

گراهام وايت

درآمدی بر

فلسفه مُعاصر اروپایی

Existentialism
Humanism
Postmodernism

ترجمه ناهید احمدیان

درآمدی بر فلسفه مُدرن اُروپایی

سروشانه	تایچمن، جنی، ۱۹۳۰ م.
عنوان و پدیدآوران	درآمدی بر فلسفه مدرن اروپایی / جنی تایچمن، گراهام وايت؛ ترجمه ناهید احمدیان..
مشخصات نشر	آبادان: پرسش، ۱۳۸۶
مشخصات ظاهری	۲۶۴ ص.
شابک	۱۷ - ۸۶۸۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸
یادداشت	فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
یادداشت	An Introduction to modern European Philosophy:
موضوع	فلسفه .. مقدمات
موضوع	فلسفه اروپایی
موضوع	فلسفه جدید
شناسه افزوده	وايت، گراهام، ۱۹۵۷ -
شناسه افزوده	احمديان، ناهيد - مترجم.
ردهبندي کنگره	BD۲۱:
نشانه اثر	۱۳۸۶ ۷۲۷۷ ف۲
ردهبندي ديوبي	۱۹۰:
شماره کتابخانه ملي	۸۵ - ۲۰۲۴۵:

گر اهام وايت

درآمدی بر

فلسفه مُدرن اُروپایی

ترجمه

ناهید احمدیان

فهرست مطالب

۱. به جای مقدمه (گراهام وايت)	۷
۲. تفکری در کشمکش‌های عصر حاضر (گراهام وايت)	۱۱
۳. گنورگ و یلهلم فریدریش هگل (رابرت اشتتن)	۳۱
۴. آرتور شوپنهاور (جنی تایچمن)	۵۹
۵. سورن کییرکه گور (رابرت اشتتن)	۵۹
۶. کارل مارکس (گیل هویه)	۷۷
۷. فریدریش و یلهلم نیچه (جنی تایچمن)	۹۵
۸. ادموند هوسرل (گراهام وايت)	۱۱۵
۹. مارتین هایدگر (گراهام وايت)	۱۳۵
۱۰. ژان پل سارتر (جنی تایچمن)	۱۵۷
۱۱. سیمون دوبوار (گیل هویه)	۱۷۵
۱۲. یورگن هابرماس (نیکلاس دیوی)	۱۹۳
۱۳. میشل فوکو (سیمون کریسمس)	۲۲۷
۱۴. ۱۹۶۸ و پس از آن (سالی پلت)	۲۴۳
۱۵. نمایه کتاب	۲۶۱

به جای مقدمه

گرایام وايت^۱

جن دمک بود. سفر اسکی او فردا شروع می شد و این در حالی بود که او نوشتند مقاله دشواری برای کارشناسی ارشد را پیش رو داشت. چنین به نظر می رسید که باید تمام شب را بیدار بماند تا آن را تمام کند. ولی حالا تازه باید آن را شروع می کرد. او به میزش نگاه کرد: روی میز پُر بود از کتابهایی راجع به تاریخ تفکر غرب از منظر فیلسوفان او اخر قرن بیستم - کتابهای کمالت آور و کهن‌های که ورقهایشان در حال پاره شدن بود. این دوره از تاریخ هیچ وقت برایش جالب نبود: دوره‌ای که به دویست سال پیش بازمی‌گشت و به طرز وحشت‌آوری، هم از نظر وقایع تاریخی و هم از نظر سیر تفکر بشری، زُخت به نظر می‌آمد. گذشته از این، مبهم هم بود. چندین بار سعی کرده بود کارش را شروع کند اما چون نتوانسته بود در مسیر درست نام رهبران این فرقه‌ها قرار بگیرد، دلسرد شده بود. راستی موضوع چه بود؟ آهان بله! «شرح برخی از بحث و جدل‌های آکادمیک در او اخر قرن بیستم». پیدا کردن یک نزاع آکادمیکی راحت بود؛ او توانسته بود با یک جستجوی سریع در مخزن اطلاعات کامپیوتري مباحثه بین دو استاد در کمبریج، یکی انگلیسی و دیگری فرانسوی، را پیدا کند. آنها که بودند؟ ژاک ملور؟ نه ... هان خودشه! ژاک دریدا^۲ و هیو ملور^۳. خب پس پرسش شماره یک این بود: دریدا و

1. Graham White

2. Jacques Derrida

3. Hugh Mellor

ملور که بودند؟ زیاد طول نکشید تا این موضوع را بفهمد، اگرچه بهنظر می‌رسید که نمی‌تواند توضیح قابل درکی در افکار دریدا پیدا کند. مسئله شماره دو: در کمبریج چه اتفاقی افتاد؟ ملور و دیگر استادان کمبریج تلاش کردند تامانع از اعطای درجه افتخاری به دریدا شوند. این قضیه چیزی جز یک جر و بحث کوچک دانشگاهی بر سر یک مسئله معمولی نیست. روشنفکران انگلیسی در این مورد چه فکر می‌کردند؟ مجموعه‌ای از پرینت‌ها از مجلات و روزنامه‌ها خیلی زود او را به جواب رساند: به طور کلی متفکران انگلیسی از این مسئله هیچ سر درنمی‌آورند.

خب، چرا جن همه اینها را نمی‌نوشت و تحويل نمی‌داد؟ نه ... او جملات استاد راهنمای خود را در حالی که آخرین مقاله او را تکمیل کرد، به‌خاطر می‌آورد که: «چرا جن؟ چرا؟ این سؤال را مدام از خودت بپرس. تو می‌گویی اول X اتفاق افتاد، بعد Z و بعد Z - اما هیچ وقت توضیح نمی‌دهی که چرا چنین اتفاقی افتاد. تو فراموش می‌کنی آنها یکی که درباره‌شان حرف می‌زنی، آدمهای واقعی هستند. چه چیز باعث شد کارشان را ادامه دهند؟ چه چیز آنها را علاقه‌مند کرد؟ چرا چنین رفتارهایی را نسبت بهم پیش گرفتند؟ فقط کتابهای درسی را نخوان. کتابهایی را بخوان که خود این نویسنده‌گان نوشته‌اند؛ بین آنها با کلام خودشان چه گفته‌اند؟ می‌دانی که کتابهای درسی اغلب اشتباه هستند.» البته استاد، تاریخ‌شناس سرشناس و تحسین‌برانگیزی بود. اما یک ایده‌آل‌گرای بود و با وجود تمام این قضایا، مهلت تحويل مقاله نزدیک بود.

پس جن چطور می‌توانست به پرسش‌های استاد پاسخ دهد؟ مخصوصاً آن پرسش بزرگ که در پس این حوادث به کمین نشسته بود: این قیل و قالها واقعاً به‌خاطر چه بود؟ او با خودش فکر کرد بهتر است با یک پرسش ساده‌تر شروع کند: این دو گروه درباره هم چگونه فکر می‌کردند؟

گروه کمبریج به دریدا به عنوان یک فیلسوف اروپایی نگاه می‌کردند و به خودشان به چشم فیلسوفان انگلیسی می‌نگریستند. چنین چیزی بی معنا بود - وقتی به‌دبیاب اسامی استادان و متفکران مکتب کمبریج در این دوره می‌گشت (برنتانو^۱، تارسکی^۲، وینگشتاین^۳)، فهمید که آنها اتریشی و لهستانی بودند. حال عکس این قضیه چگونه

1. *Fraz Brentano*

2. *Alfred Tarski*

3. *Ludwig Wittgenstein*

بود؟ خُب، فرانسویها به انگلیسی‌ها به چشم «تحصل انگار» (*Positivist*) می‌نگریستند – اما این هم بی‌معنی است چون «تحصل انگاری» (*Positivism*) چند صد سال قبل توسط یک فرانسوی به نام آگوست کُنت^۱ به وجود آمده بود و بهر حال فقط انگلیسی‌ها تحصل انگار نبودند. کمی بعد او متوجه واقعیت جالب و مهمی شد که می‌توانست استادش را تحت تأثیر قرار دهد: فهمید برخی از پیروان جنبش وین با نام «تحصل انگاران منطقی» حدوداً سی سال قبل از ظهور دریدا در انگلستان فعالیت می‌کردند. اما نه! به نظر می‌رسید این جنبش جزیی‌تر و قدیمی‌تر از آن باشد که مهم تلقی شود. جن احساس کرد که دیگر به بن‌بست رسیده است.

وقتی شرح مباحثه‌های بین این دو گروه، به کلام خودشان، معنایی در پی نداشته باشد، شاید دلیل خوبی پشت قضیه باشد؛ شاید آنها فقط سبک‌های فکری متفاوت و اختلافاتی از این قبیل داشتنند. از نظر این دو گروه، مراجع چه کسانی بودند؟

جن اول به بررسی گروه کمبریج پرداخت. به نظر می‌رسید آنها عاشق منطق هستند. حداقل خودشان این طور می‌گفتند. او احساس کرد علاقه‌ای در درونش شروع به سوسوزدن کرد – هرچه باشد می‌خواست روزی پایان‌نامه دکترای خود را درباره تاریخ منطق بنویسد. «خُب، بگذار نگاهی به اینها بیندازم؛ اما نه ... این دیگر چیست؟ آیا آنها هنوز از آمار و ارقام اولیه استفاده می‌کردند، آن‌هم در دهه ۹۰ من که کاملاً کیج شدم.» او هر لحظه با واقعیتی غیرقابل درک روبرو می‌شد. اروپایی‌ها رام‌شدنی‌تر از انگلیسی‌ها به نظر می‌آمدند؛ آنها می‌گفتند که آثارشان بر مبنای تاریخ و علوم انسانی است. «بهتر است هیچ چیز را بدیهی فرض نکنم و نگاهی به تاریخی که دریدا از آن استفاده می‌کند بیندازم.» این بود که جن دو ساعت وقت صرف دنیال کردن عقاید دریدا درباره سنت متأفیزیک غرب کرد – برای این‌کار اول به نظرات تاریخی هیಡر^۲ رجوع کرد و پس از هیಡر به بررسی آثار تاریخی برنتانو پرداخت، (کار سختی بود چون هیಡر هیچ وقت از زیرنویس استفاده نمی‌کرد) و دوباره از برنتانو به فلسفه تاریخ قرن ۱۹ مراجعه کرد. اما این بدين معنا بود که با وجود علاقه دریدا به تاریخ، حرفهایی که زده بود بیشتر بر اساس پژوهش‌های مربوط به تاریخ بود تا خود تاریخ، پژوهش‌هایی که نه تنها صدها سال از تاریخ مصروفشان گذشته بود بلکه حتی زمانی که دریدا از آنها استفاده می‌کرد،

منابع غلطی به شمار می‌آمدند.

ساعت چهار صبح بود. آیا نتیجه‌ای هم حاصل شده بود؟ «به‌نظر می‌رسد پسرفت کرده‌ام. وقتی شروع کردم، فکر می‌کردم می‌توانم یک داستان تعریف کنم ولی الان حتی قادر نیستم یک قصه سرهم کنم.» او سرش را در میان دست‌هایش گرفت و سعی کرد تمرکز کند. «شاید هنوز بتوانم به طریق دیگری این موضوع را توضیح دهم. بگذار فکر کنم – در سمینارهای فلسفه دین چه شنیده‌ام؟ اسطوره و آیین؟ به‌نظر می‌رسد خیلی از آینه‌ها را الان روی میزم دارم. هر دو گروه از خودشان و از یکدیگر الگو ساخته‌اند. در ضمن هر دو پُر از آیین هستند. این فیلسوفان تحلیل‌انگار اصلاً از منطق برای آموختن استفاده نکرده‌اند. آنها از منطق فقط برای مشروعيت بخشنیدن به نظرات شخصی خودشان سود جسته‌اند. جامعه‌شناسان به این‌کار چه می‌گویند؟ «قانونمند کردن» (Legitimation)؟ بله خودش است! فرانسویها و آلمانی‌ها هم همین کار را می‌کنند. همیشه درباره مقوله تاریخ حرف می‌زنند، اما تقریباً هیچ‌کدامشان نمی‌خواستند و قایع تاریخی را بررسی کنند. آنها فقط می‌خواستند خود را قانونمند نشان دهند.

سپیده‌دم بود که جن چرکنویس مقاله‌اش را تمام کرد. اگرچه کار سختی بود ولی سرانجام خوب از آب درآمده بود. به زحمتش می‌ارزید. استادش حتماً تحت تأثیر قرار می‌گرفت. و حالا یک عنوان خوب برای مقاله: «استوره و آیین: دلیل اصلی نامعقول بودن مشاجرات آکادمیک اوآخر فرن بیستم.»

تفکری در کشمکش‌های عصر حاضر

گراهام وايت

این کتاب درآمدی بر فلسفه اروپا [اروپای قاره‌ای] است و برای خوانندگان انگلیسی زبان تهیه شده است. توضیحات این کتاب هم از نظر موضوع و هم از نظر نوع مخاطب، بی‌طرفانه و بدون جانبداری تهیه شده است – اما بی‌طرف بودن، این واقعیت گریزناپذیر را به همراه دارد که چنین موقعیتی همان‌طور که برای مدت‌های مديدة چنین بوده، موقعیت شدیداً جدل‌انگیزی است. همواره چنین پنداشته‌اند که فلسفه اروپا و تفکرات آنگلوساکسونی^۱، دو نیروی متضاد – و شاید آشتی‌ناپذیر – هستند و نویسنده‌گان کتابی با این مضامین، نمی‌توانند این شرایط را نادیده بگیرند. خواه کسی از این موضوع راضی باشد یانه، هنگام صحبت در باب چنین مواردی، شخص درگیر مجادلاتی از این نوع می‌شود.

در ضمن هیچ‌کس نمی‌تواند تصور کند موضوعات جدل‌برانگیز به راحتی قابل درک باشند. در این میان ممکن است ما جانبداری کنیم ولی نباید تصور کنیم که می‌توانیم با دقت و صحت تمام فقط درباره جبهه خودمان یا فقط در باب جناح «دشمن» سخن برانیم. کاریکاتورهای این چنینی به‌فور یافت می‌شوند: برای مثال در تصویری، طرحی زده‌اند که در آن فلسفه تحلیلی شدیداً از صراحة و عقل سليم حمایت می‌کند و در مقابل با آن فلسفه اروپایی قرار دارد که فلسفه‌ای غیرمنطقی و مبهم نمایش داده شده

1. Anglo-Saxon

است. نمونه‌ای دیگر تصویری از فلسفه تحلیلی تحصلی و مکانیکی قرار دارد که نسبت به هنر و زندگی بی‌اعتنایست و این نقاشی در مقابله با فلسفه سنتی انسان‌مدار قرار دارد. این کاریکاتورها سخت در اشتباہند و تقریباً از بنانهادن کلماتی دقیق که قادر به توضیح افکارشان باشد، عاجزند. تلاش‌های بسیاری که برای توصیف جبهه مخالف صورت گرفته، محکوم به شکست بوده‌اند. برای مثال، مشکل مقوله «متافیزیک» را در نظر بگیرید: چهل سال پیش وقتی تحصل‌انگاری منطقی رونق گرفت، فیلسوفان تحلیل‌انگار علیه متافیزیک موضع گرفتند – یا حداقل می‌توان گفت بسیاری از آنان چنین روشنی را در پیش گرفته‌اند. با وجود این، اکنون اکثر فیلسوفان فرانسوی امکان وجود «متافیزیک» را انکار می‌کنند – آنها عقیده دارند که دوران متافیزیک به انتهای رسیده است – در حالی که فیلسوفان تحلیل‌انگار سخت مشغول نگارش درباب این موضوع هستند (برای مثال به آثار میشل دومه^۱ مراجعه کنید). از این قبیل مسائل فراوان دیده می‌شود: به سختی می‌توان قالبی پیدا کرد که با اعتماد به آن بشود فاصله بین دو جبهه با یکدیگر را مرزبندی کرد؛ به عکس، جبهه‌های فلسفی با سرعت گیج‌کننده‌ای مدام در حال تغییر مواضع خود هستند.

بزرگترین مقصیر در این میان، کلمه «تحصل‌انگاری» (*Positivism*) است؛ این کلمه تقریباً معنای ثابت و دقیقی دارد – شاید بتوان گفت تحصل‌انگار کسی است که اعتقاد دارد علم فقط باید مشاهدات را توصیف کند و بهم پیوند دهد و نباید به ماهیت‌های غیرقابل مشاهده پردازد. با این حال، مشکل اینجاست که بسیاری از کسانی که شباهتی به تحصل‌انگاران نداشتند، به نوعی تحصل‌انگار از آب درآمدند (مانند گوته که چنین نگاهی به فلسفه علم داشت)، در حالی که اکثر فیلسوفانی که متهم به پیروی از این مکتب بودند، به هیچ وجه ارتباطی با این مقوله نداشتند (مثلًا اکثر فیلسوفان تحلیل‌انگار به معنای واقعی تحصل‌انگار نیستند و تقریباً هیچ دانشمندی را نمی‌توان یافت که دنباله‌رو این طرز تفکر باشد). در حقیقت دانشمندان عمیقاً به ذرات، ژنهای، میکروبها و دیگر پدیدارهای مشاهده‌نشدنی اعتقاد دارند. پس وقتی کسی «تحصل‌انگار» خوانده می‌شود، این کلمه چه معنایی به همراه دارد؟ به نظر می‌رسد این واژه توسط فیلسوفان غیر تحصل‌انگار و در جهت فلسفه تحلیلی استفاده می‌شود. این استفاده معمولاً در

راستای مباحث تخصصی صورت می‌گیرد. درک این روش و یا راه‌های مشابه دیگر برای کسی که خارج از موضوع قرار دارد، دشوار است. شاید طرح این مسئله، زمینه مناسب و معتبری برای اتهام زدن نباشد، اما استفاده از واژه‌ای مانند «تحصل انگار» کاری جز افزودن ابهام انجام نمی‌دهد.

وقتی سیاست وارد صحنه می‌شود، مسائل بُغرنج‌تر می‌شوند. کاملاً درست است اگر بگوییم قسمت بزرگی از فلسفه آلمانی و فرانسوی –بیش از فلسفه آنگلوساکسونی – سیاسی هستند. البته این مسئله هیچ اشکالی ندارد، زیرا هرچه باشد سیاست، میدان عمل وسیع‌تری دارد و مشکل بتوان فعالیتی فلسفی را یافت که از فضای سیاسی متأثر نشده باشد. اما چیزی که برای فلسفه – و حتی برای سیاست – مناسب نیست، این است که در راستای سیاسی کردن فلسفه، یک فرهنگ لغت سیاسی - فلسفی ساخته می‌شود. منظورم از فرهنگ لغت، از یک سو فهرستی از مفاهیم فلسفی است و از سوی دیگر مفاهیم به‌اصطلاح ثابت سیاسی. پس با در نظر گرفتن برخی مثالهای معاصر، ضرورت انگاری (*Essentialism*) در جبهه راست و ساخت‌انگاری (*Constructivism*) در جبهه چپ، فلان مکتب در فلان جبهه و فلان جنبش در فلان جناح قرار می‌گیرد و این صفات‌آیی همین‌طور ادامه می‌یابد. چنین وضعیتی، مانع بزرگی برای اندیشه و سیاست به‌حساب می‌آید، زیرا چنین پنداشته می‌شود که مفهوم سیاسی نوعی مفهوم فلسفی است که ثابت و مستقل از موضوع و شرایط استفاده از آن است. به همین دلیل، چنین صفات‌آیی‌هایی هر از چند گاهی تغییر موضع می‌دهند: امروزه واقع‌انگاری (*Realism*) در جناح راست قرار دارد، در حالی که سی سال پیش همین مکتب در جناح چپ قرار داشت و ایده‌آل‌انگاری در جبهه مخالف فعالیت می‌کرد.

به‌هر حال منظور از «مقدمه» چیست؟

به عنوان مقدمه برای کتابهایی از این دست، نوع ادبی معمول چنین است: اول از همه یک تاریخ مختصر از فلسفه آلمان از زمان کانت (که شامل فیخته^۱، شلینگ^۲، هگل^۳ و ...

1. J. G. Fichte 2. Josef Schelling
3. George Wilhelm Friedrich Hegel

می‌شود)، سپس یک داستان دنباله‌دار بر اساس این تاریخ، که در آن افکار هر نویسنده در داخل داستان جای می‌گیرد. چنین روشنی اهداف گوناگونی را دنبال می‌کند: اول از همه اینکه در یک الگوی معنادار، بهر یک از نویسنده‌گان جایی اختصاص داده می‌شود. ثانیاً به خواننده کمک می‌کند تا بفهمد هر یک از این نویسنده‌گان سعی در انجام چه کاری داشتند، زیرا این داستان، داستان گروهی از متفکرانی است که هر یک عقاید خود را بر شالودهٔ نتایج متفکر قبلی بنا نهاده‌اند و مجموعه اهداف خاص خود را دنبال می‌کنند. سوم اینکه چنین روشنی، واژگان فنی و تخصصی بسیار زیاد و مفیدی را معرفی می‌کند، زیرا واژگان تخصصی فلسفهٔ اروپا، کم و بیش از هگل گرفته شده‌اند.

ولی همین روش می‌تواند گمراه کننده نیز باشد. اشکالات فراوانی در این داستان وجود دارد: اول اینکه چنین داستانی در تاریخ دست می‌برد، زیرا این داستان پیوسته و دنباله‌دار است در حالی که مثلاً از اوایل قرن نوزدهم به بعد، هگل‌گروی تداوم لایقطع و پیوسته‌ای در اروپا نداشته است. هگل در زمان خود، فیلسوف پیشگام و بلامنازعی نبود که مشاجره‌ای بر سر عقاید او وجود نداشته باشد (شلایر ماخر^۱ در درس‌گفتارهای خود، مخاطبان بیشتری نسبت به او داشت)، ولی عملاً در اواخر قرن نوزدهم در اروپا به فراموشی سپرده شد. برنتانو که در بحبوحة شروع قرن جدید می‌نوشت، هگل را به عنوان «کسی که نباید او را جدی گرفت» کنار گذاشت. به نظر می‌رسید در آن زمان در بریتانیا، هگل‌گروان بیشتری وجود داشتند تا در اروپا؛ یک نمونه بارز برتراند راسل^۲ است. فلسفه اواخر قرن نوزدهم مشکلات و علاقه خود را داشت که شباهتی به معضلات و علاقه اوایل همان قرن نداشت. علوم طبیعی و اجتماعی آنچنان گسترش یافته بود که دیگر امکان نداشت – همانند هگل – به فلسفه به چشم موضوعی نگاه کرد که نتایج تمام علوم را درهم می‌آمیخت. معضلاتی که فلسفه اواخر قرن نوزدهم باید با آن رو به رو می‌شد، از این قرار بودند: مسئله نخست، از هم گسیختگی دانش و دو مسئله، مشکلاتی بود که توسط «تقلیل انگاری» (*Reductionism*) ایجاد شده بود که تلاش می‌کرد هر چیزی در قالب علوم علمی بویژه علوم زیست‌شناسی توضیح دهد – برای مثال نیچه شدیداً از این مکتب تأثیر پذیرفته بود.

مشکل دوم در مقدمه به صورت داستان در این است که چنین مقدمه‌ای در صدد

توصیف تاریخ در قالب تأثیراتی است که فیلسوفان بر جای گذارده‌اند. اگر فیلسوف الف بگوید تحت تأثیر فیلسوف بقرار داشته است به راحتی نوشته می‌شود الفاز بتأثیر گرفته است. مشکلات چنین رویکردی هم جنبه مثبت دارد و هم جنبه منفی. جنبه منفی این روش در این است که آن تعداد از فیلسوفان مهمی که بر دیگران تأثیرگذار بوده‌اند از صحنه حذف می‌شوند و نامی از آنان نمی‌برد: برای مثال برگسون^۱، تأثیر ویژه‌ای بر فیلسوفان فرانسوی گذاشت، اما تقریباً هیچ‌یک از آنان از او یاد نمی‌کنند. مشابه همین برنتانوست که هوسرل^۲ و هیدلگر را تحت تأثیر قرار داده است، ولی هیدلگر به ندرت نامی از او می‌برد. مثال‌های دیگری نیز می‌توان در این زمینه یافت: فهرستی بلند از اسامی فیلسوفانی وجود دارد که به نوبه خودشان عقاید جالبی داشتند و تأثیر به سایری بر دیگران گذاشتند، اما هیچ‌یک در شبکه تاریخ‌نگاری قرار ندارند – مانند کانتی‌های جدید، مکتب برنتانو، شلر^۳، مارسل^۴، بلاندل^۵ و ژیلسون^۶.

تحریفاتی که در تحصل انگاری به وجود آمده نیز در خور توجه است. حتی اگر فیلسوفی ادعا کند که تحت تأثیر فیلسوف دیگری قرار داشته است، این مسئله پیش می‌آید که ممکن است این تأثیر بر پایه و اساس یک سوء‌تعییر باشد. این مشکل به طرز ویژه‌ای در مورد تلقیقات فلسفه آلمانی و فرانسوی شدت‌گرفته است: مثلاً اعتراض هیدلگر علیه سارتر^۷ (مبنی بر اینکه هیدلگر در فهم سارتر دچار سوء‌تفسیر شده است)، مورد معروفی است و یا اینکه آیا هگل‌گروی به ظاهر درست دریدا، واقعاً صحیح است یا خیر؟

در کنار مشکلاتی که با تاریخ روایی داریم، معضلات تفصیلی نیز وجود دارند که اغلب از این واقعیت جوانه می‌زنند که روایت یک واقعه، به شیوه خطی انجام می‌شود. علت سهولت در فراموشی شخصیت‌های بارز شاید تمایل راوی در روایت داستان به شیوه خطی باشد. اما مشکل بیش از اینهاست: داستان به گونه‌ای نقل می‌شود که یک بحث فلسفی و روایتی را نیز دربر می‌گیرد. فاصله بین الفتا ببه گونه‌ای نمایش داده می‌شود که گویی این روایت نه تنها یک واقعه تاریخی است، بلکه در برگیرنده

1. Henri Bergson

2. Edmond Husserl

3. Max Scheler

4. Gabriel Marcel

5. Blondel

6. Gilson

7. J. P. Sartre

استنتاجهای دقیق منطقی نیز هست: اگر شما الفرا بپذیرید، به ناچار باید براهم قبول کنید. علم الجدل هگل صریحاً این گونه ادعاهارا می‌پذیرد – یعنی ادعای اینکه تاریخ هم شامل یک داستان می‌شود و هم دربرگیرنده مباحث منطقی است – اما ناوقتی کسی پیرو بی‌چون و چرای عقاید هگل نباشد. (بویژه با در نظر گرفتن نقدهای نوینی که دربارب علم الجدل در آخرین فصل این کتاب ارائه شده است) دلبلی برای قبول این گونه تفکر نمی‌بیند.

یک مُعقل تفصیلی دیگر در شیوه روایی، تمایل نویسنده برای نمایش یک داستان با ظهور مُنسجم شخصیت‌های آن داستان است. با وجود این، در اینجا «شخصیت‌ها» فیلسوفان نیستند، بلکه عقاید آنهاست و چنین تصور می‌شود که همواره واژه‌های فلسفی نسبی و ثابتی مانند «subject»، «object»، «self»، «mind»، «History» و «Being» وجود دارند که بر اساس عقاید مختلف فیلسوفان در معرض انواع ماجراجویی‌ها قرار می‌گیرند. چنین طرز تفکری وقتی عملی است که این واژه‌ها معنای نسبتاً ثابتی داشته باشند تا به آنها اجازه دهد در قالب‌های مختلف فلسفی، به یک شکل و معنی ظاهر شده و عمل کنند: شاید در برخی از آنها – مثلاً «mind» – چنین چیزی عملی باشد، اما در برخی دیگر – مثل «subject» و «object» – چنین روشی کاری بس دشوار و مشکل‌آفرین است، زیرا اگرچه فیلسوفان از کلمات مشابهی استفاده می‌کنند، اما معنای آنها می‌تواند در متن‌های مختلف، تفاوت فاحشی داشته باشد.

در این صورت از فلسفه چه باقی می‌ماند اگر کسی شیوه روایی را کنار بگذارد؟ قطعاً آنچه می‌ماند پیام مهم و تأثیرگذاری با این مضمون که فلسفه اروپا تنها نماینده ارزش‌های بشری است و یا تنها راه صحیح مواجهه با فلسفه است، نخواهد بود؛ همچنین نباید چنین اندیشید که فلسفه اروپا نمایشگر سنت بزرگی است که در دنیا ای انگلوساکسونی ممنوع شده بود و یا نباید پنداشت که این فلسفه وسیله مناسبی برای بیان اختلاف عقاید سیاسی و فکری است. در ضمن اشتباه است اگر تصور شود فلسفه اروپا دربرگیرنده سلسله مراتبی از تأسیسات فکری است. اگرچه این فلسفه در قالب جملات بالا معرفی شده و حمایت می‌شود، ولی چنین رویکردی کاریکاتور خطرناکی است که می‌تواند در رابطه بین دو فلسفه به وجود آید.

معضلات موجود

تا به اینجا دو رویکرد را در نحوه نگارش فلسفه اروپا دیدیم. همان‌گونه که مشاهده کردیم، هر دو روش به اسطوره‌شناسی بستگی دارند، زیرا آنها یا باید مخالفان خیالی خود را بسازند و یا یک گذشته خیالی خلق کنند. ما تلاش خواهیم کرد با نشان دادن درونمایه‌های متداول از فلسفه‌های ارائه شده در این کتاب، معنایی از فلسفه اروپا ارائه دهیم. یکی از نتایجی که از این راه به دست می‌آید، کاهش تفاوت بین فلسفه اروپایی و فلسفه تحلیلی – که به نظر می‌رسید در گذشته فلسفه منطقی باشد – خواهد بود. شباهت‌های بین این دو فلسفه به اندازه تفاوت‌هایشان فراوانند. آنچه به دنبال این متن ارائه می‌شود، سیری در مُعْضلاتی است که هم در برگیرنده فلسفه اروپاست و هم شامل فلسفه تحلیلی می‌شود.

بنیان‌گروی

بنیان‌گروی (*Foundationalism*) رویکردی است که در آن فلسفه یا علم بر اساس مجموعه‌ای از بنیانهای لحاظ شده، پایه‌گذاری شده است. این بنیانها، شناخته شده‌تر، قطعی‌تر و واضح‌تر از دیگر تفکرات فلسفی هستند که بر اساس بنیادها پایه‌گذاری شده‌اند. بنیان‌گروی دو شاخه دارد: بنیان‌گروی توجیهی و بنیان‌گروی توصیفی؛ اولی بیان می‌کند که برای عملکرد دقیق، فلسفه باید بر اساس چنین بنیانهایی باشد؛ دومی بر این عقیده است که شخص می‌تواند با شرح بنیانها به توصیف نظامهای فلسفی مختلف پردازد و سپس ویژگی‌های مهم این نظامها را از توصیف بنیانها استنتاج نماید.

به تازگی بحث‌های زیادی درباره بنیان‌گروی توجیهی صورت گرفته است، ولی مشکل بتوان کسی را در فلسفه معاصر پیدا کرد که پیرو این مکتب باشد. مسئله در بنیان‌گروی توصیفی کاملاً به عکس است: فیلسوفان بسیاری هستند که در برابر توجیه نظریه‌ها، موضع مخالفی اختیار می‌کنند، اما وقتی نوبت به توصیف نظریه‌ها می‌رسد، کاملاً موافق این قضیه هستند. هیچ‌گرچنین فیلسوفی است: مباحثت او بر ضد بنیان‌گروی توجیهی معروف است، اما موضع توصیفی او کاملاً صریح و روشن است زیرا او عقیده دارد هستی‌شناسی (*Ontology*) همان بنیانی است که یک فیلسوف برای توصیف و تحلیل افکار خود به آن نیاز دارد (هستی‌شناسی به دیدگاه فرد درباره چیستی

اشیاء و پدیدارها می‌پردازد). به همین ترتیب وقتی هابرماس^۱ به توصیف مارکیسم به عنوان شاخه‌ای از فلسفه «هویت» هگل می‌پردازد، از واژگان تخصصی توصیفی استفاده می‌کند که خواستگاه آنها به اوایل قرن نوزدهم بازمی‌گردد (در این مورد خاص او به بررسی نقدهای هگل درباره نخستین آثار شلینگ می‌پردازد)؛ در آن زمان از این واژگان، به تفصیل برای توصیف موقعیت‌های فلسفی استفاده می‌شد. و سرانجام اینکه می‌توان در این زمینه به استفاده دریدا از واژه «کلام محوری» (*Logocentrism*) اشاره کرد که نوعی بنیان‌گروی توصیفی است: او اظهار می‌دارد «کلام محوری» ویژگی اصلی حجم عظیمی از افکار فلسفی – یعنی افکار غربی از زمان سقراط به بعد – است و می‌تواند به طرز صحیحی در جهت نقد این نوع فلسفه‌ها مورد استفاده قرار گیرد.

چنین نیست که الزاماً مشکل ویژه‌ای در بنیان‌گروی توصیفی وجود داشته باشد، بلکه مشکل اینجاست که در بسیاری موارد این رویکرد، بدون هیچ بحثی و تنها بر اساس واژگان توصیفی ارائه شده، مقبول می‌افتد؛ اغلب اوقات مشکل بتوان گفت که چه مباحثی در پس آن و به ویژه به دنبال استفاده انتقادی آن پنهان است. تا جایی که به ارزیابی تفکرات شخص مربوط می‌شود، توصیف عقاید *X* بدین‌گونه، چه نتیجه‌ای به دنبال دارد؟ برای مثال هیدگر را در نظر بگیرید: اگر قبول کنیم که تمام تفکر غرب بر اساس متافیزیکی بنا نهاده شده که هیدگر به آن معتقد است، این مسئله چه نتیجه‌ای به دنبال دارد؟ در بسیاری از مواقع چنین ارتباطاتی آشکارا بیان نشده و به نظر می‌رسد علت بحثی این چنین استفاده از نوعی استعاره‌های ناصحیح درباره سرایت این نوع افکار است (مثلاً اینکه می‌گوییم عقاید کسی بر اساس فلسفه هویت بنا نهاده شده، به این معنی است که چنین فلسفه‌ای به عقاید او سرایت کرده و او دچار این فلسفه شده است، پس باید از آن دوری جست).

وقتی بحث به دستاوردهای تاریخی می‌رسد، مشکل دیگری در بنیان‌گروی توصیفی به وجود می‌آید: این نوع بنیان‌گروی سعی در تحمیل واژگان تخصصی ثابتی دارد که می‌توانند به طرز شگفت‌انگیزی محدودیت‌زا باشند. پس اگر کسی پیش‌زمینه ایده‌آلیستی داشته باشد و سعی کند تمام اندیشه‌های فلسفی را در قالب سوژه (*subject*) و ابُره (*object*) توضیح دهد، در مواجهه با تاریخ فلسفه قرون وسطی دچار مشکل

خواهد شد، زیرا فیلسوفان قرون وسطی از لغاتی مثل سوبژکتیو (*subjective*) و ابژکتیو (*objective*) در معنایی مخالف با آنچه که ایده‌آل‌گروان امروزی استفاده می‌کنند، استفاده می‌کردند (پس «*subjective*» در قرون وسطی معنایی شبیه به «*objective*» در واژگان یک ایده‌آل‌گرا دارد و به عکس). به همین منوال، استفاده قرون وسطی از کلماتی نظری *signification* می‌تواند دام ناخواسته‌ای باشد برای تاریخ‌شناسانی که پیش‌زمینه تحلیلی دارند، زیرا معنای این واژه در آن زمان کاملاً متفاوت از مفهوم امروزی آن بود.

مباحثه و فراتر از آن

همه مکتب‌های فکری حتی در دقیق‌ترین نگارش‌های علمی و تخصصی خود، با روش‌های منطق صوری به وجود نیامده‌اند، اما چنین مسئله‌ای نزاع‌برانگیز نیست؛ چیزی که سبب نزاع می‌شود، گرایشی است که فرد در مواجهه با این نوع مسائل در پیش می‌گیرد. دیگر نمی‌توان کسی را پیدا کرد که به امکان قانونمند کردن کامل مباحث فلسفی اعتقاد داشته باشد. البته چنین روشی، زمانی بخشی از برنامه تحصل‌انگاری منطقی بود، اما امروزه فیلسوفان از پیچیدگی مشکلات آن کاملاً آگاهی دارند و می‌دانند که نمی‌توان آنها را به واژگان صوری ترجمه کرد. در رویارویی با این مسئله، فرد می‌تواند سه گرایش را در پیش بگیرد.

نخستین گرایش این است که گفته شود، اگرچه در واقعیت، *الهمناهای صوری* (مثل استعاره و روایت و ...) بخشی از نوشه‌های فلسفی را می‌سازند، ولی آنها نمی‌توانند به مثابه اوراق بهادر مورد استفاده قرار گیرند: اگر ما خوش‌شانس باشیم، می‌توانیم معنای هر استعاره ارائه شده را درک کرده و آن را به مباحثه‌ای دقیق تبدیل کنیم. شواهد زیادی وجود دارند که از چنین دیدگاهی حمایت می‌کنند: شاید بارزترین آن، موفقیت ریاضیات قرن بیستم در بازآفرینی دقیق قلمروهایی از ریاضی است که در گذشته با شیوه‌های غیردقیق حل می‌شدند – مثلاً مباحث تحلیلی و ... یک مثال مناسب در این مورد، هندسه جبری است که به خاطر قانونمند نبودن و بی‌دقیقی آن، در قرن نوزدهم مقوله بدنامی بود، اما در قرن بیستم این شاخه از ریاضیات به گونه‌ای دقیق شد که توانست تقریباً محتوای تمام موضوعات قرن نوزدهم را تصحیح کند. با استفاده از

روش تحلیلی، فلسفه به موضوعی تبدیل شد که در آن هر دو روش دقیق و غیردقیق مورد استفاده قرار می‌گرفتند و این استفاده به گونه‌ای بود که هر دو تأثیر متقابلی بر روی یکدیگر گذاشتند: روش‌های غیردقیق صوری‌تر و تجربی‌تر بودند، در حالی که روش‌های دقیق به تصحیح مسائلی می‌پرداختند که بر پایه حدس و گمان بنانهاده شده بودند. تنها مانع موجود در آزمایش دقیق هر چیز، پیچیدگی موضوع، کمبود وقت و مصادیق این چنینی از محدودیت‌های بشری بود. در ضمن تفاوتی در قواعد روش‌های تحقیقی غیردقیق و روش‌های تحقیقی دقیق وجود نداشت.

گرایش دوم، بیانگر این مطلب است که مسائلی هستند که نمی‌توان آنها را با روش منطق صوری، در قالب قواعد جای داد. موقعیت هگل در این مورد مثال معروفی است: با توجه به عقاید او، فلسفه روشی دارد که علم الجدل (دیالکتیک) نامیده می‌شود و عملکرد آن فراتر از چیزی است که منطق صوری بتواند به آن دست یابد؛ با وجود این، این روش دقیق عمل می‌کرد و می‌توانست در گسترش تمام معانی موجود در متافیزیک هگلی مورد استفاده قرار بگیرد. پس اگر ادعاهای هگل درست باشد، نه تنها فرد نیازی به بنانهادن نتایج جدلی با استفاده از ابزار صوری ندارد، بلکه چنین چیزی غیرممکن نیز هست: علم الجدل (دیالکتیک) روشی بود برتر از منطق، پس کسی نمی‌توانست به آسانی و با استفاده از مباحث منطقی به اثبات نتایج بپردازد. علم الجدل هگلی توسط مارکس استفاده شد و در پی آن این علم مدتها توسط پیروان هگل و مارکس نیز مورد استفاده قرار گرفت. با وجود این، چنین روشی بسیار نزاع‌برانگیز است: به نظر می‌رسد تقریباً هیچ نتیجه جدلی وجود ندارد که چالش‌برانگیز نباشد. ظاهرآ به نظر می‌رسد قسمت اعظمی از فلسفه هگل (که شامل تمام فلسفه او در باب طبیعت می‌شود) کاملاً اشتباه است و این فلسفه باید به آرامی، حتی توسط پیروان هگل به فراموشی سپرده شود. نتیجه این است که حتی حامیان هگل در مورد چیستی روش جدلی، میزان دقت آن و مناسبت موضوعی آن، دچار اختلاف نظر هستند؛ البته این به معنای انکار اهمیت هگل و یا ارزش فلسفه او نیست، و قطعاً به معنی غلط بودن روش او هم نیست: هرچه باشد موقعیت او در روش جدلی آنقدر قدرتمند است که حتی حامیان او قادر به ادامه و ابقاء آن در همان سطح و به طرز قابل قبول نیستند.

شرایط دیگری نیز وجود دارند که از دیدگاه هگل تحلیلی‌اند، زیرا این شرایط ادعا

می‌کنند روش فلسفی خاصی دارند و نمی‌توان آنها را تا حد منطق صوری تنزل داد. یکی از اینها روش هوسرل است که او آن را پدیدارشناسی (*Phenomenology*) می‌نامد؛ فیلسوفان بسیاری مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر هوسرل قرار گرفته‌اند و در نتیجه از برخی روشهای پدیدارشنختی استفاده می‌کنند – برای مثال هیدلگر، سارتر، دوبوار^۱ و لیوتار^۲ همگی ادعای استفاده از روش پدیدارشناسی را داشتند. با این حال، این بدان معنی نیست که همه آنها یک کار مشترک انجام می‌دادند؛ برای مثال اختلافاتی بین پدیدارشناسان هگلی و پدیدارشناسان هوسرلی وجود دارد؛ حتی در بین پیروان هوسرل نیز این اختلاف وجود دارد: هوسرلی‌هایی که پیرو عقاید سالهای آغازین او هستند، افکار متفاوتی نسبت به هوسرلی‌هایی دارند که پیرو افکار متأخر او هستند.

در ضمن گروه بزرگی از فیلسوفان ادعا می‌کنند به طور حتم فلسفه روشهایی دارد که متفاوت از روشهای منطق صوری است، ولی این روشهای کاملاً فلسفی نیستند: آنها فقط دستاوردهای تاریخی و نتایج زبان‌شناسی تاریخی هستند. چنین شرایطی در طول تاریخ همیشه وجود داشته‌اند – از عصر رنسانس به بعد همیشه فیلسوفانی ظهور کرده‌اند که حامی چنین روشی بودند – و تمثیلهای معاصر بر جسته‌ای نیز دارند که از آن جمله می‌توان از فوکو^۳ و روش دیرینه‌شناسی او نام برد. مثالی دیگر از این روش در دنیای آنگلوساکسونی همان چیزی است که «فلسفه به زبان معمولی» نامیده می‌شود.

گرایش سومی که می‌توان در برابر این مُضلل پیش گرفت، قبول این مسئله است که إله‌مانهایی در اندیشهٔ بشری وجود دارند که نمی‌توان آنها را با واژگان منطق صوری نشان داد، ولی هیچ‌کس حاضر نیست گرایش قانونمند و اصولی را نسبت به آن پیشه کند؛ یعنی هیچ‌کس سعی نمی‌کند «روشی» را از إله‌مانهای غیرمباحثه‌ای استخراج کند. تنها راه این است که شخص حضور آنها را پذیرد و بگوید که قسمتی از وظيفة فلسفه، تحقیق دربارهٔ إله‌مانهای تفکر بشر است – تقریباً مشابه همان کاری که یک انسان‌شناس انجام می‌دهد – بدون آنکه سعی در پاک کردن آنها از اندیشهٔ بشر و یا در صدد یافتن «روشی» در این إله‌مانها باشد. می‌توان از این روش به عنوان نوعی درمان استفاده کرد: چنین افکاری مشکلاتی ایجاد می‌کنند که می‌توان به آسیب‌شناسی این مشکلات

1. Simone de Beavoir

2. Jean - Francois Lyotard

3. Michel Foucault

پرداخت؛ همچنین این اندیشه‌ها می‌توانند حاوی این پیام باشد که إله‌مانهای این چنینی در تفکر بشری وجود دارند و ما باید آنها را تصدیق کنیم و یا با آنها به توافق برسیم. در هر صورت اتخاذ چنین موضعی (از نظر تخصصی) به اندازه دو موضع قبلی، فلسفی نیست: نمی‌توان ادعا کرد که إله‌مانهای موجود در تفکر بشری یا باید منطقی شوند یا باید منطقی به نظر برسند؛ آنها وجود دارند و ما بدون آنها قادر به انجام کاری نیستیم؛ پس باید آنها را تصدیق کنیم. نیچه بر جسته‌ترین نماینده این مکتب فکری است اما مصادقه‌های معاصر بسیاری نیز به ویژه در میان فرانسویان وجود دارد – مثل فلسفه لیوتار که با تحقیقات بسیار دقیقش درباب «روايت»، یکی از مهم‌ترین اشخاص در این مکتب به شمار می‌آید. چنین گرایشی در انبوه تحقیقاتی که راجع به روان‌شناسی ادراکی و زبان‌شناسی انجام شده نیز به وفور دیده می‌شود – آثار جرج لاکوف^۱ مثال مناسبی از این نوع است.

البته لازم به ذکر است که هیچ دلیلی وجود ندارد که یک فیلسوف نتواند بیش از یک گرایش از گرایش‌های مطرح شده را برگزیند: بسیاری از فیلسفه‌دان با استفاده از روشهای مختلف، این گرایش‌ها را درهم می‌آمیزند، به خصوص گرایش دوم و سوم را. بر این اساس لیوتار روش پدیدارشناختی را انتخاب می‌کند (در این مورد او از گرایش دوم استفاده می‌کند و آن را به نمایش می‌گذارد) و از این روش برای تحقیق در مورد نقش «روايت» در تفکر انسانی (گرایش سوم) استفاده می‌کند. تلفیق دو گرایش اول نیز نامتدائل نیست: برای مثال فیلسفه‌انی تحلیل‌انگار هستند که بر روی هگل، مارکس یا هوسرل کار می‌کنند و در برخورد با این فیلسفه‌دان از گرایش اول سود می‌جویند – یعنی آنها به افکار هوسرل، مارکس و هگل به چشم افکاری پُربار و انگیزشی می‌نگرند، اما عقاید آنها را دقیق نمی‌دانند و هدف خود را نوسازی و تجدیدبنای دقیق یافته‌های تجربی و غیردقیق آنها می‌دانند – هدفی که توسط پیشگامانشان در قرن نوزدهم به دست آمده بود. برای مثال هابرماس از نظریه «کنش گفتاری» (*speech act*) – برگرفته از فلسفه تحلیلی – برای تفسیر دوباره افکار مارکس استفاده می‌کند و در این راه از گرایش اول سود می‌جويد.

همچنان که تا اینجا روشن شد، چنین مسئله‌ای پیچیده است و شخص در مقابل

1. Lakoff

اصطکاکی که بین فلسفه اروپا و فلسفه تحلیلی وجود دارد، مسئول است. معمولاً فیلسوفان اروپایی از گرایش دوم و یا سوم استفاده می‌کنند، در حالی که فیلسوفان تحلیل‌انگار تمايل به گرایش اول دارند. این قضیه به طور حتم نشان‌دهنده تفاوت بارزی در فرهنگ فلسفی است و ارتباط بین دو جناح را با مشکل رو به رو می‌کند. با وجود این، به سختی می‌توان گفت که آیا چیزی بیش از یک اختلاف فرهنگی نیز این رابطه را دچار معضل می‌کند یا خیر؛ و یا می‌توان پرسید که آیا این گرایش‌ها در رد یکدیگر عمل نمی‌کنند؟ شاید پاسخ منفی باشد، زیرا شمار قابل توجهی از فیلسوفان، قادر به تلفیق این گرایش‌ها با یکدیگر هستند. باز شاید صحیح باشد اگر بگوییم که یکی از این سه گرایش می‌تواند کاربرد بهتری برای موضوعی خاص باشد – مثلاً گرایش اول در فلسفه علوم طبیعی و گرایش‌های دوم و سوم در فلسفه علوم انسانی و علوم اجتماعی کاربرد بهتری دارند. تحت چنین شرایطی نوع انتخاب مسائلی که فیلسوفان اروپایی یا تحلیل‌انگاران در تحقیقاتشان انجام می‌دهند، تأثیر بهسرا و عمیقی بر جا می‌گذارد. فیلسوفان تحلیل‌انگار به وفور بر روی معضلات علوم طبیعی کار می‌کنند، در حالی که فیلسوفان اروپایی بر روی مسائل علوم انسانی و سیاست تمرکز می‌کنند (البته باید توجه داشت که چنین برداشتی یک کلی‌گویی بسیار ساده و تقریبی است). پس در این صورت، هر دو گروه، به علت تأثیرات مسائلی که در حال بررسی آنها هستند، مخیّر به انتخاب یک یا چند روش از میان روش‌های پیشنهادی هستند.

این تفاوت‌های فرهنگی قطعاً تداوم و تأثیر بهسزایی دارند، اما نباید وجود آنها را بدیهی و درست تلقی کرد. آنها از دیدگاه جامعه‌شناسی به توضیع علت رفتارهای مردم – به همان‌گونه که هستند – می‌پردازند و این توضیحات (چه از نوع توصیفی و چه از نوع تجویزی) به سختی مشمول قوانین فکر می‌شوند. خط ممیز بین علوم طبیعی و انسانی مدام در حال تغییر است و نمی‌توان آن را ثابت و بدون حرکت فرض کرد؛ قطعاً برقراری هر نوع تساوی ساده‌لوحانه بین فلسفه تحلیلی و علوم طبیعی و بین فلسفه اروپایی و علوم انسانی توجیه‌ناپذیر است. و اگرچه هر دو فلسفه تمايلاتی به یک جناح یا جناح دیگر دارند، هیچ قانونی برای این کار وجود ندارد و نمی‌توان این واقعیت‌ها را با یک تقسیم ساده‌لوحانه به دو قسمت، حل و فصل کرد. موضوع مورد علاقه هگل در دیبرستان فیزیک بود و هوسرل پیش‌زمینه ریاضی داشت: این علوم، هر دو سهم زیادی

در فلسفه‌های مربوط به این فیلسوفان داشته‌اند. حتی هیدگر، خلاصه‌های بسیار خوبی در باب تئوری نسبیت و منطق بصیرت‌گرا در اول کتاب «وجود و زمان»^۱ به رشته تحریر درآورد.

مراجع

کاملاً روشن است که هر دو نوع فلسفه بر وجود مراجعی صحیح می‌گذارند: فلسفه تحلیل‌انگار متمایل به قدرت علوم طبیعی و منطق است و فلسفه اروپایی بر قدرت تاریخ و تفسیرهای شرعی، دینی و قضایی متون تکیه دارد. با تمام این احوال آنچه گفته شد، ایدئولوژی هر دو جناح بود. از سویی دیگر، تنها به صرف اینکه گروهی ادعا می‌کنند به مرجعی اقتدا می‌کنند، به این معنی نیست که آنها واقعاً آن رویه را پیش می‌گیرند: ممکن است این مکاتب آنچنان هم مطیع نباشند و یا اگر هم سعی در اطاعت از آن مرجع داشته باشند، در این کار کاملاً موفق نباشند. میانگین فهم فیلسوفان تحلیل‌انگار از منطق، بر اساس موقعیت منطق در دهه سی و یا چهل تعیین می‌شود؛ از آن زمان تاکنون منطق صوری به طرز قابل توجهی دچار دگرگونی شده است، اما فلسفه تحلیلی در کل، علاقه‌ای به نوشدن و بهروز شدن ندارد. مشابه همین روند رادر برخورد فیلسوفان اروپایی با تاریخ می‌بینیم: این مواجهه اغلب چیزی بیش از یک ارجاع مبهم و بدون دلیل و مدرک به «ست متأفیزیکی غرب» نیست. البته استثنائاتی در هر دو طرف وجود دارد، اما چیزی که سبب شگفتی می‌شود، سرسختی و محافظه‌کاری فیلسوفان در مواجهه با قدرتها بایی است که آنها داعیه حمایت از آنها را دارند. البته تعمدی در کار آنها نیست، اما این واقعیت غم انگیز وجود دارد که وقتی کسی به چیزی به چشم «مرجع» می‌نگرد، در برخورد با آن بسیار محدود و در نتیجه محافظه‌کارانه عمل می‌کند.

صحت این مسئله وقتی آشکار می‌شود که بدانیم موضوعاتی که نقش مراجع را بازی می‌کنند، (مثل تاریخ و منطق) موضوعاتی خارج از فلسفه هستند، پس نیاز به تفسیر دارند: برای بهره‌برداری از آنها در فلسفه، دانستن «معنای فلسفی» یک فرمول منطقی و یا یک واقعه تاریخی ضروری است. این معانی به کندی تغییر می‌کنند؛ آنها

بخشی از علت محافظه‌کاری فلسفه در برخورد با مراجع هستند. تلفیق یک نتیجه منطقی جدید یا ترکیب یک بخش از تحقیقات تاریخی با تفکرات یک فیلسوف، کار مشکلی است، مگر اینکه إله‌مان جدیدی با یک تفسیر فلسفی جدید ایجاد شود.

این نوع اعمال می‌توانند آثار سیار متناقضی در پی داشته باشند. از ظواهر امر چنین پیداست که جالب‌ترین قسمت از تاریخ جدید درباره فلسفه توسط فیلسفان تحلیل‌انگار به وجود آمده است – مثل اثری از کِرتمن^۱ و مکتب او در فلسفه قرون وسطی و یا آثار سورابجی^۲ درباب عصر هلن – به عکس آن، منطق‌انگاران سیار خلاقی هستند که از فلسفه اروپایی تبعیت می‌کنند – برای مثال لاوییر^۳ که یک مارکسیست است. در ضمن نباید از این مباحث ارائه شده استنباط کرد که یکی از این دو سنت برتر از دیگری است: تمام آنچه که در اینجا نشان داده می‌شود، این است که چقدر یک سنت مقتدر و قدر می‌تواند محدودیت‌زا باشد.

تعهد فلسفی

در این صورت، پُرسش این است که فلسفه اروپایی چه مشارکت و سهمی در فلسفه داشته که سبب تمایز آن از دیگر فلسفه‌ها شده است؟ چرا باید این فلسفه را مورد مطالعه قرار داد؟ یک پاسخ سیار مناسب برای این پُرسش این است که سیاری از فیلسفان اروپایی به این دلیل ارزش مطالعه دارند که حرشهای جالبی زده‌اند. برخی چیزهایی گفته‌اند – مثلاً رابطه بین فلسفه و سیاست – که تا حدودی در تفکرات آنگلوساکسونی مورد اهمال قرار گرفته است؛ دیگر تفکرات فلسفه اروپایی – مثل نقد هیدر درباب بنیان‌گروی – درباره مواد است که به تفصیل در فلسفه آنگلوساکسونی مورد بحث قرار گرفته است، اما با وجود این، فلسفه اروپایی از نظر آموزشی بُعد متفاوتی از ماده را به نمایش می‌گذارد. چنین پاسخی قطعاً پاسخ کافی و مناسبی است اما چندان جلب توجه نمی‌کند.

پاسخ جالب‌تری نیز به این پُرسش وجود دارد. پاسخ این است که فلسفه اروپایی این تصور را که فلسفه موضوعی است درگیر با گفتگوهای انتقادی، جدی گرفته است: این گفتگوها درباره اتفاقات سیاسی، فرهنگی و تفکری یک عصر هستند. از این لحاظ

فیلسفانی که در این کتاب معرفی شده‌اند، یک سری مدل‌های مهم هستند که نشان می‌دهند چگونه چنین تعهداتی به وجود می‌آیند؛ تقریباً همه آنان به آثارشان به عنوان موضوعات دو جنبه‌ای نگاه می‌کردند: آنان از یک سو درباره معضلات کاملاً فلسفی بحث می‌کردند و از سوی دیگر بر روی شرایط اجتماعی و سیاسی جوامعی که در آن زندگی می‌کردند، تأثیر می‌گذاشتند. اگرچه شاید چنین رویه‌ای در میان فیلسفان تحلیل‌انگار به صورت منفرد، پای گرفته باشد – مثالی که به ذهن می‌رسد، برتراند راسل است – اما این چیزی نیست که به صورت نظاممند و سیستماتیک در جوامع تحلیل‌انگار به وجود آمده باشد؛ گویی چنین رویه‌ای برای فیلسفان تحلیل‌انگار، حکم یک سرگرمی را دارد در حالی که برای فیلسفان اروپایی بخشی از اهداف حرفه‌ای آنان است.

یک فلسفه متعهد، فلسفه‌ای است که در گیر معضلات برون-فلسفی می‌شود. چنین فلسفه‌ای بهویژه با مشکلات موجود در تاریخ، سیاست و علوم اجتماعی در گیر می‌شود. در این صورت، ما از تعهدات فیلسفان اروپایی – که در این کتاب آمده‌اند – چه می‌آموزیم؟ اگر فیلسوف نسبت به سنتی که در آن قرار دارد، آگاهی داشته باشد، تعهد و درگیری فلسفی او می‌تواند بسیار مشکل آفرین باشد: زیرا در این صورت تنها نقش سنتی فلسفه را برداشت می‌کند و ناآگاهانه آن را در معضلات معاصر به کار می‌برد. شاهدی از این نوع سنت‌گروی، حملات متداول فیلسفان اروپایی علیه مکتب‌هایی است که سالها پیش منسوخ شده‌اند (مثل تحصل‌انگاری). اما موارد جدیتری نیز وجود دارند که می‌توانند خطرناک باشند. یک مسئله، مشکل ساختار اجتماعی است: به نظر می‌رسد بخش اعظم فلسفه اروپایی پس از جنگ، مشکل اصلی مواجهه بنا جامعه را ساختارهای بیش از اندازه آن می‌دانست و این قضیه را امری بدیهی و درست دانسته و معتقد بود جامعه و افراد در آن زمان، توسط ساختارهای اجتماعی سرکوبگر، محدود و مطیع شده بودند – ساختارهایی که افراد مطیع می‌طلبید و پر از کاغذبازیهای اداری بود. ماهماکنون در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در بسیاری از مناطق دنیا مشکل اصلی، افراط ساختاری نیست، بلکه کمبود آن است: مثالی از این نوع، یوگسلاوی سابق است، ولی نمونه‌های دیگری نیز می‌توان یافت. حداقل با توجه به برداشت ساده‌لوحانه از سنت فلسفه اروپایی چنین به نظر می‌رسد که تساوی و برابر قرار دادن «ساختار» با

«سرکوبگری» مسئله‌ای مشکل آفرین است. البته منابعی در سنت فلسفه اروپایی وجود دارد که اجازه می‌دهد جنبه‌های مفیدی از این مشکلات را بیان کنیم، اما استفاده از آنها نیاز به خواندن دقیق و وسوسانه این منابع دارد.

روش‌شناسی

محدوده مشکل آفرین دیگری نیز وجود دارد که مملو از خطرات سیاسی و آکادمیکی است. از نظر آکادمیکی، به نظر می‌رسد همواره در میان فیلسوفان تمايلی به مطلق نشان دادن روشناسی (*Methodology*) فلسفه‌های رقیب و مخالف وجود دارد (مثل پدیدارشناسی، ساختارشکنی، دیرینه‌شناسی و هرمنویتیک)، که طی آن دانشجویان با تقلید از معلمان خود، چنین روشهایی را می‌آموزند بدون آنکه توضیح کافی درباره آنها داده شود تا به دانشجویان کمک کند محدودیت‌های آن را بهتر بشناسند و بفهمند که آیا اساساً چنین روشهایی توانایی رقابت با یکدیگر را دارند یا خیر. گذشته از این، می‌توان پرسید آیا چیزی هست که این روشهای را در برابر نقدهای سیاسی جدلی – که در فصل آخر این کتاب آمده – ایمن کند؟ البته باید اذعان داشت نقدهای سیاسی و فلسفی سبب تقویت یکدیگر نیز می‌شوند.

پس در نتیجه باید نسبت به موضوع روشناسی کمی مشکوک بود: مخصوصاً باید نسبت به ادعاهایی که می‌گویند درک فلسفه فقط از طریق یک روشناسی مناسب امکان‌پذیر است، تردید کرد. به نظر می‌رسد چنین ادعایی از لحاظ تجربی غلط است و در هر صورت دفاع از آن کاری مشکل است. در ضمن باید ارتباط بین روشناسی‌های پیشنهاد شده توسط فیلسوفان و روشنی را که آنها در واقعیت عمل برای استدلال استفاده می‌کنند، مورد بررسی قرار گیرند؛ این کار تفاوت‌های بارزی را بین دو روشن نشان خواهد داد. پس با کنایه می‌توان گفت فلسفه اروپا و فلسفه تحلیلی تغییر موضع داده‌اند؛ پنجاه سال پیش، فلسفه تحلیلی عقاید بسیار قدری درباره روشناسی ارائه داد که طی آن، فلسفه می‌بایست بر اساس روش فرمولی آشکاری عمل می‌کرد، ولی امروزه تمام این ادعاهای را کنار گذاشته و تسلیم شده‌اند.

فیلسوفان

البته روش است که کتابی این چنین، نه می‌تواند جایگزینی برای کتابهای این فیلسوفان شود و نه افکار آنان را دربر گیرد. ارائه کتابی با این محتوا، پیچیده و مشکل است ولی به هر حال ارزش این کار را دارد؛ مشکل است زیرا فلسفه خوب ممکن است سخت باشد؛ پیچیدگی به همراه دارد، زیرا بانوشهای سروکار دارد که در فرهنگی تولید شده که فرد نسبت به آن بی‌اطلاع است و صد البته رضایت‌بخش است زیرا اروپای قرون نوزدهم و بیستم، انبوهی از اندیشه‌های فلسفی جالبی تولید کرده است. هنگام مطالعه این کتاب، فرد باید آماده مخالفت با نظرات ارائه شده باشد. اندکند فیلسوفانی که خوشحال می‌شوند اگر خوانندگان رفتاری برده‌گونه و مریدمنشانه نسبت به اصول و توابع پیشنهادی آنان در پیش گیرند، زیرا هرچه باشد، بسیاری از سخنان آنان متناقض است. در ضمن جای تعجب بود اگر فیلسوف خاص و یا جنبشی فلسفی ویژه‌ای می‌توانست به تمام مشکلات اجتماعی، سیاسی و فلسفی — که ما با آن مواجه هستیم — پاسخ دهد و با این‌کار رفتار مریدمنشانه خواننده را تضمین می‌کند. مقاله‌های جمع‌آوری شده در این کتاب از دیدگاه‌های متفاوتی به تحریر درآمده‌اند، اما تمام آنها یک وجه اشتراک دارند و آن تمايل به مخالفت با فیلسوفانی است که راجع به آنان مقاله‌ای نوشته شده است. امید است که با این روش، این کتاب کمکی باشد در مباحث فلسفه اروپا.

فلسفه در موقعیتی خاص

تقاضای این کتاب این است که خواننده در برخورد با فیلسوفان و مسائل اجتماعی و سیاسی مورد مطالعه آنان، خود را کاملاً از نظر ذهنی درگیر کند. در یک زمینه ارائه شده، برخی مسائل خاص فلسفی، با امور سیاسی و اجتماعی ارتباط پیدا می‌کنند و برخی بیگر از این ارتباط مستثنی هستند. نباید انتظار داشت که صحت این ارتباط تضمین شده باشد. باید به مباحث فلسفی که سعی در کشف مفاهیم قطعی و روش‌شناسی‌های کاملاً صحیح دارند، باشک و تردیدنگریست؛ به نظر می‌رسد بسیاری از چنین مفاهیمی نتیجه گیریها ای دارند که به طرز غیرقابل قبولی قدرتمند هستند (برای مثال ادعاهایی که می‌گویند ضرورت انگاری از نظر سیاسی سرکوبگر است و یا واقع انگاری همیشه

محصول آگاهی کاذب است). البته ارتباط‌هایی بین فلسفه و اعمال اجتماعی و سیاسی وجود دارد، اما این ارتباطات قویاً در متن معنا پیدا می‌کنند؛ پس اگر ما می‌خواهیم مثل فیلسوفان، درگیری ذهنی سیاسی و اجتماعی پیدا کنیم، باید با متن و موقعیت ویژه آن تفکر، درگیر شویم تا قلمروهای فلسفی مربوط را بشناسیم و فلسفه را در جهت معضلات خاص آن موقعیت به کار بیندیم. اگر آنچه ارائه شده، تصور صحیحی از تعهد فلسفی باشد، در این صورت هر گونه تلاش برای تأسیس روشهای ویژه و یا روابط ثابت در عقاید سیاسی و اجتماعی محکوم به شکست است. اگرچه استراتژیهای پُرآب و ناب این چنینی نشان‌دهنده عزت نفس فیلسوفان است، اما نقش سازندگی اندکی دارند؛ آنها نه امکان درگیری فکری شخص را با دنیای واقعی فراهم می‌کنند، و نه منجر به تشریک مساعی با دیگر هم‌فکران فلسفی و خارج از محدوده کوچک خود شخص می‌شوند؛ پس بهتر آن است که از چنین عقایدی صرف‌نظر کرد.

گنورگ ویلهلم فریدریش هگل

رابرت اشترن^۱

مرلوپونتی^۲ در نوشهایش در سال ۱۹۶۴ چنین ادعا کرد که هگل نقطه شروع تمام ایده‌های فلسفی بزرگ قرن گذشته از فلسفه مارکس و نیچه گرفته تا پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم آلمان و روانشناسی تحلیلی بوده است. (مرلوپونتی، «اگزیستانسیالیسم هگل»، ص. ۶۳) گرچه این سخن تا حدودی مبالغه‌آمیز است ولی با این حال این اظهار نظر به طور کلی درست است. در واقع شاید بتوان مکاتب فکری دیگری مثل «نظریه انتقادی» رانیز به فهرست اضافه کرد. آثار هگل بستری می‌سازند که تفکرات اروپایی پس از سال ۱۸۳۱ علیه آن قد علم کردند و در مورد بسیاری از فیلسوفان مورد بحث در این کتاب باید گفت که تنها وقتی که این فیلسوفان با افکار هگل کنار می‌آیند، اندیشه‌های آن شکل می‌گیرند. به علاوه همان‌گونه که مرلوپونتی مشاهده کرد: «تفسیر هگل یعنی قرار گرفتن در تمام مشکلات فلسفی، سیاسی و دینی عصر مان»، زیرا غالب مشاجرات اصلی در فلسفه اروپایی پساهگلی، در قالب تفسیرهای رقابت‌انگیز آثار او بیان می‌شوند. بنابر این فلسفه هگل به دو دلیل نقطه شروع خوبی است: اول اینکه او به طور تعیین‌کننده‌ای تفکرات فیلسوفان پس از خود را تحت تأثیر قرار داد – حتی اگر این تأثیر منفی بوده باشد – و ثانیاً به این دلیل که قسمت بزرگی از فلسفه اروپا با گسترش جنبه‌های مختلف تفکرات او و درنتیجه با ایجاد رویکردی رقابتی به مسائل او شکل گرفته‌اند.

گنورگ ویلهلم فریدریش هگل در سال ۱۷۷۰ به دنیا آمد. او متعلق به نسل مهمی از اندیشمندان آلمانی بود که شامل هولدرلین^۱ شاعر و شلینگ فیلسوف نیز می‌شد که هگل هر دو را از آوان جوانی در توبینگن^۲ می‌شناخت – جایی که همگی در کالج پروتستانی، الهیات می‌خواندند. اگرچه بعدها اختلافات فلسفی و شخصی بین آنها به وجود آمد، ولی در سالهای نخستین اشتراکات فراوانی داشتند که از آن جمله می‌توان به توجه عمیق آنها به انقلاب فرانسه، مخالفت با الهیاتی که در توبینگن تدریس می‌شد، نارضایتی از فلسفه کانت، آرزوی فائق آمدن بر گسیختگی‌ها و تقسیماتی که در نگاه متفکران روشنفکر و اجتماعی آن دوران وجود داشت، اشاره کرد. در یک اثر متقدم که پس از پیوستن دوباره او به شلینگ در ینا^۳ به سال ۱۸۰۱ آورده شده، هگل می‌نویسد: «تنها علاقه عقل به تعلیق درآوردن تناقضات بین روان و ماده، روح و جسم، ایمان و عقل؛ و آزادی و جبر است». (هگل، «تفاوت» (*Difference*)، ص. ۹۰) او همچنین معتقد است که «دوگانگی‌ها نیاز اساسی فلسفه هستند». («تفاوت»، ص. ۸۹) به نظر می‌رسد امثال این دوگانگی‌ها – همانند تفاوت بین جامعه و فرد – انسان را از محیط خود، از دیگر انسانها و خدا جدا می‌کند؛ چنین مباحثی در ملاحظات اولیه هگل و همعصران او وجود دارد و آنها در تلاش بودند تا با یک جهان‌بینی منسجم‌تر بر این تضادها فایق آیند.

شاعران و فیلسوفان دوران هگل، مشخصاً یونانیان را مردمانی می‌دانستند که به چنین وحدتی در دیدگاه‌های دینی، اجتماعی و فلسفی خود رسیده بودند؛ بنابر این دنیای باستان از نظر آنها نمودی از شکوفایی نفیس، اما از دست رفتہ وحدتی بود که آنان آرزوی رسیدن به آن را داشتند. ظهرور نوعی جهان‌بینی بیگانه و تقسیم شده توسط «ستت مدرن» (*Us moderns*) نشان‌دهنده سقوط هارمونی معصوم دنیای یونان بود که – همان‌گونه که در سفر پیدایش بدان اشاره شده – تنها با بیداری استعداد و دانش انسان و یا (به طور اختصاصی‌تر) با بیداری نوعی خودآگاهی انعکاسی می‌توانست توضیح داده شود – و این همان غفلتی بود که منجر به از دست دادن حس اصیل و حدت شد. البته لازم به ذکر است که اگرچه هگل ادراک انعکاسی را مسبب این غفلت می‌دانست و آن را نکوهش می‌کرد، اما او می‌دانست که نمی‌توان این شیوه تفکر را متوقف کرد و در عوض اعتقاد داشت دوگانگی‌هایی که به خاطر چنین روشهایی به وجود آمده‌اند، باید با شکل

برتری از دانش که جهان‌بینی منسجم یونانیان در آن دخالت دارد، حل گردند. اما به کارگیری دوباره جهان‌بینی یونانیان باید در سطح بالاتری از درک و آگاهی به وجود می‌آمد. همان‌گونه که خواهیم دید، هگل وجه اشتراکی با هولدرلین دارد و آن اطمینانی است که هولدرلین در خطوط پایانی رمان شعر‌گونه‌اش «هیپربورین»^۱ به آن اشاره کرده است. او معتقد است می‌توان بر تمام تناقضات و دوگانگی‌هایی که توسط «ست مُدرن» به وجود آمده است، فائق آمد:

«ناهنجریهای دنیا به نبردهای عاشقان می‌ماند،
آشتی و صلح حتی در قلب این کشاکش‌ها وجود دارند.
هر آنچه که از هم جدا افتاده‌اند یکدیگر را دوباره می‌یابند:
رگها از قلب جدا شده و دوباره به قلب بازمی‌گردند
و همگی با هم زندگی ابدی و درخشانی رامی‌سازند؛
من چنین می‌اندیشم!» (هولدرلین، «هیپربورین»، ص. ۱۷۰)

پدیدارشناسی روان

اندیشه‌های هگل به خاطر طبیعت فراگیر و سیستماتیک آن بسیار بدنام است و این ویژگی است که تمام آثار او را از سال ۱۸۰۱ به بعد دربر می‌گیرد. در درس‌گفتارهای سالهای ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ درینا، او خطوط اصلی نظام فکری متقدم خود را ارائه کرد. هنگامی که درینا به سر می‌برد، اولین اثر مهم خود با نام «پدیدارشناسی روان»^۲ را نوشت. (روان یکی از ترجمه‌های ممکن برای لغت آلمانی (*Geist*) است؛ اما این واژه معادل دقیقی در انگلیسی ندارد و می‌توان کلمه *mind* را نیز به جای آن به کار برد.) انتشار «پدیدارشناسی روان» تا سال ۱۸۰۷ به تأخیر افتاد، زیرا هگل به خاطر پیروزی ناپلئون در نبردینا، مجبور به ترک شهر شد و به بامبرگ^۳ در باواریا^۴ رفت – جایی که به عنوان ویراستار روزنامه مشغول به کار شد. در سال ۱۸۰۸ هگل رئیس مدرسه‌ای در نورنبرگ^۵ شد و تا سال ۱۸۱۶ همانجا ماند. از سال ۱۸۱۶ تا ۱۸۱۸ به تدریس فلسفه در هیدلبرگ^۶

1. *Hyperion*

2. *Phänomenologie des Geistes*

3. *Bamberg*

4. *Bavaria*

5. *Nurenberg*

6. *Heidelberg*

پرداخت و در سال ۱۸۱۷ کتاب «دانیره‌المعارف علوم فلسفی»^۱ را در یک جلد چاپ کرد که به طور کلی خطوط اصلی نظام فکری او را با تقسیمات سه بخشی نشان می‌دهد: ۱. منطق، ۲. فلسفه طبیعت، ۳. فلسفه روان. در ویرایش سوم، در سال ۱۸۳۰ این اثر تبدیل به یک کتاب سه جلدی شد که هر جلد شامل یکی از بخش‌های نظام فکری او بود. هگل در سال ۱۸۱۸ استاد دانشگاه برلین شد و در طی این مدت کتاب «فلسفه حق»^۲ (۱۸۲۱) را نوشت. پس از مرگش در سال ۱۸۳۱، جمعی از دوستانش نسخه‌ای از آثار او را که شامل درس‌گفتارهایش در باب زیبایی‌شناسی، دین، فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه می‌شد، گردآوری کرده و به چاپ رساندند. تمام این مقالات به توضیح و بحث بیشتر در جزئیات بخش‌های مختلف نظام فکری او پرداختند. این کار به عملی انجامید که در آلمانی به آن *zusätze* می‌گویند و آن اضافه کردن یادداشت‌های دانشجویان به متن «دانیره‌المعارف» و «فلسفه حق» بود— یادداشت‌هایی که به عنوان جزوی اتی در واحدهای تدریسی هگل استفاده می‌شد. در دو بخش بعدی هدف من این است که نشان دهم چگونه إله‌مانهای مختلفی که کتاب «دانیره‌المعارف» را می‌سازند با یکدیگر در ارتباطند تا در کل نگاه جامعی به فلسفه او را بسازند.

با وجود این، برای درک اهداف هگل در نظام توسعه یافته‌اش، لازم است با کتاب «پدیدارشناسی روان» شروع کنیم، زیرا خود هگل می‌گفت باید به این کتاب به چشم یک «نرdban» نگریست که ما را به دیدگاه‌های کاملاً نظام‌مند «دانیره‌المعارف» می‌رساند («پدیدارشناسی»، صفحه ۱۴). «پدیدارشناسی روان» یک کتاب کاملاً اصیل است و نظر متراکم و کنایه‌ای آن به همراه متون طولانی آن سبب شده خواندن و دنبال کردن آن سخت باشد. با این حال، هدف کلی آن روشن است: هدف دنبال کردن رشد تفکر و آگاهی ذهنی یک خرد به تنها‌یی و جدای از دیگران نیست، بلکه هدف، رسیدن به نوعی آگاهی در فرهنگ انسانی است. به همین دلیل است که کتاب «پدیدارشناسی» پژواکی از دورانهای ادبی و تاریخی (مثل انقلاب کبیر فرانسه، کتاب «برادرزاده رامو»^۳ و «انتیگونه» اثر سوفوکل) و نظامهای فلسفی متفاوت است. این جنبش و تکامل از مراحل ضروری و متنوعی می‌گذرد که طرح کلی پدیدارشناسی را می‌سازد. در هر مرحله،

1. *Encyclopaedia of Philosophical sciences*

2. *Philosophy of Right*

3. *Nephew Rameau*

آگاهی (یا *Geist*) دیدگاه خاصی را نسبت به دنیا و خود اتخاذ می‌کند فقط برای اینکه بفهمد این مرحله (مثل مراحل قبلی) منسجم نیست تا در نتیجه با صعود به مرحله بعدی ادراک منسجم‌تری استنتاج شود. هگل این تغییر مکان از دانش نسبی به دانش مطلق را با مفهومی در مسیحیت مقایسه می‌کند که در آن روان با گذشتن از رنج‌ها به رستگاری و تولیدی دوباره می‌رسد و در این راه سرانجام زمانی می‌رسد که روان به دانشی دست می‌یابد که به‌نهایی چیستی روان را نشان می‌دهد و با این‌کار به سفر خود از میان راه‌های شک و تردید و مسیرهای مأیوس‌کننده پایان می‌بخشد. (پدیدارشناسی، ص. ۴۹) در مسیر سفر روان به‌سوی دانش مطلق، «پدیدارشناسی» علت سقوط تمام دیدگاه‌های عملی و نظری نارسا را بررسی می‌کند. بنابر این، این کتاب با «ساختارشکنی» انواع مختلف علوم نارسا (مثل قطعیت، حس، ادراک، تجربه‌انگاری و درک علمی از علوم طبیعی)، استدلالهای مبتنی بر مشاهده، عقل‌انگاری عصر روشنگری و مواردی از این دست درهم آمیخته شده است. این کتاب همچنین به بررسی علل سقوط دیدگاه‌های عملی متنوعی مثل رابطه ارباب/بردگی، فلسفه شادخواری (*Hedonism*، ارزش، انسان و قانون الهی، عمل اخلاقی و اخلاقیات می‌پردازد.

هدف «پدیدارشناسی» از آشکار ساختن چنین موقعیت‌های عملی و نظری و نشان دادن آنها به عنوان موقعیت‌های نارسا و غیرمنسجم بیان این مطلب است که چرا روح باید و رای تمام این مسائل حرکت کند و به‌شکلی از آگاهی (مطلق) دست یابد که مشکل عدم وجود انسجام را در این مسائل حل کند.

حال، اگرچه گاهی اوقات چنین نسبت داده شده که توضیح هگل درباره نحوه رشد و نمو آگاهی از طریق روش‌های مختلف، بر اساس یک ضرورت تاریخی و یا تکاملی هدفمند است، ولی واقعیت چنین نیست. حقیقت این است که در این روش، «آگاهی» در درک از خود و دنیا دچار تحول می‌شود، زیرا این ادراک متدالوی سبب می‌شود اشیاء را به روشی غلط ببیند و به همین دلیل مدام به سمت تناقض‌گویی‌ها و تفکرات یک جهتی سوق داده شود. این شکست آگاهی در استفاده از مقوله‌ها و مفاهیم صحیح سبب می‌شود «آگاهی» به خاطر سقوط یک مفهوم نارسا از یک دیدگاه به دیدگاه دیگری تغییر مکان دهد. سفر «آگاهی» و گذشتن از میان پدیدارشناسی تنها وقتی پایان می‌یابد که

آگاهی با دست یافتن به مقوله‌هایی جدید بتواند از تناقض‌گویی‌هایی که در تجربیاتش نهفته، دوری گزیند و در نتیجه به دانش مطلق دست یابد.

هگل به طرز ویژه‌ای چنین پیشنهاد می‌کند که «آگاهی» در ادراک از خود و دنیا هنگامی دچار تحول می‌شود که با به وجود آوردن یک دیدگاه خاص به تنش بین مقوله‌های «جزء» (*Particular*) و «کل» (*Universal*) پردازد و سعی در حل این معضل داشته باشد. علت به وجود آمدن این تنش این است که «آگاهی» اغلب از این دو مقوله به روش مناسبی استفاده نمی‌کند و این باعث می‌شود مسائل کلی در یکسو و جدای از مسائل جزئی بررسی شوند. تنها زمانی که بتوان به اختلاف بین این دو مقوله خاتمه داد، می‌توان تنش در طرح ادراکی را حل کرد و تصویر منسجمی از دنیا ارائه داد.

هگل به این دلیل بر روی این دو مقوله تأکید می‌کند که آنها را مفاهیمی اصلی در شیوه تفکر ما می‌داند. ما از بُعد متافیزیکی کلی بودن یک آرمان رادر تضاد با جزئی بودن واقعیت قرار می‌دهیم و یا تضادهای زیر را به وجود می‌آوریم: کلی بودن جوهره در برابر جزئی بودن وجود، ویژگی‌های کلی در مقابل ماهیت‌های جزئی، کلیت صورت در برابر جزئیت ماده و سرانجام جهانشمول بودن خدا در برابر فردیت انسان. از بُعد معرفت‌شناختی کلیت تفکر در تضاد با اختصاصی بودن احساسات و مفهوم کلی در تضاد با فطرت خصوصی قرار می‌گیرد. از نظر اخلاقی و سیاسی تمایزهای زیر وجود دارند: کلیت طبقه در برابر جزئیت فرد، کلیت اجتماعات در برابر فردیت شهروند، جهانشمول بودن میل عمومی و تمیز آن از خصوصی بودن میل فردی، کلیت قوانین در مقابل آزادی فردی. بنابر این در پیوند با مقوله‌های جهانی و فردی، مسائل مهمی در متافیزیک، شناخت‌شناسی، اخلاقیات، فلسفه دین و سیاست وجود دارند و پدیدارشناسی مسیر «آگاهی» را از میان تمام این ابعاد دنبال می‌کند. هگل سعی دارد نشان دهد که تا وقتی به فراسوی تضادهای متفاوت نرسیده و این تضادها را پشت‌سر نگذاریم، هیچ دیدگاه اخلاقی، معرفت‌شناختی و متافیزیکی منسجمی به دست نمی‌آید. چنین مفهومی تنها وقتی ایجاد می‌شود که درک صحیحی از کلیت و جزئیت پدیدارها به دست آید و ادراک یکسویه از این مقوله‌ها کنار گذاشته شود. بنابر این وقتی هگل از شکست «آگاهی» در فایق آمدن بر دوگانگی‌های بین کل و جزء صحبت می‌کند، از این مبحث برای توضیع علت تمام تقسیماتی که در نگاه ما به دنیا وجود دارند استفاده

می‌کند – تقسیماتی که بین امور انتزاعی و غیر انتزاعی، آرمان و واقعیت، یکتایی و چندگانگی، جبر و آزادی، حکومت و شهروند، قانون اخلاقی و استقلال در تصمیم، میل عمومی و میل خصوصی به وجود آمده‌اند. هگل عقیده دارد که دوگانگی بین جزء و کل در پس تمام دیگر دوگانگی‌ها پنهان است و همزمان با نشان دادن چگونگی ارتباط این مقوله‌ها با یکدیگر، او تلاش کرد نشان دهد که چطور می‌توان بر دیگر دوگانگی‌ها فائق آمد.

بنابر این برای نمونه، در مبحث قطعیت حس و ادراک که در ابتدای کتاب «پدیدارشناسی» به آن پرداخته شده است، هگل در تلاش است تا نشان دهد چگونه وقتی «آگاهی» ماهیت‌های جزیی را بسیار جدا از ویژگی‌های کلی همان ماهیت‌ها قرار می‌دهد، در ادراک اشیاء دچار مشکلات فراوانی می‌شود. این بدان دلیل است که در این صورت ما مجبور می‌شویم جزئیات را به عنوان «وضع» (*Thesis*)‌های نامشخص و یا جزئیاتی ساده تلقی کنیم. از نظر هگل چنین چیزی در جایی که این جزئیات ناشناخته‌اند و از هم تمیز داده نمی‌شوند، بی معنی است. از بُعد اجتماعی، در بخش معروفی در باب جدل بین ارباب / برده، «خود آگاهی» دچار تناقض‌گویی می‌شود زیرا به مخالفت با خود می‌پردازد و به عنوان یک جزء در تضاد با دیگر جزء‌ها قرار می‌گیرد؛ علت دیگر این است که نمی‌تواند جوهره کلی و مشترک خود را با دیگر جزئیات شناسایی کند. هگل در بخشی از کتاب «ادایرة المعارف» به گونه‌ای سخن می‌گوید که قسمتی از پدیدارشناسی را وارد مبحث می‌کند:

«در چنین تعینی، تناقض‌گویی فاحشی وجود دارد و آن این است که از یک سو «من» کلا جهانی و مطلقاً فraigیر است و هیچ محدودیتی نمی‌تواند آن را متوقف کند، از سویی دیگر جوهره کلی در تمام انسانها مشترک است، پس دو «خود»ی که رابطه‌ای دوسویه دارند، صاحب یک هویت‌اند؛ در نتیجه می‌توان گفت یک نور را تشکیل می‌دهند. با وجود این، از سوی دیگر، آنها دو «خود» را به نمایش می‌گذارند که با گردنکشی و سرسختی در مقابل هم ایستاده‌اند و هریک بازتابی از یک «خود» متفاوت هستند که کاملاً جدا و پوشیده از دیگری است.» («فلسفه روان»، ص. ۱۷۰)

پس هدف جدل بین ارباب / برده نشان دادن این مطلب است که ما نمی‌توانیم خود را

جزئیاتی بی‌همتا و خالص بدانیم و باید با علم به اینکه همه مایک جوهره کلی مشترک داریم، به نوعی آگاهی از دیگران بررسیم. این آگاهی، همان آگاهی از دیگر «خود»‌هاست که هریک بهنوبه خود صاحب یکی از آنها هستیم. و برای مثال آخر، هگل نشان می‌دهد که در سطح اخلاقی، تأکید یک‌سویه بر روی فردیت آگاهی (به عنوان یک ندای اخلاقی درونی) مارا به کشمکش با منافع کلی یک اجتماع سوق می‌دهد و اگر قرار بر بر طرف کردن این تنفس باشد، فردیت باید با خواسته‌های عمومی آشتی کند. («پدیدارشناسی»، ص. ۴۰۰) بنابر این با استفاده از مقوله کل و جزء، هگل قادر به تشخیص و نمایش اکثر بحرانها و تنافض‌گویی‌هایی است که او و همعصرانش معتقدند «آگاهی» عصر جدید را عاجز کرده و به ستوه آورده است.

با وجود این، همان‌گونه که در «پدیدارشناسی» نشان داده شد، «آگاهی» خود از این موضوع آگاه نیست و نمی‌داند که مشکلات از ادراک نارسای کل و جزء ناشی می‌شود. به عکس، ما در مقام فیلسوفانی که ناظر بر سفر «آگاهی» هستیم، چنین پنداشته‌ایم که علت واقعی مشکلات «آگاهی»، شکست او در دستیابی به یک جهان‌بینی منسجم است که به‌خاطر درک یک‌سویه این مقوله‌ها به وجود آمده است. خلاصه اینکه، اگرچه در کتاب «پدیدارشناسی»، آگاهی به‌طور غیرمستقیم با این دو مقوله سروکار دارد، اما هنوز نتوانسته آنها را در معرض یک امتحان آشکار قرار دهد، زیرا از آنها فقط در یک روش غیربازتابی استفاده کرده است. بهر حال همین که بحث درباره «آگاهی» به انتهای کتاب می‌رسد، هگل می‌تواند با این دو مقوله مستقیماً برخورد کند و این چیزی است که در کتاب «علم منطق»^۱ به آن پرداخته شده است:

«در زندگی، مقولات مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ آنها زمانی محض وجود خودشان مورد تفکر قرار می‌گرفتند اما اکنون تنزل پیدا کرده و به جایی رسیده‌اند که در خدمت آفرینش و تبادل ایده‌هایی هستند که در بستری زنده و در اعمال روشنفکرانه درگیر شده‌اند... این مقولات هنگامی که نقش انگیزشی دارند فقط به طور غریزی فعال هستند. از جایی که آنها در ابتدا جداجدا وارد آگاهی می‌شوند، متتنوع و گیج‌کننده هستند و در نهایت واقعیتی غیر قطعی و جزء‌جزء را به ذهن انتقال می‌دهند؛ بنابر این کار استدلال و منطق تابانجا متعالی‌تر می‌شود که این مقوله‌ها را شفاف کرده و ذهن را به آزادی و حقیقت برساند.» («علم منطق»، صص. ۳۷ و ۳۴)

دایرةالمعارف: منطق

برداشت هگل از منطق در دو نسخه وجود دارد: اولین نسخه کتاب «منطق علم» است که گاهی با نام «منطق افضل» شناخته می‌شود و بین سال‌های ۱۸۱۶ و ۱۸۱۲ به چاپ رسید و کتاب مستقلی به حساب می‌آید. نسخه دیگر که به «منطق اسفل» شهرت دارد، نسخه فشرده‌ای از کتاب «علم منطق» است و به عنوان اولین قسمت کتاب «دایرةالمعارف علوم فلسفی» به چاپ رسیده است. اساساً هر یک از این آثار شامل موارد مشابهی هستند و ساختار یکسانی نیز دارند؛ با وجود این، «علم منطق» بیشتر به جزئیات پرداخته و گسترده‌تر است. بنابر این هر دو کتاب مذکور را می‌توان به عنوان اولین قسمت از نظام گسترش یافته هگل، به همراه یکدیگر خواند و این همان چیزی است که «پدیدارشناسی»، «نرdban» آن به شمار می‌رود.

همان طور که دیدیم، در کتاب «علم منطق»، هگل در تلاش است تا برخورد آشکار و مستقیمی با مقوله‌هایی داشته باشد که فقط به گونه‌ای غیربازتابی در کتاب «پدیدارشناسی» مورد استفاده قرار گرفته‌اند. عقیده هگل بر این است که ما در تمام اندیشه‌هایمان از مفاهیم و مقوله‌های بنیادی (مثل وجود، علت و معلول و جوهر و نیرو) استفاده می‌کنیم و اینکه این مقولات با خود، معانی متافیزیکی، معرفت‌شناختی و عملی به همراه دارند و هدف هگل بررسی دقیق‌تر این معانی است:

«همه از مقوله انتزاعی «بودن» استفاده می‌کنند: خورشید در آسمان است؛ انگورها رسیده هستند؛ چنین عملی تابی نهایت ادامه می‌یابد؛ همچنین ما در فضای متعالی‌تری به روابط علت و معلولی و نیرو و مصدق آن می‌پردازیم. تمام دانش و ایده‌های ما با چنین متافیزیکی درهم پیچیده شده و کنترل می‌شوند، و به این طریق شبکه‌ای به وجود می‌آید که تمام پدیدارهای انتزاعی را در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد - پدیدارهایی که در اعمال و تلاشهای ما ظهور کرده و ما را به خود مشغول می‌سازند. اما این شبکه تور مانند و گرهای آن در «آگاهی» ما و در زیرلایه‌های متعددی از اجناس غرق شده‌اند - اجنسی که با منافع شناخته شده ما هم‌خوانی داشته و در ذهن ما جای دارند. و این در حالی است که ریسمانهای کلی این شبکه به چشم نمی‌آیند و مستقیماً موضوع تفکر ما قرار نمی‌گیرند.

(«مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه»^۱، صص. ۲۸ و ۲۷)

هگل در بخش مهمی از کتاب «فلسفه طبیعت»^۱ چنین نشان می‌دهد که به محض اینکه «علم منطق» وظیفه خود را در تحقیق و نقد مقوله‌ها به انجام رساند، «تفکر» مجبور به گذشتن از نوعی تحول مفهومی است که تغییرات علمی، تاریخی و فرهنگی وسیعی را به دنبال خواهد داشت:

«متافیزیک چیزی نیست جز یک سری تعیین‌های فکری کلی و همان‌گونه که قبل‌اهم بوده، شبکه‌ای است که ما همه چیز را در آن داخل می‌کنیم تا قابل فهم شوند. هر آگاهی فرهنگی شده‌ای، صاحب متافیزیک خود و روش‌های فکری-غیریزی خود است. این قدرت مطلق درون ماست و تنها وقتی آن را موضوع دانش خود قرار می‌دهیم می‌توانیم بر آن تسلط یابیم. فلسفه در حالت کلی، در مقایسه با آگاهی متداول، از مقوله‌های متفاوت‌تری برخوردار است. تمام اختلافات فرهنگی همان تفاوت در مقوله‌های است. تمام تحولات - چه در علم و چه در تاریخ جهان - فقط به این دلیل اتفاق می‌افتد که روح مقوله‌های خود را تغییر می‌دهد تا بتواند هر آنچه را که متعلق به اوست، مورد آزمایش قرار داده و درک کند، تا با این کار خود را واقعی‌تر، عمیق‌تر، نزدیک‌تر و منسجم‌تر بشناسد.» («فلسفه طبیعت»، ص. ۲۰۲)

بنابر این هگل امیدوار است ما با شفافسازی مقوله‌ها در کتاب «علم منطق»، بتوانیم برخی از روش‌های فکری قدیمی و غیرمنسجم را کنار گذاشته و مفاهیم جدید را گسترش دهیم - مفاهیمی که مارا قادر سازند چیز‌هارا بهتر و جدیدتر ببینیم.

همان‌گونه که مشاهده کردیم، هگل و هم‌عصرانش نسبت به روش‌های متداول اندیشیدن ناخشود بودند، زیرا این روش‌ها تنش‌های عمیق و غیرقابل حلی را بین (مثالاً) آزادی و جبر، ایمان و عقلانیت، ذهن و جسم، محدود و نامحدود و ... به وجود آوردن. به همین منوال در کتاب «پدیدارشناسی» می‌بینیم که آگاهی به این دلیل به بحران انجامید که نتوانست تناقض‌های موجود در تجربیات خود را حل کند. حال هگل در کتاب «علم منطق» آشکارا به مقوله‌های متافیزیکی می‌پردازد که در پس تمام این تناقض‌گویی‌ها و دوگانگی‌ها وجود دارند و سعی در گسترش مقوله‌هایی دارد که به چنین جهان‌بینی نیانجامد. روشی که او به کار می‌گیرد یکی از نقدهای ماندگار است: او به جای اینکه

مستقیماً از مقوله‌های ترجیحی خود استفاده کند، با مقولات موجود در تفکرات متداول شروع می‌کند، اما نشان می‌دهد که آنها به خودی خود غیر منسجم هستند و باید تبدیل به مقوله‌های متعالی تری شوند. با این روش، این کتاب سعی در رسیدن به مقوله‌هایی دارد که از هم گسیخته و غیر منسجم نیستند و در عوض مارا قادر می‌سازند بر دوگانگی‌های کاذبی که در روشهای فکری قبلی با آنها برخورد کردیم، فائق آییم و در نتیجه تصویر منسجم‌تری از دنیا ارائه دهیم.

باز همان‌طور که دیدیم، هگل معتقد است مقوله‌های جزء و کل، اساس چگونگی درک ما را از جهان می‌سازند. این مبحث به‌طور مفصل در آخرین زیرمجموعه کتاب «علم منطق» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. قبل از نظریه مقوله‌های جزء و کل، هگل مقوله‌های مهم دیگری را مورد بررسی قرار می‌دهد که عبارتند از: هستی و نیستی، کیفیت و کمیت، محدود و نامحدود، شباهت و تفاوت، جزء و کل، یکتایی و چندتایی، جوهر و ظاهر، ماده و خواص. هدف تحلیل هگل از این مقوله‌ها نشان دادن این مطلب است که هیچ‌یک از این واژگان به‌نوبه خود کاملاً قابل فهم نیستند و تنها وقتی که ما نحوه ارتباط هریک را با دیگری مشاهده می‌کنیم، قادر به استفاده مناسب از این مفاهیم هستیم و می‌توانیم به مفهومی منطقی از اشیاء دست یابیم. حال عقل (*die Vernuft*) معنای محدود و مشخصی برای هگل دارد که اگر قرار باشد هدف «علم منطق» کاملاً قابل درک باشد، باید این معنا توضیح داده شود.

تفسیر هگل از خرد، هم از مفهوم کانتی آن سرچشمه می‌گیرد و هم نقدی از مفهومی است که توسط کانت در کتاب «نقد عقل محض»^۱ توسعه یافته است: همانند کانت، هگل تفاوت آشکاری بین عقل و نیروی ادراک (*der Verstand*) قائل شده است. با وجود این، اگرچه کانت ایده مبهمی درباره عقل داشت که به اشتباها متأفیزیکی می‌انجامید و قوه ادراک را مخصوصی از تنها شکل ممکن دانش معرفی می‌کرد، اما در افکار هگل ترتیب تقدم و تأخیر وارونه است: هگل برخلاف کانت، چنین بحث می‌کند که عقل می‌تواند حقیقت مطلق را درک کند، پس در نتیجه عقل بالاتر از فهمی است که حوزه عمل محدودی دارد.

علاوه بر این، برداشت هگل از اینکه چرا قوه فهم و ادراک محدود است، متفاوت از

تفسیر کانت است. از نظر کانت، ادراک محدود است زیرا باید در محدوده و قیدهای تجربیات ممکن پویا باشد؛ با وجود این، پدیدارهای حتمی و نامحدودی (مثل خدا، ادامه جهان و روان) وجود دارند که امکان تجربه‌پذیری آنها وجود ندارد، و بنابر این نمی‌توان آنها را از طریق نیروی ادراک فهمید. برخلاف کانت، از نظر هگل، قوه ادراک شدیداً محدودتر از آن چیزی است که کانت به آن اشاره می‌کند؛ نیروی ادراک محدود است زیرا مقوله‌هایی که او به وسیله آنها جهان را درک می‌کند، محدود هستند و نمی‌توان از آنها برای اندیشیدن درباب پدیدارهای نامحدودی مثل خدا و یا جهان در حالت کلی استفاده کرد. به طور کلی تر نکته‌ای که هگل به آن اشاره می‌کند این است: نیروی ادراک محدود است زیرا مقوله‌هایی که او در درک دنیا از آنها استفاده می‌کند یکسویه بوده و برضد «تضادهای» خود هستند، در حالی که یک شیء نامحدود (مثل خدا یا روان) ظاهراً به این علت برای قوه ادراک متناقض است که اگرچه یکسویه نیست ولی دربرگیرنده تمام تضادهاست و به این دلیل صاحب این ویژگی است که هم محدود است و هم لایتنهای، هم یکتاست و هم چند تا و ... چنین نقدی از قوه ادراک که با مقوله‌های محدود و یکسویه به‌اجرا درمی‌آید، به روشنی در متن زیر آورده شده است:

«متافیزیک ادراک، برخوردی متعصبانه دارد، زیرا بر جدا بودن «نیمه حقایق»

از دیگر مقوله‌ها اصرار می‌ورزد؛ با وجود این، اصالت عقل در فلسفه تفکری،

اصول و قواعد کلیت را به همراه دارد و نشان می‌دهد که می‌تواند به فراسوی

فرمولهای تفکر انتزاعی دست یابد. به همین دلیل اصالت عقل معتقد است:

روان نه محدود است و نه نامحدود؛ روان به اندازه هر چیز دیگری، یک چیز

است ... ما در برخورد با مقوله‌های ادراکی از خود لجاجت نشان می‌دهیم و

تصور می‌کنیم واژگانی هستند که تا حدودی محکمترند - و یا حتی کاملاً

استحکام دارند. ما آنها را با شکاف و فرقی بزرگ، جدای از هم فرض می‌کنیم.

به همین دلیل مقوله‌های متضاد هیچ وقت بهم نمی‌رسند. در واقع نبرد

عقل تقلای برای شکستن سختی و انعطاف‌ناپذیری چیزهایی است که قوه

ادراک مسبب آن بوده است». («دایرة المعارف منطق»، صص. ۵۳ - ۵۲).

همان‌گونه که جمله آخر نشان می‌دهد، اگرچه قوه ادراک به تمییز بین مقوله‌ها می‌پردازد، اما از نظر هگل، عقل آشکار می‌سازد که این تمایزات قابل دفاع نیستند و در

نتیجه تفکر را مجبور می‌کند به فراسوی مقوله‌های متضاد حرکت کند و به مقوله متعالی‌تری برسد که در آن چنین تضادهایی حل شده‌اند. بنابر این، اگرچه قوه‌ادراک بر استفاده از مقوله‌هایی اصرار می‌ورزد که دنیا را به جنبه‌های منحصر به‌فرد و دوسویه‌ای تقسیم می‌کنند، اما خرد درک می‌کند که این جنبه‌ها قابل تفکیک از یکدیگر نیستند، بلکه باید آنها را در کنار یکدیگر و در ارتباط باهم مشاهده کرد. اساساً، به این دلیل است که هگل یک متفکر جدلی (دیالکتیکی) نامیده می‌شود: هدف او نشان دادن این مطلب است که در برخورد با برخی مقوله‌های ویژه که فقط در تضاد ساده‌ای با یکدیگر قرار دارند، (همان‌طور که پدیدارشناسی بیان می‌کند) ما به تناقض‌گویی در جهان‌بینی می‌رسیم و تا وقتی که راهی برای بازنگری نیاییم، نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به تصویر منسجمی از واقعیت برسیم و یا ادعای کنیم که به دانش مطلق دست یافته‌ایم. برخلاف آنچه که معمولاً گفته می‌شود، این بدان معنا نیست که هگل به‌ نحوی می‌خواست قانون «غیر-تناقض‌گویی» را منسوخ کند. در واقع دقیقاً چون برخی روش‌های ادراکی ما را به‌سمت تناقض‌گویی پیش می‌برد، هگل سعی دارد نشان دهد که این روش‌ها نارسا هستند. او اصرار دارد این مفاهیم از قوه‌ادراک به وجود می‌آیند و نه از خردورزی.

چنین تفسیری از ادراک و عقل به‌طور واضح در فصل ششم کتاب «دایره‌المعارف منطق» و با نام «توضیح تقسیم‌بندی بیشتر منطق» آورده شده است. در این فصل کوتاه، هگل سه مرحله از رشد تفکر را مشخص می‌سازد که عبارتند از:

الف) مرحله انتزاعی و یا ادراکی، ب) مرحله جدلی (دیالکتیکی) و یا استدلال منفی (سلبی) و ج) مرحله تفکری و یا استدلال مثبت. (منطق، ص. ۱۱۲)

مرحله اول یا همان ادراک، نیروی اندیشه‌ای است که با مقوله‌های به‌عنوان مقوله‌هایی دوسویه و متعدد بلکه به عنوان پدیدارهایی به‌ظاهر مجزا و محدود برخورد می‌کند، پس:

«این مرحله فقط به تعیین‌های ثابت و تشخیص یک تعیین از دیگر تعیین‌ها می‌پردازد؛ و با هر موضوع انتزاعی به‌گونه‌ای برخورد می‌کند گویی آنها صاحب زندگی هستند و وجودی از آن خود دارند.» (منطق، ص. ۱۱۲)

با این حال هگل تأکید می‌کند که مقوله‌ها و مفاهیم را نمی‌توان به این شیوه از یکدیگر دور نگاه داشت، بلکه آنها ضرور تابه یکدیگر متصلند. این عامل به مرحله جدلی

(دیالکتیکی) دومی می‌انجامد که همان: «خود-تغییری ذاتی چنین تعیین‌های محدود و تغییر و تبدیل آنها به تضادهایشان است.» («منطق»، ص. ۱۱۵)

بنابر این در نتیجه این مجادله، تلاش‌های نیروی ادراک برای برخورد با مقولات به عنوان مقولاتی دوسویه و منحصر به‌فرد، دچار تزلزل می‌شود. این بدان علت است که چنین مقولاتی، متضادهای خود را نادیده می‌انگارند. ونهایتاً این مباحثت به مرحله سوم و پایانی می‌انجامد که همان مرحله تعقل است و در آن:

«وحدت تعیین‌ها در متضادهایشان درک و تأیید می‌شود - تأییدی که در تجربه و دگرگونی و تبدیل آنها تجلی پیدا می‌کند.» («منطق»، ص. ۱۱۹)

پس، بعد از مرحله جدل (دیالکتیک) که در آن هر مقوله محدودی تبدیل به متضاد خود می‌شود، این مقوله‌ها توسط تعقل بررسی می‌شوند و به وحدت می‌رسند. بنابر این ما می‌توانیم موقعیت هگل را این‌گونه خلاصه کنیم که از نظر او عقلانی فکر کردن، به معنی کنار گذاشتن تفاوت‌هایی است که توسط قوه ادراک بر اشیاء تحمیل شده است و همچنین این معنی را به‌دبیال دارد که تفکر عقلانی همان رسیدن به تعیین‌های مختلف از واقعیت است که به صورت جدلی (دیالکتیکی) با یکدیگر پیوند یافته‌اند.

شاید استفاده از یک مثال در اینجا کمک خوبی باشد: با توجه به افکار هگل از ویژگی‌های نیروی ادراک، این است که با مقولاتی چون جبر و آزادی کاملاً جدای از یکدیگر برخورد کند، یعنی چیزی، یا فقط آزاد است و یا فقط الزاماً به جبر کشیده شده است. البته چنین چیزی مستقیماً به همان مُعضل قدیمی اختیار آزاد می‌انجامد. اما هگل معتقد است نیروی ادراک در این تفکر که آزادی و جبر را می‌توان به‌سادگی از یکدیگر جدا کرد، دچار اشتباه شده است و به راحتی می‌توان این اشتباه را نشان داد: در واقع تا وقتی که منظور ما از آزادی، چیزی کوچک باشد که رضایتی به‌دبیال ندارد، در این صورت واضح است که آزادی باید در جایی با مقوله‌ای مانند جبر درگیر شده باشد. با وجود این، نیروی ادراک به سختی چنین چیزی را می‌پذیرد، زیرا احساس می‌کند که باید مقوله‌ها از هم جدا باشند. بهر حال ما از یکسو با خردورزی قادر به دستیابی به مفهومی از آزادی هستیم و از سوی دیگر به جبری می‌رسیم که نشان می‌دهد هر دوی اینها [قوه ادراک و خردورزی] در رقابت با یکدیگرند گونه‌ای که اگرچه نگاه نیروی

ادراک به مقوله‌ها متناقض است اما عقل چنین دیدگاهی ندارد. هگل عقیده دارد، مقولات فکری که از این طریق شدیداً به یکدیگر وابسته‌اند، مقوله‌هایی کلی، جزیی و فردی هستند که اگر آگاهی خواهد با مشکلاتی که در کتاب «پدیدارشناسی» مطرح شده، روبرو شود و همچنین تنازع احکام متافیزیک سنتی نیز حل و فصل شود، باید این موارد را کنار هم قرار دهد. هگل بر این باور است که اشتباہی که ما مرتکب می‌شویم این است که فکر می‌کنیم کل و جزء جدای از یکدیگرند، زیرا چنین می‌پنداریم که از یک لحاظ کل‌ها خود اکتفا یابند و از نظر هستی‌شناسی ماهیت‌های افلاطونی مستقلی هستند و از لحاظ دیگر جزء‌ها انتزاعی و مادی هستند. هگل می‌گوید: اگرچه هویت جزء‌ها توسط جوهره کل تعیین می‌شود ولی هر کلی باید به کمک یک جزء به مثال درآید. بنابر این آنچه این عقیده به دنبال دارد، این است که تنها وقتی ما با آنچه هگل مفاهیم غلط و نارسانی جزء و کل می‌نامد، سروکار داریم، به تفکیک ایده‌آل از واقعیت می‌پردازیم و تفاوت مطلقی بین این دو مقوله قائل می‌شویم. به همین منوال هگل معتقد است با دانستن این مطلب بسیاری از دیگر دوگانگی‌هایی که به «ست مُدرن» سرایت کرده، از بین خواهد رفت. اگر ما وحدت کل و جزء را با این روش بسنجدیم، مفهوم مُنسجم‌تری از چیزها به وجود خواهد آمد:

«علم به خودی خود، جدلی (دیالکتیکی) است که برای همیشه «خود»

مساواتی» را از «افتراء» جدا کرده و بین آن دو تمایز قائل می‌شود و همین کار را درباره محدود و نامحدود، سوزه و ابزه و روان و جسم نیز انجام می‌دهد.

تنها در چنین قالب‌هایی علم، آفرینشی جاویدان، حیاتی جاویدان و روانی جاویدان به حساب می‌آید. اگرچه علم خود را به صورت یک ادراک انتزاعی ترجمه می‌کند، اما برای همیشه به شکل عقل باقی می‌ماند. علم دیالکتیکی است که سبب می‌شود، ادراک و انواع مختلف آن، طبیعت محدود خود و وابستگی کاذب خود را به محصولات بشناسد – شناختی که بهنوبه خود گوناگونی را دوباره به وحدت می‌رساند.» («منطق»، صص. ۲۷۸ - ۲۷۷)

دایرة المعارف: طبیعت و روان

پس از تحلیل مقولات فکری در کتاب «منطق» و نشان دادن این موضوع که این تحلیل

چقدر ما را به سمت تصویر جهان منسجمی رهنمون می‌شود، هگل به کتاب «فلسفه طبیعت» که دومین کتاب دایرةالمعارف اوست گرایش می‌یابد. در این کتاب، او مقولاتی را که مادر تفکراتمان در ارتباط با دنیای طبیعی از آنها استفاده می‌کنیم مورد بررسی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چطور ممکن است با قبول تحول مقوله‌ها، این طرز تفکر تغییر یابد. او برخی از روشهایی را که علم با تماسک به آنها از مقوله‌های نارسا استفاده می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، مخصوصاً وقتی که این روشهای ما را در جهتی پیش می‌برند که به طبیعت نگاهی ذره گرایانه داشته باشیم. او معتقد است که مخصوصاً پیروان نیوتن در این مورد مقصراً هستند. (برای مثال بنگرید به: «فلسفه طبیعت» صص. ۱۸-۱۷) همزمان، هگل اعتقاد دارد که اگرچه «منطق» به گونه غیر مستقیمی نشان می‌دهد که برترین شکل دانش، دانشی است که با جهان به روش منسجم و منطقی بخورد می‌کند، اما واقعیت این است که همه ماهیت‌های موجود در طبیعت منسجم و معقول نیستند. به همین دلیل هگل می‌گوید طبیعت متشکل از «خردی» است که صورت برون ذاتی پیدا کرده است. «با وجود این، اگرچه هگل می‌پذیرد که مقوله‌های یکسویه و محدود ممکن است کارشان را در ادراک برخی پدیدارهای طبیعی خیلی خوب انجام دهند، اما تحول مفهومی لازم است تا به درک قلمرو متعالی تری از طبیعت نائل آییم. برای مثال ارگانیسم یک حیوان را در نظر بگیرید؛ برای یک حیوان ارگانهای بدن نقش نوعی ساختار کلی را بازی می‌کنند که تنها می‌توان این نقش را در ارتباط جدلی اش با دیگر مقوله‌ها درک کرد و در غیر این صورت برای تمام دانش‌های علمی غیرقابل درک باقی خواهد ماند.

در قسمت سوم «دایرةالمعارف» هگل از دنیای طبیعی به روان (*Geist*) تغییر مسیر می‌دهد و همان نکات را درباره ادراک ما از دنیای روان نیز بیان می‌کند:

«وقتی در دونوع بخورد که توصیف شد، روان‌شناسی تجربی از یکسو جزء را در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر کل را، و هریک را مقوله‌ای مستقل و ثابت می‌پنداشد، همزمان با این کار دچار این اشکال جزیی می‌شود که ذهن را پدیداری ثابت فرض می‌کند؛ بنابراین ذهن را صرفاً تبدیل به انبوهی از نیروهای مستقل می‌کند که هر یک از این نیروها فقط در یک رابطه متقابل با دیگری قرار می‌گیرد؛ بنابراین فقط از خارج در ارتباط با آنها است. اگرچه این نوع روان‌شناسی معتقد است که باید نیروهای روحانی متعددی به طرز

موزونی باهم تلفیق شود... اما این کار [لحاظ کردن رابطه صرفاً متقابل دو نیرو با یکدیگر] در واقع بیانی از وحدت ذهن است ولی با این تفاوت که کمتر به عنوان یک روند جزئی‌سازی ضروری و عقلانی شناخته می‌شود – روندی که ذهن و وحدت غریزی آن در حال حرکت به سوی آن است. پس تلفیق موزون، به صورت ایده‌ای تهی و بی معنی باقی می‌ماند که بلندآوازه می‌نماید ولی چیزی بیش از عبارتهای خالی و پوچ نیست و در برابر نیروهای روحانی مستقل بی‌تأثیر است.» («فلسفه روان»، ص. ۶)

بنابر این در بخش اول «فلسفه روان»، هگل در تلاش است تا نشان دهد که چگونه تحول مفهومی، دیدگاه مارانسبت به دنیا عوض خواهد کرد. پس از آن، او در بخش دوم این بحث را ادامه می‌دهد و به بررسی چیزی می‌پردازد که «روان عینی» می‌نامد. منظور او از این واژه زندگی اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است. با توجه به اهمیت موضوع، این جنبه از افکار هگل در بخش جداگانه‌ای در قسمت بعدی بحث شده است.

فلسفه حق^۱

اگرچه خطمشی فلسفه سیاسی هگل در کتاب «فلسفه روان» ارائه شده است، اما در زمینه رشد اجتماعی و اخلاقی روان تفسیرهای توسعه‌یافته‌تر و گسترده‌تری در کتاب «فلسفه حق» – که به طور جداگانه در سال ۱۸۲۱ چاپ شد – ارائه شده است. علاوه بر «پدیدارشناسی»، شاید این کتاب معروف‌ترین اثر هگل باشد که متن اصلی تفکرات سیاسی مُدرن او را دربر می‌گیرد. با این حال، این کتاب اثری است که همانند دیگر آثار هگل، نسبت به تفسیرهای مختلف انعطاف‌پذیر و باز است. معنا و اهمیت فلسفه سیاسی هگل مرکز مشاجرات داغ و آشفته است. بلا فاصله پس از مرگ هگل در سال ۱۸۳۱، دو مکتب ظهور کردند: یکی هگل‌گرایان جوان (یا چپی) و دیگری هگل‌گرایان قدیمی (یا راستی) که هر یک برداشت‌های بسیار متفاوت خود را از کتاب «فلسفه حق» هگل و تمام اندیشه‌های او ارائه کردند. هگلی‌های چپ (مانند مارکس، فویرباخ^۲ و انگلس^۳) در افکار هگل نگاه آرمان شهرگونه‌ای به آزادی، اجتماع و پیروزی روح انسان

1. *Philosophy of Right*

2. *Ludwig Feuerbach*

3. *F. Engels*

یافتند — تصویری که آنان سعی کردند در آثار خود تکمیل کنند — در حالی که هگلی‌های راست، در اندیشه‌های او نوعی دفاع ربانی از حکومت پروسی و حمایت از سلطنت مطلقه را دیدند. از آن پس تقریباً هر سایه‌ای از نظرات سیاسی او قهرمانانی داشته که عهده‌دار ارائه تفسیرهای مشروع و گسترش عقاید او بوده‌اند. حتی امروزه نیز، تأثیر هگل بر هر دو جناح متفکران راست و چپ ادامه دارد و این در حالی است که هر دو حزب با دشمن قلمداد کردن او به سرزنش وی پرداخته‌اند. با وجود این، با دقت نظر در فهرست گیج‌کننده پیروان این جناح‌ها، مفسران و منتقدان آنان، ویژگی بنیادی فلسفه هگل سر بر می‌آورد و آن همان نقد جستجوگر او درباره چیزی است که آن را «جامعه مدنی» می‌خواند و منظورش از آن چیزی شبیه به جامعه تجاری آزادی است که برخی (همچون کارل پوپر) را بر آن داشت تا او را متمهم به کلیت‌انگاری و قدرت‌گرویی کنند و این در حالی بود که حامیان چپ و راست او از ایده‌هایش برای به چالش انداختن پیش‌فرضهای بنیادی لیبرالیسم و جوامع سرمایه‌داری مُدرن استفاده می‌کردند.

در تلاش برای درک فلسفه سیاسی هگل و نقد او از جامعه مدنی، لازم است به خاطر بسیاریم که بخشی از طرح فلسفی او (همان‌طور که دیدیم) به ایجاد تحول در مفاهیم اساسی و روش‌های فکری در جهت توسعه یک جهان‌بینی منسجم می‌پردازد. قوه ادراکی که مقوله‌های یک‌سویه و محدود را به کار می‌گیرد، تمایل دارد دنیا را — که شامل دنیای اجتماعی نیز می‌شود — به صورت مجزا و جزء جزء ببیند، در حالی که پس از تحول مقوله‌ای هگل، او امیدوار است ادراک ما از اشیاء منسجم‌تر شود تا در برگیرنده مفهوم قلمرو اجتماعی نیز باشد. هگل معتقد است تنها وقتی که چنین بازنگری در مقوله‌های اجتماعی به دست آمد، اجتماع منسجم‌تری به وجود خواهد آمد. علاوه بر این، او عقیده دارد جدل کل و جزء در درون جامعه مدنی غیرقابل حل است و پیوند این جنبه‌ها تنها با شکل متعالی تری از اجتماع به دست می‌آید، که هگل آن را حکومت می‌نامد. پس بگذارید با توضیح این مطلب شروع کنم که منظور هگل از جامعه مدنی و نقد این جامعه چیست.

از نظر هگل، جامعه مدنی از بسیاری جهات، بزرگترین دستاوردهای عصر مُدرن است و ظهور آن نشان‌دهنده فاصله‌ای مهم بین معاصران و قدماست. او عقیده دارد که این شکاف با خلق فردیت‌انگاری گسترش یافته و در واقع نتیجه مستقیم کشف آزادیها و

حقوق فردی است. عصر مُدرن با تحولات پروتستانی، انقلاب کبیر فرانسه، دانش جدید، انقلاب صنعتی، فلسفه کانتی و دکارتی و دستاوردهای عصر روشنگری به وجود آمد که همگی در جهت رهایی فرد از محدودیت‌های قبلی به خدمت گرفته شدند. این آزادی جدید در جامعه مدنی بیانی سیاسی به خود گرفته است.

جامعه مدنی بر نوعی نظام اقتصادی استوار است که در آن افراد به کار و تجارت می‌پردازند تا نیازهای خود را برابرده سازند. آنها نیاز خود را به کمک نهادهای مدنی تأمین می‌کنند که برای مدیریت این سیستم به آنها نیاز است. این نهادها شامل بازارها، دادگاه‌ها، مجریان عدالت، مشاغل عمومی و نظامهای ضد انحصار طلبی هستند. جامعه مدنی جامعه‌ای است که از گسترش دهنده‌های آزاد و عقلانی تشکیل شده که از نظر اقتصادی مستقل‌اند و یکدیگر را مجریان حکومت در میان انبوھی از قوانین می‌دانند و تنها ساختارهای رسمی را می‌پذیرند. جامعه مدنی شکلی از پیوستگی است که گسترش پیدا کرده تا نوعی عامل غیر اجتماعی خود مختار و بی‌طرف را به وجود آورده که در عصر مُدرنیته ظهر کرده و توسط باستانیان شناخته شده نیست. در جوامع قدیمی‌تر، فاصله‌ای بین هویت فرد به عنوان یک شخص و نقش اجتماعی معین او وجود نداشت. همان‌طور که معروف است، ارسسطو چنین عقیده داشت که «انسان یک حیوان سیاسی است» که نمی‌تواند خارج از اجتماع وجود داشته باشد؛ در نتیجه هیچ شکلی از شناخت و هیچ مفهوم توسعه‌یافته‌ای از حقوق انسانی برای نوع بشر در نظر گرفته نشده است. برخلاف آنچه گفته شد، در جامعه مدنی، ما افراد را به عنوان اشخاص غیر انتزاعی و خالصی می‌شناسیم که آزاد هستند تا در یک ساختار اجتماعی، مستقل از هر نقشی، حرکت و جنبش داشته باشند. مانتها زمانی به تعامل با یکدیگر می‌پردازیم که نیاز به همکاری اقتصادی داشته باشیم تا این طریق برخی از نیازهای خود را برابرده سازیم. در این راستا با یکدیگر همانند افراد خود مختاری برخورد می‌کنیم که توسط قانون حمایت می‌شوند؛ این روش هگل، تصویری از یک حکومت کوچک لیبرالی را نشان می‌دهد که محصول مهمی از مُدرنیته است.

با وجود این، نحوه برخورد هگل با جامعه مدنی به نوعی پیچیده است. اگرچه، همان‌گونه که خواهیم دید، او نقدهای بنیادی و مهمی از این جامعه ارائه می‌دهد، اما به هر حال می‌داند که جامعه مدنی نشان‌دهنده پیشرفت مهمی در ساختارهای اجتماعی

باستانیان است، تا حدی که شامل معنای مُدرنِ فردیت می‌شود؛ اگرچه هگل هیچ وقت ادعای نکرده جامعه مُدرن باید یافته‌های خود را در باب آزادی و حقوق انسانی کنار بگذارد و یا مکانیسم‌های بازاری نهادهای مُدرن را رد کند، اما عقیده داشت که این مسائل باید تمام داستان و شکل اجتماعی باشد که تاریخ در پایان راه به آن می‌رسد. بنابر این، اگرچه هگل همانند اندیشمندان عصر روشنگری از یک لحاظ دستاوردهای مذهب اصالت فرد مُدرن را بجشن گرفت، اما او این شور و شوق را با مباحث انتقادی در باب محدودیت‌های جامعه مدنی به اعتدال رساند. این محدودیت‌ها عبارت بودند از: آزادی، فردیت و اجتماع که همان‌گونه که در جامعه مدنی شناخته شده و تعریف گشته‌اند، مفاهیمی یک‌سویه و غیرانتزاعی هستند؛ باید نگاهی به هر یک از آنها بیفکنیم.

همان‌گونه که هگل به تصویر می‌کشد، جامعه مدنی (به همان شیوه‌ای که در نظریه کلاسیک آزادی نشان داده شده) شبیه یک حکومت قلندر مأب است. با توجه به این مفهوم، اگر دیگران مزاحم من نشوند و مرا مجبور به انجام کاری نکنند که علاقه‌ای به انجام آن ندارم، من آزادم؛ اما از نظر هگل این برداشت از آزادی غیر منطقی، نارسا و یک‌سویه است: آزادی واقعی به این معنی نیست که فرد هر کاری که دلخواه اوست انجام دهد، زیرا ممکن است تصمیمی که گرفته نامعقول باشد. («فلسفه حق»، ص. ۲۷) در واقع هگل با پیروی از کانت معتقد است که ما این توانایی را داریم که از امیال و خواهش‌های خود عقب‌نشینی کنیم و عاقلانه بیندیشیم تا آزادی واقعی به دست آید. بنابر این برای آزادی واقعی من باید بتوانم فراتر از استبداد فردی، ذهنیت‌انگاری فردی و امیال خود عمل کنم و در عوض باید مانند مجری عاقلى رفتار کنم که با توجه به اهداف، اخلاقی‌تر، عینی‌تر و انتزاعی‌تر عمل می‌کند. («فلسفه حق»، ص. ۲۳۰) با این حال، هگل عقیده دارد که در جامعه مدنی، تأکید بر روی آزادی فقط به معنای انتخاب فرد است و تنها بر تأمین نیاز فردی و نه «خود - تصمیم‌گیری عاقلانه» اصرار ورزیده می‌شود. در این مورد هگل به طور غیر مستقیم نشان می‌دهد که ما در جامعه مدنی، آزادی واقعی را به دست نمی‌آوریم بلکه بر دگر افراد را در خواهش‌های ذهنی و فزاینده آنها مشاهده می‌کنیم. («فلسفه حق»، ص. ۱۲۳) بنابر این هگل جامعه مدنی را به حاطر تجسم یک مفهوم یک‌سویه و محدود از آزادی مورد انتقاد قرار می‌دهد - این آزادی از نوعی است

که شخص به عنوان یک فردیت خالص خواستار آن است بدون آنکه آن را در بستر اجتماعی، اخلاقی یا تحصیلی قرار دهد و به خاطر آن از جزئیت محض فراتر رفته و بفهمد آزادی فرد همیشه توسط قوانین کلی و اخلاقی و نیکی‌های کلی و عمومی احاطه و محدود شده است. برای دستیابی به این مهم ما باید ساختارهای اجتماعی کوچکتری از حکومت را تأسیس کنیم – همان کاری که هگل فراتر از جامعه مدنی کرد. با این حال، قبل از توصیف مفهوم هگلی حکومت، اجازه دهید نقدهای دیگری را که او در باب جامعه مدنی ارائه می‌کند، دنبال کنیم.

ادعای دوم هگل این است که فردیت همان‌گونه که در جامعه مدنی شناخته شده مقوله‌ای است غیرانتزاعی و یکسویه. نکته اینجاست که در جامعه مدنی هر فردی به غیرانتزاعی‌ترین و قانونی‌ترین شکل شناخته می‌شود؛ با آنها صرفاً به عنوان اشخاصی برخورد می‌شود که توسط دیگران و حقوق قانونی‌شان حمایت می‌شوند و با همگی به یک روش مساوی و رسمی برخورد می‌شود. علاوه‌بر این، تا وقتی که جامعه مدنی بر پایه اقتصاد بازاری بنیان‌گذاری شده باشد و مشکل از چنین اقتصادی باشد – که در آن همه ما باید به خاطر منافع شخصی با یکدیگر همکاری کنیم – همگی وابسته و تابع روند ماشینی شدن و انسان‌زدایی بازاری می‌شویم. نظام اقتصادی جامعه مدنی این تهدید را به دنبال دارد که می‌تواند زندگی را حقیر و جزئی نشان داده و تمام روابط انسانی را تا حد روابط مبتنی بر کالا تنزل دهد. ما متوجه شدیم که همگی برای امرار معاش وابستگی دوسویه‌ای به بازار داریم و در نتیجه با یکدیگر همانند شرکای یک تعادن اقتصادی برخورد می‌کنیم (فلسفه حق، ص. ۱۲۳).

«اما اساس تعامل و شناخت ما صرفاً همان تأمین منافع شخصی است.»

پس نتیجه اینکه جامعه مدنی، جامعه‌ای یکسویه و غیرانتزاعی است و این همان ادعای سوم هگل است. هگل چنین بحث می‌کند که جامعه مُدرن – که بر اساس مکانیسم‌های بازاری و حقوق انتزاعی پایه‌ریزی شده است – افراد را از اجتماعاتشان ریشه کن کرده و زندگی آنها را از نقش‌های سنتی و ارزشها محروم می‌کند. همان‌طور که دیدیم، روابط انسانی، موضوع ارتباط ما هستند: ما با همشهریان خود مانند اشخاص غیرانتزاعی رفتار می‌کنیم ولی هیچ احساس عمیق‌تر دیگری نسبت به آنها نداریم؛ به آزادی آنان احترام می‌گذاریم ولی هیچ هویتی برای آزادی آنها قائل نیستیم. این فساد

تدریجی در اجتماع مُدرن به این معنی است که ارزش‌های سنتی و معانی گم شده‌اند و به همراه آن نوعی حس تعلق به هر گروه خاصی نیز از دست رفته است. به جای آن ما چنین احساس می‌کنیم که تصادفاً به خاطر یکسری منافع خاص در یک طبقه خاص و در یک صفت قرار گرفته‌ایم، اما وحدت انتزاعی تری را که می‌شد در جوامع سنتی تر یافت، از دست داده‌ایم. ما با یکدیگر مانند ابزاری برخورد می‌کنیم که باید مارابه اهدافمان بر سانند ولی احساس نمی‌کنیم که وابستگی دیگری جز یک ارتباط بیرونی و منفعت - مداری نسبت به هم داریم؛ ما حس اجتماع را گم کرده‌ایم. («فلسفه حق»، صص.

(۲۶۶ - ۲۶۷)

بنابراین برغم شناخت هگل از دستاوردهایش، او متقد سر سخت جامعه لیبرال مُدرن است و این همان چیزی است که سبب شده او هم نزد چپی‌ها و هم راستی‌ها گرامی باشد: متفکران چپ بر نقد او درباره بازار استثمار، انسان‌ستیزی و پوچی آزادی‌های لیبرالی صحه گذاشته‌اند و این در حالی است که متفکران جناح راست نگرانی‌های او را راجع به فساد تدریجی اجتماع و احساسات عمومی در جامعه مدرن منعکس کرده‌اند. بنابر این با توجه به چنین محدودیت‌هایی در جامعه مدنی، هگل چنین بحث می‌کند که باید نوعی پیوستگی و اتحاد فراتر از وحدت بازاری وجود داشته باشد و این همان مقوله «حکومت» است.

ممکن نیست بتوان تحلیل جامعی از تصویر «حکومت» در افکار هگل ارائه داد. تمام آنچه می‌توان انجام داد، این است که نشان دهیم چگونه همواره فرض کرده‌ایم حکومت باید در نقش وحدتی ماورای وحدت جامعه عمل کند و آزادی غیر انتزاعی، فردیت‌انگاری و اجتماع در چنین جامعه‌ای اعتلاء باید. سه ویژگی لازمه حکومت بود تا بتوان چنین تغییری را به وجود آورد.

اول از همه اینکه در یک حکومت، آزادی غیرانتزاعی در جامعه مدنی اعتلاء می‌باید، زیرا در این حکومت هیچ‌کس به خاطر منافع فردی که نشأت گرفته از امیال و نیازهای خودخواهانه است، عمل نمی‌کند و بیشتر در نقش شهر وندی عمل می‌کند که تشخیص می‌دهد هرکس وظایف خاص و مسئولیت‌های اجتماعی خود را دارد. هگل معتقد است این تنها یک محدودیت کاذب در آزادی غیرانتزاعی است و تنها به خاطر تأکید یکسویه بر فردیت است که چنین شرایطی به وجود می‌آید؛ در واقع یک مجری

عاقل و واقعی که خود را بانگاه‌های کلی و فقیر می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که وظيفة او بیان یک میل عاقلانه است، پس وظيفة او بیان یک نوع آزادی متعالی‌تر است. هگل عقیده دارد در این حکومت هیچ‌کس هیچ‌تنشی بین میل فردی و قوانین کلی نمی‌بیند: «بلکه این دو مقوله را منطبق بر یکدیگر می‌داند.» («فلسفه حق»، ص. ۱۶۱)

دوم اینکه در حکومت، فردیت غیرانتزاعی جامعه مدنی تا جایی اعتلاء می‌یابد که فرد دیگر چیزی بیش از یک شخص صرف نیست و با او مانند فردی انتزاعی برخورد می‌شود—کسی که جایگاه معینی در کلیت یک جامعه دارد. این اتفاق به این دلیل می‌افتد که مجریان حکومت—که علاوه بر نقش اقتصادی، نقش سیاسی نیز دارند—دیگر به خودشان به عنوان اجزاء جدا نمی‌نگردند، بلکه خود را به عنوان بخش‌هایی از یک کلیت اجتماعی بسیار مهم، در یک پروژه گسترده‌تر درگیر می‌کنند.

سوم اینکه مفهومی که حکومت از اجتماع به تصویر می‌کشد، انتزاعی‌تر از مفهوم ارائه شده در جامعه مدنی است. هگل عقیده دارد به محض اینکه افراد احساس کنند همگی یک جامعه را می‌سازند و فرهنگ مشترک و زندگی اخلاقی همسانی دارند، انگیزه‌ها و منافع شخصی موجود در بازار، جای خود را به منافع عمومی حکومت می‌دهد.

در فلسفه سیاسی هگل، ما «امید» می‌بینیم: امیدی که از فردیت‌انگاری در جامعه مدنی—که بر پایه حقوق فردی معین بنیان‌گذاری شده—و از یک اجتماع انتزاعی سر بر می‌آورد، اجتماعی که ما در آن وظایف مدنی خود، مسئولیت‌هایمان در قبال دیگران، فرهنگ مشترکمان و وحدت اجتماعی خود را تصدیق می‌کنیم. هگل نمی‌خواست این وظایف و یا این اجتماع را به ما تحمیل کند، به همین دلیل نباید او را فیلسوف قدرت‌گرا نامید: او معتقد بود ما پوچی، نارسایی و تهی بودن زندگی در یک جامعه مدنی را صرفاً در درون خودمان احساس می‌کنیم.

با وجود این، فکر می‌کنم عادلانه باشد اگر بگوییم هگل مشکلات آشتبانی بین تمایلات فردی و منافع عمومی را دست‌کم گرفته است، بویژه (همان‌طور که منتقدان جناح چپ معتقدند) معلوم نیست که آیا حکومت می‌تواند با پیوستن به بازار و عقلانیت بازاری، به وجود آمده و فعالیت کند، یا باید آنها را منسوخ کند. در ضمن (همان‌گونه که متفکران جناح راست مشاهده می‌کردند) روشن نیست که آیا حکومت

بدون توصل به ساختارهای سیاسی ضد دموکراتیک دوام خواهد آورد یا خیر.

هگل خود، به حکومت سلطنتی مطابق با قانون اساسی اعتقاد داشت. پس او متفکر سیاسی مهمی است؛ نه به خاطر اینکه پاسخ پرسش‌هایی را داده بلکه به این دلیل که پرسش‌های مهمی مطرح کرده است؛ پرسش‌هایی که حتی امروزه به نظام لیبرال ارتدکس نیز سرایت کرده است: از آن جمله می‌توان به این پرسش اشاره کرد که علی‌رغم دستاوردهای مهم حکومت‌های سرمایه‌داری مُدرن و آزاد، آیا آنها حرف آخر را می‌زنند؟ آیا ما باید به بیگانگی، استثمار، مکانیزه شدن، آزادی غیرانتزاعی و سقوط جوامع که همیشه همراه با جامعه مدنی است، رضایت دهیم؟ و آیا می‌توانیم امیدوار باشیم که تاریخ و توسعه فرهنگ انسانی تدریجیاً به نوعی معیار اجتماعی نهایی بینجامد که در آن مزایای لیبرالیسم بدون وجود این موانع به دست می‌آید؟ هگل و آن دسته از پیروان جناح‌های چپ و راستی که تحت تأثیر او قرار گرفتند، معتقدند که اگرچه مدافعان لیبرالیسم می‌پندارند این امید به بیراهه و گمراهی کشیده می‌شود، اما می‌توانیم به این مهم دست یابیم. آنان باور دارند که در جستجو برای رسیدن به فراسوی آزادیهای جامعه مدنی و رسیدن به حکومت آرمانی، به دستاوردهای خواهیم رسید، اما این کار به قیمت خطر از دادن چیزی تمام می‌شود که از نظر هگل بزرگترین دستاورد مُدرنیته تا به امروز است: آزادی فردی.

بنابر این در قلمرو سیاسی، تلاش هگل برای آشتی دادن فردیت و کلیت، آزادی و اجتماع، نتوانسته است استانداردهای موردنیاز را تأمین کند و در نتیجه تنش بین چنین مقوله‌هایی همچنان باقی می‌ماند. در واقع چنین سخن مشابهی را می‌توان درباره طرح فلسفی هگل به عنوان یک طرح کلی نیز مطرح کرد. از نظر اخلاف منتقد (مثل مارکس، فویرباخ، کییرکه گور^۱ و آدورنو^۲) دوگانگی‌هایی که هگل از آنها صحبت کرد و سخت در تلاش بود تا از آنها فراتر رود، با موفقیت در نظام فکری او حل نشند و گزاره‌های ضد و نقیض همچنان باقی ماندند. همان‌گونه که آدورنو نشان داد:

«علم جدل، آشتی را به پایان می‌رساند ... اما هیچ یک از آشتی‌هایی که توسط اصالت عقل مطلق، در افکار هگل ادعای شده است - نه هیچ اصالت عقل دیگری - نتوانسته دوام بیاورد. حال چه در منطق و چه در سیاست و تاریخ.»

(آدورنو، «دیالکتیک منفی»^۱، صص. ۷ و ۶)

از هم پاشیدگی تلفیق‌های هگلی و شکست پرروزه آشتب او، بستری است که تفکرات اروپایی علیه آن بسط و گسترش یافته‌اند، وجوداًین شکست است که یکبار دیگر فلسفه اروپا را مجبور به رویارویی با تناقض‌گویی‌ها و بحرانهایی کرده است که هگل بسیار تلاش می‌کرد تا بر آنها فایق آید.

پی‌نوشت

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, tr. E. d. Ashton, LondonF, Routledge 1973.

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

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

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

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

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

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

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

— *Phenomenology of Spirit*, tr. A. V. Miller, London: Allen and Unwin, 1977

— *Science of Logic*, tr. A. V. Miller, London: Allen and Unwin, 1969

- *Selections*, ed. M. J. Inwood, London: Macmillan, 1989
- Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, tr. Willard R. Trask, New York, The New American Library, 1965
- Stephen Houlgate, *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*, London: Routledge, 1991
- Maurice Merleau-Ponty, "Hegel's Existentialism" in *Sense and Non-Sense*, tr. Hubert L. Dreyfus and Particia Allen Dreyfus. Northwestern University Press, 1964, pp. 63 - 70
- Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979

آرتور شوپنهاور

چنی تایچمن^۱

آرتور شوپنهاور که به «فیلسوف بدین» شهرت دارد، در سال ۱۷۸۸ در شهر دانسیگ^۲ به دنیا آمد و در سال ۱۸۶۰ در فرانکفورت درگذشت. او پسر تاجر ثروتمندی بود و همین مسئله سبب شده بود تا [بدون نیاز به کار کردن] تمام زندگی اش را صرف مطالعات شخصی و نوشتن کند.

حقیقت را دست کم گرفته ایم اگر فقط بگوییم شوپنهاور از اصول فلسفه هگلی عصر خود منزجر بود. شوپنهاور هگل را «کودن و بی قریحه» می خواند و او را «بنای یادبودی ابدی از حماقت آلمان» می دانست؛ هنگامی که شیوه تکامل تاریخ فلسفه پس از کانت را شرح می داد نوشت: «... سرانجام بزرگترین گستاخی در ارائه مزخرفات مغض، سرهمندی و دیوانه گری در کلمات - که مشابه آن را فقط در دیوانه خانه ها می توان یافت - در هگل پدید آمد». او کتابهای هگلی نوشته شده توسط استادان دانشگاه ها را «کاذب و بد» و «پوچ و بی معنی» می دانست. به عقیده او استادان متخصص هگل، درباره کانت دچار سوء تفاهم شده بودند؛ آنها فلسفه غیر هگلی معاصر را نادیده انگاشته و به تمجید کتابهای یکدیگر پرداخته بودند. به نظر شوپنهاور آنها سوفیست های گزافه گرو موجودات پستی بودند و دنباله این جمله که: «من به ساز کسی می رقصم که نمکش را خورده باشم.»

چون شوپنهاور مرد ثروتمندی بود، نیازی به کرسی استادی در دانشگاه نداشت، اما یک بار سعی کرد چند سخنرانی ایراد کند. این اتفاق در سال ۱۸۲۰ در برلین روی داد. او عمدآ ساعتی از روز را برای سخنرانی خود انتخاب کرد که با سخنرانی هگل تداخل داشت. او قطعاً می‌خواست با این کار توجه عامه مردم را از کسی که مورد نفرت او بود، دور کند. همان طور که یکی از زندگینامه‌نویسان او – فردریک کاپلستون^۱ – می‌نویسد: «این عمل تهورآمیز او منجر به یک شکست واقعی شد، چنانچه سرانجام پس از یک ترم تسليم شد.» اگرچه شوپنهاور گله می‌کند که معاصران او کتابهایش را نادیده گرفتند، اما حقیقت چنین نیست. گوته – شاعر آلمانی – او را تحسین می‌کرد و یکی دو فیلسوف آلمانی نیز از او تمجید کرده‌اند. او همچنین برنده جایزه نروژی در مسابقه‌ای با موضوع «آزادی» شد. از سوی دیگر این واقعیت نیز وجود دارد که او تا سالهای پایانی عمرش زیاد معروف نبود؛ با وجود این، مطمئن بود که نسل‌های آثار کارهای او را خواهند خواند. نکته قابل توجه این است که برخلاف آنچه او بدان معتقد است، فلسفه او نقاط مشترکی با عقاید مکتب هگل دارد. همانند هگل و دیگران، شوپنهاور بر این عقیده بود که دنیا ویژگی و هویتی دارد که می‌تواند هر چیزی را توضیح دهد؛ به همین دلیل نقش «اراده» (*Will*) در فلسفه او شبیه به نقش فرد و روح در آثار هگل است.

شوپنهاور در شکل‌دهی عقاید خود بسیار مدیون کانت است و خودش نیز این موضوع را کاملاً تصدیق می‌کند. او همچنین اهمیت زیادی برای برکلی قائل است و او را صاحب شهرتی جاویدان می‌داند. جمله اول معروف‌ترین کتاب شوپنهاور چنین آغاز می‌شود: «دنیا تمثیل (*Vorstellung*) من است.» این جمله او پژواکی از حکم معروف برکلی است که می‌گفت: «بودن درک شدن است.»

بارزترین ویژگی فلسفه شوپنهاور بدینی متافیزیکی است. یکی دیگر از خصوصیات فلسفه او، علاقه جهانی‌اش به نویسنده‌گان خارجی و نظامهای فکری آنان است. او از بسیاری از نویسنده‌گان و ادبیان نقل قول می‌کند و گریزهای متعددی به ادبیات باستانی غرب و شرق می‌زند و زیرکانه ایده‌های مختلفی را از منابع متعدد بهم ربط می‌دهد؛ برای مثال چنین بحث می‌کند که عقاید فلسفی کانت و برکلی^۲ قبلاً توسط یونانی‌ها و حتی در سالیانی دورتر توسط حکماء هندی شناخته شده‌اند. شوپنهاور

فلسفه کانتی را از نگاه خاص خودش تفسیر می‌کند و سپس این تفسیر را به ایده «مايا»^۱ هندی ربط می‌دهد: از آنجایی که «مايا» به معنای پندار است، شوپنهاور می‌تواند آن را معادل مفهوم «پدیدار» (*Phenomenon*) کانت در نظر بگیرد. ویژگی دیگر در آراء او – که جای تأسف دارد – تحقیر افراطی زنان است. چون هیچ‌کس او را مورد مطالعه روان‌شناسخی تحلیلی قرار نداد، هیچ راهی وجود ندارد تا بتوان فهمید چرا این پسر باهوش – که پدری زارع و مادری روشنفکر داشت، تبدیل به مردی گریزان شد که از ازدواج فرار می‌کرد.

عنوان کتاب *magnum opus*^۲ نوشته شوپنهاور به اشکال مختلفی ترجمه شده است. از جمله می‌توان به «جهان همچون اراده و ایده»^۳ و یا «عالی همچون اراده و تمثیل»^۴ اشاره کرد. عنوان کتاب راجع به واقعیت و توهمندی است. دنیا در مقام تمثیل شامل تمام چیزها و اتفاقاتی می‌شود که توسط علم توضیح داده می‌شوند. این چیزها و اتفاقات، واقعیت نهایی و مطلق نیستند و فقط مجموعه‌ای از ظواهرند. علم و عقل سليم تنها با پدیدارها همان‌طور که به نظر می‌رسند سروکار دارد، نه آن‌طور که واقعاً هستند. در پس ظواهر واقعیتی پنهان است و بر اساس عقاید شوپنهاور، واقعیت نیروی کور یا انگیزه‌ای است که او آن را «اراده» می‌داند. دنیای واقعی «اراده» توسط پدیدارهایی که ما به اشتباه واقعی تصور می‌کنیم مصدق خارجی پیدا می‌کند، به تصویر کشیده می‌شود و یا نشان داده می‌شود. طبیعت این اراده متافیزیکی – یعنی همان واقعیت نهایی – اساساً بی‌رحم و شرور است.

دنیای تمثیل

درک ما از دنیا مستقیم نیست و بدآن جهت این درک را غیرمستقیم می‌دانیم که هیچ چیز تا تصفیه نشود، قابل ادراک نیست. این تصفیه از طریق حواس پنجگانه و عقل انجام می‌شود. پس دنیایی که موضوع ادراکات حسی و دانش و علم است، چیزی جز ایده‌ها و تمثیل‌ها نیست. شوپنهاور اشاره می‌کند که شکاف عمیق بین پدیدارها و واقعیت شبیه

1. *Maya*

2. *The World as Will and Idea*

3. *The World as Will and Representation*

حرکت کرده زمین است: ما حرکت کرده زمین را احساس نمی‌کنیم و نمی‌توانیم مستقیماً نسبت به آن آگاهی یابیم؛ اما هنگامی که فیلسفه‌ان متوجه چنین شکافی می‌شوند، «دیگر هیچ وقت نمی‌توانند آسوده‌خاطر باشند.» با وجود این، فلسفه در انتهای واقعیتی را که در ورای ایده‌های ما پنهان است آشکار خواهد کرد.

شوپنهاور می‌گوید مهم‌ترین سهم کانت در فلسفه شیوه‌ای است که او به وسیله آن بین دنیای پدیدارها و دنیای واقعی – به همان شکل که هست – تمایز قائل شده است. قبل‌الاک^۱ و برکلی چنین بحث کرده بودند که چیزی که به عنوان دنیای مادی لاحظ می‌شود – البته اگر دنیای مادی وجود داشته باشد – صرفاً شامل اطلاعاتی است که از طریق حواس پنجگانه به دست می‌آید. از آنجایی که دانش ما از دنیای مادی توسط حواس به دست می‌آید، برکلی نظریه تند و تیزی را مطرح کرد که طی آن، جهان از موجودات غیرمادی و ایده‌ها و ادراکات آنها تشکیل شده است. دیگران بر این اعتقادند که چیزی به اسم دنیای مادی واقعی وجود ندارد، با این حال می‌افزایند دنیای مادی واقعی در ورای «حجابی از ادراک حسی» قرار گرفته که ما قادر به شناسایی آن نیستیم.

کانت حجاب دومی را بروی حجاب ادراک می‌افزاید. او چنین بحث می‌کند که پدیدارها در حالت درهم و برهم و نامرتب وجود ندارند – زیرا اگر چنین بود آنها تبدیل به پدیدارهایی نامفهوم و غامض می‌شدند. ما همه چیز را در چارچوبی از شرایط درک می‌کنیم. اول از همه باید بفهمیم به چه چیزی اشیاء مادی محصور در زمان و مکان و به چه چیزی واقعی ذهنی می‌گوییم. ثانیاً هنگامی که به درک و قایع نائل آمدیم باید آنها را واقعی علی بدانیم. ما علیت و قایع را با حواس پنجگانه درک نمی‌کنیم. زمان، مکان و علیت برای فهمیدن و ادراک حسی ضروری‌اند و کانت این ضرورت را به طبیعت ذهن بشر نسبت می‌دهد. زمان، مکان و علیت و قایع مستقلی نیستند ولی توسط ذهن بر جهان تحمیل می‌شوند تا هر آنچه را که درباره جهان نیاز است بدانیم، توسط حواس پنجگانه و عقل تعیین شود. ما جهان را هم با پرده‌ای از عقل و وهم با پرده‌ای از حواس می‌بینیم. شوپنهاور این فرضیه کانت را از هر لحاظ درست می‌داند. از نظر او زمان، مکان و علیت در «سر انسان» وجود دارند.

حال کانت بر این عقیده است که در ورای حجابهای حس و عقل، یک دنیای واقعی

وجود دارد؛ دنیای اشیاء به همان‌گونه که هستند و یا چیزی که او آن را دنیای *naumena* می‌نامد. شوپنهاور می‌پذیرد که این دنیا نیز از هر لحاظ درست است؛ اما او برخلاف کانت، عبور از دنیای تمثیل‌ها (پدیدارها) و ورود به قلمرو دانش حقیقت (*naumena*) را غیرممکن می‌داند. در عوض او چنین بحث می‌کند که فلسفه می‌تواند اطلاعاتی درباره جوهره راستین واقعیت‌نهایی به ما بدهد. به علاوه او به مفهوم واقعیت‌نهایی، پیچ و تاب خاص خود را می‌دهد.

دنیای اراده

فلسفه شوپنهاور درباب بدینی متافیزیکی، براساس عقاید او درباره اراده متافیزیکی بنا نهاده شده است. فیلسوفان ماتریالیستی با ذهن علمی خود چنین می‌پندارند که واقعیت‌های نهایی موجود در جهان، ماده و انرژی است؛ متفکران ایده‌آل‌انگار – به خصوص برکلی – واقعیت پنهان در دنیا را ذهن یا روح، جهد و تلاش و عقاید مختلف می‌دانند. شوپنهاور هر دو ایده ماتریالیسم (ماده‌انگاری) و ایده‌آلیسم (دیدارانگاری) را رد می‌کند، زیرا از نظر او واقعیت‌نهایی از یک نیروی ابدی جهانی یا یک انگیزش تشکیل شده است. تمام چیزها و وقایع تصادفی که عقل سليم، علم و فلسفه ماتریالیستی به عنوان واقعیت فرض می‌کنند، در واقع فقط نمایشی از این جهد غافلانه است که او آن را تمايل متافیزیکی می‌نامد. برای فهمیدن این موضوع، لازم است بفهمیم و قبول کنیم که راهی برای فهمیدن عالم مجردات واقعی وجود دارد. پس با تمام این تعاریف، واقعیت‌نهایی که کانت آن را غیرقابل شناسایی می‌داند، قابل شناسایی است.

روشی که شوپنهاور به وسیله آن درباره امکان کسب دانش به نتیجه می‌رسد تا حدودی پیچیده است. برای شروع باید این شرط را قبول کرد که تنها جهانی که من قادر به شناختن آن هستم، دنیای ادراک و تعقل من است. چیزها برای من به صورتی وجود دارند که من آن را درک می‌کنم و می‌فهمم. به علاوه دنیای محسوسات و دیدنی‌ها از ادراکات حسی من تشکیل شده است؛ پس تصور من از جسم خودم باید نوعی ادراک باشد؛ زیرا جسم من چیز ملموس و دیدنی است و این بدان معنا نیست که میز یا بدن من همان چیزی است که من درک می‌کنم؛ بلکه بدان معناست که این درک تمام چیزی است

که می‌تواند برای من وجود داشته باشد. آنچه درباره جسم من معلوم است این است که جسم من، خود من نیست. من چیزی بیش از جسم هستم، چون من هویتی هستم که جسم خودم و چیزهای دیگر را درک می‌کنم. حال باید این هویت درک‌کننده را شناساگر ادراک حسی بنامیم. پس اشیایی که موضوع درک هستند، آنها بی هویتند که من به عنوان شناساگر درک می‌کنم. اشیاء برای من در جهان ماده به عنوان اشیاء درک شده وجود دارند. شوپنهاور از این ره‌آورد چنین استدلال می‌کند که شناساگر درک‌کننده و مفعول درک‌شونده از یکدیگر جداگیر ناپذیرند. او می‌نویسد: «ماده و اندیشه (*Intellect*) دو مقوله مرتبط بهم و تفکیک ناپذیرند». چون ماده و اندیشه به خاطر نیازشان به یکدیگر کاملاً بهم وابسته‌اند، چنین نتیجه گیری می‌شود که با توجه به عقاید شوپنهاور ماده و اندیشه تنها بخشی از جهان تمثیل هستند. پس اندیشه همان توهم یا «مایا» است.

این اولین قدم در سلسله اندیشه‌های شوپنهاور است، ما می‌توانیم همینجا توقف کرده و بیشتر به این موضوع بپردازیم و حتی آن را زیر سؤال ببریم. فرض کنید به خاطر ادامه یافتن بحث توافق کنیم که اندیشه در نقش دریافت درونی [بدون استدلال] عمل می‌کند، و ادراک چیزی جز تمثیل نیست. با وجود این آیانمی توان گفت اندیشه دیگری که همان توانایی استدلال‌های انتزاعی است – در تفکرات فلسفی وجود دارد؟ دانش مفاهیم، چیزی متفاوت از ادراک و دریافت درونی است. پس چرا چنین فرض می‌کنیم که ما از طریق استدلال انتزاعی قادر به درک واقعیت نیستیم؟ شوپنهاور به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد – پاسخی که برای من قانع کننده نیست: همه استدلال‌ها مفید هستند اما به شرطی که وسیله‌ای برای ارضاء و تأمین خواسته‌های انسان باشد. حتی عقل انتزاعی کارکرد بیولوژیکی دارد؛ این عقل در خدمت جسم است. شوپنهاور چنین می‌اندیشد که ما مجبور شدیم به این نتیجه بررسیم که عقل انتزاعی به دنیای تمثیل تعلق دارد و نمی‌تواند واقعیت نهایی باشد. پس این حکم دکارت که «من می‌اندیشم پس من هستم» درست نیست و باید آن را کنار گذاشت.

شاید این حرکت چندان قانع کننده نباشد ولی هنگامی که اتفاق می‌افتد تنها یک قضیه فرعی است. در دومین بخش از تحقیقاتش درباره دانش، شوپنهاور چنین بحث می‌کند که با تمام این احوال، عقل انسان حداقل می‌تواند یک راه به سوی واقعیت پیدا

کند. او این راه را «تنها در باریک»^۱ می‌نامد. برای درک موقعیت «تنها در باریک» باید با مقوله «درونبینی» (*Introspection*) درگیر شویم؛ (آبا درونبینی احتمالاً نوعی خردورزی است؟) درونبینی یا «خودآگاهی درونی» دستورهای اراده‌ای هر فرد را آشکار می‌سازد. این بدان معناست که دستورات اراده‌ای هر کس مستقیماً فهمیده می‌شود. به علاوه «خودآگاهی درونی» مارا آگاه می‌سازد که دستورات اراده‌ای و فعالیت‌های جسمی که به دنبال آن می‌آیند، یکی به نظر می‌رسند. اما اراده و عمل رابطه علت و معلولی ندارند بلکه عمل جسمانی، تصویری از اراده و تمثیل آن در دنیاست. شوپنهاور چنین استنباط می‌کند که خود جسم چیزی کمتر یا بیشتر از تمثیل اراده نیست. ما به طور اتفاقی با تمثیلی (که همان جسم انسان و فعالیت اوست) برخورد می‌کنیم و این تمثیل مصدق اراده است.

از این بحث دو نتیجه به دست می‌آید: اول اینکه برای هر فرد یک واقعیت – اراده – وجود دارد که می‌تواند بدون خطأ و مستقیم شناخته شود. ثانیاً رابطه بین واقعیت و دنیای پدیدارهای جسمانی انسان – که همان رابطه بین اراده و عمل است – به طرز خطاناپذیر و مستقیمی شناخته می‌شود. این رابطه به این دلیل مستقیم و بدون خطأ درک می‌شود که اعمال همان تمثیل‌ها هستند و تمثیل‌ها نیز به نوبه خود همان تصاویری از اراده‌اند.

شاید اساسی‌ترین نقص این خط فکری، نادیده گرفتن این واقعیت است که عمل اراده‌ای فرد – مثل تمام پدیدارهای ذهنی – در محدوده زمان درک می‌شود، و چون زمان قسمتی از «حجاب اندیشه» است، به نظر می‌رسد که دلیلی وجود ندارد تا این «در باریک» را تنها دری بدانیم که بهر کجا ختم می‌شود و یا الزاماً پذیریم درهای کشف شده دیگر نمی‌توانند چنین نقشی ایفا کنند.

وحدت و فردیت

شوپنهاور نتیجه می‌گیرد تمام واقعیت از «اراده» – بدان شکل که گفته شد – تشکیل شده است. اراده متأفیزیکی یک اراده یگانه است و بخش ناپذیر. چنین اراده‌ای هیچ مقصود،

انتها و دانشی ندارد و کاملاً کنترل نشده و غیر عقلانی است. این اراده فقط وجود دارد. واقعیت یکناست [و دومی ندارد]. تعدد، کثرت و چندگانگی، جنبه‌ای از دنیا ی پدیداره است. البته وجود این دنیا چندگانه وجود هر چیز، وابسته به واقعیتی ی گانه است. اراده متأفیزیکی ی گانه مصداقهای بسیاری دارد: این اراده خود را با کثرت تمایلات افراد و دیگر پدیدارها نشان می‌دهد. وقتی «اراده» در قالب پدیدارها ظهر بیرونی پیدا می‌کند، فردیت را به نمایش می‌گذارد و گاهی اوقات مقاصد و اهداف خاصی پیدا می‌کند. برای مثال وقتی «اراده» با اعمال و کوشش‌های افراد زنده ظهر عینی و مصدق بیرونی پیدا می‌کند، این جدّ و جهد در جهت ادامه زندگی است. اما چون اراده متأفیزیکی همان واقعیت نهایی است، تمام طبیعت چه آلی و چه غیر آلی، از مصاديق این اراده هستند. تمام حوادث و وقایع طبیعی جنبه‌ای از همین اراده هستند؛ رفتار نباتات، آهن، سیارات و مغناطیس، دقیقاً به اندازه رفتارهای انسان و دیگر حیوانات مصداقهایی از ظهرور «اراده متأفیزیکی» هستند.

همان‌گونه که شوپنهاور توضیع می‌دهد، کثرت پدیدارها از سلسله مراتبی شبیه به سلسله مراتب ارسطو تشکیل شده است. در قاعدة این هرم، نیروهایی از طبیعت غیر آلی وجود دارند؛ سپس کمی بالاتر، گیاهان جای دارند و کمی بالاتر از گیاهان، حیوانات هستند و در انتهای نوع بشر قرار دارد. «اراده» عاری از هر دانشی است: او از خویش غافل است. چنین اراده شدید «خود غافل» را در طبیعت گیاهان و جنبش مواد غیر آلی و قوانین حاکم بر آنها می‌بینیم. ما این غفلت و نادانی نسبت به «اراده» را می‌توانیم در زندگی بشری خود نیز مشاهده کنیم. انگیزش‌های انسانی مثل عشق و نوع دوستی در واقع ظاهري مبدل از حقیقت بی‌رحم و خودخواهانه هستند. شوپنهاور، همانند فروید معتقد است که خاستگاه‌های واقعی اعمال انسانی، ناخودآگاه هستند.

با گسترش مفهوم «اراده» و نسبت دادن آن به هر چیزی، شوپنهاور جهان طبیعی را به قلمرو واقعیت‌ها بازمی‌گرداند. مواد غیر آلی بر روی یکدیگر و بر روی ما تأثیر می‌گذارند، به همین دلیل ما مجبور به قبول آنها به عنوان «وجود-به-نهایی»^۱ هستیم. پس اجسام غیرزنده فقط تمثیلهایی ساده نیستند. در ضمن ماده غیر آلی، «ویژگی‌های

درک نشدنی»^۱ دارد که علم قادر به توضیح آنها نیست. برای مثال علم می‌تواند قوه جاذبۀ زمین را محاسبه کند اما نمی‌تواند بگوید قوه جاذبۀ چیست یا از کجا می‌آید. در توضیح این ادعاهکه تمام جنبش‌ها و نیروهای جاندار مصادیقی از ارادهٔ متافیزیکی هستند، شوپنهاور نظریه‌ای ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد قادر به پاسخگویی به پرسش‌هایی است که علم از پاسخ دادن به آنها عاجز است. او می‌گوید جهانی طبیعی، آن‌گونه که فلسفهٔ ماتریالیستی و علم نشان می‌دهند نیست: جهان مخلوط سازمان یافته‌ای از ماده و انرژی نیست، بلکه به عکس توسط همان چیزی کنترل می‌شود که موجودیت بشر را کنترل می‌کند. خواسته‌ها، آرزوها، تقلایها و شرارت‌ها که ما آنها را اساساً ویژگی‌های انسانی می‌دانیم در واقع ویژگی‌هایی جهانی هستند زیرا جد و جهد «اراده» همه‌جا هست.

چیزی که «اراده» همواره به دنبال آن است زندگی است، به همین دلیل شوپنهاور می‌نویسد: می‌توان به جای «اراده» از کلمه «اراده به زندگی» استفاده کرد که در این صورت چنین تعبیری غیرمادی و مجرد است.

شوپنهاور نمونه‌های زیادی از مصادیق ارادهٔ متافیزیکی در جهان تمثیل ارائه می‌دهد. ما می‌توانیم در تمام گونه‌های حیوانی تمایلاتی غریزی – مثل محافظت از خود، تولید مثل و حفاظت از بچه‌ها – را بینیم که به عقیدهٔ شوپنهاور مثالهای آشکاری از اراده هستند. تلاشهای بشری چه غریزی، چه عقلانی، چه تکنولوژیکی، چه سیاسی و چه اقتصادی مصادیقی از همین واقعیت هستند.

شاید این پرسش مطرح شود که چرا شوپنهاور، عنوان «اراده» را به این تلاش پیوسته و ارادهٔ ناآگاهانه نسبت می‌دهد؟ اگر چنین اراده‌ای ناآگاهانه است، چرا با نام انرژی و نیرو شناخته نمی‌شود؟ شاید یک دلیل این باشد که انرژی و نیرو متعلق به علمی هستند که همین علم ماده را بدون هیچ دلیلی واقعی می‌پندارد. دلیل دیگر ریشه در شناخت‌شناسی (*Epistemology*) دارد و بر طبق آن واقعیت این است که فیلسوف به کمک «دری باریکی» موفق به کسب دانشی دربارهٔ واقعیت می‌شود که این در با درون‌بینی [درک بی‌واسطه و استدلال ناپذیر] به دست می‌آید.

شکنجه و بردگی در «اراده به زندگی»

واقعیت نهایی، مبهم، تاریک و ناخوشایند است. از دیدگاه فردی، هر عمل ناموفقِ اراده، کلافگی رنج‌آوری به همراه دارد، در حالی که هر عمل موفقیت‌آمیز الزاماً منجر به ناامیدی می‌شود. برای مثال، زندگی جنسی می‌تواند به دو موقعیت بینجامد: از یکسو به یک انتظار کلافه‌کننده ختم می‌شود و از سوی دیگر به قیمت روحی تمام می‌شود که در شرم و حیای بیهوده هدر شده است. اگر دید وسیع‌تری اختیار کنیم می‌بینیم که شرایط درباره مواد نیز به همین بدی است. ارادهٔ متافیزیکی در قلمرو حیوانی به‌شکل گله‌ای از گونه‌های در حال جنگ مصدق پیدا می‌کند که در آن هر حیوانی سعی در حفظ بقای خود به قیمت نابود کردن دیگران دارد. این تلاش و نacula در مورد بشر نیز صدق می‌کند زیرا انسانها در نبردی همیشگی هستند، نبردی که نه تنها با نیروهای غیرجاندار و جانوران بلکه با دیگر انسانها نیز انجام می‌شود. بدتر از همه این است که نبرد انسانها اساساً بی‌رحم و غیرمنطقی است – برخلاف نبردگونه‌های دیگر که شرافتمدانه و نیکوست.

«...جهان بشریت قلمرو تغییرات و اشتباهات است... و در کنار آن، شرارت و حماقت این شلاق را می‌گرداند. پس این حقیقت آشکار می‌شود که هر «نیکی» تنها از مسیر سختی‌ها راه خود را باز می‌کند و به پیش می‌رود؛ هر آنچه که شریف و دانست به سختی فرصت ظهرور می‌باید و تأثیرگذار می‌شود و حتی به سختی شنیده می‌شود؛ اما پوچی و انحراف در قلمرو افکار، کسالت و بی‌قریحگی در جهان هنر و شرارت و فریب در دنیای عمل، قدرتی را تصدیق می‌کند که نابودنشدنی است... منشأاً اصلی بسیاری از شرارت‌ها که بشر را می‌آزاد، خود بشر است؛ «بشر در ارتباط با همنوع خود یک گرگ است». هر کس این واقعیت را در نظر داشته باشد، دنیا را جهنمی می‌بیند که پا از جهنم دانته فراتر نهاده است، زیرا این واقعیت رادرک می‌کند که هر انسانی شیطان انسان دیگر است.»

به عنوان سندی بر تأیید طبیعت جهنمی زندگی بشری، شوپنهاور مصادیق بسیاری از شخصیت شیطان‌صفت و بی‌رحم انسان ارائه می‌دهد، از آن جمله: جنگ طمع، شکنجه، بردگی و هر نوع بی‌عدالتی دیگر. البته او اصرار دارد که نباید کسی را به خاطر آزارها و

رنج‌هایی که به موجودات و بشریت وارد می‌سازد، سرزنش کرد. اگر قرار بر سرزنش کسی یا چیزی باشد باید واقعیت نهایی را سرزنش کرد، زیرا منشأ تمام پلیدیها در جهان همین واقعیت نهایی است.

زیبایی‌شناسی^۱ و ریاضت^۲

شوپنهاور عقیده دارد که اگرچه فرار از وحشت‌ها و غم و اندوه‌های دنیای تمثیل سخت است، اما غیرممکن نیست. دو راه فرار از این اندوه‌ها وجود دارد؛ یکی از راه هنر است و دیگری از طریق ریاضت. جواب مقدماتی به پرسش «من باید چگونه زندگی کنم؟» این است: یا هنری خلق کن و یا به هنری بیندیش؛ و جواب نهایی این است: هیچ آرزو و اراده‌ای نداشته باش و هیچ کاری نکن.

ژرفاندیشی در کارهای هنری اساساً فعالیتی بی‌طرفانه است، پس در نتیجه هیچ دلهره و اضطرابی به همراه ندارد. تعمق در آثار هنری را باید در تضاد با علاقه به مالکیت اشیا قرار داد؛ آشکار است که اگر تفکرات فردی منجر به تحریک آن فرد برای کسب مالکیت اثری شود، دیگر نمی‌تواند خود را از دلهره و اضطراب برخاند. تا وقتی که فرد آرزوی مالکیت چیزی را نداشته باشد، حداقل برای مدت کوتاهی از اسارت «اراده» فرار کرده است. شوپنهاور همانند نیچه و مانند تمام پیروان مکتب رُمانتیک آلمان، نبوغ هنری را می‌ستاید و نتیجه می‌گیرد که حتی داشتن ظرفیت برای تحسین نبوغ دیگران، شأن و عظمت ویژه‌ای دارد. تفکرات زیبایی‌شناسی، مثل آفرینش آثار زیبایی‌شناسی، ما را قادر می‌سازد تا به سطح آمال و آرزو ارتقا یابیم.

شوپنهاور سلسله‌مراتبی از طبقات هنری رسم می‌کند که رابطه بین پدیدار و اراده متافیزیکی را روشنتر می‌سازد. با غبانی و معماری در کف این مثلث قرار می‌گیرد، چون بامداد غیرزنده سروکار دارند. در سطح بعدی نقاشی‌های تاریخی و مجسمه‌سازی قرار دارد، زیرا هر دو با انسان سروکار دارند. بالاتر از این سطح شعر قرار می‌گیرد زیرا با مفاهیم سروکار دارد و بالاتر از شعر تراژدی جای دارد و بالآخره بالاتر از تراژدی، موسیقی است. تراژدی از جایگاه بالایی برخوردار است، زیرا ویژگی حقیقی زندگی بشر را به تصویر می‌کشد: بی‌عدالتی، پلیدی و دردهای تمام نشدنی. موسیقی

متعالی ترین هنر است زیرا تمثیل هیچ چیز نیست پس شکل خاصی از هنر است. موسیقی تمثیل نیست، پس نوعی واقعیت است و طبیعت نهایی را آشکار می‌سازد؛ گوش کردن به موسیقی متعالی ترین تفکر زیبایی شناختی است.

دومین راه، گریختن از وحشت‌های دنیا ترک «اراده به زندگی» است. از آنجایی که اراده به زندگی منشأ پلیدی است، برای دوری گزیدن از پلیدی، فرد باید از این اراده چشم‌پوشی کند و در تلاش باشد تا فردیت خود را نیز به فراموشی بسپارد. در اینجا ما تأثیر افکار هندی را بر روی شوپنهاور می‌بینیم. حکیم هندی، فردی نشان داده شده که دوست دارد از اضطرابها و توهمنات بگریزد و این کار را با کم کردن نیازهای جسمی خود انجام دهد.

شاید چنین تصور شود که خود-انکاری، خود را به طور کامل در خودکشی نشان می‌دهد. با این حال شوپنهاور خودکشی را به این دلیل رد می‌کند که خود-نابودی را بیانی از اراده فردی می‌داند—اراده به مرگ شبیه امیال دیگر است پس این اراده را هم باید نادیده گرفت.

در این صورت فرد چگونه می‌تواند خود را انکار کند؟ خود-انکاری چه شکلی به خود می‌گیرد؟ شوپنهاور از دیدگاه «اما» توهمند این مشکل را توضیح می‌دهد. فردیت، خود نوعی توهمند است و البته مُهلک‌ترین نوع آن به شمار می‌رود. تا وقتی که افراد مختلف بی‌شماری وجود دارند، فردیت نشان‌دهندهٔ کثرت است. اما واقعیت نهایی نمی‌تواند تجمعی از چند چیز باشد. واقعیت حقیقی یک وحدت است. هدف صحیح و درست خودانکاری، رسیدن به درک کاملی از این حقیقت است که «خود» هویتی جدا و مستقل نیست و بخشی از یک کلیت واحد است. شخصی که این حقیقت اساسی را فهمیده باشد، زندگی فقیرانه، تجرد و ریاضت را انتخاب می‌کند. او نسبت به دیگر ابناء بشر احساسات و عواطف خواهد داشت اما این احساس، عشق نیست، (زیرا برای انسان عادی، شروع عشق یک خودخواهی محض است) ولیکن احساس همدردی است.

برخی اشکالات وارد شده بر بدینی متافیزیکی
یکی از اشکالات آشکار به توصیه شوپنهاور دربارهٔ نحوهٔ زندگی کردن او وارد می‌شود.

چنین بهنظر می‌رسد که این توصیه متناقض است: او می‌گوید خودکشی مستفی است زیرا نوعی «اراده» به حساب می‌آید، ولی آیا ریاضت نوعی عمل بر اساس «اراده» نیست؟ خب، شاید دیانت بودا پاسخی بر این اشکال داشته باشد. بر اساس تفکرات دیانت بودا، «اراده» می‌تواند رو به زوال بگذارد، ولی این ایده کمک چندانی به ما نمی‌کند، زیرا پیش‌فرض این ایده چنین است که اگر «اراده» چنین فرصتی پیدا کند به خود اجازه زوال می‌دهد. چه این ایده درست باشد، چه نباشد، واضح است اراده‌ای که می‌تواند رو به افول بگذارد هیچ شباهتی به «اراده»‌ای ناآگاهانه و حریص شوپنهاور ندارد. از پاسخ بودیستی چنین استنباط می‌شود که اعمال منفی، احتیاج به عمل بر اساس اراده ندارد. خلاصه اینکه: غیرممکن است انسان اراده به «اراده‌ورزی» نداشته باشد، از سوی دیگر اراده‌ورزی انسان مصدقی بیرونی از یک اراده متأفیزیکی و حشی و ناخودآگاه است؛ پس زوال و افول از خودش امری محال است.

اشکال وارد شده دیگر به بدینی متأفیزیکی درباره پیش‌فرض این عقیده است. بر اساس این پیش‌فرض می‌توان مقایسه‌ای کلی بین وجود با غیر وجود انجام داد. در امکان وجود چنین مقایسه‌ای جای تردید بسیاری وجود دارد. آیا ما واقعاً توانایی درک این قضیه را که «اگر دنیا وجود نداشت بهتر بود»، داریم؟! البته تصور احتمالات کوچکتر آسانتر است؛ مثلاً تصور دنیایی که در آن یک شخص خاص یا یک شرایط خاص وجود ندارد، ساده‌تر است. برای مثال هنگامی که ما نبرد هستینگ در سال ۱۹۶۶ را تصور می‌کنیم، در موقعیتی قرار داریم که خود در آن شرایط حضور نداشیم. همچنین می‌توان دنیای واقعی را با دنیای تخیلی مقایسه کرد؛ برای مثال می‌توان دنیای واقعی امروز را با آرمان شهری در آینده مقایسه کرد که در آن جنگ و بیماری و قحطی ناشناخته‌اند و با چنین روشی است که هر کسی می‌تواند به این نتیجه برسد که دنیای واقعی بدتر از دنیای ایده‌آل است. ولی هیچ‌یک از این قیاسها هم تراز با قیاس بین بودن و نبودن یک کلیت بزرگ نیست.

اراده متأفیزیکی به عنوان یک فرضیه

شوپنهاور اعتقاد داشت موفق به استنباط جوهره واقعیت نهایی در کانت شده است. ولی این استنباط دقیق نیست و او موفق به توضیح کانت نمی‌شود؛ به همین دلیل برخی

صاحب نظر ان پیشنهاد کرده‌اند که بهتر است ایده‌های او را نادیده بگیریم. در عوض آنان عقیده دارند که باید اراده متفاوتی کی را یک فرضیه بدانیم که ارتباط خیلی ضعیفی با کانت و یا هر فیلسوف دیگری دارد. شوپنهاور اطمینان داشت که این جهان جای وحشت‌آوری است و در صدد پیدا کردن راهی بود تا بتواند به بهترین وجه همه این رنج‌ها و غم‌ها را توضیع دهد. از نظر شوپنهاور تمام بشریت بدین شکل توضیع داده می‌شود که دنیا بر پایه کشمکش بنانهاده شده و واقعیت نهایی تقلایی ناآگاهانه و بی معنی است. شاید پس از رسیدن به این فرضیه بود که او تلاش کرد آن را استنباطی از فلسفه پیشکسوت خود، ایمانوئل کانت، نشان دهد.

پی نوشت

- F. C. Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, London: Brns, Oates & Washbourne 1946.
- Arthur Schopenhauer, *The Fourfold Root of the Principle of sufficient Reason*, tr. E. F. J. Payne, La Salle, Ill.: Open Court: 1974.
- *On the Freedom of the Will*, tr. R. J. Kolenda, New York: Bobbs Marill 1960.
- *Essays and Aphorisms*. tr. R. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin 1983.
- *The World as Will and Representation* (2 volumes) tr. E. F. J. Payne, New York: Dover 1969.

سورن کی یرکه گور

رابرت اشتِرن^۱

معمولًا از کی یرکه گور به عنوان اولین اگزیستانسیالیست (Existentialist) یاد می‌شود.^۲ او یکی از پیشوایان مکتبی فلسفی در قرن نوزدهم است که به تعبیر سارتر^۳: [این مکتب] هر انسانی را همان‌گونه که هست در قلمرو مالکیت خود او قرار می‌دهد و تمام مسئولیت‌های وجود را مستقیماً بر دوش او می‌کدارد.» (سارتر، اگزیستانسیالیسم و اومانیسم، ص. ۲۹)^۴ به طور قطع در کلام کی یرکه گور بحث‌هایی وجود دارد که سبب توجیه چنین نسبت‌هایی به او می‌شود. او با نسل قرن بیستمی بعد از خود (مانند سارتر) که دنباله‌رو چنین اندیشه‌ای بودند دارای نقاط مشترکی است که می‌توان به تأکید او بر مسئله حق انتخاب، سوبژکتیویسم، یأس، تجاهل‌العارف . ترس آگاهی، ارزوا و عدم اعتماد به فلسفه انتزاعی اشاره کرد. همچنین نوعی روش شخصی و ادبی در شبوة نگارش او وجود دارد که به طور محسوسی سبب مُدرن شدن آثار او گشته است.

نکته‌ای که عامل جدایی او از دیگر همفکرانش در این مکتب می‌شود، تأکید او بر کار کردن در چارچوب خداشناسی (Theism) است. ولی همین مسئله سبب شده تا او نقشی محوری در شکل‌گیری تفکرات بعدی مسیحیت داشته باشد. کی یرکه گور خود را موقعیت خودش را به سفاراطی مسیحی تشییه می‌کرد، اندیشنگری که مواجهه فهرمانانه با مُعقل «ایمان» (Faith) مواجه شد.

1. Robert Siem 2. Jean - Paul Sartre

3. "Existentialism and Humanism"

نه تنها آثار او بلکه شیوه زندگی اش نیز عاملی بود که سبب شد متقدان او را اگزیستانسیالیست بنامند. سورن کی یورکه گور در سال ۱۸۱۳ در کپنهاگ دانمارک به دنیا آمد. او کوچکترین عضو یک خانواده نهفده به سرپرستی پدر خانواده به نام مایکل پلدرسن کی یورکه گور^۱ بود. او پدرش را آدمی مبتلا به «یأس و حشتناک» معرفی می‌کند که در شکل‌گیری بخشی از «پیشینه تاریک زندگی من در سالهای آغازین» نقش مؤثری داشته است. («یادداشت‌های روزانه»، ج. ع. ص. ۷۲) او می‌پرسد:

چرا من مانند دیگر کودکان کامیاب نشدم، چرا شادی و خوشی زندگیم را فرانگرفت و چرا زاده شدم تا به قلمرو افسوسها بینگرم. چرا با اضطرابی مادرزادی متولد شدم که باعث شد مدام به آن بینگرم، چرا نه ماه به سر بردن در بطن مادرم مرا آن قدر پیر کرد که – نه مانند دیگر کودکان بلکه – پیر زاده شدم. («یادداشت‌های روزانه»، ج. ۵، صص ۲۳۲-۲۳۳)

در سال ۱۸۳۰، در سن ۱۷ سالگی، کی یورکه گور وارد دانشگاه کپنهاگ شد و پس از یک دوره تحصیلات – که زمانی هیچ اشتیاقی برای ادامه آن نداشت – موفق به اخذ مدرک در رشته الهیات در سال ۱۸۴۰ شد. دو اتفاق دیگر در این دوره نیز حائز اهمیت هستند: اول مرگ ناگهانی پدر در سال ۱۸۳۸ و دوم آشنایی او با رُگینا Olsen^۲. یک سال قبل از فوت پدرش. کمی قبل از مرگ، پدرش به او گفته بود که چگونه هنگامی که در سالهای جوانی در زمین‌های یوتلند^۳ مشغول چوپانی بود، خداوند را به خاطر مصائب زندگی اش نفرین کرده بود و اینکه او موقیت‌های بعدی زندگی خودش را دوره‌ای می‌دانست برای ورود به مجازات الهی که در قالب مرگ همسر، دو پسر و یک دخترش تعبیر شد. کی یورکه گور چنین پنداشت که این مجازات شامل حال او هم خواهد شد، ولی هنگامی که پدرش مرد، او این مرگ را نوعی «قربانی» تلقی کرد که به جای او انجام شده است تا وی به اهداف دینی برسد. به همین دلیل سرانجام تحصیلات دینی خود را جدی گرفت و در عرض یک سال فارغ‌التحصیل شد. پس از آن در دسامبر سال ۱۸۴۰ پس از اعلام نامزدی خود بارگینا، خودش را برای یک زندگی حرفه‌ای در کلیسا و یک زندگی خانوادگی در کنار رُگینا آماده کرد. ولی یک سال بعد حلقه نامزدی را پس فرستاد – عملی

1. Michael Pedersen Kierkegaard

2. Regina Olsen

3. Jutland

که رنج روحی بسیار بزرگی را برایش به ارمغان آورد ولی از انجام آن گریزی نبود. جدایی از رگینا نقطه عطف بزرگی در زندگی او بود، زیرا سبب شد او امنیت و آسایش موجود در خانواده، جامعه و کلیسا را رها کند و عازم آینده‌ای شود پر از جدایی‌های رنج‌آور و شروع کند به وقف زندگی در راه یک هدف کاملاً شخصی.

در سال ۱۸۴۱، کی یرکه گور به برلین سفر کرد تا به درسگفتارهای شلینگ راجع به فلسفه نزول وحی گوش دهد، فلسفه‌ای که شدیداً به عقاید هگل می‌تاخت.

قبل از مسافرت به برلین کی یرکه گور نظر مساعدی درباره فلسفه هگل نداشت و نسبت به گسترش تأثیر نظام فکری هگل بر روی اندیشمندان کلیسای دانمارکی لوتر معارض بود. به همین دلیل او از حملات شلینگ بر ضد هگل استقبال کرد، اما تحت تأثیر تفکرات او در زمینه تفکر تحصلی (*Positive Speculation*) قرار نگرفت. در ششم فوریه سال ۱۸۴۲ در نامه‌ای خطاب به برادرش نوشت:

«چند و پرندهای شلینگ تمامی ندارد... من برلین را به قصد کپنهاك ترک می‌کنم، نه برای اینکه در دام افکار جدید نیفتم بلکه برای اینکه کتاب «این یا آن»^۱ را تمام کنم.» (یادداشت‌های روزانه، ج. ۵، ص. ۲۰۱)

«این یا آن» منتشر شده به سال ۱۸۴۳، اولین مجموعه از کارهای «مستعار»^۲ کی یرکه گور بود که در طی سالهای بعد چاپ شد. این آثار با نامهای غیرواقعی به چاپ رسیدند. این نامهای غیرواقعی به این دلیل انتخاب شده بودند که رابطه بین زندگی و نویسنده‌گی را از طریق یک سری شخصیت‌های خلق شده به نمایش بگذارند.

از دیگر آثار چاپ شده با نامهای مستعار می‌توان به «تکرار»^۳ (۱۸۴۳)، «ترس و لرز»^۴ (۱۸۴۳)، «قطعات فلسفی»^۵ (۱۸۴۵)، «مفهوم ترس آگاهی»^۶ (۱۸۴۴)، «پله‌های راه زندگی»^۷ (۱۸۴۵) و «نتیجه گیری یک ضمیمه غیر علمی»^۸ (۱۸۴۶) اشاره کرد.

به وسیله این آثار بود که کی یرکه گور به شهرت رسید. در دسامبر ۱۸۴۵ اتفاق دیگری افتاد که تأثیر بهسزایی در زندگی او گذاشت. در این ماه مجموعه‌ای از مقالات

-
- 1. *Either / or*
 - 2. *Repetition*
 - 4. *Philosophical Fragments*
 - 6. *Wayg's Stages on Life*

- 3. *Fear and Trembling*
- 5. *The Concept of Dread*
- 7. *Concluding Unscientific Postscript*

ادی توسط پی. ال. مویر^۱ به چاپ رسید که شامل حملات اعتراض آمیزی به «پله‌های راه ریشه‌گی» بود.

کی‌یرکه گور، در سالی که از این مقالات بسیار آزرده‌خاطر شده بود، با چاپ جوابیه‌ای ارتباط مولیر را با هفته‌نامه طنز کورسر^۲ فاش کرد. در نتیجه این عمل، طی هفته‌های بعدی کورسر توجه خود را به کی‌یرکه گور معطوف کرد و به مضحکه او در انتظار عمومی پرداخت. این کار باعث جدایی هرجه بیشتر او از جامعه شد، این‌وایی که با بدھم زدن نامزدی اش با رگینا شروع شده بود و با طبیعت عجیب کتابهایش به اوج رسیده بود. این عامل همچین سبب شد تا ترسویی و فساد اخلاقی زندگی مدنی برایش ده ایّات برسد و نفس او را به عنوان یک طرد شده از مناسبات اجتماعی پُررنگتر شود. تزارهای بعدی او که سامن «بیماری به سوی مرگ»^۳ و «تربيت در مسيحيت»^۴ (۱۸۵۰) می‌شوند، دو انحراف مهم‌ترین آثار او به عنوان یک نویسنده مسيحي است. این ارتجاند سال و قفعه در نگارش، کار خود را با مبارزه‌ای تند و تیز علیه کلیسای ایالتی از سر گرفت. رنگی سراسر غرور و فساد مخرب، شجاعت زیاد، یأس و نالمیدی خمین و پوچ و رنج‌هایی که کی‌یرکه گور بر خود تحمیل کرده بود از او الگویی مناسب از رنگی یک قهرمان اگزیستانسیالیستی ساخت. کی‌یرکه گور، با فداکردن آرامش سنتی و اجتماعی خود، زیده‌ای متفاوت و صدایی منحصر به فرد آفرید که بهوضوح می‌توان آن را در آثار او یافت.

کی‌یرکه گور بر علیه هگل

همانند دیگر اندیشمتداد قرن نوزدهم، فلسفه کی‌یرکه گور در تضاد با هگل و خبرستندی او از نظام فکری هگل شکل می‌گیرد. با این حال، تفاوت او با دیگر منتقدان هگل در این است ته بنایی که هذلی‌های «جب» مانند مارکس، انگلش^۵، فویرباخ^۶ در ارائه ناهمگل را از بعده ماده‌انگاری و شرانگاری رد کنند. حملات کی‌یرکه گور از بعد دینی قابل بررسی است.

کی‌یرکه گور ابتداً می‌کند ادب‌شناسی، که سبب وحدت نویسنگی می‌شود در

1. P. L. Muller 2. Corsair

3. Sickness unto Death

4. The Training in Christianity

5. Engels

6. Feuerbach

«مسيحي شدن» است. («دیدگاه»، ص. ۷۵) اعتراض اصلی او به فلسفه هگل در اين است که اين فلسفه، مسيحي شدن را غير ممکن می سازد. برای فهميدن اين ادعا لازم است کمی درباره رابطه متناقض افکار هگل و نگاه دينی صحبت کنيم تا بفهميم که چرا کی یورکہ گور بيم آن داشت که با پيش افتادن افکار هگل، نگاه دينی به تزلزل کشide شود. هگل بر اين عقиде است که «دين می تواند بدون فلسفه وجود داشته باشد، ولی فلسفه بدون دين وجود ندارد و اين در واقع نشان دهنده محیط بودن فلسفه بر دين است.» اين جمله در واقع يك ادعای دوسویه و کنایه آميز است. اول اينکه عقاید دینی مستقل از فلسفه هستند و فلسفه وابسته به دين است و دوم اينکه فلسفه محیط بر دين است یا بر آن احاطه دارد به اين معنی که دين مانند هر چيز دیگری در سیستم هگلی آمیخته و ترکیب شده است. حال برای متفسکری چون کی یورکہ گور اطمینان به قدرت ظاهری دين در ادعای اول توسط تهدیدی که در ادعای دوم بر دين وارد شده به خطر افتاده است. زیرا با شامل شدن دين در فلسفه هیچ جايی برای ايمان دينی باقی نمي ماند. پس کی یورکہ گور نسبت به پروژه هگلی بسیار بدگمان است – پروژه ای که با قراردادن دين درون فلسفه، بر دين غلبه کرده است.

بر داشت شخصی هگل از مسيحيت در دو سطح قابل بررسی است:

۱. در سطح متفايزیکی ۲. در سطح اخلاقی

در سطح متفايزیکی، هگل بر اين عقиде است که فلسفه محتوای دين را در قالب عقل بيان می کند و اين کار را با تغيير تصاویر و تمثيل های متفايزیکی مذهبی انجام می دهد و آنها را از استعاره های دينی به واحدهای تفکری سخت و خشک عقلانی تغيير می دهد. پس هگل عقиде دارد که اعتقاد مسيحيت به حلول جسمانی خداوند در پیکر انسانی (*Incarnation*) در واقع پژواکی است از اتحاد فردیت با جهان و محدود بانامحدود – همان گونه که مسیح این اتحاد را در قالب يك واقعیت خارجی بهنمایش گذاشت. علاوه بر این، همین که دين از تفکر تصویر گونه خارج شد و در قالب فلسفه مفهوم و معنا گرفت، دیگر شعور انسانی، پدیدار حلول به جسمانیت را غير قابل درک نمی داند و به عکس، آن را به عنوان يك حقیقت ژرف فلسفی درک می کند. پس در سطح متفايزیکی، هگل دين را چنین تفسیر می کند که در تلاش است واقعیت های ايمان را به

عقلانیت تبدیل کند، در حالی که معتقد است اگر تفسیر حقایقی مانند اتحاد فردیت و جهان با موفقیت انجام شود، راز و رمزهای مسیحیت در قالب فلسفه قابل تبیین و بررسی هستند.

هگل برداشت‌های سیاسی و اخلاقی خود را از دین دارد و بر این عقیده است که اساس دین مبتنی بر یک دین مردمی است اما این ویژگی بالقوه می‌تواند در جهت اهداف سیاسی - اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد.

هگل با استفاده از مثال یک شهر یونانی، بیان می‌کند که دین می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در زندگی مدنی یک اجتماع داشته باشد و باعث اتحاد اعضای آن حول یک سری عقاید شود و مانند وسیله‌ای برای دستورالعمل‌های اخلاقی مورد استفاده قرار گیرد. با وجود این، و با توجه به عقاید روسو^۱، هگل ادعا می‌کند که بر اساس شواهد تاریخی مسیحیت در این راستا عمل نکرده است و در واقع بیشتر نقش نیروی تفرقه‌زای اجتماعی داشته است، زیرا همواره بر اساس شعور فردی [ونه جهانی] و بر پایه پرستش یک خدای متفاوتی کی عمل کرده است و این باعث نادیده انگاشتن اجبارهای سیاسی و اجتماعی حاکم بر هر جامعه شده و زندگی مدنی و اجتماعی آن جامعه را متزلزل کرده است. با وجود این، هگل می‌گوید اگر نگاه مسیحیت در جهات خاصی تغییر کند، به عبارت دیگر اگر به مسیح به عنوان یک پیامبر اخلاق نگریسته شود، این دین می‌تواند به عنوان یک دین مردمی عمل کند. پس هگل تأکید خاصی بر گسترش یک اجتماع مسیحی و نقش اخلاقی مسیحیت در حوزه اجتماعی دارد:

«در یک جامعه پروتستانی ساختار و گذهای آن به همراه کاربردهای مخصوص آن می‌تواند در برگیرنده زندگی اخلاقی و رشد آن باشد البته در صورتی که فقط و فقط از واقعیت دین سرچشمه گیرد و اگر اصول اولیه و انسانی آن مورد بازنگری قرار گیرد و تبدیل به یک واقعیت شود. در این صورت زندگی اخلاقی یک جامعه به همراه روحانیت‌های دینی آن جامعه متقابلاً ضامن بقا و قدرت اجتماعی خواهد شد.» («فلسفه روان»، ص. ۲۹۱)

در هر دو سطح متفاوتی کی و اخلاقی هگل در اندیشه احاطه بر دین از طریق سپردن نقشی به آن در نظام فکری خود بود. برای کی یرکه گور این برداشت دوسویه فلسفه از

دین باعث کمرنگ شدن نقش مؤثر دین می شد و او بر آن شد تا نشان دهد که عقاید دینی نمی توانند تحت لبای فلسفه بررسی شود.

در حملات خود بر عقاید هگل در مورد دین و در راستای گسترش ایده های ضد هگلی خود در مورد معنای دین برای زندگی بشری، کی یوکه گور تلاش کرد برداشت های عقلانی و اخلاقی فلسفه را از مسیحیت متزلزل سازد و با این کار نقد متفاوت خود را از پروژه فلسفه سنتی بنیانگذاری کند.

خارق اجتماعی ایمان

برای برآندازی تلاش هگل جهت احاطه کردن دین از بُعد متأفیزیکی در قلمرو فلسفه، کی یوکه گور معتقد است دو تناقض آشکار در قلب عقاید مسیحیت وجود دارد که فلسفه نمی تواند آنها را توجیه کند. اول اینکه مسئله ایمان به خودی خود مسئله ای متناقض است و دوم اینکه عمل به ایمان نیز دارای تناقض است. کی یوکه گور می گوید تلاش هگل برای مشمول کردن دین درون فلسفه محکوم به شکست است زیرا دین در درون خود عامل نامعقولی دارد که هیچ نوع تفکر فلسفی قادر به حل آن نیست.

کی یوکه گور ادعا می کند که موضوع ایمان در مسیحیت موضوعی خارق اجماع است، زیرا از ما خواسته شده به حلول جسمانی خداوند ایمان داشته باشیم و از سوی دیگر پذیریم که تفاوت «مطلقی» بین خداوند و انسان وجود دارد که این فاصله هیچ گاه جبران پذیر نیست. «خداوندی که در قالب بشر وجود دارد، به دنیا آمده و رشد کرده است ... این یک تناقض مطلق است.» این ادعا که الوهیت در قالب وجود بشری زندگی کرده است این معنا را القا می کند که از نظر فلسفی یک حقیقت ازلی - ابدی وارد موجودیت در زمان شده و این یک تناقض است. دو لغت «گذرا» و «همیشگی» از نظر کی یوکه گور کیفیتی متفاوت از هم دارند که باعث می شود درک این موضوع که چگونه خداوند جاویدان می تواند مقطوعی و گذرا شود، غیرممکن شود.

«ظهور مسیح یک تناقض است و همچنان خواهد ماند. برای معاصرانش این یک تضاد در واقعیت بود که یک وجود انسانی خاص که شبیه دیگران بود، مانند آنها صحبت می کرد و همان آداب و رسوم را دنبال می کرد پسر خدا باشد. برای بشر قرون بعدی تناقض در جای دیگری بود، زیرا حال که دیگر او

با چشمان جسمانی دیده نمی‌شد راحت‌تر بود او را پسر خدا بنامیم اما موضوع شوک‌آور اکنون این است که او در مقطع خاصی از تاریخ بازبان مردم آن زمان سخن می‌گفت.» («یادداشت‌های روزانه»، ج. ۳، ص. ۴۰۰)

پس کی‌یرکه گور حلول خداوند به جسمانیت را مانع شکست‌ناپذیر بر سر راه شعور فلسفی می‌دانست زیرا این مسئله تناقضی مطلق بود و برای فلسفه غیرقابل درک. با وجود این، هگل خود پیشنهاد می‌کند که اتحاد خداوند و بشر باید توسط تفکر زیر درک و پذیرفته شود:

«در فرهنگ کلیسا مسیح خدای انسانی^۱ نامیده شد. این یک تلفیق نامتناول است که مستقیماً در تضاد با فهم و درک است. اما اتحاد الوهیت و طبیعت بشری وارد شعور بشری شد و تبدیل به یک قطعیت گشت. این تبدیل با القای این مطلب انجام شد که دیگری شدن – یعنی تلفیق یافتن با یک محدودیت و ضعف (که همان طبیعت انسانی است) – غیرممکن نیست. این یک ترکیب غیرمعمول ولی ضروری است و این حقیقت را می‌رساند که طبیعت‌های بشری چندان متفاوت از ذات خداوند نیستند.»

(هگل، «فلسفه دین»، ج. ۳، صص. ۷۶ - ۷۷)

با توجه به عقاید هگل اگرچه حلول خداوند به جسمانیت معملاً گونه است – البته اگر بپذیریم که تفاوت مطلق بین انسان و الوهیت وجود دارد – اما هنگامی که بپذیریم هیچ تمایز آشکار و تعیین‌کننده‌ای بین خدا و انسان نیست و هر یک در یک اتحاد دوسویه می‌تواند با دیگری جایگزین شود، تناقض بین خدا و انسان حل می‌شود. در اینجا هگل اساس کار خود را بر این ادعا می‌گذارد که «الوهیت و طبیعت انسانی متفاوت از یکدیگر نیستند» و انسانها اگر تبدیل به موجودات صرفاً تفکری شوند، می‌توانند در بعد اندیشه، نامحدود و الهی شوند.

این عقیده ریشه در یک مفهوم یونانی به نام *πολύς* دارد که به معنای یک‌الهی‌مان‌الهی در بشر است که او را قادر می‌سازد تا دنیا را از دریچه نگاه خداوندی ببیند. هگل خدا را همان ویژگی تفکر در انسان می‌داند و معتقد است که «منطق شاخصلة الهی در بشر است»، و فلسفه دانش است و توسط دانش است که بشر متوجه نقش اصلی خود می‌شود

و این نقش چیزی نیست جز اینکه بشر تصویری از خدا باشد. پس برای هگل و قایع تاریخی حلول جسمانی خداوند اصلاً غیرقابل درک نیست، زیرا این حلول در واقع تصویری مجازی از یک ادعای فلسفی است که می‌گوید اگر بشر عقل محض شده و کاملاً عقلاتی گردد، می‌تواند به وجود الوهی نزدیک شود.

با این حال برای کی یرکه گور چیزی بی معنی در این ادعای منطقی – که بشر می‌تواند به جایگاه خداوندی نزدیک شود – وجود داشت. او عقیده دارد که ما محدود و موجوداتی فانی هستیم که در کمان از اطراف به خاطر محدودیت‌های موجود ناقص است و نمی‌تواند به واقعیت محض نزدیک شود.

«یک نظام اگزیستانسیالیستی نمی‌تواند فرموله شود. این واقعیت، برای خدا در نقش یک سیستم است، ولی نمی‌تواند این نقش را برای هیچ موجود دیگری بازی کند. نظام و علت نهایی در تعامل با یکدیگرند اما وجود کاملاً در تضاد با علت نهایی است. هر چیزی که به خودی خود صاحب وجود است نمی‌تواند علت نهایی در هستی باشد و در عین حال خارج از هستی. پس این متفسکر نظاممند کیست؟ بله، او کسی است که خارج از وجود موجود است و با این حال وجود دارد – کسی که برای همیشه جاویدان است و با این حال تمام موجودیت در او خلاصه می‌شود – این «او» همان خداوند است ... چنین متفسکری یا باید خدا باشد یا یک «رها از قید و بند» (*quod libet*) (تیجه گیری یک ضمیمه غیرعلمی، صص. ۱۰۸ - ۱۰۷)

از نظر کی یرکه گور، «تفاوت مطلقی که باعث تمایز انسان از خدا می‌شود»، تفاوت بین استعدادهای هوشی کم و زیاد نیست بلکه در این است که: «انسان یک موجود ویژه است ... که تا زمانی که وجود دارد الزاماً یک موجود منفرد است که کار اصلی او تمرکز بر روی جوهره وجود است و در حالی که خداوند نامحدود و جاویدان است.» (ضمیمه غیرعلمی، ص. ۱۹۵)

فیلسوف عقل انگاری مانند هگل تلاش می‌کند مشکل موجودیت بشر را از طریق عقل محض حل کند، اما قادر به این کار نیست و در حالی که در دام «بشر بودن» اسیر است، باید یک موجود منفرد باقی بماند؛ پس کی یرکه گور نقش مؤثری در این زمینه دارد و شایسته است که به عنوان اولین اگزیستانسیالیست معرفی شود، زیرا اوست که

نقد عقل انگاری بر اساس فردیت را بنیان نهاده است. در فلسفه عقل انگار، هدف دست یافتن به بُعدی عینی و بیرونی از جهان است. نوعی عقل که فارغ از تمام محدودیت‌های تحمیل شده از سوی بشر یا عقاید ذهنی اوست تا به وسیله آن بتواند به مقام الوهیت نزدیک شود. کی‌برکه گور معتقد است که این پژوهه محکوم به شکست است، زیرا تا زمانی که مانتوانیم از ویژگی‌ها و محدودیت‌های بشری خود فراتر رویم – که چنین چیزی عملأً غیرممکن است – قادر به فراتر رفتن از بُعد فردی خود در جهان نخواهیم نبود. به عنوان یک موجود منفرد ما فقط قادر به درک و تجربه واقعیت از درون یک منطقه محدود هستیم و باید این فکر را که سعی دارد نگاهی ماوراء محدوده بشری و از ناکجا به هستی داشته باشد، کنار بگذاریم. پس کی‌برکه گور تأکیدی را که فلسفه بر ارتباط بین عینیت و واقعیت دارد، زیر سؤال می‌برد. او با عقل انگاری چون هگل که معتقد است «ممکن است چیزی برای من حقیقت باشد در حالی که برای دیگران نباشد» به بحث می‌پردازد.

این در حالی است که یک فیلسوف عقل انگار سعی دارد چیزهایی را که به صورت شخصی درک می‌شوند و تجربه‌ناپذیرند، زیر سؤال ببرد و بر آن است که مازات‌نها مجبور به قبول حقایقی کند که می‌توان با دیگران در آن حقایق سهیم شد. اما کی‌برکه گور بر این باور است که اعتقاداتی وجود دارند که می‌توانند حقیقت داشته باشند بدون آنکه بتوان آن را با دیگران سهیم شد و آنها را در این تجربه شرکت داد. در مرکز این عقاید ذهنی و درونی عقاید دینی ماجای دارند که برای باور آن بشر معتقد نیاز به هیچ تضمینی که از جانب عقل قابل دفاع و عینی باشد ندارد:

«هنگامی که ذهنیت‌انگاری و درون‌گروی حقیقت فرض شود، از نظر عینی حقیقت تبدیل به یک تناقض می‌شود و این مسئله که حقیقت یک تناقض عینی است نشان می‌دهد که در عوض، ذهنیت یک حقیقت است ... ویژگی متناقض حقیقت، در عدم قطعیت عینی آن است. این عدم قطعیت در واقع بیانی برای درون‌گروی احساسی است و احساس دقیقاً همان حقیقت است.»

(«نتیجه‌گیری یک ضمیمه غیرعلمی»، ص. ۱۸۳)

سپس کی‌برکه گور از این موضوع که عینیت ایمان – به خدای انسانی – یک تناقض است به‌سمت موضوع دیگری حرکت می‌کند و آن این است که عمل به ایمان هم

پدیده‌ای متناقض است: به عبارت دیگر، ایمان بر اساس یک واقعیت عینی نیست بلکه بر پایه یک تردید عینی است و این عدم قطعیت سبب ذهنی شدن مسئله ایمان می‌شود. این اختلاف بین قطعیت درونی و تردید بیرونی چیزی است که او نام «احساس در ایمان»^۱ به آن می‌دهد. مسئله ایمان برای عقل متناقض است، زیرا ایمان به عنوان یک پدیده روحی و روانی با قواعد عقلانی توجیه‌پذیر نیست و تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که هیچ تصمیم و طبقه‌بندی عقلانی در مورد آن انجام نشود و مانند جهشی از روی آن گذشت. در واقع دقیقاً به خاطر فقدان یک توجیه عقلانی است که زمینه برای یک عمل یعنی جهش از مسئله ایمان فراهم می‌شود.

پس در جایی که هگل معتقد است می‌توان محتوای دین را عقلانی کرد و دیگر نیازی به جهش از مسئله ایمان نیست، کی یورکه گور عقیده دارد که حقیقت مسیحیت متناقض است و تنها تضمین وجود آن همان قطعیت ذهنی است که بر اساس یک اعتقاد درونی پایه گذاری شده باشد. جهش ایمانی و اعتقاد درونی به آن تنها زمانی اتفاق می‌افتد که بشر متوجه تناقض‌گویی‌ها شود (مسئله‌ای که هگل بسیار تلاش کرد تا آن را باطل کند). این اعتقاد درونی بر اساس نیازی است که در درون ما برای فائق آمدن بر فاصله بین محدود و نامحدود و مرگ و ابدیت وجود دارد و با روشهای عقلانی قابل حل نیست. امکان جهش تنها زمانی پدید می‌آید که این تناقض‌گویی‌ها تصدیق شود و تنها هنگامی مورد قبول واقع می‌شود که مיעضل موجود نه توسط عقل که توسط ایمان حل و فصل شود.

تعليق در مسئله اخلاق

اگرچه در اثر برجسته «نتیجه گیری یک ضمیمه غیر علمی»، کی یورکه گور مخصوصاً در گیر زیر سؤال بردن نگاه متأفیزیکی هگل به دین است، اما رد عقاید هگل در مورد مسائل اخلاقی مسیحیت، درونمایه بسیاری از آثار مهم اوست. او بر آن است که نشان دهد اخلاقیاتی که اساس آن اراده و خواست خداوندی است، رابطه خصوصت‌آمیزی با اخلاقیاتی دارد که اساس آن زندگی مدنی در جامعه هگلی است و هیچ یک از این دو نمی‌تواند با دیگری تلفیق شود. تنش موجود در اخلاقیات هگلی و اخلاقیاتی که اساس

آن بر پایه اراده خداوندی است، بهوضوح در کتابهای «این یا آن» و «ترس و لرز» نشان داده شده است.

در واقع «این یا آن» مطالعه‌ای است بر روی تصادم بین دیدگاه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی. این کتاب که با نام مستعار ویکتور ارمینا^۱ به رشتۀ تحریر درآمد مشتمل بر دو سری نوشته است. اول نامه‌های A که تصویری از جنبه‌های مختلف زندگی بر اساس عقاید زیبایی‌شناختی ارائه می‌دهد و دوم نامه‌های B که تصویری از ویژگی‌های زندگی اخلاقی است. نامه‌های A ترکیبی از کلامهای موجز و قصار، بحث‌هایی راجع به تراژدی و اپرا و مسائل شهوانی است و در پایان با یک نتیجه گیری از اغوایی برنامه‌ریزی شده پایان می‌یابد. نامه‌های B، برخلاف نامه‌های A، با قلمی جدی و آگاهانه توسط یک مرد متأهل محترم، به نام قاضی ویلیام نگاشته شده است. ظاهراً نامه‌های B به صاحب نامه‌های A نوشته شده تا او را قانع کند که «برای ایجاد تعادل در شخصیت باید بین مسائل اخلاقی و زیبایی‌شناختی تعادل برقرار شود.» (این، با آن، ص. ۱۵۹)

او همچنین می‌کوشد تا مزایای ازدواج و برتری آن را نسبت به یک رابطه عاشقانه محض (بدون ازدواج) نشان دهد – موضوعی که برای کی‌یرکه گور پس از برهم زدن نامزدی‌اش بارگینا بسیار جالب بود. در به تصویر کشیدن قاضی ویلیام، در واقع کی‌یرکه گور نوعی کاریکاتور از هگل را به نمایش گذاشته و همزمان فراتر رفته و به مسائل دیگری نیز پرداخته است. (البته این مسئله باید فراموش شود که ویلیام نام میانی هگل بود). هدف قاضی ویلیام این است که A را مقاعد سازد که پیش گرفتن یک رویه زیبایی‌شناختی در زندگی باید با ازدواج و مُلزمات اخلاقی و اجتماعی آن جایگزین شود.

قاضی ویلیام از روش‌هایی صحبت می‌کند که در آن جهان و فرد در بستر خانواده به اتحاد می‌رسند و این کار او یادآور این ادعای هگل است که می‌گوید «خانواده ریشه اخلاقی جامعه را می‌سازد.» (هگل، «فلسفه دین»، ص. ۱۵۴) قاضی معتقد است بشر باید سعی در شناخت «خودِ مدنی و اجتماعی» خویش داشته باشد و سعی نکند به شخصیتی نامشخص دست باید «که مناسب همه جاست و در واقع به هیچ کجا تعلق ندارد.» (این یا آن، ج. ۲، ص. ۲۶۷) او در ادامه این بحث می‌افزاید ازدواج مشغولیت مفیدی است زیرا

سبب می شود انسان تن به مسئولیت های مدنی دهد. همانند هگل، او معتقد است وظایف اجتماعی برای شخص اخلاق گرا محدودیت زانیست، زیرا «کسی که اخلاق گرایانه زندگی می کند در واقع یک زندگی جهانی دارد پس خود را از فرد تبدیل به یک موجود جهانی می کند. البته این کار رانه با محروم کردن خود از محسوسات زندگی - که در این صورت تبدیل به هیچ می شود - بلکه با استفاده از این محسوسات انجام می دهد.» ("این یا آن"، ج. ۲، ص. ۲۶۰) به عنوان سخنگوی یک جامعه اخلاق گرای مدنی، قاضی ویلیام تصویری واقعی از دیدگاه های هگلی است.

با وجود این، اگر با دقت بیشتری به این قضیه توجه کنیم، می توانیم إله مانهای غیر هگلی را نیز در تصویری که قاضی ویلیام از اخلاق به نمایش می گذارد، پیدا کنیم. متن های متعددی وجود دارد که به نظر می رسد در آنها، کی یورکه گور کشش به سمت ذهنیت انگاری و وجود ان را تصدیق می کند، همان گونه که بر جایگاه انتخاب فردی در نظام زندگی اخلاقی تأکید دارد و اهمیت آن توسط هگل نادیده گرفته شد است.

«عمل انتخاب الزاماً بیان مناسبی از اخلاق است. هر کجا که مسئله حاد انتخاب این یا آن پیش می آید می توان مطمئن بود که قضیه اخلاقیات در این مسئله دخالت دارد. تنها «این یا آن» مطلق، مسئله انتخاب بین نیکی و بدی است. اما خود این قضیه نیز اخلاقی است ... اگر سخنان مرا درست فهمیده باشید باید بگوییم در انتخاب یک موضوع مهم، همیشه انتخاب گزینه درست نیست بلکه گاهی اوقات انتخاب بر اساس انگیزش های ترحمی و ... است که اهمیت دارد. پس شخصیت انسانی خواهان نوعی آزادی درونی است که باعث تحکم و تقویت شخصیت می گردد.»

("این یا آن"، ج. ۲، صص. ۷۱ - ۷۰)

به نظر می رسد آنچه قاضی ویلیام پیشنهاد می کند، این است که اخلاقیات باید در سطح انتخابهای فردی باقی بمانند و نمی توان آنها را بیرونی و عینی و جهانی کرد و این چیزی است که فقط می توان در قانونهای اخلاقی اجتماع یافت. علت این است که نیکی و بدی از یک زمینه دینی نشأت می گیرد و این زمینه دینی همان خواست و اراده خداوند است و اراده خداوندی خارج از زندگی مدنی یک اجتماع است و نسبت به آن برتری دارد - همان گونه که هگل خود از این موضوع آگاه و در بحث مسیحیت از آن به عنوان

منبعی شخصی برای اخلاقیات یاد کرده است. ممکن است نیکی و خوبی که ما در زمینه دینی انتخاب می‌کنیم ما را مجبور کند تا بـ ضدـ نیکی های اجتماعی و مدنی عمل کنیم. پس می‌توان به این نتیجه رسید که اخلاق می‌تواند توسط ایمان به تعلیق درآید. این پدیده مشخصاً توسط کی‌یرکه گور در «ترس و لرز» به تصویر کشیده شده است. همان‌گونه که قاضی ویلیام نشان می‌دهد، در اینجا ایمان به عنوان پدیده‌ای در نظر گرفته شده که ماورای اخلاقیات مدنی هگل قرار دارد و عمل می‌کند. اساس این کتاب بحثی پیرامون نقل انجیل از داستان ابراهیم پیامبر – پدر ایمان – است که از طرف خداوند به او نداشت تا فرزندش اسحاق را قربانی کند. ابراهیم این دستور را پذیرفت و آماده انجام آن شد تا اینکه در آخرین لحظه خداوند او را از انجام این دستور معاف کرد و به جای آن یک گوسفند را قربانی کرد. برای یک مؤمن دینی، ابراهیم یک بندۀ شایسته و به مثابه یک «شهسوار ایمان» عمل کرد.

«یوحنا^۱ می‌گوید: هدف من در نمایش تناقض حیرت‌آور ایمان، تناقضی که از یک قتل یک عمل مقدس و خداپسندانه می‌سازد و اسحاق را دوباره به ابراهیم بازمی‌گرداند و عملی که توسط هیچ عقل بشری قادر به درک نیست (چراکه ایمان دقیقاً از جایی شروع می‌شود که عقل از حرکت باز می‌ایستد)، این است که جنبه‌های جدلی غیرمستقیم را در داستان ابراهیم نشان دهم.» (ترس و لرز، ص. ۵۳)

بر این اساس کی‌یرکه گور چنین پرسشی مطرح می‌کند که: «آیا می‌توان تعلیق هدفمندی در اخلاق به وجود آورد؟»

با توجه به نظرات کانت و هگل، او فهمید که می‌توان اخلاق را جهانی کرد. پس برای یک فرد اخلاق‌انگار هدف ملحق شدن به بُعدی جهانی است که می‌تواند در رفتارهای انسانها در تقابل با یکدیگر مورد استفاده قرار گیرد و همچنین می‌توان آن را به عنوان داور نیکی و بدی لحاظ کرد. «همین که فرد تنها به مفرد بودن خود در مقابل جهان پی برد، مرتکب گناه می‌شود و تنها با تصدیق آن است که می‌تواند دوباره به جهان ملحق شود.» (ترس و لرز، ص. ۵۴) کی‌یرکه گور با استفاده از داستان ابراهیم بیان می‌کند که این نگاه اخلاقی در متن دینی به تعلیق درآمده است. ابراهیم در جایگاهی جدا از دیگران و

1. Johannes

تنها قرار دارد و این در حالی است که نمی‌تواند عمل خود را برای دیگران توجیه کند، عملی که در سطح تفکر عقلانی نه تنها مردود و ظالمانه بلکه دیوانگی است، زیرا او قتل پسر خود را فقط بر اساس صدایی انجام می‌دهد که به او می‌گوید چنین کاری را به انجام برساند. تنها بدین طریق می‌توان عمل او را توجیه کرد که او این کار را به خاطر یک دستور الهی که تنها به شخص او خطاب شده بود انجام داد، دستوری که محتوای آن به هیچ وجه توسط استانداردهای جوامع بشری مقبول نیست و حتی بر اساس این استانداردها این کار یک عمل غیراخلاقی است. ابراهیم خود را متعهد و ملزم به انجام کاری کرد که از نظر قانون اخلاق (که مبتنی بر اخلاقیات مدنی است)، قابل درک نیست. اما چون این عمل در محدوده خداوند بود، پس اخلاق مدنی توسط عمل ایمانی ابراهیم باطل شد.

«با این عمل خود، ابراهیم پای خود را فراتر از محدوده اخلاقیات می‌گذارد، زیرا او اخلاقیات جامعه مدنی را به حال تعلیق درمی‌آورد. حال پرسش مطرح شده این است که چگونه نمی‌توان عمل ابراهیم را عملی جهانی قلمداد کرد در حالی که تنها وجه ارتباط بین عمل او و جهان این بود که او مقررات جهانی را زیر پا گذاشت... عمل ابراهیم کوچکترین ارتباطی با قوانین جهانی نداشت و جهد و تلاشی کاملاً شخصی بود. (ترس و لرز، ص. ۵۹)

پس کی یرکه گور از داستان ابراهیم برای نشان دادن دو چیز استفاده می‌کند: نخست آنکه تفاوتی اساسی بین نگاه دینی و نگاه اخلاقی وجود دارد و دوم اینکه می‌توان اخلاقیات را به خاطر مسائل دینی به تعلیق درآورد – اگرچه این تعلیق تنها بر اساس ایمان عملی به دست آید و نه بر اساس مسائل بیرونی عقل انگارانه – این در حالی است که از نگاه هگلی کاری که ابراهیم خود را آماده انجام آن کرد از نگاه اخلاقی غلط بود و تنها بر اساس وجود و احساسات مذهبی انجام شد. از نظر کی یرکه گور، ابراهیم «شهسوار ایمان» است، بنده خداوندی که تبدیل به یک قهرمان الهی شده است. به علاوه حتی خارج از محدوده دینی باز می‌توانیم ابراهیم را به خاطر کاری که انجام داده تحسین کنیم، زیرا ما عظمت انتخاب ابراهیم را درک و تصدیق می‌کنیم و می‌فهمیم که این عمل کاملاً منحصر به فرد است.

«داستان ابراهیم دارای یک تعلیق اخلاقی هدفمند است. به عنوان یک فرد

او حتی در مکانی بالاتر از جهان قرار دارد و این یک تناقض است.»
 (ترس و لرز، ص. ۶۶)

پس در پایان، مخالفت کی یرکه گور نه تنها با عقاید هگل که با خود فلسفه، در این است که این مسائل تصنیعی هستند: فلسفه بر این ادعایست که مشکلات را حل می‌کند و بر مسائل فائق می‌آید و می‌تواند تضادها را حل و فصل کند و فردیت و زندگی اجتماعی را برابر پایه‌ای معقول بنیاد نهند. ولی واقعیت این است که فلسفه این مسائل را نادیده انگاشته و از آنها رد شده است. هنگامی که ماساخت در تلاش هستیم تا با محدودیت‌ها، تردیدها و فردیت‌های خودکنار بیاییم، پرسش‌هایی در جهت تقابل بشر با خداوند، محدودیت با ابدیت سر بر می‌آورند. پس ما مجبور می‌شویم اساس موجودیت خود را بر مبنای جهش و ایمان عملی قرار دهیم. فلسفه به سادگی از روی بافت زندگی بشری و تردیدهای غمانگیز آن می‌گذرد. در حالی که کی یرکه گور در تلاش است تا نوری بر روی این مسائل — که مورد غفلت واقع شده‌اند — بتاباند. اساس نگاه او در این واقعیت نهفته است که:

«چنین فرض می‌شود که فهمیدن هگل باید دشوار باشد، اما درک ابراهیم مسئله کوچکی است. فراتر رفتن از هگل یک دستاورد معجزه‌آساست، اما فراتر رفتن از ابراهیم آسانترین کارهاست. من بهنوبه خود، زمان قابل توجهی را صرف کردم تا فلسفه هگل رادرک کنم و بر این باورم که تقریباً آن را خوب فهمیده‌ام؛ من آن قدر اعتماد به نفس دارم که فکر کنم اگر متن‌های خاصی را نمی‌فهمم — هرچند رنج زیادی برای درک آنها متحمل شده باشم — در واقع نویسنده این متن‌هایست که عقاید خود را به روشنی بیان نکرده است. تمام این کارها را طبیعی و ساده انجام می‌دهم؛ اما فکر کردن درباره ابراهیم مسئله دیگری است. وقتی به او فکر می‌کنم، از هم می‌پاشم. من مدام در فکر تناقض عظیمی هستم که در متن زندگی ابراهیم وجود دارد و با وجود تمام سعی و تلاشها، عقلمن قادر به کاویدن آن نیست. تمام سعی من بر این است که جنبه‌ای از کار او را درک کنم در حالی که همزمان کاملًا عاجز و درمانده شده‌ام. (ترس و لرز، ص. ۳۳)

پی نوشت

Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Oxford University Press, 1987

G. W. F. Hegel. *Logic* tr. William Wallace and A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1987

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

— *Philosophy of Right*, tr. N. m. Knox, Oxford: Oxford University Press. 1952

— *Lectures on the Philosophy of Religion*, tr. E. B. Spiers and J. B. H. Sanderson, new ed., 3 volumes, London Humanities Press, 1962

Immanuel Kant, *The Graundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. H. J. Paton as *The Moral Law*, London, Hutchinson, 1948

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

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

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

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

Søren Aabye Kierkegaard, *The Point of View of My Work as an Author*, rt. W. Lowrie, New York: Harper and Row, 1962

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

۶

کارل مارکس

گیل هویه^۱

کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) در بن و برلین حقوق خواند، اما خیلی زود به فلسفه و تاریخ علاقمند شد. در اوایل زندگی تحت تأثیر فلسفه هگل، عقاید فویرباخ^۲ و آثار اقتصاددان بزرگ دیوید ریکاردو^۳ قرار گرفت؛ اما بعدها نظریه تأثیرگذار و قدرتمند خود را ارائه کرد، نظریه‌ای که تلاش کرد روندهای تاریخی، واقعیت‌های اقتصادی و نیروها و معیارهای اجتماعی و سیاسی را توضیح دهد.

در دورانی که مارکس می‌نوشت، جوامع اروپایی تحت تحولات عظیم اجتماعی قرار داشتند. توضیحات مرسوم درباره این تحولات حول عصر منورالفکری (Aufklärung)، انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی متمرکز شده بودند. عصر، اولین منورالفکری نشانه سکولار شدن جامعه به شمار می‌رفت و سعی در حذف اعتقادات دینی — که بر پایه ایمان استوار شده بود — و جایگزین کردن آن با استدلال و رهایی مردم از عقاید غلط عرفانی داشت. همچنین در این دوران تلاشهایی صورت گرفت تا قدرتهایی را که از طریق سلسله مراتب سلطنتی و دینی اعمال نفوذ می‌کردند، حذف شوند. انقلاب کبیر فرانسه، اصول و قواعد حق رأی، آزادی و برابری در برابر قانون را بنا نهاده بود، و اینها اصولی بودند که اساس لیبرال دموکراسی را تشکیل می‌دادند. انقلاب صنعتی، روابط اجتماعی جدیدی را بینانگذاری کرده بود که به بشر اجازه می‌داد تا طبیعت را کنترل کند، تولیدات را افزایش دهد و نیازهای خود را برأورده سازد.

1. Gill Howie

2. Feuerbach

3. David Ricardo

با وجود این، این مدل تشریحی بیانگر فراز و نشیب‌های اروپا و نشان‌دهنده تغییرات سیاسی آن از فئودالیسم به نظام سرمایه‌داری نیست و همچنین نباید آن را یک انقلاب زودهنگام انگلیسی دانست که منجر به آزادی نظام تجاری سرمایه‌داری در انگلستان شد. در ضمن نباید تصور کرد که این توضیحات در جهت بدنام کردن اصول نهادهای دینی در فرانسه یا هر جای دیگر ارائه شده است.

مارکس عقیده دارد بحرانها، نتایج گریزناپذیر نظام سرمایه‌داری آزاد هستند. اگر یک سازمان اجتماعی بر اساس تحریم برنامه‌ریزی شده مردم از منابع طبیعی بنا نهاده شده باشد، در این صورت اختلاف، جزء لاینفکی از آن سازمان اجتماعی می‌شود. با توجه به عقاید مارکس، نظام سرمایه‌داری آزاد حاوی بذر از هم پاشیدگی خویش است: همزمان با متأثر شدن و رنج کشیدن مردم از روابط نامطلوب تولیدی در نظام سرمایه‌داری، شرایط عمومی برای ظهور دموکراسی ایجاد می‌شود. این تنافض بین آزادی و تأثیرات نامطلوب آن بر روی مردم به بحران می‌انجامد، زیرا نظام سرمایه‌داری آزاد نمی‌تواند پاسخگوی توقعاتی باشد که لیبرالیسم مسبب آن بوده و از آن حمایت می‌کند. مارکس معتقد است چنین اختلافی تنها با طلوی یک عصر جدید قابل حل است. فقط گروهی که از دلایل این بحرانها و قدرت آنها آگاهند، قادر به تغییر روابطی هستند که منشأ اختلافات و منازعات بوده‌اند.

نیچه نیز احتمال وقوع بحران در لیبرالیسم را پیش‌بینی کرده بود. با این حال، او این بحران را در قالب مشکلات کلی موجود در شناخت‌شناسی (*Epistemology*) توضیح داد و پیروان او در اروپا همانند او، بحرانهای لیبرالیسم را از دیدگاه معرفت‌شناسی توضیح دادند. هدف من این است که این برداشت را با نشان دادن اینکه چالش در جهت قانونمند کردن معضلات نمی‌تواند تا حد مشکلات شناخت‌شناسی تنزل یابد، اثبات کنم. این بحران علت دیگری نیز دارد که عملکرد علمی مارکسیسم قادر به شفاف‌سازی و توضیح آن نیست.

مشروعیت و بحران

لیبرالیسم هنگامی مشروعیت می‌یابد که قوانین کنترل‌کننده آن نسبت به اهداف اخلاقی بی‌طرف باشند، درباره منافع مورد اختلاف، بدون غرض مذاکره کنند و همزمان با دفاع

از اصول اساسی آن، همه را از مزایای آن بهره‌مند سازند. حال اگر در این میان رضایت حاصل شد چه بهتر! انسان که طبیعتاً آزاد آفریده شده است با حکومت قراردادی می‌بنند که طی آن آزادی فردی با آزادی مدنی معاوضه می‌شود و وظایفی را می‌پذیرد تا از قوانین حکومت اطاعت کرده باشد. این قرارداد می‌تواند به صورت آشکار، از طریق رأی دادن و به صورت ضمنی از طریق وصول منافع حفظ شود. اگر هم در این میان کمی سرپیچی مدنی به وجود آمد، قانونمندی و هماهنگی بین فعالیت‌های حکومتی و عقاید شهر و ندان خردمند و مطیع قانون، مانع از مشکلات بیشتر می‌شود.

بحران مشروعيت به یکی از دو طریق زیر پیش می‌آید: ممکن است یک دولت از شرایطی که تعیین‌کننده حدود مشروعيت است تجاوز کند. در چنین شرایطی، بحران بر سر مشروعيت یک دولت خاص نیست. مشکل بنیادی‌تر این است که شرایطی که مشروعيت را تعریف می‌کنند، انکار می‌شوند.

مارکس ادعا می‌کند همه دولت‌های لیبرال حتی در قالب تعاریف خودشان الزاماً نامشرواعاند، زیرا نمی‌توانند تسلیم بی‌طرفی حکومتی خودشوند و باید حق مالکیت خصوصی را به‌ نحوی تأیید کنند. مشروعيت نظام سرمایه‌داری آزاد، وابسته به تولید اقتصادی آرام و پیوسته است تا از این رهار در بتواند به مصالح و عده داده شده عمل کند. در گفتار چنین به‌نظر می‌رسد که حکومت مسئول اداره روابط اجتماعی است، اما در قبال روابط اقتصادی چنین مسئولیتی ندارد. در حقیقت، رابطه دولت با اقتصاد در قالب رابطه مدیریتی است تا همکاری. در طول بحران اقتصادی این نقش عجیب مورد مطالعه دقیق قرار می‌گیرد و عدم رضایت از شرایط، با تلاش برای به‌دست آوردن عدالت اجتماعی بروز می‌کند.

هستی‌شناسی (Ontology) مارکس

مارکسیسم علمی با این پیش‌فرض شروع می‌شود که دنیا بی‌مستقل از دنیای حواس وجود دارد، در ضمن دنیا بی‌مستقل از دنیای ذهن نیز هست و دیگر اینکه ساختارها و صور خاص اجتماعی نیز مستقل از دنیای ذهنند. مارکس یک تجربه‌انگار تقلیلی نیست. نخست اینکه، او عقیده دارد که طبیعت با درگیریهای عملی مادچار دگرگونی می‌شود و این دگرگونی به‌نوبه خود سبب تغییر شرایط ما می‌شود. او همچنین معتقد است که

اشکال و ساختارهای اجتماعی و عینی، نتایج عملکردهای انسانی هدفمند در طول تاریخ هستند. و در آخر تأکید می‌کند که ما از طریق کار یا همان فعالیت تولیدی، دنیای اجتماعی را خلق کرده و آن را درک می‌کنیم.

انسان ماهیتی طبیعی دارد و صاحب غراییز، حواچ و خلق و خوی خاص خود است.

بشر به عنوان یک موجود عینی و وابسته به محسوسات، در رنج و مشقت است و چون احساس درد می‌کند موجودی است حساس. احساسات که قدرت عمدۀ بشری را تشکیل می‌دهد، با انرژی تمام بر روی موضوعات متمرکز شده و بر آنها تأثیر می‌گذارند. (دستنوشته‌های فلسفی و اقتصادی)^۱

بیان این نکته ضروری است که تصور مارکس از بشر تصوری است که بر اساس ارتباطات بنا نهاده شده است. به عنوان موجوداتی اجتماعی، ما از طریق درگیری فعالانه در دنیا و با دیگر مردمان، شکل می‌گیریم. از نظر تاریخی این روابط اشکال مختلفی به خود می‌گیرند. این روابط ضروری‌اند، اما این بدان معنا نیست که می‌توان بشر را به عنوان محصولی از این ارتباطات معرفی کرد و سپس او را کنار گذاشت، بلکه فقط بدان معناست که بشر در ارتباط با طبیعت و دیگر آدمیان به دنیا می‌آید.

این ادعاهای آگاهی و خودآگاهی، پدیده‌هایی اجتماعی هستند بدان معنی نیست که ما نمی‌توانیم بین عقاید غلط و صحیح تمایز قائل شویم. با وجود این، نظریه دانش مارکس، دو جنبه دارد: دنیایی مستقل از حواس بشر وجود دارد، ولی حواس بشر قسمتی از دنیاست. ادراک حسی و فهم ما از دنیا، محدودیت‌هایی دارد و پژوهش‌های تجربی از این محدودیت‌ها متاثر شده‌اند. پژوهش یک نوع تمرین اجتماعی است که توسط تاریخ خودش محدود شده است، پس استقلال در تحقیق، نسبی است. علم، به عنوان یک عمل اجتماعی، رفتارهای خاص خود را دارد و عقاید و ایده‌هاییش را از نمونه‌های علمی گذشته به ارث می‌برد. در کنار این میراث، محققان علمی مخلوق اجتماع هستند و نمی‌توانند تمام اعتقادات غیر علمی خود را هنگام ورود به آزمایشگاه، پشت در بگذرانند [نمی‌توانند اعتقادات غیر علمی خود را در تحقیقاتشان نادیده بگیرند]. آن دیشمندان فمینیست معاصر بر این باورند که نظریه‌های علمی در رنج‌اند، زیرا دانشمندان در بطن جامعه قرار دارند و به همین دلیل از جامعه و اعتقادات آن تأثیر

می‌پذیرند، در نتیجه نظریه‌های علمی ارائه شده توسط آنان، چندان هم علمی نیستند. عقاید متداول جامعه، حتی در سطح ادراک حسی و مشاهده، تأثیرگذارند که این خود منجر به تفسیرهای متعصبانه از داده‌های تجربی می‌انجامد.

تئوری کار در باب ارزش

برای فهمیدن بحران مشروعیت معاصر، ما باید روند اصلی جامعه سرمایه‌داری و – یا همان‌گونه که مارکس می‌گوید – روابط حاکم بر تولید سرمایه را بشناسیم. روش مارکس – که همان ماتریالیسم تاریخی است – بر پایه مطالعه روابط پویا و متغیر اجتماعی در زمینه تولید استوار است. پژوهش‌های او درباره نظام سرمایه‌داری و مراحل تاریخی رشد سیستم‌های تولیدی است که از دوران باستان شروع می‌شود و با گذر از فتووالیسم به نظام سرمایه‌داری و سوسيالیسم می‌رسد.

اقتصاد مارکسیستی بر روی روابط اجتماعی موجود در روند تولید تمرکز می‌کند. از نظر او اجناس نیازها را برابرآورده می‌سازند و ارزش مصرفی دارند. اجناس، کالاهایی هستند که در ارتباط با دیگر کالاهای قراردادارند و ارزش معامله‌ای دارند. این نوع رابطه بر اساس سنجش ارزش استوار است. مثلاً اگر بتوان دو صندلی را با یک میز معاوضه کرد، گفته می‌شود که یک میز ارزشی برابر با دو صندلی دارد. از آنجایی که ما قادر به سنجش رابطه بین اجناس مختلف هستیم، پس همه آنها باید دارای یک وجه مشترک باشند. از آنجایی که همه آنها مصارف متنوع و غیرقابل شمارش دارند، وجه اشتراک آنها در این است که این کالاهای محصولات «کار» هستند. ارزش آنها به میزان کار مورد نیاز برای تولید آنها بستگی دارد. این معیار در بین تمام کالاهایکی است – و بر اساس میزان «کار» انجام شده بر روی آنها بنا نهاده شده است – اما مقادیر متفاوتی از کار را می‌سنجد. ما می‌توانیم این مطلب را به این شکل بازآفرینی و فرموله کنیم که آنچه مورد سنجش قرار می‌گیرد از نظر کیفی یکی است [و همان «کار» است]، اما از نظر کمی متفاوت است. این عمل، اندازه گیری یک نوع کار خاص نیست، بلکه سنجشی نامحسوس است و در واقع همان زمان لازم برای تولید کالایی است که ارزش مصرفی دارد. امور نامحسوس مورد بحث همان میانگین سختی کار و مقدار مهارت صرف شده است. هنگامی که تلاشهای انجام شده در جهت تولید کالا حذف شود، آنچه باقی می‌ماند میانگین میزان کار انجام

شده در واحد زمان است. پس چنین سنجشی روند تجارت را تنظیم می‌کند: تجارت چرخه اجناس است، پس تجارت همان چرخه ارزش است.

یک سرمایه‌دار، پول خود را در ابزار تولیدی (مانند ماشین و مواد خام) و یا در خدمات (مثل مهارت‌ها، دانش و فنون) سرمایه‌گذاری می‌کند. در طی روند تولید، مواد خام تبدیل به کالاهایی می‌شوند که ارزش مصرفی دارند. سرمایه‌گذار این کالاهارا—که ارزش مصرفی دارند—وارد بازار می‌کند. این کالاهای ارزش معامله‌ای دارند و در قبال مبلغی معاوضه می‌شوند. مبلغ دریافتی از سوی سرمایه‌گذار بیشتر از میزان پول سرمایه‌گذاری شده است، یعنی ارزش معامله‌ای این اجناس بیشتر از ارزش معامله‌ای ماشین آلات و خدمات انجام شده بر روی این کالاهاست. این تفاوت مبلغ از نظر اجتماعی برای تولید یک شیء ضروری است. برای اینکه ارزش اجناس بیش از ارزش سرمایه‌گذاری اولیه باشد، باید چنین ارزشی در طی نظام تولید خلق شود. چون «کار» انجام شده بر روی مواد خام سبب تولید کالای جدید می‌شود، پس علت افزایش بهای کالا همان خدمات انجام شده بر روی آن است. چنین برداشتی، توضیح می‌دهد که چگونه یک سرمایه‌گذار می‌تواند به سود بیشتر برسد. در واقع کار انجام شده بر روی کالا است که سبب تولید سود مازاد بر ارزش «مرده» در سیستم تولید می‌شود. برای سوددهی، ارزش کار باید متفاوت از ارزش معامله‌ای جنس باشد. در ضمن ارزش کار یک کارگر باید کمتر از سود تولید شده باشد. اختلاف بین این دو فاکتور ارزش افزوده نامیده می‌شود و آن چیزی است که سرمایه‌گذاران از آن با عنوان «سود» یاد می‌کنند. در این روند، کارگر جنسی را می‌فروشد یعنی کار خود را به خاطر ارزش معامله‌ای آن می‌فروشد؛ با توجه به نظریه کار در مقوله ارزش، بهای جنس فروخته شده باید بر اساس میزان کار لازم (برای تولید و بازتولید کالا) در واحد زمان باشد. با این تعاریف، کارگر، حقوق عادلانه‌ای را در نظام سرمایه‌داری دریافت می‌کند که این حقوق در قالب ارزش معامله‌ای خود را نشان می‌دهد. در ضمن تفاوت بین ارزش «کار» انجام شده و بهای تولید شده در روند تولید، ارزش افزوده نامیده می‌شود.

با وجود این، تبدیل کار به کالا، بستگی به نحوه برخورد با روند کار به عنوان یک کمیت قابل سنجش دارد که روندی متغیر و خلاق است. این فعالیت خلاق و تغییرپذیر چیزی است که به کار ارزش مصرفی می‌دهد. سرمایه‌گذار نیروی انسانی را در قالب

قرارداد حقوقی عادلانه، به اختیار خود درمی‌آورد.

در این صورت استثمار و بهره‌برداری در یک نظام سرمایه‌داری، دو جنبه دارد. از نظر کمیت، مالکیت خصوصی در ابزار تولید، سبب می‌شود سرمایه‌گذار حق ارزش افزوده‌ای را که توسط کارگر به وجود آمده، از آن خود بداند. حتی هنگامی که کارگر حقوق دریافت می‌کند باز این اتفاق رُخ می‌دهد. پس این روش خاصی است که در آن استثمار در درون سیستم سرمایه‌داری و به صورت پنهان و مبهم و در قالب حقوق انجام می‌گیرد. از لحاظ کیفی، استثمار تنها به این دلیل رُخ می‌دهد که فعالیت‌های خلاق و متغیر در قالب واحدهای زمانی مورد سنجش قرار می‌گیرند.

تئوری کار در مقوله ارزش هنگامی به نسبت‌های ارزش می‌پردازد که «ارزش» به معنای «ازمان» مورد نیاز برای انجام یک کار به حساب آید. واضح است که معامله کالاهای به این سادگی صورت نمی‌گیرد. در این میان وجود یک کالا برای معاوضه و وساطت لازم است. این کالا از نظر مارکس، یا طلاست و یا ارزش پولی این فلز است.

جوهره، ظاهر و ایدئولوژی نظام سرمایه‌داری آزاد

مارکس آن دسته از اقتصاددانان سیاسی را که از مدل‌های ساده عرضه و تقاضا حمایت می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که رابطه‌ای بین تقاضا و عقاید مارکسیستی وجود ندارد، زیرا تقاضا برای کالاهایی که ارزش مصرفی دارند بر روی سرمایه‌گذاری در صنایع مختلف تأثیر می‌گذارد و گردش سرمایه را در بخش‌های تولیدی توضیح می‌دهد. با این حال، تأکید بر روی تقاضا، سبب پنهان شدن روابط اجتماعی ضروری در روند تولید می‌شود. مدل عرضه و تقاضا این حقیقت را پنهان می‌سازد که «قیمت»، یک معیار سنجش طبیعی نیست و فقط معیاری غیر انتزاعی است. همتای اجتماعی و بیرونی این معیار، استخر شناوری از کار و خدمات استثمار شده است. پس در اقتصاد سنتی سیاسی، چیز‌ها همان‌طور که هستند درک نمی‌شوند و باید در یک بعد انتزاعی ادراک شوند. اقتصاد بازاری سبب می‌شود به نظر بر سرداشیاء قدرت تعیین قیمت‌ها را دارند. اما برای درک نوسان یا تفاوت بین قیمت و ارزش، نیاز به درک مفهوم ارزش – که توسط روابط اجتماعی ایجاد می‌شود – داریم. این کار نیاز به مطالعات تجربی در زمینه روابط تولیدی و استثماری ارزش مازاد دارد. نظام

سرمایه‌داری تنها یک روش از روشهای متنوعی است که تولید را ساماندهی می‌کند؛ این بدان علت است که روابط تولیدی، نوعی روابط اجتماعی هستند. اما اقتصاد بازاری با تلاش در جهت طبیعی و ثابت نشان دادن این روابط، باعث خدشه‌دار شدن واقعیت روند تولید می‌شود.

ایدئولوژی، نمود یک طرفه‌ای از روابط اجتماعی در عرصه حضور است. برای مثال اقتصاد بازاری، کالاهارا با قیمت‌های تقاضا شده عرضه می‌کند، در حالی که واقعیت این است که اجناس به این دلیل قیمت‌دار می‌شوند که هر یک ارزشی دارند و این ارزش توسط کاری که بر روی آنها انجام شده، به دست آمده است. همواره سعی بر آن بوده که تفکرات ایدئولوژیکی از روابط اجتماعی حذف شوند و این حذف نوعی ضرورت به حساب آید، گویی این تفکرات نمی‌توانند کمکی به درک صحیح مسئله بکنند و کاملاً بی‌ربط هستند. اما آنچه که به نظر می‌رسد رابطه بین کالاهای باشد، در واقع محصولی از روابط انسانی است؛ در ماتریالیسم جدلی، پژوهش‌ها و روندهای انتقادی با یکدیگر تلفیق می‌شوند تا نمونه واقعی روابط اجتماعی نهان را آشکار سازند و در این راستا معلوم شود که چرا برخی از اعتقادات غلط هستند. در نظام سرمایه‌داری معمولاً اعتقادات ایدئولوژیکی، آنها بی‌هستند که سعی در پنهان‌سازی یا خدشه‌دار کردن روابط تولید دارند. تفکرات ایدئولوژیکی که به عنوان بخشی از زیربنای فرهنگ و اندیشه‌ای جامعه توصیف شده‌اند، سعی در توجیه مالکیت خصوصی و قبول ارزش مازاد دارند.

«تفکرات طبقه حاکم در تمامی اعصار، عقاید حاکم بر جامعه بوده است، به

عبارت دیگر، طبقه‌ای که عامل تعیین‌کننده مادی در جامعه به شمار می‌رود،

همزمان عامل فکری تعیین‌کننده نیز هست. (ایدئولوژی آلمانی^۱)

در حقیقت تفکرات طبقه حاکم سرمایه‌دار همان عقاید ایدئولوژیکی حاکم است. به نظر می‌رسد، عقاید و تفکرات آنان تصویر منسجمی از جهان را نشان می‌دهد، اما این انسجام مشکل دار است. ایدئولوژی طبقه سرمایه‌دار مردم را در آرمان‌شهرهای خصوصی قرار می‌دهد و این کار را در قالب دین، ادبیات مردمی، کالا و خرافه پرستی به انجام می‌رساند. کارکرد پیدایش چین آرمان‌شهرهای دروغین، رهایی از استرسهای موجود در کشمکش‌هاست. اما حقیقت این است که چون این اختلافات به خاطر نوع

سازماندهی روابط اجتماعی در نظام سرمایه‌داری شکل گرفته، چنین رهایی و خلاصی از استرس، موقتی و گذراست. جستجو برای یافتن مدینه فاضله، خود سبب ایجاد یک بازار گسترده‌تر می‌شود که عاملان تبلیغات از آن به عنوان دستاويزی برای فروش بیشتر محصولات تولیدی استفاده می‌کنند.

اگرچه به نظر می‌رسد که یک حکومت لیبرال موفق به تأمین مشروعیت خود در چارچوب اصول خود شده است، اما در حقیقت چنین دولتی هنوز تحت محدودیت‌های نظام سرمایه‌داری قرار دارد. دولت لیبرالی با تضمین ثبات خود، شرایط تولید انبوه را بهبود می‌بخشد که این‌کار بهنوبه خود منجر به حذف ارزش مازاد و انباشتگی منافع می‌شود. اما تولید ارزش مازاد که به‌طور خصوصی و توسط سرمایه‌گذار کسب می‌شود در حیطه علاقه هر کسی قرار ندارد، [اندکنند کسانی که مایل به پژوهش در این زمینه باشند] یک دولت لیبرال به‌خاطر تأمین ثبات خود از منافع سرمایه‌داران حمایت می‌کند، اما در واقع این تنها ظاهر قضیه است. چنین به نظر می‌رسد که «منافع» از روابط اجتماعی حذف شده‌اند و به همین دلیل این واقعیت پوشیده مانده است که اختلاف بر سر منافع از اختلافات طبقاتی به وجود می‌آید نه اختلافات بین افراد با یکدیگر.

جامعه مدنی و حکومت

با مرزبندی تاریخی بین فعالیت اقتصادی و حکومت، بنای لیبرالیسم تقویت شده و استوار می‌گردد. فعالیت اقتصادی یک موضوع قراردادی بین دو نفر است، ولی روابط سیاسی بین اعضای یک جامعه مدنی و حکومت به وجود می‌آید. نظام حکومتی که با روابط سیاسی طولی به تصویر کشیده می‌شود (یعنی چنان نشان داده می‌شود که حکومت نماینده افراد است)، اقتصاد را از روابط سیاسی – جز در مقوله مالیات – حذف می‌کند. حق مالکیت، معمولاً در قالب نظریه‌های لیبرال دموکراتی و به عنوان یک حق طبیعی ارائه می‌شود و با استدلال در قوانین طبیعی آشکار می‌گردد. این حق نزاعهای تاریخی فراوانی را بین گروه‌های اجتماعی بر سر دستیابی به منابع مادی برانگیخته است. واضح است که طبقه سرمایه‌دار مالکیت را نیافریده، اما با نوآوریهای تکنولوژیکی، دستیابی به ابزار تولید تبدیل به یک موضوع بحرانی شده است. از نظر

نظام سرمایه‌داری، حق مالکیت به معنای تصاحب ارزش مزاد است. به همین دلیل با توجه به عقاید مارکسیستی که حق مالکیت را نوعی حق طبیعی می‌داند، چنین تفکری غلط است. توصیف اقتصاد به عنوان یک موضوع خصوصی بین افراد نیز اشتباه است. ایده ارتباط آزاد در نهادهای جوامع بشری نیز یک پندار بیش نیست. با وجود این، این عقاید غلط همچنان به ساختارهای دموکراتیک دولت مشروعیت می‌بخشد.

به همین منوال حق آزادی و برابری نیز توهمندی بیش نیست. مفهوم آزادی مدنی که تمام و کمال در نظریه‌های لیبرالی مطرح می‌شود از یک فرض هستی شناسانه پنهان استفاده می‌کند که می‌توان آن را مورد اعتراض قرار داد. به همین ترتیب در نظریه لیبرالی، برابری به معنای برابری در مقابل چشمان قانون است که در آن به هر فرد «حق یک رأی» و فرصت‌های برابر داده شده است. نتیجه آن است که برابری در حق رأی با توجه به کارکرد ساختاری نظام سرمایه‌داری آزاد، چیز بسیار اندکی است. اصلاً روش نیست که حق برابری چگونه می‌تواند بر توزیع کالا تأثیر بگذارد. با توجه به عقاید مارکس، در لیبرالیسم، حق برابری یعنی قرار دادن اکثریت مردم در معرض یک معیار سنجش یکسان، برابری یعنی «حق یکی بودن» در معاملات کاری:

«حق برابری، مثل هر حق دیگری، نابرابر است. حق به خودی خود می‌تواند با درخواست برای برابری به وجود آید؛ اما افراد نابرابر – که اگر نابرابر نبودند متفاوت نمی‌شدند – تنها زمانی قابل سنجش هستند که در معرض استانداردهای برابر قرار گیرند و تحت یک دیدگاه برابر بررسی شوند و تنها از یک جنبه خاص مورد توجه قرار گیرند. برای مثال همان‌گونه که در موارد امروزی می‌بینیم، افراد فقط به چشم کارگر نگریسته می‌شوند و چیز دیگری درباره آنها مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ هر چیز دیگری در وجود این افراد نادیده گرفته می‌شود.» *نقد برنامه گوئا*^۱

چنین حقوق نامحسوسی، ایدئولوژی جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند و در نقش روابط اقتصادی و اجتماعی مشروع جلوه گر می‌شوند: با این حال این ایدئولوژی غلط است. حتی حکومت که به ظاهر سیاست عدم مداخله در جامعه مدنی را دنبال می‌کند، با حمایت از این حقوق سبب ایجاد امنیت در استثمار موجود در روند سرمایه‌گذاری

می شود. البته این بدان معنا نیست که در یک جامعه مدنی، رابطه ساده‌ای بین حکومت و اقتصاد خصوصی وجود دارد. در اینجا قطعاً حکومت با اعمال سرمایه گذاری، استقلالی نسبی به دست می‌آورد ولی جامعه مدنی و حکومت اساساً متشکل از یکدیگرند. این تلفیق در خود مختاری نسبی و استقلال بنیادی منجر به ادامه یافتن بحرانها و ظهور آنها یکی پس از دیگری می‌شود و یکی از این بحرانها، بحران فعالیت حکومتی مشروع است.

بازنگری بحران مشروعیت

از نظر ساختاری، نظام سرمایه‌داری پُر از تناقض‌گویی‌های ناخوشایند است. به ناچار بحرانها، نتایج روابط بین ارزش محسوس کار و جنبه اجتماعی نامحسوس آن هستند. نظام سرمایه‌داری از طریق کسب و اندوختن ارزش مازاد تعریف می‌شود. تولید یک عمل اجتماعی است، اما سوداندوزی یک عمل خصوصی به حساب می‌آید. این تنفس در قالب حقوق کاری و سرمایه نشان داده می‌شود. به علاوه تا وقتی که بازاری برای کالاهای تولیدی کارگران – که فقط به اندازه امرار معاش حقوق می‌گیرند – وجود نداشته باشد، بین تولید و مصرف فاصله خواهد بود. اگرچه راههای متنوعی برای تطبیق سرمایه با شرایط وجود دارند، اما احتمال وقوع بحرانهای تولید همیشه وجود دارد و می‌تواند برای سرمایه‌داران خطرناک باشد.

در جستجو برای کسب منافع بیشتر، سرمایه‌گذاران، تکنولوژی نو را وارد روند تولید می‌کنند. این کار سبب کاهش ارزش کالا می‌شود. از نظر مارکس چنین عملی کاملاً همسو با افزایش ارزش مازادی است که با مکانیزه شدن روند تولید به دست می‌آید. همان‌طور که قبلًا مشخص شد، تنزل ارزش خود را به سرعت نشان نمی‌دهد، زیرا ارزش کالا در یک صنعت به صورت میانگین نشان داده می‌شود. رقابت برای کسب سود بیشتر سبب تشویق دیگر سرمایه‌گذاران برای استفاده از همان تکنولوژی می‌شود. همچنان که رقابت‌های سازمان یافته افزایش می‌یابند – یعنی در راستای گسترش روند ماشینی کردن عمل می‌کند – میزان کار بی‌ثمری که باید در قسمت هزینه تولید تغییر کند، به همان شکل افزایش می‌یابد. با توجه به کاهش ساعات کار که از نظر اجتماعی ضروری است، سرمایه‌داران حق انتخاب را برای کارگران محدود می‌کنند. آنها ممکن

است کار بیشتری از کارگر بکشند تا با افزایش استثمار، افزایش روزهای کاری و افزایش شدت کار و یا با کاهش ارزش کار، بتوانند میزان سود خود را ثابت نگه دارند. با وجود این، یک محدودیت طبیعی برای روزهای کاری و ارزش کار وجود دارد؛ در ضمن ارزش کار ممکن است به دلایل دیگری نیز سقوط کند مثلاً اینکه ارزش مواد اولیه کاهش یافته باشد. اما این مسئله وقتی معنادار است که حقوق به این دلیل کم شده تا ارزش واقعی کالا را نشان دهد. ارزش یک سرمایه نیز می‌تواند به همین شکل سقوط کند. با وجود این ممکن است سرمایه‌گذار به تولید بیش از حد ادامه دهد و بازارهایی پیدا کند تا این تولیدات را در آنجا به فروش برساند – برای مثال می‌توان چنین بازارهایی را در دوران جنگ پیدا کرد.

پس یکسری واقعیت‌های اقتصادی وجود دارند که آثار اجتماعی از خود بر جای می‌گذارند. چنین آثار اجتماعی می‌توانند شامل معضلات مشروعیت فعالیت‌های حکومتی شوند، زیرا فعالیت حکومتی در قالب تأمین منافع و فرهنگ ثابت در تولید انبوه تعریف می‌شود. طی بحران اقتصادی، تأمین منافع و ایجاد فرهنگ ثابت برای حکومت کار مشکلی است و تأمین رضایت مردم اصلاً امکان‌پذیر نیست. تحت چنین شرایطی، حکومت سرکوبگرانه عمل می‌کند و چنین رفتاری می‌تواند در قالب کلمات پنهانی مثل «دشمن در داخل» تغییر چهره دهد.

سخن آخر: مارکس در قرن بیستم

چالش‌های مهمی بر سر سه مقوله مارکسیستی وجود دارند. یکی از آنها ایده‌ای است که طبق آن مارکسیسم قادر به ارائه توضیحی در جهت اصول قدرت در سرمایه‌داری بین‌المللی نیست. شرکت‌های چندملیتی از این راه می‌توانند به طور انحصاری، بازار را کنترل کنند و در نتیجه با کنترل قیمت‌ها، سوددهی را افزایش دهند. نکته دیگر چالش «پسافرده»^۱ است که طی آن طبیعت تولید آنچنان تغییر کرده که نمی‌توان نظریه‌های مارکس را به آن تعمیم داد. سومین چالش از منابع متفاوتی سرچشمه می‌گیرد که می‌تواند شامل مطالعات فرهنگی، نظریه‌های فمینیستی، نظریه‌های ادبی، فلسفه اروپایی و روان‌شناسی تحلیلی شود. در حقیقت مارکسیسم به این دلیل رد می‌شود که

سعی دارد تمام پدیده‌ها و اتفاقات را در قالب اختلاف طبقاتی و محصولات و پیامدهای آن توضیح دهد.

سرمایه‌داری انحصاری بین‌المللی

اولین چالشی که در مقوله سرمایه‌داری انحصاری بین‌المللی منجر به نادیده انگاشتن پدیده‌های متعددی می‌شود بدان علت است که سرمایه‌داری یک پدیده رشد - مدار است. صنایعی که در سطح جهانی به رقابت با یکدیگر می‌پردازند و بر اساس منطق سوداندوزی بیشتر هدایت می‌شوند، منابع طبیعی را غارت کرده و به خود اختصاص می‌دهند. به همین جهت سبب بحرانهای زیست محیطی می‌شوند. چون دوران پس از استعمار، زمان تجربه گرایی فرهنگی و صنعتی است، انتظار می‌رود بحرانهای بسیاری بین حکومت‌های ملی و در درون کشورهای توسعه‌نیافته ظهور کنند. بدون یک تئوری اقتصادی نمی‌توان به آسانی مداخلات بین‌المللی در اقتصاد کشورهای توسعه‌نیافته را مورد تحلیل قرار داد و یا بی ثباتی آن را از نظر سیاسی توضیح داد.

پسافر دیسم و نیچه گروی

چالش دوم، توصیف روابط اقتصادی تولیدی از نگاه پسافر دیسم است. سه ادعا در این زمینه وجود دارد: اول اینکه جنبشی در حال شکل‌گیری است که به سمت ایجاد شرکت‌های کوچک با ساختارهای اداری کمتر و تعاملات بیشتر با دیگر شرکت‌ها حرکت می‌کند. دوم اینکه سرمایه می‌تواند سیالتر از گذشته باشد و در پروژه‌های متنوعتری سرمایه گذاری شود. این به خاطر استراتژیهای اعمال شده در کارخانه‌ها است که سبب می‌شود محصولات عرضه‌ای پایین نگه داشته شوند و تنها زمانی که واقعاً به آنها نیاز باشد، فراهم شوند. چنین کاری به خاطر بهبود در وضعیت کنترلی اقلام کالاها امکان‌پذیر شده است. بهبود در کنترل شرایط موجود در کارخانه مرهون کامپیوتری شدن صنایع است (به این وضعیت استراتژی بهنگام گفته می‌شود). در گذشته روابط حاکم بر تولید، تنها بر اساس رابطه سرمایه گذار / کارگر بنا شده بود، اما امروزه این روابط تغییر کرده‌اند و نیروهای کار جدیدی ظهور کرده‌اند که آماده کار کردن برای شرکت‌های مجازی هستند. این نکته می‌تواند در این ایده خلاصه شود که قدرت نقطه

تمرکز مشخصی ندارد؛ قدرت همه‌جا پراکنده است. با توجه به این موضوع نظریه بحران و تناقض‌گویی مارکسیستی منسخ است، اما بحران مشروعیت همچنان پابرجاست، زیرا حکومت ملی قادر به اداره چنین روابط مجازی در روند تولید نیست. چالش سوم از مُعضل دوم سرچشمه می‌گیرد. مارکسیسم به این دلیل رد می‌شود که در تلاش است تا خود را تنها داستان درست و روایت بزرگ تاریخ بداند. اگر در مکتب مارکسیسم خدا مرده باشد، پس یک روایت بزرگ تاریخی و یک حقیقت نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ در این صورت احتمال وجود مارکسیسم علمی هم غیرممکن است. [بر اساس آنچه نیچه بدان معتقد بود] اگر هیچ حقیقت عینی و مطلقی وجود نداشته باشد، پس هیچ حکومت، دولت و نظریه‌ای هم نمی‌تواند به اصول عینی تمسک جوید و یک سری اعمال خاص را به خود اختصاص دهد تا مشروعیت خود را توجیه کند. این مسائل تماماً به مقوله شناخت‌شناسی بازمی‌گردد و همین دلیل شناخت‌شناسانه است که بحران مشروعیت را فراهم آورده است.

پیروان نیچه با ارائه مستندات گفته شده عقیده دارند که این تنها ضعف نظام سرمایه‌داری نیست، چون این نظام روابط اجتماعی را محدود به روابط بین کارگر و سرمایه‌دار می‌بیند و این سبب سهل‌انگاری روابط قدرت حاکم بر جامعه و تعاملات اجتماعی می‌شود؛ پس تمام تفاوت‌های جنسی، فرهنگی، نژادی در چارچوب این نظام بی‌معنی هستند. چنین تصور می‌شود که اهمال در مورد این تفاوت‌ها، همگی از آثار مُدرن شدن هستند و این در حالی است که پیروان نیچه سعی دارند با طرح این پرسش که «هویت چگونه شکل می‌گیرد؟» پای از این نوع نگرش مُدرنیستی فراتر نهند. بنابراین آنان امیدوارند بتوانند تکنیک‌های سازماندهی، نظارت و تنظیم را در نظام سرمایه‌داری به نمایش بگذراند. چنین نقدی به چشم‌انداز (Perspective) نیچه استناد می‌کند – علمی که طی منازعات دهه شصت بر سر ساختار و عمل در فرانسه مورد استقبال فراوان قرار گرفت. با وجود این، هستی‌شناسی پنهانی در پس چنین علمی وجود دارد که مُدام تحت تأثیر تغییرات پی در پی فیزیکی قرار دارد که این تغییرات به‌نوبه خود سبب تردید درباره ثبات دانش می‌شود.

مارکسیسم به دو طریق می‌تواند با این چالش‌ها روبرو شود؛ یکی از طریق مفهوم «کاربرد تئوری» است که از نظر مارکس به معنای نوعی فلسفه عملی است که اجازه

نمی‌دهد اهمیت تجربه‌های حسی، اجتماعی و آگاهانه تاحد عمل تنزل پیدا کند. چون بشر موجودی طبیعی است، مزاجها، نیازها، تمایلات، احساسات، عقاید و استدلالات خود را دارد و نمی‌تواند هر آنچه را که تجربه کرده تا سرحد عمل پایین بیاورد. راه دوم استفاده از منابع ماتریالیسم مارکسیستی است که توانایی شناسایی فاکتورهای جهانی را دارد که حتی از طریق دانش تاریخی نیز دست یافتنی هستند. می‌توان علیه نیچه گروان چنین استدلال کرد که اگرچه این نظریه‌ها پدیده‌های پیچیده را در محدوده‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و تاریخ روشن می‌کنند، اما باید توجه داشت که این، نظام سرمایه‌داری – و نه شناخت‌شناسی – است که به سیستم کلیت می‌بخشد. بحران مشروعیت – البته اگر چنین چیزی اصلاً وجود داشته باشد – یک بحران شناخت‌شناسانه نیست؛ فرهنگ‌ها و تفاوت‌های بین افراد به این دلیل ناپدید می‌شوند که تمام انسانها در روابط حاکم بر تولید در معرض سنجش یکسان جهانی قرار می‌گیرند. اگر ما چشم‌اندازانگاری (*Perspectivism*) نیچه را می‌پذیرفتیم، در این صورت هرگونه تفاوتی بین جوهره و ظاهر را از دست می‌دادیم و تحت چنین شرایطی اختلافات اجتماعی را به جای دعواهای موجود در واقعیت متداول اشتباه می‌گرفتیم – و قایعی که نزاع بینشان تنها از طریق یک مقوله مهم‌تر قابل حل بود. موضوع این واقعه مهم‌تر، انگیزه‌های رقابتی، ترجیحات و تمایلات است.

پی نوشت

- R. Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, London: Verso 1986
- T. Bottomore (el.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Blackwell 1983.
- G. Cataphores, *An Introduction to Marxist Economics*, London: Macmillan 1989.
- A. Collir, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, London: Verso 1994.
- G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Clarendon 1979.
- W. Connolly, ed., *Legitimacy and the State*, Oxford: Blackwell 1984.
- D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford: Blackwell 1989.
- N. Keohane et al. (eds.), *Feminist Theory: A Critique Of Ideology*, Sussex: Harvester 1982.
- E. Mandel, *Late Capitalism*, London: New Left Books 1975.
- C. A. Mackinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", in Keohane et al., Feminist Theory.
- K. Marx, *Selected Writings*, ed. D McLellan, Oxford: Oxford University Press 1990.
- K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto*, tr. S. Moore, el. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press 1992.

- *Capital*, tr. D. Fowles and D. Fernbach, Harmondsworth: Penguin 1978-1992.
- C. Offe, *Disorganised Capital*, ed. J. Keane, Cambridge: Polity 1985.
- J. Plamenatz, *Ideology*, London: Macmillan 1970.
- P. Sweezy, *Modern Capitalism*, New York: Modern Reader Paperbacks 1972.

فریدریش ویلهلم نیچه

چنی تایچه^۱

فریدریش ویلهلم نیچه^۲ به سال ۱۸۴۴ به دنیا آمد و در سال ۱۹۰۰ دار فانی را وداع گفت. او دانش پژوه ممتاز و در خشانی بود که در سن ۲۵ سالگی تدریس فلسفه کلاسیک در دانشگاه بازل^۳ را آغاز کرد. او طی جنگ ترانکو-پروسی^۴ داوطلب نیروی ارتش شد و تا قبیل از مجر و حیت و معلولیت به دنبال آن، با عضویت در تیم پزشکی به خدمت پرداخت. اولین کتاب نیچه با نام «از ایش تراژدی»^۵ (۱۸۷۲) تحت تأثیر راگنر^۶ - که در سال ۱۸۶۸ او را ملاقات کرد - به رشتۀ تحریر درآمد. نیچه چنین می‌پندشت که راگنر در شرف خلق فرهنگی جدید برای آلمان است، فرهنگی که هم خویشاوند و هم در عین حال بسیار متفاوت از فرهنگ یونان باستان بود. اما پس از فستیوال بایروت نظرش درباره راگنر به طرز مؤثری تغییر کرد. در سال ۱۸۷۶ با حقوق بازنیشتگی اندک از کرسی استادی استعفا کرد و از آن پس نوعی زندگی عشايری را آغاز کرد که طی آن مدام از ایتالیا به سوئیس و به عکس در رفت و آمد بود. نیچه در سال ۱۸۸۸ دچار جنون شد و بسیاری پنداشتند که دیوانگی او نتیجه بیماری آبله فرنگی است. در ابتدا این بیماری

1. Jenny Teichman

2. Friedrich Wilhelm Nietzsche

3. Basel

4. Franco-Prussian

5. Geburt der Tragödie

6. Richard Wagner

خود را به صورت نشاطهای وحشتناکی نشان داد، تا اینکه در سوم ژانویه ۱۸۸۹ در یکی از خیابانهای تورین^۱ از هوش رفت. خواهرش الیزابت نگهداری او را بر عهده گرفت و در حالی که او را را رای سفید می‌پوشاند، از عیادت‌کنندگان دعوت می‌کرد «حکیم» را ملاقات کنند.

نوشته‌های نیچه با اینکه اغلب مخرب هستند، ولی همزمان نوعی احساس غربت یأس‌آور نسبت به آنچه نابود شده به همراه دارند و آرزوی یافتن چیزی جایگزین هستند. او عاشق پیشگویی بود و دو مورد از این پیشگویی‌ها مورد توجه خاصی قرار گرفتند. زیرا هر دو آنها درست از آب درآمدند. او پیش‌بینی کرد که قرن بیستم قرن جنگ‌های وحشتناک خواهد بود و دیگر اینکه نام او با مصیبت و شرارت عجین خواهد شد. و در واقع نیز چنین شد: از جایی که خواهرش الیزابت یکی از حامیان نازیسم بود و اصرار داشت که اگر نیچه زنده می‌ماند یک نازیست می‌شود، نام نیچه با مصیبت و شرارت عجین شد.

والتر کافمن^۲، اندیشمند آمریکایی، در کتاب «فیلسوف، روانکاو و دجال»^۳ سعی در دفاع از نیچه علیه اتهامات نازیستی دارد. کافمن نمونه‌ای از کسانی است که «نیچه‌ای‌های شریف» نامیده می‌شوند. این گروه بر این باورند که حملات نیچه علیه یهودیت به معنای ضد یهودی بودن او نیست. همان‌گونه که در قسمت‌های بعدی خواهیم دید، نیچه به مسیحیت و یهودیت به چشم ادیان عوامی می‌نگرد که فقط در جماعت‌های برده‌گونه بشری کاربرد دارند؛ بنابر این، او همزمان هم به یهودیت و هم به مسیحیت می‌تازد – گفتار معروف ضد-ضدیهودی او که در یکی از نامه‌هایش موجود است، («ضد یهودیت مسئله‌ای وقیع و کریه است.») شاید بیانگر این مطلب باشد که ضد یهودیت موجود در بطن مسیحیت (مثل هر چیز دیگری در این دین) وقیع و ناپسند است. بیماری خودبزرگ‌پنداری^۴ نیچه به طرز شگفت‌آوری در آثار اخیر او جلوه می‌کند. با این حال می‌توان پُررنگترین این متون را به چشم یک لطیفة سیاه علیه جدیت موجود در متن دانشگاهی نگریست. مشکل بتوان تصمیم گرفت که آیا باید به این متون به چشم علائمی از دیوانگی در حال ظهور نگاه کرد یا به عکس، این نوشه‌ها چیزی

1. Turin

2. Walter Kaufman

3. "Philosopher, Psychologist and Anti-christ"

4. Megalomania

نیستند جز یک مثال افراطی از گرایشی سرسخت به «کنایه».

نقد فرهنگی

نیچه یک متقد فرهنگی است. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، این است که همه بخش‌های این نقد فلسفی نیستند. رمانهایی که محور موضوعی آنها آرمانشهر هستند یا رمانهای بدینانه مثل «۱۹۸۴»^۱ اثر جرج ارول^۲ و یا «میمون و جوهره»^۳ اثر هاکسلی^۴، نوعی نقد فرهنگی به حساب می‌آیند. نقد فرهنگی همانند فلسفه به ایدئولوژیهای جوامع بشری – که معمولاً جامعه خود فیلسوف است – می‌تازد و در موارد اندکی از آن دفاع می‌کند. این نقد شرح دهنده یا باطل‌کننده درس‌های اخلاقی جامعه و ساختارهای سیاسی و هنری و زیبایی‌شناختی جامعه است. نوشه‌های نیچه مثالهای نخستینی از نقد فرهنگی در قالب فلسفه هستند. حملات مارکس به نظام سرمایه‌داری و طبقه متوسط نیز از همین نوع نوشته‌هاست. نظرات میشل فوکو نیز در زمینه تاریخ و شاخه‌های آداب و رسوم اجتماعی مانند حبس مردم، قرار دادن آنها در آسایشگاه‌های روانی به عنوان دیوانگان، تحسین و تکریم استادان و منع اعمال همجنس‌بازانه، همگی از جمله نقدهای فرهنگی در قالب فلسفه هستند. جنبش حمایت از حقوق زنان (فمینیسم) که طبیعتاً در قالب یک نقد فرهنگی فعالیت می‌کند و مثال مناسبی در این زمینه کتاب «جنس دوم»^۵ اثر سیمون دوبوار است. مثالهای بیشتری در این مورد را می‌توان در آثار فیلسوفان فمینیست معاصر فرانسوی یافت که عقیده دارند زبان به‌تهاایی، توسط ایدئولوژی غلط برتری جنس مذکر آلوده شده است.

نقد نیچه از زوایای مختلفی قابل بررسی است. در بررسی آداب و رسوم جوامع اروپایی قرن نوزدهم، نیچه فرهنگ را به دو صورت بررسی می‌کند: اول فرهنگ به عنوان یک پدیده تاریخی و دوم فرهنگ در معنای عام آن. پژوهش‌ها در این زمینه بر پایه و اساس چیزی است که نیچه با نام «ژن‌شناسی» (*Genealogie*) از آن یاد می‌کند. ژن‌شناسی در معنای عام کلمه به معنی مطالعه اجداد و پدران خانواده‌های است، اما از نظر نیچه این کلمه اشاره به بررسی تاریخی و روان‌شناختی ریشه‌های ایدئولوژیها

1. George Orwell

2. Ape & Essence

3. A. Huxley

4. The Second Sex

می‌پردازد. به عبارت دیگر، این پدیده، مطالعه‌ای است درباره اجداد و خاستگاه‌های تئوریهای سیاسی، دینی، اخلاقی و همچنین تئوریهای زیبایی‌شناسی.

از نوشه‌های نیچه آشکارا می‌توان دریافت که او فرهنگ عصر و سرزمین خویش را کاملاً خفقان‌آور می‌دانست. اولین محدوده علاقه نیچه در زمینه زیبایی‌شناسی بود. کمی بعد، او به‌سمت اخلاقیات و پرسش‌های کلی در رابطه با ارزشها گرایش پیدا کرد و برای مثال درباره آنچه برای جامعه انسانی ضروری است و آنچه بقای بشر را تهدید می‌کند، به بحث پرداخت. او همچنین درباره جایگاه علم در زندگی قرن نوزدهم، جنگ، نژاد و تکامل (و تا حدودی درباره روابط جنس‌های مخالف) به بحث و بررسی پرداخت. شاید مهمترین سهم بارز نیچه در فلسفه سه چیز است، اول فرضیه‌های دوقلوی او که طی آن او عقیده دارد تمام مفاهیم اساسی اشتباه و نادرست هستند و اینکه این اشتباهات برای ادامه زندگی ضروری‌اند؛ دوم اندیشه‌های او درباره «اراده معطوف به قدرت»^۱ و ظهور موجودی جدید به‌نام «آبربشر» (*Übermensch*). قسمت سوم فرضیه‌های او مربوط به عقایدش درباره متافیزیک و مبنی بر این مسئله است که هر چیز که اتفاق می‌افتد، دوباره و چندباره مدام تکرار می‌شود – چیزی که نیچه از آن با نام ایده «بازگشت جاویدان همان»^۲ یاد می‌کند. نکته قابل توجه دیگر نگاه خصوصت‌آمیز او به فلسفه و شخصیت سفراط است.

افسانه‌های ضروری: افسانه وجود حقیقت مطلق

نیچه ادعا می‌کند اساسی‌ترین اعتقادات ما، افسانه‌هایی بیش نیستند. با وجود این، این تخیلات دروغین برای زندگی بشر لازم هستند، پس باید در همه اعصار و همه ملت‌ها یافت شوند. وجود حقیقت محض خود یک افسانه و توهمندی بیش نیست، توهمنی که در بطن تمام توهمات دیگر است. این توهمات شامل دین، اخلاقیات، تخیلات منطق و شناخت‌شناسی (*Epistemology*) است.

در کنار حملاتش بر ضد مفهوم حقیقت، نیچه عقیده دارد که در تلاش برای دست یافتن به حقیقت، به یک نوع نقد نیاز است. بشر باید مسئولیت علم و دانشی را که به دنبال آن می‌آید، بر عهده بگیرد و عواقب و نتایج ناشی از پاسخ به پرسش‌هایی را که

می‌پرسد نیز بپذیرد: در غیر این صورت علم و دانش و عشق به حقیقت به عواملی خطرناک تبدیل خواهند شد.

قبل از بررسی این مورد نگاهی گذرا به آنچه نیچه از آن به «ناحقیقت یا کذب» (*Unwahrheit*) یاد می‌کند، مفید خواهد بود او درباره انواع مختلف «نادرستی یا کذب» بحث می‌کند، اما درباره فرق آنها سخن نمی‌گوید. برای او تمام نادرستی‌ها «دروغ» (*Lüge*) هستند. دروغها به‌طور کلی شامل داستان (به عنوان یک نوع ادبی)، خطاهای در فلسفه و دین (نادرستی‌های عقیدتی)، دروغهای متداول، اشتباهات معمول، تحریف هر آنچه واقعی و طبیعی است و خدایان دروغین می‌شوند. در پس دانش، تمایل برای دانستن است که این به‌نوبه خود قسمتی از تمایل برای کسب قدرت به‌شمار می‌آید. نیچه عقیده دارد جستجو برای یافتن حقیقت باید به چشم جستجو برای کسب قدرت نگریسته شود نه به‌عنوان یک ایده مقدس که می‌شل فوکو به آن توجه کرده است. دانشمندان به‌خود می‌بالند که «به‌دبیال یافتن حقیقت هستند، حال عواقب آن هرجه می‌خواهد باشد»، پس جای تعجب نیست که بافت‌های آنان اغلب در جهت اهداف مخرب مورد استفاده قرار می‌گیرد. این فرض که جستجو برای یافتن حقیقت، بالذاته چیز خوبی است، منجر به تباہی می‌شود. این جستجو مورد تردید بیشتری قرار می‌گیرد، اگر به این حقیقت توجه شود که مبارزان جنگ‌های صلیبی گونه غیر مذهبی که به‌نام حقیقت و عدل می‌جنگند، در واقع برای سلطه جهانی به جان هم افتدند و این کار را در حالی انجام می‌دهند که به‌دبیال یافتن جایگزینی برای بهشت‌های آسمانی بر روی زمین هستند. در سال ۱۸۷۸، نیچه در دفتر خود می‌نویسد:

«پیشروی بدون گزینش در دانش یادآور جنبش‌های خواستار تساوی زن و مرد است: هر دو نشانه‌های قبح و زشتی هستند.»

او همچنین می‌نویسد:

«علم در راستای اهداف و روش‌های خود متکی بر عقاید فلسفی است. فلسفه، و نه علم، باید تعیین کند. علم تاکجا اجازه پیشروی دارد. فلسفه باید تعیین کننده ارزش علم باشد.»

و:

«علم وحشی‌گری را رواج می‌دهد و تنها علایق خاصی را برآورده می‌سازد.

نیروهای هنری نیاز هستند تا جلوی پیش روی و اقبال به سمت دانش را بگیرند.»

و:

«علم شبیه به سیاست اقتصاد آزاد [کنترل نشده] است و ایمان دارد که نتایج فعالیتهای آن کاملاً مفید است.»

افسانه‌های ضروری: ۱. دین دین و یونانیان

شاید نیچه یک هنرمند نباشد، اما قطعاً هیچ‌گاه فکر نمی‌کرد که فرهنگ همان هنر است (هرچند که کم و بیش هنر را سرگرمی می‌دانست). فرهنگ یک عصر، نحوه اندیشه و تفکر آن عصر است: مانند تفکر در اخلاقیات، دین، علم و زیبایی‌شناسی. نکته قابل اذعان این است که نیچه هنر را یکی از عناصر مهم این اندیشه می‌دانست.

منبع اصلی در فلسفه هنر نیچه، اولین کتاب او با نام «زايش تراژدی از جان موسيقی»^۱ است. در این کتاب ما قسمتی از مهمترین عقاید او را راجع به دین نیز می‌یابیم – البته کمی در قالب توسعه‌نیافرته آن. نیچه هیچ دوره آموزشی خاصی در زمینه فلسفه و منطق ندید و «زايش تراژدی» شامل مناظرات عجولانه و بی‌دقت او است. دو اشتباه بزرگ در این کتاب وجود دارد که باعث سردرگمی خواننده می‌شود. اولین اشتباه، عدم توانایی خواننده در تمیز بین تراژدی به عنوان یک جنبه از واقعیت زندگی و تراژدی به عنوان یک نوع ادبی است که این مُضل باعث آشتفتگی در قلب کتاب شده است.

البته در کارهای بعدی، نیچه به این عقیده گرایش پیدا کرد که بشر باید به گونه‌ای زندگی کند که گویی زندگی یک اثر هنری است، [باید هنرمندانه زندگی کند] که بنابر آن چنین فرض می‌شود که زندگی و هنر دو مقوله جدا از هم‌اند. با وجود این، این تفاوت هیچ‌گاه در «زايش تراژدی» بهوضوح بیان نشد. مشکل دوم کتاب در نوسان گیج‌کننده آن بین سه دیدگاه است: نیچه گاهی از زاویه جهانی به قضیه نگاه می‌کند و درباره آن سخن می‌راند. گاهی نگاه تاریخ‌گونه به موضوع دارد، و زمانی به بحث راجع به «تاریخ»

اسطوره‌ها و یا تخیلات خود می‌پردازد. مانند بسیاری از دیگر کتابهایش، «زايش تراژدي» لحنی ملودرام دارد و به تجلیل و تحسین خود پرداخته است.

نیچه می‌توانست یک سبک پرداز عالی باشد، اما این کتاب که او لین کتاب فلسفی اوست، بدترین کتاب از لحاظ سبک‌پردازی است. او سه پرسش راجع به «ژن‌شناسی» طرح می‌کند: ۱. خاستگاه‌های تراژدی چه هستند؟ و چه چیز امکان تراژدی را پدید می‌آورد؟ ۲. چگونه تراژدی نابود شد؟ ۳. آیا تراژدی می‌تواند دوباره متولد شود؟ خاستگاه‌های تراژدی یونانی – که همان پدیده‌های فرهنگی هستند که امکان آفرینش تراژدی را فراهم آورده‌اند – در قالب دوگانگی‌ها و تفاوت‌های بین آپولون^۱، رب‌النوع خورشید، و دیونیزوس^۲ شرح داده شده است. آپولون نماد نور و خرد و نظم است، او همچنین خدای احتمالات و چیزهایی است که ما آفریده و یا به کنترل خود درمی‌آوریم. دیونیزوس رب‌النوع شراب و شوریدگی است. او خدای ملزومات و پدیده‌هایی است که خارج از کنترل ماهستند. تراژدی به عنوان یک نوع ادبی، نوعی هنر است که در آن اساساً چیزی ترس‌آور (که به عبارتی جنبه دیونیزویی جهان است) تحت کنترل قرار می‌گیرد و با افزودن نظم و نور و خرد آپولونی مقبول می‌افتد. تراژدی – که در اینجا منظور نیچه هم نوع ادبی آن و هم نگاه خاصی به جهان است – لازمه زندگی است، زیرا زندگی بشر خود ناخوشایند، مهیب و مخوف است. نیچه ایده مخوف و زشت‌انگاری زندگی بشر را از شوپنهاور^۳ گرفته است. او کارهای شوپنهاور را حداقل برای مدت زمانی عمیقاً تحسین می‌کرد. اگرچه بعد‌ها ایده‌های شوپنهاور را با روشهای جدید گسترش داد، اما نیچه هیچ‌گاه نگاه تراژیک به زندگی را از دست نداد. آنها یی که حاضر به قبول این حقیقت نیستند که زندگی بشر تراژیک است، نه قادر خواهند بود آثار هنری بیافرینند و نه به چیزی جز یک فرهنگ سطحی دست می‌یابند. یونانی‌ها قادر به غور کردن در ژرفترین مسائل بودند، به همین دلیل توانستند دست به خلق هنری بزرگ و فرهنگی بارز و واقعی بزنند. از سوی دیگر با توجه به عقاید نیچه، فرهنگ آلمان قرن نوزدهم فرهنگی سطحی، کسالت‌آور، ناچیز و مخصوص طبقه‌ای بود که تحصیلات عالی نداشتند.

آیا تراژدی می‌تواند دوباره متولد شود؟ به نظر می‌رسد که نیچه قلب‌آغازی داشت که

نوع هنرِ جدید ریشارد واگنر (نمایش موسیقی)^۱ می‌تواند منشأ نگاهی جدید و تراژیک به زندگی باشد. اگرچه نیچه متوجه تفاوت بین یونانی‌ها و واگنر نشد، ولی چنین می‌پنداشت که نقش واگنر در اروپای جدید به مثابه نقش سوفوکل^۲ و آخیلوس^۳ در یونان باستان است. برای مثال سوفوکل و آخیلوس از اسطوره‌های واقعی استفاده می‌کردند، در حالی که واگنر مانند تُلکین^۴ دست به خلق اسطوره‌ای جعلی زد.

شاید هم‌اکنون زمان مناسبی برای بیان ایده‌های نیچه در باب سقراط باشد. نیچه بر این عقیده است که وقتی سقراط در صحنه دنیا فلسفه ظاهر شد، تراژدی و نگاه تراژیک به زندگی هر دو محکوم به فنا شدند. کاری که سقراط در این میان کرد، وارد کردن جزئیات پیش‌پا افتاده به فرهنگ یونان بود. شاید فهمیدن اینکه چرا نیچه از سقراط متنفر بود زیاد سخت نباشد. اول اینکه برخلاف ظاهر متواضعش، سقراط بر این عقیده بود که عقل بشری و خود عقل قادر به پاسخگویی به پرسش‌های اساسی در زمینه خدا، ارزش، روح و زندگی پس از مرگ هستند. اگرچه او گاهی شک و تردید خود را درباره شعور بشری نشان می‌دهد، اما این تردید همیشه در یک زمینه دینی غیرقابل پرسش مطرح می‌شوند، در حالی که در همین فضای دینی یک حقیقت مطلق و محض وجود دارد. سقراط عمیقاً علاقمند به مسائلی در باب ارزش، عدل و ماهیت‌های انتزاعی بود و آنها را واقعی حقیقی می‌انگاشت. افلاطون با گسترش مسائل اساسی فلسفی سقراط در باب منطق، سیاست، نظریه معرفت و طبیعت هستی، سعی در نشان دادن این مطلب داشت که او نیز مانند استاد خود به عقل بشری اعتماد دارد. دوم اینکه در کتاب «جمهوری» افلاطون، سقراط فردی معرفی شده که عقیده دارد شعر و شاعری، نمایشنامه و هنر نباید جزو دروس تحصیلی قرار بگیرند. بر این اساس، هنرها راهنمایان خطرناکی برای جوانان هستند و باید جوانان را از مواجه شدن با ادبیات و موسیقی بازداشت و به جای آن ریاضی و فلسفه و مهارت‌های نظامی را به آنان آموختند. رد کلی مقوله هنر و زیبایی‌شناسی باعث شد تا افلاطون مورد لعن و نفرین نیچه قرار بگیرد. سوم اینکه سقراط (همان‌گونه که توسط افلاطون به تصویر کشیده شده) فیلسوف بسیار خوبشینی است. او راجع به امکان حصول عقل و دانش و امکان

1. Music drama

2. Sophocles

3. Aeschylus

4. Tolkien

جاودانگی روح بسیار خوبی‌بین بود: خلاصه اینکه او نگاه تراژیک به زندگی نداشت. پس اگرچه در میدان نبرد فیلسف شجاعی بود اما قطعاً یک آبر مرد نبود. اگر تصویری که افلاطون و کنوفان^۱ از او می‌کشند معیاری برای تجسم ظاهر او باشد، باید گفت که او مردی زشت و چاق بود که اصلاً ظاهر آراسته درباری نداشت.

پیام کلی «زايش تراژدی» این است: در یونان، دین و هنر در بین یونانیان سبب خلق یک نظام ارزشی شد. اما در عصر حاضر دین در حال احتضار است و عمر تراژدی به پایان رسیده و در نتیجه عصر جدید هیچ درک عمیقی از زندگی ندارد. اکنون هنر باید نقشی جدید و دوگانه بازی کند: یکی نقشی شبیه به آنچه که تراژدی آتنی در یونان بازی می‌کرد و دیگری نقشی که جایگزین دین افول یافته باشد. حال دیگر این بر عهده هنرمندان و شاعران و نقاشان و موسیقی‌دانان است که نظام جدیدی از ارزشها و فرهنگ‌ها و وحدتها را بیافرینند.

دین و متافیزیک

در کتاب «علم شادان»^۲ قطعه‌ای وجود دارد به نام «مرد شوریده سر»^۳ که در آن قصه‌ای راجح به مرگ خدا نقل شده است: «جنگ‌هایی رخ خواهد داد که نظیر آنها تا به حال اتفاق نیفتاده‌اند.» این جمله را مرد شوریده سر بر زبان می‌راند و تنها اوست که می‌فهمد و می‌بیند که فاجعه‌ای در شرف و قوع است. دو افسانه اساسی درباره متافیزیک، یکی اعتقاد به خداوند و دیگری اعتقاد به روح جاویدان است. در «مرد شوریده سر» از دست دادن اعتقاد به این افسانه‌های ضروری به عنوان یک رخداد فرهنگی توصیف شده است. به عبارت دیگر، این رخداد یک واقعه بسیار مهم و ژرف در فرهنگ بشری و خود بشریت است.

مارکس می‌گوید نظام سرمایه‌داری استعداد تخریب خود را در درون خویش دارد. نیچه نیز نظر مشابهی دارد و بر این عقیده است که مسیحیت نمی‌تواند از تخریب خود جلوگیری کند. هر دوی این عقاید، به‌نحوی ریشه در افکار هگل دارند. مسیحیت نوعی اقبال و کشش به‌سمت حقیقت و اطمینان روحانی و نوعی انزواج از مسائل زمینی و

-
1. Xenophon 2. *The Gay Science*
3. *der Tölle Mensch*

مادی دارد. این تلفیق سرخختانه منجر به از دست دادن ایمان به خداوند می‌شود. حال علم نقشی متضاد بازی می‌کند و نقشی آموزشی و تبلیغی درباره اصول و عقاید ماتریالیسم و موجبیت‌انگاری (*Determinism*) دارد. این اصول و عقاید در نهایت منجر به انکار شعور و بهدلیل آن منجر به انکار مسئولیت‌پذیری می‌شود. جستجوی مسیحیت برای یافتن حقیقت منجر به نابودی اعتقاد به خداوند و سپس باعث مرگ اعتقاد به شعور می‌شود و سرانجام به مرگ مسئولیت‌پذیری می‌انجامد. نیچه این روند را موقعیتی مملو از خطر برای تمامی نژادهای بشری می‌دانست.

طی سالیان متتمادی، راه حل‌های بسیاری - توسط نیچه جهت فائق آمدن بر این خطر پیشنهاد شد. اولین راه حل این بود که هنر می‌تواند اسطوره‌های جدیدتر و فرهنگی عمیق‌تر بیافریند؛ بعدها او پیشنهاد کرد که آبربستر می‌تواند یک راه حل مناسب باشد و دیگر اینکه ارزشها باید به «فرارازشها» (*Transvalue*) تبدیل شوند تا بتوان این مشکل را حل کرد.

در یونان باستان، دین و تراژدی تجلی مهمی از درکی عمیق از جوهره زندگی بود. افسانه‌های رب‌النوعهای یونانی، امری ضروری تلقی می‌شد (که شاید این افسانه‌ها به همان اندازه برای ما ضروری بوده و باشد) و این بدان دلیل بود که در یونان، دین نقش مؤثری ایفا می‌کرد. بدون دین یا چیزی شبیه به دین، بشر چیزی بیش از یک حیوان شرور نیست که تضمین بقای او غیرممکن است. متأسفانه یک افسانه از دست رفته نمی‌تواند به طور تصنیعی بازآفرینی شود، بلکه در این بین نیاز به یک اساس و پایه جدید فرهنگی است تا جایگزین مناسبی برای دین نابود شده شود.

يهوديت و مسيحيت

هنگامی که نیچه درباره ادیان غیریونانی صحبت می‌کند – یعنی مسیحیت و یهودیت – درباره ضرورت وجود این ادیان شکاک و بدگمان است. او در تفسیر ضرورت وجود یهودیت و مسیحیت عقیده دارد که در این ادیان چیزی بیش از عشق به قدرت و تعامل ضعفا به کسب قدرت نیست. حال با توجه به نتیجه گیری کلی او، ضرورت همیشه مسئله‌ای نسبی است. هر جامعه‌ای افسانه خود را دارد و پایداری و دوام هر اجتماعی بستگی به ایدئولوژی خاص آن جامعه دارد. با وجود این، به نظر می‌رسد نیچه عقیده

دارد افسانه‌هایی که با انسانهای ضعیف عجین شده‌اند به اندازه افسانه‌های یونانی یا مطالعات متافیزیکی ضروری و لازم نیستند. برخورد بین این دو اعتقاد درباره ضرورت وجود ادیان هیچگاه آشکارا بیان نشد، اما به طرق مختلف (که نیچه به وسیله آنها به بحث درباره ادیان مختلف می‌پرداخت)، نشان داده شد. در اینجا دین یونان به گونه دلپذیری منشأ هنر و فهم معرفی شده، در حالی که یهودیت و مسیحیت همواره مورد انتقاد شدید واقع گشته‌اند، گویی این ادیان، ادیانی فربکار و حیله‌گرند. کاملاً روشن است که نیچه علاقه کمی به جنبه‌های زیبایی‌شناختی فرهنگ مسیحیت داشت و در مورد یهودیت اصلاً چنین علاقه‌ای مشاهده نمی‌شود. او موقیت‌های این ادیان را در فاکتورهای فرهنگی و موسیقی‌ها و نمایشنامه‌ها و نقاشی‌ها و اشعار و فلسفه یهودی و مسیحی نمی‌داند، بلکه این موقیت‌ها را مرهون انواع بشری می‌داند که او از آنها منزجر بود و حقیر می‌شمرد. نیچه از پیروان این دو دین با نام عوام مطبع، برده‌صفت و مورچه‌گونه یاد می‌کند که توسط نوع دیگری از انسانها – که کمی از آنها قویترند – کنترل می‌شوند و این نوع دیگر کسانی نیستند جز مُبلغان دین.

دین و روح بشری

در کتاب «ژن‌شناسی اخلاق»^۱ (۱۸۸۷) چنین بحث شده که وجود روح مرحله‌ای ضروری در رشد نژاد بشری است و خاستگاه آن یکسری اطلاعات غیرعلمی درباره جسم زنده انسانی است. در عین حال اعتقاد به روح یک ضرورت اجتماعی است؛ این اعتقاد سبب شده تا انسانها قابل اعتماد شوند. همچنین اعتقاد به روح قسمتی از اعتقاد به یک نهاد مجازاتی است که طی آن فرض بر این است که روح یک ماهیت غیرمادی و جاویدان است که سرنوشت او به جهنم یا بهشت می‌انجامد. کاربرد اعتقاد به جاویدانگی روح همیشگی نیست و وفاداری به آن پس از بی‌صرف شدن آن خطرناک است، ولی با این حال از دست دادن این اعتقاد به همان اندازه مخاطره‌آمیز است.

افسانه‌های ضروری: ۲. اخلاقیات اخلاق، یک افسانه خلق شده

نیچه دنباله‌رو این عقیده شوپنهاور است که ادعا می‌کند دین کشف نشد بلکه خلق گردید. با این حال، با توجه به آنچه ما تاکنون دریافتیم، نیچه تأکید می‌کند که مفاهیم اخلاقی کاملاً برای زندگی بشری لازم هستند.

یک فیلسوف باید درک کند که ضرورت وجود اخلاق در واقع لفافهای برای دو افسانه است: افسانه اول اینکه هر نظام اخلاقی همیشگی است و دوم اینکه همه اعضای اجتماع مقید به یکسری کُدهای اخلاقی مشترک هستند. گونه‌های متفاوتی از اجتماعات وجود دارند که هریک کُدهای اخلاقی متفاوتی دارند، اما مسئله مهم‌تر این است که انسانهای متفاوتی نیز وجود دارند – آنها بی که اربابند و آنها بی که خادمند و برده، پس در نتیجه باید دو سری کُدهای اخلاقی وجود داشته باشند: [زیرا] کُدهایی که مناسب برده‌گان و خادمان هستند، به هیچ وجه مناسب اربابان نیستند. حال با به تصویر کشیدن تفاوت بین گونه‌های بشری، نیچه به طور غیرمستقیم نشان می‌دهد که «حقایق واقعی» بین ابناء بشر وجود دارد. این اشاره غیرمستقیم، با فرضیه او که در آن دانش و حقیقت افسانه‌هایی بیش تلقی نشده‌اند، ناسازگار است. نیچه نگاهی انتقادآمیز به سایر علوم دارد، ولی ظواهر امر نشان می‌دهد که چنین نگاهی را نسبت به مطالعات داروینی ندارد. او نژاد و انواع انسانها را به دو دسته نژاد و نوع برتر و نژاد و نوع پست‌تر طبقه‌بندی می‌کند. نظریه‌های نیچه و داروین درباره نژاد تا حدود سال ۱۹۴۵ در ایالات متحده آمریکا و در غرب اروپا متداول بود. در سال ۱۸۷۸^۹ نظریه‌ای به‌ظاهر علمی در کتاب «بشری سراپا بشری»^۱ به چاپ رسید، اثری که در آن خاستگاه‌های کُدها و آداب و رسوم بشری به شرح زیر توضیح داده شدند:

«هنگامی که حیوانات به انسانها تکامل پیدا کردند، برای لحظه‌ای زندگی کردن متوقف شد و آنان توانستند آینده را ببینند؛ در این حین برای لحظه‌ای انگیزه‌هایشان را برای ارضاء نیازهای کوتاه‌مدت از دست دادند و مفید واقع شدن را به عنوان یک رفتار استاندارد درک کردند. پس از آن اجتماعات انسانی خود را موظف به اطاعت از یک رفتار استاندارد کردند که

امکان بقای آن جامعه را افزایش می‌داد.»

سرانجام این اجبار که از سوی جامعه و به نمایندگی آن ایجاد شده بود دچار تحول گشت و به عنوان وجودان فردی لحاظ شد—ایده‌ای که بعدها توسط فروید به کار گرفته شد. نیچه نتیجه می‌گیرد که اخلاقیات کارآمد نیست و از آن صرفاً «استفاده ابزاری» می‌شود.

اخلاق و آبربهر

ما در پس ایده‌های نیچه درباره اخلاقیات متعارف، نگاهی اجمالی به پدیده‌ای متفاوت را می‌یابیم: اخلاقی که نه تنها مفید است، بلکه عینی‌تر و واقعی‌تر از دیگر اخلاقیات است. این پدیده رمزگان یک نوع رابطه ارباب و انسانی بی‌رحم است. این قضیه تا حدودی در کتاب «فراسوی خیر و شر»^۱ (۱۸۸۶) بحث شده است. عنوان این اثر به خاطر عقاید خاص نیچه، نام مناسبی نیست و بهتر بود «فراسوی خیرها و شرهای سنتی» یا «فراسوی نیکی و بدی جامعه آلمان قرن نوزدهم» نامیده می‌شد. این اخلاق جدید کُدی از آب درآمد که در مقوله تکامل آبربهر معنی پیدا کرد. آبربهر کسی است که تاکنون به دنیا نیامده، اما همان‌گونه که بشر از تکامل میمون به وجود آمد، او نیز به تدریج و با تکامل آدمی به وجود خواهد آمد. اخلاق متداول قرن نوزدهم اخلاقی بود که برای عوام سودمند واقع می‌شد و اگر در جهت تأمین رفاه عوام کاربرد نداشت، دیگر مورد توجه قرار نمی‌گرفت و دچار وقه و بلا تکلیفی قرار می‌گرفت. نیچه اعتقاد داشت عصری که او در آن زنگی می‌کند به این مرحله رسیده است. به نظر نیچه علت زوال فرهنگ طبقه متوسط آلمان، گذشتن تاریخ مصرف و ناکارآمدی آن بود. عوام به اشتباه تصور می‌کردند این قوانین در همه زمانها و مکانها کاربرد دارند. اما آداب و رسوم عوام و وقف انرژیشان برای حذف این فرهنگ بی‌صرف، امکان تکامل را مختل کرد و ظهور آبربهر را به تأخیر انداخت.

افسانه‌های ضروری: شناخت‌شناسی

نیچه در مواجهه کلی با قضیه شناخت‌شناسی (*Epistemology*) و نظریه دانش، از

فلسفه کانت سود جست. همان‌گوشه که در فصلی راجع به شوپنهاور دیدیم، کانت عقیده دارد انسانها در موقعیتی نیستند که دنیا را همان‌گونه که هست، بشناسند. هر چیزی که ما تصور می‌کنیم نسبت به آن آگاهی داریم در واقع نتیجه تفسیر خاص ما از آن شیء است و «نگرش» (*Perspective*) یا نظرکردهای ما واسطه‌ای شده‌اند بین درک ما از آن شیء و واقعیت خودشی.^۱

کانت معتقد است فقط یک نگرش و نظرکرد ممکن برای تمام ایناء بشر وجود دارد، نظری که در واقعیت ارتباط ما را از جهان قطع می‌کند، ولی با این حال یک نظرکرد جهانی است. نیچه یک نسبیت‌انگار است و به نظر او نگرش کنونی ما تنها یکی از بی‌شمار نگرش‌های تاریخی و بیولوژیکی است که هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان به عنوان یک دانش اصیل تلقی کرد. این ایده در فلسفه فرانسه و آلمان قرن بیستم بسیار مؤثر بود، ولی با وجود این، باز می‌توان در نقض آن به بحث پرداخت. برای نمونه ما می‌توانیم چنین بحث کنیم که حقیقت مجموعه‌ای از تمام نگرش‌های ممکن است یا به عکس به تعداد نگرش‌های مختلف حقایق مختلف وجود دارند.

افسانه‌های منطق و «حقیقت» چشم‌اندازانگاری^۱

منظور نیچه از منطق، محدوده نظامهای فرمولهای مانند قیاس نیست، بلکه مقصود او یک سری اصول اساسی نظیر اصول تناقض‌گویی‌های غیرممکن (مثل: یک قضیه نمی‌تواند همزمان هم درست باشد و هم نادرست) و اصول هویت (مثل: یک چیز خودش است و چیز دیگری نیست) است. اگرچه این اصول در تمام تفکرات عقل‌انگارانه و تحلیلی نفوذ کرده‌اند، با این حال نیچه همه آنها را رد می‌کند. چرا؟ باید اصل هویت را در نظر بگیریم. به نظر می‌رسد این اصل الزاماً اصلی کاملاً جهانی و درست باشد، پس ما از آن در دنیای متغیر حقایق تجربی استفاده می‌کنیم. با توجه به نظرات نیچه این یک اشتباه است زیرا او (مثل شوپنهاور) معتقد است حقایق تجربی یک‌سری تغییرات پی در پی و بی‌پایان هستند و اصل هویت را نمی‌توان به یک وجود متغیر تعیین داد. مثالی در این زمینه می‌تواند چنین باشد که: ما در واقعیت از «همان» رو دخانه صحبت می‌کنیم و در این کار به همسانی توجه می‌کنیم، ولی حقیقت این است

که این رودخانه «همان» رودخانه سابق نیست. یا برای مثال قضیه تعمیم را در نظر بگیرید. عمومیت دادن امور تجربی نمی‌تواند کاملاً دقیق باشد، ولی ما با بسیاری توجهی جملات خود را چنین آغاز می‌کنیم: «همه قوها سفیدند.» و یا «همه کلاغها سیاهند.» زیرا در غیر این صورت به سختی قادر به استدلال کردن خواهیم بود. از سوی دیگر واضح است که زمانی این تعمیم‌ها و دیگر اصول و اعمال استدلالات بهما در راه تکامل کمک کرده‌اند.

شاید تعمیم دادن کار صحیحی نباشد و در مواردی خاص یک فرض کلی نادرست بهتر و مقبول‌تر از یک فرض خاص درست باشد. برای مثال اگر کسی در جنگل تنها باشد قبول این قضیه که تمام حیوانات بزرگ، بدون استثنای خطرناک هستند مفید‌تر از دادن فهرست دقیقی از تمام حیوانات، چه وحشی و چه بی‌آزار، است. نیچه نتیجه می‌گیرد تمایل انسان برای درست انگاشتن تمام اصول منطق برای حفظ موجودیت خود یک مزیت به حساب می‌آید ولی شاید این قضیه در آینده به این اندازه سودمند نیافتد.

چشم‌انداز نیچه همزمان هم نظریه دانش است و هم تئوری حقیقت. او اعلان می‌دارد در زندگی توهمناتی ضروری وجود دارند که با توجه به نیازها و دیدگاه‌های افراد و جوامع متنوع هستند. ما می‌توانیم این پندارها و توهمنات را «تحریفات مناظری»^۱ بنامیم. از نظر نیچه اعتقاد به حقیقت خود یک تحریف است و چیزی به اسم حقیقت مطلق و نهایی وجود ندارد.

آنچه در اینجا آشکار می‌گردد این است که به راحتی می‌توان کسانی را که معتقدند حقیقت پندار و توهمنی بیش نیست، توسط نظریه خودشان بمباران کرد. تنها پرسشی که لازم است پرسیم این است که آیا این اندیشه شما خود یک حقیقت است (چیزی که شما به آن اعتقاد ندارید)؟ یا دروغی بیش نیست؟ اگر حقیقت دارد پس بالآخره چیزی به اسم «حقیقت» وجود دارد؛ و اگر یک دروغ است و این جمله که «حقیقت محض و نهایی وجود ندارد» درست نیست پس دوباره وجود یک حقیقت محض به اثبات می‌رسد، و باز می‌توان چنین بحث کرد که اگر حقیقت وجود ندارد، چطور می‌توان به وجود افسانه‌ها و توهمنات معتقد بود؟ آیا وجود افسانه‌ها و توهمنات خود نفی یک حقیقت موجود نیست؟ چطور می‌توان چیزی را که وجود ندارد نفی کرد؟ چنین به نظر

می‌رسد که نیچه نمی‌تواند بدون تناقض‌گویی ادعا کند نظریه چشم‌انداز او درباره حقیقت درست است. مانمی‌دانیم نیچه چطور می‌خواست به این اعتراضات پاسخ دهد، ولی شاید این کار را با رجوع به «افسانه‌های ضروری منطق» انجام می‌داد. بر این اساس، شاید او می‌توانست از اتهامات تناقض‌گویی بگریزد. زیرا اگر منطق خود نوعی افسانه باشد چیزی به اسم تناقض‌گویی وجود ندارد. در این صورت نه نیچه و نه هیچ‌کس دیگر نمی‌توانست تناقضی بیافریند و یا مرتکب تناقض‌گویی شود. همان‌گونه که دیدیم راه‌های متعددی برای تفسیر چشم‌انداز نیچه وجود دارد. این به این دلیل است که نیچه خود گاهی اوقات چیزی می‌گوید و زمانی چیزی دیگر. او یک متفکر ثابت قدم نیست و تلاش برای تبدیل عقاید او به یک عقیده ثابت کاری بیهوده است. یکی از راه‌های تفسیر چشم‌انداز او این است که نگرشها و نظرکردهای جدیدی به این قضیه داشته باشیم. برای مثال ما می‌توانیم درباره معقول بودن نظریه‌های متفاوت ولی مشابه بحث کنیم؛ و یا درباره معقول بودن نتایجی که توسط خود نیچه یا پیروانش از این نظریه به دست می‌آید صحبت کنیم. ما می‌توانیم همانند خود نیچه بپرسیم آیا چشم‌انداز مزیت تکاملی برای ایمان دارد یا به عکس این علم تنها باعث «گور کشدن برای نژادهای بشری» می‌شود.

آبربهر و مفهوم بازگشت جاویدان همان

ایده آبربهر اولین بار در کتاب «چنین گفت زرتشت»^۱ (۱۸۸۴-۵) پدید آمد. در این اثر نیچه عقاید خود را با استفاده از تاریخ تخیلی حکیم ایرانی، زرتشت تدوین و تنظیم کرد. آبربهر کیست؟ نیچه توصیفات شگفت‌آوری درباره این موجود و رابطه او با نوع بشر ارائه می‌دهد. او می‌گوید: بشر نقش طنابی را دارد که بین میمون و آبربهر کشیده شده است. بشر فقط «طنابی بر بالای قصری بی‌انتها» است و یک هدف نیست. بشر بودن چیزی است که باید از آن برگذشت و به فراسوی آن رسید. این فراسو همان آبربهر است و آبربهر معنای نهایی زمین است. آیا آبربهر یک بشر است یا اساساً موجودی است جدید؟ آیا او از نظر بیولوژیکی از بشریت سرچشمه گرفته یا اینکه محصول ذهن بشری است؟ آیا او از آینده تبدیل به واقعیت خواهد شد یا صرفاً یک موجود ایده‌آل

1. Also Sprach Zarathustra

است؟ آیا او همان «روان آزاد» (*Freie Geist*) است؟ آیا او از نسل اسکاندیناویهای^۱ وحشی و بور قبل از مسیحیت است و مانند آریائیان قاتل و قوی و نترس است؟ این تفسیر آخری از آبرب Shr، نسخه نازیستی از ایده نیچه است. بسیار و شاید اکثر صاحب نظران، آبرب Shr را یک اسطوره می‌پنداشند که می‌تواند نوعی هدف برای نوع تکامل یافته‌تری از بشر باشد. با وجود این، یک مخلوق افسانه‌ای توصیف‌پذیر است و توصیف نیچه از این مخلوق به این شرح است که او هم از نظر ذهنی و هم از نظر روحی بسیار متعالی‌تر از بشر است. او در اراده معطوف به قدرت و رد ارزشهای مسیحیت و یهودیت متعالی‌تر از بشر است. اسطوره آبرب Shr را می‌توان بیان دیگر نیچه از تفسیر بدینی شوپنهاور دانست. نیچه زندگی را اساساً تراژیک می‌داند، اما اصرار دارد با وجود این بدینی ما باید به زندگی «بله» بگوییم و این در تضاد با شوپنهاوری است که مردی معرفی شده که همیشه به زندگی «نه» می‌گفت. با دنبال کردن ایده «بله به زندگی»، نیچه اسطوره دیگری می‌آفریند و آن اسطوره بازگشت جاویدان همان است. با یک تفسیر ساده‌لوحانه می‌توان گفت ایده بازگشت جاویدان یک نظریه متافیزیکی راجع به طبیعت زمان است که با توجه به آن، هر واقعه‌ای دوباره و دوباره تا ابدیت تکرار می‌شود. اما با توجه به دلایل و شواهد موجود در متن بهتر است که آن را یک آزمون پیشنهادی برای سنجش شجاعت بدانیم. این اسطوره با برخی پرسش‌ها شجاعت ما را می‌سنجد: آیا می‌توانی زندگی را قبول کنی، حتی اگر زندگی خودت با وجود تمام دردها و شکست‌ها دوباره و دوباره و برای همیشه تکرار شود؟ واضح است که نیچه می‌پنداشد کسانی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند، بهتر و شجاعتر از کسانی هستند که پاسخشان منفی است. در ضمن کاملاً درست است اگر نیچه را فردی بدانیم که با وجود تمام دردها، شکست‌ها، تنهاهای‌ها، بیماری‌ها، دوستی‌های مأیوس‌کننده و انسان‌گریزی به این پرسش، پاسخ مثبت داد.

اراده معطوف به قدرت

شوپنهاور معتقد است تمایل به زندگی عامل بسیار مؤثری در توضیح کارهای جهان

است و نیرویی است که حتی می‌توان آن را در موارد غیر ارگانیک نیز دید. نیچه هم بر آن بود که توضیح مشابهی در چنین مقیاس بزرگی پیدا کند و این کار را با ایده «اراده معطوف به قدرت» انجام داد. استدلالهای او در اینجا مثل هر جای دیگری بیشتر دلالت‌کننده هستند تا منسجم. او با این فرض شروع می‌کند که عمل بشر از روی انتخاب نیست، هیچ یک از کارهایی که ما انجام می‌دهیم از روی انتخاب و هدفمندی نیست. زیرا این مفاهیم خود اسطوره‌هایی بیش نیستند. نسبت‌های فیزیکی بین علت و معلول نیز یک اسطوره است و عامل اصیلی نیست. این نسبت، فقط ایده‌ای است که ما آن را آفریده‌ایم تا این حقیقت بی‌رحم را که وقایع تجربی سلسله‌ای از کارهای به ظاهر قانونمند و غیرتصادفی است، «توضیح» دهیم. اعمال بشر نه نتیجه انتخاب آزاد اوست و نه تحت سلطه نیروهای مکانیکی انجام می‌شود، با وجود این، این اعمال قابل پیش‌بینی هستند. چطور چنین چیزی ممکن است؟ جواب نیچه این است که تمام اعمال ما توسط اراده معطوف به قدرت تعیین می‌شود. اراده معطوف به قدرت خود را در خواسته‌های آگاهانه و ناخودآگاهانه افراد و نژادها برای سلطه و به برداشت دیگر افراد و نژادها نشان می‌دهد. نیچه اراده معطوف به قدرت را هنگامی که در انسانها و نژادها قوی و هدفمند رخ می‌نماید، تحسین می‌کند و هنگامی که در اشکال ناموفق و منحرف نمایان می‌شود از آن متنفر است. پس تحریر مسیحیت و یهودیت و دموکراسی – که به نظر او همگی منحرف هستند – از آن جهت است که این ادیان و تئوریها در نهایت ناموفق‌اند. اراده معطوف به قدرت جایگزینی برای تمام توضیحات منطقی و غیرمنطقی رفتارهای بشر است. یکی از مثالهایی که زیاد توسط نیچه مورد استفاده قرار می‌گیرد، مثال طبقه مرفه است. او متوجه شد دنیای تجارت گاهی اوقات بارسواهی‌ها و ننگ‌هایی تکان می‌خورد و علت آن این است که مردمان ثروتمند، آنها را که ثروتی بیش از حد نیاز خود دارند، نمی‌توانند در برابر وسوسه به دست آوردن ثروت بیشتر از راههای غیر قانونی مقاومت کنند. این رفتار به ظاهر توجیه‌ناپذیر به این دلیل است که آنها دوست دارند دیگران را فریب دهند و بر آنها فائق آیند، آنها را نابود کنند و خلاصه اینکه قدرت راندن بی‌رحمانه را فقط محض خاطر خود قدرت تجربه کنند.

اگرچه با توجه به این نظریه، اراده معطوف به قدرت همیشه وجود داشته است، ولی برخی از پیروان نیچه مخصوصاً نازیها این اراده را ابتدا به ساکن به نژاد آریایی نسبت

دادند که بهنوبه خود بعدها در ایده آبربهر شناخته شد. ایده‌های نیچه پس از مرگ تبدیل به قسمتی از ایدئولوژی گشت که برای توجیه اعمال جنون‌آمیز ناسیونال سوسیالیسم^۱ مورد سوءاستفاده قرار گرفت و متأسفانه این سوءتعبیرها منجر به لکه‌دار شدن شهرت نیچه پس از مرگش شد.

هر کس می‌تواند با حس درونی و ذاتی خود درک کند که هر چند اراده به زندگی، تمایلی مشترک در میان تمام گونه‌های حیوانی است، ولی اراده به قدرت فقط در میان افراد و نژادهایی خاص دیده می‌شود. مردان، زنان و کودکان همه می‌خواهند زندگی کنند؛ ولی آیا همه آنها بدون استثنا صرفاً خواهان تجربه کردن قدرت به خاطر خود قدرت هستند؟ به نظر می‌رسد برخی از اظهارات درباره اراده به قدرت اعمالی دفاعی هستند که توسط ترس ناشی از اراده به زندگی برانگیخته شده‌اند. در واقع تمام اظهارات بیان شده می‌توانند بدون مشکل خاصی چنین تفسیر شوند که آنها ادامه اظهارات شوپنهاوری درباره اراده به زندگی هستند.

فرض بر این است که اراده معطوف به قدرت بتواند همه چیز را توضیح دهد، اما در واقعیت این ایده بیشتر نوعی نگرش به جهان است تا یک توضیح. در قرن بیستم چنین نگاهی به جهان منجر به رفتاری بسیار زشت و بی‌مانند [جنگ جهانی دوم] انجامید. ستاینندگان نیچه می‌گویند اگر او زنده می‌ماند از آداب و رسوم و صفات اخلاقی نازی منزجر می‌شد، اما این عقیده درباره او به خاطر انسان‌گریزی او نتیجه‌گیری مشکوکی است.

پی‌نوشت

- W. A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1950
- F. A. Lea, *The Tragic Philosopher: A Study of Friedrich Nietzsche*, New York: The Philosophical Library, 1957
- F. W. Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, tr. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 19820
- *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music and The Case of Wagner*, tr. W. A. Kaufmann, New York: Vintage, 1967
- F. W. Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1982
- *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, tr. W. Kaufmann, New York: Vintage, 1974
- *The Genealogy of Morals*, tr. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage, 1969
- *Human, All too Human: A Book for Free Spirits*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- *Thus Spake Zarathus: A Book for Everyone and No One*, tr. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1961
- *The Twilight of the Idols and The Antichrist*, tr. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1990
- *Untimely Meditations*, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1983

ادموند هوسرل

گرامام وايت^۱

هوسرل^۲ در سال ۱۸۵۹ به دنیا آمد. او به عنوان ریاضیدان آموزش دید؛ در شهرهای لاپزیگ^۳، برلین و وین درس خواند و در سال ۱۸۸۲ موفق به اخذ دکترای خود از دانشگاه وین شد. در سال ۱۸۸۳ پستی در برلین به او سپرده شد ولی در همان سال به فلسفه گروید. پس به وین بازگشت تا با فرانتس بربنтанو^۴ فلسفه بخواند. توقف او در وین از سال ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۶ به طول انجامید. اگرچه در آن زمان بربنтанو فیلسوف برجسته‌ای نبود، اما در آینده‌ای نزدیک، تبدیل به شخص بسیار مهمی در فلسفه اواخر قرن نوزدهم شد، که تأثیر بهسزایی بر هوسرل و دیگران گذاشت. پس از ملاقاتش با بربنтанو، هوسرل کار خود را به عنوان یک فیلسوف آغاز کرد. او از سال ۱۸۸۷ تا ۱۹۰۱ در هاله^۵ و پس از آن از ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۶ در گوتینگن^۶ و سرانجام از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۹ در فرایبورگ^۷ به تدریس پرداخت و سرانجام در سال ۱۹۳۹ درگذشت؛ او سالهای پایانی را در جوئی از دشمنی و مشکلات روزافزون سپری کرد، زیرا یهودی بود و نازیها در حال رسیدن به قدرت بودند.

1. Graham White

2. Edmund Husserl

3. Leipzig

4. Franz Brentano

5. Halle

6. Göttingen

7. Freiburg

او بسی وقفه مسی نوشت، (گفته شده حدود ۴۵۰۰۰ دستنوشته به صورت خلاصه‌نویسی از او به جامانده است) اما از این‌همه، تعداد نسبتاً کمی به چاپ رسیدند. از این تعداد، چند اثر او متمایز و بارزند. این تعداد مقالات هم به خودی خود و هم در تعیین دوره‌های تاریخی آثار او، حائز اهمیت هستند. هوسرل جهت اخذ صلاحیت رسمی برای تدریس در یک دانشگاه آلمانی کتابی نوشت که «فلسفه علم حساب»^۱ نامیده شد و آن را در سال ۱۸۹۱ به چاپ رساند؛ این کتاب شدیداً توسط فرگه^۲ مورد انتقاد قرار گرفت. پس از آن هوسرل دیدگاه‌های خود را به طرز قابل توجهی تغییر داد، البته این تغییر متأثر از نقد فرگه نبود. اولین کار از آثار متأخر او «پژوهش‌های منطقی»^۳ است که در دو جلد در سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ به چاپ رسید؛ اثر مهم بعدی – در سال ۱۹۱۳ – جلد اول از یک تریلوژی هدفمند با نام «ایده‌ها» (*Ideas*) بود. (دو جلد بعدی این کتاب هیچ وقت توسط خود هوسرل چاپ نشدند، اما پس از مرگ او به چاپ رسیدند). او در سال ۱۹۲۹ راجع به دکارت سخنرانی‌هایی کرد که مجموعه این سخنرانی‌ها به همراه کتاب «تأملات دکارتی»^۴ پس از مرگ او در سال ۱۹۵۰ به چاپ رسید. یکی از آخرین آثار مهم او «بحران علوم اروپایی و فلسفه استعلایی»^۵ است که این کتاب نیز پس از مرگش چاپ شد. آنچه در این مقاله ارائه خواهد شد، تمرکزی بر روی عقاید هوسرل در دوره میانی زندگی فلسفی اوست (یعنی دوره‌ای که کتاب «ایده‌ها» در آن چاپ شد). این کار بدان علت است که شاید تفکرات او در این دوره، بهترین راهبرد به تمام افکار هوسرل باشد؛ از سوی دیگر، مطالعه تمام محصولات فکری او در این معرفی نامه کوتاه‌کاری غیرممکن است. با وجود این، لازم به ذکر است که ایده‌های مهمی در آثار متقدم و متأخر او وجود دارد – به خصوص آثار متأخر او تأثیر زیادی بر روی فیلسوفانی مثل هیدلگر گذاشته است.

جو حاکم در اواخر قرن نوزدهم

از بسیاری جهات، سالهای پایانی قرن نوزدهم، دوره ناشناخته‌ای است – این بدان علت

-
- 1. *Philosophy of Arithmetic*
 - 3. *Logical Investigations*
 - 5. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*

- 2. *Frege*
- 4. *Cartesian Meditations*

است که ما اغلب نسبت به برخی ویژگی‌های خاص دورانی که بلافاصله قبل از عصر خودمان قرار دارد، غافل هستیم – اما کسب برخی اطلاعات درباره ویژگی‌های عجیب این دوره برای درک صحیح از فلسفی مانند هوسرل ضروری است.

مسئله علم

علم در این دوره، از جهات بسیاری درونمایه اصلی همه آثار بهشمار می‌رود: علوم طبیعی و زیست‌شناسی پیشرفت زیادی کرده بودند و این روند با نخستین مطالعات اجتماعی قرین شده بود. اما این توسعه و پیشرفت خالی از اشکال نبود؛ مشاجره‌های قابل توجهی درباره بنیانهای فیزیک (برای مثال بین دوهم^۱ و انگلیسی‌ها) جریان داشت و بنیانهای ریاضی تحت شدیدترین و موشکافانه‌ترین مطالعات قرار داشتند (اشخاصی مثل پوانکاره^۲ در این زمینه نقش بسیار مهمی داشتند)؛ مخصوصاً مشاجرات شدیدی بر سر روشها و مفاهیم منطق در جریان بود. شاید بتوان در یک بازنگری گفت این دوره، عصر طلایی تحقیقات مهمی است، – مثلاً پوانکاره یکی از بزرگترین فیلسوفان ریاضی بهشمار می‌آید – هیدرگر (یک نسل بعد) ادعا کرد که تنها اصولی در آن زمان قابلیت ایجاد بحرانهای بنیادی داشتند که به تکامل خاصی رسیده بودند. با وجود این، در آن دوران چنین بهنظر نمی‌رسید. بسیاری (مثل خودهوسرل) شرایط و جوئـ حاکم را نوعی شکست می‌پنداشتند که تنها از طریق ایجاد بنیانهای جدید می‌شد به تصحیح آنها پرداخت؛ بنیانهایی که می‌توانستند برخلاف اصولی قدیمی، در برابر اشکالات وارد شده مهم بایستند و مقاومت کنند. به همین دلیل یکی از آخرین آثار هوسرل «بحران علوم اروپایی و فلسفه استعلایی»^۳ نامیده شد. این یکی از ویژگی‌های هوسرل است که اولاً فکر می‌کرد بحرانی وجود دارد و ثانیاً معتقد بود فلسفه تنها چیزی است که برای حل این بحران بدان نیاز است.

حال ما باید درباره این «بحران» کمی دقیق‌تر بحث کنیم. بحران مورد بحث، حول دو قطب می‌چرخید: روان‌شناسی (در معنای عام آن) و منطق (در یک مفهوم بسیار گسترده). موفقیت بی‌همتای علوم طبیعی و زیست‌شناسی سبب آغاز و گسترش

1. Duhem

2. Poincar

3.

روان‌شناسی تجربی اصیل شد. وونت^۱ و دیگران نتایج تجربی مؤثری در این زمینه به دست آوردند. چنین پیشرفتی منجر به خوشنی نسبت به پتانسیل‌های اصول و قواعد شد. بویژه روان‌شناسان بسیاری (مثل زیگوارت^۲ و جان استوارت میل^۳) تلاش کردند این روشها را در مطالعات منطقی [استدلالی] بررسی کنند، زیرا چنین مطالعاتی، تمرینی برای ظرفیت‌های ذهن بشری بود. این جو تجربی، در میان اکثر مقاله‌های استدلالی شایع شده بود؛ حتی کسی مثل جورج بویل^۴ – که ما امروزه او را با دستاوردهایش در منطق جبری می‌شناسیم – اثرش را با نام «قوانين فکر»^۵ به چاپ رساند. با وجود این، خطرات بسیاری هم وجود داشت: مطالعه صرفاً تجربی درباره منطق منجر به تبدیل قواعد منطقی به کلی‌گویی‌های تجربی می‌شود؛ چنین کلی‌گویی‌هایی تنها تحت شرایط خاصی درست است ولی در انتها می‌تواند منجر به از دست دادن قطعیت و بدیهیت آن شود و این عمل، انعکاسی فراتر از محدوده منطق دارد، زیرا آنچه که به عنوان ویژگی‌های علوم فرض شده است، روند منطقی آنهاست – در واقع وجود چنین روندی بود که ارزش بی‌همتایی به علوم بخشد.

پس مطالعات روان‌شناختی هم جنبه مثبت دارد و هم جنبه منفی. این مطالعات از یک‌سو منجر به آزادی می‌شدو رهایی از سنتی را به همراه داشت که بسیار محافظه کارانه عمل می‌کرد. شکی نیست که بسیاری از منطق‌دانان از این آزادی سود جستند – برای مثال شرودر^۶ و بویل بدعت‌های جدیدی در پژوهش‌های منطقی بنا نهادند و حتی فرگه (که شدیداً مخالف گرایشات روان‌شناختی بود) از این جو نوآور در پژوهش‌های بنیادی سود جست. با این حال، تحقیقات روان‌شناختی، به خودی خود بخش تاریکی داشت؛ این قسمت تاریک همان زیر سؤال بردن بنیانهای منطق بود که به دنبال آن، بنیانهای علم هم زیر سؤال می‌رفت. مصدق بارز این مسئله، مشاجراتی است که بر سر اصول عقاید صورت می‌گرفت؛ (آیا اصول منطق اعتبار جهانی دارند یا خیر؟) مصدق دیگری از این اشکال، مشاجره‌ای بود که بر سر تعیین حدود منطق ایجاد می‌شد: منطق‌دانان در رابطه با روان‌شناسان صاحب چه حقی بودند و به عکس،

1. Wundt

2. Sigwart

3. John Stuart Mill

4. George Boole

5. Laws of Thought

6. Schröder

روان‌شناسان در برابر منطق دانان چه امتیازاتی داشتند؟ و مهم‌تر از همه اینکه چه اصول و قواعدی حق تعیین معیارها و روش‌های دیگر علوم را داشتند؟ این مشاجره برای مرزبندی، با این واقعیت که روان‌شناسی از نظر بنیانی نظم ثابتی ندارد، تشدید شد. بسیاری از کسانی که ما امروزه از آنها به عنوان روان‌شناس یاد می‌کنیم – مثل وونت – در واقع کرسی‌های فلسفه را اشغال کرده بودند. پس جای شگفتی نیست اگر مشکلات تعیین حدود و مرز بین موضوعات امر بسیار مهمی برای هوسرل بوده باشد.

ارسطو

همان‌گونه که متذکر شدیم، هوسرل فلسفه را با برنتانو خواند و این در حالی بود که برنتانو برای ارسطو ارزش بسیاری قائل بود؛ در واقع برنتانو شاگرد ترنلنبورگ¹ فیلسوف بود، کسی که چیزی شبیه به تحول ارسطویی را در او اخیر قرن نوزدهم ایجاد کرد. این علاقه صرفاً علاقه‌ای تاریخی نبود بلکه شدیداً تداعی‌کننده مشکلات عصر برنتانو و هوسرل نیز بود. ارسطو به دو جهت اهمیت داشت: اول اینکه او هم منطق دان بود و هم روان‌شناس و ثانیاً، تصویری که او از رابطه روان‌شناسی و منطق ارائه داد، منجر به رهایی فلسفه از اشکالات بنیانی آن شد. پس اگرچه ارسطو در پوشش روان‌شناس به بحث درباره دانش می‌پرداخت، ولی این کار منجر به تنش‌های روان‌شناختی تجربی نشد. مقوله‌های منطق در مباحث ارسطو با همخوانی تمام، با روان‌شناسی هماهنگی داشتند و در نظام فکری او روشنی وجود داشت که توسط آن حق هر موضوعی ادا می‌شد.

پس اگرچه برنتانو و هوسرل هیچ‌یک، صرفاً به مقوله‌های ارسطویی نپرداختند، ولی هر دو شدیداً تحت تأثیر او قرار گرفتند. برخی از تأثیرات ارسطو بر روی هوسرل به شرح زیر است: اول اینکه – همان‌طور که گفتیم – می‌توان در آثار هوسرل نوعی مصالحة ارسطویی بین روان‌شناسی با منطق و متافیزیک را دید. ارسطو به این دلیل قادر به انجام این کار شد که در شناخت‌شناسی (*Epistemology*) او صورت (*Form*) اشیاء نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کردند. پس اگر ما شی‌ای را می‌شناسیم و اگر اطلاعاتی راجع به آن داریم، درباره صورت آن شیء است؛ در واقع صورت یک چیز، نقش

تعیین‌کننده‌ای هم در خودشی و هم در ذهن ما بازی می‌کند. صورت یک چیز، مسئول رفتارهای فیزیکی آن چیز است و در ذهن ما چیزی که مادرباره آن شیء می‌دانیم همان صورت آن است و این صورت، استدلال مارا درباره آن شیء کنترل می‌کند.

در اینجا هوسرل از هستی‌شناسی (*Ontology*) ارسطویی و نظرات او درباره فیزیک ماده و صورت استفاده نکرد؛ با وجود این، فلسفه او ویژگی‌های ارسطویی خاصی دارد. یکی از ویژگی‌های ارسطو این است که رابطه جزء و کل برای او بسیار مهم است. ماده و صورت دو جزء از یک کل هستند. او تغییر را چنین توضیح می‌دهد که وقتی ماده صورتی را از دست می‌دهد و به صورت دیگری در می‌آید، تغییر شکل صورت گرفته است. ایده‌های مرتبط با آن – برای مثال ایده ماده و تصادف – نیز نقش برجسته‌ای در تفکرات ارسطو بازی می‌کنند. علاوه‌بر این، مسائل مربوط به جزء و کل، حدود تقسیمات هستی‌شناسانه را نیز نشان می‌دهد؛ مثلاً روح متفکر آدمی تقسیم‌ناپذیر است در حالی که روح مربوط به ادراک حسی در فضای ساخته شده، پس چنین روحی از اجزاء تشکیل شده است (و البته تنها از این طریق است که می‌تواند تجربیات حسی داشته باشد). همان‌گونه که خواهیم دید، از نظر هوسرل تجزیه و تحلیل به جزء و کل نیز به همان اندازه مهم است. در واقع این بخش، ابزار تحلیلی مهمی در اندیشه‌های او به شمار می‌رود.

یکی دیگر از ویژگی‌های شاخص در افکار ارسطو، دیدگاه او راجع به علم است. از نظر او تفاوت عمیقی بین دانش روز (*Doxa*) و دانش علمی (*Episteme*) و یا صور تبندی (دانایی) وجود دارد. دومی برخلاف اولی، چیزی قطعی است زیرا درباره نوع درستی از اشیاء است و دانشی است که با کلمات صحیحی به کار می‌رود و قویاً بر اساس اصول و قواعد مطمئنی بنانهاده شده است. علاوه‌بر این، علم به سلسله مراتب منظمی از علوم خاص تقسیم شده است و این بدان علت است که هر علمی با موضوع خاص خود سروکار دارد (زیست‌شناسی با موجودات زنده، گیاه‌شناسی با گیاهان و جانور‌شناسی با حیوانات سروکار دارد). تمام این ویژگی‌ها را می‌توان در نظرات هوسرل نسبت به علم دید. اگرچه این ویژگی‌ها در نظرات هوسرل اصلاح شده‌اند، اما هنوز وجود دارند.

پدیدارشناسی (Phenomenology)

جدا از تمام این پیش‌زمینه‌ها، فلسفه هوسرل شکل منحصر به‌فرد خود را دارد. مهم‌ترین ویژگی محوری اندیشه او تأکید بر چیزی است که «پدیدارشناسی» می‌نامد؛ نه خود کلمه و نه مفهوم آن توسط هوسرل بیان‌گذاری نشده است، اما او اولین کسی بود که این کلمه را در مرکز «برنامه»‌ی فلسفی اش قرار داد. پدیدارشناسی به معنای مطالعه پدیدارهاست؛ این مقوله به بررسی چیزهایی می‌پردازد که از نظر ما «ظواهر» به حساب می‌آیند. کتاب «برنامه» هوسرل از دو ترکیب تشکیل شده است: اول، مطالعه پدیدار و به‌تبع آن تأکید فلسفه بر «دریافت درونی» (*Intuition*) و دوم استفاده آزاد از «دگرگونی‌های تخیلی» در ارتباط با دریافت درونی. اولی بدین معناست که فلسفه همیشه بر داده‌های مستقیم تکیه دارد، یعنی نباید بر اساس قضیه‌هایی که درستی آنها فرض شده هستند [و قطعی نیستند] اعتماد کند و یا با کمک آنها به تفکر پردازد، بلکه در هر مرحله باید بصیرتی به درون اشیاء مورد بحث داشته باشد. البته این چیزی نیست که فقط هوسرل در پی آن باشد – فیلسوفان بسیاری، از سقراط به‌بعد، ادعاهایی این چنین داشته‌اند. به همین منوال بسیاری از فیلسوفان درباره «دریافت درونی» چنین عقیده دارند که این مفهوم، همان تسهیلات و در نتیجه همان چیزها و تجربیاتی است که مستقیماً به ما می‌رسد. با وجود این، هر یک از همین متفکران برداشت‌های متفاوتی از «دریافت درونی» دارند که کاملاً بستگی به دیدگاه آنان درباره تجربیات دارد. پس تا وقتی که ما به منظور هوسرل از کلماتی مثل «دریافت درونی» و «داده‌های مستقیم» پی‌نبردی‌ایم، تلاش او برای رسیدن به بصیرتی درونی و مستقیم، یک شعار بسی معنا بیش نخواهد بود. بیشتر در این قسمت است – تا صرفاً در روش پدیدارشناسی – که ما به سهم متمایز هوسرل در فلسفه پی می‌بریم.

دریافت درونی و دگرگونی تخیلی^۱

فرض کنید ما چیزی را می‌بینیم – برای مثال یک تکه پارچه آبی رنگ. ما می‌توانیم این پارچه را به شکل متفاوت دیگری تصور کیم؛ این تکه پارچه می‌توانست قرمز یا سایه‌های متفاوتی از آبی باشد، می‌توانست شکل و بافت دیگری داشته باشد.

می‌توانست شفاف باشد یا کدر و...؛ پس علاوه بر دیدن اشیاء به آن صورت که واقعاً هستند، ما قادر به تصور همان اشیاء به شکلی هستیم که می‌توانند وجود داشته باشند. هوسرل نه تنها از این ظرفیت تخیلی سود جست، بلکه ادعا کرد که این توانایی قسمتی از بصیرتی است که ما نسبت به یک چیز داریم، پس «بصرت / دریافت درونی» نه تنها بهما می‌گوید که یک چیز چه شکلی است، بلکه نشان می‌دهد که همان چیز به چه صورتهای دیگری می‌توانست وجود داشته باشد: پدیدارشناسی خود را برابر پایه چگونگی نحوه دریافت یک شیء بناد و هوسرل این دریافت را «جوهره» (*Essence*) نامید و به همین دلیل است که وی روشی فلسفی بسیار متمایزی دارد، زیرا این روش وجود جوهره اشیاء را – که جوهره‌ای بسیار غنی با ساختاری پیچیده است – بدیهی می‌داند. روش پدیدارشناسخی چنان طراحی شده تا امکان دسترسی مستقیم به این جوهره‌ها فراهم آید و با این‌کار قلمرو جدیدی از فلسفه را به روی ما بگشاید.

ناگفته پیداست که عقاید هوسرل راجع به «دریافت درونی» فراتر از چیزی است که اکثر فیلسوفان (به خصوص آنها یی که دنباله‌رو سنت تجربی هستند) از این کلمه برداشت می‌کنند. هوسرل چیزی بیش از یک سری اطلاعات حسی ساده را در اختیار ما می‌گذارد. اکثر تجربه‌انگاران بر این عقیده‌اند که تجربه فقط سبب درک اشیاء به همان‌گونه که هستند، می‌شود و ممکنات چیزهایی هستند که ما خود آنها را می‌سازیم. به این دلیل است که اگرچه «برنامه»‌ای هوسرل – درباره تأکید صرف بر «دریافت درونی» – یک طرح فلسفی کاملاً متناول است، اما عقیده منحصر به‌فرد او درباره این موضوع (و در حالت جزیی‌تر، نقشی که او به دگرگونی تخیلی می‌دهد)، به نظام فکری او ویژگی متمایزی می‌بخشد. حال پُرسش این است: او از کجا به این عقاید رسید؟ دو مرجع احتمالی وجود دارند: ریاضیات و ارسطو.

ریاضیات

بیایید نخست ریاضیات را بررسی کنیم. پایان‌نامه دکترای هوسرل درباره بخشی از ریاضیات بود که حسابرسی تغییرات نام داشت. این بخش از ریاضیات روند زیر را طی می‌کند: شخصی موقعیتی – مثل جنبش یک نوع مکانیسم – را مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این مطالعه او تمام راه‌های ممکن و متفاوت برای رخدادن این حرکت را در

نظر می‌گیرد (مثلاً هر قطعه منفرد از این مکانیسم می‌توانست سریعتر یا کنتر حرکت کند، می‌توانست اندازه و شکل متفاوتی داشته باشد و...). در این صورت می‌توان رفتار واقعی این مکانیسم را در ارتباط با مجموعه‌ای از دگرگونی‌های تخیلی همان مکانیسم دید. چنین نگاهی به ما کمک می‌کند که نه تنها درک صحیحی از این تغییرات به دست آوریم، بلکه بفهمیم چرا این نوع حرکت – و نه جنبش احتمالی دیگری – برای آن به وجود آمده است. پس روند پدیدارشناختی می‌تواند به عنوان نوعی حسابرسی فلسفی تغییرات لاحظ شود. البته واضح است که روندهای فلسفی و ریاضیاتی هر یک اهداف متفاوتی دارند (نسخه فلسفی نشان نمی‌دهد که چرا این شیء واقعی است و یکی از انواع احتمالی آن، واقعی نیست). اما وجه اشتراک این دو روند در این است که شخص نه تنها باید موقعیت واقعی و جدای شیء را در نظر بگیرد، بلکه باید به تمام نظام تغییرات ممکن توجه کند.

باید توجه کرد که فلسفه ریاضیات در عصر هوسرل تأکید شدیدی بر مستلة «دریافت درونی» داشت. درباب ریاضیات، پوانکاره به فلسفه‌ای کانتی معتقد بود که بر اساس آن ریاضیات مقوله‌ای جدا از منطق به حساب می‌آمد، زیرا موضوع منطق تفصیلی بود و مستقل از تجربه در حالی که ریاضیات در بینش پایه‌ای خود راجع به علم حساب و هندسه، وابسته به تجربه بود. چنین بینش پایه‌ای، از تجربیات روزمره اشیاء بوجود می‌آید (و بدون آن غیرممکن است) اما در عوض، بینشی به درون ساختار آنهاست، پس انتزاعی‌تر از دانشی است که بر پایه حواس بنانهاده شده است: چنین بصیرتی بدون تجربه روزمره اشیاء غیرممکن است. چنین نگاهی بیشتر به بینش‌های ساختاری می‌انجامد تا یک دانش ساده از واقعیت یک موضوع.

ارسطو

ارسطو منبع دیگری برای این دسته از عقاید است. عقیده او درباره «دریافت درونی» بسیار شبیه عقیده هوسرل است: او ادعا می‌کند ما صاحب بصیرت اندیشمند و مستقیمی نسبت به جوهره شیء هستیم. (البته باید توجه کرد که تخیل آزادانه درباره انواع دگرگونی‌های شیء، نقشی در برداشت ارسطو از علم ندارد.) به علاوه مقوله تفاوت بین استعداد و پتانسیل یک شیء و واقعیت بیرونی آن شیء، در اندیشه‌های

ارسطو مدام تکرار می‌شود. هر تغییری – برای مثال داغ شدن یک شیء فیزیکی – نشان‌دهنده این واقعیت است که آن شیء استعداد چنین تغییری را داشته است. ویژگی دیگری در برداشت‌های ارسطویی وجود دارد که ارزش بررسی کردن دارد: او سعی در تحلیل این تغییرات در قالبی دارد که در آن اشیاء، ترکیبی از ماده و صورت هستند. پس اگر چیزی داغ می‌شود، قطعاً هویت خاصی کسب می‌کند (شکل گرمابه خود می‌گیرد) که قبل‌آن را نداشت. یک شیء فیزیکی، یکی کل پیچیده فرض می‌شود که از بخش‌هایی تشکیل شده است: ۱. ماده، ۲. صورت اساسی آن، ۳. صور (فرم‌های) تصادفی مختلفی که مسئول ویژگی‌هایی هستند که ماده می‌تواند آنها را به دست آورد یا از دست بدهد (مثل سرد یا گرم شدن و یا رنگ خاصی گرفتن...). اینکه این مقوله چقدر در معنای لغوی آن کاربرد دارد، جای بحث دارد، زیرا به نظر می‌رسد برخی از «اجزاء» رفتارهای عجیبی از خود نشان می‌دهند؛ مثلاً اگرچه ماده وابسته به شکل خاصی نیست ولی هیچ ماده‌ای نمی‌تواند بدون شکل / صورت وجود داشته باشد. این رفتار متفاوت از رفتار «اجزا» است، زیرا اجزای یک «کل» می‌توانند از آن جدا شود و مستقل از آن کل وجود داشته باشد. مسئله مهم این است که ارسطو از مقوله کل و جزء و زبان تخصصی آن برای تحلیل‌های اساسی در زمینه تغییرات استفاده نکرد.

محض‌شناسی (Mereology)

هنگامی که فیلسوفان به بحث در امور تخصصی می‌پردازند، عموماً به یک نوع زبان تحلیلی نیاز دارند که شامل مجموعه‌ای از کلمات تخصصی و تمایزات مفهومی است تا بتوانند حق مطلب را ادا کنند. این نوعی صحّت‌انگاری است. چیزی که شاید زیاد واضح نباشد این است که از نظر تاریخی این دگرگونی‌ها بسیار متنوع هستند: در واقع این تغییرات بخشنی از تفاوت‌های بزرگ فرهنگی هستند که به مرزبندی و تعیین حدود مکاتب فلسفی می‌پردازند؛ چنین تفاوت‌هایی سبب می‌شوند که این مکاتب فلسفی برای یکدیگر غیرقابل درک باشند. زبان تحلیلی و اصلی در فلسفه آنگلوساکسونی^۱ در عصر حاضر، زبان منطق و نظریه مجموعه^۲ است؛ [در این تصوری، هر مکتب فلسفی، زبان تخصصی خاص خود را دارد که متفاوت از دیگر مکاتب است]. در تضاد با این فلسفه،

پیروان فلسفه کانت قرار دارند که تحلیل‌های خود را با کمک نوعی شناخت‌شناسی تکوینی انجام می‌دهند و به تحلیل و ارزشیابی دانش در قالب روندهایی می‌پردازند که سبب رشد دانش می‌شود (حال ممکن است این روند، یک روند تاریخی باشد مانند هگل و مارکس و یا فعالیت‌های خویشتن استعلایی باشد همانند آثار کانت). هوسرل از هیچ‌یک از زبانها استفاده نکرد، در عوض از نظریه جزء و کل سود جست – نظریه‌ای که نام محض‌شناسی به خود گرفت. علاقه او به این موضوع به دوران آغازین حرفه فلسفی او بازمی‌گردد – «پژوهش‌های III» از کتاب «پژوهش‌های منطقی» با نظریه «اجزاء و کل» سروکار دارد. او به استفاده از این نظریه در تمام آثارش ادامه داد. بیشتر نتیجه گیریهای او در قالب کلمات محض‌شناختی شکل گرفته‌اند.

اگرچه نظریه گروه و محض‌شناسی، هر دو نظریه‌های مترافقی هستند، اما از آنجایی که امروزه بحث‌های فلسفی آنگلوساکسونی توسط نظریه مجموعه انجام می‌شود، مباحثه‌های محض‌شناختی بسیار کمیابند و می‌توان چنین فرض کرد که می‌توان معضلات «جزء و کل» را در قالب کلمات نظریه مجموعه بیان و حل کرد. خواه چنین چیزی صحیح باشد یانه، هوسرل نتایج خود را مستقیماً در قالب «جزء‌ها و کل‌ها» بیان کرد، پس ضروری است که برخی از ویژگی‌های مهم محض‌شناسی را به‌خاطر بسپاریم.

همان‌گونه که یک مجموعه (Set) (به‌نوعی) از اعضاء تشکیل شده است، یک کل نیز ممکن است از اجزایی تشکیل شده باشد، ولی با وجود این تفاوت تعیین کننده‌ای بین آنها وجود دارد. یک مجموعه تعداد اعضای معینی دارد، اما یک کل – جز در موارد خاص – اجزاء‌ای معینی ندارد. برای مثال یک میز را می‌توان به سطح میز و چهار عدد پایه تقسیم کرد، و یا دو به بخش راست و چپ تقسیم کرد. همه این تقسیمات کاملاً معتبر هستند. علاوه‌بر این، رابطه «جزء - کل» می‌تواند رابطه‌ای غیرمستقیم باشد: یک بخش از یک قسمت، بخشی از کل است؛ برای مثال نیمة چپ سطح روی میز هنوز قسمتی از آن میز است؛ البته واضح است که این قضیه در مورد رابطه «عضو - مجموعه» - به‌جز در موارد خاص - صحت ندارد.

پس محض‌شناسی هوسرل، در جای خودش یک موضوع تفصیلی است و توسط برخی از ویژگی‌های «جزء - کل» تعیین می‌شود، ولی در عین حال دارای برخی صفات

غیرحسی نیز هست که از آن برای تحلیل نتایج شناخت‌شناسی استفاده می‌شود. در حالت کلی، اجزای فیزیکی می‌توانند از یکدیگر جدا شوند و صاحب وجودی مستقل شوند (البته این کار آنقدر دشوار است که به زبانی نمادین، شاید نیاز به ارتباط برقی و آلاتی این چنین باشد). چنین چیزی عموماً درباره نظریه «جزء» هوسرل صحیح نیست، او کاملاً توانایی پشتیبانی از موجودیت «اجزایی» را دارد که قادر به داشتن وجود مستقل نیستند. چنین اجزایی «لحظه»^۱ (*Moment*) نامیده می‌شوند. در چنین قالبی است که هوسرل به بحث پیرامون معضلات فلسفی، همچون مشکل امور جهانی، می‌پردازد. چیزی که باید در اینجا توضیح داده شود این است که گاهی اوقات، یک دسته از اشیاء، شبیه به هم دیده می‌شوند یا یک کلمه مشترک درباره آنها به کار برده می‌شود (یعنی با یک کلمه مشترک مورد خطاب قرار می‌گیرند): در اینجا مانیاز به نوعی توضیح فلسفی داریم: از دیدگاه نظریه مجموعه، می‌توان درباره اعضای مشترک آنها در یک مجموعه سخن گفت و از نظر محض شناختی می‌توان گفت همه آنها یک جزء و بخش مشترک دارند (هر چند که در حالت کلی، بیشتر یک «لحظه» خواهند بود تا یک «جزء» مستقل). بنابر این، هوسرل اغلب بین جوهرهای انتزاعی و غیرانتزاعی تمایز قائل می‌شدو می‌گفت یک جوهر انتزاعی (که می‌تواند جوهر «لحظه» باشد) قادر به داشتن موجودیت مستقل نیست، در حالی که جوهرهای غیرانتزاعی این ویژگی را داراست، پس جوهرهای انتزاعی تا حدودی – اما نه کاملاً – می‌توانند اشیاء غیرانتزاعی را که به آن تعلق دارند، مشخص کنند؛ پس در کل چنین نتیجه‌گیری می‌شود که «لحظه» می‌تواند بیش از یک شیء را شامل شود. در نتیجه، در هستی‌شناسی هوسرل، جوهرهای انتزاعی همان نقشی را بازی می‌کنند که مفاهیم انتزاعی در فلسفه‌های شناخته شده بر عهده دارند – مفاهیم انتزاعی نیز اشیایی را تعیین می‌کنند که تا حدودی در زیرمجموعه آنها قرار بگیرند.

چنین مفاهیمی به صورت ضد-احساسی و تعیین‌نشده عمل می‌کنند، ولی چیزی که باید به خاطر سپرد، این است که کلام هوسرل دربار «جزء‌ها و کل‌ها» یک زبان

۱. انواع پدیدارها به دو صورت می‌توانند وجود داشته باشند: ۱. خود می‌توانند به تنها یعنی تمثیل شوند؛ ۲. اساساً جزیی بوده و وابسته هستند و هستی آنها وابسته به دیگر پدیدارهای است. این پدیدارهای وابسته را *moment* می‌گویند – مترجم.

تخصصی است. به همین دلیل این زبان، زبانی گسترده است و در واقع می‌توان گفت همان زبان متداول و روزانه‌ای است که گسترش مجازی یافته است. نظریه مجموعه نیز به همین منوال است و این نظریه گسترش مجازی زبان روزمره ما درباره مجموعه‌ای از اشیاست و چون هر دو زبان تخصصی هستند، درست نیست که به آنها صرفاً به این دلیل که بر پایه امور ضد-احساسی هستند، اعتراض کرد. قضاوت درباره آنها باید بر اساس عملکردشان در متن نظریه‌هایی باشد که این زبانها در صدد گسترش آنها هستند.

با در نظر داشتن این نکته، بسیاری از ویژگی‌های فلسفه هوسرل کمتر سبب شگفتی می‌شوند. او دیدگاه هستی‌شناسانه‌ای دارد که در نظر اول، وجود مجموعه بی‌قاعده‌ای از ماهیت‌های عجیب و غریب را الزامی می‌داند: مانند *Noeses* و *Noemata* و چیزهایی از این دست. با وجود این، چنین ماهیت‌هایی در درون یک زبان تخصصی الزامی فرض شده‌اند، زیرا از تمایز «کل - جزء» استفاده می‌کنند تا درباره ساختار فلسفه توضیح دهند؛ شاید اگر کسی عقاید هوسرل را به زبان نظریه مجموعه ترجمه کند، همان محتوا را به دست آورده ولی محتوا بی‌که از این طریق به دست می‌آید، بی‌ضررتر است. البته لازم به ذکر است که معضل تعهد هستی‌شناسانه در زبانهای تخصصی (مثل م Hispan شناسی و یا نظریه مجموعه) همچنان باقی می‌ماند؛ با این حال، همان‌طور که فضای کافی برای بحث درباره تعهدات هستی‌شناسانه در زبان Hispan شناسی - مثل زبان هوسرل - وجود دارد، چنین فضایی برای نظریه مجموعه نیز لحاظ می‌شود.

برخی مفاهیم پدیدار شناسی *'Noemata* و *Noesis*

بیایید تجربه هر روزمان را با اشیاء در نظر بگیریم. ما عموماً چنین می‌اندیشیم که چنین تجاربی، از اشیاء فیزیکی - که در موقعیت خارجی قرار دارند - به ما می‌رسند. پس ما در چیزی زندگی می‌کنیم که هوسرل آن را «رفتار طبیعی» (*Natural Attitudes*) می‌نامد. با وجود این مامی توانیم چنین تعهد هستی‌شناسانه روزمره‌ای را نادیده بگیریم و تنها بر روی ساختار تجربه تمرکز کنیم؛ این همان چیزی است که هوسرل آن را «پرانتزبندی» (*Bracketing*) می‌نامد و یا از کلمه یونانی *epochē* (حکم پرهیزی) برای

۱. این دو واژه به ترتیب «ادرانکی‌ها» و «مدّزک» نیز ترجمه شده‌اند - مترجم.

ارجاع به آن استفاده می‌کند. پرانتزبندی همان قرار دادن موجودیت اشیاء بیرونی و عینی در داخل پرانتز و یا به عبارتی به معنای به تعلیق درآوردن موجودیت چنین اشیایی است. پس از این تعلیق، آنچه باقی می‌ماند همان تجربه ساماندهی شده است؛ این تجربه، قلمرو جوهره‌ها و معانی است؛ در درون چنین قلمرویی دو استمرار و تسلسل قابل مشاهده است. از یک سو استمرارهایی قرار دارند که از موضوعات تجربه‌پذیر به دست می‌آیند – مانند قضایت، تصور، تفکر و نتیجه‌گیری و ... – و از سوی دیگر، استمرارهایی وجود دارند که اگر مابا پرانتزبندی، رفتارهای طبیعی آنها را به حال تعلیق در نیاورده بودیم، «از کنار شیء» به دست می‌آمدند. وقتی هوسرل راجع به این استمرارها با زبان تخصصی خود صحبت می‌کند، وجود دو ماهیت مربوط به هم را الزامی می‌داند: ۱. ماهیتی که از استمرارهای ذهنی به دست می‌آید و *Noesis* نامیده می‌شود (جمع این کلمه *Noeses* است) و ۲. ماهیتی که از استمرار عینی به دست می‌آید و *Noema* که جمع آن *Noemata* است) خوانده می‌شود.

از میان این دو ماهیت، شاید *Noemata* موضوع جالبتری برای بحث باشد. باید با تمیز بین این دو مقوله شروع کنیم: خود اشیایی که ما ادراک می‌کنیم و آنچه که از این اشیاء ادراک می‌شود به ترتیب *Noemata* و *Noesis* نامیده می‌شوند. به زبان فلسفه‌ستی، این تمایز چنین مطرح می‌شود: «چیزها - به - تنها یی» همان *Noesis* و «اطلاعات - حس» (*Sense-data*)، *Noemata* است – که البته هر دو این عبارات شدیداً توسط هوسرل رد شدند. ما چگونه می‌توانیم از دیدگاه پدیدارشناسخنی این فرق را توضیح دهیم؟ هر دو فاکتور، *Noemata* هستند زیرا به شکل تجربه به ما می‌رسند و نه به شکل فعالیت‌های موضوع مورد تجربه؛ اما بسیار متفاوت رفتار می‌کنند. فرض کنید ماشی‌ای را به رنگ سبز می‌بینیم؛ این تجربه می‌تواند گمراه کننده باشد، زیرا با یک بررسی دقیق تر معلوم می‌شود که شیء مورد نظر قرمزنگ است. حتی اگر تجربه سبز دیدن یک توهمند نبود، آن شیء ویژگی‌های دیگری داشت که فراتر از آنی بود که توسط تجربه صرف به دست آید (مثل بافت دقیق سطح آن شیء، زبری و نرمی آن، رنگ سوی دیگر آن و...). پس هوسرل می‌گوید هر شیءی صاحب افق (*Horizen*)‌های تجربیاتی ممکن است. هوسرل چنین اشیایی را اشیاء متعالی (*Transcendent*) می‌نامد، زیرا افق تجربه‌پذیری آنها می‌تواند فراتر از تجربیاتی باشد که ما به دست می‌آوریم. ولی به عکس آن، تجربه

چنین ویژگی راندارد: تجربه همه چیز را در همان لحظه اول ارائه می‌دهد [و چیز جدید دیگری برای کشف کردن ندارد] تجربه دیدن یک چیز بهرنگ سبز، چیزی فراتر از تجربه دیدن یک شیء بهرنگ سبز نیست و قلمرویی از ممکنات پنهان در پشت آن تجربه وجود ندارد تا نیاز به کشف کردن داشته باشد. اگر ما متعاقباً بفهمیم که آن شیء در واقع قرمز بود نه سبز، این کشف جدید در قالب تجربه‌ای جدید به ما می‌رسید، نه در قالب تجربه اول. پس بر اساس عقاید هوسرل، تجارت، محض و ماندگار و دائمی هستند؛ در این صورت ما می‌توانیم دانش بی‌چون و چرایی از آنها به دست آوریم، (چنین برداشتی همان درونمایه دکارتی در هوسرل است که مدام تکرار می‌شود).

پس دو نوع *Noemata* وجود دارد: نوعی که فراتر از افق‌های درک شده است و نوع دیگری که ماندگار و دائمی است. هوسرل معنای سنتی استعلا (Transcendence) را شدیداً دگرگون کرده است. استعلا در معنای سنتی آن، چیزی است که فراتر از دسترسی هرگونه تجربه قرار دارد. این چیز از دیدگاه سنتی، یک نوع قلمرو متفاصلیکی است. به عکس، *Noemata* استعلایی در عقاید هوسرل، متعلق به تجربه است – او تأکید می‌کند که باید متعلق به تجربه باشد – و در افق‌های کشف نشده ممکنات وجود دارد.

من استعلایی (Transcendental Ego)

تاکنون ما درباره پدیدارشناسی موضوعات عینی تجربه‌پذیر و یا موضوعات فکری بحث کرده‌ایم؛ این چیزی است که هوسرل آن را پدیدارشناسی آیدیتیک (*Eidetic*) می‌خواند و توصیفات پدیدارشنختی آن را متعلق به مفهومی می‌داند که از آن با نام کاهش آیدیتیکی (*Eidetic Reduction*) یاد می‌کند. چنین تنز و کاهشی با به تعلیق درآوردن موجودیت جهان و اشیاء ادراک شده و با تمرکز بر روی جوهرهای معانی و به دست می‌آید. پس به این طریق است که ما قادر به کشف قلمروهای *Noeses* و *Noemata* می‌شویم. با وجود این، تعلیق می‌تواند در برگیرنده مسائل بیشتری باشد: ما می‌توانیم *Noesos* و *Noemata* را نیز به تعلیق درآوریم. تمام اینها تجربیات خاصی هستند که در بنیان با یکدیگر متفاوتند؛ پس هیچ‌یک برای تجربه‌های این چنینی ضروری نیستند. در صورتی که ما به آن شکل محض شناختی بدھیم، می‌توانیم «خویشتن استعلایی» را الزامی بدانیم – خویشتنی که به عقیده هوسرل منبع تمام

تجربیات است؛ این مفهوم به طور مستقیم در خود تجربه ارائه نمی‌شود، بلکه در محتوایی که همراه هر تجربه وجود دارد، ظاهر می‌گردد. در نگاه اول شاید چنین به نظر برسد که «من استعلایی» ماهیت عجیبی دارد زیرا هوسرل خود نیز، گهگاه با یک زبان اسرارآمیز درباره آن صحبت کرده است. با این حال عوامل تعیین کننده این مفهوم، مشکل‌آفرین نیستند. تنها واقعیت (همان‌طور که ویتنگشتاین^۱ و دیگران به آن اشاره کرده‌اند) این است که خودآگاه‌مان باید با هیچ یک از مفاهیم تجربی یکی گرفته شود، زیرا هر یک از مفاهیم تجربه می‌تواند استعدادها و پتانسیل‌های متفاوتی داشته باشد. ما خودآگاه خود را به همان سادگی که اشیاء دنیای خارجی را تجربه می‌کنیم، درک نمی‌کنیم؛ خودآگاه بیشتر، نقش یک همراه را در تجربه‌های غیر انتزاعی بازی می‌کند.

پذیرش و ارزیابی

اندیشه‌های هوسرل از جهات بسیاری، تأثیرگذار بوده‌اند؛ او بر فیلسوفان گوناگونی از سارتر گرفته تا هیدِگر، دریفوس^۲ و سیمونز^۳ تأثیر گذاشته است. شاید این گوناگونی تصادفی نباشد، اما واقعیت این است که تفسیر و ارزیابی کار او واقعاً کار دشواری است. او کارش را از مسئله بسیار سطحی و کم عمقی آغاز می‌کند: فیلسوفان بسیار اندکی از زبان تخصصی محض شناختی به همان میزان استفاده می‌کنند که هوسرل به کار می‌برد. به همین دلیل ترجمة اظهارات هوسرل به کلمات آشنا بسیار مشکل است و در این راه معضلات فراوانی وجود دارد (مثل مُضل تعهد هستی‌شناسانه در زبان تخصصی او) که به تفصیل به آنها پرداخته شد. پس ما با یک دوراهی مواجه می‌شویم: اگر کسی تلاش کند هوسرل را در قالب کلمات خود او ارزیابی کند، با این مشکل روبرو می‌شود که زمینه این کار فراهم نشده است و چنین عملی خطر تکرار بی‌معنای و اژگان تخصصی هوسرل را در پی دارد، بدون آنکه توضیح یا نقدی از آن ارائه شود. از سوی دیگر، اگر کسی آثار هوسرل را در برنامه مفهومی خودش ترجمه کند (کاری که هیدِگر و دریفوس کردند)، قادر به کشف چیزهای بسیار جالبی خواهد شد، اما ارائه یک ترجمة دقیق از آثار او بسیار مشکل خواهد بود، زیرا در این صورت حق مطلب در زمینه‌های تفسیری هوسرل ادانمی‌شود.

مشکلات دیگری نیز وجود دارند. وقتی کسی کار یک فیلسوف را توصیف و ارزیابی می‌کند، معمولاً بستری از پُرسش‌های کلیدی به وجود می‌آید که شخص در صدد یافتن پاسخی برای آنهاست: پُرسش‌هایی مثل تعهدات هستی‌شناسانه یک فیلسوف، نظرات او درباره حقیقت و اینکه آیا او یک واقع‌انگار بوده است یا خیر. پاسخ به این پُرسش‌ها درباره هوسرل بسیار مشکل است و این تنها به این دلیل است که او آشکارا در مورد این پُرسش‌ها بحث نمی‌کند و ترجیح می‌دهد به معضل ساختار تجربه و روش‌شناسی پدیدارشناختی پردازد. اکثر اوقات، فرد پاسخ‌ها را وقتی پیدا می‌کند که به کم‌اهمیت‌ترین بخش از اندیشه‌های او می‌پردازد (چنین چیزی بویژه در مورد دیدگاه‌های او درباره طبیعت روش فلسفی و علمی صحت دارد).

با این حال، چند چیز که هوسرل مسئول آنهاست، واقعاً تأثیرگذار و حائز اهمیت هستند. یکی از آنها تأکید او بر ساختار و بهویژه پیچیدگی ساختار تجربه است. آنچه با این توجه پیوند خورده است، تمرکز او بر مشکلات تجربه‌ها و ادراکات روزمره است. او یکی از نخستین فیلسوفانی است که متوجه معضلات عمیق ما در برخورد با اشیاء عادی فیزیکی شد (بحث‌های او در اینباره مستقیماً نظر هیدلگر را به خود جلب کرده است). در نهایت آثار او در زمینه تعاملات بین ممکنات و ساختار ادراک، خاصیت پیشگویی دارند و خبر از یک تحول تحلیلی نو در زمینه نظرات متداول ارجاع ارائه می‌دهند.

بی‌نوشت

- D. Bell, *Husserl*, London: Routledge, 1990
- H. L. Dreyfus (ed.) *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*
Cambridge MA: MTT Press, 1982
- E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, tr. D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970
- *Cartesian Meditations*, tr. D. Cairns, The Hague Nijhoff, 1973
- *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*, tr. W. R. Boyce Gibson, London: Allen and Unwin, 1931
- *Logical Investigations*, tr. J. N. Findlay, London: Routledge, 1970.
- B. Smith (el.) *Parts and Moments*, Munich: Philosophia, 1982
- D. W. Smith, R. Macintyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht: Reidel 1982

مارتین هایدگر

گراهام وايت^۱

مارتین هایدگر در سال ۱۸۸۹ در جنوب آلمان و در روستایی به نام مسکیرش^۲ واقع در منطقه بادن^۳ به دنیا آمد. از سال ۱۹۰۹ تا سال ۱۹۱۴ در دانشگاه فرایبورگ^۴ فلسفه و الهیات خواند و طی این مدت به مطالعات بسیار گسترده و متنوعی در زمینه آثار فلسفی و غیرفلسفی پرداخت. از جمله فیلسوفان مورد مطالعه او می‌توان به برتانتو^۵، هوسرل، ریکر^۶، نیچه، کییرکه گور، داستایوفسکی^۷، ریلکه^۸، تراکل^۹ اشاره کرد. در آن زمان سه مکتب فلسفی حاکم، شامل مکاتب پدیدارشناسی، نوکانتی^{۱۰} و نوتومیسم^{۱۱} بود، و او به نحوی از هر سه این مکاتب تأثیر گرفت.

در دوران آغازین زندگی آکادمیک خود، به عنوان یک فیلسوف موفقیت بسیار خوبی کسب کرد: در سال ۱۹۱۳ دکترای خود را گرفت و در سال ۱۹۱۵ موفق به اخذ مدرک رسمی^{۱۲} جهت تدریس در دانشگاه شد. از سال ۱۹۱۶ به بعد، همزمان با تدریس در دانشگاه فرایبورگ، همکاری گسترده‌ای با پدیدارشناس معروف و بر جسته، ادموند هوسرل داشت. در سال ۱۹۲۲ در دانشگاه ماربورگ^{۱۳} مشغول به تدریس شد و پس از آشنایی با رولف بولتمان^{۱۴} – متخصص الهیات – به همکاری با او پرداخت. کتاب

- | | | |
|-------------------|-----------------------|---------------------|
| 1. Graham White | 2. Messkirch | 3. Baden |
| 4. Freiburg | 5. Franz Brentano | 6. Heinrich Rickert |
| 7. F. Dostoevsky | 8. Reiner Maria Rilke | |
| 9. Georg Trakl | 10. Neo - Kantianism | |
| 11. Neo - Thomism | 12. Habilitation | 13. Marburg |
| 14. Rulof Butmann | | |

«وجود و زمان»^۱ که مهم‌ترین اثر هیدگر در دوران آغازین زندگی فلسفی او به شمار می‌رود، در سال ۱۹۲۷ منتشر شد و هیدگر آن را به هوسرل تقدیم کرد. او کم کم به خاطر عقاید نو و رادیکالی و همچنین ادامه فلسفه ابتکاری هوسرل، در دنیای دانشگاهی آلمان به شهرت رسید، ولی همزمان با یک زندگی موفق دانشگاهی، به اصالت روستایی خود در جنوب آلمان پایبند ماند؛ چنانچه در سال ۱۹۲۲ کلبه‌ای در تو دناوبرگ^۲ در جنگل سیاه^۳ بنادرد و از آن پس برای خلوت کردن و دوری گزیدن از زندگی دانشگاهی مدام به آنجا می‌رفت.

او در سال ۱۹۲۸ به درجه استاد تمامی در دانشگاه فرایبورگ نائل آمد؛ به سال ۱۹۳۳ – سالی که نازیها به قدرت رسیدند – رئیس دانشگاه فرایبورگ شد و در سخنرانی افتتاحیه خود خیلی صریح و روشن به حمایت از نازیسم پرداخت. میزان درگیری ذهنی و زندگی او با نازیسم مورد اختلاف بسیاری است، اما شکی نیست که در دوره‌ای که ریاست دانشگاه را برعهده داشت، کاملاً و آشکارا با مسئله نازیسم درگیر شده بود. با وجود این، در سال ۱۹۳۴ از این سمت استعفا کرد و نشانه‌های بسیاری وجود دارد که پس از آن، او در مورد نازیسم با احتیاط بیشتری عمل می‌کرد، ولی هیچ وقت به طور علنی ارتباط خود را با نازیها کنار نگذاشت. طی این سالها، علاقه فلسفی او به طرز قابل ملاحظه‌ای تغییر کرد؛ دیگر سبک او چندان دانشگاهی نبود؛ نوشته‌هایش کوتاه‌تر و مقاله‌گونه‌تر بود و بیشتر به مشکلات زبان و شعر و هنر تمایل پیدا کرده بود. سرانجام نیروهای اشغالگر فرانسه او را پس از جنگ جهانی دوم، از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ از تدریس محروم کردند. هیدگر به کلبه خود در جنگل سیاه پناه برد و اگرچه دیگر در ملاء عام سخنرانی نمی‌کرد، اما در دوران واپسین زندگی فلسفی اش به مسافرت و انتشار آثار مهمی پرداخت. در سال ۱۹۵۱ تحریم به پایان رسید و او دوباره تا سال ۱۹۵۳ به تدریس مشغول شد و سرانجام در سال ۱۹۷۶ دار فانی را وداع گفت.

نوشته‌های او به سه گروه تقسیم می‌شوند: در کنار آثار منتشر شده، یک سری درسگفتارها و تعداد زیادی آثار چاپ نشده (که هم شامل یادداشت‌های کوتاه و همچنین نوشته‌های بلند می‌شود)، نیز وجود دارد. امروزه نوشته‌های منتشر نشده و بسیاری از درسگفتارهایش در قالب مجموعه آثار او چاپ می‌شوند. شکی نیست که با

چاپ آنها، تصویر روش‌تر و قابل درکتری از هیدگر به دست می‌آید.

دوره آغازین

فعالیت فلسفی هیدگر به دو دوره تقسیم می‌شود که «وجود و زمان» مهم‌ترین اثر او در دوره آغازین به حساب می‌آید. این کتاب، اثر پیچیده‌ای است که تحت دقیق‌ترین بررسی‌ها قرار دارد و نوعی برنامه عملی رادیکالی را ارائه می‌کند؛ این اثر در صدد براندازی سنت فلسفی غرب است که از ارسطو شروع می‌شد و با گذشتן از دکارت به عصر حاضر می‌رسید.

دکارت

شاید ساده‌ترین راه برای شروع بحثمان درباره «وجود و زمان» ارائه یک مثال باشد: این مثال چگونگی برخورد هیدگر با دکارت را نشان می‌دهد. هیدگر از یک سو معتقد بود که دکارت افکار بسیار اشتباهی داشت، — که البته این نوع موضع‌گیری نسبت به دکارت در آن زمان بسیار متداول بود — و از سوی دیگر تفکرات او را به خاطر یک اشتباه اساسی رد می‌کرد — و این هم باز چیزی بود که در آن زمان شایع بود؛ اما چیزی که سبب تمایز مخالفت‌های هیدگر شد این بود که او فکر می‌کرد این اشتباه بنیادی در اندیشه‌های دکارت از هستی‌شناسی او سرچشمه می‌گیرد تا از روش فلسفی یا شناخت‌شناسی او. از نظر او اشتباه دکارت در این بود که هستی‌شناسی دنیا را در قالب «بسط» (*Extension*) توضیح داده بود — این کلمه از نظر زبان ریاضی گونه دکارت در مفهوم فضابه کار می‌رود — و دیگر مفاهیم — مثل مفاهیم ساده را — در قالب «بعد» (*Spatiality*) شرح داده بودند. این مسئله به نتایجی می‌انجامید که اصلاً واقعی و منطقی نبودند: برای مثال دکارت احساس زبری یک جسم را در قالب مقاومت شیء در برابر حس لامسه تعریف می‌کرد و بنابر این مسئله «جنبه ادراکی زبری» را نادیده می‌گرفت و در عین حال نسبت به موقعیت هستی‌شناسانه این ادراک غافل بود. همان‌گونه که هیدگر می‌گوید، دکارت «این پدیدارها را تنها به چیزی ترجمه می‌کرد که از آن سر درمی‌آورد.» این «تنها چیز» که دکارت از آن سر درمی‌آورد، یک ایده ریاضی گونه درباب بعد بود که بهنوبه خود بر پایه هستی‌شناسی اشیاء حاضر در زمان بنا نهاده شده بود — اشیایی که در طول زمان از خود

ایستادگی و مقاومت نشان می‌دادند. هیدرگر انکار نمی‌کرد که چنین چیزهایی وجود ندارند، اما معتقد بود که آنها تنها یکی از چندین موقعیتی هستند که ماده می‌تواند لحاظ کند. پس اشکال دکارت در کلی گویی بیش از اندازه اوست: او ویژگی‌های یک نوع بودن را به تمام بودن تعمیم می‌دهد.

این مُعْضَل بنیادی، دکارت را با دو مُعْضَل دیگر مواجه می‌کرد: اول اینکه او با مشکلات ساختاری غیرقابل حلی رو به رو می‌شد، زیرا هستی‌شناسی او به سه بخش تقسیم می‌شد: خدا، خود و دنیای بیرونی که با جداسدن هر یک از دیگری، دیگر نمی‌شد آنها را به وحدت رساند. علاوه بر این، انسجام دنیا، خود در معرض تهدید بود و مواردی مثل ارزشها – که دیگر نمی‌شد به سادگی آنها را در طبقه‌بندی و تمایز دنیا / خود قرار داد – مشمول حیطه مطالعاتی دکارت نمی‌شدند و غیرممکن بود بتوان در هستی‌شناسی دکارتی جایی برایشان پیدا کرد. این یک جنبه مشکل‌آفرین بود که می‌شد آن را «تهدید عدم تلفیق» نامید.

جنبه دیگر مشکل، ظریفتر از قسمت اول است و آن بدین قرار است که با درک هستی‌شناسی به آن‌گونه که دکارت توصیف می‌کند، امکان توضیحات بیشتر وجود ندارد. پس تنها چیزی که می‌توان درباره اجسام مادی گفت این است که این اجسام در فضا بسط یافته‌اند. پس امکان این پرسش که «ماده بودن به چه معناست؟» از سلسله تفکرات دکارت خارج است. در اینجا هیدرگر از قول دکارت چنین نقل می‌کند که از نظر او مادیت یک جسم قابل دسترسی نیست و تنها چیزی که ما بدان دسترسی داریم، بسط فضایی جسم است.

پس هیدرگر معتقد است دو مشکل عمده پیش می‌آید که علت آن ویژگی هستی‌شناسی خاصی است که در سنت فلسفه غرب وجود دارد. اول اینکه علم هستی‌شناسی صرفاً با تبدیل شدن به یک فهرست از موجودات مختلف رو به انحطاط گذاشته است و ثانیاً تنها کاری که در هستی‌شناسی انجام می‌شود، این است که گفته شود چنین و چنان موجوداتی وجود دارند بدون آنکه قادر به پاسخگویی باشfasازی این پرسش باشد که بودن یا وجود داشتن برای آنها به چه معناست. در واقع می‌توان فراتر رفت و این شکست را چنین توجیه کرد که بودن، مفهومی خالی و پوچ است و یا بودن «یک سند واقعی» نیست و از این قبیل حرفها...

چنین نقدی از دکارت، تنها یک مثال است و هیدگر ادعا می‌کند که این اشتباهات «سنت متفاپزیک غرب» را از زمان آغاز آن توسط ارسسطو، تا به امروز دچار مشکلات مزمنی کرده است. باید موارد متعددی را در تشخیص این اشتباه مدنظر داشت. اول اینکه این کار، تشخیص یک اشتباه بنیادین و ظریف است که آشکار و یا تصنیعی نیست؛ اشتباهی است که در اصول اساسی اندیشه‌های دکارت و یا در افکار دیگر متفاپزیک انگاران غربی وجود دارد و در پدیدارهایی رخ داده که از نظر هیدگر «به طور اساسی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته‌اند.» تفکرات دکارت جواب نادرستی است به پرسشی که مردم فراموش کرده‌اند بپرسند. با این حال، اگرچه ممکن است تمام اندیشه غرب بر بنیانهای نامناسبی پایه‌گذاری شده باشد، اما نمی‌توان به خاطر این معضل تمام اندیشه غرب را کاملاً پوچ و ناچیز دانست. هیدگر درباره دستاوردهای افلاطون و ارسسطو سخن می‌گوید – دستاوردهایی که نتایج آن تازمان هگل ادامه داشته است. آنچه هیدگر به دنبال آن است، یادآوری و نشان دادن ضرورت این نکته است که چنین پرسش‌های هستی‌شناسانه‌ای باید دوباره مطرح شوند. این ضرورت تنها یک الزام فلسفی نیست، بلکه از نظر تاریخی نیز لازم است: سنت متفاپزیک غرب از نیازی که علومی چون انسان‌شناسی، روان‌شناسی و زیست‌شناسی به یک نیروی جنبشی جدید دارند، آگاه است – جنبشی که تنها از طریق یک بینش هستی‌شناسانه به دست می‌آید. بینش‌های هستی‌شناسانه‌ای از این دست – مانند آنهایی که توسط ارسسطو و افلاطون به دست آمده‌اند – بسیار مولد هستند: آنها قلمرویی از بودن را ترسیم می‌کنند که زمینه مناسبی برای تحقیقات علوم دیگر فراهم می‌آورند. هر چند بینش‌های افلاطون و ارسسطو ارزشمند هستند، اما به آخر خط رسیده‌اند و یک بنیان هستی‌شناسانه جدید ضروری است؛ و در اینجاست که هیدگر بحث «تخریب» تاریخ گذشته هستی‌شناسی را پیش می‌کشد.

راهی به پیش

«وجود و زمان» تنها یک کتاب نقد نیست؛ فلسفه نو و اصیلی در این کتاب وجود دارد. نوآوریهای تحقیقی در «وجود و زمان» اساساً از دو قسمت تشکیل شده است: ۱. توصیه مفاهیم و یک زبان فلسفی جدید و مناسب‌تر. ۲. اجزای یک برنامه پژوهشی بر اساس

این مفاهیم.

نوشته‌ها

این مفاهیم و زبان جدید یکی از دلایل بدنامی و ابهام آثار هیدلگر هستند؛ او فکر می‌کرد که موفقیت فلسفه شدیداً به زبان فلسفی مورد استفاده بستگی دارد و از این رو نوشه‌هایش در تمام دوران زندگی فلسفی او، به طرز شگفت‌آوری منحصر به‌فرد هستند. نه تنها واژگان، بلکه صرف و نحو مورد استفاده در فلسفه‌اش نیز ویژگی‌های خاص خود را داراست (برای مثال او از ساختارهای یونانی در نوشه‌های ارسسطو و زبان لاتین قرون وسطی استفاده می‌کرد)؛ از دیگر ویژگی‌های زبان او استفاده (با سوءاستفاده) افراطی از بازی بالغات است. این ویژگی‌ها تا آنجا ادامه پیدا کرد که هیدلگر در آثار متأخر خود سبک خاص خود را پیدا کرد. این عامل نه تنها باعث شده خواندن او به‌زبان آلمانی دشوار شود، بلکه عملأ امکان یک ترجمه موفق از آثار او تقریباً غیرممکن شود. تمام کاری که می‌توان کرد، این است که برخی واژگان کلیدی را توضیح دهیم و بقیه را به خواننده واگذار کنیم تا با دقت کافی راهی برای فهمیدن زبان هیدلگر پیدا کند.

وجود (Being) و وجودها (Beings)

یکی از تمایزات کلیدی در سلسله مباحث هیدلگر، فرقی است که او بین وجود (*Sein*) و موجود (*seindes*) قائل شده است. در زبان آلمانی *sein* مصدر فعل بودن است، در حالی که *وجود* و *جه وصفی* مفرد و بدون شخص فعل بودن است. اگرچه *seindes* از نظر گرامری فعل مفردی است، اما هم می‌تواند در معنای مفرد و هم در معنای جمع به کار رود و به پدیدارهایی اشاره کند که از نظر تعداد نامشخص‌اند. متاسفانه در زبان انگلیسی چنین وجه وصفی و چنین مصدری یکی هستند و آن *being* است. در بیشتر ترجمه‌ها *seindes* را «موجودات» ترجمه کرده‌اند که البته زبان آلمانی اصلًا القاکننده چنین معنای جمعی نیست. هیدلگر از *هم* در معنای مفرد، هم جمع و هم برای اشاره به هر گونه ماهیتی استفاده می‌کند – پس چنین نیست که بگوییم این کلمه صرفاً در مورد اجسام و اشیاء فیزیکی کاربرد دارد، بلکه می‌تواند به روابط، روندّها، اتفاقات و

چیزهایی از این قبیل نیز اشاره کند. پس اساساً کلمه‌ای است که در برگیرنده هر واژه ارجاعی به آن است. از سوی دیگر *Sein* چیز دیگری است؛ می‌توان آن را مفهومی انگاشت که نشان می‌دهد بودن برای موجودات به چه معناست. پس هایدگر بخش بزرگی از کتاب رابه هستی‌شناسی عالم اختصاص داده است – که علاوه بر بررسی دیگر مسائل به نقد کانت نیز می‌پردازد – در این بخش او به تحقیق و بررسی «وجود» (*Sein*) در جهان می‌پردازد تا نشان دهد موجودیت برای وجودهای متنوع و حاضر در جهان، به چه معناست. حال نباید تصور کرد که وجود «جهان» یک ماهیت جدا از دیگر «وجودها» است؛ نکته در اینجاست که وقتی به اندازه کافی توضیح داده شود که «موجودیت» برای «وجودها»ی حاضر در دنیا به چه معناست، آشکار خواهد شد که ساختن جهان از نظر این «وجودها» چه معنایی دارد و در این صورت، هم وجود ماهیت‌های متنوع و هم وجود خود «جهان» توصیف شده است. پس «موجودیت» واژه‌ای است که بین توضیحات عمیق و سطحی تمایز قائل می‌شود.

تقریباً مشابه فرق «موجود» و «وجود»، تفاوت دیگری نیز وجود دارد که بین *ontic* و *ontological* برقرار است. اساساً، هر زبان ارجاعی متداول، *ontic* است که درباره وجودها صحبت کرده و به آنها اشاره می‌کند و به نیازهای غیرفلسفی پاسخ داده و آنها را برآورده می‌سازد (خواه این نیازها آکادمیک باشند یا خیر). اما در کلام فلسفی، ما به چیزی بیش از صحبت کردن درباره «وجودها» نیاز داریم؛ در فلسفه ماباید «موجودیت» آنها [یعنی معنای بودنشان] را بشناسیم و زبانی که به این مقوله می‌پردازد همان *ontological* است. این معنی اصلی فرق بین *ontic* و *ontological* است، با وجود این، او این تمایز را در معانی دیگری نیز به کار می‌برد. برای مثال گهگاه از این تفاوت در جهت توضیح فرق بین تئوری و واقعیت استفاده می‌کند، اما فرق بین «موجود» و «وجود» دقیقاً و اساساً همان چیزی است که توضیح داده شد.

دازاین (*Dasein*)

یکی از کلمات در زبان آلمانی که برای اشاره به «وجود» به کار می‌رود، دازاین است که از نظر لغوی به معنای «در - جهان - بودن» است؛ در یکی از بخش‌های منحصر به فرد و قابل توجه «وجود و زمان»، هایدگر از این کلمه برای اشاره به بشر استفاده می‌کند. (توجه

داشته باشد که هَیدِگر عموماً این کلمه را بدون حرف تعریف به کار می‌برد – او بیشتر از استفاده می‌کند تا از کلمه «*a Dasein*» – و شاید علت آن است که انسانها باید قبل از هر چیز در قالب «فرد» شناخته شوند، یعنی باید قبل از هر چیز فردیت آنها مورد توجه قرار گیرد نه قابلیت آنها برای تولید نسل بشری). علت استفاده از این کلمه برای اشاره به بشر، دو چیز است:

۱. سنت فلسفی و ۲. امکانات نحوی که توسط یک واژه فراهم می‌آید.

از دیدگاه هَیدِگر، شخصیت مؤثر و کلیدی در سنت فلسفه غرب، کی یرکه گور است که با نظریه «وجود فردیت بشری» به مقابله با ساختارهای نظام هگلی پرداخت. البته این مخالفت یک تضاد جدلی بین ثوری و واقعیت است، اما او به مسائل دیگری نیز می‌پردازد: از نظر کی یرکه گور، داشتن «فردیت انسانی» امر خطیری است که تنها با یک زندگی اصیل و واقعی بشری می‌توان به آن دست یافت و با دنبال کردن دستورالعمل‌های یک سیستم نمی‌توان به آن رسید. هَیدِگر از این تفکر چنین ایده می‌گیرد که برای دازاین، وجود داشتن مقدم بر جوهره است: یعنی از همان ابتدا یک سری مفاهیم ثابت و از پیش تعیین شده وجود ندارند که بتوان به وسیله آنها ویژگی‌های وجودی انسانها را استنباط کرد.

موضوع مهم دیگر، علم نحو موجود در این کلمه است. همان‌گونه که گفتیم معنی این کلمه از نظر لغوی همان «وجود - در - عالم» می‌باشد و هَیدِگر اعتقاد دارد می‌توان هر چیز دیگری را به جای کلمه «وجود» جایگزین کرد؛ نه تنها مکانهای فیزیکی بلکه روش‌های زندگی، روابط (با دیگر انسانها و اشیاء مثل خانه) و حتی حالات روحی می‌توانند جایگزین «وجود» شوند. شاید چنین چیزی – با توجه به ویژگی‌های عجیب یک زبان – تصادفی به نظر برسد، اما هَیدِگر پاسخ می‌دهد که اگرچه چنین نحوی متعلق به زبان عجیبی است، ولی به هر حال به درک ضمنی و نامحسوس بخشی از هستی‌شناسی که برای فهم بیشتر به خواننده ارائه می‌شود، کمک می‌کند: زبان آلمانی به خاطر این پدیده و دیگر پدیده‌های این چنینی کاملاً برای لحاظ شدن به عنوان زبان فلسفه مناسب است. این زبان چه تصادفی باشد و چه نباشد، قطعاً به هَیدِگر اجازه می‌دهد برداشت خود را از انسانها و دنیای آنها (چه دنیای فیزیکی و چه اجتماعی) بازگو کند – دنیایی که از همان ابتدا در ارتباط با انسانها بوده و فاصله جبران‌ناپذیری با

انسانها (به آن گونه که سیستم فکری دکارت از آن رنج می‌برد) ندارد.

«وجود و زمان»، بخش اول: شروع با دازاین

تحلیل هیدگر از وجود با یک موجود خاص شروع می‌شود: بشر یا همان «دازاین». این موضوع از قرن شانزدهم تا به امروز نقطه شروع بسیار خوبی برای فلسفه بوده است، اما در مورد هیدگر دلایل متفاوتی برای این شروع وجود دارد. او مقوله تجربیات بشری را با دلایلی مشابه دلایل دکارت – مبنی بر اینکه دانش ما درباره ذهنمان دقیق‌تر از هر دانش دیگری است – شروع نمی‌کند. در عین حال دلایلی که او اقامه می‌کند، شبیه استدلالهایی هم که مکتب بشرانگاری (اومنیسم) ارائه کرده است، نیست: بشرانگاری معتقد است موضوع مورد توجه ما باید فقط «عالیم بشر» باشد و هرچه که خارج از آن است تنها موجب از دست دادن تمرکز می‌شود. از یک سو، هیدگر هیچ وقت به مشکلات «قطعیت» علاقه‌ای نداشت و از سوی دیگر چنین فکر می‌کرد که «جهان انسانی» – اگرچه ممکن است جالب باشد ولی – بخشنی از دنیاست و امکان دستیابی به «موجودیت» در آن وجود ندارد.

علت شروع هیدگر با دازاین در این است که اگر دازاین به طرز صحیحی درک شود، خواهیم دانست او موجود پیچیده و ظرفی است که درکش منجر به درک دیگر موجودات می‌شود. اما باید دازاین را به درستی شناخت: کار مُهلکی است اگر (مثل دکارت) دازاین را تا حد محتویات ذهن تنزل مقام دهیم و در نتیجه او را از دنیا جدا کنیم. این جدایی در روش دکارت تنها به این دلیل امکان‌پذیر است که دکارت یک روش خاص را برمی‌گزیند و دازاین را تنها با این روش در ارتباط با دنیای اطراف قرار می‌دهد؛ یعنی با یک نگرش بی‌طرفانه. چنین نگرشی شبیه به تفکری است که در آن ذهن از جهان جدا شده و یا به مثابه نگرشی است که در آن به اشیاء به عنوان اجسام جدا و منفصلی نگاه می‌شود که در فضای اشغال کرده‌اند.

گرچه هیدگر با دازاین شروع می‌کند، اما نگرش او متفاوت‌تر از یک تفکر انفصالي است؛ او با دازاینی شروع می‌کند که در جهان و کارهای روزمره آن درگیر است. در دنیای کار، چیزها – ابزار، مواد خام و فضای کاری شخص و انسانها همکاران و کسانی که کار برایشان انجام می‌شود – به تنهایی و به عنوان پدیدارهایی جدا از هم سنجیده نمی‌شوند.

بلکه همگی متعلق به سیستم پیچیده‌ای از روابط هستند. یک چیز برای یک آدم ساخته می‌شود و این کار با استفاده از ابزار و مواد خام خاصی صورت می‌گیرد: هستی‌شناسی هیدِگر به همین طریق شروع می‌شود: اشیاء در ارتباط با یکدیگر و به تناسب آن انسانها در ارتباط با اشیاء. در ضمن هیدِگر نمی‌پذیرد که می‌توان بر پایه یک سری ارزشگذاری ذهنی، تصور کرد دنیای کار بر اساس خود اشیاء بنا نهاده شده است. از نظر او این کار سبب به هم خوردن ترتیب تقدم و تأخیر می‌شود و منجر به جابه‌جا شدن اصل و فرع گشته و در نهایت باعث به وجود آمدن مشکلات هستی‌شناسانه‌ای می‌شود که نمی‌توان بر آنها چیره شد.

ما باید چیزهای متعددی را درباره چنین تحلیلی بدانیم. اول اینکه این تحلیل، شناخت‌شناسانه است: یعنی با پدیداری شروع می‌شود که آن پدیده به معروفی خود (و ارتباطش با دنیای کار) می‌پردازد، و این کار آنقدر ادامه می‌یابد تا درسهای هستی‌شناسانه‌ای از آن فراگرفته شود. ثانیاً تا به حال چنین تصور شده که نقطه شروع (یعنی دنیای کار) ارزش تحلیل‌های هستی‌شناسانه را ندارد و سوم اینکه چیزهایی که هیدِگر به تفسیر هستی‌شناسانه آنها می‌پردازد، چیزهایی هستند که به نظر می‌رسد صرفاً ذهنی باشند. این سه گرایش، وجه اشتراک هیدِگر با استادش هوسرل – بنیانگذار جنبش پدیدارشناسی – است: مخصوصاً آخرین گرایش – جدل ضد ذهنی – یکی از مهم‌ترین نوآوریهای هوسرل است.

تمام این درونمایه‌ها مدام در «وجود و زمان» تکرار می‌شوند و تا حدودی می‌توان جهتگیری بعدی کتاب را در قالب یک سری پدیدارها توصیف کرد که هیدِگر آنها را مورد تحلیل هستی‌شناسانه قرار می‌دهد. بنابر این، پس از تحلیل دنیای کار (و حضور گمنام همکاران و مشتریهای فرد)، تحلیل گسترهای در جهت احساساتی چون ترس صورت گرفته است؛ این تحلیل‌ها بیشتر این موضوع را آشکار می‌سازند که چگونه دازاین خود را در جهان و در ارتباط با آن پیدا می‌کند، تا اینکه نشان دهنده‌این هویتی جداست و در ارتباط با یک دنیای خارجی قرار دارد. در اینجا مشکل ساختار کل همچنان باقی می‌ماند (این کل همان دازاین و دیگر موجودات حاضر در دنیای او هستند)؛ چنین مشکلی با بحث درباره care که معادل آن در زبان آلمانی *Sorge* است حل می‌شود؛ care کلمه‌ای است که – هم در آلمانی و هم در انگلیسی – شامل طیف

وسيعی از معانی می‌شود (مثل توجه کردن، مسئول چیزی بودن، نگران چیزی بودن و ...)؛ اين طيف وسیع - که سبب ارتباط احساسات، دنیای درونی فرد و کار می‌شود - آشکار می‌سازد که به چه روشهایی، وجودها در دنیا با يكديگر ارتباط می‌يابند و در درون چنین شبکه ارتباطی است که دازاین به دنیای خودش وصل می‌شود. در اينجا باز ممکن بود هیدگر بگويد که اين طيف گسترده از معانی نه تنها ابهام ندارند و غيردقیق نیستند، بلکه از نظر هستی‌شناسی حائز اهمیت نیز هستند.

«وجود و زمان»، بخش دوم: آگاهی، مرگ و زمان

این تحلیل همان‌گونه که نشان می‌دهد فاصله زیادی تا تکامل دارد، در ارتباط با قسمت اول کتاب است. این در حالی است که ما باید بدون توضیح بیشتر درباره بخش اول، به قسمت دوم پردازیم. در این بخش نشان داده شده که چگونه یک موجود مثل دازاین می‌تواند وجود داشته باشد و در ارتباط با دنیای اطراف قرار بگیرد؛ اما مسئله این است که جنبه مهمی از موجودیت نادیده گرفته شده است؛ و آن این حقیقت است که درک ما از دنیا اصلاً یک درک ثابت و ایستا نیست و می‌تواند تحت شدیدترین تغییرات قرار بگیرد. البته می‌توان ذهنیت فرد را درباره تک‌تک وجودها عرض کرد، اما در عین حال می‌توان به جای این‌کار، در کل، برنامه‌های مفهومی را عرض کرد تا مفاهیمی مورد پذیرش قرار بگیرند که ممکن است توسط مفاهیم آغازین قابل سنجش نباشد. همان‌گونه که دیدیم، هیدگر عقیده داشت که تاریخ فلسفه اساساً نامتدام و منقطع است؛ البته درست است که در طول تاریخ بُرهه‌های ثابتی نیز وجود داشته است، اما در عین حال همواره شخصیت‌های نوظهوری - مثل دکارت، ارسسطو و پارمنیدس^۱ - وجود داشته‌اند که نوآوریهای بنیادی به همراه آورده‌اند؛ این نوآوریها به نوبه خود پایه گذار هستی‌شناسی‌های جدیدی شده‌اند که در قالب هستی‌شناسی‌های قدیمی قابل توضیح نبودند.

این موضوع جذیر از آن است که در ظاهر بمنظور می‌رسد، زیرا ما تنها به بازنگری مفهومی یک واقعیت مشترک - که از آن دور افتاده‌ایم - نمی‌پردازیم. ما خود دازاین هستیم و همزمان هم بخشی از واقعیت‌ایم و موجودی هستیم که سعی در مفهوم‌سازی

1. *Parmenides*

دوباره واقعیت دارد؛ پس ما با این کار در واقع به مفهوم‌سازی دوباره خودمان می‌پردازیم؛ اما این بازنگری مفهومی را از طریق تغییر در هستی‌شناسی، یعنی تغییر در درک از موجودات انجام می‌دهیم و — به عقیده هیدلگر — درکی که دازاین از موجودیت خود دارد، تعیین‌کننده نوع دازاین‌ها بی‌است که باید وجود داشته باشد. پس اگر ما این درک را تغییر دهیم، همه چیز را تغییر داده‌ایم (این دلیل اصلی هیدلگر در این ادعا این است که وجود دازاین مقدم بر جوهره آن است؛ و همان چیزی است که هیدلگر اعتلای دازاین^۱ می‌نامد). حال هیدلگر چگونه می‌تواند وحدت دازاین را در برابر چنین تنوعات و تغییرات رادیکالی توضیح دهد. بویژه که او هرگونه تلاش را برای شروع با طبیعت ثابت و فیزیک محض در بشر انکار می‌کند و پس از این انکار پدیدارهایی مثل محتویات ذهنی و موقعیت فرهنگی و غیره را به دازاین می‌افزاید؟

پاسخ به این پرسش، باز در تفسیر دوباره هستی‌شناسی موجود در پدیدارهای بشری نهفته است؛ این پدیدارها توصیف هستی‌شناسانه‌ای از بازنگریهای شدید مفهومی ارائه می‌دهند. پدیدارهایی که هیدلگر در این بخش توصیف می‌کند، پدیدارهای معمولی نیستند. آنها نمونه‌های اخلاقی و یا دینی (مثل هوشیاری و مرگ‌آگاهی) هستند. دلیلی برای این کار وجود دارد: هیدلگر دنیای معمولی را یک ساختار توصیف شده‌شسته و رُفته می‌داند که در آن پدیدارها، کاملاً در یک سیستم بسته ارتباطی جای می‌گیرند و در این سیستم شخص به گونه‌ای زندگی می‌کند که هوشیارانه هرگونه آگاهی از فراسوی این سیستم را رد می‌کند. چنین امتناعی می‌تواند در قالب کلماتی چون «از دست دادن اصالت» و یا «از دست دادن خود خود» توصیف شود. حالاتی که شخص با کمک آنها بر این سیستم بسته چیره می‌شود، کمتر متداولند. در ضمن یکی از ویژگی‌های هیدلگر این است که در این بُرهه از عقایدش، او پیرو نویسنده‌گانی بود که در جرگه نویسنده‌گان دانشگاهی و سنتی مهم نبودند؛ بلکه افرادی مثل لوتر^۲ و کییرکه گور بودند که خود را نسبت به چنین سیستم‌های بسته‌ای بیگانه می‌پنداشتند و سندی از نوعی تجربه رادیکالی به شمار می‌آمدند که هیدلگر در اینجا به توصیف آن می‌پردازد.

حقیقت مهم دیگری نیز درباره این پدیدارها وجود دارد — منظورم از پدیدارها،

هوشیاری، ترس آگاهی و مرگ آگاهی است. ویژگی اصلی آنها (با توجه به عقاید هیدگر) این است که مانند حالات متدالی که در دنیا خارج عینیت دارند، چنین حالاتی، نمود خارجی و عینی ندارند. برای مثال ترس آگاهی به این جهت با ترس فرق دارد که ترس نمود خارجی و عینی دارد در حالی که ترس آگاهی چنین ویژگی ندارد (تشخیص این تمایز به کی یرکه گور بازمی‌گردد). هوشیاری – اگر به طرز صحیحی شناخته شود – هیچ نمی‌گوید، ولی دازاین رابه‌خود فرامی‌خواند، و در واقع با این‌کار او رابه اصالت گمشده خود می‌خواند. مرگ آگاهی در حقیقت، آگاهی از مرگ «خود» است و نه مرگ دیگران. آگاهی از مرگ خود، سخت‌تر از کنار آمدن با مرگ دیگران است. در چنین توصیفی درباره آگاهی از مرگ، هیدگر از عقاید لوتر بسیار سود جست. چنین برداشتی شرایطی مثل هوشیاری و مرگ آگاهی را در سیستم هیدگر، صاحب موقعیت مهمی می‌کند. تمام مشکل بازنگری مفهومی در این است که پس از بازنگری، نوعی هستی‌شناسی به وجود می‌آید که در قالب هستی‌شناسی قبلی قابل توضیح نیست؛ در نتیجه به نظر می‌رسد مشکل بتوان تغییرات را آنچنان که در واقعیت رُخ می‌دهند توضیح داد، زیرا قبل از این تغییرات نمی‌توان هیچ‌یک از ویژگی‌های جدید را پیش‌بینی کرد، یا نسبت به آن آگاهی پیدا کرد. کی یرکه گور (در کتاب «مفهوم ترس آگاهی»^۱) این مسئله را در یک روایت دینی، چنین شرح می‌دهد: قبل از هبوط بشر، چگونه آدم و حوا می‌توانستند معنی دستور خداوند را درک کنند در حالی که تا آن زمان هیچ دانشی از نیکی و پلیدی نداشتند؟ سقوط از بهشت (که نوعی کسب آگاهی اخلاقی لحظه‌ای شود)، نمونه‌ای از یک بازنگری شدید مفهومی است، بازنگری که موجودیت انسانهایی را که تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند، تغییر می‌دهد. اما وقتی ما به چنین معضلی می‌اندیشیم، چیزی مثل هوشیاری می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. هوشیاری بشر را فرامی‌خواند – و اگر آدمی آن را جدی بگیرد – این فراخوان، روشی است که به واقعیت می‌انجامد. هیدگر معتقد است فراخوانی هوشیاری، محتوای مشخصی ندارد بلکه همان‌گونه که او نشان می‌دهد: «چنین فراخوانی هیچ نمی‌گوید، هیچ اطلاعی درباره وقایع دنیانمی‌دهد و هیچ داستانی برای بازگویی ندارد».

پس اینها دلایلی هستند که توضیح می‌دهند چرا پدیدارهایی مثل مرگ و هوشیاری،

بخش زیادی از «وجود و زمان» را به خود اختصاص می‌دهند. اگرچه در اینجا امکان کاری جز ارائه طرح پیش‌نویس این توسعه وجود ندارد، اما آنچه که این طرح ارائه می‌کند، درکی از موجودیت دازاین در دنیایی است که اساساً محدود و گذراست، و همچنین درکی است که به وسیله آن بتوان در وجود دازاین همان اندازه محدودیت و بی‌دوانی را دید که در واقعیت می‌توان مشاهده کرد: یعنی به‌خاطر طبیعت جهان است که می‌توان دنیا را با کمک وجودهای موقتی و محدودی مثل دازاین درک کرد، وجودهایی که تحت شدیدترین تغییرات قرار می‌گیرند و این تغییرات در ضمن بازنگری مفهومی هستی‌شناسی به وجود می‌آیند. پس هستی‌شناسی – یعنی درکی که وجودهایی مثل دازاین از دنیا دارند – اساساً رویکردی تاریخی است.

درک این مهم ضروری است که بدانیم، هدف تحلیلی که در مورد دازاین صورت می‌گیرد، هستی‌شناسی است و هدف، تحلیل روان‌شناسی یا انسان‌شناسی یا نقد فرهنگی نیست (اگرچه ممکن است این موضوعات، مقوله‌های جالبی باشند). این پدیدارهای خاص با نظر به اطلاعات هستی‌شناسانه‌ای انتخاب می‌شوند که می‌توان از این پدیدارها استخراج کرد و همان‌گونه که هیدرگر مکرراً به آن اشاره می‌کند، صرف توجه کردن به جنبه روان‌شناسی یا انسان‌شناسی آن، منجر به بی‌ارزش و کم‌اهمیت کردن آن می‌شود. اگرچه هیدرگر در این راه، شدیداً به کسانی چون لوتو و کی‌یرکه گورو و یا هر سنت فلسفی دیگری وابسته است، اما این ارتباط یک شباهت منفعل نیست: او در واقع اطلاعات هستی‌شناسانه را از متونی استخراج می‌کند که اغلب اوقات تصور شده این متون هستی‌شناسانه نیستند.

فلسفه سالهای واپسین

فلسفه سالهای واپسین هیدرگر، از بسیاری جهات متفاوت از فلسفه «وجود و زمان» است؛ این آثار کوتاه‌تر و برداشت‌گرایانه‌تر (*Impressionistic*) هستند و درونمایه‌های آنها نیز فرق کرده است. فلسفه نخستین او به بررسی هستی‌شناسی وجود بشر در جهان می‌پردازد، در حالی که مقاله‌های مؤخر او، معضلاتی چون حقیقت، هنر و زبان را مورد بررسی قرار می‌دهند. با این حال می‌توان به این آثار به عنوان کارهایی نگاه کرد که بیشتر به تأکید و تأیید آثار متقدم می‌پردازند تا به نفی آنها. ممکن است پدیده‌های مورد مطالعه

متفاوت باشند – مثلاً ممکن است هیدگر به شعر پرداخته باشد تا به مقوله اضطراب – ولی هدف هنوز یکی است و آن کشف اهمیت هستی‌شناسانه پدیدارهای مورد مطالعه است. به همین ترتیب ممکن است هیدگر در فلسفه متاخر کمتر به موضوع بشر پرداخته باشد، اما در واقع چنین رویکردی ادامه تأکید «وجود و زمان» بر روش واقعیت محوری پدیده‌های بشری است. در نهایت اینکه، ادعاهای تاریخی ممکن است در جزئیات از یکدیگر متفاوت باشند – مثلاً امکان دارد هیدگر نقش ارسسطو و یا فیلسوفان قبل از سقراط را متفاوت بینند – اما این تصور تاریخی گسترده که هستی‌شناسی از نظر تاریخی تغییرپذیر است، همچنان یکسان باقی می‌ماند: چنین تنوعی بیشتر به وسیله تغییرات ناگهانی پیش می‌آیند تا تغییرات تدریجی، مثلاً هم اکنون فلسفه دوره معاصر که تقریباً همزمان با ارسسطو شروع شده بود، در حال رسیدن به انتهای خط است.

در این تصویر گسترده، نکات قابل توجه و یکی دو اهمان جدیدتر نیز وجود دارند. با اینکه در «وجود و زمان» تنوعات تاریخی هستی‌شناسی توسط بازنگری مفهومی بشر صورت گرفته است، ولی در فلسفه سالهای اخیر، چنین تنوعی بخشی از «تاریخ وجود» لحاظ می‌شود – تاریخی که مسئول هر نوع شرایط و موقعیت بشری است و آن را تعیین می‌کند. «پس در اینجا نوعی آشتگی وجود دارد؛ این موجودیت است که صاحب تاریخ است و اعمال بشر یک موضوع فرعی در این تاریخ به حساب می‌آیند. چنین مواردی فراوانند؛ به ما گفته می‌شود که «زبان خانه وجود است»، و اینکه ما در جایی زندگی می‌کنیم که زبان برایمان فراهم کرده است. چنین گفتاری سبب بهم ریختن «ترتیب وابستگی» می‌شود، ما بیشتر دوست داریم به این ترتیب فکر کنیم که زبان وابسته به ماست و نه به عکس (یعنی ما به زبان). حتی مقاله «درباب ذات حقیقت»، اول به توصیف ارتباط بین حقیقت و آزادی بشر می‌پردازد و سپس به شرح این آزادی به عنوان قدرتی می‌پردازد که به وجود اجازه موجودیت یافتن می‌دهد (آزادی مورد بحث در واقع، آزادی در انتخاب حق و باطل و مهمتر از آن آزادی در مفهوم‌سازی دوباره پدیدارها و در نتیجه بیان حقایقی است که قبلاً بیان نشده بودند). پس مسئله مهم، توانایی در پذیرش وجود است. استعاره‌هایی از این دست در فلسفه‌های سالهای واپسین هیدگر فراوانند: برای نمونه استعاره‌هایی از «وجود» برای ایجاد فضایی از حقیقت به کار می‌روند و یا «وجودی» که به عنوان نور و روشنایی لحاظ می‌شود نیز از

این دست است – اینها تماماً استعاره‌هایی هستند که توجه را به «وجود» معطوف می‌کنند و به همین جهت مسئولیت بشر را داشتن نوعی حساسیت نسبت به «وجود» و پذیرش آن می‌دانند.

آیا آنچه گفته شد جز بیان استعاره‌هایی صرف، چیز دیگری بود؟ هیدگر تا حدودی معتقد است که آنها استعاره هستند و این بهر حال مهم‌ترین چیز درباره فلسفه است؛ البته این به معنای کم‌اهمیت جلوه دادن فلسفه نیست، بلکه اشاره به مرکزیت استعاره در سلسله مباحث فلسفی است. ما معمولاً زبان غیراستعاری را مقدم بر زبان استعاری می‌دانیم و زبان استعاری را در جایگاه دوم قرار می‌دهیم؛ اگرچه هیدگر منکر این قضیه نیست که نظریه زبان‌شناختی معمولی می‌تواند مفید باشد، ولی چیزی که در نظریه زبان‌شناختی متداول صورت می‌گیرد توضیحات *ontic* است. چنین نظریه‌ای در درون یک هستی‌شناسی تعریف شده مفید است و آنچه نشان می‌دهد، این است که چطور زبان با وجودها ارتباط دارد و نه با موجودها. اما کاری که مابا زبان انجام می‌دهیم بیش از اینهاست؛ ما می‌توانیم به نوعی درباره موجود صحبت کنیم، به همین دلیل موارد استفاده ما از زبان فراتر از یک بهره‌برداری هستی‌شناسانه است – ما حتی اگر شدیداً به بازسازی درباره مفاهیم پردازیم، هنوز مصرف‌کنندگان زبانیم. چیزی که با کمک نظریه *ontological* در زبان کاربرد پیدا می‌کند، نباید وابسته به تئوری *ontic* باشد؛ بلکه ملاک باید آزادی عمل ما در تغییر زبان مصرفی باشد و همان‌گونه که هیدگر می‌گوید باید در جهتی باشد که برای «موجود» قابل استفاده باشد. همان‌گونه که هیدگر می‌گوید این آزادی بیشتر با زبان استعاری سروکار دارد تا زبان تحت‌اللفظی.

شاید بهتر است با این روش به بسیاری از آثار متأخر هیدگر نگریست؛ البته این به معنای نقصان ساختار استدلالی این آثار و یا دستاوردهای آن نیست و دیدگاه هیدگر درباره تقدم استعاره به همان اندازه بر روی زبان فلسفی نیز قابل بررسی است – ضمن اینکه از هر دوی این مقوله‌ها بیشتر از آنچه که به نظر می‌رسند، در فلسفه متأخر استفاده شده‌اند. در واقع بسیاری مواقع به نظر می‌رسد هیدگر تکلیف خود را، گسترش استعاره‌های جدید در اندیشه‌های فلسفی می‌داند – استعاره‌هایی که بر اساس آنها می‌توان نظریه‌های مفصلتری را ارائه کرد. از نظر هیدگر این روش مناسب است؛ او به هستی‌شناسی علاقه‌مند است و چنین می‌اندیشد که بیشتر، بخش استعاری زبان در

تعیین زبان فلسفی تعیین‌کننده است تابخشن تحت‌اللفظی آن. و این سبب به وجود آمدن احساس کلافگی عجیبی می‌شود؛ خواننده به دنبال نتیجه است در حالی که تمام آنچه به او ارائه می‌شود، استعاره‌های جدید و جدیدتر هستند.

برآورده

ارزیابی و برآورد هیدگر بسیار مشکل است که این هم به علت افکار سیاسی و هم اندیشه‌های فلسفی است.

سیاست

شکی نیست که هیدگر به خاطر درگیری با مقوله نازیسم مقصراست – این مشغولیت از سال ۱۹۳۳ حداقل به مدت یک سال یا بیشتر ادامه داشت. پرسش‌های مهمی که در اینجا مطرح می‌شوند این است که اولاً آیا او همفکری سیاسی و پرسش‌برانگیز خود را با نازیها کنار گذاشت یا خیر و اگر چنین کرد، این جدایی چه زمانی اتفاق افتاد؟ دوم اینکه فلسفه او تا چه اندازه درگیر افکار سیاسی است؟ پاسخ به این دو پرسش بسیار مشکل است. هیدگر بسیار عزلت‌گزین بود و به ندرت درباره افکار شخصی خود سخن می‌گفت؛ چنین رفتاری پس از جنگ و هنگامی که ممنوع التدریس شد، شدت یافت. جدای از اینکه چه انگیزه‌های سیاسی و نادرستی در پس سکوت او وجود دارد، سکوت او حداقل درباره تعهدات سیاسی‌اش از نظر سیاسی شرم‌آور و ساده‌لوحانه است.

اما این سکوت به چه میزان بر فلسفه او تأثیر گذاشت؟ حملات سیاسی متعددی بر فلسفه او وارد شده‌اند و تمام آنها بر این عقیده‌اند که به خاطر برخی عقاید فلسفی خاص او، تفکراتش الزاماً سرکوبگرا هستند؛ این جدلها مسائلی رازیز سؤال برده‌اند که از جمله می‌توان به عدم منطق‌گروی هیدگر، وابستگی‌های عاطفی او به دنیای روستایی، ایده‌ای که بر اساس آن تاریخ بشر توسط تاریخ دازاین تعیین می‌شود و سرانجام به تصادفی بودن و ابهام زبان فلسفی او، اشاره کرد. باید قبول کرد که فلسفه هیدگر به طور طبیعی سبب برانگیختن چنین پرسش‌هایی می‌شود و این دقیقاً به خاطر ارتباط اندیشه این فیلسوف با نحوه زندگی اوست. نمی‌توان به سادگی و با گفتن اینکه زندگی هیدگر جدای از اندیشه‌های است، در صدد پاسخ دادن به این چالش برآمد. شاید کارآمدترین

و بهترین پاسخ به این پُرسش‌های نگران‌کننده، هماهنگی با اندیشه‌های او، توجه به شایستگی عقایدش و آگاهی از مفاهیم مجازی فلسفه او باشد. شاید چنین رویکردی پاسخ سُستی باشد، اما نه حامیان هیدِگر و نه مخالفان او هنوز موفق به مدیریت و حل مُضلل کناره گیری هیدِگر نشده‌اند.

فلسفه

ارزیابی فلسفه هیدِگر در تمام محدوده‌ها از تاریخ‌نگاری او گرفته تا دیگر مسائل به اندازه ارزیابی سیاستش مشکل است.

تاریخ

همان‌گونه که مشاهده کردیم، فلسفه هیدِگر با برخی عقاید تاریخی او تلفیق بسیار نزدیکی دارد و او عقاید بسیار قدرتمندی درباره تمام تاریخ تفکر غرب ارائه می‌کند (اساساً این تفکر که تمام تاریخ تفکر غرب تحت تأثیر چیزی قرار دارد که او آن را متافیزیک می‌نامند، اندیشه‌ای است که توسط هیدِگر شکل گرفته است). معضلاتی در برخی از این ادعاهای وجود دارند. یکی از مشکل‌ترین آنها نحوه برخورد او با اندیشه قرون وسطی است: مشکل این است که اگرچه او متون قرون وسطایی زیادی را مطالعه کرد، اما همیشه سعی در تفسیر آنها با اندیشه‌های محافظه کارانه کاتولیکی خود داشت و چنین طرحی با توجه به دستاوردهای قرون وسطایی آن عصر، پُرسش برانگیز است. برای مثال هم‌اکنون مشخص شده که کتاب «متافیزیک»^۱ ارسطو در قرون وسطی کتاب مهمی نبود؛ پس تفسیر هیدِگر از اندیشه‌های این عصر با توجه به ساختارهای ارائه شده در کتاب «متافیزیک» کار نابجا و نابهنجامی است (البته ممکن است اندیشه قرون وسطی – حتی بدون تأثیر مستقیم ارسطو – متافیزیکی باشد، اما می‌توان با دقتی بیشتر از آنچه هیدِگر مبذول داشت، به این مسئله پرداخت). می‌توان این نقدها را کمی کلی تر کرد: از نظر هیدِگر تفکر غرب از گذشته تاکنون، ساختار ثابتی داشته است: طبق این ساختار، هر چیزی به متافیزیک بستگی دارد و متافیزیک نیز بهنوبه خود وابسته به هستی‌شناسی است که به بررسی موجودی پردازد. با وجود این، برای یک تاریخ‌شناس، ساختار تفکر

بشر مثل هر ساختار دیگری یک متغیر تاریخی است و در واقع به نظر می‌رسد تنوع قابل توجهی دارد که هیدگر چندان نسبت به آن حساس نبوده است.

زبان، تکنولوژی، علم

به همین منوال است که بیان می‌شود، علت بسیاری از نقاط ضعف هیدگر در محدودیت پیش‌زمینه تحصیلی اوست. برای مثال او درباره زبان بسیار سخن می‌گوید، اما همیشه در قالب علم تاریخ زبان‌شناسی او اخر قرن نوزدهم به بحث در این‌باره می‌پردازد و به نظر می‌رسد هیچ وقت خود زبان‌شناسی را مورد توجه قرار نمی‌دهد. همین مسئله هنگامی که درباره منطق بحث می‌کند نیز وجود دارد؛ منطق دانان فلسفی که او از آنها یاد می‌کند از دانشمندان او اخر قرن نوزدهم هستند (مثل لوتزه^۱، زیگوارت^۲، میل^۳ و دیگران) و گهگاه نیز به لايبنیتس^۴ رجوع می‌کند؛ اما منطق قرن بیستم هیچ جایی در اندیشه‌های او ندارد. رفتار دوگانه او نسبت به علم و تکنولوژی (به خصوص در «وجود و زمان») بسیار حائز اهمیت است. با وجود این، کاملاً توجیه‌پذیر است اگر کسی تردید کند که آیا این دوگانگی بیشتر ناشی از رفتار تحقیرآمیز این استاد آلمانی (که در شاخه علوم انسانی تحصیل کرده)، است یا یک بینش اصیل راجع به این مشکلات.

با تمام چیزهایی که گفته شد، هیدگر یکی از معده‌د فیلسوفان بزرگ این قرن است. او متفکری است که تلاش برای درک اندیشه او و همراهی و همگامی با فلسفه او، ارزش وقت صرف کردن را دارد. نقدهای گوناگونی که درباره فلسفه او صورت گرفته، مؤید این مطلب است که اگر کسی بخواهد از اندیشه‌های او بهره ببرد، باید خود، توانایی اندیشیدن داشته باشد؛ آنچه که هم از نظر سیاسی و هم از نظر فلسفی خططناک است، تقلید برده گونه از آثار اوست؛ این تقلید همان تکرار واژه‌شناسی ابداعی او و استفاده ساده‌لوحانه از مثالهای تاریخی اوست بدون آنکه نقدی درباره آنها صورت بگیرد. شاید این روشی است که خود او خواهان آن بود؛ برای او فلسفه یک شغل جدی به حساب می‌آمد و فیلسوف بودن به معنای توجه و دقت بسیار در هر جنبه‌ای از اندیشه فرد بود – حال از واژه‌شناسی گرفته تا دیگر مسائل. اداکردن حق مطلب در مورد هیدگر به معنای جدی گرفتن نگاه او به فلسفه و استفاده از آثار او به عنوان محركهایی است که سبب

انگیزش تفکرات شخصی می‌شود تا اینکه مخزنی باشد از عبارت‌شناسی‌های مبهم ولی بی دردسر.

پی‌نوشت

H. L. Dreyfus, *A Commentary on Heidegger: Being and Being-in-the-World*, 1991, MTT Press. Time, Distinction I Cambridge, MA

: C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, Cambridge University Press

1987, Herne L. M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris

M. Heidegger, *Being and Time*, tr. Macquarrie and Robinson, New York 1962, Harper and Row 1977,:

— *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, New York:

G. Neske and E. Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism* 1990, Paragon: Questions and Answers, tr. L. Harries, New York

ژان- پل سارتر

جنی تایچمن

ژان پل سارتر^۱ (۱۹۰۵-۱۹۸۰) نویسنده‌ای پُرکار بود که در کنار نظریات فلسفی اش - که در مقایسه با دیگر فیلسوفان از حجم بیشتری برخوردار است - رمان، نمایشنامه، نقد ادبی و زندگینامه شخصی نیز نوشته است. او در دانشگاه اکل نرمال سوپریور^۲ واقع در پاریس تحصیل کرد و مانند بسیاری از فارغ‌التحصیلان فرانسوی برای مدتی در دبیرستان به کار تدریس مشغول شد. در سال ۱۹۳۳ به برلین رفت و در آنجا بود که تحت تأثیر هوسرل قرار گرفت. طی سالهای آغازین جنگ جهانی دوم کتاب «وجود و زمان» هیدگر را خواند. همزمان با متأثر شدن از این دو فیلسوف، مارکس و نیچه نیز به همراه فروید (به گونه‌ای منفی) بر آثار او تأثیر گذاشتند. علاقه سارتر به پرسش‌های غیرانتزاعی و ذهنی درباره واقعیت عینی همیشه با معمایی درباره آزادی بشر و جوهره اخلاقیات درهم آمیخته است. این بدان علت است که نظریه او درباره «وجдан» (Consciousness) - که با توجه به آن انسانها صاحب وجودی آزاد هستند تا به وسیله آن زندگی و شخصیت خود را بسازند - در تضاد با مارکسیسم قرار دارد و متنه‌ی به این دوراهی می‌شود که: چطور می‌توان بین تعهدات سیاسی و آزادی وجودی یکی را برگزید؟

سارتر همیشه از آثار داستانی خود به عنوان وسیله‌ای برای نشان دادن افکار فلسفی اش سود می‌جست. ما این فصل را با بحثی درباره یکی از این آثار شروع می‌کنیم.

جاده‌هایی به سوی آزادی

هوشیاری، آزادی و تعهدات سیاسی دورنمایه‌های رمان بلند سه جلدی سارتر با نام «جاده‌هایی به سوی آزادی»^۱ است که بلافاصله پس از اتمام جنگ جهانی دوم به چاپ رسید. وقایع این تریلولوژی طی سالهای ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۰ اتفاق می‌افتد، سالهایی که بالآخره نشان داده شد سیاست هیتلر نمی‌تواند منجر به صلح شود. شالوده داستان راجع به انواع متنوع آزادی است – آزادی شخصی، اجتماعی و سیاسی – و اینکه شخصیت‌ها در موقعیت‌ها و طبقات متفاوتی از آزادی و اسارت قرار دارند. قهرمانان اصلی داستان شامل یک معلم فلسفه به نام مَتی یو دلارو^۲ و دوستانش دانیل^۳، گومز^۴ و برونه^۵ و شاگردش دوریس^۶ و دیگر زنان است. همه این شخصیت‌ها در رُمان اول با نام «عصر عقل»^۷ ظاهر می‌شوند و اکثرشان در دو رُمان بعدی نیز ظهور می‌یابند. کتاب دوم با نام «تعویق مجازات»^۸، شخصیت‌های جدیدی را معرفی می‌کند که شامل رهبران ملی با نامهای شامبرلن^۹، هالیفکس^{۱۰}، دلادیر^{۱۱}، ماساریک^{۱۲} و مردی دیگر (که نماد هیتلر است) هستند. ما همچنین با فلیپ صلح‌جو، یک عده آدم بُزدل و بیماران فلنجی رو به رو می‌شویم که شاید ناکارآمدی این بیماران نماد ناتوانی فرانسه باشد. «تعویق مجازات» به سبک تجربی نوشته شده است و بیشتر در فضایی خاص اتفاق می‌افتد تا در زمانی خاص، و به مثابه یک داستان جور و اجور و رنگارنگ عمل می‌کند و این بدان دلیل است که صحنه‌ها مدام از یک مکان به مکانی دیگر تغییر می‌کنند، بدون آنکه ارتباطی بین دو متن وجود داشته باشد. در رُمان سوم «آهن در روح»^{۱۳} سارتر به شکل سنتی تری رجوع می‌کند. در پایان رمان مَتی یو به ارتش فراخوانده شده و در جنگ با آلمانی‌ها کشته می‌شود.

تلاش برای آزادی در سطوح متعدد و مختلفی در این رُمان ظاهر شده است. شخصیت‌های داستان اضطرابهای خود را درباره آزادی فردی به گونه‌ای بر روی صحنه

1. *The Roads to Freedom*

2. *Mattheieu Delarue*

3. *Daniel*

4. *Gomez*

5. *Brunet*

6. *Doris*

7. *Age of Reason*

8. *The Reprieve*

9. *Chamberlain*

10. *Halifax*

11. *Deladier*

12. *Vasaryk*

13. *Iron in the Soul*

به نمایش می‌گذارند، گریبی چنین کاری را در مقابل هاله‌ای ترسناک از یک فاجعه ملی انجام می‌دهند. بسیاری از آنان نمی‌دانند چه اتفاقی در شُرف وقوع است. حتی متنی یو – استاد دانشگاه – می‌گوید از درک و قایع ملی عاجز است. آنهایی که به نظر می‌رسد شرایط رادرک می‌کنند یا حداقل به آن اهمیت می‌دهند، افرادی هستند که در یک جنگ عبث برای بدست آوردن آزادی، در حال از دست دادن آن هستند. پس برونه کمونیست و گومز که یک اسپانیایی جمهوریخواه است آزادیهای خود را به خاطر بدست آوردن گمشده‌ای فدا می‌کنند. انتخاب آزادانه مردان در اسارت خود، در مقایسه با مشغولیت‌های غیر سیاسیون سبب می‌شود این مردان رفتاری مردانه داشته باشند. رفتاری که در نظر غیر سیاسیون خودخواهانه و کم‌اهمیت به نظر می‌رسد. مشکل بتوان گفت که آیا اتخاذ چنین رفتاری هدفمند است یا نه، زیرا متنی یوی غیرسیاسی به عنوان تصویری از خود سارتر معرفی می‌شود. در به تصویر کشیدن برونه و گومز – اعضای بالقوه مقاومت^۱ – به عنوان آدمهایی اسیر، سارتر ناخودآگاهانه سعی در تبرئه آن دسته از روشنفکرانی دارد که با تمرکز بر روی پرسش‌های غیرانتزاعی و مشکلات خصوصی از اشغال آلمانی‌ها جان سالم به در بر دند.

شخصیت‌های مرد در این رُمان طولانی، در جستجوی راه‌های آزادی بسیار متفاوتی هستند. سارتر در تلاش بود تا شخصیت‌های زن را نیز در همین مسیر قرار دهد، اما این تلاش با شکست مواجه شد.

بر اساس استانداردهای اواخر قرن بیستم، نگاه سارتر به زن بیش از یک نگاه محافظه کارانه است. نگاه او به زن نظرکردی از مُدافتاده و کهنه است؛ به همین دلیل اگرچه شخصیت‌های زن در رُمان او کاملاً واقع‌انگار هستند، همگی بدون استثنا غیر منطقی، سطحی، ضعیف، پُر از اشک و شخصیت‌هایی معرفی شده‌اند که به مردان می‌چسبند. متنی یو قهرمان با محبتی از موضع قدرت، با زنان برخورد می‌کند (هر چند که برخورد قدرمآبانه سارتر با زنان خیلی مهربانانه نبود)، و این در حالی است که دیگر مردان سیاسی زنان و معشوقه‌هایشان را آشکارا تحریر می‌کنند. چنین به نظر می‌رسد که رُمان یک پیام پنهان دارد که حتی از دید خود نویسنده نیز پوشیده مانده است و آن این است که زنان نمی‌توانند در مسیر آزادی قدم بگذارند، زیرا آنها اسیر ضعف جسمانی و

شعور پایین خود هستند. برای مثال دختری به نام ایسویچ^۱ نمی‌تواند خود را از قید وابستگی اقتصادی به والدینش برهاند، زیرا او قادر به قبول شدن در امتحانات نیست و ضعیفتر از آن است که بتواند شغلی داشته باشد. لولا^۲ اسیر معاشقه‌های جنسی و کوکایین است. سارا با محبت بیهوده ولی مُصرانه خود سبب عجز و درماندگی خویش شده است. مارسل^۳ با غراییز مادرانه خود درگیر است، اما با آزادی او برای داشتن بچه به شرطی موافقت می‌شود که او منفعلانه، تصمیمی را که دیگران می‌گیرند، بپذیرد. حتی چارلز فلچ از این زنان آزادتر است، زیرا او هوشیاری مردانه فعالی دارد. لااقل چارلز درکی از آزادی دارد، در حالی که زنان حتی قادر چنین درکی هستند.

قهرمان داستان برای درک جوهره آزادی می‌جنگد تا بتواند آن را به دست آورد. با وجود تقلا برای کسب آزادی، مانع بزرگی کار او را مختل می‌کند. او با درگیر کردن بیش از اندازه خود با یک پرسش فلسفی سبب تضعیف خود می‌شود و ترس از دست دادن آزادی جنسی و فراموش کردن تعلیمات بوهمی^۴ بر او مستولی می‌گردد.

هدف سارتر از خلق شخصیت دانیل مهم است. دانیل همجنس باز است—پس او نه مرد است و نه زن—و اگر در یک رُمان مُدرن ظاهر می‌شد شاید مظہری از بشریت می‌گشت. اما سارتر یک رُمان نویس مُدرن نیست. آیا هدف این بود که دانیل یک قهرمان اگزیستانسیالیستی باشد؟ او قطعاً شبیه آغازگران این مکتب است، زیرا در تلاش است تا از خود اعمال غیرضروری و تصادفی اگزیستانسیالیستی بروز دهد. از سویی دیگر او با انگیزش‌های خود مخربی و دیگر مخربی هدایت می‌شود که به نظر می‌رسد نه کنترلی بر روی آنها دارد و نه می‌تواند از شرشان خلاص شود. تصمیم او برای ازدواج با مارسل تصمیم آزادانه‌ای نیست، زیرا در پس این تصمیم انگیزه‌هایی وجود دارد که برای مثال می‌توان به انگیزه او برای خودآزاری از طریق همجنس بازی و تحقیر متى یو اشاره کرد. چنین عقیده‌ای ما را به مشکل «اعتقاد بد» می‌رساند. سارتر در آثار فلسفی خود، می‌گوید عقیده بد شامل رد اعتقاد به آزادی است؛ با وجود این، داستان دانیل به نظریه متفاوت و شاید ناسازگاری اشاره می‌کند. اعتقاد بد دانیل شامل اعتقاد کاذبی است که طی

1. Ivich

2. Lola

3. Marcelle

4. Bohemian

آن او می‌تواند از شرّ همه انگیزه‌هایی که اعمال او را تحت تأثیر قرار می‌دهند، خلاص شود.

اگرچه «جاده‌هایی به سوی آزادی» رُمانی با الهمانهای تاریخی درخور توجه است، ولی متأسفانه سارتر در نوشتن این رُمان مانند تولستوی^۱ عمل نکرد. بحث‌های تولستوی درباره فلسفه تاریخ سبب نقصان شخصیت‌های شدیداً نمایشی «جنگ و صلح» نمی‌شود. اما فلسفه سارتر در صدد کم‌اهمیت شمردن اتفاقات خارجی (و ناخوشاپندا) است و این کار را اولاً با دفن کردن آنها در خودگویی‌های (*Soliloquy*) بی‌هدف و ساده‌لوحانه (مثل «من که هستم؟ آزادی چیست؟ همه فرانسویها خوکهای کثیف‌اند!» و غیره) و ثانیاً با غرق کردن آنها در سخراشی‌های ملالت‌آور کمونیستی انجام می‌دهد.

سارتر یک چپی بود، اما نفرت او از طبقه متوسط مانع از تعصباتی نشد که – به درستی یا نادرستی – او را با طبقه متوسط پیوند می‌داد. تعصبات او را می‌توان در برخوردهش با همجنس‌بازان، زنان، سیاهان و طبقه کارگر مشاهده کرد. پس شخصیت همجنس‌باز الزاماً چنین معرفی می‌شود که این شخص از طبیعت خود متنفر است و شخصیت‌های طبقه کارگر یا بی‌شعور و احمقند (مثل لویی بزرگ و زیست^۲) و یا وحشی (مثل حمله‌کنندگان به لویی و موریس^۳). در قسمتی از داستان، طرح داستان متول به «حقیقتی» می‌شود که در آن همه سیاه‌پوستان «شبیه هم‌اند» و مواجهه فیلیپ صلح‌جو با زن سیاه‌پوست نمی‌تواند تبلیغ ضد نژادپرستی باشد. شاید لازم است به خاطر بیاوریم که یکی از شعارهای بسیار معروف سارتر این جمله است: «جهنم همان مردم است».

سوژه و ابژه

فلسفه سارتر با توجه به معنای دقیق کلمه غالباً مبهم است. بخش‌های ارائه شده، تفسیر تقریباً استانداردی را از تمام این آثار مشکل ارائه می‌دهند، اما تفسیرهای متفاوت در کتابهای دیگر نباید موجب شگفتی خواننده شوند.

ما بحث را با یکی از نخستین کتابهای او بنام «استعلانی خویشن»^۴ (۱۹۳۶) آغاز

1. Tolstoy

2. Zézette

3. Maurice

4. *The Transcendence of the Ego*

می‌کنیم. کتابی که در آن تنزل هوسرلی و پدیدارشناختی در مفهوم «وجودان» نشان داده شده است. او این عقیده را که «وجودان» ماهیت دارد، رد می‌کند و معتقد است ذهن یا همان «وجودان»، چیزی بیش از مجموعه‌ای از تجربیات و ظرفیت‌های نیست. پس سارتر از آنچه فیلسوف انگلیسی، پی. اف. استراوسن^۱ از آن بنام «ثوری دسته‌ای ذهن»^۲ یاد کرده، استفاده می‌کند. سارتر در کتاب «وجود و عدم»^۳ (۱۹۴۳) فرضیه‌هیچ بودن وجودان را بسط می‌دهد. او یک بار دیگر تأکید می‌کند که وجودان هیچ ویژگی یا ظرفیتی ندارد، و به خودی خود یک «هیچ» است و بر فراز دسته‌ای از اقلام قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که او می‌گوید: «وجودان» معادل «هیچ» است. ایده وجودان، ایده‌ای درباره یک پدیده بدون هویت است. مانند دیگر فیلسوفان، سارتر بین دنیای اطراف ما—که او آن را داده‌ها یا دنیای اشیاء می‌داند—و وجودان—که از آن با نام ذهن یا ذهن انسانی یاد می‌کند—تمایز قائل می‌شود. سارتر می‌گوید دنیای اشیاء صاحب «وجود به‌نهایی» (*in-Itself*) است، یعنی خودمعاش و خودگذران است. در حالی که «وجودان» یا همان ذهن بشر، صاحب «وجود برای تنهایی» (*for-Itself*) است، یعنی تنها در ارتباط با دیگر پدیدارهاست که وجود دارد. اگر ما به «وجود برای تنهایی» و «وجود به‌نهایی» به عنوان دو پدیده متضاد بنگریم و اگر اشیاء همان هویت‌ها باشند، پس وجود و ذهنیت همان غیرهویت است. تمایز هگل بین اشیاء و پدیدارهای ذهنی منجر به یک ترکیب جدلی بین این دو مقوله می‌شود. سارتر اصرار دارد که تقسیم موجودات به دو گروه ذهنی و عینی، یک تقسیم مطلق است. از سویی دیگر او بر این عقیده اصرار می‌ورزد که از آنجایی که وجودان در واقع آگاهی نسبت به چیزی است، وجود وجودان این پیش‌فرض را ایجاد می‌کند که باید اشیاء وجود داشته باشند. این قضیه به طور وارونه نیز درست است: چون اشیاء بدون وجودان واقعیت ندارند پس وجود واقعی این پیش‌فرض را ایجاد می‌کند که باید ذهنیاتی وجود داشته باشد؛ نتیجه حاصل این است که ذهن و عین جدا از همان‌ولی در وابستگی و تقابلی دو سویه قرار دارند. البته فهمیدن اینکه چطور یک «هیچ» می‌تواند جدا یا وابسته به یک چیز باشد ساده نیست.

فرضیه‌ای که طی آن ذهن آدمی بدون هویت فرض شده و نوعی «هیچ» است، دو یا

1. P. F. Strawson

2. *The bundle theory of the mind*3. *Being and Nothingness*

سه بخش دارد: اول اینکه، همان‌گونه که دیدیم، سارتر ذهن‌ها را در تضاد/نفی اشیاء معرفی می‌کند. دوم اینکه اگرچه وجود آن تجربه‌پذیر است، ولی تجربه‌پذیری آن به همان شیوه تجربه‌پذیری اشیاء نیست. سوم اینکه سارتر از این دو تفکر مهم به این نتیجه مهم می‌رسد که اگرچه دنیای اشیاء در سیطره قوانین معمولی هستند، اما «وجود آن» تحت هیچ قانونی نیست و آزاد عمل می‌کند.

چگونه «وجود آن» می‌تواند صاحب معنا باشد اگر به «هیچ» اشاره کند؟ پاسخ این است که این «هیچی» در واقع نوعی «چیز» است؛ هیچی مجموعه‌ای از ظرفیت‌ها و فعالیت‌هاست. با وجود این ممکن است بپرسیم چطور می‌توانیم درباره این مجموعه اطلاعات کسب کنیم، زیرا با تمام این تفسیر‌ها نه قادر هستیم آن را بینیم، نه بشنویم و نه آن را لمس کنیم. سارتر پاسخ می‌دهد که دیدن، شنیدن و لمس کردن تنها راه کسب آگاهی نیست. وقتی ما اشیاء را درک می‌کنیم و خاطرات را به یاد می‌آوریم در واقع همزمان از ظرفیت وجود آن برای درک و یادآوری آگاه می‌شویم. در ضمن در همین راستا از قدرت ارزشیابی موجود در «وجود آن» نیز آگاه می‌شویم. این قدرت خود را در اعمالی مثل قیاس، قضاؤت و تجزیه و تحلیل اشیای پیرامون نشان می‌دهد و از طریق دیدن، شنیدن و لمس کردن صورت می‌گیرد. ما همچنین نسبت به آغاز اعمالمان که همان خواستن، انتخاب کردن و برنامه‌ریزی است، آگاهی پیدا می‌کنیم. «وجود آن» متشکل از این آگاهی‌ها در اعمال و ظرفیت‌هاست. پس ذهن آدمی یک «هستی» نیست، بلکه یک «فعالیت» است.

اگر ذهن یا همان «وجود آن» بی‌هویت بوده و از فعالیت‌ها و ظرفیت‌ها درست شده باشد، با توجه به عقاید سارتر چنین نتیجه گیری می‌شود که این ظرفیت‌ها و فعالیت‌ها، خود باید «جنبهایی از نفی» چیزی باشد. او با مثالی این مسئله را نشان می‌دهد. خوشبختانه این مثال‌ها نشان می‌دهند که نفی، در جنبه‌های فرعی آن، تقریباً راه بی‌ضرری است: در واقع «وجود آن» مساوی با «هیچی» نیست، و بیشتر معادل «تضاد» است (این مفهوم ضعیفتر درباره نفی، از افکار هگل گرفته شده است). در مثال سارتر تجربه‌ای توصیف می‌شود که در آن یک شکل باید از طریق «نفی» درک شود، زیرا باید از پس زمینه‌ای سر برآورد و ظاهر شود که جزو آن پس زمینه نیست. یک مثال دیگر: وقتی ما کاری را آغاز می‌کنیم با جایگزین کردن نتیجه آن کار در آینده به جای زمان حال در

واقع حال را نفی می‌کنیم.

بازتاب خالص و ناخالص (*Pure and Impure Reflection*)

چه چیز سبب می‌شود ما این عقیده نادرست ولی متداول را پذیریم که «وجدان» چیزی است؟ سارتر معتقد است ما اشیاء را از نگاه خاص خود و از یک چشم انداز می‌بینیم. (توجه کنید که او در اینجا ادراک حسی شنیداری و بساوای را نادیده می‌گیرد و بر روی ادراک دیداری تأکید می‌ورزد؛ تنزل او به حس دیدن شاید منشأ احتمالی این تعمیم کلی باشد که ادراک حسی در اصل ادراکی دیداری است، زیرا تصور در معنای لغوی آن چیزی است که در فضای دیدنی باشد). آیا ما ذهن را همانند عین و اشیاء را با قوه دیداری درک می‌کنیم؟ در نگاه اول چنین چیزی درست به نظر نمی‌رسد. اگر وجودان تصوری از خود به دست می‌آورد، آیا ممکن نبود تلاش کند تا از آن خارج شود؟ در ضمن باید بدانیم که خارج شدن از خویشتن عملی غیرممکن است! با تمام این اوصاف، ایده نادرست ذهن درباره طبیعت وجود خودش باید به گونه‌ای توضیح داده شود و سارتر این کار را چنین انجام می‌دهد: «وجدان» به وسیله خودش درباره خود، آگاهی کسب می‌کند؛ البته این آگاهی کاذب است. این همان چیزی است که سارتر از آن با عنوان «بازتاب ناخالص» یاد می‌کند. نقش «بازتاب ناخالص» در زندگی، هدایت کردن اندیشمند در نتیجه گیری کاذب از ماهیت «وجدان» است. با این فرض غلط که یک دوگانگی بین وجودان بازتابنده (در نقش ذهن) و وجودان بازتاب شونده (در نقش عین) وجود دارد، ذهن به اشتباه خود را بازتاب شونده یا به عبارتی «عین» تلقی می‌کند، و از این عین با نام «خویشتن» یاد می‌کند.

توضیح اینکه چطور ذهن آدمی تصویر کاذبی از خویش دریافت می‌کند، نشان دهنده یک نیاز است: نیاز به دانستن این مطلب که «وجدان» توسط یک تصویر حقیقی به دست می‌آید. در اینجا سارتر به حرکتی اشاره می‌کند که آن را «بازتاب خالص» می‌نامد. بازتاب خالص، خالص است زیرا این فرض کاذب را به وجود می‌آورد که سوژه همان ابژه است. این طرز تفکر منجر به حرکت به سوی اندیشه‌ای شده است که در آن «کسی که بر من بازتاب می‌کند خودم هستم».

آگاهی مستقیم و غیرمستقیم

اگر «وجدان» چیز یا شیء نیست و مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و موقعیت‌هاست که با بازتاب خالص ظاهر می‌شود، چه دلیلی وجود دارد که ما به تداوم «وجدان» اعتقاد داشته باشیم؟ اگر وجدان تداوم ندارد چگونه می‌تواند به وحدت برسد؟ و اگر وحدت وجود ندارد چگونه می‌توان معنایی برای اذهان بشری پیدا کرد؟ سارتر برای پاسخ به این پرسش‌ها، پرسش دیگری مطرح می‌کند: چه اتفاقی می‌افتد اگر مانسبت به برخی از فعالیت‌های «ذهنی» آگاهی نداشته باشیم؟ قسمتی از جواب این است که آگاهی گاهی مستقیم است و گاهی غیرمستقیم. سارتر از کلمات تخصصی «استقراری» (*Positional*) و «معین» (*Thetic*) برای نامگذاری آگاهی مستقیم و از «غیراستقراری» و «نامعین» برای نامگذاری آگاهی غیرمستقیم استفاده می‌کند. اما ما از همان زبان معمولی خودمان استفاده می‌کنیم. این پرسش که «وحدت و جدان چگونه امکان‌پذیر است؟» توسط کانت مطرح شد و این در حالی است که تمایز بین آگاهی‌های مستقیم و غیرمستقیم به لایب‌نیتس بازمی‌گردد.

سارتر اذعان می‌دارد که «وجدان» مستقیم درباره اشیاء، همیشه همراه با «وجدان» غیرمستقیم درباره «آگاهی» است. با وجود این لازم نیست و جدان غیرمستقیم همچنان در همان وضعیت بماند، پس این نوع وجدان می‌تواند به وجدان مستقیم تبدیل شود. با ارائه مثالهایی می‌توان از این نظریه دفاع کرد: خواندن و حافظه را در نظر بگیرید. خواننده هنگام خواندن رمان می‌تواند کاملاً مجنوب شالوده داستان شود؛ با وجود این، پس از خواندن داستان، نه تنها خود رمان بلکه برخوردها و رفتارهای به‌ظاهر ناخودآگاهانه خود را نسبت به داستان به یاد می‌آورد. در یادآوری این رفتارها و ارزشیابی‌ها، در واقع خواننده همان وجدان غیرمستقیم را نسبت به پدیده «وجدان» به‌خاطر می‌آورد. در حالت کلی‌تر، توانایی برای تمیز حافظه‌های اصیل از حافظه‌های تخیلی نشان می‌دهد که وجدان غیرمستقیم هیچ‌گاه غایب نیست. تداوم و وحدت عین در همین حضور همیشگی وجدان تعریف می‌شود.

سارتر بر ضد فروید

نظریه فروید درباره ذهن بشر وجود سه الہمان را بدیهی می‌شمرد: «خویشتن» (*Ego*).

«تمایلات نفسانی» (*Id*), و «خویشتن برتر» (*Superego*). او ادعا می‌کند که بخشی از کلیت این سه الہمان «ناخودآگاه» (*Unconsciousness*) است. این ذهن ناخودآگاه فرضی، از خاطرات فراموش شده، آرزوهای سری و اعتقادات پنهان تشکیل شده که می‌تواند وارد عمل شود ولی تحت هیچ کنترلی قرار ندارد و نمی‌توان تحلیل‌های روان‌شناختی را بر روی آن اجرا کرد.

تفکر فرویدی درباره ناخودآگاه می‌تواند با هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستی درباره سوزه و ابزه تلفیق شود و نه با نظام اخلاقی این مکتب. از نظر سارتر ذهن نمی‌تواند صاحب آرزوهای پنهان باشد، زیرا ذهن هر انسانی به طور غیر مستقیم نسبت به خودش آگاهی دارد، پس باید کنترل آگاهانه‌ای بر روی فعالیت‌هایی داشته باشد که هویت او را می‌سازند. به خاطر این تئوری هستی‌شناسانه است که مانمی‌توانیم از مسئولیت‌های اخلاقی خود صرفاً با استناد به جبرگرایی روان‌شناختی طفره رویم. اخلاقیات اگزیستانسیالیستی، هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستی را به عنوان پیش‌فرض می‌پذیرد و این نوع هستی‌شناسی اجازه وجود ذهن ناخودآگاه کنترل نشده (یا کنترل نشدنی) را نمی‌دهد.

پس بر اساس تعلیمات سارتر، نه «خودآگاه» فروید و نه «ناخودآگاه» او هیچ یک هویت ندارند. ذهن ناخودآگاه فروید توانایی توضیح صحیح یادآوری تجربیات گذشته را (که به ظاهر و طی زمان از بین رفته) ندارد. اگر ذهن ناخودآگاه وجود داشته باشد باید کاملاً شبیه ذهن خودآگاه باشد، پس باید مجموعه‌ای از تجربیات و ظرفیت‌ها باشد. اگر چیز خاصی در این مجموعه وجود داشته باشد همان توانایی معروف آدمی در یادآوری اتفاقات «توجه نشده» است.

طبیعت آزاد

همان‌گونه که تا به حال دیدیم، علاقه سارتر به طبیعت «خودآگاه» تا حدودی هستی‌شناسانه و تا حدودی اخلاقی است. یکی از انگیزه‌های او، رد جبرگرایی در فلسفه است – نظریه‌ای که منجر می‌شود مسئولیت را چیزی جز افسانه ندانیم. سارتر معتقد است آزادی بشر نه به وسیله استعداد ذاتی تهدید می‌شود و نه با پرورش. او می‌گوید انسانها خود آفریننده اعمال خویشند و می‌توانند هویت‌های خود را بسازند. به نظر

می‌رسد ویژگی‌های جسمی افراد به وسیلهٔ ژنتیک و عوامل محیطی تعیین می‌شود. با وجود این، با توجه به هستی‌شناسی سارتر، جسم و محیط اشیاء ساده‌ای هستند و مثالهایی از داده‌ها و بدیهیات دنیوی، در حالی که «خودآگاهی» نفی بدیهیات است. پس «خودآگاه» جسم و محیط را نفی می‌کند. وجودان/ خودآگاهی، که نوعی هیچی است نمی‌تواند توسط شرایطی که جسم را کنترل می‌کند، به کنترل درآید. ثانیاً واقعیت‌های موجود در محیط تنها زمانی واقعیت دارند که ذهن بر روی صحنه حاضر می‌شود و با نظرکردها و نگاههای لازم آنها را می‌بینند. چون حقایق در نحوه نگاههای و نظرکردهای وجود دارند، در واقع ذهن منبع و منشأ واقعیت‌های موجود در اشیاء است. نتیجه این است که ذهن به‌تهایی نمی‌تواند تحت تأثیر این واقعیت‌ها قرار بگیرد. ثالثاً ذهن همانند رودخانه است: ذهن همانند رودخانه در جریان و تغییر پی در پی است، پس هیچ‌گاه «همان» ذهن نیست؛ ذهن یعنی نفی یا عبور یا فرانهادن آنی از آنچه هست به آنچه هنوز نیست. حتی نمی‌توان آن را یک انطباق با خودش تلقی کرد، زیرا تعریف ذهن این است: «بودنِ آنچه نیست و نبودنِ آنچه هست». سارتر چنین بحث می‌کند که این توصیف اثبات‌کننده این مطلب است که «خودآگاه» حتی از خودش هم آزاد است.

سارتر می‌گوید ما باید نسبت به کسانی که اعتراض می‌کنند قادر به کنترل اعمال خود نیستند و نمی‌توانند از برخی انتخابها بگریزند و جلوی برخی رفتارهای بگیرند. مشکوک باشیم. چنین افرادی اعتقاد دارند وجودان/ خودآگاه متأثر از علت‌هاست و تلاش برای نسبت دادن علت‌ها به ذهنیت‌ها یک تلاش غیرممکن است. آنچه برای عینیت علت به حساب می‌آید، نقش دلایل انتخاب را برای ذهنیت ایفا می‌کند. (وینگنشتاین نیز تمایزی بین دلیل و علت قائل می‌شود، اما به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک از این فیلسوفان این عقیده را از دیگری گرفته باشد). این اظهار معروف سارتر که «وجود قبل از جوهره پدید می‌آید»، به این معنی است که بشر آزاد است تا خود شخصیت خویش را بسازد. بشر مثل یک درخت نیست، زیرا ویژگی‌های درخت را می‌توان بر اساس خاستگاه و نحوه رشد آن توضیح داد، اما درخت نمی‌تواند برای تغییر خود تصمیم بگیرد.

اخلاقیات، اصالت، دلهره و اعتقاد بد

به جای نگاه موجبیت‌انگارانه و ماتریالیستی به مسئله ذهن، سارتر نظریه‌ای ارائه می‌دهد که طبق آن، قضاوتها و اعمال، توسط انتخاب آزادانه برنامه‌ها به وجود نمی‌آیند، بلکه نقش این برنامه‌ها ایجاد انگیزه‌های لازم است. او ایده «چنگال هیوم»^۱ را رد می‌کند – «چنگال هیوم» معضلی است که سبب انتخاب جبرگونه از بین این دو جمله می‌شود: ۱. «رفتار انسان ثابت است، پس قانونمند است، پس علتی در پس آن وجود دارد، پس آزاد نیست.» ۲. «رفتار انسان تصادفی است، پس غیرمنطقی است، پس باز آزاد نیست.» سارتر ادعا می‌کند که رفتار ثابت سندی بر وجود آزادی است. البته این طرز تفکر تأثیر مهمی در اخلاقیات دارد. این تأثیر به تفصیل در کتاب «اگزیستانسیالیسم و اومانیسم»^۲ (۱۹۴۶) شرح داده شده است.

قاعدۀ کلی در عقاید سارتر درباره اخلاقیات شبیه تفکر معروف نیچه‌ای است، که طی آن چیزی به اسم قوانین اخلاقی بیرونی وجود ندارد. اخلاقیات یک نوع افسانه است و قضاوت‌های اخلاقی فقط بر اساس یک تعهد شخصی و یک انتخاب خصوصی صورت می‌گیرد. سارتر سعی می‌کند این موقعیت پوچ را با یک نظریه مثبت درباره مسئولیت‌های شخصی توضیح دهد: او ادعا می‌کند اگر قوانین اخلاقی بیرونی وجود نداشته باشند، در این صورت هر فردی هم مسئول اصول اخلاقی شخصی خود است و هم مسئول تصمیم‌گیری درباره ماهیت این اصول.

در اینجا می‌توان چنین اعتراض کرد که سارتر به این واقعیت که مسئولیت مفهوم مبهمی است، توجه نکرده است. طبق برداشتی که وجود دارد، پدیدارهای بی‌جان می‌توانند مسئول اتفاقات باشند، مثلاً باران و موجهای بزرگ مسئول خرابی‌های ناشی از سیل در روستاهای استند. این نوع مسئولیت ناشی از خاستگاه‌های مادی است و واضح است که جسم بشر مانند جسم حیوانات دیگر، خاستگاه تغییرات زیادی در دنیای ماده است. مفهوم دیگر مسئولیت، مسئول دانستن انسانها در انتخابها و اعمالشان است، و این پیش‌فرض را ایجاد می‌کند که کسی یا شئ از این قدرت برخوردار است تا کسی یا چیزی را سرزنش یا تحسین کند، مجازات کند و یا پاداش دهد. در یک نظام قانونی توسعه یافته، قانون دارای قدرت و اختیار است تا مردم را دلیل کارهایی که انجام

می‌دهد معرفی کند. برای کسانی مثل کانت که به یک قانون درونی شده ولی بیرونی و اخلاقی معتقدند، مسئولیت بر دوش قانون اخلاق است. اما چون سارتر امکان وجود قانون اخلاقی بیرونی را انکار و معیار جامعه خود را رد می‌کند، به نظر می‌رسد که نمی‌تواند به این نوع مسئولیت معنا می‌بخشد. در ضمن واضح است که نمی‌تواند توضیح مسئولیتی را که به علت‌های مادی اختصاص دارد پذیرد.

با پشت‌سر گذاشتن این مشکل، حالا بباید ببینیم منظور سارتر از اصالت (Authenticity) و دلهره (Anguish) چیست. اصالت در واقع تشخیص هستی‌شناسانه آزادی توسط خود فرد است، تشخیصی که طی آن یک فرد کاملاً مسئول تصمیمات، اعتقادات و شخصیت خود است. به علاوه یک فرد با شخصیت اصیل، مسئولیت خلق معیارهای اخلاقی را می‌پذیرد؛ این معیارهای اخلاقی در واقع مرجع قضاوت درباره شخصیت، اعتقادات و تصمیمات آن فرد می‌شود. (اما اینکه این قضاوتها باید توسط چه کسی انجام گیرد، خود پُرسش دشواری است). انسان اصیل با درک مسئولیت خود، شروع به رنج بردن از «دلهره اگزیستانسیالیستی» می‌کند. برخی از آنان در تلاشند تا با تظاهر به اینکه رفتارشان توسط دیگر عوامل تعیین می‌شود، از این دلهره بگریزند. از دیگر راه‌های گریز این افراد تظاهر آنان به این امر است که رفتارشان نتیجه کشش‌های درونی و شرایط بیرونی است. این فرار و تظاهر نشان‌دهنده عدم اصالت آنهاست. عدم اصالت همان اعتقاد بد است. عمل با اعتقاد بد به مثابه باور این مطلب است که فرد آزاد نیست. پس بشر یا باید آزادی و مسئولیت و دلهره را پذیرد و یا اینکه با عدم پذیرش دلهره، دچار اعتقاد بد شود. نتیجه ناخوشایندی که حاصل می‌شود این است که هر تعریفی درباره آزادی و اخلاقیات که متفاوت از تعریف سارتر باشد، راستین و اصیل نیست.

برخی فیلسوفان عقیده دارند که «عدم اصالت» معادلی برای کلمه «فساد» است – زیرا اعتقاد بد، بد و فاسد است. سارتر هنگام توصیف اعتقاد بد، لحن اخلاقی و متعالی دارد. اما او هیچ وقت موافق برانگیختن اخلاقیات بیرونی نبود، زیرا در اگزیستانسیالیسم او جایی برای اخلاقیات بیرونی وجود ندارد. البته او باید از این لحن خودداری می‌کرد زیرا حتی اگر تئوری او درست باشد، اعتقاد بد یک گناه محسوب نمی‌شود بلکه یک ابهام هستی‌شناسانه است.

اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم

شاید این واقعیت که سارتر هیچ وقت به هیچ حزب سیاسی ملحق نشد، به عقاید او درباره آزادی بازگردد؛ اما از نظر سیاسی او همیشه چپ بود. سارتر ناخرسندی و حتی تنفر خود را از رفتارها و عقاید طبقه متوسط اعلام می‌کرد و هر از چند گاهی سخنانی در تحسین اتحاد جماهیر شوروی ایراد می‌کرد. از سویی دیگر به عنوان یک ضد جبرگرا، طبیعتاً توضیحات اقتصادی مارکسیسم را درباره رفتار بشر رد می‌کرد. در کتاب «نقد عقل دیالکتیکی»^۱ (۱۹۶۰) او درباره برخی تضادهای موجود بین اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم می‌نویسد و تلاش می‌کند توضیحی جامع درباره عمل انسان ارائه کند و در این کار از إله‌مانهایی استفاده می‌کند که از هر دو نظام فکری نشأت گرفته‌اند. او چنین بحث می‌کند که در واقع هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستی برای درست فهمیدن مارکس ضروری است. در ادامه این درونمایه چنین ادعا می‌کند که تحلیل‌های مارکس از اقتصاد و جامعه دچار سوء‌تعبیر گشته و توسط بسیاری از روشنفکران چپ تحریف شده است، به خصوص اینکه این روشنفکران شعار مارکس را که می‌گوید: «همان‌طور که تاریخ بشر را می‌سازد، بشر نیز تاریخ خود را می‌سازد»، نادیده گرفته‌اند. سارتر یکی از اولین فیلسوفانی بود که توجه خود را به نظرات انسانی و بشرانگاری مارکس در نوشته‌های نخستین او معطوف کرد. سارتر اشاره می‌کند که هر چند نظریه پردازان کمونیست سعی دارند تأثیر انسان بر روی تاریخ را انکار کنند، اما مارکس در سالهای آغازین کارش بر این عقیده بود که نمی‌توان تأثیر خود آگاهی انسان بر روی وقایع را از صفحات تاریخ محو کرد. سارتر معتقد است فلسفه اگزیستانسیالیسم نشان می‌دهد که اعمال مابه عنوان ذهنیت‌ها و درون‌ما، نه توسط مکان و زمان تولد ما و نه توسط شرایط اقتصادی اداره نمی‌شوند. از سویی دیگر او در نهایت می‌پذیرد که انتخابهای بسیاری وجود دارند که می‌توانند تا حدودی منعکس‌کننده شرایط خارجی باشد. با این حال اگر چه او از افکار نخستینش درباره آزادی تا حدودی عقب‌نشینی می‌کند، ولی اصلاً حاضر به قبول موجبیت‌انگاری فلسفی یا اقتصادی نیست. شاید موقعیت نهایی افکار او چنین باشد:

۱. حس خودآگاه یا ذهن انسان الزاماً آزاد است، زیرا بیرونی و عینی نیست و نمی‌تواند

معلوم انجام عملی باشد.

۲. چنین بهنظر می‌رسد که اساس تفکرات اگزیستانسیالیستی در مورد آزادی نشان دهنده این مطلب است که ذهن به عنوان یک خلاء در نظر گرفته می‌شود. این نوع تفکر اشتباه است، زیرا آزادی اگزیستانسیالی نیازی به خلا ندارد.

۳. غیر منطقی بودن آزادی نیست؛ به عکس، آزادی ترکیبی از تفکر و تعقل است. توجهات منطقی به شرایط تصادفی، مثل شرایط اقتصادی، برای عملی کردن آزادی اگزیستانسیالیستی لازم است. انتخابهای معقولانه آنهایی هستند که حقایق را تصدیق می‌کنند و هر قدر یک انتخاب معقول‌تر باشد، آن انتخاب آزادانه‌تر است.

پی‌نوشت

- P. Caws, *Sartre*, London: Routledge, 1984
- I. Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953
- J. -P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes, London: Routledge, 1991
- ____ *Critique of Dialectical Reason*, tr. Q. hoare, London, Verso 1991
- ____ *Existentialism and Humanism*, tr. P. Mairet, London, 1947
- ____ *A Problem of Method*, tr. H. Barnes, London: Routledge, 1963
- ____ *A Sketch for a Theory of the Emotions*
- J. -P. Sartre, *The Transcendence of the Ego*, tr. F. Williams and R. Kirkpatrick, New York, 1947
- ____ *In Camera and other Plays*, tr. S. Gilbert, Harmondsworth: Penguin, 1982
- ____ *The Flies*, in Altona and Other Plays, tr. S. Gilbert, Harmondsworth: Penguin, 1981
- ____ *The Roads to Freedom* (3vols.), tr. E. Sutton and G. Hopkins, Harmondsworth; Penguin, 1982

سیمون دوبوار

^۱ گیل هویه^۱

سیمون دوبوار (۱۹۹۲-۱۹۰۸) صاحب نظری منحصر به فرد و الگویی تحسین برانگیز برای یک نسل بود. او رمان‌نویس، فیلسوف و مهمتر از همه عاشق ژان پل سارتر در تمام طول زندگی اش بود. اینکه دوبوار یک زن بود و زنی که با کتاب «جنس دوم»^۲ هیاهوی بسیاری در محافل – به خصوص محافل روشنفکری چپ – به راه انداخت، هیچ‌گاه سبب نشده است چنین موضع‌گیری کنیم که فلسفه او فقط یک کلید کم‌اهمیت برای متون اگزیستانسیالیستی بوده و در ضمن هیچ ربطی به این حقیقت ندارد که او به ندرت به عنوان یک اندیشمند جالب مورد توجه قرار می‌گیرد.

دلایل فیلسوفان و روشنفکران برای گذشتن از فلسفه او هرچه که باشد، واضح است که آنان در صددند تارشد قاطع عقاید اگزیستانسیالیستی را کم‌ارزش جلوه دهند – عقایدی که در هر دو کتاب او با نامهای «جنس دوم» و «اخلاقیات ابهام»^۳ یافت می‌شود. سیمون دوبوار مأمور آزادی در کتاب «وجود و عدم»^۴ (اثر سارتر) را در یک زمینه اجتماعی قرار و بدین‌وسیله نشان داد که چگونه اجرارها و قید و بندهای بیرونی می‌توانند به محدودیت عمل بینجامند. در این راستا، او از اگزیستانسیالیسم در معنایی فراتر از محدودیت‌های فلسفی بهره جُست و از این مکتب در قلمرو تجزیه و تحلیل‌های فرهنگی و اجتماعی استفاده کرد.

1. Gill Howie 2. *The Second Sex*

3. *The Ethics of Ambiguity* 4. *Being and Nothingness*

تنش‌های تئوریکی موجود در اثر او نباید منجر به رد دو بوار به عنوان یک اندیشمند بی‌دقیق شود، بلکه باید این تنش‌ها مورد تحسین قرار بگیرند، زیرا نشان‌دهنده تناقض‌گویی‌ها و معضلاتی هستند که در بطن اگزیستانسیالیسم یافت می‌شوند. پرسش‌هایی که در «اخلاقیات ابهام» و «جنس دوم» مطرح شده این است که چرا و چگونه اشخاصی که اساساً آزاد آفریده شده‌اند، زندگی اسارتباری دارند و در این‌باره چه باید کرد؟ هر دو کتاب تا حدودی از مارکسیسم متأثر شده‌اند. روش تجزیه و تحلیل در این دو کتاب روش جدلی است و این در حالی است که شخص‌آدمی مرکز توجهات در این روند است. با وجود این، اصطکاک بین تأثیرات کانت، هگل و مارکس منجر به نوعی کشمکش بین آزادی (که به عنوان یک مقوله جهانی به آن نگریسته شده) و ایده اسارت گشته – ایده‌ای که از تجربیات جهان نشأت گرفته است. چیزی که من در صدد دنبال کردن آن در دو کتاب «جنس دوم» و «اخلاقیات ابهام» هستم، نشان دادن همین اصطکاکها و تنش‌های به دنبال آن است.

اخلاقیات آزادی

پروژه نگارش کدهای اخلاقی توسط دو بوار پاسخی است برای منتقدانی که معتقدند اگزیستانسیالیسم محال انگار است: گویی اگر همه آزاد بودند و اگر هیچ حقیقت جهانی وجود نداشت، هیچ اخلاقی به وجود نمی‌آمد. کتاب «اخلاقیات ابهام» نشان می‌دهد که چگونه فلسفه آزادی می‌تواند مشمول پدیده‌هایی مثل مسئولیت‌پذیری، کارکردهای اجتماعی و تعهد شود. در کتاب «وجود و عدم»، سارتر اشاره می‌کند که یک فرد می‌تواند تحت یک «تغییر رادیکالی» قرار بگیرد، تغییری که منجر به گذر او از ایمان بد و رسیدن به اصالت می‌شود. («وجود و عدم»، ص. ۴۱۲) موضوع کتاب «اخلاقیات ابهام» بسط و گسترش همین روند است. سارتر می‌گوید: «انسان نفسانیتی بیهوده است» و این همان اولین اصل در کتاب «اخلاقیات ابهام» است. با این جمله چنین استنباط می‌شود که آگاهی (Consciousness) ابتدا به ساکن وجود ندارد؛ آگاهی در درون خود هیچ ندارد و برای همیشه در تلاش برای رسیدن به چیزی فراسوی خود است. پس این چیز دیگر که همان موضوع (Object) است، برای آگاهی ضروری است. در عین حال آگاهی، در سطح ماقبل اندیشه [یعنی هنگامی که هنوز اندیشه شکل نگرفته است] تمايل به

تمامیت دارد تا از وابستگی بین خود با خود و یا خود با موضوع رهاشود. ماتمایل داریم نظریه وجود «فی نفسه» (*In-Itself*) و وجود «نفسه» (*For-Itself*) [از عقاید سارتر] را به وحدت برسانیم تا همزمان هم فاعل باشیم و هم مفعول و خود - تأثیر: در نهایت می خواهیم «خدا» باشیم.

اما به خاطر طبیعت منحصر بهفرد «آگاهی» که برای همیشه سعی در رسیدن به فراسوی خویش دارد و در تلاش است تا از خود فاصله بگیرد، رسیدن به این آرزو غیرممکن است. در اینجاست که ابهام آگاهی ایجاد می شود و دوبوار به وسیله آن یک سری اخلاقیات ضروری را بسط می دهد.

به خاطر وجود فاصله در درون خود، برای آگاهی امکان انتخاب وجود دارد. بدون اختیار در انتخاب هیچ اخلاقی نمی تواند شکل گیرد، زیرا در این صورت ارزش نمی تواند به عنوان ارزش تعیین شود. اصل دومی نیز از این آزادی ساختاری مشتق می شود، اصلی که معتقد است اختیار بشر منبع تمام ارزشهاست. گام بعدی، بحث در این باب است که اگر ما در قلمرو آزادی قادر به انتخاب ارزشها می شویم، پس آزادی به خودی خود و اساساً چیزی ارزشمند است.

در تلاش برای رسیدن از علم «هستی شناسی» به اخلاقیات چنین به نظر می رسد که دوبوار دچار اشتباہی شده و آن رسیدن او از «هست» به «باید باشد» است، چیزی که همان «سوء تعبیر طبیعت انگارانه»^۱ نامیده شده است. این بدان علت است که از نظرات او چنین بر می آید که چون ما اساساً آزاد هستیم، باید به آزادی به عنوان یک ارزش بنیادی بنگریم. اما او با تعبیر آزادی ساختاری این مشکل را دور زده است. چنین آزادی تنها در عمل قابل درک است و تأثیر و نتیجه آن، این واقعیت است که انتخاب آزاد از ارزش جدالشدنی نیست. اما در اینجا پُرسش دیگری مطرح می شود: اگر ما پذیریم که معانی اخلاقی به این دلیل در دنیا سر بر می آورند، انسانها در دنیا قادر به انتخاب هستند (و این دلیلی است بر اینکه آزادی به عنوان ارزش تلقی شود)، آیا این بدان معناست که همه انتخابهای آزاد ارزش اخلاقی دارند؟ با توجه به عقاید دوبوار تمایل برای آزادی، اختیار برای انجام هر کاری نیست؛ در ضمن این تمایل شبیه به مقوله اراده معطوف به قدرت نیچه نیست که در آن فقط به موضوع قدرت توجه می شود. اساساً تمایل برای

آزادی باید همیشه در جهت «آینده‌ای باز باشد، در حالی که سعی در گسترش خود از طریق معنا دادن به آزادی دیگران دارد.» («اخلاقیات ابهام»، ص. ۶۰)

زمانی که ما به این درک نایل آییم که منبع تمام ارزشها هستیم، می‌توانیم با خوشحالی در غنی‌سازی نوعی زندگی مشارکت کنیم که اساساً خلاق است. این شادی ادامه می‌یابد اگر پذیریم که فاصله خود با خود و خود با دیگران که در حس آگاهی بشر وجود دارد، سبب تولید معنا می‌شود.

دوبوار آشکارا محال‌انگاری، گرایش به ماجراجویی و فردیت منحصرآ هوسباز را رد می‌کند. فرد محال‌انگار به کُدهای اخلاقی فرابشری و حقیقت محض اعتقادی ندارد و صحت و مسئولیت به دنبال آن را انکار می‌کند. فرد ماجراجو بر آزادی خویش صحه می‌گذارد، با این حال هیچ محتوای را درون آزادی خویش نمی‌پذیرد؛ پس پذیرش آزادی را تبدیل به پذیرش خودکامگی می‌کند. هر دو شخص ماجراجو و محال‌انگار حاضر به قبول این واقعیت نیستند که چقدر وجود «دیگری» (Otherness) برای حس خود آگاهی خودشان ضروری است. از سویی دیگر فرد هوسباز با تجسم خود به کمک اشیاء پیرامونش به ضرورت رابطه بین اشیاء و اساس ذهنیت خود پی‌می‌برد؛ ولی متأسفانه برای او اشیاء به عنوان پدیده‌هایی مطلق نگریسته می‌شوند که این عقیده سبب تزلزل کیفیت اساساً پویای آگاهی می‌شود.

این سه نوع نگاه به زندگی، آزادی و اختیار را قبول می‌کنند، ولی در تقابل با دیگران به آنها به عنوان اشیایی می‌نگرند که باید صرف برنامه‌های این افراد شوند. برای ردنگاه آنان به زندگی، دوبوار بر رابطه ضروری بین آگاهی‌های متفاوت تأکید می‌ورزد.

«تنها زمانی که درک یک انسان بر اساس درک دیگر انسانها باشد، او موفق به فهمیدن دنیا می‌شود.» («اخلاقیات ابهام»، ص. ۷۳)

پس ما اصل دیگری را کشف کردیم که در نهاد آن، ارزشمند شمردن آزادی مهم است و آن این اصل است که ما باید الزاماً برای آزادی دیگران ارزش قائل شویم.

حال صرف پذیرفتن این اصل کافی نیست. در عین حال نمی‌توان با یک نگاه بی‌تفاوت و فاصله‌دار درباره دنیا اندیشید. چنین تفکر زیبایی‌شناختی اشتباهاً سبب جدایی حس آگاهی از جهان پیرامون می‌شود. پس در نهایت به اصلی می‌رسیم که در آن عمل توجیه شده است. عمل ضروری است و معنا و اختیار تنها در سایه اجرای برنامه‌ها

و طرح‌ها قادر به ظهور در جهان خواهند بود.

ارزش نهادن به آزادی به چه معناست؟ دوبوار با یک توضیع منفی به این پرسش پاسخ می‌دهد. این آزادی همان رهایی از ظلم است. افراد هنگامی سرکوب می‌شوند که حق زندگی و اجرای اهداف و برنامه‌های آنان انکار می‌شود. در ضمن انسانها با دخالت‌های دیگران در طرح‌ها و برنامه‌هایشان نیز سرکوب می‌شوند. هنگامی که اشیاء بی‌جان مانع از رسیدن به هدف می‌شوند خلاقيت به وجود می‌آید، اما هنگامی که انسانها باعث توقف یکدیگر در رسیدن به اهداف می‌گردند، اسارت یکی و آزادی دیگری به وجود می‌آید. این بدان دلیل است که با این کار ظلم به وجود می‌آید، زیرا ما خواهان استقلال در تمام خواسته‌هایمان هستیم. این وظیفة هر فردی است که با عمل با این چالش رو به رو شود. در واقع به انسانها هنگامی ظلم می‌شود که نادیده انگاشته می‌شوند. «اگر کسی بخواهد ظالم نباشد، باید مظلوم را در فضای آزادی خویش قرار دهد»، و باید به مظلوم فرصت تجربه آزادی را بدهد، تجربه‌ای که اولین قدم در راه گذشتن از موقعیت فعلی است.

حال اگر ما بر اساس این قواعد کلی عمل کنیم بهزودی درخواهیم یافت که برخی از آزادیها در تضاد با دیگر آزادیها قرار می‌گیرند. آزادی که در آن کسی اجازه سرکوب دیگری را ندارد در تعارض با آزادی قرار دارد که طی آن هر فرد سعی در سرکوب دیگری دارد. دوبوار معتقد است که هر یک از این برخوردها باید بر اساس ارزش‌های خود ارزیابی شوند، ولی در عین حال باید هدف کلی را که همان آزادی جهانی است مدنظر داشت. در این راستا لازم است که تعداد اندکی سرکوب شوند. غیراخلاقی بودن این عمل با اعمال ظالمانه‌ای که این ستمکاران در گذشته مرتکب شده‌اند، توجیه‌پذیر می‌شود. بر اساس نظرات دوبوار، پیچیدگی و بغرنجی سرکوب حتی اگر از طریق انکار حق دیگری صورت بگیرد، سبب ظلم می‌شود. پس در تقلا برای به دست آوردن آزادی، خصوصیت با جنایتکاران همدست توجیه‌پذیر است.

به خاطر طبیعتِ خشنِ ستیز و نزاع است که انسانها در مقابل هم قرار می‌گیرند و شأن و منزلت آنان تا حد مجسمه‌هایی تنزل می‌یابد. جالب است که دوبوار از این مفهوم نمی‌گریزد و حتی توصیه می‌کند که با این تناقض با صداقت و درستی رو به رو شویم و این خشونت را نه تجلیل، که قبول کنیم. یک صدامی تواند به تنها یی پژواک جنگ برای

رسیدن به آزادی باشد. پس فرد برای جلب حمایت باید به جای دیگری چشم بدوزد. در اینجا دوبار منکر شbahت‌های ایدئولوژیکی بین مارکیسم و فاشیسم می‌شود ولی بر این عقیده پابرجاست که این دو مکتب در راه تحقیر افراد با یکدیگر همسو می‌شوند. راهنمایی افراد به سمت غوطه‌ور شدن در آداب و رسوم گروهی، تلاشی است در جهت نادیده انگاشتن آزادیهای فردی و قربانی کردن آن در راه آزادی مطلق. توجیه این قضیه از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی، هم سبب خشونت‌ورزی علیه آنها می‌شود که داخل گروه جای دارند و هم به آنها می‌که خارج از گروه هستند ضربه می‌زنند.

دوبوار مشکل دیگری نیز با ایدئولوژی مارکسیستی دارد. بر اساس برخی تفسیرهای ماتریالیسم تاریخی، این ایدئولوژی بر پایه علیت خطی و موجیت‌انگاری بنیانگذاری شده است. که این اساس الزاماً بر ضد اصول و عقاید اگزیستانسیالیسم است. از نظر دوبار شورش به تنها می‌بانخشی که به عنوان قطع‌کننده سلسله وقایع دارد، سبب رد برداشت موجیت‌انگارانه از تاریخ می‌شود. این قطع‌سلسل در مسئله اگزیستانسیالیسم و موضع آن نسبت به زمان حال پذیرفته شده است، زیرا بر اساس ادعاهای اخلاقی اگزیستانسیالیسم، چیزی به اسم بدیهیات وجود ندارد، پس این اخلاقیات تنها چارچوبی را پیشنهاد می‌کنند که در آن انتخاب عمل صورت بگیرد، بنابر این نباید مسئولیت اعمال را به خاطر مدینه فاضله‌ای در آینده قبول کرد. اگرچه زمان حال متأثر از گذشته است و باید مسئولیت اعمال را (خواه نتیجه هرچه باشد) بر عهده گرفت و اگرچه باید با انسانها به چشم هدف برخورد کردن و نه وسیله، ولی هر انتخاب باید قویاً در زمان حال صورت بگیرد.

ما می‌توانیم این بحث را از نو فرمولبندی کنیم: چون فرد از نظر ساختاری آزاد است، در سطح ماقبل اندیشه، خواستار خدا شدن است. با تفکر می‌توان به این نتیجه رسید که این آرزو به خاطر ارزش نهادن به آزادی نمی‌تواند به واقعیت تبدیل می‌شود. منطقی است که آزادی را یک ارزش اولیه بدانیم و سعی در جهانی کردن آن برای تمام آگاهی‌ها داشته باشیم. با توجه به این مورد می‌توان در بطن کتاب «اخلاقیات» نسخه کانتی جهانی‌سازی قضاوت را دید. دیگر اینکه در جایی که کانت عقیده دارد احترام به خود و احترام به دیگران یک رابطه دوسویه است و می‌توان آن را با ادله کشف کرد، دوبار از هستی‌شناسی به عنوان اساس و پایه این رابطه دوسویه استفاده می‌کند. او

می‌نویسد: «انسان آزاد است اما در بطن همین آزادی قوانینی می‌باید.» («اخلاقیات ابهام»، ص. ۱۵۶) وجود همین قانون است که سبب می‌شود کتاب «اخلاقیات» بدون آنکه دچار خودبینی و نفس‌گرایی شود، کتابی فردانگار به حساب آید.

هستی‌شناسی کتاب «اخلاقیات» در واقع بسط و گسترش هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستی بیان شده در کتاب «وجود و عدم» است. در این کتاب دو فاعل با خصوصیت با یکدیگر روبرو می‌شوند، در حالی که هریک سعی در مفعول ساختن دیگری دارد و از این راه در تلاش است تا فاعلیت خود را بردیگری تحمیل کند. این شرایط، آشکارا در تضاد با نسخه کانتی است که در آن کانت سعی در جهانی کردن قضاوت‌ها دارد. راه حل برای این دوراهی درک این مسئله است که هر دو «خود» و «دیگری» مشترکاتی دارند. از جمله اینکه هر دو محدودند و باید با مرگ روبرو شوند. اگر چنین چیزی لحاظ شود دیگر «خود» رفتار خصوصیت‌آمیزی با «دیگری» نخواهد داشت.

اگرچه اگزیستانسیالیسم به کار کردن بر روی بحث‌های جدلی ماتریالیستی علاقه‌مند است، اما در عمل یک ایده‌آل‌انگار باقی می‌ماند، زیرا آزادی هستی‌شناسانه را به عنوان یک پیش‌فرض لحاظ می‌کند و این کشمکش را ابتداً در سطح پدیدارشناسی و در بین و درون آگاهی‌ها بررسی می‌کند. ایده‌آل‌انگاری سعی در عملی کردن دلایل عمل کانت دارد و این کار را با محتوا دادن به قوانین اخلاقی بی‌محتوالنجام می‌دهد. بار د تفکرات ایدئولوژیکی و آگاهی کاذب مارکسیستی، دوبوار مفهوم «پیچیده‌سازی» (*Mystification*) را به جای آن جایگزین می‌کند تا توضیح دهد که چطور می‌توان مردم را فریفت و آنان را مجبور به زندگی با اعتقادات بد کرد. این بحث مسئله‌دار است، زیرا اگزیستانسیالیسم بر شفافیت خود آگاهی تأکید می‌ورزد. به علاوه با نادیده انگاشتن اهمیت تاریخ و عمل جمعی، و همزمان با آن با اعتقاد به اینکه هیچ راه نجات فردی وجود ندارد، کتاب «اخلاقیات» تا حدودی محال‌انگار است. بعدها، دوبوار خود، ایده‌آل‌انگاری کتاب را مورد انتقاد قرار داد. اما این تنش در واقع منعکس‌کننده تلاشی است که توسط اگزیستانسیالیسم صورت گرفت تا سبب آشتی آزادی هستی‌شناسانه با این قضیه در حال رشد شود که آگاهی در متن اجتماع ایجاد می‌شود. آشکارا می‌توان راه حل این مشکل را در کتاب «جنس دوم» دید. به عنوان یک اقدام مهم، هدف «جنس

دوم» تضعیف اسطوره‌هایی است که «اساساً مربوط به جنس زن» هستند و این کار را با بررسی توجیهاتی انجام می‌دهد که سعی در سرکوب بیولوژیکی، تاریخی و روان‌شناسی زنان دارد. با این عقیده که ماتریالیسم تاریخی به‌اندازه کافی درباره ریشه‌های سرکوب زنان بحث نکرده است، دوباره از جدل "خدایگان / بنده" هگل در زمینه نظریه جنسیت بهره جست.

تمایلات جنسی، قدرت و زن خودشیفته^۱

سیمون دوبوار می‌نویسد: «جنسیت هیچ‌گاه عامل تعیین‌کننده سرنوشت یا عاملی برای رفتارهای خاص انسانی نبوده، بلکه نشان‌دهنده کلیت شرایطی است که تنها به توصیف آن شرایط کمک می‌کند.» («جنس دوم»، ص. ۷۲۶) اصول غیرتاریخی و جنسیت‌گرای روان‌شناسی تحلیلی^۲ بدیهیاتی را فرض می‌کند که به تبیین زندگی و اهداف شخص می‌پردازد. یک اگزیستانسیالیست برای اثبات عقاید خود باید با تمام پیش‌فرضهایی که ادعا می‌کند تعیین‌کننده انتخاب هستند به چالش افتد، زیرا اعتقاد به موجبیت‌انگاری منجر به سقوط از اصالت و تنزل به اعتقادات بد می‌شود. دوبوار به آلت جنسی مرد به عنوان یک دستگاه فیزیکی فرعی و به فالوس او به عنوان نماد قدرت و سلطه می‌نگرد. با این‌کار او ایده «عقدة او دیپ»^۳ فروید و این نظریه او را که دختران از حسادت به آلت جنسی مردانه رنج می‌برند، نقض می‌کند. دوبوار معتقد است که یک دختر خواهان آلت جنسی مردانه به عنوان یک شیء فیزیکی نیست و در واقع او به این ارگان به عنوان نماد خانواده و حق امتیاز اجتماعی که برای پسران لحاظ شده – و برای دختران وجود ندارد – حسادت می‌کند.

ترس از عقیم شدن در مردان به عنوان یک عقده معرفی شده است که در واقع نشأت گرفته از کارکرد نمادین آلت جنسی مردانه به عنوان مظهر توانایی و نشان قدرت در آینده است. ثانیاً این ترس ناشی از محرومیت احتمالی از نقش قدرتمند پدرانه در خانواده است. از سوی دیگر پسر می‌تواند همزاد یا «من دیگر» (*Alter ego*) خود را در آلت جنسی تجسم کند تا بتواند کمال خود را با پذیرش نقش فاعلی و مفعولی مجدداً

-
- 1. *Narcissistic woman*
 - 3. *Oedipus Complex*

- 2. *Psychoanalysis*

به دست آورد. ("جنس دوم"، ص. ۷۹) متأسفانه یک دختر شاید تنها با یک عروسک بتواند چنین نقشی را در خود ارضا کند و این سبب می‌شود که او به تمام شخصیت خود نقشی مفعولی بدهد. چون درگیری فعال واقعی او با جهان مردود شمرده شده، او خود را وارد یک هدف می‌کند. این هدف چنین جلوه می‌کند که او درمی‌یابد باید همیشه جذاب و خواستنی باشد. پس نقش خودشیدایی پیدا می‌کند و سعی می‌کند «تصویر آینه‌ای» (*Mirror Image*) خود را در «خویشن» (*Ego*) ببیند و با این کار منفعل بودن خود را نشان می‌دهد. [زیرا او نیاز دارد تا زیبایی اش توسط دیگران تأیید شود] چنین درکی از هویت خود، سبب می‌شود دختران برای ارضای حسن خودشیفتگی «خویشن» به نگاه تحسین‌آمیز «دیگری» محتاج باشند. «خویشن» دختر، برای اعتلاء یافتن نیاز به نگاه قدرتمند «دیگری» دارد (خواه این دیگری مرد باشد یا زن)، در غیر این صورت مردود شناخته می‌شود. این آرزو برآورده نمی‌شود، زیرا همزمان با گرايش به سمت یک نگاه تحسین‌آمیز، «خویشن» دختر محکوم به انفعال و ناتوانی در عرضه درست خویش است. اگرچه همواره چنین ادعا شده است که دوبوار نسبت به روان‌شناسی تحلیلی موضعی خصمانه داشته است، اما می‌توان چنین فرض کرد که مباحث او در این زمینه نوعی نقد خلاق است. او موجبیت‌انگاری غیرمستقیم را در این جمله فروید که «آناتومی تعیین‌کننده سرنوشت است»، تحریر می‌کند و آشکارا این حقیقت را اعلام می‌کند که نظریه به ظاهر بی‌غرض فروید در واقع بیانگر این مفهوم است که با منفعل کردن خواسته‌های زن، او به خواسته‌های مرد مشروعت می‌بخشد. به همین جهت است که گاهی گفته می‌شود تفسیرهای دوبوار از فروید و یونگ^۱ فاقد باریک‌اندیشی و مهارت هستند. حتی اگر چنین چیزی درست باشد – که البته می‌توان صحت آن را زیر سؤال برد – نقد او از تعصبات جنسی موجود در نظریه‌های فروید و یونگ یکی از قویترین بخش‌های اندیشه اوست. تفاوت بین آلت جنسی مرد و فالوس برای هر نقد فرهنگی ضروری است و سبب درک تاریخی - اجتماعی مفاهیم می‌شود. آلت جنسی مردانه به حس آگاهی کمک می‌کند تاریفار اصیل و واقعی را خود تجربه کند، یعنی هم به عنوان فاعل عمل کند و هم به عنوان مفعول، که نتیجه آن رشد روان‌شناختی است که در مردان متعادل‌تر از زنان است. همچنین این عامل – چنانچه

بحث خواهد شد – سبب می‌شود که مرد خود را خالق آینده ببیند. اصل پویایی که از آلت جنسی مردانه ناشی می‌شود و با نقش نمادین این ارگان نشان داده می‌شود، ترکیبی از این حقیقت است که مرد از طریق این ارگان زندگی جنسی دارد و لذت جنسی خود را با هدف قرار دادن دیگران به دست می‌آورد. زن برای ارضاء نیاز جنسی خود وابسته به مرد است، زیرا مقاربت جنسی فقط نیاز به مشارکت فعال مرد دارد (این موقعیت فاعلی مرد از نگاه دوبار نمونه‌ای از تسلیم و انفعال زن است). پیشنهادی که بعدها توسط آندریا دورکین^۱ مطرح شد، این است که در عمل مقاربت جنسی، مرد گیرنده است و زن دهنده. متأسفانه به نظر می‌رسد بحث‌های بیولوژیکی دوبار در تضاد با این ایده اوست که ساختار تمایلات جنسی اجتماعی است و نه بیولوژیکی. ما در اینجا می‌توانیم تنش بین فرضیات یک ضرورت‌گرا – فرضیاتی که طی آن سرنوشت زنان توسط ساختار بیولوژیکی آنان تعیین شده است – و نقد کلی او از ضرورت‌انگاری (*Essentialism*) را مشاهده کنیم.

این تنش دوباره هنگامی قدر تمندانه ظاهر می‌شود که ما سعی در یافتن مقطوعی از تاریخ داریم که در آن آلت جنسی مردانه موضع فالوسی (قدرت) پیدا کرد. با کمک بحث جدلی خدایان / بندگی^۲ در سلسله بحث‌های هگل، دوبار سعی در پاسخ دادن به این پرسش دارد که: «چرا مردان موقعیت فاعلی و نقش ضروری پیدا کردند و زنان به خود اجازه دادند که مفعول و غیر ضروری باقی بمانند؟» («جنس دوم»، ص. ۸۰) اگرچه او این عقیده انگلیس^۳ را می‌پذیرد که ساختار خانواده اساساً از تفاوت نوع کار و گسترش املاک خصوصی سرچشمه می‌گیرد، اما او اعلام می‌دارد که انگلیس نتوانست توضیح دهد چرا تاریخ چنین مسیر خاصی را پیش گرفت.

به عقیده دوبار قبل از اینکه ابزار کشف شوند، انسانها فاعل‌گونه زندگی می‌کردند و قدرت مفعول کردن خود را نداشتند، او این فرضیه انگلیس را می‌پذیرد که با کار کردن به وسیله ابزار و سلطه بر طبیعت بود که مردان یادگرفتند چگونه خود را در آینده مؤثر ببینند و خود را خالقان و اعمال‌کنندگان قلمداد کنند. چیزی که دوبار به آن می‌افزاید تحلیل این مطلب است که چرا مردان (ونه زنان) از ابزار سود جستند؟

1. Andrea Dworkin

2. Master / Slave

3. Fridrich Engels

او عقیده دارد با وجود اینکه مردان نتوانستند خود را اوقف زمین کرده و خویش را به زمین عرضه کنند و در واقع خود را با چیزی خارج از خود یکی کنند، زنان بردگان بشری شدند. با توجه به شرایط آسیب‌پذیری چون کارکردهای جسمانی، بارداری و عادت ماهیانه، زنان نیازمند و وابسته مردان شکارچی شدند. چون از لحاظ جسمانی از مردان ضعیفتر بودند، آنان به طور قطع توانایی اداره و تسلط بر دنیا را نداشتند. این بدان معنا بود که مردان از لحاظ فکری وسیع‌تر و مدل آینده‌نگرتری در مقایسه با زنان به حساب آمدند، مدلی که می‌توانست خیلی راحت‌تر از زنان از سطح موقعیت فعلی اعتلاء یابد. به همین دلیل آلت جنسی ذکور تبدیل به نماد پویایی و فعالیت شد. مردان با به خطر انداختن جانشان در نبرد برای زندگی به فراسو و ماوراء تصادفات و احتمالات حرکت کردن و با انتخاب جنگ به جای ترسویی، خود را به عنوان خالقان ارزش تجربه کردند. از سوی دیگر زنان نتوانستند برای چیزی جز حفظ بقای خود و فرزندانشان خطر کنند. تنها نبردی که آنان با مرگ داشتند، انتقامی سرنوشت بیولوژیکی آنها بود؛ و این سرنوشت بیولوژیکی چیزی نبود جز به دنیا آوردن بچه. پس مرد قدرتمند شروع به دیدن زن از دیدگاه برتر اهداف خویش کرد؛ زن به عنوان وسیله‌ای غیرضروری تلقی شد که باید کنترل و درباره‌اش تصمیم‌گیری می‌شد.

تمایل بیشتر مرد برای سلطه تا برای همکاری در نهایت از طبیعت استعمار طلب حس آگاهی سرچشمه می‌گیرد. «آگاهی» در فرد استعمارگر نیاز به «آگاهی» دیگری دارد و با دانستن این مطلب، استعمارگر با خصوصت با «دیگری» روبرو می‌شود. این خصوصت منجر به پیدایش تشکیلاتی ستمگر و سلطه‌گرامی شود تا سازمانی همکار و همگرا. اگرچه دوباره به برخی ویژگی‌های ماتریالیسم جدلی علاقمند بود - بسویه به خاطر نگاه آن به بشر به عنوان یک موجود اساساً خلاق و تاریخی - ولی در نهایت مارکیسم را به خاطر چیزی که او «تنزل‌گرایی ساده و ناپخته اقتصادی»^۱ می‌داند، رد می‌کند. او همچنین این ایده را که تمام زنان را می‌توان در یک سطح طبقه‌بندی کرد نمی‌پذیرد. او معتقد است طبقه به طور غیرمستقیم نشان‌دهنده رابطه خاص اقتصادی است که می‌تواند با استفاده از ویژگی روابط مولد، از شرایط فعلی اعتلاء یابد. زن که نقش تا حد یک ظرفیت مولد برای تولد بچه تنزل پیدا کرده، در نهایت مانند مردان

فرصت دگرگونی پیدا نمی‌کند، زیرا فرصتی برای تعیین ماهیت خویش به عنوان یک کارگر یا بردۀ رانداشته است. دوبار همچنین ایدئولوژی تحلیلی مارکسیسم رارد می‌کند، زیرا این تحلیل معتقد است تجربیاتی چون بیگانگی و خصومت از نظر هستی‌شناسی الزامی نیستند، بلکه پدیده‌هایی تاریخی‌اند که از سازمانهای اجتماعی - اقتصادی مشتق می‌شوند. با مطالعات انسان‌شناسی خود او در زمینه جنسیت، تعصبات پدرسالارانه را دوباره در نقد فمینیستی حکاکی می‌کند.

با وجود این، همان‌طور که قبلاً دیدیم، چارچوب تاریخی و هستی‌شناسانه‌ای که توسط دوبار برای توضیح تجربیات زنان اتخاذ شده است، باعث تولید تنفس‌هایی در تحلیل او می‌شود. یکی از این نقاط تنفس زارا می‌توان در نقد او از مقوله جهانی «زن» دید. از نظر دوبار این مقوله جهانی که توسط مردان و برای تحکیم و تقویت «خود» وجودیشان جعل شده، اسطوره‌ای است که در جهت منافع «طبقه حاکم» عمل می‌کند. محتوای نسبت داده شده به مفهوم جهانی «زن» هنگامی شروع به شکل‌گیری کرد که آفرینش طبیعی در دنیای نباتات کیفیت رمزآلود خود را به‌حاطر ظهور ابزار کشاورزی از دست داد. چون اعتقاد بر این بود که زنان به عنوان زایندگان به جوهره طبیعت بسیار نزدیکند، پس پدیده‌های ایده‌آلی برای جایگزینی با طبیعت بودند و می‌شد آنان را به عنوان قلمروهای جدید و رمزآلود به‌شمار آورد. دوبار ابتدا به ساکن این برداشت از زن به عنوان موجود رمزآلود را در قالب ضرورتهای بیولوژیکی و هستی‌شناسانه ارائه داد، تا اینکه تفسیر تاریخی که به‌دلیل آن بود، مورد قبول و توافق قرار گرفت. با وجود این و بدون آگاهی از این موضوع او تحلیل روان‌شناختی و تاریخی متفااعدکننده‌ای از گسترش و کارکرد ایدئولوژیکی «زن بودگی»^۱ ارائه می‌دهد.

استوره جمعی «زن بودگی» در آشکارترین وجه خود در ادبیات تبلیغ شده است. چون زن در ارتباط نزدیکتری با طبیعت است پس چنین تصور می‌شود که طبیعت در او حلول کرده است. در واقع به کمک شعر بود که رابطه رُمانسیک بین طبیعت و غیرمنطقی بودن وارد وجود زن شد. توصیف شاعرانه از زن به عنوان بازگردنندگان صلح و هارمونی و توازن، سبب شد زن محکوم به حضوری خداآگونه شود و این حضور اجباری به‌گونه‌ای نشان داده شده گویی امتیازی ویژه برای زن است. از طریق زن یا همان

«دیگری» است که مردان خود را کشف می‌کنند و به «خود» وجودی شان دست می‌یابند، ولی «دیگر بودن» زن به وسیله غیر ضروری بودن و انفعال او شناخته می‌شود. در مقوله «زن» است که مردان ترسهای خود را منعکس می‌کنند، زیرا قرابت زن به طبیعت نشان دهنده جسمانیت و فانی بودن اوست. رفتار دوگانه مردان نسبت به زنان به خاطر تعریف آنان از یک «تصویر ثابت از سرنوشتی حیوانی» است. در این تصویر مردان با ضعف و شکنندگی خودشان رو به رو می‌شوند.

بنابر این، مفهوم «زن» به عنوان هنری تصنیعی و منبعی برای هوس‌گروی شناخته می‌شود، هوس‌گروی که همزمان هم طبیعی است و هم در جهت خواسته‌های مردانه شکل گرفته است. زن هم حقیقت دارد و هم حقیقت ندارد و این در حالی است که مقوله جهانی «زن» به آدمهایی با تجربیات واقعی نسبت داده می‌شود. با تأثیری که مردان بر مقوله «حرمت» در سطح مجامع عمومی دارند، عفاف و پاکدامنی را جزو حرمت‌ها شناخته و از آن حمایت می‌کنند. این در حالی است که همین مردان در محفل‌های خصوصی از کُدهایی که خود ایجاد کرده‌اند تخلف می‌کنند، در حالی که از زنان می‌خواهند نسبت به این کُدها مطیع باشند. در نتیجه مرد «اخلاقی» زن را به «بی‌اخلاقی» و فساد می‌کشاند. برای مثال یک مرد مخالف سقط جنین در خلوت اصرار دارد که معشوقه باردارش جنین خود را سقط کند. («جنس دوم»، ص. ۵۹) اگرچه زنان تحت چنین ارزش‌های خلق شده‌ای رفع می‌برند، به ندرت با چنین تناقض‌گویی‌هایی درگیر می‌شوند، زیرا نه تنها آنان فاقد فرصت و تحصیلات هستند، بلکه «خویشن»‌های خودشیفتۀ آنان سبب همکاری با قدرتهای مردانه‌ای می‌شود که آنها را غیراخلاقی طبقه‌بندی می‌کنند. مردان می‌دانند که زنان این تناقض‌گویی‌ها و نادرستی‌ها را تجربه می‌کنند، به همین دلیل از آگاهی آنان می‌ترسند. اما زنان با انفعال خود اجازه می‌دهند که فساد مدام در لفافه اخلاقیات پوشیده شود و این بدان معناست که آنها حقیقت تجربیات خودشان را انکار می‌کنند و این کار را در حالی انجام می‌دهند که تمام این تناقض‌گویی‌ها را با «جسم مجروح» خود احساس می‌کنند. («جنس دوم»، ص. ۵۹)

همانند جدل سارتر بین «خود» و «دیگری»، چنین خصوصیتی خود-نابودگر است. «خود» نیاز به شناخت آزاد از طرف «دیگری» دارد. یک زن حتی هنگامی که ناصحیح عمل می‌کند، نمی‌تواند کاملاً ذهنیت‌گرایی خود را سرکوب کند؛ پس محاکوم به

دور رویی و تزویر می‌شود. با این حال گهگاه مردان در صددند زنان را فاعلان آزادی نشان دهند. برای توجیه «خود»، مردان نیاز به استقلال زنان دارند، زیرا ظالم باستم کردن به «دیگری»، در واقع به خود ستم می‌کند.

دوبار خود، بعدها از ایده آل انگاری فلسفی که در «جنس دوم» شایع شده بود انتقاد کرد. در نمایش ظلم بین «خود» و «دیگری»، کشمکش هستی‌شناسانه این نمایش، در تضاد با کشمکش تاریخی و تصادفی همین نمایش نشان داده شده است. این مُعطل که به‌نحوه ارتباط توضیح تاریخی و هستی‌شناسانه می‌پردازد، در حالت کلی اگزیستانسیالیسم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. چنین تأثیری را به سادگی می‌توان در تلاش سارتر برای تلفیق مارکسیسم با اگزیستانسیالیسم در کتاب «نقد عقل دیالکتیکی»^۱ مشاهده کرد.

با بسط هستی‌شناسی به‌هر دو مقوله «خود» و «دیگری» و جدل بین آنها، دوبار این مفاهیم را بر اساس تئوری جنسیت توضیح می‌دهد، نظریه‌ای که در صدد برپایی قیاسهایی بین پویایی به عنوان یک اصل مردانه و انفعال به عنوان یک اصل زنانه است. چون مردان نقش فاعلی دارند – نقشی که در زنان انکار شده است – حرکت‌های اصیل با «ارزش‌های مردانه» عجین شده‌اند. چیزی که ارزشمند شمرده می‌شود نه تنها «پویایی»، بلکه نوعی طرز تفکر خاص است که سبب رجحان و تقدم «منطق» بر «غیرمنطق» می‌شود.

این سبک، تفاوت‌های فردی / اجتماعی را می‌پذیرد و سبب رجحان اولی بر دومی می‌شود. علاوه‌بر این، طبقه‌بندی بر اساس تمایل به جنس مخالف (*Heterosexism*) پایه گذاری شده است. برای مثال یک زن همجنس باز خود را با اصول فعل مردانگی یکی می‌داند که این امر سبب می‌شود بدن منفعل جنس مونث دیگری را طعمه قرار دهد.

خوداختاری فردی اساس اگزیستانسیالیسم است و ایده سبقت آزادانه آگاهی همزاد آن است. متأسفانه این ایده سبب شده دوبار به اندام زنانه به‌همراه عادت ماهیانه و توان زاد و ولدی آن با نوعی انججار بنگرد. زیرا او اعتقاد دارد اندام یک زن سبب تأخیر در عملی کردن اعتلای آزادانه آگاهی می‌شود. نگاه او به اندام زنانه از مذهب دکارت

1. *The Critique of Dialectical Reason*

(Cartesianism) موجود در اگزیستانسیالیسم منشعب می‌شود: یعنی همان جدایی دکارتی ذهن از جسم که نتیجه آن شکل‌گیری این طرز تفکر است که ذهن بر بدن سیطره دارد و آن را کنترل می‌کند. در اینجا می‌توانیم بینیم که متفاصلیک چطور می‌تواند با تعصبات اجتماعی انتقادناپذیر ترکیب شود.

یکی دیگر از نقدهای اگزیستانسیالیسم که شاید در مورد دوبوار کاربرد داشته باشد این است که این نقد زبان را در ساختار آگاهی دست‌کم می‌گیرد و این فقدان تحلیل زبان‌شناسی به خواننده دهنود احساس پوچی می‌دهد. برای مثال اثر مهم دوبوار درباره نحوه نمایش تصویر زن در ادبیات ناقص است، زیرا برای مثال، قادر تصورات فرهنگی موجود در نوشهای شهوت‌انگیز است. با وجود این، دوره تاریخی که طی آن دوبوار می‌نوشت باید مذکور قرار بگیرد و باید چالش‌هایی که «جنس دوم» روان‌شناسی تحلیلی و دیگر تئوریهای جنسی را در معرض آن قرار داد، دست‌کم گرفته شوند.

دوبوار با این قضیه که چطور می‌توان دنیا را عوض کرد، درگیر می‌شود. او می‌نویسد: «برای عوض کردن صورت دنیا ضروری است که ابتدا به ساکن در دنیا محکم ثابت شد؛ اما زنانی که در جامعه ریشه دوانیده‌اند، آنها بی هستند که در معرض رنج‌های آن قرار دارند» («جنس دوم»، ص. ۱۶۲) درباره چگونگی کنترل نیازهای جسمانی برای زنان تصمیم‌گیری می‌شود که این کنترل در نهایت سبب تعیین روابط آنان با دنیای خارج می‌گردد. برای گذشتن از شرایط ایجاد شده، زن باید قالب مفعولانه خود را بشکند و به عنوان یک فاعل اصیل اهداف خود را به آینده تحمل کند. رهایی از کنترل‌ها که سبب مختل شدن دیگر برنامه‌ها و پروژه‌ها می‌شود، یک امر خطیر دسته‌جمعی است، پس زنان باید بیاموزند چطور باهم همکاری کنند. اخیراً روابط نزدیک دختران در بسیاری از جوامع، از جمله جامعه خودمان، رابطه مفعولی و منفعل با یکدیگر بوده است که جامعه آن را تبدیل به یک رقابت برای جلب نگاه مردان انگاشته است. پس زنان باید در روابط خودشان با دیگر زنان بازنگری کنند.

دوبوار بر اهمیت اقتصاد در ساختار اجتماعی تأکید می‌ورزد و به همین دلیل نیاز به ایجاد تغییرات در این ابرساختارها را ضروری می‌داند. ابرساختارها همان عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی هستند و اینجاست که او برخی «تضاضاها گذرگاهی»

(*Transitional demands*) را معرفی می‌کند. دختران و پسران باید فرصت‌های تحصیلی و افق‌های فکری یکسانی داشته باشند. آزادی شهوانی، وجود آزادی را در برخی اعمال زنانه ضروری می‌سازد، مانند آزادی در سقط جنین، جلوگیری آزادانه از حاملگی، ترک حاملگی و پاک کردن لکه ننگی به نام «نامشروعیت»؛ در ضمن تعهدات ازدواج باید به خاطر روابط آزاد جنسی – که می‌تواند آزادانه شکسته شود – از بین برود. امید است که با تحقق چنین شرایطی تقابل بین مردو زن بر اساس درک و صداقت دو طرفه صورت بگیرد که در این صورت تمام روابط انسانی غنی خواهد شد.

دوبوار تمام زنان را در موقعیت مفعولی شبیه بهم قرار می‌دهد و به همین دلیل او منحصر به فرد بودن تجربه‌های طبقاتی و نژادی را نادیده می‌گیرد. اگرچه او فواید جامعه‌گرایی دموکراتیک (*Democratic Socialism*) را تصدیق می‌کند، ولی توضیحی درباره ارتباط بین نظام اقتصادی – که بر اساس مبادله اشیاء بنیانگذاری شده – و طبیعت روابط فاعلی / مفعولی نمی‌دهد. از سوی دیگر، او در مورد ارتباطات بین سازمانهای اجتماعی، اقتصادی – که سبب سلطه مرد بر طبیعت می‌شود – با تداعی طبیعت با ویژگی‌های زنانه نیز توضیحی ارائه نکرده است. این ارتباطات به این دلیل اهمیت دارند که سبب ایجاد نوعی اندیشه می‌شوند که به نوبه خود منجر به سلطه مردان بر زنان می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از بسیاری جهات، مسائل مورد توجه دوبوار همانهایی است که امروزه در مرکز توجهات قرار دارند. بعد از نقد نیچه درباره اندیشه‌های عصر روشنگری^۱ و اعلام پیش‌بینی «مرگ خدا»، فلسفه با مشکل چگونگی توضیح ارزش تنها ماند. خصومت دوبوار با برخی مقوله‌های جهانی مثل «کلیت»، «زن» و حرکت خطی تاریخ به سمت یک آرمانشهر، از دورنمایه‌های شایع و متداول در فلسفه اروپایی پست‌مدرن است. تجزیه و تحلیل دوبوار از مفهوم «زن» به عنوان یک توهمندی پوشش و غیر حقیقت، ریشه در افکار نیچه دارد. این برداشت‌ها بعدها توسط دریدا^۲ و دلوز^۳ دنبال شد و آنها با این مقوله به عنوان نشانه‌ای از حقیقت کلی وجود برخورد کردند.

تنش‌های موجود در آثار دوبوار از نوع تنش‌های فلسفه غیرماتریالیستی است که در تلاش است با فرضیه‌های ماتریالیستی تلفیق شود. این تنش‌ها بسیار مورد علاقه مکتب اگزیستانسیالیسم هستند، زیرا توضیع می‌دهند که چرانیاکان (مذکور) اگزیستانسیالیسم مانع از رسیدن به آمال عملی و سیاسی می‌شوند. این تنش‌ها امروزه نیز به فوت خود باقی‌اند، زیرا فلسفه مُدرن سیاست در جستجوی راهی جدید برای درک ارزش است. بسیاری از نقدهای فمینیستی نشأت گرفته از بحث‌های دوبوار در زمینه روان‌شناسی تحلیلی و تحلیل‌های غنی و مهم فرهنگی او هستند. تحلیل او از زن به عنوان یک مفعول برای نقش فاعلانه مرد و موجودی که از انفعال رنج می‌برد، شاید توصیف صحیحی از روابط بین مردان و زنان باشد.

سرانجام، از آنجایی که تنش‌های موجود در اثر یک نویسنده، ارزشمندترین قسمت ایده‌های آن نویسنده و حاوی مفیدترین اطلاعات اوست، شایسته است دوبوار را جزو نویسنده‌گان «برگزیده» بدانیم – حتی اگر فقط به نتایج مفید آن در مورد تاریخ‌نگاری توجه کنیم.

پی‌نوشت

- H. Cixous and C. Clement, *The Newly Born Woman*, tr. B. Wing,
Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986
- Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, tr. B. Frechtman,
London: Citadel Press, 1976
- ____ *The Second Sex*, tr. J. Cape, Picador Classics, 1988
- ____ *Force of Circumstance*, tr. R. Howard. Harmondsworth:
Penguin, 1968
- P. forster and I. Sutton (eds.), *Daughters of de Beauvoir*, London:
Women's Press, 1989
- J. Heath, *Simone de Beauvoir*, London: Harvester Wheatsheaf 1989.
- J. P. Sartre, *Being and nothingness*, tr. H. Barnes, New York 1956.
- A. Whitmarsh, *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*,
Cambridge: Cambridge University Press, 1981

یورگن هابرماس

^۱ نیکلاس دیوی

یورگن هابرماس^۲ که به سال ۱۹۲۹ به دنیا آمد، مهم‌ترین و مستقل‌ترین پیرو مکتب فلسفی فرانکفورت^۳ است. او تلاش کرد تا با تغییر نظام مارکسیسم آن را به یک نقد بُرندۀ فرهنگی و ایدئولوژیکی تبدیل کند. در سال ۱۹۵۶ در دانشگاه فرانکفورت به آدورنو^۴ پیوست و از سال ۱۹۶۴، کرسی فلسفه را در آن دانشگاه به خود اختصاص داد. طی بیست سال آخر، مطالعاتش را در زمینه تفکرات مارکسیستی – به عنوان نقد یک ایدئولوژی – گسترش داد و به بررسی وسیع آن دسته از عوامل فرهنگی و سیاسی پرداخت که منجر به تحریف و از هم گسیختن اجتماعات بشری می‌شدند. بارزترین سهم او در فلسفه معاصر اروپا در مباحثات او نهفته است. او در آنها سعی کرد نشان دهد که ساختارهای کمال‌پذیر عقلانیت در کنار بینش‌های فزاینده‌ای که به درک حقیقت می‌انجامد، همگی در قلمرو مالکیت ماقرار دارند. آنها نه منسوب به واقعیت خارجی‌اند و نه بازتابی از آنها هستند، بلکه از آن دسته از کلامهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرند که «جهان زندگی» را تشکیل می‌دهند. بیان این نکته مهم است که بسیاری از آثار مهم او شکل مباحثه‌هایی را به خود می‌گیرند که او با فیلسوفان معاصر خود داشته است. نمونه‌هایی از این مباحث در قسمت‌های بعدی این فصل بررسی خواهد شد.

1. Nicholas Davey

2. Jurgen Habermas

3. Frankfurt

4. Adorno

پیشگفتار: یک زمینه انتقادی

این موضوع که هابر ماس عقیده داشت غیر حقیقت، خواه شخصی باشد و خواه سیاسی، هم خانواده سرکوب است، سبب شد تا او به عنوان یکی از بزرگترین سلحشوران فلسفی او اخر قرن بیستم ظهر کند. او می‌جنگید، معضلات بزرگ او را محاصره می‌کردند و در بسیاری از مباحثات تأثیرگذار فلسفی دوره معاصر شرکت می‌کرد. از تلاش‌های او در «نظریه انتقادی» گرفته تا آزاد کردن تفکرات مارکسیستی از تفسیرهای استالینی و تا مخالفت با عیب‌جویی‌های نیست‌انگارانه درباره تفکرات ساختارشکنی، چنین بر می‌آید که او فیلسوف مؤثری بود و تلاش می‌کرد تا این موضوعات را به ارزش‌های رهاکننده حقیقت و آرمان یک اجتماع تحریف‌نشده، ارتباط دهد. آنچه ضرورت دارد، این است که خواننده لاتین زبان، هنگام خواندن اندیشه‌های هابر ماس، انتظارات خود را کمی تعديل و تنظیم کند. روشن است که تعهدات گسترده فلسفی او بازتابی از شور و حرارت او برای شرکت در بحث‌های فلسفی در مجتمع عمومی قرن بیستم آلمان است. مهمتر از آن، این تعهدات نشان دهنده مخالفت هابر ماس با نظام تفکرات تقلیل‌انگارانه‌ای است که مدام به فلسفه آلمانی نسبت داده شده است. هابر ماس می‌پذیرد که شدیداً تحت تأثیر تفکر سقراط درباب فلسفه قرار گرفته است. سقراط فلسفه را یک کلام باز [و انعطاف‌پذیر نسبت به تغییرات] می‌دانست و اندیشه‌های هابر ماس با تأسی به او پیچ و تابهای مکالمه‌ای غیرمنتظره‌ای دارند که حاوی تغییرات ذهنی شجاعانه او هستند. او به دنبال مباحثه است و انعطاف‌پذیری اش در نقد نشان دهنده این طرز تفکر اوست که تناقض‌گویی‌های هوشمندانه‌ای که پُر از کشمکش و ضدگویی است، منجر به شناخت پتانسیل‌های ناشناخته در درون یک مجادله می‌شوند. هابر ماس این تناقض‌گویی‌ها را با آغوش باز می‌پذیرد، زیرا اعتقاد دارد که باید ظرفیت‌های عقلانیت صحیح را رها ساخت.

در بخش‌هایی که به دنبال این می‌آیند، ما به بررسی بیانهای گوناگون تفکرات هابر ماس می‌پردازیم، اما اطمینان و آسودگی که به دنبال تفسیر هابر ماس به دست می‌آید نباید با واقعیت اشتباه شود. تفکرات او به آن اندازه که درونمایه‌های بهم پیوسته‌ای دارند، عبور و تغییر روشی را نشان نمی‌دهند و وجود همین درونمایه‌هاست که سبب ارتباط و اتصال تمام منازعات او می‌شوند. این بُن‌مایه‌ها اعتقاد هابر ماس را به ارتباطات

باز و تحریف‌نشده‌ای نشان می‌دهد که از نظر او وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت محسوب می‌شوند. این درونمایه‌ها همچنین نشان دهنده اعتقاد او به این مسئله است که نقد هوشیارانه از غیر حقیقت، تنها راه ممکن برای رسیدن به جامعه‌ای است که صاحب اندیشه‌ای آزاد است و از نظر سیاسی سرکوبگر نیست.

سرنوشت، ناعادلانه و غیرمتداول نیست، اگر طرفداران مُدرنیته در نهایت در شکل سنت‌انگاران سرخختی ظهور کرده باشند (و این در حالی است که مُدرنیته مکتبی است که پس از قرن هجدهم به وجود آمد و به ضرورت گستern از گذشته اعتقاد داشت تا بتواند طبیعت مترقبی تاریخ، دانش و حقیقت را بهبود بخشد). اگرچه ارتباط هابرماس با نظریه نقد مارکسیسم در سالهای آغازین، او را در جناح چپ مشاجرات دانشجویی دهه ۶۰ قرار داد، اما از نظر بسیاری از فیلسوفان (از جمله خود هابرماس)، «نظریه انتقادی» با سنت فرهنگی و فلسفی آلمان در قرن نوزدهم ارتباط داشت – سنتی که جنبش نازیسم، شدیداً از آن حمایت می‌کرد. تقریباً به طرز متناقض‌گونه‌ای دستاوردهای تاریخی هابرماس «افراتی»، سبب شد تفکرات شلینگ^۱ (۱۷۷۵ – ۱۸۵۴) و فیخته^۲ (۱۸۱۴ – ۱۷۶۲) در دستور کار فلسفه آلمان قرار گیرد. علاوه بر این، ارتباط او با «نظریه انتقادی» و رد آشکار عقاید هیಡر توسط او، اشتباه‌آیین تصور را به وجود آورده است که فاصله و شکافی بین نقد هابرماس و جایگاه علم هرمنویتیک (زنداگاهی متن) وجود دارد. هنگامی که موارد مورد منازعه – که درباره آنها اغراق می‌شود – به حال تعلیق درآیند، برخی ویژگی‌های مشابه سربرمی‌آورند. این کار سبب آشکار شدن نقطه مشترک بین هیಡر و هابرماس می‌شود: هر دوی آنان نگران نفوذ روزافزون عقلانیت تکنیکی‌اند؛ آنها به دنبال انعطاف‌پذیری نسبت به حقیقت هستند. هابرماس این موضوع را کارکرد سخن می‌داند، در حالی که هیಡر آن را نوعی موقعیت برای موجودیت یافتن به شمار می‌ورد. شاید ما آنقدر به این دو نزاع نزدیک باشیم که نتوانیم این امکان را پذیریم که اندیشه‌های هابرماس و هیಡر، هر دو در سنت فلسفه آلمان، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند.

حقیقت آشکار نشده: هابرماس و «نظریه انتقادی»^۱

اگرچه هابرماس به‌ماهشدار می‌دهد که به قلمرو ارتباطات فکری او با آدورنو قدم نگذاریم، اما بی‌هیچ شکی، «نظریه انتقادی» موجب پرورش اندیشه هابرماس در مورد قدرتهای رهاکننده عقلانیت شده است. نظریه انتقادی (که به مکتب فرانکفورت شهرت دارد)، دو وقفه تاریخی داشت. اولین وقفه با بنیانگذاری « مؤسسه پژوهش اجتماعی» در دانشگاه فرانکفورت به سال ۱۹۲۸ شروع شد؛ اعضای این مؤسسه عبارت بودند از هورکهایمر^۲، فروم^۳، لوونتال^۴ و مارکوزه^۵؛ بعدها آدورنو نیز به آنان پیوست. تمام اعضای نامبرده به پتانسیل مارکسیستی موجود در این مکتب، بیشتر به چشم وسیله‌ای برای یک تغییر اجتماعی بنیادی نگاه می‌کردند تا یک وسیله دفاعی در کنترل اجتماعی. ظهور هیتلر، موجب از هم پاشیدگی این مؤسسه شد و طی تبعیدشان در آمریکا، آدورنو و هورکهایمر به نوشتن متن ابتدایی «نظریه انتقادی» پرداختند و نتیجه کتابی شد بنام «دیالکتیک روشنگری»^۶ (۱۹۴۷) که برای همیشه بر آثار هابرماس تأثیر گذاشت.

مارکسیسم شاخه‌ای از فلسفه هویت هگل است: یک فاعل (بشر) باید از خود بیگانه شود تا خود را بشناسد. چارچوب تکنولوژیکی مارکس با یک مفهوم انتزاعی از بشر شروع می‌شود و آن لحاظ کردن آدمی به عنوان یک «امکان» است، امکانی که در درون خود پتانسیل خلاق ناشناخته دارد و تنها با فعالیتی که روندی بهسوی بیگانگی دارد، آشکار می‌شود. تولید ابزار ضروری جهت حفظ بقا، افراد را مجبور می‌کند که به کارشان نه به عنوان یک وسیله برای «بیان خود»، بلکه به عنوان کارخانه‌ای از کالاها بنگرند که سبب بیگانگی هرچه بیشتر آنان می‌شود. تنها با تصمیم‌گیری درباره کشمکش‌های موجود در بازار کالا و فائق آمدن بر آنهاست که افراد می‌توانند دوباره مالک محصولات کار خود شوند – محصولاتی که نمودی عینی و بیرونی از پتانسیل خلاق درون آنهاست. اگرچه شکست جنبش کار آمریکا و انحراف استالین از انقلاب روسیه، آدورنو و هورکهایمر را متلاعده کرد که سیاست موجود در اصول فکری

1. *Critical Theory*

2. *Horkheimer*

3. *E. Fromm*

4. *Loewenthal* 5. *Herbert Marcuse*

6. *The Dialectic of Enlightenment*

مارکسیسم، سیاست ناکارآمدی است، اما آنها برداشت مارکسیستی از حقیقت را حفظ کردند. مارکسیسم از حقیقت به عنوان «موقعیتی تاریخی که هنوز شناخته شده نیست» یاد می‌کند، موقعیتی که در آن بشر تبدیل به چیزی می‌شود که واقعاً هست. این موقعیت، معیار ایده‌آلی را می‌آفریند که موجب تسهیل در سرپیچی از ثرمهای و بررسی منتقدانه فاکتورهای سیاسی و اجتماعی می‌شود – فاکتورهایی که حقیقت را در پردهای از ابهام قرار داده‌اند. از آنجایی که توانایی فرد برای تشخیص پتانسیل خلاق وجودی، بستگی به میزان آزادی اجتماعی دارد، نقد ایده‌آلیستی نمی‌تواند جدای از نقد سیاسی و اجتماعی باشد. شرایط ایده‌آل توصیف شده در آثار هابرماس در مورد ارتباطات تحریف نشده موجود در ظرفیت‌های آزاد و انتقادی، نتیجه‌ای از وجود رگ و ریشه‌های مارکسیستی در این آثار است.

در کتاب «دیالکتیک روشنگری»، آدورنو و هورکهایمر مرکزیت توجه را در نقد مارکسیستی از کار به عقلانیت بشری تغییر می‌دهند. سرکوب فقط یک عامل سیاسی نیست، بلکه علائم بیماری نوعی عقلانیت است. نتیجه طبیعی سلطه علمی بر طبیعت با کمک عقل‌انگاری غرب، در حقیقت سرکوب فردیت است. تحقق جامعه‌ای که بر اساس تکنولوژی سازماندهی شده باشد، نیاز به اطاعت و فرمانبرداری افراد دارد. «دیالکتیک روشنگری» تصویر کابوسی از جامعه سرمایه‌دار پیشرفته را ارائه می‌کند که عقل‌انگاری علمی، دیوانه‌وار آن را به پیش می‌راند و در آن وجود آدمها، فردیت آنها و حیات لطیف بلندیهای آمازون و بلوچستان لگدمال می‌شوند. یکی از دستاوردهای هابرماس دوری گزیدن از این بدینی‌ها و پیشنهاد این مطلب است که کلام عقلانی می‌تواند موجب مردمی شدن کلیت طلبی‌های عقل‌انگاری شود – یعنی در میان مردم، چنین عقل‌انگاریهای کنترل‌نشده‌ای مقبول افتند.

در سال ۱۹۶۰، کتاب «دیالکتیک روشنگری» جایگاه یک کتاب کلاسیک را پیدا کرد که نه تنها خبر از بازگشت نویسنده‌گان آن به آلمان می‌داد، بلکه نشانی از رشد جنبش دانشجویی آلمانی بود، جنبشی که به‌نحوه استفاده «معجزه اقتصادی آلمان» خشمگین بود و عقیده داشت این مفهوم در راستای نقد گذشته نازیسم مورد استفاده قرار گرفته است. این کتاب نمونه‌ای از اعمال نفوذ پنهان در نقد تحقیق‌انگاری علمی به‌شمار می‌آید. همچنین می‌توان این کتاب را متعلق به ستونی دانست که در مسیر طولانی

مشاجرات روش‌شناسانه درگیر شده بودند – مشاجراتی که درباره / بین علوم طبیعی و علوم انسانی در جریان بود. هورکهایمر و آدورنو اصراری برای ایجاد یک روش‌شناسی مستقل در هرمنویتیک نداشتند، اما در صدد دفاع از هرمنویتیک علیه تفکرات تکنولوژیکی برآمدند. این تفکرات سعی در جهانی کردن خود به عنوان تنها شکل عقلانیت ممکن داشتند. هوسرل که بر آثار متقدم آدورنو تأثیر بهسزایی گذاشته بود، به درونمایه‌های مشابهی پرداخت که در کتاب «بحران علوم اروپایی»^۱ (۱۹۳۷) به آنها پرداخته شده است.

در سال ۱۹۵۶، هابرماس در فرانکفورت به آدورنو پیوست و بلافاصله استقلال فکری خود را با بیان اینکه بدینی فرهنگی آدورنو، خودنشانه‌ای از بیگانگی است، آشکار ساخت. او معتقد بود این بدینی توسط سلطه فرهنگی تفکر تکنیکی به وجود آمده است. با وجود این، بدون شک «نظریه انتقادی» چارچوبی برای جولان اندیشه‌های فلسفی هابرماس فراهم می‌آورد. او در «نظریه انتقادی» از تساوی عقل و آزادی، مفهوم کلام انسانی به عنوان یک عامل رهاساز بهره برد. همچنین درک مطلق جزئیات تاریخی و نوعی نقد ایدئولوژیکی – اشاره شده در نقد هگل – از دیگر عوامل موجود در «نظریه انتقادی» بود که مورد استفاده هابرماس قرار گرفت. مقاله او با نام «بین فلسفه و علم: مارکسیسم به عنوان نقد»^۲ بنای یادبود شایسته‌ای از دین او به «نظریه انتقادی» و تلاشش برای پشت سر نهادن این نظریه است. او در این مقاله چنین بحث می‌کند که برای بازآفرینی تئوری اقتصادی مارکس (به عنوان یک نظریه انتقادی درباب تاریخ) که می‌تواند پیش‌بینی‌کننده اعتلای بشر به سمت آزادی باشد، «ما باید اول از همه مارکس و عقایدش را بهتر از خودش بشناسیم». («نظریه و عملکرد»^۳، ص. ۲۱۲)

تحقیق‌انگاری و عقلانی کردن حقیقت

قطعاً یکی از پرسش‌های بی‌پاسخ در فلسفه اروپای قرن بیستم این است که چرا مکتب فرانکفورت با چنین خصوصی با تحقیق‌انگاری منطقی مکتب و نیز برخوردار نمود –

1. *Crisis of the European Sciences*

2. *Between Philosophy and Science: Marxism as Critique*

3. *Theory and Practice*

مکتبی که بیشتر سخنگویان اصلی آن عقاید نزدیکی با سوسیالیسم داشتند. شاید علت در این واقعیت نهفته باشد که تحقیق‌انگاری منطقی، شدیداً از ماتریالیسم تقليل‌انگارانه‌ای حمایت می‌کرد که حاکمی از نوعی عقلانیت تکنیکی بود و به طرز سرکوبگرایانه‌ای سعی در جهانی کردن خود داشت. از نظر هابرماس، تحقیق‌انگاری تبدیل به نوعی توجیه فلسفی برای قدرتهای اجتماعی شد که سعی در عقلانی کردن خود داشتند. در کتاب «دانش و علاقه انسانی»^۱ او چنین اعتراض می‌کند که:

تحقیق‌انگاری با اصول علم‌گروی برپا شده است و با همان اصول سقوط می‌کند... معنای دانش توسط کاری که علم انجام می‌دهد تعریف می‌شود و به همین دلیل می‌تواند از طریق تحلیل‌های روش‌شناسانه موجود در روندهای علمی تفسیر شود. هرگونه شناخت‌شناسی که فراسوی چارچوب چنین روش‌شناسی عمل کند، از پای درآمده و تبدیل به جملات اضافی و بی معنی می‌شود که زمانی در متافیزیک منسخ گشت.»

(«دانش و علاقه انسانی»، ص. ۶۷)

در سمیناری که در سال ۱۹۶۱ در دانشگاه توبینگن^۲ برگزار شد، هابرماس تفکرات هانس آلبرت^۳ در زمینه عقلانیت علمی را به چالش کشید. او معتقد بود که آلبرت، عقل‌انگاری علمی را تنها مدل ممکن برای تمام عقل‌انگاری‌ها می‌دانست. پرسش اساسی این بود که: آیا عقل می‌تواند به پرسش‌های مطرح شده درباره آزادی سیاسی و اجتماعی مربوط باشد؟ در مقاله‌های «نظریه تحلیلی علم و جدل»^۴ (۱۹۶۳) و «عقل انگاری دو شاخه‌ای از نظر تقسیمات تحقیقی»^۵ (۱۹۶۴)، هابرماس چنین استدلال می‌کند که ویژگی تحقیق‌انگاری، یگانگی روش‌شناختی آن است که در آن علم ادعا می‌کند معیار شناخت‌شناسانه‌ای را تدارک دیده که مناسب تمام قواعد غیر علمی است و این معیار نه تنها از «واقعیت‌ها» پشتیبانی می‌کند بلکه توضیحات عامی و متداول را تبدیل به داده‌هایی مصون و مقدس می‌کند. حاضر جوابی‌های هابرماس گویای این

-
- | | | |
|---|--------------------|-----------------------|
| 1. <i>Knowledge and Human Interests</i> | 2. <i>Tübingen</i> | 3. <i>Hans Albert</i> |
| 4. <i>The Analytical Theory of Science and Dialectics</i> | | |
| 5. <i>A Positivistically Bisected Rationalism</i> | | |

مطلوب است. همانند فیرآبند^۱، و کوهن^۲، او نیز وجود یک روش علمی مطلق را رد می‌کند و مانند آنها مخالف این فرض است که نمونه عقلانیت علمی می‌تواند تنها مدل برای تمام پرسش‌ها و پاسخ‌ها باشد:

«تصمیماتی که مربوط به زندگی علمی هستند، خواه در چارچوب مورد قبول قواعد باشند و یا در انتخاب خط مشی کلی تاریخ زندگی قرار بگیرند و خواه در موضع دشمن باشند، هیچ نمی‌توانند تنها از طریق محاسبات علمی جایگزین یا عقلانی شوند.»

(آدی و فریسبی^۳ «مجادله تحصیلی در جامعه‌شناسی آلمان»^۴)

حذف پرسش‌های اخلاقی از تفکرات علمی، به دنیای تکنولوژیکی و عاری از هرگونه تفکر هدفمند، ارزشی و معنادار می‌انجامد. با نقل قول از تحلیل‌های هوسرل و هیدلگر درباره تعصبات ادراکی (آن دسته از پیش‌ادراکات غیر مستقیم که نحوه دانستن‌ها را شکل می‌دهند)، هابرماس چنین بحث می‌کند که قانونمندی اجتماعی علم بستگی به ترجمه علم به زبان‌هایی غیر از زبان خودش دارد:

«پیشرفت علوم تا حدود زیادی بر اساس ترجمه پرسش‌های سنتی (علمی) به یک زبان جدید پایه‌گذاری شده است. این زبان جدید همان زبان روزمره دنیاست.» («مجادله تحصیلی در جامعه‌شناسی آلمان»، ص. ۲۲۴)

روندهای توضیع‌دهنده و استانداردهای علم، داده‌های مقدس و مصون از اشتباهی نیستند، بلکه به عکس نسبت به مباحثات انتقادی انعطاف‌پذیرند. هابرماس پیشنهاد می‌کند که انعطاف‌پذیری در استانداردهای موجود در کارکردهای علمی نه تنها منجر به بهبود این کارکردها می‌شوند، بلکه سبب گسترش توافق عقلانی آنها نیز می‌گردد. اما تا زمانی که علم تحقق‌مدار باقی بماند، مطلق شمردن قوانین علم توسط خودش، امکان تکامل عقلانی را کاهش می‌دهد و یافته‌های اجماعهای دیگر را محدود می‌کند؛ در این صورت تبدیل به سیستم بسته‌ای می‌شود و این در حالی است که کلام انتقادی، کلامی بسط یافته و گسترده است. با وجود این، همان‌گونه که خواهیم دید، هابرماس با استفاده از بینش‌های هرمنویتیک، تصادفی بودن کارکردهای علمی را نشان می‌دهد؛ او همچنین

1. Feyerabend 2. T. Kuhn 3. Adey & Frisby
4. *The Positivist Dispute in German Sociology*

آمادگی دارد تا هرمنویتیک را به خاطر دستکاری تاریخی در تحلیل یک طرفه دانش مورد انتقاد قرار دهد.

نقش سنت فرهنگی در تحریف حقیقت: نقد هرمنویتیک

هابرماس اصرار دارد که نه تنها کلام علمی، بلکه تمام کلامهای فرهنگی و تاریخی در بطن خود، توسط تعهدات ثوریکی نوشته می‌شوند؛ او از این تعهدات با نام «علائق» باد می‌کند و بر این ادعایست که وظیفه نقد روشن کردن آنهاست. هابرماس در تلاش است تا میزان درگیری غیرمستقیم ما (به عنوان صاحبان ادراک) را در شکل‌گیری چارچوب دانش آشکار سازد. «حقیقت»، «اصالت» و «واقعیت» داده‌های پُرسش ناپذیری نیستند، بلکه در واقع ساختارهای انسانی و محصولات علائق متمایز و کلامهای متفاوت هستند. پس به نوعی عکس العمل منفی هابرماس در مقابل تمجیدهای گادامر از افتخار سنت، گریزناپذیر است.

وقتی در سال ۱۹۶۰، گادامر کتاب «حقیقت و روش»^۱ خود را به چاپ رساند، از هابرماس دعوت کرد تا کار او را بازنگری کند؛ نتیجه این تعامل و رد و بدل کردن مقاله‌ها، مشاجرة فلسفی پُرتشی بود که برای مدت‌ها ادامه داشت. با زندگی بخشیدن دوباره به اعتبارهای فلسفی سنت، گادامر سعی در مقابله با تأثیر روشنگری در اندیشه‌های فرن‌بیستم داشت و این موضوع کاملاً در تضاد با هابرماسی بود که دین او به مکتب روشنگری بر همگان آشکار است. اگرچه هابرماس و دیگران از تعصبات عقل‌انگاری بر ضد حس‌گروی موجود در سنت پسادکارتی^۲ انتقاد کرده‌اند، اما آنها عمیقاً مدیون این اندیشه عصر روشنگری بودند که خداوند و طبیعت به تمام بشریت قدرت خردورزی بخشیده‌اند. پس پُرسشی بدین شکل سر بر می‌آورد که چرا بشر آشکارا در بهره‌برداری از این موهبت، شکست خورد. از نظر کانت، سنت‌های تاریخی، مذهب نهادینه شده و خرافات فرهنگی، امکان «صلح ابدی» را بین انسانهایی که در کنار هم زندگی می‌کنند، از بین برده. روشنگری دستاوردهای برای نظریه انتقادی به همراه داشت و آن اجتماع آزادی از وجودهای خردمند بود که می‌توانستد به عنوان معیارهای ارزش در نقد ایدئولوژیکی و تاریخی عمل کنند. پس هرگونه حمایت و تمجید از

اقتدار سنت موجب قطع ریشه‌های آینده‌مدار و مُدرن در نگاه هابر ماس می‌شود. هابر ماس و گادامر هر دو بر سر این موضوع اتفاق نظر دارند که هیچ‌گونه حقیقت یا زمینه اعتباری وجود ندارد که خارج از شرایط تاریخی - اجتماعی بوده و از خارج توانایی قانونمند کردن ابعاد ادراکی مختلف ما را داشته باشد. قانونمند کردن ابعاد ادراکی ما توسط «پرتاب‌شدگی» (*Thrownness*) ایجاد می‌شود که به معنای قرار گرفتن وجود مادریک فضا (یا آفق) فرهنگی - زبانی خاص است. پارامترهای به ارث رسیده از جایابی فرهنگی مابه آن اندازه که مناسب اقدامات مهم ماست، زیاد تعیین‌کننده کاری که انجام می‌دهیم نیست. آنچه مورد توجه هابر ماس است، آمادگی گادامر برای قبول هرگونه شرایطی است که سنت ارائه می‌کند؛ او همچنین به بررسی شکست گادامر در ارائه نقدی می‌پردازد که طی آن گادامر راه‌هایی را نشان می‌دهد که از طریق آنها سنت می‌توانست معیارهای خود را محدود یا تحریف کند. در برخی ملاحظات، تفاوت بین دو متفکر در یک سطح قرار دارند، زیرا هر دو از عقلانیت ذاتی در کلامهای فرهنگی و تاریخی حمایت می‌کنند و مخالف هرگونه انحصار طلبی عقل‌انگاری تکنیکی در دانش هستند. چیزی که خصوصاً گادامر را به خود مشغول کرده این است که قدرت گرفتن عقلانیت علمی سبب تنزل ارزش بینش‌های علوم انسانی می‌شوند - بینش‌هایی که همواره در طول تاریخ منتقل شده‌اند. عقلانیت علمی همچنین از اعتبار بنیانهای اخلاقی و قانونی فرهنگ می‌کاهد. هابر ماس مخالف این عقیده نیست، اما اعتقاد دارد باید به این مقوله به گونه‌ای پرداخت که بیش از یک حمایت صریف از عقل‌های سنتی علیه تأثیرات عقلانیت تکنیکی باشد. او اصرار دارد که اگر ادعاهای سنت بر ضد یک معیار حقیقت به کار رود، در این صورت ما قادر خواهیم بود عاقلانه بر سنت صحه بگذاریم و آن را گسترش دهیم.

اصرار گادامر بر این مسئله که حقیقت ادعا شده توسط سنت نمی‌تواند به وسیله یک نیروی خارجی قانونمند شود، فلسفه او را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که چنین اندیشه‌ای نمی‌تواند بین سنت‌هایی که از نظر ایدئولوژی تحریف شده‌اند و سنت‌های اصیل تمایز قائل شود. از آنجایی که هابر ماس از نحوه به فساد کشیدن فلسفه گادامر توسط نازیسم آگاه بود، نسبت به آنچه که در طول تاریخ منتقل می‌شد، تردید داشت. به همین دلیل او چنین بحث می‌کند که اگر:

«نحوه درک معنا [در سنت] در ایده‌ای که از حقیقت به دست می‌آید بی‌تأثیر نیست. پس ما باید بتوانیم مفهوم هر نوع حقیقت را که به سنجش خود بر اساس توافقات می‌پردازد، پیش‌بینی کنیم – سنجشی که در یک ارتباط آزاد و رها از هرگونه فشاری به دست آمده باشد.»

(ادعای جامعیت هرمنویتیک^۱، ص. ۲۰۶)

او چنین اعتراض می‌کند که «حقیقت همان اضطرار برای یک درک جهانی اختیاری است؛ در حالی که این اضطرار به شکلی از زندگی گره خورده است که وجود توافقات جهانی و اختیاری را امکان‌پذیر می‌سازد.» (ادعای جامعیت هرمنویتیک^۲، ص. ۲۰۷) در اینجا هابرماس به سمتی حرکت می‌کند که یکی از قدرتمندترین پیشنهادات اوست: از نظر هستی‌شناسی و یا تاریخی آنچه که به روند و محتوای یک کلام اعتبار می‌بخشد، چیزی جدای از کلام نیست و در حقیقت از درون آن سربرمی‌آورد. بنابر این هنگامی که پرسش‌هایی راجع به ادعاهای سنت درباب حقیقت مطرح می‌شوند، افراد مشمول در آن سنت، خود را منفعلانه در معرض قدرتی که بر آنها اعمال می‌شود، قرار نمی‌دهند بلکه از آنها دعوت می‌شود با استفاده از عقل دوباره قدرت رادر اختیار خود بگیرند و با نقد ادعاهای آن، به گسترش آن بپردازنند. بنابر این تفلا برای رسیدن به توافق جهانی تبدیل به وسیله‌ای می‌شود که از طریق آن سنت فرهنگی خود را از تحریفات ایدئولوژیکی تزکیه کرده و زندگی دوباره‌ای می‌یابد.

در مشاجرات بین گادامر و هابرماس، نکته اساسی که به نظر می‌رسد هابرماس را آشفته کرده این است که اگرچه علم هرمنویتیک ارائه شده توسط گادامر بر اساس یک مدل ادراکی است و بر پایه مکالمه بنا نهاده شده، ولی از نظر گادامر، علی‌رغم تمام پیش‌شرطهای عینی، آشکار شدن معنا، الزاماً به صورت یک تجربه شخصی باقی می‌ماند. هابرماس بیشتر به قانونمندی و تلفیق دوباره تجربیات شخصی با معیارهای اجتماعی - کلامی توجه می‌کند. تنها در این صورت است که مصرف کنندگان یک کلام می‌توانند عاقلانه دریابند که چه چیزی سبب تحریف توافقات آن شده است.

حقیقت، دانش و علائق انسانی

کتاب «دانش و علائق انسانی» (۱۹۶۸) ثبیت جامعی از بُن‌مایه‌های مقدماتی ارائه می‌کند که هم نقدگری و هم نقد هرمنویتیک را دربر می‌گیرد. این کتاب در تلاش است تا برداشت تحلیلی و تاریخی جامعی را از جریانهای پنهانی و تحقیقی در فلسفه روشنگری مدرن اروپا به نمایش بگذارد و سپس نیروی تعادلی رهاکننده‌ای را ارائه کند. در کتاب مورد بحث، هابرماس سعی در تضعیف فلسفه «آگاهی» دارد که در مکتب پسادکارتی^۱ ارائه شده است. او تلاش کرده است نشان دهد که چه چیزی در میدان و قلمرو فعالیت فاعل قرار می‌گیرد و همچنین در صدد است برداشت کانت را از دنیای شناخته شده‌ای به نمایش بگذارد که از فعالیت‌های یک فاعل استعلامیافته به وجود آمده است. هابرماس برای مقابله با این عقیده چنین بیان می‌کند که «دستاوردهای فاعل استعلامی ریشه در تاریخ طبیعی گونه‌های بشری دارد.» («دانش و علائق انسانی»، ص. ۳۱۲)

چارچوب دانش از یک ظرفیت جهانی که فقط به ما اجازه می‌دهد به یک روش خاص فکر کنیم، به وجود نیامده است، بلکه از شرایط عینی و محسوس سرچشمه می‌گیرد. باز با وجود این، هابرماس خود را محدود به یک موجبیت‌انگاری طبیعی و ساده نمی‌کند – این موجبیت‌انگاری معتقد است شکلی که دانش ما به خود می‌گیرد نوعی مکانیسم ابقاء‌یابی است و «چیزی که ممکن است باقی صرف به نظر برسد، همیشه در ریشه‌های خود پدیده‌ای تاریخی است... و موضوع چیزی است که جامعه در صدد رسیدن به آن به عنوان یک زندگی خوب است.» این نه تنها نشان می‌دهد که دانش خاستگاهی اجتماعی دارد، بلکه نشان‌دهنده موضوع جولان هابرماس نیز است: معرفی مفهوم «واسط اجتماعی» بلا فاصله نشان‌دهنده این مطلب است که امکان وجود کلام عقلانی به نوبه خود به مصرف‌کنندگان آن کلام فرصت می‌دهد تا در معیارها و فرضیات هر اجتماعی تجدیدنظر کنند. اگر بحث درباره فرضیاتی که سنت به دانش متعهد هستند ممکن باشد، در این صورت امکان پیش‌بینی فرضیات فراگیرتری نیز وجود دارد. بنابر این از دیدگاه هابرماس پیش‌بینی بنیانهای بازتر و مناسبتر برای کلام قسمتی از نقد عقل‌انگارانه است. چنین نقدی منطق کلامی ذاتی دارد که آن را به جایگاهی باز و روشن هدایت می‌کند.

دروномایه دیگر این کتاب این است که دانش در خدمت علائق خاصی است که به

خود - ابقاء‌ای صرف توجه می‌کند. ("دانش و علائق انسانی"، ص. ۳۱۳) سه نوع این علائق بر شمرده شده‌اند. اولاً هابرماس می‌نویسد:

«علومی که به صورت تجربی تحلیل می‌شوند، واقعیت را تا حدی آشکار می‌سازند که در قلمرو سیستم رفتاری اعمال قبل مشاهده باشند... این علوم با کمک کنترلهای تکنیکی واقعیت را درک می‌کنند.» ("همان منبع"، ص. ۱۹۵)

دوم اینکه، هابرماس پیشنهاد می‌کند با اینکه عقلانیت علمی توسط سلطه یک علاقه هدایت می‌شود، ولی مطالعات فرهنگی و اجتماعی به عکس، توسط مبادلات ارتباطی کنترل می‌شوند. این علاقه که هابرماس آن را «توجه علمی» می‌نامد، نه درباره کنترل، بلکه درباره نحوه تداوم یک عمل فرهنگی بحث می‌کند.

«با اینکه هدف روشهای تحلیلی - تجربی، صرفاً آشکارگردن و درک واقعیت پنهان در پدیده کنترل است، اما روشهای هرمنویتیک در صدد ابقاء درک دو طرفه و درون ذهنیتی هستند.» ("دانش و علائق انسانی"، ص. ۱۷۶)

در اینجا دو فرضیه وجود دارد: یکی این است که مطالعات فرهنگی با تبادلات اگزیستانسیالی امکانات زندگی سروکار دارند و دیگر اینکه این موضوعات در تلاش برای ابقاء چنین هدفی هستند - یعنی ابقاء توافق تحمیل نشده و ذهنیت آزاد که در آن توافق اختیاری و شناسایی غیر اجباری در / بین ارتباطات فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود. آنچه که مورد تأکید است این است که هم کمالهای ارتباطی از هرگونه تحریفی آزاد باشند و هم آزادی عمل در انتخاب آگاهانه و عاقلانه بالا رود.

علاقه سوم، علاقه به «خود - انعکاسی» است. این عامل که سبب رهایی فاعل از وابستگی به قدرتهای حمایت شده می‌شود، توسط علاقه ادراکی رهاکننده تعیین می‌شود؛ مطالعات فرهنگی در چنین علاقه‌ای با فلسفه اشتراک دارند. «خود - انعکاسی» متنضم درکی از روند خودساختگی است که با توجه به افکار هابرماس، از درک روند شکل‌گیری اجتماع تفکیک‌ناپذیر است؛ بنابر این او نتیجه می‌گیرد که درک «خود - ساختگی» همان درک و رشد خودمختاری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی است. این عمل اجتماعی دوسویه ماست که مارا شکل می‌دهد. علاوه بر این هابرماس بر این عقیده است که تا وقتی ما، "انسانهای - در - اجتماع - ساخته شده‌ای" هستیم، نسبت به توسعه آنی روندهایی که در گذشته مارا شکل داده‌اند مسئولیم. این نوع دانش رهاکننده، نه تنها

به ما کمک می‌کند به خودمان بازگردیم، بلکه به ما کمک می‌کند این کار را در قالب آرزویی انجام دهیم که صرفاً متعلق به خودمان است.

پس هابرماس درباره علائق انسانی سه ادعا را مطرح می‌کند که در کنار هم دانش را به وجود می‌آورند و اگر همگی باهم مورد ملاحظه قرار گیرند، صاحب نیروی پیچیده‌ای خواهند بود. برخلاف تحقیق‌انگاری، این موقعیت بر چند بعدی بودن دانش بشری تأکید می‌کند. مثل تمام تفکرات هرمنویتیکی، تلاش هابرماس بر این بوده است که نگذارد یکی از این علائق سبب به سکوت و انزوا کشاندن دیگر علائق شود. «دانش و علائق انسانی» این طرز تفکر هابرماس را آشکار می‌سازد که علائق موجود در عقل‌انگاری تکنیکی بر محیط اجتماعی سلطه خواهند داشت، مگر اینکه تکنولوژی بتواند به پرسش‌هایی درباره معنا و هدف پاسخ گوید. عقل‌انگاری کلامی، ظرفیتی جهانی دارد و علاوه بر این، هر کلامی، ارتباط ایده‌آل تحریف نشده و اختیاری را به عنوان یک پیش‌فرض تلقی می‌کند. «حقیقت... یک تشخیص جهانی و اختیاری است که به یک موقعیت ایده‌آل گفتاری نسبت داده می‌شود، یعنی به نوعی زندگی گره خورده است که امکان یک توافق جهانی بدون اجبار را فراهم می‌آورد.» («همان منبع»، ص. ۲۰۶)

تمایل به یک حقیقت تحریف نشده، برای هابرماس معیاری فراهم می‌آورد که از ویژگی‌های «نظریه انتقادی» به شمار می‌رود. این ادعا که توافق نامحدود امکان‌پذیر است، امکان وجود علاقه ادراکی غیرمتعصبانه‌ای را پدید می‌آورد که به معیاری تبدیل می‌شود که دیگر ادعاهای پیشنهاد شده درباب حقیقت بر ضد آن عمل خواهند کرد. با وجود این، این آرزو به همان اندازه که به عقاید کانت نزدیک است، با «نظریه انتقادی» نیز ارتباط تنگاتنگی دارد. همان‌گونه که کانت معتقد بود مشارکت در قضاوت‌های زیبایی‌شناختی در یک محدوده بی‌طرف سبب آگاهی بیشتر مردم نسبت به مشارکت حسی نامحسوس می‌شود، هابرماس نیز امیدوار است که مشارکت در کلام عقل‌انگارانه، مثاقی جهانی پدید آورده که بر پایه درک استوار است.

حقیقت درون: ارتباطات آشکارکننده

از بسیاری جهات، «دانش و علائق انسانی» پیشگفتاری الزامی برای کتاب «نظریه عمل

ارتباطی»^۱ به شمار می‌رود. این کتاب متأخر به مقابله با نقدهای متعددی می‌پردازد که علیه کتاب «دانش و علاقه انسانی» نوشته شده بودند.

در میان مشکلاتی که به آنها پرداخته شده‌اند، یکی حالت‌های استعلایی هستند که به علاقه ادراکی نسبت داده می‌شوند و دیگری پُرسشی مانند اینکه «آیا نگاه هابرماس به کلام رها سازنده، چیزی بیش از یک ایده استبدادی است که بیان می‌کند چه چیز باید به عنوان حقیقت لحاظ شود؟» او با قدرت در برابر این اتهامات مقاومت می‌کند و برای این کار از نظریه عمل ارتباطی سود می‌جوید. این نظریه تا حدودی به بررسی علاقه ادراکی در درک فرهنگی و تاقسمتی هم به اندیشه‌های او درباره پیش‌فرضهای حقیقت درونی کارکردهای زبان‌شناختی می‌پردازد.

کتاب «نظریه عمل ارتباطی» نشان‌دهنده نحوه رویکرد هابرماس به زبان است. با این حال به جای پیروی از هیಡِگر و گادامر که زبان را «فضایی» نامیدند که موجودیت، خود را درون آن آشکار می‌سازد، هابرماس مفهوم انگلیسی - آمریکایی «کُش گفتاری» (*Speech Act*) را ارائه می‌کند. اگرچه او به طور اختصاصی به معیار «صلاحیت زبان‌شناختی» می‌پردازد که عملکردهای زبان‌شناختی سبب به وجود آمدن آن شده‌اند، اما انگیزه‌های غیرمستقیم او متفاوت از انگیزه‌های گادامر نیست. مشغولیت ذهنی او تنها کارکرد عملی زبان‌شناسی نیست، بلکه او درگیر چیزی است که با عمل مناسب آن، چنین کارکردی تسهیل می‌شود - از نظر هابرماس این چیز همان ظهور شکل تحریف‌نشده‌ای از ارتباط است. در این صورت دیگر به تحولات اجتماعی به چشم یک محصول اقتصادی - سیاسی نظر نمی‌شود، بلکه به عنوان پتانسیل تحقق‌پذیری نگریسته می‌شود که می‌تواند توسط طبیعت زبان‌شناسی بشر فعل شود. این گرایش زبان‌شناختی مزایای فلسفی متمایزی نیز دارد.

بررسی عملکرد زبان‌شناسی آشکار می‌سازد که علاقه ادراکی (در معنای کانتی آن)، پیش‌فرضهای استعلایی نیستند، بلکه حالتی هستند که ما - در نقش مصرف‌کنندگان زبان - قبلًا با آن آشنا شده‌ایم. به عبارت دیگر ما «علاقه پیش ثوریکی» داریم که زبانی که با آن سخن می‌گوییم، نسبت به آن متعهد شده و آن را به وجود آورده است. علاوه بر این، گرایش زبان‌شناختی و درگیری اجتناب‌ناپذیر آن با گرایش‌های اجتماعی جواب

صریحی است به آن دسته از متقدان هابرماس که برنامه و طرح پیشنهادی او را ذهنی و استبدادی می‌خوانند و مورد انتقاد قرار می‌دهند. این از آن جهت است که برداشت او از یک روند اعتباری جمعی که در خلال انواع استدلالهای ارتباطی پدید آمده است، در واقع بخشی از تلاش او برای فرار از سنت ذهنیت - محور فلسفه اروپا است، سنتی که فلسفه اروپا را از زمان دکارت تا نیچه و پس از او تحت سلطه خود داشت. هابرماس نسبت به شالودشکنی متفاصلیک - که از آن به عنوان تفکر واهم و پوچ دیگر جهانی یاد می‌کند - بی تفاوت است، اما در مقابل نتایج نیست‌انگارانه اندیشه‌های پست‌نیچه‌ای مقاومت می‌کند. اگرچه نظریه «اراده به حقیقت» در افکار نیچه با قضایای اثبات شده خودش محدود می‌شود، - مثلاً وقتی نیچه کشف می‌کند تمام ادعاهایی که درباره حقیقت صورت گرفته‌اند، چیزی جز اعلام تعصبات مناظری نیستند - اما هابرماس اصرار دارد که دقیقاً وقتی ادعاهای جهانی عقل‌انگاری تا سرحد خودبینی‌انگاری سقوط می‌کند، پارامترهای جدید اجتماعی در زمینه حقایق درون ذهنی سر بر می‌آورند. از نظر نیچه کشف علاقه‌مندی سبب نابودی دانش عینی می‌شود، اما از نظر هابرماس دقیقاً همین اکتشاف است که سبب ایجاد دانش انعکاسی و عینی می‌شود - این اکتشاف همان رسیدن به این تشخیص است که دانش هرمنویتیک و تکنیکی تنها بر پایه چنین علاقه‌مندی امکان‌پذیر است. نیچه عقیده دارد حقیقت در واقع شباهت و ارتباط با واقعیت است و بنابر این، چنین فرض می‌کند که در غیاب چنین شباهتی، دانش چیزی بیش از تجسم تمایلات معطوف به قدرت نیست. از سوی دیگر از نظر هابرماس، حقیقت یک شیء بیرونی نیست که در معرض بحث و استدلال قرار گرفته باشد، بلکه در جریان بحث‌ها و استدلالها تولید می‌شود؛ بنابر این او در صورت عدم وجود هرگونه شباهتی، دچار آشتفتگی نمی‌شود.

گرایش زبان‌شناختی هابرماس مزایا و فواید بسیاری دارد: چون هابرماس تعامل‌های زبان‌شناختی و اجتماعی را در مرکز دانش قرار می‌دهد پس می‌تواند به راحتی از متهم شدن به خودبینی‌انگاری و عاقبت نیست‌انگاری دوری گزیند. وجود بنیان زبان‌شناختی در مباحث او سبب می‌شود او از این تفکر که اراده به حقیقت رها کننده یک افسانه مُدرنیستی است و به خاطر انگیزه‌های سیاسی به وجود آمده است، بگریزد. این بدان علت است که عینیت‌انگاری نتیجه درک هر نوع معنایی است که از نظر

زبان‌شناسی سبب ایجاد ارتباط می‌شود. هابر ماس چنین بحث می‌کند که فهمیدن سخن، نه موضوع بین دو فرد همکلام است که تجارب یکسانی دارند و نه راجع به پیوستگی و اشتراکات یکسانی حول یکسری عبارات خاص. درک مطلبی که از طرف شخصی گفته می‌شود، مستقل از شیوه نگارشی و گویشی بیولوژیکی است. این بحث سبب شکل‌دهی دوباره شرایط سخن ایده‌آل می‌شود. اگر طبیعت کلام، خلق معنای درون‌ذهنی باشد — که برتر از شیوه‌های گویشی و نگارشی بیولوژیکی است — در این صورت می‌توان با استدلالهای دقیق و درست به درک چنین معنایی نایل آمد. پس علاقه رهاکننده در بطن بحث‌ها جای دارد و در جریان آنها گسترش می‌یابد.

توجه هابر ماس به زبان، توجه به ساختار نحوی و معنی‌شناختی آن نیست، بلکه پرداختن به چیزی است که از «عمل ارتباطی» سر بر می‌آورد — او می‌خواهد روندهای «پیش‌ثوریکی» را کشف کند که سبب تضمین درک گوینده از «چگونگی ادامه» روند شود و تلاش او را برای درک طبیعت مشترک ساختارهای پیش‌ثوریکی به جایی برساند — چنین ساختارهای پیش‌ثوریکی، سبب تسهیل «ادامه» روندها می‌شوند. هابر ماس معتقد است که وجود خود این ساختارهای ساختارهای توافقی می‌شود که در عقلانیت و مقبولیت کلام اجتماعی مؤثر می‌افتد. با توجه به این موضوع، او به نظریه‌های زبان‌شناسی چامسکی^۱ و پژوهش‌های پیازه^۲ در مورد رشد ادراک در کودکان می‌پردازد و بخش زیادی را به آنها اختصاص می‌دهد. او در این پژوهش‌ها نمونه‌هایی از چگونگی به وجود آمدن کلام از معیارهای توافقی خودش را می‌یابد. هابر ماس عقیده دارد نظریه «عمل ارتباطی» اثبات می‌کند که علاقه رهاکننده یک نظریه نسبی نیست، زیرا از ساختارهایی سر بر می‌آورد که متعلق به خود کلام باز هستند. همان‌گونه که هیدرگر و گادامر معتبر ضند، ما از طریق زبان ارتباط برقرار نمی‌کنیم، بلکه ما مجبور به استفاده از آن هستیم و این اجبار ما را به سمت منطق نقد و اجماع انعطاف‌پذیر سوق می‌دهد. هابر ماس این ایده گادامر را گسترش می‌دهد که «هر کس صاحب زبانی باشد، صاحب دنیاست» و دیگر اینکه مالکیت داشتن نسبت به آفاق زبان خویش باعث دسترسی به تمام آفاق‌های دیگر زبانها می‌شود — از نظر گادامر این دسترسی از طریق ترجمه امکان‌پذیر است. او چنین بحث می‌کند که هر کس به طور غیرمستقیم به زبانی

صحبت می‌کند که متعلق به یک جامعه جهانی است و در حین سخن گفتن نیز اراده به پیوستن به این جامعه جهانی دارد – جامعه‌ای که بر اساس انعطاف‌پذیری، خردورزی و توافق‌های آزادانه استوار است و در آن همه همان‌گونه سخن می‌گویند که یک نفر سخن می‌گوید. بزرگترین و مؤثرترین سهم هابر ماس در فلسفه اروپای معاصر این ایده است که چنین اشتیاقی نه بر ما تحمیل شده و نه نتیجه یک اتفاق تصادفی است، بلکه از عملکردهای زبان‌شناختی واقعی ما سرچشمه می‌گیرد – عملکردهایی که ما با صحبت کردن درباره آنها در واقع وارد این اعمال می‌شویم.

حقیقت در محاصره: درباب دفاع از مدرنیته

محور اصلی تفکرات هابر ماس این است که «مدرنیته یک پروژه ناتمام است». ("کلام فلسفی مدرنیته"^۱، صفحه ix) دنیای ایده‌آل و رها شده از جبر، چیزی است که فقط می‌توانیم آرزوی نزدیک شدن به آن را داشته باشیم. با وجود این ارزش‌های مدرنیستی هابر ماس در معرض حملات دیگر فیلسوفان معاصر بویژه فوکو^۲ قرار می‌گیرد.

از یک نظر، اتفاق آراء قابل توجهی بین این دو فیلسوف وجود دارد. همانند فوکو، هابر ماس نقد نیچه را درباره خود می‌پذیرد، اما برخلاف او نتایج نیست‌انگارانه آن را رد می‌کند. از نظر هابر ماس اندیشه پس‌اساختار‌انگاری^۳ نشان می‌دهد که خود‌بنیادانگاری و التفات‌انگاری مقدم بر اشکال مختلف زندگی و سیستم‌های مختلف زبانی نیست، بلکه نشان‌دهنده عملکرد آنهاست. ("کلام فلسفی مدرنیته"، ص. ix) بنابر این همان‌طور که در سنت فکری کانت تصور می‌شد، فاعل دنیا را نمی‌سازد، بلکه إله‌مانی است در دنیا بی که از نظر زبان‌شناختی تعریف شده است. با وجود این، اگرچه هابر ماس از نقد‌هایی این چنین به عنوان پیشدرآمد طرح خود استفاده می‌کند، اما پُست‌مدرنیست‌ها به نوبه خود، مفاهیمی چون حقیقت، اجماع عاقلانه و اعتبار را زیر سؤال می‌برند و اینها چیزهایی هستند که فلسفه هابر ماس بر اساس آنها بنا نهاده شده‌اند. این بحث شامل مشاجره‌ای بر سر تفسیرهای مختلفی است که درباره اندیشه کانت صورت گرفته است. نگاه کانت مبنی بر اینکه ساختارهای فرضی طبیعت واقعی نیستند بلکه ساختارهایی ذهنی‌اند،

1. *The Philosophical Discourse of Modernity*

2. *M. Foucault*

3. *Post - Structuralist Thought*

سبب به وجود آمدن دو جریان فکری می‌شود. از یک‌سو، عقاید کانت هم توسط مارک و هم توسط نظریه پردازان بعدی پذیرفته می‌شود – نظریه پردازانی که به ظاهر ثابت می‌کنند دانش یک ساختار بشری است. اما او توسط همین اشخاص مورد انتقاد شدید قرار می‌گیرد که چرا طبیعت استقرایی تفکر را پذیرفته و توسعه تاریخی - اجتماعی آن را نادیده گرفته است. واقعیت‌انگاری جهانی هابرماس دنباله‌رو همین جریان است. از سوی دیگر، اندیشمندانی چون دریدا، مسیر دیگری را دنبال می‌کنند. آنها معتقدند مفهوم «دومین عصر روشنگری» - که در تفکرات نیچه ارائه شده است - نشان‌دهنده تعایل معطوف به قدرتی است که در دانش استقرایی کانت وجود دارد. بدگویی نیچه از حقیقت و یاد کردن از آن به عنوان چشم‌انداز ذهنی، اساس تفکر هابرماس در گرایش او به حقیقت است. دیگران، مثل دریدا، از این نقطه عطف نیچه اجتناب کردند و مسیری را دنبال کردند که توسط نیچه آغاز شده بود: از بین بردن تظاهر «حقیقت» به عینی بودن. دریدا معتقد است که مفاهیمی چون اصالت، عقلانیت و اجماع - که اساس اندیشه‌های هابرماس را تشکیل داده‌اند - افسانه‌هایی هستند که توسط بشر ساخته شده‌اند و نتیجه بازی با زبان هستند. از سوی دیگر فوکو چنین اعتراض می‌کند که تمام این افسانه‌های منسوب، از استراتژیهای افراد حاکم بر قدرت و دخالت آنان در مجموعه‌های اجتماعی مختلف به وجود می‌آیند.

در پاسخ به این معتقدان، هابرماس می‌پرسد که چه اتفاقی می‌افتد اگر معیارهای انتقادی در زمینه عقلانیت عمومی انکار شوند؟ در کتاب متأخر خود با نام «کلام فلسفی مُدرنیته» او چنین بحث می‌کند که عقیده دریدا در تنزل دادن مقام فلسفه تا حد ادبیات، نوعی تناقض‌گویی است. زمینه قبول چنین تنزلی تنها یک زمینه بلاغی است و علاوه بر این، اگر زیبایی‌شناسی معیار فلسفه باشد، منطقه خود بنیادانگاری که زمانی اعتبار خود را از دست داده بود، دوباره مطالبه می‌شود. هر نقدی از عقل که ادعای کلیت داشته باشد، موجب متزلزل شدن زمینه‌های عقلانی خود و در نتیجه سبب عدم پذیرش می‌شود. اگر عقل ظرفیت درک «کذب» را داشته باشد پس ظرفیت درک «حقیقت» را نیز دارد؛ اما دریدا منکر چنین ویژگی جدلی خرد است.

هابرماس با تنزل مقام آرمانهای بشرانگارانه به خاستگاه‌های تجربی‌شان - ایده‌ای که توسط فوکو ارائه شد - موافق است. تلاش خود او برای نشان دادن اینکه چطور

چارچوب استعلایی دانش بشر با استفاده از زبان درست می‌شود، تقریباً میر مشابهی را طی می‌کند. فوکو تا آنجایی از نیچه پیروی می‌کند که معتقد است به نمایش گذاشتن خاستگاه‌های تجربی یک ادعای جهانی مساوی بارد آن است؛ اگرچه هابر ماس در صدد رد ایده‌هایی نیست که راجع به خرد یا حقیقت ارائه می‌شوند، اما سعی در شکل دهنده باره آنها دارد.

تفاوت در نگاه سیاسی هابر ماس و فوکو سبب جدایی این دو متفکر می‌شود. از نظر فوکو، تاریخ بشر میدانی است که قدرتهای مختلف در آن به تاخت و تاز عليه یکدیگر مشغول شده‌اند تا خود را حفظ کنند. چنین نگاهی او را بر آن داشت تا در دفاع از اقلیتی صحبت کند که صدایشان توسط منافع قدرتهای حاکم خفه شده است. سیاست فوکو از آن جهت سیاست کثر انگاری است که او صدایهای بسیاری را که چار خفقان شده‌اند، شناسایی می‌کند و از جهتی دیگر به این دلیل سرنوشت انگارانه است که تکثر انگاری او تقریباً مشابه این جمله است که «تاریخ، جنگ همه علیه همه است». هابر ماس روزنه امیدی را پیشنهاد می‌کند، زیرا نظریه «عمل ارتباطی» منکر مطلق بودن جنگ همه علیه همه است. اگر نزاعی بر سر مسئله‌ای صورت می‌گیرد، حداقل یک وحدت وجود دارد و آن یکسانی موضوع مورد نزاع است. حال اگر چنین وحدتی را پذیریم، در این صورت امکان رسیدن به یک توافق و اجماع ممکن خواهد شد. مفهوم نقد رهاساز شاید آخرین دفاع در برابر خودخواهی تعصبات مذهبی، سیاسی و فرهنگی باشد.

حقیقت در نقش ایمان: اندیشه نهایی

پروژه فلسفی هابر ماس، نقدهای قابل توجهی را برانگیخته است. در کتاب «فلسفه مدرن آلمان»^۱ (۱۹۸۱) رودیگر بو بنر^۲ چنین انتقاد می‌کند که اگرچه ممکن است ارتباط واضحی بین تفکرات تئوریکی و عمل وجود داشته باشد، اما هیچ ضمانتی وجود ندارد که با آشکار شدن طبیعت تحریف شده اندیشه‌های فردی یا سیاسی، اقدامی در جهت تغییر این تفکرات صورت بگیرد. کریستوف نوریس^۳ در کتاب «چالش نیروهای

1. *The Philosophical Discourse of Modernity*
3. Christopher Norris

2. Rüdiger Bubner

درون»^۱ (۱۹۸۵) به نکته مشابهی اشاره کرده است. او عقیده دارد نیروی عقل در مفهوم اجماع عقلانی – که توسط هابرماس پیشنهاد شده است – جنبه سرکوبگری دارد که سبب می‌شود جناح‌های اقلیت احساس کنند افکارشان، انحرافاتی محکوم شده‌اند. موقعیت هابرماس پژواکی از «اصالت فایده» (*Utilitarianism*) است که اجازه می‌دهد آمال خیل کثیری از آنها بیو که در اقلیت قرار دارند به اسم دیدگاه‌های غیر دموکراتیک سرکوب شوند. نقل پل ریکور^۲ در جهت مخالف حرکت می‌کند: او می‌پرسد چه چیز از تحریف خود عقلانیت رهاساز جلوگیری می‌کند؟ در کتاب «هرمنویتیک و علوم اجتماعی»^۳ (۱۹۸۷)، ریکور می‌گوید: اگر مفهوم حقیقت رهاساز، به معنای داشتن معنایی مناسب و انتزاعی است، باید به عنوان نمونه، صورتی خارجی، تاریخی و واقعی از چنین آرمانهایی در جهان خارج وجود داشته باشد. حتی اگر چنین آرمانهایی مصدقه بیرونی پیدا کردند، چه چیز از آنها در مقابل گذرهای تاریخی و ایدئولوژیهای سیاسی حمایت می‌کند؟

با تمام این احوال، مشکلاتی بیشتر از آنچه گفته شد، در مقابله با تفکرات هابرماس قد علم کرده‌اند. فلسفه او در صدد نقد تلاش‌های ایدئولوژیکی است که در جهت تعریف دانش و واقعیت صورت گرفته است – خواه این تلاش از سوی فلسفه تحصل انگاری باشد، که سعی در تحمیل تفکر علمی به عنوان تنها دانش قانونی دارد و خواه قبول بی‌چون و چرای معیارهای سنت از سوی فلسفه هرمنویتیک باشد. علاوه بر این، او تلاش می‌کند دانش فاعل - محوری را متزلزل سازد و در صدد است مدل درون‌ذهنی جدیدی از حقیقت و اجماع را ارائه کند که بر اساس ایده حقیقت رهاساز باشد که در بطن «عمل ارتباطی» نهفته است. امروزه با ظهور شرم‌آور نزاعهای ملی در اروپا، دعوت هابرماس به نقد رهاساز و بسط منافع عقلانیت یک ضرورت است. برخلاف گرایش‌های نیست‌انگارانه عصر ما و قدرت رو به افول اعتقادات سیاسی قدیمی آرمانی، تنها چیزی که مفهوم سخن ایده‌آل به دنبال دارد، تأسف برانگیز است. با این حال این موقعیت آخرین امید در برابر تخریب فرهنگی اروپاست. مشکل این است که: چه چیز به عقاید هابرماس خاصیت ترغیب‌کنندگی می‌دهد؟ این عقاید چه دیدگاه‌هایی را

1. *The Contest of Faculties*

2. *Paul Ricoeur*

3. *Hermeneutics and Social Sciences*

پیشنهاد می‌کنند؟ استدلالهای دقیق و درست به تنها بی پاسخگو نیستند. کسی برکه گور درست می‌گفت که تازمانی که بحث‌ها انعکاس دهنده طبیعت خاصی از درون فرد نداشند، قانع کننده نخواهند بود، حتی اگر خوب پرداخته شده باشند. خوشبینی خاطره‌انگیز اندیشهٔ هابر ماس نشان‌دهنده این نکته است که سرنوشت تاریخی و یا یک شفاعت آلمانی به انسانها توان درک نمی‌دهد. انسانها به این دلیل درک می‌کنند که توان ادراک در عملکردهای ارتباطی درون‌ذهنی آنها نهفته است. همه روزه تعهدات ارتباطی پیش‌تئوریکی، روند تحریف نشده و اختیاری را می‌پیمایند که سبب می‌شود اجتماعات توافق‌های عامی عقلانی گسترش یابند. سلسله مباحث هابر ماس بیشتر به پرسش‌های قانونمندی و صلاحیت پاسخ می‌دهد و به راحتی می‌توان فهمید که چرا چنین است. او در صدد آن نیست که تصور خاصی از بشریت را به نمایش بگذارد، بلکه می‌خواهد زمینه‌ای بیافریند که تمام موانع و تحریفاتی که مانع از آشکار شدن پتانسیل خلاق بشریت می‌شود از بین بروند: فلسفه او بعده سیاسی ندارد، بلکه در جستجوی نوعی حلقهٔ زبان‌شناسی است که با استفاده از آن، دیگران بتوانند به راحتی سخن بگویند و در این راستا اجتماع انسانی واقعی و عقل‌انگار گسترش یابد. اما این پرسش همچنان باقی می‌ماند که: چگونه یک فرد به تنها بی می‌تواند نظم بیرونی و عینی را در قالب نظم خودش تصور کرده و با آن به وحدت برسد؟ چگونه می‌توان بر مشکل درک چنین نظمی فائق آمد و چگونه می‌توان به نحوی این کار را کرد که مطابق با دیدگاه‌های شخصی باشد؟ تازمانی که فرد بر معنای نظم عینی در ارتباطات صحه نگذارد و آن را در تشخیص آمال زندگی خود مؤثر نداند – به همان ترتیبی که کسی برکه گور تلویحاً با اظهار نظر خود به آن اشاره می‌کند – طرح فلسفی هابر ماس بیهوده و نامؤثر باقی می‌ماند.

با وجود تمام مصلحت اندیشه‌های او، شاید چیزی که هابر ماس در پی آن است و پیشنهاد می‌کند یک «جهش ایمانی» باشد – همان چیزی که کسی برکه گور به آن معتقد بود. وقتی نیچه گفت: «هیچ وقت «یک» حقیقت نیست، تنها با به وجود آمدن «دو» است که حقیقت آغاز می‌شود»، فیلسوفانی مثل دریدا این جمله ای را بدین معنی گرفتند که منظور او این نیست که حقیقت با «دوگانگی» آغاز می‌شود، بلکه حقیقت با «دوگانگی» به پایان می‌رسد. قابلیت بی‌پایان حقیقت و معنا در پذیرش تحلیل‌های متعدد و مختلف

سبب شده است امکان وجود این دو مقوله، غیرممکن به نظر برسد. با وجود این، هابرماس تکثر معنا را می‌پذیرد. او به این تکثر نه به چشم تفاوت‌های بی‌پایان بلکه به عنوان پدیده‌ای می‌نگردد که سبب افزایش درک همگانی شده و موجب فراهم آوردن اشتراکات فراوانی در حقایق می‌شود که از تفاوت‌های کلامی موجود در تعامل‌های مختلف به وجود می‌آید. در حالی که متفکران پس از اختارانگار – چون دریدا – مارا دعوت به قبول این موضوع می‌کنند که ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که تمام حقیقت و معنا بی‌نهایت متنوع و تقسیم‌پذیرند. هابرماس از ما می‌خواهد که به یک امکان معقول دیگر نیز ایمان داشته باشیم: با «دوگانگی» و با کلام، حقیقت آغاز شده و درک آن نیز مناسب با آن بالا می‌رود.

پی‌نوشت

1. A. Arato and E. Gabhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell, 1978
2. A. Giddens ed., *Positivism and Sociology*, London: Heinemann 1974
3. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tr. J. Shapiro, London, Heinemann, 1974
 - *Theory and Practice*, tr. J. Viertel, London: Heinemann, 1974
 - *The Analytical Theory of Science and Dialectics* and "A Positivistically Bisected Rationalism in *The Positivist Dispute in German sociology*", ed. Adey and Frisby, London: Heinemann, 1977
 - "The Hermeneutic Claim to Universality" in J. Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, London: Routledge, 1980
 - *The Theory of Communicative Action and the Rationalisation of Science*, vol. 1. trans. T. Macarthy, London: Heinemann, 1984
 - *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence, London: Blackwell, 1987
- D. Held, *Introduction to Critical Theory*: Horkheimer to Habermas, London: Hutchinson, 1980

میشل فوکو

سیمون کریسمس^۱

شاید موجزترین جمله درباره فضایی که باید در آن آثار میشل فوکو را خواند، توسط خود او در یکی از مصاحبه‌هایش در سال ۱۹۸۴ (سال مرگ او) بیان شده باشد:

«نقش یک متفکر این نیست که به دیگران بگوید چه باید بکنند. باکدام قانون او صاحب چنین حقی می‌شود؟ ... هدف اثر یک روشنفکر، شکل دهنی آمال سیاسی دیگران نیست؛ به وسیله تحلیل‌های فعالیت‌های خویش است که یک متفکر مدام بدبدهیات خود - استناد رازیر سوال می‌برد، آرامش رفتارهای ذهنی مردم و نحوه انجام کارها و تفکرات آنها را برهم می‌زند، آنچه را که آشنا و مورد قبول همگان است، از هم می‌پاشد و قوانین و عرفها را دوباره می‌آزماید.»

این نقشی است که فوکو در صدد دستیابی به آن است. کارهای او نباید به چشم اثری نگریسته شوند که در صدد آغاز یک نظریه خاص و سپس تصحیح آن هستند. آثار او باید به عنوان سلسله تحلیل‌هایی نگریسته شوند که هرآنچه را بدبدهی و خود مستند فرض شده، به چالش می‌اندازد. طرز تفکر او هیچ وقت دچار رخوت و تعصبات بیهوده نشد - او تازمان مرگش، عقاید خود را مدام عوض می‌کرد و حتی بدون خجالت طرح و ایده اصیل خود را راجع به «تاریخ تمایلات جنسی»^۲ به این دلیل رها کرد که از پرداختن به این مقوله خسته شده بود. اگر به تک تک کتابهای فوکو نگریسته شود، می‌توان هر یک

از آنها را پژوهشی جدید با مختصات خاص خود در نظر گرفت، و اگر به آنها به عنوان یک مجموعه نگاه کنیم، سلسله تفکرات قابل توجهی به دست می‌آید که در این فصل فقط به سرفصل‌های آنها اشاره می‌شود.

بستر

برای فهمیدن پس زمینه اثر فوکو، می‌توان به تحلیل او در کتاب سومش با نام «نظم اشیاء»^۱ (۱۹۶۶) رجوع کرد. این تحلیل راجع به شکافی در اندیشه‌های فلسفی است که سبب جدایی عصر کلاسیک از عصر بشر یا عصر مُدرنیته می‌شود. مقطع تاریخی تعیین‌کننده‌ای که بین عصر کلاسیک و عصر مُدرنیته قرار دارد، تقریباً منطبق بر زندگی و آثار فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت^۲ است.

فوکو عقیده داشت افکار عصر کلاسیک توسط اعتقاد به جهانی منظم به وحدت رسیده است که می‌توان این مطلب را با تجزیه آن به إله‌مانهای ساده‌تر فهمید. ابزار کلیدی در این تجزیه و تحلیل و نشان دادن نظم جهانی، به وسیله نشانهایی است که شبیه به این إله‌مانها هستند. مشکلی که از این طریق ایجاد می‌شود، این پرسش است که چگونه می‌توان بشریت را مشمول این تحلیل کرد، زیرا بشر موقعیت منحصر به فردی در این مجموعه دارد. او نه تنها موضوع دانش است – به عبارت دیگر دارای ماهیتی جداست که می‌توان آن را مشاهده کرد، تحلیل نمود و نشان داد – بلکه فاعل هم هست – یعنی بشری است که مشاهدات، تحلیل‌ها و نحوه نمایش آنها را هدایت می‌کند. نظام کلاسیک چنین فرض می‌کند که فاعل می‌تواند از خارج و از «یک موقعیت بیرونی» به اشیاء بنگرد. عصر مُدرنیته هنگامی شروع شد که بشر، خصوصاً کانت متوجه شد این فاعل معروف [بشر]، خارج از جهان نیست بلکه در خود جهان و به عنوان یک موضوع، کاملاً با جهان درگیر است.

تلashهای صورت گرفته توسط فلسفه و علوم انسانی برای درک «بشر» و چگونگی اندیشه و ادراک او همگی با این مشکل مواجه شده‌اند: بشریت هم فاعل و هم موضوع دانش خویش است. به علاوه انسانها تلاش کرده‌اند خودشان را خالقان فرهنگ خود تلقی کنند؛ (مثلًاً آثار هگل چنین برداشتی از این قضیه دارد). اما چنین برداشتی خود.

متاثر از زمینه‌های فرهنگی است. این تفسیرها و برداشت‌ها سعی در برخورد عینی با بسترهای فرهنگی دارند. به عبارت دیگر، تفسیر در «داخل» بستر فرهنگی انجام می‌شود ولی تظاهر می‌شود که چنین نگاهی «خارج» از بستر صورت می‌گیرد. حال این نگاه نیاز به بازنگری دارد و این بازنگری خود نیازمند تفسیری دیگر است و چنین رویه‌ای همچنان ادامه می‌یابد و پایان ناپذیر است. این روش تفسیر سلسله‌وار، زندآگاهی (*Hermeneutics*) متن نامیده می‌شود. نمونه‌های دیگری از روش هرمنویتیک را می‌توان در فروید و مارکس دید: فروید مردان و زنان را در قالب ذهن ناخودآگاه می‌بیند و مارکس تاریخ بشر را در قالب نزاعها و روند رشد طبقات. با وجود این، هرمنویتیک مسئله پیچیده‌ای است، زیرا ظاهراً در انتهای بالاخره به جایی می‌رسد که حقیقت هرمنویتیک نامیده می‌شود و در آن اشیاء «آن‌گونه که واقعاً هستند» درک می‌شوند.

فوکو در اولین کتابش با نام «جنون و تمدن»^۱ (۱۹۶۱) موضع زندآگاهانه اتخاذ می‌کند و در آن به بررسی رشد روان‌پزشکی و درک معنای دیوانگی در قرن ۱۷ و ۱۸ می‌پردازد. او معتقد است که مردم آن روزگار با «دیوانگی» به گونه‌ای برخورد می‌کردند، گویی چیزی به نام «دیوانگی واقعی» وجود دارد؛ و این ایده‌ای بود که تفسیرهای بعدی از دیوانگی به آن تمسک جستند. اما حقیقت این مسئله فراسوی درک بشری باقی ماند.

روش «دیرینه‌شناسی»

عنوان دوم کتاب «نظم چیزها»، «دیرینه‌شناسی علوم انسانی» است. فوکو از کلمه دیرینه‌شناسی در عنوان دوم کتاب قبلی اش با نام «تولد درمانگاه: دیرینه‌شناسی ادرارک پزشکی»^۲ (۱۹۶۳) نیز استفاده کرد. او همچنین از این کلمه در کتاب بعدی اش با نام «دیرینه‌شناسی دانش»^۳ (۱۹۶۹) نیز بهره جست. «دیرینه‌شناسی» نام روشنی است که فوکو پس از رد تمایلات زندآگاهانه، به آن توصل جست. این روش در کتاب «دیوانگی و تمدن» نشان داده شده است.

1. *Madness and Civilization*

2. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*

3. *The Archaeology of Knowledge*

«دیرینه‌شناسی» فلسفی چیست؟ دیرینه‌شناسی در معنای لغوی آن روش مطالعه‌ای تاریخی است که شامل حفر و کشف آثار هنری گذشته شهرها، دژها، آثار هنری، ظروف سفال و ... می‌شود. دیرینه‌شناسی فلسفی فوکو تقریباً به همین منوال، اثر هنری دیگری را استخراج می‌کند: این آثار هنری شامل روشهای علمی گذشته و عقاید گذشتگان درباره دانش است. دیرینه‌شناس در تلاش است تا از پرسش مستقیم درباره طبیعت بشریت یک گام به عقب تر برود و به جای آن نظامهای ادراکی گذشته یعنی فلسفه و علوم انسانی و نحوه گسترش آنها را مورد مطالعه قرار دهد. برای مثال فلسفه از زمان کانت به بعد می‌پرسد: «بشر چگونه می‌تواند درباره حقیقت خویش صحبت کند؟»، در حالی که دیرینه‌شناس به جای این پرسش، می‌پرسد: چگونه چنین سؤالی به این صورت به وجود می‌آید؟ چطور، چه وقت و چرا در گام اول چنین پرسش‌هایی مطرح می‌شوند؟ در کتاب «نظم چیزها» دیدیم که چگونه فوکو خاستگاه این پرسش را در سقوط نظام فکری کلاسیک دنبال می‌کند، (چیزی که فوکو آن را صورت‌بندی دانایی یا اپیستمه (*Episteme*) می‌خواند) و چگونه این پرسش شکلی به خود می‌گیرد که امکان پاسخگویی را غیرممکن می‌سازد.

مفروضات دیرینه‌شناسی تقریباً به این صورت است: احکامی که هریک از علوم انسانی را می‌سازند (برای مثال علم پزشکی که فوکو در کتاب «تولد درمانگاه» به بحث درباره آن می‌پردازد)، قسمتی از آن علم است. اما این به خاطر رابطه احکام و وابستگی آنان با حقایق نیست، بلکه به خاطر ارتباط یک حکم با دیگر احکام آن علم است. پس این پرسش که این حکم به چه معنی است، برای دیرینه‌شناس مطرح نیست. چیزی که اهمیت دارد این است که آیا حکم مورد نظر مشارکت جدی و پویایی در علم مورد مطالعه داشته است یا خیر. دیرینه‌شناسی با گردآوری چنین احکام مهمی و با تلاش برای پیدا کردن قواعد بین آنها به پیش می‌رود – این قواعد روابطی است که سبب می‌شود این احکام مشمول علم انسانی خاصی شوند. در ضمن دیرینه‌شناس در تلاش برای پیدا کردن روشی است که به وسیله آن علم در طول زمان گسترش یافته است.

دیرینه‌شناسی و ساخت‌انگاری

دیرینه‌شناسی فلسفی نقاط مشترک بسیاری با ساخت‌انگاری (*Structuralism*) دارد.

ساخت‌انگاری در شکل فلسفی اش به عنوان جایگزینی برای هرمنویتیک به وجود آمد و به سرعت در دهه ۱۹۶۰ در محافل اندیشمندان فرانسوی گسترش یافت. ساخت‌انگاری مفهومی است با چند معنای متعدد. خود کلمه که خاستگاه آن زبان‌شناسی است، توسط انسان‌شناسان، متقدان ادبی، فیلسوفان و ریاضی‌دانان مورد استفاده قرار گرفته است، و این در حالی است که هر گروه از این اندیشمندان معنا و برداشت متفاوتی از این کلمه دارند. در زبان‌شناسی، کلمه ساخت‌انگاری توسط مکتب پراگ^۱ رومن یاکوبسن^۲ و با هدف تحلیل دستور زبان آثار سوسور^۳ مورد استفاده قرار گرفت. دستور زبان ساخت‌انگارانه روابط بین کلمات را با واقعیت‌های بیرونی به حال تعلیق درمی‌آورد و در تقلاست تا فقط قوانین ساختاری را تعریف کند که در برگیرنده روش‌هایی هستند که در آنها استفاده از این قوانین، قانونی باشد. شباهت بین طرح و ایده فوکو و ساخت‌انگاری زبان‌شناسانه در این است که فوکو با جدای کردن احکام مهمی که یک علم رامی‌سازد، معنای آن احکام را به حال تعلیق درمی‌آورد تا بتواند درباره قواعد ساختاری که سبب پیوستن آنها بهم می‌شود، تحقیق کند.

اما تفاوت‌هایی نیز وجود دارند. نظریه‌های ساخت‌انگاری زبان‌شناسانه با «ممکنات» (Possibility) سروکار دارد و این در حالی است که نظریه‌های نحوی به‌طور کلی، تنها روابط بین کلماتی را آشکار می‌سازند که از نظر ساختاری امکان پیدایش آنها وجود داشته باشد. آنها نشان نمی‌دهند که در عالم واقعیت کدام جملات توسط انسان‌های واقعی استفاده می‌شوند. در ضمن هیچ‌گونه اطلاعاتی درباره محدودیت‌های عملی آن نمی‌دهند – برای مثال برخی از جملات از نظر ساختاری صحیح‌اند ولی آنقدر طولانی‌اند که احتمال استفاده آنها در زندگی بشر وجود ندارد. این‌گونه جملات در نظریه‌های نحوی جدا و مستثنی نشده‌اند.

به عکس، فوکو در کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» آشکارا بیان می‌کند که قواعد کشف شده در دیرینه‌شناسی فقط اشاره به شرایطی ندارند که نشان می‌دادند چه چیز را می‌شد در برهه خاصی جدی گرفت. در عوض این قواعد به بررسی چیزی می‌پردازند که واقعاً در دنیای خارج گفته شده است. دیرینه‌شناسی نه با جملاتی که امکان پیدایش آنها وجود

1. Prague school

2. Roman Jakobson

3. Ferdinand de Saussure

دارد، بلکه با جملاتی سروکار دارد که در عمل و در واقعیت تولید شده‌اند. معانی و مفاهیم دور از دسترس‌اند. اگر دیرینه‌شناسی صرفاً یک شکل از توصیفات ساخت‌انگاری می‌بود، در این صورت قواعد آشکار شده توسط آن قدرت توضیحی نداشتند. فوکو ادعا می‌کند که نه تنها قواعد توصیفی بلکه قوانین تجویزی را نیز کشف کرده است. قوانین تجویزی آنهایی هستند که نحوه شکل‌گیری «کلام/سخن» (*Discourse*)‌های جدید (راه‌های جدید سخن گفتن و نوشتن) در علوم انسانی را پوشش می‌دهند.

با وجود این، سخت بتوان گفت اهداف این قوانین چه هستند. فوکو این ایده را که این قوانین مشمول همه زمانها می‌شوند و جهانی هستند، رد می‌کند. او همچنین نمی‌پذیرد که می‌توان این قوانین را در نحوه اندیشه‌یدن مردم و یا شکل‌گیری نهادهای اجتماعی پیدا کرد. در واقع او توضیح اندکی درباره نحوه تحقق این قواعد می‌دهد.

نقد روش دیرینه‌شناسی

روش دیرینه‌شناسی در این مرحله بسیار گیج‌کننده می‌شود. قوانینی که فوکو پیشنهاد می‌کند، بسیار عجیب‌اند: این قوانین چیزهایی را که توسط مردم در محدوده علوم انسانی گفته می‌شود، دربر می‌گیرند، بدون آنکه از ابزار خاصی برای کنترل آنها استفاده شود. این موقعیت عجیب از این تصمیم فوکو سرچشمه می‌گیرد که او سعی دارد به مقوله‌ای بپردازد که وی و بسیاری از فیلسوفان فرانسوی آن را «کاربردهای کلامی»^۱ می‌نامند – معنی این عبارت تقریباً همان چیزی است که مردم می‌گویند و می‌نویستند. او در بررسی‌های خود بر روی تاریخ روان‌پژوهشی در کتاب «دیوانگی و تمدن»، از کاربردهای غیرکلامی استفاده کرده بود. اما این کاربردها از آن دسته از آثار فوکو که به بررسی دیرینه‌شناسی می‌پردازنند، مستثنی می‌شوند. در نتیجه او مجبور می‌شود به توضیح «کلام» علوم انسانی بپردازد، گویی چیزهایی که مردم می‌گویند کاملاً با کارهایی که می‌کنند بی‌ارتباط است.

جدای از این مسائل، قواعدی که دیرینه‌شناسی ادعای کشف آنها را دارد، در واقع موقعیت مشکوکی دارند و قطعی نیستند. دیرینه‌شناسان از درگیر شدن با این موضوع

خودداری می‌کنند و این کار را با به تعلیق درآوردن پُرسش‌هایی می‌کنند که درباره معنا و حقیقت احکام مورد مطالعه هستند. آنها بدون آنکه درباره صحت احکام گذشته چیزی بپرسند از این احکام استفاده می‌کنند. پس ما می‌توانیم از دیرینه‌شناسان درباره صحت قوانینی که خود آنها را ایجاد می‌کنند، بپرسیم. اگر این قوانین صحت دارند باید آنها را جدی گرفت و به عنوان قسمتی از علوم انسانی در نظر گرفت، در این صورت تبدیل به موضوعات مجاز برای مطالعات بیشتر می‌شوند. اما این شکل جدیدی از یک مشکل قدیمی در حیطه علوم انسانی است: توصیفی که ادعا می‌کند «خارج» از موصوف به قضیه نگاه کرده است، در واقع از «درون» به بررسی آن پرداخته است. با وجود این، تنها انتخاب دوم برای باستان‌شناسان فلسفی این است که بپذیریم نباید قوانین آنها را جدی گرفت – یعنی نباید معنای جدی و مهمی را برایشان تلقی کرد. ولی این روش، نتیجه گیری متمری از یک نظریه‌پردازی نیست.

ژن‌شناسی: یک روش جدید

فوکو در کتاب بعدی خود «تأدیب و تنبیه»^۱ (۱۹۷۵) و جلد اول «تاریخ تمایلات جنسی»، دو اشتباه عمده دیرینه‌شناسی را تصحیح می‌کند. اول اینکه او عرصه پژوهش‌های خود را گسترش می‌دهد تا مطالعاتش «کاربردهای غیرکلامی»^۲ را نیز در بر گیرد. ثانیاً، او خود را از إیمان‌های مشکل‌دار در دیرینه‌شناسی (مثل ادعای کشف قوانین تشکیل‌دهنده کلام) رها می‌کند. اما مهم‌ترین ویژگی دیرینه‌شناسی که همان تعلیق قضاویت در باب علوم انسانی است تا به حقیقت درباره بشریت بینجامد، به عنوان ابزار مهمی در روش‌شناسی فوکو مورد استفاده قرار می‌گیرد. برای مثال در «تاریخ تمایلات جنسی»، فوکو از پُرسش «آیا تمایلات جنسی سرکوب شده است؟» استفاده می‌کند و پُرسش دیرینه‌شناسانه‌ای می‌پرسد: «چگونه چنین پُرسشی به همان‌گونه که هست، پرسیده و پاسخ داده شد؟»

هدف او از این کار، پرداختن به چیزی است که او ژن‌شناسی موضوعات مُدرن می‌نامد. ایده ژن‌شناسی در فلسفه از آراء نیچه گرفته شده است و عکس العمل دیگری است بر ضد حقیقت محض، جوهره‌های ثابت و قوانین موجود در بستر تحلیل

تاریخی. یک فیلسوف ژن‌شناسی در قرن بیستم داستانی برای ما بازگو می‌کند که چطور ما به عنوان غربی‌های اواخر قرن بیستم به این درک از خودمان رسیده‌ایم؛ در واقع چطور در تعامل با قدرت و دانش خود را انسانهای مُدرن به حساب می‌آوریم. در بررسی این طرح، فوکو به درک رادیکالی جدیدی از کارکرد قدرت و رابطه آن با دانش نایل می‌آید. این درک تبدیل به یکی از پُر چالش‌ترین جنبه‌های تفکر او می‌شود. این موضوع با مطالعه دقیق‌تری از جلد یک «تاریخ تمایلات جنسی» بررسی خواهد شد.

فرضیه سرکوبگر

در «تاریخ تمایلات جنسی» فوکو نظریه رابطه بین قدرت با تمایلات جنسی را در تضاد با «فرضیه سرکوبگر»^۱ قرار می‌دهد. فرضیه سرکوبگر به طور کامل توسط فروید در کتاب «تمدن و ناخرسندهای آن»^۲ و «معنای رؤیاهای آن»^۳ شرح داده شده است. این فرضیه بر اساس دو فرض پایه گذاری شده است: اول اینکه به تمایلات جنسی به عنوان یک حقیقت بنیادی در طبیعت بشر نگریسته می‌شود و ثانیاً قدرت صرفاً یک نیروی منفی است که تنها از طریق سرکوب تمایلات جنسی عمل می‌کند. فرضیه سرکوبگر به طور غیرمستقیم در این برداشت ساده‌لوحانه اما متداول از تاریخ دیده می‌شود: پس از بهره‌مندی از آزادی نسبی تا قرن هفدهم، در قرن‌های بعدی تمایلات جنسی از نوعی سرکوب روزافزون و حساسیت‌های جنسی مقدس مآبانه عصر ویکتوریا رنج برد که این مسئله سبب سانسور کامل مسائل جنسی شد. تأثیر این حساسیت آنقدر زیاد بود که آثار آن تا به امروز به جا مانده است. افراد و علی‌الخصوص آنها بی که با تمایلات جنسی‌شان از معیارهای محدودیت‌زای جامعه قرن نوزدهم سرپیچی کردند، به شدت سرکوب شدند. در این جو سرکوبگرانه لازم بود فرد با کشف کردن و صحه گذاردن بر تمایلات جنسی واقعی، خود را بشناسد و آزاد کند. او باید این کار را انجام می‌داد، هرچند که به قیمت ایستادگی در مقابل فشارهای شدید اجتماعی تمام می‌شد.

تمام تئوری «فرضیه سرکوبگر» به قبول غیرمستقیم دو نظریه‌ای که در بالا به آن اشاره شد، بستگی دارد، یعنی: تصدیق وجود تمایلات جنسی به عنوان یک حقیقت در

1. *The Repressive Hypothesis*
3. *The Interpretation of Dreams*

2. *Civilization and its Discontents*

طبیعت وجودی افراد و تصدیق وجود یک قدرت منفی که طبیعت جنسی را تهدید به نابودی می‌کند، قادر تی که فرد باید از آن خلاصی یابد.

با موشکافی دقیق تر مجادله فوکو، چنین استنباط می‌شود که حساب و قایع تاریخی با فرضیه سرکوبگر جور درنمی‌آید. پس ما «باید جامعه را دوباره بررسی کنیم...»، جامعه‌ای که با قدرت تمام از سکوت خویش سخن می‌گوید.

بر ضد فرضیه سرکوبگر

فوکو بر این عقیده است که از او اخر قرن شانزدهم «سخن درباب تمایلات جنسی فراتر از یک روند محدودیت‌زا بود ... (تاریخ تمایلات جنسی، ج. ۱، ص. ۱۲) و تبدیل به موضوع مکانیسم تحریکات غیر اخلاقی فزاینده شده بود.

طی این دوره چنین حکمی متوقف شد تا

«همه بتوانند بهراحتی درباره مسائلی حرف بزنند که تا حد امکان درباره

تعامل لذتها، عواطف و افکار بی‌شماری بود که بهنوعی با مسئله جنسیت

ارتبط داشت.» (تاریخ تمایلات جنسی، ج. ۱، ص. ۲۰)

فوکو می‌گوید روشهای پیچیده‌ای درباب نحوه سخن گفتن راجع به مقاربت جنسی به وجود آمد و در این‌باره در حالی سخن گفته می‌شد که در آخرین لحظه با پرده‌ای از پنهانکاری احاطه می‌شد. اما در ورای تمام این اعمال صوری، وسوس روزافزونی درباره مسائل جنسی وجود دارد. برای مثال هنگامی که یک پزشگ می‌خواهد درباره موارد تاریخی انحرافات جنسی سخن بگوید، دچار لکنت زبان می‌شود و این در حالی است که او در ورای سخنانش یک ضرورت برای غالب آمدن بر این تردید را احساس می‌کند، هرچه باشد یک‌نفر باید درباره مسائل جنسی حرف بزند. (تاریخ تمایلات جنسی، ج. ۱، ص. ۲۱) شاید هنگامی که فوکو این مثال را می‌زد، معلم فروید را (که یک متخصص هپنوتیزم بود) در نظر داشت. لکن داشتن هنگام سخن گفتن در این حیطه نشان از تمایل سخنران برای ایجاد ابهام دارد.

وسواسی که در قرن نوزدهم بر سر استمنای کودکان پیش آمد، یکی از مثالهای مورد علاقه فوکوست. اگرچه هدف آشکار و مستقیم پزشگانی که نظریه جدید حول این موضوع را ارائه دادند، این بود که عوامل تهدیدکننده سلامت کودک و حتی ملت را کم

کنند، اما تأثیر واقعی آن جملات، تشدید تمام روابط حاکم بر قدرت بین کودکان، والدین و پزشگان بود. آنچه آنان درباره روابط جنسی نوشتند، سبب ترغیب والدین به دیدن علامت استمنا در تمام حرکات کودک شد که بهنوبه خود سبب ایجاد انگیزه برای صحبت کردن درباره این مشکل گردید.

کلام پزشگان حتی سبب به وجود آمدن شکل‌های جدید کسب لذت شد. مثالهایی در این زمینه، به شرح زیر است: لذت بردن از تماسای مخفیانه مسائل جنسی، نظارت دقیق اعمال خلاف و طفره رفتن از افشاء حقایق. فوکو ادعا نمی‌کند که «مسائل جنسی از عصر کلاسیک تاکنون ممنوع نشده»، بر سر آن مانع ایجاد نگشته، بر روی آن حجاب کشیده نشده و یادچار سوءتفاهم نشده است. («تاریخ تمایلات جنسی»، ج. ۱، ص. ۱۲) به عبارت دیگر، او نسبت به این پرسش که «آیا تمایلات جنسی سرکوب شده است؟» بی‌طرف باقی ماند، هر چند که در این مورد از سوی دیگران دچار سوءتفاهم شده است. نتیجه مشاهدات او این است که فرضیه سرکوبگر، به همان گونه که هست، نمی‌تواند پاسخگوی وسوس فزاینده‌ای شود که در عصر مُدرن نسبت به مسائل جنسی وجود دارد.

قدرت خلاق: پیدایش تمایلات جنسی

با توجه به عقاید فوکو، مشکل کلیدی در فرضیه سرکوبگر، شخصیت‌بخشی به قدرت به عنوان یک نیروی منفی است که در یک «موقعیت بیرونی» قرار داشته و سعی در محدود کردن و سرکوب اظهار تمایلات جنسی دارد.

فوکو ادعا می‌کند که قدرت در تمام اشکال روابط اجتماعی شیوع دارد. مهمتر از همه این است که او عقیده دارد قدرت سرکوبگر نیست بلکه نقش کنترلی دارد، سبب انگیزش می‌شود و سرانجام اینکه خلاق است. قدرت توسط یک شخص، یک طبقه یا یک نهاد خاص بر بقیه انسانها اعمال نمی‌شود بلکه سبب پیدایش شبکه‌ای در هم تنیده می‌شود که تمام افراد در آن جای دارند.

در جلد اول کتاب «تاریخ تمایلات جنسی»، هدف اصلی کارکرد کنترل، انگیزش و خلق «کلام/سخن» معرفی شده است. منظور فوکو از «کلام» همان بحث‌های گفتاری و نوشتاری با یک هدف خاص است که این هدف خاص در اینجا همان رفتارهای جنسی

است. فوکو قدرتمندانه چنین بحث می‌کند که از عصر کلاسیک به بعد مکانیسم‌های خاص اجتماعی و تاریخی در نقش محرکهایی جهت ورود به «کلام» درباره مسائل جنسی عمل کردند.

فوکو عقیده دارد تحریکات نه تنها شامل رشد کمی «کلام» درباب روابط جنسی می‌شود، بلکه موجب می‌شود که مرکزیت توجه از تأکید بر عمل جنسی به تأکید بر نفوذهای جسمانی مثل افکار، خواسته‌ها، تصورات شهوانی، لذات نفسانی و فعالیت‌های ترکیبی روح و جسم تغییر یابد. («تاریخ تمایلات جنسی»، ج. ۱، ص. ۱۹) این تغییر در موضوع مورد تمرکز، نهایتاً منجر به تبدیل تمایلات جنسی به کانون تکثیر روابط حاکم بر قدرت در مسائل جنسی می‌شود. فوکو در اینجا از مثال همجنس‌بازی مردان استفاده می‌کند. اخلاقیات قرون وسطی عمل لواط را به عنوان یک گناه محکوم کرده بود، بدون آنکه به طبیعت این مفهوم اهمیت دهد. برخلاف آن، مقوله همجنس‌بازی از همان آغاز بیشتر با یک حساسیت جنسی تلفیق شده بود تا با یک نوع رابطه جنسی. («تاریخ تمایلات جنسی»، ج. ۱، ص. ۴۳) مفهوم گیج‌کننده لواط به جای اینکه به یک عمل اشاره کند، اشاره به یک نوع شخص داشت. به علاوه، اگرچه مجازاتهای بسیار سنگینی در عصر کلاسیک برای لواط منظور شده بود، (هر چند که فوکو معتقد بود درباره لواط تا حدود زیادی برداری نیز می‌شد) ولی در عصر مُدرنیته مرد همجنس‌باز مجازات نمی‌شود، بلکه تحت کنترل قرار می‌گیرد. او موضوع علم روان‌پژوهشگی و پژوهشگی قرار گرفته و به او به چشم یک منحرف نگریسته می‌شود که باید درمان شود و تهدیدی برای جامعه و جوانان به شمار می‌آید که باید از بین برود.

به خاطر تمرکز بر روی چنین روابط مدیریتی و کنترلی بود که مفهوم تمایلات جنسی به عنوان حقیقت طبیعت بشری رشد کرد. پس نباید گفت که این مفهوم برای چنین اهدافی «خلق» شد، بلکه این روند همان‌گونه که فوکو تصور می‌کند، فعالیت «قدرت» است که همزمان سبب انگیزش «کلام» شده و کارکردهای جدیدی می‌افزیند.

فرضیه سرکوبگر: «تکنیکی» در قدرت

در مرکز عملکرد قدرت، مفهوم «حکم به سخن» قرار دارد که همان برانگیختن همه مردم برای صحبت کردن و نوشتن درباره مسائل جنسی است. خود فرضیه سرکوبگر

تنها یکی از راه‌های تحریک است و نقش مهارت و تکنیک در قدرتی را دارد که با کلماتی چون خودشناسی و خود-رهایی، مردم را ترغیب به سخن گفتن در این باب می‌کند:

«آیا هدف، صحبت کردن در باب مسائل جنسی نبود که به خاطر آن سعی شد انعکاسی از یک مسئله رمزآلود نشان داده شود؟ انعکاسی که کشف آن ضروری بود، چیزی که با سوءاستفاده به سکوت کشانده شده بود و نشان دادنش هم‌زمان هم سخت بود و هم لازم، هم خطرناک بود و هم ارزش فاش کردن داشت.» («تاریخ تمایلات جنسی»، ج. ۱، ص. ۳۴)

گاهی عقاید فوکو دچار این سوءتعییر می‌شود که تنها راه مقابله با قدرت، سکوت در برابر آن است و کسانی که سعی در مقابله با آن از طریق سخن گفتن درباره «حقیقت» خودشان دارند، در واقع خود را مستقیماً در معرض خطر قرار می‌دهند. اما این برداشتی ساده‌لوحانه و ناصحیح از افکار فوکوست. او می‌گوید هیچ راه سکوتی وجود ندارد، زیرا ما همه در روابط حاکم بر قدرت درگیر هستیم. فوکو عقیده دارد تمایلات جنسی یک حقیقت درباره طبیعت بشری نیست، اما معتقد است که ایندۀ بشر امروزی بدون تمایلات جنسی، اندیشه‌ای بیهوده و بی معنی است، زیرا با تمایلات جنسی است که ما در این بُرهه از تاریخ دارای هویت‌های «فردی» می‌شویم. راه مقاومت در برابر قدرت، بسیار پیچیده‌تر از سکوت است. در واقع تمام مقوله مقاومت در برابر قدرت یکی از بخش‌های بسیار مشکل در توصیف قدرت از دیدگاه فوکو است.

مقابله با قدرت

اینکه ما همگی الزاماً در درون روابط قدرت قرار داریم و در شبکه درهم تنیده قدرت محصور شده‌ایم و نمی‌توانیم «خارج» از این فضایا با آن مقابله کنیم، به این معنا نیست که به عجز و درماندگی رسیده باشیم. بر اساس عقاید فوکو، قدرت در درون خود «نقاط مقاومتی» دارد که در همه جای شبکه قدرت پراکنده است. این نقاط مقاومت قسمت مهمی از عملکرد قدرت به حساب می‌آیند. فوکو می‌گوید:

«کثرت مقاومت‌ها می‌تواند تنها در روابط استراتژیکی موجود در محدوده قدرت وجود داشته باشد. اما این بدان معنا نیست که آنها محکوم به شکست

مداوم هستند.» نباید تصور کرد که تنها یک «امتناع بزرگ» در مقابل یک قدرت قرار دارد، بلکه تکه‌های بهم پیوسته‌ای از استراتژیها وجود دارند که هریک شامل یک سری اهداف هستند و در کشمکش با دیگر استراتژیها قرار دارند، تا بتوانند از آنها به نفع خود استفاده کنند.

(*تاریخ تمایلات جنسی*، ص. ۹۵)

در درون این شبکه تکه‌های بهم پیوسته، منابع و «مهارت‌های رزمی» متنوعی وجود دارند که می‌توانند در جهت اهداف مختلف و توسط استراتژیهای مختلف مورد استفاده قرار گیرند و یا گسترش یابند. معنای این ادعای معماً گونه به بهترین وجه توسط مثالهای فوکو نشان داده شده است:

«جای هیچ شکی نیست که ظهور «کلام»‌های مختلف در باب انواع همجنس‌بازی، انحراف، لواط، هرmafrodیت‌های روانی و زیر-مجموعه‌های آنها سبب گسترش کنترلهای اجتماعی در محدوده انحرافات جنسی شد؛ اما این ظهور نتیجه دیگری نیز دربر داشت و آن شکل‌گیری «کلام متضاد» بود؛ همجنس‌بازی خود، سخنگوی خود شد تا مشروعیت و طبیعت بودن خود را با همان کلمات و همان مقوله‌های پژوهشکی ترویج کند.»

(*تاریخ تمایلات جنسی*، ج. ۱، ص. ۱۰۱)

اما با وجود این مثالها، نمایش این قسمت مهم از نظریه قدرت فوکو، شدیداً به استفاده از استعاره‌های تشریع نشده بستگی دارد. استعاره‌های تشریع نشده در واقع همان مفاهیم سخت و عجیب استراتژیکی هستند. فوکو خود قبول کرد تحلیلی که از قدرت در کتاب «تاریخ تمایلات جنسی» ارائه کرده، به کار بیشتری نیاز دارد و در سالهای بعدی شروع به گسترش و بازنگری آراء خود کرد.

با این حال ما باید این معضلات را کنار بگذاریم تا بتوانیم مفاهیم قدرت را فراتر از محدوده‌ای درک کنیم که در «تاریخ تمایلات جنسی» به آن اشاره شده است.

قدرت، دانش و فرد

فرضیه سرکوبگر در قلمرو تمایلات جنسی، یکی از جنبه‌های فرضیه جامع‌تری از سرکوب است. موضوع مطالعه این فرضیه جامع، تقابل حقیقت (سرنشست انسان) به

عنوان یک پدیده «خارج» از قدرت با مقوله قدرت است. کارکرد قدرت در فرضیه سرکوبگر، تنها سرکوب حقیقت است. پس مقاومت در برابر قدرت همان کشف اشیاء و نشان دادن حقیقت آنها به همان شکلی است که وجود دارند.

اما ایده کشف حقیقت اشیا به همان‌گونه که هستند در واقع نسخه‌ای از اهداف فوکو در نقد اصلی اوست. یعنی او اعتبار حقیقت مطلق را به عنوان پیش‌فرض می‌پذیرد. حال با توجه به عقاید فوکو، تمام دانش ما درباره «حقیقت»، که شامل دانش ما درباب «حقیقت» تمایلات جنسی نیز می‌شود، ثمرة کارکردهای قدرت است. قدرت و دانش، از یکسو همسان نیستند و از سوی دیگر به طرز غیرقابل حلی در دام یکدیگر گرفتار شده‌اند. پس در این مرحله برای فوکو مشکلی شبیه به آنچه در روش دیرینه‌شناسی دیدیم، پیش می‌آید. از یکسو او وجود «حقیقت نهایی» را به عنوان محصولی از قدرت رد می‌کند و از سوی دیگر چیزی را ارائه می‌کند که به نظر می‌رسد نظریه‌ای درباره «حقیقت» قدرت است. پس آیا او باید نظریه خود را به عنوان محصول دیگری از قدرت معرفی کند؟ چیز بسیار متقاعد کننده‌ای در این اعتراض وجود دارد که فوکو خود عمیقاً نسبت به آن آگاهی دارد. او این موضوع را انکار نمی‌کند که تشخیص و صحبت درباره قدرت از جایی در «درون» آن صورت می‌گیرد، در حالی که فوکو تلاش می‌کند خارج از قلمرو قدرت راجع به آن صحبت کند. پس فضایی از تناقض باقی می‌ماند که او سعی در گریختن از آن دارد. اما در این روند گرفتاری، تحلیل‌های فوکو سبب روشن شدن دیگر نظریه‌های او می‌شود. برای مثال اگر او درست گفته باشد، در این صورت بسیاری از مدل‌های مقاومت (مثل مارکسیسم و روان‌شناسی تحلیلی) پوچ خواهند شد، زیرا مقاومت غیرمستقیم آنها در برابر قدرت، بر اساس استفاده از فاکتور «حقیقت» صورت می‌گیرد.

پس فوکو خلاصه‌ای بر جای می‌گذارد که به نظر می‌رسد پرشدنی نیست. از سوی دیگر شکی نیست که او خود به امکان وجود مقاومت در برابر قدرت اعتقاد داشت: این اعتقاد را می‌توان با درگیری او در مسائل اجتماعی و سیاسی متعدد و با مصاحبه‌هایش در طول زندگی دید. اما این مقاومت به چه شکل وجود دارد؟ وقتی حقیقت به سختی در دام قدرت افتاده باشد، چه اختیاراتی برای فرد باقی می‌ماند؟

نتیجه‌گیری

شاید اگر قرار باشد چیزی از فوکو بیاموزیم، این واقعیت باشد که داشتن یک روح پُرسنگر و روشنفکر مهمتر از حقیقتی است که در صدد کشف آن هستیم. فوکو خیلی کم درباره خودش حرف زده است، اما در یک مصاحبه نامعلوم در سال ۱۹۸۳ او به انگیزه‌های شخصی در پس آثارش اشاره می‌کند:

«برای من اثر عقلانی با چیزی ارتباط دارد که شما آن را زیبایی‌شناسی می‌نامید و به معنای دگرگونی خویشتن است... من می‌دانم که دانش می‌تواند مارا دگرگون کند، می‌دانم که حقیقت راهی کشف دنیا نیست (حقیقت منجر به کشف هیچ چیز نمی‌شود) بلکه واقعیت این است که اگر من حقیقت را بدانم، تغییر خواهم کرد و شاید در این صورت است که حفظ شوم.»

پس فوکو به دنبال حقیقت نبود، بلکه در صدد ایجاد تغییر بود. به همین دلیل است که مانباید فکر کنیم می‌توان در آثار او به ارزیابی قانونمندی از حقیقت رسید؛ تنها چیزی که از آثار او به دست می‌آید یک سری راه‌ها برای گسترش بیشتر دانش است.

یک چیز دیگر درباره فوکو بسیار واضح است: او به جای مردم فکر نمی‌کند و یا در پیان اندیشه‌هایش نظامی به آنها نشان نمی‌دهد که به وسیله آن مردم قادر به درک خودشان شوند. در عوض، او بازیر سؤال بردن خود - استنادی مردم و برهم زدن عادتهای ذهنی آنان، اندیشیدن و دگرگونی را به خودشان و امی‌گذارد.

بی‌نوشت

- H. L. Dreyfus and P. Rabinow.: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, Harvester Brighton
- M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan, London, Tavistock, 1972
- *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Practice*, tr. A. M. Sheridan, London, Navistock, 1976
- ____ *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, tr. A. M. Sheridan, Harmondsworth: Penguin, 1979
- ____ *The History of Sexuality* vol. I: An Introduction, tr. R. Hurley, Harmondsworth, Penguin, 1981
- ____ *The History of Sexuality* vol. II The Use of Pleasure, tr. R. Hurley, London, Penguin, 1987
- ____ *The History of Sexuality* vol. III: Care of the Self, tr. R. Hurley London, Allen Lane 1988-
- M. Foucault, *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, tr. R. Howard, London, Tavistock 1965
- ____ *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, tr. A. M. Sheridan, London: Tavistock 1970
- D. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London, Hutchinson 1993
- J. G. Merquior, *Foucault*, London, Fontana, 1985
- J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, London, harper Collins 1993

۱۹۶۸ و پس از آن

سالی پلنت^۱

تصمیم گردآورندگان این کتاب در ارائه ناگهانی مقاله‌ای درباره سال ۱۹۶۸، در پی یک سری فصول فلسفی نشان‌دهنده اهمیت اتفاق عجیبی است که در چنین سالی (که سال شورش و مانع‌تراشی و آشفتگی‌های سیاسی بوده) در فلسفه اروپا رخ داده است. موج بی‌نظیری از نارضایتی که تمام جهان را در سال ۱۹۶۸ فراگرفته بود، در همه جا به جز فرانسه، مشهود بود – و فرانسه جایی بود که وقتی شورشها به آنجا رسید تا حد سقوط حکومت پیش رفت و تأثیرات آن بر روی زندگی فرهنگی و فلسفی فرانسه آنقدر گسترده بود که فقط می‌توان به درکی سطحی از تأثیر آن بر روی فلسفه اروپا نائل آمد، بدون آنکه بشود چیزی از جو و درونمایه‌های سال ۱۹۶۸ درک کرد. مشاجراتی که بر سر بشرانگاری و خودبینادی، قدرت و تمایلات در نوشه‌های نویسنندگانی چون فوکو، لیوتار، ایریگری^۲، دلوز، و گوتاری^۳ ظاهر می‌شد، شدیداً با وقایع آن سال درگیر بودند. اگرچه روش‌های دیگری نیز برای دنبال کردن ویژگی‌های فلسفی سال ۱۹۶۸ وجود دارد، اما شاید استفاده از روش تئوریهای روان‌شناسی تحلیلی و پساستارانگاری، جالب‌ترین روش مشاهده تأثیر چیزی باشد که با نام «مه ۶۸» و یا «وقایع مه» از آن یاد می‌شود.

«واقعیع ماه مه» شامل سه هفته اعتصابات عمومی است که توسط کارگران، تظاهرات عمومی، مشاغل کارخانه‌ای و دانشگاهی به‌اجرا درآمد که با درگیری پلیس، تهدید دولت به دخالت نظامی و سقوط تقریبی حکومت همراه بود. مردم با نوعی حس آشفتگی، کورمال کورمال در پی امکانات و اهدافی بودند که چنین وقفه‌ای می‌توانست به‌دبیال داشته باشد. این حس بدون شک میراثی از تجربیات فرهنگی و بحث‌های سیاسی بود و توسط صدای‌های بسیار متنوعی به‌جا مانده بود که علیه نظم اجتماعی فعالیت می‌کردند. این بدان‌جهت بود که نارضایتی‌ها نه فقط به دانشجویانی ختم می‌شد که فعالیت‌هایشان موجی از اعتصاب به‌راه انداخته بود و نه محدود به کارگرانی بود که نقش سنتی عاملان انقلاب را بیازی می‌کردند. خشونت بر ضد قدرت حاکم، در بیمارستانها، مدارس، تیم‌های فوتبال و حتی روابط شخصی نیز تبلیغ می‌شد. فضای انقلاب حاکم بود اما هیچ‌کس واقعاً نمی‌دانست چرا و چطور چنین جوی به‌وجود آمده است. به‌نظر می‌رسید هیچ‌کس مسئول نیست و پُرستش‌های ناهنجار، کسی را هدف قرار نداده است. مردم ناامید بودند، اما آنها واقعاً چه می‌خواستند؟ مسئله تأمین نیازهای مادی نبود، شاید پای نیازهای دیگری در میان بود، یا آرزوها و خواسته‌هایی مطرح بودند که قبل‌اً هیچ‌وقت به این سرعت بیان نشده بودند؟ مردم اعتراض می‌کردند، اما نارضایتی آنان نسبت به چه چیز و علیه چه کسی بود؟ آنها نمی‌خواستند با جلوه‌داری نخبگان انقلابی هدایت و نقد شوند، بلکه می‌خواستند خود سخن بگویند و تمام جوانب زندگی خودشان را به چالش بیندازند. به‌کدام قدرت می‌شد درباره هر چیزی شکایت کرد؟ این موقعیتی بود که پاسخ روشنی برای آن وجود نداشت و واقعاً غیرقابل تصور بود. معانی زیادی برای درک این تلاش ارائه شده است که تفکر درباره آنها، فلسفه اروپایی پس از این وقایع را شکل داده است.

جای تعجب ندارد که «واقعیع ماه مه» تا این حد آشفتگی و حیرت به‌همراه داشته باشد. در مقایسه با دیگر جوامع پیشرفته صنعتی، فرانسه دهه پنجاه و شصت، دوران رفاه و ثبات را طی می‌کرد و امکان به‌وجود آمدن یک انقلاب و حتی یک ناآرامی جدی بعید و دور از انتظار می‌نمود. اما طی چند ماه، مسنازعات کوچک بین دانشجویان و مؤسسات دانشگاهی تا حد چالش‌های عمدۀ با قدرت حاکم و سلسله مراتب قدرت صعود کرد و درخواست‌های دانشجویان برای کنترل امور زندگی خود، از خوابگاه‌ها

گرفته تا محتوای واحدها و دروس، به سرعت به کارخانجات و سپس به طیف وسیعی از زندگی مردمان فرانسه سرایت کرد. دعوت برای اعتصاب عمومی در سیزدهم مه با استقبال مواجه شد و فرانسه را تا حد توقفی بزرگ پیش بردا و خشم مدیران و رؤسا - بویژه رهبران اُرگانهای سنتی چون اتحادیه‌ها و حزب کمونیست فرانسه - را برانگیخت. تقاضای عمل‌گرایان فراتر از درک این قدرتها بود، اما قطعاً کنایه خاصی در پاسخ مخالفان این اعتصابات وجود داشت: جناح کمونیست فرانسه و رهبران اتحادیه‌ها در حالی که با حرارت و خشم مخالف این اشغالها و اعتصابات بودند، اصرار داشتند که دانشجویان خرابکارند و کارگران با چنین اعمالی مزایا و منافع سیاسی خود را که قبلًا با اعتراضات اصولی به دست آورده بودند، از دست خواهند داد و اینکه زمان برای انقلاب مناسب نیست. اعتصابات و اشغالها غیرمجاز بودند و توسط کمیته‌های غیررسمی و بانادیده گرفتن آشکار اُرگانهای رسمی همچون اتحادیه‌ها و سلسله‌مراتب مربوط به آن، انجام می‌شدند.

علاوه بر این، درخواست‌های کارگران طوری مطرح شده بودند که به سختی درک می‌شدند. آنها نه خواستار افزایش حقوق بودند و نه طالب تغییر شرایط کاری. آنان هیچ چیز خاصی مطالبه نمی‌کردند و همزمان همه چیز می‌خواستند: آنچه کارگران در پی آن بودند، تغییر کامل رویه زندگی شان بود. برای همه مبهم بود که چطور چنین گسیختگی شروع شده بود؟ چه کسی باید مورد سرزنش قرار می‌گرفت و سرانجام این اعتصابات به کجا ختم می‌شد.

«فرانسه در آستانه جوش و خروشی انقلابی است [روزنامه «آبزرور»]^۱، مه ۱۹۶۸] چه کسی مسئول است؟ چه کسی به جان این کارمندان ناکارآمد جرقه انداخت؟ در فستیوال بی‌نظم سوربن همه‌چیز به نظر ناگهانی و اغتشاش‌آمیز می‌نمود.»

واقعی که رخ داده بودند، چیزی بیش از به چالش انداختن یک سری سیاست‌های اتخاذ شده بود. «آبزرور» به این نتیجه رسیده بود که:

«تحول بزرگی که فرانسه در حال گذار از آن است، چیزی بیش از یک بحران دولتی و یا حتی رژیمی است: این تحول بالاتر از همه اینها و در واقع یک

بحران حکومتی است. در چنین بحرانی، تنها مشکل حکومت فرانسه نیست بلکه مشکل معنای «حکومت» است که در دنیای صنعتی و غرب پذیرفته شده و انشعابات آن نیز پس از قرن هجدهم مقبول افتاده است.

«وقایع ماه مه»، بحران اقتدار در تمام اشکال آن بود و بدتر از همه این بود که اعتصابات عمومی چنان گیختگی ایجاد کرده بودند که حتی وقتی سرانجام زندگی در فرانسه به حالت عادی خود بازگشت، بسیاری از مردم ولو برای چند هفته، زندگی بسیار متفاوتی را تجربه کرده بودند.

«[مفسری چنین می‌نویسد] بدون قطارها، اتومبیل‌ها و کار، اعتصابگران دوباره زمانی را فراچنگ آورده‌اند که زمانی در کارخانه‌ها و جاده‌ها و در مقابل تلویزیون نشستن‌ها از دست داده بودند. مردم در خیابانها قدم زدند، به روی‌ها یشان اندیشیدند و یاد گرفتند چگونه زندگی کنند. آرزوها کم کم تبدیل به واقعیت شدند.»

در سال ۱۹۶۸ بحث‌های زیادی درباره خواسته‌ها، تخيّلات و خلاقیت‌ها صورت گرفت و بالآخره رؤیای دنیایی که بر اساس لذتها بنا نهاده شده بود تا بر پایه نیازها، ممکن به نظر رسید. مردم کاملاً درک کرده بودند که جامعه سرمایه‌داری طی سالهای پس از جنگ دچار تغییرات زیادی شده تا دهه ۱۹۶۰ از واژگانی چون «جامعه پساصنعتی» استفاده می‌شد تا به این وسیله تغییرات جامعه‌ای را که بر اساس تولید بود به جامعه‌ای که بر مصرف کالا بنیان نهاده شده بود، نشان دهد. البته این بدان معنا نبود که دیگر تولید برای بقای جامعه سرمایه‌داری مهم نبود، بلکه چنین تغییری این احساس را منتقل می‌کرد که چگونگی گذران اوقات بیکاری در درک نحوه کارکرد آن جامعه اهمیت فوق العاده فزاینده‌ای دارد. رشد شتابدار تکنولوژی، رسانه‌های گروهی، تبلیغات و انواع تغییرات فرهنگی و اجتماعی، نظریه‌های جدید و متنوعی را راجع به دنیای اجتماعی و اصول و قواعد آن به وجود آورد که بر اساس آن دنیا مورد حمایت و یا انتقاد قرار گرفت. در سال ۱۹۶۸ نقدهایی درباره نظام سرمایه‌داری مصرف‌گرا صورت گرفت که همزمان با ارائه بستری از منافع، آزادیها و تجملات بی‌نظیر موجود در این نظام، نشان می‌داد که سرمایه‌داری اساساً به صورت نظامی بیگانه‌ساز باقی مانده است. در واقع حُسن تصادفی بود که هربرت مارکوزه – که مفسران زیادی از او به عنوان

فیلسوف عمل‌گرا حمایت می‌کردند – در سال ۱۹۶۸ به طور اتفاقی در پاریس حاضر بود. نقد او از مصرف‌گرایی و مدارای ظاهریش با جامعه مرفه در واقع طین‌انداز درخواست‌های عمل‌گرایان بود. مارکوزه با استفاده از تلاش‌های مکتب فرانکفورت برای گسترش مارکسیسم و فرویدیسم، چنین استدلال کرد که اگرچه سرکوب لذتها و خواسته‌ها برای عملکرد آرام جامعه ضروری است، اما فضای بسیاری وجود دارد که می‌توان با استفاده از آن بهجای اینکه آرزوهای مردم را صرفاً به‌خاطر منافع جامعه سرکوب و محدود کرد، سازمانهای اجتماعی را متناسب با خواسته‌ها و آرزوها بنانهاد. این ایده که توجه به فراسوی ساختارهای مادی جامعه و ساختارهای فرهنگی و روحی یک ضرورت است، بدین معنا بود که ضرورتی نداشت نظریه سیاسی انتقادی بیش از این خود را به‌خاطر منافع ساختارهای طبقاتی جامعه محدود کند، بلکه می‌توانست تمام خواسته‌های ناراضیان را در نظر داشته باشد، حتی اگر این نارضایتی‌ها از سوی کارگران، دانشجویان، همجنسبازان، بیکاران، زنان، مهاجران و یا هر جماعتی مطرح شده باشد که احساس می‌کنند توسط جامعه به‌ظاهر منسجم و خوشبخت طرد شده‌اند و خود را به‌انزواکشانده‌اند. تنها مارکوزه نبود که عقیده داشت «جامعه تک‌بعدی» که نظام سرمایه‌داری به آن تبدیل شده، می‌تواند مورد اعتراض این گروه‌ها و طبقه کارگر قرار بگیرد. در اثنای این صدای نامتجانس، نظریه تحولی [انقلابی] حامیان جدیدی پیدا کرد که طبقه‌ای نامنسجم، اما انقلابی بود.

اگرچه توسعه‌های سیاسی این نوع برداشت از وقایع را که در این فصل به آن پرداخته شده، شدیداً متزلزل کرد، اما قطعاً به معنایی عمل‌گرایان به جامعه‌ای حمله‌ور شدند که هنوز کسالت‌آور و فاصله‌ساز بود و این کار را با وجودی انجام دادند که به نظر می‌رسید دلایل قدیمی‌تر که همان کار ملالت‌آور و عدم رضایتمندی از زندگی بود، از بین رفته‌اند. برای مثال، با قبول اینکه نیاز به بقای جسمانی یک نیاز در گذشته بود، موقعیت‌گرایان اوآخر دهه پنجاه به‌بعد چنین عقیده داشتند که رسم و رسوم، کشمکش‌ها و کار – بدون آنکه ضرورتی وجود داشته باشد – در بُرهه‌ای از زمان ترویج می‌شدند که مردم می‌توانستند با استفاده از روح لذت و سرگرمی از ثمرة قرنها کار لذت ببرند. در سال ۱۹۶۸ این موضوع درونمایه حاکم بر جامعه بود. «هیچ وقت کار نکن» که

بر روی دیوارها نوشته شده بودند، در واقع نقل قولی از رمبو^۱ بود. که می‌گفت: «من آرزو هایم را واقعیت می‌دانم، زیرا به واقعی بودن خواسته‌هایم ایمان دارم» و یا شعار معروفی بود که اشاره به سنگفرشها بی داشت که توسط دانشجویان و در طی درگیریهایشان با پلیس کنده شده بودند، این شعار می‌گفت: «زیر سنگفرشها ساحل آرمیده است!» این آخرین نوشته روی دیوار، هم روح حاکم بر فضای سال ۱۹۶۸ و هم مشاجرات فلسفی را که توسط این وقایع به وجود آمده بود، در خود جمع کرده است. شاید این تصور که ساحلی در زیر سنگفرشهاست و اگر خیابانهای قدیمی تکه‌پاره شوند، دنیای جدیدی در انتظار کشف شدن است، فریبینده‌ترین و پایدارترین احتمالی باشد که وقایع مه سال ۶۸ به آن دامن می‌زد. با وجود این، درونمایه‌ها، تاکتیک‌ها، شعارها و خواسته‌های دیگری نیز از «واقعی» سر برآورده که باطنین‌های فلسفی همراه شدند. برای مثال خصوصیت با قدرت حاکمه تبدیل به نوعی بی‌اعتمادی به نظریه و سلسله‌مراتب کلام فلسفی شد و همچنین حرمت جدیدی برای بی‌واسطگی و قایع و امکان بیان و ارتباط بدون واسطه قائل شد که با ظهور دستنوشته‌های افسانه‌ای روی دیوارها قوت گرفت. با به چالش انداختن تمام شیوه‌نامه‌های زندگی، پرسش‌هایی مانند اینکه قدرت چگونه و کجا به اجرا در می‌آید مطرح شد؛ مقاومت عمل‌گرایان در برابر طبقه‌بندی و اشکال سنتی سازماندهی، منجر به زیر سؤال بردن تمام قوانین و ساختارها شد و تأکید آنها بر روی لذت و آمال، انعکاسی از علاقه آنها به نظریه روانشناسی تحلیلی گشت که تأثیر فلسفی عمیق آن هنوز ادامه دارد.

اغلب اوقات از «واقعی» به عنوان شورشی دانشجویی یاد می‌شود و گفته می‌شود که فرانسه در مواجهه با چنین موقعیت خطرناکی تهانی بود و دیگر اینکه این شرایط به همان اندازه که در دانشگاه‌ها ظهر یافته بود، در کارخانجات نیز مشهود بود. با اینکه گاهی به این جنبه از وقایع بیش از حد پرداخته می‌شود، نباید فراموش کرد که نقش دانشجویان و روشنفکران نیز در ملاحظات فلسفی سال ۱۹۶۸ مهم است. این واقعیت که در آن زمان بسیاری از نویسندهایی که وقایع ۱۹۶۸ درونمایه آثارشان بود فعالیت سیاسی می‌کردند، این طرز تفکر را قوت می‌بخشید که روشنفکران فرانسوی بیش از همتایانشان در دیگر کشورها، نقشی فراتر از نقش سیاسی داشتند. در سالهای قبل از

۱۹۶۸ ترکیب فلسفه با سیاست، به همراه ظهور و مرکزیت مارکسیسم، در زندگی فلسفی فرانسه تشدید شده بود. البته هر متفسک فرانسوی که پس از جنگ فعالیت می‌کرد، یک مارکسیست به شمار نمی‌آمد. اما مدت زمان بسیاری بود که جو حاکم چنان پیش می‌رفت که حتی آنها بی‌که با مارکسیسم دشمنی داشتند به طریقی خود را در ارتباط با آن قرار می‌دادند: این پُرسش که چگونه و تا کجا یک اندیشمند باید هدف مشترکی با یک کارگر داشته باشد، پُرسش مهمی بود که در نوشه‌های شخصیت‌هایی مثل سارتر و دوبوار مطرح می‌شد. جدای از خشونت‌های حزب کمونیست فرانسه، مارکسیسمی که در فرانسه شکوفا شده بود، بشرانگار بود و بر اساس نقد بیگانگی در روابط اجتماعی بنا نهاده شده بود – چنین بیگانگی در جامعه سرمایه‌داری ظهور یافته بود و بر امکان پدید آمدن انقلابی تأکید می‌کرد که برای اولین بار به نیازهای واقعی مردم، خواسته‌هایشان و انرژی خلائقشان فرصت ظهور می‌داد.

اگرچه وقایع ماه مه تأثیر عمیقی بر فلسفه اروپایی، و بویژه فلسفه فرانسوی گذاشت، ولی باید اذعان کرد که بسیاری از پیشرفت‌های نظری بر اساس فلسفه‌ای بود که طرح آن در سالهای پیش از ۱۹۶۸ برنامه‌ریزی شده بود. مخصوصاً وقایع ماه مه و فروپاشی فلسفی آن نمایشی به شمار می‌آمد که در برابر پرده‌ای از بشرانگاری به‌اجرا درآمد؛ این اجرا برداشت ساختارانگارانهای از درک نظریه‌های فروید و مارکس درباره اهمیت فردیت بشر بود که از آن به عنوان ساختار اصلی دنبای اجتماعی یاد می‌کردند. اگرچه «وقایع ماه مه» به بحران فاعلی شتاب داد – بحرانی که قبل از توسط ساختارانگاری تسریع شده بود – و آن را به جهات متنوعی تقسیم کرد، اما حرکت‌های اصلی این نظریه هنوز برای پس‌ساختارانگاران، پُست‌مُدرنها و مکتب‌های فلسفی دیگر از اهمیت خاصی برخوردار است.

بازخوانی مارکس

جالب‌ترین و مهم‌ترین بحث ساختارانگاری این بود که جهان از همان اول به یک سری اشیاء برچسب خورده تقسیم نشده است. نظریه پردازان ساختارانگار این احتمال را ممکن دانستند که الزاماً ارتباطی بین کلمات و اشیاء وجود ندارد و این حقیقت که ما به استفاده از برخی کلمات مثل «جامعه» و «فرد» عادت کرده‌ایم، بدان معنا نیست که

چیزهایی واقعی و طبیعی و معادل این اسمی در دنیای خارج وجود دارند. در دهه ۱۹۶۰ لویی آلتوسر^۱ چنین عقیده داشت که این تفکر عامه که نظریه مارکس از احساس خشم نسبت به بی‌عدالتی‌های فقر، استثمار و سرکوب پدید آمده، کاملاً اشتباه است. مارکس – به خصوص در آثار متأخرش – بیشتر به سرنوشت نظام سرمایه‌داری به عنوان یک سیستم اهمیت می‌داد تا به فرد فرد کارگران به عنوان مردم. از نظر مارکس طبقه کارگر باید قدرت خود را بشناسد، نه برای اینکه خود را آزاد کند، بلکه برای اینکه سقوط نظام سرمایه‌داری را قادر بخشد. به علاوه، این ایده که هریک از مایک اندیشه آزاد و رها و فردی خود مختاریم و صاحب «خود»‌های واقعی هستیم، شدیداً توسط فرضیه آلتوسر متزلزل شده است. فرضیه آلتوسر می‌گوید روابط اقتصادی و اجتماعی نه فقط گهگاه به زندگی ما تجاوز می‌کنند، بلکه ما را تحت کنترل در می‌آورند. ما با این طرز تفکر بزرگ می‌شویم که افرادی آزاد هستیم؛ اما در واقع روابط ما با مدرسه، کلیسا، دانشگاه، جراید، اتحادیه‌های تجاری و دیگر نهادها (که گفته می‌شود هویت ما را می‌سازند)، افسانه‌ای بیش نیست. با قبول اینکه دنیا حول بشریت به عنوان فاعل مؤثر می‌چرخد، ما هیچ وقت قادر به دیدن این حقیقت نیستیم که آنچه واقعاً مهم است ساختارها، نهادها و روابط اقتصادی است که در آن زندگی می‌کنیم.

آلتوسرا ایده‌های مارکسیستی متقدم را در رابطه با طبیعت این نهادها و ساختارها نیز زیر سؤال برد. اگرچه اشکال مختلف مارکسیسم به ساختار اقتصادی جامعه به چشم عملکردی از تأثیر قطعی و تعیین‌کننده جنبه‌های رو بنای جامعه – مثل فرهنگ، تحصیلات، جراید و ... – می‌پردازند، اما آلتوسر معتقد است که هریک از این حوزه‌ها، در جامعه با نوعی «خود مختاری نسبی» فعالیت می‌کنند. اگرچه اقتصاد «فاکتور تعیین‌کننده در آخرین لحظه» است، اما او اصرار داشت که «زمان آخرین لحظه هیچ‌گاه فرانمی‌رسد». بحران اقتصادی برای فروپاشی بنای اجتماعی کافی نیست، زیرا جامعه از گرایش‌های ضد و نقیضی تشکیل شده که سبب می‌شود تحول اجتماعی کار ساده‌ای نباشد. با وجود اینکه تحلیل آلتوسر به یک معنا برای درک و قایع ۱۹۶۸ مفید است، اما تأکید او بر روش‌هایی که هم افراد و هم جامعه جهانی را صاحب ساختارها و روابط پیچیده می‌سازد، به این معناست که کسی درست نمی‌داند تغییرات اجتماعی واقعاً به

چه صورت رُخ می‌دهند. با متزلزل ساختن مفاهیم قدیمی که بشر را فاعل خودمختاری می‌دانستند، آلتوسر هیچ جایی برای درک چگونگی ساختارها و روابطی که او به آنها هویت بخشید و توسعه و تغییر داد، باقی نگذاشت. با توجه به این موضوع، «واقع ماه مه» به همان اندازه برای یک ساختارانگاری مارکسیستی غیرقابل درک بود که برای یک رئیس بانک. با این حال آنچه که ساختارانگاری محقق ساخته بود، پژوهش روشهایی بود که زبان با استفاده از این روشهای شکل‌دهی تجربه‌ها و درک ما از جهان می‌پرداخت. این امکان که آنچه ما به عنوان واقعیت تجربه می‌کنیم، صرفاً یک سری سنت‌های تصادفی هستند، پرسش‌های بی‌شماری راجع به چگونگی ظهور این سنت‌ها و چگونگی عملکرد ساختارها برانگیخت.

پس از وقایع ماه مه، میشل فوکو و زان فرانسوالیوتار به این موضوعات پرداختند. اگرچه این دو فیلسوف در جهانی کاملاً متفاوت کار می‌کردند، اما برخی علائق مشترک در آثار هر دو وجود دارد – هر دوی این فیلسوفان نه تنها نسبت به تفکر جدلی (دیالکتیکی) که به عنوان پیش‌فرض توسط مارکسیسم قبول شده بود، معارض بودند، بلکه فراتر از این، نگاه متقدانه‌ای به تمام پیش‌فرضها و تحولات هر کلام تئوریکی داشتند. فوکو و لیوتار در صدد شفاف‌سازی میزان تأثیر کلامهای مختلف در ساختن دنیا بودند – کلامهایی که فرض می‌کنیم فقط دنیا را توصیف می‌کنند و در ساختن آن نقشی ندارند. آنها همچنین نفی انگاری موروثی از مارکسیسم و فروید را زیر سؤال برداشتند: فوکو با گسترش مفهوم بارور و تحقیقی قدرت، این کار را کرد و لیوتار با تأثیر بر تغییر شکل خواسته‌ها و آرزوها به این مهم دست یافت. در ضمن هر دو تلاش کردند تا تاریخ‌گریزی نظریه ساختارانگاری را با پویایی و فعالیت این جنبش ترکیب کنند.

طرح و پروژه آخری تا حدودی با گرایش به نیجه محقق شد – او چنین عقیده داشت که نظم ظاهری موجود در تمدن غرب با نوعی بی‌ثبتاتی و بی‌منطقی پنهان آلوده شده است. مفهوم نیجه از دنیا به عنوان «غول گرداد انژی» همان محسول تقابل نیروهای پویای هرج و مرج و نظم است که مدام علیه یکدیگر قد علم می‌کنند: این مفهوم را می‌توان در آثار فوکو دید. از نظر فوکو چنین پویایی، آکنده از ارتباطات شبکه‌ای پیچیده بین قدرت و دانش است. لیوتار نیز در فلسفه خواسته‌های متعدد و تحقیقی، با دلوز و گوتاری تشریک مساعی دارد. در به چالش کشیدن روند عقل‌انگارانه

تاریخ که توسط هگل ارائه شد، بسیاری از فیلسوفان پس از سال ۱۹۶۸ به سمت دیدگاه‌های نیچه جهت گرفتند. این اندیشه بیان می‌داشت که «واقع» مصاديق بیرونی رقابتی همیشگی بین وجود نظم و سقوط آن است؛ برای مثال لیوتار در ردایده نگاه کلیت‌انگار (مثل آنچه که در مارکسیسم پیشنهاد می‌شود) توجه خود را به روش‌هایی معطوف کرد که نقاط قوت پنهانی موجود در آنها، هم دقت ظاهری تنوری و هم صورت آرام بیرونی نهادهای اجتماعی را از بین می‌برد. بنابر این، در سال ۱۹۶۸ لیوتار امکان وجود یک «فلسفه اشتیاق»^۱ جدید را در موارد زیر مشاهده کرد: انفجار ویرانگر شهرتگری، خلاقیت و احساس نوعی فوریت و بداهت در چیزی که او «رفتار در زمانی و در مکانی» می‌خواند. این ایده که نیروهای یکسان موجود در نقاط قوت، هم زمینه‌ساز نظم و هم مسبب براندازی آن هستند، مرکزیت اندیشه فوکو را در نوشه‌های او پس از سال ۱۹۶۸ تشکیل می‌دهد. در این نوشه‌ها ساختارانگاری آثار متقدم او تبدیل به یک سری تحلیل‌های گسترش یافته می‌شوند که به امتحان روشنی می‌پردازند که معتقد است دنیا با کلامهایی ساخته می‌شود که ما برای نوشتمن و اندیشیدن از آنها استفاده می‌کنیم.

از نظر فوکو، پُرسش مهمی که با شکست وقایع ماه مه به وجود آمد، این بود که قدرت چطور، کجا و با چه هدفی به‌اجرا در می‌آید. اگر پذیریم که آلتوسر میدان عمل این پُرسش را وسیع کرده باشد، در عوض فوکو این پُرسش را در معرض عام فرار داد تا دیگران نیز در آن درگیر شوند و با این‌کار این عقیده آلتوسر را که می‌گفت ساختار اقتصادی جامعه همیشه نقش تعیین‌کننده‌ای هم در کارکرد و هم در نقد جامعه بازی می‌کند، رد کرد. او چنین بحث کرد که توسعه طبقاتی و اقتصادی جوامع تنها یک جنبه از سرگذشت آنهاست که اغلب هم سرگذشتی کاملاً تصادفی است. اینکه یک تاریخ وجود ندارد که مختص کشمکش‌های طبقاتی باشد، یکی از بحث‌های پس‌ساختارانگاری مهم در سلسله مباحث فوکو است و قسمت اعظمی از کارهای متأخر او به حل مسائل غیرمستقیم و تلویحی همین شرایط پرداخته است. به دنبال وقایع ماه مه، چنین به‌نظر می‌رسید که شکست این انقلاب به‌نحوی باناتوانی عملی در به وجود آوردن یک تغییر اساسی در نظریه تحولی مارکسیسم ارتباط داشته باشد، زیرا فوکو قانع شده بود که نگاه

مارکسیسم به تاریخ، جامعه و فاعل، اساساً اشتباه است و نه تنها در قالب محتوا و معنایشان، بلکه مشخصاً در قالب شکلی که می‌پذیرفتند نیز صحیح نبودند – این اشتباه بویژه در جهت تمایلات کلیت‌انگاری مارکسیسم درباره جامعه و نگاه به آن به عنوان یک کل متعدد و منسجم قابل درکتر است.

اگر آنچه گفته شد، یکی از نتایج نهایی باشد که اندیشه‌های فلسفی و قایع ماه مه به آن انجامید، باید دانست که همزمان این ایده عمیقاً در دیگر عقاید ریشه دوانده و با ایده‌های بسیاری مشترک شده است. البته شکنی نبود که سرانجام وقایع به شکست می‌انجامید اگر آنچه آنها به نمایش گذاشته بودند لحظه‌ای از خصومت بین تمایل به هرج و مرج و نیاز به نظم می‌بود. از سوی دیگر، زبان پیروزی و شکست هیچ ربطی به جهان‌بینی ندارد – جهان‌بینی که از همان ابتدا حاضر نشد به مارکسیسم و انقلاب اجتماعی آن ایمان بیاورد. اگرچه کار لیوتار مفهوم کلی انقلاب و تحول را زیر سؤال برد، اما بسیار بعيد می‌نمود که منظور او از این کار بیان این مطلب باشد که نه می‌توان جامعه سرمایه‌داری را تغییر داد و نه اساساً چنین جامعه‌ای تحول‌پذیر است. همچنین درست نیست که بگوییم این امکان وجود نداشت که بتوان کاری در جهت سرنگونی یا توقف این روند انجام داد. در عوض، دفاع لیوتار از ویژگی خاص و قایع و منحصر به‌فرد بودن صدای‌های مختلف، هم‌راستا با جنبش‌هایی بود که در تلاش بود تا سواسی ما را نسبت به جامعه و افراد با نگاهی مولکولی به دنیا جایگزین کند – نگاهی که به چگونگی مفهوم‌سازی می‌پردازد. تا حدودی این موضوع در طرح فوکونیز وجود دارد: فوکو در جستجوی حوزه‌های کوچکتر و پنهانی بود که ساختارهای سیاسی کلان و مفهوم‌سازی را تولید می‌کردند. اما از نظر لیوتار، دلوز و گوتاری ساحل زیر سنگفرش‌های خیابان، قلمرو آمال کلامی و هرج و مرج‌هایی بود که هرگونه تلاش برای دستیابی به نظم را – چه از نوعی راستی و چه از نوع چپی آن – متزلزل می‌ساخت.

بازخوانی فرورد

مفهوم بی‌نظمی ذاتی و پنهانی فقط از تفکرات نیچه به وجود نیامد، بلکه نظریه روان‌شناسی تحلیلی نیز در این امر دخالت داشت. تأثیر انواع ایده‌های اولیه روان‌شناسی تحلیلی بر روی وقایع ماه مه کاملاً آشکار بود. این تأثیر هم بر روی لذات و

آمالی تأثیر گذاشته بود که تمام وقایع ماه مه را فراگرفته بودند و هم در ظهور ناگهانی گرایش به سورئالیسم مشهود بود – این مکتب سعی در گذشتن از واقعیت‌های تصنیع موجود در تجربیات آگاهانه و رسیدن به آمال پنهان ذهن ناخودآگاه داشت. بسیاری از این احساسات شبیه به سبک نگاه بشranانگارانه مارکوزه به فروید، بیان شده بودند – او معتقد بود، جور و ستم و بیگانگی از اجتماع به علت سرکوبی ذهن ناخودآگاه و تمایلات آن صورت می‌گیرد. جامعه سرمایه‌داری از اظهار «خود» واقعی جلوگیری کرد؛ حال هر انقلاب موفقی باید به جامعه‌ای می‌انجامید که در جهت «خود» و حول آن سازماندهی می‌شد نه علیه آن.

نظریه روان‌شناسی تحلیلی که توسط ژاک لاکان¹ گسترش پیدا کرد، محصولی از تفسیر ساختارانگارانه‌ای است که شباهت زیادی به دستاوردهای التوسر درباب مارکس دارد. اگرچه زمانی امکان داشت روان‌شناسی تحلیلی در ابتدا یک شیوه درمانی به حساب آید (که به نوعی نقش یک دستورالعمل برای زندگی را داشت)، لاکان چنین بحث می‌کند که ما همیشه و بهناچار از «خود» واقعی مان دور هستیم، و صرف نظر از اشکال خاص سازمانهای اقتصادی و اجتماعی، در داشتن یک حس بنیادی نسبت به آن بیگانه شده‌ایم.

از همان لحظه نخست که یاد می‌گیریم از زبان برای شناخت و هویت‌بخشی به خود و اشیاء پیرامون استفاده کنیم، وارد نظمی نمادین و دنیای کاملی از کلامها، نشانه‌ها، فرهنگ‌ها و معانی می‌شویم. و در همین نقطه؛ دنیای خیالی یا متمایز نشده و پُر هرج و مرج را ترک می‌گوییم – دنیایی که زمانی بدون خودآگاهی و بدون ساختارهای زبان‌شناختی در آن زندگی می‌کردیم و این ساختارها بودند که به ما می‌گفتند که و چه هستیم. واژگانی چون نظم نمادین و نظم خیالی، به طرز گسترده‌ای تبدیل به وسیله‌ای برای توصیف فروید از ذهن خودآگاه و ناخودآگاه شد. اگرچه فروید پیشنهاد کرد که تحلیل می‌تواند نوعی مصالحه بین این دو ایجاد کند، به طوری که ما به درکی از تمام «خود» خودمان نائل آییم، اما لاکان عقیده داشت که وجود شکاف بین نظم نمادین و نظم خیالی و طبیعت این دو، اشتباه درک شده‌اند. نظم خیالی تنها می‌تواند در درون نظم نمادین وجود داشته باشد، زیرا نظم نمادین تنها قلمرویی است که تمام مفهوم‌سازیها و

بیانها بدون هیچ تغییری در آن صورت می‌گیرد. لاکان معتقد است قلمرو نمادین همان پدران، قوانین، تحریمات و نظم‌ها هستند؛ از نظر او آلت جنسی مرد در این قلمرو نقش رئیس دست‌نشانده‌ای را دارد که تجسمی از نوعی جستجو برای یافتن نظم و هویت و پیدا کردن آغازها و پایانها، انسجام و همگونی است؛ و این در حالی است که تمام آنچه به تمایلات جنسی زنانه نسبت داده می‌شود – مثل کثرت ارگانهای جنسی و نقاط تحریک‌پذیر جنسی – همگی قسمی از نظم خیالی هستند. بنابر این، هنگام صحبت کردن، ما بلافاصله خود را در لیوای قدرت پدرانه قرار می‌دهیم تا هویت بیابیم و روشاهی سازماندهی و مفهوم‌سازی تجربیاتمان را بیاموزیم.

از این منظر، انتقال تجربه بیگانگی که جامعه سرمایه‌داری به آن متهم است، مختص یک سامانه اجتماعی سرمایه‌دار نیست، بلکه با ساختارهای فکری ما ارتباط دارد. روشاهی که با استفاده از آنها دنیا را می‌فهمیم و آن را تغییر می‌دهیم – مثل مفهوم‌سازی، نامیدن و تشخیص هویت – تعیین‌کننده روابط ما با دنیا نیز هستند. قلمرو نمادین فقط به تحریف واقعیت قلمرو خیالی نمی‌پردازد، زیرا قلمرو خیالی به همان اندازه محصول نمادسازیها و مفهوم‌سازیهای است. بنابر این هیچ‌کس نمی‌تواند معنایی از «واقعیت» درست کند. این واقعیت چه مادی باشد چه غیر مادی، چه آگاهانه باشد و چه ناآگاهانه، بدون وساطت نظم نمادین و سیستم مفاهیم معنا پیدا نمی‌کند. ساحل مذکور باید همیشه پوشیده از سنگفرش‌های خیابان باشد.

با تمام این اوصاف ساحل همیشه در برابر نقدهای تخریبی که درباره مفهوم‌سازی اصیل آن صورت گرفته مقاومت کرده و دوام آورده است. این واقعیت که هنوز می‌توان در برابر نظم‌های موجود، از نوعی «دیگر» سخن گفت بدین معناست که بسیاری از فلسفه‌هایی که از تفسیر لاکانی فروید و رویارویی ساختارانگاری با مارکسیسم توسعه یافته‌اند، نوعی تعهد سیاسی را حفظ کرده‌اند. برای مثال تفسیرهای فمینیستی ایریگری درباره عقاید لاکان نشان می‌دهد که موقعیت زنان در نقش «دیگر»، در جوامع و سنت‌های فلسفی غرب همیشه سبب شده آنها خارج از نظم نمادین قرار گرفته و تهی از هرگونه زبان، تاریخ، اسطوره و داستانهایی باشند که یک هویت فرهنگی را می‌سازند. ایریگری درباره تحلیل فوکو از کلام نیز به همین منوال سخن می‌گوید و هیچ جایی برای زنان قائل نمی‌شود و با این کار نشان می‌دهد که چقدر ورود به نظم نمادین برای

کسانی که توسط این نظم طرد شده‌اند، سخت و حتی نامطلوب است؛ اما اثر او امکان توقف و سرنگونی نظامهای کلامی و اجتماعی را نیز به وجود آورده است. نظم نمادین مملو از شکافها و امکاناتی است که با کمک آنها می‌توان در مقابل این نظم مقاومت کرد؛ ما ممکن است در دام این نظام‌ها بیفیم، اما این نظام‌ها در درون خود تنش‌هایی دارند که پتانسیل سرنگونی خود را فراهم می‌آورند. تأثیرات عدم پذیرش هویت و طبقه‌بندی در واقعیع ماه مه نه تنها در نوشتة ایریگری بلکه در آثار دیگر نویسنده‌گانی مثل هلن سیزو و ژولیا کریستوانیز قابل مشاهده است. آگاهی از این موضوع که مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی خود به صورت غیر مستقیم در نظام‌های موجود در جهان وجود دارد، منجر به آزمایش‌های مولده قابل توجهی شد که با روش‌های اجتماعی و مقاومت‌ها و سرنگونی‌های کلامی همراه بود. چنین رشدی در فلسفه فمینیستی فرانسه مخصوصاً تحت تأثیر واقعیع مه به وجود آمد، زیرا همانند کلام انقلابی و ضد فرهنگی دهه ۶۰، «واقعیع» به همان اندازه که از نظر سیاسی و شخصی آزادی به همراه داشتند، با جوی از سکس‌گروی و تنفر از جنس زن نیز احاطه شده بود و تمام سنت‌ها و مکتب‌های اجتماعی و سیاسی غرب را فراگرفته بود. در چنین جوی احساسی وجود داشت مبنی بر اینکه در واقعیع سال ۱۹۶۸، مردان سنگرهای را پُر کرده بودند، در حالی که زنان قهقهه درست می‌کردند و قهرمانان شکست خورده در تظاهرات خیابانی را پیمانمان می‌کردند. فمینیسم فرانسوی در تلاشهای بعدی خود سعی کرد طبیعت افراطی و بی‌خاصیت چنین مصالحه‌ای بین زنان و مردان را به نمایش بگذارد.

تندرویهای ماجراجویانه‌ای که در توسعه فلسفی این بُرهه از تاریخ در این فصل نشان داده شده، متضمن این مطلب است که تشخیص ساختارهای پنهانی قدرت و نظم سبب ترغیب آمال و آرزوها برای براندازی و قطع این ساختارها شود. با چاپ کتاب «ضد-أدیپ»^۱ در سال ۱۹۷۲ توسط دلوز و گوتاری، این آزمایش به قله‌های رفیع تری صعود کرد. هم‌صدا با فوکو و لیوتار، دلوز و گوتاری نوعی موقعیت سیاسی خرد را بسط دادند که تمام مفاهیم سنتی راجع به بشر، دنیای اجتماعی، خرد و تاریخ را متزلزل ساخت و پیشنهاد کرد که هویت‌ها و ساختارهای کلان سیاسی که ما تصور می‌کنیم در آن زندگی می‌کنیم در واقع محصول کثرت تنش‌های نامنظم و مزاحم هستند. در کتاب

مذکور، حادثه ساحل سنگفرش شده با مردمی آزاد و رؤیای دنیایی بهتر به تصویر کشیده نشده، بلکه جریانها و تغییراتی پُر هرج و مرج و بی قانون نشان داده شده‌اند. تمام سازمانهای اجتماعی به این تمایلات و خواسته‌ها نظم بخشیده و آن را کُددگزاری کرده‌اند و آن را در محدوده‌های طراحی شده‌ای قرار داده‌اند. البته خواسته‌ها و تمایلات پا از این محدوده‌ها فراتر گذاشته و از آن می‌گذرند. پس نویسنده‌گان کتاب «ضد - ادب» دنیایی را به نمایش گذاشتند که بازی دنباله‌داری در آن بین نظم و براندازی در جریان بود و هر نوع سازماندهی را به ناچار محکوم به توقف می‌کرد. اما آنان همچنین معتقد بودند که این روندی است که با توسعه جامعه سرمایه‌داری شتاب پیدا کرده است، زیرا هنگامی که محدوده‌های جدید طراحی و خواسته‌ها به وسیله شبکه‌ای از تولید و مصرف کُددگزاری می‌شوند، نیاز سیری ناپذیر سرمایه‌داری به ایجاد بازار اجناس و نوآوری در این بازار، نشان‌دهنده تمایلات بی‌نظیر این نظام به «قلمروزدایی» است. شکل‌های قدیمی‌تر نظم سیاسی، قوانین و مقررات دینی و هر چیزی که گرایش به تحریم و کنترل شدید دارد کنار گذاشته می‌شوند و این‌کار نه توسط تفسیر مارکسیستی (که فکر می‌کرد تاریخ به انقلابی اجتماعی ختم می‌شود) بلکه با ضرورت‌های موجود در خود نظام سرمایه‌داری صورت می‌گیرد. با توجه به عقاید دلوز و گوتاری بی‌منطقی و حشیانه و عدم وجود تداوم در نظام سرمایه‌داری باید مورد تشویق قرار بگیرد، زیرا افراط گروی سیاسی نه به رشد تئوریهای جدید، نظم و کُددگزاری، بلکه به شتاب گرایش نظام سرمایه‌داری به بی‌نظمی و «قلمروزدایی» بستگی دارد. این دو نویسنده تاکتیک‌های «کوچ‌نشینی» را در مقابل اصول خشن حزب انقلابی قرار دادند - در تاکتیک «کوچ‌نشینی» فرد از قبول هویت و طبقه سر بازمی‌زند و از تمام تلاشها برای طبقه‌بندی شدن و تحت کنترل قرار گرفتن، می‌گریزد. تنلا در سطح مولکولی، محلی و خرد برتر از تمام تلاشها بی است که سعی در قرار دادن هر اتفاق و مقابله‌ای در قالب طرح‌های سیاسی دارد - مانند آن دسته از تلاشها بی که توسط نظریه انقلابی به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده‌اند.

البته چنین ایده‌هایی بُعدی از واقعی را به نمایش می‌گذارند که بسیار متفاوت از بُعدی است که در نظریه مارکسیستی نشان داده شده است. اگر نظام سرمایه‌داری از هم‌اکنون موجبات از هم‌پاشیدگی خود را فراهم می‌آورد، پس انقلابهای ستی خواستار

زندگی و اندیشه‌ای معنادارتر هستند و راه‌های عقلانی نقد نظام سرمایه‌داری فقط پاسخ‌های انعکاسی هستند و تنها کاری که از آنان برمی‌آید، عقب نگه داشتن و محدود کردن گُستگی و بی ثباتی است. واضح است زمینه‌ای که در آن کشمکش بین نظم‌ها تبدیل به کشمکش بین نظم و براندازی آن می‌شود، می‌تواند پتانسیل‌های سیاسی قابل توجهی را دارا باشد.

دقیقاً همان‌گونه که این فلسفه‌ها تحت تأثیر وقایع ماه مه قرار گرفته بودند، اهمیت سیاسی چالش‌های فلسفی آنها در فعالیت‌های جدیدتر از بین نرفته بود. فلسفه کوچ‌نشینی جایی برای خود در وقایع اوآخر دهه ۷۰ ایتالیا باز کرد و با فعالیت‌هایی هم‌صدا شد که در صدد گریز از نظم و کنترل بودند. امتناع تروریست‌های دهه ۷۰ و مسافران جنبش فستیوال آزاد دهه ۸۰ از هویت یافتن و طبقه‌بندی شدن، همگی تجسمی از قیام ناگهانی نیروهای کوچ‌نشینی بودند که می‌توانستند قلمروهایی را که به سلطه ختم می‌شدند و به خودی خود بستر وقایع سال ۱۹۶۸ را می‌ساختند، نشان دهند. البته وقایع ماه مه از جهات دیگری نیز موجبات مشاجراتی فلسفی را فراهم آورد.

برخی از روشنفکران فرانسوی مائوئیسم را به باری طلبیدند و عده‌ای دیگر توسعه سیاست‌های جناح راست را راه نجات دانستند. مفاهیمی چون تفاوت، فردیت و نوشته‌ها، مفاهیم اساسی در توسعه ساختارشکنی بود – ساختارشکنی مذکور در صدد رسیدن به نگاهی ساختارانگارانه به نظم موجود در زبان و تفکر بود و تا جایی در این کار بیش رفت که برای مثال دریدا این ادعای معروف را بیان کرد که "چیزی به اسم «خارج از متن» وجود خارجی ندارد." این موضوع که اگر کسی ادعای طراحی نظم نمادین فراگیری کرد، دیگر هیچ معنایی برای واقعیت پیش‌کلامی وجود نخواهد داشت، در کلام پست‌مدرنها نیز شکوفا شده است. از نظر پست‌مدرنها ساحل سنگفرش شده قطعاً روزی ناپدید خواهد شد. تأثیر وقایع سال ۱۹۶۸ بر روی آثار بودریا ر پست‌مدرن، بسیار آشکار است – آثاری که محال بودن تمایز بین واقعیت و کلام، ساحل و خیابان را اثبات کرده و پیشنهاد می‌کنند که انتهای قرنی که در آن زندگی می‌کنیم پایان یکدستی و هماهنگی است. پس با نشانه گرفتن سرزنش‌ها به سوی بودریا، متهم کردن او به بدینی مهلك و بی حاصل واقعاً صحیح به نظر می‌رسد.

پس از گذشت بیست سال، قطعاً غیرممکن است بتوانیم بگوییم که جامعه فرانسوی

چقدر متفاوت می‌بود اگر چنین وقایعی اصلاً رُخ نمی‌دادند. با توجه به اینکه اساس بسیاری از توسعه‌های فلسفی که در نتیجه بیداری مردم به وجود آمدند، قبل از چنین اختلافی بنیانگذاری شده بود، نمی‌توانیم بگوییم فلسفه اروپا چیزی بسیار متفاوت از موقعیت کنونی می‌شد. اما این مطلب که تأثیرات سال ۱۹۶۸ را می‌توان در نظریه‌های فمینیسم، روان‌شناسی و پس‌اساختار‌انگاری جستجو کرد، نشان می‌دهد که واقعاً سالی وجود داشت که طیف وسیعی از چالش‌ها را در بنیادهای فلسفه به وجود آورد و به آن سرعت بخشد.

بی‌نوشت

- G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone 1977.
- M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan, London: Navistock 1972.
- *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, tr. A. M. Sheridan, London: Navistick 1970.
- , ed. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Brighton: Harvester 1986.
- W. Lewino, *L'Imagination au Pouvoir* Paris: Le Terrain Vague 1968.
- J. - F. Lyotard, *Driftworks*, New York: Semiotext (e) 1984.
- H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press 1966.
- E. Marks and I. de Courtrivron (eds.), *New French Feminisms*, New York: Schocken 1981.
- Paris: May 1968, Dark Star and Rebel Press 1986.
- R. Vienet, *The Enrages and the Situationists in the Occupation Movement, May-June 1968*, New York: Semiotext(e) 1990.

نهاية كتاب

ب

- برادرزاده رامو ۲۴
 برکلی، ۶۰، ۶۲، ۶۳
 برگسون، هانری ۱۵
 برنتانو، فرانس ۸، ۹، ۱۴، ۱۵، ۷۶
 بلاندل ۱۵
 بوینر، رویدیگر ۲۲۲
 بودریار، ژان ۷۶
 بولتمان، رودلف ۱۴۹
 بویل، جورج ۱۳۴

پ

- پارمنیدس ۱۵۹
 پوانکاره ۱۳۲
 پوپر، کارل ریموند ۴۸
 پیازه، ژان ۲۱۹

ت

- تراکل، گنورگ ۱۴۹
 تُلکین ۱۱۸

آ

- آپلون ۱۱۷
 آخیلوس ۱۱۸
 آدورنو، شودور ۷۶، ۵۵، ۵۴
 آلبرت، هانس ۲۰۹
 آلتسر، لویی ۲۵۴، ۲۵۲، ۲۵۱
 آمازون ۲۰۷
 آنتیگون ۳۴

الف

- ابراهیم ۷۶
 ارسطو ۷۶، ۴۹، ۶۶
 استراوسن، پی. اف. ۱۷۴
 ایده «چنگال هیوم» ۱۸۰
 آیسخولوس
 افلاطون ۷۶
 انقلاب فرانسه ۹۳
 انگلش، فریدریش ۱۹۴، ۷۸، ۷۶
 ارول، جرج ۱۱۳
 ایریگری ۲۴۳

ژ

ژیلیسون، اتین ۱۵

ج

چامسکی، نوام ۲۱۹، ۲۲۱

س

سارتر، ژان پل ۱۵، ۲۱، ۷۵، ۷۶

سفراط ۷۵

سیمونز ۱۴۶

سوسور، فردینان دو ۷۶

سوفوکل ۱۱۸، ۳۴

ش

شروعر ۷۶

شلایرماخر، فریدریش ۱۴

شلر، ماکس ۱۵

شلینگ، یوزف ۱۳، ۳۲، ۱۸، ۷۶

شوپنهاور، آرتور ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳

شلینگ، یوزف ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲

۷۶

خ

خدادا ۳۲، ۴۲، ۳۶، ۷۵، ۷۶

د

داروین، چارلز ۷۶

داستایوفسکی، فشودور ۱۴۹

دریدا، ژاک ۷، ۸، ۹، ۱۵، ۱۸، ۷۶

دریفوس، هیوبرت ۷۶

دکارت، رنه ۶۴، ۷۶

دلوز، ژیل ۷۶

دوبوار، سیمون ۲۱، ۷۶

دورکین، آندریا ۱۹۴

دومه، میشل ۱۲

دوهم ۱۳۲، ۱۳۳

ف

فرگه، گوتلب ۱۳۲، ۷۶

فروید، زیگموند ۱۶۹، ۱۲۳، ۶۶، ۱۷۷

فروید، زیگموند ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۲، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۴۹

۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۱

فروم، اریک ۲۰۶

فریسی ۲۱۰

ز

زیگوارت ۱۳۴، ۱۶۷

- | | |
|--|--|
| <p>ل</p> <p>لرونتال ۲۰۶
لیوتار، ژان فرانسوا ۷۶، ۲۲، ۲۱</p> <p>م</p> <p>مارسل، گابریل ۷۶، ۱۵
مارکس، کارل ۷۶، ۳۱، ۲۲، ۲۰
مارکوزه، هربرت ۷۶
مایا (ایده هندی) ۷۰، ۶۴، ۶۱
مرلوپونتی، موریس ۳۱
میح ۷۶
ملور، ژاک ۸
مولر، پ. ال. ۷۶
میل، جان استوارت ۱۶۷، ۱۳۴</p> <p>ن</p> <p>نازیسم ۷۶
نوریس، کریستوفر ۲۲۲
نیچه، فریدریش ۷۶، ۶۹، ۳۱، ۲۲، ۱۴
نیوتن، ایساک ۴۶</p> <p>و</p> <p>وونت ۱۳۴</p> <p>ه</p> <p>هابرماس، یورگن ۷۶، ۲۲، ۱۸
هاکسلی، آلدوس ۱۱۳
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش ۱۶، ۱۴، ۱۸
هوسرل، ادموند ۱۵، ۱۵</p> | <p>فوکو، میشل ۷۶، ۲۱
فویرباخ، لو دویگ ۹۳، ۷۸، ۵۴، ۴۷
فیخته، گوتلیب ۲۰۵، ۱۳
فیرآند، پل ۲۰۹</p> <p>ک</p> <p>کاپلستون، فردیک ۶۰
کافمن، والتر ۱۱۲
کانت، ایمانوئل ۵۹، ۵۰، ۴۲، ۴۱، ۱۳
کرتسمن ۲۵
کریستوا، ژولیا ۷۶
کُنت، آگوست ۹
کورسر (هفت‌نامه طنز کورسر) ۷۸</p> <p>کوهن، تامس ۲۰۹
کی‌یرکه گور، سورن ۷۶، ۷۵، ۵۴</p> <p>گ</p> <p>گادامر، هانس گئورگ ۷۶
گوتاری، فلیکس ۷۶
گوته، یوهان ۶۰، ۱۲</p> <p>ل</p> <p>لاکان، ژاک ۷۶
لاک، جان ۶۲
لاکوف، جورج ۲۲
لایبنیتس، گوتفرید افراهم ۷۶
لوتر، مارتین ۷۶
لوتزه ۱۶۷</p> |
|--|--|

هورکهایمر، ماکس ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶

هولدرلین، فریدریش ۳۳

هیتلر، آدولف ۲۰۶، ۱۷۰

هیدگر، مارتین ۹، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۴

۱۳۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۳۳ ۱۶۷-

هیوم، دیوید ۱۸۰



نشر پرسش

این کتاب درآمدی است بر فلسفه اروپای قاره‌ای. توضیحات این کتاب هم از نظر موضوع و هم از نظر نوع مخاطب، بی‌طرفانه و بدون جانبداری تهییه شده است. اما بی‌طرف بودن، این واقعیت گریزناپذیر را به همراه دارد که چنین موقعیتی همان‌طور که برای مدت‌های مديدة چنین بوده، موقعیت شدیداً جدل‌انگیزی است. همواره چنین پنداشته‌اند که فلسفه اروپا و تفکرات انگلوساکسونی دو نیروی متضاد – و شاید آشتی ناپذیر – هستند و نویسنده‌گان کتابی با این مضامین، نمی‌توانند این شرایط را نادیده بگیرند. خواه کسی از این مجادله راضی باشد یا نه، هنگام صحبت در باب چنین مواردی، شخص درگیر مجادلاتی از این نوع می‌شود.

ISBN: 978-964-8687-17-X

9 789648 687170