاوت میان آن‌چه که هست و آن‌چه که باید باشد مبحثی در اخلاق (ethics) است، در حالی که حقیقت مبحثی است در دانش‌شناسی (epistemology).

۷۲. این استدلال نیچه در حقیقت استدلالی است در رد یک روایت ساده از نظریه فلسفی معروف به Correspondence Theory of Truth. از طرفداران این نظریه در قرن بیستم می‌توان از برتراند راسل در کتاب *Problems of Philosophy* (1912) و نیز ویتگنشتاین در کتاب *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) نام برد. بعدها ویتگنشتاین در *Philosophical Investigations* (1952) یکی از ریشه‌ای‌ترین نقدها را از این نظریه ارائه کرد. باید توجه داشت که رد این نظریه به هیچ‌وجه به معنای رد مفهوم حقیقت نیست بلکه فقط رد یک نظریه فلسفی درباره حقیقت است.

۷۳. نیچه، حقیقت و نا حقیقت، نقل از دنتو، نیچه در مقام فیلسوف، صص ۳۸-۳۹.

۷۴. دنتو، نیچه در مقام فیلسوف، ص ۳۹.

۷۵. از آن‌جا که استعاره‌ها توصیف تجربه‌ها هستند نه توصیف اشیاء و امور در دنیای خارج، استعاره‌هایی که تجربه‌های نامتعارف را توصیف می‌کنند به‌راحتی برای

دیگران قابل فهم نیستند. به علاوه، روشن است که تجربه‌های نامتعارف را نمی‌توان با استعاره‌های قدیمی بیان کرد، و گاه صاحب چنین تجربه‌هایی کلام مناسبی برای بیان آن‌ها نمی‌یابد. بیان تجربه‌های نامتعارف کار هنرمندی است که هم حساسیت شدید برای تجربه‌های تازه را داشته باشد و هم قدرت و خلاقیت لازم برای بیان آن‌ها را. اما کار چنین هنرمندی تهدیدی است برای نظم حاکم. به بیان دیگر، از آن‌جا که نظم حاکم/بر نظام ارزشی حاکم استوار است، کار چنین هنرمندی از جانب مدافعان نظم حاکم خطرناک خواهد نمود. به همین دلیل همواره پذیرفتن افکار جدید و مکتب‌های هنری نو و به‌طور کلی نگاه جدید به امور برای اکثریت دشوار است. به هر حال نیچه می‌خواهد نشان دهد که هرچند خروج از حصار زندان باورها که ما برای خود ساخته‌ایم به قصد رسیدن به «حقیقت» یا ورود به دنیای «واقعی» ناممکن است، اما راه گریز از یک نظام فکری به نظام فکری دیگر همیشه باز است.

76. *The Will to Power*, translated by Kaufmann & Hollingdale, p. 272.

۷۷. «یادداشت‌های چاپ نشده نیچه»، ص ۹۰۳، نقل از دنتو، *نیچه در مقام فیلسوف*، ص ۷۶.

۷۸. کاپلستون، *از فیشه تا نیچه*، ص ۴۰۰.

۷۹. فراسوی، ص ۱۲۳.

80. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, translated by Francis Golffing, Doubleday Anchor Books, p. 255.

۸۱. میشل فوکو (۱۹۲۷-۱۹۸۴)، متفکر پرنفوذ فرانسوی، از برجسته‌ترین چهره‌های جریان فکری معروف به پُست-مدرن به‌شمار می‌آید. فوکو نیز مانند نیچه بر آن است که عقل چیزی جز شکل منحرف و قلب‌شده خواست قدرت نیست. پس نسامی همّ او صرف برداشتن نقاب از چهره عقل و برهنه کردن عقل از همه پوشش‌های ظاهر فریب و نشان دادن آن است که عقل همواره در خدمت قدرت است. درونمایه مرکزی بسیاری از آثار فوکو ارتباط میان دانش و قدرت است.

منتقدان فوکو، از جمله هابرماس، نقد فراگیر یا همه‌جانبه او را از عقل زیر سؤال می‌برند. از این دیدگاه، فوکو به‌جای ادامه کار متفکران روشنگری (از کانت تا مارکس) در نقد ایدئولوژی، خود عقل و از آن‌جا کل سنت روشنگری را مردود می‌شمارد. به اعتقاد هابرماس، درک درست و همه‌جانبه مدرنیته مستلزم آن است که هم/دست‌آوردهای غیرقابل انکار و هم کمبودها و انحراف‌های (*distortions*) آن در مد نظر قرار گیرند. کار متفکر انتقادی بازسازی پروژه روشنگری است و نه رد ساده و

عقل‌ستیزانه و نقد همه‌جانبه آن در شکل به زیر سؤال بردن خود عقل. فوکو، برای نقد /روشنگری، رابطه میان قدرت و حقیقت را واژگون می‌کند. او، در تحلیل نقادانه‌اش از علوم انسانی جدید، می‌کوشد نشان دهد که حقیقت بر قدرت متکی است و در نهایت تمیز میان درست و غلط با قدرت است. این تحلیل فوکو او را در موقعیتی شبیه موقعیت نیچه قرار می‌دهد. نظریه‌ای که در پشت هر ادعای حقیقت، اعمال قدرت را نهفته می‌داند، اگر نخواهد برای خود استثنا قائل شود، ناگزیر باید در پشت حکم خود نیز به اعمال قدرت اذعان کند و در نتیجه، مبنای حقیقت (درستی) حکم خود را از دست بدهد. افزون بر این، با توجه به این‌که تحلیل فوکو از یک دیدگاه انتقادی است، استدلال او درباره قدرت و حقیقت فاقد مبنای هنجاری است. فوکو در بعضی از نوشته‌هایش به‌طور صریح به وجه هنجاری تحلیل انتقادی خود اذعان دارد، در حالی‌که در پاره‌ای دیگر از آثارش مبنای هنجاری نقد را نه لازم و نه مطلوب می‌داند. روشن نیست که فوکو قدرت انتقادی نقد ریشه‌ای عقل را از کجا به دست آورده است. اما تا آن‌جا که او حقیقت را وابسته به قدرت می‌کند نظریه‌اش فاقد پیوستگی درونی است. برای تفصیل این معنا نگاه کنید به مقاله دیگر این کتاب «میشل فوکو و اندیشه انتقادی».

۸۲. ژاک دریدا (متولد سال ۱۹۱۳)، فیلسوف پرآوازه فرانسوی، نیز از پایه‌گذاران جریان فکری معروف به پُست-مدرن است. آثار نخستین دریدا نشان از تأثیر دو فیلسوف برجسته نیمه اول قرن بیستم، یعنی هوسرل و هایدگر، دارند. اما ژرف‌ترین تأثیر را فردریک نیچه بر اندیشه دریدا گذاشته است. بی‌اغراق، هیچ متفکر غربی به اندازه نیچه در شکل‌گیری پروژه فکری دریدا سهم نداشته است. بسیاری از درونمایه‌های فلسفی مورد بحث دریدا، دست‌کم به شکل نطفه‌ای، ابتدا در آثار نیچه طرح شده‌اند. دریدا نیز، مانند نیچه، خواسته است اندیشه انسانی را از بیخ و بن دگرگون کند و به این منظور دست به نقد ریشه‌ای فلسفه زده است.

/به گمان دریدا، مشکل اساسی فلسفه غرب ابتلای آن به «عقل-محوری» (logocentrism) است. تمامی مفاهیم پایه‌ای فلسفه غرب مانند، عقل، منطقی، زبان، حقیقت، معنا، و جز آن، اسیر «منطق-محورباوری» هستند. در نتیجه هدف اصلی نقد ریشه‌ای دریدا نیز همین «عقل-محوری» است. دریدا منکر آن نیست که فیلسوفان مهم پیش از او نیز دست به نقد سنت پیش از خود زده‌اند، اما مدعی است که برخورد او با سنت فلسفی با برخورد پیشینیان او به کلی متفاوت است. آن‌چه به گمان دریدا و

پیروانش نگاه و برداشتِ او را تازه و انقلابی می‌کند روشی است که دریدا آن را «ساخت شکنی» (deconstruction) خوانده است. هدف اصلی پروژه فلسفی دریدا «ساخت شکنی» مفاهیم و اصول و پیش‌انگاشت‌های پایه‌ای فلسفه غرب است. دریدا، به این منظور، همه فرق‌گذاری‌های پایه‌ای فلسفی مانند بود و نمود، حقیقت و افسانه، فلسفه و ادبیات، علم و اسطوره، بیان استعاری و بیان غیراستعاری، تفسیر درست و تفسیر غلط، تفاهم و سوء تفاهم و جز آن را مورد پرسش قرار می‌دهد. به گمان دریدا، حقیقت همان افسانه است؛ عقل در باطن چیزی جز جنون نیست؛ حضور/گونه‌ای غیاب است؛ کلام گفتاری شکلی است از کلام نوشتاری؛ و متن و حاشیه به راحتی قابل جایگزینی با یکدیگرند. دریدا نیز، مانند نیچه، بر این باور است که حقایق افسانه‌هایی هستند که افسانه بودنشان از یادها رفته است.

به گمان دریدا، ویژگی اساسی «عقل-محوری» کوشش در یافتن شالوده محکم برای دانش و اخلاق است. فیلسوفان، از افلاطون و دکارت و کانت تا هوسرل و تجربه‌باوران قرن بیستم، کوشیده‌اند که بنای دانش را بر شالوده‌ای محکم قرار دهند. دریدا، این فیلسوفان را شالوده‌باور (foundationalist) می‌خواند. در میان فیلسوفان قرن بیستم شاید ویتگنشتاین برجسته‌ترین فیلسوفی است که به جنگ شالوده‌باوری رفته است و چه بسا که محکم‌ترین ضربه را به آن زده است. ویتگنشتاین از جمله نشان داده است که ادعای فیلسوفان تجربه‌باور بر این‌که داده‌های حسی شالوده‌نهایی دانش و زبان‌اند بی‌اساس است، چراکه داده‌های حسی خود عمیقاً با کاربردهای اجتماعی و زبانی در آمیخته‌اند.

دریدا مدعی است که تمامی سنت فلسفی، و از جمله بخش مهمی از فلسفه قرن/بیستم، دچار شالوده‌باوری است. منتقدان دریدا، از جمله جان سرل (Searle) فیلسوف معاصر امریکایی، برآن‌اند که ویژگی برجسته آثار دریدا پیچیدگی زبان و شیوه غیرمعارف نگارش اوست که ضعف‌های استدلالی اندیشه او را پنهان می‌کنند. به گمان منتقدان، بیشتر ادعاهای دریدا در نوآوری و گشودن راه‌های تازه در اندیشه بی‌پایه و ناشی از بی‌توجهی او به کار دیگران، به‌ویژه در زمینه زبان، است.

به عقیده سرل، نقد دریدا از «منطق-محورباوری» دچار همان اشتباه اساسی فیلسوفان/شالوده‌باور مانند افلاطون، دکارت، کانت و هوسرل است. مهم‌ترین اشتباه این فیلسوفان انتخاب شالوده‌ای نامناسب برای دانش یا اخلاق نیست، بلکه این باور است که شالوده محکم برای بنای دانش یا اخلاق ضروری است، چراکه بدون شالوده محکم بنای دانش یا اخلاق فرو می‌ریزد. از این‌رو فیلسوفان سنتی (افلاطون، دکارت،



کانت، هوسرل، و دیگران)، که در ضرورت شالوده برای بنای فلسفی هم‌نظر بودند، هریک شالوده‌ای برای بنای فلسفه خود یافتند. ائتلاف این فیلسوفان بر سر آن بود که شالوده محکم و مناسب را در چه باید جست. دریدا البته کوشش همه شالوده‌باوران را عبث و کل پروژه فکری شالوده‌باوری را محکوم به شکست می‌داند. اما جالب این است که دریدا خود این پیش‌انگاشت اساسی شالوده‌باوران را که وجود شالوده برای بنای دانش (یا اخلاق) ضروری است بی‌چون و چرا می‌پذیرد، و در این‌که به‌راستی بدون شالوده محکم بنای دانش یا اخلاق در هم می‌ریزد کاملاً با شالوده‌باوران هم‌نظر است. البته دریدا از این پیش‌انگاشت نتیجه‌ای به کلی متفاوت با نتیجه شالوده‌باوران استنتاج می‌کند. به گمان او، از آن‌جا که یافتن شالوده محکم برای دانش یا اخلاق ناممکن است، پس توجیه عقلی دانش و اخلاق توهمی بیش نیست. با این حال قبول یک پیش‌انگاشت مهم شالوده‌باوران از جانب دریدا بیانگر آن است که فلسفه او بیشتر در کاربست زبانی (rhetoric) انقلابی است تا در محتوای فکری. بسیاری از فیلسوفان معاصر هر دو پیش‌انگاشت شالوده‌باوری را رد می‌کنند، و معتقدند شالوده‌باوری اسیر استعاره‌های «بنا» و «شالوده» است که پس از دکارت چارچوب بحث دانش‌شناسی را تعیین کرده‌اند. به نظر می‌رسد دریدا نیز، مانند شالوده‌باوران، خود را از اسارت این استعاره نرسانده است.

در اندیشه دریدا، رد شالوده‌باوری به نیهیلیسم نیچه می‌انجامد. به گمان دریدا، بدون شالوده، چیزی جز بازی آزاد الفاظ، یا به قول خود او «بازی آزاد دلالت‌گرها» (Signifiers)، باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، کاربرد روش «ساخت شکنی» در نقد فلسفه، دریدا را به موضع نیهیلیستی نیچه، یعنی نفی امکان توجیه عقلی دانش و ارزش‌های اخلاقی، می‌رساند. برای بحث مفصل‌تر درباره دریدا به مقاله اول همین کتاب، *خردستیزی در فرهنگ پست-مدرن*، رجوع کنید.

۸۳. هابرماس، *گفتمان فلسفی مدرنیته (Philosophical Discourse of Modernity)*

(1987) فصل‌های ۴ و ۵، صفحات ۸۳-۱۳۰.

۸۴. همان‌جا، ص ۱۲۳.

۸۵. همان‌جا، صفحات ۱۲۴-۱۲۵.

۸۶. این همان نقطه‌ای در کار نیچه است که در آن نقد فراگیر ایدئولوژی تبدیل به تبارشناسی (genealogy) می‌شود: به محض این‌که وجه انتقادی نفی کنار گذاشته شود، نیچه به اندیشه اسطوره‌ای باز می‌گردد که در آن فقط یک تمیز بر همه ابعاد دیگر گسترده شده است: در سلسله نسل‌ها آن‌که کهنسال‌تر است نزدیک‌تر به اصل و منشأ،

## پی‌نوشت ۱۷۵

و بنابراین بهتر است. آنچه اصلی‌تر است قابل احترام‌تر، طبیعی‌تر، و ناب‌تر است. نیاکان و اصل در آن واحد دارای نقش معیار برای رده‌بندی اجتماعی و نیز رده‌بندی منطقی هستند. (هابرماس، همان‌جا).

۸۷. هابرماس، همان‌جا، ص ۹۷.



## میشل فوکو و اندیشه انتقادی

دوران ما دوران نقد است. همه چیز باید به نقد سپرده شود.

امانوئل کانت (نقد عقل محض)

وظیفه فلسفه همواره این بوده است که سلطه را در هر سطحی و در هر شکلی، خواه در شکل سیاسی یا اقتصادی، خواه در شکل رابطه جنسی، و خواه در هر شکل نهادی، به زیر پرسش برد. این وظیفه انتقادی فلسفه کم و بیش از این حکم سقراط ناشی می‌شود که «آزادی را باید با تسلط بر خود به چنگ آورد.»\*

میشل فوکو

### درآمد

میشل فوکو در آثار واپسین، یعنی در نوشته‌ها و مصاحبه‌های سال‌های پیش از مرگ نابهنگامش (۱۹۸۴)، خود را، در مقام متفکر انتقادی، متعلق به آن سنت فکری دانست که با هگل آغاز شد و از راه نیچه و ماکس وبر به مکتب فرانکفورت رسید.<sup>۱</sup> در این آثار لحن تند و خصمانه او در

---

\* M. Foucault, *Ethics, Subjectivity, Truth*, Vol. 1, pp. 300-330

رد سنت عقلی ملایم تر شد و حتی کانت، متفکر بزرگ عصر روشنگری، که در آثار پیشین، مانند نظم اشیاء<sup>۲</sup>، هدف اصلی حمله او بود اکنون در مقام متفکری معرفی شد که باید از او آموخت.

می توان گفت که آثار واپسین فوکو بیانگر ارزیابی جدید او از کار خود و تغییری چشم گیر در جهت گیری فکری او بود. فوکو هرگز از تلاش برای یافتن بیان فلسفی مناسب برای فعالیت فکری خود باز نایستاد، و از ویژگی های اصلی اندیشه او یکی همین بود که همواره در ارزیابی کار خود تجدید نظر می کرد. نوجویی و جست و جوگری در کار او تا آن جا بود که گویی هر پروژه فکری را از صفر شروع می کرد و همه آن چه را که پیشتر گفته یا شنیده بود به کناری می نهاد و مدام در راه های نرفته قدم می گذاشت و به آزمایش روش های تازه دست می زد. جای شگفتی نیست که او در دوره های مختلف زندگی فکری پربار و بحث انگیزش برداشت های گوناگون و گاه متناقض از کار خود ارائه داده است.<sup>۳</sup>

اما برداشت فوکو از فلسفه انتقادی، حتی در همین آثار واپسین، ویژه خود او بود و با برداشت متفکران دیگری که خود را به سنت فلسفه انتقادی متعلق می دانند تفاوت داشت. برای مثال، برداشت فوکو از اندیشه انتقادی با برداشت یورگن هابرماس، متفکر برجسته جریان فکری معروف به مکتب فرانکفورت<sup>۴</sup>، یکسره متفاوت است.

می توان گفت که در زمان ما، دو برداشت گوناگون از اندیشه انتقادی وجود دارد که مقایسه آنها به فهم درست و همه جانبه اندیشه انتقادی کمک می کند. در این مقاله کوشش شده است که هم زمان با تمرکز بر مفهوم کلیدی قدرت در اندیشه فوکو، هم تحول و دگرگونی اندیشه او و هم تفاوت های مهم میان برداشت او و برداشت هابرماس از پروژه اندیشه انتقادی و رسالت فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گیرد. کار فوکو، حتی به ادعان منتقدان او، تازه، درخشان، پرسش برانگیز و مهم است. او،

همان‌طور که اشاره شد، همواره در تلاش برای کشف قلمروهای ناشناخته بود و هرگز از نگاه انتقادی به کار خود ابایی نداشت. آخرین نوشته‌ها و گفته‌های او به‌روشنی بیانگر بازاندیشی در مفاهیم کلیدی آثار نخستین وی و برخوردی تازه به روشنگری و مدرنیسم است. اما، به گمان منتقدان، جهت‌گیری نهایی فوکو نیز پاسخی به مشکلات اساسی اندیشه او نداد، و راهی برای خروج از بن‌بست فکری آثار دهه ۷۰ او نگشود.

فوکو در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۸۲، در پاسخ به پرسشی دربارهٔ پُست-مدرنیسم گفت:

به گمان من پرسش‌های مرکزی فلسفه و اندیشهٔ انتقادی از قرن نوزدهم این بوده و هست و امیدوارم همین باشد و باقی بماند که: این عقل که به کار می‌بریم چیست؟ پی‌آمدهای تاریخی آن کدام‌اند؟ محدودیت‌های آن کجاست؟ و چه خطرهایی در دل آن نهفته است؟ ما چگونه می‌توانیم در مقام موجودات معقول وجود داشته باشیم؟ افزون بر این، [به گمان من] گفتن این‌که عقل دشمنی است که باید از میان برداشته شود، و این‌که هرگونه پرسش انتقادی دربارهٔ عقل با خطر سقوط به خردستیزی همراه است، به یک اندازه خطرناک‌اند.<sup>۵</sup>

این سخنان از دهان متفکری که قهرمان اندیشهٔ پُست-مدرن شناخته شده است، ممکن است برای کسانی که دشمنی با اندیشهٔ مدرن و عقل‌باوری و گسست کامل از آن‌ها را از ویژگی‌های اصلی جریان فکری-فرهنگی پُست-مدرن می‌دانند، شگفتی‌آور باشد.<sup>۶</sup> پرسش دربارهٔ توان و محدودیت عقل را هیوم، فیلسوف برجستهٔ مدرن، طرح کرد و پس از هیوم، و بی‌شک زیر تأثیر او، این پرسش مشغلهٔ اصلی ذهن کانت، بزرگ‌ترین متفکر دوران مدرن و روشنگری، بود.

و چنین می‌نماید که فوکو، در این مصاحبه، به جای پایان بخشیدن به این سنت فکری، خواهان ادامه آن است. البته فوکو فقط به تکرار پرسش کانت بسنده نکرد. به گمان او:

اگر پرسش کانت یافتن مرزهایی در قلمرو دانش بود که عبور از آن‌ها محال است، ... امروز ما باید پرسش او را به شکلی مثبت طرح کنیم: جایگاه آنچه فردی، احتمالی، و نتیجه محدودیت‌های بی‌دلیل و خودسرانه است، در میان داده‌های جهانگستر ما چیست؟ ... نقد باید، نه در شکل کوشش برای یافتن ساختارهای صوری با اعتبار جهانگستر، بلکه در شکل تحقیق تاریخی دربارهٔ حادثه‌هایی درآید که ما را به ساختن خود و بازشناسی خود، در مقام عامل آنچه می‌کنیم یا می‌اندیشیم یا می‌گوییم، هدایت کرده‌اند ... امروزه کار نقد این نیست که آنچه را که انجامش یا دانستنش برای ما ناممکن است از ویژگی‌های صوری آنچه هستیم استنتاج کند، بلکه این است که در آن شرایط احتمالی که ما را به آنچه هستیم تبدیل کرده است، امکان این را نشان دهد که دیگر آنچه هستیم و می‌اندیشیم و انجام می‌دهیم نباشیم. کار نقد کوشش برای علمی کردن متافیزیک نیست بلکه تلاش در یافتنِ انگیزه‌ای تازه برای امر تعریف‌نشده آزادی است.<sup>۷</sup>

/این جملات دلالت بر این دارند که، به گمان فوکوی واپسین، کار فیلسوف معاصر از یکسو ادامه کار کانت و اندیشه مدرن است و از سوی دیگر بازاندیشی پرسش‌های مرکزی و کلیدی فلسفه کانت و اندیشه مدرن. اما این برخورد دوگانه به مدرنیسم دقیقاً همان وظیفه‌ای است که هابرماس برای فلسفه معاصر قائل است. به گمان هابرماس، امروز وظیفه فلسفه روشن کردن معنای «پروژه ناتمام مدرنیته» و بازسازی این پروژه براساس تاریخ اندیشه و تجربه انسان در دو قرن اخیر است. هابرماس بر

این نکته پافشاری می‌کند که فلسفه در دوران ما همچنان ادامه سنت اندیشه روشنگری و مدرنیته است.<sup>۸</sup>

پس تا این جا تفاوت چشمگیری میان برخورد فوکو (دست‌کم فوکوی واپسین) و هابرماس به مدرنیته و روشنگری نیست. هر دو متفکر گونه‌ای بازاندیشی پرسش کانت را کلیدی می‌دانند. اما، به قول تامس مک‌کارتی،<sup>۹</sup> اگر پروژه کانت نقد عقل محض بود، کار اندیشه انتقادی در زمان ما نقد «عقل غیر محض» است. از دیدگاه فوکو و هابرماس عقل همواره ریشه در شرایط اجتماعی و فرهنگی و تاریخی خاص دارد و با قدرت و علایق انسانی آمیخته است. پس مقوله‌ها و معیارهای ارزیابی عقلی در شرایط تاریخی مختلف متفاوت‌اند. در نتیجه، ساختارهای عقل را نمی‌توان آن‌طور که مورد نظر کانت و پاره‌ای فنومنولوژیست‌های (پدیدارشناسان) قرن بیستم، و مهم‌تر از همه ادmond هوسرل، بوده است، فقط با تحلیل محتوای شعور و بازنگری خویش شناخت. کشف و شناخت «طبیعت، گستره، و محدودیت‌های عقل انسان» از طریق تحلیل فلسفی محض و بدون توجه به شرایط اجتماعی-فرهنگی ناممکن و دست‌کم ناکافی است.

افزون بر این، فوکو و هابرماس هر دو بر این عقیده‌اند که شناخت/عینی‌کنش انسانی و موقعیتی که کنش در آن صورت می‌گیرد از چشم‌انداز عامل کنش (سوژه) ناممکن است و در گرو چشم‌اندازی بیرونی یا عینی است. به عبارت دیگر، چشم‌انداز درونی عامل کنش، بدون تحلیل آن شرایط اجتماعی-تاریخی که کنش در آن صورت می‌گیرد، یک‌جانبه است و برای شناخت عینی کنش و موقعیتی که کنش در آن صورت می‌گیرد بسنده نیست.

البته فوکو و هابرماس درک یکسانی از «شناخت عینی» ندارند. اما هر دو متفکر در این نکته هم‌رأی‌اند که شناخت درست و همه‌جانبه موقعیت‌های انسانی با استفاده از روش یا نتایج علوم انسانی رایج در



جامعه‌های مدرن غربی نامقدور است. به اعتقاد هر دو، بخش مهمی از علوم انسانی جدید توجیه‌کننده و حتی در خدمت نظم موجود است و چشم بر نارسایی‌های جامعه مدرن بسته است، و بنابراین نیاز به تحلیل انتقادی دارد. اما درباره این‌که کدام‌یک از علوم انسانی جدید نیاز بیشتری به تحلیل انتقادی دارد و ارزیابی انتقادی از علوم انسانی تا چه حد باید ریشه‌ای و فراگیر باشد میان این دو متفکر توافق نیست. با این حال، آن‌ها دست‌کم بر سر این نکته اساسی هم نظرند که علوم انسانی جدید و «خبرگان» آن‌ها نقش و سهم مهمی در روند «عقلی شدن» دنیای مدرن داشته‌اند. به گمان هر دو، تعقلی که به تدریج بر جهان مدرن حاکم شده است، تعقل ابزاری-استراتژیک، یعنی تعقلی است که هدف و موفقیت آن در اعمال سلطه هرچه مؤثرتر و بیشتر بر طبیعت و انسان است -هرچند، همان‌طور که خواهیم دید، این دو متفکر درباره طبیعت عقل اختلافی بنیادی دارند.<sup>۱۰</sup>

خلاصه این‌که هر دو متفکر به سنت اندیشه انتقادی متعلق‌اند، و هدف هر دو نقد نهادهای موجود و نقد ایدئولوژی به معنای وسیع کلمه است.<sup>۱۱</sup> درست است که فوکو بارها پروژه نقد ایدئولوژی را مورد انتقاد قرار داده است، ولی چه بسا هدف انتقاد او نمونه‌های کلیشه‌ای و جزمی نقد ایدئولوژی بوده است و نه نقد ایدئولوژی به تعبیری که لازمه اندیشه انتقادی است.

## ۱. فوکوی نخستین:

بیشتر اشاره کردم که آثار فوکو، در دهه هفتاد، بیانگر برداشتی از اندیشه انتقادی و وظیفه فلسفه و ارزیابی از دوران روشنگری است که با برداشت او در آثار سال‌های پیش از مرگش متفاوت است. فوکو در دهه هفتاد برای متمایز کردن روش فلسفی خود از فلسفه‌های رایج زمان، مانند پدیدارشناسی<sup>۱۲</sup> و هرمنوتیک<sup>۱۳</sup> و ساختارباوری<sup>۱۴</sup>، از اصطلاح

تبارشناسی<sup>۱۵</sup> استفاده کرد که بیانگر دین او به فلسفه نیچه بود. تبارشناسی فوکو پایه در برداشت ویژه‌ای از مفاهیم قدرت، دانش، و حقیقت و ارتباط میان این مفاهیم دارد که در نقل قول زیر دیده می‌شود:

حقیقت... نه پاداش جان‌های آزاده... و نه امتیاز کسانی است که موفق به رهایی خود شده‌اند. حقیقت به این جهان تعلق دارد و فقط به یمن شکل‌های گوناگون اجبار تولید می‌شود. حقیقت باعث پیدایش اثرات عادی قدرت است. هر جامعه رژیم ویژه... خود را از حقیقت دارد - یعنی نوع گفتمانی که در مقام حقیقت پذیرفته می‌شود و عمل می‌کند... حقیقت نیز، مانند ثروت، تولید می‌شود.<sup>۱۶</sup>

در این نقل قول سه نکته مهم و اساسی چشم‌گیرند: اول: حقیقت، برخلاف تعبیر سنتی، کشف نمی‌شود بلکه ساخته یا تولید می‌شود.

دوم: هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را دارد، و در نتیجه اعتبار حقیقت محلی و موضعی است و نه جهانگستر.

سوم: رژیم حقیقت در هر جامعه‌ای بیانگر رابطه قدرت و دانش در آن جامعه است.

بدین ترتیب، فوکو ادعای متفکران مدرن و طرفداران اندیشه روشنگری درباره عینیت حقیقت و جهانگستری عقل را به زیر پرسش می‌برد. هدف تبارشناسی او، به جای تحلیل کلی مفاهیم حقیقت و عقل و دانش و جز آن، نشان دادن شرایطی است که در آن رفتارهای ویژه‌ای در جامعه عقلی شناخته شده و در مقام معیار تشخیص درست از غلط پذیرفته شده‌اند. فوکو می‌خواهد نشان دهد که تعبیر رایج از عقلی و غیرعقلی و نیز معیار تشخیص درست و غلط بیانگر رابطه‌های قدرت و نگاه‌دارنده نهادهای سلطه‌اند. به گمان او، رفتارهای عقلی را نمی‌توان

مستقل و مجزا از زمینه اجتماعی-تاریخی شان تحلیل کرد. پرسش فوکو این است: چه قاعده‌ها و ضابطه‌ها و روندهایی، و آن‌هم در چه شرایط اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی، رفتارهای عقلی را می‌سازند؟ به بیان دیگر، چگونه مجموعه‌ای از ضابطه‌ها و مقررات رفتار عقلی را در حوزه معینی تعریف می‌کنند؟ لازمه پاسخ به این پرسش توجه به زمینه اجتماعی-تاریخی کلی‌تر شرایطی است که سازا و توجیه‌کننده آن ضابطه‌ها و مقررات است. در همین معناست که فوکو معتقد است هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را دارد.

هدف تبارشناسی فوکو آشکار کردن این است که ما چگونه با تولید حقیقت بر خود و دیگران حکومت می‌کنیم. فوکو با تمرکز بر علوم انسانی دست به تحلیل رابطه میان قدرت و حقیقت زده و به این نتیجه رسیده است که نظام قدرت هم شرط تولید حقیقت درباره انسان و هم پی‌آمد آن است. مطالعات او در رشته‌های مختلف، از روانکاوی و روانپزشکی گرفته تا جرم‌شناسی و جمعیت‌شناسی، شکل‌های مختلف رابطه دو جانبه میان قدرت و حقیقت را نشان می‌دهد. علوم انسانی نه تنها از درون مجموعه نهادهایی که ساختار کلی شان بیانگر سلسله مراتب قدرت است پدید آمده‌اند بلکه عملکرد آن‌ها نیز در چارچوب همین سلسله مراتب قدرت است. فوکو در آثار مختلف خود رابطه علوم نظری و کاربرد عملی آن‌ها را (هم در کار تخصصی خبرگانی مانند روانشناسان، پزشکان، قضات، مدیران، مددکاران اجتماعی، معلمان، استادان، و هم در نهادهایی مانند تیمارستان، بیمارستان، زندان، مدرسه، دانشگاه، اداره‌های دولتی، و نهادهای دولت رفاه اجتماعی) موضوع بررسی و مطالعه قرار داده است. پرسش کلیدی فوکو درباره قدرت در جامعه مدرن است. به گمان او، قدرت در جامعه مدرن عمدتاً به شکل‌های غیرمستقیم اعمال می‌شود، و نه با کاربرد زور. بسیاری از رابطه‌ها که عقلی و موجه و مشروع می‌نمایند در واقع بیانگر خواست قدرت و سلطه‌اند. پس برای دیدن رابطه قدرت،

زیر نقاب مشروعیت و توافق، باید به ابزار نظری تازه مسلح شد. چارچوب‌های نظری سنتی توان تحلیل شکل‌های جدید قدرت و سلطه/را ندارند. فوکو کوشیده است که در آثارش مفاهیم کلیدی مانند قدرت، حقیقت، آزادی، عقل، علم، و اخلاق را زیر پرسش انتقادی ببرد و بازاندیشی کند.

او به‌ویژه علاقه‌مند مطالعه نقش دانشمندان علوم انسانی در استقرار سلطه در جامعه مدرن است. تبارشناسی فوکو در جست‌وجوی یافتن ریشه علوم انسانی در تضادهای اجتماعی و ناسازگاری منافع است و می‌کوشد وابستگی این علوم به شرایط تاریخی-فرهنگی ویژه را نشان دهد. نتیجه تحلیل تبارشناسانه فوکو این است که خواست حقیقت در علم/بیانگر خواست سلطه و حاکمیت است.

از این مقدمه پیداست که مفهوم قدرت و ارتباط آن با مفاهیم حقیقت، دانش، سلطه، و رهایی نقش کلیدی در فلسفه اجتماعی و نقد فوکو از مدرنیته دارند و، همان‌طور که گفته شد، برداشت فوکو از این مفاهیم با برداشت سنتی یکسره متفاوت است. روش تحلیل او نیز، زیر اصطلاح تبارشناسی، با روش سنتی نایکسان است. برای نمونه، وی در کتاب معروف دیسیپلین و مجازات پدیده مجازات و تحول آن را در دو قرن اخیر در جامعه غربی مورد مطالعه و بررسی قرار داده تا شکل‌های جدید اعمال سلطه را نشان دهد.<sup>۱۷</sup> فوکو، در این کتاب، ضمن توصیف دقیق تحول نهادها و کاربست‌های مربوط به مجازات از میانه قرن ۱۸ به بعد، تفاوت برداشت‌های سنتی و مدرن از مجازات را در متن و زمینه دو جهان‌بینی متفاوت بررسی کرده است.

دو بخش بعدی این مقاله کوششی است در (الف) معرفی نظر فوکو درباره تحول پدیده مجازات در اروپای مدرن، و (ب) ارزیابی انتقادی برداشت ویژه او از مفهوم قدرت به‌عنوان مفهوم کلیدی فلسفه اجتماع و سیاست.

## الف: برداشت سنتی و برداشت مدرن از مجازات

کتاب دیسیپلین و مجازات با توصیف صحنه هولناک شکنجه و اعدام محکومی که جرمش شاه‌کشی است آغاز می‌شود. نخست بدن محکوم را سوراخ سوراخ می‌کنند و در سوراخ‌ها موم و سرب مذاب می‌ریزند، و سپس هریک از چهار دست‌وپای او را به اسبی می‌بندند و با رم دادن اسب‌ها تنش را چهارپاره می‌کنند، و بالأخره پاره‌های بدنش را می‌سوزانند و خاکستر آن را به باد می‌سپارند.<sup>۱۸</sup> و این همه در ملاء عام صورت می‌گیرد.

این توصیف شاه‌دان عینی از مراسمی است که اواسط قرن هجدهم در فرانسه انجام شده است. فوکو بلافاصله پس از توصیف این صحنه، متن قوانینی را نقل می‌کند که ۸۰ سال پس از تاریخ این اعدام برای نظارت بر رفتار زندانیان وضع شد. آن توصیف و این متن به‌راستی بیانگر دو برداشت متفاوت از مجازات‌اند. فوکو در بقیه کتاب با موشکافی و دقتی کم‌نظیر تحول تدریجی پدیده مجازات در دو قرن اخیر را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه برداشت سنتی به تدریج جایش را به برداشتی جدید از مجازات داد.

/ منظور فوکو از نشان دادن تحول فلسفه و شیوه مجازات در دو قرن گذشته برجسته کردن بی‌رحمی و شقاوت پیشینیان نیست. او می‌خواهد با تأکید بر شیوه‌های مجازات در دو دوران مختلف، تفاوت جهان‌بینی‌های حاکم بر این دو دوران را نشان دهد. مردمان روزگار قدیم به نظمی کیهانی اعتقاد داشتند که در آن سلسله مراتب هستی تعیین‌کننده یک نظام ارزشی بود. در جهانی که نظام سیاسی بر اساس نظم کیهانی تعیین و تأیید می‌شد، شاه‌کشی نه فقط یک جرم سیاسی بلکه اهانتی به کل نظام کیهانی به‌شمار می‌رفت. شاه‌کشی فقط به‌خاطر صدمه به یک فرد یا حتی گروهی از انسان‌ها جرم شمرده نمی‌شد، بلکه هتک حرمت کل نظام کیهانی و جابه‌جا کردن ارزش‌ها از جایگاه الهی‌شان بود. غرض از مجازات نیز فقط

جبران خسارت فردی یا گروهی یا جلوگیری از جنایتی در آینده یا حتی از بین بردن فرد خطرناک برای جامعه نبود. مجازات در جامعه پیش‌مدرن/ییش از هر چیز به معنای این بود که جبر و زوری که نسبت به نظام کیهانی انجام شده بود اکنون باید در مورد خود جنایت کار اعمال گردد.

افزون بر این، چون مجرم نظم عمومی را به هم زده و قدرتی را که تجلی آن در قلمرو عمومی بود چالش کرده بود، مجازات او نیز باید در ملأ عام صورت می‌گرفت. پس آنچه امروز به چشم ما وحشیگری مظاعف می‌آید، یعنی به نمایش‌گذاردن این اعمال بی‌رحمانه، همانا بخش ذاتی تعبیر آن دوران از مجازات بود.

البته آن نظم به دیده‌مدرن سخت بیگانه می‌نماید و برای ذهن مدرن قابل فهم نیست. جهان‌بینی حاکم بر جامعه مدرن، که کم‌وبیش از قرن هجدهم به این سو شکل گرفته است، با جهان‌بینی سنتی تفاوت‌های بنیادی دارد. از ویژگی‌های جهان‌بینی مدرن، که گاه اومانسیم یا انسان‌باوری نامیده شده است، تعبیری از فرد در مقام موجودی آزاد و خودمختار است که نظام ارزشی او به گونه‌ای از درون خودش نشأت می‌گیرد و نه از یک نظم کیهانی که فرد بخش ناچیزی از آن شمرده می‌شود.

شک نیست که اولویت‌های ارزشی انسان‌باوری مدرن با اولویت‌های/ارزشی جهان‌بینی سنتی تفاوت‌های اساسی دارند. انسان‌باوری مدرن برای زندگی انسان و ارضای نیازهای جسمانی او اهمیت بسیار قائل است، و به همین دلیل از میان بردن یا دست‌کم به حداقل رساندن رنج‌های انسانی از اولویت‌های اساسی انسان‌باوری (اومانسیم) مدرن شمرده می‌شود. افزون بر این، یکی از ارکان اساسی انسان‌باوری جدید تأکید بر حقوق فردی است.

انسان‌باوری جدید برای زندگانی عادی و روزانه انسان اهمیت بسیار/قائل است، و فعالیت‌هایی مانند تولید، مصرف، مبادله، عشق ورزیدن،

تشکیل خانواده دادن و جز آن را وجه اصلی هستی انسان می‌شمرد. در حالی که در تعبیر سنتی، مثلاً در فلسفه ارسطو، این نوع فعالیت‌ها اهمیت فرعی داشتند و به‌راستی وجه حیوانیِ زندگانی انسان شمرده می‌شدند. / به عقیدهٔ قدما، گوهر زندگی انسانی در تفکر و تأمل دربارهٔ جهان بود. متفکران قرون میانی نیز وجه برتر زندگی بشر را در فعالیت‌های روحانی می‌دانستند. انسان واقعی باید زندگی‌اش را وقف عالم روحانی می‌کرد و تسلیم تمنیات جسمانی نمی‌شد.<sup>۱۹</sup> خلاصه این که جهان‌بینی جدید شامل اخلاقی این جهانی است، و در این اخلاق حفظ زندگی، ارضای نیازهای احساسی و عاطفی، اجتناب از درد و رنج، و رعایت حقوق و آزادی‌های فردی اساسی و کلیدی به‌شمار می‌روند.

در دنیای مدرن ارزش‌های سنتی، مانند اعتقاد بی‌چون و چرا به یک نظام کیهانی و اولویت عالم روحانی و مذهبی، به تدریج از اعتبار افتاده‌اند. از چشم‌انداز انسان‌باوری مدرن، قربانی کردن جان انسان و تحمیل رنج‌های جسمانی و روانی هولناک به نام یک نظام مقدس کیهانی توجیه‌پذیر نیست. و از همین رو است که در این چشم‌انداز بسیاری از تغییراتی که در غرب، از قرن هجدهم به بعد، در جهت این جهانی شدن رابطه‌های اجتماعی پدید آمده، از جمله در مورد فلسفهٔ مجازات، مثبت ارزیابی می‌شود. این البته به معنای آن نیست که تحول در غرب یکسره و از همه جهت مثبت بوده است. بی‌گمان روند مدرن شدن در غرب جنبه‌های منفی نیز داشته است.

/ اما فوکو با این ارزیابی دو سویه از روند مدرن شدن موافق نیست. از چشم‌انداز او، جهان‌بینی‌های سنتی و مدرن در نهایت نمایندهٔ دو نظام قدرت مختلف‌اند، و مهم‌ترین فرقشان این است که سلطه در نظام مدرن بس قوی‌تر و ریشه‌دارتر و، به دلیل ظاهر فریبنده‌اش، بس مؤثرتر از سلطه در نظام سنتی است.

فوکو کوشیده است در آثار متعددش شکل‌گیری انسان‌باوری مدرن

را، همراه با پیدایش و تحول علوم انسانی و نهادهای اجتماعی جدید، به صورت رونید شکل‌گیری و پدید آمدن یک نظام قدرت جدید در غرب تصویر کند. قدرت در دنیای قدیم به شکل شکوه و جلال شاهانه یا هیبت الهی در معرض دید همگان بود، و همگان را دچار ترس همراه با تحسین و اعجاب می‌کرد. در نظام جدید، قلمرو عمومی محل ظهور و نمایش قدرت نیست. قدرت در این نظام تقریباً نامرئی است، ولی زندگی افراد زیر بازرسی و نظارت دقیق و تقریباً همه‌جانبه است.<sup>۲۰</sup>

برای مثال موضوع کتاب معروف فوکو، دیسپلین و مجازات، تحول مجازات در دو قرن گذشته است. فوکو در این کتاب کوشیده است نشان دهد که چگونه از اواخر قرن هجدهم به تدریج زندان در جامعه غربی جای شکنجه بدنی را گرفت. براساس تحلیل فوکو این تحول بیانگر آن است که انسان‌باوری جدید مستقیماً در خدمت شگردهای جدید سلطه است. مجازات‌های سخت و شکنجه‌های حکومت‌های استبدادی بیانگر خشونت و قدرت مطلقه دولت‌های اروپایی پیش از انقلاب‌های دمکراتیک بود. این‌گونه مجازات‌ها از اواخر قرن هجدهم به تدریج جایش را به سلب آزادی از محکوم و زندانی کردن او داد.

به گمان فوکو، فلسفه مجازات جدید، در پشت ظاهر انسانی‌اش، بیانگر نیاز به نظارت است. زندان وسیله‌ای است برای دگرگون کردن محکوم. زندان محکوم را به فردی مطیع و آماده برای کار مرتب در جامعه تبدیل می‌کند. زندان همه‌بین<sup>۲۱</sup> جرمی بتام، فیلسوف انگلیسی، دقیقاً بیانگر همین عملکرد اجتماعی فلسفه مجازات جدید است. زندان همه‌بین «دستگاه دیسپلین‌دهنده کاملی است» که با آن می‌توان همواره همه چیز را زیر نظارت و مراقبت گرفت.<sup>۲۲</sup> به نظر فوکو تصویر بتام از زندان همه‌بین علاوه بر این‌که اعمال نظم و دیسپلین در نهاد زندان را نشان می‌دهد بیانگر رابطه قدرت در بقیه نهادهای جامعه مدرن مانند سربازخانه، مدرسه، بیمارستان، تیمارستان و جز آن نیز هست. ساختمان



زندان مدرن چنان طرح‌ریزی شده است که در آن زندانیان از یکدیگر جدا می‌شوند و هریک سراپا و همواره زیر نگاه و مراقبت زندانبان قرار می‌گیرد. ولی زندانبان برای زندانی به کلی نامرئی است. و دقیقاً همین ساختار زندان همه‌بین است که نظم را در زندان تضمین می‌کند. در نتیجه خطر این‌که زندانیان توطئه کنند یا نقشه فرار بکشند یا طرح جنایتی برای آینده بریزند، از میان می‌رود.

/از آن‌جا که در جامعه مدرن بقیه نهادهای اجتماعی نیز دارای همان ساختار زندان همه‌بین هستند، پس نظم حاکم بر آن‌ها نیز به همین ترتیب تضمین می‌شود. در نتیجه، در بیمارستان خطر سرایت مرض بیماران به یکدیگر از بین می‌رود. در سربازخانه سربازان از فرماندهان بی‌چون و چرا فرمان می‌برند. در مدرسه جلوی تقلب و بی‌نظمی بچه‌ها گرفته می‌شود. در کارخانه نیز از امکان دزدی و بی‌نظمی و کم‌کاری کارگران کاسته می‌شود.<sup>۲۳</sup> پس زندان در جامعه جدید فقط یکی از نهادهایی است که افراد را با دیسپلین بار می‌آورند. دیسپلین بدنی زندان هم‌زمان در کارخانه، سربازخانه، مدرسه، بیمارستان، و تیمارستان نیز اعمال می‌شود.

/به نظر فوکو نقش علوم انسانی جدید در عملکرد این نهادها کلیدی است. علوم انسانی با ظرافت اثرات بهنجارکننده (normalization) دیسپلین‌های بدنی را به اعماق هستی فرد انسانی گسترش می‌دهند. این علوم آدم‌ها را اندازه‌گیری و طبقه‌بندی می‌کنند و به شکل‌های گوناگون مورد مطالعه قرار می‌دهند و در نهایت آن‌ها را به موضوع‌های بهتری برای نظارت و کنترل تبدیل می‌کنند و در مسیر بهنجار شدن قرار می‌دهند. علوم انسانی جدید «بیانگر امتزاج دانش و قدرت‌اند.» در این علوم «شکل‌گیری قدرت و شکل‌گیری دانش وحدتی تجزیه‌ناپذیر پدید می‌آورند.»<sup>۲۴</sup> در این معنا، علوم انسانی نیروی عمده در پیروزی فاجعه‌آمیز اندیشه روشنگری بوده‌اند، و دانشمندی متخصص علوم انسانی در جامعه مدرن تجلی واقعی

آرمانِ اندیشهٔ روشنگری، یعنی عقلِ جهانگسترِ خود مرکزین، است.

### ب: نقدِ فوکو از مفهوم کلاسیک قدرت

قدرت از مفاهیم کلیدی فلسفهٔ اجتماع است. و از آن جاکه هر معیار و ملاکی برای ارزیابی نهادها و رابطه‌های اجتماعی به تعبیری از قدرت نیاز دارد، بدون فهم قدرت فهم جامعه ناممکن می‌نماید. هر پاسخ به این/پرسش که چه نهادها و رابطه‌های اجتماعی مشروع‌اند، ناگزیر همراه با برداشتی از مفهوم قدرت است.

با توجه به جایگاه کلیدی مفهوم قدرت، فوکو در مقام فیلسوف اجتماع و سیاست کوشیده است که نگاهی تازه به این مفهوم بیندازد و آن را بازاندیشی کند.

همان‌طور که دیدیم، براساس تحلیل فوکو، نظام قدرت در جهان و جامعهٔ مدرن بس ریشه‌دارتر و نامرئی‌تر و اغواکننده‌تر از قدرت در نظام‌های سنتی است. چه بسا مهم‌ترین ویژگی جامعهٔ مدرن این است که/نظام قدرت در این جامعه خود را به شکل علم و حتی رهایی می‌نمایاند. هدف اصلی تحلیل‌های انتقادی فوکو این است که نقاب از چهرهٔ قدرت در جامعهٔ مدرن بردارد و نشان دهد که در پشت ظاهر رهایی‌نمای آن خواست سلطه پنهان است.

به‌نظر فوکو درک پدیدهٔ قدرت در دنیای جدید نیازمند فراتر رفتن از مفهوم کلاسیک قدرت است که شاید بهترین بیان آن را در آثار هابز بتوان یافت. مسئلهٔ مرکزی در فلسفهٔ سیاسی هابز و متفکرانِ پس از او تعریف قدرت و مشروعیت یا تعیین محدودیت برای قدرت مشروع و به عبارت دیگر تعیین حق فرد در مقابل قدرت دولت است. در الگوی فکری/هابز قدرت یعنی نظارت و سلطهٔ فرد یا گروهی از افراد بر فرد یا گروهی دیگر از افراد. در این الگو مفاهیم حق و قانون کلیدی هستند. فوکو این الگو را برای فهم قدرت در دنیای مدرن نارسا می‌داند. به

گمان او، امروز تجلی اصلی قدرت نه در نقض حق و قانون بلکه در بهنجار شدن است.

در الگوی هابز قدرت رابطه‌ای است در کنار رابطه‌های دیگر مانند رابطه اقتصادی، اجتماعی، جنسی، خانوادگی، ولی در عین حال جدا از آن‌ها. در الگوی تبارشناسی فوکو، به عکس، رابطه قدرت جدا از رابطه‌های دیگر نیست، بلکه بخش درونی و ذاتی و جدانشدنی آن‌هاست. برای نمونه، رابطه پزشک و بیمار رابطه میان کسی است که حرفه‌اش کمک به دیگران است و کسی که به کمک نیاز دارد. در این رابطه، یکی از دو طرف دارای دانشی است که مورد نیاز طرف دیگر است. پس نفع یک طرف ایجاب می‌کند که دستورها و اندرزهای طرف دیگر را بپذیرد و به این معنا زیر قدرت طرف دیگر برود. پیداست که در الگوی هابز نشانی از اعمال قدرت در این رابطه نمی‌توان یافت. البته معمولاً منظور پزشک از طبابت تحمیل اراده به مریض نیست. پزشک نیز در این رابطه محدودیت‌هایی دارد. مع‌هذا، به گمان فوکو، رابطه پزشک و بیمار بیانگر گونه‌ای اعمال قدرت از جانب پزشک است. از ویژگی‌های جالب این رابطه این است که یک طرف به میل خود تن به قدرت طرف دیگر می‌دهد. به عبارت دیگر، هنجارهای این رابطه قدرت از جانب طرف زیر قدرت درونی شده است.

در نظام سنتی، قدرت به شکل مقرراتی اعمال می‌شد که رفتار افراد را محدود می‌کرد. اما در نظام جدید مسئله اصلی نه مجبور کردن افراد به اطاعت از مقررات بلکه «ساختن» افراد جدید و خواست‌های جدید است. در نظام جدید، رفتار مطلوب فرد همانا رفتار «معمولی» و «طبیعی» موجودی است که «ساخته» شده است. برای مثال، در جامعه مدرن هدف نظام حقوقی اعاده حیثیت «جنايتكار» و آماده کردن او برای بازگشت به روال عادی زندگی اجتماعی است.

در الگوی هابز، برخلاف نظر فوکو، اعمال قدرت همواره آگاهانه

انجام می‌گیرد. افزون بر این در این الگو، قدرت همواره از جانب فرد یا گروهی معین اعمال می‌شود و بنابراین همواره می‌توان منشأ و منبع قدرت را در جایی یافت. مثلاً در غرب، پیش از انقلاب‌های دمکراتیک، قدرت در اختیار پادشاه بود. سپس با سقوط دیکتاتوری سلطنتی، قدرت به دست مجامع قانون‌گذاری یا شورای دولتی یا دست‌آخر به دست مردمی افتاد که حق انتخاب مقامات دولتی را داشتند. اما در تعبیر فوکو، قدرت به وسیله افرادی معین اعمال نمی‌شود. قدرت مجموعه‌ای پیچیده و شبکه‌ای از رابطه‌ها است. از آن‌جا که همه شرکت‌کنندگان در این شبکه در اعمال قدرت سهم دارند، الگوی فرمانروا و اطاعت‌کننده برای درک پدیده جدید قدرت نارسا و ناکافی است.

### ج: انتقاد فوکو از پروژه نقد ایدئولوژی

به گمان فوکو مبنای تحلیل همه فلسفه‌های لیبرال و مارکسیست و نو مارکسیست معاصر همان تعبیر سنتی از قدرت است، و به همین دلیل ارزیابی همه این فلسفه‌ها از جامعه سرمایه‌داری معاصر ناموفق است. یک نمونه از نقد جامعه معاصر که مورد انتقاد فوکو است پروژه نو مارکسی نقد ایدئولوژی است.

ویژگی برجسته پروژه نقد ایدئولوژی فرق‌گذاری میان علایق و منافع واقعی از یک سو و علایق و منافع ذهنی (سوبژکتیو) از سوی دیگر است. به بیان دیگر، فرق‌گذاری میان آنچه واقعاً نفع فرد است و آنچه او نفع خود می‌پندارد. در همین مسیر، فرق‌گذاری میان ناسازگاری آشکار و ناسازگاری پنهان منافع گروه‌های اجتماعی مختلف، نیز در این پروژه اهمیت کلیدی دارد. ناسازگاری منافع اگر از جانب طرف‌های درگیر یک رابطه درک شود آشکار، و اگر برای آن‌ها مشاهده‌نشده‌ی و غیرقابل درک باشد پنهان است.

برای مثال، در رابطه میان الف و ب، الف هنگامی برب اعمال قدرت/

می‌کند که کنش او با منافع ب‌ناسازگار باشد. در این رابطه، شکل آشکار اعمال قدرت این است که الف برای رسیدن به هدف‌هایش ب را وادار به انجام کاری کند که ب اگر مجبور نبود انجام نمی‌داد. گرچه ب زیر قدرت الف است، اما منافع خود را می‌شناسد، و فقط به دلیل زور ناگزیر از انجام کاری است که با منافع او سازگار نیست. اما می‌توان وضعیتی را در نظر گرفت که در آن اعمال قدرت از جانب الف همراه با این است که الف در شکل‌گیری آنچه ب می‌خواهد، و یا نفع خود می‌انگارد، نقش تعیین‌کننده داشته باشد. در این موقعیت منافع واقعی ب لزوماً با آنچه او منافع واقعی خود می‌پندارد یکی نیست. در نتیجه اعمال قدرت از جانب الف بر ب با توافق و همکاری خود ب انجام می‌شود.

/ پس یک شکل اعمال سلطه ایجاد وضعیتی است که در آن فرد یا گروه اجتماعی معینی امکان تشخیص منافع خود را ندارد. در چنین وضعیتی نه فقط فرد یا گروه زیر سلطه، بلکه سلطه‌گر نیز می‌تواند نسبت به اعمال قدرت ناآگاه باشد. به هر حال هدف اصلی پروژه نقد ایدئولوژی مطالعه قدرت و وظیفه اصلی آن نشان دادن منافع واقعی کسانی است که به دلیل تحریف‌های ایدئولوژیک امکان تشخیص منافع خود را ندارند.

/ در پروژه نقد ایدئولوژی، ایدئولوژی تصویر تحریف‌شده واقعیت است که اعمال قدرت از جانب طبقه مسلط به طبقه زیر سلطه را توجیه می‌کند. پیداست که در این الگو آگاهی کاذب در مقابل آگاهی درست و غیرایدئولوژیک قرار دارد. به نظر فوکو، این برداشت از آگاهی متکی بر این پیش‌انگاشت سنتی است که دانش و حقیقت به کلی از علایق و پیش‌داوری‌های انسانی و تحریف‌های ناشی از رابطه قدرت رها هستند.

/ این تعبیر از دانش و حقیقت مورد تأیید بسیاری از متفکران معاصر از جمله هابرماس، نیست. او نیز مانند فوکو دانش رها از علایق انسانی را ناممکن می‌داند. ولی او، برخلاف فوکو، میان علایق کلی بشری و علایق گروهی فرق قائل است. در نتیجه هابرماس نیز در نهایت قدرت و رهایی

را در مقابل هم می‌گذارد و دانش را شرط رسیدن به رهایی می‌داند. رهایی از قدرت یعنی رهایی از سلطه که بدون دانش ناممکن است. فوکو، به عکس، می‌خواهد نشان دهد که خارج از نظام اجتماعی و مستقبل از هدف استراتژیک نمی‌توان از منافع انسانی صحبت کرد. پس در نهایت به نظر فوکو فرق‌گذاری میان منافع واقعی و منافع ظاهری یک فرق‌گذاری مابعدالطبیعی و بنابراین توجیه‌ناپذیر است. تولید دانش علمی درون آن نهادهای آموزشی صورت می‌گیرد که خود هم بخشی از یک نظام مشخص اجتماعی‌اند و هم بیانگر و منعکس‌کننده رابطه قدرت در آن نظام. پس دانش از رابطه‌های قدرت رها نیست و هر کوششی برای فرق‌گذاری میان منافع واقعی و منافع ظاهری و خیالی خود مبتنی بر فرض امکان دانش رها از رابطه‌های قدرت است. اما از آن‌جا که این فرض نادرست است و در واقع دانش همواره در درون رابطه قدرت تولید می‌شود، ادعای شناخت منافع واقعی نیز خود بیانگر گونه‌ای خواست قدرت است.

پس یکی از تفاوت‌های مهم تحلیل فوکو از قدرت و نظریه قدرت در پروژه نقد ایدئولوژی، بی‌نیازی فوکو به این پیش‌انگاشت است که برای فرق‌گذاری میان منافع واقعی و ظاهری می‌توان و باید خارج از رابطه قدرت به قضاوت نشست.

این را نیز باید در خاطر داشت که از دیدگاه فوکو قدرت یکسره منفی نیست، بلکه وجه سازنده و مثبت نیز دارد. فوکو، به ویژه در آثار واپسین، بر تفاوت میان قدرت و سلطه تأکید می‌کند و یکی انگاشتن آن‌ها را اشتباه می‌داند. به این نکته در بخش‌های پایانی این مقاله باز خواهیم گشت.

به علاوه، این‌که قدرت اعمال می‌شود به معنای آن نیست که اعمال‌کننده قدرت «صاحب» قدرت است. قدرت ملک طلق کسی یا حتی مزیت کسی نیست.<sup>۲۵</sup> از دید فوکو، برخلاف نظر رایج، قدرت آن چیزی نیست که به طبقات مسلط تعلق دارد و طبقات زیر سلطه از آن محروم‌اند.

آن‌ها که زیر سلطه هستند و آن‌ها که مسلط هستند هر دو به یک اندازه بخشی از شبکه قدرت به‌شمار می‌آیند. بنابراین، قدرت در انحصار دیکتاتورها و حاکمان مطلق نیست و در سراسر نظام اجتماعی پخش و پراکنده است. در نتیجه شبکه قدرت را نمی‌توان با کودتا یا حتی انقلاب تغییر داد.<sup>۲۶</sup>

برای فوکو پرسش مهم و جالب این نیست که چه کسی بر چه کسی اعمال قدرت می‌کند. موضوع مورد مطالعه فوکو میدان و شبکه کنش‌ها و واکنش‌هاست. پرسش مهم برای او این است که چگونه یک کنش بر کنش دیگر تأثیر می‌گذارد. از دید او، در این شبکه رابطه کنش و واکنش رابطه‌ای یک‌بعدی و علت و معلولی نیست. رابطه قدرت مانند بازی شطرنج است که در آن هر حرکت هم انتخاب‌های حریف را محدود می‌کند و هم امکان‌های تازه برای حرکت حریف می‌گشاید.

پیش از این گفته شد که به اعتقاد فوکو نقد منتقدان نومارکسیست از جامعه سرمایه‌داری معاصر هنوز مبتنی بر تعبیر سنتی از رابطه قدرت و حقیقت و آزادی است. بر پایه همین اعتقاد است که فوکو نظریات هربرت مارکوزه و ویلهلم رایش درباره جنسیت و آزادی جنسی را مورد تحلیل انتقادی قرار می‌دهد.<sup>۲۷</sup>

مارکوزه و رایش میان سلطه انسان بر طبیعت که پروژه اصلی عصر روشنگری بود و سلطه انسان بر انسان رابطه‌ای مستقیم و درونی می‌دیدند. از دید این منتقدان، الگوی متفکران روشنگری از حاکمیت عقل بر جامعه انسانی همان الگوی علوم طبیعی است که ویژگی اصلی‌اش داشتن نگره عینی به طبیعت است که خود در عمل به رابطه ابزاری میان انسان و طبیعت می‌انجامد. اما عقلی که هدفش سلطه بر طبیعت است عاقبت طبیعت درون انسان را نیز بزیر سلطه می‌کشد و ناگزیر به حاکمیت انسان بر انسان می‌انجامد.<sup>۲۸</sup>

فوکو تا این‌جا با نکات اصلی این تحلیل انتقادی موافق است. در

دنایای مدرن، سلطه بر طبیعت درون نتیجه درونی کردن اصولی است که از تعالیم علوم انسانی جدید استنتاج شده‌اند. همان‌طور که دیدیم، فوکو در آثارش کوشیده است نشان دهد که چگونه دیسپلین‌های<sup>۲۹</sup> جدید در نهادهایی مانند زندان، سربازخانه، بیمارستان، مدرسه، و کارخانه و جز آن اعمال می‌شوند. تحلیل‌های تاریخی او بیانگر این است که در جامعه/مدرن سلطه بر دیگران از راه نظارت بر خود اعمال می‌شود.

اما یک تفاوت اساسی میان فوکو و متفکرانی مانند مارکوزه و رایش وجود دارد. تحلیل انتقادی این متفکران همراه با برداشتی از رهایی است/که به گمان فوکو توهم محض است. براساس این برداشت، رهایی انسان مستلزم این است که طبیعت درون بتواند آزادانه ابراز شود. اخلاق حاکم بر جامعه سرمایه‌داری و بوروکراتیک مدرن مانع بیان اصیل و آزادانه واقعیت درونی انسان است، و رهایی انسان مستلزم رفع این موانع است. یکی از وجوه طبیعت درون انسان که در جامعه سرمایه‌داری و بوروکراتیک جدید سرکوب شده و امکان بیان آزادانه نداشته است طبیعت جنسی انسان است. پس شرط مهم رهایی انسان شناخت این طبیعت جنسی است. فوکو این تعبیر از رهایی را به زیر پرسش برده است. به گمان او نظریه اجتماعی متفکرانی مانند مارکوزه و رایش، به پیروی از/روانکاوی فروید، این است که هر انسان دارای گوهری درونی است که می‌تواند و باید کشف شود و نیز این‌که کشف این گوهر پنهان شرط رسیدن به آزادی و خودمختاری فرد است. فوکو یکسره مخالف این نظریه است. به گمان او انسان ذات یا گوهری ندارد که باید کشف شود یا عمقی ندارد که بتوان آن را آشکار کرد. در عوض به عقیده فوکو، همان‌طور که خواهیم دید، وظیفه فرد به جای کشف گوهر خود آفرینش خود است.

به نظر فوکو، این ادعا که انسان دارای طبیعتی جنسی است و این‌که/این طبیعت را می‌توان به کمک متخصصان شناخت ریشه در فرهنگ



مسیحی دارد. فوکو میان اعتراف به گناه در مذهب کاتولیک و روانکاوی فرویدی ارتباطی نزدیک می‌بیند. به اعتقاد او «حقیقت» روانکاوی فروید از همان «حقیقت‌هایی» است که درون یک رژیم قدرت ساخته و پرداخته شده است. این فکر که انسان دارای ذات یا طبیعتی جنسی است خود محصول آن شیوه‌های دانش است که نتیجه‌اش تبدیل کردن ما به موضوع نظارت است. پذیرفتن این ایده که ما دارای طبیعت جنسی هستیم خواه ناخواه ما را به موضوع نظارت تبدیل می‌کند. زیرا به محض این‌که بپذیریم نیاز جنسی تعیین‌کننده طبیعت ماست، می‌خواهیم که این طبیعت را بشناسیم و زندگی‌مان را با آن هماهنگ کنیم. و پیداست که ما برای شناختن طبیعت خود و هماهنگ کردن زندگی با آن طبیعت به کمک خبرگان و اهل فن نیازمندیم و یک مرجع یا حجت (اتوریت) باید راه و رسم این نکات اصلی زندگی را به ما بیاموزد. مهم نیست که این مرجع یا حجت کشیش سنتی است یا روانکار یا مددکار اجتماعی مدرن. به هر حال نتیجه ارتباط با مرجع یا حجت این است که همه تجربه‌های درونی و بیرونی و حتی خصوصی‌ترین تجربه‌های شخصی خود را با او در میان می‌گذاریم. و این به نظارت زندگی ما از جانب دیگری منجر می‌شود.

باز پیداست که در الگوی سنتی رابطه میان بیمار و روانکاو رابطه قدرت به شمار نمی‌آید. به عکس، در آن الگو، این رابطه مبنای رهایی ما از محدودیت‌های تعابیر سنتی از رابطه جنسی است. در آن الگو، به دور ریختن ممنوعیت‌های رفتار جنسی یعنی کسب آزادی بیشتر، اما به گمان فوکو یعنی اسیر شدن در دام تعبیرهای جدید از هستی و طبیعت جنسی. پس دقیقاً خود این به اصطلاح آزادی جنسی است که شکل ویژه نظارت بر ماست. امروز کنترل نه با سرکوب بلکه با تحریک یا انگیزش (stimulation) انجام می‌شود.<sup>۳۰</sup> آن‌چه آزادی فرد در انتخاب شیوه زندگی می‌نماید، به درستی تن دادن داوطلبانه فرد به نظامی فراگیر است که جزئیات زندگی روزانه وی را زیر نظارت دارد.

پیداست که اگر اعمال قدرت فقط به شکل تحمیل کردن گونه‌ای/محدودیت بر فرد و ایجاد ممنوعیت برای او در نظر گرفته شود، کوشش برای رهایی نیز محدود به رهایی از همین تعبیر محدود از قدرت خواهد بود. اما به گمان فوکو، آنچه در الگوی سنتی به رهایی تعبیر می‌شود می‌تواند شکل جدیدی از سلطه و نظارت باشد که انسان را در جامعه جدید، زیر ظاهری آراسته، بسیار مؤثرتر و همه‌جانبه‌تر از شکل سنتی سلطه زیر نظارت می‌برد.

یکی از ویژگی‌های مهم تعبیر فوکو از قدرت ارتباط میان قدرت و دانش است. نکته اصلی تبارشناسی فوکو در این خلاصه می‌شود که دانش قدرت است. اما منظور فوکو از این حکم، برخلاف عقیده رایج، این نیست که دانش به قدرت می‌انجامد یا اول دانش به دست می‌آید و سپس دانش وسیله‌ای برای اعمال قدرت می‌شود. به گمان فوکو، دانش بیانگر رابطه قدرت است و اساساً درون رابطه قدرت پدید می‌آید. به این معنا، دانش و قدرت از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و بنابراین نمی‌توان آن‌ها را جدا از یکدیگر مطالعه کرد.

#### د: انتقاد چارلز تیلر از برداشت فوکو از قدرت

چارلز تیلر، فیلسوف کانادایی، تحلیل فوکو از قدرت در جامعه مدرن را از جهات گوناگون انتقادپذیر می‌داند. در زیر به دو انتقاد مهم او اشاره می‌شود.

**انتقاد اول:** تحلیل‌های فوکو، بدیع و تازه و درون‌بین، ولی یکسویه‌اند.

وجه ارزنده و مثبت کار فوکو این است که آنچه را که بسیاری نتوانسته‌اند ببینند با دقت و موشکافی تحلیل و بررسی کرده است. اما از آن‌جا که تحلیل‌های انتقادی او همواره بر جنبه‌های ویژه‌ای از پدیده‌های مورد بررسی او تأکید می‌کنند و جنبه‌های مهمی را

ندیده می‌گیرند، در نهایت جانبدارانه و یکسویه‌اند. مثلاً تحلیل فوکو از انسان‌باوری مدرن منحصرأ بر این جنبه تأکید دارد که انسان‌باوری جدید روش‌های کنترل و نظارت جدید را پدید آورده است، ولی او اخلاق همراه با انسان‌باوری جدید را یکسره ندیده می‌گیرد.

به‌طور کلی، دوگانگی و ابهام دیسپلین‌های جدید از چشم فوکو پنهان‌اند. درست است که در جامعه جدید قدرت نامرئی است و نظارت و کنترل اجتماعی به صورت نظارت بر خویشتن در آمده است. اما وجه دیگر نظارت بر خویشتن وجود افرادی است که توان حاکمیت بر سرنوشت خویش را دارند. بی‌شک، پیش شرط استقرار نهادهایی که امکان شرکت مردم در تصمیم‌گیری‌های مهم را بدهند وجود درجه‌ای از نظارت بر خویشتن است. ویژگی اصلی شهروند آزاد در یک جامعه باز این است که شرکتش در فعالیت‌های اجتماعی و کمکش به پیشرفت امور اجتماع آزادانه و به میل خود وی باشد. به‌عکس، در جامعه بسته سنتی افراد به زور قدرت حاکم دین خود را به جامعه ادا می‌کنند. پس نظارت فرد بر خویشتن هم می‌تواند به نظام سلطه تبدیل شود و هم می‌تواند مبنایی برای فعالیت آزاد و دست‌جمعی باشد. درست است که روند تاریخی در دمکراسی‌های غربی عملاً بیانگر تضعیف گونه دوم نظارت بر خویشتن و تقویت گونه اول بوده است، ولی ندیدن این دوگانگی و باور به این‌که هرگونه کنترل بر خویشتن به یک نظام سلطه محض می‌انجامد، ارزیابی نادرست و یکجانبه‌ای از امکانات جامعه‌های مدرن غربی است. تحلیل فوکو از جایگاه مسئله جنسی در تمدن غربی نیز به‌رغم این‌که حاوی نکات درست و اساسی است از خطر یکجانبه بودن مصون نیست. به اعتقاد تیلر، درست است که در جامعه غربی وزن بسیاری به وجه جنسی زندگانی انسان و اهمیت ارضای جنسی در زندگانی انسان داده شده است؛ درست است که وزن و وجه جنسی زندگی انسان در این جوامع بیانگر ایدئولوژی ویژه‌ای است که از کاربردهایتر حفظ رابطه قدرت

مسلط و پیشبرد منافع اقتصادی خاصی در جامعه است؛ درست است که تعبیر مدرن از رهایی جنسی و نقش روانکاو در رهایی انسان ریشه در ایدئولوژی مسیحی دارد؛ و درست است که مفهوم رهایی خود می‌تواند به مکانیسم کنترل تبدیل شود. اما چنین می‌نماید که در تحلیل فوکو هرگونه کوشش برای بیان طبیعت درون به‌طور اجتناب‌ناپذیر به مکانیسم نظارت و کنترل تبدیل می‌شود. به‌نظر تیلور این برداشت از تحقق خواست طبیعت درون یکسویه و ناقص و نادرست است.<sup>۳۱</sup>

### انتقاد دوم: فقدان یکبارچگی و پیوستگی منطقی در تحلیل‌های فوکو

#### ۱. قدرت، حقیقت، رهایی

یکی از وجوه کلیدی اندیشه متفکران دوران روشنگری، به‌ویژه/ کانت، تأکید بر ارتباط درونی میان مفاهیم حقیقت و آزادی (رهایی) است. از چشم‌انداز اندیشه روشنگری حقیقت و آزادی لازم و ملزوم یکدیگرند و نفی یکی ناگزیر به نفی دیگری می‌انجامد. رسیدن به آزادی نیازمند آگاهی از حقیقت امور است، و از میان رفتن آزادی زمینه را برای قلب شدن حقیقت فراهم می‌کند. افزون بر این، از چشم‌انداز اندیشه روشنگری، بدون پیش‌انگاشت حقیقت و آزادی نمی‌توان پدیده قدرت را مورد بحث و بررسی انتقادی قرار داد.

خواننده آثار فوکو ممکن است گمان کند که از این نظر تفاوتی میان اندیشه انتقادی فوکو و اندیشه روشنگری نیست. اگر هدف تحلیل‌های انتقادی فوکو آشکار کردن رابطه سلطه در پشت رابطه‌ها و نهادهای به‌ظاهر آزاد و عقلی در جامعه مدرن است، پس او، دست‌کم به‌طور ضمنی، می‌خواهد خواننده را به امکان آزاد شدن از رابطه قدرت آشنا کند. فوکو با برداشتن نقاب از چهره فریبنده رابطه‌های قدرت، حقیقت این رابطه‌ها را آشکار می‌کند و خواننده را در موقعیت بهتری برای رها شدن از رابطه سلطه قرار می‌دهد. پس در

اندیشه فوکو، دست‌کم به‌طور ضمنی، رابطه‌ای نزدیک میان مفاهیم قدرت و رهایی وجود دارد.

افزون بر این، تحلیل انتقادی قدرت به مفهوم حقیقت نیز نیاز دارد. پیداست که اگر قدرت در جامعه مدرن پدیده‌ای نامرئی است که در هیئت عقل متجلی می‌شود، پس اعمال قدرت ناگزیر همراه است با قلب حقیقت. و نیز اگر این حکم فوکو را بپذیریم که طبیعت رابطه قدرت در جامعه مدرن چنان است که فرد داوطلبانه اعمال قدرت به خود را می‌پذیرد و با همکاری خود به زیر سلطه می‌رود، آنگاه این را نیز باید بپذیریم که او به علت بسته بودن چشمانش به حقیقت است که به اختیار تن به سلطه قدرت می‌دهد.

فوکو مدعی است که در نهادهای مدرن فرد زیر نام حقیقت یا رهایی تن به سلطه می‌دهد. در پاسخ می‌توان گفت که اگر نهادهای مدرن با نقاب و تظاهر ما را دچار توهم می‌کنند، پس ناگزیر حقیقتی را از ما پوشیده می‌دارند. منطقاً نمی‌توان از وجود نقاب و تظاهر و توهم سخن گفت و، دست‌کم به‌طور ضمنی، تعبیری از حقیقت امور را در ذهن نداشت. واژه‌های دروغ و تظاهر و توهم بدون مفهوم حقیقت بی‌معنا هستند. به بیان دیگر، مفهوم قدرت متعلق به یک حوزه معنایی است که شامل شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط با یکدیگر از جمله فرد و حقیقت و آزادی است. این مفاهیم در این شبکه چنان درهم تنیده‌اند که حذف هر یک از آنها کل شبکه معنایی را مختل می‌کند.<sup>۳۲</sup> پس تحلیل انتقادی فوکو از قدرت بدون استفاده صریح یا ضمنی او از مفاهیم حقیقت و آزادی ناممکن است، و نفی جایگاه ضروری این مفاهیم و ارتباط درونی میان آنها در تحلیل مفهوم قدرت گونه‌ای تناقض‌گویی یا ناهمسازی است که یورگن هابرماس آن را ناهمسازی کنشی<sup>۳۳</sup> می‌نامد.

فوکو، در مقام منتقد اندیشه روشنگری و مدرنیته، ارتباط درونی مفاهیم حقیقت و آزادی با نقد قدرت را زیر پرسش می‌کشد. او، دست‌کم

در آثار دهه هفتاد، کوشیده است چنان تحلیلی از قدرت ارائه دهد که نیازی به مفاهیم فرد (عامل اندیشه و کنش)، آزادی، و حقیقت نداشته باشد. همان‌طور که دیدیم، او هرگونه نقد قدرت را که پیش‌انگاشت آن کشف حقیقت و هدفش رسیدن به رهایی است توهمی و ناشی از خیال‌پردازی‌های رمانتیک می‌داند.

به ادعای فوکو، مفهوم کلی و جهانگستر حقیقت فریب یا توهم است. حقیقت همواره مشخص و محلی و وابسته به شرایط ویژه است. جامعه انسانی همواره مبتنی بر نظام قدرت است، و سرنگون کردن یک نظام اجتماعی معنایی جز گذار از یک نظام قدرت به نظام قدرت دیگر ندارد. از آن‌جا که هر نظام قدرت تعبیر ویژه خود را از حقیقت دارد، پس گریز از قدرت به آزادی خوش‌خیالی محض است.

اساس و پایه تحلیل فوکو از مفاهیم حقیقت و قدرت و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را باید در فلسفه نیچه جست. فوکو نیز مانند نیچه بر این است که رابطه قدرت ضرورت زندگی اجتماعی است. رابطه اجتماعی ذاتاً رابطه قدرت است. افزون بر این، اعمال قدرت بدون تعبیری از حقیقت ناممکن است. پس بنیاد هر نظام اجتماعی بر سلطه است، و مؤثرترین شکل سلطه در جامعه مدرن است که در پشت نقاب حقیقت و عقل پنهان است. و به این معناست که فوکو و نیچه هر دو مدعی آن هستند که در تحلیل نهایی حقیقت ساخته نظام قدرت و سلطه است.<sup>۳۴</sup>

افزون بر این چنین می‌نماید که فوکو، باز به پیروی از نیچه، معتقد است که قضاوت ارزش‌گذارانه درباره شکل‌های مختلف زندگی و اندیشه ناممکن است، چرا که شکل‌های مختلف زندگی معیارهای درونی خود را برای ارزیابی خود دارند. به بیان دیگر، معیار ارزیابی عینی و مستقلی برای قضاوت ارزش‌گذارانه شکل‌های زندگی وجود ندارد. هر شکل زندگی و اندیشه بیانگر رابطه‌های قدرت در چارچوب فرهنگی-اجتماعی ویژه خود است.

با این تعبیر از وابستگی حقیقت به رژیم قدرت هرگز نمی‌توان به نام حقیقت به جنگ رژیم قدرت رفت. رهایی از یک نظام قدرت زیر نام حقیقت جز جانشین کردن یک رژیم قدرت به جای یک رژیم دیگر معنایی ندارد. از چشم‌انداز فلسفه فوکو، بهترین شاهد این مدعا روند واقعی تاریخ مدرن است. سرنگونی حکومت‌های مطلقه اروپایی در پایان قرن هجدهم به استقرار رژیم‌هایی انجامید که در آن‌ها نظارت بر فرد به مراتب همه‌جانبه‌تر و مؤثرتر از رژیم‌های مطلقه سنتی است.

چنین می‌نماید که تحلیل چشم‌انداز باورانه فوکو از مفاهیم قدرت، حقیقت، و آزادی در اساس دچار همان تناقض‌ها و ناپیوستگی‌های فلسفه نیچه است. «حقیقتی» که ساخته و پرداخته قدرت است و خود نقابی است که واقعیت قدرت را می‌پوشاند، حقیقت نیست. چنین حقیقتی به ناچار درون گیومه محبوس می‌ماند و ناگزیر راه را برای حقیقت خارج از گیومه باز می‌کند. همه عبارت‌هایی که می‌کوشند نقاب از چهره قدرت بردارند و نیز همه جمله‌هایی که فلسفه چشم‌انداز باوری را بیان کرده و می‌کوشند آن را توجیه کنند، مدعی حقیقت خارج از گیومه هستند. تحلیل فوکو از قدرت و کوشش او در برداشتن نقاب از چهره قدرت ناگزیر باید جایی برای مقاومت در مقابل قدرت، به امید پایان دادن به رابطه قدرت، بگذارد. اما نسبییت باوری فوکو پایان دادن به رابطه قدرت را در اساس ناممکن می‌کند. اگر دگرگون کردن «رژیم‌های حقیقت» ضامن نزدیک‌تر شدن به حقیقت و به دست آوردن آزادی نباشد، معلوم نیست که فوکو با چه انگیزه و به چه دلیلی زحمت برداشتن نقاب از چهره قدرت را به خود هموار می‌کند.

افزون بر این، فوکو در پذیرش چشم‌انداز باوری نیچه‌ای کاملاً بی‌گیر و یگروند نیست. از یکسو چشم‌انداز باوری، پیش‌انگاشت روش تحقیق و تحلیل تاریخی او، یعنی تبارشناسی، است، و از سوی دیگر،

همان‌طور که در بخش‌های بعدی این مقاله خواهیم دید، تحقیق‌های تاریخی او همواره دارای بعدی اخلاقی-سیاسی است.<sup>۳۵</sup> این عدم یکپارچگی، به نظر اکثر منتقدان فوکو، یکی از تضادهای اصلی کار فکری اوست.

## ۲. محلی بودن مقاومت و حقیقت

پاسخ فوکو به کسانی که تعبیری از حقیقت را لازمه هرگونه تحلیل/انتقادی می‌دانند، چنین است: از آن‌جا که مقاومت در مقابل قدرت مسلط همواره محلی (local) است، نقاب‌برداری نیز فقط مبنای محلی دارد. همان‌طور که آگاهی از وضع موجود همواره محلی است، حقیقت نیز دارای ویژگی محلی است. فوکو عمیقاً نسبت به پاسخ‌های کلی و فراگیر که مدعی راه‌حل‌های همه‌جانبه برای مشکلات بشری هستند بدبین است. البته علت این بدبینی تخریب‌ها و فاجعه‌هایی است که زیر نام تغییرات بنیادی و انقلابی در قرن ما به بار آمده است. اما باید پرسید که آیا پذیرفتن راه‌حل‌های فراگیر و ریشه‌ای و پاسخ‌های یک‌بار و برای همیشه مستلزم قبول نیهیلیسم نیچه‌ای یا نسبت‌باوری فوکویی است؟

در چشم‌انداز باوری نیچه‌ای-فوکویی جایی برای پیشرفت/اجتماعی-فرهنگی نیست. زیرا، لازمه پیشرفت از یک شکل زندگی به شکل دیگر وجود گونه‌ای وجه مشترک میان آن‌هاست. زیرا اگر دو شکل زندگی به دو جهان غیرقابل مقایسه با یکدیگر متعلق باشند، گذار از یکی به دیگری را نه می‌توان پیشرفت انگاشت و نه پسرفت. از چشم‌انداز نیچه و فوکو شکل‌های زندگی متفاوت در تاریخ متعلق به جهان‌های به کلی متفاوت و منفصل و غیرقابل مقایسه با یکدیگرند، و در نتیجه از این چشم‌انداز نمی‌توان صحبت از تغییر شکل زندگی به معنای نزدیک‌تر شدن به حقیقت و تحقق نسبی آزادی کرد. این نیز گفتنی و قابل توجه است که فوکو در این مورد مثل بسیاری موارد دیگر نقطه‌نظرهای متناقض ابراز کرده است. برای نمونه فوکو گاه



ضمن نفی این خوشبینی روشنگری که تاریخ بشر پیشرفت به سوی آزادی است، گونه‌ای پسرفت را در تاریخ می‌بیند.

برخلاف ادعای فوکو تجربه بشری نشان داده است که تغییر هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی می‌تواند در جهت کسب آزادی بیشتر یا نزدیک‌تر شدن به حقیقت باشد، و بی‌شک این‌گونه تغییر نشانه پیشرفت است. در مثل، تحولات و تغییرات تمدن غربی از دوران پیش از مدرنیسم به دوران مدرن را دست‌کم از لحاظ‌هایی می‌توان پیشرفت تلقی کرد. اهمیت و ارزش زندگانی انسان در این جهان، حقوق و آزادی‌های فردی، و همراه آن تعبیری از برابری افراد، و بالأخره حاکمیت جمعی به جای حکومت فردی بی‌شک از دستاوردهای اندیشه مدرن به شمار می‌آیند.

/تصادفی نیست که شکنجه‌های قرون میانی امروز به چشم ما وحشیگری می‌آیند. از ویژگی‌های جهانی که در آن شکنجه‌های جسمانی جایز به شمار می‌رفت اعتقاد به یک نظام کیهانی مقدس بود که مبنای جهان اجتماعی-سیاسی آن دوران را تشکیل می‌داد. و یکی از علل این‌که ما امروز دیگر به آن نظام کیهانی اعتقاد نداریم برداشت علمی مدرن از جهان طبیعی است. به دلایل و شواهد بسیار تعبیر علمی مدرن از طبیعت ما را به حقیقت نزدیک‌تر کرده است. پس دست‌کم جنبه‌هایی از «افسون‌زدایی» که از ویژگی‌های تعیین‌کننده فرهنگ مدرن به شمار می‌رود، بیانگر پیشرفت در دانش و نزدیک‌تر شدن به حقیقت است.

با این‌همه، این به معنای آن نیست که تحولات تمدن غربی یکسره مثبت بوده است. روند تاریخی مدرن شدن (یا عقلانی شدن) حاوی وجوه منفی بسیار بوده است. فوکو بی‌شک در نشان دادن این وجوه منفی سهم مهمی داشته است و از این لحاظ در رسیدن به شناخت درست دنیای مدرن کمک شایانی کرده است. گسترش نظارت و کنترل در دنیای مدرن بیانگر گونه‌ای غیرانسانی شدن است. حاکمیت روزافزون عقل

ابزاری حساسیت به بسیاری ویژگی‌های کلیدی زندگی انسانی را تضعیف کرده یا کشته است. این همه احساس نارضایتی نسبت به وضع موجود و شکل‌های مختلف ضدیت با مدرنیته، از شیوع کیش‌های مذهب‌ی نوظهور گوناگون گرفته تا گرایش‌های فکری عقل‌ستیزِ پُست-مدرن، تصادفی نیست. احساس عمیق از دست رفتنِ معنویتی که در دنیای سنتی وجود داشته و دنیای مدرن آن را از بین برده، از یک سو بیانگرِ نگره‌ای رمانتیک و نوستالژیک و از سوی دیگر بیانگرِ واقعیتی دربارهٔ دنیای مدرن است.

خلاصه این‌که واقعیت دنیای مدرن بسیار پیچیده‌تر از آن است که تغییرات عظیمی را که به وجود آمده یکسره مثبت یا یکسره منفی بدانیم و یا نشان‌گسست کامل از جهان سنتی یا تداوم روشن همان جهان سنتی به حساب بیاوریم. فوکو از یک سو بر وجه منفی این تغییرات تأکید کرده و از سوی دیگر این تغییرات را بیانگر گسست کامل از دنیای سنتی معرفی کرده است. این، همان‌طور که دیدیم، در بهترین حالت تصویری یکسویه از روند پیچیده و چند سویهٔ مدرن شدن در غرب است. به بیان دیگر، تصویر یکسره منفی فوکو همان‌قدر از واقعیت دور است که تصویر یکسره مثبت متفکران کلاسیک دوران روشنگری.<sup>۳۶</sup>

### ۳. مفهوم قدرت بدون سوژه (عامل فکر و کنش)

پیش‌انگاشت مفهوم فوکو از قدرت و رابطهٔ قدرت، برخلاف تعبیر/ کلاسیک، وجودِ عاملی که آگاهانه اراده‌اش را بر دیگری تحمیل کند یا عاملی که از تحمیل شدن ارادهٔ دیگری بر خود آگاه باشد نیست. به بیان دیگر، به گمان فوکو، درک استراتژی قدرت در یک موقعیت خاص مستلزم درک هدف‌های عاملان و شرکت‌کنندگان در آن موقعیت نیست. استراتژی قدرت را باید در بستر و زمینهٔ رابطهٔ قدرت جست‌وجو کرد و نه در هدف‌های آگاهانهٔ افراد درگیر آن رابطه.

به‌طور کلی می‌توان میان دو نگرش در بابِ رابطهٔ قدرت فرق گذاشت. بعضی از متفکران، از جمله برتراند راسل، قدرت را نتیجهٔ

کنش‌های آگاهانه اجتماعی و نیت افراد می‌دانند. در حالی که گروهی دیگر از متفکران قدرت را قابل تقلیل به نیت افراد نمی‌دانند.<sup>۳۷</sup> برای نمونه، از دیدگاه مارکس گرچه تاریخ نتیجه نیت و اراده انسان‌هاست، اما تاریخ فقط آن‌چه افراد آگاهانه نیت و اراده می‌کنند نیست. مارکس به تکرار بر این نکته پافشاری کرده است که تاریخ را نمی‌توان براساس نیت افراد فهمید. متفکران گروه اول معتقدند که قدرت آگاهانه و عامدانه از جانب افراد و عاملین کنش‌ها اعمال می‌شود، در حالی که متفکران گروه دوم قدرت را نتیجه ویژگی‌های ساختاری نظام‌های اجتماعی می‌دانند و نه نتیجه نیت و اراده افراد. باز برای نمونه، از دیدگاه مارکس وجود و عملکرد ساختارهای اجتماعی-اقتصادی مستقل از نیت افراد بوده و تقلیل‌پذیر به نیت افراد نیست. فوکو در تأیید نظر گروه دوم قدرت را رویکردی بدون عامل آگاه می‌داند. از چشم‌انداز تبارشناسی فوکو رابطه قدرت را می‌توان بدون ارجاع به نقش شرکت‌کنندگان در رابطه قدرت یا آگاهی آن‌ها از آن نقش، مورد تحلیل انتقادی قرار داد. به بیان دیگر، چرخش‌های مهم در روندهای اجتماعی و تاریخی را نمی‌توان براساس اراده آگاه افراد یا هدف‌های مستقیم و آگاهانه آن‌ها توضیح داد.

استدلال فوکو تا این‌جا در نقد هرگونه طرز فکری که تاریخ را براساس اراده و تصمیم‌های آگاهانه شخصیت‌ها توضیح می‌دهد مؤثر و قانع‌کننده است. البته فوکو در این مورد مدیون متفکران ساختارباور مانند مارکس و لوی استراوس و لویی آلتوسر است.

به هر حال این را می‌توان از فوکو پذیرفت که علم بر هدف‌های آگاهانه عاملین درگیر رابطه قدرت شرط لازم برای درک استراتژی قدرت نیست، چراکه گاه رابطه سلطه از جانب شرکت‌کنندگان در آن رابطه به صورت سلطه درک نمی‌شود. اما فوکو از این فراتر می‌رود و با اعلام «مرگ سوژه» و «پایان انسان» اساساً هرگونه تعبیر از عامل اندیشه و کنش را برای تحلیل انتقادی نالازم می‌داند.

چارلز تیلر در رد وجه افراطی عقیده فوکو درباره «مرگ سوژه» چنین/ استدلال می‌کند که مفهوم قدرت یا سلطه منطقیاً باید شامل دو عنصر زیر باشد:

الف. روندی که عامل انسانی به گونه‌ای در آن نقش داشته است.

ب. تعبیری از اجبار و تحمیل که بر فردی اعمال شود.

بدون این دو عنصر، واژه‌های «قدرت» و «سلطه» معنایشان را از دست می‌دهند.<sup>۳۸</sup> درست همان‌طور که واژه «جنایت» بدون تعبیری از قربانی بی‌معناست، قدرت و سلطه نیز نیازمند قربانی هستند. وجود و حضور سلطه در گرو تحمیل آن بر دیگری است. البته، همان‌طور که فوکو تأکید کرده است، این معنا مغایر با آن نیست که کسی که زیر سلطه قرار گرفته ممکن است در قربانی شدن خود نقش داشته باشد. اما کسی که به میل خود تن به سلطه می‌دهد ناگزیر قربانی درجه‌ای از شیادی و تظاهرهای دروغین شده است. در غیر این صورت مشکل بتوان گفت که آن‌چه تحمیل شده ناشی از سلطه بوده است.

افزون بر این، لازمه سلطه و تحمیل ایجاد محدودیت یا ممنوعیت در/ آرزوها و منافع و هدف‌های کسی است که زیر سلطه رفته یا چیزی بر او تحمیل شده است. اگر عاملی خارجی باعث تغییر وضعی در من شود که هیچ‌گونه ممنوعیت یا محدودیت در نیت‌ها، آرزوها، یا منافع من ایجاد نکند، آن عامل خارجی را نمی‌توان علت سلطه بر من دانست. و نیز واضح است که آرزوها و خواست‌های ممنوع یا محدود شده می‌بایست از درجه‌ای از اهمیت برخوردار باشند. این نکات نشان می‌دهند که تحلیل رابطه قدرت بدون اشاره به شعور کسی که زیر سلطه رفته ناممکن است. به گمان فوکو این انسان‌باوری مدرن است که با قرار دادن انسان در/ مرکز عالم هستی، و با انتخاب چشم‌انداز فرد برای شناخت، اولویت فرد بر ساختار را مبنای اصلی روش شناخت در علوم انسانی کرده است. تبارشناسی فوکو، به عکس، مبتنی بر اولویت ساختار بر فرد است. این

اصلی است که فوکو زیر تأثیر لوی استراوس و مکتب فکری ساختارباوری پذیرفت ولی حتی پس از گسست از این مکتب به آن وفادار ماند. از چشم‌انداز تبارشناسی فوکو، «فرد چیزی جز پیامد قدرت نیست.»<sup>۳۹</sup> تبارشناسی، به گمان فوکو، بررسی قدرت در سطح نیت‌ها و تصمیم‌های آگاهانه نیست. از چشم‌انداز تبارشناسی این پرسش‌ها که قدرت در دست کیست؟ و در ذهن صاحب قدرت چه می‌گذرد؟ پرسش‌های درستی نیستند. در عوض تأکید و توجه تبارشناسی فوکو معطوف به آن روندهایی است که در آن‌ها سوژه یا عامل شعور و کنش به تدریج ساخته می‌شود.

فوکو دوروش شناخت در علوم انسانی را در مقابل هم می‌گذارد: اول روش معتقد به اولویت فرد بر ساختار و دوم روش مبتنی بر اولویت ساختار بر فرد. وی روش دوم را برمی‌گزیند و توضیح ساختارباورانه را جانشین توضیح فردباورانه می‌کند.

اما تحلیل تیلر از مفاهیم قدرت و سلطه نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این دو روش به‌تنهایی کافی برای شناخت درست رابطه‌ها و نهادهای اجتماعی نیست، و چنین شناختی نیازمند به ترکیبی از این دو روش است. تحلیل درست قدرت باید بتواند توضیح نقش سوژه (عامل شعور) را با توضیح ساختاری تکمیل کند، و نیز بتواند تحلیل کنش‌های فردی را با نتایج نیت‌نشده آن‌ها ادغام سازد. در نتیجه می‌توان گفت که تأکید یکسره فوکو بر ساختار در مقام روش شناخت چندان برتری بر روش مقابل، یعنی تأکید یکسره بر نقش فرد، ندارد.

هر نظریه اجتماعی که سوژه یا عامل شناخت و کنش را به عنصری تنزل دهد که به‌طور مکانیکی هنجارهای موجود را دنبال و از قوانین و مقررات مسلط اطاعت می‌کند، نارسا و یک‌سویه است. کنش فرد در شرایط اجتماعی همواره مستلزم تفسیر موقعیت‌های اجتماعی، درک آن‌چه از فرد انتظار انجام آن می‌رود، پیش‌بینی و اکنش نسبت به اطاعت یا

نافرمانی از هنجارها، و استفاده از این دانش برای پیشبرد هدف‌های استراتژیک عامل کنش است. فرد همواره می‌تواند نسبت به موقعیت‌های پیش روی خود واکنش‌های متفاوت داشته باشد. حتی در تبعیت از مقررات، که موقعیت مورد توجه فوکوست، امکان واکنش‌های متفاوت وجود دارد. فرد می‌تواند مقررات و قوانین را به شکل‌های گوناگون اعمال کند یا به کار گیرد و، بسته به شکل اطاعت از مقررات، واکنش‌های متفاوت به آن‌ها نشان دهد. پس چارچوب فکری و ذهنی عامل کنش و مسئولیت او از وجوه اساسی فهم ما از موقعیت‌ها و کنش‌های اجتماعی است. فوکو نمی‌تواند این وجه را ندیده بگیرد و فعالیت اجتماعی را فقط/ به صورت روندهای غیرشخصی مورد مطالعه و تحلیل قرار دهد. به عقیده تامس مک‌کارتی، واکنش فوکو به سوژکتیویسم افراطی است. فوکو در واکنش نسبت به این عقیده افراطی که سوژه یا عامل شعور در مرکز جهان قرار دارد دچار این تفریط می‌شود که «فرد» چیزی جز پیامد قدرت نیست.

باید افزود که تحلیل فوکو از رابطه قدرت همواره با تأکید بر نقش/ مقاومت همراه است. به گمان او بحث درباره قدرت بدون ذکر مقاومت در مقابل قدرت ناقص است. در این مورد نیز چنین می‌نماید که صحبت از مقاومت بدون اشاره به عامل مقاومت در مقام یک موجود دارای شعور ناممکن است. در تحلیل فوکو، اصلاً روشن نیست که عامل مقاومت چیست. فوکو، همان‌طور که خواهیم دید، از مرتبط کردن مقاومت با توانایی عاملان شعور به داشتن دلیل برای «آری» یا «نه» گفتن در مقابل ادعاهای دیگران سر باز می‌زند.

لازم به یادآوری است که این انتقادات به هیچ‌وجه به معنا و منظور نفی اهمیت و قدرت مطالعات تاریخی-انتقادی فوکو نیست. غرض طرح پرسش درباره برداشت او از کار خود و تعبیر او از نقد و نیز استنباط فوکو از پیش‌انگاشت‌های نظری و پیامدهای منطقی تحلیل‌های انتقادی اوست.

### ه: نقد تعبیر فراگیر فوکو از قدرت

همان‌طور که دیدیم، از چشم‌انداز فوکو، هر رابطه اجتماعی شکلی از رابطه قدرت است چندان که گویی بنا به تعریف رابطه اجتماعی رابطه قدرت است. به این دلیل، بسیاری از منتقدان فوکو، از جمله ننسی فریزر متفکر فمینیست معاصر امریکایی، مفهوم فوکو از قدرت را مفهوم فراگیر نامیده‌اند. به گمان فریزر، مشکل فوکو این است که رابطه‌های بسیار گوناگونی را قدرت می‌نامد. فراگیری مفهوم قدرت تا بدان‌جاست که خارج از آن رابطه اجتماعی ناممکن می‌نماید.

در مفهوم فراگیر فوکو، رابطه‌ها و فعالیت‌های بسیار گوناگون مانند همکاری و رقابت، دوستی و دشمنی، کمک و کارشکنی، تأیید و تکذیب، آزاد کردن و اسیر کردن، همگی به‌طور یکسان بیانگر رابطه قدرت‌اند. اگر غرض فوکو از این کاربرد فراگیر واژه قدرت ایجاد حساسیت در ما نسبت به رابطه‌هایی است که در ظاهر آزاد و در واقع سرکوبگرند، کار او فقط از نظر فن بلاغت جالب و مؤثر است. اما در مقام یک نظریه اجتماعی این‌گونه یک کاسه کردن رابطه‌های بسیار گوناگون پی آمدهای منفی مهمی دارد. مبنای هر تحلیل انتقادی فرق‌گذاری میان نظام‌ها و نهادها و رابطه‌های عادلانه و ناعادلانه، استفاده مشروع و نامشروع از قدرت سیاسی، رابطه‌های مبتنی بر همکاری و رابطه‌های مبتنی بر رقابت، و توافق عقلی و توافق غیرعقلی (مانند استفاده از زور یا تزویر) است. در مفهوم فراگیر فوکو، این‌گونه تقسیم‌بندی میان نهادها و رفتارها از میان می‌رود یا حداکثر اهمیت ثانوی می‌یابد. فوکو درست می‌گوید که در دوران مدرن حوزه‌های وسیعی از زندگی اجتماعی با ارزش‌های برخاسته از ارتباط‌های ابزاری و استراتژیک شکل گرفته‌اند، اما قبول این امر نباید مانع آن شود که میان کنش‌های ابزاری-استراتژیک و کنش‌های غیرابزاری-استراتژیک تفاوت قایل شویم. درست است که کنش‌های اجتماعی همواره با محدودیت همراه است، اما این محدودیت‌ها دارای

شکل‌های بسیار گوناگون و در نتیجه نیازمند واکنش‌های هنجاری گوناگون‌اند. فوکو، مانند نیچه، پدیده‌های اقتدار، زور، سلطه، مشروعیت، و جبر را یکی می‌کند و در نهایت به گونه‌ای تحلیل یک‌بعدی از هنجارهای اجتماعی می‌رسد. فریزر فقدان بعد هنجاری لازم برای تحلیل‌های انتقادی فوکو را چنین بیان می‌کند:

از یک سو تعبیر فوکو از قدرت امکان محکوم کردن ویژگی‌های نامطلوب مدرنیسم را به او نمی‌دهد، و از سوی دیگر لحن گفتار و شگردهای زبان‌آورانه فوکو بیانگر اعتقاد راسخ او به این است که مدرنیسم به کلی خالی از ویژگی رهاننده است. پیداست که فوکو عاجزانه به معیاری هنجاری برای بازشناختن رابطه‌های مشروع از رابطه‌های فاقد مشروعیت نیاز دارد. اما تا به امروز، به دلیل فقدان چشم‌انداز هنجاری، جنبه‌های بی‌شک تازه و بدیع و باارزش کار او در معرض خطر این هستند که بد فهمیده شوند.<sup>۴۰</sup>

فوکو در گفته‌ها و نوشته‌هایش با صراحت محض خواهان مقاومت در مقابل قدرت است. ولی او به این پرسش پاسخی ندارد که: چرا باید در مقابل سلطه مقاومت کرد؟ یا اساساً چرا مبارزه یا مقاومت به تسلیم ترجیح دارد؟

یکی از پیامدهای جالب مفهوم فراگیر قدرت این است که این مفهوم/چنان دربرگیرنده رابطه‌های متفاوت اجتماعی است که مفهوم مخالفی برای آن نمی‌توان تصور کرد. به عکس، از چشم‌انداز متفکران مکتب فرانکفورت، از آن‌جا که قدرت همراه است با سلطه، مفهوم مخالف آن آزادی است. اما فوکو با این تقابل به کلی مخالف است. به نظر او آزادی شرط قدرت است، زیرا قدرت فقط آن‌جا اعمال می‌شود که امکان مقاومت هست.

اما اگر هر رابطه اجتماعی به گونه‌ای بیانگر رابطه قدرت باشد، روشن



نیست که مفهوم مخالف قدرت چیست. به گمان منتقدان فوکو چنین مفهوم فراگیری از قدرت گنگ و نامعین و توخالی است. دیوید هوی فیلسوف معاصر امریکایی در دفاع از فوکو دو دلیل ارائه می‌دهد.

اول این‌که در نظام فکری فوکو هر رابطه قدرت را می‌توان با رابطه‌های قدرت دیگر مقایسه کرد. بنابراین، مفهوم قدرت نزد فوکو بدون مفهوم مخالف نیست. دوم این‌که هرچند فوکو مقابل هم نهادن قدرت و آزادی را زیر پرسش می‌کشد، اما بر این تأکید می‌کند که قدرت همواره مقاومت ایجاد می‌کند.<sup>۴۱</sup>

یک دلیل فوکو برای رد تقابل میان قدرت و آزادی این است که به گمان او این تقابل دلالت بر تعبیری جبری از «پیشرفت» در تاریخ دارد که از پیش‌انگاره‌های اصلی انسان‌باوری مدرن بوده و باید به دور ریخته شود. براساس این پیش‌انگاشت، برتری جامعه مدرن به جامعه‌های پیش‌مدرن بدیهی است. در حالی‌که در تحلیل فوکو، به عکس، نکته اصلی همانا پرسش درباره برتری جامعه مدرن است.

به گمان من پاسخ هوی به منتقدان فوکو قانع‌کننده نیست. این‌که نقیض هر رابطه قدرت رابطه قدرت دیگری است، پاسخی به مشکل فوکو نمی‌دهد، مگر این‌که فوکو یک نوع رابطه قدرت را برتر از نوعی دیگر از رابطه قدرت بداند. اما، همان‌طور که گفته شد، فوکوی نخستین فاقد معیار هنجاری لازم برای این‌گونه فرق‌گذاری است.

در مورد نکته دوم نیز روشن نیست چرا تقابل میان قدرت و آزادی لزوماً به تعبیر جبری از پیشرفت می‌انجامد. درست است که چنین تعبیری پیش‌انگاشت دست‌کم بعضی از متفکران دوران روشنگری، مانند کندورسه، بوده است. ولی بسیاری از متفکران معاصر، به‌ویژه هابرماس، کوشیده‌اند بدون مفهوم جبری پیشرفت قدرت و آزادی را در مقابل هم قرار دهند.<sup>۴۲</sup>

و بالاخره این‌که فوکو به‌جای آزادی مقاومت را در مقابل قدرت

می‌گذارد و مدعی است که قدرت مقاومت پدید می‌آورد، این پرسش را طرح می‌کند که این مقاومت برای چیست؟ آیا فوکو هر نوع مقاومت در مقابل قدرت را تأیید می‌کند یا می‌خواهد میان مقاومت موجه و مقاومت ناموجه فرق بگذارد؟ فوکو نه می‌تواند هر مقاومت کور و مخربی را تأیید کند و نه معیاری برای فرق‌گذاری میان مقاومت موجه و ناموجه در اختیار دارد. گذشته از این‌ها انتقاد بی‌امان او از وجود نظارت و کنترل روزافزون/ در جامعه مدرن نیز بی‌هدف می‌نماید. اگر هدف این انتقاد تغییر وضع موجود نیست، چراکه اساساً آمیدی به بهتر کردن وضع موجود نیست؛ و اگر این انتقاد هدفی جز ابراز و بیان خشم و غیظ منتقد نسبت به وضع موجود ندارد؛ پس چنین می‌نماید که نتیجه این انتقاد گونه‌ای قضا و قدرباوری و تسلیم یا نیهیلیسم است.

#### و: نقد هابرماس از فوکو

هابرماس چه بسا مهم‌ترین منتقد فوکو در صحنه فلسفی معاصر باشد. او اولین بار در مقاله «مدرنیته در مقابل پست‌مدرنیته» فوکو و سایر متفکران پُست-مدرن، مانند دریدا و لیوتار، را با برچسب «محافظه‌کاران جوان» مورد حمله قرار داد.<sup>۴۳</sup> استفاده از برچسب «محافظه‌کار» برای فیلسوفی مانند فوکو که در اندیشه به‌راستی یک آنارشویست تمام عیار و از سیاسی‌ترین متفکران فرانسه بود و فعالیت‌های سیاسی‌اش (از مخالفت با حضور و دخالت نظامی فرانسه در الجزایر و شرکت در جنبش سال ۶۸ گرفته تا دفاع از حقوق زندانیان و سایر اقلیت‌های زیر ستم) همواره در اعتراض به بی‌عدالتی و زور از جانب قدرت‌های مسلط، و به این معنا، در طیف چپ سیاسی بود، شگفتی‌آور و چه بسا ناموجه می‌نماید.

بی‌شک محافظه‌کار خواندن فوکو باری از طعنه و کنایه زبان‌آورانه همراه دارد. اما مهم‌تر از این هابرماس با استفاده از این اصطلاح خواسته است بر تشابه فکری میان فیلسوفان پُست-مدرن معاصر فرانسوی و

گروهی دیگر از روشنفکران رادیکال ضد مدرن آلمانی مانند مارتین هایدگر، ارنست یونگر، و کارل اشمیت که در سال‌های میان دو جنگ جهانی به «محافظه‌کاران انقلابی» مشهور بودند، انگشت بگذارند. هر دو گروه از منتقدان ریشه‌ای و عقل ستیز مدرنیته به شمار می‌آیند. ایراد هابرماس، در مقاله یاد شده، به فوکو و دیگر فیلسوفان فرانسوی پُست-مدرن این است که (الف) نقد آن‌ها از مدرنیته از لحاظ نظری ناهم‌ساز و فاقد پیوستگی درونی است و (ب) ضدیت آن‌ها با مدرنیته در اساس تفاوتی با ضدیت منتقدان پیش‌مدرن ندارد. از لحاظ نظری، مشکل این متفکران این است که می‌خواهند با قبول ضمنی پاره‌ای از پیش‌انگاشت‌های بینش مدرن به آن سوی مدرنیته بروند. از لحاظ سیاسی آن‌ها به جای یافتن راه‌حلی برای مشکلات جامعه مدرن براساس تضادهای خود این جامعه، کل مدرنیته را مردود می‌شمارند.

هابرماس خود را به سنت انتقادی متعلق می‌داند که با مارکس آغاز و با مکتب فرانکفورت ادامه یافت. از چشم‌انداز این سنت فکری، روند مدرن شدن در غرب از یک‌سو شکل‌های پیش‌مدرن سلطه را از میان برداشته است و از سوی دیگر شکل‌های سلطه ویژه خود را پدید آورده است. ویژگی اصلی این چشم‌انداز انتقادی این است که آرمان‌های مدرن و اندیشه روشنگری را یکسره مردود نمی‌داند. آنچه از این دید مورد انتقاد است شکل ویژه بیان و نیز تحقق آرمان‌های روشنگری است و نه خود اندیشه روشنگری در تمامیت آن. به بیان دیگر، این سنت انتقادی می‌کوشد همراه نقد سازنده اندیشه روشنگری و نیز نقد وجوه منفی جامعه مدرن، «عناصر رهایی‌بخش» اندیشه روشنگری را حفظ کند و آن را گسترش دهد. از این لحاظ اندیشه انتقادی در دنیای معاصر ادامه‌دهنده «پروژه ناتمام روشنگری» است و هدف آن از میان بردن نه فقط شکل‌های پیش‌مدرن بلکه همه شکل‌های سلطه است.

فوکو اما به آن سنت فکری تعلق دارد که ضدیتش با مدرنیته و

روشننگری همه جانبه و خواهان بریدن کامل از آن‌هاست. این سنت فکری شامل فیلسوفانی مانند نیچه، هایدگر، و متفکران پُست-مدرن فرانسوی است. به گمان هابرماس، این متفکران چنان در نقد مدرنیته پیش‌رفته‌اند که نقد فراگیرشان شامل حال خودشان نیز شده است. آن‌ها به نقد تضاد میان هنجارها و آرمان‌های مدرن و واقعیت جامعه مدرن قانع نبوده، و حتی خود این هنجارها و آرمان‌ها را نیز به نقد کشیده‌اند. آن‌ها مفاهیم حقیقت، عقل، و آزادی را هم که در دست متفکران روشننگری مبنای اندیشه انتقادی بود، رد کرده‌اند.

به گمان نانسو فریزر، ارزیابی انتقادی هابرماس از فوکو این امکان را نادیده می‌گیرد که موضوع نقد فوکو نه مدرنیته در تمامیت آن، بلکه فقط یک عنصر مشخص در آن یعنی انسان‌باوری مدرن است.<sup>۴۴</sup> البته ارتباط میان مدرنیته و انسان‌باوری در آثار فوکو چندان روشن نیست، و فوکو هرگز منظورش را از انسان‌باوری با دقت لازم روشن نکرده است. به همین دلیل مفسران فوکو سه برداشت مختلف از رد انسان‌باوری در آثار او کرده‌اند.

اول مفسرانی مانند دیوید هوی که معتقدند منظور فوکو از رد انسان‌باوری به معنای رد همه ارزش‌ها و آرمان‌های انسان‌باورانه، یعنی آزادی و خودمختاری و اهمیت‌شان فرد انسان نیست، بلکه منظور او فقط رد بیان فلسفی یا چارچوب فلسفی ویژه‌ای است که در اندیشه مدرن پس از دکارت برای صورت‌بندی این ارزش‌ها آمده است.<sup>۴۵</sup> به بیان دیگر، آنچه فوکو رد کرده است ذهن‌باوری دکارتی است و نه محتوای ارزشی انسان‌باوری مدرن. اگر این تفسیر را بپذیریم، تفاوت زیادی میان فوکو و منتقد اصلی او، هابرماس، باقی نمی‌ماند. زیرا بی‌تردید یکی از نکات پایه‌ای نظریه کنش ارتباطی در فلسفه هابرماس رد ساختار ذهن-عین در دستگاه فلسفی دکارت و حتی کانت است.

اما رد انسان‌باوری از جانب فوکو را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان

تفسیر کرد. براساس این برداشت دوم گرچه، به گمان فوکو، انسان‌باوری در یک مرحله ویژه از تحول جامعه غربی نیروی رهایی‌بخش بود (یعنی در دورانی که هنوز شکل‌های پیش‌مدرن سلطه و رژیم‌های سنتی بر جامعه غربی حاکم بودند و آرمان‌های مدرن می‌توانست مبنای نقد وضع موجود شود)، اما از آن‌جا که سلطه در جامعه مدرن شکل‌های کاملاً جدیدی یافته است، انسان‌باوری نیز در شرایط دنیای معاصر نیروی انتقادی را از دست داده است.

در مرحله اول تحول مدرنیته، انسان‌باوری وسیله‌ای بود برای مقابله با شکل‌های پیش‌مدرن سلطه و مخالفت با نهادهایی مانند سلطنت مطلقه و استفاده از شکنجه بدنی برای اقرار گرفتن از متهم و اعمال مجازات‌های بی‌رحمانه در ملأعام برای ترساندن همگان از ارتکاب جرم. انسان‌باوری مدرن اما، برای جلوگیری از این نهادها و رویه‌ها، براساس اصل احترام به شخصیت و حیثیت انسانی و حقوق فردی، شکنجه و مجازات بدنی را ممنوع دانست. با این همه، انسان‌باوری در عمل موفق به از میان بردن سلطه نشد و فقط شکل‌های مدرن سلطه را به جای شکل‌های پیشین آن نشانده. تأکید بر حیثیت و شخصیت انسانی نیز خود تبدیل شد به بخشی از مکانیسم مؤثر برای اعمال کنترل اجتماعی. اعمال قدرت با شگردهای نامرئی جدید انسان‌باوری سنتی را به کلی بی‌اثر کرد. مکانیسم‌های دمکراتیک که برای مقابله با استبداد ایجاد شده بودند دیگر توان مقاومت در مقابل شکل‌های جدید سلطه را نداشتند. صحبت از حقوق و آزادی‌های فردی در شرایطی که سلطه نه از جانب دیکتاتور بلکه از جانب روان‌پزشک و مددکار اجتماعی است بی‌اثر و بی‌ربط است. در چنین شرایطی صحبت از حقوق و آزادی‌های فردی وضع را بدتر هم می‌کند. براساس این تفسیر، انسان‌باوری را باید به دلایل استراتژیک، یعنی به علت این‌که دیگر نیروی رهایی‌بخش نیست، رد کرد.

همان‌طور که پیشتر دیدیم، کتاب دیسیپلین و مجازات فوکو توصیفی

است از چگونگی پدید آمدن شکل مدرن قدرت. ویژگی مهم نظام قدرت/ جدید این است که آرام و غیرنمایشی است و در نتیجه عملکرد آن بی‌وقفه و عمیق است. این قدرت، برخلاف قدرت در نظام قدیم، مرکز قابل تشخیصی ندارد و در سراسر شبکه اجتماعی پخش است. کارگزاران اصلی این قدرت دانشمندان علوم اجتماعی، روان‌پزشکان، مددکاران اجتماعی، معلمان، کیف‌شناسان، و شهروندانی هستند که مقولات علوم انسانی ملکه ذهنشان شده است. این نظام قدرت ویژگی دولت رفاه اجتماعی است و نه حکومت استبدادی که هدف حمله انسان‌باوری بود. پس انسان‌باوری در مقابل این نظام قدرت به کلی خلع سلاح و بی‌دفاع و در نتیجه برای نقد اجتماع معاصر به کلی بی‌اثر است. به ادعای فوکو، مفاهیم آزادی، خودمختاری، ذهنیت، و حقوق فردی که سرچشمه‌گیری و کشش انسان‌باوری بودند اکنون خود از عناصر تشکیل‌دهنده نظام قدرت جدیدند. این مفاهیم به جای آن که مبنای نقد وضع موجود قرار گیرند، خود وسیله اعمال قدرت در نظام جدید شده‌اند. پس به گمان فوکو، استناد به ارزش‌های انسان‌باورانه نه تنها توان مقابله با شکل‌های جدید سلطه را ندارد، بلکه به استقرار آن‌ها کمک نیز می‌کند.

ببینیم آیا این نقد فوکو از انسان‌باوری قابل قبول هست یا نه. همان‌طور که گفته شد، کتاب *دیسپلین و مجازات* تحلیل تاریخی رفرم در دستگاه جزایی اروپای قرن هجدهم است. هدف این رفرم پایان دادن به شکنجه بدنی و جانسین کردن آن با شیوه‌هایی است که سروکارشان با ذهن و روح بزهکار است و نه با بدن او. دستگاه جزایی/ باید بتواند ذهن بزهکار را چنان دگرگون کند که منجر به گونه‌ای نفس‌نگری و روشنگری و در نتیجه کسب آبروی دوباره برای بزهکار و بازگرداندن شأن انسانی او شود. فوکو کوشیده است نشان دهد که این‌گونه رفرم هرگز عملی نشد. در عوض رفرم جزایی سریعاً تبدیل شد به شیوه‌های مجازاتی که هدفشان کنترل کردن فرد و بهنجار کردن رفتار

اوست. اما این تحلیل تاریخی فوکو دلیلی کافی برای این نیست که انسان‌باوری در جامعه مدرن بی‌اثر است و بنابراین باید رد شود. روشن نیست که چرا مفاهیم آزادی و خودمختاری در بینش انسان‌باوری برندگی انتقادیشان را برای نهادهای جزایی مدرن از دست داده‌اند.

/ تحلیل فوکو حاوی ابهامی اساسی است. منظور وی از این‌که هدف نظام قدرت مدرن روان یا روح فرد است ناروشن است. دست‌کم دو تعبیر مهم از روان یا روح را باید از یکدیگر جدا کرد: در فلسفه کانت، روان یعنی توانایی فرد در انتخاب عاقلانه و آزادانه. اما از چشم‌انداز فلسفه فایده‌باوری<sup>۴۶</sup> روان عاملی است یکسره زیر تأثیر شرایط بیرونی و در نتیجه رفتارهایش برای روان‌شناسی رفتاری و شرطی کاملاً شناخت‌پذیر و قابل پیش‌بینی است.

/ در تحلیل فوکو روشن نیست که هدف از دگرگون کردن ذهن محکوم برانگیختن خوداندیشی در وی از رهگذر برقراری ارتباط دوسویه با اوست یا کنترل رفتار محکوم به وسیله نفوذ در او از راه یک رابطه یک‌سویه و استراتژیک. تحلیل تاریخی فوکو می‌خواهد نشان دهد که روند دگرسانی نظام حقوقی-اجتماعی از همان ابتدا گرایشی قوی به کنترل و نظارت در خود داشته است و فرد را موجودی فعل‌پذیر، قابل پیش‌بینی، و در نهایت قابل کنترل و دست‌کاری می‌دانسته و از همان آغاز کار راه را برای مهندسی رفتاری باز کرده است.

/ استدلال فوکو، اما، در رد فایده‌باوری است و نه انسان‌باوری. تصادفی نیست که مهم‌ترین متفکر مورد حمله فوکو در کتاب دیسیپلین و مجازات جرمی بنتام، از پایه‌گذاران فایده‌باوری و مخترع زندان همه‌بین است. فوکو باید نشان دهد که انسان‌باوری کانتی و حتی نوکانتی نیز، مانند فایده‌باوری، توان انتقاد از نظامی را ندارد که هدفش کنترل روان و روح است. اما تحلیل او حاوی هیچ استدلال محکمی در دفاع از این حکم نیست. برای مثال، اخلاق پیشنهادی هابرماس کوششی است در این‌که هم

مفاهیم آزادی و خودفرمانی را حفظ کند و هم از مشکلات فلسفه شعور و ذهن‌باوری دکارت و کانت بپرهیزد. از چشم‌انداز هابرماس، برخلاف کانت، خودفرمانی به معنای آن نیست که نفس همه نیازها و خواسته‌ها و انگیزه‌های جسمانی را کنار می‌گذارد و تنها به صدای عقل محض گوش می‌سپارد. آنچه هابرماس خودفرمانی می‌نامد مستلزم ساختاری است که در آن افراد با حقوق برابر توان آن را داشته باشند که هنجارهای مسلط را از طریق بحث و گفت‌وگو و شنود عقلی به پرسش کشند و دربارهٔ این‌که کدام‌یک از نیازها و منافع فردی و گروهی آن‌ها قابل تعمیم برای همگان است به توافق عقلی برسند. پیداست که از این چشم‌انداز، موقعیت‌هایی/ که در آن‌ها فرد با توهم به آزادی در یک نظام قدرت کنترل می‌شود، با خودفرمانی مغایر است. چراکه در این موقعیت‌ها ارتباط دو سویهٔ افراد با یکدیگر و رسیدن به تفاهم عقلی، یا آنچه هابرماس «کنش ارتباطی» می‌خواند، ممکن نیست.

در فلسفهٔ اخلاق هابرماس، که به اخلاق گفت‌مانی (discourse Ethics) / یا اخلاق ارتباطی (communicative Ethics) معروف است، تفاوت میان کنش ارتباطی و کنش استراتژیک کلیدی است.<sup>۴۷</sup> و همین تفاوت میان این دو نوع کنش است که استفاده از مفهوم آزادی را برای انتقاد از قدرت و دیسپلین و کنترل ممکن می‌کند.

پیداست که رابطهٔ مجازات‌کننده و مجرم رابطه‌ای استراتژیک است / و موقعیتی که در آن مجازات صورت می‌گیرد آنچه را که هابرماس کنش ارتباطی می‌نامد ناممکن می‌کند. در نتیجه محکوم هرگز در مقام فردی آزاد و خودفرمان طرف صحبت واقع نمی‌شود. همین حکم را می‌توان به بسیاری از نهادها و موقعیت‌های مشابه مانند سربازخانه، کارخانه موقعیت زن در خانوادهٔ پدرسالار، و جز آن تعمیم داد. کنش ارتباطی در هیچ‌یک از این نهادها و به‌طور کلی در هیچ موقعیتی / که در آن قدرت ساختاری هرمی دارد و از بالا به پایین اعمال می‌شود



ممکن نیست. در این‌گونه نهادها یا موقعیت‌ها پاره‌ای از افراد قادر به طرح ادعاهای خود نیستند - خواه این عدم توانایی به علت موانع آشکار باشد یا موانع پنهان و خواه به این علت باشد که این افراد فاقد زبان مناسب برای تفسیر نیازهایشان هستند.

/ با این حال، این‌که در این موقعیت‌ها آرمان انسان‌باوری تحقق‌ناپذیر است دلیلی در رد نیروی انتقادی انسان‌باوری نیست. به عکس، وجود این موقعیت‌ها نشان می‌دهد که شرط تحقق آرمان‌های انسان‌باوری از بین رفتن شکل‌های مختلف نظام قدرت است.

خلاصه کنم، این ادعا که انسان‌باوری توان انتقادی‌اش را از دست داده و در خدمت نظام قدرت در جامعه مدرن قرار گرفته است، یکسره ناموجه است. برای مثال، برداشت هابرماس از انسان‌باوری هم توان نقد شکل‌های پیشین سلطه را دارد و هم شکل‌های مدرن سلطه را که موضوع اصلی تحلیل‌های تاریخی فوکوست باز می‌شناسد.

/ و بالأخره، برداشت سوم از نقد فوکو مبتنی بر رد همه‌جانبه انسان‌باوری از سوی اوست که شامل نه فقط بیان فلسفی ویژه آن (برای مثال در فلسفه دکارت) یا کارایی و بُرایی آن در شرایط تاریخی ویژه است، بلکه /رد محتوای هنجاری انسان‌باوری را نیز در بر می‌گیرد. این دقیقاً همان تفسیری است که مبنای انتقاد اصلی هابرماس است. بر اساس این تفسیر، حتی تحقق کامل ذهنیت خودفرمان شکلی از سلطه ناشی از دیسپلین است و زبان‌آوری انسان‌باورانه درباره آزادی و شناخت و مهار کردن نفس /دقیقاً در خدمت نظام قدرت قرار می‌گیرد. هدف این نقد همه‌جانبه فوکو فقط ساختار هرمی قدرت نیست. فوکو جامعه‌ای را در ذهن دارد که قدرت در آن چنان پخش شده و در اعماق روابط انسانی نفوذ کرده و روابط قدرت چنان درونی و بنابراین چنان نامرئی شده که دیگر نیازی به زندان و شکنجه و اقرارگیر و جز آن نیست. در این جامعه که نمونه کامل زندان «همه‌بین» است ساختار هرمی قدرت نالازم شده و هرکس پلیس و

زندانبان خود است و دیسیپلین چنان درونی شده که دیگر به صورت نیروی خارجی تجربه نمی‌شود. به ادعای فوکو، اعضای این جامعه به/معنای کانتی خودفرمانند و حتی با یکدیگر براساس الگوی کنش ارتباطی هابرماس ارتباط برقرار می‌کنند، با این حال در این جامعه از آزادی خبری نیست. از چشم‌انداز این نقد همه‌جانبه و فراگیر، روایت هابرماس از انسان‌باوری نیز قدرت انتقادی و رهایی‌بخش خود را از دست می‌دهد.

نقد فراگیر و رادیکال فوکو، همان‌طور که در بخش‌های نخستین این/مقاله گفته شد، به اصولِ هنجاری نیاز دارد و بدون آن توخالی و پادرهاست. رد نظام اخلاقی انسان‌باورانه خود به نظام اخلاقی دیگری نیاز دارد که شامل تعبیر جدیدی از آزادی باشد. آثار واپسین فوکو حاوی پیشنهادهایی در این جهت هستند. بحث درباره‌ی طرح پیشنهادی فوکو برای یک نظام اخلاقی جدید را به بخش پایانی این مقاله موکول می‌کنم. همان‌طور که خواهیم دید، آن‌چه فوکو به‌طور پراکنده در این‌باره گفته است دلالت بر شکلی از زندگی دارد که در آن رابطه‌ی اجتماعی به معنایی که ما امروز می‌شناسیم محلی از اعراب ندارد و بنابراین لزومی برای توجیه هنجاری اقتدار اجتماعی نیست. در چنین جهانی جایی برای کنش ارتباطی نیست و تنها ملاک ارزیابی رفتار افراد ملاحظات استراتژیک هریک از چشم‌اندازهای دنیای خصوصی خود است. و اگر چنین تصویر تیره‌ای مبنای انتقاد ریشه‌ای فوکو از انسان‌باوری مدرن و مدرنیته باشد، پس باید گفت که نقد ریشه‌ای او پایگاه محکمی ندارد.

این را نیز باید اضافه کنم که مقاله «مدرنیته در مقابل پُست-مدرنیته» تنها نوشته‌ی هابرماس در نقد فوکو نیست. هابرماس دو فصل از کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته*<sup>۴۸</sup> را به بررسی انتقادی نظرات فوکو اختصاص داده است، و نیز پس از مرگ فوکو مقاله‌ای در رثای او نوشته است. در این نوشته‌ی دیگری اثری از *لحن تند مقاله «مدرنیته در مقابل پُست-مدرنیته»* نیست. هابرماس در این مقاله آخر میان تحلیل‌های

مشخص تاریخی - انتقادی فوکو و چشم انداز کلی و فلسفی او تفاوت قائل است. افزون بر این، به گمان هابرماس، نگره فوکو به مدرنیته در آثار نخستین و واپسین تفاوت‌های چشم‌گیر دارند. البته هابرماس در این مقاله نیز، ضمن تأیید ارزش و اهمیت تحلیل‌های تاریخی - انتقادی فوکو، هم‌چنان مبنای نظری و فلسفی کار او را مورد انتقاد قرار می‌دهد، و میان برداشت خود از نظریه انتقادی و برداشت فوکو از این نظریه تفاوت قائل می‌شود. به نظر هابرماس، تفاوت اصلی نظریه انتقادی او و نظریه انتقادی فوکو در دو برداشت از مدرنیته و در نهایت دوگونه رویکرد با این پدیده پیچیده است.

/ به نظر هابرماس، نگره منفی فوکو به روشنگری و مدرنیته در آثار واپسین او بسیار ملایم‌تر شده ولی تغییر اساسی نکرده است. برای مثال، فوکو در مقاله معروف «روشنگری چیست»؟ دو گرایش مختلف را در آثار کانت از هم جدا می‌کند: (الف) گرایش به تحلیل فلسفی حقیقت و (ب) گرایش به نقد تاریخی - انتقادی زمان حال. به گمان فوکو این دو گرایش در کانت منبع و منشأ دو جریان فکری متفاوت شده‌اند، اول فلسفه تحلیلی و دوم اندیشه انتقادی. فوکو، از این دو جریان، خود را، در کنار هگل و نیچه و ماکس وبر و هورکهایمر و آدورنو، متعلق به سنتی می‌داند که ادامه‌دهنده گرایش دوم در کانت است.<sup>۴۹</sup>

/ به اعتقاد هابرماس، برداشت فوکو از سنت اندیشه انتقادی و قراردادادن نقد در مقابل تحلیل حقیقت باعث این شده که نقد فوکو از معیارهای هنجاری لازم بی‌بهره بماند. به این معنا، همان‌طور که پیشتر گفته شد، مشکل اصلی فلسفه فوکو تعبیر فراگیر او از نقد عقل است. به گمان هابرماس نقد باید دست‌کم یک ملاک را برای تحلیل تاریخی - انتقادی زمان حاضر حفظ کند. «اما هنگامی که نقد فراگیر می‌شود و به خود نیز باز می‌گردد، چنان‌که همه ملاک‌های عقلی را زیر پرسش می‌برد، نتیجه ناهمسازی کنشی است.»

هابرماس آخرین مقاله‌اش را درباره فوکو با این جمله‌ها پایان می‌دهد:

فوکو در میان فیلسوفان نسل من که به بیماری‌شناسی دوران ما دست زده‌اند، ماندنی‌ترین تأثیر را بر روح زمان گذاشته است. چراکه اندیشه او، به‌رغم ناهمساز بودنش، اهمیت خود را حفظ کرده است. فقط اندیشه پیچیده است که می‌تواند ناهمسازی آموزنده پدید آورد.

[ناهمسازی آموزنده اندیشه فوکو در این است که] او نقد قدرت را چنان در مقابل «تحلیل حقیقت» قرار داد که نقد قدرت [در اندیشه او] از ضابطه‌های هنجاری... محروم ماند.

چه بسا نیروی ناهمسازی در این آخرین متن فوکو [یعنی روشنگری/ چیست؟] او را به درون دایره گفتمان مدرنیته آورده است - دایره‌ای که گمان می‌کرد می‌تواند آن را درهم شکند...<sup>۵۰</sup>

نقد هابرماس از فوکو پایه‌ای و شامل نکته‌های بسیار است. من، در بخش‌هایی این مقاله، که کوششی است در مقایسه این دو نماینده برجسته اندیشه انتقادی در زمان ما و نشان دادن تفاوت‌های پایه‌ای برداشت‌های آن‌ها از مدرنیته و وظیفه اندیشه انتقادی، بار دیگر به انتقاد هابرماس از فوکو باز خواهم گشت.

### ز: بعد اخلاقی تحلیل فوکو از قدرت

به‌رغم این‌که تبارشناسی فوکو مدعی بی‌طرفی ارزشی - اخلاقی است،<sup>۱</sup> تحلیل‌های او همواره از یک چشم‌انداز اخلاقی - سیاسی است. این چشم‌انداز در همه آثار فوکو حضور دارد ولی او هرگز آن را موضوع تفکر قرار نمی‌دهد و در نتیجه هرگز توجیه نمی‌کند. شکاکیت عمیق فوکو نسبت به ملاک‌های هنجاری کلی و ماورای تاریخی مانع ارزیابی‌های

اخلاقی-سیاسی و موضع‌گیری‌های مخالف و موافق او درباره پرسش‌های مختلف اجتماعی-سیاسی نیست. از آن‌جا که فوکو هرگز وارد بحث درباره توجیه چشم‌انداز اخلاقی-سیاسی تحلیل‌های انتقادی خود نمی‌شود، هرگز روشن نیست که معیار او برای احکام اخلاقی چیست.

برای مثال، اعتقاد فوکو به این‌که نهادهای جامعه مدرن، به‌رغم ظاهر فریبنده، سرکوبگرند، دلالت بر این دارد که در جامعه مدرن آن‌چه از چشم‌انداز فوکو مطلوب است تحقق نیافته است. تحلیل‌های او بناست که دست‌کم آگاهی لازم برای رسیدن به آن‌چه مطلوب است را در اختیار ما بگذارند. اگر ما به دلیل عادت‌های ذهنی توان دیدن بدی‌های جهان را نداریم، تحلیل‌های انتقادی فوکو باید به ما کمک کنند که حساسیت از دست رفته را بازیابیم و در نتیجه بتوانیم بر بدی‌ها فائق آییم. به همین ترتیب، تأکید فوکو بر این‌که رابطه‌ها و نهادهای سرکوبگر جامعه مدرن نتیجه ضرورت تاریخی نیستند، دلالت بر این دارد که می‌توان (و چه بسا که باید) این رابطه‌ها و نهادها را تغییر داد. پیداست که همه این اظهار نظرها با احکام و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی-سیاسی همراه‌اند.

فوکو البته آن‌قدر صداقت روشنفکری دارد که وجود این چشم‌انداز اخلاقی-سیاسی را در آثار خود انکار نکند. با این‌همه او در آثار خود در دهه ۷۰ یکسره منکر ضرورت توجیه این چشم‌انداز بود، و هر کوششی به این منظور را به دام توهم‌های متفکران روشنگری افتادن می‌انگاشت. اما وی در آثار چند سال پیش از مرگش، برخلاف آثار دهه ۷۰، به بحث درباره اخلاق پرداخت و حتی گونه‌ای نظام اخلاقی پیشنهاد کرد. پس ببینیم فلسفه اخلاق پیشنهادی فوکو در آثار واپسین او چیست، و آیا این فلسفه پاسخ‌دهنده پرسش‌های بی‌جواب آثار نخستین فوکو هست یا نه.

## ۲. فوکوی واپسین

بسیاری از مفسران فوکو، از جمله تامس مک‌کارتی، معتقدند که آثار سال‌های آخر عمر فوکو نشان از بازاندیشی مفاهیم پایه‌ای فلسفه او دارند و در نتیجه بیانگر تفاوت‌های مهمی در جهت‌گیری نظری او هستند.<sup>۵۱</sup> مک‌کارتی، پس از شرح تغییر نظر فوکو درباره قدرت و اخلاق در آثار واپسین او، این پرسش را طرح می‌کند که آیا بازاندیشی مفاهیم کلیدی در آثار واپسین فوکو راهی برای خلاصی از بن‌بست‌های نظری آثار نخستین او باز کرده است یا نه. در این بخش نکات اصلی تغییر جهت‌گیری فکری فوکو و سپس ارزیابی انتقادی مک‌کارتی از این تغییر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### الف: بازاندیشی مفهوم قدرت

فوکو در یکی از آخرین نوشته‌هایش جامعه بدون رابطه قدرت را «تجرید محض» خواند و مدعی شد که «جامعه بدون رابطه قدرت ناممکن است.»<sup>۵۲</sup> به گمان او، از آن‌جا که زندگی در جامعه چیزی جز تأثیرگذاری بر کنش دیگران نیست، قدرت ویژگی ذاتی هر رابطه اجتماعی است. به بیان دقیق‌تر، اجتماعی بودن کنش انسان معنایی جز امکان تأثیرگذاری بر یا تأثیرپذیری از کنش دیگری ندارد. بر این اساس، فقط کنش‌هایی از دایره رابطه‌های قدرت بیرون‌اند که امکان تأثیرگذاری بر یا تأثیرپذیری از کنش دیگران را ندارند. یعنی کنش‌های غیر اجتماعی. در نوشته‌های نخستین فوکو قدرت و سلطه لازم و ملزوم یکدیگرند. از این چشم‌انداز، تیمارستان، زندان، و کلینیک هم نمونه‌های نهاد قدرت در جامعه مدرن‌اند و هم مثال‌های خوب برای نهادی شدن سلطه در آن جامعه به‌شمار می‌آیند. در نوشته‌های واپسین فوکو اما، قدرت و سلطه/لازم و ملزوم یکدیگر نیستند. فوکو در مصاحبه‌ای در ژانویه سال ۱۹۸۴ گفت:

هنگامی که از «قدرت» صحبت می‌شود، شنونده بی‌درنگ به ساختار سیاسی یا حکومت یا طبقه حاکم و یا سرور در مقابل برده، و جز آن می‌اندیشد. اما این به هیچ‌وجه منظور من از رابطه قدرت نیست. به گمان من، قدرت در تمامی رابطه‌های انسانی حضور دارد - خواه این رابطه با زبان برقرار شود، خواه رابطه عاشقانه باشد، و خواه رابطه اقتصادی. در همه این رابطه‌ها یک طرف می‌کوشد طرف دیگر را مهار کند و زیر فرمان بگیرد... اما این رابطه‌ها متحرک و تغییرپذیرند و برای ابد ثابت نیستند. برای مثال این‌که من از شما مسن‌ترم ممکن است باعث ارباب شما شود، اما همین واقعیت می‌تواند در طول این مکالمه معکوس شود و در نتیجه شما دقیقاً به دلیل جوان‌تر بودن من را مرعوب خود کنید. پس رابطه قدرت اساساً متحرک و معکوس‌شدنی و تغییرپذیر است... این را هم بگویم که رابطه قدرت ایجاب می‌کند که... هر دو طرف از درجه‌ای از آزادی برخوردار باشند. حتی اگر رابطه قدرت به کلی نامتعادل باشد،... یک طرف در صورتی می‌تواند قدرتش را بر دیگری اعمال کند که دیگری دست‌کم امکان خودکشی داشته باشد یا بتواند خود را از پنجره بیرون بیندازد یا طرف مقابل را بکشد. این یعنی رابطه‌های قدرت همواره امکان مقاومت را در خود دارند. اگر امکان مقاومت در شکل استفاده از زور و جنگ و توسل به خدعه و یا هر وسیله‌ای که بتواند رابطه قدرت را معکوس کند، وجود نداشته باشد، دیگر نمی‌توان از رابطه قدرت صحبت کرد. پس پاسخ من به کسانی که می‌گویند «اگر قدرت همه‌جا هست جایی برای آزادی نیست» این است که رابطه قدرت دقیقاً به این دلیل همه‌جا هست که آزادی همه‌جا هست. بی‌تردید سلطه هم وجود دارد. در بسیاری موقعیت‌ها رابطه‌های قدرت

چنان ثابت شده‌اند که جای زیادی برای آزادی نمانده است.<sup>۵۳</sup>

به این معنا، هر رابطه اجتماعی رابطه قدرت است. اما هر رابطه قدرت همواره و به ضرورت بیانگر سلطه نیست. سلطه ویژگی موقعیتی است که در آن رابطه قدرت ثابت و تغییرناپذیر و شکل آن هر می باشد و کنش تقریباً از آزادی محروم باشد. پس وجود یا عدم وجود سلطه بستگی به درجه انعطاف‌پذیری رابطه قدرت دارد. اگر رابطه اجتماعی چنان ثابت و انعطاف‌ناپذیر باشد که تغییر موقعیت افراد را ناممکن کند، می‌توان از وجود سلطه سخن گفت. ولی رابطه اجتماعی اگر دارای انعطاف‌پذیری لازم برای تغییر موقعیت شرکت‌کنندگان در رابطه باشد، نمی‌توان از سلطه سخن گفت.

اکنون، پس از فرق‌گذاری میان قدرت و سلطه، می‌توان گفت که مفهوم جامعه بدون روابط قدرت بی‌معناست، اما کوشش برای کم کردن سلطه و به حداقل رساندن آن در جامعه یک آرمان سیاسی موجه است. یکی از مثال‌های فوکو برای توضیح تفاوت میان رابطه قدرت و سلطه موقعیت زنان در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ در جامعه‌های غربی است:

[در آن دوران] حق‌گزینش زنان بسیار محدود بود: آن‌ها می‌توانستند همسرشان را فریب دهند، از او پول بدزدند یا از تمکین به او سر باز زنند. با این حال از آن‌جا که این‌گزینش‌ها در نهایت امکان معکوس کردن رابطه قدرت را به زنان نمی‌داند، زنان [به‌رغم این‌گزینش‌ها] زیر سلطه بودند. پس سلطه خواه نتیجه رابطه اقتصادی باشد یا رابطه اجتماعی... و خواه رابطه جنسی، پرسش مهم این است که مقاومت نسبت به سلطه در کجای این رابطه شکل می‌گیرد. برای مثال هنگامی که کارگران در مقابل سلطه مقاومت می‌کنند، پرسش این است که [آیا مقاومت در اتحادیه‌های کارگری شکل می‌گیرد یا حزب سیاسی؟ مقاومت به



شکل اعتصاب محلی خواهد بود یا اعتصاب عمومی یا انقلاب یا مبارزات پارلمانی؟ این پرسش‌ها نیاز به پاسخ‌های مشخص دارند که با شکل مشخص سلطه مرتبط‌اند. به هر حال این ادعا که «اگر سلطه همه‌جا هست پس جایی برای آزادی نیست» نادرست است. این عقیده که قدرت یک نظام سلطه است که همه چیز را زیر فرمان دارد و جایی برای آزادی باقی نمی‌گذارد به هیچ وجه عقیده من نیست.<sup>۵۴</sup>

/ بنابراین، به گمان فوکو، قدرت، در ذات و گوهر، شَرِّ اجتماعی نیست. اعمال قدرت بر دیگری، به شکل آن‌چه فوکو «بازی استراتژیک باز» می‌نامد، یعنی رابطهٔ سیالی که در آن موقعیت کسی تعیین شده از پیش و ثابت نیست و جایگاه دو طرف رابطه می‌تواند معکوس شود، جای ایراد و انتقاد ندارد. پرسش مهم این است که چگونه می‌توان در مقابل سلطه مقاومت کرد. فوکو معتقد است که هرچه بازی استراتژیک در رابطهٔ قدرت بازتر باشد، یعنی هرچه رابطه سیال‌تر و انعطاف‌پذیرتر باشد، سلطه کمتر است.

/ پیداست که برداشت فوکو از دو مفهوم قدرت و سلطه در آثار واپسین با برداشت او از همین مفهوم‌ها در آثار نخستین تفاوت‌های مهم دارند. ولی برداشت جدید او نیز در اساس دچار همان مشکل برداشت نخستین است. فوکو همهٔ رابطه‌های اجتماعی را رابطهٔ استراتژیک می‌بیند، یعنی رابطه‌ای که در آن یک طرف می‌کوشد کنش طرف دیگر را جهت و شکل دهد و در نهایت زیر فرمان خود بگیرد. خواه سلطه در رابطه وجود داشته باشد خواه نه، هدف هرکس در هر رابطه‌ای زیر فرمان گرفتن دیگری برای نیل به مقصود خود است.

قدرت در تمامی رابطه‌های انسانی حضور دارد - خواه این رابطه با زبان برقرار شود، خواه رابطهٔ عاشقانه باشد، و خواه رابطهٔ

اقتصادی. در همه این رابطه‌ها یک طرف می‌کوشد طرف دیگر را مهار کند و زیر فرمان بگیرد...<sup>۵۵</sup>

به زبان کانت، از چشم‌انداز فوکو هرکس می‌خواهد طرف مقابل را فقط به وسیله‌ای برای رسیدن به هدف خود تقلیل دهد. به نظر او تأثیر گذاردن بر کنش دیگری خواه‌ناخواه فرد را وارد ارتباط استراتژیک می‌کند. پس پاسخ فوکو به این پرسش بنیادی فلسفه سیاسی که «آیا جز' الگوی کنش استراتژیک الگوی دیگری برای فهم رابطه اجتماعی افراد با یکدیگر هست؟» منفی است.

این‌که فوکو کنش استراتژیک را الگوی پایه‌ای همه رابطه‌های اجتماعی می‌انگارد مهم‌ترین تفاوت نظریه انتقادی او و نظریه انتقادی هابرماس است. در حقیقت یکی از انتقادهای اساسی هابرماس از فوکو نیز بر سر همین پرسش است. به گمان هابرماس کنش استراتژیک تنها نوع کنش اجتماعی نیست و الگوی کنش استراتژیک محدودتر از آن است که همه کنش‌های اجتماعی را دربر می‌گیرد. هابرماس کنش‌های اجتماعی را به دو نوع استراتژیک و ارتباطی تقسیم می‌کند. منظور هابرماس از کنش ارتباطی کنشی است که در آن فرد می‌کوشد، با استفاده از زبان، برای انجام امری یا درباره‌ی درستی نظری، با فرد یا افراد دیگر، از راه بحث اقناعی و عقلی به تفاهم برسد. در این کنش نیز ممکن است که هدف فرد تأثیر گذاشتن بر کنش دیگری باشد. اما این هدف فقط از راه تفاهم قابل حصول است، و تفاهم در این کنش مشروط به توافق عقلی کسانی است که در رابطه درگیرند. پس گوینده و شنونده می‌توانند از راه ارتباط زبانی، درباره‌ی کنش‌های یکدیگر، به گونه‌ای تفاهم متقابل برسند. به بیان دیگر، آن‌ها می‌توانند به جای رقابت با یکدیگر از راه همکاری با یکدیگر به هدف‌هایشان دست یابند.

در الگوی استراتژیک فوکو، توافق از راه بحث اقناعی نیز اعمال

قدرت به‌شمار می‌آید. در آن الگو میان قانع کردن دیگری به‌وسیله استدلال عقلی و ترغیب کردن دیگری با خدعه و تزویر یا شگردهای مؤثر زبانی تفاوتی نیست. فوکو فرق‌گذاری میان کنش استراتژیک و کنش ارتباطی را خیال‌پردازی و دور از واقعیت می‌داند، و درباره مفهوم هابرماس از کنش ارتباطی با کنایه می‌گوید:

فکر این‌که ارتباط می‌تواند چنان باشد که در آن «بازی حقیقت» آزادانه و بی‌هیچ مانع و محدودیت و نیز بدون پیامدهای اجباری در جریان باشد به چشم من خیال‌پردازانه می‌آید.<sup>۵۶</sup>

در پاسخ به فوکو می‌توان گفت که پرسش واقعی این نیست که آیا «بازی حقیقت» می‌تواند از همه محدودیت‌ها رها باشد یا نه. پیداست که کوشش برای یافتن حقیقت هرگز از همه محدودیت‌ها رها نیست. بی‌شک هر فلسفه‌ای که شرط لازم یا پیش‌انگاشت جست‌وجوی حقیقت را رهایی از همه محدودیت‌ها بداند، دچار نوعی آرمان‌باوری توجیه‌ناپذیر است. پرسش واقعی این است که آیا امکان عملی شدن یا تحقق آن‌چه هابرماس ارتباط رها از سلطه می‌نامد، یعنی ارتباطی که در آن دعاوی اعتباری فقط براساس دلایل عقلی ارزیابی می‌شوند، وجود دارد یا نه. به گمان من، لازمه پاسخ درست به این پرسش اساسی این است که امکان تحقق این‌گونه ارتباط را با ضابطه‌های سیاه و سفید نسنجیم. به بیان دیگر، موقعیتی که در آن همه شرایط برای ارتباط رها از سلطه مهیاست خود چیزی جز، به زبان کانت، یک «اصل سامان‌بخش»<sup>۵۷</sup> نیست. پیداست که اصول سامان‌بخش هرگز، دست‌کم به‌طور کامل، تحقق واقعی نمی‌یابند، و حتی انتظار تحقق کامل اصل سامان‌بخش نه تنها خیال‌پردازانه بلکه بی‌جاست. پرسش درست این است که چه نوع کنش و چه ارتباطی و تا چه حد به این اصل سامان‌بخش، یعنی ایده عقل ارتباطی، نزدیک است. در این معنا عقلی

بودن کنش ارتباطی همواره امری نسبی است، ولی مفهوم عقل ارتباطی در مقابل عقل ابزاری-استراتژیک معیار ارزیابی کنش‌های اجتماعی است.

### ب: اخلاق زیبایی‌شناسانه در آثار واپسین فوکو

انسان مدرن کسی است که می‌کوشد خود را بازآفریند.

میشل فوکو، «روشنگری چیست؟»

فوکو در آثار واپسین، همراه با مفهوم قدرت، مفاهیم نفس، آزادی، و اخلاق را نیز بازاندیشی کرده است. توجه اصلی فوکو در آثار پیش از ۱۹۷۶ بر شگردهای فرمانروایی بر حوزه‌های مختلف زندگی فرد بود. اما در فاصله سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۴، یعنی هشت سال پیش از مرگش، مشغله اصلی ذهن و پرسش مرکزی آثار او شکل‌گیری و خودآفرینی نفس بود. همان‌طور که خواهیم دید، این دگرگونی در چشم‌انداز نظری فوکو پیامدهای جالب و مهمی دارد.

### ج: اخلاق یونانی و اخلاق مسیحی

فوکو در آثار پس از ۱۹۷۶ دو نوع اخلاق را از هم جدا کرده است. / اول گونه‌ای اخلاق زیبایی‌شناسانه، که هدفش ساختن زندگی فردی است. از چشم‌انداز این اخلاق، فرد می‌کوشد زندگی‌اش را همچون یک اثر هنری بیافریند. تأکید اصلی در این اخلاق بر رابطه فرد با خویش است. فوکو از اخلاق یونان باستان به عنوان نمونه تاریخی این تعبیر از اخلاق یاد می‌کند. نوع دوم اخلاقی است که تأکید اصلی آن بر پیروی از مجموعه‌ای از قوانین و مقررات اخلاقی است. به گمان فوکو، نمونه تاریخی این نوع اخلاق مسیحیت است. اخلاق مسیحی اساساً چیزی جز مجموعه‌ای از قوانین نیست.

فوکو منکر این نیست که عناصری از این هر دو نوع اخلاق در هر دستگاه اخلاقی وجود دارد. مع‌هذا، بعضی از دستگاه‌های اخلاقی بیشتر شکل آیین‌نامه‌ای دارند و در نتیجه پیروی از قوانین نقش مهم‌تری در آنها بازی می‌کند، در حالی که بعضی دیگر از نظام‌های اخلاقی بیشتر بر خودسازی و بازآفرینی نفس تأکید می‌کنند.

بی‌شک آفریدن خود و ساختن زندگانی خود مستلزم اطاعت از پاره‌ای قوانین دسته‌جمعی نیز هست. اما در اخلاق نوع اول وجه غالب همانا ارتباط فرد با خویشتن است و تبعیت از قوانین کلی اخلاقی فرعی است. در حالی که اخلاق نوع دوم، برای مثال مسیحیت، بر یک متن مذهبی تأکید دارد و در آن اصل اطاعت از اراده و اوامر خداوند است.

به‌گمان فوکو، تاریخ‌های رایج اخلاق بیشتر بر آن دسته از دستگاه‌های اخلاقی تکیه و تأکید دارند که شامل مجموعه‌ای از دستورها و ارزش‌های اخلاقی هستند - یعنی نوع دوم اخلاق؛ و این تأکید به‌حدی بوده است که در دوران ما نوع اول اخلاق، یعنی اخلاق یونانی، تقریباً فراموش شده است.<sup>۵۸</sup> فوکو در آثار واپسین خود کوشیده است این نوع اخلاق را دوباره زنده کند. این هدف البته با هدف‌های فوکو در آثار نخستین او تفاوت‌های چشم‌گیر دارد. تأکید فوکو در آثار دهه ۷۰ بر شبکه‌های قدرت بود که در آنها فرد چیزی جز گرهی در شبکه ارتباط‌های استراتژیک نیست. همان‌طور که دیدیم، تبارشناسی فوکو در این دوران گونه‌ای تحلیل انتقادی است که در آن نیت و نقطه‌نظر فرد جایی ندارد. تأکید تبارشناسی بر نهادها و روندهای ساختاری است. اما اکنون، در آثار واپسین، فرد دیگر فقط محصول روندها و نهادهای فرهنگی - تاریخی نیست، و می‌تواند از نظام اجتماعی - فرهنگی پیرامونش فاصله‌ی انتقادی بگیرد و حتی در محدوده‌هایی این نظام‌ها را تغییر دهد. به نظر فوکوی واپسین، فرد می‌تواند از فضایی که برای شکل دادن به خویش در اختیار دارد استفاده‌ی خلاق کند.

بی شک، الگوی فکری جدید فوکو دچار مشکلات الگوی نخستین، برای توضیح مقاومت و طغیان فرد در مقابل نظام‌های نظارت‌کننده، نیست. همان‌طور که دیدیم، الگوی نخستین، از یک سو مقاومت و طغیان را برای مفهوم قدرت لازم می‌دانست و از سوی دیگر فاقد منابع نظری کافی برای توضیح مقاومت و طغیان بود. مفهوم فراگیر قدرت جایی برای مقاومت و طغیان فرد نمی‌گذاشت. اما اکنون که اشتباه آن مفهوم فراگیر و نگرش کلیت‌باورانه تصحیح شده است، چنین می‌نماید که فوکو دچار اشتباه فردباوری در قطب مخالف اشتباه قبلی است و در نتیجه، چه بسا، از سوی دیگر پشت‌بام افتاده است.

همان‌طور که پیشتر گفتم، فوکو در آثار واپسین خود، برخلاف آثار نخستین مانند *نظم اشیاء*، از کانت با ستایش بسیار یاد می‌کند. ولی در همین آثار نیز برداشت فوکو از مفاهیم کانتی مانند خودمختاری و بلوغ فکری با تعبیر کانت از این مفاهیم تفاوت‌های آشکار دارد. وی در مقاله *روشنگری چیست؟* پس از بحث درباره اهمیت نوشته کوتاه کانت درباره روشنگری، بی‌فاصله به بحث درباره بودلر می‌پردازد:

انسان مدرن، در نگاه بودلر، آن کس نیست که می‌کوشد خود را / کشف کند و به رازها و حقایق نهان درون خویش پی ببرد. انسان مدرن کسی است که می‌کوشد خود را باز آفریند. این تعبیر از مدرنیته انسان را از هستی‌اش رها نمی‌سازد بلکه وی را وادار به مواجهه با وظیفه بازآفرینی خود می‌کند.<sup>۵۹</sup>

پیدا است که برداشت بودلر از انسان مدرن به کلی با برداشت / کانت متفاوت است. آزادی و خودمختاری هنرمند در آفرینش هنری با خودمختاری فردی که اصول و قوانین اخلاقی چنان در ذهنش توجیه عقلی یافته است که گویی خود واضح آن قوانین است یکی نیست. تعبیر بودلر از آفرینش زیبایی‌شناسانه خویشتن با تعبیر

کانت از اخلاق جهانگستر در تعارض است، و فوکو به وضوح جانب بودلر را می‌گیرد.

فوکو به شدت با ادعای جهانگستر در اخلاق مخالف است:

به گمان من، کوشش برای یافتن شکلی از اخلاق که برای همگان پذیرفتنی باشد و همگان باید از آن پیروی کنند، مصیبت‌بار است.<sup>۶۰</sup>

برای مثال، به نظر فوکو، تعالیم کلیسای مسیحی نظامی اخلاقی است شامل مجموعه‌ای از مقررات اجباری و احکام جهانگستر. این‌که فوکو اخلاق مسیحی را نمونه برجسته اخلاق نوع دوم یا، به قول خودش، اخلاق «آیین‌نامه‌ای» می‌داند بیانگر نکته مهمی درباره تقسیم‌بندی او از دو نوع اخلاق است. در تقسیم‌بندی او فلسفه اخلاقی که ادعای جهانگستری را به اصول کلی مربوط به عدالت اجتماعی محدود می‌داند، به کلی ندیده گرفته شده است. آنچه در این‌گونه اخلاق، برخلاف اخلاق مسیحی، جهانگستر است نه مجموعه‌ای از مقررات اخلاقی بلکه اصولی کلی و یکسره صوری (formal) هستند. برای مثال، کانت میان دو پرسش اساسی در اخلاق تفاوت قائل است، یکی پرسش مربوط به عدالت اجتماعی و دیگری پرسش مربوط به زندگی مطلوب و معنای زندگی. به نظر او ادعای جهانگستری اخلاق اساساً در مورد پرسش اول است. در حالی که اخلاق مسیحی این جدایی را برای این دو پرسش قائل نیست و در نتیجه برای هر دو پرسش پاسخ‌های عام و جهانگستر دارد.

پيروان امروزی کانت، مانند هابرماس، عدالت و زندگی مطلوب را به صورت دو وجه تکمیل‌کننده اخلاق می‌بینند نه به صورت دو وجه نفی‌کننده یکدیگر. هابرماس میان دوگونه عقل عملی تفاوت قائل است. یکی آن‌گونه عقل عملی که مناسب برای بحث درباره عدالت است و دیگری عقل عملی‌ای که می‌تواند برای بحث درباره زندگی مطلوب مورد

استفاده قرار گیرد. پرسش اصلی بحث درباره عدالت قضاوت منصفانه و بی طرفانه برای رفع ناسازگاری منافع افراد در شرایط اجتماعی گوناگون است. اما پرسش اصلی بحث درباره زندگی مطلوب و معنای زندگی منحصر به فرد و هویت اوست. به گمان هابرماس، به تبع کانت، پرسش کلیدی اخلاق جهانگستر همانا درباره عدالت است و نه درباره زندگی مطلوب یا معنای زندگی یا کامروا کردن خود. البته این که عدالت پرسش مرکزی اخلاق جهانگستر است به معنای آن نیست که اندیشه عقلی - اخلاقی درباره زندگی مطلوب ناممکن است. علت تأکید کانت، و پیروان امروزی او مانند جان رالز و یورگن هابرماس، بر جدایی پرسش مربوط به عدالت از پرسش مربوط به زندگی مطلوب این است که در جامعه مدرن ارائه پاسخ یگانه و یکسان به پرسش درباره زندگی مطلوب و معنای زندگی ناممکن است. ویژگی اصلی جامعه مدرن بی اعتباری نظام های کیهانی - ارزشی سنتی و سرپناه های مقدس است. پس در جامعه مدرن چشم اندازی واحد از زندگی مطلوب و معنای زندگی وجود ندارد. به بیان دیگر، اگر بپذیریم که گونه ای پلورالیسم ارزشی از ویژگی های اصلی جامعه مدرن است، ناگزیر این را نیز باید بپذیریم که در این جامعه نظام اخلاقی ای که شکل زندگی یگانه ای را برای همگان تجویز کند عملی و پذیرفتنی نیست. میان هابرماس و فوکو بر سر این مسئله اختلافی مهم وجود ندارد. اما، در چشم هابرماس، پلورالیسم ارزشی جامعه مدرن با لزوم یک نظریه کلی و جهانگستر محدود، یعنی نظریه عدالت، در تناقض نیست. نظریه عدالت باید چارچوبی باشد که بتوان در آن منصفانه درباره تعارض میان ادعاهای مختلف مبتنی بر نظام های ارزشی گوناگون به داوری نشست. به گمان هابرماس، این گونه بحث عقلی - استدلالی ناگزیر جهانگستر است. از چشم انداز عقل ارتباطی، شرط لازم عادلانه بودن هنجارهای کلی این است که از جانب همه کسانی که به گونه ای ذینفع هستند، پذیرفتنی باشد.



پس از آن‌جا که الگوی فوکو از اخلاقی جهانگستر اخلاقی مسیحی است، نقد او از اخلاقی جهانگستر نمی‌تواند فلسفه اخلاق هابرماس را هدف‌گیری کند. زیرا، همان‌طور که گفتم، فلسفه اخلاق -سیاست هابرماس کوششی است برای یافتن چارچوبی که در آن افراد بتوانند تعبیرهای مختلف از زندگانی مطلوب را هدف خویش قرار دهند و دنبال کنند.

فوکو خود در مصاحبه‌ای در پاسخ به این پرسش که آیا اخلاق یونانی نمونه‌ای مناسب و مطلوب برای اخلاق در دنیای ماست می‌گوید: «اخلاق یونانی متصل و مرتبط با اقتصاد برده‌داری و نظامی اجتماعی بود که در آن زنان شهروند به‌شمار نمی‌رفتند.»<sup>۶۱</sup>

در این‌جا فوکو اخلاق یونانی را به دلیل این‌که بر نهادهای اجتماعی غیرعادلانه استوار بود نپذیرفتنی می‌داند. پس او، به‌طور ضمنی، تعبیر کلی از عدالت را مبنای ارزیابی محتوای روابط اجتماعی و باورها و رفتارهای اخلاقی قرار می‌دهد. پیامد منطقی این قضاوت فوکو درباره اخلاق یونانی این است که ساختن زندگی فردی همچون یک اثر هنری نباید بدون توجه به ملاحظات مربوط به عدالت اجتماعی انجام شود. به بیان دیگر، اخلاق جهانگستر و آفرینش زندگی فردی را نباید به صورت دو برداشت متضاد از اخلاق در مقابل یکدیگر قرار داد، بلکه باید به صورت دو وجه تکمیل‌کننده یکدیگر در نظر گرفت.

اما در آثار واپسین فوکو، اخلاق جهانگستر و آفرینش زندگی مطلوب در مقابل یکدیگر گذاشته شده‌اند. در این آثار، فوکو کنش و واکنش اجتماعی و در کنار آن اخلاق جهانگستر را در یک سو، و آزادی فردی و در کنار آن آفرینش زندگی همچون یک اثر هنری را در سوی دیگر مقابل هم قرار داده و آن‌ها را نه تکمیل‌کننده بلکه متضاد با یکدیگر می‌داند.

براساس تعبیر فراگیر فوکو از قدرت و برداشت استراتژیک او از کنش‌های اجتماعی، آزادی فرد فقط در حوزه ارتباط فرد با خویشتن

ممکن است. زیرا همان‌طور که دیدیم، به نظر او، رابطه اجتماعی همواره و الزاماً همراه با تحمیل امری از جانب یک فرد به فرد دیگر است. فرد فقط در ارتباط با خود است که بر خود حکومت می‌کند و آزادانه به رفتار خود شکل می‌دهد. پیداست که اگر تنها شکل ارتباط افراد با یکدیگر کنش و ارتباط استراتژیک باشد، پس خودمختاری و آزادی فرد فقط بیرون رابطه‌های اجتماعی قابل تصور است؛ و پیداست که این تعبیر از آزادی و خودفرمانی به غایت فردباورانه است.

به عکس، از چشم‌انداز متفکران مکتب فرانکفورت و هابرماس، آزادی فردی در گرو توافق عقلی دربارهٔ هنجارهای زندگی مشترک اجتماعی است. از این چشم‌انداز، فردیت خارج از ارتباط با دیگری بی‌معناست و جایگاه فرد در جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای در امکان فرد در به کمال رساندن خود دارد.

بی‌تردید، نوع فردباوری زیبایی‌شناسانهٔ فوکو با فردباوری تملک‌جویانهٔ (بورژوایی) متفکران آغاز دوران مدرن مانند هابز و دکارت متفاوت است. اما وجه مشترک هر دو این است که بُعد اجتماعی آزادی را ندیده می‌گیرند، و از این لحاظ فردباوری فوکو چندان برتر از فردباوری تملک‌جویانهٔ بورژوایی نیست.

مشکل این فردباوری افراطی به شکلی دیگر نیز خود را در فلسفهٔ اخلاق و سیاست فوکو نشان می‌دهد. فوکو در آثار واپسین در جست‌وجوی اخلاقی مستقل از نظام قدرت اجتماعی-سیاسی است.

برای قرن‌ها ما بر این باور بوده‌ایم که میان اخلاق/ شخصی و ساختارهای کلی اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی ارتباط‌های ضروری وجود دارد و در نتیجه ما نمی‌توانیم زندگی جنسی یا خانوادگی مان را بدون از میان بردن اقتصاد، دموکراسی، و جز آن تغییر دهیم. به گمان من ما باید خود را از این فکر ارتباط

ضروری میان این [اخلاق خصوصی] و آن ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی رها کنیم.<sup>۶۲</sup>

سپس فوکو این پرسش زبان‌آوران را طرح می‌کند که «چرا زندگانی همه کس نباید به اثر هنری تبدیل شود؟»<sup>۶۳</sup>

فوکو در آثار نخستین با دلایل و شواهد بسیار خوانندگان خود را قانع کرده است که در شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی موجود آفرینش زندگی همچون اثری هنری برای فرد به کلی ناممکن است. شاید رابطه میان اخلاق خصوصی و نهادهای اجتماعی یک رابطه ضروری نباشد. اما این رابطه امروز یک واقعیت است. وجود این ارتباط به معنای آن نیست که هیچ جنبه زندگی شخصی را بدون تغییر کلی زندگی اجتماعی نمی‌توان تغییر داد. اما به این معنا هست که شرایط هستی فردی در موقعیت‌های اجتماعی مختلف متفاوت‌اند. منابع اجتماعی و فرصت‌های لازم برای ساختن آزادانه شخصیت فرد به‌طور مساوی توزیع نشده‌اند، و این نابرابری فرصت‌ها را نمی‌توان با تصمیم‌های اخلاقی فردی تغییر داد.

/از این لحاظ می‌توان گفت که نظر فوکو درباره اخلاق و آزادی فردی در آثار واپسین او در نقطه مقابل برداشت او از مفهوم قدرت در آثار نخستین اوست. در آثار نخستین همه چیز تابع زمینه و موقعیت و نیروهای غیرشخصی بود، و فرد امکان فرار از نیروهایی که او را زیر سلطه داشتند نداشت. در آثار واپسین، به عکس، تأکید فوکو بر آن کنش‌های آگاه و خودخواسته‌ای است که در آن‌ها فرد بدون توجه زیاد به زمینه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، نه فقط قوانین و مقررات رفتار خود را تعیین می‌کند، بلکه نفس خود را نیز دگرگون می‌کند، و از زندگی خود یک اثر هنری می‌سازد. به راستی اما تبارشناسی قدرت در آثار پیشین فوکو و این اخلاق فردباورانه افراطی جدید، هیچ‌یک چارچوبی مناسب برای تحقیق

اجتماعی از دید انتقادی نیستند. همان‌طور که تبارشناسی قدرت، با تأکید یک‌جانبه بر نهادهای قدرت و بی‌اهمیت انگاشتن نقش فرد، یک بعدی بود، فردباوری افراطی او در آثار واپسین و جست‌وجوی آزادی و خودفرمانی در قلمرو یکسره شخصی و خصوصی و خارج از روابط اجتماعی نیز یک بعدی است. چنین می‌نماید که فوکو از افراط آثار دهه هفتاد در ندیدن نقش فرد، به تفریط آثار واپسین در ندیده گرفتن اهمیت نهادهای اجتماعی گراییده است.

### ۳. وظیفه روشنفکر در جامعه مدرن

کوشش من در این مقاله در ارائه تحلیل و بررسی انتقادی اندیشه میشل فوکو، همراه بوده است با مقایسه اندیشه او با اندیشه انتقادی یورگن هابرماس. در این بخش می‌خواهم تفاوت نظر این دو متفکر برجسته زمان ما را درباره یک پرسش اساسی دیگر، یعنی نقش روشنفکر در جامعه معاصر، با تفصیل نسبی، مورد بحث قرار دهم و سپس در پایان فهرست‌وار برخی از مهم‌ترین نکات کلی تشابه و اختلاف این دو برداشت از نظریه انتقادی را ذکر کنم.

نقد فوکو از مفاهیم کلی و جهانگستر حقیقت و عدالت پیامدهای جالب و مهمی برای وظیفه و جایگاه روشنفکر در جامعه معاصر دارد، و در حقیقت پایه نظری نقد او از برداشت دوران روشنگری از وظیفه روشنفکر است.

به گمان فوکو، برداشت دوران روشنگری از نقش روشنفکر از پیامدهای برداشت مدرن از حقیقت - یا حقیقت به معنای آنچه باید کشف و پذیرفته شود - بود. در این تعبیر حقیقت ارتباط نزدیک با دانش و آزادی و در نتیجه عدالت داشت، و این‌ها مفاهیمی بودند که وظیفه روشنفکر بر پایه آن‌ها تعیین می‌شد. اما همان‌طور که پیشتر دیدیم، به گمان فوکو، «حقیقت، برخلاف اسطوره رایج»، خارج از رابطه قدرت یا

رها از قدرت و «پاداش جان‌های آزاده» نیست. پس تعبیر رایج از روشنفکر در مقام «حامل ارزش‌های کلی و همگانی»، مانند حقیقت و آزادی و عدالت، نیز نادرست است. روشنفکر کسی است که موقعیت ویژه‌ای را در جامعه احراز می‌کند، و این موقعیت به گونه‌ای با کارکرد کلی رژیم قدرت و حقیقت مرتبط است. فوکو در مصاحبه‌ای در این باره چنین می‌گوید: «روشنفکر و چپ، برای مدت‌های طولانی، این حق را برای خود قائل بود که در مقام حامل حقیقت و مدافع عدالت سخن بگوید. ... روشنفکر شعور یا وجدان همگانی بود.»<sup>۶۴</sup> به گمان فوکو، این تعبیر از روشنفکر امروز از اعتبار افتاده است و تعبیر جدیدی جای آن را گرفته است. اکنون روشنفکران کم‌کم فرا گرفته‌اند که به جای ادعای علم به حقایق عام و جهانگستر یا کوشش در دفاع از عدالت و حقیقت برای همگان، در موقعیت مشخص زندگی و حرفه خود (یعنی در بیمارستان، تیمارستان، آزمایشگاه، دانشگاه، خانواده، و جز آن) فعالیت کنند:

این بی‌تردید درکی بی‌واسطه‌تر و مشخص‌تر از مبارزه به آن‌ها داده است، و آن‌ها را با مشکلات مشخص خود مواجه کرده است — مشکلاتی که با مشکلات پرولتاریا و توده‌ها تفاوت دارند. با این حال، ... [امروز] روشنفکران به دو دلیل به پرولتاریا و توده‌ها نزدیک‌تر شده‌اند. اول این‌که در مبارزه مادی و واقعی روزانه درگیرند، و دوم این‌که آن‌ها نیز، گرچه به گونه‌ای دیگر، با همان دشمنان پرولتاریا، یعنی، شرکت‌های چند ملیتی، دستگاه‌های پلیسی و قضایی، و سفته‌بازان و بخر و بفروش‌ها، روبه‌رو هستند. این آن چیزی است که من روشنفکر خاص را در مقابل روشنفکر عام می‌خوانم.<sup>۶۵</sup>

نمونه روشنفکر در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نویسنده نابغه بود. در حالی‌که امروز نمونه روشنفکر دانشمند رشته‌های علمی مشخص،

به‌ویژه بیولوژی و فیزیک، است و شخصیت روشنفکری او نیز در موقعیت حرفه‌ای وی شکل گرفته است. روشنفکر خاص، برخلاف روشنفکر عام، دیگر خود را سرمشق و نمونه شهروند خوب نمی‌داند و مدعی جنگ با بی‌عدالتی کلی نیست. در عوض، او کسی است که با جمعی کوچک از افراد مانند خود، خواه در خدمت دولت خواه مخالف دولت، از توان محدودش برای مبارزه با قدرت و مقاومت در مقابل قدرت، و آن هم فقط در حوزه کار و موقعیت خود استفاده می‌کند.

فوکو منکر این نیست که روشنفکر خاص با موانع و خطرهای جدی/ روبه‌روست. برای مثال، خطر این‌که در مبارزه‌های پراکنده و لحظه‌ای غرق شود و در پایان کارش به گروه‌گرایی و سکتاریسم بکشد؛ یا این‌که بازیچه دست قدرت‌های تشکیلاتی بزرگ‌تر مانند احزاب و اتحادیه‌های صنفی شود؛ و مهم‌تر از همه خطر این‌که به دلیل نداشتن استراتژی کلی در همان مبارزه‌های جزئی نیز با شکست روبه‌رو شود. با این حال، به گمان فوکو، وجود این خطرها و مشکلات نوستالژی بازگشت به مفهوم پیشین از روشنفکر را توجیه نمی‌کند، بلکه فقط نشان‌دهنده ضرورت بازاندیشی وظایف «روشنفکر خاص» است.

پس نقد فوکو از تعبیر رایج از مقام و وظیفه روشنفکر در ارتباط نزدیک است با برخورد کلی فلسفی او.

نظر هابرماس نیز درباره وظیفه روشنفکر با اصول فلسفه او پیوند دارد و در نتیجه با نظر فوکو متفاوت است. هابرماس می‌کوشد تعبیر درست از وظیفه روشنفکر را از ارزیابی انتقادی سه الگوی مختلف درباره وظیفه روشنفکر استخراج کند.

اول الگوی نویسنده غیرسیاسی و محقق برج عاج‌نشین. این‌گونه روشنفکر هر شکلی از درگیر شدن در سیاست را دون شأن خود می‌داند و برای مثال درهم کردن کار ادبی و اندیشیدن به مسائل سیاسی را آلوده کردن ادبیات می‌انگارد. از این دید ساحت ادب و هنر و ساحت سیاست

به کلی از هم جدا هستند، و سیاسی کردن ادبیات و هنر معنایی جز فدا کردنِ خلاقیتِ فرهنگی ندارد. هابرماس به عنوان نمونه‌های این نوع روشنفکر از هرمان هسه و کارل یاسپرس نام می‌برد.

دوم الگوی سیاستمدار حرفه‌ای. این الگو مورد قبول کسانی مانند ماکس وبر است که سیاست را مانند هر حرفه دیگری کار متخصصان و خبرگان می‌دانند. از این دید، دخالت نویسنده و هنرمند در مقام روشنفکر در سیاست یعنی تجاوز به حریمی که باید برای سیاستمدار حرفه‌ای حفظ شود. واقع‌بینی در سیاست ایجاب می‌کند که قضاوت سیاسی و فعالیت سیاسی فقط به دست سیاستمداران ورزیده سپرده شود. در این الگو درگیری روشنفکر در کار سیاست و علاقه او به این کار از مقتضیات حرفه‌ای اوست و بس.

سوم الگوی روشنفکر حزبی. این نوع روشنفکر وظیفه خود را دفاع بی شرط از هدف‌های حزب یا دست‌کم آن دسته از جنبش‌های سیاسی می‌داند که دارای هدف‌های روشن انقلابی یا مترقی هستند. این برداشت از تعهد سیاسی روشنفکر، حضور و تأثیرگذاری روشنفکر در قلمرو عمومی را با به دست گرفتن قدرت سیاسی یکی می‌داند. تعبیر لنین و لوکاچ از «انقلابی حرفه‌ای» و «روشنفکر طبقه کارگر» به همین الگو تعلق دارد.

به گمان هابرماس، هریک از این سه الگو بیانگر حقیقتی است اما هیچ‌یک مناسب نقش روشنفکر در جهان مدرن نیست.

الگوی اول و دوم، هرچند به دلایل مختلف، کار سیاست را یکسره از کار اندیشه مجرد و ادبیات جدا می‌کنند. الگوی اول، به دلیل این‌که ندیده گرفتن یا نفی این تقسیم کار باعث آن خواهد شد که روان روشنفکر به فرصت‌طلبی آلوده شود؛ و الگوی دوم به این دلیل که هواداری با شور و هیجان و احساسات از اخلاق مسلکی مغایر با ضرورت‌های عقل عملی و مصلحت‌های عالم واقعی سیاست (Realpolitik) است که ناگزیر باید از

تعصب‌های مسلکی رها باشد. وظایف سیاسی باید به سیاستمدار باتجربه و مدبر و مسئول و قابل اعتماد سپرده شود، نه به روشنفکری که دچار عواطف آتشینِ همدردی با دیگران و عدالت برای همگان است ولی مسئولیت سیاسیِ مشخصی ندارد. به اعتقادِ هابرماس، مشکل هر دو الگو این است که:

... مفهوم قلمرو عمومی (یعنی تنها فضائی که روشنفکر در آن/ می‌تواند نقش واقعی خود را بازی کند) را انکار می‌کنند. برای استادان ادب و برج عاج‌نشینانِ ایماز، فرهنگ عرصه‌ای است فقط در دسترسِ نخبگان - عرصه‌ای خودکفا و بدون ارتباط با سیاست و جامعه. برای گروه مقابل، به عکس، سیاست عرصه خاصی است که به متخصصانِ دارای شرایط لازم برای مبارزه دائم به منظور کسب قدرت نیاز دارد. میانِ فرهنگِ یک گروه و سیاستِ گروه دیگر جایی برای قلمرو عمومی و روشنفکران فعال در آن قلمرو وجود ندارد.<sup>۶۶</sup>

پس تعهد اخلاقی - سیاسی هنرمند و روشنفکر لزوماً به معنای رها کردنِ مسئولیتِ حرفه‌ای یا غرق شدن در شکلِ تشکیلاتیِ فعالیتِ سیاسی نیست. بدون تردید هنر و تحقیق قلمروهایِ خودفرمانند، بی‌آنکه یکسره به متخصصان مربوطه تعلق داشته باشند. شکل‌گیری اراده همگانی در جامعه نیز قطعاً به نظامی که زیر سلطه سیاستمداران حرفه‌ای است مرتبط است، ولی زیر سلطه انحصاری آن‌ها نیست.<sup>۶۷</sup>

به گمان هابرماس، هاینریش هاینه، شاعر بزرگ آلمانی، نمونه‌/ کلاسیک هنرمندی بود که می‌کوشید بدون فدا کردن ارزش‌های زیبایی‌شناسانه شعر به تعهد اخلاقی - سیاسی شاعر پایبند بماند. هاینه خود را با این پرسش روبه‌رو می‌دید که اگر شاعر خود را به جنبش‌هایی بخش جامعه متعلق بداند و بخواهد توده مردمی را که در این



جنبش شرکت دارند مخاطب قرار دهد، یا شاعر اگر بخواهد دست‌کم بعضی از آثارش را با نیت تأثیر گذاردن بر عالم سیاست خلق کند و به کلام همچون عمل بالقوه بنگرد، آیا با این کار هنر را که در دنیای مدرن کم‌کم به ساحتی مستقل و خودفرمان تبدیل شده است، به وسیله‌ای برای رسیدن به هدف‌های سیاسی تبدیل نمی‌کند و بار دیگر خودفرمانی و منطقِ درونی هنر را از آن نمی‌گیرد؟ پاسخ هاینه به این پرسش منفی بود. به گمان او:

سلاح شاعر هم با سلاح انقلابی حرفه‌ای و هم با سلاح سیاستمدار حرفه‌ای نایکسان، است... او رابطه ساده‌انگارانه و افزاری میان نظر و عمل را [رد می‌کرد] و با تبدیل کردن هنر به بلندگوهای سیاسی و وابسته کردن تحقیق به عقیده‌های مسلکی مخالف بود و نمی‌خواست که میانجی‌های میان روندِ روشنگری مردم، از یک سو، و فعالیت متشکل برای کسب قدرت سیاسی، از سوی دیگر، را دور بزند.

به نظر هاینه، هدف روشنفکر نه نفوذ بدون واسطه بر ذهن‌ها و دست‌ها بلکه جهت دادن به افکار عمومی و از آن‌جا تأثیر گذاشتن بر فعالیت متشکل سیاستمداران حرفه‌ای است...<sup>۶۸</sup>

پس هاینه از یک سو مخالف هرگونه جدایی کامل فرهنگ از سیاست بود و از سوی دیگر در هم‌آمیختن قلمرو سیاست و فرهنگ را مردود می‌دانست و خواهان استقلال نسبی این قلمروها بود.

هابرماس براساس نقد سه الگوی یاد شده از روشنفکر به الگوی چهارمی می‌رسد که یک نمونه برجسته آن خود هاینریش هاینه است و نمونه‌های دیگر آن از زولا تا سارتر همواره در صحنه سیاسی-اجتماعی کشور فرانسه حاضر بوده‌اند. بی‌شک یکی از اولین نمونه‌های این نوع روشنفکر در فرانسه ولتر، و نمونه دیگر آن در فرانسه معاصر خود

فوکوست. اما به نظر می‌رسد که این نوع روشنفکر دقیقاً همان روشنفکر عام است که مورد انتقاد فوکو قرار می‌گیرد.

به هر حال، به گمان هابرماس، الگوی چهارم الگوی مناسب برای جامعه دمکراتیک مدرن است. اگر ویژگی جامعه دمکراتیک مدرن وجود «قلمرو عمومی»<sup>۶۹</sup> برای تصمیم‌گیری درباره پرسش‌های مورد علاقه همگان و رسیدن به گونه‌ای توافق در جامعه برای منافع مشترک باشد، نقش روشنفکر در این میان اساسی است. مسئله مرکزی قلمرو عمومی، یعنی عدالت، پرسش تخصصی هیچ رشته علمی ویژه‌ای نیست. در گذشته (از افلاطون به بعد) مفهوم عدالت تقریباً به‌طور انحصاری موضوع تفکر و بحث فیلسوفان بود. هابرماس، در تأیید نظر فوکو، معتقد است که بحث مفهومی محض درباره عدالت ناکافی است، و به این دلیل او شرکت دانشمندان رشته‌های علمی مختلف در بحث پیرامون پرسش‌های اخلاقی-سیاسی را ضروری و نقش آن‌ها را برای رسیدن به پاسخ‌های درست‌تر و قابل اعتمادتر به این‌گونه پرسش‌ها اساسی می‌داند.<sup>۷۰</sup> به گمان او، وظیفه روشنفکر استفاده از وسایل حرفه‌ای خود برای شرکت در مسائل مورد علاقه همگان است.

به‌طور خلاصه: چنین می‌نماید که فوکو و هابرماس هر دو در رد/الگوهای روشنفکر حزبی و روشنفکر برج عاج‌نشین توافق دارند. اما به گمان فوکو، در دنیای ما تعبیر هابرماس از روشنفکری که در قلمرو عمومی نقش اساسی دارد (به قول فوکو روشنفکر عام) از اعتبار افتاده است. از سوی دیگر، الگوی پیشنهادی فوکو از روشنفکر خاص، هرچند دقیقاً با آنچه هابرماس زیر عنوان روشنفکر حرفه‌ای مورد انتقاد قرار می‌دهد یکی نیست، دارای وجوه اشتراک مهم با آن است.

در هر حال، پرسش اصلی این است که میان الگوی روشنفکر خاص از دید فوکو و روشنفکر قلمرو عمومی، از دید هابرماس، کدام یک برای جامعه دمکراتیک مدرن مناسب‌تر است.

چنین می‌نماید که در الگوی پیشنهادی فوکو دوگونه فعالیت روشنفکری چنان در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند که انجام یکی ناگزیر مغایر با انجام دیگری است. روشنفکران باید یا درگیر پرسش‌های محدود و جزئی و محلی و مشخص باشند یا درگیر پرسش‌های کلی و جهانی که دربرگیرنده مفاهیم کلی حقیقت و عدالت‌اند. اما درواقع این دو نوع پرسش نه در مقابل و جدا از هم بلکه تکمیل‌کننده یکدیگرند، و در نتیجه هر دو نوع پرسش باید مورد بحث و توجه روشنفکران باشند. بحث درباره پرسش‌های اخلاقی-سیاسی جامعه ناگزیر تعبیری از مفاهیم کلی عدالت و آزادی و حقیقت را همراه دارد. پس آنچه هابرماس قلمرو عمومی برای بحث درباره پرسش‌های مورد علاقه همگان می‌خواند، هم به شرکت فیلسوفان و هنرمندان و هم به شرکت دانشمندان رشته‌های تخصصی علمی مختلف نیاز دارد.

به گمان من، خطرها و موانعی که فوکو به درستی پیش پای روشنفکر خاص می‌بیند، یعنی، خطر گروه‌گرایی و سکتاریسم؛ خطر بازبچه دست قدرت‌های تشکیلاتی بزرگ شدن؛ و خطر شکست در مبارزه محلی به دلیل نداشتن استراتژی کلی، دقیقاً ناشی از همین جداکردن پرسش‌های جزئی و کلی است.

جالب است که فوکو خود این خطرها را برای الگوی پیشنهادی‌اش ذکر می‌کند ولی راهی برای اجتناب از آن‌ها ارائه نمی‌دهد. پس نقد فوکو از روشنفکر حزبی و تأکید درست و به‌جای او بر اهمیت جایگاه مهم فعالیت محلی روشنفکر و جایگاه مهم دانشمندان و متخصصان در پاسخ به پرسش‌های مهم اجتماعی-اخلاقی انسان معاصر توجهی برای نفی جایگاه روشنفکر عام یا به‌قول هابرماس روشنفکر قلمرو عمومی نیست.

آنچه جایش واقعاً در نقد فوکو خالی است نشان دادن این است که نقش متخصصان به چه نهاد‌های ویژه‌ای نیاز دارد که بتواند به‌طور مؤثر در بهتر شدن وضع کمک کند.

بی‌تردید این نیز که امروز دانشمندان باید با دانش تخصصی وارد میدان شوند درست است. به‌ویژه در مسائل مربوط به محیط زیست. اما هیچ‌یک از این‌ها با نقش روشنفکرِ عام که باید مسائل کلی را طرح کند مغایر نیست. مبارزه‌های مشخص و جزئی باید بتوانند همراه با مبارزه‌های کلی و هماهنگ با آن‌ها انجام شوند. امروز چه بسا ضرورت مبارزه کلی و بحث کلی و چشم‌انداز کلی بیش از همیشه احساس می‌شود. جهانی شدن هرچه بیشتر و سریع‌تر سرمایه لزوم فعالیت فکری و سیاسی در ابعاد جهانی را انکارناپذیر کرده است.

افزون بر این، در بسیاری از موارد جدا کردن وجه کلی و وجه جزئی رابطه قدرت ناممکن است. بیشتر مقاومت‌ها و شورش‌های محلی به گونه‌ای با قدرت مرکزی ارتباط دارند. در کشورهای غربی، مقاومت‌ها و شورش‌های محلی گاه برای اعتراض به قدرت مرکزی صورت می‌گیرند و گاه، به عکس، خواهان دخالت قدرت مرکزی برای اعمال قانون‌اند. بی‌شک تحلیل‌های فوکو برای نشان دادن رابطه قدرت در موقعیت‌های مشخص و جزئی بسیار باارزش‌اند. اما این‌گونه تحلیل بدون توجه به نهادهای مختلف و موقعیت طبقات و نظام اقتصادی و نقش بنگاه‌های خصوصی و مذهبی و خلاصه چشم‌انداز کلی به جامعه ناقص و نیمه‌کاره و نارسا است. و چشم‌انداز کلی را دقیقاً همان، به قول فوکو، روشنفکر عام یا، به قول هابرماس، روشنفکرِ فعال در قلمرو عمومی در اختیار ما می‌گذارد. جامعه دموکراتیک مدرن به متفکرانی نیاز دارد که بتوانند با تحلیل دقیق نشان دهند که قدرت دولتی کجا و از چه زمان و چگونه به فساد و تباهی گراییده. روشنفکری که این فساد و تباهی را به شکل مستدل و منظم نشان دهد و بر علیه آن صدای اعتراض بلند کند و مدام اصولی را که برای تصحیح انحراف‌ها و تباهی‌ها لازم‌اند به جامعه یادآوری کند، ناگزیر نیازمند تصویری کلی از وضعیت اجتماعی و سیاسی و تعبیری کلی از ضوابط و معیارهای ارزیابی نهادهای مختلف و عدالت

اجتماعی است. این تصویر کلی و حتی ضوابط ارزیابی نهادهای اجتماعی می‌تواند آزمایشی و در نتیجه تغییر و تصحیح‌پذیر باشد. تصویر کلی جامعه و معیار ارزیابی روابط و نهادهای اجتماعی نباید لزوماً از یک دستگاه فکری متحجر ناشی شود.

### نتیجه: دو برداشت از نظریه انتقادی فوکو و هابرماس

در این جا می‌خواهم به جای نتیجه‌گیری چند نکته اساسی اختلاف و تشابه میان پروژه‌های فکری این دو متفکر را فهرست وار ذکر کنم.

۱/ هر دو متفکر کوشیده‌اند با جایگزین کردن تحلیل انتقادی نهادها و رفتارهای اجتماعی به جای تحلیل مفهومی محض (یا تحلیل فلسفی محض)، تعبیر جدیدی از نقد عقل ارائه دهند، و به قول توماس مک‌کارتی نقد عقل غیر محض را جانشین نقد عقل محض کانت کرده‌اند.<sup>۷۱</sup>

اما نقد عقل نزد فوکو، به پیروی از نیچه، نقد فراگیر عقل‌باوری است؛ در حالی که هابرماس کار خود را، در ادامه کار هگل و مارکس، نه نقد فراگیر یا، به قول هگل، نفی مجرد عقل بلکه باز به قول هگل نفی مشخص عقل به قصد یافتن تعبیری مناسب‌تر و قابل قبول‌تر از عقل می‌داند.

۲/ هر دو متفکر کوشیده‌اند که از فردباوری دکارتی که عامل اندیشه و عمل را در مرکز جهان می‌داند، فراتر روند. اما فوکوی نخستین نفی فردباوری دکارتی را با «پایان انسان» و رد سنت فلسفی انسان‌باوری و اصالت بشر یکی می‌داند و فوکوی واپسین فردباوری دکارت را با فردباوری زیبایی‌شناسانه خود تعویض کرده است، در حالی که هابرماس کوشیده است که مفاهیم ذهنیت و خودفرمانی و آزادی را در سنت فلسفی انسان‌باوری چنان بازسازی کند که با بُعد اجتماعی هویت فردی خوانایی داشته باشد.

۳. هر دو متفکر بر لزوم وجه خوداندیشی و خود بازنگری یا وجه/ فلسفی تحقیق اجتماعی پافشاری کرده‌اند. اما برداشت فوکو از وجه فلسفی تحقیق اجتماعی مبتنی است بر تعبیر او از وابستگی حقیقت به شرایط خاص و نفی جهانگستری ادعای حقیقت، در حالی که هابرماس کوشیده است جهانگستری حقیقت و وابستگی حقیقت به زمینه اجتماعی- فرهنگی (contextualism) را چنان با یکدیگر ترکیب کند که چارچوبی برای توضیح و درک ساختارها و تحولات نظام‌های اجتماعی موجود باشد. به بیان دیگر، نفی جهانگستری عقل و مفاهیم حقیقت و عدالت به منظور اجتناب از مطلق‌باوری در فوکو به مشکل نسبیّت‌باوری در فوکو منجر می‌شود، در حالی که هابرماس نسبیّت‌باوری و مطلق‌باوری را تنها انتخاب‌های ممکن نمی‌انگارد، و برای اجتناب از مطلق‌باوری خود را مجبور به انتخاب نسبیّت‌باوری نمی‌داند. هابرماس جهانگستری را همراه با خطاپذیری راه‌گزینی از مطلق‌باوری در مقابل نسبیّت‌باوری می‌داند. (بحث همه‌جانبه این مسئله نیاز به مجالی دیگر دارد.)

۴. ارزیابی فوکو از مقام علوم انسانی و هماهنگی آن‌ها با نهادهایی که هدفشان بهنجار کردن رفتار در جامعه جدید است وجوه مشترک و تفاوت‌های مهمی با ارزیابی هابرماس از نقش علوم انسانی در روند عقلی شدن نهادهای جامعه معاصر دارد.

هر دو متفکر نگاهی انتقادی به علوم انسانی موجود دارند و آن‌ها/ را بخشی از نظام سلطه و دیسیپلین حاکم می‌دانند. هابرماس نیز مانند فوکو میان آنچه او «مستعمره شدن زیست-جهان» می‌نامد و رشد و گسترش پاره‌ای از رشته‌های علوم انسانی ارتباطی نزدیک و درونی قائل است.

تفاوت اصلی ارزیابی‌های این دو متفکر از علوم انسانی در این است که باز چشم‌انداز انتقادی فوکو فراگیر است و ارزیابی او به‌طور یکسان شامل همه علوم اجتماعی است، ولی هابرماس کوشیده است که همراه

نقد شکل‌های ویژه تحقیق اجتماعی به شکل‌هایی از تحقیق اجتماعی و علوم انسانی دست یابد که ادامه تعقل ابزاری-استراتژیک نباشند. الگوی فوکو شامل یک برخورد انتقادی و ریشه‌ای به همه علوم انسانی به‌طور مساوی است. چنین می‌نماید که فوکو کارکردهای سرکوبگر پاره‌ای از علوم انسانی را به همه علوم انسانی تعمیم می‌دهد. فوکو روش تبارشناسی خود را، در مقایسه با علوم انسانی حاکم، «ضد علم» می‌خواند.

۴/ دو مشکل آشکار این ارزیابی فراگیر این است که (۱) تحلیل فوکو علوم انسانی هرمنوتیک را، یعنی علمی که هدفشان نه کنترل کنش‌های اجتماعی بلکه درک و تحلیل انتقادی آنهاست، ندیده می‌گیرد و (۲) نقد فراگیر او از علوم انسانی شامل تبارشناسی خود وی نیز می‌شود. به عبارت دیگر، تبارشناسی فوکو نیز براساس تحلیل کلی او از علوم انسانی ناگزیر دارای نقش سرکوبگر است.

اما هابرماس میان دانش علمی مبتنی بر مشاهده و توصیف رفتاری و دانشی که نتیجه کاربرد روش‌های تفسیری و انتقادی است (آنچه هابرماس علوم هرمنوتیک می‌نامد) تفاوت اساسی قائل است. هدف‌ها و انگیزه‌های پشت این دو نوع دانش و نیز روش تحقیق و تحلیل آنها با یکدیگر متفاوت است. علمی که اساساً مبتنی بر نگره عینی‌کننده‌اند ماهیتاً به‌سوی گسترش سلطه و نظارت گرایش دارند، در حالی که علوم تفسیری و انتقادی با هدف رسیدن به تفاهم متقابل دست به نقد نهادها و رفتارهای اجتماعی و سنت فرهنگی می‌زنند. از این دید تحلیل‌های انتقادی هابرماس و نیز تحلیل‌های انتقادی فوکو به‌گروه دوم علوم انسانی تعلق دارند.

۵/ بالأخره این‌که، هر دو متفکر، با نیت مقاومت در مقابل سلطه رفتارها و چارچوب‌ها و ساختارهای به‌ظاهر عقلی و با هدف رهایی از آنها، دست به نقد این رفتارها و چارچوب‌ها و ساختارها

زده‌اند. اما به گمان فوکو قدرت وجه جدانشدنی زندگی اجتماعی است و فرد راهی برای گریز از رابطه‌های قدرت ندارد. افزون بر این قدرت یکسره منفی نیست و در زندگی اجتماعی نقش سازنده نیز دارد. در حالی که در چشم هابرماس، هدف از نقد محدود کردن رابطه‌های قدرت و در نهایت جایگزین کردن قدرت با ساختارها و رابطه‌هایی است که با معیارهای عقل غیرابزاری-استراتژیک (یعنی، عقل ارتباطی) توجیه‌شدنی هستند.

هابرماس در این‌که عقل و حقیقت به این جهان تعلق دارند با فوکو موافق است. اما، همان‌طور که پیشتر گفتم، او میان علایق دانشی مختلف تفاوت‌های اساسی قائل است. در نهایت تفاوت حوزه‌های مختلف دانش مبنای جدا کردن عقل ابزاری-استراتژیک از عقل ارتباطی و به عبارت دیگر مبنای نظری تعبیری گسترده از عقل است که به عقل ابزاری-استراتژیک کاهش‌پذیر نیست. به گمان فوکو، روند عقلی شدن نهادهای مختلف در جامعه مدرن همراه بوده است با رشد و گسترش سلطه شگردهای قدرت و نظارت. از چشم‌انداز هابرماس این تحلیل نادرست نیست، اما یکسویه است. فوکو یکسویه بودن شکل سرمایه‌دارانه مدرن شدن و نیز شکست جامعه‌های سرمایه‌داری غربی را در رسیدن به گونه‌ای تعادل در گسترش بعدها مختلف دانش که جهان‌بینی مدرن ممکن کرده است ندیده می‌گیرد. به گمان هابرماس، انسان همان‌قدر حیوان ابزارساز و بکاربرنده ابزار است که حیوان ناطق و به کار برنده زبان. پس، از دید هابرماس، مفهوم فوکو از عقل که اساساً عقل ابزاری و استراتژیک است تعبیری محدود و یکسویه ناقص است.

فوکو در گفتن این‌که در فرهنگ مدرن غربی عقل ابزاری-استراتژیک سلطه یافته است محق است. در جامعه‌های غربی، نظام اقتصادی و دستگاه بوروکراسی دولتی، یعنی دو حوزه‌ای که عقل ابزاری-استراتژیک



در آن‌ها نهادی شده است، حوزه‌های دیگر زندگی را زیر نفوذ و سلطه هر بیشتر خود گرفته‌اند و آن‌ها را به بدل خود تبدیل کرده‌اند. هابرماس این روند را زیر عنوان «مستعمره شدن زیست جهان» مورد بررسی انتقادی قرار داده است.

خلاصه این‌که فوکو و هابرماس دو الگوی مختلف برای تحلیل انتقادی جامعه سرمایه‌داری معاصر ارائه کرده‌اند که همراه با شباهت‌های مهم دارای تفاوت‌های اساسی هستند. الگوی هابرماس جامعه‌ای است که در آن زیست-جهان زیر سلطه استعماری نیروهای بازار و بوروکراسی دولتی رفته است؛ اما الگوی فوکو جامعه‌ای است که در آن نظام قدرت به اعماق روح انسان‌ها رسوخ کرده و نیروی سلطه‌گر یکسره نامرئی است. در الگوی هابرماس رهایی افراد فقط در ارتباط عقلانی آن‌ها با یکدیگر میسر است، در حالی که در الگوی فوکو رهایی اگر معنایی داشته باشد در نفی «اخلاق آئین نامه‌ای» و در کوشش مدام فرد و توانایی او در خودآفرینی است.

## پی‌نوشت

1. Michel Foucault, "The Art of Telling the Truth" in *Politics, Philosophy, Culture*, p. 95.

این متن زیر عنوان «دربارهٔ روشنگری چیست کانت»، به وسیلهٔ همایون فولادپور به فارسی برگردانده است و در مجلهٔ کلک، شمارهٔ ۲۲، صص ۵۸-۶۷ به چاپ رسیده است.

2. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, 1973.

۳. نگاه کنید به:

Thomas MacCarthy, *Ideals and Illusions*, The MIT Press, 1993, p. 221.

و فصل دوم همین کتاب، پانویس ۲۹.

۴. مکتب فرانکفورت به گروهی از فیلسوفان، دانشمندان علوم اجتماعی، و منتقدان فرهنگی گفته می‌شود که با «مؤسسه تحقیق اجتماعی» همکاری می‌کردند. این مؤسسه در سال ۱۹۲۹ در آلمان در شهر فرانکفورت تأسیس شد و در ابتدا هدفش تحقیق دربارهٔ پرسش‌های اساسی اجتماعی آن زمان از دیدگاه نظریهٔ اجتماعی-تاریخی مارکس، یعنی ماده‌باوری تاریخی، بود. بعضی از پایه‌گذاران برجستهٔ این مکتب فکری عبارتند از ماکس هورکهایمر، تئودور آدرنون، هربرت مارکوزه، اریک فروم، و والتر بنیامین. هرچند تأثیرپذیری از اندیشهٔ مارکس ویژگی مشترک همهٔ متفکران این مکتب بود، ولی این معایر با اختلاف آن‌ها بر سر بسیاری پرسش‌های نظری نبود. حتی گاه بر سر تحلیل مسائل مشخص نیز میان آن‌ها اختلاف وجود داشت. با این حال، این متفکران برای متمایز ساختن خود از جریان‌های فکری

متنوع آن زمان، عنوان «نظریه انتقادی» را برای روش و برداشت فلسفی خود برگزیدند. نظریه انتقادی کوششی بود در ادامه کار مارکس در تبدیل کردن فلسفه اخلاق به نقد اجتماعی-سیاسی و رد دگماتیسم و آیه پرستی مارکسیسم ارتدوکس. نظریه انتقادی می‌کوشید تا وجه هنجاری اندیشه فلسفی را با وجه عینی و توضیحی علوم اجتماعی ترکیب کند. هدف نهایی نظریه انتقادی رسیدن به تعبیری از جامعه بود که در آن تفاهم و توافق عقلی، و نه خدعه و زور، مبنای هماهنگ کردن رابطه‌های اجتماعی باشد و نیازهای انسانی به‌طور عقلی برآورده شود.

در تحول فکری مکتب فرانکفورت می‌توان دست‌کم سه مرحله را از یکدیگر باز شناخت: مرحله اول از زمان تشکیل «مؤسسه تحقیق اجتماعی» آغاز و تا پایان دهه ۳۰ ادامه یافت. ویژگی این مرحله برخورد به پرسش‌های اجتماعی-تاریخی از چشم‌انداز نظریه ماده‌باوری تاریخی مارکس براساس یافته‌های علوم اجتماعی مختلف مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مردم‌شناسی، و تاریخ است. مرحله دوم از اوایل دهه ۴۰ آغاز و تا دهه‌های ۵۰ و ۶۰ ادامه یافت. ویژگی این مرحله فاصله گرفتن از پروژه فکری مارکس و تأثیرپذیری از متفکرانی مانند نیچه و ماکس وبر است. در این مرحله متفکران مکتب فرانکفورت شاهد حاکمیت عقل ابزاری بر جامعه‌های پیشرفته صنعتی و نفوذ عمیق فرهنگ کالایی بر مردمان این جوامع هستند. بنابراین مشغله فکری اصلی آن‌ها نقد عقل ابزاری است. از ویژگی‌های مرحله سوم تحول فکری در مکتب فرانکفورت واکنش به بدبینی عمیق آثار واپسین متفکران نسل اول این مکتب فکری است. یورگن هابرماس، برجسته‌ترین نماینده نسل دوم متفکران مکتب فرانکفورت، کوشیده است نشان دهد که بدبینی عمیق متفکران نسل پیش از او ریشه در محدودیت‌های چشم‌انداز نظری آن‌ها به‌ویژه تعبیر آن‌ها از عقل دارد. هابرماس در آثار متعدد، به‌ویژه اثر بزرگش، *نظریه کنش ارتباطی*، کوشیده است میان عقل ارتباطی و عقل ابزاری-استراتژیک تفاوت قائل شود. او پتانسیل رهایی جامعه بشری را در عقل ارتباطی و کنش‌هایی می‌داند که در فرهنگ‌های مختلف تجلی عقل ارتباطی هستند. تحلیل هابرماس از ارتباط‌های انسانی که اساساً به وسیله زبان است، نشان‌دهنده هنجارهای لازم برای ارتباط رها از سلطه و مفهوم جامع عقل است. «اگر بپذیریم که بقای نوع انسان در گرو این است که انسان‌ها بتوانند رابطه‌های اجتماعی خود را به وسیله ارتباط زبانی با یکدیگر تنظیم کنند، پس باید این را نیز پذیرفت که تجدید تولید نوع انسان نیازمند وجود شرایط حفظ عقل نهفته در کنش ارتباطی است.» *نظریه کنش ارتباطی*، جلد اول، ص ۳۹۷.

زندگی و اندیشه هابرماس عمیقاً زیر تأثیر وقایع سیاسی-اجتماعی قرن بیستم، یعنی رشد و سقوط فاشیسم در آلمان، حاکمیت و ازهم‌پاشی استالینیسیم در اروپای شرقی و روسیه، و تضعیف فزاینده نهادهای دموکراتیک در جامعه‌های سرمایه‌داری غربی بوده است. هابرماس از هنگام شرکت در جنبش دانشجویی در دهه ۶۰ تاکنون یکی از برجسته‌ترین روشنفکران غرب است که درباره پرسش‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زمان اظهارنظر کرده و با مخالفان به بحث و مجادله پرداخته است.

5. "Space, Knowledge, and Power," in *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow, p. 249.

۶. برای مثال نگاه کنید به صفحه ۱۹۱ کتابی زیر عنوان کتاب تردید، که در آن نویسنده (بابک احمدی) از «دشمنی بی‌امان فوکو با خردآیینی» سخن می‌گوید.

7. Michel Foucault, "What is Enlightenment?," in *Foucault Reader* ed. by Paul Rabinow, pp. 45-6.

این متن را نباید با آنچه در مجله کلک زیر عنوان «درباره روشنگری چیست کانت»، به چاپ رسیده است اشتباه کرد. برای برگردان فارسی "What is Enlightenment?" نوشته میشل فوکو، نگاه کنید به «روشنگری چیست؟» برگردان از ناصر اعتمادی، کتاب نقطه، پاییز ۱۳۷۴، شماره ۱، سال اول، صص ۱۰۲-۱۲۵.

۸. هابرماس، مدرنیته در مقابل پس-مدرنیته، ترجمه شاهرخ حقیقی، مجله کلک، شماره ۵۲-۵۱، خرداد و تیر ۱۳۷۳، صص ۷-۲۳.

۹. نگاه کنید به:

*Critical Theory*, by Thomas MacCarthy and David Hoy

۱۰. به‌گمان فوکو، عقل ذاتاً ابزاری-استراتژیک است، در حالی‌که از نظر هابرماس وجه/ابزاری تنها یکی از کاربردهای عقل است. به‌گمان هابرماس نقد عقل ابزاری-استراتژیک فقط با استفاده از تعبیری وسیع‌تر از عقل (آنچه او عقل ارتباطی می‌نامد) ممکن است. اگر عقل، آن‌طور که فوکو دست‌کم در آثارش در دهه ۷۰ می‌گوید، ذاتاً و یکسره ابزاری-استراتژیک باشد، نقد عقل ممکن نیست.

۱۱. برای بحث مفصل درباره مقایسه رابطه فوکو و متفکران مکتب فرانکفورت نگاه کنید به:

*Critical Theory*, by Thomas MacCarthy and David Hoy

12. Phenomenology

13. Hermeneutics

14. Structuralism

15. Geneology

16. M.Foucault, "Truth is Power" in *Power/Knowledge, Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, p. 131.

17. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Vintage Books, 1979.

18. *Ibid.*, pp. 3-5.

۱۹. برای بحث مفصل دربارهٔ فرقی جهان‌بینی مدرن و سنتی نگاه کنید به:

Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by David Hoy, pp. 71-74.

20. *Discipline and Punish*, chapter 1.

21. Panopticon

22. *Discipline and Punish*, p. 173.

23. *Ibid.*, p. 201.

24. J.Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 272.

25. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 26.

26. *Ibid.*, p. 27.

۲۷. برای نظر فوکو دربارهٔ مارکوزه نگاه کنید به: 59 p. *Power/Knowledge* و برای اظهار

نظر فوکو دربارهٔ ویلهلم رایش نگاه کنید به:

"The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom," in *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity, Truth*, ed. by Paul Rabinow, p.284 & *The History of Sexuality*, pp. 130-131.

۲۸. در این باره نگاه کنید به مقالهٔ مهم هابرماس دربارهٔ هربرت مارکوزه:

Jurgen Habermas, "Science and Technology as Ideology", in *Toward a Rational Society*, Beacon Press, 1970, pp. 81-122.

در این مقاله هابرماس کوشش مارکوزه در یافتن تعبیری غیرابزاری از علوم طبیعی را مورد انتقاد قرار داده است. مارکوزه معتقد بود که از چشم‌انداز علوم طبیعی مدرن طبیعت شیئی قابل شناخت و دست‌کاری و استفاده است. به گمان او برخورد درست به طبیعت نیازمند آن است که به طبیعت نه همچون شیء بلکه همچون شریک بنگریم.

۲۹/. واژهٔ «دیسپلین» در زبان‌های فرانسه و انگلیسی دو معنای مختلف دارد: اول به

معنای یک رشته یا حوزهٔ علمی و دوم به معنای یک نظام کنترل و نظارت. فوکو با معنای دوگانهٔ این واژه بازی جالبی می‌کند، و در نهایت ارتباط میان مفاهیم قدرت و دانش در اندیشهٔ او به هر دو معنای واژهٔ دیسپلین باز می‌گردد. دیسپلین به معنای نظام قدرت دیسپلین به معنای دانش را ممکن می‌کند و به‌عکس دیسپلین به معنای دانش دیسپلین به معنای نظام قدرت را. دانش هم محصول نظارت اجتماعی و هم شرط وجود آن است. هر شکل ویژهٔ نظارت اجتماعی هم نتیجه و هم شرط وجود شکل ویژه‌ای از دانش است. در چشم فوکو، قدرت فقط سرکوبگر نیست خلاق هم

هست، و دانش فقط ایدئولوژیک نیست بلکه بیانگر حقیقت هم هست. فوکو این نکته‌ها را به شکلی کلی‌تر در ارتباط میان حقیقت و قدرت بیان می‌کند:

«حقیقت به این جهان متعلق است؛ حقیقت فقط در شکل‌های مختلف اجبار و بازدارندگی پدید می‌آید. پس هر جامعه‌ای و هر دوران تاریخی رژیم حقیقت خود را دارد.»  
Foucault, *Power/Knowledge*, p. 131.

30. *Ibid.*, 57.

۳۱. برای بحث مفصل‌تر در این باره نگاه کنید به:

Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth" in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by David Hoy, p. 83.

۳۲. همان، صص، ۹۱-۹۲.

### 33. Performative Contradiction

۳۴. فوکو، قدرت / دانش، *منتخبی از مصاحبه‌ها و نوشته‌های فوکو*، ص ۹۳. برای بحث مفصل درباره نظریه نیچه درباره حقیقت و چشم‌انداز باوری، نگاه کنید به بخش اول همین کتاب.

۳۵. نگاه کنید به بعد اخلاقی تحلیل فوکو از قدرت در همین فصل.

۳۶. نگاه کنید به مقاله تیلر درباره فوکو، صص ۸۱-۸۳.

۳۷. نگاه کنید به:

David Couzen Hoy, "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School" in *Foucault: A Critical Reader*, pp. 123-147

۳۸. همان، مقاله تیلر، صص ۸۹-۹۰.

39. Foucault, "Two Lectures", in *Power/Knowledge*, p. 98.

40. Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power", in *Praxis International*, 3 (1981) p. 286

۴۱. مقاله هوی در کتاب *Foucault, Critical Reader*, p. 177.

۴۲. برای تحلیل انتقادی هابرماس از فلسفه تاریخ کندورسه و تعبیر ساده‌انگارانه او از پیشرفت در تاریخ، نگاه کنید به:

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 1*, Beacon Press, 1984, pp. 145-151.

۴۳. هابرماس، مدرنیته در مقابل پس-مدرنیته، ترجمه شاهرخ حقیقی، کلک، شماره ۵۲-۵۱، خرداد و تیر ۱۳۷۳، ص ۷-۲۳.

44. Nancy Fraser, "Is Foucault a Young Conservative?"

45. David Couzen Hoy "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School" in *Foucault: A Critical Reader*

۴۶. Utilitarianism، فایده‌باوری نظریه‌ای است در فلسفه اخلاق که می‌گوید عمل درست عملی است که بیشترین فایده را به‌بار آورد. جرمی بنتام و جان استوارت میل از طرفداران معروف این فلسفه هستند. منظور بنتام از «فایده» لذت بدنی است در حالی که جان استوارت میل این لفظ را به معنای خوشبختی به‌کار می‌برد. یک شکل بیان این فلسفه این است که عمل اخلاقی باید بتواند بیشترین خوشبختی را برای بیشترین تعداد افراد ایجاد کند.

۴۷. برای نظریه هابرماس درباره اخلاق نگاه کنید به:

Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, The MIT Press, 1990; J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, MIT Press, 1993.

/ منظور هابرماس از کنش استراتژیک کنشی است که جهت‌گیری آن پیروزی عامل کنش در رسیدن به هدفی است. موفقیت کنش استراتژیک در تحقق هدف عامل کنش است. بنابراین ارزیابی این نوع کنش نیز فقط براساس کارایی کنش در رسیدن به هدف آن است. از چشم‌انداز این کنش هدف یا انگیزه عامل کنش قابل ارزیابی عقلی نیست.

/ منظور هابرماس از کنش ارتباطی کنشی است که در آن فرد می‌کوشد، با استفاده از زبان، برای انجام امری یا درباره درستی نظری، با فرد یا افراد دیگر، از راه بحث اقناعی و عقلی به تفاهم برسد. در این کنش نیز ممکن است که هدف فرد تأثیر گذاشتن بر کنش دیگری باشد. اما این هدف فقط از راه تفاهم به دست آمدنی است، و تفاهم در این کنش مشروط به توافق عقلی کسانی است که در رابطه درگیرند. پس‌گوینده و شنونده می‌توانند از راه ارتباط زبانی، درباره کنش‌های یکدیگر، به گونه‌ای تفاهم متقابل برسند. به بیان دیگر، آن‌ها می‌توانند به جای رقابت از راه همکاری با یکدیگر به هدف‌هایشان دست یابند.

48. Habermas, "The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences" and "Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again" in *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press, 1987; J. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present" in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by David Couzens Hoy, Blackwell, 1986.

۴۹. نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱.

50. J. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present" in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by David Couzens Hoy, p. 107.

51. Thomas MacCarthy, *Ideal and Illusions*, The MIT Press, 1993, Chapter 2, pp. 43-76; Christopher Norris, "What is Enlightenment?: Kant according to

Foucault, in *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994.

52. "The Subject and Power" in *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, pp. 222-223.

53. Michel Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom," in *Michel Foucault, Ethics, Subjectivity, Truth*, Vol. 1, ed. by Paul Rabinow, pp. 291-292.

54. *Ibid.*, pp. 292-293.

55. *Ibid.*, p. 292.

56. *Ibid.*, p. 298.

57. regulative principle.

۵۸. برخلاف نظر فوکو باید گفت که اخلاق نوارسطویی در دهه‌های اخیر، زیرعنوان *virtue ethics* رونق مجدد یافته است. از جمله فیلسوف‌های معروفی که به این فلسفه اخلاق روی آورده‌اند می‌توان از Alasdair MacIntyre و Bernard Williams نام برد.

59. Foucault, "What is Enlightenment", in *Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, p. 42.

60. Michel Foucault, "The Concern For Truth", in *Politics, Philosophy, Culture*, p. 253.

61. "On the Genealogy of Ethics", in *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity, and Truth*, p. 256-257.

62. *Genealogy of Ethics*.

63. *Ibid.*

64. "Truth and Power" in *Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow, p. 67

65. *Foucault Reader*, p. 68.

۶۶. هابرماس، «هاینریش هاینه و رسالت روشنفکران»، ترجمه شاهرخ حقیقی، پوششگران.

۶۷. «بویستندگان غیرسیاسی و برج عاج‌نشینان دانشگاه‌های آلمان «سیاسی شدنِ ذهن» را / دقیقاً به معنای از کف دادن خودفرمانی ساختارهای فرهنگی می‌دانستند. و دقیقاً همین پیش‌انگاشت، هرچند با نشانه‌های واژگون، نقطه حرکت کسانی مانند ماکس وبر را تشکیل می‌داد که سمت‌گیریشان واقع‌بینی سیاسی (*realpolitik*) بود. این‌ها بیر نویسنده و فیلسوفی را که درگیر قلمرو عمومی شود به عنوان کسی می‌نگریستند که حشی‌کننده تمایر میان ذهن و قدرت است، یعنی کسی که در مقام یک سیاست باز غیر حرفه‌ای و از سر هیجان عاطفی به خلط این دو ساحت می‌پردازد و به مطلق درونی هر دو لطمه می‌زند. [از این دیدگاه] نویسنده متعهد سیاسی دو



چیز را به خطر می‌اندازد: خودمختاری هنر و تحقیق، و تعقلِ خاصِ فعالیتِ سیاسی». هابرماس، «هایزین هاینه...»

۶۸. همان جا.

۶۹. منظور هابرماس از «قلمرو عمومی» «جایگاه» بحث و تصمیم‌گیری دربارهٔ مسائل مورد علاقهٔ عموم است. البته او در این جا واژهٔ «جایگاه» را به معنای استعاری یا مجازی به کار می‌برد و نه به معنای فیزیکی. به اعتقاد هابرماس، برای این که بحث و تصمیم‌گیری دربارهٔ مسائل عمومی به طور عقلی صورت گیرد، «قلمرو عمومی» باید حائز دو شرط کیفی و کمی باشد. شرط کیفی «قلمرو عمومی» این است که مبنای تصمیم‌گیری دربارهٔ مسائل مورد بحث در این قلمرو باید نه سنت، مذهب، یا احساسات نژادی و وطنی و گروهی بلکه فقط استدلال عقلی و منطقی باشد. شرط کمی «قلمرو عمومی» این است که شرکت در بحث دربارهٔ مسائل عمومی برای همگان ممکن باشد و همهٔ نقطه‌نظرها امکان شرکت در این بحث‌ها را داشته باشند. دخالت و تصمیم‌گیری دربارهٔ مسائل عمومی نباید در انحصار افراد یا گروه‌های اجتماعی خاصی باشد.

کتاب *دگرگونی ساختاری قلمرو عمومی (The Structural Transformation of the Public Sphere)*، اولین اثر مهم چاپ شدهٔ هابرماس، همان طور که از عنوان آن پیداست، دربارهٔ پدیدهٔ «قلمرو عمومی» و تحول آن در جامعهٔ بورژوازی است. این کتاب با مقدمه‌ای دربارهٔ قلمرو عمومی در یونان باستان و قرون وسطی و تفاوت‌های اساسی این دو دوران آغاز می‌شود و سپس به بحث دربارهٔ دگرگونی‌های قلمرو عمومی در جامعهٔ بورژوازی جدید می‌پردازد. بررسی تاریخی هابرماس از نقش قلمرو عمومی در جامعهٔ بورژوازی شامل نحوهٔ شکل‌گیری قلمرو عمومی در قرن هجدهم از طریق سالن‌ها و قهوه‌خانه‌ها در کشورهای مختلف اروپایی و سپس تغییرات قلمرو عمومی و نقش جنبش کارگری در طول قرن نوزدهم، و بالأخره گرایش‌های انحرافی قلمرو عمومی در جامعهٔ پیشرفتهٔ سرمایه‌داری معاصر است.

به عقیدهٔ هابرماس، در مرحلهٔ اولیهٔ تحول قلمرو عمومی در جامعهٔ بورژوازی محور اصلی قلمرو عمومی همانا فعالیت ادبی بود. ولی به زودی بحث‌های ادبی در سالن‌ها و به‌خصوص قهوه‌خانه‌های عمومی به بحث‌های سیاسی تبدیل شدند و در نتیجه وظایف سیاسی به عهده قلمرو عمومی گذاشته شد. هدف نهایی هابرماس از این بررسی تاریخی کشف امکانات برقراری مجدد گرایش‌های سالم اولیهٔ قلمرو عمومی در جامعهٔ مدرن و در نهایت رسیدن به نظریه‌ای جامع دربارهٔ جامعهٔ دموکراتیک است.

به نظر هابرماس، در جوامع پیشرفته صنعتی معاصر نقش «قلمرو عمومی» در/تصمیم‌گیری درباره مسائل عمومی و هماهنگ کردن مسائل اجتماعی فرعی است، و در عمل تصمیم‌گیری درباره مسائل عمومی در بازار آزاد و از طریق عملکرد پول یا در دستگاه اداره دولتی و از طریق مکانیسم قدرت صورت می‌گیرد. اما، به اعتقاد او، پول و قدرت زندگی اجتماعی را، در تحلیل نهایی، با اعمال سلطه هماهنگ می‌کنند؛ در حالی که مبنای تصمیم‌گیری درباره مسائل عمومی در «قلمرو عمومی» بحث عقلی و اقناعی با هدف رسیدن به تفاهم و توافق میان شرکت‌کنندگان در بحث و بر مبنای علایق مشترک و تعمیم‌پذیر و همگانی است. به اعتقاد هابرماس، تنها راه استقرار دموکراسی واقعی در جامعه‌های پیشرفته صنعتی گسترش و تحکیم «قلمرو عمومی» است.

۷۰. برای نظر هابرماس درباره وظیفه فلسفه نگاه کنید به:

Jurgen Habermas, "Does Philosophy Still Have a Purpose?" in *Philosophical-Political Profiles*, MIT Press, 1985; Habermas, "Philosophy as Stand-In and Interpreter", in *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, 1990.

۷۱. مک‌کارتی و هوی، اندیشه انتقادی، فصل اول.



پیوست





## نگاهی به کتاب تردید\*

چنین می‌نماید که هدف اصلی کتاب تردید دفاع از نسبییت‌باوری و نقد خردباوری است، و از آن‌جا که نقد خرد و دفاع از نسبییت‌باوری از ویژگی‌های اصلی اندیشه پست-مدرن است، کتاب تردید را می‌توان کتابی در دفاع از پست‌مدرنیته انگاشت.

کتاب انبوهی است از اطلاعات درباره نظریه‌ها و سخنان فیلسوفان سرشناس مانند نیچه، ویتگنشتاین، فوکو، کواین، پوپر، کون و بسیاری دیگر؛ اما در مجموع نوشته‌ای است شتاب‌زده و از جهات گوناگون آشفته و بدون روشنی بیان و دقت لازم برای تجزیه و تحلیل‌های فلسفی. چون حوزه بحث‌های کتاب تردید، مانند اکثر نوشته‌های دیگر نویسنده آن، بسیار وسیع است، ارزیابی همه‌جانبه آن نیاز به نوشته‌ای مفصل‌تر دارد. آنچه در زیر می‌آید ملاحظاتی است درباره شیوه برخورد نویسنده کتاب تردید به‌ویژه به پرسش‌هایی که موضوع اصلی این کتاب‌اند.

۱. به‌رغم بحث‌های مفصل درباره برداشت‌های گوناگون از

---

\* بابک احمدی، کتاب تردید، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۴.

نسبیت باوری، یا به قول نویسنده «نسبی‌گری»، در نهایت روشن نیست که نویسنده کدام‌یک از آن‌ها را می‌پذیرد و استدلال او در دفاع از آن چیست. نویسنده در ابتدای کتاب می‌گوید:

نسبی‌گری استوار به این فرض است که حقیقت یکه‌ای وجود ندارد، و چنان واقعیتِ ابژکتیو یکتایی در میان نیست که امکان شناسایی آن مطلق، یقینی و میان‌تمامی آدمیان مشترک باشد. (ص ۵)

توضیحاتِ نویسنده در جمله‌های بعد شکل‌های مختلفِ نسبیت باوری، از جمله نسبیت باوری فردی و نسبیت باوری فرهنگی، را زیر این تعریف کلی قرار می‌دهد که باهم تفاوت‌های مهم دارند و از جهاتی حتی ناهمسانند. نویسنده می‌گوید:

به نظر نسبی‌نگر چیزی حقیقت ندارد مگر این‌که نظر کسی، حقیقت دانسته شود. (ص ۵).

سپس چند خط پایین‌تر می‌افزاید:

دانش و حقیقت نسبی هستند... و در یک کلام نسبت به آن چه لودویگ ویتگنشتاین «شکل‌های زندگی» خوانده تفاوت می‌کنند. (ص ۵)

این دو جمله بیانگر دو برداشت مختلف از نسبیت باوری است. بسیاری اولی را نسبیت باوری فردی یا سوژکتیویسم و دومی را نسبیت باوری فرهنگی می‌نامند. نویسنده خود چند صفحه بعد انواع نسبیت باوری را از هم جدا می‌کند و این گفته پروتاگوراس را که «هر انسان ملاک شناخت جهان را برای خود می‌آفریند، و معیار حقیقت برای او فقط خود اوست»، برای نمونه نسبیت باوری فردی نقل می‌کند. با این حال، چنین می‌نماید که نویسنده تفاوت میان نسبیت باوری فردی و نسبیت باوری فرهنگی را مهم تلقی نمی‌کند و بارها آن‌ها را در کنار هم

قرار می‌دهد، و تقریباً هرچه را که در تأیید نسبیت‌باوری می‌گوید به هر دو نوع آن تعمیم می‌دهد.

اما از سوی دیگر، از آن‌چه نویسنده دربارهٔ رابطهٔ زبان و حقیقت می‌گوید می‌توان چنین نتیجه گرفت که دلایل اصلی او در دفاع از نسبیت‌باوری در نهایت با نسبیت‌باوری فردی در تعارض است. نویسنده بارها در بخش‌های مختلف کتاب بر اهمیت رابطهٔ میان حقیقت و بیان حقیقت تأکید می‌کند، و یکی از نکته‌های اصلی او در نقد خردباوری این است که خردباوران در بحث دربارهٔ حقیقت به مقام و جایگاه زبان توجه کافی نمی‌کنند. اما نویسنده هرگز رابطهٔ میان حقیقت و بیان حقیقت در زبان را به‌طور روشن نمی‌شکافد و دربارهٔ این پرسش مهم و اساسی و پیچیده به جمله‌های مبهم یا کلی مانند جمله‌های زیر بسنده می‌کند:

یک زبان طبیعی از گزاره‌های معنایی شکل گرفته، و در نهایت حقیقت‌ها را می‌سازد. (ص ۱۵۳)

یا

خردزادهٔ زبان است. (ص ۱۵۲)

به ادعای نویسنده، آن‌چه «منطق‌دان» (ظاهراً منظور نویسنده کسی است که طرفدار خردباوری است) واقعیت عینی یا «وضع واقع» می‌نامد، «فقط در گستره‌ی تأویلی خود معنا می‌یابد، و کار می‌کند». (ص ۳۳) مثالی که او برای نشان دادن اهمیت تفسیر و ناتوانی «منطق‌دان» ارائه می‌دهد احساس فرد از سردی و گرمی محیط است: فرض کنیم کسی در اتاقی که درجهٔ حرارت آن ۱۷ است به دلایل نامعلوم احساس گرما می‌کند. فردی که احساس گرما می‌کند می‌گوید «من تب ندارم، و با این‌که درجه‌ی حرارت اتاق ۱۷ است، و من هم به‌طور معمول در این درجه‌ی حرارت مثل تو گرم نمی‌شود، این بار گرم است.» (ص ۳۲) نویسنده احساس



گرما کردن «من» را تفسیر (یا به قول او تأویل) من از واقعیت می‌داند، و سپس می‌افزاید:

ارجاع به امر واقع همیشه مساله را حل نمی‌کند. منطق‌دان ملاک را می‌یابد، قیاس می‌کند، گاه حکم کلی می‌دهد، گاه نکته‌هایی را استنتاج می‌کند، اما آن‌جا که با تأویل و تفسیر، یعنی با زبان و حدود آن و گسترده‌ی عمل تأویلی آن روبرو می‌شود، از حرکت باز می‌ایستد. (صص ۳۲-۳۳)

در این جمله روشن نیست که «ارجاع به امر واقع» همیشه کدام مسئله را حل نمی‌کند، یا اگر همیشه مسئله‌ای را حل نمی‌کند در چه شرایطی مسئله را حل می‌کند. و مهم‌تر این‌که روشن نیست چرا منطق‌دان برای تفسیر آن‌چه در زبان بیان می‌شود از حرکت باز می‌ایستد. در حقیقت یکی از وظایف اصلی منطق‌دان این است که آن‌چه را که در زبان طبیعی و به‌طور نادقیق بیان شده تفسیر کند و سپس درستی یا نادرستی آن را ارزیابی کند. پس، برخلاف ادعای نویسنده، تفسیر آن‌چه در زبان بیان می‌شود، بخش مهمی از کار منطق‌دان است. مگر این‌که او منظور ویژه‌ای از تفسیر یا «تأویل» در ذهن دارد که برای خواننده روشن نمی‌کند.

مهم‌تر این‌که نویسنده احساس سرما از جانب فرد را تفسیر («تأویل») فرد از درجه حرارت محیط بیرون تلقی می‌کند، و این معنایی غیرمتعارف از «تفسیر» است. گفتن این‌که احساس سرما گونه‌ای تفسیر فرد از درجه حرارت محیط بیرونی است، جایگاه زبان در تفسیر را نادیده می‌گیرد. آن‌چه تفسیرپذیر است می‌تواند یک گفتار، متن یک نوشتار، یک کنش، یا یک نهاد فرهنگی یا به‌طور کلی امری باشد که نیتی یا معنای نهفته‌ای در آن است. البته می‌توان از علوم طبیعی نیز همچون گونه‌ای تفسیر طبیعت سخن گفت. اما این دانش ناگزیر نیت تفسیرکننده را همراه دارد و در جهانی پدید می‌آید که از راه زبان نظم یافته است. از این رو، هرچند افراد

مختلف ممکن است به دلایل مختلف احساس‌های مختلفی از درجه حرارت معینی داشته باشند، احساس سرما یا گرما را نمی‌توان تفسیر فرد از محیط بیرون شمرد.

اما شاید نویسنده در این جمله که «احساس سرما تفسیری از محیط بیرون است.» چیزی را جا انداخته است. شاید منظور او این است که بیان احساس سرما تفسیری از محیط بیرون است. یا شاید منظور نویسنده این است که احساس فرد از سرما حتی پیش از آنکه بیان شود به گونه‌ای با زبان شکل می‌گیرد. یعنی حتی احساس سرما و گرما نیز دارای یک وجه یادگرفتنی است. شاید نویسنده با مثال بالا می‌خواهد بر نقش زبان حتی بر آنچه گاه احساس و ادراک مستقیم نامیده می‌شود تأکید کند. در این صورت نیز هنوز روشن نیست که چگونه این مثال دلیلی در دفاع از نسبیت‌باوری و رد خردباوری است. نویسنده می‌گوید:

درواقع تأویل من از امر واقع - به دلایلی که در بسیاری از موارد قابل بررسی هستند، اما پاسخی فراهم نمی‌آورند - با تأویل تو اختلاف دارد. (ص ۳۲)

سپس چنین نتیجه‌گیری می‌کند که:

من دنیایم را با تأویل‌هایم از امر واقع می‌سازم. این دنیای من است، گاهی از ملاک‌ها پیروی می‌کند، ولی در بیشتر موارد آن‌ها را خیلی ساده نادیده می‌گیرد. (ص ۳۳)

نویسنده این جمله حیرت‌آور را از ارتباط میان زبان و حقیقت استنتاج می‌کند. شاید بتوان «استدلال» نویسنده را در پشت بحث طولانی و جملات مبهم و تکراری و گاه نامربوط او در این بخش از کتاب چنین خلاصه کرد: چون احساس ما از جهان بیرون دارای وجهی زبانی است، و چون آنچه در زبان بیان می‌شود همواره تفسیرپذیر است، و نیز چون

تفسیرهای گوناگون در حقیقت سازنده جهان‌های جدا و یکه و گوناگون با ملاک‌های گوناگون هستند، پس هرکس جهان خود را براساس «تفسیر خود از امر واقع» «می‌سازد» و معیاری از خود برای درستی و نادرستی امور دارد؛ و در نتیجه هرکس در دنیای تفسیرها و معانی ساخته و پرداخته ذهنی خود زندگی می‌کند.

به بیان دیگر، نویسنده می‌خواهد از ارتباط میان زبان و حقیقت به نسبیت‌باوری فردی برسد. ظاهراً او متوجه این نکته نیست که پیش‌انگاشت این استدلال برای نسبیت‌باوری فردی برداشتی ویژه از زبان است که در آن زبان و معنا ضرورت اجتماعی بودنشان را از دست می‌دهند، و آنچه فیلسوف مورد علاقه نویسنده (ویتگنشتاین) «زبان خصوصی» می‌نامد امری ممکن می‌شود. جالب است که نویسنده در سراسر کتاب به کرات از اعتبار ویتگنشتاین برای دفاع از نسبیت‌باوری استفاده می‌کند، اما یکی از مهم‌ترین استدلال‌های ویتگنشتاین درباره زبان را یکسره فراموش می‌کند یا نادیده می‌گیرد و آن این‌که زبان پدیده‌ای اجتماعی است و زبان خصوصی ناممکن است.

می‌توان تصور کرد که نویسنده در پاسخ به این ایراد بگوید: این ادعا که برداشت ویتگنشتاین از زبان نسبیت‌باوری فردی را ناممکن می‌کند خود فقط یک تفسیر از آثار و اندیشه ویتگنشتاین است. براساس تفسیر نویسنده کتاب تردید میان برداشت ویتگنشتاین از زبان و نسبیت‌باوری فردی تناقضی وجود ندارد.

از آن‌جا که از چشم‌انداز نسبیت‌باورانه مؤلف کتاب همه تفسیرها با یکدیگر برابرند، ادامه بحث جدی درباره معنای نوشته‌ها و نظریه‌های ویتگنشتاین ناممکن می‌شود. اما، در همین حال، چنین پاسخی از چشم‌انداز نسبیت‌باوری خود به روشنی نشان‌دهنده بن‌بست نسبیت‌باوری است. بدیهی است که پیچیدگی و تفسیرپذیری یک متن، برای مثال آثار ویتگنشتاین، به معنای آن نیست که همه تفسیرهای ممکن

از این متن برابراند. در آثار ویتگنشتاین می‌توان شواهد کافی یافت برای نشان دادن این‌که به گمان او مفهوم زبانِ خصوصی مفهومی ناپیوسته و نامنسجم است. به‌طور کلی، برداشت ویتگنشتاین از زبان و استدلال‌های او در رد امکان زبانِ خصوصی، یکی از کارآمدترین نقدهای فلسفی در رد نسبیت‌باوری فردی است. اما نویسنده کتاب تردید چنان شیفته نسبیت‌باوری است که می‌خواهد به هر بهایی از همه انواع آن دفاع کند. در کتاب تردید بسیاری فرق‌گذاری‌های مهم دیگر فلسفی نیز ندیده گرفته شده‌اند، مانند فرق میان نسبیت‌باوری فلسفی و شک‌آوری فلسفی (صص ۲۷۱-۲۷۲) و فرق میان نسبیت‌باوری و نیهیلیسم (صص ۱۴۲-۱۴۷ درباره نیچه) و دلایلی که می‌تواند از یکی دفاع کند در دفاع از دیگری آمده است. همین‌گونه، نویسنده میان نسبیت‌باوری درباره پرسش‌های مربوط به جهان عینی، یعنی پرسش‌های موضوع مطالعه علوم، و نسبیت‌باوری درباره پرسش‌های اخلاق تفاوتی قائل نیست یا دست‌کم تفاوت آن‌ها را ذکر نمی‌کند. به همین دلیل، او در بحث درباره پوپر، پوزیتیویست‌های منطقی را بزرگ‌ترین مخالفان نسبیت‌باوری معرفی می‌کند و این را یکسره ندیده می‌گیرد که آن‌ها در مورد پرسش‌های اخلاقی و سیاسی و هنری رادیکال‌ترین نسبیت‌باوران بودند.

۲. یک تعریف از «نسبیت‌باوری» که بارها، و با تأیید نویسنده، در کتاب آمده این است که افراد و گروه‌ها به راستی به جهان‌های گوناگون تعلق دارند و هر فرد یا گروه برداشت و معیار ویژه خود را از حقیقت دارد: افراد یا گروه‌های اجتماعی در دنیا‌های گوناگونی زندگی می‌کنند، دنیا‌هایی که... باهم تفاوت‌های بنیادین دارند... بنا به این دیدگاه، حقیقت یک اعتبار، وابسته به این است که چه معنایی در چه دنیایی بدهد. گزاره‌ها و اعتبارها در خود نه معنایی دارند و نه بیانگر حقیقتی هستند، بل معنایشان به تأویلی وابسته است که در

افق دنیایی خاص ارائه می‌شود. اگر این را بپذیریم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که ارزش حقیقی اعتبار یا گزاره‌های واحد، همیشگی و قطعی نیست، بل می‌تواند برحسب تأویل، و همخوان با دیدگاه یا پیش‌داوری‌ها، و پیش‌فرض‌های این یا آن فرد یا گروه اجتماعی تفاوت کند. تفسیرهای متفاوت برداشت‌ها، اعتبارها، گزاره‌ها و حتی واژگان، خبر از دنیا‌های متفاوت، یا... خبر از افق‌های گوناگون، می‌دهند. منطق یکسان‌نگری که در پی همانند کردن تمام تأویل‌ها برمی‌آید، در واقع یکی از تأویل‌ها را می‌پذیرد و به گونه‌ای اقتدارگرا بقیه را حذف می‌کند و کنار می‌گذارد. از این رو می‌شود گفت که چنین منطقی... «شرایط حقیقت آفرینی» را از نظر دور می‌دارد (صص ۷-۸)

نویسنده این برداشت از نسبیت‌باوری را در فصل‌های بعدی کتاب به شکل‌های گوناگون تکرار می‌کند. برای مثال چنین می‌گوید:

ما قادر به درک تجربه‌ها، قاعده‌های بیان، و بنیان‌های فرهنگی در گفته‌ها و کنش کسی نیستیم که به حوزه‌ی فرهنگی‌ای متعلق است که به گونه‌ای رادیکال با قلمرو فرهنگ و افق دانایی و شناختی ما تفاوت دارد. (ص ۲۱)

از این جمله و بسیاری عبارات مشابه در کتاب چنین برمی‌آید که به گمان نویسنده وجه مثبت و برجسته نسبیت‌باوری پذیرش اصل تنوع باورها و تحمل نظریات مخالف و مختلف و داشتن نگره انتقادی و غیرجزمی است. به گمان نویسنده، منطق نسبیت‌باوران، برخلاف منطق خردباوران، یکسان‌نگر نیست. نسبیت‌باوران، برخلاف خردباوران، با منطق یکسان‌نگر مخالفان خود را «به گونه‌ای اقتدارگرا» حذف نمی‌کنند. اما این دلایل و همه دلایل مشابه که به ظاهر دفاع از نسبیت‌باوری است،

درواقع با پیش‌انگاشت‌های بنیادی نسبیت‌باوری در تعارض است. اگر نویسنده تنوع باورها، تحمل نظریات مخالف، نگره غیرجزمی، و نظایر آن‌ها را دلایل برتری نسبیت‌باوری می‌داند، پس او باید اعتباری فراسوی چارچوب‌های فرهنگی ویژه برای این اصول قائل باشد. به بیان دیگر، همه تلاش نویسنده برای دفاع از نسبیت‌باوری به دلایلی بر ضد آن تبدیل شده است. روشن نیست که چگونه نویسنده حکمی کلی علیه آنچه او منطبق «یکسان‌نگر» یا نگره «اقتدارگرا» می‌خواند صادر می‌کند. نویسنده با این پرسش محتوم روبه‌روست که اگر «منطق یکسان‌نگر» و نگره «اقتدارگرا» خواهان حذف هر نوع دگراندیشی در فرهنگی غالب باشد، آیا باید به چنین نگره‌ای تن داد، یا باید آن را رد کرد؟ اگر نویسنده چنین گرایشی در چنین فرهنگی را رد کند، مخالف نسبیت‌باوری عمل کرده است؛ و اگر آن را بپذیرد رأی به باطل بودن دلایلی داده است که بر مبنای آن‌ها نسبیت‌باوری را به خردباوری ترجیح داده است.

به هر حال، به گمان نویسنده، باورهای افراد و گروه‌های گوناگون به‌راستی به جهان‌های گوناگون تعلق دارند، و از آن‌جا که تفاوت‌های این جهان‌ها بنیادی است، ارزیابی آن‌چه در یک جهان می‌گذارد با معیارهای جهان‌های دیگر ناممکن است:

فرهنگ‌های گوناگون شیوه‌های مختلفی برای شکل بخشیدن به مناسبات انسانی، و نیز برای تحلیل و توصیف این مناسبات آفریده‌اند... هر فرهنگ منحصر به فرد است. نظام‌های مفهومی، شناختی و نظری ویژه خود را می‌سازد، و شناخت آن فقط با تعریف‌های معناداری که خود آن آفریده است، ممکن می‌شود. نظام‌های مفهومی-شناختی فرهنگ‌های مختلف قیاس‌ناپذیرند.

(ص ۱۰)

از این دید، قضاوت نهایی درباره درستی یا نادرستی هر حکم یا

گزاره فقط با استفاده از معیارها و ضابطه‌های خود آن فرهنگ تعیین می‌شود و کار کسی که با معیارها و ضابطه‌های فرهنگ خود رفتارها و باورها و قضاوت‌های افراد در فرهنگ‌های دیگر را ارزیابی می‌کند گونه‌ای امپریالیسم فرهنگی است. پس اعتبار و درستی عباراتی مانند «زمین مسطح نیست» یا «زمین به دور خورشید می‌گردد» فقط در حوزه فرهنگ‌ها و اجتماعاتی است که معیار درستی در آنها این عبارات را درست بدانند. در فرهنگ‌هایی که معیارهای دیگری از درستی دارند، این عبارات بی اعتبار و نادرستند. به بیان دیگر، قضاوت عینی درباره درستی و نادرستی این عبارات ناممکن است. افزون بر این، به گفته نویسنده:

... تمامی برداشت‌های متفاوت از حقیقت با هم برابرند... میزان اعتبارپذیری (credibility) تمامی برداشت‌ها یا تأویل‌ها برابر است. همه در یک حد معضل‌آفرین هستند. (ص ۱۱)

پس این گزاره در وجه سؤالی که جامعه صنعتی معاصر محیط زیست بشر و سایر جانداران را آلوده کرده است و به تدریج می‌رود تا تعادل نظام زیست‌بومی (اکولوژیک) را به هم بزند، نمی‌تواند پاسخ درست یگانه‌ای داشته باشد. پاسخ‌های ضد و نقیض به این پرسش مهم همه درست‌اند و میزان اعتبارشان یکی است. درستی یا نادرستی قضاوت درباره چند و چون محیط زیست در دنیای معاصر بستگی دارد به جهان کسی که در این باره قضاوت می‌کند. این که آیا واقعاً میل شدید به مصرف در جامعه‌های صنعتی جدید اثری منفی بر محیط زیست دارد یا نه امری عینی نیست. پس طرفداران نظام سرمایه‌داری آزاد که تخریب محیط زیست را جدی نمی‌گیرند و معتقدند بهترین راه برای حفظ تعادل اکولوژیک زمین نظام اقتصاد آزاد است و کسانی که، به عکس، این نظام را برای حفظ محیط زیست مخرب می‌دانند و ادامه آن را گونه‌ای خودکشی بشریت تلقی می‌کنند حقیقت‌هایی برابر را بیان می‌کنند.

نویسنده خود در توضیح نسبیّت باوری از فرهنگی مثال می‌آورد که در آن قربانی کردن کودکان باور و آیینی مذهبی است. در مثال او، فردی از فرهنگی دیگر، که در آن قربانی کردن کودکان جنایت است، شاهد برگزاری این مراسم است. نویسنده از خواننده می‌خواهد که خود را در وضعیت چنین فردی تصور کند. او خواننده را در مقابل یک دوراهی قرار می‌دهد و خطاب به خواننده می‌گوید: شما یا باید «در مراسم مذهبی این گروه دخالت کنید» و جلوی این کار را که از دید و «در فرهنگ انسان دوستانه شما جنایت است» بگیرید، و در این صورت «برداشت‌های خردباورانه، انسان دوستانه و مدرن خود را به برداشت‌های نمادین و آیینی آن قبیله، یعنی به دنیای انسانی دیگر، تحمیل کرده‌اید» (ص ۲۶) یا شما باید به‌طور انفعالی بنشینید و شاهد این جنایت باشید.

یکی از فرض‌های این دوراهی نامطلوب (dilemma) این است که قضاوت درباره‌ی درستی و نادرستی یک باور لزوماً اقدامی معین را از جانب قضاوت‌کننده ایجاب می‌کند. اما چنین نیست. گفتن این که عملی از جانب فردی در فرهنگی دیگر نادرست است، لزوماً به معنای آن نیست که قضاوت‌کننده حق دارد از هر چه در توان و اختیار دارد برای جلوگیری از عملی که خود غیراخلاقی می‌انگارد استفاده کند. برای مثال، هندوها تا پیش از استعمار هند به دست دولت انگلیس، به آیین معروف به «ساتی» عمل می‌کردند، یعنی به هنگام مرگ شوهر همسر بیوه او را زنده همراه با جسد بی‌جان شوهر می‌سوزاندند. این آیین به نظر انگلیسی‌ها وحشیانه و تاب‌نیاورنی آمد و در نتیجه به زور جلوی آن را گرفتند و باعث شدند که به تدریج این آیین در میان هندوان از میان برود. بی تردید نویسنده کتاب تردید این را نمونه‌ای از پارادوکس خردباوری می‌داند. اما می‌توان استدلال کرد که هم آیین هندوها که انسانی را زنده می‌سوزاندند و هم دخالت آمرانه انگلیسی‌ها در آیین مذهبی و مقدس هندوها، هر دو، غیراخلاقی بودند. هرچند امروز، ظاهراً در نتیجه دخالت انگلیسی‌ها، آن



آیین هندو کم و بیش متوقف شده است. البته اگر شخص سومی مجبور به انتخاب میان قبول آیین هندو یا قبول دخالت انگلیسی‌ها شود، شاید زنده سوزاندن زنان بیوه را بدتر از دخالت یک نیروی خارجی برای جلوگیری از این آیین غیرانسانی و مردسالارانه تشخیص دهد و در نتیجه از میان دو امکان نامطلوب دومی را که کمتر نامطلوب است انتخاب کند.

نکته بسیار مهم دیگر در این مثال این است که دخالت انگلیسی‌ها در کار هندوها می‌توانست به دو دلیل کاملاً متفاوت صورت گرفته شده باشد: یکی به دلیل اعتقاد به ارزش برابر زندگی زن و مرد و بنابراین، به یک دلیل اخلاقی، و دیگری به این دلیل که آیین هندو با عادات و رسوم انگلیسی فرق داشت و برای انگلیسی‌ها قابل فهم و قبول نبود. بی‌تردید در صورت دوم دخالت انگلیسی‌ها، به‌رغم نتایج مثبت، غیراخلاقی و بیانگر اروپامحوری و فرهنگ‌محوری می‌بود. به‌علاوه، اگر واقعاً دخالت انگلیسی‌ها در فرهنگ هندو با انگیزه اخلاقی بود، در آن صورت انتقاد آن‌ها از آیین هندوها پی‌آمدهایی نیز برای نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه انگلیسی قرن نوزدهم می‌داشت. از جمله این‌که، براساس اصل برابری حقوق زن و مرد، محروم بودن زنان از حق رأی در انگلیس قرن نوزدهم محکوم دانسته می‌شد. از این‌رو، انتقاد یک فرهنگ از فرهنگی دیگر می‌تواند همچون شمشیری دو دم باشد که بُرندگی آن فقط متوجه فرهنگ‌های بیگانه نیست، و در آن لحظه که تیزی یک لبه آن متوجه فرهنگ‌های دیگر است، تیزی لبه دیگرش متوجه فرهنگ کسی است که به انتقاد از فرهنگی دیگر پرداخته است. و بالأخره این‌که اگر واقعاً انگیزه دخالت انگلیسی‌ها انگیزه‌ای اخلاقی بود، در آن صورت آن‌ها باید کوشش می‌کردند که هندوها را قانع کنند که آیین هندو نسبت به زنان ظالمانه است. در آن صورت، تغییر رسوم هندو در پی آگاهی هندوها و در درجه اول آگاهی زنان هندو پدید می‌آمد و نه در پی اعمال زور از جانب انگلیسی‌ها. افزون بر این، طرح این پرسش در هند

به پدید آمدن گفت‌وگو (دیالوگ) میان هندوها و انگلیسی‌ها دامن می‌زد و در نتیجه چنین گفت‌وگویی شاید انگلیسی‌ها نیز خود به نارسایی‌های فرهنگ و جامعه خود پی می‌بردند. به گمان من این‌گونه رودررویی دو فرهنگ را نمی‌توان دخالت یک فرهنگ در فرهنگی دیگر نامید.

این مثال شاید نشان دهد که نسیت باوری فرهنگی نه فقط در مورد پرسش‌های مربوط به جهان عینی، بلکه در مورد پرسش‌های اخلاقی نیز نادرست است. همان‌طور که قضاوت درباره مسطح بودن یا کروی بودن زمین نباید براساس معیارها و ضابطه‌های درون فرهنگ‌ها، بلکه براساس واقعیت شکل زمین باشد، و نیز همان‌طور که نتیجه تحقیقات دانشمندان غربی درباره تأثیر مخرب نوع زندگی و میزان مصرف در جامعه‌های صنعتی معاصر بر محیط زیست می‌تواند بیانگر حقیقتی نه فقط برای فرهنگ دانشمندان غربی بلکه برای همه انسان‌ها و در همه فرهنگ‌ها باشد، احکام اخلاقی-سیاسی را نیز می‌توان و باید بر پایه اصولی کلی سنجید که اعتبار آن‌ها به چارچوب‌های فرهنگ ویژه محدود نیست. درست است که این اصول کلی همواره از زمینه‌های فرهنگی معین و از جامعه‌های معین برمی‌خیزند، ولی این به معنای آن نیست که اعتبار آن‌ها محدود به چارچوب فرهنگی معین است. افزون بر این، همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، می‌توان اصول مورد بحث را در مورد همان فرهنگ و جامعه‌ای به کار برد که این اصول در ابتدا در آن به دست آمده است، و بسیاری از رفتارها و نهادهای آن فرهنگ و جامعه را نیز با اصول مورد بحث در تعارض یافت. حتی چه بسا بتوان گفت که انتقاد از خود وجه اساسی و جوهری خردباوری است، و بدون انتقاد از خود خردباوری چیزی جز همان فرهنگ-محوری و اروپا-محوری نیست. برخلاف ادعای نویسنده کتاب تردید، این‌که خردباوری ابتدا در اروپا طرح شده لزوماً دلیل این نیست که خردباوری اروپا-محور است. وجه انتقادی خردباوری باید یکسان، هم متوجه فرهنگ‌های

خارج از اروپا و هم متوجه فرهنگ اروپایی باشد.

بسیاری از متفکرانی که به سنت خردباوری غربی تعلق دارند، خود از مهم‌ترین منتقدان جامعه‌های غربی هستند. نویسنده کتاب تردید برای اثبات این‌که خردباوری ناگزیر اروپا-محور است، کارل پوپر را در مقام نمونه فیلسوفی معرفی می‌کند که جامعه غربی را نمونه جامعه مطلوب بشری می‌داند. در پاسخ باید گفت که برداشت پوپر از خرد و خردباوری مورد پذیرش همه پیروان و طرفداران خردباوری نیست. افزون بر این، حتی اگر نظر پوپر نادرست باشد، لزوماً بیانگر اروپا-محوری نیست. استدلال پوپر این بود که معیارهای او برای جامعه بخردانه کاملاً با جامعه‌های غربی خوانایی دارند. می‌توان با برداشت پوپر از بخردانه بودن معیارهای جوامع غربی و هم با کار بست این معیارها در آن جوامع مخالف بود؛ ولی اتهام اروپا-محوری در مورد او بی‌انصافانه است. زیرا استدلال او این نبود که چون در فرهنگ او (یعنی فرهنگ غربی) خردباوری معیار درستی و نادرستی است، پس خردباوری بهترین معیار تمیز درست از نادرست است. به عکس، استدلال او این بود که چون خردباوری بهترین معیار تمیز درست از نادرست است و چون جامعه غربی این معیار را پذیرفته است، پس جامعه غربی به جامعه‌هایی که این معیار را نمی‌شناسند یا نمی‌پذیرند برتری دارد. همان‌طور که گفتم این استدلال، حتی اگر نادرست باشد، اروپا-محور نیست.

اما نویسنده از این نیز بس فراتر می‌رود، و می‌کوشد نشان دهد که پوپر نه فقط متفکر اروپا-محور است، بلکه مهم‌تر این‌که اروپا-محوری او نتیجه مستقیم خردباوری است. در حقیقت نکته اصلی تمامی بحث او درباره پوپر همین است. به یاد داشته باشیم که به گمان او پوپر نمونه فیلسوف خردباور معاصر است، و کمبودها و نارسایی‌های اندیشه او نشان‌دهنده مشکلات و نارسایی‌های فلسفه خردباوری است. نویسنده درباره رابطه میان اروپا-محوری و خردباوری چنین می‌گوید:

این دیدگاه اروپا محور نتیجه‌ی پذیرش ملاک و معیاری است که همواره در قیاس میان هر شکل خردورزی با هر گونه‌ی دیگر جهان‌بینی، حق را به کارکرد عقل انسانی می‌دهد. (ص ۳۷)

به بیان دیگر، نویسنده می‌خواهد به خواننده نشان دهد که هرکس کارکرد عقل انسانی را به جای استناد به سنت یا فرهنگ یا خواست‌ها و منافع و عواطف فردی مبنای ارزیابی باورها یا رفتارها یا نهادها و نظام‌های اجتماعی قرار دهد، ناگزیر به اروپا-محوری سقوط خواهد کرد. این در حقیقت یکی از تزهای اصلی کتاب تردید است. ببینیم دلایل نویسنده برای اثبات این حکم چیست. نویسنده بلافاصله پس از جمله نقل شده در بالا اذعان می‌کند که «گرایش به سوی حاکمیت قانون، برابری شهروندی، اعتبار دولت استوار به نمایندگی» در کشورهای دموکراتیک غربی انکارناپذیر است، و خواست آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نیز دست‌کم تا حدی در این کشورها به تحقق در آمده است. پس تا این جا نویسنده کم‌وبیش با نظر پوپر موافق است. به نظر او اما، بی‌اعتباری ادعای پوپر درباره‌ی عادلانه بودن جامعه‌های غربی فقط وقتی آشکار می‌شود که از چشم‌انداز جهانی به این پرسش بنگریم:

...، اما این حکم که این عادلانه‌ترین و مساوات‌گراترین جامعه‌هاست به‌ویژه آن‌جا زیر سؤال می‌رود که از مرزهای این جامعه به گستره‌ای گام نهمیم که از قضا کارکرد سیاسی آن نظام فقط در آن گستره بازشناختنی است، یعنی گستره‌ی جهانی و سیاره‌ای. درست در این قلمروست که می‌توان دید آن نظام و تمدن مورد قبول پوپر نه براساس عدالت و مساوات، و نه بر پایه‌ی ارزش‌های خردباورانه و انسان‌گرایانه، بل پیش از هر چیز بر مبنای سود بیشتر کار می‌کند. (صص ۳۷-۳۸)

نویسنده در این جملات ادعاهای مهمی را طرح می‌کند که دست‌کم پاره‌ای از آن‌ها را به راحتی می‌توان زیر پرسش برد. اما فرض کنیم که معیار نویسنده برای ارزیابی نهادهای سیاسی و همه آن‌چه او دربارهٔ رفتار حکومت‌های غربی در سطح جهانی می‌گوید درست باشد. و نیز فرض کنیم که پوپر یا از سر نادانی یا حتی به عمد واقعیت نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های جهان معاصر را ندیده گرفته است. اکنون پرسش این است که نویسنده چگونه می‌خواهد از این مقدمات به این نتیجه برسد که استفاده از معیارهای عقلی برای ارزیابی رفتارها و نهادها و نظام‌های سیاسی و اجتماعی نادرست است؟ نتیجه‌ای که منطقاً از این مقدمات می‌توان گرفت این است که هم حکومت‌های غربی و هم پوپر دچار گونه‌ای تناقض در گفتار یا تناقض میان گفتار و کردار هستند. و این نه فقط نتیجهٔ مورد نظر نویسنده را ثابت نمی‌کند بلکه در حقیقت با نتیجه‌گیری نویسنده در تناقض است. زیرا فقط با پذیرش اصل عدم تناقض می‌توان تناقض‌گویی و چه بسا ریا و دورویی پوپر را مورد انتقاد قرار داد. فقط با پذیرش جهانگستری پاره‌ای اصول و ارزش‌های اخلاقی (مانند برابری شهروندان، حاکمیت قانون، آزادی بیان، حقوق فردی، و جز آن) است که می‌توان رفتار کشورهای غربی را ناعادلانه یا تجاوزگرانه یا خودسرانه و استعماری یا غیردمکراتیک شمرد. به بیان دیگر، ارزیابی نویسنده از پوپر و نیز ارزیابی او از نظام سرمایه‌داری جهانی خود ناگزیر مبتنی بر پیش‌انگاشت‌هایی هستند که نتیجه‌گیری‌های مورد نظر او را رد می‌کنند.

از چشم‌انداز فلسفهٔ مورد قبول نویسنده، یعنی نسبییت‌باوری، اساساً اروپا-محوری را نمی‌توان موضوع انتقاد قرار داد. زیرا اروپا-محوری، بنا به تعریف، نگره‌ای است که در فرهنگی معین موجه دانسته شده است. نویسنده اما می‌خواهد اروپا-محوری و امپریالیسم و نابرابری‌های جهانی را با استفاده از نسبییت‌باوری محکوم کند، و پیدا است که از این جهت دچار تناقض‌گویی است.

نویسنده در ادامه این بحث، پوپر را با پاره‌ای متفکران «اصیل» دوران ما مقایسه می‌کند. به نظر او دو نمونه از متفکران «اصیل» دوران ما لودویگ ویتگنشتاین و تئودور آدورنو هستند. این‌که منظور از «متفکران اصیل» چیست و این‌که چه چیز یک متفکر را اصیل می‌کند، یا این‌که رابطه میان اصالت یک متفکر و درستی نظریات یا استحکام استدلال‌های او چیست، پرسش‌های جالب و مهمی هستند که نویسنده هرگز پاسخی به آن‌ها نمی‌دهد. به هر حال، آن‌چه به چشم نویسنده در این متفکران اهمیت دارد این است که آن‌ها، به گمان او، با «خردباوری مدرن‌پره» مخالفت دارند. این باز نشان می‌دهد که هدف اصلی نویسنده از بحث درباره پوپر، ارائه نقدی بر خردباوری است. ولی، همان‌طور که دیدیم، حتی اگر آن‌چه او درباره پوپر می‌گوید صحت داشته باشد دلیلی بر رد خردباوری نیست، سهل است، کوشش او در نقد پوپر و جامعه غربی مبتنی بر پیش‌انگاشت‌های خردباورانه است. نویسنده در پایان بحث درباره پوپر جمله زیر را با تأیید از آدورنو نقل می‌کند:

... تاریخ جهانی حرکتی از وحشی‌گری به سوی انسان‌گرایی نیست، بل حرکتی است از تیروکمان به بمب مگاتونی. (ص ۳۸)

سپس در مقایسه میان آدورنو و پوپر چنین می‌گوید:

آدورنو بارها بهتر از فیلسوف خردباور نقاد [یعنی کارل پوپر]، گوهر دوران مدرن را شناخته بود. او مدافع دستاوردهای خرد ابزاری نبود، و نقادی را به سودای اثبات برتری خردباوری خود ادامه نمی‌داد، دنیایش کوچک نبود، و به دفاع از دمکراسی ختم نمی‌شد... (ص ۳۹-۳۸)

بحث درباره اندیشه آدورنو و مقایسه او با پوپر به فرصتی دیگر نیاز دارد، و غرض من نیز دفاع از پوپر نیست. به گمان من، هرچند آثار و

استدلال‌های پوپر دربارهٔ طبیعت علم سهم مهمی در دقیق‌تر و جامع‌تر شدن فهم ما از علم داشته است، بخش مهمی از آن‌چه او گفته اساساً دفاع‌پذیر نیست. اما شاید یکی از مهم‌ترین نکته‌های خردباوری پوپر و نظریهٔ او دربارهٔ علم فرق‌گذاری میان زمینهٔ تحقیق (context of discovery) و زمینهٔ توجیه (context of justification) باشد که بی‌تردید نکته‌ای کلیدی در بحث راجع به نسبیت‌باوری است، و این نکته‌ای است که متأسفانه نویسندهٔ کتاب تردید زحمت بررسی آن را به خود نداده است.

به هر حال، غرض اصلی من از نقل جملات بالا نشان دادن این است که در پس و پشت ادعاهای نویسنده دربارهٔ آزاداندیشی و احترام به عقاید دیگران و تحمل نظریات مخالف و جز آن نگره‌ای نهفته است که نسبت به آزادی و دموکراسی خصمانه است و تعهدی جدی به انصاف در قضاوت ندارد. کسی که نسبیت‌باوری را به این دلیل قابل دفاع می‌داند که منطق یکسان‌نگر ندارد و حقیقت را نسبی می‌داند و در نتیجه بخشی از حقیقت را در عقیدهٔ مخالفان خود جست‌وجو می‌کند، خود در جملهٔ بالا تمامی فرهنگ و تمدن غربی را، به استناد یک نقل قول کوتاه از آدورنو، به حرکتی از تیر و کمان به بمب مگاتونی فرو می‌کاهد. نویسنده‌ای که مدعی است نسبیت‌باوری به دلیل «آزاداندیشی» به خردباوری برتری دارد، دفاع کارل پوپر از دموکراسی را بیانگر کوتاه‌بینی و بیانگر دنیای کوچک او می‌داند. توجه داشته باشیم که ایراد نویسنده به پوپر این نیست که برداشت او از دموکراسی محدود یا نارساست. ایراد او به پوپر به خاطر دفاع پوپر از دموکراسی است. نویسنده سپس اضافه می‌کند که اگر دنیای پوپر محدود نبود این حقیقت که جهان غرب یکسره زیر سلطهٔ «قانون سودطلبی» است از چشم او پنهان نمی‌ماند. نویسنده، به تبع عادت و روش فکری خود، در این جمله نه منظور خود را از حاکمیت «قانون سودطلبی» روشن می‌کند و نه چیزی دربارهٔ رابطهٔ دموکراسی با نظامی که در آن «قانون سودطلبی» حاکم است می‌گوید. اما به‌رغم اکراه و چه بسا

ناتوانی نویسندگان در بیان روشن باورهای خود، چنین می‌نماید که منظور نویسندگان از جمله زیر این است که «دموکراسی» چیزی جز پوششی بر حاکمیت قانون سودطلبی نیست:

[اگر] دنیایش [پوپر] کوچک نبود، و به دفاع از دموکراسی ختم نمی‌شد، می‌دید که این «عادلان‌ترین و مساوات‌گراترین جامعه‌ی تاریخ» را قانون سودطلبی اداره می‌کند. (ص ۳۹)

بنابراین، نویسندگان در جامعه‌های غربی میان نهادهای دموکراتیک و گرایش‌ها و نیروهایی که به علل گوناگون خواهان محدود کردن دموکراسی هستند تضادی نمی‌بینند، و ارزیابی او از جامعه‌های پیچیده غربی به راستی نمونه برجسته آن چیزی است که خود منطق یکسان‌نگر می‌خواند. این ادعای نویسندگان که دفاع پوپر از دموکراسی به دلیل کوچکی دنیای ذهنی پوپر است نشان می‌دهد که آنچه نویسندگان در دفاع از «نسبیت‌باوری» و در باب اهمیت «آزاداندیشی» و تحمل نظر مخالف و دیدن گوشه‌ای از حقیقت در نظر مخالف می‌گویند، چیزی جز زبان‌آوری محض نیست. چنین می‌نماید که انگیزه اصلی پس و پشت انتقادات نویسندگان از خرد و مدرنیسم همانا وسوسه بازگشت به دنیای بسته پیش‌مدرن است. کسی که خردباوری را به دلیل جزمی بودن مردود می‌شمارد، خود جزمی‌ترین ارزیابی را درباره یکی از پیچیده‌ترین و از جهاتی بارورترین تمدن‌های بشری ارائه می‌دهد. بی‌تردید بی‌دقتی در بیان از ویژگی‌های بارز کتاب است، اما به گمان من جملاتی که جزم‌اندیشی و یکسونگری و ضدیت با آزاداندیشی و دموکراسی را با صراحت ابراز می‌کنند بیش از آن‌که نشان‌دهنده بی‌دقتی نویسندگان باشند، بیانگر انگیزه‌های ضد مدرن و تمایل شدید وی به بازگشت به جهان پیش‌مدرن است.

این را نیز باید افزود که گرچه نویسندگان در نوشته‌های گوناگون خود



هرجا که فرصتی می‌یابد مخالفت خود را با مارکسیسم ابراز می‌کند، نقد او از جامعه غربی در حقیقت تفاوت چندانی با بعضی از جزمی‌ترین نقدهای استالینی از جامعه سرمایه‌داری ندارد. نقدی که بر تصویری ساده‌اندیشانه از جامعه‌های پیچیده غربی استوار است.

۳. در کتاب تردید رابطه روشنی میان تعریف نسبییت باوری و دلایل نویسنده در دفاع از آن وجود ندارد. نویسنده، به هنگام تعریف، نسبییت باوری را نظریه‌ای بس بحث‌انگیز و رادیکال با ادعاهایی بزرگ و از چشم‌انداز «عقل متعارف» باورناپذیر معرفی می‌کند. اما به هنگام دفاع از نسبییت باوری، گویی به یک‌باره همه آن ادعاهای بزرگ و رادیکال را فراموش می‌کند، و دلیل یا دلایلی که می‌آورد در دفاع از عقیده‌ای با ادعاهایی بسیار محدود و گاه پیش‌پا افتاده است. همان‌طور که پیشتر گفتم نویسنده به درستی جوهر نسبییت باوری فرهنگی را در این خلاصه می‌کند که فرهنگ‌های مختلف دنیاها را به‌طور بنیادین مختلف‌اند که امکان ارتباط میان آن‌ها نیست و ارزیابی یکی از چشم‌انداز دیگری ناممکن است. این بی‌شک ادعایی است بزرگ و عقیده‌ای است بس رادیکال و دفاع از آن بسیار دشوار و چه بسا ناممکن است. نویسنده اما به هنگام دفاع از این نظریه آن را به قبول «تنوع باورها» و در نهایت به خط‌پذیری یا نگره‌ای فرو می‌کاهد که همواره راه را برای ارزیابی دوباره و تجدید نظر درباره عقیده خود باز می‌گذارد. به بیان دیگر، نویسنده به هنگام تعریف ادعاهای نسبییت باوری را بسیار بزرگ و قوی طرح می‌کند؛ ولی به هنگام دفاع ادعاهای آن را به سطح احکامی پایین می‌آورد که حقیقت آن‌ها را کمتر کسی به زیر پرسش می‌برد. پیدا است که نویسنده با این کار چیزی در دفاع از نسبییت باوری نمی‌گوید بلکه به گونه‌ای سفسطه دست می‌زند که باعث گیجی خواننده و چه بسا خود وی می‌شود. تغییر معنای «نسبییت باوری» در دفاع غیرمستقیم نویسنده

از نسبیت باوری در ص ۲۷۱ نمونه این گونه سفسطه است.  
نمونه دیگر این سفسطه ناشی از تغییر معنا را می توان در تعریف نویسنده از «نسبی نگری» در بحث انتقادی او درباره پوپر مشاهده کرد.  
«نسبی نگر» کسی است:

که می گوید در یک بحث یا در یک مسئله‌ی مورد مناقشه احتمال دارد که هر دو طرف بر خطا باشند، و چه بسا بخش‌هایی از حقیقت نزد هریک از آنان باشد، و به هر صورت هیچ‌یک نمی‌تواند گفته‌های خود را یکسر درست و مصون از هر خطا و حجت بداند». (ص ۳۵)

و سپس چنین به بحث ادامه می‌دهد:

چرا نمی‌شود فرض کرد که من و دیگری در بحث خود هریک از بخشی از حقیقت دفاع کنیم، و در صورت تداوم بحث می‌تواند این نکته بر ما آشکار شود؟ این یکی از نخستین قاعده‌های آزاداندیشی است که در عین حال که به درستی و صدق نسبی رأی خود باور دارم، پذیرم که دیگری نیز می‌تواند دست‌کم در بخشی از نظریات و آراء خود محق باشد. چرا بخشی از حقیقت که بر من معلوم نیست، نمی‌تواند بر دیگری معلوم باشد؟ شاید نظر هر دو ما باطل باشد، اما این نیز چون یک احتمال قوی مطرح است که شاید هریک از ما بر بخشی از حقیقت آگاهیم و از آن یاد و دفاع می‌کنیم. (ص ۳۶)

سپس می‌افزاید:

از این جا تا آن حکم نسبی نگر که حقیقت می‌تواند زاده‌ی زبان هریک از ما باشد، هنوز فاصله بسیار است... (ص ۳۶)

صرف نظر از این که نویسنده نظریهٔ پوپر را درست معرفی می‌کند یا نه، باید توجه داشت که این انتقاد از پوپر از چشم انداز نسبیّت باوری نیست. نویسنده خود می‌گوید: از این جا تا «حکم نسبی نگر» هنوز راه بسیار است. اما آنچه نمی‌گوید این است که این نظر نه فقط با نسبیّت باوری یکی نیست، بلکه با آن در تعارض است. در حقیقت ایرادی که نویسنده به موضع سستِ ساختگی (straw man) خود می‌گیرد بر نفی نسبیّت باوری استوار است. پیش‌انگاشتِ ایراد نویسنده به پوپر در صفحهٔ ۳۶ عینیت حقیقت است. حقیقت باید عینیت داشته باشد تا بتواند گوشه‌ها یا وجوهی از آن در عقیده‌های مختلف وجود و حضور داشته باشد.

نمونه‌های دیگر این نوع سفسطه، یعنی تغییر معنای «نسبیّت باوری» در زمینهٔ یک استدلال، را باز می‌توان در بحث نویسنده دربارهٔ پوپر مشاهده کرد. در جمله‌های زیر نویسنده نظر پوپر را از جهاتی با نظر نسبیّت باوران یکسان می‌داند، اما در این مقایسه‌ها تعریفی از نسبیّت باوری را که در ابتدای کتاب ارائه داده است فراموش یا رها می‌کند و منظورش از نسبی باوری همانا خط‌پذیری است:

... به نظر پوپر صلاح ما در مورد روش‌هایی که برای شناخت حقیقت در پیش می‌گیریم، این است که نسبی نگر باشیم، اما وقتی کار به ذات وجود حقیقت، و نیز توانایی خرد آدمی در نزدیک شدن بدان برسد، آنگاه نسبی باوری به کار نمی‌آید. (ص ۳۰)

یا

در این نفی روش پوزیتیویست‌ها، پوپر با نسبی نگرها هم نظر بود...  
(ص ۲۹)

در همهٔ این جملات نویسنده معنایی از نسبیّت باوری (یا به قول او

«نسبی‌گری») را به خواننده منتقل می‌کند که به کلی با تعریفِ خودِ وی در ابتدای کتاب متفاوت است.

۴. شاید یکی از پیش‌انگاشت‌های بنیادی کتاب تردید این است که هرگاه پای تفسیر به میان می‌آید، دیگر تمیز درست از نادرست و حقیقت از ناحقیقت ناممکن است. ادعای حقیقت یک حکم مبتنی بر تفسیری معین از وضعیتی است که در آن حکم مورد بحث صادر شده است. هر برداشتی از واقعیت خود تفسیری است از آنچه واقعیت نامیده می‌شود. و از آن‌جا که برای هر وضعیت تفسیرهای گوناگون ممکن است، پس حقیقت یگانه‌ای وجود ندارد. مهم‌ترین نکته این استدلال از لحاظ بحث فعلی این است که همه تفسیرها به گونه‌ای با یکدیگر برابرند. انتخاب یک تفسیر از میان تفسیرهای متعدد کاملاً دلبخواهانه و در نتیجه انتخابی غیرعقلی است. این عقیده که وقتی پای تفسیر متون پیش می‌آید دیگر نمی‌توان با قطعیت از درست و غلط صحبت کرد، در میان مردم عادی محبوب است، ولی بسیاری فیلسوفان آن را چندان جدی نمی‌گیرند. حتی فیلسوفان پیرو مکتب هرمنوتیک، که همه‌جا مورد استناد نویسنده کتاب تردید هستند، در حقیقت هدف اصلی خود را یافتن روش درست برای تفسیر متون قرار داده‌اند. البته به اعتقاد آن‌ها هیچ تفسیری از یک متن یا یک رفتار حرف آخر درباره آن متن یا آن رفتار نیست، و همواره می‌توان هر متنی را از چشم‌اندازی جدید و با داده‌های جدید تفسیر کرد. ولی این لزوماً به معنای آن نیست که همه تفسیرها اعتبار یکسان دارند.

به گمان نویسنده «شکل‌های زندگی» در فلسفه و بتگنشتاین نیز بیانگر تفسیرهای گوناگون از زندگی هستند. افزون بر این، به اعتقاد او هر قضاوت گونه‌ای «بازی زبانی» است و هر بازی زبانی در نهایت با یک «شکل زندگی» پیوند دارد. از این چشم‌انداز، ملاک ارزیابی قضاوت‌ها را باید در بازی زبانی و شکل زندگی مربوط به آن جست. پس به گمان نویسنده راهی برای ارزیابی و مقایسه شکل‌های زندگی وجود ندارد.

ممکن است یک شکل زندگی از بیرون سلطه جو یا استثمارگر بنماید. اما در حقیقت این ارزیابی فقط با استفاده از معیارهای یک شکل زندگی دیگر به دست آمده است. از این چشم انداز، شکل های زندگی همگی با هم برابرند. آن شکل زندگی که قربانی کردن کودکان را یک فریضه دینی می شمارد (یا آن شکل زندگی که برده داری را مجاز می داند) و آن شکل زندگی که رشته ای از حقوق و آزادی ها را به طور برابر برای همگان قائل است قیاس ناپذیرند، و ارزیابی رفتارها و نهادها در هریک با معیارهای خود آن شکل زندگی تعیین می شود. براستی نمی توان درباره یک بازی زبانی و شکل زندگی مربوط به آن از بیرون به قضاوت نشست. انتخاب میان بازی های زبانی و شکل های زندگی کاملاً دلبخواهانه است، و راهی عقلی برای انتخاب یکی در مقایسه با دیگری نیست. این عقیده که در سراسر کتاب به شکل های گوناگون بیان و تکرار می شود خود مبتنی است بر این پیش انگاشت که بازی های زبانی و شکل های زندگی مرتبط با آنها دنیا های بسته ای هستند که تنها راه ورود به آنها قبول اصول ارزشی و شناختی بنیادین آنهاست.

۵. چه بسا تعلق نویسنده به جریان فرهنگی پست-مدرن هیچ جا به اندازه یادداشت او در پایان کتاب، در بخش «برابرنامه واژگان»، آشکار نباشد. نویسنده دست به ابداعی شگفت زده است و برای مفاهیم کلیدی کتاب مانند نسبییت باوری و خردباوری به جای یک برابر از دو برابر فارسی استفاده کرده است، و با این کار گویا هم آزاداندیشی خود را نشان داده است و هم، به گمان خود، گره تناقض گویی نسبییت باوری را گشوده است. او در این باره می گوید:

در این کتاب، اساس کار چندگانگی برابری واژگان است. به عنوان مثال، هرگاه بحث در مورد اندیشه ی کسی که از نسبی بودن شناخت یاد می کند، نقادانه و از سر عدم پذیرش باشد، واژه ی

«نسبی‌باوری» به کار رفته، ولی هر جا که بحث موافق دیدگاه او باشد از «نسبی‌نگری» و گاه «نسبی‌انگاری» یاد شده است. (ص ۲۷۱)

این ابداع نویسنده دشواری کار نویسندگان و مترجمان فارسی‌زبان در یافتن برابر برای اصطلاحات خارجی را چندین برابر و چه بسا کار ترجمه را به مشکلی حل‌نشدنی تبدیل خواهد کرد. زیرا از آن‌جا که، برای مثال، در فلسفه تقریباً نظریه‌ای نیست که درباره‌اش نقطه‌نظرهای موافق و مخالف وجود نداشته باشد، و نیز از آن‌جا که در مورد پرسش‌های فلسفی مانند نسبییت باوری و خردباوری به‌راستی طیفی از برداشت‌ها و تفسیرهای گوناگون وجود دارد و همگی آن‌ها موضوع بحث‌ها و اختلاف‌نظرهای بسیارند، پس نویسندگان و مترجمان فارسی‌زبان باید برای هر اصطلاح فلسفی به جای یک معادل چندین معادل بیابند یا بسازند. پیداست که نتیجه چنین کاری، حتی اگر عملی باشد، دشواری بیش از حد و چه بسا فهم‌ناپذیری متون فلسفی است.

نکته مهم‌تر این‌که، همان‌طور که گفتم، گویا غرض نویسنده از استفاده از دو برابر نهاده برای Relativism (نسبییت باوری) حل پارادوکس این نظریه یا این شیوه فکری است. او می‌گوید:

«نسبی‌باوری» وقتی قرار بر انتقاد به Relativism باشد برابر خوبی برای آن است، چون می‌توان از آن کس که با اندیشیدن به نسبییت، تنوع باورها را پیش می‌کشد، و در همین حال مدعی است که خود باور به چیزی را تبلیغ نمی‌کند، پرسید «حتی باور به نسبییت را؟» و این‌جا شاید او پاسخی نداشته باشد. واژگان «نسبی‌نگری» و «نسبی‌انگاری» برای آن کس که از راه نسبییت به تنوع دیدگاه‌ها، اعتبارها و دنیاها می‌رسد، مشکل بالا را نمی‌سازند. در «نگریستن به چیزی» و «انگاشتن چیزی» همواره راه برگشت باز است. (ص ۲۷۱)

این توضیحات نمونه‌ای برجسته از ناروشنی و آشفتگی بیان و اندیشه در کتاب مورد بحث است. مشکلی که بناست استفاده از واژه‌های «نسبی‌نگری» یا «نسبی‌انگاری» حل‌کننده اساساً مشکل Relativism نیست. نظر نسبییت‌باوران این نیست که به چیزی باور ندارند یا باور به چیزی را تبلیغ نمی‌کنند. نظر آن‌ها، همان‌طور که خود نویسنده بارها در کتاب تکرار کرده است، این است که درستی و نادرستی باورهایشان نه با معیاری عینی یا مستقل و جهانگستر بلکه با معیارهای فردی یا فرهنگی یا چارچوب‌های نظری یا معنایی تعیین می‌شود. پس آنچه نسبییت‌باوران انکار می‌کنند، نه باور به احکام مختلف یا حقیقت آن باورها، بلکه عینی بودن حقیقت باورهاست. نویسنده چه بسا در این جا نسبییت‌باوری فلسفی را با شکاکیت فلسفی یا با نیهیلیسم فلسفی اشتباه گرفته است.

سپس نویسنده در توجیه استفاده از واژه «نسبی‌نگری» یا «نسبی‌انگاری» برای بیان نظری که طرفدار Relativism است، بر این نکته تأکید می‌کند که «در نگرستن به چیزی» یا «انگاشتن چیزی» همواره راه بازگشت باز است. گویی که در باور به چیزی راه بازگشت بسته است. در پاسخ باید به نویسنده یادآوری کرد که تمام تاریخ علم تاریخ تصحیح و دگرگونی باورهاست. تغییر دادن باورها از ویژگی‌های اصلی انسانی است. و از این جهت هیچ فرقی میان «باور به چیزی» و «انگاشتن چیزی» وجود ندارد. شاید منظور نویسنده از این‌که برای نسبییت‌باوران همواره راه تجدید نظر در باورها باز است این است که آن‌ها از اظهار نظرهای متحجر و خشک می‌پرهیزند. در این صورت باید گفت که آنچه مورد نظر اوست خطاپذیری است و نه نسبییت‌باوری. گفتنی است که در فلسفه علم پوپر، یعنی فیلسوفی که در مقام متفکر خردباور سخت مورد انتقاد نویسنده است، خطاپذیری یکی از مفاهیم کلیدی است.

افزون بر این، نویسنده متوجه نیست که به راستی این نسبییت‌باوری و اعتقاد به جدایی بنیادی دنیاها و افق‌های فرهنگی است که با خطاپذیری

مغایرت آشکار دارد. اگر درستی و نادرستی احکام در عالم‌های فرهنگی ویژه تعیین می‌شوند، و اگر آن‌طور که نویسنده می‌گوید عالم‌های فرهنگی به کلی منحصر به فرد و با یکدیگر قیاس‌ناپذیرند، پس فرهنگ‌ها هیچ راهی برای تجدید نظر در باورها و ارزش‌های بنیادین خود ندارند، و اساساً انتقاد از خود در هیچ فرهنگی ممکن نیست.

چگونه می‌توان منکر حقیقتی چنین آشکار شد که فقط در صورت وجود ارتباط میان دنیا‌های فرهنگی است که امکان تجدید نظر دربارهٔ باورها و انگاشت‌ها و نگره‌های بنیادین وجود دارد؟ فقط در صورت قیاس‌پذیری فرهنگ‌هاست که امکان یادگیری یک فرهنگ از فرهنگی دیگر ممکن است. خطاپذیری اساساً با نسبیت‌باوری در تضاد است. نسبیت‌باوری، برخلاف ادعای ظاهریش، راه را بر ارتباط میان فرهنگ‌ها می‌بندد. این نگره که قضاوت فرد ممکن است اشتباه باشد و بنابراین وی باید راه تجدید نظر در قضاوت خود را بازگذارد ویژگی خطاپذیری است و نه ویژگی نسبیت‌باوری (Relativism). میان کسی که وجود دنیای عینی را نفی می‌کند و معتقد است که به تعداد فرهنگ‌ها جهان وجود دارد و هر جهانی معیار حقیقت خود را دارد، و کسی که خود را خطاپذیر می‌داند تفاوتی عظیم و بنیادین است که به کلی از جانب نویسنده کتاب تردید ندیده گرفته شده است.

اما چه بسا حیرت‌آورترین نکته در یادداشت پایانی کتاب این باشد که گویا نویسنده می‌خواهد و می‌تواند با انتخاب دو برابر نهاده برای یک واژه فلسفی یک مشکل فلسفی را حل کند! گویی که پارادوکس و تناقض‌گویی نسبیت‌باوری نه در خود نظریهٔ نسبیت‌باوری بلکه در واژه یا اصطلاحی است که برای رجوع به آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما حقیقت آن است که بحث دربارهٔ نسبیت‌باوری نه بحث لغوی بلکه بحثی فلسفی است و نویسنده با انتخاب واژه مناسب نمی‌تواند از زیر آن شانه خالی کند.



۶. دربارهٔ بسیاری از پرسش‌های کلیدی کتاب نویسنده نمی‌تواند خط اصلی استدلال‌های خود را به‌طور منظم و منطقی دنبال کند و به سرانجام برساند. برای نمونه، نویسنده چشم‌اندازِ منتقدانِ نسبیّت‌باوری را چنین توصیف می‌کند:

... نسبی‌باوری فاقد هماهنگی درونی و پیوستگی درونی (self-coherence) است... اگر حرف نسبی‌باورها راست باشد که هیچ ملاکی قطعی برای تشخیص درست از نادرست وجود ندارد، چگونه صحت حرف خود آن‌ها ثابت می‌شود؟ حکم خود آنان کلی است، پس چرا می‌گویند که نمی‌شود حکم کلی داد؟ (ص ۱۷)

خواننده انتظار دارد که نویسنده پس از ذکر این مشکلِ نسبیّت‌باوری پاسخی به منتقدان بدهد. اما وی در پاراگراف بعد به جای پاسخ به منتقدان چنین می‌گوید:

البته همانند این ناسازه در سخن فلسفی کم نیست. (ص ۱۸)

و سپس بدون هیچ توضیحی، دو نمونه از این به قول خود «ناسازه‌ها» را ارائه می‌دهد. روشن نیست که منظور نویسنده چیست. آیا او می‌خواهد بگوید همهٔ نظریه‌های فلسفی باگونه‌ای تناقض «ناسازه» روبه‌رو هستند و بنابراین انتخاب میان آن‌ها باید با ملاک‌هایی دیگر صورت بگیرد؟ یا می‌خواهد بگوید که اصولاً تناقض‌گویی امری منفی نیست و حتی مطلوب است؟ ظاهراً نویسنده اکراه دارد که بپذیرد نسبیّت‌باوری به نحوی با گونه‌ای تناقض‌گویی حل‌نشده روبه‌روست. به همین دلیل، بی‌هیچ توضیحی دربارهٔ این‌که تکلیف این تناقض‌گویی در نسبیّت‌باوری چیست، بحث را رها می‌کند و وارد بحثی دیگر می‌شود.

۷. بحثِ نویسنده دربارهٔ دکارت نیز نمونهٔ روشنی است از این‌که او

دلبخواهانه نظر فیلسوفان و متفکران را برای پیشبرد بحث خود دستکاری می‌کند. به ادعای نویسنده، به‌رغم این‌که دکارت یک فیلسوف خردباور است، نظام باورهایش بر ایمان استوار است و نه بر عقل. نویسنده ظاهراً با این کار می‌خواهد نشان دهد که اساساً خردباوری گونه‌ای ایمان است، و این در نهایت دلیلی است در توجیه نسبیت باوری:

اما دکارت می‌افزاید که چون هیچ دلیلی برای اعتقاد به وجود خداوندی فریبکار ندارد، پس چنین «شک متافیزیکی» را کنار می‌گذارد. غیر از هر دلیل و منطقی که در اثبات وجود خداوند می‌آوریم، باز باور به او فراتر از دلیل و منطقی می‌رود، و به ایمان قلبی باز می‌گردد. (۱۴۱)

این تفسیر از دکارت به کلی نادرست است. دکارت هرگز «ایمان قلبی» را پایه باور به وجود خداوند یا هیچ باور دیگری نمی‌دانست. استدلال او درباره وجود خداوند نسخه‌ای از استدلال معروف به *ontological argument* بود که برای اولین بار از جانب آنسلم قدیس ارائه شد. این‌که آیا استدلال دکارت در اثبات وجود خداوند موفق بود یا نه پرسشی دیگر است. بسیاری، از جمله هیوم و کانت، کوشیده‌اند نشان دهند که نه استدلال دکارت و نه هیچ نسخه دیگری از *ontological argument* نمی‌تواند وجود چیزی را به اثبات برساند. با این حال مسلم است که دکارت کوشیده است، به جای توسل به «ایمان قلبی»، باور به وجود خدا را با استدلال توجیه کند.

۸. همان‌طور که پیشتر گفتم کتاب تردید با شتابزدگی نوشته شده است و پر است از اشتباه‌ها و بی‌دقتی‌های گوناگون ریز و درشت. برای مثال، نویسنده در فصل نهم کتاب، زیر عنوان «تأویل و نسبیت باوری در فلسفه علم معاصر»، بارها از اصطلاح «علم هنجاری» استفاده کرده است. این

اصطلاح به‌ویژه به این دلیل توجه خواننده را جلب می‌کند که علم، به تعبیر بسیار گسترده کلمه، مقوله‌ای توصیفی است. از این دید، علم قرار است توصیف بی‌طرفانه واقعیت باشد. در حالی که هنجارهای اجتماعی تعیین‌کننده رفتارهای درست یا نادرست هستند و از این رو بیانگر ارزش‌های اجتماعی هستند. به این معنا، دست‌کم در نظر اول، چنین می‌نماید که اصطلاح «علم هنجاری» حاوی گونه‌ای تناقض مفهومی است. اگر خواننده کنجکاو برای یافتن اصل انگلیسی این اصطلاح به برابرنامه واژگان پایان کتاب مراجعه کند، خواهد دید که در آن‌جا اصطلاح «علم هنجاری» به‌درستی برابر *normative science* آمده است. اما نویسنده اصطلاح «علم هنجاری» را در فصل نهم کتاب به عنوان یکی از مفاهیم اصلی فلسفه علم تامس کون (یا، به قول نویسنده، «کوهن») و در متن بحث درباره کتاب معروف وی، ساختار انقلاب‌های علمی، مورد استفاده قرار داده است. نویسنده «علم هنجاری» را چنین تعریف می‌کند:

چیزی وجود دارد که روال متعارف پژوهش علمی در آن رخ می‌دهد، و از آن متأثر است. این چیز «علم هنجاری» است.

(ص ۲۰۸)

از این توضیح کاملاً آشکار است که منظور نویسنده از «علم هنجاری» همان مفهوم *normal science* در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی است. ظاهراً نویسنده دو واژه *normative* و *normal* را به علت شباهت ظاهری با یکدیگر اشتباه گرفته است، و تا آن‌جا پیش رفته که حتی در «برابرنامه واژگان» پایان کتاب نیز اصل انگلیسی اصطلاح مورد نظر کون را ندیده گرفته و به دلخواه خود لفظی برای مفهوم مورد نظر کون ساخته است.

البته این نیز محتمل است که استفاده نویسنده از واژه *normative* به

جای normal نه ناشی از اشتباه یا بی‌دقتی بلکه ناشی از اعتقاد همراه با شور و شیدای او به فلسفه نسبیّت‌باوری است! هرچه باشد، به گمان نویسنده، حقیقت یکتا و عینی وجود ندارد، و حقیقت امری است که هر کس بر مبنای دنیای ویژه خود می‌سازد. پس، براساس این فلسفه، نویسنده کتاب تردید می‌تواند در دنیای خود کلمه normative را به جای کلمه normal به کار برد و ادعا کند که در دنیای او normative science یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه علم تامس کون است!

پاره‌ای دیگر از نمونه‌های آشکار بی‌دقتی و شتابزدگی و چه بسا بی‌اطلاعی نویسنده کتاب را می‌توان در بخش «برابرنامه واژگان» کتاب مشاهده کرد. برای مثال در این بخش کتاب واژه «برانگیزاندن» معادل manipulation آورده شده است. چه بسا یافتن معادل دقیق واژه manipulation در فارسی کار ساده‌ای نیست. داریوش آشوری چندین معادل در برابر این واژه قرار داده است که هر یک تا حدی معنای این واژه را می‌رسانند. اما «برانگیزاندن» هیچ قرابتی با هیچ‌یک از کاربردهای این واژه در انگلیسی ندارد.

در همین «برابرنامه واژگان» واژه انگلیسی reduction یک بار «تحول» و بار دیگر «تقلیل» ترجمه شده است. تا آن‌جا که نویسنده این سطور اطلاع دارد در زبان انگلیسی واژه reduction هرگز به معنای تحول به کار نمی‌رود. تنها حدسی که در این مورد می‌توان زد این است که شاید نویسنده باز به یک دلیل «فلسفی» که برخوردار نشده ناروشن است این دو اصطلاح را برای کلمه reduction پیشنهاد کرده است. یعنی همان‌طور که برای مثال برای واژه relativism بیش از یک معادل فارسی آورده است، برای reduction نیز به یک معادل قناعت نکرده است. در این صورت بهتر بود که نویسنده «دلایل فلسفی» خود را نیز به صراحت می‌گفت و خواننده را از حیرت و گیجی درمی‌آورد.

به همین ترتیب، واژه inconvenient «ناهمخوان» ترجمه شده است که

به کلی نادرست است. می‌توان حدس زد که نویسنده معنای واژه *inconvenient* را می‌داند و علت این اشتباه بی‌دقتی و نه بی‌اطلاعی اوست. اما تعداد این بی‌دقتی‌ها در کتاب آن‌قدر زیاد است که می‌توان نتیجه گرفت که نویسنده اساساً نه خواننده خود را جدی می‌گیرد و نه کار خود را.

واژه *semantic* «معناشناسی» ترجمه شده است که نادرست است. معناشناسی ترجمه *semantics* است و نه *semantic*. واژه *incommensurable* به غلط «سنجش‌ناپذیر» ترجمه شده است و ترجمه درست آن «قیاس‌ناپذیر» است. واژه *discursive* «سخن‌گون» ترجمه شده است که نادرست است و ترجمه درست آن «بحثی» یا «استدلالی» است.

افزون بر این، واژه‌نامه پایان چنین کتابی باید دربرگیرنده واژه‌هایی باشد که معنای فنی دارند و هنوز کاملاً جا نیفتاده‌اند، به‌ویژه واژه‌هایی که نویسنده خود آن‌ها را ابداع کرده یا به معنایی ویژه به کار برده است. در این کتاب به واژه‌هایی مانند «حجیت» (ص ۳۵) و «فراشد» (ص ۲۰۱) و «پیوستار» (ص ۲۰۶) و «گرانش» (ص ۲۰۶) برمی‌خوریم که هیچ‌یک در واژه‌نامه پایان کتاب نیامده‌اند و خواننده نمی‌داند که معادل چه واژه‌های خارجی هستند.

شاید ذکر این نکته نیز در این جا بی‌مناسبت نباشد که همین نویسنده در کتاب *مدرنیته و اندیشه انتقادی* عنوان کتاب *Knowledge and Human Interests* اثر مشهور فیلسوف آلمانی، یورگن هابرماس، را دانش و منفعت ترجمه کرده است. ظاهراً نویسنده توجه نکرده است که «منفعت» فقط یکی از معانی واژه *interest* در زبان انگلیسی است. معنای مورد نظر هابرماس از *interests* (که ترجمه انگلیسی واژه آلمانی *Interesse* است) در عنوان کتاب وی ارتباطی با «منفعت» ندارد که در زبان فارسی به معنای سود و بهره و فایده است. منظور هابرماس از *human interests* علایق یا دل‌بستگی‌های انسانی است. هابرماس در این کتاب مفهوم «دانش ناب» در

دانش‌شناسی (epistemology) سنتی را مورد پرسش قرار داده و کوشیده است نشان دهد که هرچند دانش مبنای عینی و عملی دارد، تعبیر سنتی از دانش جدا از علایق یا دل بستگی‌های انسانی یا دانش ناب توهمی بیش نیست. لوس آنجلس، ۲۱ نوامبر ۱۹۹۹



## نمایه

اخلاق یونانی ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸	آدورنو، تئودور ۲۵، ۷۳، ۷۴، ۲۵۵، ۲۸۳
اخوان ثالث، مهدی ۱۰۸	۲۸۴
ادبیات ۹، ۲۶، ۳۴، ۵۲-۵۴، ۵۶-۵۹	آرمانشهر ۲۵، ۶۹
۸۳-۸۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۶۴	آرمانشهرباوری ۲۵، ۶۹
۲۴۳، ۲۴۴	آشوری، داریوش ۷۳، ۸۰، ۸۴، ۱۶۱
ارسطو، ۱۴، ۴۹، ۵۰، ۹۷، ۱۰۰، ۱۸۸	۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۹۷
۲۶۱	آل احمد، جلال ۴۰، ۸۳
اروپا ۱۳، ۱۴، ۲۴، ۵۶، ۱۳۴، ۱۳۷	آلتوسر، لویی ۲۰۸
۱۴۲، ۱۸۵، ۲۱۹، ۲۵۷، ۲۸۰، ۲۸۱	
از خودبیگانگی ۲۸، ۲۹، ۳۰	احمدی، بابک ۲۵۷، ۲۶۷
استالین ۲۵، ۹۶	اخلاق، ۱۶، ۱۷، ۲۵، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۳۹
استراوس، لوی ۲۰۸	۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۸۶-۸۹، ۹۰-۹۴
استوارت میل، جان ۱۴۵	۹۶-۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۲۴
اسطوره ۱۴، ۱۹، ۲۱، ۷۷، ۱۵۵، ۱۷۳	۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۲
۲۴۱	۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴
اشمیت، کارل ۲۱۶	۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۸
افلاطون ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۵۰، ۸۲، ۱۴۴	۱۹۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۳
۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۴۷	۲۳۴-۲۴۰، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۶۱
اکسپرسیونیسم ۱۰۹	۲۷۳
اگزیستانسیالیسم ۱۱، ۱۴۳	اخلاق بندگان ۸۹
امپرسیونیسم ۱۰۹	اخلاق سروران ۸۹



- امپریالیسم فرهنگی ۲۷۶  
 امریکا ۱۴، ۲۶، ۵۰، ۱۳۹  
 انسان‌باوری ۱۶، ۱۸۷-۱۸۹، ۲۰۰، ۲۵۰، ۲۲۲، ۲۲۰-۲۱۷، ۲۱۴، ۲۰۹  
 انقلاب روسیه ۲۵  
 انقلاب فرانسه ۲۵  
 ایدئولوژی ۲۱، ۲۳، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱  
 اینشتین ۱۰۸  
 باتای، ژرژ ۹  
 بازی‌های زبانی ۱۱، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۵-۳۹، ۴۱، ۴۵، ۵۴، ۲۹۰  
 برادران کارامازوف ۱۴۴  
 برامس، یوهانس ۱۰۸، ۱۰۹  
 بکت، ساموئل ۱۰۷  
 بنتام، جرمی ۱۸۹، ۲۲۰  
 بودریار، ژاک ۲۲  
 بودریار، ژان ۹، ۱۱  
 بودلر، شارل ۲۳۵، ۲۳۶  
 پارادایم ۳۴  
 پدیدارشناسی ۱۸۲  
 پروتاگوراس ۴۶، ۲۶۸  
 پروژه روشنگری، ۲۰، ۱۵۵، ۱۷۱  
 پروژه مدرنیسم ۲۱  
 پروست، مارسل ۷۷، ۱۰۹  
 پُست - امپرسیونیسم ۱۰۹  
 پست - مدرن ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۹، ۲۱-۲۹، ۳۲، ۳۵-۳۷، ۴۲-۴۶، ۵۹، ۶۶-۶۹، ۷۱-۷۸، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲  
 ۱۷۹، ۲۱۵-۲۱۷، ۲۶۷، ۲۹۰  
 پست - مدرنیسم ۹-۱۳، ۶۷-۷۰، ۷۲
- ۷۳، ۷۵، ۱۵۶، ۱۵۸  
 پلورالیسم ۲۳، ۶۹، ۷۴، ۲۳۷  
 پوپر، کارل ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۸۰-۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۲  
 پوزیتیویسم ۱۵-۱۷، ۷۳، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۶۳  
 پوزیتیویسم منطقی ۱۷، ۷۳، ۱۳۹، ۱۶۸  
 پیکاسو، پابلو ۱۰۷، ۱۰۸  
 تبارشناسی ۱۷۴، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۵۲  
 تبارشناسی اخلاق ۷۹، ۱۵۴، ۱۶۱  
 تبارشناسی فوکو ۱۸۳-۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۵۲  
 تبارشناسی قدرت ۲۴۰، ۲۴۱  
 تکنولوژی ۱۴، ۱۹، ۵۶، ۵۸، ۷۱، ۷۲، ۱۲۰، ۱۲۴  
 توتالیتاریسم ۲۵، ۶۹، ۷۰  
 تورگنیف، ایوان ۱۳۷  
 تولد تراژدی ۸۶، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۶۱  
 تولستوی، لئو ۷۷، ۱۰۸  
 تیلر، چارلز ۱۹۹، ۲۰۹  
 جامعه‌شناسی ۹، ۲۵۶  
 جایگاه روشنفکر ۲۴۱، ۲۴۸  
 جنگ و صلح ۱۰۸، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰  
 جویس، جیمز ۱۰۷، ۱۰۹  
 چنین گفت زرتشت ۷۹، ۱۶۱  
 حقیقت ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۳۷، ۴۳، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۷، ۶۲-۶۸، ۷۳، ۷۴، ۸۴، ۹۲، ۱۰۶، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹

- رابطهٔ زبان ۸۳، ۲۶۹  
 راسل، برتراند ۱۱، ۴۹، ۶۶، ۱۶۶، ۱۶۸،  
 ۱۷۰، ۲۰۷  
 رالز، جان ۱۴۵، ۱۶۹، ۲۳۷  
 رایش، ویلهلم ۱۹۶، ۲۵۸  
 رسانس ۱۳  
 روایت‌های بزرگ ۱۳، ۲۵  
 روبسپیر ۲۵  
 رورتی، ریچارد ۹، ۱۱، ۲۳، ۷۱، ۷۶  
 روشنفکر خاص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۴۸  
 روشنفکر عام ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۴۹  
 زبان‌آوری ۴۲، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۸، ۵۹،  
 ۶۷، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۱۴۷، ۲۲۲، ۲۸۵  
 زندانِ همه‌بین ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۰  
 زولا، امیل ۲۴۶  
 زیبایی ۲۳، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۱۰۷، ۱۶۳  
 زیست‌جهان ۲۵۴  
 ساختار انقلاب‌های علمی ۲۹۶  
 ساخت‌شکنی ۱۱، ۴۶-۵۲، ۵۵،  
 ۵۹-۶۲، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۷۵  
 سارتر، ژان‌پل ۱۱، ۶۶، ۱۶۷، ۲۴۶  
 سپهری، سهراب ۱۰۸  
 سرمایه‌داری ۱۳، ۱۷-۱۹، ۲۴، ۳۳، ۳۹،  
 ۷۳، ۷۴، ۱۲۰، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷،  
 ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۸۲  
 ۲۸۶  
 سقراط ۴۳، ۵۰، ۶۶، ۸۲، ۱۴۴، ۱۴۵،  
 ۱۷۷، ۱۴۶  
 سکولاریسم ۱۴  
 سلطه ۱۵، ۳۷، ۶۴، ۶۷، ۷۴، ۹۰،  
 ۱۱۷-۱۲۱، ۱۳۱، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۵،  
 ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴-۱۹۷
- ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶-۱۴۸، ۱۵۰،  
 ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴،  
 ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۳،  
 ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۰۱-۲۰۶، ۲۲۴،  
 ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۱،  
 ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۸-۲۷۶، ۲۸۰-۲۸۲،  
 ۲۸۴-۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷  
 خردباوری ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲،  
 ۲۳، ۶۱، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۵،  
 ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵،  
 ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵  
 خردستیزی در فرهنگ پست - مدرن ۱۷۴  
 خردگرایی ۱۰  
 خواست قدرت ۲۰، ۸۲، ۹۳، ۱۱۴،  
 ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵،  
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۹۵  
 خوددرومانی ۱۲۴، ۲۲۱، ۲۳۹، ۲۴۱،  
 ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۱  
 داستایوسکی، فتودور ۱۴۴، ۱۴۶  
 دانش و قدرت ۴۴، ۱۷۱، ۱۹۰  
 دریدا، ژاک ۹، ۱۱، ۲۲، ۴۶-۵۲،  
 ۵۵-۶۲، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۷۶، ۱۵۶،  
 ۱۵۸، ۱۷۲-۱۷۴، ۲۱۵  
 دکارت، رنه ۱۵، ۲۷، ۶۶، ۸۲، ۱۱۶،  
 ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۷، ۲۲۱،  
 ۲۲۲، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۹۴، ۲۹۵  
 دمان، پال ۹  
 دمکراسی ۷۰، ۲۸۴، ۲۸۵  
 دولوز، ژیل ۹  
 دیالکتیک هگل ۱۹  
 دیسیپلین و مجازات، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹

۲۵۶، ۲۵۳	۱۹۹-۲۰۳، ۲۰۸-۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۶
عقل-محوری ۴۷، ۶۰، ۶۱، ۱۷۲، ۱۷۳	۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۷-۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۰
علم پست-مدرن ۹	۲۴۵-۲۵۱، ۲۶۳، ۲۸۴
علم و اخلاق ۱۶، ۲۶، ۵۷، ۱۵۶، ۱۵۷	سویژکتیویسم ۲۱۱، ۲۶۸
علم هنجاری ۲۹۵، ۲۹۶	سوزه ۳۱، ۳۲، ۴۸، ۱۸۱، ۲۰۷، ۲۱۰
	۲۱۱
غرب زدگی ۴۰	سوسیالیسم ۱۹، ۷۳
	سوسیالیسم بوروکراتیک ۲۱، ۲۴
فایرآیند، پل ۱۱، ۲۳	سیاست ۹، ۱۷، ۲۵، ۲۷، ۳۳-۳۵، ۵۹
فراسوی نیک و بد ۸۰، ۸۸، ۱۰۵، ۱۶۱	۶۰، ۶۶، ۸۰، ۸۱، ۱۰۷، ۱۴۵، ۱۶۹
۱۶۲، ۱۶۵	۱۸۵، ۱۹۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴
فراگفتمان ۳۰	۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۱
فروغ زاد، فروغ ۱۰۸	سینما ۹
فردباوری ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۷۰، ۱۲۳، ۲۳۵	
۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۰	شاملو، احمد ۱۰۸
فرگه، گوتلوب ۴۹	شعور ۱۵، ۴۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۳
فرهنگ پست-مدرن ۹، ۱۰	۱۶۷، ۱۸۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۱
فریزر، ننسی ۲۱۲	۲۴۲
فلسفه ۹، ۱۱، ۱۴-۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۷	شکل های زندگی ۲۴، ۲۶، ۲۰۳، ۲۰۵
۲۸، ۳۰-۳۲، ۳۴، ۳۶-۳۸، ۴۳، ۴۴	۲۶۸، ۲۸۹، ۲۹۰
۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶-۶۰	شوئنبرگ، آرنولد ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
۶۳-۶۶، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۵-۷۷، ۸۲	شوپنهاور، آرتور ۱۳۷
۸۳، ۸۴، ۸۷، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۷	شوروی ۲۴
۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸	
۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹	طالس ۱۴
۱۶۱-۱۶۴، ۱۶۶-۱۷۰، ۱۷۲-۱۷۴	طباطبایی، جواد ۷۱، ۷۲
۱۷۷-۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹	
۱۹۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱	عدالت ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۳۰، ۳۵، ۳۷، ۳۸
۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۸	۳۹، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۹۶
۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۵۶
۲۶۳، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۶	۱۶۴، ۱۶۹، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱
۲۹۷	۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۸۱
فلسفه تحلیلی ۷۳، ۱۶۶، ۲۲۴	عصر روشنگری ۱۴، ۲۵، ۱۷۸، ۱۹۶
فلسفه علم ۲۳، ۳۴، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷	عقل ابزاری ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۵، ۶۰، ۲۰۶

۲۹۷، ۲۹۵، ۲۹۳، ۲۸۹	فلسفه فایده‌باوری ۲۲۰
کوستاریادیس، کورنلیوس ۹	فلویر، گوستاو ۷۷، ۱۰۹
کمونیسیم ۱۹	فوکو، میشل ۹، ۱۱، ۲۲، ۲۵، ۴۵، ۴۶
کندورسه، ماری ژان ۱۹، ۲۱۴، ۲۵۹	۶۶، ۶۷، ۷۵، ۷۸، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۱
کنش‌های ارتباطی ۵۵	۱۷۲، ۱۷۷-۱۸۶، ۱۸۸-۲۲۰
کنش‌های گفتاری ۵۴	۲۲۲-۲۴۳، ۲۴۷-۲۵۴، ۲۵۷-۲۵۹
کویسیم ۱۰۹	۲۶۱، ۲۶۷
کون، تامس ۲۶، ۳۴، ۲۹۶، ۲۹۷	
	قدرت ۲۹، ۴۲، ۴۴-۴۶، ۶۲، ۶۴، ۶۷
کیرکه‌گارد، سون ۱۳۵	۷۵، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۳، ۱۰۰
گتاری، فلیکس ۹	۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۵
گفتمان ۳۲، ۳۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۵۸	۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۶-۱۵۹
۶۴، ۶۵، ۱۵۸، ۱۷۴، ۲۲۵	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴
گفتمان فلسفی ۱۵۸	۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱-۱۹۶، ۱۹۸-۲۰۵
گفتمان فلسفی مدرنیته ۱۷۴، ۲۲۳	۲۰۷-۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲
گوته، یوهان ولفگانگ ۱۳۰	۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷-۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۵
	۲۳۸-۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸
لاکان، ژاک ۱۱	۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۳
لنین، و. ایلیچ ۲۴۴	قدرت و علایق انسانی ۱۸۱
لوکاچ، جرج ۲۴۴	قلمرو عمومی ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۴۴، ۲۴۵
لومن، نیکلاس ۲۸، ۲۹	۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
لیبرالیسم غربی ۲۱	
لیوتار، ژان فرانسوا ۹، ۱۱، ۱۲، ۲۲، ۲۵	کالر، جانانان ۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵
۲۶، ۴۶	۷۶، ۷۵
	کامو، آلبر ۱۱
مابعدالطبیعه ۲۱، ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۵۸	کانت، امانوئل ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۵
۱۶۷، ۱۶۸	۲۷، ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۸۲، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۱۳
ماتیس، هانری ۱۰۸	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۵
ماده‌باوری ۱۱	۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۸
ماده‌باوری تاریخی ۲۵۵، ۲۵۶	۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۲۰
مارکس، کارل ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰	۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۶
۲۱، ۲۵، ۲۷، ۷۳، ۷۴، ۱۱۴، ۱۲۰	۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۹۵
۱۶۶، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۶	کتاب تردید، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۳
مارکسیسم ۱۱، ۷۳، ۲۵۶، ۲۸۶	۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۶

- مارکوزه، هربرت ۷۴، ۱۹۶، ۲۵۵، ۲۵۸  
 مالر، آندره ۱۰۹  
 متافیزیک ۱۶، ۵۱، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۱۸۰  
 مدرن ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۲، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵  
 مدرنیسم ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۲، ۷۲، ۷۳، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۳، ۲۸۵  
 مردم‌شناسی ۹، ۲۵۶  
 مرگ سوژه ۱۱، ۲۰۸، ۲۰۹  
 مسیحیت ۸۹، ۹۱، ۹۷، ۹۹، ۱۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴  
 معماری ۹  
 مکتب فرانکفورت ۷۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۹، ۲۵۵، ۲۵۶  
 مک‌کارتی، تامس ۴۸، ۵۹، ۱۸۱، ۲۱۱، ۲۲۷  
 مکتب‌تایر، السدر ۲۳  
 مندا، نلسون ۶۱  
 نسبیت‌باوری ۲۳، ۳۷، ۶۷، ۱۶۴، ۲۰۵، ۲۴۴، ۴۵
- ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷  
 نسبیت‌باوری فردی ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳  
 نسبیت‌باوری فرهنگی، ۴۰، ۶۸، ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۶  
 نظام تولیدی سرمایه‌داری ۱۲۰  
 نظریه انتقادی ۳۰، ۶۶، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۵۶  
 نظریه قدرت میشل فوکو ۶۴  
 نظریه نسبیت اینشتین ۱۰۸  
 نظم/اشیاء ۱۷۸، ۲۳۵  
 نفس ۴۴، ۹۱، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۶۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۳، ۲۳۴  
 نقد اخلاق ۸۹  
 نقد اخلاق مسیحی ۸۹  
 نقد دیالکتیکی ۱۸  
 نقد عقل محض ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۵۰  
 نقد هنر ۹  
 نقش روشنفکر ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۹  
 نیچه، فریدریش ویلهلم ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۴۵، ۴۶، ۶۸، ۷۴، ۷۶، ۷۹-۱۶۲، ۱۶۴-۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۷  
 نیهیلیسم ۲۰، ۱۳۴، ۱۳۶-۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۴، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۷۳، ۲۹۲  
 وبر، ماکس ۱۷۷، ۲۴۴  
 وضعیت پست-مدرن ۹، ۱۲، ۲۶، ۳۱، ۴۴

## ۳۰۷ نگاهی به کتاب تردید

هرمنوتیک، هایدگر ۲۵	وظیفه روشن فکر ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۷
هگل، ویلهلم فریدریش ۱۱، ۱۷، ۱۸،	ولتر، فرانسوا ماری ۲۴۶
۱۹، ۲۵، ۲۷، ۱۳۳، ۱۶۶، ۱۷۷، ۲۲۴،	ولمر، آلبرخت ۹، ۶۹
۲۵۰	ویتگنشتاین، لودویگ ۲۵-۳۴، ۳۶، ۴۱،
هنر ۱۷، ۲۱، ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۴۲، ۵۶، ۵۷،	۴۹، ۷۳، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۸،
۷۰، ۸۰، ۸۵، ۸۶، ۹۵، ۱۱۶، ۱۳۹،	۱۷۳، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۸۹
۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۴۳، ۲۴۴،	
۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۲	هارماس، یورگن ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۱،
هورکهایمر، ماکس ۲۵، ۷۴، ۲۲۴	۳۲، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۴، ۷۸، ۱۴۵،
هوسرل، ادموند ۱۸۱	۱۵۶، ۱۷۴، ۱۷۱-۱۶۹، ۱۶۴، ۱۵۸،
هوی، دیوید ۲۱۴، ۲۱۷	۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۲،
هیوم، دیوید ۱۶، ۴۶، ۱۲۴، ۱۶۹	۲۱۴-۲۱۷، ۲۲۰-۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲،
	۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳-۲۴۵، ۲۴۷،
یوشیج، نیما ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹	۲۴۸، ۲۵۰-۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۶-۲۶۳،
یولیسس ۱۰۸	۲۹۸
یونسکو، اوژن ۱۰۷	هایز، توماس ۲۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۳۹
یونگر، ارنست ۲۱۶	هاینه، هاینریش ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۱
	هرمنوتیک ۲۷، ۱۸۲، ۲۵۲، ۲۸۹





## منتشر شده است:

- آفرینش و تاریخ (۲ جلد)  
اندره مالرو در آینهٔ آثارش  
آموزش و آزمون فیزیک  
آواشناسی (فوتیک)
- ایندهٔ سوسیالیسم (مجموعهٔ مقالات) زیر نظر پل سوتیزی و هری مکداف  
آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز  
آتویوگرافی الیس بی. نگلاس  
۱۰۱ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان  
ادبیات و سنت‌های گلاسیک (تأثیر یونان و روم بر ادبیات غرب)، در ۲ جلد،  
نوشتهٔ طاهر مقدسی، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر شفیه کدکنی
- نوشتهٔ کاتان پیکون، ترجمهٔ کاظم کردوانی  
ترجمه و اقتباس: احمد شایگان و محمدابراهیم ابوکاظمی  
دکتر علی محمد حق‌شناس  
ترجمهٔ ناصر زرافشان  
نوشتهٔ محمود روح‌الامینی  
نوشتهٔ گرتروود استاین، ترجمهٔ پروانه ستاری  
نوشتهٔ بوک اسپن، ترجمهٔ ع. ا. بهرام‌بگی
- نوشتهٔ گ. هایت، ویراستهٔ مصطفی اسلامی، ترجمهٔ محمد کلیاسی و مهین دانشور  
نوشتهٔ دکتر منوچهر ستوده  
نوشتهٔ روت برلاو، ترجمهٔ مهشید میرمزی  
نوشتهٔ آلبا دسوس پدس، ترجمهٔ بهمن فرزانه  
نوشتهٔ محمود کیانوش  
نوشتهٔ محمد زرین  
نوشتهٔ هگل، ترجمهٔ باقر پرهام  
نوشتهٔ محمدین منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر شفیه کدکنی  
نوشتهٔ محمد مختاری  
نوشتهٔ رالف تایلر، ترجمهٔ دکتر علی تقی پورظهیر  
نوشتهٔ ونگر، ترجمهٔ مهدی تقوی / ایرج نیک‌نژاد  
نوشتهٔ هوشنگ عامری  
نوشتهٔ ای‌تالو کالوینو، ترجمهٔ لیلی گلستان  
نوشتهٔ برتولت برشت، ترجمهٔ بهرام حبیبی  
ویراستار برایان رده، ترجمهٔ کاخی / الفسری  
نوشتهٔ رالف دارنترف، ترجمهٔ غلامرضا خدیوی  
نوشتهٔ هرمز عبداللهی و رویین پاکباز  
نوشتهٔ عبدالمعبود انصاری، ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم سزی  
نوشتهٔ محمد زرین  
نوشتهٔ باقر پرهام  
ترجمهٔ مرتضی اختخاری  
زیر نظر میشل فوکو، ترجمهٔ دکتر مرتضی کلاتریان  
نوشتهٔ تزوتان تودوروف، ترجمهٔ محمد لبوی  
نوشتهٔ بهمن فرمان‌آرا، مروری بر آثار بهمن فرمان‌آرا، زاون قوکیاسیان  
نوشتهٔ فرهنگ رجایی، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ
- اسرار آستار تا آستاریاد (آثار و بناهای تاریخی گیلان و مازندران، ۵ جلد)  
از برشت می‌گویم  
از طرف او (زمان)  
از کیکاوس تا کیه‌سرو (داستانهای شاهنامه)  
اسب در پارکینگ (ادبیات نوجوانان)  
استقرار شیعت در مذهب مسیح  
اسرارالتوحید (در ۲ جلد)  
اسطورهٔ زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملی)  
اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش  
اصول حسابداری (در ۲ جلد)  
اصول روابط بین‌الملل (ویراست سوم)  
اگر تویی از شب‌های زمستان مسافری  
اندیشه‌های یتیمی  
اندیشهٔ سیاسی از افلاطون تا ناتو  
انسان اجتماعی  
اوج‌های درخشان هنر ایران (رحلی) گروه نویسندگان: ویراستاران: آتینگهاوزن، یوارشاطر، ترجمهٔ هرمز عبداللهی و رویین پاکباز  
ایرانیان چهارم در امریکا  
باغ بی‌حصار (مجموعهٔ داستان)  
باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعهٔ مقالات)  
بهبود به روایت معاصرانش  
بررسی یک پروندهٔ قتل  
بوطیقای ساختارگرا  
بوی کافور، عطر یاس (فیلمنامه)  
پدیدهٔ جهانی شدن



- پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دویم)  
 پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات)  
 پوست انداختن  
 بوکه باز (مجموعه داستان)  
 پیرامون زبان و زبان شناسی (مجموعه مقالات)  
 تابستان بچه ماهی  
 تاریخ فلسفه در قرن بیستم  
 تاریخ نیشابور نوشته ابوعبدالله حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر شفیمی کدکنی  
 تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی، مصور و لوح‌های رنگی)  
 تازه‌های سلوک (نقد و تحویل چند قصیده از سنائی)  
 تا هر وقت که برگردیم (مجموعه داستان)  
 تبارشناسی اخلاق  
 تطویل سیاسی  
 ترانه‌خوانی برای آفتاب (مجموعه شعر)  
 ترائف زمین (زندگی گوستاو مالر)  
 تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ  
 تکوین دولت مدرن  
 تماس نرم علف (مجموعه داستان) نوشته گلینجیر پیراندللو، آنتون چخوف، هنری مگی، دومنیسان، لوشون، ترجمه مهدی علوی  
 جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات)  
 جایی چراغی روشن است (مجموعه داستان)  
 جنگ آخر زمان (زمان)  
 جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)  
 جهان‌بینی علمی  
 جهان در مغز  
 جهان واقعی دموکراسی  
 جهانی کردن فکر و فلاکت (مجموعه مقالات)  
 چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن  
 چنین گفت زرتشت (چاپ شانزدهم)  
 چه تلخ است این سیمپا (مجموعه شعر)  
 حالات و سخنان ابوسعید،  
 حدیث ماهیگیر و دیو  
 حقوق بین‌الملل خصوصی  
 حقوق طبیعی و تاریخ  
 هنای سوخته (مجموعه داستان)  
 خصوصی‌سازی (در ۲ جلد)  
 خطر و باز ده  
 داستان تهمورس، گرشاسب و جمشید، گلشاه و داستان‌های دیگر (بررسی دستنویس f. او ۲۹)  
 آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی دکتر کنایون مزداپور  
 نوشته بی‌برگرو، ترجمه محمد نبوی  
 نوشته دکتر شفیمی کدکنی  
 نوشته جان برجر، ترجمه فیروزه مهاجر  
 نوشته دکتر مهرداد بهار  
 گزینش و ویرایش خسرو پارسا  
 نوشته کارلوس فونتس، ترجمه عبدالله کوثری  
 کورش اسدی  
 دکتر محمدرضا باطنی  
 نوشته محمد زرین  
 نوشته کریستیان دولا کامپانی، ترجمه باقر پرهام  
 نوشته نیشابور، ترجمه خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر شفیمی کدکنی  
 ه. ه. آ. آنسون، ترجمه مصطفی اسلامیه  
 نوشته دکتر محمدرضا شفیمی کدکنی  
 غسان کنفانی، ترجمه موسی اسوار  
 نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری  
 نوشته د. ا. استرکلند؛ ل. وید؛ ر. ا. جالستون، ترجمه دکتر علی معنوی  
 بیژن هنری‌کار  
 نوشته کورت بلاک، ترجمه علی‌اصغر پهرام‌بیگی  
 نوشته داریوش آشوری  
 نوشته جانفرانکو پوچی، ترجمه بهزاد باشی  
 تماس نرم علف (مجموعه داستان) نوشته گلینجیر پیراندللو، آنتون چخوف، هنری مگی، دومنیسان، لوشون، ترجمه مهدی علوی  
 گزینش و ویرایش خسرو پارسا  
 نوشته محمد زرین  
 نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری  
 نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی  
 نوشته پرتزاند راسل، ترجمه حسن منصور  
 تألیف دکتر عبدالرحمن نجل‌رحیم  
 نوشته سی. بی. مک‌فرسون، ترجمه دکتر علی معنوی  
 گروه نویسندگان، ترجمه دکتر احمد سیف  
 نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی  
 نوشته فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمه داریوش آشوری  
 منوچهر آتشی  
 نوشته جمال‌الدین ابوروح، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر شفیمی کدکنی  
 نوشته هوشنگ گلشیری  
 نوشته دکتر محمد نصیری  
 نوشته لئاو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام  
 شهلا پروین‌روح  
 گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران  
 نوشته ریچارد بریلی، ترجمه حسین عبده تبریزی / عبدالله کوثری  
 آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی دکتر کنایون مزداپور  
 نوشته بی‌برگرو، ترجمه محمد نبوی  
 نوشته دکتر شفیمی کدکنی  
 نوشته جان برجر، ترجمه فیروزه مهاجر  
 درآمدی بر نشانه‌شناسی  
 در اقلیم روشنائی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی)  
 درباره نگریستن

جورج لوکاچ، ترجمه حسن مرتضوی  
 نوشته کارل مارکس، ترجمه حسن مرتضوی  
 دکتر سیروس پرهام  
 نوشته مصطفی اسلامیه  
 تألیف دکتر پروین کدیور  
 به انتخاب و مقدمه دکتر مرتضی کاخی  
 ترجمه سیروس آرین پور  
 نوشته پاتریک مک نیل، ترجمه محسن ثلاثی  
 نوشته دکتر زهره سرمد / دکتر بازرگان / دکتر حجاری  
 نوشته نادر جهانگیری  
 تراژیک، ترجمه دکتر محمدعلی مطاطی  
 نوشته دکتر محمدرضا باطنی  
 نوشته نوم چامسکی، ترجمه دکتر علی درزی  
 دکتر محمدرضا شفیعی کنکنی  
 نوشته گرادرو نوبلی، ترجمه منصور سید سجادی  
 نوشته فرانسواز ژیلو، ترجمه لیلی گلستان  
 نوشته ژان-ژول ورن، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی  
 نوشته جون شیمسل، ترجمه بهزاد باشی  
 نوشته شاپور چورکش  
 نوشته رابرت اسکولز، ترجمه فرزانه طاهری  
 آن نونیز، ترجمه حسن مرتضوی  
 نوشته گراتزیا دلدادا، ترجمه بهمن فرزانه  
 نوشته کارلوس فونتس، ترجمه کاوه میرعباسی  
 ترجمه دکتر محمدعلی موجد  
 نوشته ح. و. ن. سالیوان، ترجمه کامران فانی  
 پروتوفسکی، به. مازلیش، ترجمه لی لا سازگار  
 نوشته ماکس رگالال، ترجمه علی اکبر معصومی  
 نوشته هاینریش بل، ترجمه مرتضی کلاتریان  
 نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کنکنی  
 نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری  
 نوشته طیب صالح، ترجمه شکرالله شجاعی فر  
 نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی  
 نوشته میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی  
 نوشته توماس اسمیرینگز، ترجمه فرهنگ رجایی  
 گردآورنده: زاون قوکاسیان  
 ترجمه دکتر مرتضی کلاتریان  
 نوشته دکتر مسعود علی پور  
 حسین مرتضائیان آبکار  
 نوشته دکتر اسکندر امان‌اللهی بهاروند  
 نوشته شاهرخ حقیقی

در دفاع از تاریخ و آگاهی طبقاتی  
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴  
 رنالیسم و ضد رنالیسم در ادبیات  
 رضاخان ماکسیم (نامشنامه در هفت پرده)  
 روایت‌شناسی اخلاق  
 روشن تر از خاموشی (برگزیده شعر امروز ایران)  
 روشن نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هرده، و...)  
 روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی  
 روش‌های تحقیق در علوم رفتاری  
 زبان: بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات)  
 زبان‌شناسی اجتماعی (درآمدی بر زبان‌پژوهی)  
 زبان و تفکر (مجموعه مقالات زبان‌شناسی)  
 زبان و مسائل دانش  
 زیور پاریسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار)  
 زمان و زاگناه زرتشت  
 زندگی با پیکاسو  
 زندگی ژول ورن  
 زندگی شومان  
 زندگی، عشق و مرگ از دیدگاه صادق هدایت  
 ساختارگرایی در ادبیات  
 سازندگان دنیای کهن  
 سرزمین باد  
 سر هیدرا  
 سفرنامه ابن بطوطه (در ۲ جلد)  
 سلوک روحی بتهوون  
 سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل)  
 سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر (پرودون، مارکس، پیکاسو)  
 سیمای زلی در میان جمع  
 شاعر آینه‌ها (بررسی سبک‌های شعر و شعرپدید)  
 شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک‌های هنری، پیرامون شعر حزین لاهیجی)  
 شهرنشینی در ایران  
 عروسی زین (مجموعه داستان)  
 فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها  
 فلسفه هنر از دیدگاه مارکس  
 فهم نظریه‌های سیاسی  
 فیلم‌های برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰  
 قرار داد اجتماعی نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن نوشته هیئت تحریره  
 کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز  
 کنسرت تارهای ممنوعه (مجموعه داستان)  
 کوچ‌نشینی در ایران (پژوهشی درباره عشایر و ایلات)  
 گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، هابرماس و لیوتار

گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد ۲)

گزارش یک آدم‌ریایی

گزیده شعرها (مجموعه شعر)

گفت‌وگو با بهرام بیضایی

گفت‌وگو با هریوت فون کارایان

ماجرای اقامت پنهانی میگل لیتین در شیلی

مانیفست، پس از ۱۵۰ سال (مجموعه مقالات)

مبانی بازارها و نهادهای مالی

مبانی فلسفه (شنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز)

مبانی و اصول آموزش و پرورش

مثلث سرنوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها)

مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی

مدیریت مالی

مسائل عصر اینترنت

مفهوم سکونت

مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی

مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل

مکتب (نمایشنامه، همراه متن انگلیسی) نوشته ویلیام شکسپیر، ترجمه داریوش آشوری، با پی‌گفتاری از دکتر بهرام مقدادی

منشأ عالم، حیات، انسان و زبان

منش فرد و ساختار اجتماعی (روانشناسی نهادهای اجتماعی)

منم فزائکو

موسیقی سنفونیک

موسیقی شعر

مه‌سوار (داستان)

نام دیگر دوزخ (منظومه)

نشانه‌ها و معاینه بالینی بیماری‌های قلب و عروق

نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)

نظم گفتار (درس افتتاحی در کلدو فرانس)

نقش زور در روابط بین‌الملل

نگاهی تازه به دستور زبان فارسی

نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی

نه مقاله درباره دانتو (دو سخنرانی درباره «کمدی الهی» و «هزار و یکشب»)

واگنر در بایرویت، نیچه علیه واگنر

وردی: نیروی سرنوشت

وزن‌شناسی و عروض

همیشه بازار

یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار) مجموعه مقالات در فرهنگ و زبان‌های باستانی، تاریخ، ادبیات، زبان‌شناسی همگانی

و گویش‌ها؛ ویراستاران علمی: دکتر علی‌محمد حق‌شناس، دکتر کتایون مزداپور و دکتر مهشید میرفخرایی، نوشته

گروه نویسندگان

یک رای داوری و دو نقد

نوشته کارل مارکس، ترجمه باقر بهرام و احمدتدین

نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه جاهد جهان‌شاهی

عبدالله کوثری

زاون قوکاسیان

نوشته ریچارد آژنر، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی

نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه باقر بهرام

ترجمه حسن مرتضوی

فیوزی‌امودیالیانی، ترجمه دکتر حسین عبده‌تبریزی

دکتر آصفه آصفی

نوشته دکتر علی تقی پورظهیر

نوشته نوم چامسکی، ترجمه هرمز همایون‌پور

گردآورنده زاون قوکاسیان

نوشته وستون / برینگام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده

نوشته دکتر منوچهر مرتضوی

نوشته کریستیان نوربری-شولتس، ترجمه محمود امیرباج احمدی

نوشته دکتر علی تقی پورظهیر

نوشته ژان هیولیت، ترجمه باقر بهرام

گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر

نوشته مانوئل واسکز موتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان

نوشته ادوارد داونز، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی

نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کنکنی

نوشته علی صدق‌تی خیاط

شاپور جورکش

نوشته دکتر علی‌اکبر توسلی

یان کرایب، ترجمه عباس مخبر

سخنرانی میشل فوکو، ترجمه باقر بهرام

نوشته آنتونیو کاسمه، ترجمه مرتضی کلانتریان

نوشته دکتر محمدرضا باطنی

نوشته محمود روح‌الامینی

نوشته خورخه لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و رانژاد

فریدریش نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف

نوشته دنا همفریز، ترجمه ابراهیم مکلا

نوشته ایرج کابلی

نوشته مینا جباری

نوشته رنه-ژان دویوی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان

