

فلسفه فرانسه در قرن بیستم

اریک متیوز

ترجمه‌ی محسن حکیمی



فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم



t.me/ketab_kade20

متیوز، اریک، ۱۹۳۶ -
فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم / اریک متیوز؛ ترجمه‌ی محسن حکیمی. -
تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.
۳۲۸ ص.
ISBN 978-964-311-228-8
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: *Twentieth-Century French Philosophy*.
۱. فلسفه فرانسوی - قرن ۲۰. الف. حکیمی، محسن، مترجم. ب. عنوان.
۸ف ۲/م ۲۴۲۱ B
۱۹۴
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران
۷۸-۱۷۸۴۴ م

فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم

اریک متیوز

ترجمه‌ی محسن حکیمی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Twentieth-Century French Philosophy

Eric Matthews

Oxford University Press, 1996



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶



اریک مَتیوز

فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم

ترجمه‌ی محسن حکیمی

ویراستار: فریدون فاطمی

چاپ دوم

۱۱۰۰ نسخه

زمستان ۱۳۹۱

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۱۱ - ۲۲۸ - ۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 228 - 8

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۱۰۰۰ تومان

فهرست

۱. فرانسوی بودنِ فلسفه‌ی فرانسه ۷
۲. برگسون ۲۵
۳. دو فیلسوف دینی ۶۱
۴. پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم: ۱. سارتر ۸۷
۵. پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم: ۲. مرلو-پونتی ۱۲۷
۶. سه مارکسیست فرانسوی ۱۵۹
۷. ساختارگرایی: لاکان و فوکو ۱۹۷
۸. پس از ساختارگرایی: لویناس، دریدا، و لیوتار ۲۲۷
۹. فمینیست‌های متأخر فرانسه ۲۶۹
- مروری بر گذشته و نگاهی به آینده ۲۹۵
- پی‌نوشت‌ها ۲۹۹
- منابعی چند برای مطالعه‌ی بیشتر ۳۱۱
- نمایه ۳۲۱

کتابخانه

@ketab_kade20

فرانسوی بودن فلسفه‌ی فرانسه

۱. جایگاه خاص فلسفه

بنابر برداشت سنتی از فلسفه، اختصاص یک بررسی [مستقل] به فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم حال و هوایی ناسازه‌گون دارد. هرچه باشد، فرض بر این است که فلسفه سودای دست‌یابی به حقیقت جهان‌شمول را در سر دارد، یعنی می‌خواهد قضیه‌هایی بیافریند که برای همه‌ی اشخاص معقول در هر کجا و هر زمان پذیرفتنی باشند. فیلسوف، وطن ندارد. پس، تا آن‌جا که به فهم آثار فلسفی مربوط می‌شود، دانستنِ این‌که این آثار در کدام منطقه‌ی جغرافیایی آفریده شده‌اند، نویسندگان آن‌ها اهل کجا هستند، یا در کدام دوره‌ی تاریخی نوشته شده‌اند، چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ اما، ظهور این ناسازه ممکن است صرفاً نشانه‌ی نارسایی‌های برداشت سنتی در فلسفه باشد، و جزء مهمی از هدف از نوشتن کتاب حاضر اثبات این نکته است که آثار فیلسوفانِ خاصِ مورد نظرِ این کتاب را فقط آنگاه می‌توان به طور کامل فهمید که فرانسوی بودن و قرن بیستمی بودنِ آن‌ها را به حساب آوریم.

به هر حال، آنچه ناسازه می‌نماید به آسانی حل می‌شود. هر چه باشد، فیلسوفان همیشه انسان‌هایی خاص‌اند، و در مقام انسان‌های خاص به ضرورت در مکانی خاص و در زمانی خاص از تاریخ زندگی می‌کنند، به

زبانی خاص سخن می‌گویند، و بدین‌سان به سنت فرهنگی خاصی تعلق دارند. (همان‌گونه که فیلسوفان فمینیست اخیر، به ویژه در فرانسه، تأکید کرده‌اند، بیشتر فیلسوفان غرب، دست کم تا همین اواخر، از یک جنس [مذکر] بوده‌اند. دیدگاه‌های این فیلسوفان فمینیست در یکی از فصل‌های آینده مورد بحث قرار خواهند گرفت، اما من عمدتاً بر تأثیرهای زمان و مکان تأکید خواهم کرد تا بر تأثیر جنسیت.) چشم‌انداز زمان و مکان خود ما به ضرورت تعیین خواهند کرد که کدام مسائل فلسفی را بررسی کنیم و آن‌ها را چگونه فرمول‌بندی کنیم. فقط با فهم پرسش‌هایی که فیلسوف می‌خواهد به آن‌ها پاسخ دهد و فهم شیوه‌ی نگریستن فیلسوف به آن پرسش‌هاست که می‌توانیم امیدوار باشیم که پاسخ آن پرسش‌ها را درک می‌کنیم.

با این همه، در برداشت سنتی از فلسفه عنصری از حقیقت وجود دارد. جز در صورتی که بتوان فرمول‌بندی‌های یک فیلسوف را به زبانی ترجمه کرد (ترجمه هم به معنای لفظی آن و هم به مفهوم استعاره‌ای) که برای کسانی با چشم‌انداز متفاوت فهمیدنی باشد، این فرمول‌بندی‌ها را حتا بالقوه نیز نمی‌توان مطالبی در خدمت فلسفه دانست. فیلسوف در واقع باید وطن داشته باشد، اما اگر قرار است که اثر او به راستی فلسفی شمرده شود، باید دست کم به این معنا جهان‌شمول باشد که امکان ابلاغ محتوای خود را به انسان به طور کلی، قطع نظر از وطن او، داشته باشد. از سوی دیگر، این ابلاغ ترجمه‌ی راستین نخواهد بود مگر آن‌که جنبه‌ی متمایز چشم‌انداز اصلی را برساند، تمایزی که موضع ملی، فرهنگی، تاریخی و در واقع فردی نویسنده آن را تعیین کرده است. پس، مسأله‌ی تفسیر فلسفه عبارت است از فهمیدنی کردن آن برای کسانی که

پیشزمینه‌ی متفاوتی دارند، و در همان حال به حساب آوردن زمینه‌یی که اندیشه در آن شکل گرفته است.

اگر مسأله را به سطح انضمامی تری محدود کنیم، باید بگوییم که بیشتر خوانندگان این کتاب (مانند نویسنده‌اش) فرانسوی نیستند: اگر پیشزمینه‌یی در فلسفه داشته باشند، احتمالاً در آن بخش از آن خواهد بود که فرانسویان سنت «آنگلو - ساکسن» اش می‌نامند، که در زمانه‌ی ما به معنای سنت «فلسفه‌ی تحلیلی» است (باز هم مانند نویسنده). در نگاهی سطحی، به نظر می‌رسد که اندیشه‌ی فرانسوی اخیر و فلسفه‌ی تحلیلی حتا به یک زمینه‌ی کار مشترک تعلق ندارند: من، با توجه به پیشزمینه و تربیت فلسفی‌ام، در نخستین برخورد [با اندیشه‌ی فرانسوی اخیر] بی‌شک چنین برداشتی داشتم. اما من، با توجه به عشق و علاقه‌ام به فرانسه و فرهنگ فرانسوی، همیشه از بی‌اعتنایی متکبرانه و کوتاه‌فکرانه‌ی برخی از انگلیسی‌زبانان نسبت به اندیشه‌ی فرانسوی اخیر به عنوان چیزی که «اصلاً فلسفه به معنای واقعی آن نیست» اکراه داشته‌ام. برای کسی با پیشزمینه‌ی من، تلاش برای فهمیدن این اندیشه مستلزم این فرض است که فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم، به رغم سبک، دلمشغولی‌ها و روش‌های متفاوت‌اش، جزئی از همان مشغله‌یی است که فلسفه‌ی تحلیلی نیز با آن سر و کار دارد. این فرض همچنین بدین معنی است که باید بتوانیم مواضع و برهان‌های فیلسوفان فرانسوی را درست با همان شیوه‌هایی نقد کنیم که فیلسوفان تحلیلی را نقد می‌کنیم، و این‌که در واقع فقط با ارزیابی انتقادی برهان‌های آنان است که می‌توان مواضع‌شان را به درستی فهمید. اما، البته انجام این کار مستلزم جدی گرفتن برهان‌های آنان است، هر اندازه هم سبک‌شان ناآشنا باشد. و جسارت‌آمیزتر از همه آن‌که

این رویکرد بدین معنی است که فیلسوفان تحلیلی حتماً می‌توانند چیزی از همکاران فرانسوی خود بیاموزند!

البته ممکن است این فرض کاملاً ناموجه باشد، یا حتماً برخورد با «فلسفه»ی فرانسه به عنوان همان نوع کاری که «فلسفه»ی دنیای انگلیسی زبان انجام می‌دهد - مانند یکسان گرفتن بازی بولینگ فرانسوی (boules) با بولینگ انگلیسی (bowls) - فقط درک ما را از آن تحریف کند. اما در کاری از این دست به چه طریق دیگری می‌توان پیش رفت؟ بولینگ فرانسوی ممکن است با بولینگ انگلیسی متفاوت باشد، اما تنها راه یک بازیکن بولینگ انگلیسی برای آن‌که حتماً شروع به شناخت بولینگ فرانسوی کند انگشت گذاشتن بر عناصر مشترک این دو بازی است: این کار حتماً پیش‌شرط فهم تفاوت‌های دو بازی است. در مورد فلسفه، همان گونه که خواهیم کوشید تا نشان دهیم، این فرض که فیلسوفان فرانسوی با همان برنامه فیلسوفان «آنگلو - ساکسن» سر و کار دارند دست کم تا دهه‌ی ۱۹۶۰ بسیار موفقیت‌آمیز بوده است و حتماً می‌توان دید که انحراف‌هایی که از آن پس در این برنامه به وجود آمده در سنت مشترک آغازین ریشه دارند.

هدف من این نیست که شرحی از تمام آثار مهم فلسفی که در قرن حاضر در فرانسه خلق شده‌اند، به دست دهیم. این کار نه ممکن است (به دلایل عملی مربوط به تنگی جا) و نه از نظر پُر کردن شکاف بین فلسفه‌های فرانسوی و آنگلو - ساکسن، مطلوب. برخی از فلسفه‌هایی که به زبان فرانسه نوشته شده‌اند، ممکن بود به همان خوبی به هر زبان دیگری نوشته شوند و بخشی از جنبش‌های فلسفی بین‌المللی را تشکیل می‌دهند: برای مثال، می‌توان به نوشته‌های پوانکاره و دوئم درباره‌ی فلسفه‌ی علم، یا کارهای ژاک ماریتن، نوتوماس گرا اشاره کرد که عناصر

مشخصاً فرانسوی دارند اما در اساس به مکتبی بین‌المللی متعلق‌اند. و نیز بسیاری از فیلسوفان فرانسوی بیش‌تر نیروی خویش را به پژوهش درباره‌ی تاریخ فلسفه اختصاص داده‌اند، که سبک و رویکرد آن ممکن است حاوی برخی ویژگی‌های مشخصاً «فرانسوی» باشد اما به قصد ارائه‌ی کاری دست اول برای پیشبرد فلسفه انجام نگرفته است. شمار نسبتاً کوچکی از فیلسوفان فرانسوی حتا رویکرد فلسفه‌ی تحلیلی انگلیسی زبان به سبک آستین و رایل یا چهره‌های تازه‌تر را پذیرفته‌اند. آنچه من در راه آن خواهم کوشید، جدا کردن یک سنت مشخصاً فرانسوی در فلسفه‌ی فرانسه‌ی قرن بیستم است که کسانی چون خود من که شکل‌گیری فکری متفاوتی دارند بتوانند از همان خارجی بودن آن چیزی بیاموزند.

تأثیرهای منابع غیرفرانسوی که بی‌تردید در شکل‌گیری این سنت فلسفی نقش داشته‌اند، و نیز این واقعیت که در واقع تمام فیلسوفان سهیم در آن فرانسوی‌الاصل نیستند، لزوماً فرانسوی بودن آن را خدشه‌دار نمی‌کنند. تأثیر منابع غیرفرانسوی جای تعجب ندارد. هرچه باشد، کل فرهنگ فرانسوی در نهایت از فرهنگ دیگر جاهای اروپا جدایی‌ناپذیر است، و به ویژه فلسفه‌ی فرانسه همیشه نسبت به جریان‌های فکری سرچشمه گرفته از آلمان، اتریش و جزایر بریتانیا واکنش نشان داده است. در قرن بیستم، بیش از همه فلسفه‌ی آلمانی زبان بوده که منبع خارجی اصلی الهام‌بخش فلسفه‌ی فرانسه را تشکیل داده است (هگل، مارکس، نیچه و هایدگر: فروید را نیز چه بسا بتوان به این جمع افزود، هر چند او به معنای دقیق کلمه فیلسوف نبود). با این همه، فلسفه‌ی فرانسه فرانسوی باقی مانده، چرا که این تأثیرهای خارجی را در خود هضم کرده و جلوه‌ی فرانسوی ویژه‌ی به آن‌ها بخشیده است. به هر حال، کسی که اساساً در

فرانسه و به زبان فرانسه فلسفه بنویسد، ملیّت اصلی‌اش هرچه باشد، لزوماً خود را در یک سنت فرهنگی ویژه قرار داده است.

پس، فلسفه‌ی فرانسه‌ی قرن بیستم که این‌جا بررسی می‌شود هر چیز فلسفی را که نویسندگان فرانسوی از ۱۹۰۰ به بعد نوشته‌اند، شامل نمی‌شود، بل تنها آثار کسانی را در بر می‌گیرد که بتوان آن‌ها را متعلق به این سنت مشخصاً فرانسوی دانست. هدف، دنبال کردن سیر تحول اندیشه‌یی است که، به باور من، محصول یک سبک فرانسوی خاص در فلسفه در مرحله‌ی معینی از تاریخ آن است. من حتا تمام فیلسوفانی را که می‌توانند از آن این سنت شمرده شوند، مورد بحث قرار نخواهم داد، بل فقط به کسانی خواهم پرداخت که به نظرم نقش مهم و ویژه‌یی را در پیشبرد این تحول ایفا کرده‌اند. چندین متفکر هستند، مانند پل ریکور، که فی‌نفسه اهمیت بسیاری دارند اما متأسفانه مشمول این معیار نمی‌شوند، و به متفکران دیگری چون امانوئل لویناس نیز فقط به اجمال خواهم پرداخت. گزینش من در مورد چهره‌های مهم ناگزیر کمابیش ذهنی است، و باید پیشاپیش پوزش بخواهم اگر نویسندگانی را حذف کرده‌ام که ممکن است برخی از خوانندگان آنان را مهم‌تر از چهره‌های مورد نظر من بدانند. شاید عذر این کار آن باشد که هدف من نه ارائه‌ی یک کتاب دانش‌نامه‌یی مرجع بل امکان‌پذیر کردن درک وضعیت کنونی فلسفه‌ی فرانسه از طریق ردگیری راهی است که این فلسفه پیموده است.

پس، این کتاب اثری است پیش از هر کس خطاب به کسانی - چون من - که در سنت فلسفی‌یی متفاوت با سنت فلسفی نویسندگان مورد نظر در این‌جا شکل گرفته‌اند. هدف آن، تلاش برای پُر کردن شکاف بین این دو سنت است. انجام این کار مستلزم «ترجمه»‌یی است که، مانند تمام

ترجمه‌های خوب، هم به دیگر باشی* متن اصلی احترام گزارد و هم آن چیزی را روشن کند که در این متن اصلی، «دیگری» نیست. تنها در این صورت می‌توان دریافت که ما از فرانسویان چه چیزی می‌توانیم فراگیریم و احتمالاً آنان چه چیزی می‌توانند از ما بیاموزند. این کار فقط آنگاه ممکن است که ما فلسفه‌ی اخیر فرانسه را جداً فلسفه بدانیم. باید به هر بهایی از این وسوسه پرهیزیم که آن را بازتاب صرف فرهنگ گسترده‌ی فرانسه یعنی نوعی پدیده‌ی جامعه‌شناختی بدانیم که باید بر حسب تحولات بیرونی در زندگی فرانسویان فهمیده شود. باید با آن چون فعالیتی برخورد کنیم که دست کم تا اندازه‌ی خودسالار است و زیر فشار برهان‌هایی شکل می‌گیرد که می‌توانند به گونه‌ی انتقادی بررسی شوند. این بدان معنی است که باید بخواهیم آن را در معرض همان نوع ارزیابی انتقادی قرار دهیم که می‌توان در مورد هر نوع فلسفه‌ی به کار برد؛ اما، تکرار می‌کنم، این ارزیابی انتقادی را فقط آنگاه می‌توان در مورد آن به کار بست که آنچه را که این فلسفه می‌گوید بر حسب خود آن کاملاً بفهمیم.

۲. یک سنت فرانسوی ویژه؟

فلسفه‌ی فرانسوی اخیر را پیشتر محصول یک سنت ملی و قدیمی فرانسه نامیدیم. بنابراین، هرگونه التفات به آن را باید از بررسی آن چیزی آغاز کنیم که در این سنت، به ویژه فرانسوی است. توصیف فلسفه‌ی فرانسه به عنوان فلسفه‌ی «دکارتی» به نوعی کلیشه بدل شده است، و البته (مانند بیشتر کلیشه‌ها) عنصری از حقیقت در آن وجود دارد. اما چنین توصیف‌هایی به برخورد دقیق نیاز دارند: میراث دکارت میراثی دوگانه**

* otherness

** ambiguous

است، و برخی از جنبه‌های آن در فلسفه‌ی خاص فرانسه برجسته‌تر از جنبه‌های دیگرش بوده‌اند. دکارت، هم فیلسوف «آگوستینی» سوپژکتیویته^۱ بود و هم طرفدار «گالیله‌یی» علم فیزیک مدرن که بر ریاضیات و برداشتی ریاضی‌گونه از منطق مبتنی بود. بی‌گمان، عنصر اخیر اندیشه‌ی او، به ویژه در سده‌های هفدهم و هجدهم، بی‌بهره از پیروان فرانسوی نبوده است، اما این عنصر اساساً وجه مشترک فیلسوفان متمایل به علم (اعم از عقل‌گرا و تجربه‌گرا) قطع نظر از ملیت آنان است. سلاله‌ی بعدی این عنصر چهره‌هایی چون مالبرانش، لاک، لایب نیتس، اسپینوزا، کندیاک، هیوم، کانت، کُنت و میل را در بر می‌گیرد و به تجربه‌گرایان و اثبات‌گرایان منطقی قرن خود ما می‌رسد.

آنچه سنت خاص فرانسوی را خصلت نامتر می‌کند تأثیر عنصر دیگر اندیشه‌ی دکارت است: بازگشت به سوپژکتیویته، که در *cogito* یا «می‌اندیشم» دکارت، به عنوان نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی توازن بخش نظام پایداری از عقاید پس از فرایند ویرانگر شکِ روشی، نهفته است. دیگر نویسندگان سده‌های شانزدهم و هفدهم، مانند مونتینی و پاسکال، مناسبت روحانی بین شک شکاکانه و روی گردانی به سوی سوپژکتیویته را بسی بیش از خودِ دکارت آشکار ساختند. در هر دو اینان، خرد و حکمت با رد روح غیرشخصی هندسه پا می‌گیرد. در دکارت، برعکس، این بازگشت به سوپژکتیویته، از رهگذر برپایی ساختمانی از برهان‌ها برای اثبات وجود خداوند کریم و صدیق - که اعتبار ادراک‌های «روشن و متمایز» ما را تضمین می‌کند - به عقل‌گرایی علمی ربط داده می‌شد که، چنان که می‌دانیم، او پیش از هر چیز با آن سر و کار داشت. اما ضعف این برهان‌ها چنان بود که به آسانی می‌شد این دو رگه‌ی اندیشه‌ی او را از هم جدا کرد. جست و جوی حقیقت در درون انسان و میل به یافتن مبنایی

برای علم عینی فیزیک به آسانی با هم جور در نمی‌آیند، و از همین رو بعید است که فیلسوف شیفته‌ی پژوهش نخست علاقه‌ی بی‌مبحث دوم داشته باشد.

مدعای من این است که آنچه بیشتر فلسفه‌ی فرانسه، و بی‌تردید بیشتر فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم را مشخصاً «فرانسوی» می‌کند، آن است که این فلسفه از دکارت آگوستینی سرچشمه می‌گیرد، و نه از دکارت گالیله‌یی. در واقع، فیلسوفان این سنت، تحت تأثیر عناصر آگوستینی فلسفه‌ی دکارت، معمولاً خود را، به گونه‌ی ناسازه‌گون، ضد دکارتی به شمار آورده‌اند. فیلسوفان فرانسوی‌یی که اینجا به آنان خواهم پرداخت، در مجموع دلبستگی خاصی به ریاضیات یا علوم طبیعی نداشته‌اند. علم تا آن‌جا که در علایق فلسفی آنان جایی داشته، در شکل «نرم» زیست‌شناسی، روان‌شناسی، یا علوم اجتماعی و یا حتا روان‌کاوی بوده است، رشته‌ی بی‌که بسیاری از فیلسوفان آن‌گلو - ساکسن آن را اصلاً علمی نمی‌دانند. بی‌تردید، برای آنان فلسفه «خدمتکار علوم [طبیعی]» نبوده، چنان‌که معمولاً در سنت انگلیسی زبان از لاک به بعد (و به درجه‌ی کمتر اما هنوز مهمی در سنت آلمانی از لایب‌نیتس به بعد) بوده است. در سنت فرانسوی، فرض بر این بوده است که فلسفه بیشتر با فرهنگ ادبی و هنری خویشاوندی طبیعی دارد، و علایق فکری فیلسوف بیشتر بر پرسش‌های اخلاقی، ادبی، معنوی، اجتماعی - سیاسی، و فرهنگی متمرکز بوده است تا بر منطق علم.

هر چند رگه‌ی غیر علمی یا حتا ضد علمی فلسفه‌ی فرانسه در قرن خود ما چشمگیرتر از هر زمانی بوده، اما علایق فکری اصلی فیلسوفان فرانسوی همیشه مسائل اخلاقی، اجتماعی و شخصی بوده است تا حقایق غیر شخصی علوم طبیعی. پرسش آنان، بیشتر پرسش ضمیر اول

شخصِ موتنتنی یعنی «چه می‌دانم؟» بوده است تا پرسشِ تعمیم‌یافته‌ی لاک درباره‌ی «اصالت، یقین، و دامنه‌ی دانش انسان». از همین رو، فلسفه نقش تعیین‌کننده‌ی در زندگی فرهنگی عمومی فرانسه داشته است، به میزانی که در هیچ کشور انگلیسی‌زبانی قابل تصور نیست. این امر تا حدودی به این علت است که، از انقلاب به بعد، فلسفه به عنوان یکی از اجزای اصلی برنامه‌ی درسی مدارس متوسطه، به عنوان جانشین دنیوی آموزش دینی، آموزش داده شده است. اما برجستگی فلسفه در فرهنگ فرانسوی فقط به این دلیل نیست: در واقع: خود همین انتخاب فلسفه برای خدمت در این نقش آموزشی بدین معنی است که فلسفه از شأن و منزلت خاصی برخوردار بوده است. می‌خواهم بگویم که درست از آن رو که فلسفه‌ی فرانسه ماهیت انسان و پرسش‌های اخلاقی و اجتماعی را مشغله‌ی فکری اصلی خود قرار داده بود، چپ ضد روحانی جامعه‌ی پساانقلابی فرانسه آن را برای ایفای یک نقش آموزشی ویژه مناسب تشخیص داد. به همین دلیل، فلسفه همیشه جزئی از فرهنگ عمومی ادبی و هنری فرانسه بوده است.

این نکته در قرن بیستم نیز صادق است. بدون حدی آگاهی از تحولات فلسفی معاصر، نمی‌توان ادبیات، نمایش‌نامه، سینما، یا هنرهای دیداری، و سیر زندگی سیاسی فرانسه در این قرن را به طور کامل فهمید. برعکس، فهم تحولات فلسفی نیز تضعیف می‌شود اگر آن‌ها را بر بستر تغییرات گسترده‌تر فرهنگ فرانسوی درک نکنیم. بنابراین، هرگونه بحثی درباره‌ی فلسفه‌ی اخیر فرانسه باید دست کم بکوشد که تحولات فلسفی را به تحولات گسترده‌تر فرهنگ ربط دهد، و البته من نیز تا آنجا که گنجایش کتاب اجازه می‌دهد در این راه خواهم کوشید. شاید این گفته به معنای پذیرش دیدگاهی به نظر آید که پیشتر آن را رد کردم، و آن این که فلسفه‌ی

فرانسه بازتاب صرف فرهنگ عمومی است. اما منظور این نیست. از یک سو، فلسفه‌ی فرانسه را به عنوان فلسفه نمی‌توان فهمید مگر آن‌که تحول و تکامل آن را واکنشی به فشارهای درونی استدلال و نقد فکری استدلال بدانیم. از سوی دیگر، نقش این فلسفه را در فرهنگ عمومی تنها آنگاه به درستی می‌توان فهمید که آن را فلسفه بدانیم: ربط این فلسفه با سایر بخش‌های فرهنگ فرانسوی درست از آن رو است که استدلالی است فلسفی درباره‌ی مسائلی که در این فرهنگ رخ می‌نمایند.

۳. پایان «انسان‌گرایی»؟

ویژگی برجسته‌ی تحول فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم عبارت بود از تعمیق بحران ناشی از ترکیب آگوستین و گالیله در فلسفه‌ی دکارت، و [بحران ناشی از] دیدگاه عقل‌گرا و انسان‌گرا درباره‌ی جهان، که بر این ترکیب مبتنی بود. پس، روایت این کتاب، داستان تحول این بحران خواهد بود. این بحران، بیش از هر چیز بر مفهوم دکارتی سوژه‌ی انسانی چونان هستی‌کلی عقل محضی که از جسم خود و بدین‌سان از هر گونه موضعی در مکان، زمان و تاریخ جدا شده، تأثیر گذاشته است. طُرفه آن‌که یکی از ناسازه‌های بزرگ اندیشه‌ی دکارت این است که، به رغم آن‌که آزادانه ضمیر اول شخص را به کار می‌گیرد «می‌اندیشم، پس هستم»، سوژه یا ذهنی که او از آن سخن می‌گوید در واقع به گونه‌ی غریبی غیرشخصی است. این ناسازه، با توجه به این‌که عزیمتگاه دکارت پرداختن به شالوده‌های شناخت بود، اجتناب‌ناپذیر است. شناخت [یا دانش]، اساساً غیرشخصی است - آنچه من می‌توانم بشناسم ویژه‌ی من نیست و به طور خاص با من به عنوان شخصی فردی سر و کار ندارد، بل چیزی است که هر کس دیگری که در جایگاه مناسب باشد، قطع نظر از این‌که چه کسی

است، می‌تواند آن را بشناسد. در این معنا، سوژه‌ی [یا فاعل] شناخت، سوژه‌یی است عام؛ یک «یک» است و نه یک «من».

بدین‌سان، دکارت با اشتیاق‌اش برای غلبه بر شک شکاکی که شناخت را ناممکن می‌داند، از رهگذر شک به هر چیزی که امکان شک کردن درباره‌ی آن وجود دارد، خود همان نقش شکاک را بازی می‌کند. او، در واپسین مرحله‌ی این شک، حتا به وجود جسم خود و خود جهان مادی شک می‌کند، و به این نتیجه می‌رسد که تنها چیزی که حتا مصمم‌ترین شکاکان نیز نمی‌تواند به آن شک کند، وجود خود او به عنوان موجودی اندیشنده است. امّا، با توجه به این‌که شک‌های پیشین، این موجود اندیشنده را از هر چیزی که بتواند به او ویژگی دهد و او را با شخص خاصی (به نام رنه دکارت یا کسی دیگر) هم‌هویت کند عاری کرده بود، کاربرد «من» به گونه‌یی غریب نامناسب می‌نماید. نتیجه‌ی این کار نمی‌تواند این باشد که من به عنوان موجودی اندیشنده وجود دارم، بل فقط این است که اندیشه یا شاید یک سوژه‌ی اندیشنده وجود دارد. سوژه‌یی که وجودش شالوده‌ی هر گونه شناختی است، انسان خاصی که در مکان خاص و زمان خاصی از تاریخ زندگی کند نیست و نمی‌تواند باشد، بل باید آن گونه که کانت بعدها آن را بیان کرد سوژه کتیویته‌یی عام یا انتزاعی یا «آگاهی به طور کلی» باشد. پس، در مقابل این سوژه کتیویته‌ی استعلایی، سوژه‌های انسانی بالفعل و جسمیت‌یافته صرفاً به اجزاء جهان عینی (ابژکتیو) تبدیل شدند که، بر اساس دوگانه‌انگاری دکارتی، به شیوه‌یی صرفاً مکانیکی و طبق قوانین فیزیک عمل می‌کرد.

بدین‌سان، تکامل یافته‌ترین شکل این انتزاع دکارتی یا شخصیت‌زدایی سوژه، به گونه‌یی ناسازه‌گون، «اثبات‌گرایی» (پوزیتیویسم) قرن نوزدهم بود، که خود را دقیقاً پایان دهنده‌ی متافیزیک به سود مطالعه‌ی علمی و

تجربی زیست‌شناسی و رفتار فردی و اجتماعی انسان، طبق الگوی آنچه روش‌های فیزیک تلقی می‌شد، می‌دانست. اگوست کُنت، در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم، یک علم اجتماعی اثبات‌گرا، یا «جامعه‌شناسی» را پی‌ریخت؛ در نیمه‌ی دوم این قرن، امیل دورکم ساختمان نظری و تجربی پیچیده‌ی را بر این پی بنا کرد. دورکم، به گونه‌ی معنادار، اصطلاح «عقل‌گرایی» را به «اثبات‌گرایی» ترجیح داد. او می‌گفت، «در واقع هدف اصلی ما این است که با نشان دادن این‌که می‌توان، در پرتو گذشته، رفتار انسانی را به رابطه‌ی علت و معلول احاله کرد، دامنه‌ی عقل‌گرایی علمی را گسترش دهیم تا رفتار انسانی را نیز در بر گیرد...»^۲.

در تحول مشابهی در زمینه‌ی علوم زیست‌شناختی، کلود برنار (که او نیز از اصطلاح «اثبات‌گرایی» متنفر بود، اما یکسره اثبات‌گرایانه می‌اندیشید) در مقدمه‌ی بر مطالعه‌ی پزشکی آزمایشی (Introduction à l'étude de la médecine expérimentale) به سال ۱۸۶۵، از دست شستن از پیش‌برداشت‌های متافیزیکی در مطالعه‌ی موجودات زنده و جست و جوی تعمیم‌هایی درباره‌ی رابطه‌ی یک پدیده با پدیده‌ی دیگر که در تجربه اثبات شدنی باشند، دفاع کرد. پس، محصول نهایی عقل‌گرایی دکارتی تصویر علمی یکپارچه‌ی از جهان بود که در آن ذهن انسان، موجودات زنده و عرصه‌ی فیزیکی همه مشمول قوانین بی‌زمانی تلقی می‌شدند که یک عقل غیرشخصی و کلی می‌تواند آن‌ها را کشف کند.

اما، حتا پیش از این، جوانه‌های واکنش علیه فلسفه‌ی دکارت دیده شده بود، برجسته‌تر از همه در آثار من‌دویران (۱۷۶۶-۱۸۲۴)، که بنیان‌یادگیری را نه قوه‌ی عقل یا شناخت بل تجربه‌ی خواست انسان برای حرکت دادن جسم خویش می‌دانست. این گونه تبدیل سوژه‌ی انسانی به

عاملی که پیش از هر چیز سوژه‌ی کنش است و نه سوژه‌ی اندیشه یا شناخت، بدان معنی است که نمایاندن ماهیت انسان چون چیزی بی جسم و غیر شخصی دیگر چندان توجیه‌پذیر نیست. واکنش علیه اثبات‌گرایی که از همان پایان قرن نوزدهم و سپس در قرن بیستم آغاز شد، همین تأکید بر جسمیت داشتن ذاتی نفس* را ادامه داد، که به نوبه‌ی خود به معنی امکان‌ناپذیری استعلای کامل از محدودیت‌های زمان و مکانی بود که انسان در آن به سر می‌برد. پس، مرحله‌ی نخست بحران همنهادِ دکارتی [همنهاد آگوستین و گالیله در دکارت. م] عمدتاً با رد برداشت انتزاعی و فاقد جسمی مشخص می‌شد که دکارت از نفس داشت.

به تازگی، چنان که در بخش بعدی کتاب خواهیم دید، بحران فلسفه‌ی دکارت باز هم ژرفای بیشتری یافته است. پافشاری بر همراهی ضروری نفس با یک جسم به معنی رد یک ویژگی دیگر آموزه‌ی دکارت است: «شفافیت»** سوژه‌ی انسانی، یعنی دسترسی کامل آن به آگاهی.

دکارت می‌گوید، «به وضوح می‌دانم که ذهن خودم را آسان‌تر و واضح‌تر از هر چیز دیگر می‌توانم درک کنم.»^۳ رد شفافیت، گذشته از آن‌که از نقد فلسفی جسمیت‌زدایی ناشی می‌شد، تحت تأثیر برداشت‌های فرویدی، رشد شکل‌های تاریخ‌گرایانه‌ی اندیشه، به ویژه اندیشه‌های سرچشمه گرفته از هگل و مارکس، و بعدها افکار نشأت‌گرفته از زبان‌شناسی و انسان‌شناسی ساختاری، که کمابیش با تاریخ‌گرایی در ستیز بودند، تقویت شد.

با انتقال تکیه‌ی نقد فلسفی از دوگانگی ذهن - جسم دکارت به آموزه‌ی او درباره‌ی سوژه‌ی کاملاً شفاف که بیرون از زمان و تاریخ قرار دارد، مشکلات عقل‌گرایی دکارتی بیشتر مورد تأکید قرار گرفتند. اگر ذهن انسان

* self

** transparency

نمی‌تواند خود را از جایگاه خویش در یک زمان، مکان و فرهنگ خاص بیرون کشد، پس حفظ مفهوم اصول جهان‌شمول عقلانیت دشوارتر می‌شود. پافشاری بر خصلت اساساً جسمیت یافته‌ی انسان به طبع به برداشتی از عقلانیت انسانی انجامید که آن را به حد و مرزهای تاریخ و فرهنگ محدود می‌داند. برای مدتی، متفکران «ساختارگرا» از این تاریخ‌گرایی فزاینده عدول کردند و بر وجود ساختارهای جهان‌شمول اندیشه پای فشردند. اما این امر واقعاً به معنی بازگشت به عقل‌گرایی دکارتی نبود، زیرا این ساختارها نه اصول پیشینی عقل بل الگوهای اندیشه‌ی انسان بودند که کشف آن‌ها به گونه‌ی تجربی امکان‌پذیر بود. فلسفه‌ی فرانسه، در واکنش «پساساختارگرایانه» بر ضد دیدگاه‌های ساختارگرایان، به نسبی‌گرایی فرهنگی و تاریخی پیگیر نزدیک‌تر شد.

بحران تعمیق شونده‌ی فلسفه‌ی دکارت به یک معنا همانا بحران خود فلسفه به ویژه آن برداشتی بوده که به طور سنتی در فرانسه مد نظر بوده است: فلسفه همچون جایگزین انسان‌گرایانه و دنیوی دین و حیانی* در این برداشت، نقش فلسفه این بود که، فقط بر اساس عقل انسان، مجموعه‌ی از اندیشه‌ها و ارزش‌ها را شکل دهد که انسان‌ها بتوانند زندگی خود را با آن‌ها اداره کنند: این اندیشه‌ها و ارزش‌ها، که بر عقل مبتنی بودند، درست مانند اندیشه‌ها و ارزش‌های دینی‌یی که باید جای خود را به آن‌ها می‌دادند به گونه‌ی جهان‌شمول بر همه‌ی انسان‌ها در هر زمان و هر مکان کاربردپذیر پنداشته می‌شدند. با تاریخمند شدن عقل انسان، حفظ این برداشت که فیلسوف می‌تواند به وسیله‌ی عقل حقایق و ارزش‌های جهان‌شمولی از این دست را کشف کند، دشوارتر شد: با این همه دست کم فلسفه، در شکل توانایی نفس کاملاً آگاه برای

* revealed religion

انتخاب آزادانه‌ی ارزش‌ها، می‌توانست همچنان مؤید شأن و منزلت انسان باشد.

اما، هنگامی که مفهوم شفافیت نفس نیز زیر حمله قرار گرفت، آخرین پیوند بین فلسفه و این نوع انسان‌گرایی عقل‌گرایانه از هم گسست. افزون بر این، همان مفهوم خودِ فلسفه به عنوان یک رشته‌ی مستقل و بنیادین را نیز می‌شد زیر سؤال برد. زیرا ادعای شأن مستقل و بنیادین، بر ادعای دسترسی کاملاً پیشینی فلسفه به ساختارهای عقلانی جهان شمول در ذات ذهن انسان آگاه مبتنی بود؛ اما اگر ساختارهای بالفعل اندیشه‌ی انسان بیرون از آگاهی و در عرصه‌هایی قرار داشتند که فقط در دسترس رشته‌های تجربی چون روان‌شناسی، زبان‌شناسی، یا انسان‌شناسی بودند، آن گاه زیر پای چنین ادعایی خالی می‌شد. فلسفه، اگر اصلاً قرار بود باقی بماند، این کار را فقط با قرار گرفتن در حاشیه‌ی این رشته‌های تجربی (و نیز ادبیات و هنرهای دیگر)، و بدین سان با اشغال جایگاه بسیار فرعی‌تری در فرهنگ به طور کلی می‌توانست انجام دهد. البته این بحران در سنت فلسفی غرب محدود به فرانسه نمی‌شود؛ ریچارد رورتی گفته است که کل این فکر غربی که فلسفه رشته‌یی بنیادین است باید زیر سؤال برده شود، و فلسفه باید با ایفای نقش کوچک خود در «مکالمه‌ی نوع بشر» جایگاه فروتنانه‌تر شاخه‌یی از ادبیات را اشغال کند. اما شاید این امر در فلسفه‌ی قرن بیستمِ فرانسه آشکارتر و شدیدتر خود را نشان داده است تا در دنیای دنج‌تر فلسفه‌ی انگلیسی‌زبان. از آنجا که این‌ها مسائلی هستند که همه‌ی فیلسوفان باید با آن‌ها دست و پنجه نرم کنند، ما نیز در دنیای انگلیسی‌زبان می‌توانیم از بررسی آنچه فرانسویان درباره‌ی آن‌ها گفته‌اند، چیزی بیاموزیم.

شرح فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم را باید از بررسی کار هانری برگسون آغاز کنیم، هم از آن رو که او از نظر زمانی نخستین نماینده‌ی مهم سنتی است که می‌خواهم بررسی کنم (در واقع، نخستین آثار منتشر شده‌ی او در پایان قرن نوزدهم در آمدند) و هم به این دلیل که او حق دارد که بنیانگذار این سنت شمرده شود. اگر درست باشد که، چنان که وایتهد گفت، کل فلسفه‌ی غرب را می‌توان پانوشت‌هایی بر فلسفه‌ی افلاطون دانست، این نیز به همان اندازه درست است که بیشتر فلسفه‌ی قرن بیستم فرانسه را می‌توان پانوشت‌هایی بر فلسفه‌ی برگسون دانست. امروزه فلسفه‌ی برگسون را کمتر می‌خوانند، و با توجه به گرایش او به درازنویسی و فضای «معنویت» دوران تغییر قرن که امروز نسبتاً مورد توجه نیست، و باور به پیشرفت عام که بر بیشتر نوشته‌های او حاکم است، این امر چندان شگفت‌انگیز نیست. اما این که او چیزی بیش از یک متفکر اجتماعی بابِ روزِ دوران ادوارد یا دوران پیش از ۱۹۱۴* بود، از شمار چشمگیر ارجاع‌هایی پیدا است که فیلسوفان بعدی فرانسوی به او کرده‌اند، که در جای خود به آن‌ها اشاره خواهم کرد. قطع نظر از این که آنان با دیدگاه‌های او موافق بودند یا نه، برگسون بود که از بسیاری جهات دستور کار نوع فلسفه‌ی فرانسویِ مورد نظر کتاب حاضر را نوشت: بافشاری بر اهمیت جسمیت و انضمامیت، رد مفهوم عقلانیتِ الگو گرفته از ریاضیات و علوم طبیعی، به رسمیت‌شناسی زمان و شدن** - تمام این مضمون‌های فلسفه‌ی فرانسویِ بعدی به گونه‌یی به ویژه الزامی و اصیل از سوی برگسون پرورده شدند. آثار این فیلسوفان بعدی عمدتاً تکامل سنت‌هایی

* *belle époque*. منظور دوران پیش از جنگ جهانی اول است، دوران ادواردی (۱۹۰۱-۱۹۱۰)، دوره‌ی سلطنت ادوارد هفتم در انگلستان - م.

** becoming

بود که با برگسون آغاز شد. موريس مرلو - پونتی، یکی از جانشینان برگسون در کرسی فلسفه‌ی کلژ دو فرانس، در درس - گفتار افتتاحی خویش درباره‌ی او چنین گفت: «اکنون ما فقط بدین نحو می‌توانیم بر قوه‌ی حیاتی آثار او گواهی دهیم که بگوییم چگونه او در آثار خود ما حضور دارد، و صفحاتی از آثار او را نشان دهیم که در آنها، ما نیز چون شنوندگان [خطابه‌های] او در ۱۹۰۰، با پسندها و جانبداری‌های خود، گمان می‌بریم که او را «در تماس با چیزها» به تصور درمی‌آوریم و درک می‌کنیم.»^۴

پس، بحث خود را درباره‌ی فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم باید با برگسون آغاز کنیم.

برگسون

۱. زندگی و آثار

زندگی هانری برگسون در دو سوی مرز بین سده‌های نوزدهم و بیستم قرار دارد، و اندیشه‌ی پیچیده‌ی او نیز از گذار از اثبات‌گرایی علمی اندیش فیلسوفانی اساساً قرن نوزدهمی از قبیل اوگوست کُنت، کلود برنار، و امیل دورکم به برخورد شکاکانه با علوم طبیعی ریاضی محور، که وجه مشخصه‌ی قرن بیستم است، نشان دارد. فلسفه‌ی خود او احترام به ریاضیات و فیزیک را با درکی از محدودیت‌های آن‌ها در مقام کلید واقعیت متافیزیکی تلفیق می‌کرد. او در برهان‌هایش اغلب به یافته‌های علمی استناد می‌کرد، اما علم مورد نظرش معمولاً زیست‌شناسی است، و شرح او درباره‌ی خود زیست‌شناسی نیز بیشتر بر شهود مبتنی است تا استدلال ریاضی. فضای بیشتر نوشته‌هایش فضای دوران تغییر قرن است، اما مضمون‌های مورد علاقه‌ی او عمدتاً مضمون‌هایی بودند که بعدها ذهن فیلسوفان فرانسوی اخیر را به خود مشغول کردند - سرشت نفس، جسمیت ذاتی آن، تأکید بر اختیار انسان در مقابل ادعاهای جبر علمی، سرچشمه‌های ارزش اخلاقی، تغییر و شدن، و انضمامیت وجود انسان.

برگسون در ۱۸۵۹ در پاریس به دنیا آمد، و معنادار است که این سال، سال انتشار خاستگاه انواع داروین است، که بر طیف گسترده‌ی از

اندیشه‌ی اواخر قرن نوزدهم حاکم شد و مضامین فلسفه‌ی خودِ برگسون را فراهم کرد. او از خانواده‌یی یهودی بود، پدرش در لهستان به دنیا آمده بود و مادرش در انگلستان (برگسون همیشه با زندگی و فرهنگ انگلیسی همدلی چشمگیری داشت). در مدرسه‌ی متوسطه (دبیرستان کندرسه)، هم در ریاضیات و هم در ادبیات شاگرد برجسته‌یی بود. در ۱۸۷۸، به عنوان دانشجوی فلسفه در اکول نرمال سوپریور ثبت نام کرد، و در ۱۸۸۱ از آنجا فارغ‌التحصیل شد. بر اساس نظام آموزشی فرانسه، معلم فلسفه‌ی دبیرستان شد، ابتدا در آنژه و کلرمون - فران و سپس در پاریس.

در ۱۸۹۷، به عنوان استاد سخنران* (یک سمت آموزشی ارشد) در اکول نرمال سوپریور منصوب شد و تا ۱۹۰۰، که به سمت ممتاز کرسی فلسفه‌ی کلژ دوفرانس منصوب گردید، در آنجا درس داد. درس - گفتارهای سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۴ او در کلژ دوفرانس، به ویژه پس از انتشار اثرش به نام تکامل خلاق در ۱۹۰۷، در سطح وسیع جامعه‌ی پاریس به غایت مورد توجه قرار گرفتند، و بسیاری از افکار او بر اندیشه‌ی رایج در هنر، ادبیات و سیاست - در هر دو جبهه‌ی چپ و راست^۱ - را سخت تأثیر گذاردند. در همان حال، بسیاری از همکاران دانشگاهی‌اش با نوعی سوءظن به او می‌نگریستند: شاگرد او، شارل پگی نویسنده، که خود با جد و جهد در درس - گفتارهای برگسون حضور می‌یافت، می‌گوید همه جور آدمی را در آنجا می‌دیده است «جز دانشگاهیان... از همه مهم‌تر آن‌که تا آنجا که به یاد دارم هیچ یک از استادان جامعه‌شناسی یا فلسفه را آنجا ندیدم.»^۲ با این همه، در ۱۹۱۴، برگسون به عضویت «آکادمی فرانسه» برگزیده شد، و در ۱۹۲۸، جایزه‌ی نوبل ادبیات را گرفت.

اما، زندگی برگسون یکسره وقف فعالیت علمی و ادبی نشد. برای

* maître de conférences

مثال، در جریان جنگ جهانی اول در مأموریتی دیپلماتیک برای تشویق امریکاییان به شرکت در جنگ به ایالات متحده سفر کرد. پس از جنگ، به ریاست یکی از سازمان‌های «جامعه‌ی ملل» به نام «کمیسیون بین‌المللی همکاری فکری» رسید، که به نظر می‌رسد نوعی سازمان پیشگام یونسکو بوده است؛ امّا، در ۱۹۲۵، به دلیل ناراحتی‌های جسمانی مجبور شد از این سمت کناره گیرد.

با آن‌که آثار فلسفی آغازین برگسون در ۱۹۱۴ در فهرست کتاب‌های ممنوعه کلیسای کاتولیک قرار گرفته بودند (به علت گرایش آن‌ها به ترویج «مدرنیسم» دینی)، و به رغم خاستگاه یهودی وی، همدلی او با مذهب کاتولیک بیش از پیش افزایش یافت. او در وصیت‌نامه‌ی خویش، که در ۱۹۳۷ نوشته شد، گفت تنها چیزی که او را از ورود به کلیسای کاتولیک بازداشته، تمایل‌اش به حفظ اینهمانی خود با پیشینه‌ی یهودی‌اش در زمانه‌ی اذیت و آزار یهودستیزانه بوده است (گفته شده که در واقع او در بستر مرگ به مذهب کاتولیک گرویده است). او در ۱۹۴۱، به علت ابتلا به سینه پهلوی در اثر ایستادن در صف ثبت نام یهودیان در سرمای سوزان، در پاریس اشغال شده در گذشت: در این‌ها همه نشانی از شرافت و بزرگ‌منشی او دیده می‌شود.

۲. بودن و شدن

فلسفه‌ی برگسون واکنشی است علیه اثبات‌گرایی علمی قرن نوزدهم: بر خلاف اثبات‌گرایان، او متافیزیک را نه تنها امکان‌پذیر بل مشغله‌ی اصلی فلسفه و در واقع بشریت به طور کلی می‌داند. امّا منظور وی از «متافیزیک» نشان می‌دهد که او نه فقط علیه اثبات‌گرایی بل علیه کل سنت اصلی فلسفه‌ی غرب از افلاطون به بعد در طغیان بوده است.

متافیزیک‌دانان این سنت بر آن بوده‌اند که واقعیت نهایی‌یی که در پس دنیای ادراک حسی (دنیای «ظواهر») نهفته است، بی‌زمان و بی‌تغییر است؛ دنیای بودن است و نه دنیای شدن، دنیای صورت‌های انتزاعی انواع چیزها است و نه دنیای چیزهای خاص انضمامی. دست‌یابی به این دنیا با عقل یا تفکر که پیرو الگوی منطق ریاضی دانسته می‌شد (که آن نیز با حقایق ضروری بی‌زمان درباره‌ی طبقات عام موجودات سر و کار دارد) میسر است. به نظر برگسون، برعکس، واقعیت متافیزیکی نهایی را باید دقیقاً در آن چیزی یافت که زنده و پیوسته در تغییر است، در دنیای شدن و خاص بودگی انضمامی، و راه دست‌یابی ما به این واقعیت نهایی همان چیزی است که او آن را «شهود» می‌نامید، و نه عقل ریاضی (از همین رو است که گاه کسانی، مثلاً برتراند راسل، برگسون را به «عقل‌گریزی» متهم می‌کنند: اما به نظر می‌رسد که این اتهام نسبتاً گنگ صرفاً بر تعریف بیش از حد تنگ بینانه‌یی از عقلانیت مبتنی باشد).

برگسون شهود را مبنای متافیزیک می‌پندارد، زیرا شهود چیزها را از درون، و از همین رو به طور مطلق، درک می‌کند، و نه از دیدگاهی صرفاً نسبی. برگسون، در رساله‌اش به نام مقدمه‌یی بر متافیزیک، که نخست در ۱۹۰۳ به صورت مقاله در نشریه‌ی متافیزیک و اخلاق چاپ شد^۳، «شهود» را «آن نوع همدلی فکری [تعریف می‌کند] که شخص به یاری آن خود را درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به فرد و در نتیجه بیان نشدنی است، منطبق شود» (ص ۶). او از تمثیل تفاوت بین آگاهی انتزاعی از شهر پاریس بر اساس گردآوری صرف طرح‌هایی از این شهر از زوایای مختلف و اطلاع از پاریس توسط کسی که واقعاً در آنجا بوده و بنابراین از آن به عنوان یک کل یکپارچه شهودی دارد، استفاده می‌کند. اما این مقایسه فقط به قصد تمثیل و برای نشان دادن نکته‌ی

مورد نظر برگسون آورده شده است: به گفته برگسون، بهترین مثال اطلاع شهودی واقعی عبارت است از آگاهی ما از خودمان، از «شخصیت خودمان در سیلان آن از رهگذر زمان» (ص ۸). ما از خودمان «از درون» با خبریم: خود را نظاره نمی‌کنیم، آن‌سان که ممکن است شیئی را از نقطه‌یی بیرون از آن نظاره کنیم؛ و درک ما از طبیعت ذاتی خود حاصل کنار هم قرار دادن چشم‌اندازهای مختلفی که از خود داریم نیست، آن‌گونه که در مورد [شناخت] یک شیء چنین است (چنان که برای به دست آوردن نوعی تصویر از شهر پاریس به طور کلی، ممکن است تصویرهای مختلف بخش‌های آن را کنار هم قرار دهیم).

برگسون، در مقدمه‌یی بر متافیزیک، «تحلیل» را به عنوان اصطلاح متضاد «شهود» به کار می‌برد (او، در آثار دیگرش، برای نشان دادن این تضاد از اصطلاح‌های دیگری چون «تفکر»^{*} استفاده می‌کند). در حالی که تحلیل (تفکر) همیشه نسبی، بیرونی، انتزاعی و به صورت واژه بیان شدنی است، شهود به امر مطلق، درونی، انضمامی و بیان‌نشدنی دست می‌یابد. در حالی که تحلیل، روش ریاضیات، علوم طبیعی، و شعور متعارف عملی است، شهود روش متافیزیک است. دانشی که با تحلیل به دست می‌آید، دانش قضیه‌یی^{**} است، یعنی دانستن این است که چیزی چنین است یا چنان است، حال آن‌که دانش شهودی به معنی انطباق با آن چیزی است که دانسته می‌شود و بنابراین نه دانستن یک قضیه درباره‌ی چیزی بل آشنایی مستقیم با ماهیت درونی خود چیز است.

پس، دانش تحلیلی نوعی دانش است که می‌توان آن را با نماد بیان کرد: نمادهای زبانی، ریاضی و غیره. کاربرد نماد اساساً به معنی طبقه‌بندی چیزها به این یا آن طریق است، و از همین رو مستلزم اندیشیدن

* intellect

** propositional

به چیز مورد نظر است، نه در فردیت انضمامی آن به مثابه خودش، بل صرفاً به لحاظ وجه مشترک آن با چیزهای دیگر از همان نوع. بدین سان، [مثلاً] گفتن این که برگسون فیلسوفی فرانسوی بود به معنی در نظر گرفتن او به عنوان یک نمونه از طبقه‌ی فیلسوفان فرانسوی است. درست از همین رو است که دانش علمی، تحلیلی است، زیرا علم اساساً با فرمول‌بندی تعمیم‌های مربوط به طبقات موجودات و بنابراین با در نظر گرفتن افراد صرفاً به عنوان نمونه‌های آن حقایق عام سروکار دارد. به دلیل مقاصد عملی، ناچاریم به یاری این اصطلاح‌های عام به چیزها بیندیشیم: سودمندی چیزها (برای مثال، مناسبت ماده‌یی خاص برای امری خاص) به خواصی مربوط می‌شود که آن‌ها را به عضویت یک طبقه در آورده و نه به چیزی که ذاتی فرد صرفاً به عنوان فرد است. پس، به نظر برگسون، دانش علمی، و دانش معمولی‌یی که در زندگی روزمره‌ی خود دنبال می‌کنیم، با برخوردهای عملی ما با دنیا رابطه‌ی تنگاتنگ دارند و نه با فهم نظری صرف.

برعکس، دانش شهودی از این گونه ملاحظات عملی جدا پنداشته می‌شود و سمت و سوی آن صرفاً فهم عمیق ماهیت چیزها است که در متافیزیک جست و جو می‌شوند. اما، در اینجا برای برگسون مشکلی پیش می‌آید. پذیرفتنی‌ترین مورد (در واقع می‌توان گفت تنها مورد واقعاً پذیرفتنی) که در آن اطلاع از چیزی «از درون» می‌تواند امکان‌پذیر باشد، آگاهی ما از نفس درونی خودمان است. (هر چند، چنان که برگسون پیشنهاد می‌کند، می‌توان این گفته را تعمیم داد تا درک ما از زندگی درونی انسان‌های دیگر از جمله انسان‌های خیالی ادبیات را از طریق همدلی تخیلی شامل شود). اما به نظر می‌رسد متافیزیکی که تنها موضوع ممکن آن زندگی درونی خود متافیزیک‌دان یا حتا زندگی درونی انسان

به طور کلی - اعم از واقعی و خیالی - است، قدری فقیر باشد، و البته این کمترین چیزی است که درباره‌ی آن می‌توان گفت. در مورد تلاش‌های برگسون برای غلبه بر این محدودیت کمی بعد بحث خواهیم کرد: فعلاً بگذارید بر آنچه او درباره‌ی اطلاع ما از نفس درونی خودمان می‌گوید، تمرکز کنیم.

ما درباره‌ی خودمان همان قدر دانش تحلیلی می‌توانیم داشته باشیم که درباره‌ی هر چیز دیگر. پیداست که ما می‌توانیم با جسم خود به طور علمی برخورد کنیم، یعنی صرفاً به عنوان یک نمونه از میان نمونه‌های دیگر ارگانیسم انسانی، که می‌توان به عنوان فیزیولوژیست یا آناتومیست آن را مطالعه کرد و دانش خود را درباره‌ی قوانین عام فیزیولوژی، بیوشیمی، ژنتیک یا علوم دیگر در مورد آن به کار بست. اما حتا از زندگی ذهنی خودمان، از اندیشه‌ها، احساس‌ها، انگیزه‌ها، میل‌ها و نظایر آن‌ها نیز می‌توانیم دانش تحلیلی داشته باشیم. این دانش، نه دانشی مشخصاً درباره‌ی اندیشه‌های خود ما، بل صرفاً دانشی درباره‌ی نمونه‌ی یک نوع عام اندیشه، درباره‌ی نمونه‌ی خواص اندیشه‌های آن نوع و رابطه‌ی شاخص آن‌ها با انواع دیگر اندیشه، احساس، آرزو، میل یا چیزهای دیگر است. پس، دانشی که بدین سان کسب می‌کنیم نه دانش خود بل دانش برخی تعمیم‌های روان‌شناسانه درباره‌ی «ذهن انسان» است (خواه این روان‌شناسی اکیداً علمی باشد یا از نوع معمولی‌تری باشد که برخی فیلسوفان مدرن آن را «روان‌شناسی عامه»^{*} می‌نامند). و به نظر برگسون، ارزش این دانش، مانند همه‌ی دانش‌های تحلیلی، ارزشی اساساً عملی خواهد بود - برای مثال، در درست کردن رفتار خودمان یا کسان دیگر برای رسیدن به برخی هدف‌ها به ما کمک خواهد کرد.

افزون بر این، این تعمیم‌های روان‌شناسانه، مانند تمام تعمیم‌های علمی، به معنای معینی «بی زمان» خواهند بود. البته می‌توانند برخی رابطه‌های زمانی بین حالت‌های ذهن را به خوبی توصیف کنند، مانند وقتی که گفته می‌شود نوع خاصی از احساس (مثلاً گرسنگی) نوع خاصی از اندیشه را سبب می‌شود (مثلاً «می‌خواهم چیزی بخورم»): علت بیش از معلول می‌آید. اما، به دیده‌ی برگسون، این برداشت از زمان نه زمان واقعی - آن‌گونه زمانی که واقعاً تجربه می‌کنیم، یعنی زمانی که از گذشته به حال و از حال به آینده می‌رود -، بل روایتی است انتزاعی که از خواص مکان‌الگو گرفته و ممکن است برای برخی مقاصد محدود سودمند باشد اما ماهیت حقیقی زمان را بیان نمی‌کند. روابط مکانی بین چیزهای مجزا از هم وجود دارند، و ذاتاً معکوس شدنی هستند. اگر فنجان قهوه‌ی من معمولاً حدود پنج سانتی‌متر از کامپیوتر من فاصله داشته باشد، این رابطه اولاً رابطه‌ی است کاملاً بیرونی (یعنی بر خصیصه‌ی فنجان قهوه یا کامپیوتر تأثیری نمی‌گذارد) و ثانیاً معکوس شدنی است، به این معنا که به همان سان می‌توان گفت که کامپیوتر من پنج سانتی‌متر از فنجان قهوه‌ام فاصله دارد.

به نظر برگسون، وقتی ما از نسبت‌های «زودتر» و «دیرتر» سخن می‌گوییم، در واقع درباره‌ی زمان به گونه‌ی مکانی شده اندیشیده‌ایم. اگر رویداد «الف» زودتر از رویداد «ب» رخ داده باشد، در این صورت رابطه‌ی زمانی «الف» و «ب» بر خصیصه‌ی هیچ یک از آن‌ها تأثیر نمی‌گذارد و آن‌ها همچنان رویدادهایی مجزا باقی می‌مانند؛ و نیز این رابطه، معکوس شدنی است، زیرا اصولاً هیچ دلیلی وجود ندارد که «ب» نباید زودتر از «الف» رخ دهد. زمان مکانی شده از هیچ گونه سمت و سوی ضروری برخوردار نیست. اما، هنگامی که من درباره‌ی تجربه‌ی

درونی خودم به عنوان یک فرد (یعنی نه فقط به عنوان نمونه‌یی از طبقه‌ی انسان‌ها یا نوع خاصی از انسان) تأمل می‌کنم، در این صورت، به نظر برگسون، من از این تجربه به عنوان امری «در زمان» با خبرم، که معنای «زمانمند» بسیار حقیقی‌تری دارد - در زمانی که خصیصه‌ی آن کاملاً متفاوت از مکان است. برای مثال، از برخی تجربه‌هایم به عنوان تجربه‌های «گذشته» و از برخی دیگر به عنوان تجربه‌های «آینده»، تجربه‌هایی که هنوز سر نرسیده‌اند، با خبرم. توصیف این تجربه‌ها بدین شیوه مستلزم ارجاع اساسی به «حال» است، به جایی که اکنون هستم: گذشته و آینده فقط نسبت به چشم‌انداز حال، گذشته و آینده‌اند، که خود چشم‌انداز آگاهی یک انسان خاص است و پیوسته در حال تغییر، زیرا آینده حال می‌شود و حال نیز به نوبه‌ی خود در گذشته فرو می‌گلتد. برگسون معتقد است که زمان تجربه‌ی درونی، زمان گذشته، حال و آینده، که او آن را *durée* یا «استمرار»^{*} می‌نامد، از جهات مهمی با زمان مکانی شده، که ما اشیاء بیرونی را (از جمله نفس خود را آنگاه که با آن طوری برخورد می‌کنیم که گویی نسبت به ما شیئی بیرونی است) در آن قرار می‌دهیم، فرق دارد. نخست آن‌که این زمان از یک سمت و سوی ذاتی برخوردار است، یعنی از گذشته، از طریق حال، به آینده می‌رسد. این سمت و سوی اصولاً معکوس نشدنی است: آینده نمی‌تواند پیش از گذشته بیاید. تجربه، وقتی به تجربه‌ی گذشته بدل می‌شود، خصیصه‌اش به عنوان تجربه تغییر می‌کند: به ابژه‌ی حافظه تبدیل می‌شود، که در آن تجربه‌ی گذشته را در عین گذشته بودن‌اش به یاد می‌آوریم. وانگهی، ما این تجربه را همچون جزئی از گذشته‌ی خودمان به خاطر می‌آوریم،

* duration

گذشته‌یی که به عنوان جزئی از زندگی نام‌هی منحصر به فردی که به ما به عنوان فرد هویت می‌دهد، برای ما معنایی شخصی پیدا می‌کند.

ثانیاً، زمان به این معنا به دقت قابل اندازه‌گیری نیست: نمی‌توان آن را به واحدهای مجزا تقسیم کرد و با تعداد واحدهایی که گذشته‌اند اندازه گرفت. زمان عینی و مکانی شده را می‌توان این گونه اندازه گرفت و اندازه هم گرفته می‌شود، چنان که خود مکان را نیز چنین اندازه می‌گیرند: می‌توان زمان مکانی شده را به ساعت، دقیقه و ثانیه تقسیم کرد و آن را به گونه‌یی معنادار با حرکت چیزی در مکان اندازه گرفت، مثلاً با حرکت عقربه‌های ساعت در صفحه‌ی ساعت. اما استمرار را نمی‌توان این گونه تقسیم کرد و اندازه گرفت: یک مکالمه‌ی خسته‌کننده ممکن است از روی ساعت درست بیست دقیقه طول بکشد، اما زمانی را که شخص خسته شده تجربه می‌کند نمی‌توان به این دقت اندازه گرفت - این زمان صرفاً کشدار به نظر می‌آید.

سوم (و در ارتباط با نکته‌ی دوم) آن‌که، در زمان درونی هیچ مرز روشن و هیچ خط دقیقی بین گذشته و حال یا حال و آینده وجود ندارد. استمرار مانند جریان رودخانه جاری است، گذشته با حال در می‌آمیزد و به درون آینده می‌ریزد. برگسون هیچ تمایزی بین تجربه‌ی درونی ما و استمراری که این تجربه «در» آن روی می‌دهد، قائل نمی‌شود: نفس ما، استمرار است، و همین است که ویژگی غریب، تحلیل‌ناپذیر و یکسره فردی هر نفسی را می‌سازد. زیرا، نفس من از آن رو همان است که هست که گذشته‌یی خاص خود داشته و در آن با هیچ نفس دیگری شریک نیست. می‌توان اندیشه‌ها یا احساس‌هایی را که من ممکن است داشته باشم تعمیم داد، به این شرط که آن‌ها را فقط در انتزاع از زمینه‌شان در

سرگذشت من در نظر گیریم: اگر آن‌ها، بدین‌سان در انتزاع در نظر گرفته شوند، دیگران هم می‌توانند در آن‌ها سهیم باشند، مفاهیم عام را می‌توان در موردشان به کار بست، و بدین‌گونه آن‌ها می‌توانند موضوع تعمیم، برای مثال موضوع روان‌شناسی علمی، قرار گیرند. اما، اگر آن‌ها را در غنای واقعیت انضمامی‌شان، در معنایشان به عنوان جزئی از تجربه‌ی درونی من، در نظر گیریم، هیچ اصطلاح عامی را در موردشان نمی‌توان به کار بست - آن‌ها منحصر به فرد و اشتراک‌ناپذیرند.

دقیق‌تر بگوییم، استمرار فقط با ژرف‌ترین و شخصی‌ترین لایه‌ی نفس تشخیص داده می‌شود. زیرا برگسون شخصیت را متشکل از چند لایه می‌داند. آنجا که ما به عنوان موجودات صرفاً عملی و اجتماعی عمل می‌کنیم، در سطحی‌ترین و غیرشخصی‌ترین لایه‌ی شخصیت خود قرار داریم. در این سطح، اندیشه‌ها، احساس‌ها، ادراک‌ها و... ما از هر سطح دیگری به کلیات صرف نزدیک‌ترند و از همین رو می‌توان آن‌ها را به دیگران ابلاغ کرد: اگرچه حتا در این‌جا نیز اندیشه‌ها، احساس‌ها و ادراک‌های ما (به گفته‌ی برگسون) «آبستن» تصویرهای حافظه خواهند بود، که آن‌ها را تکمیل و تفسیر می‌کنند. یعنی، حتا در غیرشخصی‌ترین سطح نیز نفس من باز هم نفس من است، نفسی که همانا سرگذشت خاص من را داشته است. با این همه، هرچه به قلب یک نفس نزدیک‌تر می‌شویم، این فردیت نیز برجسته‌تر می‌شود، تا آن‌جا که، در ژرف‌ترین و شخصی‌ترین سطح، اندیشه‌ها، احساس‌ها، آرزوها و... من چنان با من درهم تنیده‌اند که اساساً نمی‌توان آن‌ها را به دیگران ابلاغ کرد، یعنی به زبان عمومی‌ی بیان کرد که برای مقاصد عملی و علمی به کمک آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم.

۳. فردیت و آزادی

این دیدگاه درباره‌ی منحصر به فرد بودن و فردیت هر نفس دست کم در ژرف‌ترین سطح آن، برگسون را قادر ساخت تا ادعانامه‌ی اصیلی به سود اراده‌ی آزاد انسان ارائه دهد، ادعانامه‌یی که نه مشکلات آن نوع اختیارگرایی مطلق را دارد که با کنش‌های انسان همچون اموری اساساً اتفاقی (و از همین رو اموری که به گونه‌یی راستین انتخاب نشده‌اند) برخورد می‌کند و نه مشکلات جبرگرایی را که این کنش‌ها را کاملاً معلول علت (و باز هم از همین رو چون اموری که به گونه‌یی راستین انتخاب نشده‌اند) می‌داند. جبرگرایی آموزه‌یی است که اندیشه‌ها و بدین‌سان کنش‌های انسان را، درست مانند تمام فرایندهای دیگر طبیعت، مشمول قوانین علی‌عام می‌داند: در این صورت، طبق این آموزه، وجود یک علت ضرورتاً به معلول متناسب با آن می‌انجامد. بدین‌سان، همان گونه که یک تکه سنگ رها شده از بلندی نمی‌تواند مانع سقوط خود شود، انسان نیز نمی‌تواند در اوضاع معین از داشتن اندیشه‌یی خاص اجتناب کند یا هنگامی که اندیشه‌یی خاص را دارد به گونه‌یی معین و متناسب آن اندیشه عمل نکند.

به یک معنا، چنان که دیدیم، برگسون می‌پذیرفت که اندیشه‌های انسان را می‌توان مشمول قوانین عام دانست: اما، باز هم چنان که دیدیم، فقط آن گاه که آن‌ها را در انتزاعی‌ترین شکل بیان شدن‌شان در نظر گیریم. آن هنگام که اندیشه‌ی هیچ فرد خاصی نیستند بل فقط سنخ‌های تعمیم‌یافته‌ی اندیشه‌اند. مثال ساده‌یی بزنم. وقتی من از دیدن یک روز بارانی دیگر افسرده می‌شوم، جنبه‌ی عام اندیشه‌ی من، جنبه‌یی که هر کس دیگری در هر اوضاعی ممکن است از آن برخوردار باشد، با این واژه‌ها بیان می‌شود: «آه نه، باز هم یک روز بارانی دیگر!». اما ژرف‌ترین

احساسات شخصی من درباره‌ی این وضعیت، احساساتی که من به موجب من بودن‌ام، به موجب سرگذشت منحصر به فردم، از آن برخوردارم، اصلاً نمی‌تواند با زبان کاملاً بیان شود (در بهترین حالت، ممکن است به کمک چیزهایی مثل لحن صدایم اندکی از آن‌ها را به کسانی منتقل کنم که با من احساس همدلی می‌کنند).

برگسون می‌پذیرد که درباره‌ی جنبه‌های عام اندیشه در این معنا می‌توان تعمیم‌هایی فرمول‌بندی کرد، و این‌ها موضوع روان‌شناسی علمی را فراهم خواهند آورد، تعمیم‌هایی که درست مانند قوانین هر علمی اجازه می‌دهند که اندیشه‌ها و کنش‌های آینده را پیش‌بینی کنیم. امّا، با توجه به آنچه درباره‌ی تعدد لایه‌های نفس گفتیم، این پیش‌بینی‌ها دقیقاً فقط درباره سطحی‌ترین و غیرشخصی‌ترین جنبه‌های اندیشه و کنش انسان کاملاً صادق خواهند بود. در ژرف‌ترین و شخصی‌ترین سطح (که در عین حال انضمامی‌ترین سطح است، سطحی که در آن درباره‌ی کنش‌های بالفعلی سخن می‌گوییم که افراد در اوضاع خاص انجام می‌دهند)، اندیشه‌ها، احساس‌ها، ادراک‌ها، میل‌ها و نظایر آن‌ها چنان در یکدیگر جریان می‌یابند که جدا کردن «علت» از «معلول» آن گونه که لازمه‌ی پیش‌بینی علمی است، ناممکن است.

برگسون، در زمان و اراده‌ی آزاد، برای نشان دادن این نکته مثالی عالی می‌زند، مثالی که روشن می‌کند چرا نویسندگانی چون پروست فلسفه‌ی او را موافق پسند خود می‌دانستند. بحث او درباره‌ی این مثال چنان روشنگر است که ارزش آن را دارد که قدری به تفصیل آن را نقل کنیم. این مثال به زنده شدن خاطرات کودکی او در اثر بوی گل سرخ مربوط می‌شود. «تداعی‌گرایان» در روان‌شناسی ممکن است این امر را فقط نمونه‌یی از «تداعی معانی» بدانند، موردی از یک قانون عام که نشان می‌دهد انواع

معینی از بوها انواع معینی از یادها را زنده می‌کنند. برگسون می‌پذیرد که از یک جهت این امر را می‌توان این گونه در نظر گرفت: اما این شیوه‌ی برخورد با این مثال یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن را بی‌توضیح باقی می‌گذارد.

بخش اصلی بحث برگسون درباره‌ی این مثال چنین است:

برای دیگران، این [گل سرخ] بوی دیگری دارد. - خواهید گفت همیشه همان رایحه است، منتها معانی متفاوتی را تداعی می‌کند. - من کاملاً موافقم که شما نظر خود را این گونه بیان کنید؛ اما فراموش نکنید که شما نخست عنصر شخصی را از تأثیرات متفاوتی که گل سرخ در هر یک از ما ایجاد می‌کند، حذف کرده‌اید؛ شما فقط جنبه‌ی عینی یعنی آن جزء از رایحه‌ی گل سرخ را نگه داشته‌اید که مشخصه‌ی عمومی، و از همین رو متعلق به مکان است. شما فقط از این طریق توانسته‌اید گل سرخ و عطر آن را نام‌گذاری کنید. و اکنون می‌گویید تأثیرات متفاوت ما، تأثیرات شخص ما، ناشی از تداعی‌ی خاطرات متفاوت با رایحه‌ی گل سرخ است. اما تداعی‌ی که از آن سخن می‌گویید، وجود ندارد مگر برای شما و به عنوان یک روش توضیح.^۴

به سخن دیگر، تداعی‌ی خاطرات کودکی با رایحه‌ی گل سرخ یک تداعی اساساً شخصی است: تداعی‌ی خاطرات کودکی خود برگسون است در اثر بوییدن گل سرخ توسط او. برخورد با این امر صرفاً به عنوان مورد خاصی از یک تداعی تعمیم یافته به معنی نادیده گرفتن این ویژگی اساسی است. به معنی نگریستن به آن یکسره از بیرون است، چون چیزی که باید به گونه‌ی علی و بر حسب تعمیم‌های مربوط به رفتار انسان توضیح داده شود. اما در نگاه از درون، خود شخص با توضیح علی‌کاری ندارد: از پیش آن را چون جزئی از جریان سرگذشت خویش می‌فهمد،

سرگذشتی که او می‌تواند آن را با شهود درک کند، به این دلیل ساده که سرگذشت خود او است.

همین توضیح را می‌توان درباره‌ی رابطه‌ی بین انگیزه‌ها یا دلیل‌ها و کنش‌ها داد. برای مثال، فرض کنید که من در وضعی خاص گیر کرده‌ام و نمی‌دانم چگونه باید عمل کنم (این مثال را از یکی از مثال‌های خود برگسون اقتباس کرده و بسط داده‌ام^۵). شاید تردید دارم که آیا در مورد بیماری یکی از دوستانم حقیقت را به او بگویم یا سکوت کنم و احساسات او را جریحه‌دار نکنم. دچار عذاب سنجیدن جوانب امر می‌شوم: از یک سو، احساس می‌کنم که باید درباره‌ی میزان احتمال بهبود با او صادق باشم، امّا، از سوی دیگر، نوعی جُبْن اخلاقی (متکی به دلیل تراشی برای مهربان بودن) مرا وادار می‌دارد که از رویارویی با وضعی که بیم دارم ویرانی کامل او در اثر شنیدن حقیقت باشد، اکراه داشته باشم. سرانجام شاید احساس وظیفه‌ی من به عنوان یک دوست بر محظورهای اخلاقی نسبتاً جبونانه‌ام چیره می‌شود و راهی برای گفتن حقیقت به او پیدا می‌کنم.

این امر، از آن‌جا که تجربه‌ی واقعی کسی است، به گونه‌ی سخت شخصی اندیشیده و احساس می‌شود: هم احساسات من درباره‌ی این دوست خاص بر مبنای زندگی مشترکمان با یکدیگر است، که مرا وادار می‌دارد که حقیقت را بگویم، و هم نوع خاص جُبْن اخلاقی خاص خود من و شیوه‌ی برخورد خاص خود من با آن است، که مرا به سمت دیگر می‌کشاند. در هیچ نقطه‌ی از این سنجیدن جوانب امر، نمی‌توانم پیش‌بینی کنم که نتیجه‌ی آن چه خواهد بود: سمت و سوی این سنجیدن جوانب امر، آن سان که من آن را تجربه می‌کنم، نه پیش‌بینی بل تصمیم‌گیری است. حتّا در این صورت نیز، تصمیمی که من می‌گیرم (هر کدام از تصمیم‌ها باشد) در پرتو سرگذشت من فهمیدنی خواهد بود: به عبارت دیگر، از سرگذشت من ناشی خواهد شد. امّا به گونه‌ی علی

توسط آن تعیین نخواهد شد، زیرا علت و معلول، چنان که هیوم به ما آموخته است، باید وجودهایی متمایز باشند، و در سرگذشت کسی، آن گونه که از درون به سر برده شده است، هیچ چیزی وجود ندارد که از چیز دیگری در این سرگذشت جدا باشد. احساسات گذشته‌ی من درباره‌ی دوستم است که به احساس مسئولیت کنونی من نسبت به او رنگ و بویی خاص می‌دهد. اندیشه‌ی کنونی من وجودی متمایز از احساسات گذشته‌ی من نیست: این اندیشه فقط به دلیل رابطه‌اش با آن احساسات گذشته از ویژگی‌یی که دارد برخوردار شده است. و نیز به دلیل رابطه‌ی یک جنبه از احساسات من نسبت به دوستم (احساس مسئولیت من نسبت به او) و جنبه‌های دیگر آن (مانند میل من برای جریحه‌دار نکردن احساسات او) است که تصمیم من همان شکلی را به خود می‌گیرد که گرفته است.

جبرگرایی روان‌شناختی می‌تواند کل این فرایند را به گونه‌ی بسیار متفاوتی ارائه دهد. جبرگرا ممکن است بگوید این فرایند به اصطلاح «سنجیدن جوانب امر» در واقع فقط کنش متقابل گرایش‌های ناسازگار یک فرد است که به گونه‌ی علی تعیین شده است: از یک سو، باور اجتماعاً تلقین شده به فریضه‌ی حقیقت‌گویی، و از سوی دیگر ترس از رنج و عذاب عاطفی ناشی از گفتن حقیقت. در این دیدگاه، این که کدام یک از این گرایش‌ها در موردی خاص بر دیگری پیروز می‌شود به نوع شخصیت فرد مورد نظر بستگی دارد، که این نیز به نوبه‌ی خود توسط بیوشیمی، تربیت و عوامل مشابه تعیین می‌شود. بدین سان، کل داستان به گونه‌ی علی ارائه می‌شود، به صورت کاربست تعمیم‌های مربوط به رابطه‌ی بین عوامل نوع «الف» و عوامل نوع «ب» بر موردی خاص.

اما، چنان که برگسون لابد می‌گفت، جبرگرا فقط از آن رو می‌تواند چنین شرحی ارائه دهد که این فرایند را کاملاً از بیرون نگاه می‌کند. اندیشه‌هایی که هنگام سنجیدن جوانب امر از خاطر من می‌گذرند، از بسترشان در سرگذشت من جدا می‌شوند، و با تمرکز صرف بر عناصری

که آن‌ها را به نوع معینی از اندیشه تبدیل می‌کنند که هر کس می‌تواند از آن برخوردار باشد، با آن‌ها برخوردی انتزاعی می‌شود. برای مثال، اندیشه‌ی احساس مسئولیت برای گفتن حقیقت به یک دوست از تمام عناصر کاملاً فردی ناشی از تجربه‌ی شخصی من از رابطه با این دوست زدوده می‌شود و صرفاً در عام‌ترین و انتزاعی‌ترین شکل آن در نظر گرفته می‌شود. این اندیشه‌ی انتزاعی را می‌توان از «تصمیم به گفتن حقیقت»، که به همان اندازه انتزاعی است، تمیز داد و بدین‌سان بین آن و این تصمیم رابطه‌ی بیرونی و علی برقرار کرد. حال اگر این تصمیم به خوبی محرز شده وجود داشته باشد که «کسانی که احساس وظیفه در آنان نیرومند باشد، انجام وظیفه‌شان را بر هر احساس دیگری که ممکن است داشته باشند ترجیح خواهند داد»، آن‌گاه می‌توان پیش‌بینی کرد که من، به عنوان یکی از این کسان، در این موقعیت از وظیفه‌ی گفتن حقیقت به دوستم پیروی خواهم کرد.

اما، این فرمول‌بندی‌های انتزاعی درباره‌ی اندیشه‌ها و تصمیم‌های مربوط به آن‌ها، لزوماً وجوهی را که آن‌ها را به اندیشه‌های من و تصمیم‌های من در مورد این دوست خاص در این وضعیت خاص تبدیل کرده‌اند، حذف می‌کنند. توصیف من به عنوان نمونه‌ی شخصی برخوردار از احساس وظیفه‌ی قوی حق مطلب را در مورد خاص بودن مورد من، یعنی نحوه‌ی احساس وظیفه‌ی من و نوع خاص احساس وظیفه‌ی من که من دارم، ادا نمی‌کند. این پیش‌بینی، مانند تمام پیش‌بینی‌های علمی مبتنی بر قوانین عام، به دلیل همین جور در نیامدن با ویژگی‌های انضمامی حالت مورد نظر، فقط به طور تقریبی و تا اندازه‌ی معینی معتبر است. ممکن است صحیح باشد، اما در این صورت فقط با خوش اقبالی به این صحت رسیده است. و این برای تأمین آن نوع ضرورت نتیجه که لازمه‌ی جبرگرایی اکید است، کافی نیست.

اما منظور برگسون از شرح خویش نه فقط پاسخ به جبرگرایی بل پاسخ

به ایراد رایجی به اختیارگرایی است. این ایراد آن است که وقتی اختیارگرا وجود علت را برای کنش‌های انسان منکر می‌شود، این بدان معنی است که کنش‌های من هیچ ارتباطی با من به عنوان یک فرد ندارند. آن‌ها از شخصیت من، یا امیال من یا آرزوهای من، یا هر چیز مربوط به من، سرچشمه نمی‌گیرند، زیرا این بدان معنی است که آن‌ها معلول این چیزها هستند، حال آن‌که اختیارگرا می‌گوید کنش‌های انسان هیچ علتی ندارند. اما اگر آن‌ها از هیچ چیز مربوط به من سرچشمه نمی‌گیرند، پس به هیچ معنای واقعی کنش من نیستند: صرفاً حرکتهایی اتفاقی هستند، مانند حرکتهای یک ذره‌ی درون اتمی در نظریه‌ی کوانتوم، و همچون این حرکتهای ذره‌ی محصول انتخاب نیستند. در یک کلام، مفهوم انتخاب آزادانه دچار تناقض است، زیرا آزاد بودن به معنی معلول علتی نبودن است، حال آن‌که انتخاب کردن به معنی داشتن علتی برای کنش‌های خود است.

مقدمه‌ی اصلی این استدلال این ادعا است که کنش‌های من فقط آنگاه می‌توانند به راستی از آن من باشند که معلول شخصیت من یا چیز دیگری مربوط به من باشند. شرح برگسون درباره‌ی تصمیم‌گیری، آن گونه که آن را واقعاً از درون تجربه می‌کنیم، او را قادر می‌سازد که این مقدمه را رد کند، زیرا نشان می‌دهد که برای آن‌که کنش‌های من به راستی از آن من باشند فقط یک راه وجود دارد، و آن این است که آن‌ها نه معلول اندیشه‌های من بل متعلق به این اندیشه‌ها در کل جریان سرگذشت من باشند. بر این بستر، می‌توان آن‌ها را پس از روی دادن‌شان فهمید، اما نمی‌توان آن‌ها را توضیح علی داد یا پیشاپیش به دقت پیش‌بینی کرد.

۴. نفس من و جسم من

این شرح درباره نفس و لایه‌های متعدد آن همچنین به برگسون امکان می‌دهد که دیدگاهی را درباره‌ی رابطه‌ی یک نفس و جسم آن پروراند که

از جهات مهمی از دوگانگی ذهن - جسم دکارت فاصله می‌گیرد (اگرچه او، در مقدمه‌ی ماده و حافظه، دیدگاه‌های خود را در این کتاب «آشکارا دوگانه‌انگار» می‌نامد^۶). او با این کار همچنین در حال هموار کردن راه برای یکی از شاخص‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم یعنی مفهوم انسان به عنوان موجودی لزوماً «جسمیت یافته» یا «پیکرمند» بود. دوگانه‌انگاری دکارتی نظرگاهی است که جنبه‌های ذهنی و فیزیکی وجود انسان را نه تنها متفاوت با یکدیگر بل متعلق به «جوهرهای» از بیخ و بُن متفاوت می‌داند، که در آن منظور از «جوهر» چیزی است که می‌تواند وجود مستقل داشته باشد. بدین سان، اگر انسان از یک «جوهر ذهنی» و یک «جوهر جسمی» تشکیل شده است، این نتیجه گرفته می‌شود که انسان می‌تواند هم به صورت ذهن بدون جسم وجود داشته باشد و هم (چنان که به هر حال بدیهی است) به صورت جسم بدون ذهن.

برگسون فقط به این معنا «آشکارا دوگانه‌انگار» است که، به گفته‌ی خود او، هم «واقعیت روح» را تصدیق می‌کند و هم «واقعیت ماده» را. اما شرح او درباره‌ی دیدگاه‌هایش نشان نمی‌دهد که او به معنای تمام عیار مورد نظر دکارت، که قلمرو «روح» را در اساس از قلمرو «ماده» جدایی‌پذیر می‌دانست، دوگانه‌انگار است. برعکس، او امر روحی را امری می‌داند که به تدریج به امر مادی تبدیل می‌شود. درونی‌ترین نفس ما ناب‌ترین قلمرو روح است، و وجود آن را فقط در آشکار شدن‌اش در «استمرار»، در معنای برگسونی آن، می‌توان درک کرد. به نظر او، ما در خصوصی‌ترین نفس خود بیشترین فاصله را با تقاضاهای عملی‌کنش داریم، و یاد ما از گذشته‌ی خودمان در این سطح ناب‌ترین یادها است - خاطره‌ی ناب تأمل‌گرانه (اگرچه دارای بار عاطفی) از تجربه‌ی گذشته به عنوان گذشته، بریده از هر رابطه‌یی با نیازهای کنونی ما برای عمل.

همان خصلت شخصی و فردی آن بدان معنی است که نمی‌توان آن را به زبان مشترک ما با دیگران به راحتی بیان کرد و شاید اصلاً نتوان بیان کرد، زبانی که به دلیل همین اشتراک هرگز نمی‌تواند آنچه را ویژه‌ی یک فرد است منتقل کند (مگر شاید به صورت استعاره یا تصویر).

هر چه به سوی لایه‌های سطحی‌تر نفس می‌رویم، پیوند آن با کنش و نیازهای آن نیز قوی‌تر می‌شود. اندیشه‌های ما در این لایه‌های سطحی بیشتر درگیر دخالت فعال در جهان پیرامون ما هستند، و به همین دلیل لزوماً به زبان معمولی‌یی که برای ارتباط با دیگران در فعالیت‌های عملی مشترک با آنان به کار می‌بریم، کاملاً بیان شدنی‌اند. از آن‌جا که این لایه‌ها نیز بخشی از نفس ما هستند، هنوز حافظه در آن‌ها ساری است، اما اکنون این حافظه را برگسون «حافظه‌ی عادت‌ی» می‌نامد، نوع نسبتاً غیرشخصی حافظه برای عمل کردن که در اثر تکرار یک نوع کار و یا یک نوع حرکت کسب می‌شود. این حافظه، غیرشخصی است، به این معنا که در مهارت‌هایی که من ممکن است داشته باشم هیچ چیزی وجود ندارد که به گونه‌یی خاص از آن من باشد: توانایی من در سخن گفتن به زبان فرانسه با توانایی کس دیگر برای این کار فرق اساسی ندارد.

رابطه با کنش، پیوند بین نفس و جسم را در این سطح به پیوند به ویژه فشرده‌یی تبدیل می‌کند، چنان فشرده که نمی‌توان بین این دو مرز کشید. من از جسم‌ام از جمله مغزم استفاده می‌کنم تا خود را با محیطی که در آن جای گرفته‌ام، منطبق سازم. این گونه سخن گفتن از نفسی که از جسم خود استفاده می‌کند بی‌گمان به یک معنا دوگانه‌انگارانه است: اما به معنایی دیگر، مستلزم نوعی درگیر کردن اندیشه با ماده است که با دوگانه‌انگاری کلاسیک فاصله دارد. از آن‌جا که پیوند من با جسم‌ام با کنش برقرار می‌شود، من نمی‌توانم جسم خودم را صرفاً به عنوان ابژه‌یی دیگر یا

تکه‌ی دیگری از ماده در نظر گیرم که صرفاً از چیزهای دیگر به من نزدیک‌تر است. جسم من همان من است، به این معنا که این جسم نحوه‌ی کنش من بر روی جهان پیرامون من و کنش این جهان بر روی من است. کنش متقابل بین نفس من و جهان مادی پیش از هر چیز شکل ادراک حسی* به خود می‌گیرد. ادراک حسی محض امری است یکسره جسمانی، و کنش مستقیم اعضای حسی و سیستم عصبی است نسبت به یک ابژه‌ی فیزیکی که مستقل از آن‌ها وجود دارد. (برگسون با این مفهوم که ابژه‌های بی‌واسطه‌ی ادراک حسی «بازنمایی‌های» ذهنی هستند، یا این کوشش ایده‌آلیستی که ماده را تا حد مجموعه‌یی از این بازنمایی‌ها تقلیل می‌دهد، میانه‌یی ندارد.)

اما ادراک حسی محض به این صورت وجود ندارد: «ادراک حسی هرگز تماس صرف ذهن با ابژه‌ی حاضر نیست؛ آبستن تصویرهای حافظه است که با تفسیر آن تکمیل‌اش می‌کنند.»^۷ آن چه می‌بینیم (یا می‌شنویم، یا می‌بویم، یا می‌چشیم) هرگز محصول صرف تأثیر محرک‌ها بر اعضای حسی ما نیست، بل همیشه محصولی است که تجربه‌ی گذشته‌ی ما، که در حافظه‌ی ما اندوخته شده است، آن را تفسیر می‌کند. دست کم، اگر بخواهیم آن را توصیف یا برای مقاصد عملی دستکاری کنیم، باید آن را به قالب مفهوم معینی در آوریم: و این، کار حافظه‌ی عاداتی است. اما همچنین می‌توانیم آن را بیشتر بر حسب معنای عاطفی یا شخصی‌اش تفسیر کنیم، که در آن صورت این تفسیر کار حافظه‌ی محض خواهد بود، که در سطوح ژرف‌تر نفس ما عمل می‌کند. (اگر از سوی دیگر موضوع به آن بنگریم، می‌توان گفت که، همان گونه که در مثال پیش گفته‌ی بوی گل سرخ یا مثال مادلن پروست دیده می‌شود، این خاطرات دارای بار عاطفی

* perception

یا شخصی در اثر ابژه‌ی موجودِ ادراک حسی بیدار می‌شوند.) این تأثیر متقابل ضروریِ ادراک حسی و تفسیر بدان معنی است که برگسون نه می‌تواند واقع‌گرای صرفی باشد که در مورد ادراک حسی هیچ نقشی برای ذهن قائل نیست و نه می‌تواند ایده‌آلیستی فلسفی باشد که می‌گوید ذهن ما است که ابژه‌های ادراک حسی را می‌سازد.

۵. شهود و متافیزیک

پس، شرح برگسون درباره‌ی شخصیت انسان – برخوردش با مسائلی چون هویت شخصی، اراده‌ی آزاد و جبرگرایی، و رابطه‌ی ذهن - جسم – شاخص و اصیل است. رشته‌ی مشترکی که برخورد او را با همه‌ی این مسائل یکپارچه می‌کند، مفهوم «شهود» یعنی درک مستقیم، غیر وابسته به چشم‌انداز* و درونی چیزی است. اما برگسون این مفهوم را نه فقط به عنوان مبنای برداشت ما از خودمان بل به عنوان اساس یک متافیزیک عام و سرچشمه‌ی حقایقی شناساند که بر خلاف حقایق نسبی وابسته به چشم‌اندازی که در اثر «تحلیل» برای علم و شعور متعارف حاصل می‌شوند، مطلق‌اند. پیداست که بین «شهود» به عنوان نام روش متافیزیک یعنی دریافت امر مطلق و «شهود» به عنوان نام راه و روشی که هر یک از ما به یاری آن خود را «از درون» در می‌یابیم، تنشی وجود دارد.

این تنش را می‌توان به راه‌های گوناگون اما مرتبطی وصف کرد. نخست آن‌که اگرچه اطلاع درونی از خودمان را می‌توان غیر وابسته به چشم‌انداز یا غیرنسبی خواند، اما به درستی نمی‌توان آن را مطلق نامید. زیرا این اطلاع فقط به این معنا غیر وابسته به چشم‌انداز است که ما خودمان

* non-perspectival

هستیم: یعنی ما عبارت هستیم از چشم‌اندازهای خودمان درباره‌ی چیزهای دیگر، و از همین رو گفتن این که درباره‌ی خودمان چشم‌اندازی داریم معنا ندارد. اما این همان داشتنِ درک غیر وابسته به چشم‌انداز از حقیقت درباره‌ی خودمان نیست: این که من خودم هستم با این که حقیقت مربوط به خودم را درک می‌کنم فرق می‌کند. سخن گفتن از مطلق به معنای مورد نظرِ متافیزیک، دقیقاً به معنی سخن گفتن از حقیقت مطلق است. خلاصه، متافیزیک به معنی شکلی از شناخت امر صادق است: اما تطبیقِ صرفِ من با خودم نه به معنی شناخت امر صادق است و نه به معنی اعتقاد به آنچه درباره‌ی من کاذب است. چنان که پیشتر گفته شد، شهود را باید نه دانش قضایای صادق بل آشنایی مستقیم با وجود خاصِ خویش پنداشت.

دوم، و حتا صرف نظر از نکته‌ی بالا، همان گونه که پیشتر گفته شد، هیچ متافیزیکی که شایسته‌ی این نام باشد نمی‌تواند صرفاً شناخت حقیقت درباره‌ی خودمان باشد. متافیزیک در جست و جوی امر مطلق است، به این معنا که می‌کوشد به شناخت سرشت نهایی واقعیت به طور کلی دست یابد. برگسون خود به روشنی بر این نکته واقف بود. در واقع، نخستین اندیشه‌های او درباره‌ی نارسایی برداشت مکانی شده از زمان نه از تأمل درباره‌ی نفس درونی بل از مسائل مربوط به اندیشیدن درباره‌ی حرکت اشیاء فیزیکی الهام می‌گرفت. زنون، فیلسوف یونان باستان، چند ناسازه (پارادوکس) درباره‌ی اندیشه‌ی حرکت مطرح کرده بود که نتیجه‌ی آنها این فرض بود که در کل مفهوم حرکت دشواری‌های جدی وجود دارد، و تأملات برگسون درباره‌ی همین ناسازه‌های زنون بود که برای نخستین بار او را به مواضع فلسفی متمایزش رهنمون شدند.

شاید مشهورترین ناسازه‌ی زنون، داستان آشیل و لاک‌پشت

باشد. آشیل و لاک‌پشت با هم مسابقه‌ی دو می‌دهند، اما آشیل با دست و دل‌بازی موافقت می‌کند که لاک‌پشت مسافتی را، مثلاً پنجاه متر، جلوتر از او برود. حال فرض کنید که آشیل ده برابر تندتر از لاک‌پشت می‌دود: در این صورت، در زمانی که او این پنجاه متر را می‌دود، لاک‌پشت پنج متر دیگر جلو رفته است. در زمانی که آشیل این پنج متر را می‌دود، لاک‌پشت ۵/۰ متر دیگر پیش رفته است. و همین طور تا آخر: در همان زمان که آشیل مسافت بین خود و لاک‌پشت را می‌پیماید، لاک‌پشت اندکی جلوتر می‌رود و فاصله‌ی جدیدی، هر اندازه کوچک و محو شونده [میل کننده به سمت صفر]، ایجاد می‌کند. بدین سان، به نظر می‌رسد که تحلیل این داستان، به گونه‌ی ناسازه‌گون، نشان می‌دهد که آشیل هرگز موفق نخواهد شد که لاک‌پشت را پشت سرگذارد، و لاک‌پشت همیشه جلوتر از او خواهد بود، اگرچه فاصله‌ی بین آن‌ها چنان کوچک خواهد شد که تشخیص آن امکان‌ناپذیر است.

روشن است که این یک ناسازه [یا تناقض‌نما] است: در جهان واقعی البته باید انتظار داشته باشیم که آشیل لاک‌پشت را پشت سرگذارد. اما به نظر می‌رسد که تحلیل ریاضی حرکت این دو رقیب به نتیجه‌ی بر خلاف این نکته می‌انجامد. اما، به استدلال برگسون، چه بسا نکته همین باشد: این که تحلیل ریاضی حرکت از درک واقعیت حرکت ناتوان است. تحلیل ریاضی مستلزم آن است که با حرکت، که در میان مکان انجام می‌شود، همان گونه برخورد شود که با خود فاصله‌ی مکانی پیموده شده برخورد می‌شود. درست همان گونه که مکان بین دو نقطه را می‌توان به بی‌نهایت نقطه‌ی مجزا تقسیم کرد، تحلیل ریاضی نیز حرکت آشیل و لاک‌پشت (و زمان این حرکت) را طوری در نظر می‌گیرد که گویی از بی‌نهایت واحد تشکیل شده است که می‌توان آن‌ها را به هم افزود تا حرکت پیوسته را

بسازند. اما واحد حرکت باید نقطه‌یی از زمان باشد که در آن هیچ حرکتی روی نمی‌دهد - نقطه‌ی آرامش یا بی‌حرکتی (در غیر این صورت، این نقطه را باز هم می‌توان تقسیم کرد). بنابراین، ناسازه‌های زنون از این اندیشه بر می‌خیزند که حرکت از جمعِ شمارِ بی‌نهایتی از نقاط بی‌حرکت تشکیل می‌شود، که یک تناقض است.

برگسون نتیجه گرفت که تنها راه اجتناب از ناسازه، دست شستن از اندیشیدن به حرکت و زمانِ حرکت به این شیوه‌ی ریاضی و مکانی و به عنوان چیزی تقسیم شدنی به واحدهای مجزا، و اندیشیدن به آنها به عنوان اموری پیوسته و واقعاً تقسیم نشدنی است که به هر حال حرکت و زمان را واقعاً به همین شیوه تجربه می‌کنیم. این که آیا این شیوه‌ی برخورد با ناسازه‌های زنون شیوه‌ی رضایت‌بخشی است یا نه ربط آشکاری با بحث حاضر ما ندارد: آن چه مطرح است این است که شرح برگسون درباره‌ی حرکتِ ابژه‌های فیزیکی به سختی می‌تواند دامنه‌ی متافیزیک او را به فراسوی نفس درونی ببرد. زیرا از چنین حرکتی به سختی می‌توان، به معنای مورد نظر او، «شهود» حاصل کرد. یادآوری می‌کنیم که برگسون «شهود» را «آن نوع همدلی فکری [تعریف می‌کند] که شخص به یاری آن خود را درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به فرد و در نتیجه بیان نشدنی است منطبق شود»^۸. اما بی‌گمان ما نمی‌توانیم به گونه‌یی معنادار «خود را درون» اجسام آشیل یا لاک‌پشت در حرکت «قرار دهیم» تا با این حرکت منطبق شویم. شاید بتوانیم خود را آشیل یا لاک‌پشتی که در مسابقه شرکت کرده است تصور کنیم، اما این با «منطبق شدن» واقعی با آنها فرق می‌کند؛ همچنین این شرح در این مورد که آشیل چگونه می‌تواند لاک‌پشت را پشت سرگذارد، درکی بهتر از تحلیل ریاضی زنون به ما نمی‌دهد.

شاید تحت تأثیر ناآگاهانه‌ی چنین افکاری بود که کانون توجه برگسون از فیزیک حرکت به تصویری عام از واقعیت نهایی همچون چیزی متشکل از تغییر و «شدن» و نه «بودن» ایستای متافیزیک افلاطونی یا متافیزیک ریاضی بنیاد منتقل شد. چنان که دیدیم، او نمونه‌ی اولیه‌ی این تصویر را در زندگی درونی نفس یافت. اما، نامزد ظاهراً موجه دیگر، به ویژه با توجه به حاکمیت شیوه‌های اندیشه‌ی الهام گرفته از زیست‌شناسی تکاملی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زندگی زیستی بود، هم در موجود زنده‌ی فردی و هم در زیستکره* به طور کلی. بنابراین، برای برگسون نویدبخش‌ترین راه گسترش دامنه‌ی متافیزیک‌اش عبارت بود از آفریدن شرحی زیست‌شناسانه و تکاملی از واقعیت به طور کلی، شرحی که با توضیح موجود او درباره‌ی نفس همخوانی داشته باشد: چنان که دیدیم، ارتباط نزدیکی که برگسون میان زندگی ذهن و جسم برقرار کرد، برداشتن این گام را آسان‌تر کرد.

۶. تکامل و فلسفه

کامل‌ترین نمونه‌ی متافیزیک حیات‌گرایانه‌ی (ویتالیستی) برگسون و مشهورترین و پرتأثیرترین اثرش تکامل خلاق او بود، که نخست در ۱۹۰۷ به زبان فرانسه منتشر و بعد در ۱۹۱۱ به انگلیسی ترجمه شد.** برگسون اندیشه‌ی عام تکامل زندگی را با مفهوم استمرار خودش هماهنگ می‌دانست، اما از بسیاری جهات با نظریه‌ی مکانیستی انتخاب طبیعی داروین - این‌که انواع صرفاً از آن رو تکامل یافته‌اند که برخی جهش

* biosphere

** ترجمه‌بی فارسی نیز از این اثر موجود است: تحول خلاق، ترجمه‌ی علی قلی بیانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱. م.

(موتاسیون) های تصادفی برای بقا مساعدتر بوده اند - میانه‌یی نداشت. به نظر او، چنین نظریه‌یی نمی‌توانست توضیح دهد که مسیر تکامل چگونه در جهت پیچیدگی بیشتر پیش رفته است: به هر حال، یک موجود زنده‌ی ساده می‌توانست به همان خوبی و توانایی یک موجود زنده‌ی پیچیده، یا حتا بهتر از آن، با محیط زیست خود سازگار شود. برگسون نمی‌توانست بپذیرد که مسیر تکامل بتواند به این شیوه و با تصادف محض یا با تجدید آرایش صرف همان چیزی که وجود دارد، تعیین شود. تأمل درباره‌ی حالت موجود چیزها به او چنان می‌نمود که تکامل باید هم هدفمندتر و هم خلاق‌تر و به وجود آورنده‌ی تازگی راستین باشد. به سخن دیگر، تکامل باید به شگفتی‌ها می‌انجامید، به تغییرهایی که پیشاپیش نمی‌توانسته است پیش‌بینی شود، اگرچه با نگاه به گذشته می‌توان پیدایش این‌ها را از دل آنچه پیشتر وجود داشته کاملاً فهمید. در این صورت، شرح داروین درباره‌ی تکامل به عنوان محصول بی‌سمت و سوی واکنش‌های تصادفی موجود زنده نسبت به محیط باید نارسا باشد.

همچنین، به نظر او، دیدگاهی که تکامل را نوظخته و خلاق می‌داند با برداشت غایت‌شناسانه، که تحول تکاملی را تحقق یک برنامه‌ی از پیش تعیین شده می‌داند، ناسازگار بود. این برداشت نیز مانند برداشت مکانیستی گذشته را تعیین‌کننده‌ی حال می‌داند. تکامل به راستی خلاق را می‌بایست با تمثیل شرح خود برگسون درباره‌ی تحول شخصیت فردی انسان به تصور در آورد. بدین‌سان، او در آغاز فصل اول تکامل خلاق می‌گوید^۹ هر یک از ما از وجود خویش به عنوان چیزی پیوسته در تغییر، درکی «درونی و ژرف» دارد، اما نه به شیوه‌ی مکانیکی جایگزینی صرف یک حالت ثابت با حالتی دیگر. این تغییر، مداوم است، و این تداوم را حافظه تأمین می‌کند: «حافظه‌ی من حضور دارد و چیزی از گذشته را به

حال منتقل می‌کند. حالت ذهنی من، در گذر از جاده‌ی زمان، با استمراری که انباشت می‌کند پیوسته متورم می‌شود: به افزایش خود ادامه می‌دهد - همچون گلوله‌یی برفی که روی برف غلت می‌خورد و بزرگ‌تر می‌شود.» حافظه، آن گونه که برگسون در اینجا به کار می‌برد، لزوماً به معنی یادآوری آگاهانه نیست و فقط به معنی ابقای گذشته در ما حتا بدون یادآوری آگاهانه است. از این رو است که می‌گوید:^{۱۰} «در واقع ما چیستیم، شخصیت ما چیست، جز تراکم تاریخی که از آغاز تولد - نه، حتا پیش از تولد، زیرا ما منش‌های پیش از تولد را نیز با خود به همراه می‌آوریم - به سر برده‌ایم؟». همین درک گسترده از حافظه است که به برگسون اجازه می‌دهد ظاهراً به گونه‌یی مجاز از عرصه‌ی آگاهی انسان به قلمرو زیست‌کره به طور کلی حرکت کند، یعنی بگوید تکامل چیزهای زنده ممکن است به همان صورت تحول روان‌شناختی افراد انسان انجام گیرد. زیرا تکامل زیست‌شناختی را می‌توان حافظ گذشته‌ی آن در حال آن دانست: شکل کنونی یک نوع بستگی دارد به آنچه در گذشته بر آن نوع گذشته است.

پس، کل کائنات را، تا آن‌جا که به هر حال زنده است، می‌توان به معنای مورد نظر برگسون دارای «استمرار» دانست، و نه چون چیزی که در زمان عینی، برگشت‌پذیر و فیزیکی وجود دارد. آنچه اکنون وجود دارد چیزی را که وجود داشته است در خود جای می‌دهد، لیکن از آن فراتر می‌رود: همان‌گونه که شخصیت فرد انسان در هر مرحله‌یی از زندگی‌اش گذشته‌ی خویش را در خود جای می‌دهد اما از آن فراتر می‌رود. بدین‌سان، می‌توان گفت که تکامل زیست‌شناختی جهت‌دار است و به جایی می‌رود، بی‌آن‌که لازم باشد هیچ هدف خارجی را برای آن فرض کنیم یا بدانیم سرانجام به کجا ختم می‌شود. و این تکامل را می‌توان

آفریننده‌ی راستینِ تازگی و شکل‌های نوینی دانست که از آنچه در گذشته وجود داشته فراتر می‌روند و صرفاً توسط این گذشته تعیین نمی‌شوند: طبیعت خود به گونه‌ی مکانیستی تعیین نمی‌شود بل آزاد است، تقریباً به همان معنایی که انسان‌ها آزادند. جای تعجب نیست که هم‌عصران برگسون این نوع متافیزیک زیست‌شناسی گرایانه اما در عین حال روح‌باورانه را هیجان‌انگیز یافتند.

اما می‌توان پرسش‌های انتقادی‌تری درباره‌ی آن مطرح کرد. از همه مهم‌تر این که می‌توان پرسید آیا تمثیلی که برگسون بین حافظه‌ی انسان و حفظ گذشته‌ی زیست‌شناختی در حال برقرار می‌کند واقعاً تاب بررسی دقیق را می‌آورد؟ بی‌گمان جزئی از سرشت منظور ما از حافظه، و بی‌تردید حافظه آن گونه که برگسون خود در آثار آغازین‌اش تفسیر می‌کند، این است که حافظه، یادآوری آگاهانه است. به نظر برگسون، گذشته‌ی من در حال من تأثیر می‌گذارد، زیرا من آن را به عنوان گذشته‌ی خودم به یاد می‌آورم، یعنی من آن را برای تجربه‌ی کنونی‌ام دارای معنای خاصی می‌دانم. پس، رابطه‌ی گذشته و حال که حافظه آن را می‌آفریند، رابطه‌ی علی نیست که در آن علت و معلول وجودهایی متمایزند: به این معنا، گذشته‌ی یادآوری شده‌ی من، جزئی از تجربه‌ی کنونی من است. اما گذشته فقط آن گونه که در حافظه حفظ می‌شود می‌تواند جزئی از حال به این معنا باشد: در موردی مانند تکامل زیست‌شناختی، که هیچ امکانی برای یادآوری آگاهانه وجود ندارد، گذشته مرده و بر باد رفته است و مجبور است وجودی جدا از حال باشد. گذشته به معنی دقیق کلمه «حفظ» نمی‌شود: صرفاً تأثیری علی بر ویژگی حال گذاشته است. بنابراین، برگسون فقط با کلمات بازی می‌کند وقتی می‌گوید «گذشته‌ی آن

[گذشته‌ی موجود زنده]، در تمامیت‌اش، در حال‌اش امتداد می‌یابد، و بالفعل و فعال در آن‌جا پایدار می‌ماند.^{۱۱}

اهمیت این نکته در این است که پایه‌ی تلاش برگسون برای همانندسازی تکامل زیست‌شناختی با تکامل روان‌شناختی یک شخص فردی را سست می‌کند، و بدین‌سان یکی از برهان‌های اصلی او را برای رد امکان توضیح مکانیستی یعنی علیّ تکامل بی‌اعتبار می‌کند. و نیز آنچه به همین اندازه اهمیت دارد آن‌که این امر یکی از عناصر اصلی کوشش برگسون را برای رهایی متافیزیک استمرارش از محدوده‌ی روان فردی برای تبدیل آن به متافیزیکی راستین به معنای شرح کل واقعیت بی‌اثر می‌کند. این کوشش برای ساختن متافیزیکی حیات‌گرا، که تمامی واقعیت را زنده می‌دید و کل زندگی را ذاتاً هدفمند و کوشنده در جهت هدفی می‌دانست که تازه باید تعریف شود، به هیچ روی با وفاکیشی* مسیحی سازگار نبود. *élan vital*، یا انگیزه‌ی حیاتی، که در متافیزیک تکامل خلاق نیروی محرک هر گونه فعالیت زنده پنداشته می‌شد، نمی‌توانست معادل خدا باشد، زیرا موجودی آگاه نبود. با این همه، حرکت به سوی هدفمند انگاشتن طبیعت با تحول روحی خود برگسون برای پذیرش مذهب کاتولیک، و با آهنگ بیش از پیش دینی بسیاری از نوشته‌های پسین او همخوانی داشت. (این حرکت در اندیشه‌ی نویسندگان کاتولیک ناوفاکیش سپس‌تری چون تیار دو شاردن نیز تأثیر داشت.)

۱.۷ اخلاق و دین

واپسین کار مهم برگسون بیست و پنج سال پس از تکامل خلاق منتشر شد.

* orthodoxy

این اثر، بررسی مفصل او بود به نام دو سرچشمه‌ی اخلاق و دین که در ۱۹۳۲ منتشر شد. درست گفته‌اند که این عنوان اسم بی‌مسمایی است: برگسون در واقع نه درباره‌ی دو سرچشمه‌ی اخلاق و دین بل درباره‌ی دو نوع متفاوت اخلاق و دین سخن می‌گوید: او از اخلاق «بسته» و «باز»، و متناظر با آن‌ها، دین «ایستا» و «پویا» سخن می‌گوید. بخش اعظم اثر بیشتر شبیه پژوهشی در انسان‌شناسی است تا در فلسفه: سرشار از توصیف‌هایی است از آنچه واقعاً در جوامع به اصطلاح «ابتدایی» و «پیش‌رفته» روی می‌دهد. اما توصیف‌ها در درجه‌ی نخست بیشتر برای فراهم آوردن مطالب برای تحلیل فلسفی ارائه می‌شوند تا برای انتقال اطلاعات انسان‌شناختی یا شرح یک نظریه‌ی توضیحی انسان‌شناختی. روی هم رفته، برگسون اخلاق «بسته» و دین «ایستا» را «ناشی از ساختار اصیل جامعه‌ی انسانی»^{۱۲} می‌داند. او می‌گوید، اخلاق و دین در جامعه‌ی انسانی کارکردی اصیل دارند که همانا جایگزینی غریزه‌ی حیوانی با شیوه‌ی دیگری از مهار امیال و آرزوهای انسان است، شیوه‌ی که با عقل و هوش انسان خوانایی بیشتری دارد. بنابراین، اخلاق بسته عبارت است از رسم و آیین‌های خشک و انعطاف‌ناپذیر، که در اندیشه‌ی ما چیزی شبیه قوانین طبیعت می‌شوند: مقایسه کنید با جمله‌ی «These things just aren't done» (این کارها را نمی‌کنند). آن‌ها را فشار دیگر اعضای جامعه بر ما تحمیل می‌کند، و احساس تکلیف* ما از همین جا سرچشمه می‌گیرد. پس، هر اخلاق بسته‌ی راه و رسم یک گروه اجتماعی خاص است، و احتمالاً حاوی احکامی برای برخورد با اعضای گروه‌های دیگر به عنوان دشمن خواهد بود. از آن‌جا که این کارکرد مهار اجتماعی جزئی از ذات جامعه‌ی انسانی است، اخلاق بسته وجهی از

* obligation

تمام جوامع انسانی است، حتا پیچیده‌ترین آن‌ها، اگرچه ممکن است در اخلاق جوامع کم‌تر توسعه یافته آشکارتر باشد.

به همین سان، دین ایستا نیز از وجوه تمام جوامع است، امّا آشکارترین شکل آن را در جوامع ساده‌تر می‌توان یافت، آن‌جا که این دین هنوز در لفافی از اعتقادات و اعمال پیچیده پوشانده نشده است. اعتقادات دین ایستا، که بسیاری از کارکردهایشان همان کارکردهای غریزه است، بیشتر بر تخیل مبتنی هستند تا بر عقل، و ذهن‌های عقلانی اغلب چون چیزهایی صرفاً بی‌معنی و خرافاتی به آن‌ها می‌نگرند. قوه‌ی تخیل قوه‌ی اسطوره‌سازی است و نه ضرورتی انتزاعی. برگسون (در راستای دیدگاه «خلاق» اش درباره‌ی تکامل) می‌گوید، انسان برای هدفی از چنین قوه‌یی برخوردار است: این قوه برای مهار خطرهای ناشی از هوشمندی افراطی وجود دارد. هوشمندی توانایی‌یی است که از نظر تکاملی سودمند است، امّا اگر بیش از حد یا به شیوه‌یی غلط توسعه یابد، بقای جامعه را تهدید می‌کند، تهدید فردگرایی افراطی و ذره‌یی شدن، که جلوگیری از آن کار اسطوره‌های دین ایستا است.

با این همه، انسان‌ها نمی‌توانند از این واقعیت بگریزند که از عقل و هوش برخوردارند. اصول عقلانی حتا درون اخلاق بسته و دین ایستا نیز نهفته‌اند، و تعمق انسان‌ها درباره‌ی آن‌ها و تولید روایت‌های عقلانی‌تر از اخلاق و دین کمابیش اجتناب‌ناپذیر است. این روایت‌ها همان‌هايند که برگسون آن‌ها را اخلاق «باز» و دین «پویا» می‌نامد. در اخلاق باز، احساس تکلیفی که در اخلاق بسته یافت می‌شود، حفظ می‌گردد، امّا جامعه‌پذیری غریزی‌یی که این احساس بر آن مبتنی است به همه‌ی انسان‌ها تعمیم می‌یابد نه فقط به اعضای جماعت محلی خاص خود ما. پس، تکلیف‌های اخلاق باز ممکن است با تکلیف‌های اخلاق بسته‌ی قبیله‌ی خاص خود ما

در تعارض بیفتند، برای مثال هنگامی که لازم می‌شود به انسان‌های جماعت دیگری که ممکن است دشمن بالفعل یا بالقوه‌ی جماعت خود ما باشند، مهربانی نشان دهیم. بنابراین، اخلاق باز به شعور انسان و در نتیجه توانایی گسستن از پیروی انعطاف‌ناپذیر از قاعده وابسته است. این خود نشان وجود زندگی در انسان‌ها است که آنان در قید امور روزمره‌ی تکراری باقی نمی‌مانند. برگسون، خیلی پیشتر در یکی از آثار خود به نام خنده (Le Rire) که در ۱۹۰۰ منتشر شد^{۱۳}، ذات امر خنده‌دار (کمیک) را وضعیت‌هایی دانسته بود که در آن‌ها انسان‌های زنده به شیوه‌های تکراری و مکانیکیِ اشیاء بی‌جان رفتار می‌کنند، و کارکرد اجتماعی خندیدن ما به امر خنده‌دار تصحیح همین نقص - همین «بی‌حواسی» (یعنی فقدان هوش) - در انسانیت ما است.

به همین سان، دین پویا تجسم این معنا است که پیوندهایی که ما را به دیگر اعضای جماعت خود ما گره می‌زنند در واقع فقط موردی است از پیوندهایی که تمام انسان‌ها را صرفاً به لحاظ انسان بودن به هم گره می‌زنند. به نظر برگسون، برای گسستن از دین ایستا و پیوستن به دین پویا به «قهرمانان» و چهره‌های فرهمندی (چون مسیح یا محمد) نیاز داریم که قدرتی عاطفی بر ما اعمال می‌کنند، قدرتی که برای آزادسازی ما از پیوندهای جماعت خاص خود ما و اسطوره‌های آن لازم است. این قهرمانان، «عارفانی» خواهند بود که اندیشه‌شان بیان هوش با «حاشیه‌یی از شهود» است. برگسون می‌گوید، جانی که آن قدر نیرومند باشد که این کار را انجام دهد «خود را سرشار از... وجودی بمراتب والاتر از خویش احساس خواهد کرد» و «تعلق او به زندگی از این پس همانا جدایی‌ناپذیری او از این اصل خواهد بود، شادی در شادی، و عشق به

آن‌که خود تمام عشق است».^{۱۴} عرفان برای دین پویا همان نقش را دارد که اسطوره برای دین ایستا.

الگوی دین پویا و اخلاق باز آشکارا مسیحیت است: اما معنادار است که برگسون این‌ها را بر حسب متافیزیک تکاملی‌اش توصیف می‌کند. اخلاق باز از دل اخلاق بسته بیرون می‌آید، و این‌ها هر دو اساساً در خدمت ضرورت‌های زیست‌شناختی هستند: اخلاق بسته در خدمت تضمین بقای جماعت‌های انسانی است، و اخلاق باز از تعمق درباره‌ی اخلاق بسته به یاری هوشی ناشی می‌شود که خود موهبتی زیست‌شناختی تلقی می‌گردد. ضرورت این تحول، و این استلزام آشکار که سمت و سوی این تحول ایجاد چیزی بهتر است، کار انگیزه‌ی حیاتی را آشکار می‌کند که نیروی هدفمند کوری است که تکامل را به پیش می‌راند. همین را می‌توان درباره‌ی دین ایستا و پویا و تحول دومی از دل اولی گفت.

البته حتا دین پویا از وفاکشی* کاتولیک فاصله‌ی زیادی دارد، بل تجسم دینداری عام و بیزاری از شیوه‌های مکانیکی اندیشیدن و تعقل بدون «حاشیه‌ی شهود» است، تعقلی که الهام‌بخش آن شیوه‌های اندیشیدن است. و همین نکته است که درک این مطلب را آسان‌تر می‌کند که چرا برگسون زندگی خود را دست کم در آستان ورود به کلیسای کاتولیک رومی به پایان رساند. این نکته درک این مطلب را نیز آسان‌تر می‌کند که چرا برگسون برای بسیاری از روشنفکران فرانسوی که به مذهب کاتولیک گرایش داشتند اما آشتی ایمان کاتولیک سستی کاملاً وفاکیشانه را با تحولات مدرنی چون نظریه‌ی تکامل دشوار می‌دانستند، از چنان جاذبه‌ی برخوردار بود. ژاک ماریتن خود، مدتی، یکی از این روشنفکران

* orthodoxy

بود، اگرچه او سرانجام اندیشه‌ی برگسون را به سود نوعی فلسفه‌ی توماسی که به گونه‌ی آشکارتر برای کلیسا پذیرفتنی بود، رد کرد. دیگران، که در عین کاتولیک ماندن تأثیر برگسون را بر خود احساس می‌کردند، چنان که در فصل بعد خواهیم دید، عبارت بودند از شارل پگی، امانوئل مونی، و گابریل مارسل.

اما، پژواک افکار برگسون در اندیشه‌ی این مردان صرفاً نتیجه‌ی رابطه‌ی آن افکار با دین نبود. دلمشغولی او با زمان، حافظه، زندگی در تقابل با مکانیسم، جسمیت یافتگی ذاتی ما، و واقعیت تفاوت فردی را نه فقط اینان بل بسیاری از دیگر نویسندگان و متفکران فرانسوی این قرن برگرفتند. در فلسفه، افکار او علاوه بر نویسندگانی که هم اکنون نام بردیم بر مرلو-پونتی و سارتر تأثیر گذاشت، حتا اگر این تأثیر فقط به صورت واکنش این نویسندگان علیه آن افکار بوده باشد. در ادبیات، شاید بیشترین طنین این افکار در اثر پروست به نام در جست و جوی زمان از دست رفته دیده می‌شد، که از تصویر حافظه‌ی برانگیخته در اثر تجربه‌ی حسی حال حاضر آغاز می‌کند و اندیشه‌ی درک زندگی از رهگذر ردیابی گذشته‌ی آن را آشکار می‌سازد.^{۱۵} اما مضامین حافظه و فردیت باز هم در فرهنگ فرانسوی تکرار می‌شوند، برای مثال در فیلم‌های آلن رنه یعنی هیروشیما عشق من و واپسین سال مارینباد. این تکرار مضامین را همیشه نمی‌توان با تقارن فراگیر دلمشغولی‌های یک فیلسوف با دلمشغولی‌های کل یک فرهنگ توجیه کرد.

دو فیلسوف دینی

۱. مقدمه

فرانسه، به لحاظ فرهنگی، بی‌تردید کشوری است کاتولیک. این نکته، با آن‌که بخش فزاینده‌یی از جمعیت این کشور نسبت به دین بی‌تفاوت یا حتا با آن دشمن است، یا اقلیت‌های مهمی از افراد به هر حال دیندار آن، غیر کاتولیک یعنی پروتستان یا یهودی و یا مسلمان‌اند، حقیقت دارد. اما، در قلمرو اندیشه، به دلایل آشکار تاریخی، مذهب کاتولیک نیرویی است مسلط، چنان‌که همیشه بوده است، و در بیشتر قرن حاضر، در کنار مارکسیسم، یکی از دو گزینه‌ی اصلی روشنفکران فرانسه بوده است. دلایل این امر، صرفاً تاریخی نیستند: الاهیات کاتولیک همیشه به صورتی روشنفکرانه و نظری بیان شده است، صورتی که در آن کوشش شده تا همه‌ی جنبه‌های زندگی انسان، از جزئیات سازمان اجتماعی و اخلاق شخصی گرفته تا انتزاعی‌ترین نظرورزی‌های متافیزیکی، در نظامی واحد و دست‌کم ظاهراً منسجم تدوین شود. از این نظر، این الاهیات در همان بازاری رقابت می‌کند که مارکسیسم به رقابت مشغول است، و درست از همین بازار است که روشنفکران فرانسوی دوست دارند خرید کنند.

البته بسیاری از روشنفکران کاتولیک فرانسوی صرفاً با ادامه‌ی سنت‌های فلسفی اصلی کلیسا به ویژه سنت‌های توماسی رضایت فکری

کافی می‌یابند. این نکته در مورد شاید بزرگ‌ترین متفکر کاتولیک فرانسوی قرن حاضر، یعنی ژاک ماریتن، صادق است. اما، درست به همین دلیل، چنان که در فصل اول گفتیم، بحث درباره‌ی اندیشه‌ی ماریتن در کتابی از این دست که به ویژگی فرانسوی فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم اختصاص داده شده است، مناسب نخواهد بود. درست نخواهد بود اگر بگوییم در توماس‌گرایی ماریتن هیچ عنصر مشخصاً فرانسوی وجود ندارد، اما به طور کلی آثار او خدمت بسیار ممتازی به یک جنبش فلسفی بین‌المللی است. از همین رو، ترجیح داده‌ام که، در سنت سرچشمه گرفته از برگسون، دو فیلسوف دیگر دارای خصلت بارز فرانسوی را به عنوان نمونه‌های اندیشه‌ی کاتولیک فرانسوی اخیر برگزینم.

۲. امانوئل مونیه

امانوئل مونیه در ۱۹۰۵ در گرنوبل از پدر و مادر کاتولیک متدین و نسبتاً دون پایه‌یی به دنیا آمد. از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۷ در گرنوبل فلسفه خواند، جایی که آموزگارش، ژاک شوالیه، مرید سرسپرده‌ی برگسون بود و می‌خواست برگسون باوری را با وفاکشی کاتولیک در آمیزد. پس از موفقیت در آگراسیون یا امتحان تعیین صلاحیت تدریس در ۱۹۲۸ در پاریس، به فکر کار آموزشی افتاد و در سال‌های ۲-۱۹۳۱ در مدارس متوسطه فلسفه درس داد. در همین زمان، درباره‌ی اندیشه‌ی شارل پگی نیز، که هم اکنون در فصل پیش از او به عنوان شاگرد کاتولیک برگسون نام بردیم، پژوهش می‌کرد. این پژوهش با نام اندیشه‌ی شارل پگی در ۱۹۳۱ در پاریس منتشر شد.

مونیه همیشه به مسائل اجتماعی علاقه‌ی چشمگیری داشت،

اشتیاقی برای کاربست کاتولیسیسم‌اش بر مشکلات اجتماعی ناشی از سرمایه‌داری و فردگرایی لیبرال، بدون افتادن به دام قطب مقابل آن یعنی تمامیت‌خواهی* کمونیستی. این مسائل مورد علاقه‌ی پگی نیز بودند، و مونیخ همراه گروهی از دوستان که گرایش مشابهی داشتند در ۱۹۳۲ تصمیم گرفت که نقدنامه‌ی اسپری (*Esprit*) را برای ترویج این رویکرد به مسائل اجتماعی و دینی منتشر کند. این نقدنامه هم بسیار پرتأثیر شد و هم آماج نقد گزنده، از یک سو از طرف کاتولیک‌های هم‌نوایی‌گرایی که احساس می‌کردند چیزی نمانده که این نقدنامه مارکسیسم را جایگزین کاتولیسیسم کند، و از سوی دیگر از طرف بسیاری از کمونیست‌ها که آن را نیرنگ بورژوازی برای فریب کارگران می‌دانستند.

مونیخ، در حالی که به سردبیری اسپری ادامه می‌داد و در زندگی سیاسی فرانسه و اروپا در آن سال‌های حساس نقش فعالی داشت، از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ در دبیرستان فرانسوی بروکسل درس داد. در مقطعی از دهه‌ی ۱۹۳۰، چه بسا کمی بیش از حد تمایل یافت که تفسیری خیرخواهانه از جنبه‌های جماعت‌مدارانه‌ی** اندیشه و عمل فاشیست‌ها و نازی‌ها به دست دهد، اما با توجه به شناخت بسیار اندکی که از پس پرده‌ی آلمان نازی وجود داشت این خام‌اندیشی قابل اغماض بود، و فاشیست نامیدن مونیخ هرگز درست نیست. در ۱۹۳۹، به خدمت در ارتش فرانسه فراخوانده و پس از سقوط فرانسه در ۱۹۴۰ از خدمت مرخص شد. سپس برای زندگی به منطقه‌ی اشغال نشده‌ی فرانسه رفت که رژیم دست‌نشانده‌ی پتنی در ویشی بر آن حکومت می‌کرد. برای زمانی، این امید کمابیش خام را در ذهن می‌پروراند که نظم ملی نوین پتنی می‌تواند محمل ایجاد آن نوع جامعه‌ی ساده، سنتی، کاتولیک و

* totalitarianism

** communitarian

جماعت‌مداری باشد که او خود از آن دفاع کرده بود، و در اسپری از حکومت ویشی بسی حمایت کرد.

اما، به زودی و آنگاه که همین حکومت انتشار اسپری را برای چاپ مقاله‌یی به زعم او براندازانه ممنوع کرد و خود مونیّه را در ۱۹۴۲ به جرم براندازی به زندان انداخت، توهم‌های او فرو ریخت. پس از چند ماه زندانی شدن سرانجام تبرئه شد، اما این تجربه به او نشان داد که باید از ایمان‌اش به «انقلاب ملی» قطع امید کند. بقیه‌ی مدت جنگ را با وضع جسمی نسبتاً خراب در آرامش به همراه خانواده‌اش در مونته‌لیمار به سر برد. در پایان جنگ، به پاریس برگشت و به نوشتن کتاب و مقاله و احیای اسپری پرداخت، که تا زمان مرگ‌اش در ۱۹۵۰ همچنان سردبیر آن بود.

۳. شخص‌گرایی و فردگرایی

چنان که پیش‌تر گفتیم، کانون اصلی دلبستگی‌های مونیّه مسائل عملی و کنش اجتماعی انضمامی بود. او بسیاری از جنبه‌های جامعه‌ی مدرن - فردگرایی خودپرستانه‌ی آن، هم در شکل اقتصادی‌اش در نظام رقابتی بازار و هم در تبلورش به صورت نخبه‌گرایی معنوی و تحقیر مردم عادی از سوی بسیاری از روشنفکران مدرن - را ویران‌کننده‌ی ارزش‌های انسانی می‌دانست. اما به همان اندازه با افکار تمامیت‌خواهانه‌ی ارزش فرد، که واکنشی نسبت به مشکلات ناشی از این فردگرایی رقابت‌آمیز بود، مخالفت می‌کرد. احساس می‌کرد که ارزش حقیقی فرد را فقط آنگاه می‌تواند بیان کرد که فرد جزئی از یک جماعت باشد، اما جماعت به‌راستی ارزشمند را فقط با به رسمیت شناختن ارزش افراد عضو آن می‌توان ایجاد کرد.

مونیّه، چونان روشنفکری فرانسوی، می‌خواست این ارزش‌های

اجتماعی را به یک نظریه‌ی فلسفی عام متکی کند - و این همان چیزی است که او را از منظر کنونی ما مورد توجه ساخته است. فلسفه‌یی که او پرورش داد به سنت «شخص‌گرایی» تعلق دارد، اگرچه روایت مونیّه از آن شماری خصلت متمایز دارد و احتمالاً او نامدارترین فیلسوف شخص‌گرا است. مونیّه، در اثر فلسفی اصلی پس از جنگ‌اش که صرفاً شخص‌گرایی نامیده شده^۱، شخص‌گرایی را «فلسفه‌ی امانه نظام» می‌نامد (مقدمه، ص ۱۵). او می‌گوید، شخص‌گرایی نمی‌تواند نظام باشد، زیرا ادعای اصلی آن عبارت است از وجود اشخاص آزاد و خلاق، و از همین رو «اصل پیش‌بینی‌ناپذیری را در مرکز ساخته‌های خود قرار می‌دهد که هر گونه میلی به ساختن یک نظام قطعی را منتفی می‌کند» (مقدمه، ص ۱۶).

محور شخص‌گرایی، تحت تأثیر آشکار برگسون، مقاومت در مقابل شیوه‌های بیش از حد انتزاعی اندیشیدن به انسان است، شیوه‌هایی که مروج آن‌ها در نهایت عقل‌گرایی دکارتی و جایگاه محوری‌یی است که این عقل‌گرایی در شرح خود درباره‌ی سرشت واقعیت به فیزیک ریاضی می‌بخشد. یکی از ویژگی‌های اساسی این شرح، دوگانگی ذهن - جسم است: موضوع تحقیق فیزیکی، جهانی مادی است که یکسره از هر گونه خصلت «ذهنی» - هدف، معنی، یا ارزش - تهی است و در آن فردیت را فقط بر حسب موقعیت در زمان و مکان، یعنی بر حسب برخورداری از یک بُعد کمی خاص می‌توان تعریف کرد. در چنین جهانی، اگر بتوان به «ذهن» اصلاً جایگاهی اختصاص داد، این جایگاه باید چیزی باشد یکسره بُریده از هر گونه پیوند ضروری با هر گونه ابژه‌ی مادی، حتا جسم انسان.

اما، این دوگانگی نمی‌تواند با ارزیابی واقع‌بینانه از چیستی انسان‌ها منطبق باشد. ما، هم جسم هستیم و هم روح، و وجود ما به عنوان روح از

وجودمان به عنوان جسم جدایی‌ناپذیر است. جسم من اثره‌یی متمایز از من نیست، بل چیزی است که موجودیت مرا در مقام شخص ممکن می‌کند. وجود داشتن به عنوان شخص به معنای کامل آن نه به معنی وجود یک تفکر بی جسم (که به هر حال نمی‌تواند هیچ چیز فردی خاصی داشته باشد)، بل به معنی داشتنِ نیاز، آرزو، میل، و عاطفه است، که همه‌ی آن‌ها مستلزم برخورداری از جسم است؛ و نیز به معنی تشخیص داده شدن به عنوان شخص از سوی اشخاص دیگر است، که باز هم مستلزم جسمیت یافتگی است. از این روست که هیچ طرحی درباره‌ی رفاه انسان نمی‌تواند نیازهای جسم، یا نیاز رابطه با دیگران را نادیده بگیرد. وانگهی، وجود مادی ما، مانند هر وجود مادی، «تقلیل‌ناپذیر و خود سالار» است: چیزی است در آنجا، و نه چیزی که یا اندیشه‌ی ما آن را آفریده یا با نیندیشیدن به آن بتوان حذف‌اش کرد، [یعنی] مانعی دائمی برای هر گونه کوشش انسان‌ها برای به سر بردن یک زندگی کاملاً «روحانی» ایجاد می‌کند.

در عین حال، ما فقط با فراتر رفتن از سرشت فیزیکی خود به شخص به معنی کامل آن تبدیل می‌شویم: شخص بودنِ ما بدان معنی است که ما هم موجودی فیزیکی هستیم و هم موجودی روحانی. جهان فیزیکی، از جمله جسم خودِ ما، بنابه طبیعت‌اش، گرایش به غیر شخصی بودن دارد: همان گونه که اکنون گفتیم، بر کوشش ضروری ما برای کاملاً شخصی شدن قیدی اعمال می‌کند. پس، برای شخص شدن، باید طبیعت فیزیکی را به مهار هدف‌ها و ارزش‌های انسانی خود در آوریم، و جهان به میزانی شخصی می‌شود که بتوانیم این کار را انجام دهیم. مونی‌ه می‌گوید، اما تمام تاریخ جهان را می‌توان آماده شدن برای همین آفرینش جهان شخصی از دل آن «تاریخ طبیعی» دانست که جهان شخصی هرگز به طور کامل از آن نمی‌بُرد. (در این جا می‌توان تأثیر آموزه‌ی برگسون درباره‌ی تکامل خلاق

را، که اندکی به وفاکشی کاتولیکی نزدیک‌تر شده است، آشکارا به چشم دید.

اما، «شخص» شدن به این معنا، با «فرد» شدن به معنای مورد نظر لیبرالیسم مدرن متفاوت است. برای مونی، سرشت اساسی شخص در ارتباط* با اشخاص دیگر نهفته است، حال آن‌که فردگرایی لیبرال انسان‌ها را اساساً جدا از یکدیگر می‌داند. به نظر مونی، شخص فقط با «در دسترس قرار دادن خود (گابریل مارسل) و بدین‌سان شفاف‌تر کردن خود برای خود و دیگران»^۲ به شخص تبدیل می‌شود. (استناد آشکار اینجا به آموزه‌ی «در دسترس بودن» مارسل است که در بخش بعدی همین فصل مشروح‌تر به آن خواهیم پرداخت.) بنابراین، محور زندگی ما به عنوان اشخاص، حفظ جامعه است. هر یک از ما باید «دیگریّت» محض اشخاص دیگر را بپذیرد، و این مستلزم آن است که همدیگر را تمام‌نشدنی و تعریف‌ناپذیر بدانیم. مونی ادعا می‌کند که عشق واقعی عبارت است از قدرشناسی از شخص دیگر صرفاً برای دیگر بودن او، و این همانا اساس «می‌اندیشم وجودی» است که مونی می‌خواهد آن را جایگزین می‌اندیشم عقل‌گرایانه‌ی دکارت کند: به جای «می‌اندیشم، پس هستم»، بنیان شخص‌گرایی عبارت است از «عشق می‌ورزم، پس هستم، پس هستی هست و زندگی ارزش دارد...»

ارزش‌ها فقط تا آنجا وجود دارند که در کنش انسانی در جماعت تأیید شوند: «بنابراین، شخص را می‌توان حرکتی به سوی وضعیتی فرا شخصی تعریف کرد که خود را در تجربه‌ی جماعت و در همان حال دستیابی به ارزش‌ها نشان می‌دهد.»^۳

تعریف شخص به عنوان «حرکتی به سوی ارزش‌ها» تلویحاً به معنی

رد مفهوم انسان به عنوان صرفاً یکی از انواع اشیاء فیزیکی مشمول قوانین علی است. و این نیز به نوبه‌ی خود بدان معنی است که اشخاص موجوداتی اساساً آزاد و خلاق‌اند، و هم اکنون دیدیم که مونی‌ه این آزادی و خلاقیت را ادعای اصلی شخص‌گرایی می‌داند. اما، تعریف شخص به عنوان موجودی لزوماً برخوردار از جسمیت متضمن این معنا است که این آزادی نمی‌تواند مطلق باشد. قید و بندهایی که ناگزیر از جسمیت‌یافتگی ناشی می‌شوند - مقید بودن به زمان و مکان خاص، با تمام پیامدهای آن، محدودیت توانایی‌های فیزیکی ما برای عمل کردن، و چه بسا حتی گریزناپذیری برخی امیال مربوط به نیازهای جسمانی ما آزادی عمل ما را به ناچار محدود می‌کنند. ما مجبوریم با فرسودن خود در مقابل این محدودیت‌ها موفق به کسب آزادی خود شویم: اما ما چنان ساخته شده‌ایم که نمی‌توانیم برای افزایش آزادی خود به این شیوه، و بدین‌سان شخصی شدن کامل‌تر خود تلاش نکنیم.

پس، شخص‌گرایی آموزه‌یی است که هم وجود شخصی را عالی‌ترین شکل ممکن وجود می‌داند و هم مدعی است که کل جهان به سوی تبدیل خود به یک جهان شخصی پیش می‌رود. اما، این حرکت تاریخ جهانی فقط آن گاه می‌تواند واقعاً متحقق شود که انسان‌ها به صحنه بیایند - انسان‌هایی که ذاتاً برخوردار از جسمیت‌اند اما بنا به طبیعت‌شان توانایی فراتر رفتن از وضعیت فیزیکی خود در جهت وجودی شخصی‌تر را دارند. انسان‌ها فقط در ارتباط با دیگرانی از نوع خود، یعنی در جامعه، می‌توانند شخصی شوند. بنابراین، آفرینش جهان شخصی در عین حال آفرینش جامعه‌یی است که در آن اشخاص می‌توانند به عنوان شخص و در ارتباط با یکدیگر وجود داشته باشند، نیازهای جسمانی‌شان تأمین

شود و از فعالیت‌هایی برخوردار شوند که از طریق آن‌ها می‌توانند خود را در خلاقیت آزادانه متحقق کنند.

مونیه، همان‌گونه که داستان زندگی‌اش نشان می‌دهد، پیش از هر چیز به تغییر جامعه علاقه داشت تا به متافیزیک. به نظر می‌رسد که آثار فلسفی فقط تا آنجا برای او اهمیت داشته‌اند که زمینه یا چارچوبی برای تحلیل ناراستی‌های جامعه‌ی معاصر به دست می‌داده‌اند، ناراستی‌هایی که او آن‌ها را در نهایت نه به نظام اقتصادی یا ساختار اجتماعی جامعه بل به میراث متافیزیک دکارت نسبت می‌داد. اما این بدان معنی است که دیدگاه‌های متافیزیکی او عمدتاً از آن رو برگزیده می‌شدند که علائق اجتماعی وی آن‌ها را ایجاب می‌کرد و نه به دلیل نتیجه‌ی استدلال فلسفی مستقل [از علائق اجتماعی]، که در نوشته‌هایش نمونه‌های آشکار اندکی از آن به چشم می‌خورد. از چشم‌اندازی فلسفی، این نقطه‌ی ضعفی جدی در آموزه‌های او است. با این همه، در کتابی از نوع کتاب حاضر، او درخور جایگاهی است، حتا اگر این جایگاه نسبتاً کوچک باشد، هم به دلیل آن‌که از طریق نشریه‌ی اسپری و فعالیت‌های مربوط به آن بر زندگی فرهنگی و سیاسی فرانسه‌ی پیش و بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم تأثیری عام گذاشت، و هم از آن رو که شرح فلسفی او درباره‌ی انسان و جایگاه‌اش در طرح او در مورد چیزها به عنوان جزئی از جنبش ضد دکارتی فلسفه‌ی مدرن فرانسه آن قدر کشش راستین دارد که کمبود پشتوانه‌ی استدلالی آن را قابل اغماض سازد.

۴. گابریل مارسل

افکار مونیه و گابریل مارسل وجوه مشترک بسیاری دارند، اگرچه اندیشه‌ی مارسل مستقل [از مونیه] و - چون علاقه‌ی اساسی او به فلسفه

بیش از مونی‌ه بود - به شیوه‌ی «فلسفی» بسیار اصیل‌تری پرورش یافت. با آن‌که مارسل در نخستین روزهای انتشار اسپری دوست و همدم مونی‌ه شد، اما او خیلی بزرگ‌تر از مونی‌ه بود و در ۱۸۸۸ در پاریس به دنیا آمده بود. فقط ۳ سال داشت که مادرش مرد، اما پدرش بعداً با خاله‌ی گابریل ازدواج کرد که گابریل به او بسیار وابسته بود. پدرش در امور دیپلماتیک فرانسه اشتغال داشت و در ۱۸۹۸ کاردار فرانسه در استکهلم شد، به طوری که گابریل برهه‌یی از دوران کودکی‌اش را در سوئد گذراند. او برای تحصیل به پاریس بازگشت، که در جریان آن فلسفه را کشف کرد و عاشق آن شد. در ۱۹۰۶، به عنوان دانشجوی فلسفه در سوربون ثبت نام کرد. استادی که قوی‌ترین تأثیر را در او در مقام دانشجو گذاشت هانری برگسون بود، اما در این دوران آغازین، دلبستگی‌های فلسفی اصلی مارسل متوجه جای دیگری بود، متوجه آثار فیلسوفان ایده‌آلیست انگلیسی - امریکایی از قبیل برادلی و رويس. او برای لیسانس [اگرگاسیون] درس خواند و پس از گذراندن این دوره، در دبیرستان دوواندوم پاریس معلم فلسفه شد (۱۹۱۱).

در جنگ جهانی اول، مارسل برای صلیب سرخ کار کرد و با موارد گمشدگان جنگی سروکار داشت - و این تجربه تأثیر عاطفی ژرفی بر او گذاشت. عشق عمیقی به موسیقی داشت، و پس از جنگ با موسیقی دانی به نام ژاکلین بنیه ازدواج کرد. تدریس فلسفه را در دبیرستانی در سن در بیرون پاریس از سر گرفت، که در خلال آن نمایش‌نامه نیز می‌نوشت، و پس از سه سال تقاضای مرخصی نامحدود کرد تا بتواند به پاریس برگردد و به طور حرفه‌یی به خلق نمایش‌نامه پردازد. برای تأمین زندگی خود و همسرش، شغل نمونه خوانی یکی از ناشران را به عهده گرفت.

در ۱۹۲۷، نخستین اثر فلسفی مهم خود را به نام نشریه‌ی متافیزیکی [*Journal métaphysique*] منتشر کرد. این اثر آغازین، سمت‌گیری او را به کاتولیسیسم نشان می‌داد، هر چند در فضایی از لادریگری لیبرال بار آمده بود و کششی به سوی پروتستانیسم در خود احساس می‌کرد. در ۱۹۲۹، به ترغیب فرانسوا موریاکِ رمان‌نویس، به کلیسای کاتولیک پیوست (همسرش سال‌های بسیاری پروتستان باقی ماند، اگرچه سرانجام به کاتولیسیسم او پیوست). چیزی که به مارسل نوعی ویژگی می‌بخشد و برای فهم اندیشه‌ی او اهمیت دارد این است که او همیشه شک و تردیدهایی به کاتولیسیسم داشت و هرگز به فلسفه‌ی توماسی صحنه نگذاشت.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، چند نمایش‌نامه‌ی دیگر، چند رساله‌ی فلسفی و شماری نقد کتاب نوشت، و در ۱۹۳۵ یکی از آثار اصلی خود را به نام بودن و داشتن [*Etre et avoir*]^۴ منتشر کرد، که ادامه‌ی نشریه‌ی متافیزیکی تا اکتبر ۱۹۳۳ بود و افزون بر آن حاوی چهار رساله درباره‌ی پدیدارشناسی داشتن، بی‌دینی امروز، ایمان، و سرشت تقوا بود. در جنگ جهانی دوم، که او بیشتر آن را در روستایی در کورز [*Corrèze*] گذراند، موضع بی‌طرفانه‌ی گرفت، نه از حکومت ویشی طرفداری کرد نه از نهضت مقاومت. در ۱۹۴۴، یکی دیگر از آثار اصلی خود را به نام انسان سالک^۵ منتشر کرد؛ و در ۱۹۴۹-۵۰ به دانشگاه آبردین دعوت شد تا درس -گفتارهای گیفورد را ارائه دهد که متن آن‌ها بعداً با نام راز هستی منتشر شد.^۶ در سال‌های بعد، کتاب‌ها و مقالات بسیاری درباره‌ی فلسفه، مسائل اجتماعی، ادبیات و موسیقی منتشر کرد، و در ۱۹۶۱-۲ درس -گفتارهای ویلیام جیمز را در دانشگاه هاروارد درباره‌ی «زمینه‌ی وجودی کرامت انسان»^۷ ارائه داد. او در ۱۹۷۳ درگذشت.

۵. مسأله‌ها و رازها

مارسل را اغلب «اگزیستانسیالیست مسیحی» می‌نامند، لیکن او علاقه‌ی به برچسب «اگزیستانسیالیست» نداشت، عمدتاً از آن رو که این عنوان با اندیشه‌ی خداناباورانه‌ی سارتر تداعی می‌شد. اگرچه مارسل مایل بود که فلسفه‌ی سارتر را به عنوان فلسفه‌ی «نیرومند و مهم» تصدیق کند، اما آن را جزء «تکنیک‌های بدنام کردن»^{*} طبقه‌بندی می‌کرد، که منظور او «تکنیک‌هایی است که، از سر عمد یا غیرعمد، به بدنام کردن نظام‌مند انسان می‌انجامند».^۸ عنوانی که برای فلسفه‌ی خودش ترجیح می‌داد، «فلسفه‌ی سقراطی» یا «فلسفه‌ی انضمامی» بود. پس از آن‌که در جوانی مدتی با ایده‌آلیسم لاس‌زد - که به دلیل این پیش‌نهادهاش جذب آن شده بود که واقعیت نهایی تنها با تحقیق درباره‌ی ظواهر یافت می‌شود - به علت خصلت نظام‌مندش از آن دلزده شد، و اندیشه‌ی فلسفه به عنوان نظام را رد کرد. «سقراطی» یا «انضمامی» نامیدن فلسفه‌ی خود راهی برای تأکید بر این نکته بود که، به نظر او، فلسفه‌پردازی نه به معنای ساختن نظامی فراگیر درباره‌ی حقیقت نهایی بل به معنی درگیر شدن با یک «جست و جو»، یک «تحقیق» یا یک «پژوهش» است.^۹ او فعالیت فلسفی را با گشودن راه در سرزمینی کشف نشده مقایسه می‌کرد: فضیلت فیلسوف در وقف خود برای یافتن راهش نهفته است و نه در دقت منطقی او.

به نظر مارسل، عیب فلسفه‌ی نظام‌مند به ویژه این بود که فلسفه را بر الگوی علم مبتنی می‌کرد و آن را نوعی «آبرعلم» به شمار می‌آورد که همان نوع حقایق علمی را البته در سطحی از آن هم عام‌تر دنبال می‌کرد. تا آنجا که علم در همان قلمروی باقی می‌ماند که مارسل آن را قلمرو خاص

* vilification

علم می‌دانست، او دشمن علم نبود، اما می‌خواست بین وظایف و روش‌های علم و فلسفه مرز دقیقی بکشد. علم، مانند شعور معمولی، می‌کوشد چیزهایی را حل کند که مارسل آن‌ها را «مسأله» می‌نامد: یعنی به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که می‌توان آن‌ها را و بنابراین پاسخ‌شان را به روشنی تعریف کرد، و به هیچ روی به احساس‌ها یا ارزش‌های شخصی خود پرسشگر مربوط نمی‌شوند. علم، بنابه طبع خود، باید غیرشخصی باشد: پرسش‌های علمی پرسش‌هایی هستند که هر کس، قطع نظر از موقعیت فردی‌اش، می‌تواند آن‌ها را بپرسد، و بنابراین پاسخ آن‌ها را هر آن کس که صلاحیت درک‌شان را داشته باشد می‌تواند به عنوان پاسخ صحیح بپذیرد. بنابراین، تحقیق علمی می‌تواند نتیجه بدهد، نتیجه‌یی که می‌توان آن را جدا از تحقیقی که به آن منجر شده در نظر گرفت - برای مثال، می‌توان آن را در نظریه‌ی عامی درباره‌ی زمینه‌ی مورد بحث گنجانند، به گونه‌یی تکنولوژیک به کار بست، و غیره.

به نظر مارسل، پرسش‌های فلسفی یا متافیزیکی چنین نیستند. آن‌ها نه از مسائل غیرشخصی بل برای افراد خاص و از این‌که خود را در وضعیت شخصی خویش راحت حس نمی‌کنند، به وجود می‌آیند. مارسل می‌گوید،^{۱۰} «وضعیت*»، چیزی است که من خود را با آن درگیر می‌یابم. یعنی، شخص نه فقط با واقع شدن در یک زمان و مکان خاص بل به این معنی [یا وضعیت] درگیر است که واکنش‌های خود او نسبت به وضعیت جزئی از خود آن وضعیت هستند - «وضعیت چیزی نیست که صرفاً از بیرون بر نفس فشار آورد، بل چیزی است که بر حالت‌های درونی نفس رنگی ویژه می‌زند...» (همان جا). فلسفه، «مسأله»** به معنای مطرح در

* situation

** problem

علم ندارد، «راز»^{*} دارد. «راز، مسأله‌یی است که از داده‌های خویش تجاوز می‌کند؛ به عبارت دیگر به آن‌ها هجوم می‌برد، و بدین‌سان از خود به عنوان مسأله فراتر می‌رود.»^{۱۱} راز به این معنا آنگاه خود را به ما نشان می‌دهد که ما از یک مسأله به عنوان مسأله‌یی مربوط به ما به عنوان افراد آگاه می‌شویم: یعنی، هر مسأله‌یی در اصل می‌تواند به یک راز تبدیل شود، به شرط آن‌که چون چیزی برخوردار از نوعی معنای شخصی درک شود. پس، فرق بین مسأله و راز نه فرق بین سرشت دشواری‌ها در هر یک از این دو حالت، بل فرق بین نحوه‌ی درک و برخورد ما با آن‌ها است.

تفاوت بین مسأله و راز متناظر است با فرق دیگری و آن فرق بین انواع تأمل لازم برای اندیشیدن به آن‌ها است. تأمل اولیه آن نوع اندیشه‌ی عملی، ابزاری و نسبتاً غیر شخصی است که برای برخورد با مسائلی از آن دست لازم است که ممکن است برای هر کسی پیش آیند - مسائل عملی زندگی روزمره، مانند پیدا کردن یک ساعت گمشده، یا آن نوع مسائل نظری که در علم پیش می‌آیند، مانند تحقیق درباره‌ی بخش‌های خاص مغز که با کارکردهای ذهنی متفاوت سر و کار دارند. از سوی دیگر، تأمل ثانویه آن نوع اندیشه‌ی درگیر و شخصی است که برای برخورد با راز، به معنای مورد نظر مارسل، لازم است. تأمل اولیه به گونه‌یی تحلیلی عمل می‌کند و برای توضیح مسائل آن‌ها را به اجزاء سازنده‌ی آن‌ها تقسیم می‌کند: چون بدین‌سان شرایط مسأله را می‌توان روشن کرد، پس هدف این تأمل دستیابی به یک راه حل است. برعکس، تأمل ثانویه مستلزم غرق شدن در مسأله به طور کلی است: [در این تأمل] مسأله، به یک معنا، همان خودِ شخص است، و او نمی‌تواند از آن منفصل باشد و بدین‌سان اساساً نمی‌تواند به روشنی ببیند که موضوع چیست. [در این نوع تأمل] نمی‌توان

انتظار راه حل داشت: اما شخص می تواند امید داشته باشد که احساس وحدت درونی اش را که در اثر پیدایش مسأله مختل شده است، بازیابد. «به تقریب می توان گفت که تأمل اولیه به سوی انحلال وحدت تجربه یی پیش می رود که این تأمل در آغاز با آن روبه رو شده، حال آن که نقش تأمل ثانویه اساساً بهبودبخش است؛ آن وحدت را از نو برقرار می کند.»^{۱۲}

به دیده ی مارسل، فلسفه ی سستی خود را با علم اشتباه گرفته و سر و کار خود را با مسأله ها دانسته، نه با رازها. از این روست که دکارت (و فیلسوفان پس از او) رابطه ی ما را با جسم مان چون یک مسأله نگریسته اند - «مسأله ی ذهن - جسم» - گویی این رابطه مسأله یی غیرشخصی و صرفاً فکری است مانند مسأله ی نوروفیزیولوژی رابطه ی بین مغز و سایر قسمت های دستگاه عصبی. اگر مسأله را از این زاویه بنگریم، آن گاه جسم خودمان را فقط نوعی ابژه خواهیم دید، تکه یی ماده که ممکن است «از آن» هر کس دیگری نیز باشد. اما، اگر به جای پرداختن به این نوع تأمل اولیه، فلسفه را نوعی تأمل ثانویه بدانیم، آن گاه موضوع اینجا دیگر نمی تواند غیرشخصی بماند و به مسأله ی رابطه ی فردی هر یک از ما با جسم خودمان تبدیل می شود. جسم دیگر فقط تکه یی ماده مانند هر ماده ی دیگری به شمار نمی آید (این گونه برخورد با آن ممکن است برای اهداف علم یا پزشکی کاملاً سودمند باشد)، بل شیوه ی هستی هر یک از ما در جهان محسوب می شود، چیزی که به ما جایگاهی در جهان، یک هویت و یک وسیله برای عمل کردن روی جهان می دهد. در این صورت من و جسم مرا دیگر نمی توان موجودیت هایی متمایز دانست: من ذاتاً جسمیت یافته هستم، و جسم من «ابزار» صرفی برای استفاده ی من نیست.

در این دیدگاه، رابطه ی من با جسم خودم رابطه یی منفصل و فکری

نیست، رابطه‌ی احساس یا حس، رابطه‌ی شرکت مستقیم در جهان و از این رو در جمع مردمان دیگر است. وجود داشتن به عنوان انسان اساساً به معنی جسمیت داشتن، به معنی کنش متقابل با چیزهای دیگر جهان و داشتن دست کم امکان ارتباط با انسان‌های دیگر است. (این درک از نفس به عنوان چیزی اساساً جسمیت یافته، چنان که تاکنون گفته‌ایم، یکی از مضامین اصلی فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم است، و همان گونه که در یکی از فصل‌های بعدی نشان خواهیم داد، بعدها به ویژه موریس مرلو-پونتی آن را برگرفت و پرورد.)

۶. راز هستی

به نظر مارسل، موضوع نهایی پژوهش فلسفی، یا برترین «راز»، عبارت بود از «راز هستی». فیلسوفانی که در سنت تحلیلی بار آمده‌اند اغلب بحث‌های مربوط به «هستی»^{*} را جدی نمی‌گیرند (به رغم تاریخ طولانی و وزین چنین بحث‌هایی در فلسفه‌ی غرب از افلاطون به بعد). به نظر آنان، سخن گفتن از «هستی به طور کلی» صرفاً بدین معنی است که [اجازه دهیم] امکان دستور زبانی ساختن اسم از فعل «بودن» ما را گمراه کند. اما، همین که آیا فیلسوفی که از این امکان استفاده می‌کند بدین وسیله گمراه می‌شود یا نه، بی‌گمان این پرسش را مصادره به مطلوب می‌کند که آیا در این امر نکته‌ی فلسفی جدی‌یی وجود ندارد؟ دیگر این‌که، یا افزون بر آن، فیلسوفان ممکن است به دلایل ویتگنشتاینی اعتراض کنند که ما نمی‌توانیم به سادگی فرض کنیم که تمام چیزهایی که به یک نام خوانده می‌شوند باید وجه مشترکی داشته باشند. تا آنجا که مدعای ویتگنشتاین

* Being

این بود که ما نمی‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که چنین است، البته کاملاً حق با او بود: مثال خود او درباره‌ی «بازی‌ها» مورد روشنی است از این که چنین نیست. [یعنی تمام چیزهای همانام لزوماً وجه مشترک ندارند. م.] اما جلوتر رفتن و این ادعا را مطرح کردن که می‌توان فرض کرد که هرگز چنین نیست. کاملاً ناموجه می‌نماید. این که آیا تمام چیزهایی که یک واژه در موردشان به کار می‌رود نوعی ویژگی مشترک دارند یا نه، پرسشی است که باید مورد به مورد بررسی شود.

فیلسوفانی که درباره‌ی «هستی» بحث می‌کنند از آن رو چنین می‌کنند که می‌اندیشند تمام «هستی‌های» خاص، یعنی تمام چیزهایی که به معنایی «هستند»، باید وجه مشترکی [به نام] «هستی» یا واقعیت داشته باشند، و بنابراین سرشت این «هستی» مشترک باید ارزش پژوهش فلسفی را داشته باشد. داوری در این مورد که آیا حق با آنان است یا نه باید بر مبنای ثمربخش بودن بحث‌های آنان درباره‌ی این پرسش صورت گیرد. بی‌گمان، این درست است که اگر پرسش هستی اصلاً معنایی داشته باشد، این پرسش باید، به اصطلاح مارسل، یک «راز» باشد، [یعنی] از حدود یک «مسئله» صرفاً فنی فراتر رود. زیرا ما خود به مثابه باشنده لزوماً از داده‌های این مسئله هستیم، و از همین رو نمی‌توانیم آن را چون چیزی جدا از خودمان در نظر گیریم که بتوان آن را به گونه‌ی غیرشخصی و غیرعاطفی بررسی کرد. افزون بر این، اگر این دیدگاه درست باشد که نفس چیزی ذاتاً جسمیت یافته است، پس ما صرفاً تفکرهایی جدا [از جسم] طبق الگوی دکارتی نیستیم: شیوه‌ی هستی خودِ ما، شیوه‌ی مشارکت در جهان است - هستی ما با «هستی» به طور کلی درگیر است. پس، پژوهش «هستی» عبارت است از پژوهش معنایی برای وجود و هویت خودِ ما آن گونه که در این درگیری ساخته شده‌اند.

بدین سان، دیدنِ «هستی» به عنوان یک راز به این معنا، به معنی دیدنِ «هستی» به عنوان یک نیاز شخصی است (مارسل از *L'exigence ontologique* - «اضطرار هستی شناختی» - سخن می‌گوید که در آن منظور از «هستی‌شناسی»، مطالعه‌ی «هستی» به مثابه هستی است). ما، برای آن‌که کاملاً خودمان باشیم، یعنی انسان باشیم، باید از مشارکت خود در «هستی» به طور کلی - از خودمان نه به عنوان افرادی صرفاً ذره‌یی یا منزوی، بل به عنوان شرکت کنندگان در طبیعت و در جماعت انسانی - درکی داشته باشیم. و بر عکس، از دست رفتنِ چنین درکی از «هستی» در جامعه‌ی مدرن است که مارسل آن را مسئول پاره‌پاره شدن این جامعه و ایجاد برداشتِ بیش از پیش کارکردی از انسان می‌داند. سلطه‌ی علم و تکنولوژی در جامعه‌ی مدرن، همراه با الزام ذاتی آن‌ها به سر و کار داشتن با «مسائل» تمشیت‌پذیر و صرفاً فنی، به معنی گرایش به تقلیل موضوع‌های مربوط به وجود انسان تا حد این گونه مسائل و برخورد با آن‌ها به شیوه‌یی منفصل و ابزاری است. در این برداشت، انسان‌ها فقط بر حسب کارکردشان در جامعه - مصرف کننده، تولید کننده، شهروند - یا بر حسب شغل‌شان - کارگر راه آهن، استاد دانشگاه، منشی و غیره - هویت می‌یابند. به آنان عملاً چون ماشین یا چرخ دنده‌های ماشین بزرگ‌تری که همانا جامعه یا اقتصاد به طور کلی است، نگریسته می‌شود. آنان نیز، مانند ماشین، مورد بازدید فنی قرار می‌گیرند تا کارکرد مؤثرشان هر قدر ممکن است طولانی‌تر شود: مرگ صرفاً ایستِ کارکردهای ماشین است.

بنابراین، به نظر مارسل، پژوهش «هستی» نه صرفاً یک تمرین فکری جالب، بل مبنای نقد گسترده‌ی جامعه‌یی است که در آن علم و تکنولوژی از راه صحیح خود منحرف شده و شیوه‌های اندیشیدن ما به انسان و وجود انسانی را آلوده کرده‌اند. ما متناسب با درک روشن‌تر رابطه‌ی بین

هویت خودمان به عنوان افراد و مشارکت‌مان در «هستی» به طور کلی، و بنابراین متناسب با تغییر ارزشی که برای خودمان و دیگران قائل‌ایم، به چستی «هستی» پی می‌بریم. زیرا، اگر هویت خود را لزوماً وابسته به مشارکت‌مان در یک «هستی» گسترده‌تر بدانیم ناچار درک می‌کنیم که هویت ما نمی‌تواند از بیرون بر ما تحمیل شود (زیرا هیچ بیرونی وجود ندارد). بنابراین، هویت ما نمی‌تواند هویت یک شخص صرفاً کارکردی، که از بیرون بر آن شخص تحمیل می‌شود، باشد. و باز، تا آنجا که هویت ما تا حدودی توسط شهروندی ما یا کاری که انجام می‌دهیم، ساخته می‌شود، این هویت فقط به این معنا هویت ما است که ما خود خودمان را با آن شهروندی یا آن شغل شناسایی کنیم.

۷. خودم و دیگران

بنابراین، به گونه‌ی ناسازه‌گون، راز هستی به طور کلی را نمی‌توان از راز هویت خود و رابطه‌مان با دیگران جدا کرد. مارسل می‌گوید، نخستین راه ما برای آن‌که خودمان را به عنوان «من» تثبیت کنیم، عمل جلب توجه به سوی خودمان است. او کودکی را مثال می‌زند که برای مادرش گل می‌آورد و فریاد می‌زند: «بین، من این‌ها را چیدم!».^{۱۳} به نظر مارسل، همین واقعیت که این نخستین کاربرد «من» است، نشان می‌دهد که من نمی‌توانم مرز روشنی بین خودم و جسم‌ام، یا حتا بین خودم و افراد دیگر بکشم: به یک معنا، من همان جسم‌ام هستم، و من فقط در رابطه با دیگران وجود دارم. به دیده‌ی مارسل، نتیجه‌ی که باید بگیریم این است که هویت خود ما به عنوان افراد متضمن تعهد نسبت به چیزی است که از وجود فردی جداگانه‌ی ما فراتر می‌رود، به طوری که می‌توان گفت زندگی ما تحقق طرحی است که از خودمان فراتر می‌رود. چنان‌که مارسل

می‌گوید، گویی ما شاهدانی هستیم که در یک دادگاه عالی، که او آن را «استعلا» می‌نامد، درباره‌ی زندگی‌مان شهادت می‌دهیم.

پس، شخص شدن به معنای کامل آن به معنی پذیرش درگیر بودن با جهان و با دیگران و به عهده گرفتن مسئولیت زندگی خود است. خصلت ذاتی یک شخص، چیزی است که مارسل آن را *disponibilité* می‌نامد (در زبان انگلیسی، این واژه را *availability* [دسترس پذیری] ترجمه می‌کنند). منظور او از این واژه این است: «آمادگی در طبق اخلاص نهادن خود برای [پذیرش] هر چیزی که هدیه شود، و مکلف کردن خویشتن به [پذیرش] این هدیه‌ها؛ و نیز، [استفاده از این هدیه‌ها برای] تبدیل وضعیت‌ها به فرصت‌ها و حتا می‌توان گفت اوضاع مساعد، و بدین‌سان مشارکت در شکل دادن تقدیر خاص خود و زدن مهر خود بر آن».^{۱۴}

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد «دسترس‌پذیری» متضمن ترکیبی است از گشودگی بر روی آنچه وجود هدیه می‌کند و تمایل به استفاده از این هدیه‌ها برای تحقق طرح‌های خودمان. به نظر می‌رسد که هر دو این‌ها در این ایده نهفته‌اند که نفس چیزی است که باید آفریده شود، آن هم نه از خلأ یا هیچ بل در پاسخ به تقاضاهای «هستی» گسترده‌تری که فرد در آن صرفاً یک شرکت‌کننده است. نفسی که بدین‌سان آفریده می‌شود نه یک خود* مجزای صرف بل شخصی است درگیر رابطه با دیگران و از همین رو شخصی است که واقعیت آنان را به عنوان نفس‌های دیگر کاملاً می‌پذیرد. از این رو است که به نظر مارسل، شخص شدن را نمی‌توان از گسترش ظرفیت عشق (یا «خیرخواهی» به معنای مسیحی آن) جدا کرد، عشقی که معنای آن چیزی بیش از پذیرش واقعیت کامل انسان‌های دیگر

* ego

- و نه در نظر گرفتن آنان چون ماشین‌های صرفی که برای اهداف خاص کسی راه انداخته می‌شوند - نیست.

آفرینش نفس به عنوان شخص به این معنا، فرایندی بی‌پایان است. ما با آرزویمان برای چیزی تعریف می‌شویم که در واقع هرگز به آن نمی‌رسیم. پیامد این امر عبارت است از دادن اهمیت خاصی به مفهوم امید. هنگامی که ما به گونه‌ی علمی یا تکنولوژیک می‌اندیشیم، «امید» را باید بر یقین از نفع‌های پیش‌بینی شده‌ای مبتنی کنیم که انتظارش را داشته‌ایم: این «امید»، به گفته‌ی مارسل، «مضطرب»^{*} است، زیرا در معرض این دلشوره^{**} است که نکند پیش‌بینی‌های ما نادرست و انتظارهای ما بیجا بوده باشند. او می‌گوید، این «امید» در واقع یک «شبه امید» است. امید راستین، برعکس، از این اطمینان به دست می‌آید که ما جزئی از «هستی» هستیم و بنابراین «هستی» در نهایت با آنچه برای ما محوری‌ترین چیز است، سر دشمنی ندارد. این، به معنی توکل^{***} انفعالی صرف نیست، بل در واقع رهایی برای زندگی فعالانه است. در اختیار تکنولوژی خود بودن به معنی محروم بودن از کنترل زندگی خویش است: امید راستین ما را از این وابستگی می‌رهاند و بدین سان قادر می‌کند که وجودی به راستی انسانی داشته باشیم. خودِ مرگ دیگر از کار افتادگی نهایی ماشین انسانی نیست و در عوض به آن چیزی تبدیل می‌شود که بر طرح‌های ما حد و مرزی می‌گذارد و بدین سان زندگی ما را به عنوان زندگی ما محدود می‌کند.

بنابراین، «راز هستی‌شناختی»، که در برداشت مارسل محور اصلی فلسفه را تشکیل می‌دهد، عبارت است از راز وحدت نهایی «هستی» از جمله هستی خود ما به عنوان افراد. ما، در تأمل ثانویه درباره‌ی وجود و

هویت خودمان به عنوان افراد و رابطه‌مان با جهانِ انسان‌ها و چیزهای دیگر، از این وحدت نهایی و رابطه‌ی ضروری خودمان با آنچه از خودمان فراتر می‌رود، با خبر می‌شویم. پس، دیگر خود را «سوزه‌هایی» جدا از هم و منفصل از مسائلی که نسبت به ما خارجی هستند و باید با کاربست استدلال تحلیلی از نوع استدلال علمی حل شوند، نمی‌بینیم: به جای آن، خود را اجزائی از این وحدت می‌بینیم که به یکدیگر و به واقعیت به طور کلی پیوند خورده‌ایم.

۸. نقد اندیشه‌ی مارسل

تهرنگ دینی این گونه اندیشیدن، آشکار است، و به آسانی می‌توان دید که چگونه اندیشیدن در راستای این خطوط توانسته است مارسل را از زمینه‌ی فکری لادریگرانه‌اش به شکلی از دین بکشانند (هر چند نه لزوماً مسیحیت، و بی‌گمان نه لزوماً مذهب کاتولیک - به نظر می‌رسد که دلایل او برای انتخاب مذهب کاتولیک عمدتاً پراگماتیک و به گونه‌ی غریب انتزاعی و غیرعاطفی بوده‌اند). در عین حال، خواننده‌ی شکاک ممکن است به خوبی احساس کند که شاید نیاز شخصیِ نهفته‌ی به همراه شدن با شکلی تثبیت شده از دین، مارسل را واداشته است که پهنای برخی از شکاف‌های منطقی را، که او بی‌باکانه از رویشان می‌پرید، نادیده بگیرد و اندیشه‌هایی را که اغلب به خودی خود روشن‌گرند با اصطلاحاتی کمابیش گمراه‌کننده بیان کند.

برای مثال، می‌توان پذیرفت که پژوهش درباره‌ی «هستی» به طور عام، یعنی وجه مشترک تمام هستی‌های خاص، مشغله‌ی فلسفی موجهی است، بی‌آن که در این برداشت مارسل شریک شویم که «هستی» نوعی وحدت معنادار است که در آن تمام هستی‌های خاص، از جمله خود ما،

به معنایی غیر از آن که این ها همه هستی اند با هم رابطه دارند. می توان با این نگرش مارسل موافق بود که هویت شخص دست کم همان قدر با آنچه او هست یا بوده تعیین می شود که با آنچه او آرزو می کند باشد، و به این معنا هویت او هرگز پایان یافته نیست، بی آن که این نگرش را چنین تعبیر کنیم که هر یک از ما در پیشگاه دادگاهی به نام «استعلا» مسئول زندگی خویش هستیم. به همین سان، به نظر نمی رسد که این نگرش هیچ زمینه یی برای این اندیشه فراهم کند که «امید»ی که بر هیچ گونه پیش بینی عقلانی درباره ی آینده مبتنی نیست، می تواند حقانیت داشته باشد (هر اندازه هم ظرفیت فرد برای کنش، در اثر روحیه گرفتن از چنین امید بی پایه یی، افزایش یابد).

همچنین، بی تردید می توان پذیرفت که در جامعه ی مدرن گرایش پایداری به در نظر گرفتن انسان ها به عنوان افراد منزوی، و نه شرکت کننده در اجتماع، و فروکاهش افراد تا سطح نقش ها یا کارکردهای اجتماعی شان وجود دارد. اما پذیرش این نکته ما را پایبند نمی کند که یا با ادعاهای سخن پردازانه و مبالغه آمیز مارسل درباره ی گستره ی این گرایش ها همراهی کنیم و یا مانند او این گرایش ها را به شیوه های اندیشه ی تحلیلی مرتبط با علم و تکنولوژی (و نه مثلاً تغییرات عمیق اجتماعی و اقتصادی) نسبت دهیم. این پذیرش، حتماً ما را به این نتیجه گیری الزامی هم نمی رساند که راه تصحیح این گرایش ها عبارت است از بازآفرینی حس اشتراکی اجتماعی نه بر اساس گفت و گوی عقلانی بین افراد بل بر پایه ی نوعی پیوند عرفانی تحلیل ناپذیر.

در همه ی این موارد، نوعی اصرار بر جهش یگراست از نگرش ها و مواضع به خودی خود درست و حتا ارزشمند به نتیجه گیری هایی که بی گمان از آن نگرش ها به دست نمی آیند، قابل تشخیص است. و در هر

مورد، به نظر می‌رسد که انگیزه‌ی این اصرار، اشتیاق به شکلی از بیان است که آن موضع دینی را که مارسل می‌خواست به آن برسد، تقویت می‌کند. پذیرش این موضع از سوی او قابل احترام است: او آشکارا انسانی برخوردار از روحانیت و احساس دینی ژرف بود. اما، چیزی که چندان قابل احترام نیست شتاب ناشایسته‌ی او در رسیدن به این موضع است. آنچه تا حدودی این شتاب را ممکن می‌کند، فرقی است که او میان تأمل اولیه یا اندیشه‌ی تحلیلی - که علم بر آن مبتنی است - و تأمل ثانویه قائل می‌شود، اندیشه‌یی که هر چند خوب تعریف نشده اما ادعا می‌شود که متفاوت و مناسب فلسفه است. روشن است که این که مسائل فلسفی ممکن است متفکر را به گونه‌ی شخصی با خود درگیر کنند که در مسائل علمی پیش نمی‌آید، بدین معنی نیست که در اندیشه‌ی فلسفی، استدلال تحلیلی جایگاه مهمی ندارد. بدون انضباط این گونه استدلال تحلیلی، به آسانی بسیار می‌توان آنچه را که در واقع فقط بیان نیازهای شخصی متفکر است به عنوان نتیجه‌گیری‌های تأمل ژرف ارائه کرد.

پیدا است که بین مونیه و مارسل وجوه مشترک بسیاری وجود دارد، هم در تحلیل و نقد جامعه‌ی تکنولوژیک مدرن و هم در نوع اندیشه‌ی فلسفی‌ی که زیربنای این تحلیل و نقد را می‌سازد. اما این نیز روشن است که، حتا با مقایسه‌ی خلاصه‌ی نسبتاً کوتاه دیدگاه‌های این دو که در این فصل ارائه شد، اندیشه‌ی مارسل به سبکی بسیار «فلسفی» تر و آشنا با فلسفه پرداخت شده است: او با ژرفای بیشتری به درون موضوع‌های فلسفی رسوخ می‌کند و قدرت تأمل بیشتری از خود نشان می‌دهد. او بسیار کمتر از مونیه به صادر کردن احکام بدون پشتوانه گرایش دارد، اگرچه، چنان که هم اکنون گفتیم، میل آشکار خود او به هماهنگ کردن نتیجه‌گیری‌هایش با عقاید پیش پنداشته‌ی خویش، گاه نیروی

استدلال‌هایش را ضعیف می‌کند. نفوذ فرهنگی گسترده‌تر این دور را عمدتاً در تأثیرهای آنان بر دین و سیاست در فرانسه می‌توان مشاهده کرد، هم در زمینه‌ی روزنامه‌نگاری و نوشته‌های فلسفی و هم، در مورد مارسل، در نمایشنامه‌نویسی (اگر چه به نظر نمی‌رسد که امروزه نمایشنامه‌های او اجرای زیادی داشته باشند). آنان برای کاتولیک‌های روشنفکر فرانسه راهی ممکن برای اندیشیدن درباره‌ی ایمان‌شان، که انجمادش کمتر از راه توماس آکوینی بود و با دنیای مدرن هماهنگی بیشتری داشت، و انتخابی برای کنش اجتماعی کاتولیکی گشودند، انتخابی که می‌شد آن را در سمت چپ مرکز طیف سیاسی جای داد، و از همین رو به دگرگونی صحنه‌ی سیاسی فرانسه به طور کلی، به ویژه پس از جنگ جهانی دوم، کمک کرد.

پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم: ۱. سارتر

۱. سارتر و اگزیستانسیالیسم

در میان تمام فلسفه‌هایی که در فرانسه‌ی قرن بیستم طرفدارانی داشته‌اند، احتمالاً برای شخص تحصیل کرده‌ی معمولی در دنیای انگلیسی زبان اگزیستانسیالیسم آشناترین آن‌ها است. و در میان تمام اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی نیز تقریباً مسلّم است که ژان - پل سارتر از همه مشهورتر است (شاید به استثنای آلبر کامو که البته به معنای فنی آن اصلاً فیلسوف نبود). البته دلیل این امر تا حدودی آن است که سارتر دست کم همان قدر به خاطر آثار فلسفی‌اش - به معنای محدود آن - معروف است که به خاطر رمان‌ها و نمایش‌نامه‌ها، و نیز مواضع سیاسی‌اش. امّا، رمان‌ها و نمایش‌نامه‌های او به شدت فلسفی‌اند، همان گونه که نوشته‌ی فلسفی او آشکارا کارِ کسی است که در عین حال رمان‌نویس و نمایش‌نامه‌نویس نیز هست. اگزیستانسیالیسم نوعی فلسفه است که به طور طبیعی در شکل ادبی بیان می‌شود، زیرا به امر انضمامی و خاص معنایی فلسفی می‌دهد: به این معنا، می‌توان آن را نقطه‌ی اوج آن سنت فلسفی مشخصاً فرانسوی دانست که در فصل اول از آن سخن گفتیم، سنتی که به جای ربط فلسفه به تعمیم‌ها و انتزاع‌های ریاضیات و علوم طبیعی، آن را به ادبیات، سیاست و علوم انسانی ربط می‌دهد.

امروزه، سارتر در فرانسه از مُد افتاده است (اگرچه ممکن است شایسته‌ی تجدید حیات باشد) و از همین رو این گرایش به وجود آمده که او را، هم به عنوان نویسنده و هم در مقام فیلسوف، بی‌مقدار کنند. اما او فیلسوفی است که از اصالت و بصیرت چشمگیری برخوردار است. با آن‌که فیلسوفان برجسته‌ی دیگری چون کی‌یر که‌گور، نیچه، یا یاسپرس، وجود دارند که از آنان به عنوان «اگزیستانسیالیست» یاد می‌شود، اما در واقع سارتر بود که اگزیستانسیالیسم را آن‌گونه که ما می‌شناسیم آفرید، آن هم با اخذ پدیدارشناسی هوسرل و غربال آن با سنت فلسفی فرانسه و دلمشغولی‌های شخصی خاص خویش برای ایجاد چیزی اساساً نوین - فلسفه‌یی از نظر فنی تکامل یافته و به زبان فنی بیان شده که بسیاری از نگرش‌های متفکران غیر نظام‌سازی چون کی‌یر که‌گور و نیچه را در چیزی ادغام کرد که می‌توان آن را نظام نامید. برای آن‌که بینیم سارتر چگونه به اینجا رسید، نخست باید چند کلمه‌یی درباره‌ی زندگی و تحول فکری او بگوییم.

ژان - پل سارتر، که فرزند یک افسر نیروی دریایی فرانسه بود که هنگامی که ژان - پل کمی بیش از یک سال داشت درگذشت، در ۲۱ ژوئن ۱۹۰۵ در پاریس به دنیا آمد. ژان - پل، از طریق مادرش، با خانواده‌ی آلبر شوایتزر نسبت داشت، و جد مادری او، یعنی شارل شوایتزر، بود که پس از مرگ پدر مسئولیت تربیت او را به عهده گرفت. شارل آموزش دیده بود تا کشیش پروتستان شود، اما پس از اخراج از حوزه‌ی علمیه به علت رابطه‌اش با زنی، معلم زبان آلمانی شد. سارتر، در زندگی‌نامه‌ی خود نوشتِ خویش به نام کلمات (*Les Mots*)، که در ۱۹۶۳ منتشر شد، یادآوری کرد که چگونه جدش نگرش‌های دینی او را از «امر الاهی» به سوی «فرهنگ» سوق داده است: او نویسنده‌ی چند کتاب درباره‌ی

موسیقی و ادبیات و نیز کتابی درسی درباره‌ی زبان آلمانی بود. ژان-پل در این خانواده غرق در ناز و نعمت و پرستش عاشقانه بود و به گونه‌ی لذت‌بخش احساس خوش‌بختی می‌کرد؛ در کلمات با مرور گذشته‌ی خود دوران کودکی‌اش را «بهشت» نامید. اما در عین حال کودکی انزواجو بود و اغلب در تخیل خویش و فراگیری عشق ماندگار خود به کلمه‌ها زندگی می‌کرد.

در نوزده سالگی، وارد اکول نرمال سوپریور شد تا فلسفه بخواند، و در اینجا بود که به همدم همیشگی‌اش سیمون دوبوار برخورد و با ریمون آرون دوست شد، که بعدها یکی از مهم‌ترین متفکران سیاسی لیبرال فرانسه شد (و از سارتر فاصله گرفت). آنچه سارتر را در مطالعات فلسفی‌اش بیش از هر چیز دیگر ذوق زده کرد، آثار برگسون به ویژه زمان و اراده‌ی آزاد (رساله در داده‌های بی‌واسطه‌ی آگاهی) بود. بار دیگر درستی نکته‌ی پیشگفته درباره‌ی تأثیر نیرومند برگسون بر کل فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم را می‌بینیم. پس از آن‌که بار نخست در ۱۹۲۸ نتوانست لیسانس (آگرگاسیون) بگیرد، سال بعد نفر اولِ نامزدان لیسانس شد، و پس از آن معلم فلسفه شد، ابتدا در دبیرستان‌های مختلف شهرستان‌ها (از جمله یکی در لوآور، که بعدها الگوی شهر «بوویل»، یا «لجن شهر»، در نخستین رمان منتشر شده‌ی سارتر یعنی تهوع (*Nausea*) شد) و سرانجام در دبیرستان کندرسه در پاریس.

سارتر پرورش وجوه شاخص اندیشه‌ی خود را بسیار زود شروع کرد: فکر «امکانیت»^{*} وجود - رد این نکته که هر چیزی که وجود دارد، از جمله انسان، همه‌ی دلایل لازم برای وجود داشتن را دارد - که در فلسفه‌ی بعدی او نقشی محوری دارد از همان وقتی که هنوز دانشجو و معلم

* contingency

جوانی بود او را به خود مشغول می‌کرد. اما در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ بود که وی به کشفی رسید که به طور قطعی او را به سوی فلسفه‌ی برومندش رهنمون شد. سیمون دوبوار، در جلد دوم زندگی‌نامه‌ی خودنوشت خویشت، بهار زندگی، رویدادی را که به این کشف منجر شد، چنین توصیف می‌کند: ریمون آرون یک سال در انستیتوی فرانسه در برلین به سر برده و در آنجا با «پدیدارشناسی» ادموند هوسرل آشنا شده بود. در شامگاهی که آرون و دوستان‌اش سارتر و دوبوار در یک دوگاز در خیابان مونپارناس با هم بودند، او درباره‌ی این تحول هیجان‌انگیز در فلسفه‌ی آلمان سخن گفت و از نوشیدنی مخصوص آنجا، که کوکتل زردآلو بود، به عنوان مثال استفاده کرد. «می‌بینی، دوست عزیزم، اگر پدیدارشناس باشی می‌توانی درباره‌ی این کوکتل صحبت کنی و از آن فلسفه بسازی!» دوبوار می‌گوید، سارتر «با شنیدن این حرف از هیجان رنگ از رویش پرید»، و بی‌درنگ بیرون رفت و کتاب لویناس درباره‌ی هوسرل را خرید و در طول قدم زدن‌شان آن را ورق می‌زد.^۱ نتیجه آن شد که او تصمیم گرفت خودش یک سال (۴-۱۹۳۳) را در برلین بگذراند و فلسفه‌ی هوسرل را بخواند.

۲. پدیدارشناسی وجودی

چرا پدیدارشناسی هوسرل سارتر را چنان هیجان زده کرد؟ دوبوار می‌گوید علت آن بود که به نظر می‌رسید این پدیدارشناسی فرصتی در اختیار فلسفه می‌گذارد تا تجربه‌ی بالفعل و به سر برده شده را به مبنایی انضمامی برای خود تبدیل کند. «پدیدارشناسی» از آن رو چنین نامیده می‌شود که بررسی (شناخت) «پدیدار»^{*} است، اصطلاحی که در لفظ به

* phenomenon

معنای «ظاهر»* است: هوسرل خود می‌گوید «واژه‌ی «پدیدار» به لحاظ رابطه‌ی ذاتی بین ظاهر و آنچه ظاهر می‌شود، دارای دوگونگی** است». ^۲ به سخن دیگر، «پدیدار» هم موضوع (ابژه) آگاهی ما است و هم نحوه‌ی «ظاهر شدن» یا «داده شدن» آن به آگاهی.

اما، پدیدارشناس پدیدارها را به شیوه‌ی دانشمند تجربی بررسی نمی‌کند، دانشمندی که، چون خود ما در برخورد‌های متعارف‌مان، فرض می‌کند «در پس» پدیدارها دنیایی وجود دارد که ویژگی‌اش توضیح‌دهنده‌ی آن چیزی است که به آگاهی ما ارائه می‌شود. «من برآنم که با همه‌ی علوم فقط به عنوان پدیدار، و بنابراین نه به عنوان نظام‌های حاوی حقایق معتبر، نه به عنوان مقدمات، و نه حتا به عنوان فرضیه‌هایی که مرا به حقیقت می‌رسانند، برخورد کنم». ^۳ در «تقلیل پدیدارشناختی»***، باید تمام این گونه فرضیات را درباره‌ی یک «واقعیت استعلایی» کنار گذاشت، به طوری که بتوان بر جست و جوی «معنی امر مطلقاً داده شده» تمرکز کرد. ^۴ پس، پدیدارشناسی، علمی توضیح‌دهنده نیست، چه رسد به آن که نوعی نظریه‌ی متافیزیکی سترگ باشد: هدف آن دستیابی به روشنی معنای محتواهای انضمامی آگاهی ما است - هدف‌اش، بر اساس شعار هوسرل، بازگشت «به خود چیزها» است.

طبق اصل «حيث التفاتي»**** آگاهی، که مورد قبول هوسرل بود، هر گونه آگاهی [به چیزی] التفات دارد: یعنی، هر گونه آگاهی، آگاهی از چیزی («ابژه‌ی مورد التفات» آن) است. محور پدیدارشناسی وجودی، که سارتر با بررسی و تأمل‌اش درباره‌ی فلسفه‌ی هوسرل در اوایل دهه‌ی

* appearance

** ambiguity (یا ابهام)

*** phenomenological reduction

**** intentionality

۱۹۳۰ آن را پروراند، همین اصل حیث التفاتی آگاهی است، اگرچه سارتر تفسیر خاص خود را روی آن گذاشت، که به گونه‌ی معنادار با تفسیر هوسرل متفاوت بود. سارتر، در رساله‌ی «حیث التفاتی: اندیشه‌ی بنیادین پدیدارشناسی هوسرل»^۵، می‌گوید:

هوسرل هیچگاه از تأیید این نکته خسته نشد که چیزها را نمی‌توان در آگاهی حل کرد. مثلاً، شما این درخت را در اینجا می‌بینید. اما آن را در همان جایی که هست می‌بینید: کنار جاده، میان گرد و غبار، تک و تنها و در پیچ و تاب از گرما، هشتاد کیلومتر دور از ساحل مدیترانه. این درخت نمی‌تواند وارد آگاهی شما شود، زیرا از سرشت آن نیست.^۶

درک چیزها به عنوان چیزهایی که بیرون از آگاهی وجود دارند و نمی‌توانند جذب آن شوند (که سارتر آن را در برگسون نیز می‌بیند) در قلب اگزیستانسیالیسم سارتر قرار دارد. این درک، چنان که سارتر در همان رساله می‌گوید، «رهایی از پروست» یعنی رهایی از «ناز و نوازش کردن‌های نفس درونی‌مان» را ممکن ساخت. او نتیجه می‌گیرد که «نه با نوعی خلوت کردن با خود بل در خیابان، در میان جمعیت، همچون چیزی در میان چیزهای دیگر، همچون انسانی در میان انسان‌های دیگر است که نفس خودمان را کشف خواهیم کرد».^۷

اما، اگرچه سارتر در اینجا خود را شارح فلسفه‌ی هوسرل نشان می‌دهد، واقع‌گرایی تفسیر او درباره‌ی حیث التفاتی تفاوتی چشمگیر با دیدگاه خود هوسرل دارد. به نظر هوسرل، کار پدیدارشناس عبارت است از پژوهش «پدیدارها» که، چنان که دیدیم، هم ابژه‌های آگاهی را شامل می‌شوند و هم نحوه‌ی ارائه‌ی این ابژه‌ها به آگاهی، بنابراین، پدیدارشناسی مستلزم یک «تقلیل استعلایی» است، که در آن به طور ذهنی خود را از هر فرضی درباره‌ی هر چیز بیرون از آگاهی جدا می‌کنیم،

یا آن را «در پراتنز می‌گذاریم»، تا بتوانیم بر خود آگاهی تمرکز کنیم: در واقع، باید این پرسش را کنار بگذاریم که آیا ابژه‌هایی که به نظر می‌رسد ما آن‌ها را تجربه می‌کنیم واقعاً وجود دارند یا نه، تا بتوانیم فقط بر تجربه‌ی خاص خودمان تمرکز کنیم و ساختارهای اساسی آن را کشف کنیم. «ابژه‌های مورد التفات» آگاهی نمی‌توانند چیزهای بیرون از آگاهی باشند، بل باید با محتواهای خود آگاهی اینهمان باشند. این نکته سارتر را به آنجا می‌کشاند که می‌گوید: «به دلیل همین امر، او [هوسرل] هرگز از توصیف محض ظاهر به طور کلی فراتر نرفت؛ او خود را زندانی می‌اندیشم [دکارت] کرد و سزااست که - به رغم انکار خودش - پدیدارگرا خوانده شود تا پدیدارشناس. پدیدارگرایی او در تمام لحظه‌ها شانه به شانه‌ی ایده‌آلیسم کانت می‌ساید».^۸

تفاوت مهم دیگر سارتر و هوسرل از همین نکته ناشی می‌شود. اگر، چنان که هوسرل می‌گوید، هر چیزی در درون آگاهی است، پس آگاهی مورد بحث دیگر نمی‌تواند آگاهی من یا آگاهی تو باشد: زیرا «من» و «تو» انسان‌هایی خاص هستیم و به همین دلیل خودمان پدیداریم، یعنی چیزهایی هستیم که به آگاهی داده می‌شوند. بنابراین، آگاهی‌یی که پدیدارها به آن ارائه می‌شوند باید یک آگاهی غیر شخصی، یا چنان که هوسرل به پیروی از کانت می‌گوید، یک «خود استعلایی»^{*} باشد. سارتر این مفهوم را در همان اوایل پدیدارشناس شدنش، وقتی هنوز در برلین مطالعه می‌کرد، رد کرد. او در زمانی که در برلین به سر می‌برد، بررسی کوتاهی به نام «استعلای خود» نوشت (که چند سال بعد در نشریه‌ی پژوهش‌های فلسفی [*Recherches philosophiques*] شماره‌ی ۶، ۷-۱۹۳۶ منتشر شد)^۹ که در آن استدلال کرد که چنین خود استعلایی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

* transcendental ego

اگر، طبق تفسیر سارتر درباره‌ی حیث التفاتی، هر چیزی «بیرون» از آگاهی است، در این صورت حتا نفس نیز بیرون از آگاهی است: به عبارت دیگر، خود یا نفس ساکن آگاهی نیست، زیرا هیچ چیزی ساکن آگاهی نیست. ما خود را نه با نگریستن به درون بل با نگاه کردن به بیرون از آگاهی کشف می‌کنیم: او، در رساله‌ی پیشگفته‌ی «حیث التفاتی» می‌گوید «سرانجام، هر چیزی در بیرون است، هر چیزی، حتا خودمان: بیرون، در جهان، در میان چیزهای دیگر».^{۱۰}

چیزی که من آن را «خودم» می‌نامم ابژه‌یی است در جهان، مانند ابژه‌های دیگر: نه از چیزی که «زندگی درونی» نامیده می‌شود، بل از کنش‌هایی که من در جهان انجام می‌دهم، از برخوردهای من با نفس‌های دیگر، تشکیل می‌شود. می‌توان گفت که «نفس» من ابژه‌یی است که من باید آن را با کنش‌هایم در جهان بسازم. سارتر، برای توصیف این معنا از چیستی انسان، عبارتی از هایدگر وام گرفت، کسی که او آثارش را در همان سالی که در برلین بود کشف کرد اما فقط در زمان اسارت‌اش در اردوگاه زندانیان جنگی آلمان پس از سقوط فرانسه در ۱۹۴۰ آن‌ها را با عمق بیشتری خواند: هایدگر می‌گفت، هستی ما، «در - جهان - بودن» است. سارتر می‌گفت، نتیجه می‌گیریم که آنچه در «درون» آگاهی است، به معنی واقعی کلمه هیچ است. آگاهی یا نفس، آن گونه که دکارت گفته بود، یک «جوهر ذهنی» نیست - این گفته‌ی دکارت به این معنی است که نفس، چیزی است برخوردار از برخی خواص اثباتی. اما، آگاهی فقط به معنای ناسازه‌گون بی‌هستی بودن، «هستی» دارد: فقط چون نوعی گشودگی به روی چیزهایی که هستی دارند - ابژه‌هایی که ما از آن‌ها آگاهی داریم - وجود دارد.

۳. هستی و نیستی

این عنوان، کلید درک اندیشه‌ی سارتر در دوران «اگزیستانسیالیستی» آن است، که کامل‌ترین بیان آن در اثر اصلی این دوران او، یعنی هستی و نیستی^{۱۱}، آمده که در ۱۹۴۳ در پاریس و زمان اشغال آن منتشر شد. همین کتاب بود که بیش از هر اثر دیگر سارتر را به عنوان فیلسوف نامدار ساخت و در واقع او را به متفکر اصلی فرانسه و «اگزیستانسیالیسم» را (که اغلب آن را فقط تا حدودی می‌فهمیدند) به رسم فکری رایج در پاریس پس از دوران آزاد شدن تبدیل کرد. سارتر در این کتاب واقعیت را به دو مقوله تقسیم می‌کند: ابژه‌ی آگاهی (که «هستی» دارد) و خودآگاهی (که «نیستی» است). عنوان فرعی کتاب چنین است: «رساله‌یی در باب هستی‌شناسی پدیدارشناختی». پس، این کتاب هم اثری هستی‌شناختی است، زیرا شرح ساختار اساسی واقعیت به طور کلی است، و هم کاری پدیدارشناختی، چرا که تقسیم‌بندی مطرح شده در آن بر ساختار اساسی تجربه‌ی ما از واقعیت مبتنی است.

گفتن این‌که شیوه‌ی وجود انسان، «در - جهان - بودن» است، به این معنی است که نه آگاهی و نه ابژه‌های آن هیچ یک بدون یکدیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند: آگاهی، در تفسیر سارتر از حیث التفاتی، چنان که دیدیم، فقط به صورت آگاه بودن از ابژه‌ها وجود دارد، و ابژه‌ها نیز لزوماً ابژه‌هایی برای این یا آن آگاهی هستند. این دو نوع واقعیت هم یکسره متمایز از یکدیگرند و هم لزوماً در رابطه با یکدیگر. و هر دو، به عنوان موجود، یا هستی‌یی که وجود دارد، با واقعیت‌های انتزاعی از قبیل موجودیت‌های ریاضی (عدد، مثلث و نظایر آن‌ها) که اصلاً و مطلقاً وجود ندارند بل فقط به عنوان مفهوم یا ماهیت، هستی دارند، متفاوت‌اند. جهان

انتزاعات، درست از آن رو که انتزاعی است، جهانِ وجوب* است: عددها، دایره‌ها، یا مثلث‌ها به گونه‌یی واجب از خواص خود برخوردارند، زیرا فقط مفهوم‌اند، و خواص آن‌ها به طور منطقی از تعریف مفهوم آن‌ها ناشی می‌شوند. اما، ما و ابژه‌هایی که در جهان آشفته‌ی وجود تجربه می‌کنیم، صرفاً امکانی** هستیم: هستی ما، و هستی آن‌ها، هیچ ضرورتی ندارد و به همین اندازه امکان داشته طور دیگری غیر از آنچه هستند، باشند. این که کسی با خصوصیات من باید وجود می‌داشته است، یک حقیقت واجب نیست. اتاقی که من در آن کار می‌کنم امکان داشته طور دیگری تزیین شود، در ساختمان دیگر و شهر دیگری باشد - در واقع، اصلاً امکان داشته که من اکنون روی این کتاب، در این اتاق یا هر اتاق دیگری، کار نکنم. سارتر می‌گوید، دنیای وجود دنیایی پوچ یا بی‌معنی است: هیچ دلیل منطقاً قانع‌کننده‌یی وجود ندارد که چرا باید این گونه که هست باشد و نه طور دیگر.

سارتر، در هستی و نیستی، فرق بین آگاهی و ابژه‌های آن را معمولاً به شیوه‌یی اثباتی‌تر نشان می‌دهد. او می‌گوید، موجودات آگاه مثل خودِ ما، «هستی برای خود» دارند؛ ابژه‌های آگاهی ما (چون ابژه‌اند) «هستی در خود» دارند. ما تا آنجا هستی «برای» خود داریم که هستی‌مان از آنچه درباره‌ی خودمان به عنوان هستی می‌اندیشیم، جدایی‌ناپذیر باشد. البته سارتر می‌پذیرد که قطع نظر از هر آنچه که ما درباره‌ی خود فکر کنیم بسیاری چیزها درباره‌ی ما حقیقت دارند: این همان است که او آن را «رویدادگی»*** می‌نامد، عنصری از وضعیت ما که نمی‌توانیم آن را تغییر دهیم. برای مثال، من مرد، سفید پوست، میانسال، و یک تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی هستم که زبان مادری‌ام انگلیسی است. مستقل از آن که من

درباره‌ی این چیزها چه فکر می‌کنم، تمام آن‌ها درباره‌ی من حقیقت دارند: آن‌ها را نه برداشت من از خودم بل زیست‌شناسی یا تاریخ گذشته‌ی من تعیین کرده‌اند. با این همه، این «رویداده‌ها»^{*} درباره‌ی من فقط طرحی را از آنچه من هستم به دست می‌دهند: این‌که من به معنایی کمتر طرح‌گونه چه کسی هستم با این امر تعیین می‌شود که من درباره‌ی وضعیت‌ام، از جمله درباره‌ی رویدادگی‌ام، چگونه می‌اندیشم. درباره‌ی مرد بودن‌ام، سفید پوست بودن‌ام، سن و سال‌ام یا انگلیسی بودن‌ام چگونه می‌اندیشم؟ پیداست که راه‌های بیشماری برای اندیشیدن من به این چیزها وجود دارند، و هر یک از این راه‌ها مرا، به معنای مهمی، به کس دیگری تبدیل خواهد کرد.

از سوی دیگر، خصلت ابژه‌هایی که من از آن‌ها آگاهم یکسره با چیزهای بیرون از آن‌ها شکل می‌گیرد. ابژه‌های طبیعی به دلیل عملکردهای قوانین طبیعی به آن چیزی که هستند تبدیل شده‌اند: قلوه‌سنگ دامنه‌ی تپه به دلیل نیروهایی که آن را به آنجا آورده و روی آن عمل کرده‌اند در چنان جایی قرار دارد و به چنان شکلی در آمده است. مصنوعات به علت کنش انسان و تحت الزام‌های تحمیل شده توسط قوانین طبیعی به آنچه هستند تبدیل شده‌اند. برای مثال، صندلی‌یی که من روی آن نشسته‌ام توسط انسان یا انسان‌هایی که تولیدش کرده‌اند به آن چیزی که هست تبدیل شده است: شکل، اندازه، و رنگ‌اش را آنان مطابق اندیشه‌هایشان در این مورد که صندلی چگونه باید باشد تا کارکردش را در زندگی انسان به انجام رساند، به آن داده‌اند. وضعیت قلوه سنگ یا صندلی یکسره با این رویداده‌ها شکل می‌گیرد. چنان‌که سارتر می‌گوید، آن‌ها همان‌اند که هستند. منظور از «هستی در خود» همین است.

مردمان دیگر جایگاه دوگونه‌یی در این مورد دارند. تا آنجا که به من مربوط می‌شود، آنان نیز ابژه‌های آگاهی من هستند، و در این حد هستیِ «در خود» دارند (چنان که من برای آنان هستی در خود دارم). امّا، سارتر می‌گوید، وقتی موجود آگاه دیگری به من نگاه می‌کند، پی می‌برم که او کاملاً مانند ابژه‌های دیگر آگاهی من نیست، زیرا هستیِ او هستی برای خود است. همچون مورد ابژه‌یی چون قلوه سنگ یا صندلی من، هستیِ آنان را برای من (همان گونه که هستی من را برای آنان) شاید بتوان به قالب یک تعریف، یا یک «ماهیت»^{*}، در آورد. امّا بر خلاف چنین ابژه‌هایی، در مورد آنان چیز دیگری را نیز باید در نظر گرفت، یعنی هستیِ آنان برای خودشان و این که آنان خود هستیِ خودشان را چگونه می‌بینند. پس، نوع سومی از هستی وجود دارد، یا شاید این نوع از هستی صرفاً جنبه‌یی از هستیِ آگاهی باشد که از این امر ناشی شده که در جهان بیش از یک آگاهی وجود دارد، جنبه‌یی که سارتر آن را «هستی برای دیگران» می‌نامد. چنان که بعداً خواهیم دید، شرح سارتر درباره‌ی این «هستی برای دیگران» به گونه‌یی باور نکردنی نوید کننده است: امّا پیش از آن که بتوان این شرح را کاملاً درک پذیر کرد باید چیز دیگری درباره‌ی هستی برای خود بگوییم.

۴. دوگونگی وجود انسان

اگر آگاهی، «نیستی» است و بنابراین هیچ زندگی درونی وجود ندارد، پس آشکارا نتیجه می‌گیریم که تمام زندگی انسان بیرون [از آگاهی] است. زندگی ما فقط از آنچه می‌کنیم («کردن» به معنای وسیع آن، که شامل

* essence

«گفتن»، «بیان» اندیشه‌ها و عواطف و نظایر آن‌ها می‌شود) تشکیل می‌گردد. در تمام این موارد، کنش بیرونی «بیان» چیزی درونی نیست، یعنی این کنش نشانه‌ی مرئی چیزی نامرئی نیست: اگر سارتر درست بگوید، هیچ چیزی درونی نیست - آنچه می‌بینیم تنها چیزی است که نصیب ما می‌شود. و از همین رو، نمی‌توانیم بگوییم آنچه می‌کنیم یا می‌گوییم، یا حتا عواطفی که بیان می‌کنیم، از چیزی درونی ناشی می‌شوند (چیزی که به نوبه‌ی خود ممکن است از زیست‌شناسی، اوضاع اجتماعی، تاریخ گذشته، مشیت الاهی یا هر چیز دیگری ناشی شده باشد). هیچ «ماهیت» یا «سرشت» درونی - به هر صورتی - وجود ندارد که ما را وادارد آن گونه عمل کنیم که می‌کنیم: اصلاً ما وادار به عمل کردن نمی‌شویم؛ ما بدون علت‌های تعیین‌کننده و در آزادی کامل عمل می‌کنیم. به سخن دیگر، آگاهی ما، نفس ما، به عنوان «نیستی» یا نفی محض، از نظام علیّ جبری که تمام «هستی‌ها» به آن متعلق‌اند، نقل مکان کرده است و از همین رو در حالت اختیار مطلق عمل می‌کند.

به نظر سارتر، گفتن این‌که اختیار ما مطلق است به معنی رد این نکته نیست که ما همیشه در نوعی وضعیت عمل می‌کنیم، وضعیتی که تا حدودی با رویدادگی ما تعریف می‌شود. جز در صورتی که در یک وضعیت به سر ببریم، اصلاً نمی‌توانیم آزادانه عمل کنیم، زیرا هیچ بدیل‌های مشخصی نخواهیم داشت که از میان آن‌ها یکی را انتخاب کنیم. برای مثال، من به عنوان شهروند یک کشور اروپایی نسبتاً ثروتمند با انتخاب‌هایی روبه‌رو هستم که نمی‌توانند انتخاب‌های کسی باشد که در یک کشور افریقایی فقیر زندگی می‌کند (همان گونه که، برعکس، او با انتخاب‌هایی روبه‌رو است که نمی‌توانند انتخاب‌های من باشند). اما اگر من در هیچ جای خاصی زندگی نکنم، از هیچ سطح خاصی از ثروت

برخوردار نباشم، جنسیت خاصی نداشته باشم، از هیچ زمینه‌ی فرهنگی خاصی برخوردار نباشم، هیچ گذشته‌یی نداشته باشم - در یک کلام، اگر من در این یا آن وضعیت مشخص به سر نبرم، اصلاً نمی‌توانم هیچ انتخابی داشته باشم، زیرا در این صورت هیچ چیزی برای تعریف بدیل‌هایی که بتوانم از میان آن‌ها انتخاب کنم، وجود نخواهد داشت. اما این گفته با این عقیده ناسازگار نیست که آزادی من مطلق است، به این معنا که هیچ وضعیتی در اساس نمی‌تواند تمام بدیل‌ها را از میان ببرد. همان گونه که سارتر می‌توانست بگوید، دست کم این انتخاب را دارم که به این یا آن طریق «وضعیت‌ام را به سر برم»: می‌توانم با غوطه‌خوردن در دلخوشی خودخواهانه شهروند یک کشور ثروتمند باشم، یا راه‌هایی برای استفاده از این ثروت در جهت تسکین رنج در کشورهای فقیر بیابم، یا برای تغییر نظام اقتصادی جهان به کنش سیاسی روی آورم، و غیره.

پس، گفتن این که آزادی من مطلق است به این معنی است که هیچ چیزی بیرون از من وجود ندارد که بتواند مرا به عملی خاص، و نه عملی دیگر، وا دارد (و البته در درون خودم نیز همچنین، زیرا به هیچ رو چیزی در درون خودم وجود ندارد). از آنجا که من فقط آن چیزی هستم که انجام می‌دهم، و از آنجا که عملی را که انجام می‌دهم بدون تصمیمی که از بیرون یا از درون تعیین شده باشد، انتخاب می‌کنم، من خودم را به معنای واقعی کلمه از هیچ می‌آفرینم. آزادی برای موجودات آگاه امری ناگزیر است، زیرا برخورداری از آگاهی تعیین شدن به وسیله‌ی چیزی بیرون از او را ناممکن می‌سازد. اما این ناگزیری آزادی را نباید به معنی رهایی شادی‌بخش گرفت بل بیشتر منشأ اضطراب* است: چنان که سارتر می‌گوید، ما «محکوم به آزادی هستیم». بسیار راحت‌تر می‌بودیم اگر

* anguish

تعیین شده و مجبور بودیم، زیرا در آن صورت اگر نادرست یا احمقانه یا حقیرانه عمل می‌کردیم، همیشه می‌توانستیم از عوامل بیرونی تعیین‌کننده‌ی کنش‌هایمان سپر بلا یا عذر و بهانه بسازیم. ما دوست داریم برای کارهایمان عذر و بهانه بیاوریم: وقتی حریصانه یا شهوت‌پرستانه عمل می‌کنیم می‌گوییم «طبیعت انسان چنین است»، یا «نتوانستم جلو خودم را بگیرم، من همین‌ام که هستم». پذیرش این‌که آزادی امری ناگزیر و تام و تمام است، تمام این عذر و بهانه‌ها را از میان بر می‌دارد: هیچ طبیعت انسانی یا فردی باعث نمی‌شود که من حریصانه عمل کنم - اگر چنین می‌کنم، از آن رو است که انتخاب کرده‌ام که چنین کنم، و بنابراین تمام مسئولیت آن با من است.

بدین‌سان، به نظر سارتر، وضعیت انسان اساساً ابهام‌آمیز [یا دو‌گونه] است: از یک سو لزوماً خصلتی متعین دارد که با رویدادهای عینی و امکانی خاصی که نمی‌توانیم تغییرشان دهیم چنین شده است، و از سوی دیگر خصلت رویدادگی این وضعیت، قدرت ما را برای انتخاب نه تنها آنچه باید بکنیم بل حتا آنچه باید باشیم، منتفی نمی‌کند. این دوگونگی وجود، امری ناگزیر است. زیستن به معنی انتخاب کردن است، و انتخاب کردن، در وضعیتی معین، به این معنی است که با انتخاب عمل کردن به شیوه‌ی خاص و نه شیوه‌ی دیگر، خود را به عنوان شخصی از نوعی خاص برگزیده‌ایم. پس، ما نمی‌توانیم از این اجتناب کنیم که همیشه طوری عمل می‌کنیم که گویی [با عمل کردن] به خودمان یک «ماهیت» می‌بخشیم، یعنی خودمان را به یک اثر تبدیل می‌کنیم. اما این اثره‌ی که ما می‌خواهیم از خودمان بسازیم، در عین حال یک سوژه است: ماهیتی دارد که به خاطر آن این است که هست، ماهیتی که زمینه‌ی ارزش‌های آن است، اما در عین حال عملی را که انجام می‌دهد انتخاب می‌کند.

این همان سرشتی است که در الاهیات سنتی به خدا نسبت داده می‌شود: این الاهیات، خدا را موجودی تصور می‌کند که هم ماهیت دارد (موجودی است واجب که وجودش از ماهیت‌اش ناشی می‌شود) و هم یکسره مختار و آفریننده است. ما، با ساختن خودمان به یاری انتخاب‌هایمان، در واقع آرزوی خدا شدن داریم، آرزوی این‌که دنیای خودمان و ارزش‌های خودمان را خود بیافرینیم، اما در عین حال می‌خواهیم این ارزش‌ها را بر چیزی متکی کنیم، یعنی آن‌ها را به گونه‌یی عینی موجه سازیم. اما مفهوم وجودی که هم ماهیت دارد و هم مطلقاً آزاد است، مفهومی است خود - نقض کننده و از نظر منطقی ناممکن. چنین است که سارتر نتیجه می‌گیرد که هم مفهوم خدا از نظر منطقی ناممکن است، و خدا ضرورتاً نمی‌تواند وجود داشته باشد، و هم ما، با خواست تبدیل شدن به چنین موجود خود - نقض کننده‌یی، ضرورتاً محکوم به انجام تکلیفی ناممکن شده‌ایم. «هر چیزی چنان روی می‌دهد که گویی جهان، انسان، و انسان - در - جهان، فقط با تحقق یک خدای گمشده موفق می‌شود.»^{۱۲}

۵. دورویی*

پس، بین آزادی ما و رویدادگی ما تنش اجتناب‌ناپذیری وجود دارد، و واکنش انسان نسبت به این تنش، افتادن به دام آن چیزی است که سارتر آن را *mauvaise foi* یا «دورویی» می‌نامد. منظور از دورویی، توهم پرورش یافته‌یی است که به کمک آن می‌کوشیم دوگونگی ناراحت‌کننده‌ی موقعیت‌مان را - این‌که ما باید و می‌توانیم انتخاب کنیم اما در عین حال تنها

* bad faith

انتخاب‌های واقعی که می‌توانیم بکنیم انتخاب‌هایی هستند که وضعیتی که از سر اتفاق خود را در آن یافته‌ایم آن‌ها را در اختیار ما می‌گذارد. از خود پنهان کنیم. شاید بهترین راه توضیح منظور سارتر از این مفهوم محوری اندیشه‌ی او، بررسی مثال‌هایی است که او در هستی و نیستی (بخش اول، فصل دوم، جزء دوم) برای نشان دادن آن می‌آورد.^{۱۳}

او در آنجا سه مثال اصلی را بررسی می‌کند: زنی که برای نخستین بار با مرد خاصی بیرون می‌رود، پیشخدمت رستوران، و همجنس‌باز. زن مثال اول می‌داند که دوست‌اش می‌خواهد او را اغفال کند. اما او نه می‌خواهد با وی چون ابژه‌ی جنسی صرف رفتار شود و نه می‌خواهد «با احترامی که فقط احترام باشد»^{۱۴} با او برخورد شود. او می‌کوشد این مشکل را با انکار خصلت جنسی رفتار و گفتار مرد نسبت به او و متمایز کردن خودش از بدن‌اش حل کند: «دست او میان دستان گرم یارش بی حرکت است، نه راضی است و نه مقاومت می‌کند - همچون یک شیء».^{۱۵} او دچار دورویی است.

دورویی او در چیست؟ روشن است که پیش از هر چیز در تلاش او برای خودداری از گرفتن تصمیمی که در عین حال نمی‌تواند از آن اجتناب کند. او باید یا پیشروی‌های مرد را بپذیرد یا آن‌ها را رد کند: این همانا انتخابی است که در وضعیتی که فعلاً خود را در آن می‌یابد بالفعل رویاروی او قرار دارد. او می‌کوشد با جدا کردن خود از وضعیت‌اش از این انتخاب سر باز زند: از یک سو، با تفسیری غیرجنسی از رفتار مرد،^{۱۶} یعنی با نپذیرفتن چیزی که خود می‌داند حقیقت دارد؛ از سوی دیگر، با تلقی بدن‌اش در آن وضعیت به سان یک ابژه. از هر دو لحاظ، او می‌کوشد دوگونگی وجودش به مثابه یک انسان را از خود پنهان کند: او ابژه‌یی صرف نیست و به همین دلیل باید انتخاب کند، اما در عین حال این

انتخاب باید پاسخی به رویدادهای معین وضعیت‌اش (در این مورد، نیات واقعی مرد درباره‌ی او) باشد.

پیشخدمت رستوران می‌کوشد با اتخاذ راهبرد دیگری از انتخاب کردن سرباز زند. پیشخدمت، آن گونه که سارتر وصف‌اش می‌کند، با حرکات «پیشخدمتانه» اش کمی بیش از حد بی‌عیب و نقص رفتار می‌کند، گویی دارد نقش پیشخدمتی را در نمایش‌نامه‌ی بازی می‌کند یا نوعی پیشخدمت ماشینی است که برنامه‌ی به او داده شده تا اعمال یک پیشخدمت را به طور بی‌عیب و نقص انجام دهد. سارتر می‌گوید، آشکار است که این مرد می‌خواهد پیشخدمت باشد، همان‌گونه که یک دوات، دوات است. یعنی، او می‌خواهد چنان با نقش‌اش به عنوان پیشخدمت کاملاً هم‌هویت شود که بتواند توانایی آزار دهنده‌ی آگاهی از اعمال خود و بدین‌سان انتخاب چگونگی انجام آن‌ها را فراموش کند. دوات، فاقد این آگاهی و این انتخاب است، و از همین رو نمی‌تواند تصمیم بگیرد که دوات باشد یا نباشد، یا در جریان وجودش چه کاری انجام دهد. اگر بخواهیم عبارت پیشگفته‌ی سارتر را به کار ببریم، باید بگوییم دوات «همان است که هست». اما، پیشخدمت، به عنوان موجودی آگاه، «همان است که نیست» - که منظور سارتر از این جمله‌ی ناسازگارگون این است که او پیشخدمت «است»، اما نه به موجب تعریفی از پیش موجود درباره‌ی آنچه او هست، بل فقط از آن رو که او خود انتخاب می‌کند که خود را چنین تعریف کند و بنابراین همیشه از چنین تعریف‌هایی فراتر می‌رود. دورویی او نه از انکار رویدادهای معین وضعیت‌اش، چنان که در مورد زن مثال اول دیدیم، بل دقیقاً از تأیید این رویدادهای ناشی می‌شود، گویی برای او این رویدادهای چیزهایی بیش از رویدادهای صرف‌اند، گویی آن‌ها برای وجود او «ماهیتی» می‌سازند که

می‌تواند اعمال او را تعیین کند و بدین‌سان نیاز به انتخاب را برای او منتفی نماید.

مثال سوم، یعنی مثال همجنس‌باز، از همه پیچیده‌تر است، زیرا در آن پای دو نفر در میان است که به گونه‌ی متضاد با یکدیگر دچار دورویی می‌شوند. این دو نفر یکی خودِ همجنس‌باز است و دیگری دوست او، که «تندترین منتقد او» و «قهرمان صداقت» است. در این مثال، همجنس‌باز دقیقاً با انکار همجنس‌بازی خود دچار دورویی می‌شود: «خطاها همه در گذشته ریشه دارند؛ علت آن‌ها، برداشت خاصی از زیبایی است که زنان نمی‌توانند آن را ارضا کنند؛ آن‌ها را باید نتیجه‌ی یک کنجکاوی ناآرام بدانیم تا تجلی یک گرایش عمیق و ریشه‌دار، و غیره و غیره».^{۱۷} او در انکار همجنسی بازی خود، به این معنا «که این میز یک دوات نیست»^{۱۸} محق است، اما وقتی هر گونه ارتباط با گذشته‌ی خویش و رویدادگی خویش را منکر می‌شود، دچار دورویی است. دوست منتقد او مصرانه از او می‌خواهد که همجنس‌بازی خود را «بروز دهد» - بپذیرد که همین است که هست. این دوست به این معنا دچار دورویی است که او را به همان معنایی «همجنس‌باز» می‌داند که دوات، دوات است، طوری که گویی او یک بار برای همیشه با آنچه در گذشته بوده تعریف شده است. بنابراین، خودِ همجنس‌باز می‌کوشد با انکار رویدادهای وضعیتی که انتخاب‌های انضمامی بالفعل را پیش‌روی او می‌گذارد، از نیاز به این انتخاب‌ها بپرهیزد، حال آن‌که دوست‌اش رویدادهای این وضعیت را تأیید می‌کند، اما، مانند پیشخدمت، می‌کوشد از این رویدادهای یک «ماهیت» بسازد، چیزی که دوست‌اش عبارت از آن باشد و کنش‌های او را تعیین کند، همان گونه که ماهیت یک شیء فاقد آگاهی حرکات آن شیء را تعیین می‌کند.

بحث سارتر درباره‌ی این سه مثال نشان می‌دهد که مفهوم دورویی او بسی پیچیده‌تر و نکته‌سنگانه‌تر از شرحی است که بیشتر مفسران به دست داده‌اند. دچار دورویی شدن صرفاً به معنی در نظر گرفتن خود به عنوان یک «شیء»، یک «هستی در خود»، نیست (اگرچه این حالت یکی از شکل‌هایی است که دورویی ممکن است به خود بگیرد)، بل به معنی خودداری از پذیرش دوگونگی وضعیت انسان است، دوگونگی‌یی که شرط اعمال آزادی انسان است. به نظر سارتر، آزاد بودن در آن واحد هم به معنی پذیرش الزام‌های وضعیت ما - الزام‌های جایگاه ما در زمان و مکان، ویژگی‌های جسمانی ما، گذشته‌ی فردی ما، و مقطعی از تاریخ که در آن زندگی می‌کنیم - و هم به معنی فرا رفتن از این الزام‌ها در کنش‌هایمان است. جز در صورت پذیرش این الزام‌ها، نمی‌توانیم از آن‌ها فرا رویم؛ اما اگر از آن‌ها فرا نرویم، گرفتار آن‌ها می‌شویم، همان گونه که ابژه‌های بی‌جان گرفتار وضعیت‌شان هستند. برای همجنس باز مثال سارتر (اگر این مورد را نمونه‌یی از نکته‌ی کلی بگیریم)، انکار یا ارائه‌ی نادرست رویدادهای گذشته‌اش به معنی خودداری از روبه‌رو شدن با انتخاب‌های واقعی‌یی است که او باید از میان آن‌ها برگزیند، و بنابراین به معنی خودداری از به عهده گرفتن مسئولیت کنش‌های آینده‌ی خود است دقیقاً به مانند زمانی که با خود به گونه‌یی برخورد می‌کند که گویی یک بار برای همیشه با آن گذشته تعریف شده است. این همجنس باز برای اجتناب از دورویی، یا چنان که سارتر می‌توانست بگوید، برای «اصیل»* بودن، باید بپذیرد که او همجنس باز است (یعنی بوده است) و بنابراین اکنون باید انتخاب کند که آیا می‌خواهد به همان شیوه از زندگی ادامه دهد یا نه.

۶. ارزش‌ها و انتخاب

اگر انسان نمی‌تواند (بدون خودفریبی) از دست نیاز به انتخاب چگونه عمل کردن بگریزد، پس نتیجه می‌گیریم که ارزش‌هایش را نیز مجبور است انتخاب کند. زیرا انتخاب شیوهی خاصی از عمل، و نه شیوهی جز آن، لزوماً به معنی ترجیح آن شیوهی عمل بر شیوهی دیگر، یعنی تبدیل آن شیوهی عمل به یک ارزش، است. برای مثال، ترجیح معلمی به کارمندی دولت به معنی تأیید ضمنی این نکته است که - دست کم تا آنجا که به فرد مربوط می‌شود - شغل تدریس از کارمندی دولت بهتر است. بنابراین، یکی از شکل‌هایی که دورویی به خود می‌گیرد، فریب دادن خود در مورد ضرورت انتخاب ارزش‌های خویش است: وانمود کردن این که ارزش‌ها را اصلاً فرد انتخاب نمی‌کند، بل آن‌ها را کسی یا چیزی بیرون از او، خواه خدا باشد یا عقلی غیرشخصی یا سرشت چیزها یا سرشت انسان، به نوعی بر او تحمیل می‌کند. سارتر، در درس - گفتار مشهورش در ۱۹۴۶، یعنی اگزستانسیالیسم و انسان‌گرایی،^{۱۹} برای نشان دادن این نکته ماجرای را از تجارب خاص خودش نقل می‌کند. در جریان اشغال فرانسه، دانشجویی نزد سارتر آمده بود تا درباره‌ی یک مشکل شخصی با او مشورت کند: آیا باید بکوشد که به انگلستان بگریزد تا به نیروهای «فرانسه‌ی آزاد» بپیوندد، به این امید که در نهایت به آزادسازی کشورش کمک کند یا در فرانسه بماند و از مادرش، که از نظر عاطفی و عملی به او وابسته بود، مراقبت کند؟ پدر این مرد جوان به مادرش خیانت کرده و تقریباً همدست دشمن شده بود: برادرش را آلمانی‌ها کشته بودند، و مرد جوان در آرزوی انتقام او می‌سوخت. این دو مسأله انگیزه‌ی نیرومندی به او می‌داد تا بخواهد کشورش از اشغال آلمانی‌ها آزاد شود،

اما آن‌ها مادرش را از نظر عاطفی ویران کرده بودند و این نیز دلیل خوبی به دست او می‌داد تا در کنار مادرش بماند.

سارتر نشان می‌دهد که هیچ آموزه‌ی درباره‌ی ارزش‌های عینی، خواه دینی یا فلسفی، نمی‌توانست به این مرد جوان کمک کند تا تصمیم‌اش را بگیرد. برای مثال، این آموزه‌ی مسیحی که باید همسایه‌ی خود را دوست داشته باشیم نمی‌توانست در این مورد هیچ رهنمودی به دست دهد که آیا احساس دوستی او باید نثار هوطنان‌اش شود یا نثار مادرش؛ یا این اصل کانتی که هرگز نباید با دیگران چون وسیله‌ی صرف برخورد کنیم بل باید آنان را فقط هدف بدانیم نمی‌توانست به او کمک کند تا تصمیم بگیرد که آیا باید مادرش را وسیله‌ی اهداف هموطنان‌اش بداند یا برعکس. و ملاحظات فایده‌گرایانه درباره‌ی نفع اجتماعی نیز این نکته را مسکوت می‌گذاشتند که آیا نفع رساندن به هم میهنان بهتر است یا منتفع کردن مادر. خلاصه آن‌که او نمی‌توانست از دست این ضرورت بگریزد که باید انتخاب خاص خویش را بکند: حتا اگر سارتر یا هر کس دیگر نظر مشورتی خود را به او می‌گفتند، باز هم او باید انتخاب می‌کرد که طبق آن نظر عمل کند یا نه.

انتخاب کردن به این معنی است که به یک مجموعه از ملاحظات وزن بیشتری از مجموعه‌ی دیگر می‌دهیم - در این مورد، عشق به میهن را مهم‌تر از عشق به مادر خود می‌دانیم، یا برعکس. اما به نظر می‌رسد که این مثال نشان می‌دهد که هیچ دلیل عقلی یا عینی وجود ندارد که به یکی از این دو مورد اهمیت بیشتری بدهیم. برای مثال، حتا اگر بتوانیم نشان دهیم که طبق اصول کانت مرد جوان باید مثلاً عشق به مادرش را به عشق به میهن‌اش ترجیح دهد، باز هم باید پرسیم که چرا او باید طبق اصول کانت، و نه اصول دیگر، عمل کند. و، اگر حق با سارتر باشد، به نظر

می‌رسد که نمی‌توانیم هیچ پاسخی به این پرسش بدهیم. ارزش‌ها مستقل از آگاهی ما از آن‌ها وجود ندارند: «آنچه ارزش از طریق آن پا به دنیا می‌گذارد واقعیت انسانی است.»^{۲۰}

این انکار واقعیت عینی ارزش‌ها بسیاری از مفسران را به این نتیجه‌گیری کشانده است که سارتر اصولاً نمی‌توانست به وعده‌ی خود در پایان هستی و نیستی مبنی بر «اختصاص... یکی از آثار آینده» به پرسش‌هایی که «پاسخ‌شان را فقط در سطح اخلاقی می‌توانند بیابند»^{۲۱}، وفا کند. آنان می‌گویند، همان سرشت اگزیستانسیالیسم سارتر ارزش‌ها را کاملاً دلخواسته و ذهنی می‌کند، و بدین‌سان هر آنچه را که بتوان اخلاقیات فلسفی‌اش نامید - اخلاقیاتی که بتواند مبنای عقلی ارزش‌های معینی را نشان دهد - منتفی می‌کند. امّا، سارتر خود در تمام عمرش آشکارا اهمیت زیادی به ارزش‌های اخلاقی معین می‌داد. تحقیر آشکار او نسبت به دورویی بورژوازیِ بوویل در تهوع؛ مخالفت او با استعمار فرانسه، و به ویژه جنگ‌الجزایر؛ شرکت او همراه با برتراند راسل و دیگران در دادگاه ویژه‌ی بین‌المللی برای محکوم کردن جنایات جنگی ادعا شده در ویتنام (اگر فقط چند مورد را مثال بزنیم) - همه دل‌بستگی پرشور او را به برخی ارزش‌های اخلاقی نشان می‌دهند. از نظر فلسفی نیز، در آثاری که در طول عمرش منتشر کرد، اشاره‌هایی درباره‌ی دست‌کم طرح یک نظریه‌ی اخلاقی دیده می‌شوند؛ و از اثر منتشر شده پس از مرگ‌اش، یعنی یادداشت‌هایی درباره‌ی اخلاقیات^{۲۲}، و بسیاری از یادداشت‌های هنوز منتشر نشده‌اش پیداست که او همچنان دلمشغول مسأله‌ی اخلاقیات بود. (با این همه، باید گفت که کوشش‌های بعدی سارتر برای پرورش نوعی اخلاقیات او را در حال گرایش از اگزیستانسیالیسم هستی و نیستی به سوی نوعی نزدیکی به مارکسیسم در

آثار بعدی‌اش نشان می‌دهند، گرایشی که زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی کنش انسان را مورد توجه قرار می‌دهد.)

آیا، در چارچوب هستی‌شناسی هستی و نیستی، هیچ راهی برای امکان‌پذیر کردن چیزی که بتوان آن را نوعی اخلاقیات توصیف کرد وجود دارد؟ یعنی، آیا می‌توان نشان داد که ارزش‌ها به یک معنی ذهنی هستند بی‌آن که نتیجه بگیریم که آن‌ها یکسره دلخواسته‌اند؟ یکی از کوشش‌های سارتر برای نشان دادن این نکته را می‌توان در *اگزستانسیالیسم و انسان‌گرایی* یافت. سارتر با این ادعا شروع می‌کند که «ذهنیتی که ما بدین‌سان آن را معیار حقیقت می‌گیریم، ذهنیت محدود فرد نیست». ^{۲۳} او می‌گوید، دکارت بر خطا بود وقتی می‌پنداشت که فرد با [گفتن] می‌اندیشم («می‌اندیشم، پس هستم») فقط وجود خاص خویش را کشف می‌کند: فرد، با آگاه شدن از وجود خاص خود، لزوماً از وجود دیگران و، افزون بر آن، از دیگران به عنوان شرط وجود خویش نیز آگاه می‌شود:

در این شرایط، کشف خصوصی نفس خودم در عین حال به معنی آشکار شدن دیگری به عنوان آزادی‌یی است که در مقابل آزادی من قرار دارد، و نمی‌تواند بیندیشد یا اراده کند بی‌آن که این کارها را له یا علیه من انجام دهد. بدین‌سان، ما یکباره خود را در جهانی می‌یابیم که بگذارید بگویم جهان «بین‌الذهانی» است. در همین جهان است که انسان باید تصمیم بگیرد که خود چه باشد و دیگران چه باشند. ^{۲۴}

سارتر می‌گوید، چون من باید تصمیم‌هایم را در این زمینه‌ی «بین‌الذهانی» بگیرم، باید بپذیرم که شرایط اساسی‌یی که وضعیت مرا تعریف می‌کنند در عین حال شرایطی هستند که وضعیت هر فرد انسانی را تعریف می‌کنند. او سخن خود را چنین ادامه می‌دهد که بدین ترتیب تمام

هدف‌های انسان برای من قابل درک‌اند، خواه در آن سهمیم باشم یا نه: بدین‌سان تمام هدف‌های انسان از یک جهان‌شمولی درونی برخوردارند. او نتیجه می‌گیرد که بنابراین انتخاب من برای خودم در عین حال به طور ضمنی انتخابی جهان‌شمول است: من با تحقق خودم در عین حال «نوعی انسانیت» را متحقق می‌کنم. برای مثال، وقتی ازدواج را انتخاب می‌کنم به طور ضمنی ازدواج تک همسری را به عنوان یک ارزش به همه‌ی انسان‌ها توصیه می‌کنم. پس، انتخاب من، اگرچه کاملاً ذهنی است، «هیچ ربطی به هوس ندارد»: در یک کلام، یکسره دلخواسته نیست، بل بیانگر تعمق جدی من درباره‌ی چیزی است که در زندگی انسان اهمیت دارد. ما باید ارزش‌هایمان را ابداع کنیم، اما این ابداع بیشتر شبیه آفرینش هنری است - که چیزی ماندگار به زندگی انسان می‌افزاید - تا یک بازی فکری فردی صرف.

از این استدلال چه برداشتی باید کرد؟ این استدلال بر این ادعا مبتنی است که کشف نفس خودم به معنی آشکار ساختن دیگری به عنوان آزادی‌یی است که من باید آن را به حساب آورم. سارتر در اینجا برای این ادعا هیچ پشتوانه‌یی به دست نمی‌دهد، و شرح روابط انسان که در هستی و نیستی ارائه شده، چنان که در بخش بعدی خواهیم دید، با هرگونه دیدگاهی که طبق آن ما باید به آزادی دیگران احترام گذاریم، ناسازگار است. با این همه، فیلسوفان دیگر نیز ادعاهای مشابهی مطرح کرده‌اند،^{۲۵} به طوری که شاید در اینجا بتوان آن را به خاطر ادامه‌ی بحث به عنوان یک مقدمه پذیرفت. اما، حتا اگر چنین کنیم، چه نتیجه‌یی از آن گرفته می‌شود؟ بی‌تردید این نتیجه که من در گرفتن تصمیم‌هایم باید واکنش‌های احتمالی دیگران را نسبت به آن‌ها به حساب آورم. اما آیا، چنان که سارتر می‌اندیشد، می‌توان این نتیجه را گرفت که ارزش‌هایی را که الهام‌بخش

انتخاب‌های من هستند باید به طور ضمنی به عنوان ارزش‌های جهان‌شمول برای تمام انسان‌ها توصیه کرد؟ آیا حتا اگر آن مقدمه‌ی دیگر، و به خودی خود متقاعد کننده، را نیز به این استدلال بیفزاییم که، به علت وضع مشترک انسان‌ها، در هر حال برخی از اساسی‌ترین هدف‌های یک انسان باید برای هر انسان دیگری قابل درک باشد، می‌توان این نتیجه را گرفت؟ کمترین چیزی که می‌توان گفت این است که این نتیجه‌گیری بدیهی نیست.

مورد انضمامی ازدواج می‌تواند این نکته را روشن‌تر کند. هنگام انتخاب ازدواج با کسی، وجود من در یک جهان بین‌الذهانی مرا به پذیرش این نکته ملزم می‌کند که کنش‌های من علاوه بر خودم بر دیگران نیز تأثیر خواهند گذاشت - بر همسرم، که بدیهی است، بر بستگان و دوستان او و من، بر فرزندان بالقوه‌مان، و حتا بر اقتصاد کشور و به طور کلی جامعه. به میزانی که دیگران برای من اهمیت داشته باشند، این ملاحظات می‌توانند در تصمیم‌گیری من مؤثر باشند، و تعمق من درباره‌ی آن‌ها ممکن است برداشت من از ازدواج و ارزش آن را تغییر دهد. نیازهای نهایی انسان، که تصمیم ازدواج را سبب می‌شوند، در مورد تمام انسان‌ها مشترک‌اند (اگرچه ممکن است در تمام جوامع به آن نوع ازدواج تک همسری که ما با آن آشنایییم، منجر نشوند): به این معنا، آن‌ها برای انسان‌های دیگر، قطع نظر از فرهنگ‌شان، مآلاً قابل درک خواهند بود. اما به نظر نمی‌رسد که اصلاً بتوان این نتیجه را گرفت که من، با گرفتن تصمیم ازدواج، در مجموع چیزی بیش از ارضای نیازها و امیال خودم انجام می‌دهم. من می‌توانم ازدواج تک همسری جنس‌های مخالف را برای خودم چیز خوبی بدانم بی‌آن که آن را، مستقل از انتخاب‌اش توسط خودم، امر خوبی بدانم. بنابراین، به نظر نمی‌رسد که این استدلال خاص

این ادعا را توجیه کند که ارزش‌ها می‌توانند ذهنی باشند بی آن که دلخواسته باشند: اگر پیش از انتخاب من هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا مثلاً تک همسری چیز خوبی است، پس در اوضاع و احوال خود انتخاب من نیز هیچ چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد که چنین ارزش جهان‌شمولی را به آن اعطا کند.

در خود هستی و نیستی، نشانه‌هایی از یک نوع استدلال دیگر برای دلخواسته نبودن ارزش‌ها دیده می‌شوند. سارتر در اینجا می‌گوید: «ارزش در پیدایش اولیه‌اش توسط امر برای خود [یعنی آگاهی. م.] وضع نمی‌شود؛ ارزش و آگاهی از یک جوهرند - تا آنجا که هیچ آگاهی‌یی وجود ندارد که در تسخیر ارزش‌اش نباشد، و واقعیت انسانی به معنای وسیع آن هم امر برای خود و هم ارزش را در بر می‌گیرد».^{۲۶} در اینجا با این معنا روبه‌روایم که ارزش‌ها، اگرچه از طریق «واقعیت انسانی، پا به دنیا می‌گذارند»، اما این امر از آن‌رو به وقوع نمی‌پیوندد که انسان‌ها آن‌ها را انتخاب می‌کنند یا می‌آفرینند. برعکس، آن‌ها جزئی ضروری از در جهان - بودن ما هستند. انسان‌های آگاه همچون «فقدان»، همچون نفی وضعیتی که خود را در آن می‌یابند، در جهان وجود دارند. این فقدان، عبارت است از یک «رابطه‌ی درونی» بین نفی و چیزی که نفی می‌شود: یعنی از رابطه‌یی که هستی هر دو طرف رابطه را می‌سازد. پس، هستی آگاهی را آنچه آگاهی نیست تشکیل می‌دهد.

آنچه ما فاقد آنیم، و بنابراین آنچه ما هستیم، همانا ارزش است: «ارزش همان نفس است، زیرا نفس، قلب امر برای خود [آگاهی] را چون چیزی تسخیر می‌کند که امر برای خود به خاطر آن وجود دارد».^{۲۷} این گفته را می‌توان چنین ترجمه کرد که هستی انسان‌های آگاه نه با حالت رویدادگی آنان بل با آنچه «قرار است باشند»، یعنی با ارزش‌هایی که

زندگی آنان به سوی آن‌ها سمت گرفته است، تعریف می‌شود. اما، به نظر می‌رسد که سارتر در اینجا می‌گوید این ارزش‌ها از وضعیت رویداده‌یی که ما اتفاقاً داریم جدایی‌ناپذیرند، زیرا آن‌ها بیانگر نفی یا فراروی ما از این وضعیت رویداده‌ی خاص‌اند. نفسی که ما «باید چنان باشیم» با آنچه هستی رویداده‌ی ما فاقد آن است تعریف می‌شود، و بر عکس. (چنان‌که، در تمثیل خود سارتر، آنچه هلال ماه فاقد آن است، و بنابراین آنچه آن را به عنوان هلال ماه تعریف می‌کند، همان چیزی است که آن را به ماه کامل تبدیل می‌کند.) بدین‌سان، برای مثال، کارگر ستمکش، با آگاه شدن از خود به عنوان فردی استثمار شده، هستی بالفعل خود را نفی می‌کند و ارزش غلبه بر آن شکل از استثمار را که او عملاً تحمل می‌کند، به تصور در می‌آورد.

این دیدگاه درباره‌ی ارزش، هنوز هم آن را «ذهنی» می‌داند، به این معنا که آن را به وضعیت فرد خاص مورد نظر وابسته می‌کند. اما، ارزش فقط در صورتی می‌تواند «دلخواسته» نباشد که در نهایت توسط این فرد انتخاب نشود، یعنی جزء ذاتی وضعیت او باشد. اگر فرد بتواند آزادانه انتخاب کند که وضعیت‌اش را چگونه بنگرد، ما باز هم با همان مشکل پیشین روبه‌رو خواهیم بود. اما، با آن‌که تبدیل ارزش‌ها به جزء ذاتی وضعیت ما ممکن است مشکل تبدیل آن‌ها را به موضوع صرف «هوس» - یعنی این مشکل را که مثلاً کسانی به اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند «پس مهم نیست که شما چه می‌کنید» - حل کند، این کار فقط به بهای خطیری می‌تواند انجام گیرد.^{۲۸} به هر حال، انکار این نکته که ما ارزش‌های خودمان را انتخاب می‌کنیم به معنی نقض این آموزه‌ی اساسی اگزیستانسیالیسم است که از آنجا که در نهایت مانیستی هستیم، از آنجا که ما هیچ هستی در خودی نداریم، وضعیت ما فقط می‌تواند آن چیزی باشد

که آزادانه آن را انتخاب می‌کنیم. به نظر اگزیستانسیالیست، وضعیت کارگر استثمار شده نمی‌تواند تعیین کند که او آن را وضعیت ستمکشانه‌یی بداند که انقلاب بر آن چیره خواهد شد: این‌که او این وضعیت را چگونه می‌بیند باید [موضوع] انتخاب آزادانه‌ی او باشد.

۷. فردگرایی اگزیستانسیالیستی

بدین‌سان، به نظر نمی‌رسد که سارتر، در چارچوب هستی و نیستی، سرانجام توانسته باشد بین عقیده‌ی خود مبنی بر این‌که ارزش‌ها باید موضوع انتخاب فردی باشند و تمایل‌اش به انکار این نکته که آن‌ها موضوع هوس صرف‌اند، آشتی برقرار کند. او می‌تواند بگوید ارزش‌های ما همان چیزهایی هستند که ما خود آن‌ها را مآلاً جدی‌ترین چیزهای زندگی‌مان می‌دانیم. اما این دلخواسته بودن ارزش‌ها را متفی نمی‌سازد، زیرا جز انتخاب فردی ما هیچ چیز دیگری وجود ندارد که بتوان این جدیت‌نهایی را بر آن مبتنی کرد. او به دلیل چیزی بسیار اساسی برای فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی خود، یعنی فردگرایی کامل آن، به این مشکل دچار می‌شود. پیشتر اشاره کردیم که تمایزی که سارتر بین هستی برای خود و هستی درخود قائل می‌شود، یافتن جایی برای هستی افراد دیگر را برای او دشوار می‌کند. بی‌تردید، من از هستی برای خود برخوردارم، زیرا مستقیماً از وجود خود آگاهم؛ ابژه‌های بی‌جان نیز آشکارا از وجود خویش آگاهی ندارند، و از همین رو آن‌ها فقط از هستی درخود برخوردارند. اما افراد دیگر شأنی دوسویه* دارند: من از وجود آنان آگاهی مستقیم ندارم، و از این رو ناگزیر باید به این نتیجه برسم که برای

* ambivalent

من آنان همان موقعیت ابژه‌های بی‌جان را دارند، یعنی صرفاً هستی در خود دارند، اشیائی هستند در جهانی که مرکز آن آگاهی من است. اما، اشکال قضیه در اینجا است که من با دیگرانی وارد روابط معین می‌شوم که هستی‌شان مشروط به نسبت دادن خودآگاهی به آنان است، اگرچه این خودآگاهی برای من قابل دسترسی نیست. مثال مطلوب سارتر در مورد چنین رابطه‌یی (به گونه‌یی معنادار) «نگاه» است. هنگامی که کسی دیگر به من نگاه می‌کند، به ویژه وقتی که من دارم کار شرم‌آوری انجام می‌دهم، من آگاه می‌شوم که او نه صرفاً ابژه‌یی صرف در دنیای من، بل مرکز دنیایی از آن خود است که در آن من ابژه‌یی صرف در میان ابژه‌های دیگر هستم: شرمی که من احساس می‌کنم بیان همین آگاهی از هستی آگاه دیگری است که مرا تا سطح ابژه‌ی صرف دنیای خود فرو می‌کاهد. انتخاب این نوع مثال از سوی سارتر، معنادار است، زیرا نشان می‌دهد که او روابط بین انسان‌ها را لزوماً خصمانه می‌داند: در واقع او به صراحت می‌گوید «ماهیت روابط بین آگاهی‌ها... ستیزه است».^{۲۹}

همین تصویر از رابطه‌ی انسان‌ها را می‌توان در نمایش‌نامه‌ی دوران جنگ او به نام اتاق بسته [*Huis Clos*] (که به نام‌های مختلف *No Exit* [راه بسته]، *In Camera* [جلسه‌ی غیرعلنی] و *Vicious Circle* [دور باطل] به زبان انگلیسی ترجمه شده است) مشاهده کرد، که در آن سه شخصیت محکوم می‌شوند که آخرت را با هم در دوزخی به سر برند که به صورت اتاقی کوچک و نسبتاً تر و تمیز اما بدون در و پنجره نشان داده می‌شود. این سه نفر - ژوزف گارسین، روزنامه‌نگاری که به خاطر فعالیت سیاسی اعدام شده، اینز سِرانو، زن همجنس‌بازی که خودکشی کرده، و استل ریگو، زنی جوان و متأهل و نسبتاً سستی که از سینه پهلوی مرده است - عذاب را تحمل می‌کنند، اما نه عذاب آتش و گوگرد جهنم، بل عذاب

ابژه‌ی ذهن دیگران بودن. آنان تا حد «هستی برای دیگران» فروکاسته شده‌اند که، چنان که گفته شد، ماهیت‌اش عبارت است از ستیزه، و دیگر از آن «هستی برای خود» که تعیین آزادانه‌ی وضعیت خود، جهان خود، را امکان‌پذیر می‌کند، برخوردار نیستند. هر یک از آنان رازهای گناه‌آلودی دارد، و این رازها با موشکافی پیوسته‌ی دیگران برملا می‌شوند. همین وضعیت است که یکی از مشهورترین جمله‌های سارتر را باعث می‌شود آنگاه که گارسین فریاد بر می‌دارد: «دوزخ، فردِ دیگر است».

اما، چرا «ماهیت» روابط بین موجودات آگاه چنین است: چرا هیچ نوع رابطه‌ی دیگری امکان‌پذیر نیست؟ پاسخ این است که اگر من می‌توانم با شخص دیگر فقط به عنوان ابژه‌ی در جهان خودم رابطه داشته باشم، و آگاهی او را از من فقط به عنوان آگاهی از من چون ابژه‌ی در این جهان می‌بینم، آنگاه فقط تا آنجا که بتوانم در مقابل فروکاسته شدن تا حد چنین ابژه‌ی مقاومت کنم می‌توانم سوژکتیویته‌ی خود، آزادی خود و قدرت مهار وجود خودم را حفظ کنم. اما من این کار را فقط تا آنجا می‌توانم بکنم که بتوانم سوژکتیویته‌ی دیگری و منزلت او را به عنوان یک موجود آگاه انکار کنم، یعنی تا آنجا که بتوانم دیگری را تا حد ابژه‌ی صرف جهان خودم فرو کاهم. اما، کوشش من برای این کار به همین سان با مقاومت دیگری روبه‌رو خواهد شد. از همین روست که، اگر حق با سارتر باشد، یگانه رابطه‌ی ممکن بین آگاهی‌ها شکلِ نبرد تا پای جانِ آنان را به خود می‌گیرد، نبردی که در آن هر کدام از آنان می‌کوشد تسلط خود را بر دیگری نشان دهد تا او را تا حد ابژه‌ی صرف فرو کاهد.

در این وضعیت، برای آنچه هایدگر آن را باهم بودن (*Mitsein*) می‌نامید، یعنی برخورداری از حس اشتراک و جماعت، یا «ما» بودن و نه تجمعی از «من»‌های بی‌رابطه با هم، هیچ جایی نمی‌تواند وجود داشته

باشد. در رابطه‌ی جنسی، که سارتر آن را در بخشی درخشان، اگرچه یأس‌آور و سراسر جنس‌پرستانه، از هستی و نیستی مورد بحث قرار می‌دهد،^{۲۰} هیچ جایی برای هر آنچه که بتوان «عشق» اش نامید وجود ندارد، و هرچه هست فقط تلاش برای تصاحب آگاهی دیگری از طریق تصاحب تن او و فروکاستن او تا حد یک ابژه است. وانگهی، در رابطه‌ی جنسی، مانند دیگر روابط انسان، نبرد بین آگاهی‌ها محکوم به بیهودگی است، زیرا هیچ یک از طرفین نمی‌تواند سرانجام سوژه‌یی را تا حد یک ابژه فروکاهد. این تصویر، چنان که پیشتر گفتیم، تصویری به ویژه نومیدکننده از روابط انسان است، و آرائه‌ی آن از سوی فردی بسیار اجتماعی چون سارتر شگفت‌انگیز است. اما توجه به این نکته اهمیت دارد که سارتر مجبور بود روابط انسان را این گونه ببیند، زیرا این درک مستقیماً از اصول اولیه‌ی او ناشی می‌شود.

برداشت سارتر از آگاهی لزوماً هم به این معنی است که آگاهی‌ها هیچ فردیتی ندارند و هم به این معنی که دو آگاهی نمی‌توانند وجه مشترکی با یکدیگر داشته باشند، یعنی نمی‌توانند به گونه‌یی راستین با هم ارتباط برقرار کنند. زیرا اگر آگاهی، «نیستی» است - اگر هیچ محتوای متعینی از خود ندارد - پس به معنای واقعی کلمه هیچ چیزی برای تمیز یک آگاهی از آگاهی دیگر وجود ندارد. آگاهی نمی‌تواند با متصل بودن به یک جسم خاص، یا با زندگی در یک وضعیت تاریخی خاص، از فردیت برخوردار شود، زیرا آگاهی فقط با نفی جسم خود یا وضعیت تاریخی خویش وجود دارد. این آگاهی نمی‌تواند با «من» اینهمان شود، زیرا خود، چنان که دیدیم، فقط ابژه‌ی دیگری در جهان است. در واقع، به گونه‌یی ناسازه‌گون، هیچ چیزی وجود ندارد که آن را به این آگاهی، و نه آن آگاهی، تبدیل کند. بدین‌سان، سارتر به همان آموزه‌یی می‌رسد که آن را

در [مقاله‌ی] استعلای خود رد می‌کند. آگاهی فقط به عنوان یک «سوبژکتیویته‌ی عام» نامتعیین وجود دارد، و تمام چیزهای بیرون آن، از جمله سوبژکتیویته‌های دیگر، از جمله حتا نفس خود من به عنوان یک شخص منفرد، از دیدگاه او به ابژه تبدیل می‌شوند.

بنابراین، همان غیرشخصی بودن آگاهی از دیدگاه سارتر، همان فقدان فردیت آن، با پیچشی خاص، پل زدن بین دو آگاهی را ناممکن می‌کند. زیرا، افراد فقط آنگاه می‌توانند در چیزی با هم مشترک باشند که چیزی برای اشتراک داشته باشند: آنگاه که هر یک چیز خاصی داشته باشد که بتوان آن را به دیگری ابلاغ کرد. از سوی دیگر، اگر هیچ یک از آن‌ها چیز خاصی نداشته باشد، همین تمیزناپذیری گرد آمدن آنان را ناممکن می‌کند. اگر آنان افرادی تک و تنها هستند به این معنا که نمی‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند، آنگاه آشکار است که نمی‌توانند ارزش‌های مشترکی را که محصول این ارتباط باشد، تشکیل دهند: آنان فقط می‌توانند ارزش‌هایی را داشته باشند که برای خود انتخاب می‌کنند. هیچ چیزی از نوع ارزش‌های جهان‌شمولی که سارتر در اگزستانسیالیسم و انسان‌گرایی از آن‌ها سخن می‌گوید، نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا این ارزش‌ها مستلزم توسل به نوعی انسانیت مشترک است که همه‌ی انسان‌ها به طور کلی لزوماً در آن سهیم باشند. اما چنین اشتراکی (مگر شاید به صورت رویدادهایی صرفاً امکانی در گروه خاصی از انسان‌ها) وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

پیدا است که رسیدن به این موضع چیزی نبود که سارتر در نظر داشت. در واقع، موضع نهایی او از بسیاری جهات ناقض نقطه‌ی عزیمت اوست. چنان که پیشتر گفتیم، سارتر این مفهوم را از هایدگر گرفت که شیوه‌ی هستی انسان، «در - جهان - بودن» است.^{۳۱} این دیدگاه، از التفاتی بودن

آگاهی ناشی می‌شد، و در واقع جزء ضروری تأکید بر انضمامیت و فردیت بود که محور اگزیستانسیالیسم است. اما او، با تأکید بر برداشت از آگاهی به عنوان «نیستی»، به رغم آنچه در قطعه‌یی که پیشتر نقل شد می‌گوید، رابطه بین آگاهی و وضعیت آن و بدین‌سان رابطه‌ی بین یک آگاهی و آگاهی دیگر را از هم گسیخت. زیرا، «نیستی» نمی‌تواند با هیچ وضعیت خاصی رابطه‌ی درونی داشته باشد. اما، بی‌گمان، اگر آگاهی «آگاهی از یک وضعیت خاص» باشد، این به معنی داشتن یک خصلت متعین است. برای مثال، اگر وضعیت من وضعیت یک انسان مذکر باشد، آگاهی من نیز یک آگاهی مردانه خواهد بود: نیستی تام و بدون هیچ گونه خصلت خاص نخواهد بود. و همین برخورداری آگاهی من از خصلت خاص است که ارتباط من با آگاهی‌های دیگر را میسر می‌کند. افزون بر این، فقط با برقراری پیوند جدایی‌ناپذیر بین هستی انسان و وضعیت اوست که می‌توان بین آزادی و رویدادگی برقرار کرد، رابطه‌یی که، چنان که دیدیم، شالوده‌ی همان دوگونگی وجود انسان است که از دست آن می‌کوشیم به «دورویی» پناه ببریم.

این تعارض نتیجه‌گیری با نقطه‌ی عزیمت به معنایی دیگر نیز در اندیشه‌ی سارتر وجود دارد. نیروی محرک اندیشه‌ی او، اساساً انگیزه‌ی اخلاقی یا حتا سیاسی بود. با درگیر شدن بیشتر او با سیاست، نخست در نهضت مقاومت و سپس در تلاش برای شرکت در فعالیت‌های سیاسی چپ افراطی، مخالفت او با بورژوازی و راه و رسم آن از حد بیزاری سنتی و عمدتاً زیبایی‌شناسانه‌ی روشنفکران فرانسوی از طبقه‌یی که بیشتر آنان از آن برخاسته بودند فراتر رفت و به دشمنی سیاسی با نظام اقتصادی و اجتماعی حاکم رسید. این تحول را در رمان‌های دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ او نیز می‌توان دید. شخصیت اصلی رمان تهوع (۱۹۳۸)، آنتوان روکتن،

در انزوای اجتماعی تقریباً کامل زندگی می‌کند، و بی‌تردید این امر با دیدگاه اساساً «اگزیستانسیالیستی» او درباره‌ی جهان بی‌ارتباط نیست. برای مثال، وجود خود او به شیوه‌ی اگزیستانسیالیستی به نظرش اساساً بی‌معنی می‌نماید: بیگانگی‌اش از دیگران یافتن معنی در هر گونه طرح مشترک انسانی را ناممکن می‌کند، طرحی که بتواند بدون هر گونه تلاش برای تحمیل معنا بر زندگی فردی‌اش، به این زندگی معنا دهد. به همین‌سان، او کوشش‌های دیگران برای یافتن معنایی عینی برای زندگی‌شان را نه فقط نادرست بل نتیجه‌ی این خواست آنان می‌داند که برآوردهای حقیرانه‌ی خویش درباره‌ی اهمیت خودشان را به ساختار کائنات نسبت دهند. حتا خود او با نگه‌داری دفتر خاطرات، و بدین‌سان خواست تحمیل ساختاری روایی بر تسلسل اتفاقی رویدادهای واقعی، نمونه‌ی آن کاری را نشان می‌دهد که سارتر بعدها، در هستی‌و نیستی، آن را «دورویی» نامید.

سارتر، هنگامی که به نوشتن سلسله رمان‌های خود به نام راه‌های آزادی پرداخت: سن عقل (۱۹۴۵)، تعلیق (۱۹۴۷)، و آهن در روح (۱۹۴۹)، در حالی که هنوز هم به مفاهیم اگزیستانسیالیستی اصلی خود پایبند بود، تصمیم گرفته بود که شرح خود درباره‌ی وجود فردی را بر بستری بسیار اجتماعی‌تر و تاریخی‌تر مبتنی کند. در این رمان‌ها، هنوز هم نمونه‌هایی از دورویی وجود دارند، مانند دانیل، همجنس‌بازی که اجازه می‌دهد نگاه خیره‌ی خدا، که به خیال‌اش بدو چشم دوخته، خصلت‌اش را تثبیت کند و در گناه ناشی از این حالت غرق می‌شود، یا برونه، کمونیستی که فردیت خود را در سرسپردگی بی‌چون و چرا به حزب غرق می‌کند. دلمشغولی به آزادی انسان نیز همچنان مضمون اصلی هر سه رمان باقی می‌ماند (چنان‌که در عنوان کلی این سلسله رمان‌ها نشان داده

می‌شود). شخصیت اصلی این رمان‌ها، ماتیو دلارو، که معلم فلسفه است (و بی‌گمان از خود سارتر الگو گرفته است)، در هر سه رمان با نیاز به انتخاب کردن، که تمایلی به رویارویی با آن ندارد، دست و پنجه نرم می‌کند. اما تمام این‌ها اکنون بر زمینه‌ی تاریخی قرار می‌گیرند - دورانی که از تابستان ۱۹۳۸ - وقتی که جنگ فقط چشم‌اندازی در دور دست‌ها بود - شروع می‌شود، و از خلال ماه‌های پس از توافق مونیخ و پندار پیشگیری از جنگ، به سال ۱۹۴۰ و واقعیت شکست و اشغال فرانسه ختم می‌شود. و خود شخصیت‌ها نیز از دلمشغولی با مسائل صرفاً خصوصی - روابط شخصی، بحث‌های روشنفکرانه، تفریح و کار - در رمان نخست به سوی درک روزافزون نیاز به انتخاب‌هایی در ربط با وضعیت سیاسی گسترده پیش می‌روند.

به نظر می‌رسد که این همان سیر تحول خود سارتر در این دوران است. اما این انتخاب‌های سیاسی باید مبنایی برای کنش جمعی فراهم می‌کردند و از این رو باید به چیزی بیش از ذوق و سلیقه‌ی افراد خاص متوسل می‌شدند. وانگهی، فعالیت سیاسی به معنی دست شستن از فردگرایی و پذیرش امکان «باهم بودن» واقعی یا، به گفته‌ی هایدگر، *Mitsein* بود - حس «ما» بودن و نه صرفاً «من» بودن. همین درگیر شدن فزاینده با مسائل سیاسی بود که خود سارتر را از آن نوع دیدگاه‌های دقیقاً «اگزیستانسیالیستی» مندرج در هستی و نیستی ناراضی کرد و به جست و جوی نوعی آمیزش اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم کشاند. اما بحث بیشتر درباره‌ی این تحول و سیر تحول دوران واپسین زندگی او را به یکی از فصل‌های بعدی موکول می‌کنیم، تا بتوانیم آن را بر زمینه‌ی بحث گسترده‌تر درباره‌ی مارکسیسم در فلسفه‌ی فرانسه بررسی کنیم.

۸. سیمون دوبوار و آلبر کامو

در این تحول، علاوه بر سارتر، دیگران نیز از جمله سیمون دوبوار، یار و همدم همیشگی سارتر، سهمیم بودند. دوبوار به هیچ روی شخصیت درجه دوم اگزیستانسیالیسم نبود: در واقع، برخی گفته‌اند که این او بود، و نه خود سارتر، که در نهایت مسئولیت افکاری را داشت که سارتر به خاطر آن‌ها مشهور شده است. اگرچه این ادعا را به سختی می‌توان باور کرد، اما بی‌تردید درست است که مکالمات و مکاتبات سارتر با دوبوار تأثیری اساسی در تحول او داشتند، و رویکرد مستقل او به موضوعاتی که به هر دو آن‌ها مربوط می‌شد برخی از کاستی‌های اندیشه‌ی سارتر را تصحیح می‌کرد. برای مثال، او با تأکیدش بر نیاز به اندیشیدن به انتخاب‌های اخلاقی در وضعیت‌های انضمامی، که به ویژه در رساله‌ی چیره‌دستانه‌ی او به نام *اخلاقیات دوگونگی* (۱۹۴۷) بیان شده است، می‌کوشید به اخلاقیات به راستی منسجمی دست یابد، آن هم به شیوه‌یی که در نوشته‌های اگزیستانسیالیستی منتشر شده در زمان حیات‌اش دیده نمی‌شود (اگرچه با اندیشه‌ی اثر منتشر شده پس از مرگ سارتر، یعنی *یادداشت‌هایی درباره‌ی اخلاقیات*، که در بالا به آن اشاره شد، شباهت‌هایی دارد). این تأکید همچنین او را قادر ساخت که به دام جنس‌پرستی شاخص سارتر در برخورد با روابط مردان و زنان نیفتد، و بدین‌سان اگزیستانسیالیسم خود را برای بنیان گذاشتن فمینیسم اخیر فرانسه در پژوهش اصلی خود، جنس دوم (*Le Deuxième sexe*، پاریس: گالیمار، ۱۹۴۹؛ ترجمه‌ی انگلیسی، *The Second Sex*، نیویورک: ناپ، ۱۹۵۳)* به کار برد، که در یکی از فصل‌های بعدی چنان که باید به آن خواهیم پرداخت.

* ترجمه‌ی فارسی از قاسم صنعوی، انتشارات توس، ۱۳۶۰ - م.

از میان دیگر چهره‌های شاخص دوران «اگزیستانسیالیسم»، آلبر کامو (۱۹۱۳-۶۰) رمان‌نویس، نمایش‌نامه‌نویس، رساله‌نویس، و روزنامه‌نگار از همه برجسته‌تر است. استعداد کامو در رمان‌نویسی احتمالاً به درخشانی استعداد سارتر بود، اما به عنوان فیلسوف با او قابل مقایسه نبود. در واقع، ممکن است بسیاری بگویند اگر منظور از فیلسوف کسی باشد که می‌کوشد به قلب مسائل اصلی وجود دست یابد و به یاری استدلال دقیق پاسخی برای آن‌ها بیابد، کامو اصلاً فیلسوف نبود. او بیشتر کسی بود که می‌توانست افکار فلسفی را با نثری زیبا یا به صورت داستان تخیلی بیان کند. شاید بهترین رساله‌ی فلسفی او، کتاب‌اش به نام *اسطوره‌ی سیزیف* باشد (*Le Mythe de Sisyphe*، پاریس: گالیمار، ۱۹۴۲؛ ترجمه‌ی انگلیسی، *The Myth of Sisyphus*، نیویورک: ناپ، ۱۹۵۵) که در آن به تأمل در باب اسطوره‌ی یونانی درباره‌ی سیزیف فانی می‌پردازد که خدایان محکوم‌اش کرده بودند که تا ابد تخته سنگی را از ته دره به نوک کوه بغلتاند فقط برای آن‌که تخته سنگ دوباره به ته دره بغلتد، به طوری که مجبور باشد کل این کار را تکرار کند. به نظر کامو، این اسطوره تصویری از وضعیت انسان است: ما نیز درگیر کارهای بی‌معنی هستیم، و زندگی‌مان به طور کلی صرفاً مجموعه‌یی از این روزمرگی‌های میان‌تهی است. وجود ما، و وجود کائنات، مطلقاً هیچ معنای عینی‌یی ندارند، اما نمی‌توانیم از جست و جوی چنین معنایی سر باز زنیم. این جست و جوی معنا، حتماً شکست می‌خورد، و آنگاه است که به پوچی وجود پی می‌بریم.

از آنجا که احساس پوچی ما را می‌آزارد، ممکن است بخواهیم با تحمیل یک معنای عینی ادعایی بر چیزها از این احساس اجتناب کنیم، خواه به شکل دین، که این پندار را می‌پرورد که کائنات محصول برنامه‌یی

الاهی است، یا به صورت نوعی ایدئولوژی دنیوی مانند مارکسیسم، که به همان سان این خیال را گرامی می‌دارد که تاریخ انسان از سمت و سو برخوردار است. چنین باورهایی نه فقط «غیر اصیل» یا پندار آمیزند، بل از نظر اخلاقی خطرناک‌اند، زیرا تحجر دینی یا سیاسی مردم را به این باور می‌کشاند که آنان صرفاً ابزار دست نیرویی برترند، و بدین سان تمام موانع متعارف بزرگواری انسان را فراموش می‌کنند. به دیده‌ی کامو، زندگی اصیل به معنی پذیرش پوچی و بی‌تفاوتی کائنات، و تأیید هرچه نیرومندتر ارزش‌ها و لذت‌های خودِ انسانیت - طغیان به نام انسانیت علیه بی‌معنایی عینی وجود - است.

پس، انسان‌گرایی اگزیستانسیالیستی کامو، خصوصی‌تر، اخلاقی‌تر، و از نظر سیاسی ملایم‌تر از انسان‌گرایی سارتر بود. در واقع، به نظر خودِ سارتر، کامو تلویحاً در کنار طرفِ غربیِ جنگ سرد بود، و از ارزش‌های سرمایه‌داری و استعمار حمایت می‌کرد: در واقع دلیل اصلی ایجاد شکاف در رابطه‌ی شخصی آنان در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، همین بود. اما، کامو از بسیاری جهات به روح اصلی اندیشه‌ی خودِ سارتر نزدیک‌تر باقی ماند، حال آن‌که سارتر از راه‌هایی که هم اکنون اشاره کردیم به سوی موضعی حرکت کرد که در فصل ششم به آن خواهیم پرداخت. اما پیش از پرداختن به این موضع، ابتدا باید دیدگاه‌های دیگر نماینده‌ی اصلی پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی، یعنی موریس مرلو - پونتی، را بررسی کنیم.

پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم: ۲. مرلو - پونتی

۱. زندگی و آثار

بی‌گمان، بیرون از دنیای فلسفه‌ی دانشگاهی، حتا در فرانسه، موريس مرلو - پونتی به اندازه‌ی سارتر پرآوازه نیست. او، اگرچه، و اغلب در مقام روزنامه‌نگار، درباره‌ی طیف گسترده‌یی از موضوع‌های مورد علاقه‌ی عموم مردم - سینما، ادبیات، هنرهای دیداری، روان‌شناسی و به ویژه سیاست - مطلب نوشت، اما، مانند سارتر، رمان یا نمایش‌نامه‌یی نیافرید که نام او را سر زبان طیف گسترده‌یی از افراد تحصیل کرده بپندازد. اما، به عنوان فیلسوف به معنای فنی آن، اهمیت او دست کم به اندازه‌ی سارتر است و احتمالاً تأثیر ماندگارتر و اساسی‌تری داشته است. او، در آثارش، موفق شد روایتی از پدیدارشناسی وجودی بیافریند که از بیشتر مسائلی که سارتر با آن‌ها مواجه بود می‌پرهیزد، و قادر است به صورت انوعی از فلسفه تکامل یابد که پس از مرگ زودرس او باب روز شدند.

موريس مرلو - پونتی، که فرزند یک افسر ارتش بود، در ۱۹۰۸ در روشفور - سور - میر به دنیا آمد. پدرش هنگامی مرد که او هنوز خردسال بود، و تربیت او و برادر و خواهرش به عهده‌ی مادرش افتاد: او بعدها برای سارتر دوران کودکی‌اش را دورانی «بی‌اندازه شاد» توصیف کرد. به دبیرستان لویی لوگران رفت و در ۱۹۲۶ وارد اکول نرمال سوپریور شد،

جایی که با سارتر و سیمون دوبوار دوست شد. به گفته‌ی دوبوار، او در این زمان هنوز کاتولیکی معتقد بود. در همین دوران بود که، با شرکت در مجموعه درس - گفتارهای ژرژ گورویچ درباره‌ی هوسرل، شلر، و هایدگر، برای نخستین بار با پدیدارشناسی آشنا شد: در ۱۹۲۹، به درس - گفتارهای خودِ هوسرل در سوربون (که سپس به نام تأملات دکارتی منتشر شد) گوش فرا داد. در ۱۹۳۰، لیسانس (اگرگاسیون) فلسفه گرفت، و یک سال خدمت نظامی اجباری خود را انجام داد. پس از آن، جز برای دوره‌ی کوتاهی از خدمت افسری در ارتش فرانسه در نخستین سال جنگ جهانی دوم، عمدتاً کار تدریس و تحقیق معمولی را دنبال کرد.

او نخست در دبیرستانی در بووه درس داد، و پس از آن به مدت یک سال و به خرج «صندوق پژوهش علمی» درباره‌ی ادراک حسی تحقیق کرد، و باز به آموزش برگشت، این بار در دبیرستانی در شارتر. در ۱۹۳۵، به عنوان مدرّس جزء به اکول نرمال سوپریور بازگشت و تا زمان وقوع جنگ و خدمت نظامی در آنجا ماند. در این زمان، در درس - گفتارهای الکساندر کوژو درباره‌ی هگل در پاریس (نگاه کنید به فصل بعد) حضور یافت و نوشته‌های مارکس را مطالعه کرد (به طور کلی، او جزو جناح چپ فرانسه بود، اگرچه هرگز کمونیست نشد). همچنین دانش و درک خود را از پدیدارشناسی هوسرل عمق می‌بخشید، و مطالعه‌ی اثر منتشر شده پس از مرگ هوسرل به نام بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی کنجکاوی او را بر می‌انگیخت. همین امر بود که به او الهام بخشید تا، در ۱۹۳۹، از آرشیو تازه افتتاح شده‌ی هوسرل در لوون بازدید کند، آنجا دست‌نوشته‌های منتشر نشده‌ی هوسرل را به تفصیل مطالعه کرد، و این لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی در تحول فکری او بود.

با درگرفتن جنگ، یک سال با درجه‌ی ستوان دومی در ارتش فرانسه

خدمت کرد. پس از بیرون آمدن از نظام، بقیه‌ی مدت جنگ را در پاریس، نخست در دبیرستان کارنو و سپس در دبیرستان کندرسه، باز هم درس داد، و در نهضت مقاومت هم نقشی ایفا کرد. نخستین اثر اصلی او، به نام ساختار رفتار، در ۱۹۴۲ در پاریس توسط انتشارات دانشگاهی فرانسه (PUF) منتشر شد (*La Structure du comportement*)؛ ترجمه‌ی انگلیسی، *The Structure of Behaviour*، لندن، Methuen، (۱۹۶۵). مهم‌ترین کتاب او، پدیدارشناسی ادراک حسی، در ۱۹۴۵ در پاریس منتشر شد (*Phénoménologie de la perception*)؛ ترجمه‌ی انگلیسی، *Phenomenology of Perception*، لندن: راتلج و کیگان پُل، (۱۹۶۲). پس از آزاد شدن فرانسه، سمتی را در دانشگاه لیون به عهده گرفت (که در ۱۹۴۸ در آنجا استاد شد) و همراه سارتر یکی از مهم‌ترین گاهنامه‌های روشنفکری فرانسه‌ی پس از جنگ، یعنی *لِه‌تان مدرن* [روزگار مدرن]، را بنیان گذاشت، که او هم دبیر سیاسی و هم سردبیر آن بود.

در ۱۹۴۹، کرسی روان‌شناسی و امور تربیتی کودکان، در سوربون، و در ۱۹۵۲ کرسی فلسفه در کلژ دوفرانس، که پیشتر از آن برگسون بود، به او واگذار شد: در فصل اول، بخشی از گرامیداشت برگسون را در سخنرانی افتتاحی مرلو - پوتی در کلژ دوفرانس نقل کردم، که در ۱۹۵۳ به نام در ستایش فلسفه منتشر شد (*Eloge de la philosophie*)؛ ترجمه‌ی انگلیسی، *In Praise of Philosophy*، اَوَنستن: انتشارات دانشگاه نورث وسترن، (۱۹۶۳)*. در این زمان، عمدتاً به علت اختلاف نظر در مورد برخورد با کمونیسم، رابطه‌ی مرلو - پوتی با سارتر به هم خورده بود، و مشاجره‌ی آنان به استعفای مرلو - پوتی از دبیری *لِه‌تان*

* ترجمه‌ی فارسی این اثر: در ستایش فلسفه، ترجمه‌ی ستاره هومن، نشر مرکز،

مدرن در ۱۹۵۲ انجامید. (در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰، بین این دو دوباره آشتی برقرار شد، و سارتر مرثیه‌ی بس بلندنظرانه‌یی در مرگ مرلو - پونتی نوشت). مرلو - پونتی به تدریس در کلژ دوفرانس و نوشتن فلسفه و موضوع‌های دیگر ادامه داد تا آن‌که در ۱۹۶۱ در پنجاه و سه سالگی در اثر سکته‌ی مغزی با مرگی نابهنگام از دنیا رفت.

۲. روش پدیدارشناختی

دو ویژگی محوری اندیشه‌ی مرلو - پونتی در تمام آثار اصلی منتشر شده در زمان حیات‌اش عبارت‌اند از دل‌بستگی‌اش به تفسیر خود از روش پدیدارشناختی و آموزه‌اش درباره‌ی تقدم ادراک حسی. چنان‌که هم‌اکنون گفتیم، او از زمانی که دانشجوی دوره‌ی لیسانس بود، تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل قرار گرفته بود. یکی دیگر از تأثیرهای آغازین بر اندیشه‌ی او، که باز هم به پدیدارشناسی مربوط می‌شد، تأثیر مارسل بود. یکی از نخستین آثار منتشر شده‌ی او بازبینی بودن و داشتن مارسل بود، که در اکتبر ۱۹۳۶ در گاهنامه‌ی کاتولیک لاوی انتلکتوئل [زندگی فکری] به چاپ رسید، و در آن می‌گوید، «بیش از پیش آشکارتر می‌شود که تحلیل جسم انسان و تحلیل «تو» نخستین کوشش‌ها برای دستیابی به یک روش کلی نوین بوده‌اند، نخستین نمونه‌های نوع نوینی از دانش... پدیدارشناسی». اما، اگرچه مارسل تأثیر زیادی بر اندیشه‌ی مرلو - پونتی گذاشت، و به نظر می‌رسد که او یکی از سرچشمه‌های اصلی تأکید مرلو - پونتی بر جسمیت‌یافتگی ذاتی ماست، اما به ویژه هوسرل بود که مرشد فلسفی او بود. چنان‌که هم‌اکنون اشاره کردیم، او به ویژه از خواندن نوشته‌های دوران واپسین هوسرل در ۱۹۳۹ در لوون به هیجان آمد.

مرلو - پونتی، در پیشگفتار پدیدارشناسی ادراک حسی، که بی‌تردید مهم‌ترین اثر اوست، تفسیر خود را از سمت و سویی که پدیدارشناسی در اندیشه‌ی واپسین هوسرل داشت می‌گرفت تدوین می‌کند (این که آیا برداشت او از هوسرل درست است یا نه در قیاس با پرتوی که این پیشگفتار بر رویکرد خود او به فلسفه می‌افکند، اهمیتی فرعی دارد). به نظر مرلو - پونتی، فلسفه‌ی واپسین هوسرل از کوره راه‌های ایده‌آلیستی که پدیدارشناسی در آن‌ها سرگردان شده بود روی گرداند تا به انضمامیت الهام‌های اولیه‌اش بازگردد. پدیدارشناسی در اصل قرار بود فلسفه‌یی کاملاً توصیفی باشد، یعنی جهان را آن‌گونه که به تجربه‌ی ما در می‌آید توصیف کند نه آن‌که نظریه‌های پر طول و تفصیلی برای تبیین آن بسازد. اما منظور از «جهان آن‌گونه که به تجربه‌ی ما در می‌آید» نه جهان آگاهی درونی، چنان که در برخی تفسیرهای پدیدارشناسی دیده می‌شود، بل «جهان زندگی» (*Lebenswelt*) بود، یعنی جهان پیشا‌علمی و پیشا‌فلسفی اما کاملاً بیرونی که در آن عمل می‌کنیم و از هستی برخورداریم.

مرلو - پونتی می‌پرسد پدیدارشناسی چیست، و خود این‌گونه پاسخ می‌دهد:

پدیدارشناسی... فلسفه‌یی است که دوباره به ماهیت‌ها وجود می‌دهد، و انتظار ندارد که از نقطه‌ی عزیمتی جز «رویدادگی» انسان و جهان به درک آن‌ها برسد. این فلسفه می‌کوشد توصیف مستقیمی از تجربه‌ی ما آن‌گونه که هست به دست دهد، بی‌آن که خاستگاه روان‌شناسانه‌ی آن و تبیین‌های علی‌المان، مورخان یا جامعه‌شناسان را درباره‌ی آن به حساب آورد.^۱

بنابراین، به نظر مرلو - پونتی، فلسفه‌پردازی به سبک پدیدارشناسانه، یعنی همان چیزی که او می‌خواست، به معنی کنار گذاشتن تمام فرضیات

ناشی از علم یا فلسفه و بازگشت به ریشه‌ی تمام این نظریه‌پردازی‌ها در تجربه‌ی معمولی ماست. او رابطه‌ی بین شرح نظری تجربه‌ی ما و خود این تجربه را با رابطه‌ی بین جغرافی و «روستایی که در آن قبلاً پی برده‌ایم که جنگل، چمنزار یا رودخانه چیست» مقایسه می‌کند.^۲ و موضوع تجربه‌ی ما جهانی است که بیرون از آگاهی ما از این جهان قرار دارد: همچون سارتر، او اصل حیث التفاتی آگاهی را به این معنی تفسیر می‌کند که آگاهی همیشه «در جهان» است، یعنی آگاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آن‌که ابژه‌های مستقلی که از آن‌ها آگاه می‌شویم، وجود داشته باشند.

جهان چنان ابژه‌ی نیست که من قانون ساخته شدن آن را در اختیار داشته باشم؛ محیط طبیعی و میدان عمل تمام اندیشه‌های من و تمام ادراک‌های آشکار من است. حقیقت فقط در «انسان درونی» سکنا نمی‌گزیند، یا دقیق‌تر بگوییم، انسان درونی‌یی وجود ندارد؛ انسان در جهان است، و فقط در جهان خود را می‌شناسد.^۳

در این گفته، پژواک حمله‌ی سارتر به «ناز و نوازش کردن‌های نفس درونی‌مان» توسط پروست در رساله‌ی «حیث التفاتی» او (نگاه کنید به فصل چهارم) مشخص است؛ اما، چنان‌که خواهیم دید، مرلو-پونتی بهتر از سارتر در مرحله‌ی اگزیستانسیالیستی خود توانست حق مطلب را درباره‌ی مفهوم «در جهان» بودن هستی ما آدا کند.

۳. تقدم ادراک حسی

اگر پدیدارشناسی عبارت باشد از فراموش کردن ساخته‌های نظری علم و دوباره قرار دادن خودمان در جهان آن‌گونه که بالفعل تجربه‌اش می‌کنیم، آنگاه می‌توان پی برد که چرا فیلسوف پدیدارشناسی چون مرلو-پونتی در

شرح رابطه‌ی ما با جهان باید تقدم را به ادراک حسی بدهد. زیرا به ویژه در ادراک حسی است که ما در تماس مستقیم و پیشانظری با جهان قرار می‌گیریم. پس، پدیدارشناسی ادراک حسی آن نظریه‌های علمی را کنار می‌گذارد که می‌کوشند تبیینی علی از چگونگی ادراک ما [از جهان] به دست دهند، و به جای آن بر درک این نکته تمرکز می‌کند که تجربه‌ی ادراکی واقعاً به چه چیزی شبیه است. نظریه‌پردازی علمی درباره‌ی ادراک حسی، برخی پیش‌فرض‌های دیدگاه علمی درباره‌ی جهان را مسلم می‌گیرد. جهان را ساخته شده از ابژه‌هایی مجزا از هم می‌بیند که در زمان و مکان با یکدیگر در رابطه قرار می‌گیرند و جسم خود ما یکی از آن‌ها است. سپس، ادراک حسی را نتیجه‌ی کنش علی یکی از این ابژه‌ها و خواص آن بر جسم ما می‌داند، به طوری که به این نتیجه می‌رسد که جسم ما از «احساس‌هایی» به همان اندازه مجزا از هم تشکیل می‌شود که با خواص خاص آن ابژه متناظرند. این دیدگاه علمی درباره‌ی ادراک حسی را آن نظریه‌های فلسفی درباره‌ی ادراک حسی (روایت‌های گوناگون تجربه‌گرایی) اخذ می‌کنند که ادراک حسی را برخوردار بودن از احساس‌های ذره‌یی (یا، چنان که اغلب در فلسفه‌ی انگلو ساکسن نامیده می‌شوند، «داده‌های حسی») می‌دانند. همچنین هر یک از این احساس‌ها، درست مانند ابژه‌هایی که علت آن‌ها هستند، دارای خصلتی کاملاً متعین دانسته می‌شوند.

فیلسوفان غیرپدیدارشناس دیگر، که مرلو - پوتی آنان را «عقل‌گرا»^{*} می‌نامد (کانت را می‌توان نمونه‌ی آنان دانست)، این شرح تجربه‌گرایانه را نامتقاعد کننده می‌دانند، اگرچه در این فرض اساسی آن سهیم‌اند که تجربه‌ی حسی از داده‌های ذره‌یی تشکیل می‌شود. به دیده‌ی آنان، این

شرح از آن رو نامتقاعد کننده است که نمی‌تواند وحدت تجربه‌ی ما را - برای مثال این امر را که ما ابژه‌ها را مستقر در زمان و مکان واحدی می‌بینیم - توضیح دهد. عقل‌گرایان می‌گویند، برای توضیح این امر باید به ذهن یا عقل* (که نام آنان از آن گرفته شده) متوسل شویم، که آشفته‌گی پرمهمه و شکوفایی را که از طریق حواس وارد آگاهی ما می‌شود، وحدت می‌بخشد.

اما، توجه پدیدارشناسانه به واقعیت ادراک باید فرضیات زیربنایی مشترک تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان را آشکار کند. زیرا جهان آن‌گونه که ما واقعاً ادراک‌اش می‌کنیم از مجموعه‌یی از داده‌های حسی مجزا، ذره‌یی و کاملاً متعین، که فقط از آن‌رو از وحدت برخوردار می‌شوند که ذهن خود ما آن را بر آن‌ها تحمیل می‌کند، تشکیل نمی‌شود. برعکس، ما جهان را چون چیزی که پیشاپیش ساختارمند و یکپارچه است ادراک می‌کنیم: برای مثال، نحوه‌ی ادراک یک کیفیت توسط ما متأثر است از نوع زمینه یا بافتی که ما آن کیفیت را در آن ادراک می‌کنیم. بدین سان است که ادراک برای ما «معنادار» می‌شود - که البته منظور مرلو - پونتی از آن هیچ نوع معنای کیهانی نیست، بل فقط «معنا»یی است که جزئی از یک نقاشی ممکن است نسبت به کل آن اثر داشته باشد. پس، معنادار بودن ادراک و وحدت آن با هم رابطه‌ی متقابل دارند. و وحدتی که جهانی را که ما ادراک می‌کنیم به یک جهان تبدیل می‌کند نه توسط ذهن ما بر آن تحمیل می‌شود و نه چیزی است یکسره مستقل از این امر که این جهان، جهان ما است، جهانی که ما در آن سکنا داریم و ادراک می‌کنیم.

مثال دیگری که مرلو - پونتی می‌زند، ابژه‌یی سه بُعدی مانند گوجه فرنگی است. آنچه ما از چنین ابژه‌یی می‌بینیم فقط یک سمت، آن

* intellect

هم فقط سطح آن است، اما همان شیوهی ما در دیدن این جنبه‌های ابژه حاوی این معناست که ابژه دارای وجوه بیشتری است، می‌توان از بی‌نهایت زاویه‌ی ممکن آن را ادراک کرد، و علاوه بر بیرون، درونی نیز دارد. ابژه‌های فیزیکی، آن گونه که ما واقعاً آن‌ها را تجربه می‌کنیم، و کائنات فیزیکی آن گونه که ما واقعاً تجربه‌اش می‌کنیم، تمام ناشدنی‌اند: نحوه‌ی تجربه‌ی ما از آن‌ها حاوی این معناست که همیشه می‌توان چیزهای بیشتری در آن‌ها کشف کرد، بنابر اصول همیشه می‌توان راه دیگری برای ادراک آن‌ها یافت. پس، پدیدارشناسی ادراک حسی ما را همچون موجوداتی در جهان به خودمان نشان می‌دهد، موجوداتی که نه از نقطه‌یی بیرون بل از درون به جهان می‌نگرند، از چشم‌اندازی که از جایگاه خاصی که در آن قرار دارند به دست می‌آورند. از این چشم‌انداز، ما جهان را نه به گونه‌یی منفصل و بی‌علاقه، بل به گونه‌یی می‌بینیم که به علت رابطه‌اش با ما برای ما معنی دارد، و در عین حال به گونه‌یی نامعین از ما به سوی بیرون امتداد می‌یابد و بدین‌سان به گونه‌یی نامحدود از هر معنایی که ممکن است در آن پیدا کنیم، فراتر می‌رود. بنابراین مرلو - پونتی می‌خواهد، پس از آن که علم جهان را تا حد نظامی غیر شخصی و عینی فروکاسته است، هم جهان را دوباره انسانی کند و هم در عین حال، با نشان دادن انسان‌ها به عنوان موجوداتی درگیر با طرح هرگز کامل نشونده‌یی از کوشش برای معنا دادن به جهانی که در آن جای گرفته‌اند، باد ادعاهای انسان را خالی کند.

بدین‌سان، این شرح درباره‌ی ادراک روشن می‌کند که هستی ما، به عنوان سوژه‌های انسانی، به چه معنا اساساً «در - جهان - بودن» است. ما در جهان هستیم، اما نه صرفاً همان گونه که ابژه‌های بی‌جان در جهان هستند - جای گرفته در زمان و مکان و در معرض کنش علی ابژه‌های

دیگر - بل به این معنا که بین ما و وضعیت مان [در جهان] رابطه‌ی دوسویه‌ی وجود دارد. حتا ادراک حسی به معنی پذیرندگی صرفاً انفعالی توصیف شده در فلسفه و روان‌شناسی سنتی نیست: ادراک ما را از ابژه‌ها نمی‌توان از برخورد فعال ما با این ابژه‌ها، یا به طور کلی از شرکت فعال ما در جهان، جدا کرد (دیدگاهی که بی‌شبهت به دیدگاه برگسون نیست - نگاه کنید به فصل دوم). ما ابژه‌ها را از آن رو برای خودمان معنادار می‌دانیم که با کنش‌هایمان و بنابراین با توانایی‌های جسم‌مان برای کنش رابطه دارند. در عین حال، آن‌ها نیز به دلیل خواصی که در خود دارند می‌توانند با کنش‌های ما این رابطه‌ها را داشته باشند. پس، جهانی که ما ادراک می‌کنیم نه صرفاً «عینی» - کاملاً مستقل از ادراک ما از آن - است، نه صرفاً «ذهنی» و ساخته شده توسط ذهن ما. ما نیز که آن را ادراک می‌کنیم، نه خودهای صرفِ بی‌جسم، چنان که دکارت می‌گوید، بل آگاهی‌هایی هستیم که ضرورتاً با جهان بیرون درگیریم و بنابراین اساساً جسمیت یافته‌ایم. اما در این صورت جسم ما صرفاً ابژه‌ی ما نیست، بل جزئی از همان سوژکتیویته‌ی ماست، زیرا به دلیل جسمیت‌یافتگی ما (به دلیل برخورداری از اندام‌های حسی و توانایی عمل کردن بر روی جهان) است که آگاهی یا سوژکتیویته‌ی ما می‌تواند بر روی جهان گشوده باشد و بدین سان چون یک آگاهی وجود داشته باشد.

۴. جسم چونان سوژه

مفهوم «سوژه‌ی جسمانی»، مفهوم جسم چون چیزی که در سوی سوژه‌ی تجربه قرار دارد و نه در سوی ابژه‌ی آن، در شرح مرلو - پونتی درباره‌ی شیوه‌ی وجود انسان نقشی محوری دارد و آشکارا تحت تأثیر برداشت مارسل از نفس چون چیزی اساساً جسمیت یافته است. این مفهوم

مستقیماً از تحلیل مرلو - پونتی درباره‌ی ادراک حسی ناشی می‌شود و جنبه‌یی از دیدگاه مشترک او با هایدگر و سارتر است مبنی بر این که هستی ما «در - جهان - بودن» است. با این همه، بین مرلو - پونتی و سارتر تفاوت مهمی وجود دارد. سارتر، چنان که در فصل پیش گفتیم، از التفاتی بودن آگاهی این نتیجه را می‌گیرد که آگاهی هیچ محتوایی ندارد، یعنی «نیستی» است، که به معنی تمایز قاطع آگاهی از جسم، یا تمایز سوژه از ابژه است. حال آن که مرلو - پونتی از در - جهان - بودن شرح یکدست‌تری به دست می‌دهد که همیشه روشن می‌کند که آگاهی یا سوژکتیویته هم از ابژه متمایز است و هم ذاتاً با آن رابطه دارد. من، به عنوان موجودی آگاه، هم از وضعیتی که خود را از سر اتفاق در آن می‌یابم متمایزم (چنان که توانایی من برای تغییر این وضعیت به کمک اندیشه نشان می‌دهد) و هم اساساً با آن درگیرم، زیرا آگاهی من آگاهی از آن وضعیت است و نه وضعیتی دیگر (به طوری که حتا تغییر این وضعیت مستلزم آن است که من ابتدا آن را باز شناسم و بدانم که به چه نحوی باید تغییر کند).

این گونه برخورد با جسم خود به عنوان جزئی از سوژکتیویته‌ی ما همچنین به این معناست که لازم نیست تمام جنبه‌های سوژکتیویته‌ی ما - مثلاً، تمام راه‌هایی که ممکن است ما را به موجوداتی هدفمند تبدیل کنند - کاملاً «آگاه»، یعنی ابژه‌ی آگاهی آشکار، باشند. زیرا جسم ما ممکن است با ابژه‌ها رابطه‌ی هدفمندی داشته باشد بی آن که ما هیچ گونه التفات آشکاری به آن ابژه‌ها داشته باشیم. برای مثال، کنش‌های بازتابی یا غریزی ممکن است هدفمند باشند اما آگاهانه نباشند: نوزادی که به طور غریزی پستان مادرش را می‌جوید تا آن را بمکد به گونه‌یی هدفمند عمل می‌کند، اما آگاهی آشکاری از هدف خود ندارد. بدین سان، مفهوم

سوژه‌ی جسمانی مرلو-پوتی را قادر ساخت که شماری از دشواری‌های رویاروی دوگانه‌انگاری دکارتی و رفتارگرایی سنتی را حل کند.

برای مثال، به نظر سارتر، که دیدگاه‌هایش درباره‌ی سوژکتیویته به روایتی از دوگانه‌انگاری دکارتی گرایش داشت - اگرچه چندان از این امر راضی نبود - مفهوم ضمیر ناخودآگاه فروید ذاتاً متناقض بود: اگر ضمیر بنا به تعریف آگاه است، پس ضمیر ناخودآگاه منطقاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. امّا، مرلو-پوتی با چنین مشکلی روبه‌رو نمی‌شود، زیرا سوژکتیویته را معادل آگاهی نمی‌گیرد. برای او، «سرکوب»^{*}، به معنای فرویدی آن، نوعی زندانی شدن در افکار و آرزوهای گذشته است که از آن رو به وجود می‌آید که ما موجوداتی برخوردار از جسمیت هستیم، به طوری که آن افکار و آرزوهای گذشته می‌توانند در رفتار هدفمند جسم ما تداوم یابند بی‌آن که ضمیر آگاه ما در آن شرکت داشته باشد.^۴

و باز، هم در ساختار رفتار و هم در پدیدارشناسی ادراک حسی، بحث زیادی درباره‌ی شماری از پدیده‌های روانی - فیزیولوژیکِ معماگونه، مانند «عضو خیالی»^{**} و وضع مشهور به «ادراک پریشی نقیصه‌یی»^{***} وجود دارد. پدیده‌ی عضو خیالی تجربه‌یی است که خود بیمار در خیال خود هنوز وجود عضو قطع شده‌ی بدن را حس می‌کند؛ در ادراک پریشی نقیصه‌یی، بیمار عضو فلج‌شده‌اش را دیگر متعلق به بدن خود نمی‌داند (به رغم این ادراک روشن که این عضو هنوز به بدن او متصل است). توضیح این دو پدیده خواه با دوگانه‌انگاری دکارتی یا با ماتریالیسم صرف بسیار سخت به نظر می‌رسد. این دو دیدگاه متضاد در این فرض سهیم‌اند که فقط در رابطه با یک آگاهی می‌توان از «معنی‌دار» بودن چیزی سخن گفت. فرق آن‌ها این است که دکارتی، با فرض دو جوهر، یک «جوهر

ذهنی» که بر حسب آگاهی تعریف می‌شود و یک «جوهر مادی» که آگاهی در آن جایی ندارد، دست کم جای محدودی را برای سخن گفتن از معنی باقی می‌گذارد، حال آن‌که ماتریالیست، با نگاه داشتن فقط «جوهر مادی» از دوگانه‌انگاری دکارتی، باید بکوشد بدون استفاده از مفهوم معنی کارش را پیش ببرد.

پس، مشکل ماتریالیست عبارت است از توضیح معنی ظاهراً عاطفی این پدیده‌ها برای افراد مورد بحث - در مورد اول، آرزوی بازگرداندن یکپارچگی جسمانی که با قطع عضو از بین رفته است و در مورد دوم جدا کردن خود از فلج و محدودیت‌های ناشی از آن در فعالیت فرد. بر اساس این فرض که معنی مستلزم رابطه با آگاهی است، که ماتریالیست وجود آن را به طور کلی منکر می‌شود، این جنبه‌ی اساسی این پدیده توضیح‌ناپذیر می‌نماید. برعکس، مشکل دکارتی، که هر گونه اندیشه و عاطفه را لزوماً آگاهانه می‌داند، عبارت است از توضیح ناآگاهانه بودن آشکار معنای عاطفی این موارد. اما، آموزه‌ی سوژه‌ی جسمانی مرلو - پوتی جایز می‌شمرد که این پدیده‌ها معنایی عاطفی داشته باشند که در عین حال ناآگاهانه است.

۵. دوگونگی و تاریخمندی

پس، «در - جهان - بودن» حاوی این معناست که وضعیت انسان اساساً دوگونه* است.^۵ (در فصل پیش دیدیم که چگونه ناتوانی سارتر از ارائه‌ی شرح درستی از در - جهان - بودن پایه‌ی شرح او را درباره‌ی دوگونگی سست کرد.) یعنی، ما نه سوژه‌هایی کاملاً منفصل، خودهایی محض

* ambiguous

بیرون از مکان، هستیم و نه صرفاً نوعی ابژه در میان انواع دیگر ابژه‌ها. مرلو-پونتی خود این نکته را به گونه‌ی تقریباً شاعرانه چنین بیان می‌کند: «انسان، چونان موجودی انضمامی، روانی نیست که به یک ارگانیسم متصل شده باشد، بل آمد و شد وجودی است که گاه شکل جسمانی به خود می‌گیرد و گاه به سوی کنش‌های شخصی می‌رود».^۶ بنابراین، تاریخمندی وجود انسان نه امری صرفاً امکانی و افزودنی، بل چیزی است که برای نوع موجوداتی که ما هستیم واجب است. در جهان بودن، به معنی بودن در زمان و مکان خاصی از جهان است، به معنی متعلق بودن به مرحله‌ی خاصی از تاریخ انسان و در واقع تاریخ جامعه یا فرهنگی خاص است. به معنی ناتوانی از قدم نهادن به بیرون تاریخ و دیدن حقیقت از نوعی «منظر خدایی» استعلائی است.

این معنا ممکن است شکلی از جبرگرایی تاریخی به نظر برسد که طبق آن اندیشه‌ها و کنش‌های ما محصول صرف گذشته‌ی خاصی هستند که به ارث برده‌ایم. اما چنین نظری دوگونگی وجود انسان را انکار می‌کند: گفتن این‌که وضعیتی را که ما خود را در آن می‌یابیم گذشته‌ی بی به ما تحمیل می‌کند که نسبت به ما خارجی است همان قدر نادرست است که بگوییم ما با انتخابی که می‌کنیم وضعیت خاص خودمان را آزادانه می‌آفرینیم. بر خلاف این نظر، دیالکتیک پیچیده‌ی دست‌اندرکار است. البته وضعیت حال حاضر ما تا حدودی با کنش‌های گذشته - کنش‌های خودمان و کنش‌های دیگران - شکل می‌گیرد که، چون گذشته، دیگر هیچ کاری درباره‌ی آن نمی‌توان کرد. اما معنایی نیز که در محصولات کنش گذشته و در خود گذشته می‌بینیم در شکل دادن این وضعیت نقش دارد. با این همه، خود همین معنا را به یاری زبان و مفاهیمی درک می‌کنیم که از گذشته به ارث برده‌ایم، زیرا جز این‌ها هیچ زبان یا مفاهیم دیگری نداریم.

اما ویژگی زبان و مفاهیم این است که فقط تا آنجا که آنها را برای خودمان به کار بگیریم برای ما عمل می‌کنند، و این امر تحول این مفاهیم را در جهات نوین ممکن می‌کند. ما از وضعیت خودمان فراتر می‌رویم، زیرا همیشه می‌توانیم از این وضعیت فراتر برویم: اما با این کار آن را نفی نمی‌کنیم، اگر منظور از نفی آن باشد که این که به کجا می‌رسیم هیچ ربطی به این ندارد که از کجا آغاز کرده‌ایم.

بدین‌سان، ما وضعیت خود را خودمان می‌آفرینیم، اما با توجه به محدودیت‌هایی که گذشته بر ما تحمیل می‌کند. می‌توان گفت‌ی مشهور مارکس را (در هجدهم برومر لویی بناپارت) به یاد آورد که «انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند، اما نه آن‌گونه که دوست دارند؛ آنان تاریخ را نه در اوضاع و احوالی که خود برگزیده‌اند، بل در اوضاعی می‌سازند که مستقیماً با آن مواجه شده‌اند و از گذشته به آنان داده و منتقل شده است».^۷ ما همچون موجوداتی با وضعیت کنونی خود، خواه وضعیت فردی یا جمعی، برخورد می‌کنیم که پیشاپیش از هویت معینی برخوردار شده‌اند که ناشی از وضعیت‌های رویاروی ما در گذشته و شیوهی برخورد ما با آنها است. همین هویت موجود است که شیوهی نگریستن به وضعیت کنونی مان و دلایل این یا آن واکنش ما را نسبت به آن به ما می‌دهد. اما، هیچ یک از این‌ها نیاز ما به انتخاب کردن یا امکان انتخاب کردن را از میان نمی‌برند. گذشته‌ی ما، ما را فقط به یک نوع واکنش نسبت به حال ما، فقط به بدیل‌هایی که از میان آنها باید یکی را انتخاب کنیم، مجهز نمی‌کند.

۶. هویت، آزادی، و دیگری

بدین‌سان، مرلو - پونتی می‌تواند جبرگرایی را با همان شدتی رد کند که

سارتر می‌کند، اما بدون وسوسه‌ی افتادن به دام آموزه‌ی آگاهی به عنوان «نیستی» سارتر، وسوسه‌ی برخورد با انتخاب آزادانه‌ی انسان چون چیزی که گویی در خلأ، بیرون از هر گونه وضعیت خاص، روی می‌دهد یا می‌تواند روی دهد. او می‌گوید، اگر تمام کنش‌های ما به یک اندازه آزادانه باشند، آنگاه واژه‌ی «آزادانه» از هر گونه معنای واقعی تهی می‌شد.^۸ واژه‌ی «آزادانه» معنای خود را از تضاد با چیزی می‌گیرد که آزادانه نیست، به طوری که اگر هر کاری آزادانه باشد، به معنای مهمی هیچ کاری آزادانه نیست. هستی ما در یک وضعیت خاص و معین است که بر آزادی ما محدودیت‌هایی را اعمال می‌کند که تمیز درجات مختلف آزادی در کنش‌های ما و نیز گفتن این را ممکن می‌کنند که در حدی معین برخی از کارهایی که انجام می‌دهیم اصلاً آزادانه نیستند. در واقع، بدون امکان چنین تضادی حتا برای مفهوم «کنش» هیچ معنایی نمی‌توان قائل شد، زیرا کنش به معنای کامل آن طبق تعریف آزادانه است. بدین سان، همان امکان معنادار بودن مفاهیم کنش و آزادی حاوی این معنا است که نفس از نوعی محتوا، نوعی هویت فردیت بخش معین، برخوردار است.

برداشت سارتر از نفس به عنوان «نیستی»، چنان که در فصل پیش گفتیم، متضمن یک فردگرایی تمام عیار بود، دیدگاهی که حاوی این معنا بود که ارتباط واقعی نفس‌های مختلف ناممکن است و بنابراین ماهیت رابطه‌ی ما با دیگران از ستیزه تشکیل می‌شود. پیداست که برداشت بسیار غنی‌تر مرلو-پونتی از نفس، به عنوان چیزی برخوردار از هویت معینی که از رابطه‌ی ما با وضعیت‌مان ناشی شده است، به گونه‌ی این چنین ذاتی فردگرایانه نیست. اما، این بدان معنا نیست که مرلو-پونتی مسأله‌ی نفس و رابطه‌اش با دیگران - مسأله‌ی تنهاخودپنداری* - را صرفاً رد می‌کند. او

می‌پذیرد که تنها خودپنداری از جهاتی فقط پیامد برخی نظریه‌های فلسفی نادرست نیست، بل مسأله‌یی است که از همان سرشت تجربه‌ی انسان، از تمیز بین نفس خودم و دیگران، به وجود می‌آید. ما می‌توانیم با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم و می‌کنیم: اما حتا سخن گفتن از «ارتباط» به معنی به رسمیت شناختن تمایز نفس‌ها است. اگر من نفسی متفاوت از تو نبودم، نمی‌توانستم با تو ارتباط برقرار کنم، به طوری که مفهوم ارتباط هم به معنای وجود شکافی در میان نفس‌هاست و هم به معنای امکانِ پر کردن نسبی این شکاف. اما، اگر بین نفس‌ها شکاف وجود دارد، پس، چنان که در سنت فلسفی از دکارت به بعد تشخیص داده شده، ما با مسأله‌ی راستین «مشکل ذهن‌های دیگر» روبه‌روایم. اگر ذهن من از ذهن تو متمایز است، و من فقط از ذهن خودم آگاهم، پس چگونه می‌توانم از آنچه در ذهن توست مطمئن باشم؟

اگرچه مرلو - پونتی این مسأله را به عنوان مسأله‌یی راستین و مسأله‌یی که به امکان و اغلب به فعلیت ستیزه و رقابت در میان انسان‌ها می‌انجامد، باز می‌شناسد، اما منکر آن می‌شود که این امکان بیانگر ماهیت رابطه‌ی ما با دیگران باشد. احساس‌ها و اندیشه‌ها، خواه از آن‌ها باشند یا دیگران، صرفاً ابژه‌های شناخت نیستند که امکان داشته باشد، در مورد دیگران، شواهد ما درباره‌ی آن‌ها ناکافی باشد. احساس‌ها و اندیشه‌ها چیزهایی هستند که لزوماً بیان می‌یابند و بنابراین می‌توانند به دیگران ابلاغ شوند. در ساده‌ترین سطح، به ویژه بیان احساس شکل ایما و اشاره، حرکات صورت، «زبان جسمانی» و غیره به خود می‌گیرد؛ در سطحی پیچیده‌تر، بیان، به ویژه بیان اندیشه، به صورت زبان به لفظ در می‌آید. به یک معنا، وقتی این بیان‌ها را در دیگری باز می‌شناسیم، در تماس مستقیم با اندیشه‌ها، احساس‌ها و... دیگری قرار داریم.

مرلو - پونتی این نکته را برای نقد جالبی از «برهان از روی تمثیل» به کار می‌گیرد. فیلسوفان سنت دوگانه‌انگاری دکارتی، وقتی می‌بینند دوگانه‌انگاری مشکل ذهن‌های دیگر را به وجود می‌آورد، گاه می‌کوشند این مشکل را با طرح این نکته از میان بردارند که ما به وسیله‌ی استدلال تمثیلی به محتوای ذهن شخص دیگر پی می‌بریم. مثلاً، من ممکن است این گونه استدلال کنم: «من هنگامی که از زندگی احساس رضایت می‌کنم، لبخند می‌زنم؛ او دارد لبخند می‌زند، پی می‌برم که او از زندگی احساس رضایت می‌کند». این استدلال بر این فرض مبتنی است که تمثیل بین حالت صورت من هنگام داشتن احساسی خاص و حالت کنونی صورت او به من حقانیت می‌دهد که احساس کنونی او را استنباط کنم. اما، مرلو - پونتی می‌گوید، این استدلال چیزها را وارونه نشان می‌دهد: ما نخست به حالت‌های دیگران و سپس به حالت‌های خودمان پی می‌بریم. او نوزادی پانزده ماهه را مثال می‌زند که حتا صورت خود را در آینه ندیده است، اما وقتی من از سر بازی انگشت‌اش را به دهان می‌گیرم و وانمود می‌کنم که می‌خواهم گازش بگیرم، بی‌درنگ دهان‌اش را باز می‌کند تا گاز بگیرد. مرلو - پونتی می‌گوید، «برای او، گاز گرفتن به گونه‌ی بی‌واسطه معنایی بین‌الذهانی دارد».^۹ در این مورد، معنای یک حالت خاص دیگری بی‌درنگ درک می‌شود، بی‌آن که هیچ استنباطی از حالت خود کرده باشیم: در واقع، نوزاد فقط پس از درک حالت‌های شخص دیگر است که حالت‌های خود را درک می‌کند.

۷. فرد و جامعه

این واقعیت درباره‌ی اندیشه و احساس انسان‌ها را به موجوداتی اساساً اجتماعی و نه آن گونه که فردگرایی سارتری مطرح می‌کند اساساً منزوی،

تبدیل می‌کند. ما موجوداتی اجتماعی هستیم، زیرا به ضرورت اندیشه‌ها و احساس‌هایمان را به وسیله‌ی انواع مختلف نشانه به یکدیگر ابلاغ می‌کنیم. برخی از این نشانه‌ها از نشانه‌های دیگر «طبیعی» ترند: مثلاً، حالت‌های اساسی چهره و ایما و اشاره‌ها. آن‌ها به این معنا نسبتاً طبیعی هستند که رابطه‌ی نسبتاً مستقیمی با ساخت زیست‌شناختی ما دارند. اما، مرلو - پوتی مدعی است که هیچ نشانه‌ی کاملاً یا صرفاً طبیعی نیست: حتا در محدوده‌ی ساخت زیست‌شناختی ما امکان دارد ایما و اشاره‌های متعلق به یک فرهنگ با فرهنگ دیگر متفاوت باشند - برای مثال، حالت‌های «طبیعی» بیان‌کننده‌ی اندوه ممکن است در یک جامعه با جامعه‌ی دیگر فرق کند. و در سطح اندیشه‌ها و احساس‌های پیچیده‌تر، تنوع فرهنگی از این هم بیشتر می‌شود. اما، مرلو - پوتی می‌گوید، سخن گفتن از این تنوع به عنوان چیزی صرفاً «قراردادی» گمراه‌کننده است، زیرا بدین معنی است که این تنوع فقط در یک نشانه‌ی سطحی وجود دارد، و نه در احساس یا مفهومی که دلالت می‌شود. برای مثال، فقط واژه‌ی «عشق» نیست که در یک فرهنگ با فرهنگ دیگر فرق می‌کند، بل خود عشق است که فرق می‌کند: این احساس به گونه‌ی متفاوت بیان می‌شود، زیرا احساس متفاوتی است.

بنابراین، به نظر مرلو - پوتی، آنچه در نهایت معنی نشانه‌های ما را تعیین می‌کند فرهنگ جامعه‌ی است که به آن تعلق داریم، و نه عاملی صرفاً طبیعی یا زیست‌شناختی. بیان معکوس این نظر آن است که منظور ما از «فرهنگ» مجموع معانی نشانه‌هایی است که در جامعه‌ی خاص به کار می‌رود. فرهنگ، و زبان مربوط به آن، در زمان وجود دارد: معانی نشانه‌های زبان در رابطه‌ی کنش متقابل آن فرهنگ با وضعیت‌اش تحول می‌یابند و تغییر می‌کنند. به سخن دیگر، فرهنگ تاریخ دارد، و از همین رو

افراد متعلق به آن به ضرورت در وضعیتی زندگی می‌کنند که تا حدودی تاریخی است. زیرا خصلت وضعیتی که هر فرد در هر لحظه‌ی معین از زمان دارد تا حدودی با معناهایی تعیین می‌شود که او به ابژه‌های این وضعیت نسبت می‌دهد، و این معناها را فرهنگی می‌سازد که آن فرد متعلق به آن است، آن هم در مرحله‌ی تاریخی خاصی که آن فرهنگ در حال حاضر می‌گذراند. در این معنا، باز هم وجود فرد ضرورتاً در یک زمان و مکان خاص، یعنی در تاریخ، قرار دارد: برای درک وضعیت‌مان باید درک کنیم از دید تاریخی چگونه بوده است، و برعکس، می‌توانیم گذشته‌ی تاریخی جامعه‌ی خود را به عنوان چیزی که به وضعیت کنونی ما انجامیده است، درک کنیم.

مرلو - پوتتی می‌گوید،^{۱۰} در سال ۱۷۹۹ انقلاب فرانسه به مرحله‌ی رسیده بود که نه می‌شد آن را جلوتر برد و نه می‌شد عقبه‌ها را به عقب برگرداند. این همان وضعیت تاریخی بود که رویاروی بناپارت، قرار داشت - معنایی که به یک معنا تاریخ به او «پیشنهاد کرد». اما با این همه او مجبور بود این معنا را «بپذیرد»، معنایی «که صرفاً امکان ناپایداری بود که در معرض تهدید امکانیت تاریخ قرار داشت». باز هم، آن وضعیت تاریخی را به بیش از یک شیوه می‌شد نگریست، و بنابراین بیش از یک انتخاب برای او وجود داشت. «ممکن بود که اکنون او با حاکم شدن بر تاریخ، آن را، دست کم برای زمانی، بسی فراتر از آنچه به نظر می‌رسید معنای آن را تشکیل می‌دهد پیش برد، و آن را با دیالکتیک تر و تازه‌یی درگیر کند، مانند هنگامی که بناپارت خود را از کنسول به امپراتور و فاتح تبدیل کرد.»^{۱۱}

چنان که این نقل قول نشان می‌دهد، رابطه‌ی دوگانه‌ی ما با وضعیت‌مان از این امر ناشی می‌شود که ما موجوداتی اساساً فعال و

هدفمند هستیم. از همین رو، ما در یک وضعیت، در یک جهان، هستیم، آن هم به شیوه‌یی متفاوت با هستی ابژه‌های بی‌جان. ما از وضعیت خود آن‌گونه که به ما «داده شده» فراتر می‌رویم یا به آن سوی آن می‌رویم. اما، این فراروی به معنی منفصل شدن از وضعیت‌مان یا از زمان نیست. ما نمی‌توانیم از زمان بیرون رویم، و این نکته حتا برای خود فلسفه نتایجی در بر دارد. در برداشت سنتی از فلسفه، فیلسوف کسی بود بالاتر از چشم‌انداز زمانه‌ی خود و فارغ از این چشم‌انداز حقایق را درک می‌کرد، به طوری که حقایق «ابدی» یا بی‌زمان بودند. اما اگر ما نمی‌توانیم از دست زمان بگریزیم، پس از دست چشم‌انداز زمانه‌ی خود نیز نمی‌توانیم بگریزیم. حتا فیلسوف نیز نمی‌تواند به حقایق ابدی دست یابد: معیارهای عقلانیتی که فیلسوفان با آن‌ها درباره‌ی باورها و نهادهای زمانه‌ی خود داوری می‌کنند، نمی‌توانند بی‌زمان باشند بل به زمانه‌ی خود آنان تعلق دارند و تاریخی که به وضعیت کنونی آنان انجامیده، به آن‌ها شکل داده است.

۸. فلسفه و سیاست

این برداشت، که از تفسیر کوژو از هگل ناشی شده است (نگاه کنید به مطالب بالا و فصل ششم)، آشکارا استلزام‌های سیاسی دارد. منظور ما از جامعه‌ی کاملاً عقلانی، جامعه‌ی کاملاً انسانی، اگر درست باشد، نه با برخی معیارهای بی‌زمان عقلانیت و انسانیت بیرون از تاریخ، بل با تحول خود تاریخ تعیین می‌شود. چیزی به نام «معنای تاریخ» وجود ندارد، بل فقط معنای تاریخ، یا برهه‌ی خاصی از تاریخ، برای ما وجود دارد، معنایی که با عمل کردن در وضعیت خاص خودمان آن را کشف می‌کنیم. این معنایی که در تاریخ پیدا می‌کنیم، معنایی صرفاً دلخواسته نیست: برای

آن‌که عمل کنیم، باید رابطه‌ی درک‌پذیری میان رویدادها آن‌گونه که آن‌ها را از چشم‌انداز خاص خود می‌بینیم، کشف کنیم. اما باید در درون چشم‌انداز خاص خودمان عمل کنیم: هیچ‌گونه «پایان تاریخ» نهایی که پیشتازی نخبه در موردش بصیرت ویژه‌ی داشته باشد و فعالیت ما باید به سوی آن سمت‌گیری کند، وجود ندارد. به سادگی می‌توان دید که این فلسفه‌ی تاریخ با آن بینش به ستیز می‌رسد که تاریخ را دارای هدفی نهایی می‌داند که «سوسیالیسم علمی» می‌تواند کشف‌اش کند و در دیدگاه استالینیستی حاکم بر کمونیسم معاصر نهفته بود، و از همین رو توانست مرلو - پوتی را از آن نوع ایدئولوژی انقلابی که حزب کمونیست فرانسه مدعی آن بود، دور کند. (مشاجره‌ی مرلو - پوتی با سارتر از آن رو پیش آمد که سارتر، اگرچه با مقدار زیادی از این شکاکیت نسبت به پایان تاریخ موافق بود، اما احساس می‌کرد که از نظر سیاسی، در اوضاع و احوال جنگ سرد، باید هرگونه انتقاد از کمونیست‌ها را ملایم کرد.)

با این همه، نمی‌توان به دیدگاه‌های سیاسی خود مرلو - پوتی برچسب «ضد کمونیستی» زد: آن‌ها پیچیده‌تر از آن‌اند که چنین برچسب ساده‌یی بخورند. سه متفکر سیاسی بیشترین تأثیر را بر موضع او نهادند: ماکس وبر، ماکیاوولی، و مارکس (اگرچه مارکسیسم او از نوع «انسان‌گرایانه»-یی بود که در فصل بعد درباره‌اش بحث خواهد شد). او از وبر و ماکیاوولی این دیدگاه را گرفت که، دست کم در جامعه‌ی کنونی، سیاست اساساً درباره‌ی قدرت و بنابراین درباره‌ی خشونت است. به پیروی از مارکس، مردم جامعه‌ی موجود را به ستمگر و ستمکش تقسیم می‌کرد، و ستمگران را کسانی می‌دانست که قدرت خود را برای انقیاد ستمکشان به کار می‌گیرند.

انسان‌ها خود را در موقعیتی می‌یابند که خود انتخاب‌اش نکرده‌اند و

از عوامل طبیعی و تاریخی شکل گرفته است. ما خود انتخاب نمی‌کنیم که کی و کجا متولد شویم، جزء طبقه‌ی ستمکش باشیم یا طبقه‌ی ستمگر، مرد باشیم یا زن، سفید باشیم یا سیاه: این جنبه‌ها از وضعیت ما بر آنچه می‌توانیم انتخاب کنیم محدودیت اعمال می‌کنند، اما خود قدرت انتخاب را از ما سلب نمی‌کنند. چنان که پیشتر گفتیم، ما به عنوان موجودات فعال ضرورتاً از وضعیت خود فراتر می‌رویم تا به آن معنا بدهیم. همین قدرت انتخاب را وضعیت اجتماعی ستمکشان محدود می‌کند، اما در عین حال امکان تصور وضعیت اجتماعی متفاوتی را فراهم می‌کند که آنان بتوانند در آن دچار محدودیت نباشند. هیچ ضرورت مکانیکی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد که نشان دهد ستمکشان از وضعیت خود آگاه خواهند شد یا مایل به تغییر آن خواهند گردید. اما، به نظر مرلو - پونتی آشکار می‌نماید که آنان باید چنین کنند: باید ستمگری را از میان بردارند، به طوری که انسان‌ها بتوانند امکان اشتراک راستین با یکدیگر را متحقق کنند، اشتراکی که در آن هر کس آزادی دیگری را به رسمیت بشناسد و هیچ گروهی از انسان‌ها بر گروه دیگر اعمال سلطه نکند.

۹. هنر و معنی

بدین سان، مفهوم دوگونگی وجود انسان در سراسر اندیشه‌ی مرلو - پونتی جاری است، از مباحثی چون ادراک حسی و رابطه‌ی ذهن - جسم گرفته تا اهداف نهایی فعالیت سیاسی. در بینش او، انسان موجودی است که خود را در وضعیت ازپیش موجودی می‌یابد که معنا و ساختار آن نه عینی و در انتظار کشف شدن است و نه صرفاً آگاهی آن را بر ابژه‌ها تحمیل کرده، بل از دل کنش متقابل اهداف ما و جهان خارج بیرون آمده است. عقلانیت و نظم جهان نیز نه اصولی جاودانه‌اند که فیلسوف با شهود فکری آن‌ها را

کشف می‌کند، و نه سازمان صرفاً ذهنی چیزها که فقط نیازهای انسانی ما را منعکس کند.

این نکته را که هستی ما «در - جهان - بودن» است باید جدی گرفت: ما نه آگاهی‌های بی‌جسمی هستیم که به یاری بدن‌هایمان با پیوندی ضعیف به ماده وصل شده باشیم و نه ابژه‌هایی صرفاً فیزیکی مانند ابژه‌های دیگر، بل انسان‌هایی هستیم که جسمیت یافته‌اند، گرداگرد جهان می‌گردند و در این جهان هدف دارند. به نظر مرلو - پوتی، ریشه‌ی مشکلات سارتر در مورد تنهاخودپنداری، روابط ما با دیگران، رابطه‌ی ما با جسم‌مان، و تاریخمندی انسان، در دور شدن سارتر از مفهوم انسان به عنوان موجودی جسمیت یافته و در جهان به سوی برداشتی محدود کننده‌تر (و دکارتی‌تر) از آگاهی به عنوان نیستی و چیزی قابل انفصال از وضعیتی که خود را در آن می‌یابد، نهفته است.

مرلو - پوتی، با پرورش این دیدگاه، به این درک رسید که می‌توان آن را در بسیاری از زمینه‌های بیرون از فلسفه‌ی محض به کار برد - نه فقط در سیاست و روان‌شناسی بل حتا در اندیشیدن درباره‌ی نقاشی، ادبیات و سینما. او، در له‌تان مدرن و گاهنامه‌های دیگر، چندین مقاله درباره‌ی این کاربردها نوشت که برخی از آن‌ها در مجموعه مقالات نشانه‌ها و معنا و بی‌معنایی گرد آمده‌اند.^{۱۲} برای مثال، او سزان را (در مقاله‌ی «شک سزان»^{۱۳}) نقاشی می‌داند که در نقاشی‌هایش آزادی خلاق خود را در نحوه‌ی واکنش‌اش نسبت به چیزها اعمال می‌کند: «معنایی که سزان در نقاشی‌هایش به اشیاء و چهره‌ها می‌داد خود را در جهان آن گونه که به نظر وی می‌رسید به او نشان می‌داد. سزان صرفاً این معنا را عرضه می‌کرد: خود چیزها و چهره‌هایی که می‌دید از او می‌خواستند نقاشی‌شان کند، و سزان فقط آنچه را آن‌ها می‌خواستند بگویند، بیان می‌کرد». بدین‌سان،

نقاشی سزان به نوعی پدیدارشناسی تبدیل می‌شود: کشف معنا در ابژه‌هایی که خود فقط در رابطه با ما وجود دارند.

به همین سان، ادبیات در دوران مدرن «متافیزیکی» می‌شود، نه به معنای عقل‌گرایی کهن «که معتقد بود می‌تواند جهان و زندگی انسان را از طریق ترتیب دادن به مفاهیم بفهماند»^{۱۴}، بل به این معنا که دوگونگی روابط ما را با شخص دیگر، با جسم خودمان، با ارزش‌ها و با تاریخ آشکار می‌کند (رمان سیمون دوبوار به نام مهمان و رمان‌های سارتر در دهه‌ی ۱۹۳۰ و دوران پس از جنگ به عنوان نمونه‌های این ادبیات مثال زده می‌شوند). سرانجام، او در «فیلم و روان‌شناسی نوین»^{۱۵}، فیلم را به عنوان بازنمایی آینده‌ی معنا و نظم تفسیر می‌کند، معنا و نظمی که او آن‌ها را در حال پیدایش در جهان واقعی (غیرسینمایی) در نتیجه‌ی فعالیت و کوشش‌های انسان برای فهم عقلانی می‌داند. بدین سان، با آن‌که مرلو - پونتی خود نه نقاشی کرد، نه رمان نوشت و نه فیلمی را کارگردانی کرد، اما به یاری شرح کلی‌اش درباره‌ی شیوه‌ی هستی انسان توانست تمام این شکل‌های هنری را توضیح دهد.

۱۰. چرخش هستی‌شناختی

شرح مرلو - پونتی درباره‌ی وجود انسان به عنوان چیزی «دوگونه»، و سوبرکتیویته‌ی انسان چون چیزی اساساً جسمیت‌یافته که به همین دلیل نمی‌تواند صرفاً با محموله‌های روشن و متمایز آگاهی دکارتی اینهمان باشد، و اصول عقلانیت همچون اصولی که به گونه‌ی مبهم، از دل برخوردهای ما با جهان و با یکدیگر بیرون می‌آیند، به تحول فلسفه‌ی فرانسه و نیز زندگی فکری فرانسویان به طور کلی کمک کردند. مرلو - پونتی را فیلسوفان اخیر فرانسوی گاه بی‌ارزش شمرده‌اند زیرا به گفته‌ی

آنان او نتوانسته است خود را از انسان‌گرایی سنتی رها سازد. اگرچه بی‌گمان او «انسان‌گرا» است، به این معنی که خواهان دنیایی انسانی‌تر و عقلانی‌تر برای زندگی انسان‌ها است، اما در واقع فلسفه‌ی او، بیش از فلسفه‌ی برگسون، مارسل، یا سارتر، نشان آغاز پایان انسان‌گرایی و عقل‌گرایی فلسفی فرانسه است. برگسون و مارسل هر دو، به شیوه‌های مختلف، اندیشه‌ی ارزش‌هایی استعلایی را که خود را بر انسان‌ها آشکار می‌کنند، حفظ می‌کنند؛ سارتر، اگرچه این اندیشه را رد می‌کند، اما هنوز تصویری اساساً دکارتی از سوژه‌ی انسانی به عنوان چیزی اینهمان با آگاهی ارائه می‌کند، آگاهی‌یی که، اگرچه امکانی است اما هنوز یکسره منفصل از جهان درهم ریخته‌ی وجود است. مفهوم دوگونه بودن سوژکتیویته‌ی انسانی، که در فلسفه‌ی مرلو - پونتی دیده می‌شود، سرآغاز همان «مرکزیت‌زدایی» سوژه در اندیشه‌ی ساختارگرا و پس‌اساختارگرا است، که در فصل‌های بعد بررسی خواهد شد.

اندیشه‌ی مرلو - پونتی، آن سان که در آثار منتشر شده پس از مرگ وی، یعنی مرئی و نامرئی و نثر جهان، آمده است، در واپسین سال‌های عمر او حتا به گونه‌یی روشن‌تر به این سمت تحول یافت. در کارهای آغازین او نقش مسلط با پدیدارشناسی هوسرل بود، اما هایدگر همیشه تأثیر مهمی بر اندیشه‌ی او داشت (مانند مفهوم کلیدی انسان به عنوان «در - جهان - بودن»، که مستقیماً از هایدگر گرفته شد). در این آثار واپسین، نوعی دلمشغولی هایدگری با هستی‌شناسی، با بررسی «هستی» به طور کلی، بیش از پیش در مرکز توجه قرار می‌گیرد. در همان حال، تأکید فزاینده‌ی او را بر زبان می‌بینیم، که بازهم از چرخش زبان‌شناختی فلسفه‌ی بعدی فرانسه خبر می‌دهد.

در ۱۹۵۲، هنگامی که مرلو - پونتی نامزدی‌اش را برای کرسی کلژ

دوفرانس ارائه می‌کرد، پیش‌آگهی‌یی در مورد کاری که می‌خواست در سال‌های آینده انجام دهد، نوشت.^{۱۶} در این پیش‌آگهی، او اعلام می‌کند که در کارهای در دست تهیه‌اش «می‌خواهد نشان دهد که چگونه ارتباط با دیگران، و اندیشه، قلمرو ادراک حسی را که ما را با حقیقت آشنا کرده است، ادامه می‌دهند و از آن فراتر می‌روند».^{۱۷} زبان، اندیشه را از دست امر گذرا نجات می‌بخشد، اما «هرگز لباسی صرف برتن اندیشه‌یی نیست که در غیر این صورت از روشنی کامل برخوردار باشد».^{۱۸} به ویژه کاربرد ادبی زبان بیان صرف اندیشه‌ی نویسنده نیست، طوری که گویی اندیشه را می‌توان مستقل از واژه‌هایی که آن را بیان می‌کنند، شناسایی کرد. برعکس، زبان، حتا نثر، از نوعی خودسالاری برخوردار است، نوعی توانایی در چنگ گرفتن «معنایی که پیش از این هرگز عینیت نیافته بوده است».^{۱۹} مرلو - پونتی اعلام می‌کند که قصد دارد در آثار آینده‌اش، با الهام از این گفته‌ی هگل که دولت روم «نثر جهان» بود، این مفهوم نثر را به خارج از قلمرو خاص زبان، تعمیم دهد، به عرصه‌های گسترده‌تر روابط انسان و حتا «به تأمل درباره‌ی این لوگوس* که وظیفه‌ی به صدا در آوردن جهانی تاکنون خاموش را برعهده‌ی ما می‌گذارد».^{۲۰} او نتیجه می‌گیرد که دستیابی به این هدف به معنی ساختن یک متافیزیک خواهد بود.

۱۱. زبان و متافیزیک

برنامه‌ی اعلام شده در پیش‌آگهی مرلو - پونتی دو بخش دارد - تأمل درباره‌ی زبان و رابطه‌اش با جهان، و بحث درباره‌ی رابطه‌ی ما با «هستی» به طور کلی - و هدف این است که بخش اول به بخش دوم بینجامد. روشن

* Logos، در فلسفه یونان باستان (و پیش از همه، فلسفه‌ی هراکلیت) اصل یا قانونی است که به جهان، عقلانیت و نظم می‌دهد - م.

است که مرلو-پونتی در زمان تهیه‌ی این پیش‌آگهی در حال کارکردن روی دستنوشته‌ی اثر مورد نظر خود به نام مقدمه‌یی بر نثر جهان بود، و بعدها (معلوم نیست دقیقاً در چه زمانی) این متن را رها کرد. بخش تکمیل شده‌ی این اثر، پس از مرگ او در میان دستنوشته‌هایش پیدا شد و به نام نثر جهان (*La Prose du monde*) در ۱۹۶۹ توسط انتشارات گالیمار در پاریس منتشر شد.^{۲۱} به نظر می‌رسد که مرلو-پونتی این اثر را در پاسخ به ادبیات چیست؟ سارتر نوشته است، اما منشأ آن هرچه بوده باشد دامنه‌ی آن بسی گسترده‌تر از پاسخ به کتاب سارتر است. تأملی است درباره‌ی زبان و به طور کلی بیان، که بحث پدیدارشناسی ادراک حسی درباره‌ی رابطه‌ی بین جسمیت یافتگی و بیانگری* را پی می‌گیرد. مرلو-پونتی در این اثر آغازین خود گفته بود که جسم «زیسته»، جسمی که ما جهان را از طریق آن تجربه می‌کنیم و به کمک آن روی جهان عمل می‌کنیم، ذاتاً بیانگر است، و همین ویژگی است که به گفتار می‌انجامد - «اندیشه به سوی بیان، به عنوان کمال خود، میل می‌کند».^{۲۲}

اما، گفتار، یعنی بیان مستقیم اندیشه‌های ما، به صورت زبان، ساختار قاعده‌مندی که زبان‌شناسی آن را بررسی می‌کند، نهادینه می‌شود. زبان نهادینه شده یک قدم از تجربه‌ی زیسته‌ی انسان، و بنابراین از خلاقیت انسان، دورتر است: آفریننده‌ی این پندار است که بین واژه‌ها و مدلول‌های آن‌ها تناظر یک به یک وجود دارد. زبان به این معنا همان است که فرامی‌گیریم، و فراگیری زبان عبارت است از پیروی از قواعدی که بیان‌های زبانی خاص را به ابژه‌های خاص ربط می‌دهند. پس، جهان مجموعه‌ی ابژه‌هایی می‌شود که زبانی که به کار می‌بریم به آن‌ها ارجاع می‌دهد: خود ما، که زبان را به کار می‌بریم، از دید حذف می‌شویم.

* expressivity

اندیشه‌ی فلسفی سنتی درباره‌ی زبان و رابطه‌ی آن با جهان بر این الگو از زبان مبتنی است و در نتیجه همه‌ی زبان‌ها را، قطع نظر از تفاوت‌های فرهنگی انسان‌های به کار برنده آن‌ها، اساساً یکسان می‌بیند: این تفاوت‌ها به پوششی صرفاً سطحی تبدیل می‌شوند که شکل ذاتی زیربنایی زبان را پنهان می‌کند. (آشنایان با فلسفه‌ی تحلیلی ممکن است این اندیشه را شبیه دیدگاه فرگه و ویتگنشتاین آغازین درباره‌ی زبان بدانند.)

اما زبانی که بالفعل تجربه می‌کنیم، اصلاً چنین نیست: ما زبان را نه صرفاً برای انعکاس یک واقعیت عینی، بل برای بیان درگیر شدن خودمان با واقعیت به کار می‌بریم. زبان از دل این درگیر شدن بیرون می‌آید: بیان‌های فردی معنای خود را نه از رجوع به ابژه‌های مستقل، بل از رابطه‌شان با بیان‌های دیگر زبان به دست می‌آورند. «نیروی بیانی یک نشانه از نقش آن نشانه در یک نظام و همزیستی آن با نشانه‌های دیگر ناشی می‌شود».^{۲۳} کاربرد زبان در ادبیات به کاربرد آن در گفتار نزدیک‌تر است تا به زبان صرفاً بازگوینده‌ی امور واقع که علم سودای آن را در سر می‌پروراند. شاعران و حتا نثرنویسان، واژه‌ها را خلاقانه به کار می‌برند: آنان مجبورند از معانی تثبیت شده‌ی واژه‌ها در زبان نهادینه شده آغاز کنند، اما قادرند از این معانی برای ابلاغ چیزی از بیخ و بُن نو به مخاطبان خود، برای تغییر نحوه‌ی نگریستن ما به جهان، یا (صحیح‌تر بگوییم) برای تغییر درگیر شدن ما با جهان و با یکدیگر از طریق زبان، استفاده کنند. بدین‌سان، زبان خلاق، حتا در حالت افزودن مطالب نوین به یک سنت به ارث رسیده، باز هم آن سنت را مبنا قرار می‌دهد (مرلو - پوتتی این امر را با شیوه‌ی نقاشان مقایسه می‌کند که با سنتی معین هم‌هویت می‌شوند و با تکامل آنچه از پیش ذاتی آن سنت است چیزی نو می‌آفرینند).

در اینجا، پیوند بین تأملات ما درباره‌ی زبان و ملاحظات متافیزیکی

درباره‌ی رابطه‌ی ما با جهان‌مان آشکار است. مرلو - پوتتی در زمان مرگ روی دستنوشته‌ی آشکارا متافیزیکی‌تری کار می‌کرد که پس از مرگ او کشف شد. متن ناتمام این دستنوشته و یادداشت‌های آماده‌شده‌ی آن پس از مرگ مرلو - پوتتی به نام مرئی و نامرئی (*Le Visible et l'invisible*) و با ویرایش کلود لوفور منتشر شد. ترجمه‌ی انگلیسی این متن فقط ۱۶۰ صفحه است که حدود ۱۰۰ صفحه «یادداشت‌های آماده‌شده» در پی دارد. بیشتر متن از ملاحظات روش‌شناختی و بحث انتقادی درباره‌ی فیلسوفانی چون برگسون و سارتر تشکیل شده، اما دیدگاه‌های اساسی خود مرلو - پوتتی را نیز، متأسفانه به صورتی ناکامل، در آن می‌توان یافت. از آنجا که او هنوز روی این متن کار می‌کرد، این دیدگاه‌ها در بسیاری جاها گنگ و نامفهوم‌اند و در بهترین حالت پیشنهادهایی هوس‌انگیزند تا اندیشه‌هایی کامل شده، اما حتا در این حالت نیز نشان می‌دهند که چگونه مرلو - پوتتی می‌توانسته است اندیشه‌های آثار آغازین‌اش را در جهاتی نو و برانگیزنده به کار گیرد.

شاید بهترین نقطه برای آشنایی با این دیدگاه‌ها، مفهوم آشنای دو گونه بودن تجربه‌ی انسان، مفهوم اساساً جسمیت‌یافته‌بودن سوژکتیویته‌ی ما باشد. با توجه به این مفهوم، جسم‌های خود ما شأنی دو گونه دارند - هم خودشان ابژه‌های ادراک حسی ما هستند، یعنی جزئی از آنچه برای ما «مرئی» است، جزئی از جهان، و هم سوژه‌اند، وسایلی که ما از طریق آن‌ها جهان را ادراک می‌کنیم و مورد عمل قرار می‌دهیم (و در این معنا، «نامرئی» اند). از آنجا که ما ادراک‌کنندگان جسمیت‌یافته هستیم، جهانی که ادراک می‌کنیم نه کاملاً متمایز از ما است و نه صرفاً جزئی از ما: ما و جهان‌مان جنبه‌های متمایزی از یک «هستی» هستیم، جزئی از آن و در عین حال جدا از آن. «بنابراین می‌گوییم جسم ما یک هستی دو لایه است،

از یک سو چیزی است در میان چیزها و از سوی دیگر آن چیزها را می‌بیند و لمس می‌کند.^{۲۵} امّا، جسم ما، به دلیل شأن دوگونه‌اش، دقیقاً «چیزی در میان چیزها»، کاملاً مانند ابژه‌هایی که همین جسم ما را قادر به ادراک آن‌ها می‌کند، نیست: به عنوان سوژه، علاوه بر جنبه‌ی «مرئی»، جنبه‌ی «نامرئی» دارد. امّا «هستی بدنی» ما در نهایت از «هستی» به طور کلی جدا شدنی نیست (و این جدایی ناپذیری هستی ما همان چیزی است که مرلو - پونتی آن را «گوشت»^{*} می‌نامد). موقعیت دوگانه‌ی ما به عنوان سوژه و ابژه هم «راهگشای... رویدادگی است، همان چیزی که رویداده را رویداده می‌کند» و هم «آن چیزی است که به رویداده‌ها معنی می‌دهد، یعنی باعث می‌شود که رویداده‌های پراکنده حاکی از «چیزی» باشند.^{۲۶}

اگر هستی ما از «هستی» به طور کلی جدایی ناپذیر است، پس کار فلسفه نه توصیف یا توضیح یک واقعیت مستقل، بل این است که بگذارد «هستی» خود سخن بگوید. حسن ختام بحث درباره‌ی فلسفه‌ی مرلو - پونتی را به نقل قولی از مرئی و نامرئی اختصاص می‌دهیم که نشان می‌دهد چگونه این واپسین کار ناتمام مرلو - پونتی مضامین آغازین او را در جهاتی پرورش می‌داد که بعدها فیلسوفانی که در فصل‌های بعد به آنان خواهیم پرداخت، آن‌ها را پیش بردند:

فیلسوف سخن می‌گوید، امّا این نقطه‌ی ضعف اوست، آن هم نقطه‌ی ضعفی توجیه‌ناپذیر: او باید خاموش بماند، با خاموشی منطبق شود، و در «هستی» به فلسفه‌ی بی‌پوند که حاضر و آماده در آنجاست. امّا چیزها چنان روی می‌دهند که گویی او می‌خواهد سکوت خاصی را که صدایش را از درون خویش می‌شنود، به زبان آورد... پس، باید باور کنیم

* flesh

که زبان صرفاً خلاف حقیقت، خلاف انطباق [با خاموشی، با خود چیزها]، نیست، بل زبانِ انطباق [با چیزها]، شیوه‌ی واداشتن خودِ چیزها به سخن گفتن نیز وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد. و این همان چیزی است که فیلسوف به دنبال آن است. این، باید زبانی باشد که او آن را سازمان نداده است، کلماتی که او آن‌ها را کنار هم نچیده است، بل به دلیل درهم پیچیدگی طبیعی معنی‌شان از طریق او، از طریق داد و ستد پنهان استعاره، با هم ترکیب شده‌اند. - زبانی که دیگر آنچه در آن اهمیت دارد نه معنی آشکار هر کلمه و هر تصویر، بل روابط جانبی و خویشاوندی‌های نهفته در نقل و انتقال‌ها و مبادله‌های آن‌ها است.^{۲۷}

سه مارکسیست فرانسوی

۱. مارکسیسم و چپ فرانسوی

دست کم از انقلاب ۱۷۸۹ به بعد، روشنفکران فرانسوی خود را مخالف بورژوازی شمرده‌اند. این مخالفت در برخی موارد چندان بیش از یک بیزاری عمومی از سنت‌گرایی بورژوایی نبوده، اما اغلب از این فراتر رفته و وارد قلمرو فعالیت سیاسی شده است. این فعالیت سیاسی گاه شکل راست به خود گرفته است - هواداری از سلطنت، از کاتولیسیسم پاپ سالار*، یا در دوره‌های اخیر از یکی از گونه‌های فاشیسم. اما بسیاری از روشنفکران سیاسی ضد بورژوازی فرانسه خود را جزء جناح چپ و رادیکال، سوسیالیست، یا کمونیست دانسته‌اند. در ادبیات، این رادیکالیسم سیاسی خود را، برای مثال، در رمان‌های بزرگ و بحث‌انگیز امیل زولا، یا پس از آن، در رمان‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ آندره مالرو، یعنی امید (*L'Espoir*) و وضع انسان (*La Condition humaine*)، نشان داده است.

چپ فرانسه، به میزانی بسیار بیشتر از چپ دنیای انگلیسی زبان، کوشیده است به فعالیت سیاسی خود مبنایی فلسفی ببخشد. در فرانسه،

* ultramontane Catholicism

سنت نیرومندی از اندیشه‌ی رادیکال بومی وجود دارد - فوریه، سنت سیمون، سورل و دیگران - اما در بیشتر مدت قرن حاضر، جریان اصلی اندیشه‌ی فلسفی چپ فرانسه، مارکسیسم بوده است. بسیاری از روشنفکران فرانسوی (تا همین اواخر) به حزب کمونیست فرانسه (PCF) می‌پیوستند؛ دیگران هواداری غیر انتقادی حزب از اتحاد شوروی و جنایت‌های آن را تحمل‌ناپذیر دانسته‌اند، اما بازهم رضایت‌بخش‌ترین شالوده‌ی فلسفیِ باورها و ارزش‌های سیاسی خود را در روایتی از مارکسیسم یافته‌اند.

مضمون فصل حاضر، مجادله‌ی بین مارکسیست‌های «وفاکیش»* (طرفداران حزب کمونیست فرانسه) و هواداران روایت‌های دیگر مارکسیسم، و پیامدهای این مجادله در فرهنگ گسترده‌تر روشنفکران فرانسوی است. برای روشنفکران فرهیخته‌ی فرانسه، با همه‌ی گرایش‌های که به اهداف سیاسی و اجتماعی حزب کمونیست فرانسه داشتند، هضم ایدئولوژی رسمی این حزب آسان نبود، ایدئولوژی‌یی که صرفاً رونوشت «مارکسیسم» زمخت، مکانیکی و جزمی‌یی بود که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی اشاعه می‌داد و بیشتر مدیون انگلس، لینن و استالین بود تا خود کارل مارکس. در این روایت، مارکسیسم عبارت بود از «سوسیالیسم علمی»، نظریه‌یی علمی درباره‌ی قوانین تکامل اجتماعی، که طبق آن عامل تعیین‌کننده‌ی نهایی فعالیت اجتماعی و قرار و مدار انسان، نظام اقتصادی جامعه («مناسبات تولید») بود، که به نوبه‌ی خود منعکس‌کننده‌ی مرحله‌ی تکامل «وسایل تولید» یعنی تکنولوژی‌یی بود که جامعه کالاهای مورد نیاز خود را با آن تولید می‌کرد. اندیشه‌ی انسان (فلسفی،

* orthodox

دینی، هنری، حقوقی و غیره) صرفاً پدیدار ثانوی* این نظام اقتصادی بود، بازتاب کمابیش پندار گونه‌ی رویدادهای واقعی در مغز انسان، که به همین دلیل نمی‌توانست (به گفته‌ی انگلس، «در تحلیل نهایی») تأثیری مستقل بر سیر رویدادها داشته باشد. قوانین سوسیالیسم علمی، پیش‌بینی فروپاشی نهایی نظام سرمایه‌داری در اثر تناقض‌های درونی خودش و جایگزینی آن را نخست با «دیکتاتوری پرولتاریا» (مانند اتحاد شوروی) و سرانجام با کمونیسم کامل ممکن می‌کرد.

در این شرح، «علم» مفهومی سراپا پوزیتیویستی بود، یعنی بر این فرض مبتنی بود که کوشش برای دستیابی به فهم عقلانی جامعه‌ی انسانی باید در راستای تبیین‌های مکانیکی فیزیک کلاسیک پیش رود. اما این فرض را می‌توان زیر سؤال برد. بالاخره، هرچه باشد، فیزیک کلاسیک به جهانِ ابژه‌های بی‌جان، یا ابژه‌هایی که بی‌جان شمرده می‌شوند (از جمله جسم انسان) می‌پردازد: ابژه‌های بی‌جان هیچ اندیشه‌یی درباره‌ی وضعیت خود ندارند، و بنابراین اندیشه‌یی که وجود ندارد نمی‌تواند نقشی در تبیین رفتار این ابژه‌ها داشته باشد. اما، جوامع انسانی از انسان‌هایی ساخته شده‌اند که به وضعیت خویش می‌اندیشند، و دست‌کم موجه است اگر بگوییم چنانچه بخواهیم کارهایی را که مردم می‌کنند، نهادهایی را که ایجاد می‌کنند و غیره را بفهمیم، باید اندیشه‌های آنان را به حساب آوریم. اندیشه‌ها تاریخی دارند به مفهومی که حرکات ابژه‌های بی‌جان فاقد آن‌اند: اندیشه‌های کنونی من درباره‌ی وضعیت کنونی‌ام (و بنابراین خصلت خود این وضعیت) تحت تأثیر آنچه درباره‌ی گذشته‌ی خودم می‌دانم و می‌اندیشم، قرار دارند. پس، می‌توان گفت که فهم وضع کنونی جامعه مستلزم درک تاریخی راه خاصی است که آن را از گذشته به

* epiphenomenon

اینجا رسانده، و نه کاربست «قوانین تحول اجتماعی» کلی و بی‌زمان. افزون بر این، فهم جامعه‌ی خود، خود عملی اجتماعی است، و از این رو می‌تواند سهمی در تغییر خصلت آن جامعه داشته باشد.

بر اساس این نقد، چیزی که مارکسیسم شوروی آن را حذف کرد، فقط انسانیت انسان‌ها بود. اما می‌توان گفت، و گفته شد، که حذف انسانیت انسان‌ها فهم این نکته را ناممکن می‌سازد که چرا باید خواستار برقراری سوسیالیسم باشیم، و شاید حتا درک این را نیز محال می‌کند که چگونه می‌توان به آن دست یافت. به هر حال، چرا باید فکر کنیم که پرولتاریایی که به میزان مورد ادعای مارکسیست‌های شوروی تحت ستم سرمایه‌داری بوده است باید بتواند نیروهای لازم را، نه برای طغیان خشم ویرانگر صرف، بل برای برقراری نوع نوینی از جامعه گرد آورد که یک بار برای همیشه به ستم انسان بر انسان پایان می‌دهد؟ تا زمانی که فقط آثار دوران پختگی مارکس شناخته شده بودند، می‌شد فکر کرد که یا باید مارکسیست بود و این مسائل فکری را پذیرفت و یا یکسره از سوسیالیسم انقلابی دست کشید و به روایتی از انسان‌گرایی لیبرالی یا سوسیال دمکراتیک گروید. به هر حال، نوشته‌های واپسین مارکس حاوی فرازهای بسیاری بود که آن‌ها را فقط می‌شد به گونه‌ی موجه به شیوه‌ی «شوروی» تفسیر کرد. اما، انتشار ترجمه‌های فرانسوی نوشته‌های دوران جوانی مارکس از ۱۹۲۷ به بعد، حاکی از آن بود که خود مارکسیسم را می‌توان چون شکلی از «انسان‌گرایی» بازتفسیر کرد.

۲. مارکسیسمِ هگلی شده

مارکس جوان هنوز تا حد بسیار زیادی تحت تأثیر فلسفه‌ی هگل بود، و کشف دوباره‌ی نوشته‌های آغازین مارکس در فرانسه همراه بود با توجه

دوباره‌ی فیلسوفان فرانسوی به هگل. به نظر می‌رسید که مفاهیم هگلی امکان فرمول‌بندی دوباره‌ی مارکسیسم را به عنوان نوعی انسان‌گرایی فراهم می‌کنند. تنها کسی که در معرفی فلسفه‌ی هگل، و یک مارکسیسم هگلی شده، به فرانسویان نیرومندترین تأثیر را داشت، مهاجری روسی به نام الکساندر کوژو بود که از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ در «مدرسه‌ی عملی مطالعات عالی» [«اکول پراتیک»] پاریس پدیدارشناسی روح هگل را درس می‌داد. این درس‌ها توجه شماری از سران روشنفکران جوان آن زمان را به خود جلب کرد، از جمله مرلو-پونتی (چنان که در فصل پیش گفتیم)، ریمون آرون، ریمون کنو، ژرژ باتای، ژاک لاکان، و (گفته می‌شود، اگرچه به نظر نمی‌رسد مدرکی دال بر آن در دست باشد) سارتر. هم اکنون در فصل پنجم نشانه‌ی تأثیر این درس‌ها را بر اندیشه‌ی مرلو-پونتی دیدیم، اما این تأثیر، به ویژه پس از انتشار این درس‌ها به شکل کتاب پس از جنگ جهانی دوم^۱، بسیار گسترده‌تر از آن بود. در آن زمان، تغییر فضای سیاسی پس از تجربه‌های جنبش مقاومت، روشنفکران را بسیار بیشتر پذیرای اندیشه‌های مارکسیسم انسان‌گرا و هگلی کرده بود. نه فقط تفسیر کوژو از هگل، بل تفسیر ژان هیپولیت، و نیز تفسیرهای مارکسیست‌های غیر فرانسوی چون گئورگ لوکاچ مجاری و آنتونیو گرامشی، نظریه‌پرداز ایتالیایی، نیز از این حال و هوا سود بردند.

تفسیر کوژو از پدیدارشناسی هگل حرف دل روشنفکران فرانسوی چپ‌گرا اما غیراستالینیست بود، زیرا به نظر می‌رسید که راه را برای شیوه‌یی از اندیشیدن به جامعه و کنش اجتماعی باز می‌کند که هم از محافظه‌کاری بدبینانه می‌پرهیزد و هم از آرمان‌گرایی لیبرالی گنگی که واقعیت‌های تاریخی را به حساب نمی‌آورد. چنین شیوه‌ی اندیشیدنی را به خوبی می‌شد به روح مارکسیسم وفادار دانست، اما با شرح رسمی و

حزبی نظریه‌ی مارکسیسم مطابقت نداشت. زیرا ویژگی این شرح رسمی آن بود که، چنان که بیشتر گفتیم، درست همان دیدگاه جنبش روشنگری درباره‌ی «علم» و «عقلانیت» را به کار می‌گرفت که زیربنای هم محافظه‌کاری و هم آرمان‌گرایی لیبرالی بود. و از آنچه در فصل اول عنصر «گالیله‌یی» فلسفه‌ی دکارت‌اش نامیدیم سرچشمه می‌گرفت. بر اساس دیدگاه جنبش روشنگری، کنش اجتماعی عقلانی کنشی بود برای دستیابی به اهداف اجتماعی عقلانی با استفاده از وسایل ناشی از فهم «علمی» جامعه. منظور از فهم علمی جامعه، چنان که دیدیم، تبیین پدیده‌های خاص جامعه با قوانین جهان‌شمول بی‌زمانی بود که از قوانین جهان‌شمول بی‌زمان فیزیک کلاسیک الگو گرفته بودند. و اهداف اجتماعی عقلانی نیز همین سان بی‌زمان و جهان‌شمول، و مستقل از موقعیت تاریخی یا فرهنگی خاص انسان قابل تشخیص بودند. بدین سان، بین عقل و تاریخ شکافی وجود داشت: تاریخ را نمی‌شد به گونه‌ی عقلانی درک کرد، و «علم»‌ی راستین به حساب نمی‌آمد، بل در بهترین حالت، چنان که دکارت گفته بود، منبع داستان‌های شورانگیز بود.^۲

به آسانی می‌توان دید که چگونه این دیدگاه درباره‌ی کنش اجتماعی عقلانی یا به محافظه‌کاری می‌انجامد یا به یوتوپیاپردازی لیبرالی. در این دیدگاه، مفهوم جامعه‌ی کاملاً عقلانی یا کاملاً انسانی لزوماً از واقعیت در هم ریخته‌ی جوامع تاریخی بالفعل دور است. بنابراین، فرد یا تحت تأثیر شکاف بین جامعه‌ی موجود و جامعه‌ی آرمانی قرار می‌گیرد و به محافظه‌کاری نومید تبدیل می‌شود، و یا این نومیدی را رد می‌کند و می‌کوشد این شکاف را پُر کند. اما، در مورد اخیر، از آنجا که آرمان‌های فرد ربطی به وضع بالفعل جامعه ندارند، او نمی‌تواند با مبنا قرار دادن آنچه هم اکنون در جامعه‌ی موجود وجود دارد، آن‌ها را متحقق کند: تلاش

برای دستیابی به جامعه‌ی آرمانی باید کار نخبگان روشن اندیشی باشد که به نام اهدافی که فقط آنان قادر به تشخیص‌شان هستند، توده‌های ناآگاه را به کار می‌گیرند. این تلاش برای به کارگیری توده‌ها یا به طور کامل شکست می‌خورد، که در این صورت فرد به حالت نومیدی محافظه کارانه باز می‌گردد، و یا، حتا بدتر از آن، به یک معنا موفق می‌شود، اما فقط به بهای مستحکم کردن قدرت نخبگان پیشرو.

۳. الکساندر کوژو

تحریف‌های استالینسم را می‌شد به شیوه‌یی از این قبیل مستقیماً به تفسیر پوزیتیویستی از مارکسیسم ربط داد. اما، خود مارکسیسم را، به‌ویژه پس از کشف دوباره‌ی مارکس جوان، می‌شد آموزه‌یی اساساً ضدنخبه‌گرایانه و دموکراتیک دانست، و این نگرش انگیزه‌ی جست و جوی تفسیر غیرپوزیتیویستی بدیلی چون کوژو درباره‌ی هگل را فراهم کرد. هگل کوژو، عقل را تاریخی می‌کرد، و بدین‌سان دیدگاهی عقلانی درباره‌ی تاریخ را ممکن می‌ساخت. کوژو برای نشان دادن این نکته، پدیدارشناسی روح را متن اصلی هگل می‌گرفت، زیرا در این متن هگل عقل را چون چیزی ارائه می‌کرد که به تدریج از دل تجربه‌ی انسان بیرون می‌آید، و (دست کم آن گونه که کوژو می‌دید) انسان‌ها را موجوداتی می‌دانست که بیش از پیش به انسانیت خویش دست می‌یابند. در این دیدگاه، انسان بودن نه امری صرفاً زیست‌شناختی یا به هر حال طبیعی در اعضای نوع ما، بل بیشتر یک دستاورد است که باید رفته رفته متحقق شود: و در برداشت کوژو، شیوه‌ی تحقق آن بر اساس نظر هگل، از شرح مارکسیستی درباره‌ی تاریخ انسان به عنوان تاریخ ستیزه‌ی طبقاتی خبر می‌داد.

به نظر کوژو، عزیمتگاه تحلیل هگل این بود که انسان، خودآگاهی* است: ^۳ یعنی، انسان کامل بودن به معنی آگاه بودن از خود به عنوان انسان است. اما، خودآگاه بودن به این معنا یک دستاورد است، و نکته‌ی مهم درک شرایطی است که باید متحقق شوند تا این دستاورد را امکان‌پذیر سازند. آگاهی، در بنیادی‌ترین سطح آن، صرفاً امری «حیوانی» است - به سوی ابژه‌های خود سمت گرفته و کاملاً جذب آن‌ها شده است. این همان نوع آگاهی است که ما آنگاه از آن برخورداریم که صرفاً «سوژه‌های شناسنده» هستیم، آنگاه که رابطه‌ی ما با جهان فقط رابطه‌ی شناسندگان است: رابطه‌ی شناسندگی یا صرفاًشناختی با ابژه‌ها به معنی جذب شدن کامل در آن چیزی است که شناخته می‌شود، بی‌آن که هیچ درکی از خودمان به عنوان وجودی سوژکتیو داشته باشیم. (البته، این همان مفهوم سوژه‌ی انسانی فلسفه‌ی کلاسیک است، که محور آن نظریه‌ی شناخت است). برای آن‌که امکان درک خودمان به عنوان سوژه را داشته باشیم، باید از رابطه‌ی صرفاً شناختی با چیزها فراتر رویم و به عنصر میل** برسیم. «میل چیزی است که «هستی» را، که خود را در شناخت (حقیقی) بر خویشتن آشکار می‌کند، به «ابژه»یی تبدیل می‌کند که سوژه‌یی متفاوت و «در تقابل» با ابژه آن را برای «سوژه» آشکار می‌سازد.»^۴

تأمل در این جمله، به زحمت‌اش می‌ارزد. کوژو می‌گوید، ما فقط از طریق میل از خودمان به عنوان «سوژه»، و از جهان رویاروی مان به عنوان مجموعه‌یی از «ابژه»ها، که از خودمان متمایز است، باخبر می‌شویم. «شناختن» صرفاً به معنی با خبر بودن از جهان (از «هستی») است، بی‌آن که از خودمان و بنابراین از شکاف بین خودمان و جهان ابژکتیو باخبر باشیم. اما میل داشتن به چیزی [یا طلبیدن چیزی] به معنی با خبر بودن از

آن است به عنوان چیزی متفاوت از خودمان، چیزی که از خواسته‌های ما سرپیچی می‌کند، و بنابراین به عنوان «ابژه»یی متمایز از خودمان که «سوژه» ایم. پس، به دلیل داشتن میل است که می‌توانیم از رابطه‌ی «سوژه - ابژه» باخبر شویم. با این همه، این میل جزئی از وجود حیوانی ماست: میل داشتن به خودی خود، هیچ چیز مشخصاً انسانی ندارد، و از همین رو خودآگاهی ما صرفاً به عنوان موجودات میل‌کننده هنوز به معنی آگاهی از خودمان به عنوان انسان نیست. چنان که کوژو می‌گوید، میل حیوانی شرط لازم خودآگاهی هست، اما شرط کافی آن نیست.

طبق برداشت کوژو از هگل، عنصر ضروری دیگر برای خودآگاهی حقیقی انسان این است که ابژه‌ی میل خود باید یک میل غیرطبیعی دیگر باشد. زیرا میل خود را با نفی ابژه‌اش مشخص می‌کند، به طوری که نوع این میل و بنابراین نوع نفس میل‌کننده‌یی که فرد از آن آگاه می‌شود، به نوع ابژه‌یی بستگی دارد که این میل آن را نفی می‌کند. بنابراین، انسان کامل بودن مستلزم آن است که فرد عضو جامعه‌یی از انسان‌های دیگر باشد، چنان که هر یک از اعضای این جامعه میل یکدیگر را به عنوان میل انسانی دیگر طلب کنند. اما منظور از طلبیدن میل کسی دیگر چیست؟ منظور از آن، چنان که کوژو تفسیر می‌کند، این است که انسان میل دارد که انسان دیگر ارزش او را به عنوان انسان به رسمیت بشناسد، طلب به رسمیت شناختن است، و از همین رو جامعه‌ی انسانی به دلیل نیاز انسان به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگران به وجود آمده است. جامعه‌ی انسانی با گله‌ی حیوان‌های غیرانسان، که صرفاً برای ارضای امیال حیوانی همکاری می‌کنند (مثلاً شکار به صورت گله‌یی و نه فردی)، تفاوت دارد.

اما میل کاملاً انسانی از یک جهت تعیین‌کننده‌ی دیگر نیز با میل

صرفاً حیوانی فرق دارد. تمام امیال حیوانی در نهایت عبارت‌اند از انواع گوناگون میل به صیانت حیات حیوانی خود. میل انسانی برای آن‌که بتواند با این امیال فرق داشته باشد، باید بر این میل حیوانی صیانت نفس غلبه کند: باید آماده باشد وجود زیست‌شناختی خود را برای تضمین شأن و منزلت انسانی خویش به خطر اندازد. بنابراین، من آنگاه به راستی انسان‌ام که به رسمیت شناخته شدن انسانیت‌ام را از سوی انسان‌های دیگر به بقای صرفاً زیست‌شناختی‌ام ترجیح دهم. و، کوژو می‌گوید، از آنجا که این امر منطقاً مستلزم آن است که انسان‌های دیگر نیز آماده‌ی به خطر انداختن زندگی خود باشند تا من هم آنان را به رسمیت بشناسم، پس نتیجه می‌گیریم که خاستگاه خود آگاهی، جنگ تا پای جان برای به رسمیت شناخته شدن است.^۵

در همین جا است که کوژو به بحث هگل درباره‌ی رابطه‌ی ارباب - برده می‌پردازد، که در تفسیر او از پدیدارشناسی هگل نقش تعیین‌کننده‌ی دارد. زیرا، اگر ما از طریق جنگ تا پای جان با انسان دیگر برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان فردی خودسالار انسان می‌شویم، پس انسانیت فقط در صورتی می‌تواند به موجودیت خود ادامه دهد که این جنگ تا حد مرگ هیچ یک از جنگاوران پیش نرود. ما فقط در صورتی خودآگاه و به عنوان انسان به رسمیت شناخته می‌شویم که هم خودمان و هم شخص دیگر به معنایی زیست‌شناختی به زندگی ادامه دهیم. اگر هر یک از ما بمیریم، دیگر نمی‌توانیم شأن انسانی دیگری را به رسمیت بشناسیم. بنابراین، تنها نتیجه‌ی رضایت بخش این «جنگ تا پای جان» باید آن باشد که در واقع هیچ یک از طرفین نباید بمیرد، بل باید به گونه‌ی پیروز شود که بتواند دیگری را بکشد. آن‌که آماده است زندگی‌اش را به خطر اندازد،

پیروز می‌شود و آن‌که این آمادگی را ندارد شکست می‌خورد، و از همین رو به عنوان برده‌ی فرد پیروز تسلیم او می‌شود.

به سخن دیگر، انسان در حالت پیدایش خود، هرگز انسان محض نیست. او همیشه، به حکم ضرورت و به حکم ذات خود، یا ارباب است یا برده. اگر واقعیت انسانی فقط به صورت واقعیتی اجتماعی می‌تواند به وجود آید، پس جامعه - دست کم در خاستگاه خود - فقط آنگاه انسانی است که حاوی یک عنصر اربابی و یک عنصر بردگی، یعنی حاوی وجودهای «خودسالار» و وجودهای «وابسته» باشد.^۶

بنابراین، تاریخ جامعه‌ی انسانی عبارت است از داستان مبارزه‌ی بین این دو عنصر اساسی، فرمانروایان و فرمانبران، ستمگران و ستمکشان: به بیان دیگر، چنان که مارکس و انگلس در جمله‌ی مشهور «بیانیه‌ی کمونیسم» گفته‌اند، «تاریخ تمام جوامع تاکنون موجود تاریخ مبارزات طبقاتی است». در مورد مارکس، تفاوت در آن بود که او با مشخص کردن انواع متفاوت فرمانروایان و فرمانبران در مراحل مختلف تاریخ، و با نشان دادن چگونگی تغییر خصلت مبارزه و نتیجه‌ی آن بر اساس تغییر خصلت مبارزان، به این طرح انتزاعی «ارباب» و «برده» جسمانیت تاریخی داد.

با این همه، کوژو بر رابطه‌ی بین تحلیل متافیزیکی هگل در مورد شرایط انسانیت و شرح مارکس درباره‌ی مسیر واقعی تاریخ انسان تأکید می‌کند - رابطه‌ی که با مفهوم کار* برقرار می‌شود. کوژو می‌گوید، انسان برای آن‌که به راستی انسان باشد باید برداشت‌اش از خویش را روی جهان، هم جهان طبیعی و هم جهان انسانی، پیاده کند. او باید، چنان که دیدیم، از سوی انسان‌های دیگر به رسمیت شناخته شود؛ لیکن طبیعت نیز باید او را «به رسمیت بشناسد»، به این معنا که او باید بتواند

* labour

برداشت‌اش از خویشتن را روی طبیعت پیاده کند و جهان طبیعی را به جهانی طبق تصور خود تبدیل سازد. پس، جنگِ تا پای جان انسان‌ها برای به رسمیت‌شناسی متقابل یکدیگر در عین حال جنگِ تا پای جان آنان با یکدیگر برای پیروزی هدف خاص‌شان در دگرگون کردن طبیعت است. هنگامی که این جنگ با ارباب شدن یکی و برده شدن دیگری پایان می‌یابد، این پایان در عین حال بدین معنی است که ارباب برده را مجبور می‌کند که جهان را طبق اندیشه‌های او (اندیشه‌های ارباب) دگرگون کند.

بدین‌سان، تقسیم جامعه‌ی انسانی به ارباب و برده صرفاً تقسیمی بر حسب شأن و منزلت اجتماعی نیست: در عین حال به معنی تمایز قدرت اقتصادی است. ارباب از کار برده استفاده می‌کند تا با دگرگون کردن و «انسانی» تر کردن طبیعت به هدف‌های خود (هدف‌های ارباب) برسد. امّا، نطفه‌ی زوال ارباب در همین جا بسته می‌شود (و اینجا می‌توان مضمون مارکسیستی دیگری را دید). ارباب به حکم ضرورت با چیزها فقط رابطه‌ی «با واسطه» دارد. او خود طبیعت را دگرگون نمی‌کند، بل برده را و او می‌داند که این کار را برایش بکند. ارباب چیزها را صرفاً مصرف می‌کند، یعنی آن‌ها را به هیچ تبدیل می‌کند. امّا، برده با چیزها رابطه‌ی مستقیم دارد: آن‌ها را با کار خویش دگرگون می‌کند. بنابراین، ارباب فقط از طرف آگاهی دیگر (آگاهی برده) می‌تواند به رسمیت شناخته شود، و به این معنا [به رسمیت‌شناسی] انسانیت‌اش وابسته به برده است. امّا برده، با دگرگون کردن طبیعت به یاری کارش، به رسمیت‌شناسی انسانیت خویش را مستقیماً از طبیعت می‌گیرد، و از این نظر به ارباب وابسته نیست. بدین‌سان، با وارونگی شگفت‌انگیز نقش‌ها روبه‌روایم: خودآگاهی ارباب، وابسته می‌شود، یعنی کمتر از خودآگاهی خودسالار، و بنابراین کمتر از خودآگاهی کاملاً انسانی. امّا برده به یاری

کارش به راستی خودسالار می‌شود، و به این معنا بر بردگی خویش، وابستگی خویش، چیره می‌گردد. «اگر اربابی بیکارانه، بن‌بست است، بردگی پُر کارانه، برعکس، سرچشمه‌ی تمام پیشرفت‌های انسانی، اجتماعی و تاریخی است. تاریخ عبارت است از تاریخ برده‌ی زحمتکش.»^۷

در اینجا نیز طرحی انتزاعی از شرح مارکس درباره‌ی تاریخ انسان را می‌توان دید، یعنی تاریخ چونان توالی ستیزه‌ی بین صاحبان وسایل تولید و کسانی که این وسایل را به سود صاحبان آن‌ها به کار می‌گیرند. در این ستیزه‌ها، به کارگیرندگان وسایل تولید («بردگان زحمتکش») کسانی هستند که مُهر و نشانی انسانی را بر طبیعت غیرانسانی می‌کوبند و با این کار وسایل تولید را به سطح نوینی ارتقا می‌دهند؛ آنان با این کار همچنین خود را به سطحی ارتقا می‌دهند که می‌توانند به نوبه‌ی خود قدرت را به دست گیرند و «ارباب» شوند، و در آن سطح کل این چرخه از نوع آغاز می‌شود. این امر، به نظر مارکسیست‌ها، بیانگر «پیشرفت انسانی، اجتماعی و تاریخی» است، زیرا با هر یک از این گونه انقلاب‌ها تسلط انسان بر طبیعت افزایش می‌یابد.

شاید اکنون روشن شده باشد که چرا برداشت کوژو از هگل برای کسانی که آرزوی مارکسیسمی بیشتر انسان‌گرایانه و کمتر مکانیستی را در سر داشتند، چنان جاذبه‌ی داشت. زیرا چنین می‌نمود که این برداشت نشان می‌دهد که می‌توان از یک سو شرحی مارکسیستی از تاریخ انسان به عنوان سرگذشت مبارزات طبقاتی ارائه داد که در هر مرحله از آن طبقه‌ی ستم‌دیده یا زحمتکش نماینده‌ی پیشرفت باشد، و از سوی دیگر این دیدگاه را حفظ کرد که انسان‌ها سوژه‌هایی خودسالارند که هم از حیوانات غیرانسانی و هم از ابژه‌های صرفاً بی‌جان متمایزند. بدین‌سان،

چنین دیدگاهی این امر را دست کم قابل تصور می‌کرد - به گونه‌یی که از عهده‌ی مارکسیسم مکانیستی بر نمی‌آمد - که مبارزه‌ی طبقاتی نهایی، که ما هم اکنون با آن درگیریم، می‌تواند نه به جابه‌جایی صرف یک طبقه‌ی حاکم با طبقه‌ی دیگر، بل به ایجاد جامعه‌یی به راستی انسانی بینجامد که در آن انسان‌ها دیگر ارباب و برده نباشند و بتوانند بر مبنایی برابر انسانیت یکدیگر را به راستی به رسمیت بشناسند و برای دگرگون کردن طبیعت با هم همکاری کنند. اگر به طور طبیعی مقدّر است که انسان‌ها در جامعه زندگی کنند، اگر، چنان که تفسیر کوژو از هگل مطرح می‌کرد، حتا هویت‌های فردی انسان‌ها به به رسمیت‌شناسی متقابل آنان از سوی دیگران وابسته‌اند، پس لازم نیست بدینی محافظه‌کارانه‌یی را بپذیریم که اعلام می‌کند انسان‌ها هرگز نمی‌توانند کاملاً اجتماعی شوند و محکوم‌اند که به صورت افرادِ ستیزنده با یکدیگر باقی بمانند. از سوی دیگر، اگر برقراری جامعه‌ی کاملاً انسانی بر اساس همکاری و به رسمیت‌شناسی متقابل، آرمانی گنگ نیست، بل در سرشت واقعی انسان‌ها ریشه دارد، پس کنش واقع‌گرایانه برای ایجاد چنین جامعه‌یی امکان‌پذیر است: لازم نیست که، همچون لیبرال‌ها، به موعظه‌ی صرف یا توسل به «سرشت بهتر» مردم متکی باشیم.

کوژو را گاه به خاطر جازدن دیدگاه‌های خود به عنوان تفسیر هگل به نقد کشیده‌اند (در این زمینه، عموماً ژان هیپولیت را بسیار کمتر دچار چنین خطایی دانسته‌اند)؛ اما این نوع نقد هیچ ربطی به ارزیابی دیدگاه‌های او به طور در خود ندارد، بل بیشتر به ارزیابی آن‌ها به عنوان ادای سهمی به تاریخ فلسفه ربط دارد. ایراد مهم‌تری که به کوژو گرفته‌اند آن است که روایت او از تاریخ انسان را می‌توان ترکیب نامشروعی از متافیزیک پیشینی و شرح‌گزینشی رویدادهای امکانی تاریخ دانست.

بر اساس این ایراد، در این ترکیب، از یک سو عامل تعیین کننده‌ی گزینش رویدادهای متافیزیک است، و از سوی دیگر متافیزیک به ربط رویدادهای ضرورتی ساختگی نسبت می‌دهد. برای مثال، می‌توان دید که عامل تعیین کننده‌ی گزینش ستیز ارباب و برده به عنوان امری به ویژه معنادار برای تحول تاریخ انسان، بیشتر نیاز به توجیه مفهوم مارکسیستی مبارزه‌ی طبقاتی به عنوان اساس پیشرفت تاریخی است تا برداشتی بیطرفانه از خود رویدادهای تاریخی. در همان حال، حتا اگر از نظر رویدادی این درست باشد که «تاریخ تمام جوامع تاکنون موجود، تاریخ مبارزات طبقاتی است»، باز هم به نظر نمی‌رسد این یک ضرورت منطقی باشد که از نیاز به رسمیت‌شناسی انسان، مبارزه‌ی تا پای جان او برای سلطه بر دیگری را نتیجه بگیریم.

فقط آنگاه که متافیزیک و رویدادهای تاریخ را این گونه با هم ترکیب کنیم این گفته موجه نما می‌شود که تاریخ انسان ضرورتاً به سوی جامعه‌یی در نهایت کاملاً انسانی پیش می‌رود. افزون بر این، دست کم می‌توان گفت که بین مفهوم انسان گرایانه و سوسیالیستی جامعه‌ی کاملاً انسانی، نهفته در برداشت کوژو از تاریخ، که در آن به رسمیت‌شناسی حقوق هر فرد به معنی به رسمیت‌شناسی حقوق همه است، و بینشی درباره‌ی جامعه‌ی انسانی که ستیزه‌ی ارباب - برده را بنیان آن می‌داند تنشی وجود دارد. اگر در هر حال این ستیزه جزئی از ماهیت جامعه‌ی انسانی است، چگونه می‌توان جامعه‌یی انسانی داشت که در آن از چنین ستیزه‌یی خبری نباشد و روابط انسانی بر احترام متقابل مبتنی باشد؟ اگر مبارزه‌ی طبقاتی مرحله‌یی صرفاً امکانی از تاریخ انسان باشد، احتمالاً می‌توان آن را پشت سر گذاشت، اما اگر کل خصلت آگاهی انسان، که در وهله‌ی نخست به

ایجاد جامعه می‌انجامد، جنگ تا پای جان او را منطقاً ضروری می‌سازد، آنگاه چنین ستیزه‌یی ضرورتاً اجتناب‌ناپذیر است.

این امر نمی‌تواند تصادفی صرف باشد که بینش خودِ مارکس درباره‌ی تاریخ انسان بیش از پیش از این متافیزیک هگلی فاصله گرفت و به سوی چیزی رفت که دست کم ادعا می‌شود شرح انضمامی تحول واقعی جامعه‌ی انسانی تا مرحله‌ی کنونی و دگرگونی بعدی آن در آینده است. بخش آغازین بحث کوژو، اگر آن را صرفاً به عنوان یک شرح فلسفی عام درباره‌ی بشریت و هویت بشری بنگریم، حاوی ارزش بسیاری است - برای مثال، این اندیشه که خودآگاهی به میل و کنش وابسته است و نه به شناخت نظاره‌گرانه*، اندیشه‌ی اصیلی است که ارزش پرورش بیشتر را دارد. به همین سان، مفهوم رابطه‌ی ذاتی آگاهی من از خودم و آگاهی من از آگاه بودن دیگران از من، تصحیح‌کننده‌ی مهمی برای خود محوری شرح‌های دکارتی درباره‌ی خودآگاهی است. اما شرح کوژو، به عنوان کوششی برای ایجاد یک مارکسیسم هگلی انسان‌گرا، ناکام می‌ماند (چنان که چه بسا تمام کوشش‌ها برای انسانی کردن مارکسیسم ناکام بمانند): مفاهیم آن انتزاعی‌تر از آن می‌نمایند که خاستگاه‌های ستیزه‌ی طبقاتی در جامعه را توضیح دهند، یا حتا مبنایی برای این توضیح به دست دهند، چه رسد به آن‌که چگونگی تغییر سرشت طبقات و ستیزه‌ی طبقاتی را به نسبت تغییر توانایی تکنولوژیک انسان تبیین کنند. تبیین اخیر همان چیزی است که مارکسیسم می‌کوشد به دست دهد (این که آیا این کوشش موفقیت‌آمیز است یا نه از نقطه نظر کنونی ما مطرح نیست)، و تحلیل‌های بیش از حد غیر تاریخی کوژو نیز نمی‌توانند هیچ کمک واقعی به آن بکنند.

* contemplative knowledge

۴. گرایش سارتر به مارکسیسم

بنابراین، اگر قرار بود برای مارکسیسم انسان‌گرا مبنایی فلسفی پیدا شود، این مبنا باید در جای دیگری جست و جو می‌شد. در فصل پیش، با سیاست انسان‌گرایانه‌ی مرلو-پونتی (که، اگرچه چپ‌گرایانه، اما مشخصاً مارکسیستی نبود) آشنا شدیم. اما در این فصل، ترجیح می‌دهم به کوشش دیگری برای ادغام مارکسیسم و باور به رهایی انسان، یعنی اندیشه‌ی واپسین سارتر، بپردازم. در فصل چهارم، گفتم که روایت سارتر از پدیدارشناسی وجودی ناگزیر فردگرایانه بود و از همین رو با آن نوع سیاست سوسیالیستی که سارتر در پی تجربه‌هایش از جنبش مقاومت و در فضای رادیکال فرانسه‌ی پس از جنگ و تأملاتش درباره‌ی جنگ سرد به آن کشیده شد، سازگار نبود. افزون بر این، او با تبدیل سوژه‌ی انسانی به «نیستی»، بین سوژه‌ها و وضعیت تاریخی خاصی که آنان خود را در آن می‌یافتند، شکافی ایجاد کرد. این دیدگاه کاملاً غیرتاریخی درباره‌ی وجود انسان نقطه‌ی مقابل ماتریالیسم تاریخی مارکس بود، که به عنوان مبنای فلسفی جنبش سوسیالیستی در فرانسه پذیرفته شده بود. بنابراین، صرف دست کشیدن از اگزیستانسیالیسم و تبدیل شدن به یک مارکسیست تمام عیار می‌توانست برای او امری طبیعی باشد. اما، استقلال فکری او، در کنار آگاهی‌اش از مفاسد استالینیسم در اتحاد شوروی و کشورهای کمونیستی اروپای شرقی، طرفداری بی‌قید و شرط او را از حزب کمونیست فرانسه و مارکسیسم دشوار، اگر نگوئیم ناممکن، کرد. همین حمایت متزلزل از کمونیست‌ها او را اغلب به آماج حملات آنان تبدیل می‌کرد.

سارتر به این باور رسید که مارکسیسم در اساس درست است، اما اگر نخواهد به صورت آموزه‌ی مکانیکی و در نهایت ضدانسانی‌یی که در

بلوک شرق تبلیغ می‌شد، به انحطاط کشیده شود، باید با اگزیستانسیالیسم تعدیل شود. اوج این گرایش فکری، انتشار اثر فلسفی مهم دوران واپسین او یعنی نقد عقل دیالکتیکی (*Critique de la raison dialectique*)^۸ بود. چند سال پیش از این اثر، رساله‌ی بسیار کوتاه‌تری حاوی خلاصه‌ی مضامین اصلی نقد عقل دیالکتیکی به نام مسأله‌ی روش (*Question de méthode*)^۹ منتشر شده بود. در این دو اثر، سارتر بینش نوین خود را درباره‌ی رابطه‌ی بین مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم تدوین می‌کند. شیوه‌ی دقیقی که در آن تأکید اگزیستانسیالیستی بر سوژکتیویته‌ی انسان می‌تواند تحریف‌های به وجود آمده در نظریه و عمل مارکسیستی را تصحیح کند.

برای سارتر، مارکسیسم (که منظور او از آن در وهله‌ی نخست ماتریالیسم تاریخی بود) حقیقت اساسی دورانی بود که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم، و تا زمانی که این دوران به سر نمی‌آمد چیز دیگری نمی‌توانست جای آن را بگیرد. با این همه، او بین ماتریالیسم تاریخی و شکل‌های متافیزیکی ماتریالیسم فرق می‌گذاشت. ماتریالیسم تاریخی پیش از هر چیز یک طرز فکر است، دیدگاهی است درباره‌ی وجود انسان که هر نقشی را برای هر گونه واقعیت استعلایی یا معنوی رد می‌کند و انسان‌ها را موجوداتی می‌بیند که به گونه‌ی مشخص با جهان مرئی و ملموس درگیرند. از این دیدگاه، «ماده» صرفاً مفهومی انسانی است، شیوه‌ی است انسانی برای اندیشیدن به جهانی که در عمل خود با آن درگیریم. اما، ماتریالیسم متافیزیکی «ماده» را چیزی بیش از این می‌داند، خمیره‌ی نهایی که تمام واقعیت از آن ساخته شده است. در واقع، ماتریالیسم متافیزیکی مفهوم علمی «ماده» را می‌گیرد و معنایی فراگیر به آن می‌دهد. در این معنا، ماتریالیسم متافیزیکی جهان‌بینی‌ی است که از

علوم طبیعی ناشی شده و شیوه‌های علمی اندیشیدن را کلید هر گونه فهمی می‌داند.

پس، ماتریالیسم متافیزیکی حاوی این معناست که انسان‌ها نوعی ابژه‌ی طبیعی در میان انواع دیگر آن هستند؛ رفتار آنان را باید با همان قوانین انواع دیگر ابژه‌ها توضیح داد. «ماتریالیسم دیالکتیکی» استالینیست‌ها (که از انگلس سرچشمه گرفته است و نه خودِ مارکس) شکلی از ماتریالیسم متافیزیکی است که می‌کوشد «قوانین دیالکتیکی» را، که معنایی در مورد تاریخ انسان دارند، در مورد کل طبیعت به کار بندد و بدین سان تاریخ انسان را تا حد پدیده‌ی طبیعی فروکاهد. امّا، به عقیده‌ی سارتر، ماتریالیسم دیالکتیکی با این کار نکته‌ی اصیل ماتریالیسم تاریخی را تحریف می‌کند، زیرا نمی‌تواند حق مطلب را در مورد خصلت تاریخی وجود انسان ادا کند.

انسان‌ها تاریخ دارند، زیرا ابژه‌هایی صرفاً طبیعی نیستند. ما این نکته را در عمل کشف می‌کنیم، زیرا کنش ما روی جهان و کنش متقابل با آن مستلزم آگاهی، نیت، و معنی است. ما، بر خلاف ابژه‌های طبیعی، از سوژکتیویته برخورداریم: تجربه‌ی خود را از درون به سر می‌بریم، به طوری که رفتار انسان را به گونه‌ی متفاوت با رفتار ابژه‌ها می‌توان فهمید. رفتار ابژه‌ها (مانند حرکت یک تکه ماده از جایی به جای دیگر) را می‌توان به گونه‌ی علی تبیین کرد، یعنی بر حسب قوانین عام طبیعت از نوع «هرگاه «الف» روی دهد، «ب» روی خواهد داد». امّا، رفتار انسان را «از درون» می‌توان فهمید، زیرا بیان چیزی است که در درون قرار دارد. آدمی برای رسیدن به هدفی معین دست به عمل می‌زند: رفتار او را دیگران می‌توانند بفهمند، به شرط آن‌که دریابند این همان رفتاری است که آنان انجام می‌دادند در صورتی که می‌خواستند به آن هدف برسند. ما از آن رو

تاریخ داریم که اهداف، مقاصد و نظایر آن‌ها، که اکنون با کنش‌هایمان بیان‌شان می‌کنیم، ضرورتاً به اندیشه‌هایمان درباره‌ی گذشته مربوط می‌شوند.

پس، ماتریالیسم دیالکتیکی، یا «سوسیالیسم علمی»، نمی‌تواند این امر را توضیح دهد که انسان‌ها تاریخ دارند، و برای فهم کنش‌های کنونی آنان این تاریخ را باید به حساب آورد. این ماتریالیسم، صفت «تاریخی» را از «ماتریالیسم تاریخی» می‌گیرد و بدین‌سان انسان‌ها را انسان‌زدایی می‌کند، و با این کار، به جای آن‌که راهنمای فهم تحول انسان باشد تا حد یک شبه‌علم مکانیستی درباره‌ی این تحول سقوط می‌کند. در این زمینه، به آسانی دیده می‌شود که می‌توان گفت اگزیستانسیالیسم، با تأکیدش بر سوژکتیویته، می‌تواند با بازگرداندن خصلت اصیل مارکسیسم به عنوان روایتی تاریخی از وجود انسان، به تجدید حیات آن کمک کند. اما، خود اگزیستانسیالیسم، چنان که هم اکنون گفتیم، اساساً غیرتاریخی است. اگزیستانسیالیسم به عنصر ماتریالیستی ماتریالیسم تاریخی، به مفهومی از آگاهی انسان که آن را، از طریق کنش، با محیط فیزیکی خود درگیر می‌داند، نیاز دارد تا از بُعدی تاریخی برخوردار شود. اما البته اگر آگاهی انسان با محیط فیزیکی خود چنان درگیری تنگاتنگی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند «نیستی» صرف باشد و از وضعیت خود یکسره فراتر رود: باید دست کم تا حدودی با وضعیتی که خود را در آن می‌یابد، تعریف شود.

مارکسیسم به اگزیستانسیالیسم نیاز دارد، اما نه به آن اندازه که اگزیستانسیالیسم به مارکسیسم نیاز دارد. مارکسیسم حقیقت اساسی دوران ماست، و تنها برای بازگردانده شدن به الهام‌های اولیه‌ی خود و اجتناب از انحطاط به اگزیستانسیالیسم نیاز دارد. اما اگزیستانسیالیسم به ماتریالیسم مارکسیستی (که درست فهمیده شده باشد) نیاز دارد تا با

حقیقت تماس پیدا کند. از این رو، به نظر سارتر در نقد عقل دیالکتیکی، رابطه‌ی مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم رابطه‌ی نابرابر است: مارکسیسم فلسفه‌ی معرف زمانه‌ی ماست، و اگزیستانسیالیسم فقط نقش حاشیه‌ی کمک به حفظ این فلسفه‌ی معرف در مسیر صحیح را بر عهده دارد. (این نقش هر چند حاشیه‌ی است اما در عمل ممکن است اهمیت حیاتی داشته باشد. آنگاه که نظریه‌های انسان‌زدایی شده‌ی استالینیستی به شیوه‌های برخورد غیرانسانی با شهروندان کشورهای کمونیستی می‌انجامد نیاز به حفظ مارکسیسم در مسیری انسان‌گرایانه، به ضرورتی اخلاقی بدل می‌شود.)

پس، کوشش برای آمیزش مارکسیسم با اگزیستانسیالیسم کوششی نسبتاً یک‌سویه است: حاصل آن اساساً نظریه‌ی مارکسیستی است که اگزیستانسیالیسم آن را قادر می‌کند در مسیر درست باقی بماند و تا حد آن نوع متافیزیک مکانیستی که به روح اساسی ماتریالیسم تاریخی خیانت می‌کند، سقوط نکند. سارتر می‌گوید، ماتریالیسم به راستی تاریخی باید «دیالکتیکی» باشد، اما نه مانند «ماتریالیسم دیالکتیکی» یا «دیامات»^{*} که ایدئولوگ‌های شوروی موعظه‌اش می‌کردند. «دیامات» در واقع ضدتاریخی بود، زیرا مستلزم آن بود که نظریه‌پرداز مارکسیست موضعی بیرون از تاریخ اتخاذ کند، موضعی که از آنجا بتوان «قوانین دیالکتیکی» تاریخ را به همان شیوه‌ی تشخیص داد که فرض می‌شد دانشمندان علوم طبیعی در قرن نوزدهم قوانین طبیعت را آن‌گونه کشف کرده‌اند. اما، رویکرد به راستی تاریخی مستلزم آن بود که تاریخدان در درون تاریخ مورد مطالعه‌ی خود باشد و تاریخ را از آن چشم‌انداز بنگرد.

سارتر می‌گوید، رویکرد «دیالکتیکی» راستین فقط برای موجودات

* diamat، مخفف *dialectical materialism* (ماتریالیسم دیالکتیکی) - م.

دیالکتیکی امکان‌پذیر است، به این معنا که «انسان به همان اندازه به وسیله‌ی چیزها «وساطت» می‌شود که چیزها به وسیله‌ی انسان «وساطت» می‌شوند».^{۱۰} به سخن دیگر، ما به این معنا موجوداتی دیالکتیکی هستیم که حالتی داریم که مرلو-پوتی آن را رابطه‌ی «دوگانه»^{*} با وضعیت‌مان می‌نامد. ما آزادانه عمل می‌کنیم و بنابراین وضعیت خود را با انتخاب‌های آزادانه‌مان اصلاح می‌کنیم: اما انتخاب‌هایی که در دسترس ما هستند نامحدود نیستند، زیرا وضعیتی که از گذشته به ارث برده‌ایم انتخاب‌های واقعی ما را محدود می‌کند. فرازی را از مارکس نقل می‌کند که در فصل پیش آن را ذکر کردیم، فرازی که مارکس در آن می‌گوید «انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند، اما نه آن گونه که دوست دارند؛ آنان تاریخ را نه در اوضاع و احوالی که خود برگزیده‌اند، بل در اوضاعی می‌سازند که مستقیماً با آن مواجه شده‌اند و از گذشته به آنان داده و منتقل شده است». همین کنش متقابل بین آزادی انسان و ضرورت حاکم بر عمل اوست که تاریخ را می‌سازد. اگزیستانسیالیسم هستی و نیستی عنصر ضرورت را کم اهمیت نشان می‌داد، و روایت علم‌گرایانه‌ی ماتریالیسم مارکسیستی در «دیامات» آزادی انسان را منکر می‌شد و از همین رو انکار می‌کرد که انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند. بدین سان، آن‌ها هر دو، به شیوه‌های مختلف، اندیشیدن به راستی تاریخی را ناممکن می‌کنند.

به دیده‌ی سارتر، ما موجوداتی تاریخی هستیم، زیرا کنشگر^{**}یم: رابطه‌ی ما با جهان محل سکونت‌مان نه رابطه‌ی منفصل [از عمل] و نظاره‌گرانه، بل رابطه‌ی موجوداتی است که در فعالیت خود (یا، به گفته‌ی سارتر، در پراکسیس خود) در اندیشه‌ی یافتن راه‌هایی هستند برای

* ambiguous

** active

پشت سر گذاشتن وضعیت خود و رفتن به سوی آینده، و به «تمامیت رساندن»^{*} عناصر گوناگون وضعیت کنونی در وضعیت نوینی که می‌خواهند با کنش خود بیافرینند. ما موجودات کنشگری هستیم زیرا نیازهایی داریم که ما را و می‌دارند که برای تغییر وضعیت مان در آن دخالت کنیم: بدین سان، برای مثال، نیاز به غذا ما را وامی‌دارد که ابژه‌های اطراف مان به چیزهای خوردنی تبدیل کنیم. در خوردن (یا به طور کلی در کنش) ما «نفی نفی» می‌کنیم: گرسنگی، نفی یا فقدان است که ما با مصرف غذا آن را نفی می‌کنیم، و نیز با گردآوری غذا وضعیت بیرونی خود را دگرگون و آن را به چیز نوینی تبدیل می‌کنیم که کنش‌های آینده‌ی ما (و دیگران) باید آن را به حساب آورند. «کل دیالکتیک تاریخی تا آنجا که دیالکتیکی است، یعنی تا آنجا که خود کنش، فراروی نفی کننده‌ی تناقض، تعیین یک به تمامیت‌رسانی کنونی به سود یک تمامیت آینده، و کارکرد واقعی و مؤثر ماده است، بر پراکسیس فردی مبتنی است.»^{۱۱}

سارتر می‌گوید، تنها در صورتی که انسان‌ها را این گونه کنشگر و هدفمند ببینیم استفاده از الفاظی چون «مبارزه» (مانند «مبارزه‌ی طبقاتی») معنی می‌دهد. نمی‌توان گفت که ابژه‌های صرف با هم «مبارزه» می‌کنند - وقتی پرده کرکره به دیوار می‌خورد، کنش متقابل آن‌ها را نمی‌توان «مبارزه» نامید.^{۱۲} اما وقتی انسان‌ها را به عنوان عامل نگاه کنیم، تاریخ آنان را در قالب چنین مفاهیمی می‌توانیم درک کنیم. ما می‌کوشیم عمل کنیم تا نیاز فردی خودمان را برآورده سازیم: اما با این کار پی می‌بریم که باید در وضعیتی عمل کنیم که در اثر کنش‌های گذشته خودمان و دیگران به وجود آمده است - پی می‌بریم که جزئی از تاریخ ایم. در همان حال، درگیر بودن خود ما با جهان برای بر آوردن نیازهای خودمان، ما را با دیگران در تماس

* totalizing

قرار می‌دهد، که آنان نیز در پی برآوردن نیازهای خودشان با جهان در گیرند. بدین سان، ماتریالیسم تاریخی حاوی این معناست که «در - جهان - بودن» ما، بودن در جهان اجتماعی است، و ما نمی‌توانیم خود را به مثابه موجودات کنشگر از روابطمان با دیگران جدا کنیم.

جزئیات تحلیل دیالکتیکی سارتر درباره‌ی وضعیت‌های تاریخی گوناگون بیشتر به جامعه‌شناسی مربوط می‌شود تا فلسفه، اما اشاره‌یی به مفاهیم اصلی او می‌تواند به روشن شدن رویکرد فلسفی اساسی او کمک کند. برای مثال، او ما را با مفهوم «کمبود»^{*} چونان شرط امکانی اما در عین حال ظاهراً اجتناب‌ناپذیر وجود انسان آشنا می‌کند: «در عین حال، شایان ذکر است که این رابطه‌ی تک صدایی مادّیت پیرامونی با افراد، در تاریخ ما به شکلی خاص و امکانی منعکس می‌شود، زیرا کل [تاریخ] تحول انسانی، دست‌کم تا کنون، مبارزه‌یی سخت علیه کمبود بوده است».^{۱۳} نیاز مبارزه با کمبود، روابط انسان را اساساً رقابت‌آمیز و متعارض ساخته است، اگرچه این تعارض معمولاً بین گروه‌ها است تا بین افراد، و گاه به طور موقت جای خود را به همبستگی در رویارویی با یک دشمن خارجی مشترک داده است. دیدگاه سارتر در اینجا - که با موضع او در هستی و نیستی، تضادی معنادار دارد - آن است که ستیزه‌ی بین انسان‌ها نه یک خصوصیت ذاتی بل ویژگی صرفاً امکانی وجود انسان است. از میان برداشتن کمبود منطقاً قابل تصور است - اگرچه به نظر می‌رسد که سارتر در مورد امکان عملی این امر تردید دارد - و در چنان اوضاعی است که روابط متقابل و به راستی آزادانه میان انسان‌ها امکان‌پذیر خواهد بود. اما، تا زمان پیدایش چنان اوضاعی، تاریخ انسان چنان تصویر می‌شود که تعارض‌های ناشی از کمبود آن را به پیش می‌رانند، و دوره‌های

* scarcity

اتفاقی، کوتاه مدت و ناپایداری از همبستگی انسانی در آن وقفه ایجاد می‌کنند.

این رویکرد ماتریالیستی و تاریخیِ نویافته، که بر اساس آن رفتار انسان را باید بر حسب رابطه‌ی دیالکتیکی او با محیط انضمامی‌اش فهمید، خود را نه چندان در فعالیت سیاسی سارتر (اگرچه او در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در گروه‌های مائوئیست و نظایر آن‌ها فعالیت می‌کرد) بل بیشتر در اثر ماندگار او درباره‌ی فلوربه نام‌آبله خانواده (*L'Idiot de la famille*)^{۱۴} نشان می‌دهد. این زندگی‌نامه‌ی یک نویسنده‌ی بسیار بورژوا، که بسیاری از دوستان مائوئیست سارتر آن را به عنوان کناره‌گیری از فعالیت سیاسی رد کردند، در اساس کار بست روش ماتریالیستی و تاریخی بود، و زندگی و آثار این نویسنده را با در نظر گرفتن او در رابطه‌ی دیالکتیکی با محیط مادی و تاریخی‌اش درک‌پذیر می‌کرد. استفاده‌ی او از این روش برای نوشتن زندگی‌نامه‌ی یک فرد خود بیان این باور اساسی او بود که تاریخ به وسیله‌ی انسان‌های منفرد ساخته شده و آن را فقط در پرتو طرح‌های آنان می‌توان درک کرد.

با این همه، در کوشش سارتر برای این گونه آشتی دادن اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم مشکل ناگزیری وجود دارد. مارکسیسم بینشی است درباره‌ی تاریخ انسان به طور کلی، تاریخی که به سوی کمال غایی در جامعه‌ی کمونیستی گرایش دارد که در آن انسانیت انسان‌ها سرانجام به طور کامل متحقق خواهد شد. این بینش را فقط با قرار گرفتن در جایگاهی بیرون از تاریخ می‌توان ارائه کرد، زیرا فقط از این جایگاه می‌توان تاریخ را به عنوان یک کل نگریست. اما این بدان معناست که، اولاً، مارکسیست‌ها باید منکر آن شوند که عامل در نهایت تعیین‌کننده در تاریخ کنش‌ها و انتخاب‌های انسان‌های فردی است: آن‌ها فقط به عنوان

اجزاء پهنه‌ی گسترده‌ی نیروهای اهمیت دارند که تاریخ به طور کلی را پیش می‌رانند، و خودشان به وسیله‌ی این نیروها تعیین می‌شوند. ثانیاً، «جامعه‌ی کاملاً انسانی» تحقق کامل انسانیتی ذاتی خواهد بود که از همان آغاز در تاریخ انسان نهفته بوده است و بنابراین نباید آن را با هیچ یک از جلوه‌های تاریخی خاص انسانیت در دوره‌های مختلف یکسان گرفت. به عبارت دیگر، «انسان‌گرایی مارکسیستی» به معنی باور به ماهیت انتزاعی و غیر تاریخی انسان به طور کلی است.

پس، در این صورت اگزیستانسیالیسم به هیچ معنایی نمی‌تواند حتا رابطه‌ی حاشیه‌یی با مارکسیسم داشته باشد، زیرا با آن ناسازگار است. به نظر اگزیستانسیالیست، آنچه سرانجام تعیین می‌کند که چه چیزی در زندگی انسان روی خواهد داد، انتخاب‌های انضمامی افراد واقعی انسان است؛ ما نمی‌توانیم به بیرون از وضعیت تاریخی انضمامی مان قدم بگذاریم و در تاریخ انسان به طور کلی نظر کنیم؛ و برای مفهوم «ماهیت» انسان و بنابراین مفهوم «جامعه‌ی کاملاً انسانی» که قرار است در «پایان تاریخ» متحقق شود، هیچ معنایی نمی‌توان قائل شد. سارتر می‌تواند، همخوان با موضع کلی‌اش، به این معنا «مارکسیست» باشد که مفاهیم مارکسیستی را برای فهم رابطه‌ی دیالکتیکی ما با وضعیت مادی مان و بنابراین فهم مسیر تاریخ انسان در گذشته و حال به کار بندد. اما او نمی‌تواند به این معنا «مارکسیست» باشد که برای تاریخ انسان به طور کلی هدفی ارائه می‌کند که با کنش انقلابی به دست می‌آید. او می‌تواند به معنای مورد نظر درس - گفتارش به نام اگزیستانسیالیسم و انسان‌گرایی (بنگرید به فصل چهارم) «انسان‌گرا» باشد، یعنی می‌تواند به نیاز افراد انسان به انتخاب آزادانه باور داشته باشد. اما نمی‌تواند به معنای باور داشتن به انسانیتی انتزاعی که دست اندرکار تحقق سرشت ذاتی خویش

است، «انسان‌گرا» باشد. به این معنا، طرح سارتر در نقد عقل دیالکتیکی، به رغم ارزش بصیرت‌های آن در جزئیات، در نهایت طرحی ناکام است.

۵. لویی آلتوسر

اما، هنگامی که سارتر در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ تأملات‌اش را درباره‌ی مارکسیسم منتشر کرد، فضای فکری فرانسه دیگر شروع به تغییر کرده بود. مکتب فکری باب روز، «ساختارگرایی» بود (نگاه کنید به فصل بعد)، و ساختارگرایی از بسیاری جهات واکنشی علیه باورِ پس از جنگ به «انسان‌گرایی» بود. در میان مفسران مارکس، سرشناس‌ترین چهره‌ی که این حال و هوای نوین را بیان می‌کرد، لویی آلتوسر بود. آلتوسر، که در ۱۹۱۸ در الجزایر به دنیا آمده بود، در اکول نرمال سوپریور فلسفه خواند، و بعدها در همانجا تدریس کرد (یکی از شاگردان‌اش میشل فوکو بود، که در فصل هفتم به بررسی اندیشه‌هایش خواهیم پرداخت). او در ۱۹۴۸ به حزب کمونیست فرانسه پیوست، و در جریان ضربه‌های خیزش مجارستان در ۱۹۵۶، در هم کوبیدن «بهار پراگ» در ۱۹۶۸ و رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه، که حزب کمونیست فرانسه در آن‌ها موضعی اساساً ضدانقلابی گرفت، به حزب وفادار ماند. آلتوسر در اواخر عمر دستخوش بحرانی روحی شد. در ۱۹۸۰ همسرش را کشت و در بیمارستانی روانی محبوس شد، و در ۱۹۹۰ در همان جا درگذشت. اما، آلتوسر در زمان ازهمپاشی روانی‌اش، کاری را که آوازه‌اش را بیش از همه وامدار آن است و در آن برداشتی ضدانسان‌گرایانه از مارکس و مارکسیسم ارائه می‌دهد، به پایان رسانده بود.

آلتوسر خود را اساساً مفسر مارکس می‌دانست، و نه فیلسوف اصیلی که روایتی تجدیدنظرطلبانه از مارکسیسم ارائه می‌دهد. در واقع، آلتوسر

منکر آن بود که مارکسیسم «فلسفه» است، و آن را علم تاریخ می‌دانست. فلسفه سودای آن را در سر دارد که از اختلاف‌های طبقاتی و دیگر اختلاف‌ها بین انواع متفاوت انسان‌ها فراتر رود تا به یک «سوژه»ی انسانی عام برسد. امّا، آلتوسر می‌گفت، فیلسوفان در واقع همیشه نماینده‌ی دیدگاه طبقه‌ی خاص هستند. «فیلسوفان، روشنفکر و بنابراین خرده بورژوا هستند، و به مثابه توده در معرض ایدئولوژی بورژوایی و خرده‌بورژوایی».^{۱۵} او حاضر بود بپذیرد که مارکسیسم شکلی از انسان‌گرایی است، امّا می‌خواست تأکید کند که این انسان‌گرایی فقط به معنی یک «انسان‌گرایی طبقاتی» یا «انسان‌گرایی پرولتاریایی» است.^{۱۶} آن نوع انسان‌گرایی که آلتوسر به آن ایراد می‌گرفت دقیقاً همان بود که از جانب کسانی مطرح می‌شد که می‌خواستند مارکس را به فیلسوف تبدیل کنند. به نظر او، مفهوم انسانیت کلی، یا سوژه‌ی انسانی استعلایی که وجه مشخصه‌ی این انسان‌گرایی فلسفی بود، بر ناتوانی از بازشناسی تمایزهای طبقات اجتماعی، و بنابراین بر دیدگاهی اساساً فردگرایانه درباره‌ی انسانیت مبتنی بود.

چنین مفهومی، انتزاعی‌تر و کلی‌تر از آن بود که ارزش علمی داشته باشد. وانگهی، پذیرش آن مبارزه‌ی طبقاتی را تضعیف می‌کرد، زیرا بدان معنی بود که تاریخ انسان نه از انسان‌های واقعی و انضمامی که در بسترهای خاص و به دنبال منافع مادی خود عمل می‌کنند، بل از «سوژه‌ی انسانی» بی‌زمانی ساخته شده که بیانگر آزادی‌ی است که از وضعیتی که در آن عملی می‌شود، مستقل است. به نظر آلتوسر، انسان‌ها را باید نه چنین سوژه‌های انتزاعی و افراد مجزا از جامعه، بل موجوداتی مادی دانست که موجودیت‌شان را وضعیت تاریخی خاص، یعنی وضعیت طبقاتی آن‌ها، تعیین می‌کند. هدف فعالیت سیاسی نه رهایی «بشریت»،

بل رهایی طبقه‌ی خاصی از انسان‌هاست که در جامعه‌ی (سرمایه‌داری) معاصر ستم می‌کشد، یعنی پرولتاریا.

واکنشی از این دست علیه مارکسیسم انسان‌گرا به معنی رد خود فلسفه بود آن سان که سنتاً بیان شده است، که از این نظر آلتوسر را به نمونه‌ی متفکران «ساختارگرا» و «پساساختارگرا»یی تبدیل می‌کند که در سایر فصل‌های این کتاب به آنان خواهیم پرداخت. انسان‌گرایی‌یی که آلتوسر رد می‌کرد، آن گونه که معمولاً اندیشه‌ی آنگلو ساکسن از این واژه استنباط می‌کند، سکولاریسم ضد دینی نبود (که بی‌گمان آلتوسر با آن همدلی داشت). و نیز این انسان‌گرایی دقیقاً به معنی باور اخلاقی به اهمیت انسان‌ها نبود. این انسان‌گرایی، چنان که پیشتر گفتیم، باوری بود که محور کل سنت فلسفی غرب را تشکیل می‌داد - این باور که می‌توان و باید سوژه‌یی استعلایی را مجزا کرد که نمی‌تواند با هیچ فرد یا گروه انضمامی و تاریخاً و اجتماعاً تعریف شده‌یی هم‌هویت باشد، بل نماینده‌ی چیزهای مشترک و ذاتی انسان‌ها به‌طور کلی است.

پس، این سوژه‌ی محض اصول جهان‌شمول عقل و ارزش‌های اخلاقی عام و معتبر برای تمام انسان‌ها را باز خواهد شناخت، و فاعل شناخت جهان خواهد بود. تفسیر «انسان‌گرایانه»ی مارکسیسم، این انسان جهان‌شمول را سازنده‌ی تاریخ و هدف تاریخ را تحقق ارزش‌های انسانی جهان‌شمول می‌داند. اما همان جهان‌شمولیت این ارزش‌ها بر توسل به افراد به‌طور عام، مستقل از وضعیت خاص آنان در جامعه‌یی خاص، مبتنی است. در مقابل این تفسیر، آلتوسر می‌خواست، از دیدگاه «علم» مارکسیسم، حقیقت و ارزش‌ها را مقید به طبقه، و طبقات را سازنده‌ی تاریخ ببیند، ساختنی که با قوانین این علم تبیین می‌شد. پس، افراد فقط به عنوان اعضای یک طبقه‌ی خاص اهمیت داشتند.

چنان که پیشتر گفتیم، تفسیر انسان‌گرایانه از مارکسیسم بر برداشت خاصی از نوشته‌های خود مارکس مبتنی بود، برداشتی که کارهای «انسان‌گرایانه» تر و فلسفی‌تر دوران جوانی و آغازین مارکس را جزئی از تحولی می‌دانست که با آثار پخته‌تر دوران واپسین او، مانند سرمایه، پیوستگی داشت. این برداشت البته حاوی تفسیری بود که آثار واپسین مارکس را با آثار آغازین او سازگار می‌کرد. بیشتر فعالیت فکری آلتوسر صرف کوششی پژوهشگرانه شد تا نشان دهد که در واقع بین آثار آغازین و واپسین مارکس گسستی بنیادین وجود دارد، به طوری که آثار واپسین را، که نماینده‌ی مارکسیسم راستین، پخته و «علمی» بودند، نمی‌توان بیانگر همان نحله‌ی فکری نوشته‌های دوران جوانی دانست. او بدین سان نتیجه گرفت که لنینیسم هم وفادارتر به مقاصد واقعی و پخته‌ی مارکس است و هم مبنای درست‌تری برای توضیح وضعیت سیاسی رایج.

پس، به عقیده‌ی آلتوسر، مارکسیسم واقعی نظریه‌ی علمی بود. مارکس آنگاه به پختگی رسید که (هنگام نوشتن ایدئولوژی آلمانی) فرا گرفت که هم مفاهیم فلسفه‌ی کلاسیک آلمان و هم مفاهیم اقتصاددانان انگلیسی را رد کند. (توجه کنید که در اینجا ضدانسان‌گرایی آلتوسر بر رد مارکسیسم هگلی مبتنی است، همان گونه که انسان‌گرایان بر میراث هگلی مارکس تأکید می‌کردند.) دیدگاه اقتصاددانان درباره‌ی جامعه به عنوان چیزی که از افراد تشکیل شده صرفاً بازتاب مفهوم فلسفی سوژه‌ی استعلایی بود. زیرا اقتصاددان ذره‌های فردی را آشکارا مستقل از عضویت آن‌ها در جامعه تعریف می‌کرد (چون گردهم آمدن افراد بود که جامعه را در وهله‌ی اول ایجاد می‌کرد)، و بنابراین آن‌ها را همان قدر بیرون از جامعه و تاریخ می‌دید که فیلسوف سوژه‌ی جهان‌شمول را. مارکس، برعکس، فرد را از زمینه‌ی اجتماعی‌اش جدایی‌ناپذیر

می دانست، به طوری که «سوژه‌ی تاریخ» خود در اثر کارکردهای تاریخ آفریده می شود.

پس، به نظر مارکس آلتوسر، جامعه از افراد پیشااجتماعی که به طور کلی در کنش متقابل با یکدیگر باشند، تشکیل نمی شود؛ از چیزی ساخته می شود، و آن را باید برحسب چیزی فهمید که آلتوسر «اعمال»^{*} اش می نامد. پس، افراد فقط به عنوان دارندگان جایی در این اعمال وجود دارند، و نه به عنوان سوژه‌های مستقلی که اصالتاً وجود دارند. رفتار آنان را باید نه بر حسب نیت‌ها و هدف‌های «ذهنی» شان، بل برحسب کارکرد اعمالی فهمید که در آنها درگیرند. اعمال تکنیکی با هدف‌های آنها تعریف می شوند: آنها در بردارنده‌ی وسایل معینی برای رسیدن به این هدف‌ها هستند. اعمال نظری شناختی را می آفرینند که خود سپس وسیله‌ی رسیدن به هدف‌های تکنیکی را فراهم می کند.^{۱۷}

این برداشت از عمل، اگرچه به معنای خاصی «ضدانسان‌گرایانه» است، به قصد ارائه‌ی نمونه‌یی از آن نوع ماتریالیسم مکانیستی که مارکسیست‌های انسان‌گرا بر ضدش واکنش نشان می دادند، مطرح نمی شود. پرهیز از این اندیشه‌ی اقتصاد دانان که انگیزه‌ی نهایی انسان نفع خصوصی اقتصادی و پیشااجتماعی است دقیقاً یعنی قائل نشدن فرقی که مارکسیسم عامیانه بین «زیر بنا»ی اقتصادی و «رو بنا»ی ایدئولوژیک قائل می شود. برعکس، «عمل» هم حاوی تعقیب اهداف اقتصادی است و هم در بردارنده‌ی مجموعه‌یی از اندیشه‌ها که به این اهداف شکل می دهند. برای مثال، «مناسبات تولیدی» خاص جامعه‌ی سرمایه‌داری را، که در آن وسایل تولید در مالکیت سرمایه‌داران است اما توسط کارگران به کار

می‌افتد، نمی‌توان درک کرد مگر بر بستر یک نظام حقوقی خاص، که جزئی از «روبنا» است.

این اعمال، که جامعه را تشکیل می‌دهند، ممکن است با یکدیگر ناسازگار باشند، که در این صورت «تناقض»^{*}، به معنای کلاسیک مارکسیستی آن، به وجود می‌آید. آلتوسر می‌گفت، تغییر انقلابی جامعه را با چنین تناقض‌هایی می‌توان توضیح داد. به عنوان نمونه، او تحلیل لنین را در مورد دلیل وقوع انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه، و نه جای دیگر، مثال می‌زند. مسأله آن نبود که وضعیت سراسر اروپا «از نظر عینی انقلابی» نبود: جنگ ۱۸-۱۹۱۴ استثمار سرمایه‌داری را، که بیش از یک قرن ادامه داشت، به طور کامل عریان کرده بود. اما، این وضعیت از نظر عینی انقلابی فقط در روسیه به انقلاب بالفعل تبدیل شد، زیرا تمام تناقض‌های ممکن در یک کشور واحد، به شکلی وخیم و انباشته، در روسیه وجود داشتند:

تناقض‌های نظام استثمار فئودالی در سپیده دم قرن بیستم... تناقض‌های استثمار سرمایه‌داری بزرگ مقیاس و امپریالیستی در شهرهای بزرگ و حومه‌ی آن‌ها، در معادن، مناطق نفت خیز و غیره. تناقض‌های استثمار استعماری و جنگ‌های تحمیل شده بر کل مردم. تناقض عظیم بین مرحله‌ی تحول روش‌های تولید سرمایه‌داری... و حالت قرون وسطایی روستاها.^{۱۸}

این شرح تاریخ را هر چیز دیگری بتوان نامید بی‌گمان بیانی از «ماتریالیسم عامیانه»، یعنی نظریه‌ی مکانیستی خام‌اندیشانه‌یی که فقط یک نوع علت را دست‌اندر کار می‌داند، نیست. در این شرح، تغییر

* contradiction

تاریخی، به ویژه نوع بنیادین یا انقلابی آن، از «تعیّن مفرط»^{*} برخوردار است. امّا، به همین دلیل می‌توان شک کرد که آیا بدین ترتیب آلتوسر از ماتریالیسم تاریخی، که هدف او دفاع از آن است، دست نمی‌شوید؟ آلتوسر از این ایراد آگاه است و می‌کوشد با آن برخورد کند. جامعه در واقع یک «کل» است که در آن اعمال گوناگون بر اساس روابطشان در این کل باهم درکنش متقابل‌اند. امّا این کل در عین حال همان چیزی است که آلتوسر آن را «ساختار مسلط»^{**} می‌نامد، تمامیتی که در آن یکی از عناصر معنای علی خاصی دارد: این عنصر، «مورد مسلط»^{***} نامیده می‌شود. اگر، چنان که در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌بینیم، مورد مسلط عبارت باشد از اعمال اقتصادی جامعه، آنگاه درست خواهد بود که، مانند مارکسیسم کلاسیک، بگوییم دست کم «در تحلیل نهایی» ساختارهای این جامعه را باید بر حسب اقتصاد توضیح داد.

این ادعای آلتوسر که مارکسیسم «علم» است و نه «فلسفه»^{ی صرف}، خود بیان موضعی فلسفی است؛ مستلزم دیدگاه فلسفی خاصی درباره‌ی سرشت علم خاصه علم اجتماعی است. به ویژه آن‌که نقش علی که آلتوسر به «اعمال» نسبت می‌دهد، حاوی فرق مهمی میان علوم طبیعی و اجتماعی است. زیرا «عمل» را نمی‌توان بدون ارجاع به اندیشه‌ها و مقاصد کسانی که با آن درگیرند تعریف کرد. برای مثال، بدون ارجاع به اندیشه‌های حقوقی و اخلاقی نمی‌توان روش‌های تولید سرمایه‌داری را، که آلتوسر در نقل قول بالا آن را به عنوان یک نمونه از عمل ذکر می‌کند، از

* overdetermination یا تعین بیش از حد، از مفاهیم فروید است و به معنی حضور علل تعیین‌کننده‌ی است بیش از آنچه که برای تعیین یک پدیده لازم است، و در واقع هر یک از آن‌ها به تنهایی از عهده‌ی تعیین آن بر می‌آیند - م.

** structure in dominance

*** dominant instance

دیگر روش‌های تولید تمیز داد. سرمایه‌داری از جمله با مفاهیم حقوقی درباره‌ی مالکیت، شرکت تجاری و غیره، و مفاهیم اخلاقی درباره‌ی رابطه‌ی درست کارفرما و کارگر، ارزش سودجویی و نظایر آن‌ها، از فئودالیسم تمیز داده می‌شود.

اگر اعمال به این معنا نقش توضیحی تعیین‌کننده‌ی در علم مارکسیستی تاریخ ایفا می‌کنند، پس این امر خصلت تبیین مارکسیستی را از تبیین در علمی طبیعی چون فیزیک بسیار متفاوت می‌کند. برداشت‌های شرکت‌کنندگان در یک کنش متقابل فیزیکی، حتا آنگاه که این شرکت‌کنندگان آن نوع موجوداتی هستند که می‌توانند از مفاهیم و برداشت‌هایی برخوردار باشند (یعنی انسان هستند)، هیچ نقشی در تبیین آن کنش متقابل ندارند. اگر انسانی از لبه‌ی پرتگاهی به پایین پرت شود و بمیرد، قطع نظر از این‌که این کار را از سر عمد کرده باشد، کس دیگری او را هُل داده باشد، یا پایش به تصادف لغزیده باشد، توضیح نحوه‌ی سقوط جسم او در هر حال یکسان خواهد بود. برداشت خود او در مورد این رویداد، هیچ نقش علی در آن به عنوان حادثه‌ی صرفاً فیزیکی ندارد، حادثه‌ی که کاملاً بر حسب قانون جاذبه‌ی زمین توضیح داده می‌شود، گویی به جای انسان یک گونی سب‌زمینی با همان جرم سقوط کرده است. بر عکس، اگر بگوییم، چنان‌که آلتوسر می‌گوید، کلید درک آنچه در جامعه روی می‌دهد اعمال است، مثل این است که بگوییم برداشت انسان‌ها در مورد این‌که چه کار می‌کنند نقش علی تعیین‌کننده‌ی در علوم اجتماعی دارد.

البته، لازم نیست که این برداشت‌ها همان برداشت‌هایی باشند که آگاهانه در ذهن هر یک از افراد شرکت‌کننده در رویدادهایی که باید تبیین شوند، وجود دارند، و بی‌تردید برهان‌های محکمی به سود این دیدگاه وجود دارند که مفاهیم نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر بر زمینه‌ی

اجتماعی یا جمعی. برای مثال، مفاهیم حقوقی فقط آنگاه می‌توانند وجود داشته باشند که جامعه نظامی حقوقی داشته باشد که این مفاهیم بتوانند در آن از معنا برخوردار شوند. از این نظر، آشکارا حق با آلتوسر است وقتی می‌گوید الگوی تبیین علمی او در جامعه با هر گونه اندیشه‌ی فردگرایانه مبنی بر این‌که افرادی که از جانب خود یا بر اساس اندیشه‌ی خود آگاه خویش عمل می‌کنند، می‌توانند جامعه را دگرگون کنند یا حتا بر ساختارهای آن تأثیر گذارند، ناسازگار است. روایت او از مارکسیسم به یک معنا نیروی محرک تغییر اجتماعی را به چیزی فراتر از انسان‌های فردی و مقاصد آگاهانه‌ی آنان می‌شمارد، چیزی که افراد را در جهت هدف‌هایی به کار می‌گیرد که ممکن است آنان به عنوان فرد آگاهانه در آن هدف شریک نباشند. اما درک این نکته مهم است که این «چیز فراتر» نه چیزی غیرانسانی بل چیزی است که می‌توان بر حسب فعالیت جمعی انسان‌ها توضیح‌اش داد.

آلتوسر، به این معنا (و نه به معنای مورد نقد او) «انسان‌گرا» است. او به این معنا «انسان‌گرا» است که، به نظر او هم، انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند: فقط آن را آگاهانه یا بر اساس نوعی انسانیت مشترک که همه‌ی انسان‌ها به طور کلی با همه‌ی انسان‌های دیگر در آن سهیم باشند، نمی‌سازند. برعکس، آنان تاریخ را بر اساس مفاهیم و ارزش‌های مشترک با مردم دیگری می‌سازند که در وضعیت مشابهی به سر می‌برند. بنابراین، فقط با درک انسان‌ها در وضعیت اجتماعی و تاریخی انضمامی‌شان می‌توان کاری را که می‌کنند فهمید، و نه با توسل به نوعی عقلانیت جهان‌شمول مشترک برای همه‌ی انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها. در مورد این دیدگاه به عنوان برنامه‌ی برای علم تاریخ، راهی برای درک آنچه در جامعه در گذشته روی داده و اکنون روی می‌دهد،

چیزهای زیادی می‌توان گفت. اما به عنوان شرحی درباره‌ی مارکسیسم، این دیدگاه برای نشان دادن رابطه‌ی نظریه و عمل با مشکلاتی روبه‌رو است. امکان وجود یک سوژه‌ی انسانی کلی را رد می‌کند: اما به نظر می‌رسد که اندیشه‌ی دگرگونی نهایی و انقلابی جامعه درست مستلزم تحقق همین امکان است.

تحلیل علمی جامعه‌ی موجودی که به طبقات تقسیم شده و در آن یک طبقه بر طبقه‌ی دیگر ستم می‌کند، می‌تواند تبیینی از رفتار و حتا امیال طبقه‌ی ستمکش به دست دهد. بر این اساس، می‌توان اعضای طبقه‌ی ستمکش را به عمل برای دستیابی به امیال‌شان برانگیخت: اما دستیابی این طبقه به امیال‌اش مستلزم تداوم موجودیت آن و بنابراین تداوم موجودیت جامعه‌ی طبقاتی است، که چه بسا با وارونه شدن مواضع نسبی آن و طبقه‌ی ستمگر پیشین همراه باشد. اما این وارونگی صرف مواضع نمی‌تواند همان دگرگونی انقلابی پیشنهادی مارکسیسم، یعنی آفریدن جامعه‌ی بی‌طبقه‌یی که در آن یک بار برای همیشه به ستم انسان بر انسان پایان دهد، باشد. امکان وجود جامعه‌ی بی‌طبقه به معنی امکان وجود یک سوژه‌ی انسانی کلی است که با چشم‌اندازهای یک طبقه‌ی خاص محدود نشده باشد. اما، جز در صورتی که موقعیت طبقاتی اعضای یک طبقه‌ی ستمکش جامعه‌ی کنونی چشم‌انداز آنان را به طور کامل محدود نکرده باشد، آن‌ها چگونه می‌توانند حتا از بینش چنین امکانی، چه رسد به عمل برای تحقق آن، برخوردار باشند؟ در یک کلام، به نظر می‌رسد که مارکسیسم به عنوان نظریه‌ی کنش انقلابی مستلزم همان «انسان‌گرایی» جهان‌شمولی است که مارکسیسم آلتوسر، به عنوان علم جامعه‌ی موجود، آن را رد می‌کند.

از همین رو، جای تعجب نیست که شرح آلتوسر درباره‌ی مارکسیسم،

به رغم تمام گیرایی فرهنگی آن به عنوان ابزار فهم تاریخ و جامعه، از آنجا که نتوانست هیچ مبنای عقلانی برای کنش سیاسی انقلابی به دست دهد، تأثیر سیاسی عملی اندکی داشت یا اصلاً تأثیری نداشت. شاید تا حدودی به همین دلیل بود که حزب کمونیست، که آلتوسر به آن وفادار ماند، نسبت به او بدگمان بود که فقط نظریه پرداز است، و نه فعال سیاسی (اگرچه روایت مکانیستی تر خود این حزب از مارکسیسم نیز در واقع هیچ مبنای بهتری برای فعالیت انقلابی به دست نمی داد). شگفت آن که هم مارکسیسم «علمی» آلتوسر و هم مخالفان «انسان‌گرا»ی آن در عمل به نتایج مشابهی می‌رسند. به نظر می‌رسد که همه‌ی این شرح‌ها بس «نظری» تر از آن باشند که ربط چندانی با فعالیت سیاسی واقعی داشته باشند. معنادار است که در فرانسه دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، فعالیت چپ رادیکال عقل‌گريزانه شد و تا حد آنچه «مائوئیسم» نامیده می‌شد یا دیگر شکل‌های افراطی تر سیاست تروریستی سقوط کرد. یا، در موارد دیگر، مانند مورد فوکو، چیزی که می‌توان آن را «سیاست ساختارگرایانه» نامید، با حفظ بخشی از سخن‌پردازی‌های مارکسیسم، نسبت به جامعه‌ی موجود موضعی انتقادی گرفت بی‌آن که هیچ بینش روشنی در مورد نوع جامعه‌ی بهتر از آن داشته باشد.

با این همه، در سطحی کاملاً فلسفی‌تر، چنان که در فصل بعد خواهیم دید، آن نوع ضد انسان‌گرایی که آلتوسر آن را باز نمایاند، نشان دهنده‌ی یک نقطه‌ی عطف است. فلسفه‌ی فرانسه تا این زمان، با وجود تمام انتقادهایی که به روند کلی فلسفه‌ی غرب داشت، هنوز هم به گونه‌ی بسیار محسوس تر از آنچه پس از انقلاب ساختارگرایی پیش آمد، جزئی از این جریان کلی بود. شاید به همین دلیل باشد که پرورش‌یافتگان سنت فلسفی آنگلو ساکسن سر و کله زدن با فیلسوفان فرانسوی نیمه‌ی اول قرن

حاضر را - هر اندازه هم که رویکردشان در جزئیات متفاوت باشد - بسیار آسان‌تر از گلاویز شدن با فیلسوفان پس از آنان می‌یابند. البته، مانند تمام انقلاب‌ها، انقلاب ساختارگرایی نیز به طور کاملاً شکل گرفته به وجود نیامد، بل از دل آنچه پیش از آن بود بیرون آمد، و من امیدوارم که در جاهای مناسب فصل‌های بعد به این زمینه‌های پیشین اشاره کنم. با این همه، این انقلاب چنان که خواهیم دید، انقلابی راستین بود.

ساختارگرایی: لا کان و فوکو

۱. سوسور و زبان‌شناسی ساختاری

چنان‌که در فصل پیش گفتیم، در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و دهه‌ی ۱۹۶۰ تغییر بنیادینی در خصلت و سبک فلسفه‌ی فرانسه روی داد، که بحق می‌توان آن را «انقلاب» نامید. برجسبی که معمولاً به این انقلاب می‌زنند، «ساختارگرایی» است، اگرچه کاربرد چنین الفاظی مانند تمام برجسب‌های فلسفی خطر ساده‌سازی بیش از اندازه و تحریف را به همراه دارد. ساختارگرایی خود نام نسبتاً خوش‌تعریف و روشنی است برای رویکردی خاص به علوم انسانی، اما روشن کردن دقیق تحولات دقیقاً فلسفی مربوط به ظهور این رویکرد در فرانسه بسیار دشوارتر است. افزون بر این، چنان‌که بازهم در فصل اخیر گفتیم، پیش از مرسوم شدن واژه‌ی «ساختارگرایی»، فیلسوفانی که آثارشان را در فصل‌های آغازین بررسی کردیم برخی از زمینه‌های این تحولات فلسفی را، آماده کرده بودند. با این همه، بین ساختارگرایی در علوم انسانی و این تغییر جهت در فلسفه خویشاوندی‌های مهمی وجود داشت، به طوری که لازم است، پیش از پرداختن به تحولات دقیقاً فلسفی، ساختارگرایی را کمی بشناسیم. ساختارگرایی در اساس آموزه‌یی است درباره‌ی زبان، اگرچه می‌توان آن را در مورد جنبه‌های دیگر زندگی انسان - تا آنجا که بتوان آن‌ها را با

تمثیل زبان فهمید - به کار برد. متن کلاسیک زبان‌شناسی ساختاری، دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی است، اثر زبان‌شناس سوئیسی فردینان دو سوسور، که در ۱۹۱۶، سه سال پس از مرگ او، به همت دو تن از شاگردانش از یادداشت‌های آنان از درس او در ژنو فراهم گردید. وجه مشخصه‌ی رویکرد سوسور به زبان عبارت بود از پافشاری بر مطالعه‌ی ساختارهای زیربنایی مشترک زبان به طور کلی، و نه فرایندهای تاریخی تغییر در زبان‌های خاص. طرح او را از برخی جهات می‌توان با طرح ویتگنشتاین در رساله‌ی منطقی - فلسفی مقایسه کرد، یعنی جست و جوی «ماهیت» زبان که در پس تنوع شکل‌های بالفعل زبان نهفته است. تفاوت آنان در این است که جست و جوی ویتگنشتاین پژوهش منطق‌دانی بود که در پی یافتن ویژگی‌های پیشینی یا ضروری‌یی بود که جمله‌ها را قابل صدق یا کذب می‌کردند، حال آن‌که سوسور چون زبان‌شناسی تجربی با زبان برخورد می‌کرد، زبان‌شناسی که دیدگاه‌هایش از شناخت ویژگی‌های انواع گوناگون زبان‌های واقعی الهام گرفته‌اند. این تفاوت، چنان که خواهیم دید، در مورد خصلت «چرخش زبان‌شناختی» در فلسفه نیز، که با آثار این دو تن به وجود آمد، بسط می‌یابد.

ساختارهای دیرپا (اما نه لزوماً تغییرناپذیر) زبان باید، به گفته‌ی سوسور، «همزمان» بررسی شوند، یعنی در حالت همزیستی در نوعی حال حاضر بی‌زمان (در مقابل بررسی «در زمان» یا تاریخی مراحل پیاپی زبان، که سوسور به آن واکنش نشان می‌داد). منظور از این همزیستی نه در کنار هم بودن صرف بدون رابطه‌ی واقعی، بل تعلق به یک نظام است. زبان، یک نظام شمرده می‌شود، زیرا نهادی اجتماعی است، مجموعه‌یی از قواعد است که ضرورتاً در یک جامعه عمل می‌کنند. زبان اساساً مایملکی اجتماعی است، و نه چیزی متعلق به افراد مجزا. البته توسط

افراد به کار برده می‌شود، اما همین کاربرد مستلزم وجود پیشینی زبان به عنوان مایملکی جمعی است. سوسور برای زبان به عنوان نظامی متعلق به جامعه واژه‌ی *langue* را به کار می‌برد، و آن را در مقابل *parole* قرار می‌داد، که منظورش از آن کاربرد ساختارهای زبانی مشترک با دیگران توسط افراد در وضعیت‌های خاص بود. (این واژه‌ها را، در معنای سوسوری آن‌ها، به آسانی نمی‌توان به انگلیسی ترجمه کرد، و احتمالاً بهترین برخورد این است که آن‌ها را صرفاً واژه‌هایی فنی لحاظ کنیم).

نظام از چه چیزی تشکیل شده است؟ سوسور می‌گوید از «نشانه‌ها» (تقریباً معادل «واژه‌ها»)، که آن‌ها را می‌توان از یک سو مجموعه‌یی از آواها (سوسور به زبان گفتاری تقدم می‌داد) و از سوی دیگر دارای معنی* دانست. این دو جنبه‌ی نشانه را نمی‌توان از هم جدا کرد مگر در اندیشه: نشانه عبارت است از مجموعه‌یی از آواها (دال*) همراه با یک معنی («مدلول»). اما «مدلول» را نباید با مصداق واژه، یعنی با ابژه‌یی که واژه ما را به آن ارجاع می‌دهد، یکسان گرفت: بل بیشتر همان است که فِرِگه آن را «فحوا»** ی بیان می‌نامید، یا می‌توان گفت مفهومی است که با نشانه بیان می‌شود. مدلول واژه‌ی انگلیسی *sheep*، که مثال خودِ سوسور است، نه حیوانی که در دامنه‌ی تپه می‌چرد و واژه‌ی فرانسوی *mouton* نیز به همان اشاره می‌کند، بل مفهومی است که مردم انگلیسی زبان از آن حیوان دارند.

نشانه‌ها، «دلخواسته» اند، زیرا بین نشانه و مصداق آن هیچ رابطه‌ی ضروری وجود ندارد. کاملاً روشن است که زبان‌های مختلف با استفاده از نشانه‌های مختلف به چیزهای واحد رجوع می‌کنند، نشانه‌هایی که به گونه‌یی متفاوت [بر چیزی واحد] «دلالت» می‌کنند، مانند وقتی که مثلاً

* meaning

** sense

واژه‌ی انگلیسی *sheep* و واژه‌ی فرانسوی *mouton* مفاهیمی با تفاوت‌های ظریف را بیان می‌کنند. و از آن‌جا که هر زبانی یک نظام است، آنچه را که یک واژه‌ی زبان بر آن دلالت می‌کند نمی‌توان از آنچه واژه‌های دیگر آن زبان بر آن‌ها دلالت می‌کنند، جدا کرد. به سخن دیگر، سوسور به چیزی معتقد بود که اغلب نظریه‌ی «کل‌نگرانه»^{*}ی معنی^{*} نامیده می‌شود، و در آن هر واژه‌ی نه جدا از واژه‌های دیگر، بل فقط بر زمینه‌ی زبان به عنوان یک کل معنی دارد (این نیز آشکارا حاوی نظریه‌ی کل‌نگرانه‌ی رجوع به مصداق^{**} است، که طبق آن آنچه به مصداق ارجاع می‌دهد نه واژه‌های تک تک بل زبان به عنوان یک کل است). دلخواسته بودن زبان، همراه با نظریه‌ی کل‌نگرانه‌ی معنی و رجوع به مصداق، بدین معنی است که هر زبانی نظامی است که جهان را به گونه‌ی متفاوت تقسیم می‌کند [تا به هر قسمت واژه‌ی جداگانه تخصیص دهد - م].

در نظریه‌ی کل‌نگرانه‌ی معنی، هیچ تک واژه‌ی را نمی‌توان معنی کرد مگر با در نظر گرفتن تفاوت‌های آن با واژه‌هایی دیگر. برای مثال، واژه‌ی «گوسفند» را نمی‌توان معنا کرد مگر با در نظر گرفتن نظامی از تفاوت‌ها - تفاوت‌های بین «گوسفند»، «اسب»، «خوک»، «انسان» و غیره. در واقع (و این همان نکته‌ی مورد نظر مثال سوسور است که ما پیشتر از او اقتباس کردیم) واژه‌ی انگلیسی *sheep* معنای متفاوتی با واژه‌ی فرانسوی *mouton* دارد، دقیقاً از آن‌رو که در زبان انگلیسی، *sheep* (گوسفند زنده) با *mutton* (گوشت گوسفند) فرق دارد، حال آن‌که واژه‌ی فرانسوی *mouton* بین حیوان [زنده] و گوشت آن فرق نمی‌گذارد. پس، زبان نظام تفاوت‌ها است، و انواع تفاوت‌های نهفته در یک زبان خاص آشکارا به

* holistic theory of meaning

** holistic theory of reference

نحوه‌ی خاصِ قطعه قطعه کردن واقعیت موجود در جامعه‌ی که آن زبان را به کار می‌برد، مربوط می‌شود.

۲. ساختارگرایی و انسان‌شناسی

به آسانی می‌توان دید که ساختارگرایی با این خصلت‌ها می‌تواند، برای مثال، با انسان‌شناسی فرهنگی مرتبط باشد. اگر بتوان جامعه و فرهنگِ آن را همچون نوعی «زبان» دید که بتوان به شیوه‌ی سوسور آن را چونان نظام فهمید، در آن صورت، همان‌گونه که مثلاً کلود لوی - استروس می‌گفت، ابزاری نیرومند برای درک هم تفاوت‌ها و هم شباهت‌های فرهنگ‌ها در اختیار خواهیم داشت. اما، پذیرش رویکرد ساختارگرا، خواه در زبان‌شناسی یا در انسان‌شناسی، استلزام‌هایی فلسفی همراه دارد. نخست آن‌که این رویکرد پایه‌ی دیدگاهی را که زبان (و بنابراین، اندیشه) را بازنمایی شفاف واقعیت عینی می‌داند، سست می‌کند: سرشت جهان نیست که مفاهیم ما را درباره‌ی جهان تعیین می‌کند، بل، برعکس [مفاهیم ما است که سرشت جهان را تعیین می‌کند]. ساختارهای زبان ما تمایزهایی را که بین انواع ابژه‌ها قائل می‌شویم، یعنی دسته‌بندی چیزها در اندیشه‌ی ما را تعیین می‌کنند. اگر جهان را، آن‌گونه که واقع‌گرایان سستی می‌دیدند، «چون چیزی در خود» نبینیم، و اگر آن را، آن‌گونه که کانت می‌نگریست، حتا بر اساس مجموعه‌ی واحدی از مقولات پیشینی ننگریم، آنگاه به نظر می‌رسد که رویکرد ما پایه‌ی تمام آموزه‌های متافیزیکی درباره‌ی امکان شناخت مطلق را سست کند. اگر بتوان گفت به یک معنا تمام انسان‌ها از مقولات مشترکی برخوردارند (چنان که بی‌گمان لوی - استروس معتقد بود)، این اشتراک چیزی نیست که لزوماً از همان سرشت عقلانیت انسان نتیجه شده باشد - آن‌گونه که در فلسفه‌ی سستی می‌بینیم - بل صرفاً

برخاسته از ساختارهای امکانی زبان انسان است: جهان‌شمولی آن‌ها را احتمالاً با عواملی همان قدر امکانی، از قبیل شیوه‌ی کارکرد مغز انسان، می‌توان توضیح داد.

دوم آن‌که اگر مقولات اندیشه که یک فرد برای درک جهان به کار می‌گیرد، مقولاتی نیستند که برای او به عنوان موجودی عقلانی، بدیهی باشند، بل باید از طریق بررسی الگوهای فکری بالفعل انسان‌ها به گونه‌یی تجربی کشف شوند، آنگاه مفهوم سوژه‌ی استعلایی که در مرکز بیشتر فلسفه‌های اروپایی از دکارت به بعد قرار داشته است، زیر سؤال می‌رود. (در مبحث آلتوسر در فصل پیش، با نخستین اشاره‌ها به این زیر سؤال رفتن سوژه‌ی استعلایی آشنا شدیم). دکارت، به پیروی از روش شک خویش، هسته‌ی عقلانی محض هر انسان فردی را به گونه‌یی مؤثر جدا می‌کرد، آنچه که بیش از هر چیز دیگر، ذاتاً انسانی است چون ربطی به هیچ امری که در انسان‌ها صرفاً فردی باشد ندارد. دکارت، با شک کردن به وجود هر چیز خارجی، اینهمان دانستن ما را با جسم‌مان و بدین‌سان هر گونه ربطی بین نحوه‌ی اندیشیدن و نحوه‌ی ساخت مغزهای ما را رد می‌کرد. تنها قضیه‌یی که در مقابل شک دکارت دوام می‌آورد، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم»، نفس ما را با ناب‌ترین امر عقلانی و لزوماً کلی - اندیشه‌ی نابی که اندیشه‌ی هیچ فرد خاصی نیست - اینهمان می‌کرد.

اما اگر بدون زبان نمی‌توانیم بیندیشیم، و اگر زبان صرفاً یک خصلت تجربی انسان است، پس تحقیق درباره‌ی الگوهای فکری ما وظیفه‌ی انسان‌شناسی تجربی است، و نه فلسفه. به ویژه مفهوم «نفس» یا «سوژه» دیگر به یک امر مطلق متافیزیکی، که بیرون از زمان، مکان و تاریخ قرار دارد، رجوع نمی‌کند، و به چیزی تبدیل می‌شود که در زبان ساخته می‌شود. این مفهوم، نه «امر داده شده»ی شفاف تجربه‌ی ما، بل چیزی

است که به عنوان جزئی از ساختارهای زبان و در جریان کارکرد آن‌ها در گسترش روابط ما با دیگران در جامعه به وجود می‌آید. بدین‌سان، رد شفافیت اندیشه و ساختارهای پیشینی عقلانیت، و تنزل «سوژه» از مقام بنیانی استعلایی تا حد ساخته‌یی تجربی، پیش فرض‌های متقابلاً جدایی‌ناپذیر پذیرش رویکرد ساختارگرا هستند. ساختارگرایی از آن رو نشان انقلابی در فلسفه بود که کسانی که آن را می‌پذیرفتند دیگر نمی‌توانستند با حفظ سازگاری اندیشه‌های خود، به همان شیوه‌ی پیشین به طرح فلسفی بیندیشند. اگر قرار بود تجربه‌ی انسان‌ها از گونه‌یی باشد که هست، فلسفه دیگر نمی‌توانست در شاهراه «پیشینی» حرکت کند، شرایط تجربی تجربه‌ی انسان را نادیده بگیرد، و برای اثبات آنچه باید چنان باشد استدلال کند. فلسفه باید با انسان‌ها چون افرادی صرفاً تجربی در جهان برخورد می‌کرد، افرادی که اندیشه‌هایشان برای خودشان لزوماً شفاف نیست، بل رفتار و واکنش‌های آن‌ها توسط ساختارهای فکری زیربنایی و عمدتاً ناآگاهانه شکل می‌گیرند.

تکرار می‌کنیم که این رویکرد، به تمامی نو نبود. پیش از آن، فیلسوفانی چون سارتر و مرلو-پونتی، به ویژه تحت تأثیر هایدگر، به سوژه‌ی دکارتی شک کرده بودند. این آموزه‌ی هایدگر که شیوه‌ی هستی انسان، «در - جهان - بودن» است، که این دو فیلسوف آن را پذیرفته بودند، تصور سوژه‌ی انسانی را به عنوان موجودی ورای وضعیت خاصی که او (he or she) خود را در آن می‌یابد، منتفی می‌کند. (حتا نیاز به کاربرد ضمیرهای جنسی در این جمله، تفاوت بین این مفهوم از سوژکتیویته‌ی انسانی و مفهوم سوژه‌ی دکارت را، که جنسیت ندارد، روشن می‌کند). چنان که در یکی از فصل‌های پیش گفتیم، برداشت سارتر از نفس به عنوان «نیستی» در واقع با اندیشه‌ی «در - جهان - بودن» چندان سازگاری ندارد و به دیدگاه

دکارت نزدیک‌تر است تا به این اندیشه؛ اما پافشاری مرلو - پوتتی بر «دوگونگی» وجود انسان، و جسمیت یافتگی نفس، همان قدر با مفهوم نفس دکارت همچون چیزی کاملاً «پیش خود حاضر» فاصله دارد که هر شرح تحت تأثیر ساختارگرایی. وانگهی، در راستای همین پافشاری، مرلو - پوتتی اندیشه‌ی بدیهی بودن اصول جهان‌شمول عقلانیت برای ما را رد می‌کند: دوگونگی وجود حاوی این معناست که با این اصول فقط رویکردی آزمایشی از زاویه‌ی زمان خاصی در تاریخ می‌توانیم داشته باشیم. و چنان که دیدیم، مرلو - پوتتی نیز، در نوشته‌های واپسین خویش، «چرخشی زبان‌شناختی» در پیش گرفت که بسیار شبیه چرخش ساختارگرایان بود.

با این همه، به نظر می‌رسد که مرلو - پوتتی هنوز بر این باور بوده که اصول واجب عقلانیت وجود دارند، هر اندازه هم که ادراک آن‌ها از نظرگاه محدود به تاریخ ما ضعیف باشد. گام تعیین‌کننده‌ی بعدی، که کسانی برداشتند که متأثر از ساختارگرایی بودند، رد کل مفهوم اصول واجب عقل انسان، یا دست کم بیرون نهادن این مفهوم از اندیشه‌ی خود بود. این که آیا آنان در این کار محق بودند یا نه، پرسشی است که فقط آنگاه می‌توان پاسخ‌اش گفت که به یکی دو نمونه از این فیلسوفان نگاه کنیم و ببینیم که این رها کردن وجوب چگونه بر اندیشه‌ی آنان تأثیر گذاشته است.

۳. ژاک لاکان: فلسفه و روان‌کاوی

آشکار است که میان این برداشت ساختارگرایانه که اندیشه‌ی آگاهانه‌ی ما فقط بر زمینه‌ی ساختارهایی درک‌پذیر است که ما از آن‌ها ناآگاهیم و نظریه‌ی فروید درباره‌ی اهمیت فعالیت ذهنی ناآگاهانه، خویشاوندی

طبیعی وجود دارد. بی شک هر دو این‌ها به یک اندازه در مقابل این دیدگاه دکارتی قرار دارند که هر گونه فعالیت ذهنی بنا به تعریف در دسترس کامل آگاهی است. افزون بر این، این اندیشه‌ی ساختارگرایانه که سوژه نه چیزی [از پیش] داده شده و شفاف، بل چیزی است که در زبان ساخته می‌شود، به خوبی با این دیدگاه فروید جور در می‌آید که خود (ego) در جریان رشد کودک به وجود می‌آید. بنابراین، می‌شد انتظار داشت که مفاهیم ساختارگرایانه برای متفکران دارای سمت و سوی روان‌کاوانه کشش و گیرایی داشته باشد، متفکرانی که می‌کوشیدند روان‌کاوی را بر نظریه‌ی عامی مبتنی کنند که همچون نظریه‌ی فروید با اصطلاحات زیست‌شناختی یا مکانیستی بیان نشود. در فرانسه، برجسته‌ترین و جالب‌ترین نماینده‌ی این ترکیب فرویدباوری و ساختارگرایی، ژاک لاکان بود.

لاکان در ۱۹۰۱ در پاریس به دنیا آمد. او به سان روان‌پزشکی متعارف بار آمد، و در ۱۹۳۲ رساله‌ی دکتری خود را به نام «روان‌پریشی پارانویایی و رابطه‌ی آن با شخصیت» منتشر کرد. امّا، در طول دهه‌ی ۱۹۳۰، اندیشه‌ی او بیش از پیش به سوی روان‌کاوی گرایید، و مقالات‌اش هرچه بیشتر مورد توجه دنیای روان‌کاوی قرار گرفتند. شاید مشهورترین این مقالات، و بی شک یکی از شاخص‌ترین نمونه‌های رویکرد لاکان به فروید باوری، مقاله‌ی ۱۹۳۶ او به نام «مرحله‌ی آینه‌یی به عنوان شکل‌دهنده‌ی کارکرد من» بود. در دهه‌ی ۱۹۵۰، سمینارهای منظم لاکان در پاریس درباره‌ی مسائل روان‌کاوی طیف گسترده‌یی از روشنفکران را به سوی خود جلب کرد: بسیاری از این سمینارها منتشر شده، و برخی از مهم‌ترین آن‌ها در اثر لاکان به نام ساده‌ی نوشته‌ها (*Écrits*) گنجانده شده‌اند.^۱

در این مقاله‌ها، لاکان تفسیری از نظریه‌ی فروید را می‌پرورد که

آشکارا با تفسیرهای وفاکیشانه‌ی این نظریه متفاوت است (و علت اخراج او از «انجمن بین‌المللی روان‌کاوی» نیز تا حدودی همین بود)، لیکن به ادعای او به روح مقاصد اصلی فروید وفادار است. او، علاوه بر آن‌که در بسیاری از کشورهای دیگر پیروانی برای روایت خویش از فرویدباوری به دست آورد، چهره‌ی پر تأثیر و مسلط روان‌کاوی فرانسه بود، و خود به پاپ وفاکیشی (ارتدوکسی) نوینی تبدیل شد که روان‌کاوان رادیکال دیگر، مانند ایریگاری، و کریستوا، باید بر ضدش می‌شوریدند (بنگرید به فصل نهم). تأثیر او نه فقط در محافل محدود روان‌کاوی بل در حیطه‌ی گسترده‌ی فرهنگ فرانسه، در ادبیات، و حتا در سیاست احساس می‌شود (اندیشه‌ی او تأثیر مهمی در رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه داشت). لاکان در ۱۹۸۱ درگذشت.

تفسیر لاکان درباره‌ی فروید، که در آغاز تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل بود، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شکل «ساختارگرایانه»‌ی روزافزونی به خود گرفت، و به نوبه‌ی خود بر نحوه‌ی تحول ساختارگرایی تأثیر گذاشت. این تفسیر به این معنا ساختارگرایانه بود که از «چرخش زبان‌شناختی» پیروی می‌کرد، یعنی دلمشغولی نوین با زبان و امر اجتماعی و نه با اندیشه چون چیزی درونی، خصوصی، و «ذهنی». در حالی که فروید خود از «ضمیر ناخودآگاه» با مفاهیم زیست‌شناختی و چون مخزن «سائق»^{*}های حیوانی و ابتدایی یاد کرده بود، لاکان ضمیر ناخودآگاه را چون زبان دارای ساختار می‌دانست. اما، به نظر او این نیز به همان اندازه درست است که «نفس آگاه» را باید با مفاهیم زبان‌شناختی فهمید. به دیده‌ی لاکان، به طور کلی جدا از زبان سوژکتیویته انسانی وجود ندارد.

این نکته از نظر فلسفی اهمیت تعیین کننده‌ی دارد، زیرا بدان معنی است که انسان به عنوان سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد (چرا که زبان از رابطه با دیگران جدایی ناپذیر است). حتا همان شکل‌گیری نفس ساخته‌ی اجتماعی است: انسان آنگاه سوژه می‌شود که گفتنِ «من» را فرا می‌گیرد، که واژه‌ی است در یک زبان مشترک و از طریق رابطه با دیگران فرا گرفته می‌شود. این همان معنای «مرحله‌ی آینه‌ی» است، که پیشتر در مورد مقاله‌ی ۱۹۳۶ لاکان از آن سخن گفتیم. کودک، در یکی از مراحل آغازین رشد خود (لاکان می‌گوید، از سن شش ماهگی)، تصویر خود (his own image) را در آینه باز می‌شناسد. (من در اینجا آگاهانه همان ضمیر مذکر لاکان را به کار می‌برم، زیرا، چنان که در یکی از فصل‌های بعد خواهیم دید، این نکته یکی از کانون‌های نقد بعدی فمینیست‌ها بر دیدگاه‌های او بود.) شامپانزه نیز می‌تواند این کار را بکند؛ اما، لاکان در ادامه می‌گوید، بین این دو تفاوت مهمی وجود دارد:

این عمل [یعنی بازشناسی تصویر خود در آینه - م] مانند مورد میمون، همین که تصویر شناخته شد و معلوم شد تو خالی است به اتمام نمی‌رسد، بل در مورد کودک بی‌درنگ به صورت رشته‌ی از ادا و اطوارها باز می‌گردد که او در آن‌ها رابطه‌ی بین حرکات مفروض در تصویر و محیط انعکاس یافته در آن، و رابطه‌ی بین این مجتمع مجازی و واقعیت نسخه‌برداری شده توسط آن - جسم خود کودک، و اشخاص و چیزهای پیرامون او - را به صورت بازی تجربه می‌کند.^۲

این بند در بردارنده‌ی شماری از مضامین محوری لاکان است، که همه از اهمیت فلسفی تعیین کننده‌ی برخوردارند. نخست این مضمون که سوژه از رهگذر رابطه با چیزی بیرون از خود (تصویر آینه‌ی) شکل

می‌گیرد: پس، سوژه دیگر چیزی نیست - آن گونه که در دکارت می‌بینیم - که وقتی انسان خود را از هر چیز بیرونی جدا می‌کند و به درون می‌نگرد، به گونه‌ی بی‌واسطه نزد او حاضر باشد. لاکان در یکی از کارهای واپسین خود می‌گوید «می‌اندیشم» دکارت (در «می‌اندیشم، پس هستم») «بی‌گمان نمی‌تواند از این امر منفک باشد که او فقط با گفتن ضمنی آن به ما می‌تواند آن را فرمول‌بندی کند - واقعیتی که او آن را فراموش می‌کند».^۳

مضمون دوم عبارت است از نقش تخیل در اکتساب زبان - کودک معنای نفس و توانایی کاربرد واژه‌ی «من» را با «به صورت بازی تجربه» کردن رابطه‌ی بین این تصویر مجازی و خودش کسب می‌کند. و مضمون سوم آن‌که درک کودک از نفس، از آگاهی او درباره‌ی جسم خویش جدایی‌ناپذیر است (مقایسه کنید با مفهوم «سوژه‌ی جسمانی» مرلو - پونتی).

در اندیشه‌ی لاکان، تخیل نقشی اساسی دارد. ما خود را در یک تصویر* کشف می‌کنیم - تصویری انعکاس یافته در آینه، یا تندیس که هویت ما را به شکلی تخیلی پیش چشم ما به تصویر می‌کشد، یا تصویری رؤیایی از خودمان، و نظایر این‌ها. اکتساب درکی از خود، توانایی کاربرد واژه‌ی «من» مشروط است به توانایی نگریستن به خود از بیرون، به وسیله‌ی این چنین تصویری. در این معنا، «نفس» شدن، کاملاً انسانی شدن به جای صرفاً طبیعی ماندن، و بدین سان برخورداری شدن از توانایی مهار امیال خود، از اجتماعی شدن جدایی‌ناپذیر است. اما، این امر، به همین سان، به معنی بیگانه شدن از امیال خود نیز هست. تبدیل شدن به

* لاکان از هم‌ریشه بودن واژه‌های imagination (تخیل) و image (تصویر) بهره جسته، اما در فارسی این ارتباط لفظی وجود ندارد، هر چند ارتباط معنایی هست و تخیل مبتنی بر تصویرهای ذهنی است - م.

نفس به معنی دیدن این امیال اساساً چون تهدید خود است، چنان که اگر انسان نفسی نداشت تا تهدید شود، آن‌ها نمی‌توانستند چنین باشند. وجه مشخصه‌ی میل انسانی، در مقابل میل صرفاً حیوانی، آن است که آن را به نفس نسبت می‌دهند، و از همین رو اساساً شکلی زبانی به آن می‌بخشند. ریشه‌ی آن نوع مشکلاتی که روان‌کاوی بعدها با آن‌ها برخورد می‌کند در همین جا دیده می‌شود: در دشواری فائق آمدن بر تهدید نفسانیت کودک از سوی امیال خود او، چنان که در میل اودیپی کودک مذکر به مادرش و در نتیجه تجربه‌ی «اختگی»، یا محروم شدن کودک از نرّه* توسط پدر، می‌بینیم. اما درست همین تلاش برای برخورد با چنین تهدیدی - به ویژه در وضعیت اودیپی - است که، به نظر لاکان، فرایند شکل‌گیری نفس، یعنی شکل‌گیری هویت، را تشکیل می‌دهد. به دیده‌ی لاکان، هدف از کاویدن روان دستیابی به خوش‌بختی انسان، به معنای بورژوازی دستیابی به «نعمات» معین، نیست. این کار، غایتی اخلاقی دارد، اما «این اخلاق حاوی بُعدی است که در چیزی بیان می‌شود که آن را معنای تراژیک زندگی می‌نامیم».^۴ لاکان شماری نمایش‌نامه‌ی تراژیک واقعی - از جمله خود شاه اودیپ، و شاه لیر - را نام می‌برد تا نشان دهد قهرمان تراژیک «بندگی نعمات» را رها می‌کند و «وارد منطقه‌ی می‌شود که در آن میل خود را دنبال می‌کند».^۵ روان‌کاوی شکلی از داوری اخلاقی را امکان‌پذیر می‌کند که «به این پرسش شکل داوری روز قیامت را می‌دهد: آیا مطابق میلی که در تو وجود دارد عمل کرده‌یی؟»^۶

برای آن‌که ببینیم روان‌کاوی چگونه می‌خواهد به این غایت برسد، باید به آنچه لاکان درباره‌ی زبان می‌گوید دقیق‌تر نگاه کنیم. آنچه لاکان می‌گوید بسیار گنگ و نامفهوم است، اما به نظر می‌رسد که اندیشه‌ی او

* phallus

درباره‌ی زبان به قرار زیر است. اگر این دیدگاه ساختارگرایانه را بپذیریم که معنی هر نشانه‌یی به رابطه‌ی آن با نشانه‌های دیگر وابسته است و ربطی به مصداق آن ندارد (به بیان دیگر، اگر بپذیریم که دالّ خودسالار است)، نتیجه می‌گیریم که زبان امری است اساساً استعاری، یا دست کم بین [زبان] «لغوی» و [زبان] «استعاری» مرز روشنی نمی‌توان کشید. زیرا هرگونه مرزی از این دست به ناچار بر این معیار مبتنی خواهد بود که زبان «لغوی» صرفاً به امور واقع رجوع می‌کند، حال آن‌که زبان «استعاری» به امور واقع شاخ و برگ می‌دهد. امّا، رخنه‌ی استعاره در زبان لغوی را می‌توان چون رخنه‌ی [میل] سرکوب شده در بیان دانست.

زبانی که معمولاً در بزرگسالی به کار می‌بریم زبانی است که عضویت ما در جامعه آن را می‌طلبد: بیانگر «نفس» اجتماعی شده‌یی است که در جریان سازگار شدن با جامعه کسب کرده‌ایم. امّا امیالی که سرکوب شده‌اند تا شکل‌گیری این نفس اجتماعی شده را امکان‌پذیر کنند، همیشه می‌توانند از راه‌های غیرمستقیم خود را بیان کنند. این امر، چنان‌که فروید می‌گفت، به ویژه در رؤیا، لغزش زبان و نظایر آن‌ها روی می‌دهد. پس، کار روان‌کاو عبارت است از تفسیر این بیان‌های استعاری برای امکان‌پذیر کردن بیان مستقیم ضمیر ناخودآگاه و تکمیل امر ناقص شکل‌گیری نفس. لاکان این گفته‌ی مشهور فروید را نقل می‌کند که «هرجا نهاد* (آن)* وجود دارد، خود*** (من)**** نیز وجود خواهد داشت»، و آن را این گونه تعبیر می‌کند که «فروید سوژه را مخاطب قرار می‌دهد تا این نکته‌ی تازه را به او بگوید: اینجا، در قلمرو رؤیا، در خانه‌ی خویش هستی.»^۷

بدین سان، لاکان روان کاوی را به عنوان داد و ستدی در آنچه او «نظم نمادین» می نامد، تفسیر می کند، داد و ستدی زبانی بین روان درمانگر و بیمار. البته خود فروید از روان کاوی به عنوان «سخن درمانی» یاد کرده بود، لیکن به سبب تربیت پزشکی خود او، دلمشغولی های زیست شناختی زمانه، و تمایل به عرضه ی روان کاوی همچون چیزی «علمی» به معنای قرن نوزدهمی این واژه، هم برای فروید و هم برای پیروانش معمول تر آن بود که آن را نوعی درمان پزشکی تلقی کنند. تفسیر زبان شناختی لاکان درباره ی روان کاوی، راه خود را از هر کوششی برای همانندسازی آن با پزشکی جسمانی یا با نظریه یی علمی به معنای مورد نظر فلسفه ی پوزیتیویستی علم جدا می کند. به هر حال، تعریف مفهوم «علم» در کلیت آن بسیار دشوارتر از آن است که پوزیتیویست ها می پنداشتند، و «اصلاً لزومی ندارد که درخت علم فقط یک تنه داشته باشد».^۸ لاکان اندیشه ی محوری غرب را درباره ی علم به عنوان شناخت بی طرفانه زیر سؤال می برد: او میل به شناخت را صرفاً روایت والایش یافته یی از امیال دیگری می داند که در فرهنگ غرب سرکوب شده اند: «من فکر می کنم که در سراسر این دوران تاریخی، چنان که داستان اودیپ نشان می دهد، میل انسان، که اخلاق گرایان آن را احساس، بی هوش، خواب، آموزشگران آن را اهلی، و مراکز علمی به آن بی اعتنایی کرده اند، به ظریف ترین و کورترین شور و شوق ها، یعنی شور و شوق برای شناخت، پناه برده یا توسط آن سرکوب شده است».^۹

در اینجا نمی خواهیم به ارزش نظری و عملی تفسیر لاکان درباره ی فروید پردازیم. اما او در جریان پرورش این تفسیر، شماری از مضامین فلسفی را مطرح می کند که بر بخش بزرگی از فلسفه ی بعدی فرانسه تأثیری ژرف گذاشته است، و از همین رو در کاری از نوع کتاب حاضر

باید جدی گرفته شوند. نخست آن‌که او، صرفاً با ارائه‌ی شرحی روان‌کاوانه درباره‌ی ساخته شدن نفس، به مشروعیت این اندیشه کمک کرد که روان‌کاوی می‌تواند وارد قلمرو فلسفه شود. البته، با توجه به این که فیلسوفان خود فرض وجود خودی استعلایی را که به عنوان نتیجه‌ی استدلال پیشینی به دست آید، زیر سؤال برده بودند، این نتیجه‌گیری طبیعی بود که راه برای شرحی تجربی از چگونگی شکل‌گیری نفس باز است. اما ارائه‌ی چنین شرحی در قالبی روان‌کاوانه، کاری که لاکان کرد - یعنی در قالب امیال غیرعقلانی و روابط دوران کودکی - چنان که خواهیم دید، خصلت خاصی به بخش بزرگی از فلسفه‌ی ساختارگرا و پسا‌ساختارگرای فرانسه بخشید. در این شرح، «سوژه» فقط چیزی ساخته شده نبود، بل ساختمانی بود که خصلت خود را از امیال غیرعقلانی انسان می‌گرفت.

برخورد لاکان با زبان نیز بسی پرتأثیر بوده است. او تفکیک ساختارگرایانه‌ی زبان از ارجاع یا معنی لفظی را تکمیل کرد و معنی هر گفته یا نوشته‌یی را به اندیشه‌ها و انگیزه‌های ناآگاهانه‌ی گوینده یا نویسنده وابسته دانست، و نه به رابطه‌ی بین واژه‌ها و «جهان عینی». این برداشت از زبان، که در آن زبان اساساً «استعاری» است، اگرچه در اصل به عنوان شرحی از نقش ضمیر ناخودآگاه فروید در نظریه‌ی روان‌کاوی شکل گرفت، چونان شرحی از تمام کاربردهای زبان روز به روز فراگیرتر شد. کاربرد آن در مورد زبان ادبیات تخیلی، تعمیمی طبیعی بود؛ اما، چنان که در دو فصل آینده خواهیم دید، حتا در مورد زبان آشکارا سنگین متون فلسفی نیز به کار بسته شده است.

سرانجام، بدبینی لاکان نسبت به بی‌طرفی ادعایی «علم» را نباید نادیده گرفت. در اینجا، نمونه‌یی از تأثیر نیچه را بر اندیشه‌ی اخیر

فرانسوی می‌بینیم. نیچه نیز کل اندیشه‌ی پی جویی بیطرفانه دانش را رد می‌کرد: به نظر او، در پس شور و شوق حقیقت جویی شمار فراوانی از شور و شوق‌های پست انسان نهفته است، که او همه‌ی آن‌ها را در «خواست قدرت» خلاصه می‌کرد. در این مورد، لاکان احتمالاً فقط به عنوان یک نمونه از این الگوی فکری نیچه‌یی اهمیت دارد، و نه به عنوان مجرای تأثیر نیچه بر دیگران: به نظر می‌رسد که دیگر متفکران اخیر فرانسه که همین الگو را نشان می‌دهند مستقل از او از نیچه تأثیر گرفته باشند. با این همه، چنین می‌نماید که پیوند محکمی که لاکان میان مضامین نیچه و فروید برقرار می‌کند در سیر اخیر فلسفه‌ی فرانسه نقشی ایفا کرده است.

بی‌گمان، میان این سه عنصر اندیشه‌ی لاکان انسجامی درونی وجود دارد. اگر سوژه‌ی اندیشه و شناخت را باید با نفسی معادل بگیریم که در جریان تجربه‌ی فردی شکل می‌گیرد (از راه‌هایی که روان‌کاوی ادعای توصیف‌شان را دارد)، پس مفاهیمی که این سوژه برای درک‌پذیر کردن جهان به کار می‌گیرد باید بر حسب چگونگی این شکل‌گیری توضیح داده شوند. مفاهیم و زبان شخص، مفاهیم و زبانی خواهند بود که خصلت خاص تجربه‌ی دوران آغازین کودکی آن‌ها را شکل داده است: آن‌ها بیانگر نیازها و امیال نفس نوزاد خواهند بود، و نه نماینده‌ی خصلت جهان، مستقل از این نفس. زبان در واقع «استعاری» خواهد بود، به این معنا که چیزها را نه با مفاهیم عقلانی بل با تصاویری وصف می‌کند که در اثر خواسته‌های نیاز انسان شکل گرفته‌اند. و در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که عینیت گزافه شده‌ی علم، که به شیوه‌ی عقلانی و بی‌طرفانه‌ی توصیف جهان وابسته است، یک اسطوره است به همان معنایی که نیچه می‌گوید.

اما، آنچه در میان همه‌ی این نکات به ویژه توجه یک فیلسوفِ بارآمده در سنت تحلیلی را به خود جلب می‌کند، فقدان هرگونه پشتوانه‌ی استدلالی جدی برای نقطه‌ی عزیمت آن‌ها یعنی معادل گرفتن سوژه‌ی اندیشه و نفس روان کاوی است. حتا اگر دست کشیدن از سوژه‌ی «استعلایی» را بپذیریم و به سود سوژه‌یی موضع بگیریم که هستی‌اش «در - جهان» است - که لزوماً از جایگاهی در مکان، زمان، و تاریخ به جهان می‌نگرد - به هیچ روی این نتیجه به دست نمی‌آید که ساختارهای فکری این سوژه در اثر امور تصادفی تحول فردی او شکل می‌گیرند، آن‌گونه که در نظریه‌ی فروید آمده است و لاکن برای آن شواهد تجربی اندکی به دست می‌دهد یا اصلاً هیچ شاهی به دست نمی‌دهد. اما، کوتاهی در به دست دادن شواهد تجربی برای چیزی که به شرحی تجربی شباهت دارد، به بدگمانیِ نیچه‌ی لاکن به کلِ مفهوم علم عینی وابسته است، و این نیز به نوبه‌ی خود به برداشت لاکن از زبان و رابطه‌اش با جهان وابسته است، که در پایان فصل با برخوردی انتقادی به آن باز خواهم گشت.

۴. میشل فوکو

یکی دیگر از فیلسوفان فرانسوی که بی‌گمان تحت تأثیر نیچه بوده و می‌توان، دست کم به دلیل آثار آغازین‌اش، او را «ساختارگرا» نامید (به همان معنای سهل انگارانه‌یی که لاکن را ساختارگرا می‌نامند) میشل فوکو است. فوکو، که فرزند یک پزشک بود، در ۱۹۲۶ در پواتیه به دنیا آمد. پس از تحصیل ابتدایی در یکی از مدارس کاتولیک، محصل شبانه‌روزی دبیرستان هانری چهارم در پاریس شد، و سپس به اکول نرمال سوپریور رفت تا فلسفه بخواند. از جمله‌ی استادان‌اش می‌توان از موریس مرلو - پونتی، ژان هیپولیت، و لویی آلتوسر نام برد. زمان کوتاهی، عضو حزب

کمونیست بود، اما در ۱۹۵۱ آن را ترک کرد. پس از فراغت از تحصیل، علائق فکری او به سرعت از فلسفه به معنای معمول آن رخت بر بست (اگرچه من امیدوارم نشان دهم که او در تمام مدت نگارش نوشته‌های اصلی‌اش، فیلسوف باقی ماند) و به روان پزشکی و تاریخ روی آورد: در واقع رساله‌ی دکتری او پژوهشی در تاریخ دیوانگی بود. این امر، زمینه را برای نخستین اثر اصلی او آماده کرد که در ۱۹۶۱ منتشر شد: دیوانگی و بی‌عقلی: تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک (*Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*)؛ روایت خلاصه شده‌ی آن در ۱۹۶۴ منتشر و سپس به نام *Madness and Civilization* [دیوانگی و تمدن] به انگلیسی ترجمه شد.^{۱۰}

در ۱۹۶۰، فوکو به ریاست بخش فلسفه‌ی دانشگاه کلرمون - فران منصوب شد، و در همین دوران بود که اثری را نوشت که برای نخستین بار توجه عمومی را واقعاً به سوی او جلب کرد: واژه‌ها و چیزها (*Les Mots et les choses*) در ترجمه‌ی انگلیسی: نظم چیزها (*The order of Things*).^{۱۱} انتشار همین اثر در ۱۹۶۶ بود که تا حدودی باعث فراخواندن او به دانشگاه پاریس (ونسان) شد، که در جریان شورش دانشجویی ۱۹۶۸ در آنجا تدریس می‌کرد. در ۱۹۷۰، کرسی تدریس تاریخ نظام‌های فکری در کلژ دو فرانس به او واگذار شد. از آن تاریخ تا زمان مرگ‌اش در ۱۹۸۴، به تدریس، نگارش آثار دیگر، اعم از پژوهشی و روزنامه‌یی، و مبارزه در راه شماری از آرمان‌های چپ‌گرایانه و نیز حقوق همجنس‌بازان ادامه داد.

نخستین پرسشی که ممکن است به ذهن کسی که در سنت فلسفی آنگلو ساکسن بار آمده‌ی خطور کند، این است که آیا فوکو اصلاً فیلسوف بود یا نه. تقریباً تمام آثار اصلی او یا مجموعه‌هایی از مقالات و مصاحبه‌ها

درباره‌ی مسائل سیاسی و اجتماعی هستند و یا مطالبی که در چشم آنگلو ساکسن‌ها پژوهش‌هایی در تاریخ اندیشه شمرده می‌شوند. حتا در آثار روش شناسانه‌تر او، مانند نظم چیزها و باستان‌شناسی دانش، حجم زیادی به بحث مسائل تاریخی تجربی اختصاص داده می‌شود. شکی نیست که فوکو به پژوهش در زمینه‌هایی از تاریخ که او به آن‌ها می‌پرداخت، علاقه داشت، امّا، چنان که پیشتر هم اشاره کردم، می‌خواهم بگویم که او در عین حال به معنای مهمی فیلسوف است. پژوهش‌های او در مورد تاریخ فرهنگی حاوی شماری از مضامین فلسفی مهم‌اند، هر چند برخی از شاخص‌ترین آن‌ها به ژانر عجیبی تعلق دارند که می‌توان آن را «فلسفه‌ی ضد فلسفی» نامید.

همین تمرکز بر پژوهش‌های تاریخی به خودی خود به معنی اتخاذ این نوع موضع ضد فلسفی است. فوکو به دلیل شکاکیت نوعاً مدرن خویش به امکان‌پذیری متافیزیک یا نظریه‌های سترگ و فراگیر درباره‌ی «انسان‌شناسی فلسفی» - شکل‌گیری شرح‌های عام و پیشینی درباره‌ی یک «سرشت انسانی» بی‌تغییر - به بررسی اندیشه‌ها در بستر تاریخی‌شان روی آورد. در همین راستا، او به همان اندازه به نظریه‌پردازی عام در علوم انسانی و اجتماعی، که همیشه چنین شرح‌هایی را درباره‌ی سرشت انسانی پیش‌فرض می‌گیرد، بدگمان بود. بررسی تغییرات تاریخی برداشت‌های انسان، و کوشش برای نشان دادن این نکته که نمی‌توان گفت یکی از این برداشت‌ها «حقیقی‌تر» از برداشت‌های دیگر است، یکی از راه‌های سست کردن پایه‌های نظریه‌های سترگ متافیزیکی بود. به نظر می‌رسد که منظور او از «ساختارگرایی» همین بدگمانی مدرن به نظریه‌پردازی انتزاعی بزرگ مقیاس بوده است: او می‌گوید،

«ساختارگرایی روشی نو نیست؛ آگاهی بیدار شده و رنج دیده‌ی اندیشه‌ی مدرن است.»^{۱۲}

مخالفت فوکو را با «انسان‌گرایی» باید در پرتو همین رد انسان‌شناسی فلسفی فهمید. وقتی او، در پایان نظم چیزها، می‌گفت «چنان که باستان‌شناسی اندیشه‌ی ما به آسانی نشان می‌دهد، انسان ابداع دوران اخیر است؛ ابداعی که چه بسا به پایان خود نزدیک می‌شود»^{۱۳}، نمی‌خواست بگوید که انسان گریز است، یا به جایگزینی انسان با چیز دیگری از قبیل ماشین یا نوع دیگری از موجود زنده باور دارد. برعکس، چنان که زمینه‌ی بحث نشان می‌دهد، منظورش آن بود که مفهوم سرشت انسان که ما امروز به کار می‌بریم محصول یک وضعیت تاریخی خاص است، محصول یک «تغییر قواعد اساسی دانش»، که در زمان جنبش روشنگری پیش آمد. و در ادامه می‌گوید، «اگر بنابر آن می‌بود که این قواعد همان گونه که پیدا شده‌اند ناپدید شوند... بی‌گمان می‌شد شرط بست که انسان، همچون چهره‌یی که روی شن‌های کنار دریا کشیده شده باشد، محو خواهد شد.»^{۱۴}

فوکو، «ساختارگرایی» خود را در نوشته‌های آغازین‌اش نه فقط با ابراز بدگمانی به نظریه‌پردازی پیشینی، بل با بیان دلایل این بدگمانی نشان می‌دهد. در پس تاریخ‌گرایی او همان نوع «چرخش زبان‌شناختی» نهفته است که هم اکنون در مورد لاکان دیدیم. واحد بنیادین تحلیل‌های او «گفتمان»* یا «عمل گفتمانی»** است، که مجموعه‌ی قاعده‌مندی از گزاره‌هاست که اجتماعی از انسان‌ها آنچه را که «دانش»‌اش می‌پندارد در قالب آن‌ها بیان می‌کند (به عبارت نقل قول بالا، مجموعه‌یی از «قواعد اساسی دانش» است). او «عمل گفتمانی» را این گونه تعریف می‌کند:

«مجموعه‌یی از قواعد تاریخی ناشناس است که همیشه در زمان و مکان معرف یک دوران معین تعیین می‌شوند، و کارکرد ارتباط کلامی در یک محدوده‌ی اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی، یا زبانی معین مشروط به آن‌ها است».^{۱۵}

این قواعد، «ناشناس» اند: یعنی قواعدی نیستند که گوینده‌ی خاصی آگاهانه از آن‌ها خبر داشته باشد، بل تمام اعضای اجتماع مربوط به یک اندازه در آن‌ها سهیم‌اند. با آن‌که فوکو، در پیشگفتار چاپ انگلیسی نظم چیزها، «ساختارگرا» بودن خود را با برآشفستگی رد می‌کند،^{۱۶} لیکن اعمال گفتمانی او به لحاظ ناآگاهانه بودن‌شان شبیه «ساختارها» هستند: آن‌ها «ناخودآگاه مثبت دانش هستند: سطحی که به آگاهی دانشمند در نمی‌آید و در عین حال جزئی از گفتمان علمی است».^{۱۷} افزون بر این، این اعمال «تاریخی» اند - در تمام اجتماع‌ها و در هر زمان و هر مکان یافت نمی‌شوند، بل به مرحله‌ی خاصی از تحول تاریخی یک اجتماع خاص تعلق دارند.

سرانجام، آن‌ها «شرط کارکرد ارتباط کلامی» هستند: به سخن دیگر، قواعدی هستند که ما به یاری آن‌ها می‌توانیم گزاره‌هایی بسازیم که ممکن است صادق یا کاذب باشند، و از همین رو قادرند دانش را به قالب بیان درآورند. بنابراین، آن‌ها باید پیش از هر چیز شامل قواعدی باشند که گزاره‌های صادق را از گزاره‌های کاذب تمیز می‌دهند. اما اگر این اعمال گفتمانی به معنایی که گفتیم «تاریخی» هستند، در این صورت قواعد تمیز صدق از کذب را باید به زمان‌های خاصی از تحول تاریخی اجتماعات خاص محدود کرد. هیچ معیاری برای تمیز صدق از کذب که بیرون از یک عمل گفتمانی خاص کاربرد داشته باشد، یعنی هیچ ضابطه‌ی جهان‌شمول منطقی یا عقلانیت، وجود ندارد. در اینجا، بین این استدلال و استدلال‌های

ویتگنشتاین واپسین به این مضمون که فقط بر زمینه‌ی یک «بازی زبانی» خاص، که جزئی از یک «شکل زندگی» خاص را تشکیل می‌دهد، می‌توان به واژه‌هایی چون «صدق» معنا بخشید، نوعی شباهت دیده می‌شود. اگر حقیقت بدین‌سان مشروط به اعمال گفتمانی خاص است، پس نتیجه می‌گیریم که اعمال گفتمانی متفاوت قیاس‌ناپذیرند: آن‌ها را نمی‌توان از نظر صدق و کذب‌شان با هم مقایسه کرد. چیزی به نام حقیقت «مطلق» یا «عینی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اگر در دوره‌های مختلف تاریخ اعمال گفتمانی مختلفی یافت می‌شوند، پس نمی‌توانیم تاریخ را پیشرفتی به سوی حقیقت عینی بدانیم:

بنابراین، من با توصیف پیشرفت دانش به سوی عینیتی که بتوان علم امروز را سرانجام در آن بازشناخت، سر و کار ندارم؛ آنچه می‌کوشم روشن کنم، حوزه‌ی معرفت‌شناسی است، معرفتی* که در آن دانش، که از تمام معیارهای ارجاع‌کننده به ارزش عقلانی آن یا شکل‌های عینی آن مستقل شمرده می‌شود، ویژگی اثباتی خود را پی می‌ریزد و بدین‌سان تاریخی را جلوه‌گر می‌کند که نه تاریخ کمال رشدیابنده‌ی آن، بل تاریخ شرایط امکان‌پذیری آن است.^{۱۸}

فوکو کاملاً مطمئن است که روش درست روشنی بخشیدن به این «حوزه‌های معرفت‌شناسی»، روش «پدیدارشناسی» آن گونه که هوسرل بیان می‌کند و حتا آن گونه که مرلو-پونتی به کار می‌بندد، نیست. پدیدارشناسی به «سوژه‌ی شناسنده» باز می‌گشت، به آگاهی ما از خودمان به عنوان «دانشمند» یا جوینده‌ی دانش، که «ابژه‌های» دانش در آن «ساخته» می‌شوند. فوکو می‌خواهد از محوریت مفهوم «سوژه» بکاهد. او نمی‌خواهد انکار کند که «علم» را نمی‌توان یکسره مستقل از

«عالمان» و اندیشه‌های آگاهانه‌ی آنان درباره‌ی کاری که می‌کنند، بررسی کرد. اما می‌خواهد پرسد که آیا چنین تحلیل «پدیدارشناسانه»یی برای احاطه بر «تراکم عظیم گفتمان علمی» کافی است.^{۱۹} او می‌گوید، برای ادای حق مطلب درباره‌ی این امر باید تمام قواعد ناآگاهانه‌یی را به میان آوریم که تعیین می‌کنند «سوژه‌های» خاص چه چیزی را «گفتمان علمی» به حساب می‌آورند - قواعدی که در اعمال گفتمانی خاص گزاره‌های «صادق» را از گزاره‌های «کاذب» تمیز می‌دهند. برای پرده برداشتن از این قواعد، به رشته‌ی علمی دیگری نیاز داریم، که او آن را «باستان‌شناسی» می‌نامد.

اما، با تحول اندیشه‌ی فوکو، از اهمیت «باستان‌شناسی»، یعنی دلمشغولی (نوعاً ساختارگرایانه) به تحلیل کاملاً صوری قواعد گفتمان، کاسته شد، و مفهوم نیچه‌یی «تبارشناسی» مورد تأکید بسیار بیشتری قرار گرفت. مفهوم «تبارشناسی» بسیار سیاسی‌تر از مفهوم «باستان‌شناسی» است. فوکو می‌گوید، تبارشناسی علم نیست، بل «قیام دانش‌هایی است که پیش از هر چیز نه با محتواها، روش‌ها یا مفاهیم علم بل با تأثیرات قدرت‌های متمرکزکننده‌یی مخالف‌اند که با نهاد و کارکرد گفتمان علمی سازمان‌یافته در جامعه‌یی چون جامعه‌ی ما در پیوندند».^{۲۰}

او به این نتیجه رسید که اشتباه کرده است که به جای توضیح اعمال گفتمانی بر حسب «تأثیرات قدرت ویژه‌ی بازی گزاره‌ها»^{۲۱}، آن‌ها را چیزی اندکی بیش از «سرمشق‌ها»^{*} دانسته است (به نظر می‌رسد که او این اصطلاح را در معنای کوهنی آن به کار می‌برد). اکنون تأکید او بیشتر بر مفهومی از دانش بود که آن را نه محصول نوعی «ماهیت» انسانی بی‌زمان که در تک تک افراد ظاهر شود، بل چیزی می‌دانست که در نهادهای

* paradigms

اجتماعی تولید می‌گردد، در محیط تاریخی خاصی وجود دارد، و رابطه‌ی قدرت و «سلسله مراتبی کردن امور» را تجسم می‌بخشد.

پس، تبارشناسی می‌توانست نه فقط قواعد ناآگاهانه‌یی که اعضای یک اجتماع را و می‌دارند که برخی گزاره‌ها را صادق دانسته، بپذیرند و برخی گزاره‌ها را کاذب شمرده، رد کنند، بل اوضاع تاریخی و اجتماعی ظریفی را که نهادهای پذیرای این قواعد را به وجود می‌آورند، از پرده به در آورد. مجموعه‌ی خاص قواعد ناآگاهانه‌یی که توجه فوکو را بیش از همه به خود جلب می‌کرد، مجموعه‌یی بود که عمل گفتمانی جامعه‌ی مدرن یا جامعه‌ی پس از جنبش روشنگری، جامعه‌ی «علم»، جامعه‌ی «عقل»، و جامعه‌ی «انسان‌گرایی» را تشکیل می‌دهد. زیرا وجه مشخصه‌ی این عمل گفتمانی آن است که پیروان قواعد آن بر این باورند که دیدگاه‌شان درباره‌ی واقعیت به گونه‌یی عینی صحیح است و پیشرفت انسانی را بیان می‌کند. اگر او می‌توانست، با استناد به خاستگاه‌های تاریخی این عمل، نشان دهد که ادعای آن در مورد عینیت یا عقلانیت چیزی بیش از ادعای تمام اعمال دیگر در این مورد نیست، در آن صورت به بدگمانی خود به کل دیدگاه‌های مدعی عینیت حقانیت بخشیده، و انسان‌ها را آزاد ساخته بود تا به کند و کاو در تنوع واقعی سرشت خویش پردازند.

انگیزه‌ی پژوهش‌های تاریخی گوناگون فوکو، از دیوانگی و تمدن به بعد، همین است. او می‌خواهد نشان دهد که، در دنیای مدرن، از دوران «کلاسیک» سده‌های هفدهم و هجدهم به بعد، انواع مختلف رفتار انسان، که تا پیش از آن صرفاً به همین مثابه پذیرفته و در صورت لزوم با ابزار عریان قدرت دولتی مهار می‌شدند، از سوی «متخصصانی» که به نام «علم» عمل می‌کنند، مهار شده‌اند. برای مثال، دیوانگی را به عنوان «بیماری روانی» باز توصیف و بدین‌سان مشمول مهار پزشکی کرده‌اند؛

بسیاری از شکل‌های بزهکاری را به عنوان شکل‌های بروز یک «شخصیت بیمار»، که به همان سان باید به مهار تخصصی افراد «علمی» بارآمده در آید، دوباره طبقه‌بندی کرده‌اند. خود بیماری جسمانی عرصه‌ی کار متخصصان شده است. حتا جنسیت ما به چنگ علم افتاده است و مدام درباره‌ی آن سخن می‌گویند و نظریه‌پردازی می‌کنند. خلاصه آن‌که پس از جنبش روشنگری این اندیشه پا گرفته است که انسان‌ها در رفتار بیرونی خود صرفاً نباید از قانون پیروی کنند، بل باید افرادی «بهنجار»، تندرست، و متعادل باشند. انحراف از این هنجار نه با خشونت بل با علم مهار می‌شود، که مقبول هم می‌افتد زیرا «موجب لذت می‌شود، دانش ایجاد می‌کند، و گفتمان می‌آفریند».^{۲۲}

کاری که فوکو در اینجا می‌کند، به معنای مهمی، برگرداندن سلاح انتقادی خود جنبش روشنگری به روی پیامدهای «انسان‌گرایانه»‌ی است که از همان جنبش روشنگری ناشی شده‌اند - این اندیشه که برخی امور نیک انسانی، خوشبختی، تندرستی، و معقولیت وجود دارند که تا آنجا که به راستی انسانی هستند امور واجب زندگی تمام انسان‌هایند. فوکو این تنش را در رساله‌ی واپسین خود به نام «جنبش روشنگری چیست؟» می‌کاود، که پس از مرگ‌اش منتشر شد.^{۲۳} این رساله، تفسیر رساله‌ی مشهور کانت به همین نام است، که در ۱۷۸۴ منتشر شد و کانت در آن جنبش روشنگری را رسیدن انسانیت به سن بلوغ نامید، و شعار آن را *Sapere aude* دانست (تقریباً به این معنا: «جرأت کن و خودت بیندیش»). به نظر فوکو، این شعار ذات جنبش روشنگری را به «نقد و آفرینش پیوسته‌ی خودمان به گونه‌ی خودسالار» تبدیل می‌کند.^{۲۴} اما این جنبه از جنبش روشنگری در تنش است با انسان‌گرایی، که حاوی باور به مفاهیم ثابت و نقدناپذیر سرشت انسان است.

هدف فوکو آن است که با روش «تبارشناسانه»^{۲۵} اش طرح جنبش روشنگری مبنی بر «نقد و آفرینش پیوسته‌ی خودمان» را ادامه دهد. برخلاف انسان‌گرایی، که امکان‌هایی را که به عنوان انسان از آن برخورداریم محدود می‌کند، این نقد تبارشناسانه «از این‌که ما چه هستیم به این نتیجه نمی‌رسد که انجام دادن و دانستن چه چیزی برای ما ناممکن است».^{۲۵} برعکس، ما را برای برخورداری از امکان‌های نوینی آزاد می‌کند.

[نقد تبارشناسانه] این امکان را که دیگر آنچه هستیم نباشیم، آنچه می‌کنیم نکنیم، و آنچه می‌اندیشیم نیندیشیم، از امکانیتی* که ما را چنین که هستیم ساخته جدا می‌کند. نمی‌خواهد متافیزیکی را که سرانجام به علم تبدیل شده است امکان‌پذیر سازد؛ می‌خواهد تکان جدیدی - تکان هرچه نیرومندتر و گسترده‌تری - به امر تعریف نشده‌ی آزادی بدهد.^{۲۶}

پس هدف فوکو آن است که، با نشان دادن این‌که حقیقت عینی وجود ندارد، ما را از این اندیشه برهاند که انسان‌گرایی حقیقت عینی دارد، و بدین‌سان کاویدن راه‌های نوین «بودن، عمل کردن و اندیشیدن» را امکان‌پذیر کند. نقد اجتماعی او از مدرنیته نه به نظریه‌ی عام دیگری درباره‌ی سرشت انسان، بل به دست شستن از تمام چنین نظریه‌هایی و گشودن امکان، به گفته‌ی لاکان، «زیستن طبق میلی که در توست» می‌انجامد.

۵. نتیجه‌گیری و نقد

لاکان و فوکو از جهات مهمی با هم فرق دارند. در رأس آن‌ها، این فرق

* contingency

است که در اندیشه‌ی لاکان، که در آن جایگاه اساسی از آن روان‌کاوی است، فلسفه اهمیتی بسیار کمتر از اندیشه‌ی فوکو دارد. با این همه، وجوه مشترک آنان نیز بسیار است. آنان هر دو، چنان که گفتیم، بیانگر یک بدگمانی نوعاً قرن بیستمی به (از نظر آنان) بلند پروازی‌های زیاده‌روانه‌ی فلسفه و علم سنتی غرب هستند، فلسفه و علمی که به نظر آن‌ها به طرح جنبش روشنگری مبنی بر هدایت اندیشه و زندگی انسان بر اساس اصول جهان‌شمول عقل محض می‌انجامند. این بدگمانی، و واکنش ناشی از آن علیه جنبش روشنگری، آشکارا مظهر یک حال و هوای رایج و گسترده است، و جای تعجب نیست که در نتیجه‌ی آن بسیاری کسان جذب اندیشه‌ی آنان شده‌اند، به ویژه آن‌که آنان هر دو متفکران باریک‌اندیشی هستند که درباره‌ی سنت فلسفی پرسش‌های موشکافانه‌ی طرح می‌کنند که پاسخ می‌طلبند.

پایه‌ی اساسی این بدگمانی لاکان و فوکو، دیدگاه معینی است درباره‌ی کارکرد ارجاعی زبان، یعنی ظرفیت زبان برای گفتن چیزهایی درباره‌ی جهان که حقیقت عینی دارند. در مورد لاکان، چنان که دیدیم، این دیدگاه درباره‌ی معنی است: او معنی واژه را از تمام ملاحظات مربوط به ارجاع به مصداق جدا می‌کند و آن را یکسره به رابطه‌ی آن واژه با واژه‌های دیگر وابسته می‌کند. پیامد این دیدگاه، باز هم چنان که دیدیم، ترک هرگونه تمایز بین کاربردهای استعاره‌ی و لفظی زبان است، زیرا اندیشه‌ی معنی «لفظی» به اندیشه‌ی ارجاع به یک چیز یا حالت واقعاً موجود وابسته است، حال آن‌که معنی «استعاره‌ی» بسیار غیرمستقیم‌تر و غیرارجاعی‌تر است. در واقع، لاکان هرگونه معنی را «استعاره‌ی» (یا دست کم غیرلفظی) می‌داند. در مورد فوکو، حکم او بیشتر درباره‌ی شرایط صدق گزاره‌های ما است، شرایطی که چیزهایی را که می‌گوییم صادق یا کاذب می‌کنند،

صدق و کذبی که به ادعای او لزوماً برحسب «اعمال گفتمانی» خاص، نسبی هستند.

برداشت لاکان از معنی در معرض این ایراد است که برخی فرق‌ها را که اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسند ناممکن می‌کند. مثلاً، فرق بین گفتن «او گربه است» وقتی منظور گربه‌ی دست‌آموز من است که اکنون جلو آتش روی فرش لم داده است، و گفتن همین جمله وقتی می‌خواهیم چالاکی و ورزیدگی زنی را وصف کنیم. شاید بتوان با گفتن این‌که کاربرد نخست کاربرد استاندارد و اژه‌ی «گربه» است، حال آن‌که کاربرد دوم انطباق آن کاربرد استاندارد با یک منظور توصیفی خاص است، بین این دو حالت فرق قائل شد. اما این گونه فرق قائل شدن مشکل را واقعاً حل نمی‌کند، زیرا کاربرد نخست فقط از آن رو استاندارد است که برای ارجاع به نوع طبیعتاً موجودی از جانوران به کار می‌رود، حال آن‌که کاربرد دوم فقط از آن رو می‌تواند چنان‌که کارکردی داشته باشد که کاربرد نخست به گونه‌ی لفظی ما را به جانوران این نوع ارجاع می‌دهد. این همان نکته‌ی آشناست مبنی بر این‌که کاربردهای استعاری از کاربردهای لفظی تغذیه می‌کنند، به طوری که امکان ندارد تمام کاربردهای زبان استعاری باشند. این نکته حتا برای منظوره‌ای خود لاکان نیز اهمیت دارد: او نمی‌تواند بدون پیش‌فرض گرفتن کاربرد زبان برای بیان آشکار و مستقیم احساسات و اندیشه‌ها، وجوه تمایز ضمیر ناخودآگاه را به عنوان کاربرد زبان برای پنهان کردن احساسات واقعی افراد شرح دهد. اگر قرار است روان‌کاوان زبان ضمیر ناخودآگاه را رمزگشایی کنند، این کار را فقط آنگاه می‌توانند انجام دهند که یک «زبان ضمیر آگاه» داشته باشند که زبان ضمیر ناخودآگاه را به آن ترجمه کنند.

در مورد لاکان، یکی از مشکل‌ها آن است که زبان خود او اغلب چنان

غامض است که به دشواری می‌توان پی برد که آیا چنین ایرادهایی واقعاً به او وارد است یا نه. این نکته در مورد فوکو صادق نیست: زبان او بسیار شفاف‌تر از زبان لاکان است، و به ویژه دیدگاه او درباره‌ی شرایط صدق گزاره‌ها در چندین مورد به روشنی بیان شده است. اما، اصل مطلب ادعاهای او، و بنابراین امکان گرفتن برخی ایرادها به آن‌ها، بسیار بیشتر در معرض تفسیرهای گوناگون است. اگر فرض کنیم که فوکو با طرح دیدگاه خویش دارد نقد تعمیم یافته‌یی از نظریه‌های عام را ارائه می‌دهد، در آن صورت می‌توان او را در معرض ایرادی آشنا دانست، ایرادی که تمام چنین کوشش‌هایی را محکوم به شکست می‌داند. بر اساس این ایراد، اگر تمام انتساب‌های صدق یا کذب برحسب اعمال گفتمانی مربوطه، نسبی هستند، پس ادعای صدقِ تزِ خودِ فوکو نیز به همان اندازه نسبی و مشروط است به یک عمل گفتمانی خاص. یعنی، او نمی‌تواند ادعا کند که تزِ خودِ او به گونه‌یی عینی صادق است، یا چنان است که هر موجود عقلانی باید آن را بپذیرد. با این همه، فوکو می‌توانست مثلاً با ارائه‌ی کار خویش نه به عنوان نقد نظری عام نظریه‌ها، بل بیشتر به عنوان رهاسازی تدریجی خوانندگان‌اش از تأثیر زیان بخشِ باور به نیاز به نظریه‌های عامی که باید مورد پذیرش هر موجود عقلانی قرار گیرند، در برابر چنین ایرادهایی از خود دفاع کند.

در مورد نقد فوکو از «انسان‌گرایی» نیز نکات بسیار مشابهی می‌توان طرح کرد. معترضان به این نقد ممکن است بگویند، می‌توان برداشت خاصی از سرشت انسان و خیر انسان، مانند این برداشت بورژواالیبرالی را که زندگی خوب برای انسان‌ها زندگی «بهنجار» و سالم است، نقد کرد. اما این کار را فقط آنگاه می‌توان کرد که شرح عامِ دیگر و صحیح‌تری را درباره‌ی خیر انسان‌ها پیش فرض بگیریم، شرحی که به موجب آن بتوان

محدودیت‌های انسان‌گرایی لیبرال را نقد کرد. اما فوکو می‌توانست این ادعای اخیر را به سادگی رد کند: او می‌توانست بگوید، بدیل انسان‌گرایی لیبرال نه نوع دیگری از انسان‌گرایی که بر برداشت عام دیگری از سرشت انسان مبتنی باشد، بل زندگی‌یی است گشوده به روی برداشت‌های گوناگون از انسانیت خود ما. طرح فوکو را به این سادگی‌ها نمی‌توان رد کرد، اگرچه ممکن است با نوعی بدگمانی مزمن احساس کنیم که به گونه‌یی مهلک معیوب است.



پس از ساختارگرایی: لویناس، دریدا، و لیوتار

۱. پیامد ساختارگرایی

انقلاب در فلسفه‌ی فرانسه، که تحت تأثیر ساختارگرایی عنان گسیخت، هنوز ادامه دارد. فیلسوفان اخیر فرانسه را گاه «پساساختارگرا» می‌نامند، اما این نام حتا از حد معمول هم گمراه‌کننده‌تر است، زیرا حاوی این معناست که آنان «مکتب» جداگانه‌یی را تشکیل می‌دهند که از «ساختارگرایی» متمایز و از نظر زمانی پس از آن است. اما، اگر دقیق سخن بگوییم، دست کم در فلسفه به معنای خاص آن، هرگز چیزی به عنوان «مکتب ساختارگرایی» وجود نداشته است، و آنچه وجود داشته فقط شماری فیلسوف بوده که اندیشه‌ی آنان به عناصر خاصی از رویکرد ساختارگرا به زبان و انسان‌شناسی واکنش نشان داده و به این عناصر «پیچش» فلسفی خاص خود را بخشیده‌اند. و کار فیلسوفان موسوم به «پساساختارگرا» عمدتاً پیشبرد همین «پیچش» فلسفی است، و نه ایجاد سبک به کلی نوینی از فلسفه‌پردازی. آنان به ویژه مضمون زیر سؤال بردن سنت فلسفی و نقد «مدرنیسم» ناشی از جنبش روشنگری را ادامه می‌دهند (و از همین‌رو گاه آنان را به جنبش فکری عمومی‌تری که «پسامدرنیسم» نامیده شده ربط می‌دهند).

شماری از فیلسوفان اخیر را می‌توان نماینده‌ی فضای فکری امروز

دانست، اما، عمدتاً به دلیل کمبود جا، من در این فصل قصد دارم فقط بر سه تن از آنان تکیه کنم: امانوئل لویناس، ژاک دریدا، و ژان - فرانسوا لیوتار. شرح اندیشه‌ی این سه تن هم دنباله‌ی طبیعی بحث فصل پیش است و هم روایت منسجمی است که به گونه‌ی کلی‌تر فهم وضع کنونی فلسفه‌ی فرانسه را آسان‌تر می‌کند. (اگرچه شایان ذکر است که لویناس از اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ به بعد از نظر فلسفی فعال بوده و خط فکری بسیار انفرادی خود را پیگیرانه دنبال کرده است.) در فصل دیگر، و پایانی، با بررسی اندیشه‌ی چند متفکر فمینیست اخیر که مضامین ساختارگرایی و پس‌ساختارگرایی را برگرفته و در مورد دلمشغولی‌های خود به کار بسته‌اند، به این روایت پایان خواهم داد.

۲. امانوئل لویناس

پیشتر در مبحث پدیدارشناسی وجودی در فصل چهارم کتاب، از امانوئل لویناس نام بردیم. در آنجا یاد کردیم که او کسی بود که کتاب‌اش درباره‌ی هوسرل، سارتر را با پدیدارشناسی آشنا کرد؛ لیکن او را می‌توان به همان اندازه چون کسی توصیف کرد که بیش از هر فرد دیگری کل فلسفه‌ی فرانسه را با پدیدارشناسی - هم در شکل هوسرلی و هم در صورت هایدگری‌اش - آشنا کرد. (او خود برگسون را عامل مؤثر اصلی در اندیشه‌ی آغازین خویش می‌دانست، و تأکید برگسون بر زمانمندی را «آماده‌کننده‌ی خاک فرانسه برای کشت بعدی پدیدارشناسی هایدگر» توصیف می‌کند).^۱ او در ۱۹۰۶ در کوونوی لیتوانی (که در آن زمان بخشی از امپراتوری روسیه بود) از پدر و مادری یهودی و سنتی به دنیا آمد. پدرش، کتاب‌فروشی داشت، و امانوئل از همان آغاز کتاب‌خوان پرشوری شد که عمدتاً کتاب مقدس عبری و آثار نویسندگان بزرگ قرن نوزدهم

روسیه را می‌خواند. در ۱۹۲۳، لیتوانی را به قصد فرانسه ترک کرد تا در استراسبورگ فلسفه بخواند. آزادی سیاسی آنجا او را واداشت که تابعیت فرانسه را طلب کند، و از آن پس در فرانسه زیسته و کار کرده است. [لویناس در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۵ درگذشت - م]

یکی از عوامل فلسفی اصلی که بر اندیشه‌ی آغازین لویناس تأثیر گذاشت، پدیدارشناسی هوسرل بود که او مطالعه‌ی آن را در سال‌های ۱۹۲۷-۸ آغاز کرد. او چنان تحت تأثیر هوسرل قرار گرفت که تصمیم گرفت رساله‌ی دکتری خود را درباره‌ی مفاهیم اساسی پدیدارشناسی بنویسد، و اثر او به نام نظریه‌ی شهود در پدیدارشناسی هوسرل (*La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*) در ۱۹۳۰ هم جایزه‌یی از آکادمی فرانسه دریافت کرد و هم به صورت کتاب منتشر شد.^۲ لویناس، از رهگذر دلبستگی به پدیدارشناسی، به کشفی رسید که در تکامل فلسفی خود او نقش مهم‌تری ایفا کرد: اندیشه‌ی هایدگر. او، که می‌دانست هایدگر در فرایبورگ درس می‌دهد، تصمیم گرفت سال تحصیلی ۱۹۲۸-۹ را در آنجا بگذراند و در درس - گفتارهای هایدگر حضور یابد. تأثیر هستی و زمان (*Sein und Zeit*) (با آن‌که او اختلاف‌های مهمی با هایدگر دارد)، و به تفسیر او از پدیدارشناسی هوسرل شکل بخشید.

پس از بازگشت از آلمان در ۱۹۲۹، لویناس در کالجی یهودی در پاریس فلسفه درس داد، اما در دهه‌ی ۱۹۳۰ چیز زیادی در مورد فلسفه منتشر نکرد. پیداست که او، به عنوان یهودی، نگران ظهور نازیسم در آلمان، و به ویژه نگران میزان حمایتی بود که به نظر می‌رسید هایدگر از حزب نازی می‌کند، که او را به آنجا کشاند که با اندیشه‌ی هایدگر

انتقادی‌تر برخورد کند. در آغاز جنگ جهانی دوم، لویناس در ارتش فرانسه بسیج شد، و با سقوط فرانسه دستگیر و در یکی از اردوگاه‌های زندانیان جنگی محبوس شد، و در آنجا به عنوان عضو یک گروه کار یهودی به کار اجباری وا داشته شد. فقط پس از جنگ بود که توانست به عرصه‌ی فعالیت فلسفی باز گردد، و در همین زمان بود که به جای تفسیر اندیشه‌ی دیگران پرورش فلسفه‌ی خاص خود را آغاز کرد. با این همه، او هنوز یک سمت دانشگاهی منظم نداشت، و فقط کتاب کوچکی به نام *از وجود تا موجود (De l'existence à l'existant)*^۳، چند مقاله، و مطلبی برای مجموعه‌یی از درس - گفتارهای نویسندگان گوناگون منتشر کرده بود، تا آن‌که در ۱۹۶۱ نخستین بیان اصلی فلسفه‌ی اصیل خود را به نام *تمامیت و بی‌نهایت آفرید*.^۴ این اثر، تز اصلی او برای دکتری دولتی بود که سرانجام، در ۵۵ سالگی، باعث شد که او به عنوان استاد دانشگاه پواتیه یک سمت دانشگاهی تمام وقت به دست آورد، و مورد توجه طیف گسترده‌تری از فلسفه‌خوانان قرار گیرد. از آن پس، موجی از آثار منتشر کرده است، از کتاب‌ها و مقالات فلسفی و مربوط به دین یهود گرفته تا ترجمه‌ها و مصاحبه‌ها. با آن‌که اکنون تقریباً ۹۰ سال دارد*، باز هم هنگام نوشتن ذهن فعالی دارد، و می‌گوید هنوز، دست کم در برداشت‌اش از روش فلسفی، پدیدارشناس است.^۵ اما او نیز، چون هایدگر، پدیدارشناسی را چیزی بیش از یک روش می‌داند، و آن را بیشتر «راهی برای باخبر شدن از این‌که در کجای جهان ایستاده‌ایم» می‌داند.^۶

اندیشه‌ی لویناس سخت اصیل است و، چنان که هم اکنون گفتیم، در

* چنان که گفتیم، لویناس در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۵ در همان سن ۹۰ سالگی در پاریس درگذشت. با توجه به تاریخ انتشار متن اصلی کتاب حاضر (۱۹۹۶)، ظاهراً نویسنده و ناشر آن از مرگ او بی‌خبر بوده یا از تصحیح مطلب غفلت کرده‌اند - م.

زمانی دراز پرورده شده، و در پاسخ او به دلمشغولی هایدگر با «هستی» و نیز اندیشه‌ی دین یهود ریشه دارد (اگرچه خود معترض است که او را «متفکر یهودی» به شمار آورند). اما او بر نسل‌های بعدی فیلسوفان فرانسه، حتا آنان که، دست کم در نگاهی سطحی، وجه مشترکی بسیار اندک با وی دارند، تأثیری عظیم گذاشته است. اما، اگر اندیشه‌ی خود او را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم، می‌توانیم پی ببریم که چرا چنان نگاهی در واقع نگاهی سطحی است.

محور فلسفه‌ی لویناس، اخلاق اجتماعی* است. به نظر او، سنت فلسفه‌ی غرب به خطا رفته است، زیرا به جای آن‌که متافیزیک را بر اخلاق اجتماعی بنا کند آن را بر هستی‌شناسی، یعنی مطالعه‌ی هستی به طور کلی، بنا کرده است. تفاوت این‌ها در آن است که هستی‌شناسی «با به میان آوردن حد وسط و خنثایی که شمول بر هستی را تضمین می‌کند، دیگری** را تا حد همان*** فرو می‌کاهد».^۷ یعنی، فرق بین نفس من و جز نفس من را کمرنگ و محو می‌کند: با تبدیل دیگری به «ابژه»ی صرف آگاهی من، آن را خنثا می‌کند. متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی در جست و جوی «استعلا»یی است که چیزی جز یک «تمامیت»، یعنی شمول نظام‌مند و عینی بر کل هستی نیست، به طوری که تمام تفاوت‌های آشکار در نظام حل می‌شوند.

اما، اخلاق اجتماعی عبارت است از «زیر سؤال بردن خودانگیختگی من به وسیله‌ی حضور دیگری»:

غرابت «دیگری»، کاهش‌ناپذیری او تا حد «من»، تا حد اندیشه‌ها و دارایی‌های من، دقیقاً چون زیر سؤال بردن خودانگیختگی من، چون اخلاق اجتماعی، متحقق می‌شود. متافیزیک، استعلا، استقبال همان از

دیگری، استقبال من از «دیگری»، به عنوان زیر سؤال بردن همان از سوی دیگری، یعنی به عنوان اخلاقی که ماهیت انتقادی دانش را متحقق می‌کند، به طور انضمامی آفریده می‌شود.^۸

این قطعه را می‌توان به صورت زیر تفسیر کرد. اخلاق اجتماعی نه از درک نفس من به عنوان موجودی خودانگیخته یا خودسالار، بل (و نقطه‌ی جدایی لویناس از سنت فلسفی، آن گونه که او آن را می‌بیند، در همین جاست) از درک نفس من همچون چیزی در رابطه با «دیگری» آغاز می‌شود، موجودی که نفس من («همان») نیست و خودانگیختگی یا توانایی من را برای کنش آزادانه محدود می‌کند و بدین‌سان آن را زیر سؤال می‌برد. مسأله‌ی اساسی هم برای امکان دانش و هم برای متافیزیک، با خبری از دیگریابی* است، یعنی با خبری از این‌که واقعیت فراتر از آگاهی من درباره‌ی آن، و بنابراین به گونه‌ی کاهش‌ناپذیر مستقل از من است.

آنچه منظور لویناس را از «دیگری» به کامل‌ترین نحو متجلی می‌کند، **چهره** (*le visage*) است: لویناس می‌گوید، در چهره است که «تجلی»** «دیگری» آفریده می‌شود.^۹ در اینجا منظور از «چهره» نه صرفاً قیافه، بل وسیله‌ی است که این قیافه فراهم می‌کند تا ارتباط بین «دیگری» و نفس من را امکان‌پذیر سازد. ارتباط، تمایز بین اشخاص را از میان نمی‌برد، بل تفاوت آنان را تأیید می‌کند: به هر حال، من با درگیر شدن در گفتمان با شخص دیگر، از آن شخص با خبر می‌شوم، آن هم به عنوان کسی که اندیشه‌های خاص خود را دارد، اندیشه‌هایی که از اندیشه‌های من متمایزند و ممکن است مزاحم دنیای خودپرستانه‌ی من شوند. «زیرا رابطه‌ی اخلاقی‌یی که پیش روی گفتمان قرار دارد نوعی از آگاهی نیست

* otherness

** epiphany

که اشعه‌اش از «من» ساطع شود؛ «من» را زیر سؤال می‌برد. این زیر سؤال بردن از دیگری ساطع می‌شود.^{۱۰}

البته، رویارویی اولیه با «دیگری» در برخوردهایمان با انسان‌های دیگر پیش می‌آید. اما، همان‌گونه که استنادها به «متافیزیک» نشان می‌دهند، دیگر باشی انسان‌های دیگر به چیزی فراتر از خود، به «دیگر باشی» مطلق اشاره دارد. رویارویی با «دیگری» مطلق ما را از هرگونه امکان گنجاندن تمامیت چیزها در نظامی واحد دور می‌کند: چنین نظام تمامیت‌سازی منکر فرق بین «همان» و «دیگری» می‌شود، و در واقع همه چیز را تا حد همانی فرو می‌کاهد. برعکس، به رسمیت‌شناسی «دیگر باشی» مطلق عبارت است از به رسمیت‌شناسی استعلای راستین، فراسوی «هستی» یا، چنان که در عنوان یکی از آثار واپسین لویناس می‌بینیم، «به‌گونه‌یی جز «هستی»» (*autrement qu'être*).^{۱۱} سرشت این «دیگری» مطلق، یا «بی‌نهایت»، را نمی‌توان درک کرد، آن‌گونه که متافیزیک سنتی می‌خواست درک کند. بنابراین، موضوع متافیزیک نه درک چیزها، بل گفتمان است. «گفتمان، بهتر از درک، با آنچه اساساً استعلایی است رابطه برقرار می‌کند».^{۱۲} و، چنان که در گفت و گو با انسان‌های دیگر می‌بینیم، این گفتمان، با حفظ تفاوت بین «همان» و «دیگری»، نفس من را نفی نمی‌کند، بل فردیت «من» را حفظ می‌کند.

لویناس این رابطه با «دیگری» را رابطه‌ی مسئول بودن نسبت به «دیگری» می‌نامد. ما، در رویارویی با «دیگری» به عنوان «چهره»، مسئولیت خود را نسبت به او می‌پذیریم. لویناس، در یکی از گفت و گوهایش با فیلیپ نمو، که در اثرش به نام اخلاقیات و بی‌نهایت آمده است،^{۱۳} می‌گوید: «برخورد با چهره از نوع ادراک محض و صرف، [یعنی] از حیثی التفاتی که به سوی کفایت [ادراک] می‌رود، نیست. به

گونه‌ی اثباتی، می‌گوییم از آنجا که «دیگری» به من نگاه می‌کند، من نسبت به او مسئول هستم، بی‌آن که حتا نسبت به او مسئولیتی را به عهده گرفته باشم؛ مسئولیت او به گردن من افتاده است».^{۱۴} به همین معناست که رابطه‌ی ما با «دیگری» رابطه‌ی اساساً اخلاقی است، زیرا ما را به فراسوی خودپرستی می‌برد، حتا آن نوع خودپرستی استعلایی که وجه مشخصه‌ی سنت فلسفی غرب از سقراط به بعد است - خودپرستی‌یی که، به گونه‌ی ناسازه‌گون، بر ضد فردیت واقعی عمل می‌کند، زیرا فرق بین «همان» و «دیگری» را کم‌رنگ و محو می‌کند. لویناس می‌گوید، درخواست‌های «دیگری» از ما نامحدودند: رابطه‌ی ما با دیگری رابطه‌ی صرفاً متقابل نیست که در آن من درخواست‌های «دیگری» را در ازای پذیرش درخواست‌های من از او می‌پذیرم.

«دیگری» مطلق که ما بدین‌سان نسبت به او مسئولیت بی‌نهایت داریم، بسیار شبیه خدای یهودی - مسیحی است، و لویناس نیز در واقع همین اینهمانی را قایل می‌شود. او می‌گوید، «برای هر انسانی، به عهده گرفتن مسئولیت «دیگری» راهی است برای شهادت به عظمت ذات لایتناهی، و الهام گرفتن... این مسئولیت مقدم بر شریعت، همانا وحی خداوند است».^{۱۵} پس، در رابطه با «دیگری» - که خود از رابطه با انسان‌های دیگر شروع می‌شود - است که با خداوند روبه‌رو می‌شویم. متافیزیک سنتی، که پیش از هر چیز با هستی‌شناسی و شناخت ما از «هستی» سر و کار داشت، رابطه‌ی ما با خداوند را رابطه‌ی اساساً شناختی می‌دید: خداشناسی، یا «مضمون‌سازی» خداوند، را آفرید، یعنی برخورد با خداوند به عنوان نوعی ابژه‌ی شناخت. اما، به نظر لویناس، این نوع متافیزیک دینی در واقع «خدا ناباورانه» است، زیرا «دیگر باشی» ذاتی خداوند و بنابراین مسئولیت ما را نسبت به او منکر

می‌شود (در همین معنا بود که لویناس دلمشغولی اندیشه‌ی هایدگر را با «هستی» اساساً خداناباورانه می‌دانست).

پس، متافیزیک به راستی دینی با دینداری فاصله دارد، زیرا دین را بر توجه ما بر ممنوعان مان مبتنی می‌کند: «بنابراین، متافیزیک در آنجا وضع می‌شود که رابطه‌ی اجتماعی وضع می‌شود، یعنی در روابط ما با انسان‌ها. جدا از رابطه با انسان‌ها، هیچ «شناختی» از خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. مقرر حقیقت متافیزیکی، و شرط ضروری رابطه‌ی من با خداوند، «دیگری» است.^{۱۶} دینی که در اینجا از آن سخن می‌رود، دینی «همه‌گیر»^{*} است: در برگیرنده‌ی وجوه مشترک تمام ادیان بزرگ است، و در آثار بزرگ و کتاب‌های مقدس این ادیان بزرگ نوشته می‌شود.^{۱۷} البته لویناس خود متعهد به دین یهود باقی می‌ماند، و بین «فلسفه»، که در اخلاق اجتماعی ریشه دارد، و «دین»، که قادر است «تسلاها»یی بدهد که لزوماً از فلسفه بر نمی‌آید، فرق می‌گذارد.^{۱۸}

خداناباوری سنت فلسفی غرب پیامدهای اجتماعی خاص خود را دارد. به «انسان‌گرایی»یی می‌انجامد که، به نظر لویناس، سخت ضد انسانی است، و به «فردگرایی»یی که عمیقاً با فردیت واقعی سر دشمنی دارد. در چشم او، هم متافیزیک سنتی و هم ضدمتافیزیک سنتی تجربه‌گرایی یا پوزیتیویسم، با انکار یا دست کم کمرنگ کردن فرق بین «همان» و «دیگری»، همه‌ی افراد انسانی را صرفاً به عنوان نمونه‌های «انسانیت»، یا اجزاء «تمامیت»، دسته‌بندی می‌کنند. سوژه‌ی انسانی را عملاً به بیان یک عقل ذاتی انسانی تبدیل می‌کنند که به دنیایی از ابژه‌ها می‌نگرد که باید با مفاهیم عام طبقه‌بندی و بدین‌سان فهمیده شوند. و اخلاقیات را نه به مسئولیت نامحدود هر شخص نسبت به «دیگری» و

کوشش برای برقراری ارتباط بین «همان» و «دیگری»، بل به موضوع رعایت قواعد عامی برای سلوک انسان تبدیل می‌کنند که همان عقل کلی انسانی آن‌ها را دیکته کرده است.

شمار اندکی - اگر نگوییم هیچ یک - از پیشگامان اخیر فلسفه‌ی فرانسه در دلبستگی لویناس به یک دین سنتی سهیم‌اند، به طوری که سرچشمه‌ی تأثیر او بر اندیشه‌ی آنان را نباید در اینجا جست و جو کرد. این تأثیر بیشتر در حمله‌ی او به سنت رایج فلسفه‌ی غرب و همراهی ادعایی آن با کوشش‌های علمی برای فهم جهان به گونه‌ی عینی و آن نوع انسان‌گرایی عقلانی و خوش‌بینانه‌ی نهفته است که با چنین کوشش‌هایی همراه است. نقد لویناس به تقویت این درک از پیش موجود کمک کرده است که خود فلسفه، یا دست کم فلسفه به معنای پیشین آن، در بحران است.

«ساختارگرایان» سوژه را «مرکزیت‌زدایی»، و خودآگاهی درونی ما را از مرکز صحنه به جایگاه حاشیه‌ی تری رانده بودند که با نمایش واقعی عملکرد ساختارهای ناآگاهانه فاصله داشت. آنان روایت بی‌دردسر جنبش روشنگری از انسان‌گرایی را، که با نشان دادن این‌که انسان‌ها می‌توانند بر چیزها تسلط تکنولوژیک داشته باشند مدعی آزادسازی اساسی انسان در جهان بود، رد کرده بودند. نقدهای آنان بر دیدگاه ارجاعی زبان که مدعی بود زبان سرشت واقعیت عینی را به گونه‌ی شفاف آشکار می‌کند، و تحلیل‌شان درباره‌ی نقش نیروهای غیرعقلانی و غیرآگاهانه یا ساختارهای قدرت در تعیین چیزهایی که می‌گوییم، آن‌ها را به دیدگاه علمی درباره‌ی جهان که ادعای تسلط تکنولوژیک بر آن مبتنی بود، بدگمان کرد. به نظر آنان، تقابلی که جنبش روشنگری بین «سوژه» و دنیای «ابژه‌ها» ایجاد کرده بود به معنی بیگانگی انسان‌ها از جهان‌شان

بود، که خود خلاف ادعاهای آسان‌گیرانه‌ی «انسان‌گرایی» جنبش روشنگری بود.

اما، این گونه رد اندیشه‌ی جنبش روشنگری و برداشت‌های فلسفی سنتی درباره‌ی عقل کلی لزوماً به معنی رد آن نوع استدلال عقلانی نیز بود که مبنای نتیجه‌گیری‌های این سنت را تشکیل می‌داد. در واقع، محور این نوع نقد «انسان‌گرایی» این بدگمانی است که خود «استدلال‌های عقلانی» ادعایی صرفاً پوششی است برای پنهان کردن چیزی که شایستگی احترام آن بسیار اندک است - که به نظر لویناس، «خودپرستی» یا فراموشی «دیگری» است. اندیشه‌ی خود لویناس، چنان که یکی از مفسران می‌گوید، «نه از طریق مجموعه‌یی از برهان‌های به دقت مستدل شده، بل بیشتر به یاری زبانی از نظر دستوری گریزپا و تأملاتی نیمه شاعرانه و شورانگیز در حول و حوش برخی شهودها و استعاره‌های محوری پیش می‌رود».^{۱۹} هنگام مطالعه‌ی این اندیشه، جریان همین شعر و پیش‌گویی است که شخص را به پیش می‌راند، جریانی که هیجان‌آور و اغلب اشراق‌گونه است.

اما می‌توان گفت که رد ساختار استدلال بی‌طرفانه و غیرشخصی‌یی که فیلسوفان گذشته به کمک آن می‌کوشیدند به نتیجه‌گیری‌هایی برسند که برای هر موجود عقلانی قابل قبول باشند، حاوی ناسازه‌ی ناگزیری است، زیرا متفکران را دست کم از یک وسیله برای متقاعد کردن مخالفان اعتبار خود این ردیه محروم می‌کند. با شعر و پیش‌گویی بدون استدلال می‌توان دیگران را متقاعد کرد، اما فقط کسانی را که به هر حال در نیمه راه متقاعد شدن هستند. از این گذشته، می‌توان گفت که در بنا کردن متافیزیک بر اخلاق اجتماعی، به جای منطق، کاری که لویناس می‌کند، خطری جدی وجود دارد. این کار بدان معنی است (و از این دیدگاه فرقی

نمی‌کند که لویناس خود بر این معنی مهر تأیید می‌زند یا نه) که کسانی که نتیجه‌گیری‌های متافیزیکی را رد می‌کنند، این کار را نه به دلیل نقصی بخشودنی که در قوه‌ی استدلال‌شان وجود دارد، بل به دلیل تقصیری اخلاقی، یعنی نبود تمایل به پذیرش ادعاهای «دیگری» انجام می‌دهند. افزون بر این، به نظر می‌رسد که این کار هرگونه امکان نقد عقلانی از شرح زیاده‌روانه‌ی لویناس درباره‌ی دامن‌های این ادعاها را منتفی می‌کند. مشکلات طرح شده، اگر در این شکل ارائه شوند، به طور خاص متوجه خود لویناس می‌شوند؛ اما می‌توان دید که متفکران بسیار جوان‌تری نیز که از او تأثیر گرفته‌اند، با مشکلات مشابهی روبه‌رو هستند.

۳. دریدا و ساختارشکنی

یکی از نتایج بحران گسترش‌یابنده‌ی فلسفه که هم اکنون وصف شد، دیدگاهی بود که به «ساختارشکنی»^{*} معروف شده و نماینده‌ی اصلی آن ژاک دریدا است. دریدا تأثیر لویناس را بر اندیشه‌ی خود می‌پذیرد، و می‌گوید «شیفته و مجذوب سفر فکری لویناس» بوده است، زیرا او «فیلسوفی بود که در زمینه‌ی پدیدارشناسی کار می‌کرد و مسأله‌ی «دیگری» را برای پدیدارشناسی طرح کرد».^{۲۰} اما، چنان که رساله‌ی او به نام «خشونت و متافیزیک» (که در کتاب او به نام نوشتار و تفاوت آمده است^{۲۱}) نشان می‌دهد، تأثیر لویناس بسیار گسترده‌تر از آن است که او می‌گوید، و در واقع کل مسأله‌ی کارآیی مداوم سنت فلسفی سرچشمه گرفته از یونانیان را مطرح می‌کند.

دریدا جوان‌ترین فیلسوفی است که تا کنون بررسی کرده‌ایم (او در

* deconstruction

۱۹۳۰ در خانواده‌یی یهودی در الجزایر، که در آن زمان بخشی از فرانسه بود، به دنیا آمد) و (صرف نظر از لویناس) تنها کسی است که هنوز زنده است.* او، پس از تحصیل ابتدایی و متوسطه، به فرانسه رفت و به عنوان دانشجوی فلسفه در اکول نرمال سوپریور ثبت نام کرد. در آنجا، فلسفه‌های هگل، هوسرل، و هایدگر را خواند، که همه تأثیرهای بزرگی بر اندیشه‌ی او گذاشتند. اما، برداشت او از فلسفه‌ی هوسرل او را به کشف مشکل‌های پدیدارشناسی، و در واقع به طور کلی سنت فلسفی، کشاند. او به این نتیجه رسید که نوشته‌ی فلسفی، اگرچه به عنوان استدلال منطقی روشن و بی‌پیرایه ارائه می‌شود، همان قدر سرشار از استعاره و تصویر است که هر متن «ادبی»، و معنی و نیروی آن دست کم همان قدر به این عناصر «ادبی» وابسته است که به استدلال صوری.

با آن‌که دریدا، به همین دلایل، رساله‌یی را که برای دکتری دولتی (شرط لازم برای تدریس در دانشگاه) می‌نوشت، رها کرد، لیکن در موقع مقتضی به عنوان مدرّس به اکول نرمال سوپریور بازگشت و در آنجا و مدرسه‌ی مطالعات عالی علوم اجتماعی تدریس کرده، در دانشگاه‌های ایالات متحده‌ی آمریکا درس -گفتارهایی داشته، و استاد علوم انسانی در دانشگاه کالیفرنیا در ایروین بوده است. در واقع، از بسیاری جهات، آوازه‌ی او در ایالات متحده‌ی آمریکا بیشتر از کشور خودش بوده است. با این همه، در دنیای آنگلو ساکسن، عمدتاً بر منتقدان ادبی و جامعه‌شناسان تأثیر گذاشته است تا بر فیلسوفان: در واقع، همین تازگی که در دانشگاه کمبریج پیشنهاد شد که به او مدرکی افتخاری اهدا کنند، این پیشنهاد

* چنان که گفته شد، لویناس در زمان انتشار این کتاب زنده نبوده است. او در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۵ در گذشت، حال آن‌که کتاب حاضر در ۱۹۹۶ منتشر شده است - م.

عمدتاً از جانب ادیبان مطرح شد و شماری از فیلسوفان، که دریدا را شارلاتان می‌دانستند، سخت با آن مخالفت کردند.

به نظر می‌رسد که احساس قوی دشمنی با دریدا در میان برخی از فیلسوفان سنت تحلیلی بازتاب آمیزه‌یی از گيجی و نگرانی درباره‌ی چالشی باشد که او نه فقط مواضع فلسفی خاص آنان، بل کل طرح فلسفی زیر بنای آثارشان را به آن فرا می‌خواند. فیلسوفان تحلیلی می‌توانند با خیال راحت با چالش‌هایی که سنت فلسفی را به دلیل روش آن هدف قرار می‌دهند، روبه‌رو شوند: برای مثال، دکارت، کانت، هوسرل، و ویتگنشتاین آغازین، هر یک به شیوه‌ی خاص خود، برای دنبال کردن طرح فلسفی راه‌هایی نوین و به ادعای آنان کارآمدتر از راه‌های مورد استفاده در گذشته پیشنهاد کرده‌اند، اما اعتبار خود این طرح فلسفی را زیر سؤال نبرده‌اند. پوزیتیویست‌های منطقی حلقه‌ی وین طرح فلسفی را در سطحی اساسی به مبارزه خواندند: معیار تحقیق گرایانه‌ی آنان برای تشخیص معنادار بودن، بسیاری از آنچه را که به عنوان گفتمان فلسفی پذیرفته شده بود به یاهو‌گویی آشکار یا، در بهترین حالت، نوعی شعریا سخن سرایی، تبدیل کرد، و فعالیت فلسفی را تا حد رشته‌یی صرفاً فرعی به نام «منطق علم» فرو کاست. اما همین تأکید پوزیتیویست‌ها بر منطق و علم، و اجتناب از سخن‌سرایی میان‌تهی، آنان را به متحدان فلسفه‌ی تحلیلی بدل کرد (که هنوز هم گاه با «پوزیتیویسم منطقی» اشتباه گرفته می‌شود). بنابراین، باز هم این نوعی چالش با سنت فلسفی بود که فیلسوفان تحلیلی به راحتی با آن کنار آمدند.

حتا برخی از فیلسوفان قرن بیستمی «قاره‌ی اروپا»، که به دلیل آنچه «تکلف»، «سخن‌سرایی میان‌تهی»، یا «پیچیدگی غیر ضروری» زبان و رفتار کلی آنان نامیده شده خشم بسیاری از فیلسوفان سنت تحلیلی را

برانگیخته‌اند، سرانجام، دست کم از سوی نمایندگان آزاداندیش‌تر فلسفه‌ی تحلیلی، پذیرفته شده‌اند. در این مورد، اگر فقط تنی چند را نام ببریم، می‌توانیم از برگسون، یاسپرس، هوسرل، سارتر و مرلو-پونتی یاد کنیم. دست کم (آنان که سعه‌ی صدر بیشتری داشتند) می‌توانستند بپذیرند که این متفکران، هر اندازه هم که شیوه‌ی عمل‌شان پر تکلف یا غامض باشد، با همان چیزی سر و کار دارند که هم‌تایان متین‌تر تحلیلی آن‌ها به آن می‌پردازند.

اما، در مورد دریدا، به نظر می‌رسد (و بر این «به نظر می‌رسد» باید تأکید کرد) قضیه بسیار ریشه‌یی‌تر از این حرف‌هاست. چنین می‌نماید که او نه فقط روش یا سبکی که برای انجام طرح فلسفی پیش گرفته شده، بل خود این طرح را آن گونه که سنت فلسفی پنداشته است، زیر سؤال می‌برد، آن هم نه به دلیل فقدان وضوح منطقی یا دقت علمی. (اثر واپسین ویتگنشتاین، هر اندازه هم که در حلقه‌های دیگر چون یکی از سرمشق‌های فلسفه تحلیلی، تلقی شود با بدگمانی بسیار مشابهی با سنت فلسفی برخورد می‌کند، و دشمنی مشابهی در میان برخی از فیلسوفان تحلیلی برمی‌انگیزد). این نوع زیر سؤال بردن ممکن است باعث گیجی شود: پس خود دریدا در کارش به دنبال چیست؟ احساس غمض مطلب که ممکن است هنگام رویارویی با آثار دریدا در خواننده‌ی بارآمده در سنت تحلیلی ایجاد شود، از اصطلاحات غریبی که او به کار می‌برد یا از نحو آشفته‌ی جملات‌اش ناشی نمی‌شود، یا به تمامی از این‌ها ناشی نمی‌شود: این احساس بیشتر از وضع بلا تکلیف آن خواننده ناشی می‌شود که نمی‌داند مطلب دقیقاً از چه قرار است. دریدا چه خیالی در سر دارد؟ آنچه او می‌نویسد به هیچ یک از ژانرهای فلسفه که فیلسوف تحلیلی می‌تواند باز شناسد، تعلق ندارد. و طبیعی است که این احساس

که آنچه او می‌گوید ممکن است اصلاً علت وجودی خودِ فلسفه‌ی تحلیلی را زیر سؤال ببرد، این سردرگمی را به دشمنی بدل کند. حال، دریدا چه خیالی در سر دارد؟ دیدگاه خودِ او درباره‌ی آنچه می‌کند به طبع در طول سال‌ها شکل گرفته است، اما می‌توان به رشته‌ی مشترکی که آثار او را به هم می‌پیوندد، دست یافت. او خود را همچنان فیلسوف می‌نامد، هم به معنای بی‌اهمیت عنوان سمت او در اکول نرمال، و هم به این معنای مهم که او هنوز خود را درگیر کار فلسفیِ اساسیِ پرسشگریِ بنیادین می‌داند. او تفاوت خود را با سنت پژوهش فلسفی، اولاً، در سبک پرسشگری خود، ثانیاً، در زیر سؤال بردن خودِ فلسفه، و ثالثاً، در خودداری از پذیرش فرقی می‌داند که سنت فلسفی بین فلسفه به معنای خاص و شکل‌های دیگر اندیشه‌ی انسان قائل می‌شود (تفاوت سوم از بسیاری جهات پیامد تفاوت دوم است).

شاید بهترین راه کوشش برای درک طرح دریدا بررسی پرسشگری بنیادین او درباره‌ی خودِ فلسفه باشد (با یادآوری این نکته که زیر سؤال بردن سنت فلسفی لزوماً به معنی دشمنی با فلسفه به طور کلی نیست، و فقط به معنی جست و جوی راه‌هایی برای نوسازی طرح فلسفی است). به دیده‌ی دریدا، یکی از جهات مهمی که فلسفه‌ی سنتی را به بیراهه کشانده «منطق محوری»^{*} بیش از حد آن بوده است: یعنی بیش از حد بر منطق اینهمانی و امتناع تناقضِ ارسطو تکیه کرده است. متافیزیکی که بر این منطق بنا شده، متافیزیک افلاطونی هستی تا ابد اینهمان با خود است، متافیزیکِ همانی یا «حضور». در برابر این‌ها، دریدا می‌خواهد محوریت دیگرباشی، یا اگر اصطلاح مورد پسند او را به کار ببریم، *différance* را تأیید کند. (تأثیر لویناس در اینجا آشکار است.)

* logocentrism

différance واژه‌ی برساخته‌ی دریدا است، نوعی بازی با کلمات است که معانی *différence* (با «e» [و نه «a»])، واژه‌ی فرانسوی برای «تفاوت»، و *différer*، واژه‌ی فرانسوی برای «به تعویق انداختن»، را با هم ترکیب می‌کند. ترکیب این دو معنی در واژه‌ی واحد، و نشان دادن این ترکیب با واژه‌ی ابداعی *différance* (به جای e)، شیوه‌ی دریدا برای بیان این دیدگاه خویش است که واقعیت را باید هم بر حسب تفاوت، به جای باخود اینهمانی، و هم بر حسب تعویق همیشگی، به جای حضور ابدی، فهمید.

محوریت فلسفی *différance* برای دریدا نه به معنی برپایی نوع دیگری از متافیزیک در مقابل متافیزیک حضور، بل به معنی دست شستن از کل متافیزیک است (یکی از وجوه اختلاف نظر او با لویناس همین است). مانند فوکو، فاصله گرفتن دریدا از سنت فلسفی به معنی دور شدن از نظریه‌هایی متافیزیکی سترگ است، که منظور آن‌ها درک عقلانی واقعیت به طور کلی بوده است. آنچه از فلسفه باقی می‌ماند نه ساختن این‌گونه نظریه‌های عام، بل فعالیت ساده‌ی پرسشگری بنیادین به طور کلی است. و روشن است که، با توجه به رد «منطق محوری»، این پرسشگری بنیادین نه به صورت ارزیابی منطقی استدلال‌ها، بل به شکل کند و کاو در شیوه‌های ارائه‌ی موضع بر حسب ویژگی‌هایی غیر از اعتبار منطقی آن‌ها در خواهد آمد.

این دیدگاه چیزی را پیش می‌نهد که بیشتر شبیه نقد ادبی است تا استدلال فلسفی آن گونه که به طور سنتی فهمیده شده است. پس، یکی دیگر از پیامدهای مخالفت با «منطق محوری»، ادغام فلسفه در ادبیات، و ادغام نقد فلسفی در تحلیل انتقادی متون ادبی است. این، نکته‌ی است که دریدا به صراحت آن را بیان می‌کند. برای مثال، او در رساله‌اش به نام

«Qual Quelle»، که در مجموعه مقالات‌اش به نام حواشی فلسفه آمده است، این یادآوری پل والری، و نتیجه‌گیری او را از این یادآوری، تأیید می‌کند که فلسفه نوشته می‌شود، و بنابراین «ژانر ادبی خاصی» است حاوی متونی که چون هر متن دیگری باید تجزیه و تحلیل شوند. متن فلسفی باید از جنبه‌های زیر بررسی شود:

از حیث ساختار صوری، از حیث سازمان معانی و بیان، از حیث ویژگی و تنوع متنی، از حیث الگوهای تشریح و آفرینش - غیر از آنچه پیشتر ژانر نامیده می‌شد - و نیز از حیث فضای صحنه آرای (میزانسن) آن، از حیث نحوی که نه فقط بیانگر مدلول‌های آن، یعنی ارجاع‌های آن به «هستی» یا حقیقت، بل هدایت‌کننده‌ی مدعاهای آن، و هر چیزی که صرف آن‌ها شده است، باشد.^{۲۳}

کمی پس از این، و در راستای همین سطرها، دریدا با تأییدی آشکار به برداشت والری از برهان «می‌اندیشم» دکارت، که در همین خط است، اشاره می‌کند. او می‌گوید، «والری خیلی زود یادآور می‌شود که به نظر او، حقیقت آخرین مسأله‌ی مورد توجه دکارت است» اما «می‌اندیشم، پس هستم» او را دارای «ارزش بسیار زیادی» می‌داند، زیرا «دامی پهن می‌کند که نسل‌هایی از بت‌پرستان برده صفت در آن خواهند افتاد، و بدین‌سان قدر قانون استاد، قانون «من» رنه دکارت، را خواهند شناخت.

توافق دریدا با تکیه‌ی والری بر متن نوشته در این قطعه، بیانگر یکی از مضامین محوری روی‌گردانی او از سنت فلسفی است. به نظر دریدا، یکی از وجوه مشخصه‌ی این سنت، از افلاطون تا کنون، آن است که گفتار را بر نوشتار اولویت می‌دهد. نخستین بخش اصلی اثر او به نام انتشار معنی (Dissemination)^{۲۴} به بحثی درباره‌ی اندیشه‌ی افلاطون، به ویژه گفت و گوی افلاطون به نام فایدروس، اختصاص داده می‌شود، که در آن

سقراط کلمه* یا گفتار را بر نگاره** یا نوشتار برتری می دهد. سقراط در آنجا می گوید، ابداع نوشتار طالبان حکمت را واداشت که به جای پرورش اندیشه های تازه ی خود، بر آنچه خود آنان یا دیگران در گذشته گفته اند، تکیه کنند. وانگهی، نوشتار ممکن است بی حساب و کتاب دست به دست هر نوع خواننده یی بگردد، هم خواننده یی که می تواند آن را بفهمد و هم خواننده یی که نمی تواند: در نتیجه، اندیشه های مخدوش و آشفته رواج می یابند. حکمت از چیزی به دست می آید که فایدروس آن را «گفتار زنده و جاندار انسان با دانش، که گفتار نوشته شده را کمایش می توان سایه یی از آن دانست» می نامد.^{۲۵} به سخن دیگر، از نظر گاه سقراط، حکمت راستین از آموزش شفاهی مردی حکیم به شاگردی شایسته حاصل می گردد.

به نظر می رسد که این نکته درست باشد که این الگوی طلب حکمت، یعنی دیالکتیک سقراط، جزئی محوری از تصویری بوده که نشان می داده فلسفه درباره ی چه چیزی است. به نظر دریدا، نکته ی مهم این است که این تصویر، دروغین و گمراه کننده است. دروغین است، زیرا بیشتر فلسفه ی غرب در واقع به صورت نوشته بوده است: فلسفه نه از طریق سنتی شفاهی، بل به صورت متون نوشته شده (از جمله متون گفت و گوهای خود افلاطون) منتقل شده است. و گمراه کننده است، زیرا این پندار را می آفریند که گویا می توانیم به سرچشمه ی اندیشه باز گردیم تا آن را در تازه ترین صورت اش در یابیم. پس، این پندار دیگر را می آفریند که این سرچشمه، بیانات فردی صاحب صلاحیت است که به گونه یی مستقیم اظهار شده، بی آن که تلاش دیگران برای بیان آن به زبان نوشتار، ناگزیر تحریف اش کرده باشد. زیرا زبان نوشتار غیر شخصی تر از زبان

گفتار است، و بنابراین از بیان بدون ابهام آنچه یک متفکر آگاهانه می‌خواهد بگوید، دورتر است. [در زبان نوشتار] بیان حقیقت، به جای آن‌که «حضور»ی بی‌واسطه داشته باشد، «به تعویق می‌افتد» (رجوع کنید به آنچه پیشتر درباره‌ی معنی اصطلاح *différance* دریدا گفتیم).

بنابراین، همین‌که بپذیریم چیزی که با آن سر و کار داریم متنی نوشته شده است، می‌توانیم دست کم امکان وجود شکافی را میان آنچه فیلسوف آگاهانه باور دارد که می‌گوید - استدلال عقلانی منظمی که او فکر می‌کند دارد ارائه می‌دهد - و موضوع واقعاً نهفته در متن، که حاوی فرض‌های معینی است که نویسنده از آن‌ها آگاه نیست، ببینیم. در همین شکاف است که «ساختارشکنی» می‌تواند گام گذارد، و شیوه‌یی از خواندن متون فلسفی ارائه دهد که غیر از شیوه‌ی توجه به منطق بیرونی (یا فقدان منطق بیرونی) استدلال‌های آن‌ها است. از آنجا که متون فلسفی گذشته مدعی شأن خاصی برای خود بوده‌اند، آن هم درست از آن رو که به جای مثلاً انواع تصویر پردازی‌هایی که معنی‌شان هرگز کاملاً آشکار نیست - که ویژگی آثار ادبی است - از استدلال منطقی دقیق استفاده کرده‌اند، این گونه رویکرد به آن‌ها به معنی انکار این شأن خاص است. بنابراین، به نکته‌یی که پیشتر گفتیم باز می‌گردیم، این‌که رویکرد دریدا فرق بین فلسفه و انواع دیگر نوشته، مانند ادبیات، را کمرنگ و محو می‌کند.

این گونه همانندسازی فلسفه با ادبیات در عین حال با منطقی ساده به معنی همانندسازی ادبیات با فلسفه نیز هست. دریدا فلسفه را تا حد «ادبیات صرف» فرو نمی‌کاهد، بل قلمرو فلسفه را می‌گسترده تا کل فعالیت فکری انسان را در بر گیرد. بی‌گمان، گنجاندن خود فلسفه در گستره‌ی پرسشگری فلسفی به معنی فرارفتن از مرزهای فلسفه‌ی سنتی است، که

خود را صاحب جایگاهی بر فراز سر حوزه‌های دیگر اندیشه‌ی انسان می‌دانست، جایگاهی که قادر بود بنیان‌های این حوزه‌های دیگر را ارزیابی کند. در این معنا، این گنجاندن به معنی فروکاستن فلسفه‌ی سنتی تا حد این حوزه‌های دیگر است، امّا، به همین قیاس می‌توان گفت که این کار به معنی همگستره کردن طرح بنیادین فلسفه با خودِ اندیشه‌ی انسان است. اگر چنین باشد، پس، چنان که دریدا می‌پذیرد، قدم گذاشتن به بیرون از فلسفه به معنای اخیر آن ناممکن است. او می‌گوید، «مفهوم حد و مرز متافیزیک خود بس مسأله‌ساز است».^{۲۶} بنابراین، ما فقط از یک «نامکان»^{*}، که «دیگر» فلسفه خواهد بود، می‌توانیم به «جدایی ناپذیری خود از زبان متافیزیک» بیندیشیم.

او در ادامه می‌گوید، این نامکان را ممکن است ادبیات تأمین کند، ادبیات به معنای «متون معینی که حدود زبان ما را به لرزه درمی‌آورند، و نشان می‌دهند آن‌ها هم چیزهایی تقسیم‌پذیر و پرسش‌پذیر هستند»^{۲۷} (نمونه‌هایی که دریدا نام می‌برد عبارت‌اند از بلانشو، باتای، و بکت). بدین‌سان دریدا، با کوشش برای قرار دادن خودِ فلسفه در معرض پرسش‌های بنیادین، اساساً با همان مسأله‌ی روبه‌رو می‌شود که فیلسوفان دیگری چون کانت و ویتگنشتاین نیز، که کوشیده‌اند حدود زبان ما را تعریف کنند، با آن روبه‌رو بوده‌اند - این مسأله که حد گذاشتن به معنی فرارفتن از آن حد است، امّا آنچه در فراسوی حد زبان است لزوماً ناگفتنی و بنابراین نیندیشیدنی است. آنچه قطعه‌ی حاضر نشان می‌دهد آن است که دریدا پاسخ این مسأله را در آن نوع ادبیاتی می‌داند که خود می‌کوشد حدود زبان را نقض کند، یعنی تلاش می‌کند ناگفتنی را بگوید و بدین‌سان «حدود زبان را به لرزه در می‌آورد». همین به لرزه در آوردن ممکن است

(اگر شیوه‌ی بیان ویتگنشتاین را به کار ببریم) آنچه را نمی‌توان گفت، نشان دهد.

فرق دریدا با مثلاً ویتگنشتاین در رساله‌ی منطقی - فلسفی آن است که او «حدود زبان ما را» با حدود قضایای معنی‌دار (صادق - یا - کاذب) معادل نمی‌گیرد، زیرا زبان را با گزاره‌هایی که ممکن است صادق یا کاذب باشند، معادل نمی‌گیرد. معادل گرفتن این دو به معنی تسلیم شدن به همان «منطق محوری» است که او متافیزیک سنتی را به آن متهم می‌کند. او از ساختارگرایی دیدگاهی را درباره‌ی معنی به ارث برده است که با دیدگاه ارجاع به مصداق متفاوت است: «معنی» هر عبارت خاصی را در هر متنی نباید با «مصداق» آن، یعنی چیزی که آن عبارت ما را به ارجاع می‌دهد، و فرض می‌شود به گونه‌ی بی‌واسطه داده شده و بنابراین کاملاً تعین‌پذیر است، یکسان گرفت. پس، واژه‌ها نه در رابطه‌ی یک - به - یک‌شان با چیزهای غیر زبانی، بل در رابطه‌شان با واژه‌های دیگر (از جمله «تفاوت‌ها»یشان - باز هم *différance* - با واژه‌های دیگر) در محدوده‌ی زبان، معنی پیدا می‌کنند. (بنگرید به مبحث سوسور در فصل پیش). بنابراین، کوشش برای تعیین «معنی» هر عبارت خاصی مستلزم بررسی شمار بی‌نهایتی از روابط آن عبارت با عبارت‌های دیگر است، که خود بدین معناست که هرگز نمی‌توان معنی آن عبارت را به طور کامل تعیین کرد. اگر این نکته درباره‌ی عبارت‌های تشکیل دهنده‌ی یک گزاره درست باشد، پس نتیجه می‌گیریم که هرگز نمی‌توانیم هیچ گزاره‌ی را به طور کلی صادق یا کاذب بنامیم، زیرا چنین نامیدنی حاوی این معناست که آنچه در گزاره ادعا شده معنی متعینی دارد که می‌توان آن را با «امور واقع» مقایسه کرد تا صدق یا کذب آن ادعا معین شود.

شاید اکنون به قدر کافی درباره‌ی دریدا سخن گفته باشیم که بتوانیم

نوعی شرح مربوط درباره‌ی «ساختارشکنی» به دست دهیم. پیداست که «ساختارشکنی» را نمی‌توان تعریف کرد، همان‌گونه که هیچ عبارتی را نمی‌توان تعریف کرد. اما می‌توانیم در این باره که «ساختارشکنی» چه چیز نیست، نکاتی را بگوییم. موضوع «ساختارشکنی» این نیست که نشان دهد برخی گزاره‌های یک فیلسوف یا هر کس دیگر «بی‌معنی» یا «فاقد بنیان منطقی» هستند: آنچه تا کنون گفته‌ایم باید این نکته را روشن کرده باشد. همچنین، موضوع آن این نیست که با نشان دادن این‌که دیدگاه‌های کسی بیان منافع شخصی هستند و نه حقیقت عینی، آن‌ها را بی‌اعتبار کند: اگر چیزی به نام بیان «حقیقت عینی» وجود ندارد، پس هیچ گزاره‌ی خاصی را نمی‌توان به دلیل عدم بیان آن بی‌اعتبار کرد. روی هم رفته، «ساختارشکنی» نمی‌تواند روش یا طرز کاری برای هر گونه تحقق هدف‌های منطق‌محورانه‌ی فلسفه‌ی سنتی باشد. برعکس، موضوع آن باید سست کردن پایه‌ی خود این منطق‌محوری باشد: با برخورد با فلسفه به عنوان یک ژانر ادبی، نشان می‌دهد که محتوای آن را، مانند محتوای هر اثر ادبی، باید نه فقط در ساختار منطقی استدلال‌های آن، بل دست کم به همان اندازه در سبک، استعاره‌گزینی، و حتا شیوه‌ی فیزیکی ارائه‌ی آن جست و جو کرد. موضوع آن عبارت است از مطالعه‌ی یک اثر فلسفی (یا هر اثر دیگری که سودای فلسفی شدن در سر دارد) صرفاً به عنوان متنی چون هر متن دیگر، که بیشتر بیانگر [حال و هوای] نویسنده‌ی آن است تا حاوی استدلالی صوری و غیرشخصی.

وقتی «ساختارشکنی» را بدین سان به عنوان راهی برای خواندن متون فلسفی (و متون دیگر) تفسیر کنیم، باید بپذیریم (چنان که بی‌گمان دریدا می‌پذیرد) که از هر متن معینی بیش از یک خوانش روشنگر می‌تواند وجود داشته باشد: به سخن دیگر، چیزی به نام یگانه‌خوانش صحیح

وجود ندارد. اما به آسانی می‌توان این ایراد را تصور کرد که اگر تمام آن چیزی که درباره‌ی ساختارشکنی می‌توان گفت همین است، پس این همه سر و صدایی که له و علیه آن بر پا شده مبالغه‌آمیز می‌نماید. ساختارشکنی به چیزی می‌ماند که صرفاً انگل فعالیت فلسفی واقعی و اصیل است، چیزی که به عنوان ابزار مورخان فلسفه ممکن است نوعی ارزش داشته باشد، اما به سختی می‌تواند خود پژوهش فلسفی را پیش برد. اما، به نظر می‌رسد که منظور دریدا از «ساختارشکنی» نه آن چنان انگل گونه است که این ایراد تصور می‌کند و نه آن قدر منفی که شکل خود این واژه ممکن است القا کند.

تصویری که با خواندن واژه‌های «ساختارشکنی» به ذهن می‌آید، در واقع تصویری است منفی - تصویر «پیاده کردن»^{*} قطعات یک ساختمان یا ساختار. این تصویر، به طور کلی، حاوی هیچ چیزی نیست که نشان دهد این پیاده کردن ساختار ممکن است چیز جدیدی را در خود این ساختار آشکار سازد که قبلاً پنهان بوده است. اما، اگر ساختارشکنی یک متن را راهی برای خواندن آن به قصد بیرون کشیدن محتوای پنهانی‌اش بدانیم، آنگاه این واژه بسیار مثبت به نظر می‌آید. برای مثال، ساختارشکنی یک متن فلسفی سنتی ممکن است معنایهای ممکن و پاسخ‌های ممکن پرسش‌های فلسفی را آشکار سازد، امکان‌هایی که در سطح محتوای عیان، معمولی، و منطق محاورانه‌ی آن متن اصلاً آشکار نیستند. و اگر این معنی به دست آید، آنگاه ساختارشکنی را می‌توان چیزی بیش از ابزار تفسیر گذشته‌ی فلسفه دانست: می‌توان آن را وسیله‌ی افزودن چیزی نو به امر فلسفه دانست. آنچه ساختارشکنی می‌تواند به فلسفه بیفزاید نوع جدیدی از پاسخ و پرسش‌های فلسفی خواهد بود: چیزی که بیشتر

* dismantling

به عنوان روشنگر مسائل ارائه خواهد شد تا به عنوان «پاسخ درست»ی که باید بر شواهد و استدلال منطقی متکی باشد. افزون بر این، ساختارشکنی امکان چیزی بیش از راهی برای خواندن متون دیگران را پیش می‌نهد: امکان ارائه‌ی راه‌های نوین اندیشیدن، نه از طریق استدلال صوری و منطقی، بل به یاری اکتشاف ماهرانه‌ی استعاره‌ها و تصویرپردازی‌ها.

دریدا خود، در گفت و گو با ریچارد کرنی، که در این فصل چندین بار از آن نقل کرده‌ایم، از این دیدگاه درباره‌ی ساختارشکنی به نوعی پشتیبانی می‌کند. او، در این مصاحبه، ضمن آن‌که از ساختارشکنی به عنوان کوششی برای «یافتن هر چه نظام‌مندتر یک ناجا*، یا یک جای غیر فلسفی، برای زیر سؤال بردن فلسفه» نام می‌برد، چنین ادامه می‌دهد: «اما جست و جو برای یافتن جایی غیر فلسفی به معنی ضد فلسفه بودن نیست. پرسش محوری من این است: فلسفه به طور کلی از کدام جا یا ناجایی (*non-lieu*) می‌تواند چون چیزی غیر از خودش در برابر خویش ظاهر شود، به طوری که بتواند به شیوه‌ی اصیل خود را به بازپرسی و بازاندیشی کشد؟»^{۲۸}

در اینجا وسوسه می‌شویم که شباهت این گفته و گفته‌های اخیر ریچارد رورتی را پیدا کنیم، گفته‌هایی از درون سنت فلسفی انگلو ساکسن حاکی از این‌که اکنون به دلیل آثار متفکرانی چون ویلیام جیمز، دیویی، هایدگر، و ویتگنشتاین، دوران چیزی که او آن را «فلسفه با حروف بزرگ» می‌نامد، و فیلسوفان‌اش ادعا می‌کردند که قادرند درباره‌ی تمام حوزه‌های دیگر اندیشه‌ی انسانی به داوری بنشینند، به سر آمده و بی اعتبار شده است. رورتی می‌گوید، آنچه باید جای «فلسفه» را بگیرد، «فلسفه» (با

حروف کوچک) است، که در کنار ادبیات و هنر صرفاً جزئی از «مکالمه‌ی نوع انسان» خواهد بود که، نه با یافتن «حقیقت»، بل با آفرینش تصاویری برای چگونگی به سر بردن زندگی مان سر و کار خواهد داشت. جای تعجب نیست که رورتنی دریدا را هم پیمان خود می‌داند.^{۲۹} با این همه، از جهت مهمی، دریدا با رورتنی، یا دست کم با تصویری که رورتنی اغلب از خود می‌کشد، متفاوت است: یعنی این که ساختارشکنی او در مورد سنت متافیزیکی بیشتر به در انداختن طرحی نو و از نظر اخلاقی مسئولانه‌تر برای فلسفه مربوط می‌شود تا با طعنه از میدان به در کردن آن. (این نکته، به رغم لحن اغلب رندانه و بازیگوشانه‌ی او، که رورتنی به آن اشاره کرده، درست است.)

نمونه‌ی خوب این را در برخورد پیچیده‌ی دریدا با «انسان‌گرایی» می‌توان دید، که بررسی آن تصویری از روش دریدا برای خواندن ساختارشکنانه‌ی متون مورد بحث را نیز به دست می‌دهد. مقاله‌ی او به نام «غایت‌های انسان»^{۳۰} خوانشی از آثار شماری از فیلسوفان را ارائه می‌دهد. او می‌گوید، انسان‌گرایی وجه مشخصه‌ی تمام فلسفه‌ی فرانسه در اوایل قرن بیستم است، حتا فلسفه‌ی کسی چون سارتر، که به زحمت می‌کوشید انسان‌گرایی را هجو کند (برای مثال، در شخصیت «دانش‌اندوز»^{*} در رمان تهوع). دریدا می‌گوید، سارتر فلسفه‌ی هایدگر را غلط می‌فهمید وقتی می‌پنداشت که این فیلسوف آلمانی با آگاهی مشخصاً انسانی سر و کار دارد:

ساختارهای استعلایی که پس از تقلیل پدیدارشناختی توصیف می‌شوند، ساختارهای موجودی درون جهانی به نام «انسان» نیستند. همچنین، آن‌ها با جامعه، فرهنگ، زبان، یا حتا «جان» یا «روان» انسان

پیوند ذاتی ندارند. همان گونه که، به نظر هوسرل، آگاهی را می‌توان بی‌جان (*Seelenlos*) تصور کرد، به همان سان - و به طریق اولی - آگاهی را می‌توان بی‌انسان به تصور در آورد.^{۳۱}

به ادعای دریدا، چنان که اثر پس از جنگِ هایدگر به نام نامه‌یی در باب انسان‌گرایی نشان داد، هایدگر هرگز به این معنا انسان‌گرا نبود: او نیز، چون هوسرل، نه با آگاهی انسان به طور کلی، که همیشه تحت تأثیر تاریخ، فرهنگ، و زبان است، بل با «آگاهی به طور کلی»، قطع نظر از این که به چه کسی تعلق دارد، سروکار داشت.

اما، به نظر دریدا، انسان‌گرایی‌یی که هایدگر با آن مخالف بود، انسان‌گرایی مرتبط با متافیزیک بود. دریدا می‌گوید، چیزی که هایدگر عمدتاً با آن سروکار دارد، «صرفاً انسان متافیزیکی نیست».^{۳۲} با این همه، «چیزی جز انسان هم نیست. چنان که خواهیم دید، تکرار ماهیت انسان است که اجازه می‌دهد به آنچه پیش از [پیدایش] مفاهیم متافیزیکی درباره‌ی انسانیت (*humanitas*) وجود داشته، بازگردیم».^{۳۳} روایت متافیزیکی انسان‌گرایی به برداشت خاصی از «ماهیت انسان» وابسته است که به اوضاع تاریخی خاصی مربوط می‌شود که انسانیت ما را به توانایی مان در اعمال سلطه‌ی تکنولوژیک بر طبیعت گره می‌زند - مفهومی که به نظر هایدگر مغل انسانیت راستین است. در واقع، ما با «تأمل» و «دغدغه داشتن»، و با بازشناسی خودمان پیش از هر چیز در رابطه‌مان با «حقیقت «هستی»»، در هماهنگی مان با «هستی» به طور کلی، به راستی انسان می‌شویم. دریدا می‌گوید، این دیدگاه درباره‌ی انسانیت راستین در تصویرپردازی شاخص هایدگر در مورد «خانه» و «بی‌خانگی» بیان می‌شود.

همدلی آشکار دریدا با این نوع نقد انسان‌گرایی متافیزیکی به

اعتراض‌های سیاسی و اخلاقی او به قوم‌محوری غربی مربوط می‌شود. منظور او از «ساختارشکنی» سنت فلسفی افشای تنش میان دلبستگی سطحی به آرمان‌های جنبش روشنگری درباره‌ی انسانیت و عقلانیت جهان‌شمول و این درک عمیق است که این آرمان‌ها در واقع فقط اجزای جدایی‌ناپذیر ارزش‌های خاص یک فرهنگ تاریخی خاص هستند، یعنی فرهنگ اروپای غربی و بخش‌های دیگر جهان که از اروپا تأثیر گرفته‌اند. (پیدا است که خاستگاه الجزایری خود او با شور و هیجان‌اش درباره‌ی این مسأله بی‌ربط نیست.) با این همه، درک این نکته مهم است که این احساس بدین معنی نیست که دریدا خود این آرمان‌های جنبش روشنگری را رد می‌کند، البته اگر درست فهمیده شوند.

دریدا، در مقاله‌اش به نام «می‌اندیشم [دکارت] و تاریخ دیوانگی»^{۳۴}، کتاب فوکو را به نام تاریخ دیوانگی (*Histoire de la folie*)؛ نسخه‌ی اصلی و مفصل‌تر دیوانگی و تمدن) را مورد بحث و نقد قرار می‌دهد. به ادعای دریدا، فوکو در این اثر می‌کوشد کاری ناممکن انجام دهد، یعنی می‌کوشد گفتمان عقل را از جایگاهی بیرون از آن سرنگون کند. دریدا نشان می‌دهد که حتا فهم تاریخ دیوانگی مستلزم استفاده از عقل است. او می‌گوید، فوکو موضع خود را بر برداشت غلطی از استدلال «می‌اندیشم» دکارت («می‌اندیشم، پس هستم»)، و به ویژه توجه داشتن دکارت در این استدلال به امکان دیوانگی، مبتنی می‌کند. به نظر دریدا، دکارت و سنت پس‌ادکارتی، آن‌گونه که فوکو ادعا کرده است، نمی‌خواهند دیوانگی را از قلمرو عقل طرد کنند، بل می‌کوشند با تهدید عقل از سوی دیوانگی روبه‌رو شوند تا آن تهدید را هم در همان مفهوم ما از عقلانیت بگنجانند. دریدا نتیجه می‌گیرد که گریز از دست خود گفتمان عقل ناممکن است.

این نتیجه‌گیری، نقش بسیار روشنگری برای معنی ساختارشکنی دریدا دارد. هدف دریدا از خواندن فلسفه‌ی سنتی نه واژگون کردن تعلق آن به مفاهیم انسانیت و عقل، بل نجات همین مفاهیم از دست تحریف‌های تأثیرات پنهانی دیگر بر روی این فلسفه است. این تأثیرهای پنهانی، مانند ضمیر ناخودآگاه لاکان، خود را نه در نثر و منطق بیرونی استدلال‌های آشکار فیلسوف، بل در استعاره و تصویرپردازی‌هایی نشان می‌دهند که ناگزیر حتا به درون هشیارترین نوشته‌های فلسفی نیز می‌خزند. وظیفه‌ی ساختارشکنی آن است که تنش میان این تصویرها و آنچه بیان می‌کنند [از یک سو] و منطق معمولی و آنچه این منطق مدعی بیان آن است [از سوی دیگر] را افشا کند. برای دفاع از دریدا در مقابل ادعای بی‌معنای شارلاتانگری، که برخی از فیلسوفان تحلیلی فرانسه‌گرای به او نسبت می‌دهند، همین جدی بودن هدف ساختارشکنی، با تفسیری که از آن کردیم، به خودی خود کافی است.

با این همه، ادعاهای ساختارشکنی به این فرض بسیار تردیدپذیر وابسته‌اند که معلوم شده «منطق محوری»، که دریدا آن را نقد می‌کند، معیوب است. این‌که متون فلسفی اغلب حاوی چیزی بیش از استدلال منطقی غیرشخصی هستند، و این‌که در چنین مواردی آن‌ها را فقط با در نظر گرفتن این «چیز بیشتر» می‌توان به طور کامل فهمید، نکته‌یی است طبعاً پذیرفتنی که تحلیل‌های ساختارشکنانه‌ی خود دریدا نیز آن را تأیید می‌کنند. اما، از این نکته نباید نتیجه گرفت که متون فلسفی حاوی استدلال غیرشخصی نیستند، یا پذیرش ادعاهای آشکار آن‌ها به تمامی وابسته به اعتبار منطقی این استدلال نیست. این مثل آن است که بگوییم چون ویژگی تجربه‌ی ما از یک مسابقه‌ی فوتبال می‌تواند تحت تأثیر چیزهایی چون ویژگی زمین چمن، رفتار تماشاگران، رنگ پیراهن بازیکنان و غیره

باشد، پس نباید بگوییم که نتیجه‌ی مسابقه به تعداد گل‌هایی بستگی دارد که هر طرف به دیگری می‌زند.

ما فقط آنگاه می‌توانیم بپذیریم که منطق استدلال‌های یک فیلسوف و صدق گزاره‌های او بر پذیرفتنی بودن آنچه او در مقام فیلسوف می‌گوید، تأثیر ندارد که بتوانیم نشان دهیم این گزاره‌ها نه صادق‌اند و نه کاذب، و بنابراین منطق (که این امر را بررسی می‌کند که در گذار از یک گزاره به گزاره‌ی دیگر چگونه می‌توان صدق را حفظ کرد) نمی‌تواند هیچ خریداری داشته باشد. آیا دریدا این را نشان داده است؟ چنان که دیدیم، او، به پیروی از ساختارگرایان، بر این نکته سخت پای می‌فشارد که معنی هر عبارتی به رابطه‌ی آن با عبارت‌های دیگر در محدوده‌ی زبان بستگی دارد، و نه به هیچ چیز غیر زبانی؛ که نتیجه‌ی آن، باز هم چنان که دیدیم، این است که محتوای معنایی کل گزاره‌های ساخته شده از این عبارات نیز به همان اندازه نامتعیین است. اما این دیدگاه درباره‌ی معنی را نمی‌توان به گونه‌ی جزمی ادعا کرد، و چنان که در فصل پیش گفتیم، دست کم می‌توان گفت که ناپذیرفتنی است. اگر این استدلال را بتوان بجا دانست، آنگاه کل برنامه‌ی ساختارشکنی دریدا، دست کم در شکل تمام عیار آن، بر یک اشتباه مبتنی است.

با این همه، می‌توان گفت که دریدا، با پافشاری بر خواندن دقیق کل متن یک فیلسوف، از جمله تصویرهای به کار گرفته شده، صورت ادبی (گفت و گو، رساله، گزین گویه و غیره)، و حتا چگونگی نمایش متن بر روی صفحه، خدمت سودمندی انجام داده است. چسبیدن به مفهوم فلسفه به عنوان فعالیتی عقلانی که با معیارهای عقلانی قابل ارزیابی است، به معنی پافشاری بر این نکته نیست که تنها شکل ممکن عقلانیت شکلی است که در استدلال ریاضی یا منطق صوری به خود می‌گیرد.

استدلال عقلانی را از راه‌های بسیار، گاه با کاربرد تصویر یا استعاره، یا با نمایش نگرش‌ها در شکل‌هایی ادبی که آن‌ها را به عنوان نگرش‌های بدیهی به آسانی پذیرفتنی کند، می‌توان ارائه کرد. شاید ساختارشکنی دریدا را بتوان بیشتر چونان افزودن سلاح نوینی به زرادخانه‌ی نقد فلسفی نگرست تا به عنوان تغییر جهت بنیادین فلسفه، و این شاید کمتر هیجان‌انگیز باشد، اما نویدبخش‌تر است.

۴. لیوتار و پسامدرنیسم

نوع مهمی از نقد فلسفی که ساختارشکنان آن را رواج داده‌اند (اگرچه تازه نیست و، برای مثال، تا اندازه‌ی زیادی از سوی نیچه طرح شده است) این ایراد است که فیلسوف آنچه را که در واقع صرفاً بیان مجموعه‌ی خاصی از نگرش‌های فرهنگی است به عنوان بصیرتی درباره‌ی حقیقت جاودان ارائه می‌دهد. در مبحث نقد دریدا از انسان‌گرایی دیدیم که این نوع نقد فلسفه می‌تواند با آرایش‌های عملی و اجتماعی یا سیاسی نیز ربط داشته باشد. به دلایلی از این دست، ساختارشکنی فلسفه‌ی سنتی غرب به معنی نقد فرهنگ سنتی غرب به طور کلی نیز هست، زیرا شکل این فرهنگ را به ویژه فلسفه‌ی سنتی‌یی که تبارش به افلاطون می‌رسد، به آن بخشیده است. دوران «مدرن»، که تقریباً از زمان جنبش روشنگری (با اسلافی چون دکارت، لاک، نیوتون، و گالیله) تا سال‌های کمابیش اخیر را در بر می‌گیرد، به ویژه در معرض این نوع نقد قرار دارد. توجیه نظری انتخاب «مدرنیسم» را برای این نقد می‌توان در این گفته یافت که مدرنیسم نماینده‌ی تحقق نهایی همه‌ی چیزهایی است که بالقوه از زمان یونانیان به بعد همیشه در فرهنگ غرب وجود داشته‌اند. در چند قرن اخیر، دیدگاه افلاطونی و ریاضی یونانیان درباره‌ی جهان با

جزئیات تجربی تکمیل شده، و می‌توان ادعا کرد که این امر، از نظر فلسفی، به آرمانی کردن سوژه‌ی انسانی و انکار معنا در طبیعت، و از نظری عملی، به دستکاری تکنولوژیک دنیای ما انجامیده است. با مدرنیسم می‌توان یا محافظه‌کارانه برخورد کرد (با تلاش برای بازگشت به یک وضع «پیشامدرن») و یا جسورانه و با کوشش برای پشت سر گذاشتن مدرنیسم و رفتن به سوی آنچه اغلب، به گونه‌ی نسبتاً ناروشن، «پسامدرنیسم» نامیده می‌شود. (اگرچه پسامدرنیسم اغلب پدیده‌ی نسبتاً دوگانه‌ی است که نوستالژی محافظه‌کارانه را با خواست گسست از گذشته در هم می‌آمیزد.)

بدین‌سان، ساختارشکنی دریدا درباره‌ی متافیزیک سنتی و پیشنهاد برخورد غیرمتافیزیکی به کلی نوینی با فلسفه را می‌توان زیر بنای فلسفی پسامدرنیسم دانست. دریدا خود از اندیشه‌ی «مدرنیته» ناراضی است. او می‌گوید، «من بر این باورم که آنچه در دنیای معاصر «روی می‌دهد» و به عنوان چیزی به ویژه نو توجه ما را به خود جلب می‌کند در واقع با چیز بس کهنه‌یی که از چشم‌ها پنهان مانده رابطه‌ی اساسی دارد».^{۳۵} با این همه، ضمن پذیرش این نکته، هنوز هم می‌توان بر این عقیده بود که، چنان که هم اکنون گفتیم، آنچه در «مدرنیته» به ویژه نو است دقیقاً این است که برخی از ویژگی‌های «بس کهنه»ی فرهنگ ما فقط در زمانه‌ی کمابیش اخیر کاملاً به ثمر نشسته‌اند.

«پسامدرنیسم»، چنان که هم اکنون گفتیم، واژه‌ی بسیار ناروشنی است که می‌توان آن را برای بیان انواعی از تحولات و اندیشه‌های نسبتاً متفاوت - در جامعه و هنر و نیز در فلسفه به معنای خاص آن - به کار برد که به نظر نمی‌رسد همیشه ارتباط چندانی با هم داشته باشند. در واقع، چنین می‌نماید که نخست در مورد هنر به کار رفته، و فقط بعدها وارد فلسفه

شده است. روشن است که هدف‌های کنونی ما ایجاب می‌کند که آن را به معنای محدود فلسفی‌اش بگیریم. تا آنجا که دادن معنای فلسفی دقیقی به آن ممکن است، منظور از آن جنبشی است که می‌کوشد میراث فلسفی جنبش روشنگری، و نگرش‌ها و ارزش‌های فرهنگی مورد حمایت این میراث را پشت سرگذارد. در فرانسه، از میان کسانی که مفهوم پسامدرنیسم را به این معنای فلسفی پرورده‌اند، از همه سرشناس‌تر احتمالاً ژان-فرانسوا لیوتار است، که به خوبی می‌تواند ادعا کند که کسی است که اصطلاح «پسامدرن» را وارد بحث فلسفی کرده است. با آن‌که اهمیت صرفاً فلسفی آثار لیوتار محدود است، اما به دلیل نحوه‌ی کوشش او برای کار بست مفاهیم فلسفی بر نقد اجتماعی، ارزش دارد که بررسی شوند.

لیوتار، که در ۱۹۲۵ به دنیا آمده، در دانشگاه پاریس در ونسان و به تازگی در دانشگاه کالیفرنیا در ایروین فلسفه درس داده است [لیوتار در ۲۲ آوریل ۱۹۹۸ درگذشت - م]. در بیشتر سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، با گروه چپ‌گرای غیرکمونیست اما اساساً مارکسیستی به نام «یا سوسیالیسم یا توحش» مربوط بود، و در فعالیت سیاسی چپ‌گرایانه‌ی آن سال‌ها نقش فعالی داشت. اما، «رویدادهای» مه ۱۹۶۸، که او خود در آن‌ها شرکت داشت، او را به بازاندیشی نقش نظریه‌های بزرگ مقیاس درباره‌ی تاریخ، مانند مارکسیسم، در فعالیت سیاسی کشاند. او می‌دید که دانشجویانی که در رویدادهای ۱۹۶۸ شرکت دارند از چنین نظریه‌هایی الهام نگرفته‌اند، بل صرفاً از سر مخالفت با نظم مستقر عمل می‌کنند. همدلی فزاینده‌ی او با نگرش‌های آنان بود که او را به نقد «مدرنیسم» و تحلیل آن چارچوب فکری و اجتماعی کشاند که، به نظر او، در پی آن به وجود آمده است.

«پسامدرنیسم» مفهومی است که در دو سوی شکاف بین توصیف جامعه‌شناختی تجربی و تفسیر فلسفی قرار دارد (و، چنان که خواهیم دید، همین امر می‌تواند سرچشمه بیشتر مشکلات این مفهوم باشد). در هر دو سو، منظور از پسامدرنیسم عبارت است از «آنچه پس از مدرنیسم می‌آید». از نظر گاه جامعه‌شناسی، پسامدرنیسم مدعی است که در سال‌های کمابیش اخیر تغییرات مهمی در ارزش‌های عموماً پذیرفته شده، نهادهای اجتماعی، و توسعه‌ی تکنولوژیک به وجود آمده است. فلسفه، هم در کمک به تبیین این تغییرات و هم در دلیل آوردن برای این اندیشه که بی‌کفایتی‌های اندیشه‌ی مدرنیستی توجیه‌کننده‌ی این تغییرات هستند، نقشی ایفا می‌کند. لیوتار، در اثر اصلی خود درباره‌ی این موضوع، یعنی وضع پسامدرن،^{۳۶} آشکارا این مفهوم را هم از نظر فلسفی و هم به لحاظ جامعه‌شناختی روشنگر می‌داند.

بهرتر است که با طرح نکاتی کمی مفصل‌تر از آنچه تاکنون درباره‌ی معنی مدرنیسم گفته‌ایم، شروع کنیم. از نظر فلسفی، مدرنیسم عبارت است از مجموعه دیدگاه و ارزش‌هایی که فیلسوفان جنبش روشنگری - لایب‌نیتس، هیوم، کانت، و دانشنامه‌نویسان فرانسوی، همراه پیشگامان قرن هفدهمی آنان، یعنی دکارت، لاک، و نیوتون - پرورش دادند. این فیلسوفان، چه آنان که «تجربه‌گرا» نامیده می‌شدند و چه آنها که به «عقل‌گرا» معروف بودند، در برداشت خاصی از عقل اشتراک نظر داشتند: به نظر آنان، عقلانیت توانایی‌ی بی‌پایان بود که تمام انسان‌ها، فقط به دلیل انسان بودن، و از همین رو مستقل از ویژگی‌های خاص فردی، فرهنگی، یا تاریخی‌شان، از آن برخوردار بودند. آشکارترین شکل تجلی عقل، توانایی انسان در اندیشیدن منطقی و ریاضی بود. از آنجا که عقل به گونه‌ی جهان‌شمول انسانی بود، آنچه از آن عاید می‌شد نه انعکاس

شیوه‌های خاص و ذهنی اندیشه و نگاه افراد محدود، بل بازتاب امور واقع عینی درباره‌ی جهان بود. بدین سان، نمونه‌ی اعلای عمل عقل، خودِ ریاضیات محض و کاربرد آن در علوم فیزیکی بود. این رشته‌ها، کاملاً عینی بودند، و علم طبیعی ریاضی گونه جهان را آن گونه که واقعاً بود (یا دست کم، چنان که کانت می‌گفت، آن گونه که اگر از منظر عقلانی انسان نگریسته می‌شد به راستی چنان بود) به تصویر می‌کشید.

همین که علم طبیعی، که به ویژه شامل علمی طبیعی درباره‌ی انسان و رفتار انسانی باشد، کاملاً پرورده می‌شد، آنگاه می‌شد آن را، در شکل تکنولوژی، برای سعادت کامل زندگی انسان به کار بست، تا با کارآمدترین روشی که علم می‌توانست ابداع کند تمام نیازهای انسان را برآورده سازد. بنابراین، کاری که می‌بایست بکنیم این بود که آرایش اجتماعی خود را طوری سازمان دهیم که علم بتواند در تمام عرصه‌های زندگی انسان به کار بسته شود، تا اطمینان حاصل شود که همگان از امکاناتی که یک علم بیش از پیش پیچیده می‌تواند به وجود آورد به یکسان بهره‌مند می‌گردند. جامعه‌ی عقلانی سازمان یافته و مبتنی بر اصول علمی، همچنین می‌توانست تضمین کند که مردم عقلانی رفتار کنند، به طوری که نه خود و نه دیگران را بی‌جهت ناخشنود سازند. البته، چنین «علم جامعه»‌یی بود که مارکسیسم ادعای تدارک آن را داشت.

پس، اسم رمز مدرنیسم عبارت بود از عقل، علم، عینیت، و نیک‌بختی. لیوتار می‌گوید از منظر جامعه‌شناسی، ما به دورانی رسیده‌ایم که در آن مدرنیسم به این معنا در بحرانی ژرف فرو رفته است: عقل‌گزیزی و ذهن‌گرایی سر بر افراشته‌اند، مردم به علم بدگمان شده‌اند و پی‌جویی نیک‌بختی هرچه بیشتر چون رؤیای رنگ و رو باخته‌ی گذشته به چشم می‌آید. هنر و فرهنگ به طور کلی همین حال و هوا را منعکس می‌کنند.

اما، اگر این بحران پدیده‌یی صرفاً جامعه‌شناختی می‌بود، به لحاظ ارزیابی پدیده‌یی خنثا بود - به خودی خود نه چیز خوبی بود و نه امر بدی، فقط مرحله‌ی جدیدی از تاریخ انسان بود. اما، اگر این تغییر حال و هوا واکنشی باشد نسبت به معایب فلسفی مدرنیسم، آنگاه می‌توان آن را اصلاح به‌شمار آورد: پدیده‌یی است «پس» از مدرنیسم، نه فقط به معنای زمانی، بل به معنای پشت سر گذاشتن آن و رفتن به سوی چیزی با بنیان فکری سالم‌تر.

این معایب فلسفی مدرنیسم چه چیزهایی می‌توانند باشند؟ آشکارترین جایی که می‌توان به دنبال پاسخ این پرسش گشت، استدلال‌هایی است که به نظر می‌رسد مفهوم عقل کلی جنبش روشنگری را مورد تردید قرار می‌دهند. لیوتار این استدلال‌ها را تا حدودی در گرایش ساختارگرایانه و پساساختارگرایانه به نسبی‌گرایی فرهنگی زبان‌مدار، که هم اکنون بررسی‌اش کردیم، و تا حدودی در اثر واپسین ویتگنشتاین و نظریه‌ی «گفت‌کرد»^{*} ج. ل. آستین می‌یابد. این دو سیر تحول فکری، یکی در فلسفه‌ی فرانسه و دیگری در فلسفه‌ی آنگلو ساکسن، تا حدود بسیاری در یک جهت پیش می‌روند. بنابراین، چون سیر تحول فکری در فرانسه را بازگو کرده‌ایم، در اینجا باید به استفاده‌ی لیوتار از ویتگنشتاین اشاره کنیم.

مفهومی که لیوتار بیش از همه آن را به کار می‌گیرد، مفهوم «بازی زبانی» ویتگنشتاین است. برداشت ویتگنشتاین این بود که فیلسوفان به بیراهه رفته‌اند که خواسته‌اند «معنی» هر عبارت معینی را پیدا کنند، خواستی که مستلزم آن است که آن عبارت معنی خود را از یک، و فقط از یک راه به دست آورد، که آن هم احتمالاً رابطه‌اش با چیز مورد اشاره‌ی

* "speech-act" theory

آن است. آنچه باید به دنبال‌اش باشیم نه «معنی»، بل «کاربرد» آن عبارت در فعالیت‌های انسانی خاصی است که از آن استفاده می‌کنند. زبان، چیزی است که انسان‌ها در جریان فعالیت‌های خاص («بازی‌های زبانی») به کارش می‌گیرند، و عبارت‌ها در بازی‌های زبانی مختلف، «معانی» مختلفی به خود می‌گیرند.

به نظر لیوتار، ویتگنشتاین با اصطلاح «بازی زبانی» به کاربردهای مختلف زبان اشاره می‌کند، کاربردهایی چون گزاره‌سازی، دستور دادن، بیان «کنش‌های زبانی»* (به معنای آستینی آن، یعنی «انجام چیزی با گفتن آن چیز» مانند قول دادن با گفتن «قول می‌دهم»)، ارائه‌ی توصیف ادبی، گفتن داستان و غیره. هر یک از این بازی‌های زبانی با دیگری متفاوت است؛ بر هر یک از آن‌ها قواعد خاص خود حاکم است، درست همان‌گونه که قواعد بازی شطرنج با قواعد بازی فوتبال متفاوت است. البته، با توجه به این دیدگاه درباره‌ی زبان، هیچ بازی زبانی خاصی نمی‌تواند ادعا کند که به عنوان «بازنمایاننده‌ی واقعی چیزها» یا ممکن‌کننده‌ی «گزاره‌های دارای صدق عینی» امتیاز ویژه‌ی بر بازی‌های زبانی دیگر دارد. بنابراین، کاربرد زبان در علم طبیعی ریاضی گونه‌ی نیز نمی‌تواند ادعای چنین امتیازی را داشته باشد. دیدگاه جنبش روشنگری که علم را سرمشق عینیت و عقلانیت می‌دید زیر سؤال برده می‌شود. علم به یک بازی زبانی در میان بازی‌های زبانی دیگر بدل می‌گردد، که برای برخی منظوره‌ای خاص پرورده شده است.

اگر نمی‌توانیم به سادگی بپذیریم که عینیت و عقلانیت خاص علم عقلاً بدیهی است، پس باید توضیح این را که چرا جامعه‌ی مدرن به طور عام این دیدگاه را درباره‌ی علم می‌پذیرد در جای دیگری جست و جو

کنیم. ویژگی خاص بازی زبانی علمی که آن را از تمام انواع دیگر بازی‌های زبانی متمایز می‌کند این است که هدف‌اش فقط دستیابی به حقیقت است، حقیقت به معنای گزاره‌هایی که تمام «بازیگران» این بازی زبانی، با پیروی از قواعد خاص آن برای تعیین صدق و کذب گزاره‌ها، در صحت آن‌ها توافق دارند. بر خلاف بازی زبانی علمی، بیشتر بازی‌های زبانی دیگر همان‌اند که لیوتار آن‌ها را «روایت» می‌نامد: معیارهای آن‌ها برای تعیین صدق و کذب با معیارهای علم متفاوت‌اند، و مهم‌تر این‌که آن‌ها برای ارزیابی، معیارهای دیگری غیر از «حقیقت» صرف به کار می‌برند (اگرچه برآورده شدن این معیارهای دیگر نیز با اجماع تضمین می‌شود). در کاربردهای روایی زبان، معیارهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی و نیز معیارهای صرفاًشناختی در هم تنیده‌اند. به این دلایل، در فرهنگ علم‌مداری چون فرهنگ مدرنیسم، به این کاربردهای دیگر زبان ارزش کمتری داده می‌شود.

اسطوره‌ها و داستان‌های مردمی نمونه‌های آشکار کاربردهای روایی زبان‌اند. ما این اسطوره‌ها را با ضابطه‌های غیر علمی و خاص خودشان درباره‌ی صدق و کذب می‌سنجیم، و نیز آن‌ها را با معیارهای دیگر - لذت زیبایی‌شناسانه، تعالی اخلاقی، کارکرد اجتماعی و غیره - می‌سنجیم. کارکرد اجتماعی این اسطوره‌ها عمدتاً عبارت است از مشروعیت دادن به نهادها، انواع فعالیت‌ها، و افراد درون جامعه، چنان‌که غرض از اسطوره‌ی رسیدن تبار شاهان به حضرت آدم - پدر نوع انسان - مشروعیت دادن به نقش شاه به عنوان «پدر کشور خویش» بوده است. مدرنیسم، علم را چون چیزی نشان می‌دهد که با عینیت و عقلانیت‌اش به خود مشروعیت می‌بخشد. اما تحلیل معنی، و تحلیل انواع روابط ممکن بین چیزهایی که در زبان می‌گوییم و جهانی که درباره‌اش حرف می‌زنیم راه کوتاه‌تری را

برای این مشروعیت بخشی نشان می دهند. شگفتا که علم نیز باید با اسطوره مشروعیت یابد. او از دو اسطوره‌ی اساسی نام می برد، اگرچه هر یک از آن‌ها چندین شکل به خود می گیرد: اسطوره‌ی علم چون رهاونده‌ی بشریت و اسطوره‌ی هگلی علم چون نظام تامی از تمامی دانش انسان.

اما، این اسطوره‌ها در جامعه‌ی معاصر اعتبار خود را از دست داده‌اند، به طوری که علم «مشروعیت زدایی» شده است. مدرنیسم، که بر این فرض مبتنی است که فقط اندیشه‌ی علمی مشروعیت دارد، خود بدین سان بی اعتبار می شود. اسطوره‌ها از آن رو اعتبار ندارند که دیگر نمی توانیم چنین داستان‌های حقانیت بخش بزرگ مقیاسی را بپذیریم (جامعه و دانش پیچیده‌تر از آن شده‌اند که چنین داستان‌هایی را بپذیرند). بنابراین، دلیل دنبال کردن علم دیگر نمی تواند این اندیشه باشد که علم حقیقت عینی دارد، و باید به سودمندی صرفاً عملی آن بدل شود.

پس، مدرنیسم باید جای خود را به پسامدرنیسم دهد، زیرا دیگر نمی توانیم طرح جنبش روشنگری را مبنی بر بنا کردن زندگی مان بر عقلانیت علمی به انجام رسانیم. اکنون ارزش عقلانیت علمی در معرض سؤال است: نمی توانیم آن را در مقابل شکل‌های «روایی» و ساده‌ی اندیشه قرار دهیم، یا برتر از آن‌ها بشماریم، زیرا اکنون می بینیم که مشروعیت خود آن درست به همین روایت‌ها وابسته است. در عین حال، نمی توانیم این روایت‌ها را بپذیریم، زیرا مقیاس آن‌ها بزرگ‌تر از آن است که بتوانیم درک شان کنیم یا باورشان داشته باشیم. بنابراین، مجبوریم با فرهنگ پسامدرنی خو بگیریم که در آن هیچ «اسطوره‌ی» سترگ و فراگیری، و هیچ وعده‌ی برای دگرگونی جامعه‌ی انسانی و سعادت‌مند کردن آن با علم وجود ندارد، و علم فقط به دلیل مقاصد محدود فایده‌گرایانه دنبال می شود.

روشن است که پسامدرنیسم، با چنین درکی، برای سیاست و فرهنگ عمومی استلزام‌هایی دارد. در سیاست، مستلزم بدگمانی به چیزی است که لیوتار آن را «سیاست رستگاری» می‌نامد، آن نوع نظریه‌ی سیاسی عام‌گرا، مانند مارکسیسم، که می‌خواهد جامعه‌ی انسانی کاملاً بیافریند که در آن سرانجام انسانیت تحقق خواهد یافت. حتا روایت‌های پیچیده‌تر چنین نظریه‌هایی، مانند مفهوم جماعت همسخن آرمانی یورگن هابرماس، در معرض ایرادهای مشابهی هستند. به نظر لیوتار، این گونه بینش‌های ناکجا آبادی (یوتوپایی) فقط فراورده‌های دیگری از این فریب مدرنیستی هستند که عقلانیت علمی، اگر در زندگی به کار بسته شود، قادر خواهد بود انسان‌ها را نیک‌بخت سازد. آنچه در جامعه‌ی پسامدرن باید انجام داد بیشتر ابتکارهای محلی و کوچک مقیاسی هستند که از سنت‌های محلی الهام گرفته‌اند و می‌کوشند بی‌عدالتی‌های مشخص را اصلاح کنند.^{۳۷} از نظر فرهنگی، لیوتار از کثرت‌گرایی و عدم دخالت دولت در هنر پشتیبانی می‌کند، وضعیتی که در آن هنرمندان منفرد به حال خود گذاشته شوند تا برای خود و به شیوه‌ی خاص خود کار کنند، نه آن‌که به خدمت نوعی آرمان بزرگ یا منافع تجاری در آیند.

چنان که در فصل پیش گفتیم، بی‌تردید این نوع بدگمانی به نظریه‌ی بزرگ مقیاس در جامعه‌ی معاصر شکل مشرب فراگیری به خود می‌گیرد. امّا، وقتی از «وضع پسامدرن» سخن می‌گوییم به چیزی بیش از این، که شاید فقط یک واکنش احساسی گذرا نسبت به عدم قطعیت‌های زندگی مدرن باشد، نیاز داریم. در واقع، همان‌گونه که لیوتار درک می‌کند، به تحلیلی فلسفی نیاز داریم که نشان دهد چیزی به نام «مدرنیسم» وجود داشته و سزاوار بوده که به دلیل بی‌انسجامی منطقی‌اش شکست بخورد. امّا، لیوتار در واقع چنین تحلیلی به دست ما نمی‌دهد. به جای آن، آنچه به

ما می‌دهد آمیزه‌یی است از شرح جامعه‌شناختی یا تاریخی اندیشه‌ی انسان از قرن هجدهم تا کنون (که به نظر نمی‌رسد حق مطلب را درباره‌ی غنای واقعیت تاریخی ادا کند) و نقد فلسفی چیزی که او آن را «آرمان‌های جنبش روشنگری» می‌نامد (که به نظر نمی‌رسد بر استدلال‌های فلسفی بی‌عیب و نقص مبتنی باشد).

چنین می‌نماید که معادل گرفتن اندیشه‌ی مدرن با دیدگاهی که تنها شکل اندیشه‌ی معقول را عقلانیت ریاضی و علمی می‌داند، از نظر تاریخی نادرست باشد. ممکن است درست باشد که این دیدگاه یکی از نحله‌های فکری مهم اروپا و امریکا از قرن هجدهم به بعد بوده، اما فقط یکی از آن‌ها بوده است. فیلسوفان دیگر از دیدگاه‌های خلاف آن دفاع کرده‌اند، دیدگاه‌هایی که به همان اندازه به جزئی از آگاهی عمومی تبدیل شده‌اند. کافی است که فقط به ردیه‌ی هیوم مبنی بر این‌که اندیشه‌ی اخلاقی و عملی را نمی‌توان با عقل ریاضی به پیش برد («عقل برده‌ی عواطف است و باید باشد») و دفاع روسو از زندگی بر اساس طبیعت و عواطف ساده اشاره کنیم.

در مورد ردیه‌ی فلسفی لیوتار بر آنچه ادعا می‌شود آرمان‌های «جنبش روشنگری» است (صحیح‌تر بگوییم، شکل‌های پوزیتیویستی اندیشه) نیز باید گفت که این ردیه نه بر استدلال، بل بر این ادعای بی‌پشتوانه مبتنی است که شکل‌های علمی اندیشه مشروعیت خود را فقط از یک اسطوره می‌گیرند، و این اسطوره نیز اکنون بی‌اعتبار شده است. حتا اگر این ادعای اخیر درست باشد، این نتیجه به دست نمی‌آید که چون مردم اکنون داستان‌های بزرگ مقیاس حقانیت بخش را نمی‌پذیرند، پس آنان محق بوده‌اند که از پذیرش آن‌ها خودداری کنند. به سخن دیگر، جامعه ممکن

است دیگر به علم باور نداشته باشد، بی آن که این درست باشد که علم باورناپذیر است.

با توجه به این نکته، می توان از برخی طرح های ناکجا آبادی (یوتوپایی) درباره‌ی بهبود اجتماعی دست کشید بی آن که مجبور باشیم از باور به علم به عنوان پی جویی حقیقت یا تعهد به آرمان های بشریت و عقلانیت ناشی از جنبش روشنگری دست بکشیم. کاربرد مفهوم «وضع پسامدرن» هر اندازه هم از نظر تحلیل جامعه شناختی جامعه‌ی معاصر سودمند باشد، به نظر نمی رسد که هیچ دلیل فلسفی برای تمیز «پسامدرنیسم» از «مدرنیسم» وجود داشته باشد. چنین می نماید که ادعای لیوتار مبنی بر وجود این دلیل، بر خلط بین آنچه مردم می توانند به عنوان واقعیت بپذیرند و آنچه دلیل کافی برای باور به چیزی است، مبتنی است.

فمینیست‌های اخیر فرانسه

۱. فمینیسم و فلسفه در فرانسه

در فرانسه نیز، چون بیشتر کشورهای اروپایی، مبارزه برای دستیابی به حقوق زنان سنتی دیرینه دارد، هر چند تازه در ۱۹۴۵ بود که زنان حق رأی به دست آوردند. پس از این پیروزی، در فعالیت فمینیستی وقفه‌یی پیش آمد، تا آن‌که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ جنبش مدرن برای آزادی زنان واقعاً خیز برداشت. شیوه‌ی مبارزه‌ی زنان در هر کشور خاصی به ناگزیر بازتاب ویژگی‌های فرهنگ آن کشور است، هم از نظر سرشت مناسبات بین مردان و زنان در جامعه‌ی مورد بحث و هم به لحاظ خصلت عام زندگی سیاسی آن. با توجه به آنچه در این کتاب درباره‌ی فرهنگ فرانسه گفته‌ایم، تعجب نخواهیم کرد اگر بینیم فمینیسم فرانسه (دست کم در شکل‌های رادیکال‌اش) لحن فلسفی‌تری از فمینیسم دنیای انگلیسی زبان دارد. این فمینیسم، نقد جامعه‌ی مردسالار را نه با اصطلاحات صرفاً جامعه‌شناختی یا سیاسی، بل به صورت تحلیل فلسفی کل سنت فکری‌یی بیان می‌کند که به ادعای آن حامی مردسالاری است. خود فلسفه را محور فرهنگ مردسالار می‌داند، و دستاوردهای فلسفه‌ی ساختارگرا و پساساختارگرای فرانسه را، که در فصل‌های پیش بررسی شدند، به خدمت می‌گیرد تا این سنت مردسالار را ساختارشکنی کند.

شکل اندیشه‌ی فمینیستی اخیر در فرانسه تا حد زیادی مدیون کوشش‌های شجاعانه و راه‌گشایانه‌ی سیمون دوبوار در رساله‌ی جنس دوم است، که نخست در ۱۹۴۹ منتشر شد.^۱ در فصل چهارم، از دوبوار به عنوان همدم و همکار همیشگی سارتر یاد کردیم: اما، چنان که در آنجا نیز اشاره کردیم، یکسره به خطا رفته‌ایم اگر این تصور را ایجاد کنیم که اهمیت او فقط به دلیل رابطه‌اش با سارتر است. او خود متفکر و رمان‌نویس برجسته‌یی بود. و جنس دوم، کتاب دوران‌سازی بود که با برخورد ژرف و موشکافانه‌یی که تا آن زمان دیده نشده بود و هنوز هم به سختی می‌توان نظیرش را یافت، به کندوکاو در اندیشه‌های خود زنان درباره‌ی جنسیت، کودکان، خانواده، و مناسبات آنان با مردان می‌پرداخت. کتاب شجاعانه‌یی بود به این معنا که، در فضای آن زمان، ناگزیر سیلابی از ناسزاهای رذیلانه‌ی روزنامه‌نگاران و روشنفکران مذکر را بر سر و روی دوبوار می‌ریخت. برای مثال، فرانسوا موریاک در فیگاروی ادبی درباره‌ی آن نوشت، «به راستی به مرزهای پستی و فرومایگی رسیده‌ایم. این کتاب، دارویی است که به خورد ما داده‌اند تا مثل بچه‌ها هرچه را خورده‌ایم بالا بیاوریم».

به نظر می‌رسد که آنچه باعث این ناسزها شد صرفاً ردیه‌ی دوبوار بر برداشتی از زنان بود که در جامعه‌ی مردسالار وجود دارد. او می‌گفت، در این جامعه «انسانیت» را با «مردانگی» معادل می‌گیرند. به طوری که انسان‌های مذکر نیازی ندارند که به عنوان مرد به تفاوت‌هایشان [با زنان] بیندیشند. از سوی دیگر، زنان را «دیگری» به شمار می‌آورند، که فقط بر حسب تفاوت‌شان با مردان تعریف می‌شوند. اندیشه‌ی وجود یک «ماهیت» زنانه، که کمابیش بر کارکردهای زیست‌شناختی متمایز زنان مبتنی است، هنوز هم پا برجاست. دوبوار، با استفاده از مفاهیم

اگزستانسیالیستی که او و سارتر پرورش دادند، می‌گفت علت این امر آن است که زنان را نه چون سوژه‌های مستقل، بل صرفاً چون ابژه‌های دنیای مردان می‌نگرند.

او بدین‌سان اندیشه‌ی خاص خود را از اندیشه‌ی سارتر نیز متمایز می‌کرد، سارتری که، در هستی و نیستی، به ویژه در مبحث جنسیت در فصل سوم از بخش سوم به نام «مناسبات انضمامی با دیگران»، پیگیرانه دیدگاهی منحصرأ مردانه را اختیار می‌کند که در آن زنان با نگاه خیره‌ی مردان به ابژه تبدیل می‌شوند. در این معنا، سارتر در اعتقادش به انسان‌گرایی پیگیر نبود، زیرا عملاً نیمی از نژاد انسانی را از قلمرو «هستی برای خود» حذف می‌کرد. همانا تأکید همزمان بر تفاوت جنسی و رد سوژکتیویته‌ی زنان در فرهنگ مردسالار است که دوبار به متفکران فمینیست اخیر فرانسه منتقل کرده، متفکرانی که در فصل حاضر درباره‌شان بحث خواهیم کرد: در درجه‌ی نخست، لوس ایریگارای و ژولیا کریستوا، و سپس نکاتی چند درباره‌ی میشل لودوف. دلبستگی‌های آشکارا فلسفی این نویسندگان، به ویژه دو نویسنده‌ی نخست، معمولاً به گونه‌ی جدا نشدنی با علائق دیگری گره خورده‌اند که به نظر می‌رسد، دست کم برای کسی که در سنت تحلیلی بار آمده باشد، هیچ ربطی به فلسفه ندارند. افزون بر این، به دیده‌ی برخی از منتقدان آن‌ها، بسیاری از ادعاهای آنان دروغین و حتا یاوه است. با همه‌ی این حرف‌ها، من امیدوارم نشان دهم که، حتا آنجا که با آنان مخالف‌ایم، آنچه می‌گویند شایسته‌ی تعمق است: و، از این گذشته، بدون دست کم شرحی کوتاه درباره‌ی دیدگاه‌های آنان، نمی‌توان شرح کاملی از فلسفه‌ی فرانسه در پایان قرن بیستم به دست داد.

۲. لوس ایریگاری

لوس ایریگاری متفکر به ویژه پرتأثیری بوده است. او در ۱۹۳۹ در بلژیک به دنیا آمد، اما اکنون در فرانسه زندگی و کار می‌کند. از ۱۹۶۴ به بعد در «مرکز ملی پژوهش‌های علمی» در پاریس به تحقیق اشتغال داشته، و به تازگی مدیر پژوهش‌های فلسفی آنجا شده است. روان‌کاوی خوانده است، و در رویکردش به روان‌کاوی بسی متأثر از ژاک لاکان بوده که، چنان که در فصل هفتم گفتیم، برخورد روان‌کاوانه را رمزگشایی زبان مراجع توسط روان‌کاو می‌دانست. سر و کارش با بیماران اسکیزوفرنیایی و مبتلایان به زوال عقل به او نشان داد که آنان از آن روی هویت شده‌اند که زبان آن‌ها را «از پا در آورده» است. آنان قادر نبودند برای خودشان هویت، یا سوژکتیویته، بسازند، زیرا زبان، و فرهنگی که زبان منعکس‌اش می‌کرد، امکان آن را به دست نمی‌داد. به ویژه در مورد بیماران زن، به نظر او چنین می‌رسید که آنچه مانع می‌شود که آنان هویت متمایزی برای خود بسازند، گرایش مردانه‌ی زبان است. در زبان، به گونه‌ی ناسازه‌گون، تفاوت جنسی هم پنهان بود و هم مورد تأکید قرار می‌گرفت: پنهان از یک نظر، و تأکید از نظر دیگر. این نکته او را به اندیشه‌ورزی‌های گسترده‌تری درباره‌ی خصلت مردسالارانه‌ی زبان و فرهنگ جامعه‌ی غربی، و پیامدهای این تحریف مردسالارانه برای زنان و مردان، کشاند.

به دلیل اهمیت فلسفه در فرهنگ غربی (فلسفه «گفتمان برتر... گفتمان در باب گفتمان‌ها»^۲ است)، این کار بیش از هر چیز به معنی اندیشه‌ورزی درباره‌ی ویژگی‌های معینی از تاریخ فلسفه‌ی غرب است. هم از این روست که او در کتاب اخلاق تفاوت جنسی^۳، که در اصل رشته درس - گفتارهای او در دانشگاه اراسموس روتردام در ۱۹۸۲ بود، می‌گوید:

امر تحقق تفاوت جنسی، به انقلاب در اندیشه و اخلاق اجتماعی نیاز دارد. باید هر چیزی را که با روابط سوژه و گفتمان، سوژه و دنیا، سوژه و کیهان - خُرد کیهان^۱ و کلان کیهان^۲ - سر و کار دارد، باز تفسیر کنیم، هر چیزی را، و پیش از همه این را که سوژه همیشه، حتا آنگاه که ادعای کلیت یا خنثا بودن داشته، به صورت مذکر، به صورت مرد [به معنی انسان] به نگارش در آمده است.

ایریگاری می‌گوید، خود زبان تبلور این گرایش مردانه است، حتا از راه‌های ساده و نسبتاً پیش‌پا افتاده‌یی مثل کاربرد ضمیر مذکر در مواردی که هیچ جنسیت خاصی مورد نظر نیست. اما همین ویژگی پیش‌پا افتاده‌ی دستور زبان بازتاب چیزی است بسیار ژرف که در کل تاریخ فلسفه رسوخ کرده، و در جمله‌ی آخر نقل قول بالا بیان شده است: «سوژه همیشه، حتا آنگاه که ادعای کلیت یا خنثا بودن داشته، به صورت مذکر به نگارش در آمده است».

جان کلام نقد ایریگاری از فلسفه‌ی مردسالار همین است: «سوژه»یی که فلسفه از آن سخن می‌گوید، خواه «سوژه‌ی شناخت» باشد یا «سوژه» به معنای اخلاقی آن، ادعا می‌شود که از نظر جنسی خنثا است (چنان که در معانی دیگر خنثا است). ادعا می‌شود که «سوژه‌ی استعلایی» است، متمایز از سوژکتیویته‌ی هر فردی، و بی‌گمان متفاوت با هر چیز جسمانی، و بنابراین نه مذکر است و نه مؤنث. اما، به نظر ایریگاری، خوانش ساختارشکنانه‌ی آثار بزرگ فلسفی نشان می‌دهد که سوژه‌ی فلسفه در واقع همیشه مذکر است، به طوری که سوژکتیویته‌ی کامل در مورد زنان انکار شده است و آنان تا حد ابژه‌ی نگاه خیره‌ی مردان فرو کاسته شده‌اند.

ایریگاری برای ساختارشکنی از مفاهیم روان‌کاوی فروید و لاکان استفاده می‌کند: در واقع، او روان‌فلسوفان بزرگ غرب را می‌کاود تا ترس‌ها و نگرانی‌های مردانه‌یی را نشان دهد که در پس ظاهر عقلانی و خنثای استدلال‌های آنان نهفته است. با این همه، برخورد او با روان‌کاوی برخوردی دوسویه است. او، در مورد فروید، و حتا پیش از او در مورد لاکان، نظریه و عمل خود روان‌کاوی را جزئی از فرهنگ مردسالار می‌داند. به ادعای او، در نظریه‌ی فروید و لاکان با زنان صرفاً به عنوان مردان ناقص و فاقد اندام تناسلی مردانه برخورد می‌شود، و نه به عنوان کسانی که از صفات مثبت خاص خود برخوردارند. تکیه‌ی این نظریه به تمامی بر مسائل مردان، و روابط مادران و پسران است، روابطی که در آن‌ها پسران باید با رد مادر و اینهمانی خود با پدر هویت مردانه‌ی خویش را تثبیت کنند. برای ایجاد تعادل، باید بر رابطه‌ی مادر - دختر و مسائل مربوط به تثبیت هویت زنانه بیشتر تأکید شود. با این همه، ایریگاری باز هم روش روان‌کاوی و توجه آن را به «امر تخیلی»، دنیای خیال‌ها و آرزوهای سرکوب شده، ابزار سودمندی برای بررسی خود درباره‌ی فرهنگ مردسالار می‌داند.

چنین است که ایریگاری، در بخش آخر اثرش به نام بازتابش زن دیگر^۴، از اسطوره‌ی غار افلاطون در جمهوری خوانشی روان‌کاوانه به دست می‌دهد، اسطوره‌یی که در آن فیلسوفان باید از یک غار، که آنان در آن فقط سایه‌هایی را می‌بینند که آتش روی دیوار انداخته است، به جهان اعلای صعود کنند و ابژه‌های واقعی را که روشنایی خود را از خورشید گرفته‌اند، در آنجا ببینند. خوانش «منطق محورانه»ی این اسطوره از این قرار است که صعود از غار به سوی آفتاب حرکتی است که انسان باید انجام دهد تا بتواند به فیلسوفی راستین تبدیل شود، یعنی، در پرتو «صورت نیکی»،

چیزها را آن گونه که واقعاً هستند ببیند و نه همچون ظواهر یک واقعیت نهفته. منظور ایریگاری از خوانش روان کاوانه‌ی این اسطوره نشان دادن این نکته است که در پس اندیشه‌ی افلاطون چیزی بیش از آن نهفته است که ظاهرش نشان می‌دهد. در این خوانش، غار چون تصویری از زهدان، و صعود از آن به سوی آفتاب چون هویت یابی کودک (مذکر) از طریق گریز از اینهمانی خود با مادر، و یکی شدن با پدر («صورت نیکی»)، دیده می‌شود. اگر این خوانش را بپذیریم، خواهیم دید که در واقع آنچه افلاطون می‌گوید این است که حقیقت و عقلانیت را فقط با نفی مادر، یعنی زن، می‌توان به دست آورد. بدین سان، توانایی درک حقیقت و بنابراین تبدیل شدن به فیلسوف، به موجودی عقلانی، به سوژه، یک خصلت صرفاً مردانه تعریف می‌شود، و زن با تمام آن نیروهای اینهمان می‌شود که می‌کوشند مانع دست‌یابی به عقلانیت و حقیقت شوند، یعنی با طبیعت، عاطفه، تخیل و نظایر آن‌ها.

وایتهد فلسفه‌ی غرب را مجموعه‌ی از پانوشت‌ها بر فلسفه‌ی افلاطون نامیده است. اگر چنین باشد، آنگاه ایریگاری می‌تواند ادعا کند که کل فلسفه‌ی غرب پس از افلاطون را اندیشه‌ی مردسالارانه تحریف کرده است. سراسر آن را دوگانگی سوژه و ابژه، عقلی و حسی، انتزاعی و انضمامی، ذهنی و جسمی، انسانی و طبیعی فراگرفته است. سوژه‌ی ظاهراً غیرشخصی و استعلایی در واقع سوژه‌ی مذکر است. با توجه به این آموزه‌ی ساختارگرایانه و پساساختارگرایانه که سوژه‌ی فلسفه به گونه‌ی پیشینی کشف نمی‌شود بل توسط انسان‌ها ساخته می‌شود، سوژه همچون چیزی دیده می‌شود که به عنوان بیان هویت مردانه ساخته شده است. و این هویت مردانه بر ترس از زن بنا شده است، ترسی که این هویت می‌کوشد با به دست آوردن تسلط جسمی و فکری بر اصل زنانگی (و

بدین‌سان بر زن واقعی) بر آن چیره شود. سوپژکتیویته‌ی زنان انکار می‌شود: زن به ابژه‌ی فروکاسته می‌شود که سوژه باید تسلط خود را بر آن ادعا کند. فقط انتزاع‌ها، که تفکر محض آن‌ها را درک می‌کند، واقعاً واقعی هستند: دنیای انضمامی، جسمانی و محسوس اصلاً واقعی نیست. پس، سوژه از نظر جنسی خنثا نمایانده می‌شود، و زنان نمی‌توانند سوژه باشند و هویت خاص خود را داشته باشند. از این رهگذر است که به وضعیت ناسازه‌گونی می‌رسیم که پیشتر به آن اشاره کردیم، وضعیتی که در آن تفاوت جنسی هم تأیید و هم رد می‌شود. تأیید می‌شود، به این معنا که زنان موجوداتی به شمار می‌آیند که اساساً با هر چیز انسانی (یعنی مردانه) متفاوت‌اند: آنان فقط به عنوان نوعی ابژه برای برآوردن نیازهای مردان وجود دارند. اما همین امر به معنی رد تفاوت جنسی است، زیرا تفاوت بین مرد و زن نه به عنوان تفاوت بین دو نوع انسان، دو نوع سوژه، بل همچون تفاوت بین انسان و غیر انسان، سوژه و ابژه، دیده می‌شود. یگانه رابطه‌ی به راستی «روحانی» رابطه‌ی بین مردان است، زیرا فقط مردان‌اند که «روح» یا سوپژکتیویته، دارند. رابطه‌ی بین مردان و زنان، یا بین زنان و زنان، تا سطح پست نفسانیت محض فروکاسته می‌شود.

اگر، به نظر ایریگارای، انکار تفاوت جنسی برای کل فلسفه چنین پیامدهایی داشته است آن گاه می‌توان دریافت که چرا او، در آغاز/اخلاق تفاوت جنسی، می‌گوید: «تفاوت جنسی یکی از مسائل فلسفی اصلی، اگر نگوئیم تنها مسأله‌ی فلسفی، زمانه‌ی ما است».^۵ و با توجه به این که فلسفه «گفتمان برتر» فرهنگ است، پیامدهای نادیده گرفتن تفاوت جنسی در فلسفه مغرب همه گیر خواهد بود: چنان که او در ادامه می‌گوید، «جامعه‌ی مصرفی، دوری بودن گفتمان، بیماری‌های کمابیش سرطانی زمانه‌ی ما، بی‌اعتباری واژه‌ها، پایان فلسفه، نومیدی دینی یا پسرفت به سوی

دینداری، امپریالیسم علم‌گرا یا فنی‌ناتوان از در نظر گرفتن سوژه‌ی زنده را در بر می‌گیرد». هم از این روست که او می‌گوید، اگر در مسأله‌ی تفاوت جنسی امعان نظر می‌کردیم، می‌توانستیم به «رستگاری» برسیم.

هدف، نه جایگزینی سلطه‌ی مردان بر زنان یا سلطه‌ی زنان بر مردان، بل رهایی از هر گونه سلطه‌ی گروهی از انسان‌ها بر گروه دیگر است. اما چگونه می‌توان به این جامعه‌ی خوش و خرم رسید؟ مردان و زنان هر دو باید برای تحقق آن فعالیت کنند، اما به ویژه زنان باید این کار را انجام دهند. ایریگاری از دیدگاه لاکان مبنی بر تقدم زبان پیروی می‌کند: این‌که ساخته شدن هویت همانا ساخته شدن زبان خاص شخص است. او می‌گوید، در جامعه‌ی مرد سالار هویت زنان از آن رو انکار می‌شود که زبان این جامعه آنان را حذف می‌کند. بنابراین، یکی از وظایف اصلی زنان، ایجاد زبان خاص خودشان است، زبانی درخور سوژکتیویته‌ی زنانه که تفاوت جنسی را به عنوان تفاوتی بین سوژه‌ها به رسمیت شناسد. چنین زبانی قادر به بیان تجربه‌ی مشخصاً زنانه خواهد بود. سنت مردسالارانه‌ی فلسفه نیز باید، در راستای خطوطی که پیشتر گفتیم، ساختارشکنی شود. این اسطوره را که سوژه‌ی فلسفی از نظر جنسی خنثا است و معیارهای عقلانیت به راستی عام هستند باید چون چیزی که هست، یعنی چون قصه، نشان داد. اینجا یکی از جاهایی است که فیلسوفان مرد باید نقش خود را ایفا کنند، فیلسوفانی که باید به خود بقبولانند که «سوژه»یی که این همه از آن سخن گفته‌اند در واقع سوژه‌یی مذکر است. او می‌گوید، «باید با چهره‌های گفتمان فلسفی - ایده، جوهر، سوژه‌ی استعلایی، دانش مطلق - سر سخن را «دوباره باز کنیم» تا از زیر زبان آن‌ها بیرون کشیم که چه چیزهای زنانه‌یی را از زنان وام گرفته‌اند، و

آن‌ها را وادار کنیم تا چیزی را که مدیون زنان‌اند به آنان «تسلیم» کنند و پس دهند».^۶

بنا کردن نتیجه‌گیری‌های فراگیری از این دست بر بنیان سستی چون تفسیر روان‌کاوانه و کاملاً حدسی برخی از اسطوره‌های افلاطون آشکارا ناپذیرفتنی است، و بنابراین جای تعجب نیست که منتقدان ناهمدل با ایریگاری بخواهند به آنچه او می‌گوید صرفاً بی‌اعتنایی کنند. افزون بر این، هر خواننده‌ی منصف فلسفه‌ی غرب به طور کلی می‌تواند بگوید اینهمان کردن این فلسفه با شیوه‌های مردسالارانه‌ی اندیشه‌ی توسط ایریگاری دست کم بسیار مبالغه‌آمیز است. با این همه، نتیجه نمی‌گیریم که در آنچه او می‌گوید هیچ چیزی وجود ندارد: سخت جای تعجب بود اگر، در فرهنگ سراسر مردسالارانه‌ی چون فرهنگ ما، فلسفه یکسره از گرایش مردانه مبرا می‌بود. با توجه به این‌که یکی از اجزای اساسی برداشت ما از فلسفه این است که فلسفه باید خود را نقد کند، صلاح در آن است که این گرایش در معرض نقد ما قرار گیرد. آیا «سوژه»ی فلسفه، آن گونه که ادعا می‌شود، و آن گونه که فلسفه ایجاب می‌کند، همیشه موجود از نظر جنسی خنثای عقل محض است؟ چرخش فمینیستی‌یی که ایریگاری به بدگمانی عام ساختارشکنی در مورد استعلای ادعایی فلسفه می‌دهد تا حدودی دستاورد طبیعی خود سنت فلسفی است، هر چند بعداً خواهم گفت که بسیار بیشتر، و بحث‌پذیرتر، از آن است.

۳. ژولیا کریستوا

یکی دیگر از متفکرانی که در اندیشه‌ی فمینیستی اخیر فرانسه به اندازه‌ی ایریگاری اهمیت دارد، ژولیا کریستوا است، که در واقع اصلاً فرانسوی نیست و در ۱۹۴۱ در بلغارستان به دنیا آمده است. امّا، پس از ورود به

پاریس در ۱۹۶۶، مانند بسیاری از مهاجران، به گونه‌ی فزاینده جذب فرهنگ و زندگی فکری فرانسویان شده است، به طوری که بی‌گمان آثار و دیدگاه‌های او را می‌توان جزئی از فلسفه‌ی قرن بیستم فرانسه به شمار آورد. در عین حال، او دیدگاه یک خارجی غیرفرانسوی را وارد نظریه‌پردازی ساختارگرا و پساساختارگرا کرده است، که در ورودش به فرانسه با آن روبه‌رو شد. اندیشه‌ی او نه تنها از این جریان‌های فرانسوی بل از دانش ژرفاش درباره‌ی مارکسیسم و اندیشه‌ی شوروی، و مطالعه‌ی آثار هگل، تأثیر گرفته است.

او نیز، چون ایریگارای، دلبستگی به زبان‌شناسی را، که زیر نظر رولان بارت روی آن کار کرده، با روان‌کاوی لاکان ترکیب کرده است: در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، روان‌کاوی می‌خواند. با در نظر گرفتن آنچه در فصل‌های پیش در مورد برداشت لاکان از ضمیر ناخودآگاه فروید که آن را مانند زبان دارای ساختار می‌دانست، و در مورد تأکید ساختارگرایی و پساساختارگرایی بر پسزمینه‌ی ناخودآگاه دلالت‌زبانی گفتیم، اکنون آسان‌تر دیده می‌شود که چگونه می‌توان این دلبستگی‌ها را به گونه‌یی با معنا با هم ترکیب کرد. تأثیر این دو رشته را در رساله‌ی دکتری او به نام انقلاب در زبان شاعرانه می‌توان دید، که در ۱۹۷۴ منتشر گردید و باعث شد که کرسی تدریس زبان‌شناسی در دانشگاه پاریس هفتم را به او واگذارند، که هنوز هم بر عهده‌ی وی است. شاید بهترین راه برای آغاز کندوکاو در اندیشه‌ی کریستوا، و به ویژه رابطه‌ی پیچیده‌ی او با فمینیسم، بررسی همین اثر باشد.

او، در این اثر، همان دیدگاه «خارجی» را که در بالا به آن اشاره کردیم، وارد ساختارگرایی و دیگر جریان‌های فکری فرانسه می‌کند. به نظر او، مشکل ساختارگرایی این است که فقط و فقط بر ساختارهای صوری و

ایستای زبان تکیه می‌کند، و این واقعیت را به حساب نمی‌آورد که زبان را مردم به کار می‌برند و به همین دلیل در معرض تغییر و تحول است. دلالت چیزی است که مردم آن را انجام می‌دهند، اگرچه این کار را لزوماً آگاهانه یا عامدانه نمی‌کنند. کریستوا، به کمک نظریه‌ی روان کاوی، بین «امر نشانه‌یی»* و «امر نمادین»** فرق می‌گذارد.^۷ در زبانی که ما بزرگسالان در زمینه‌های غیر تخصصی به کار می‌بریم این هر دو «وجه»*** به صورت وحدت دیالکتیکی جدایی‌ناپذیری با هم ترکیب شده‌اند، لیکن وجه نشانه‌یی از مرحله‌ی آغازین و «پیشاودیدی» رشد نوزاد، پیش از تکلم نوزاد، سرچشمه می‌گیرد. این وجه، از «بیان ناپایدار و نامعین» سائق‌ها تشکیل می‌شود، و هنوز شکلی از گفتمان نیست، هر چند گفتمان ما «همزمان هم بر آن تکیه می‌کند و هم از آن سر می‌پیچد».^۸

کریستوا، برای نشان دادن این بیان، اصطلاحی را از تیمائوس افلاطون وام می‌گیرد. این اصطلاح، کورا [*chora*] است (در لغت به معنای «جا» یا «مکان»)، که افلاطون آن را «پرورنده» و «مادرانه» می‌نامد، و کریستوا نیز آن را به مکانی که مادر برای نوزاد فراهم می‌کند، ربط می‌دهد.*** کورا، نه نشانه (sign) است و نه دال - چیزی جز خودش را باز نمی‌نمایاند. امّا، پیش شرط دلالت است، و وجهی است که کریستوا آن را *signifiante*

* the semiotic

** the symbolic

*** modality

*** افلاطون، در تیمائوس، هستی جهان را به سه نوع تقسیم می‌کند: بودن، شدن، و مکان (*chora*). نوع اوّل، همان ایده یا مثال است که افلاطون آن را پدر می‌نامد. نوع دوم، حرکت و دنیای محسوس نموده‌ها است که تصویری از ایده است و کودک نامیده می‌شود. و سرانجام، نوع سوم ماده‌یی است که شدن در آن صورت می‌پذیرد و افلاطون آن را مادر می‌نامد. کریستوا، مفهوم امر نشانه‌یی خود (the semiotic) را معادل نوع سوم می‌گیرد و آن را - به تفکیک از نماد یا زبان ارتباط - حالتی پیشازبانی می‌داند که اگرچه پرورنده و مادر زبان است، امّا، پس از تشکیل زبان، با آن در تنش قرار می‌گیرد، و هنر به ویژه شعر زاینده‌ی همین بقای نشانه در تقابل با نماد و به طور کلی بازنمایی است - م.

می‌نامد. در کورا، بیان سائق‌ها شبه‌دلالت‌کننده است، زیرا «سازمان صوتی و ایما و اشاره‌یی آن تابع چیزی است که باید آن را سامان عینی بنامیم، که آن را محدودیت‌های طبیعی یا اجتماعی - تاریخی از قبیل تفاوت زیست‌شناختی جنس‌ها یا ساختار خانواده تحمیل می‌کنند»^۹. کورا با ابژه‌ها رابطه‌یی کارکردی دارد، اگرچه مانند نشانه‌های حقیقی ما را به آن‌ها ارجاع نمی‌دهد.

اما، بین این «حالت کارکردی پیشاکلامی» و «عملکردهای نمادینی که بر زبان به عنوان نظامی نشانه‌یی - خواه زبان صوتی یا زبان ایما و اشاره‌یی (مانند زبان کر و لالان) - تکیه دارند.» باید فرق گذاشت.^{۱۰} پس، تفاوت بین «امر نشانه‌یی» و «امر نمادین» متناظر است با تفاوت بین شرایط پیشازبانی تشکیل زبان، یعنی وجود نوعی سامان بین سائق‌ها در رابطه‌شان با ابژه‌ها، و ایجاد زبان به معنای خاص آن، یعنی نظام اجتماعی قاعده‌مندی برای ارتباط، که در آن نشانه‌ها ما را به ابژه‌ها ارجاع می‌دهند. کریستوا، به شیوه‌ی راستین فرویدی، سائق‌های پیشاآودویی را بی‌نظم و عمدتاً ویرانگر می‌داند: کورای نشانه‌یی، هم مکانی است که سوژه در آنجا تولید می‌شود و هم جایی است که در آن نیروهایی وجود دارند که می‌کوشند سوژه را نابود و متلاشی کنند. با این همه، هویت سوژه فقط با ایجاد وجه «نمادین» به طور کامل شکل می‌گیرد: زبان به کلام در آمده‌ی شامل گزاره‌ها که حاوی واژه‌هایی چون ضمیر اول شخص («من») است، که بدون کاربرد آن، سوژه به معنای کامل‌اش نمی‌تواند وجود داشته باشد. در فرایند ادغام کودک در جامعه‌ی گسترده، که «قانون پدر» بر آن حاکم است، وجه نمادین در بالای وجه نشانه‌یی قرار می‌گیرد. به این معنا، سوژه ساختمانی اجتماعی است، اگرچه بر شالوده‌یی پیشاجتماعی و پیشازبانی متکی است.

ناسازه‌یی که، به نظر کریستوا، در پس تمایز بین وجوه «نشانه‌یی» و «نمادین» زبان نهفته است آن است که کورای «نشانه‌یی» [از یک سو] مرحله‌یی پیشازبانی در رشد فرد است، اما [از سوی دیگر] مرحله‌یی است که فقط در زبان می‌تواند توصیف شود. به ویژه، شیوه‌ی خاص «دالت» امر نشانه‌یی را (از طریق رابطه‌ی کارکردی، اما نه بازنمایاننده، با ابژه‌ها) فقط آنگاه می‌توانیم توضیح دهیم که قدرت بازنمایی ابژه‌ها به یاری نشانه‌های قاعده‌مند را داشته باشیم. در این معنا، امر نشانه‌یی فقط آنگاه موجودیت واقعی پیدا می‌کند که جای خود را به امر نمادین دهد: همان قدر به نظم نمادین وابسته است که این نظم به آن متکی است. هم از این رو است که کریستوا می‌گوید: «همین که گسست بر پا دارنده‌ی امر نمادین به وجود می‌آید، چیزی که آن را کورای نشانه‌یی نامیده‌ایم جایگاه دقیق‌تری به دست می‌آورد، امر نشانه‌یی، با آن‌که در اصل پیش شرط امر نمادین است، در نتیجه‌ی تجاوز امر نمادین از حد خویش، در چارچوب اعمال دالت‌کننده نقش خود را ایفا می‌کند.»^{۱۱}

بی‌تردید، از نظر گاه روان‌کاوی، گیرایی این نکته در آن است که در انسان بالغ این هر دو «وجه» در تنش ضروری با یکدیگر به سر می‌برند. افرادی که روان‌کاوان اساساً با آن‌ها سروکار دارند، کسانی هستند که در آن‌ها این همزیستی نامطمئن از هم گسسته است، و در نتیجه نمی‌توانند در چارچوب نظم اجتماعی عملکرد قابل قبولی داشته باشند. این تنش‌ها موضوعیت فلسفی گسترده‌تری نیز دارند. در زبان علم و تکنولوژی، هدف آن است که وجه «نمادین» چیره شود، و وجه بی‌نظم، پر هرج و مرج، و عقل‌گریز «نشانه‌یی» سرکوب گردد. «گفتمان علمی... که می‌خواهد به منزلت فرازبان دست یابد، گرایش دارد که مؤلفه‌ی نشانه‌یی را تا آنجا که ممکن است فروکاهد.»^{۱۲} اما، در زبان شعر، یا دست کم

شعر آوان‌گارد، این گرایش برعکس است. در شعر، امر نشانه‌یی محدودیت‌های نظم نمادین را در هم می‌شکند: شاعر دیگر بر زبان خویش مسلط نیست، آن گونه که کاربرِ زبان صرفاً «نمادین» بر زبان خود مسلط است. نویسندگان آوان‌گاردی چون مالارمه و جویس، در زبان «گسیختگی» ایجاد می‌کنند: «تمام این جرح و تعدیل‌ها در بافت زبانی نشان نیرویی است که نظام زبانی یا ایدئولوژیک درک‌اش نکرده است. این دلالت‌نوسازی شده، که ضرب‌آهنگ متن آن را «بی‌نهایت» می‌کند، همانا لذت (جنسی) است (*la jouissance*)».^{۱۳} در این معنا، این نوع آفرینش ادبی بنیادین راهی است برای آشکار کردن امیال «سرکوب شده» و ایفای نقش آن‌ها در احیای آگاهی ما.

اینجا این پرسش پیش می‌آید که روان‌کاوی به دنبال چیست. مردم فقط با ورود به نظم نمادین و بدین‌سان پشت سر گذاشتن (سرکوب) کورای نشانه‌یی، از سوژکتیویته و هویت به معنای کامل آن برخوردار می‌شوند. اما، همین کورای نشانه‌یی در عین حال پیش شرط ضروری ایجاد سوژکتیویته و هویت است، و بی‌گمان سرکوب آن پایداری این هویت را پیوسته تهدید می‌کند. بنابراین، وظیفه‌ی روان‌کاو آن است که به نحوی بیمارش را قادر سازد که هویتی برای خود به وجود آورد که بتوان این نفس‌پیشاشخصی را به آن ملحق کرد، هویتی که آن قدر پایدار باشد که به بیمار اجازه دهد خود را بیان کند و در نظم اجتماعی تابع قانون عمل کند، و نه هویتی که به گونه‌یی منجمد فقط با مفاهیم نظم نمادین تعریف شود. این نکته هم برای درک موضع فلسفی عام کریستوا (آن گونه که پس از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ شکل گرفته است) و هم به ویژه برای فهم دودلی‌های او در مورد فمینیسم اهمیتی اساسی دارد. او، از یک سو، می‌گوید نظم نمادین موجود را باید بر هم زد: این نظم، قانون، نظم، و عقلانیت را به

منزلتی انحصاری می‌رساند، و بدین‌سان فن سالاری* ایجاد می‌کند، فرمانروایی کسانی که بر زبانی که سخن می‌گویند، یعنی زبان صرفاً گزاره‌یی علم، تسلط دارند. این امر البته مستلزم مشروعیت دادن به موضع مسلط مردان، یعنی «نرّه سالاری»**، است. کریستوا به این نتیجه رسیده است که این نکته همان قدر در مورد تمامیت خواهی به اصطلاح «چپ‌گرایانه»ی کشورهای کمونیست پیش از فروپاشی شان صادق است که در مورد کشورهای راست‌گرا یا فاشیست. امّا، به عقیده‌ی کریستوا، این برهم‌زنی نظم نمادین هم اکنون در حال روی دادن است: آنان که در حاشیه‌ی جامعه‌ی فن سالار به سر می‌برند، از جمله هنرمندانی که از آنان سخن گفتیم، در حال متلاشی کردن نظم نمادین هستند: «گفتمان‌های مسلط کنار زده می‌شوند و انسجام صرفاً عقلانی ضوابط فرهنگی و نهادی از هم می‌پاشد».^{۱۴}

امّا، چیزی را که پیشتر گفتیم به یاد آوریم: فروپاشی مجموعه‌ی خاصی از ضوابط فرهنگی و نهادی لزوماً به فروپاشی ضوابط فرهنگی و نهادی به‌طور کلی تبدیل نمی‌شود. امر نشانه‌یی نه فقط نمی‌تواند بدون امر نمادین وجود داشته باشد، بل، از نظرگاه فرویدی، نماینده‌ی نیروهای ویرانگر و فروپاشنده و نیز زندگی و لذت حسی است. بی‌نظمی شعر آوان‌گارد، چنان که برخی «فرمالیست‌ها» ادعا کرده‌اند، نه صرفاً بازی آزادانه‌ی دال‌های رها شده از هر گونه رابطه با مدلول، بل بیان نیروهای غریزی ناشناخته‌یی است که از سرکوب رها شده‌اند. بدون نوعی قید و بند نظم نمادین، این بی‌نظمی احتمالاً به فروپاشی هر گونه نظم اجتماعی می‌انجامد.

بدین‌سان، روان‌کاوی کریستوا در مورد نظم اجتماعی موجود را باید

* technocracy

** phallocracy

از «ساختارشکنی» تمیز داد. او می‌گوید، کوشش برای «ساختارشکنی» پدیدارشناسی نقش مهمی در محدود کردن «متافیزیک نهفته در علوم مبتنی بر دلالت و، بنابراین، علوم انسانی» دارد، اما با این کار محدودیت‌های خود را آشکار می‌کند، زیرا «از پذیرش... یکی از کارکردهای زبان، که البته تنها کارکرد آن نیست، خودداری می‌کند: بیان معنی به صورت جمله‌یی که بتواند بین دو گوینده ارتباط برقرار کند».^{۱۵} یعنی، کریستوا، بر خلاف ساختارشکنان، ارزش کارکرد «منطق محوره»ی زبان را به رسمیت می‌شناسد، اگرچه آن را فقط یکی از چند کارکرد زبان می‌داند. هدف، حذف سوژه‌ی استعلایی نیست، بل ایجاد «سوژه‌ی ارتباط کلامی» است، که «آگاهی عمل‌کننده‌اش نه فقط وجوه منطقی بل رابطه‌ی هم‌سخنی» را نیز شامل می‌شود.^{۱۶}

به نظر کریستوا، تأکید مبالغه‌آمیز برخی از انواع فمینیسم بر تفاوت جنسی، هم «متافیزیکی» است، زیرا به اندیشه‌ی وجود یک سوژکتیویته‌ی ثابت مربوط می‌شود، و هم انعطاف‌ناپذیر، چون در زیست‌شناسی ریشه دارد. در شرح کریستوا، چنان که دیدیم، سوژه، اگرچه در سائق‌های زیست‌شناختی ریشه دارد، فقط در نظم نمادین متحقق می‌شود، به طوری که هویت آن بیشتر اجتماعی و تغییرپذیر است تا زیست‌شناختی و ثابت. در نتیجه، تمام مفاهیم مربوط به هویت‌های شخصی و جنسی سفت و سخت تعریف شده از همان آغاز شکل‌گیری خود متلاشی می‌شوند. این تعریف‌های سفت و سخت از هویت جنسی سر به جنس‌پرستی می‌زنند، خواه این پرستش مردانه باشد یا زنانه. «پاسخ پرشش اسپینوزا [«آیا زنان تابع اخلاقیات‌اند؟»] تنها به این بها می‌تواند مثبت باشد که فمینیسم فقط لحظه‌یی از اندیشه‌ی آن هویت

انسان گونه در نظر گرفته شود که هم اکنون راه را بر افق خطر جوییِ گفتمانی و علمی نوع ما می‌بندد.^{۱۷}

بنابراین، به معنایی روشن، فمینیسم کریستوا با فمینیسم ایریگاری بسیار متفاوت است، و حتا برخی کسان اصلاً منکر فمینیست بودن او می‌شوند. اما، آنچه از دیدگاه ما اهمیت بسیار بیشتری دارد، تفاوت رویکرد و نتیجه‌گیری‌های فلسفی او است. بر خلاف ایریگاری، هدف او این نیست که با آشکار ساختن زیرمتنِ مردسالارانه‌یی که در پس ظاهر سوژه‌ی از نظر جنسی خنثا نهفته است، سنت فلسفی را ساختارشکنی کند. بل، او شرحی درباره‌ی دو شکل از زبان و کنش متقابل آن‌ها در تشکیل هویت انسان، اعم از مرد و زن، به دست می‌دهد. استفاده‌ی او از فرق این دو شکل از زبان برای فرمول‌بندی نقدی فمینیستی از فرهنگ معاصر را می‌توان از تحلیل صرفاً فلسفی خودِ این فرق اساساً جدا دانست. یعنی، برای کریستوا، فمینیسم و فلسفه جدا شدند، به گونه‌یی که برای ایریگاری نمی‌توانند باشند.

بنابراین، از دیدگاهی صرفاً فلسفی، هر گونه نقدی باید بر ارزش تضادی تکیه کند که کریستوا بین «امر نشانه‌یی» و «امر نمادین» قائل می‌شود. آیا بین زبان «عقلانی» و «بیان‌کننده‌ی واقعیت» علم و زبان «تخیلی» و «پراحساس» شعر و ضمیر نیم آگاه* فرق آشکاری وجود دارد؟ قائل شدن به چنین فرقی سنت دیرینه‌یی دارد که حاکی از آن است که این دیدگاه دست کم در سطح کلی با ارزش است: اما روشن کردن این که تفاوت دقیقاً در کجاست بس دشوار است. کریستوا خود، هم در توضیحات‌اش درباره‌ی سرشت روان‌کاوی و هم در نقدش از جامعه‌ی معاصر، استفاده‌ی تفکر انگیزی از این فرق می‌کند اما اطناب محض آن

* subconscious

سرانجام معلوم نمی‌کند که آیا می‌توان از این استفاده مبنایی برای چیزی جز انگیختن تفکر ساخت یا نه.

۴. میشل لودوف

میشل لودوف هم از چهره‌های بررسی شده در این فصل جوان‌تر است (او در ۱۹۴۸ به دنیا آمده) و هم از آن‌ها فلسفی‌تر. او در واقع فیلسوفی حرفه‌یی است: پیشتر، در اکول نورمال سوپریور فلسفه درس می‌داد و اکنون در «مرکز ملی پژوهش‌های علمی» (CNRS) سمتی پژوهشی بر عهده دارد. زمینه‌ی اصلی دلبستگی پژوهشی‌اش نیز او را از فیلسوفان فرانسوی متمایز می‌کند، زیرا این زمینه عبارت است از فلسفه‌ی انگلستان در دوران نوزایی، به ویژه فلسفه‌ی فرانسیس بیکن و سر تامس مور. به دلیل دلبستگی او به فلسفه‌ی بریتانیا و آشنایی‌اش با زندگی انگلیسی، وسوسه می‌شویم که در اندیشه‌ی او درباره‌ی فمینیسم نشانه‌های نوعی احتیاط و بی‌اعتمادی تقریباً آنگلو ساکسنی را نسبت به معانی و بیان پیدا کنیم.

بنابراین، لودوف نه فقط سابقه‌یی در زبان‌شناسی یا روان‌کاوی ندارد - سابقه‌یی که ایریگاری و کریستوا هر دو از آن برخوردارند - بل بیزاری فعالی نسبت به وارد کردن نظریه‌های نامربوطی چون روان‌کاوی و مارکسیسم در فلسفه دارد، تا حدودی از آن رو که آن‌ها را سرچشمه‌ی بالقوه‌ی وفاکیشی‌های جزم اندیشه‌ای جدید می‌داند. به طور کلی، فمینیسم او با نگرش بسیار محدودتری صرفاً بر خود فلسفه و راه‌های حذف زنان از آن تمرکز دارد. این حذف، هم عملی است، به معنای اختصاص شمار اندکی از سمت‌های فلسفی به فیلسوفان زن و سیطره‌ی مردان بر این حرفه، که با آن بی‌ربط نیست، و هم نظری، زیرا گفتمان سنتی

فلسفه زنان را در واقع نادیده می‌گیرد یا ناچیز می‌شمارد. حذف عملی زنان، موضوعی است سیاسی و بنابراین خارج از حوصله‌ی کتابی از این دست: اما حذف نظری مستقیماً به بررسی سیر تحول فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم مربوط می‌شود.

لودوف، در مطالعات‌اش درباره‌ی تاریخ فلسفه، به سرعت به اهمیت تصویر در گفتمان فلسفی پی برد. فلسفه به گونه‌ی سنتی امری کاملاً عقلانی و فکری نشان داده شده که می‌کوشد مخاطب خود را فقط با نیروی منطقی استدلال‌هایش مجاب کند: در این دیدگاه، هر تصویری که فیلسوف ممکن است به کار برد فقط تمهیدی روان‌شناختی یا آموزشی است، وسیله‌یی است برای نشان دادن اندیشه‌های انتزاعی به صورتی قابل فهم برای خوانندگان، بی‌آن‌که در فرایند واقعی خود استدلال نقشی داشته باشد. اما، لودوف به این نتیجه رسید که این یک فریب است: تصویرهایی که فیلسوف به کار برده اجزای تعیین‌کننده‌ی استدلال او [his argument] (کاربرد ضمیر مذکر در اینجا عامدانه است) هستند (یا دست کم می‌توانند باشند). لودوف در مصاحبه‌ی می‌گوید: «هر شکلی از گفتمان عقلانی از چیزهایی حرکت می‌کند، یا سرچشمه می‌گیرد، که با عقل نمی‌توان بر آن‌ها صحه گذاشت یا آن‌ها را آفرید، مثلاً چیزهایی چون عقاید. در فلسفه، این عقاید به شکل اسطوره، یا «نمونه»، مقایسه، تصویر یا نوشته‌ی تصویری مطرح می‌شوند».^{۱۸} پس، به نظر می‌رسد که نقش تصویر و اسطوره تدوین و توجیه مقدمات اساسی است که استدلال باید از آن‌ها آغاز کند، و بنابراین خود استدلال نمی‌تواند آن‌ها را تثبیت کند.

سپس (و اینجا است که پای فمینیسم به میان می‌آید)، لودوف متوجه شد که بسیاری از این تصاویر سنت فلسفی بیانگر دشمنی با زنان و

زنانگی هستند. برای مثال، در پژوهش‌اش درباره‌ی بیکن، دریافت که او طبیعت را به عنوان زن توصیف می‌کند، زنی که شناخت دروغین با او چون روسپی، اما شناخت راستین با او چون زن شرعی برخورد می‌کند. این توصیف، توصیفی خصمانه از زنان است، زیرا آشکارا مسلّم می‌گردد که شناسنده مرد است، و شناخت را با رسوخ جنسی مردان در زنان مقایسه می‌کند، و بدین‌سان با همین شکل از تصویر، امکان شناخت یا استدلال (و بنابراین قابلیت فیلسوف شدن) را برای زنان منتفی می‌کند.

مورد دیگر، و بسیار تازه‌تر، مثال‌های فلسفی سارتر است، که از نوع نسبتاً متفاوتی است. لودوف می‌گوید، «در نوشته‌های فلسفی او، هیچ‌جا به شخصیت زنانه‌یی که با یک وضعیت تاریخی (مثلاً، جنگ یا جنبش مقاومت) یا حتا با یک صحنه‌ی محل کار (مثلاً به شیوه‌ی پیشخدمت رستوران) درگیر باشد، برخوردیم. در آن‌ها، زن همیشه فقط به عنوان بدن، آن هم بدن دارای میل جنسی، دیده می‌شود».^{۱۹} اینجا، دشمنی با زنان شکل فروکاستن آنان به ابژه‌های جنسی صرف به خود می‌گیرد، و بدین‌سان باز هم آن‌ها را از عرصه‌ی گفتمان فلسفی عقلانی حذف می‌کند. این مورد خاص، به دلیل رابطه‌ی سارتر با سیمون دوبوار، با فمینیسم فرانسه ربط ویژه‌یی دارد. چنان‌که لودوف با نقل قول‌هایی از نوشته‌های دوبوار نشان می‌دهد، در سراسر این رابطه فرض دو طرف بر آن است که پرداختن به فلسفه را باید به سارتر وا گذاشت، اگرچه دوبوار از دانشجویان برجسته‌ی فلسفه بود و توانایی خود را در نوشتن آثار اصیل خاص خود نشان داده بود. خلاصه آن‌که دوبوار خود نتوانست به آزادی‌یی که به زنان دیگر توصیه می‌کرد، دست یابد. (در ضمن، هیچ‌یک از این نکات از ستایش لودوف از دوبوار یا جنس دوم کم نمی‌کند.)

از آنجا که لودوف این تصویرپردازی ضد زنانه‌ی فیلسوفان را به هیچ

چارچوب روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی، مانند روان‌کاوی یا مارکسیسم، ربط نمی‌دهد، می‌تواند خوش‌بینی معقولی نسبت به فرصت‌های بهبود وضع زنان داشته باشد. به نظر او، فیلسوفان مرد را می‌توان، دست کم در اصول متقاعد کرد که هم خصلت تصویرپردازی خود و هم عرف حرفه‌ی فلسفه‌ی را تغییر دهند. آنگاه فلسفه می‌تواند تقدیر راستین خود را به عنوان گفتمان عقلانی میان افراد برابر، اعم از مرد و زن، دنبال کند. پس، در برداشت لودوف از فلسفه هیچ چیزی وجود ندارد که آن را ذاتاً مردسالار و بنابراین نیازمند شورشی ریشه‌یی برای تغییر بنیادین خصلت آن کند. تا آنجا که فلسفه در فرهنگ غرب نقشی محوری دارد، همین نکته را درباره‌ی خود این فرهنگ نیز به طور کلی می‌توان گفت. پس، به این معنا، فمینیسم لودوف بیشتر اصلاح‌گرا است تا انقلابی.

درست به همین دلیل، این فمینیسم را به سختی می‌توان «فلسفه‌ی فمینیستی» نامید. نحوه‌ی ظاهر شدن تصاویر در نوشته‌ی فلسفی چیزی است که هر کس، قطع نظر از دیدگاه‌اش درباره‌ی فمینیسم، می‌تواند آن را باز شناسد. از سوی دیگر، این ادعا که شمار زیادی از تصاویر فلسفی دشمنی با زنان را بیان می‌کنند، شایان توجه است؛ اما این ادعا، تا آنجا که لودوف نشان می‌دهد، ادعایی است که، اگر درست باشد، فقط به گونه‌یی امکانی درست است: از هیچ اصل فلسفی پیشینی ناشی نمی‌شود. یعنی، فلسفه‌ی لودوف به طور خاص فمینیستی نیست، و فمینیسم او نیز به طور خاص فلسفی نیست.

۵. آیا فلسفه‌ی فمینیستی وجود دارد؟

سه متفکری که در این فصل درباره‌شان به بحث پرداختیم همه

فمینیست‌اند، و همه در پیشبرد فلسفه سهمی داشته‌اند. امّا، چنان‌که دیدیم، پیوند بین فمینیسم آنان و فلسفه‌ی آنان در هر مورد متفاوت است. در مورد ایریگاری، چشم‌انداز فمینیستی او مبنایی برای ساختارشکنی کل سنت فلسفی غرب به عنوان بیان مرد سالاری به دست می‌دهد. او اهمیتی را که این سنت به عقلانیت غیرشخصی و از نظر جنسی خنثا می‌دهد، با نگاهی روان‌کاوانه، ناشی از سرکوب ریشه‌های واقعی فلسفه‌پردازی سنتی در ترس کودک (مذکر) از زن بودن می‌داند. بنابراین، پذیرش نتیجه‌گیری‌های او به معنی تغییر خصلت ذاتی خود فلسفه خواهد بود: در یک کلام، فمینیسم او و فلسفه‌ی او به گونه‌ی جدانشدنی با هم در پیوندند.

در مورد کریستوا، رابطه‌ی فلسفه و فمینیسم بسیار پیچیده‌تر است. بی‌گمان، او تمایز فلسفی دو نوع زبان را به نقد فرهنگِ بیش از حد علم‌گرا پیوند می‌دهد، فرهنگی که به نوبه‌ی خود بر مفاهیم مردسالارانه مبتنی است. امّا این پیوند در نهایت، امکانی است: از نظر منطقی، هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا باید علم‌گرایی را بیان سیطره‌ی مردانه بدانیم. وانگهی، چنان‌که دیدیم، نقد فرهنگ علم‌گرا تام و تمام نیست: کریستوا جایی را برای مفاهیم علمی عقلانیت باقی می‌گذارد. در مورد لودوف، هم اکنون گفتیم که فعالیت فلسفی او به هیچ معنایی ذاتاً فمینیستی نیست: فمینیسم او فقط به این معنا بر فلسفه‌اش تأثیر می‌گذارد که او را به نقد انواع معینی از استدلال می‌کشاند که برخی از فیلسوفان آلوده به تصویرپردازی مردسالارانه به کار می‌برند.

این مسأله این پرسش را مطرح می‌کند که آیا فلسفه‌ی به راستی فمینیستی می‌تواند وجود داشته باشد؟ نمی‌توان انکار کرد که تأکیدهای فمینیستی قادرند چشم‌انداز سودمند و نوینی در مورد بسیاری از مسائل

سنتی فلسفه و تفسیر متون فلسفی به دست دهند. یادآوری این نکته آموزنده است که در پس گفتمان به ظاهر غیرشخصی فیلسوف ممکن است برداشت‌های اساساً مردانه‌یی از سوژه و رابطه‌اش با دنیای ابژه‌ها نهفته باشد. اما، فلسفه‌ی به راستی فمینیستی باید بسیار فراتر از این برود. این فلسفه، به گونه‌یی که ایریگاری می‌کوشد، باید نشان دهد که گفتمان به راستی غیرشخصی و از نظر جنسی خنثا از اساس کنار گذاشته شده است. پرس، مسأله این است که مفهوم استدلال عقلانی به امکان گفتمان غیرشخصی وابسته است: استدلال عقلانی استدلالی است که بتواند به انسان به طور کلی (یا در واقع هر موجود عقلانی) قطع نظر از جنسیت، ملیت، یا ویژگی‌های خاص دیگر او، متوسل شود. به نظر می‌رسد که ایریگاری، یا آنان که چون او فکر می‌کنند، با انکار امکان چنین گفتمانی خود را از کاربرد استدلال عقلانی، حتا برای دفاع از خوانش‌های فمینیستی خود از آثار افلاطون و فیلسوفان دیگر، محروم می‌کنند. و اگر با استدلال عقلانی نتوان از این خوانش‌ها دفاع کرد، آنگاه به نظر می‌رسد که آن‌ها را فقط کسانی می‌توانند بپذیرند که از قضا نقطه‌ی عزیمت خود ایریگاری را از پیش پذیرفته‌اند: او همیشه برای کسانی موعظه خواهد کرد که پیشتر به او گرویده‌اند.

چنین می‌نماید که مخالفت فمینیست‌هایی چون ایریگاری با منطق محوری، همان گونه که کریستوا می‌گوید، بر تأکید مبالغه‌آمیزی بر تفاوت جنسی متکی باشد، تأکیدی که، به رغم تلاش ایریگاری برای اجتناب از آن، به «ماهیت‌گرایی»^{*} می‌انجامد. آنان که استدلال منطقی و غیرشخصی را با استدلال مردانه، و طرز فکر بی‌انسجام و شخصی را با طرز فکر زنانه معادل می‌پندارند، هر دو مواردی بدیهی را نادیده

* essentialism

می‌گیرند که در آن‌ها مردان شهودی می‌اندیشند و زنان منطقی، و چنین معادل‌گرفتنی برای خودِ فمینیست‌ها بالقوه زیان‌بخش است. زیرا، این اسطوره‌ی شووینیستی مردانه را تقویت می‌کند که زنان قادر به استدلال عقلانی نیستند، و برای همیشه در منجلاّب امور عاطفی، حسی، و خاص فرو رفته‌اند. ناسازه‌گون است - و این کمترین چیزی است که می‌توان گفت - وقتی فمینیست‌ها [از یک سو] مطرح می‌کنند که همه‌ی ما، اعم از مرد و زن، باید بپذیریم که در اندیشه‌ی ما علاوه بر منطق غیر شخصی جایی نیز برای تخیل و احساس وجود دارد، و [از سوی دیگر] می‌گویند باید از کل سنت اندیشه‌ی فلسفی منطقی دست شست.

در پایان، برای جلوگیری از امکان هر گونه برداشت نادرست، باید این نکته را کاملاً روشن کنم که غرض از آنچه گفتم نه نقد فمینیسم یا جنبش زنان و دفاع از مردسالاری، بل فقط نقد اندیشه‌ی به نظر من آشفته‌ی برخی از فمینیست‌ها است. هر انسان گشاده نظری این را کاملاً بدیهی می‌داند که فرهنگ غرب (و فرهنگ‌های دیگر) زنان را حذف کرده و نادیده گرفته است، و در خود فلسفه اغلب می‌توان گرایش را یافت که چیزی را که بسیاری از عناصر یک دیدگاه کاملاً مردانه درباره‌ی جهان را با خود دارد همچون «سوبژکتیویته‌ی استعلایی» نمایش می‌دهد. با پذیرش این نکته، وضع فلسفه بهتر خواهد شد: اما این وضع درست از آن رو بهتر خواهد شد که بتوانیم برای آفرینش مفاهیم، مقولات، و الگوهای فکری به راستی جهان‌شمول، انسانی، و عقلانی تلاش کنیم، و آنچه در چند فصل اخیر مورد بحث قرار گرفت استدلالی برای این نبوده که در سرشت چیزها چیزی وجود دارد که امکان دست‌یابی به چنین مفاهیم و مقولاتی را منتفی می‌کند.

مروری بر گذشته و نگاهی به آینده

اکنون که داریم به آغاز قرن بیست و یکم نزدیک می‌شویم، با این احساس آشکار، اگرچه بسیار سطحی، روبه‌رویم که داستان فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم به پایان می‌رسد. این معنا، بسیار سطحی است: فلسفه بدون توجه به این گونه تقسیم‌بندی‌های قراردادی زمان به وجود خود ادامه می‌دهد. اما، به معنایی ژرف‌تر، سال‌های پایانی قرن بیستم نقطه‌ی عطف مهمی را در فلسفه‌ی فرانسه نشان می‌دهند. من کوشیده‌ام که سیر تحول فهم‌پذیر سنت فلسفی فرانسه را از آغاز قرن و بر اساس شالوده‌هایی که برگسون ریخته است، نشان دهم. لیکن، از بسیاری جهات، آنچه از دل این تحول بیرون آمده، بحرانی است در خود فلسفه‌ی غرب، بحرانی که در آن فلسفه خود را زیر سؤال برده است. در فلسفه‌ی تحلیلی، به کار بردن عباراتی چون «بحران در فلسفه‌ی غرب» پسندیده نیست: در برابر این گونه «سخن‌پردازی»‌ها اخم می‌کنند. این کاربرد، در بحث فلسفه‌ی فرانسه بسیار آسان‌تر است: همان درگیری فلسفه‌ی فرانسه با فرهنگ گسترده‌تر ادبی، هنری و سیاسی، کاربرد چنین زبانی را از سوی فیلسوفان بسیار طبیعی‌تر می‌کند. شاید یکی از چیزهایی که فیلسوفان تحلیلی می‌توانند از همکاران فرانسوی‌شان در واقع بیاموزند، همین باشد.

در فصل‌های آغازین گفتیم که این بحران رشد یابنده از دل نقد عقل‌گرایی و دوگانه‌انگاری دکارت بیرون آمد، و طرفه آن‌که این نقد اغلب ابزارهای خودِ دکارت را به کار گرفته است. تأکید بر جسمیت‌یافتگی و بدین‌سان تاریخمندی [سوژه]، کل مفهوم فلسفه را به عنوان رشته‌ی بنیادینی که در جست و جوی حقایق جهان‌شمول و پیشینی درباره‌ی اساسی‌ترین عناصر تمام شاخه‌های دیگر دانش و حکمت انسانی است، زیر سؤال برده است. افزون بر این، «چرخش زبان‌شناختی» فلسفه‌ی فرانسه (مانند فلسفه‌ی آنگلو ساکسن) به احساس بحران دامن زده است، زیرا، به نظر بسیاری، شکل‌گیری نظریه‌ی کل‌گرا درباره‌ی معنی رابطه‌ی ارجاعی واژه‌ها و واقعیت، و بنابراین امکان گفتن چیزهای دارای صدق یا کذب عینی را به تردید افکنده است. این بحران در فلسفه، بحران در فرهنگ گسترده‌تر نیز هست، زیرا عینیت در علم و بدین‌سان اهمیت علم در تمدن مدرن اروپا از جنبش روشنگری به بعد را مورد شک و شبهه قرار داده است.

آنچه در چند فصل پایانی کتاب کوشیده‌ام بگویم این نیست که در فلسفه و فرهنگ غرب بحران وجود ندارد، بل این است که سرشت این بحران را نباید نادرست تفسیر کرد. بی‌شک، باید با این واقعیت روبه‌رو شویم که فیلسوفان در تاریخ زندگی می‌کنند و فقط از جایی که هستند می‌توانند دیدگاه‌های خود را مطرح کنند. همچنین، باید بپذیریم که رابطه‌ی بین آنچه می‌گوییم و جهانی را که درباره‌اش سخن می‌گوییم نمی‌توان تا حد تناظر یک به یک صرف فرو کاست؛ و نیز، به همین دلیل، عقلانیت را نمی‌توان تا حد رعایت صرف منطق صوری کاهش داد. اما از این‌ها نه این نتیجه را می‌توان گرفت که بین آنچه می‌گوییم و جهان هیچ رابطه‌ی وجود ندارد، چنان که جهان است که گزاره‌های ما را صادق یا

کاذب می‌کند، و نه این نتیجه را که منطق صوری از اجزای اصلی چیزی که اندیشه‌ی عقلانی‌اش می‌خوانیم، نیست.

آنچه لازم است، نه دست شستن از کار فلسفی، بل گسترش مفهوم ما درباره‌ی عقلانیت فلسفی است تا بتواند پیچیدگی‌های ارجاع و گوناگونی راه‌های توجیه عقلانی ادعاهای ما را توضیح دهد. فیلسوفان همچنین باید این واقعیت را با فروتنی بپذیرند که هرگز قادر به فرارفتن از تاریخ و اتخاذ یک «بینش خدایی» نخواهند شد. اما در عین حال بکوشند که محدوده‌های عقل انسان را تا آنجا که در زمانه‌ی خود آنان مقدور است، گسترش دهند. کوشیده‌ام بگویم که در اندیشه‌ی دریدا نشانه‌هایی از چنین دیدگاهی درباره‌ی فلسفه وجود دارد؛ در سنت تحلیلی نیز، در چهره‌هایی چون هیلاری پوتنام، برداشت‌های مشابه (و نوعی احترام به فلسفه‌ی «قاره‌ی اروپا»^{*}) را می‌توان یافت. پیش‌گویی همیشه خطرناک است، اما شاید بتوان گفت که جالب‌ترین فلسفه‌ی قرن بیست و یکم از دل همگرایی سنت‌های تحلیلی و فرانسوی (یا به طور کلی سنت «قاره‌ی اروپا») بیرون خواهد آمد.

پی‌نوشت‌ها

فصل اول

۱. رجوع کنید به این گفته‌ی آگوستین قدیس: «به خود بازگرد؛ حقیقت در درون انسان ساکن است».
2. Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, edited with an introduction by Steven Lukes, trans. W. D. Halls (London: Macmillan, 1982), 33.
3. Descartes, *Second Meditation* (in Cottingham, Stoothoff, and Murdoch (trans.), *The Philosophical Writings of Descartes*, ii (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 22 f.).
4. Maurice Merleau-ponty, "Bergson in the Making", in his collection *Signs*, trans. R. C. McCleary (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964), 183.

فصل دوم

۱. شرح زنده و کامل تأثیر برگسون بر فرهنگ گسترده را در اثر زیر می‌توان یافت:
Mark Antliff, *Inventing Bergson: Culural Politics and the Parisian Avant-garde* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
2. Péguy, *Euvres en prose, 1898-1908* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959), 483; quoted in A. E. Pilkington, *Bergson and his Influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 30 (my translation).
3. *An Introduction to Metaphysics*, by Henri Bergson, trans. T. E. Hulme (London: Macmillan, 1913).

4. Bergson, *Time and Free Will*, English trans. of his *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. L. Pogson (London: George Allen & Unwin, 1910), 161 f.
5. See *ibid.* 175 ff.
6. Bergson, *Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer (New York: Zone Books, 1991), 9.
7. *Ibid.* 133.
8. Bergson, *Introduction to Metaphysics*, 6 (تأکید از خودِ برگسون است).
9. Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell (New York: The Modern Library, 1944) 3 f.
10. *Ibid.* 7 f.
11. *Ibid.* 19.
12. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton (Garden City, NY: Doubleday & Co. Inc. (reprinted from the 1935 edition published by Henry Holt & Co. Inc.). 55.
13. English trans., C. Brereton and F. Rothwell, *Laughter* (London: Macmillan, 1911).
14. Bergson, *The Two Sources*, 212.
۱۵. گفته‌اند که ممکن است پروست پیش از نوشتن رمان‌اش هیچ یک از آثار برگسون را واقعاً نخوانده بوده، و پروست خود تأثیر برگسون را به صراحت رد می‌کند: اما به سختی می‌توان باور کرد که او (پروست) از اندیشه‌هایی که در آن زمان در نتیجه‌ی درس - گفتارهای متداول برگسون بر حال و هوای پاریس حاکم شده بود، متأثر نبوده است.

فصل سوم

1. Emmanuel Mounier, *Personalism*, trans. Philip Mairet, first published in English by Routledge & Kegan Paul (London, 1952); Page references are to the paperback edition published by University of Notre Dame Press (Notre Dame., Ind., and London, n.d.).
2. Mounier, *Personalism*, 19.
3. *Ibid.* 70.

4. Gabriel Marcel, *Being and Having*, trans. K. Farrer (New York: Harper & Pow, Harper Torchbooks edn., 1965).
5. English trans. Emma Crauford, with the title *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope* (New York: Harper & Row, Harper Torchbooks edn., 1962).
6. In two vols. i (London: Harvill Press, 1950); ii (London: Harvill Press, 1951).
7. Published under the same title (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963).
8. Marcel, 'Existence and Human Freedom'. in *The Philosophy of Existentialism*, trans. Manya Harari (Secaucus, NJ: Citadel Press, 1959), 47, 85.
با این همه، باید گفت که بسیاری بر این باورند که اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» را خودِ مارسل ساخته است.
9. Cf. *Mystery of Being*, i. 1.
10. Ibid. 8
11. Marcel, *Philosophy of Existentialism*, 19.
12. Marcel, *Mystery of Beign*, 83.
13. Marcel, *Homo Viator*, 13.
14. Ibid. 23.

فصل چهارم

1. See Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, English trans. Peter Green (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), 135 ff.
امانوئل لویناس، نویسنده‌ی کتاب مربوط به هوسرل که در اینجا مورد اشاره قرار گرفته (احتمالاً نظریه‌ی شهود در پدیدارشناسی هوسرل (پاریس: آلکان، ۱۹۳۰))، به رغم سن زیادش، هنوز هم در فلسفه‌ی فرانسه متفکر پرتأثیری است: نگاه کنید به فصل هشتم. [لویناس در دسامبر ۱۹۹۵ درگذشت - م]
2. Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, trans. William P. Alston and George Nakhnikian (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), 11.
3. Ibid. 4.
4. Ibid. 7.
5. Originally in *La Nouvelle Revue française* (Jan. 1939), reprinted in

Sartre, *Situations philosophiques* (Paris: Éditions Gallimard, 1990), 9-12:

تمام قول‌هایی که از این رساله نقل کرده‌ام، ترجمه‌ی خود من است.

6. Sartre, *Situations philosophiques*, 9 f.

7. Ibid. 12.

8. Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (London: Methuen, 1958), 73.

(از ۱۹۸۹ به بعد، این ترجمه را انتشارات راتلیج منتشر کرده است: شماره‌ی صفحات همان است).

9. An English trans. by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, 'The Transcendence of the Ego', has been published by Noonday Press (New York, 1957).

10. Sartre, *Situations philosophiques*, 12.

11. Sartre, *Being and Nothingness*.

12. Ibid. 623.

13. Ibid. 55 ff.

14. Ibid. 55.

15. Ibid. 56.

۱۶. رجوع کنید به قطعه‌ی زیر: «او [به رفتار مرد] توجه نمی‌کند، زیرا در این لحظه از سر اتفاق سرشار از تفکر است. او دوست‌اش را با خود به رفیع‌ترین قله‌های نظورری احساساتی می‌کشاند؛ از زندگی به طور کلی، و از زندگی خود، سخن می‌گوید، و جنبه‌ی ذاتی خود را - چونان یک شخصیت، یک آگاهی - نشان می‌دهد.» همان، ص ۵۶.

17. Ibid. 63.

18. Ibid. 64.

19. Trans. Philip Mairet as *Existentialism and Humanism* (London: Methuen, 1957).

20. Sartre, *Being and Nothingness*, 93.

21. Ibid. 628.

22. Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983); English trans. David Pellauer *Notebooks for an Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

23. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 45.

24. Ibid.

25. E.g. the modern British philosopher P. F. Strawson, in his book *Individuals* (London: Methuen, 1959) and elsewhere. See, in particular, ch. 3.
26. Sartre, *Being and Nothingness*, 94.
27. Ibid. 93.
28. Cf. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 47.
29. Sartre, *Being and Nothingness*, 429.
30. Ibid., pt. 3, ch. 3.

۳۱. رجوع کنید به همان، ص ۳: «امر انضمامی همانا انسان در جهان است، به صورت همان وحدت مشخص انسان با جهان که، برای مثال، هایدگر آن را «در - جهان - بودن» می‌نامد.»

فصل پنجم

1. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London, Routledge & Kegan Paul, 1962), p. vii.
2. Ibid., p. ix.
3. Ibid., p. xi.
4. Cf. ibid. 83 f.

۵. آلفونس دو والنس، در پیشگفتارش بر دومین چاپ فرانسوی ساختار رفتارِ مرلو - پونتی، فلسفه‌ی مرلو - پونتی را «فلسفه‌ی امرِ دوگونه» می‌نامد:

English trans. (London: Methuen, 1965), pp. xviii-xxvii.

6. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 88.
7. Quoted from Lewis S. Feuer (ed.), *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Glasgow: Collins, The Fontana Library, 1969), 360.
8. Cf. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 436-7.
9. Ibid. 352.
10. Ibid. 449 f.
11. Ibid.
12. Merleau-Ponty, *Signs*, trans. with an intro. by R. C. McCleary (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964), *Sense and Non-Sense*, trans. with a preface by Hubert L. and Patricia Allen Dreyfus (Evanston, Ill. Northwestern University Press, 1964).
13. In *Sense and Non-Sense* 21.

14. Ibid. 27.
15. Ibid. 48-59.
16. Published after his death as 'Un inédit de Maurice Merleau-Ponty', in *Revue de metaphysique et de morale*, 4 (1962), 401-9; English trans. Arleen B. Dallery, in James M. Edie (ed.), *Maurice Merleau-Ponty, The Primacy of Perception* (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1964), 3-11. References are to the English trans.
17. *Primacy of Perception*, 3.
18. Ibid. 8.
19. Ibid. 9.
20. Ibid. 10.
21. English trans. John O'Neill, *The Prose of the World* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973).
22. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 177.
23. Merleau-Ponty, *Prose of the World*, 36.
24. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, (Paris: Gallimard, 1964), English trans. *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis, (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968). (References are to the English trans.).
25. Ibid. 137.
26. Ibid. 140.
27. Ibid. 125.

فصل ششم

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, assembled by Raymond Queneau, 2nd edn., (Paris: Gallimard, 1947); English trans. James H. Nichols, Jr., *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Cornell University Press, 1980). (References are to the English trans.).
2. Cf. Descartes, *Discourse on the Method*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. Cottingham, Stoothoff, and Murdoch (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), i. 113.
3. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 3.
4. Ibid. 3-4.

5. Ibid. 7.
6. Ibid. 8-9.
7. Ibid. 20.
8. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960); English trans. *Critique of Dialectical Reason*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976). (References are to the English trans. in the revised version published in London in 1991 by Verso) (An unfinished second vol. of the *Critique* was published after Sartre's death: no account will be taken of vol. ii. here).
9. Sartre, 'Question de méthode', *Les Temps modernes*, 139 (Sept. 1957). 338-417 and 140 (Oct. 1957), 658-98; subsequently published as a prologue to *Critique de la raison dialectique* and as an independent vol. (Paris: Gallimard, 1967); English trans. Hazel E. Barnes, *Search for a Method* (in the UK, *The problem of Method*) (New York: Knopf, 1963; London: methuen, 1963).
10. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, 79.
11. Ibid. 80.
12. Cf. ibid. 711.
13. Ibid. 123.
14. Sartre, *L'Idiot de la famille*, i and ii (Paris: Gallimard, i and ii, 1971, iii 1972), *The Family Idiot*, trans. by Carol Cosman of first part of vol. i (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
15. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 69.
16. Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1990), 221.
17. Ibid. 171 n.
18. Ibid. 96.

فصل هفتم

1. Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), English trans. of selected papers by Alan Sheridan, *Écrits: A Selection* (London: Tavistock Publications and Routledge, 1977). (References are to the English trans.).

2. Lacan, *Écrits: A Selection*, 1.
3. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), 36.
4. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan Book VII*, trans. Dennis Porter (London: Tavistock Publications and Routledge, 1992), 313.
5. Ibid. 304.
6. Ibid. 314
7. Ibid. 44.
8. Ibid. 8.
9. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, 324.
10. Foucault, *Madness and Civilisation*, trans. Richard Howard (London: Tavistock, 1971).
11. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock, 1970).
12. Ibid. 208.
13. Ibid. 387.
14. Ibid.
15. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 117.
16. Foucault, *The Order of Things*, p. xiv,

«در فرانسه، برخی «مفسران» کودن در زدنِ برچسب «ساختارگرا» به من پافشاری می‌کنند... من هیچ یک از روش‌ها، مفاهیم، یا اصطلاحات کلیدی شاخص تحلیل ساختاری را به کار نبرده‌ام.»
17. Ibid. p. xi.
18. Ibid. p. xxii.
19. Ibid. p. xiii.
20. Foucault, 'Two Lectures', in Colin Gordon (ed.), *Michel Foucault: Power/Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1980), 84.
21. Foucault, 'Truth and Power', *ibid.* 113.
22. Ibid. 119.
23. Foucault, 'What is Enlightenment?', first published in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986).
24. Ibid. 44.

25. Ibid. 46.

26. Ibid.

فصل هشتم

1. Cf. Richard Kearney, 'Dialogue With Emmanuel Lévinas', in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 49.

2. Lévinas, *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930); English trans. A. Orianne, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973).

این همان اثری است که پیشتر (فصل چهارم) به آن اشاره کردیم، و سارتر نخست از طریق آن با پدیدارشناسی هوسرل به تفصیل آشنا شد.

3. *De l'existence à l'existant* (Paris, Éditions de la Revue Fontaine, 1947); English trans. Alphonse Lingis, *Existence and Existents* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978).

4. *Totalité et infini: essais sur l'extériorité* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961); English trans Alphonse Lingis, *Totality and Infinity: An Essay on Extreiority* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

5. Cf. Kearney, *Dialogues*, 50.

6. Lévinas, in Kearney, *ibid.* 51.

7. Lévinas, *Totality and Infinity*, trans. 43.

8. Ibid.

9. Ibid. 194.

10. Ibid. 195.

11. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (The Hague: Martinus, Nijhoff, 1974); English trans. Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

12. Lévinas, *Totality and Infinity*, 195.

13. Lévinas, *Éthique et infini* (Paris: Librairie Arthème Fayard and Radio France, 1982); English trans. Richard A. Cohen, *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985): references are to the English trans.

14. Lèvinas, *Ethics and Infinity*, 96.
15. Ibid. 113.
16. Lèvinas, *Totality and Infinity*, 78.
17. See Lèvinas. *Ethics and Infinity*, 117.
18. See ibid. 118.
19. Roland Paul Blum, 'Emmanuel Lèvinas's Theory of Commitment', *Philosophy and Phenomenological Research*, 44 (1983), 146.
20. Derrida, in 'Dialogue with Jacques Derrida', in Kearney, *Dialogues*, 107 f.
21. Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
22. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, and London: Harvester Wheatsheaf, 1982).
23. Ibid. p. 293.
24. Derrida, *La Dissèmination* (Paris: Seuil, 1972); English trans. Barbara Johnson, *Dissemination* (Chicago: University of Chicago Press; London: Athlone Press, 1981).
25. Plato, *Phaedrus*, 276 (quoted) in the trans. by Walter Hamilton, *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973). 98.
26. Derrida, in 'Dialogue with Jacques Derrida', in Kearney, *Dialogues*, III.
27. Ibid. 112.
28. Ibid. 108.
29. See especially Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
30. Derrida, *Margins of Philosophy*, 109-36.
31. Ibid. 118.
32. Ibid. 124.
33. Ibid. 127.
34. Derrida, *Writing and Difference*, 31-63.
35. Derrida, in 'Dialogue with Jacques Derrida', in Kearney, *Dialogues*, 112.
36. Lyotard, *The Postmodern Condition*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press: 1984).

۳۷. گزیده‌یی از نوشته‌های لیوتار در باره‌ی موضوع‌های خاص سیاسی را در کتاب زیر می‌توان یافت:

Jean-François Lyotard, *Political Writings*, trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman (London: UCL Press Ltd., 1993).

فصل نهم

1. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (Paris: Gallimard, 1949); trans. H. M. Parshley as *The Second Sex*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1978).
2. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, trans. C. Porter and C. Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), 149.
3. Irigaray, *An Ethic of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill (London: Athlone Press, 1993).
4. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985).
5. Irigaray, *An Ethic of Sexual Difference*, 5.
6. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, 74.
7. See e.g. Kristeva, 'The Revolution in Poetic Language', trans. Margaret Waller, extract in Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwell, 1986), 92.
8. Ibid. 93-4.
9. Ibid. 94.
10. Ibid. 95.
11. Ibid. 118.
12. Kristeva, *Desire in Language*, ed. Leon S. Roudiez, trans. T. Gora, A. Jardine, and L. S. Roudiez (Oxford: Blackwell, 1981), 134.
13. Kristeva. from an interview with Xavière Gauthier in *Tel quel* (Summer, 1974), reprinted in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1981), 165.
14. Kristeva, 'A New 'Type of Intellectual: The Dissident'', in Moi (ed.), *Kristeva Reader*, 294.
15. Kristeva, *Desire in Language*, 131.
16. Ibid.

17. Ibid. 211.

18. Le Doeuff, in Raoul Mortley, *French Philosophers in Conversation* (London: Routledge, 1991), 87.

19. Le Doeuff, *Hipparchia's Choice*, trans. Trista Selous (Oxford: Blackwell, 1991), 62.

منابعی چند برای مطالعه‌ی بیشتر

آثار زیر همه به زبان انگلیسی‌اند، و تا آنجا که امکان داشته چاپ‌هایی را برگزیده‌ام که هنوز موجودند و به آسانی می‌توان در کتاب‌خانه‌ها و یا کتاب‌فروشی‌ها به آن‌ها دست یافت: چاپ ذکر شده تازه‌ترین چاپی است که می‌شناخته‌ام.

۱. تاریخ‌های عام فلسفه

- COPLESTON, FREDERICK, SJ, *A History of Philosophy*, ix (New York: Image Books, Doubleday & Co. Inc., 1977).
KEARNEY, RICHARD (ed.), *Continental Philosophy in the 20th Century*. Routledge History of Philosophy, 8 (London: Routledge. 1994).
KENNY, ANTHONY (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy* (ch. 4) (Oxford: Oxford University Press, 1994).

۲. آثار عام درباره‌ی فلسفه‌ی اخیر

- CADAVA, EDUARDO, CONNOR, DETER, and NANCY, JEAN-LUC (eds.). *Who Comes after the Subject?* (London: Routledge, 1991).
DESCOMBES, VINCENT, *Modern French Philosophy*, trans. L. J. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
FERRY, LUC, and RENAULT, ALAIN, *French Philosophy, of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, trans. Mary Schnackenberg Cattani (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1990).
KEARNEY, RICHARD, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984).
——— *Modern Movements in European Philosophy*, 2nd edn. (Manchester: Manchester University Press, 1994).

- MORTLEY, RAOUL, *French Philosophers in Conversation* (London: Routledge, 1991).
- PHILLIPS GRIFFITHS, A. (ed.), *Contemporary French Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- SKINNER, QUENTIN (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Canto Books edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

۳. برگسون

الف - آثار اصلی خودِ برگسون

- Creative Evolution*, trans. A. Mitchell (New York: The Modern Library, 1994).
- AN Introduction to Metaphysics*, trans. T. E. Hulme (London: Macmillan, 1913).
- Laughter*, trans. C. Brereton and F. Rothwell (London: Macmillan, 1911).
- Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer (New York: Zone Books, 1991).
- Time and Free Will*, trans. F. L. Pagson (London: Allen & Unwin, 1910).
- The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. Ashley Audra and Cloudeley Brereton (Garden City: NY: Doubleday Anchor Books, n.d.).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی برگسون

- ANTLIFF, MARK, *Inventing Bergson* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- CARR, H. WILDON, *The Philosophy of Change* (London: Macmillan, 1914).
- DELEUZE, GILLES, *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (New York: Zone Books, 1991).
- KOLAKOWSKI, LESZEK, *Bergson*, Past Masters Series (Oxford: Oxford University Press, 1985).
- LACEY, A. R., *Bergson* (London: Routledge, 1989).

۴. مونیه و مارسل

الف - آثار خودِ مونیه و مارسل

- MOUNIER, EMMANUEL, *Personalism*, trans. Philip Mairet (London:

- Routledge & Kegan Paul, 1952; repr. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, n.d.)
- MARCEL, GABRIEL, *Being and Having: An Existentialist Diary*, trans. K. Farrer, Harper Torchbooks edn. (London: Fontana Library, and New York: Harper & Row, 1965).
- *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. E. Crauford, Harper Torchbooks edn. (New York: Harper & Row, 1962).
- *Metaphysical Journal*, trans. B. Wall (Chicago: Henry Regnery Co., 1967).
- *The Mystery of Being*, 2 vols.: i, trans. G. S. Fraser, ii, trans. R. Hague (London: Harvill Press, and Chicago, Henry Regnery Co., 1950 and 1951).
- *The Philosophy of Existentialism*, trans. Manya Harari (Secaucus, NJ: Citadel Press, 1956).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی مونی‌ه و مآرسل

- O'MALLEY, J. B., *The Fellowship of Being: An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).
- RICOEUR, PAUL, 'Emmanuel Mounier: A Personalist Philosopher'. repr. in Ricoeur, *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965), 133-61.
- SCHILPP, P., and HAHN, L. (eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, Library of Living Philosophers (La Salle, Ill: Open Court, 1983).

۵. سارتر اگزیستانسیالیست

الف - آثار خود سارتر

- Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes, (London: Routledge, 1989).
- Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1957).
- Notebooks for an Ethics*, trans. David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- The Psychology of the Imagination*, trans. B. Frechtman (London: Routledge, 1995).

Sketch for a Theory of the Emotions, trans. Philip Mairet (London: Routledge, 1971).

The Transcendence of the Ego, trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: Noonday Press, 1957).

Truth and Existence, trans. Adrian van den Hoven (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی سارتر

CAWS, PETER, *Sartre* (London: Routledge, 1979).

DANTO, ARTHUR C., *Sartre*, Fontana Modern Masters (London: Collins, 1975).

HOWELLS, CHRISTINA (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

MCCULLOCH, GREGORY, *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes* (London: Routledge, 1994).

MURDOCH, IRIS, *Sartre: Romantic Rationalist* (London: Collins, 1967).

SCHILPP, PAUL A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Library of Living Philosophers (La Salle, Ill: Open Court, 1981).

ع. مرلو - پونتی

الف - آثار خود مرلو - پونتی

Adventures of the Dialectic, trans. J. Bien (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973).

Phenomenology of Perception, trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

In Praise of Philosophy, trans. J. Wild and J. M. Edie (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1963).

The Primacy of Perception and Other Essays, ed. J. M. Edie (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964).

The Prose of the World, trans. John O'Neill (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973).

Sense and Non-Sense, trans. Hubert L. and Patricia Allen Dreyfus (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964).

Signs, trans. Richard C. McCleary (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964).

The Structure of Behaviour, trans. A. L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1963; London: Methuen, 1965).

The Visible and the Invisible, trans. Alphonso Lingis (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی مِرلو - پونتی

BANNAN, J. F., *The Philosophy of Merleau-Ponty* (New York: Harcourt, Brace, & World, 1967).

LANGAN, T., *Merleau-Ponty's Critique of Reason* (New Haven: Yale University Press, 1966).

LANGER, MONIKA, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary* (Basingstoke: Macmillan, 1989).

MALLIN, S. B., *Merleau-Ponty's Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1979).

O'NEILL, JOHN, *Perception, Expression and History: The Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970).

RABIL, A., *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World* (New York: Columbia University Press, 1967).

WHITESIDE, K. H., *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

۷. کوژو، سارتر واپسین، و آلتوسر

الف - آثار خود این نویسندگان

KOJEVE, ALEXANDRE, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols Jr. (New York: Cornell University Press, 1980).

SARTRE, J. P., *Critique of Dialectical Reason*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976), rev. edn. (London: Verso, 1991).

— *The Family Idiot*, trans. Carol Cosman (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

— *The Problem of Method*, trans. Hazel E. Barnes (London: Methuen, 1963); published in USA as *Search for a Method* (New York: Knopf, 1963).

ALTHUSSER, LOUIS, *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1990).

— *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971).

— *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی مارکسیسم فرانسوی اخیر و زمینه‌ی آن

BENTON, T., *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence* (London: Macmillan, 1984).

COLLETTI, LUCIO, *Marxism and Hegel* (London: New Left Books, 1973).

GOLDMANN, LUCIEN, *The Human Sciences and Philosophy* (London: Jonathan Cape, 1969).

KELLY, M., *Modern French Marxism* (Oxford: Basil Blackwell, 1992).

MERQUIOR, J. G., *Western Marxism* (London: Paladin Books, 1986).

POSTER, MARK, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

۸ لاکان و فوکو

الف - آثار خود لاکان و فوکو

LACAN, JACQUES, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (London: Tavistock Publications and Routledge, 1977).

— *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin Books, 1991).

— *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, trans. Dennis Porter (New York: W. W. Norton & Co. Inc.; London: Tavistock Publication and Routledge, 1992).

FOUCAULT, MICHEL, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972).

— *Madness and Civilisation*, trans. Richard Howard (London: Tavistock, 1971).

— *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York, Vintage, and London, Tavistock, 1970).

GORDON, COLIN (ed.), *Michael Foucault: Power/Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1980).

KRITZMAN, LAWRENCE D. (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy,*

- Culture: Interviews and other Writings, 1977-1984* (New York: Routledge, 1988).
- RABINOW, P. (ed.), *The Foucault Reader* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986)
- ب - چند اثر سودمند در باره‌ی لاکان و فوکو
- RAGLAND-SULLIVAN, ELLIE, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1986).
- SAMUELS, ROBERT *Between Philosophy and Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud* (New York: Routledge, 1993).
- ARMSTRONG, TIMOTHY J. (trans.), *Michel Foucault, Philosopher* (Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1992).
- DREYFUS, HUBERT, L., and Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Brighton: Harvester Press, 1982).
- GUTTING, GARY (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- HOY, DAVID COUZENS (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).
- McNAY, LOIS, *Foucault: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1994).

۹. لویناس، دریدا، ولیوتار

الف - آثار خود این نویسندگان

- LÉVINAS, EMMANUEL, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985).
- *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).
- *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).
- DERRIDA, JACQUES, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press; London: Athlone Press, 1981).
- *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press; London: Harvester Wheatsheaf, 1982)

- *Positions*, trans. Alan Bass (London: Athlone Press, 1987).
- *Spectres of Marx*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994).
- *Writings and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Political Writings*, trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman (London: UCL Press Ltd., 1993).
- *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی این نویسندگان

- BERNASCONI, R. and WOOD, D. (eds.), *The Provocation of Lèvinas: Rethinking the Other* (New York: Routledge, 1988).
- LLEWELLYN, J., *Emmanuel Lévinas: The Genealogy of Ethics* (London: Routledge, 1995).
- PEPERZAK, ADRIAAN, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas* (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1992).
- LLEWELLYN, JOHN, *Derrida on the Threshold of Sense* (London: Macmillan, 1986).
- NORRIS, CHRISTOPHER, *Deconstruction: Theory and Practice* (New York: Methuen, 1982).
- *Derrida*, Fontanan Modern Masters (London: Fontana Library, 1987).
- SALLIS, JOHN (ed.), *Deconstruction and Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
- WOOD, D. (ed.), *Derrida: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1992).
- and BERNASCONI, ROBERT (eds.), *Derrida and Différance* (Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1988).

۱۰. فیلسوفان فمینیست

الف - آثار این نویسندگان

- BEAUVOIR, SIMONE DE, *Ethics of Ambiguity*, trans. B. Frechtman (Secaucus, NJ: Citadel Press, 1980).

- *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (Harmondsworth: Penguin Books, 1978).
- IRIGARAY, LUCE, *An Ethic of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press; London: Athlone Press, 1993).
- *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).
- *This Sex Which Is Not One*, trans. C. Porter and C. Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).
- The Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford (Oxford: Basil Blackwell, 1992).
- KRISTEVA, JULIA, *Desire in Language*, trans. T. Gora, A. Jardine, and L. S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980; Oxford: Basil Blackwell, 1981).
- *Revolution in Poetic Language*, trans. M. Waller (New York: Columbia University Press, 1984).
- The Kristeva Reader*, ed. T. Moi (Oxford: Basil Blackwell, 1986).
- LE DOEUFF, MICHÈLE, *Hipparchia's Choice: An Essay concerning Women, Philosophy, etc.*, trans. T. Selous (Oxford: Basil Blackwell, 1991).
- *The Philosophical Imaginary*, trans. C. Gordon (London: Athlone Press, 1986).

ب - چند اثر سودمند در باره‌ی این نویسندگان

- BURKE, CAROLYN, SCHOR, NAOMI, WHITFORD, MARGARET (eds.), *Engaging with Irigaray* (New York: Columbia University Press, 1994).
- WHITFORD, MARGARET, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991).
- LECHTE, JOHN, *Julia Kristeva* (London: Routledge, 1990).
- OLIVER, KELLY, *Reading Kristeva* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993).
- MOI, TORIL (ed.), *French Feminist Thought: A Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1988).
- LLOYD, GENEVIEVE, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (London: Macmillan, 1984).

نمایه

- آ
آرون، ریمون، ۸-۸۷، ۱۶۱
آزادی، ۳۴، ۶۶، ۹۷-۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۸-۹، ۱۱۵، ۱۱۸-۹، ۱۳۹-۴۰، ۱۴۷-۸، ۱۷۸، ۱۸۴، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۶۹، ۲۸۹
آستین، ج. ل.، ۹، ۲۶۲
آگاهی، ۸۷، ۱۳۶
آگوستین، ۱۵، ۱۸، ۲۹۹
آلتوسر، لویی، ۹۳-۱۸۳، ۲۰۰، ۲۱۲، ۳۱۵
آموزش در فلسفه، ۱۴، ۲۴
- الف
ابهام، ۹۹، ۲۴۶
اتحاد شوروی، ۹-۱۵۸، ۱۷۳
اثبات‌گرایی، ۸-۱۶، ۲۵
احساس، ۳۰-۲۹، ۳۲-۳، ۳۵، ۳۷-۹، ۵۳-۵، ۵۷، ۶۱-۲، ۶۹، ۷۱، ۷۳-۴، ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۴۱-۳، ۱۴۶، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۲۵، ۲۴۰-۱، ۲۸۶، ۲۹۳، ۲۹۵-۶
اختیارگرایی، ۳۴، ۴۰
اخلاق، ۲۶، ۵۲-۶، ۵۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۷۲، ۲۷۶
اخلاق اجتماعی، ۲-۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۷۳
ادبیات، ۱۴، ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۵۷، ۶۹، ۸۵
- ۸۷، ۱۲۵، ۹-۱۴۸، ۳-۱۵۲، ۱۵۷، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۴۳، ۷-۲۴۶، ۲۵۲
ادراک‌پریشی نقیصه‌ی، ۱۳۶
ادراک حسی، ۲۶، ۴-۴۳، ۳۶-۱۲۶، ۱۴۷، ۱۵۱-۲، ۱۵۴
ادوارد هفتم، ۲۱
ارتباط، ۳-۳۲، ۴۲، ۴۸، ۶-۶۵، ۷۴، ۱۰۳، ۹-۱۱۶، ۱-۱۴۰، ۱۵۱، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۵۸، ۱-۲۸۰، ۲۸۵
ارسطو، ۲۴۲
ارشمیدس، ۱۲
اسپینوزا، بندیکت، ۱۲، ۲۸۵
استالینسم، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷
استدلال تمثیلی، ۱۴۲
استعاره، ۴۲، ۱۵۶، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷
استعلا، ۱۶، ۱۸، ۷۸، ۸۱، ۹۱-۸۹، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۷۴، ۱۸۴-۶، ۲۰۰-۱، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۳۱، ۲۳۳-۴، ۲۵۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۸-۲۷۷، ۲۸۵، ۲۹۳
استمرار، ۳-۳۱، ۴۱، ۴۸، ۵۰، ۵۲
اضطراب، ۹۸
افلاطون، ۲۱، ۲۵، ۷۴، ۵-۲۴۴، ۲۵۷، ۵-۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۲

- اگزستانسیالیست، ۱۳۰، ۲۷۱، ۳۱۳
 اگزستانسیالیسم، ۶-۸۵، ۹۰، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰۷-۸، ۱۱۲، ۱۱۷-۸، ۱۲۰-۲، ۱۲۵-۴، ۱۷۳-۸، ۱۷۶-۲، ۱۸۱-۲، ۳۰۱
 الاهیات، ۵۹، ۱۰۰
 امکانی، ۵۱، ۹۴، ۹۹، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۷۰-۱، ۱۸۰، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۹۰-۱
 امکانیت، ۸۷، ۱۴۴
 امید، ۶، ۲-۶۱، ۷۳، ۷۹، ۸۱، ۱۰۵، ۱۲۷، ۱۵۷، ۱۹۴، ۲۱۳، ۲۷۱
 انتخاب، ۲۰، ۳۴، ۴۰، ۴۸، ۸۰، ۹۷-۶، ۱۳۹-۴۰، ۱۱۷، ۱۰۹-۱۴
 ۱۴۴-۷، ۱۴۶، ۱۷۸، ۱۸۱-۲، ۲۵۷
 انتزاعی، ۱۶، ۱۸، ۲۶-۷، ۳۰، ۳۴، ۳۹، ۵۴، ۵۹، ۶۳، ۸۰، ۹۳-۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۱۴، ۲۷۵، ۲۸۸
 انسان‌زدایی، ۷-۱۷۶
 انسان‌شناسی، ۱۸، ۲۰، ۵۳، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۱۴-۵، ۲۲۷
 انسان‌گرایی، ۱۵، ۲۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱-۱۶۰، ۶-۱۸۲، ۳-۱۹۲، ۲۱۵، ۲۱-۲۱۹، ۵-۲۲۴، ۷-۲۳۵، ۳-۲۵۲، ۲۵۷، ۲۷۱
 انسان‌گرایی ناکجاآبادی (یوتوپایی)، ۲۶۶، ۲۶۸
 انقلاب روسیه، ۱۸۸
 انقلاب فرانسه، ۱۴۴
 انگلس، فریدریش، ۹-۱۵۸، ۱۶۷، ۱۷۵
 ایده‌آلیسم، ۷۰، ۹۱
 ابریکارای، لوس، ۲۰۴، ۹-۲۷۱، ۷-۲۸۶، ۲-۲۹۱
 اینهمانی، ۲۵، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۳، ۵-۲۷۴
- بازی زبانی، ۲۱۷، ۴-۲۶۲
 برگسون، هانری، ۲۱، ۲۳، ۶۸
 برنار، کلود، ۱۷، ۲۳
 بزهکاری، ۲۲۰
 بناپارت، ناپلئون، ۴۰-۱۳۹
 بنیه، ژاکلین، ۶۸
 بیانی، علی‌قلی، ۴۸
 بیکن، فرانسیس، ۲۸۷، ۲۸۹
 بیماری، ۳۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۷۶
- پ**
 پاسکال، بلز، ۱۲
 پدیدارشناسی، ۶۹، ۸۶، ۹۰، ۱۲۳، ۳۱-۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۶، ۵۰-۱۴۹، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۰۴، ۲۱۷، ۳۰-۲۲۹، ۹-۲۳۸، ۲۸۵، ۳۰۱، ۳۰۷
 همچنین بنگرید به پدیدارشناسی وجودی
 پدیدارشناسی وجودی، ۸۸، ۸۹، ۱۲۵، ۱۷۳، ۲۲۸
 پروست، مارسل، ۳۵، ۴۳، ۵۷، ۹۰، ۱۳۰، ۳۰۰
 پس از ساختارگرایی، ۱۹۳، ۲۲۷
 پس‌اساختارگرایی، ۲۲۸، ۲۷۹
 پسامدرنیسم، ۲۲۷، ۶۰-۲۵۷، ۶-۲۶۵، ۲۶۸
 پیگی، شارل، ۲۴، ۶۰
 پوانکاره، هانری، ۸
 پوتنام، هیلاری، ۲۹۷
 پوزیتیویسم، ۱۶، ۲۳۵، ۲۴۰
 پیش‌بینی، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۹، ۶۳، ۷۹، ۸۱، ۱۵۹
- ت**
 تاریخ، ۵، ۹، ۱۰، ۶-۱۵، ۹-۱۸، ۶۴، ۶۶، ۷۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۲۳، ۹-۱۳۸

ب

باتای، ژرژ، ۱۶۱
 بارت، رولان، ۲۷۹

جنبش روشنگری، ۱۶۲، ۲۱۵، ۲-۲۱۹،
 ۲۲۷، ۷-۲۳۶، ۲۵۴، ۲۵۷، ۶۰-۲۵۹،
 ۲۶۲-۳، ۲۶۵، ۸-۲۶۷، ۲۹۶
 جنسیت، ۶، ۹۸، ۲۰۱، ۲۲۰، ۱-۲۷۰،
 ۲۷۳، ۲۹۲

جویس، جیمز، ۲۸۳
 جیمز، ویلیام، ۶۹، ۲۵۱

ج

جرخش زبان‌شناختی، ۱۵۰، ۱۹۶، ۲۱۵،
 ۲۹۶
 جهره، ۹، ۱۰، ۱۲، ۵۵، ۱۲۲، ۱۴۳، ۱۴۸،
 ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۱۵، ۳-۲۳۲، ۲۷۷،
 ۲۸۷، ۲۹۷

ح

حافظه، ۳۱، ۳۳، ۳-۴۱، ۵۱-۴۹، ۵۷
 حرکت، ۱۷، ۳۲، ۴۰، ۴۲، ۸-۴۵، ۵۰، ۵۲،
 ۶۶، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۷۵، ۲۰۱، ۲۸۸
 حزب کمونیست فرانسه، ۱۴۶، ۱۵۸،
 ۱۷۳، ۱۸۳
 حقیقت، ۵-۶، ۱۱، ۱۳، ۹-۳۷، ۴۵، ۵۹،
 ۷۰، ۸۹، ۵-۹۴، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۳۰،
 ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۴، ۷-۱۷۶،
 ۱۸۵، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۵،
 ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۳-۲۵۲، ۲۵۷،
 ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۹۹
 حبس‌التفانی، ۹۰

خ

خدا، ۱۲، ۵۲، ۷۰، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۲،
 ۱۳۸، ۵-۲۳۴، ۲۹۷
 خنثا بودن جنسی، ۲۷۳، ۸-۲۷۶، ۲۸۶،
 ۲-۲۹۱
 خنده، ۵۵
 خود، ۲۹، ۳۱، ۳۶، ۹۶، ۱۱۵، ۱۴۳

۶-۱۴۳، ۱۴۹، ۳-۱۶۲، ۱۶۷، ۷۲-۱۶۹،
 ۸۲-۱۷۵، ۸-۱۸۴، ۱-۱۹۰، ۱۹۳،
 ۲۰۰، ۲۰۲، ۵-۲۱۲، ۲۱۷، ۲۳۰،
 ۴-۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۲، ۳-۲۷۲، ۲۸۸،
 ۷-۲۹۶، ۳۱۱

تاریخ‌مندی، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۸، ۲۹۶
 تأمل، ۳۱، ۴۱، ۴۵، ۴۹، ۳-۷۲، ۷۹، ۸۲،
 ۸۹، ۱۲۲، ۱۵۱، ۲۵۳
 تبارشناسی، ۲۱۸، ۲۱۹
 تجربه‌گرایی، ۱۳۱، ۲۳۵
 تحول، ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۵۰-۴۸، ۵۲، ۵۶، ۸۶،
 ۸۸، ۱۱۸، ۱-۱۲۰، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۴۳،
 ۱۴۵، ۵۰-۱۴۹، ۱۶۰، ۲-۱۷۱، ۱۷۶،
 ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۸،
 ۲۶۲، ۲۸۰، ۲۸۸، ۲۹۵

تخیل، ۵۴، ۸۷، ۲۰۶، ۲۷۵، ۲۹۳
 تداعی، ۳۵، ۳۶، ۷۰
 تکلیف، ۴-۵۳، ۲۴۱
 تمامیت‌خواهی، ۶۱
 تنها خودپنداری، ۱-۱۴۰، ۱۴۸
 توماس‌گرایی، ۶۰
 تیار دو شاردن، پی‌یر، ۵۲

چ

جامعه، ۱۱، ۱۴، ۲۵، ۴-۵۳، ۲-۶۱،
 ۷-۶۵، ۷۶، ۲-۸۱، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۸،
 ۶-۱۴۲، ۶۳-۱۵۸، ۱۶۵، ۸-۱۶۷،
 ۲-۱۷۰، ۲-۱۸۱، ۹۳-۱۸۴، ۷-۱۹۶،
 ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۸، ۹-۲۱۸، ۲۳۹،
 ۲۵۲، ۲۵۸، ۷۰-۲۶۲، ۲۷۲، ۷-۲۷۶،
 ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۰
 جامعه‌شناسی و فلسفه، ۲۴
 جاودانی، ۱۴۷، ۲۵۷
 جبرگرایی، ۳۴، ۳۹، ۴۴، ۹-۱۳۸
 جسم چونان سوز، ۱۳۴
 جسمیت‌یافتگی، ۶۶، ۱۲۸، ۱۳۴، ۲۹۶

- خودآگاهی، ۹۳، ۱۱۴، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۲، ۲۳۶
خودِ استعلایی، ۹۱
- د
- داروین، چارلز، ۲۳، ۴۸-۹
دانش تحلیلی، ۲۷، ۲۹
دریدا، ژاک، ۸-۲۲۷، ۵۰-۲۳۸، ۸-۲۵۲، ۲۹۷، ۳۱۷
دسترس‌پذیری، ۷۸
دکارت، رنه، ۱۶، ۲۴۴
دلشوره، ۷۹
دوئم، پی‌یر، ۸
دوبوار، سیمون، ۸۷، ۸۸، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۴۹، ۱-۲۷۰، ۲۸۹
دورکم، امیل، ۱۷، ۲۳
دورویی (bad faith)، ۵-۱۰۰، ۱۰۷
۱۱۸-۹
دوسویگی (ambivalence)، ۱۱۳، ۱۳۴، ۲۷۴
دوگانه‌انگاری دکارتی، ۱۶، ۴۱، ۷-۱۳۶، ۱۴۲
دوگونگی (ambiguity)، ۸۹، ۹۶، ۱۰۱-۹۹، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۱، ۸-۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۹، ۲۰۲
دیامات، ۸-۱۷۷
دیگری، ۶۵، ۱۶۵، ۲۴۹، ۲۷۴
دین، ۱۹، ۵۳-۹، ۸۰، ۸۳، ۱۲۲، ۱-۲۳۰، ۲۳۵-۶
دیوانگی، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۵۴
دیویی، جان، ۲۵۱
- و
- رابطه‌ی ارباب - برده، ۷-۱۶۶
رادیکالیسم، ۱۵۷
راز هستی، ۶۹، ۷۴، ۷۷، ۷۹
- راسل، برتراند، ۲۶، ۱۰۷
رایل، گیلبرت، ۹
رجوع به مصداق، ۱۹۸
رژیم ویشی، ۲-۶۱، ۶۹
رفتارگرایی، ۱۳۶
رنه، آلن، ۵۷
روان‌کاوی، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۸۳
روایت، ۱۵، ۵۴، ۶۳، ۱۳۱، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۵۳، ۶-۲۶۴
روح، ۱۲، ۴۱، ۵۱، ۶۳، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۰۴، ۲۷۶
رورتی، ریچارد، ۲۰، ۲۵۱
روسو، ژان - ژاک، ۲۶۷
روش، ۷، ۱۷، ۲۷، ۳۶، ۴۴، ۷۱، ۱۲۸، ۱۵۴، ۱۷۴، ۱۸۱، ۹۰-۱۸۸، ۲۰۰، ۲۱۴، ۸-۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۰، ۱-۲۴۰، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۷۴، ۳۰۶
روش پدیدارشناختی، ۱۲۸
رویدادگی، ۵-۹۴، ۹۷، ۹۹-۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۵۵
ریاضیات، ۳-۱۲، ۲۱، ۴-۲۳، ۲۷، ۸۵، ۲۶۱
ریکور، پل، ۱۰
- ز
- زبان، ۸-۱۰، ۱۳، ۳۵، ۴۲، ۴۸، ۷۸، ۷-۸۵، ۹۴، ۱۱۴، ۱۲۵، ۹-۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۳-۱۵۰، ۶-۱۵۵، ۲۰۸-۱۹۶، ۲-۲۱۰، ۴-۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۴۰، ۸-۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۶، ۴-۲۶۳، ۲۶۹، ۳-۲۷۲، ۲۷۷، ۸۶-۲۷۹، ۲۹۱، ۳۱۱
زنونِ الثابی، ۴۵، ۴۷
زولا، امیل، ۱۵۷
زیست‌شناسی، ۱۳، ۱۷، ۲۳، ۴۸، ۵۱، ۹۵، ۹۷، ۲۸۵

س

—اخترشناسی، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۴۹-۵۲،
 ۲۵۴-۸، ۲۶۹، ۲۷۴-۸، ۲۷۷-۶، ۲۸۵،
 ۲۹۱
 —اخترگرایی، ۱۸۳، ۱۹۳-۵، ۱۹۹،
 ۲۴۸، ۲۲۷، ۲۱۴-۵، ۲۰۱-۴
 سارتر، ژان - پل، ۸۶-۷
 سارتر و اسپین، ۱۷۳، ۳۱۵
 سرمایه‌داری، ۶۱، ۱۲۳، ۶۰-۱۵۹، ۱۸۵،
 ۱۸۷-۹۰
 سقراط، ۲۳۴، ۲۴۵
 سلطه، ۷۶، ۱۴۷، ۱۷۱، ۲۵۳، ۲۷۷
 سنت فلسفی، ۱۰-۹، ۲۰، ۸۵-۶، ۱۴۱،
 ۱۸۵، ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۲،
 ۲۳۴-۵، ۲۳۸-۴۴، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۷۸،
 ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۵
 سنجیدن جوانب امر، ۸-۳۷
 —سوبژکتیویته، ۱۲، ۱۶، ۱۱۵، ۱۱۷،
 ۱۳۴-۶، ۱۴۹-۵۰، ۱۵۴، ۱۷۴-۶،
 ۲۰۱، ۲۰۴، ۳-۲۷۱، ۷-۲۷۶، ۲۸۳،
 ۲۹۳، ۲۸۵
 سوبژکتیویسم، ۱۶۴
 سوسور، فردینان، ۹-۱۹۵، ۲۴۸
 سوسیالیسم، ۱۴۶، ۱۵۸-۶۰، ۱۷۶، ۲۵۹
 سیاست، ۲۴، ۸۳، ۸۵، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۴۵-۶،
 ۱۴۸، ۱۷۳، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۶۶

ش

شخص‌گرایی، ۳-۶۲، ۶-۶۵
 شدن، ۲۱
 شعر، ۲۳۷، ۲۴۰، ۴-۲۸۲، ۲۸۶
 شوالیه، ژاک، ۶۰
 شوایتزر، آلبر، ۸۶
 شوایتزر، شارل، ۸۶
 شهروندی، ۷۷
 شهود، ۲۳، ۸-۲۶، ۳۷، ۴۴-۵، ۴۷، ۵۵،
 ۵۶، ۱۴۷، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۹۳، ۳۰۱

ص

—صدق، ۱۹۶، ۷-۲۱۶، ۴-۲۲۲، ۲۴۸،
 ۲۵۶، ۴-۲۶۳، ۲۹۶
 صنعوی، قاسم، ۱۲۱
 صیانت نفس، ۱۶۶

ض

ضدانسان‌گرایی، ۱۹۳
 ضمیر ناخودآگاه، ۱۳۶، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۰،
 ۲۲۳، ۲۵۵، ۲۷۹

ط

طبقه‌بندی، ۲۷، ۷۰، ۲۲۰، ۲۳۵

ع

عام‌گرایی، ۲۶۶
 عضو خیالی، ۱۳۶
 عقلانیت، ۱۹، ۲۱، ۲۶، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹،
 ۱۵۱، ۱۶۲، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲-۲۰۱،
 ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۵۴، ۲۵۶، ۸-۲۶۳،
 ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۹۱، ۷-۲۹۶
 عقل‌گرایی، ۱۲، ۹-۱۷، ۶۳، ۵۰-۱۴۹،
 ۲۹۶
 علم، ۸، ۳-۱۲، ۱۷، ۲۳، ۲۸، ۴۴، ۳-۷۰،
 ۷۶، ۲-۸۱، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۷۸،
 ۵-۱۸۴، ۶۲-۱۸۹، ۲۰۹، ۲-۲۱۱،
 ۲۱۸، ۲-۲۲۰، ۲۶۱، ۵-۲۶۳، ۲۶۸،
 ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۶
 عینیت، ۱۵۱، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۶۱، ۴-۲۶۳،
 ۲۹۶

ف

فرانسوی بودن فلسفه‌ی فرانسه، ۵، ۹
 فردگرایی، ۵۴، ۲-۶۱، ۶۵، ۱۱۳، ۱۲۰،
 ۱۴۰، ۱۴۲، ۲۳۵
 فرگه، گوتلوب، ۱۵۳، ۱۹۷

- فروید، زیگموند، ۹، ۱۸، ۱۳۶، ۱۸۹،
 ۴-۲۰۲، ۱۲-۲۰۸، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۱،
 ۲۸۴
 فلسفه‌ی دکارت، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۹-۱۷،
 ۱۶۲
 همچنین بنگرید به دوگانه‌انگاری
 دکارتی
 فلسفه‌ی ضدفلسفی، ۲۱۴
 فلسفه‌ی غرب، ۲۱، ۲۵، ۷۴، ۱۹۳، ۲۳۶،
 ۲۴۵، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۵
 فلسفه‌ی قاره‌ی اروپا، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۹۷
 فلسفه‌ی نظام‌مند، ۷۰
 فمینیسم، ۱۲۱، ۲۶۹، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۵-۹۱،
 ۲۹۳
 فوکو، میشل، ۱۸۳، ۲۱۲
 فیلم، ۵۷، ۱۴۹
- ق**
 قوم‌محوری، ۲۵۴
 قهرمانان، ۵۵
- ک**
 کار، ۷-۸، ۱۱-۱۰، ۱۶، ۲۰، ۳-۴۲، ۵۶،
 ۶۰، ۹۰، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶،
 ۱۳۹، ۵-۱۵۴، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۹۰،
 ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۴،
 ۸-۲۳۷، ۲۴۲، ۲۷۷، ۲۹۷
 کاربرد نماد، ۲۷
 کامو، آلبر، ۸۵، ۳-۱۲۱
 کانت، ایمانوئل، ۱۲، ۱۶، ۹۱، ۱۰۶، ۱۳۱،
 ۱۹۹، ۲۲۰، ۲۴۰، ۲۴۷، ۱-۲۶۰
 کثرت‌گرایی، ۲۶۶
 کذب، ۱۹۶، ۷-۲۱۶، ۲۲۴، ۲۴۸، ۲۶۴،
 ۲۹۶
- کرنی، ریچارد، ۲۵۱
 کرسیستوا، زولیا، ۲۰۴، ۲۷۱، ۸۷-۲۷۸،
 ۲-۲۹۱
 کمونیسم، ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۶۷
 کنت، اگوست، ۱۷
 کنو، ریمون، ۱۶۱
 کورا، ۳-۲۸۰
 کوژو، الکساندر، ۱۲۶، ۱۶۱، ۱۶۳
 کوهن، توماس، ۲۱۸
 کی‌برکه‌گور، سورن، ۸۶
- گ**
 گالیله، گالیلئو، ۳-۱۲، ۱۵، ۱۸، ۱۶۲، ۲۵۷
 گرامشی، آنتونیو، ۱۶۱
 گفتمان، ۲۲، ۲۴، ۶۹، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۲۶،
 ۳-۱۵۲، ۱۸۲، ۱۹۷، ۳۰-۲۲۹، ۲۳۹،
 ۶-۲۴۴، ۲۷۲، ۳۰۰
 گفتمان، ۸-۲۱۵، ۲۲۰، ۳-۲۳۲، ۲۴۰،
 ۲۵۴، ۳-۲۷۲، ۷-۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۲
 ۲۸۴، ۹۰-۲۸۷، ۲۹۲
 گورویچ، ژرژ، ۱۲۶
- ل**
 لاکان، ژاک، ۱۶۱، ۳-۲۰۲، ۲۷۲
 لاک، جان، ۴-۱۲، ۲۵۷، ۲۶۰
 لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم، ۳-۱۲، ۲۶۰
 لنینیسم، ۱۸۶
 لودوف، میشل، ۲۷۱، ۹۱-۲۸۷
 لوفور، کلود، ۱۵۴
 لوکاج، گئورگ، ۱۶۱
 لوگوس، ۱۵۱
 لوی - استروس، کلود، ۱۹۹
 لویناس، امانوئل، ۱۰، ۸۸، ۹-۲۲۷،
 ۳-۲۴۲، ۳۰۱، ۳۱۷

مذهب کاتولیک، ۲۵، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۸۰
 مرحله‌ی آینه‌یی، ۲۰۳، ۲۰۵
 مردسالاری، ۲۶۹، ۲۹۳
 مرلو - پونتی، موریس، ۲۲، ۵۷، ۷۴، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷-۴۳، ۵۵-۱۴۶، ۱۶۱
 ۱۷۳، ۱۷۸، ۲-۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۲
 ۲۱۷، ۲۴۱، ۳۰۳، ۳۱۴-۵
 مسأله‌ها و رازها، ۷۰
 مطلق، ۷-۲۶، ۳۴، ۵-۴۴، ۶۶، ۸-۹۷
 ۲۰۰-۱۹۹، ۲۱۷، ۲۳۳، ۲۷۷
 معنی، ۱۹۷، ۲۲۲، ۲۴۴
 مکان، ۶، ۶-۱۵، ۱۹، ۲-۳۱، ۳۶، ۴۶، ۶۳، ۶۶، ۷۱، ۹۷، ۳-۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۴
 ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۸۰
 من‌دویران، ۱۷
 منطق محوری، ۳-۲۴۲، ۲۴۸
 مور، پیر تامس، ۲۸۷
 موریاک، فرانسوا، ۶۹، ۲۷۰
 مونتینی، میشل، ۱۲، ۱۴
 مونید، امانوئل، ۵۷، ۶۰
 میل، ۱۲، ۲۹، ۳۸، ۸۲، ۱۵۲، ۶-۱۶۴
 ۱۷۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۸۹

ن

نخبه‌گرایی، ۶۲
 نسبیت فرهنگی، ۱۹، ۲۶۲
 نظام آموزشی، ۲۴
 نظریه‌ی شناخت، ۱۶۴
 نظم نمادین، ۲۰۹، ۵-۲۸۲
 نفس، ۲۰-۱۸، ۲۳، ۹-۲۸، ۵-۳۱، ۳-۴۰، ۴۵، ۸-۴۷، ۷۱، ۵-۷۴، ۹-۷۸، ۹۰، ۹۲، ۹۷، ۹-۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱-۱۴۰، ۶-۱۶۵، ۲-۲۰۰
 ۸-۲۰۴، ۲-۲۱۰، ۳-۲۳۱، ۲۸۳
 نگاه، ۷، ۳۶، ۳۸، ۴۹، ۹۲، ۹۶، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۷۹، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۳۴، ۲۶۱
 ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۱، ۲۹۵

لیبرالیسم، ۶۵
 لیوتار، ژان - فرانسوا، ۸-۲۲۷، ۲۵۷، ۶۴-۲۵۹، ۸-۲۶۶، ۳۰۹، ۳۱۷

م

مانوئیسم، ۱۹۳
 ماتریالیسم، ۱۳۶، ۸-۱۷۳، ۱۸۰، ۹-۱۸۷
 ماتریالیسم دیالکتیکی، ۷-۱۷۵
 مارسل، گابریل، ۵۷، ۶۵، ۶۷
 مارکس، کارل، ۱۵۸
 مارکسیسم، ۵۹، ۶۱، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۴۶، ۸-۱۵۷، ۳-۱۶۰، ۴-۱۷۲، ۷-۱۷۶، ۷-۱۸۱، ۱۸۹، ۳-۱۹۱، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۰
 ۳۱۶
 مارکسیسم و انسان‌گرایی، ۱۶۱، ۱۸۲
 ۱۸۴
 مارکسیسم هگلی‌شده، ۱-۱۶۰، ۱۷۲
 ۱۸۶
 ماریتن، ژاک، ۸، ۵۶، ۶۰
 ماکیاوولی، نیکولو، ۱۴۶
 مالارمه، استفان، ۲۸۳
 مالرو، آندره، ۱۵۷

ماهیت، ۱۴، ۱۸، ۸-۲۷، ۳۰، ۹۳، ۷-۹۶، ۱۰۰-۹۹، ۱۰۳، ۵-۱۱۴، ۱۲۹، ۱-۱۴۰، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۱۸، ۲۳۲، ۲۵۳، ۲۷۰

ماهیت‌گرایی، ۲۹۲
 مبارزات طبقاتی، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱
 متافیزیک، ۱۶، ۸-۲۵، ۵-۴۴، ۸-۴۷، ۲-۵۱، ۵۶، ۶۷، ۱۵۱، ۲-۱۷۱، ۱۷۷، ۲۱۴، ۵-۲۳۱، ۸-۲۳۷، ۳-۲۴۲، ۸-۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۸۵
 محافظه‌کاری، ۱۶۲
 مدرنیسم، ۲۵، ۲۲۷، ۶۲-۲۵۷، ۶-۲۶۴، ۲۶۸

هستی و زمان، ۲۲۹
 هستی و نیستی، ۹۳-۴، ۱۰۱، ۹-۱۰۷،
 ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۲۰-۱۱۹، ۱۷۸،
 ۱۸۰، ۲۷۱
 هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۹، ۱۸،
 ۱۲۶، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱-۱۶۰، ۷-۱۶۳،
 ۷۰-۱۶۹، ۲۳۹، ۲۷۹
 همبستگی، ۱-۱۸۰
 هنر، ۴-۱۳، ۲۰، ۲۴، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۴۷،
 ۱۴۹، ۱۵۹، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۶،
 ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۹۵
 هوسرل، ادموند، ۸۶، ۸۸-۹۱، ۱۲۶،
 ۹-۱۲۸، ۱۵۰، ۲۰۴، ۲۱۷، ۹-۲۲۸،
 ۴۱-۲۳۹، ۲۵۳، ۳۰۱، ۳۰۷
 هومن، ستاره، ۱۲۷
 هویت، ۱۶، ۳۲، ۴۴، ۷۳، ۷-۷۵، ۱-۸۰،
 ۱۰۲، ۴۰-۱۳۹، ۱۵۳، ۱۷۰، ۱۷۲،
 ۱۸۵، ۷-۲۰۶، ۲۷۲، ۷-۲۷۴، ۲۸۱،
 ۲۸۳-۶-۲۸۵
 هیپولیت، ژان، ۱۶۱، ۱۷۰، ۲۱۲
 هیوم، دیوید، ۱۲، ۳۸، ۲۶۰، ۲۶۷

ی

یاسپرس، کارل، ۸۶، ۲۴۱

نمو، فیلیپ، ۲۳۳
 نوشتار و گفتار، ۲۴۴
 نیچه، فریدریش ویلهلم، ۹، ۸۶، ۲-۲۱۰،
 ۲۱۸، ۲۵۷
 نیستی، ۹۳-۴، ۱۰۱، ۹-۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳،
 ۱۱۶، ۲۰-۱۱۹، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۸،
 ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۹۴، ۲۷۱
 نیوتون، ایزاک، ۲۵۷، ۲۶۰

و

والری، پل، ۲۴۴
 وِبر، ماکس، ۱۴۶
 وحدت، ۷۳، ۸۰-۷۹، ۱۳۲، ۲۸۰، ۳۰۳
 ویستگنشتاین، لودویک، ۷۴، ۱۵۳، ۱۹۶،
 ۲۱۷، ۱-۲۴۰، ۸-۲۴۷، ۲۵۱، ۳-۲۶۲

ه

هابرماس، یورگن، ۲۶۶
 هایدگر، مارتین، ۹، ۹۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰،
 ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۵۰، ۲۰۱، ۳۱-۲۲۸،
 ۲۳۵، ۲۳۹، ۳-۲۵۱، ۳۰۳
 هراکلیت، ۱۵۱
 هستی، ۸۱-۷۴، ۴-۹۲، ۹۶
 هستی‌شناسی، ۷۶، ۹۳، ۱۰۸، ۱۵۰، ۲۳۱،
 ۲۳۴

این کتاب شرحی تاریخی و انتقادی از آثار فیلسوفان بزرگ فرانسه در قرن بیستم است. نویسنده به زبانی ساده و شفاف نشان می‌دهد که سنت فلسفی سرچشمه گرفته از دکارت در قرن بیستم در آثار چهره‌های مهمی چون برگسون، سارتر، مرلو-پونتی، کوژو، آلتوسر، لاکان، فوکو، لویناس، دریدا، لیوتار، و فمینیست‌هایی چون ایریگاری، کریستوا، و لودوف متحول می‌شود و از دل آن جریان‌هایی چون ساختارگرایی، پساساختارگرایی، و پساامدرنیسم بیرون می‌آیند. اریک متیوز، نویسنده کتاب، استاد فلسفه در دانشگاه آبردین است. او همراه پل گریس، گیلبرت رایل، و ا.ج. آیر در آکسفورد فلسفه خوانده و از ۱۹۶۳ به بعد، جز برای مدت کوتاهی تدریس در دانشگاه نیواورلئان آمریکا، در دانشگاه آبردین فلسفه درس داده است.

