

کریستیان دولا کامپانی

تاریخ فلسفه در قرن بیستم

ترجمه

باقر پرهام



کریستیان دو لاکامپانی

تاریخ فلسفه در قرن بیستم

ترجمه

باقر پرهام



This is a Persian translation of
Histoire de la philosophie au XX^e siècle
 par Christian Delacampagne
 Édition du Seuil, Paris, 2000
 Translated by Bāgher Parhām
 Āgah Publishing House, Tehran, 2003

دولاکامپانی، کریستیان، ۱۹۴۸ -

Delacampagne, Christian

تاریخ فلسفه در قرن بیستم / نوشته کریستیان دولاکامپانی؛ ترجمه باقر پرهام، [تهران]: آگاد، ۱۳۸۰. چاپ دوم: آگه، ۱۳۸۲.

ISBN 964_329_011_3

۵۶۳ ص.
 فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
 واژه‌نامه.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. فلسفه جدید - قرن ۲۰. الف. پرهام، باقر، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب.
 عنوان: تاریخ فلسفه در قرن بیستم.

۱۹۰/۹۰۴

۸۸۰۴/۹

۱۳۷۹

م ۷۹-۱۷۸۴۱

کتابخانه ملی ایران

فهرست

۷	مقدمه مترجم
۱۱	پیشگفتار
۱۹	مقدمه
۱۹	تولد مدرنیته
۴۱	راه مطمئن علم
۴۱	۱. پیشرفت منطق
۵۳	۲. از منطق به فنومنولوژی
۷۳	۳. از منطق به سیاست
۹۸	۴. جدااندیشی و تنگنستاین
۱۳۳	فلسفه‌های پایان
۱۳۳	۱. پایان اروپا
۱۶۰	۲. پایان ستمگری
۱۹۶	۳. پایان متافیزیک
۲۲۸	۴. پس از پایان
۲۵۵	اندیشیدن به آوشویتس
۲۵۵	۱. راه‌های تبعید
۲۷۱	۲. انتخاب هایدگر
۳۱۰	۳. تحقیق اول



کریستیان دولاکامپانی
 تاریخ فلسفه در قرن بیستم

ترجمه باقر پرهام

چاپ اول بهار ۱۳۸۰، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه.

احروف‌نگاری لایلا حسینی، نمونه‌خوانی کاوه پرهام، صفحه‌آرایی مینو حسینی؛

لیتوگرافی کوهرنک، چاپ نقش جهان، صحافی دیدآور

چاپ دوم پاییز ۱۳۸۲

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: agah@neda.net

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگاد

خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه‌ی دانشکده، شماری ۱۴۶۸

تلفن: ۶۴۶۷۳۲۳، فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

۳۳۱	۴. بازجویی برای تکمیل پرونده
۳۴۹	در جنگ سرد
۳۴۹	۱. هواداران لیبرالیسم
۳۶۷	۲. مدافع آزادی
۳۹۸	۳. به سوی راه سوم
۴۱۱	۴. تقدیر مارکسیسم
۴۳۵	عقل در معرض سؤال
۴۳۵	۱. «استروکتور» در مقابل «سوژه»
۴۶۳	۲. تاریخی از حقیقت
۴۸۷	۳. از شالوده‌شکنی تا نئوپراگماتیسم
۵۱۱	۴. ارتباط یا تحقیقات؟
۵۲۹	جامع ناتمام
۵۳۷	پی‌نوشت:
۵۴۷	واژه‌نامه
۵۵۵	نمایه

مقدمه مترجم

کتابی که در دست دارید تاریخ فلسفه در قرن بیستم نام دارد. مؤلف این کتاب از فرانسویانی است که در ۱۹۴۹، در داکار، در آفریقا، زاده شده. او، پس از گذراندن تحصیلاتش در دانشسرای عالی پاریس، و موفقیت در امتحان دشوار آگروه‌گاسیون فلسفه، سرانجام برای تدریس فلسفه راهی آمریکا شده است و اکنون استاد فلسفه در کونکتیکات کالج در نیولندن (New London) در آمریکا است.

چاپ اول این کتاب در ۱۹۹۵ در پاریس منتشر شده و سپس با افزودن شدن پی‌نوشت مؤلف بر آن در ژانویه ۲۰۰۰ به چاپ دوم رسیده است. مأخذ ترجمه ما همین چاپ دوم است.

قرن بیستم از دوره‌های پرحادثه و پربار استثنایی در تاریخ زندگانی بشر در این کرهٔ خاکی است. قرنی است که شاهد دو جنگ جهانی ویرانگر، چندین جنگ منطقه‌ای ولی به همان اندازه دو جنگ جهانی ویرانگر و خونین مانند جنگ‌های کره، ویتنام، افغانستان و اخیراً جنگ غریبان و متحدان‌شان با عراق در خلیج فارس؛ جنگ‌های رهایی‌بخش و ضداستعماری در الجزیره، کوبا و اخیراً در چچنی بر ضد روسیه؛ و انواع

و اقسام درگیری‌های محلی و قومی در نقاط مختلف جهان بوده که جوامع بشری از آثار و عواقب برخی از آن‌ها هنوز هم رهایی نیافته‌اند. در همین قرن است که چندین حرکت انقلابی بزرگ، مانند انقلاب‌های روسیه، چین و ایران، صورت گرفته است. هر کدام از این حرکات، به رغم همه فراز و نشیب‌هایی که در روند حرکت انقلابی پیش آمده‌اند، در عمل موفق شده‌اند نظم‌های مستقر پیشین را براندازند و چهره سیاسی-فرهنگی جهان را در بسیاری از نقاط آن دگرگون کنند. کوره برخی دیگر از این حرکات‌های انقلابی، مانند جنبش انقلابی مردم فلسطین بر ضد صهیونیست‌ها، همچنان گرم است و هنوز به مرحله‌ای نرسیده است که بشود آن را پایان یافته تلقی کرد.

مهم‌تر از همه این‌ها، قرن بیستم قرن فروریزی بسیاری از رؤیاهای انقلابی و ناکجاناندیشی‌هایی بود که خود در آغاز همین قرن پیدا شده بودند: نیمی از قرن بیستم به پاگرفتن یک امید-امید به رهایی و رستگاری ستمدیدگان جهان- و به بر باد رفتن حسرت‌بار همان امید و برافتادن نهادها و صور سیاسی-اجتماعی برخاسته از آن، با همه دردها و رنج‌ها و مصائب جانکاهی که ماجراهایی این چنین برای توده‌های بیشمار مردمان با خود به همراه دارند، گذشته است. قرن بیستم، قرن بزرگ‌ترین پیروزی‌ها و ناکامی‌های بشری است: قرنی است که بشر در آن به کره ماه قدم گذاشته، اما از حل بیش‌پا افتاده‌ترین مسائل سیاسی-اجتماعی خود عاجز مانده است. علم و دانش بشری در این قرن به حد‌اعلای موفقیت و درخشش خود رسیده: ضمن آن‌که نمونه‌هایی از آلوده شدن به حد‌اعلای دنائت‌ها و تبه‌کاری‌های ضدانسانی را نیز ارائه داده است. حیرت‌انگیزترین درجه سازمان‌دهی و پیشرفت فنی بشری را همراه با خفت‌بارترین نمونه‌های سقوط و تباهی نسل بشر در همین قرن دیده‌ایم. ناگفته پیداست که روزگاری این چنین سرشار از تناقض‌ها و دوگانگی‌ها در عالم عمل، در عالم نظر نیز با انواع و اقسام پیچیدگی‌ها و

باریک‌اندیشی‌ها همراه خواهد بود که بازتاب آن‌ها را ناگزیر در تاریخ فلسفه این قرن باید یافت. و گفتن ندارد که پرداختن به نگارش تاریخی با این خصوصیات، آن هم در مقطعی از زمان که هنوز ده سالی به پایان قرن مانده بوده، کاری است به‌راستی خطیر که جسارت و همت بسیاری می‌طلبد است. بیهوده نیست که نویسنده این کتاب در پایان پیشگفتارش می‌گوید چند بار نزدیک بوده «این کار دیوانه‌وار» را از وسط راه رها کند. با همه این‌ها، اثری که در دست دارید، به نظر من کار ناموفقی نیست.

نویسنده به‌خوبی توانسته است از عهده این کار برآید. او در ضمن تشریح و گزارش جریان‌های فکری، از ۱۸۸۰ تا امروز، به نثری بسیار فشرده ولی روی هم رفته منسجم و دقیق-نثری که با همه تراکم و فشرده‌گی‌اش دشواری فوق‌العاده‌ای در آن دیده نمی‌شود- موفق شده است خصلت ویژه هر فکر و جریان اندیشگی را به‌درستی باز نماید. اقامت مؤلف در آمریکا و تدریس فلسفه در این کشور عاملی بوده است که به پرباری و موفقیت کار او کمک کرده است: در کتاب حاضر، فلسفه‌های انگلیسی-آمریکایی، در کنار مکاتب و فلسفه‌های اروپایی، جای شایسته خود را دارند. برای نخستین بار به تألیفی به یکی از زبان‌های اروپایی برمی‌خوریم که گزارش‌هایی مفصل و سودمند از مکاتب فلسفی انگلیس و آمریکا نیز ارائه می‌دهد.

در پایان این یادداشت کوتاه یک نکته را هم ناگفته نگذاریم و بگذریم: در این کتاب بر ماجرای برآمدن فاشیزم و نازیسم در اروپا و فاجعه شوه، یعنی براندازی سیستماتیک و برنامه‌ریزی شده نسل قوم یهود توسط نازیان، به‌حق تأکید بسیار شده و تأثیر این قضیه در اندیشه بشری بارها و بارها مورد بسط و تفصیل قرار گرفته است. در حالی که در کنار این توجه برحق به مسئله قوم یهود، بی‌توجهی یا کم‌توجهی مؤلف به بسیاری از فجایع دیگر در قرن بیستم-به‌ویژه فاجعه‌ای که بر مسلمانان فلسطین می‌گذرد- درخور تأمل است. هر چند ابعاد دو مسئله قابل‌مقایسه نیست،

ولی حق این بود که مؤلف در کنار توجه بسیار حادی که به فاجعه شوآه از خود نشان داده از کنار مسئله فلسطین نیز به این آسانی نگذرد و دست کم این پرسش را پیش بکشد که چه شد که جان به در برده‌های کوره‌های آدم‌سوزی هیتلر و اوپاش نازی درد و رنج‌هایی را که از رهگذر تعصبات قومی و نژادی بر آنان روا داشته شد به این زودی فراموش کردند، چندان که به جای مبارزه با ریشه‌ها و عوامل این‌گونه تعصبات ضد بشری از رنج‌ها و مصائب خود دستاویز و ابزاری برای به سهم خود ستم کردن و زورگفتن به قومی دیگر ساختند؟ اگر درست است که فلسفه - چنان که مؤلف کتاب حاضر به درستی می‌گوید - نمی‌باید و نمی‌تواند نسبت به رنج‌های بشری بی‌اعتنا باشد، شایسته آن است که این توجه فیلسوفانه به رنج‌های بشری، تا آن‌جا که از آدمی زاده جایز الخطا برمی‌آید، در قالبی به راستی بشردوستانه و فارغ از گرایش‌ها - یا حتی علایق ناخودآگاه - سیاسی، مذهبی، قومی و مانند این‌ها صورت بگیرد.

باقر پرهام

تهران، پانزدهم مهرماه ۱۳۷۹

پیشگفتار

آیا فیلسوفان باید به تاریخ ماده‌ای که موضوع بحث و تفکر آنان را تشکیل می‌دهد علاقه‌مند باشند؟

پاسخ برخی از آنان به این پرسش منفی است. خواه به این دلیل که فکر می‌کنند فلسفه تاریخ ندارد؛ فلسفه، ژرف‌تر کاویدن جاودانه در یک مسئله واحد است که جوابی قطعی به آن نمی‌توان داد: هر فیلسوفی، بنابراین، ناگزیر است همه چیز را خودش از سر گیرد و از صفر شروع کند. خواه برای این که گمان می‌کنند که مقام فلسفه، بی‌کم و کاست، همان مقام علم است که قرار است اگرچه به‌کندی ولی به صورتی قطعی پیشرفت کند. در این صورت، بررسی خطاهای گذشته فلسفه چندان سودمند نخواهد بود که جست و جوی حقایق تازه.

برخی دیگر، برعکس، بر آن‌اند که فلسفه بیرون از تاریخ خودش وجود ندارد. فلسفه با مجموعه متونی که از خلال آن‌ها به بیان درآمده است یکی است و فرقی با آن‌ها ندارد. و فلسفیدن، نخست عبارت است از سر و کله زدن با همین متون: به عبارت دیگر، فلسفه، رویارو شدن با

مشکل‌های طرح شده در همین متون یا بر نهاد‌های بیان شده در آنهاست برای از سر گرفتن آنها یا برای مشخص کردن وضع خود در قبال آنها. از آنجا که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند از یک چنین رویایی، خواه با مجموعه متون فلسفی، خواه با یکی از معنادارترین بخش‌های آن، بگذرد و آن را نادیده بگیرد، در این صورت، تاریخ فلسفه، به عنوان کاری در بازخوانی انتقادی آثار بزرگ گذشته، به لحظه استراتژیکی اساسی، در جریان فعالیت فلسفی به معنای خاص کلمه، تبدیل خواهد شد.

من این چشم‌انداز دوم را برگزیده‌ام و بر من پوشیده نیست که از چنین گزینشی بی‌درنگ دو دشواری پدید می‌آید.

دشواری یکم به حدود و ثغور بخشی که قرار است بررسی شود برمی‌گردد. این‌که فیلسوفی به بررسی زمانه خودش، که در این‌جا همان قرن بیستم باشد، علاقه‌مند شود، به نظر می‌رسد که تعجبی برنیزد، ولی تعجب هنگامی پیش می‌آید که بخواهیم بدانیم چرا این «قرن» - این واحد اندازه‌گیری به کلی دلخواسته - از چنان انسجامی درونی برخوردار است که بشود آن را جدا از قرن‌های دیگر در نظر گرفت؟ پاسخ این پرسش را انتظار می‌رود که فقط خود تحقیق برای ما روشن کند، هر چند که من امیدوارم در سرآغاز همین تحقیق نشان دهم که ربع آخر قرن بیستم، از لحاظ تاریخ فلسفه، آغاز یک «گسست» است که ما از نتایج آن هنوز هم رها نشده‌ایم.

دشواری دوم این‌که بازخوانی صد سال آخر فلسفه غربی، اگر بخواهد امری انتقادی باشد، دیگر نمی‌تواند خود را «بی‌طرف» یا «نامتعهد» جا بزند. تاریخ - یا بازسازی - مورد نظر من در این‌جا، در حالی که می‌کوشد، تا آن‌جا که موضوع بحث اجازه می‌دهد، «عینی» باشد، از آن‌جا که بیانگر یک شیوه به‌خصوص از قرائت متون و، بنابراین، نگریستن

به جهان است، فقط می‌تواند یک تاریخ در بین تاریخ‌های ممکن دیگر باشد. اگرچه این نقطه ضعف در من هست که گمان نمی‌کنم تاریخی که عرضه می‌کنم به کلی بر خطاست، اما بر من پوشیده نیست که جاهای خالی یا کمبودهایی چند در آن هست، یا نشانه‌هایی از برخی بی‌انصافی‌ها در آن دیده می‌شود، یا، ملخص کلام، این‌که از جبهه‌گیری‌های فلسفی تهی نیست. ولی این‌ها که بر شمردم «نقایص» ذاتی هر اقدامی از این‌گونه‌اند، که دلایل خود را دارند، و من دلم می‌خواهد در باب این دلایل توضیح کوتاهی بدهم.

از کمبودها و بی‌انصافی‌ها، یا دست‌کم از مهم‌ترین و آشکارترین‌شان، شروع کنیم.

من، برای آن‌که انسجامی درونی به این قرائت بدهم، میدان مطالعه‌ام را به فلسفه به معنای دقیق کلمه^۱، محدود کرده‌ام. در این‌جا به اطلاعاتی مربوط به علوم موسوم به «انسانی» یا «اجتماعی»، مانند زبان‌شناسی^۲، علوم شناختی^۳، بررسی تحولات تاریخی آداب و رسوم اخلاقی^۴، روان‌شناسی^۵، روان‌کاوی^۶، جامعه‌شناسی^۷، علوم سیاسی^۸، تاریخ^۹، مردم‌شناسی^{۱۰} یا انسان‌شناسی^{۱۱}، برنخواهیم خورد، مگر آن‌که اشاره‌ای استنادی ضرورت‌اش را ایجاب کند.

من همچنین کوشیده‌ام از بررسی مباحثاتی چند که زائیده دخالت فلسفه در دیگر حوزه‌های دانش‌اند پرهیزم، مانند مباحثات مربوط به جبر^{۱۲} پدیده‌های فیزیکی بسیار ریز^{۱۳}، یا طبیعت و عملکرد حقوق، یا تفسیر آثار ادبی و هنری، به عنوان مثال. از آن‌جا که محکوم به انتخاب

1. stricto sensu 2. linguistique 3. sciences cognitives
4. éthologie 5. psychologie 6. psychanalyse 7. sociologie
8. sciences politiques 9. histoire 10. ethnologie
11. anthropologie 12. déterminisme 13. microphysique

1. problème 2. thèse

بوده‌ام - چون هیچ‌کس نمی‌تواند درباره همه چیز حرف بزند - خود را ناگزیر کرده‌ام که در درون «فضا»ی معینی از مشکل‌های تاریخاً متعین - که اگر نه در بین همه فیلسوفان قرن بیستم دست‌کم در بین بیشتر آنان «مشترک» اند - باقی بمانم و از آن خارج نشوم.

و از آن‌جا که، به همان دلایل یاد شده، ناچار بودم از بین فیلسوفان فقط به «مهم‌ترین» شان بسنده کنم، تنها به فیلسوفانی پرداخته‌ام که نوشته‌های شان تا حدود زیادی چهره این «فضای مشترک» را تغییر داده است. اگر آثار دیگری باشند که اگرچه به خودی خود درخور توجه‌اند ولی اصلاً یا به اندازه کافی در این کتاب به آن‌ها پرداخته نشده است، این امر نشانه «فراموشی» یا بی‌اعتنایی از جانب من نیست. دلیل‌اش فقط این است که وارد کردن آن‌ها در چارچوب مباحث این کتاب از حدود قواعدی که من برای خودم در نظر گرفته‌ام خارج بوده. یعنی که، خلاصه، این‌گونه آثار، به رغم اهمیت ذاتی خویش، تا این تاریخ آثاری حاشیه‌ای یا بدون دنباله‌رو باقی مانده‌اند.

با این همه، جبهه‌گیری‌های من فقط به موضوع انتخابی که از فیلسوفان کرده و برخی از آنان را مهم‌تر تشخیص داده‌ام محدود نمی‌شود. شیوه بحث من از اندیشه‌های این فیلسوفان و چگونگی بیان نظرهای آنان نیز به انتخاب من برمی‌گردد.

اگر بخواهیم این شیوه را در یک جمله خلاصه کنم خواهم گفت که روش قرائت من بر این اساس قرار دارد که فکرت^۱ها از آسمان به زمین نمی‌آیند، یا خودبه‌خود تولید نمی‌شوند. تاریخ این فکرت‌ها هرگز «تاب» نیست. در هر فکرتی بازی بر سر یک نظم علمی، سیاسی یا مذهبی است. من هر بار که دستم رسیده کوشیده‌ام این موضوع‌ها را روشن کنم.

کوشیده‌ام پیش‌فرض‌های ضمنی نهفته در گفتار^۱های فیلسوفان را برملا سازم. و بفهمم که روی سخن آنان با کیست، یا هنگامی که فلان مفهوم تازه، یا فلان طرح مسئله جدید را پیش می‌کشند، با چه کسی به مقابله برخاسته‌اند.

منطق همین موضع‌گیری است که ناگزیرم کرده تا درباره برخی از آن‌ها، با پرداختن به زندگینامه‌شان، با تفصیل بیشتری صحبت کنم. چون از نظر من قرائت درست آثار برخی از متفکران بدون شناختن پس‌زمینه وجودی یا جامعه‌شناختی ویژه‌ای که آن آثار در آن پدید آمده است به‌راستی دشوار می‌نماید. یا به بیان کلی‌تر، گمان نمی‌کنم بحث‌های فلسفی بزرگ را هرگز بتوان از زمینه‌های تاریخی ویژه‌ای که در آن رخ داده‌اند به‌طور کلی جدا کرد و به‌طور مجرد در نظر گرفت. دو جنگ جهانی، انقلاب ۱۹۱۷، جریان نازیسم و کمونیسم، پدیده آوشویتس^۲ یا رویداد هیروشیما^۳، جنگ سرد، پایان امپراتوری‌های استعماری، نبرد اقوام و مردمان ستمدیده جهان سوم و دیگر جاها، همه، مسائل و مشکل‌هایی‌اند دارای آن‌چنان نتایج و عواقبی که بخش بزرگی از فلسفه معاصر نمی‌تواند، به هر طریقی، از آن‌ها متأثر نشده باشد.

و، سرانجام، آخرین انتخاب بحث‌انگیز من: انتخاب من است در توسل جستن در این کتاب به ابزارهای جاری که به‌طور معمول مورخ اندیشه‌ها آن ابزارها را به‌کار می‌بندد - به عنوان مثال، مفاهیم کلی^۴ مکتب و حرکت، تأثیر و نفوذ در چیزی یا منشعب شدن از چیزی. این‌گونه مفاهیم کلی، که در فایده عملی آن‌ها حرفی نیست، و من آن‌ها را در این کتاب به‌کار برده‌ام بی‌آن‌که مایه‌های فکری‌شان را به‌کلی مشخص کنم، گرفتاری‌هایی هم ایجاد می‌کنند. و تردیدی نیست که خود این مفاهیم کلی را باید مورد سنجش انتقادی قرار داد، ولی

1. discours 2. Auschwitz 3. Hiroshima 4. notions

1. idée

چنین سنجشی، خود، نیازمند تألیف کتاب جداگانه‌ای است.

پنهان کردن این مطلب بیهوده است که کتاب حاضر نه فقط حاصل مطالعات پیگیر و طولانی من، بلکه همچنین تا حدودی، که خود من از دامنه‌اش آگاه نیستم، حاصل تمامی تجربه شخصی من، از سی سال پیش تاکنون بوده که من سرگرم فراگیری فلسفه‌ام. در این میان تعداد زیادی از دیدارها و گفت و شنیدها هستند که هر کدام به طریقی در شکل دادن به اندیشه‌های من مؤثر بوده‌اند.

کافی است که به برخی از این دیدارها که تأثیر ویژه‌ای بر من گذاشته‌اند اشاره کنم. تعیین‌کننده‌تر از همه، نخستین دیدارم بوده با ادوارد بارنوئن^۱، استاد فلسفه‌ام در کلاس آخر دبیرستان لوئی لوگراند (۱۹۶۶). دلم می‌خواهد به نام برخی از نام‌آوران بزرگی هم که دیگر در بین ما نیستند اشاره کنم که سخن‌شان با سخن من نزدیک بوده: ژاک لاکان^۲، لوئی آلتوسر^۳، رومان یاکوبسون^۴، هربرت مارکوزه^۵، ولادیمیر یانکلوویچ^۶، میشل فوکو^۷، و توماس کوهن^۸.

در پرتو تأثیر این از دنیارفتگان – و نیز بسیاری از زندگانی که دست‌کم از چند تن‌شان، چون ژاک دریدا^۹، ژاک بوورس^{۱۰} و استنلی کاوِل^{۱۱}، باید نام ببرم – من این بخت استثنایی را داشته‌ام که بتوانم برون از دایره تأثیر کتاب‌ها، برخی از انواع شیوه‌های «اندیشیدن» را کشف کنم. همین بخت است که من کوشیده‌ام تا حدی آن را با خوانندگان تقسیم کنم. و پیش از همه با جوان‌ترین‌شان، با کسانی که – مثل پسر من – گویا زندگانی‌شان وقف این است که در جهانی بی‌بالند که صدای فلسفه در آن، به دلیل تهدید انواع

خشونت‌ها از هر سو، برای رساندن خویش به گوش دیگران بیش از پیش با دشواری‌ها روبه‌روست.

سرانجام، اجازه می‌خواهم از دو تن که وجود این کتاب مدیون یاری‌های آن‌هاست سپاسگزاری کنم: از ته‌یری مارشس^۱ که فکر نوشتن این کتاب را در من برانگیخته و دوستی همواره‌اش با من کمک کرده است تا در بهتر کردن متن آن بکوشم – و نیز رز ماری^۲، که حمایت اخلاقی و معنوی‌اش از من برای به سرانجام رساندن این کار دیوانه‌وار، که چند بار نزدیک بوده ره‌ایش کنم، اهمیت اساسی داشته است.

کریستیان دو لا کامپانی

کمبریج (ماساچوست)

۲۷ ژانویه ۱۹۹۵

- | | | |
|------------------------|--------------------|--------------------------|
| 1. Edouard Barnoin | 2. Jacques Lacan | 3. Louis Althusser |
| 4. Roman Jakobson | 5. Herbert Marcuse | 6. Vladimir Jankélévitch |
| 7. Michel Foucault | 8. Thomas Kuhn | 9. Jacques Derrida |
| 10. Jacques Bouveresse | 11. Stanley Cavell | |

مقدمه تولد مدرنیته

کافی است چند سالی دیگر، سرشار از انواع بیرحمی‌های دهشتناک، در بوسنی، رواندا، یا جای دیگری از جهان، سپری شود تا قرن ما پایان یابد.^۱

بی‌جا نخواهد بود اگر، در دفتر یادبود جایزه‌بگیران تاریخ، جایزه بزرگ دهشت‌آفرینی‌های هولناک به نام قرن بیستم ثبت شود. جست‌وجوی رقیبی در این زمینه برای قرن بیستم کاری عبث خواهد بود: هیچ دوره‌ای از تاریخ را سراغ نداریم که این همه جنایت در مقیاس کره زمین در آن اتفاق افتاده باشد. جنایت‌هایی توده‌گیر، که به شیوه‌ای عقلانی و با خونسردی تمام، صورت گرفته‌اند. جنایت‌هایی زاینده نوعی انحراف بیرون از قدرت ادراک بشری در اندیشه مردمان - انحرافی که نام آوشویتس برای همیشه نماد آن خواهد بود.

با این همه، قرنی که به چنین چرخش شومی انجامیده، از آغاز راه

۱. نگارش این کتاب در سال‌های آغاز دهه ۹۰ انجام شده است - م.

درستی را در پیش گرفته بود. سال‌های آغازین آن بسیار نویدبخش بودند. در بین سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۹۱۴، حتی می‌توان گفت که انگیزه‌هایی بسیار جدی برای نوعی خوش‌بینی در اروپایی که در آن سال‌ها در اوج قدرت خود به سر می‌برد فراهم شده بود.

مگر نه این است که اروپا، در طول سی سال پیش از جنگ جهانی اول، از نوعی عصر طلایی راستین برخوردار بوده؟ اروپا، در این سال‌ها، از دیدگاه نظامی و اقتصادی، بر جهان مسلط است. در پرتو پیشرفت‌های تکنولوژی، پزشکی و آموزش و پرورش، اروپا به جایی می‌رسد که می‌تواند آن را در حکم پیروزی کامل آرمان‌های دوران بیداری^۱ بشمرد. سرانجام این‌که، اروپا، پشت سر پیشاهنگان متفکر و آفرینشگر خویش، در همین دوره است که به عصر جدیدی، به نام «مدرنیته»، وارد می‌شود، عصری که پیام‌آور تغییرهای عمیق در نظم فرهنگ است.

برای آن‌که از اهمیت این تغییرها برآورد درستی داشته باشیم، باید به یاد بیاوریم که، از دوره نوزایش تا پایان قرن نوزدهم، فرآورده‌های هنر و دانش، نه همچون ساخته‌های ساده ذهنی، بل همچون نمایش‌هایی نمودار باوقای واقعی که مقدم بر آن‌ها در جهان خارجی وجود دارد، تلقی می‌شوند. شکی نیست که مکانیسم پدید آورنده این نمودارها موضوع تحلیل‌های گوناگون قرار می‌گیرند، تحلیل‌هایی که گاه خصلت «طبیعی» این نمودارها را انکار می‌کنند. با این‌همه، چنین صورت‌هایی افراطی از شکاکیت^۲ مواردی منفرد و دور از اقبال عمومی‌اند. از نظر اکثریت کسانی که درباره این نمودارها به پژوهش می‌پردازند،

1. Les Lumières

۲. représentations، نمایش، نه در معنای تماشا، بل در معنای نشان دادن و بازنمودن. کلمه représentation به معنای تصور نیز به کار می‌رود - م.

3. scepticisme

نشانه‌های^۱ [ذهنی] ما، در خور اعتماد، زبان ما زبانی صادق و جان^۲ ما در تطابق کامل با جهان است.

این باورها، که تا مدت‌های مدید باورهایی مسلط بودند، از ۱۸۸۰ به بعد به تدریج شروع می‌کنند به از دست دادن سلطه خود. این باورها، که با تصویری از عالم^۳ پیوند داشتند که از سه قرن پیش از آن تا آن روز هرگز تحولی به خود ندیده بود، همراه با در معرض سؤال قرار گرفتن آن تصویر در معرض تردید قرار می‌گیرند. پرسش‌هایی که تا آن روز پس‌زده شده بودند با حدت تمام سر برمی‌آورند. آیا نشانه‌های [ذهنی] ما، به راستی، بنیادی برون از ذهن^۴ ما دارند؟ آیا قوانین حاکم بر تنظیم آن‌ها، به راستی، تنها قوانین ممکن هستند؟ آیا اطمینان داریم که این نشانه‌های [ذهنی] بازتاباننده چیزی جز گزینش‌های ذهنی شخصی یا هنجارهای فرهنگی باشند؟ خیل هنرمندان، دانشمندان و فیلسوفان، به دلایلی گوناگون، شروع می‌کنند به تردید کردن در این باره. ولی، اگرچه بسیاری از آنان این ادعا را که زبان‌های ما گویای حقیقت باشند به عنوان ادعایی موهوم کنار می‌گذارند، اما، در عوض، نسبت به خود این نشانه‌ها شور و شوقی فراوان از خود نشان می‌دهند؛ بدین‌سان، نشانه‌های ما، گرچه شفافیت خود را از دست می‌دهند اما بر راز و رمزشان افزوده می‌شود. در مورد مکانیسم نمودار یا نمایش نیز همین نکته صادق است: سالی چند پیش نمی‌گذرد که این مکانیسم به موضوع متنوع‌ترین تفکرات تبدیل می‌شود.

این‌جا دیگر، به اصطلاح، با نوعی «بحران» روبه‌رو هستیم. ولی با بحرانی که چگونگی تجربه بشر از آن دستیابی به نوعی سرشاری و غنا،

1. signe 2. esprit 3. univers

۴. esprit، این واژه را هر باز که به معنای «جان فردی و شخصی»، به معنای هنگلی کلمه، باشد به ذهن ترجمه می‌کنیم - م.

5. norme

و، تا حدود زیاد، به نوعی رهایی^۱ است. چرا؟ برای آنکه اگرچه منطقی نمایش، در معنای کلاسیکی کلمه، فقط ساخته ذهن است و نه دیگر بیانگر یک ساختار^۲ «طبیعی» و تغییرناپذیر، اما، انواع دیگری از ساخته‌ها نیز می‌باید امکان‌پذیر باشند. کاربردهای دیگری از نشانه‌ها قابل تصور است، و قواعد بازی دیگری می‌توان تدارک دید. قواعدی که، به نوبه خود، می‌بایست مقدمه را برای اکتشاف سرزمین‌های تازه مپا به پای عطش گسترده‌ای که اروپای آن روز را، در همه زمینه‌ها، دربر گرفته است - فراهم کنند.

این هاست برخی از مشغله‌هایی که، هر جا که بویی از آن‌ها به مشام برسد، در فاصله سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۹۱۴، حکایت از سربرآوردن فرهنگی دارند که قاطعانه «مدرن» است.

همین‌گونه مشغله‌های ذهنی را، به عنوان مثال، در نزد شاعران این سال‌ها آشکارا باز می‌یابیم. کسانی چون ریلکه^۳، آپولینر^۴، سبا^۵، تراکل^۶، ساندررس^۷، پسوآ^۸، اونگارتی^۹، و مایاکوفسکی^{۱۰} تنها از لحاظ سنی به هم نزدیک نیستند. وجه مشترک‌شان این است که زبان را چنان آزادانه به کار می‌برند که تا آن تاریخ کسی فکرش را نمی‌توانست بکند. واقعیت این است که واژه‌ها مقاومت می‌کنند. با واژه‌ها نمی‌شود بازی کرد بی آن‌که معنا به خطر بیفتند. با این همه، برخی از مؤلفان، مانند «آینده‌نگران»^{۱۱} روسی، پیدا شدند که گفتند چنین خطری را می‌پذیرند. نتیجه اقدام آنان به زودی به این جا انجامید که زبان ناشنیده‌ای به نام ژائوم (Zaoum)

1. libération

2. structure. ما اصطلاح «استروکتور» را در جایی که به معنای «طرح یا ساختمان تصویری - منطقی» یک چیز باشد معادل ساخت، به کار می‌بریم. و در مواردی که به معنای یک «ساخت یا ساختمان عینی»، معادل ساختار بدم.

3. Rilke 4. Apollinaire 5. Saba 6. Traki 7. Cendrars

8. Pessoa 9. Ungaretti 10. Maiakovski 11. futuristes

یا زبان «وراء ذهنی»^۱، توسط خلیبنیکوف^۲ اختراع شد.

در عالم اصوات، که کمتر از واژه‌ها در زیر فشار قواعد مدون است، از همان سال‌های پایان قرن نوزدهم آزمایش‌های فراوانی صورت گرفت. کسانی چون واگنر^۳، موسورگسکی^۴، ماهلر^۵، و دبوسی^۶ موفق شدند زنجیر «هارمونی» را که از زمان باخ^۷ بر گردن موسیقی غربی سنگینی می‌کرد گشادتر کنند. آرنولد شوینرگ^۸ موفق شد این زنجیر را از هم بگسلد. پی‌روی خیالیاب^۹، از آثار وی، در ۱۹۱۲، نخستین اثر دقیقاً «آتونال»^{۱۰} است که نقطه عزیمت موسیقی موسوم به «سریال»^{۱۱} یا دوازده صدایی را تشکیل می‌دهد.

ولی تماشایی‌ترین تغییرها به ویژه در زمینه زبان تصویری انجام گرفت و این‌گونه زبان را یکسره دگرگون کرد. علت بی‌واسطه این تغییرها نیز روتق گرفتن سریع کار عکاسی بود. پرسش این بود که چون وسایلی مکانیکی وجود دارد که با آن‌ها می‌توان به بازسازی ظواهر پرداخت، بنابراین، محدود ماندن به این‌گونه بازسازی دیگر چه فایده‌ای دارد؟ نقاشان بدین نکته آگاهی یافتند که «پیشرفت» کار عکاسی چالش تازه‌ای برای آنان ایجاد می‌کند که مشروعیت^{۱۲} جدیدی برای خودشان دست و پا کنند، و، بنابراین، تصمیم می‌گیرند که قوانین حاکم بر کار خودشان را از این پس در خودشان بچینند و نگذارند که چشم این قوانین را به آنان دیکته کند.

تاریخ نقاشی مدرن، که به راستی نوعی ماجرای فلسفی است، از یک سو، با سه واکنش سزان^{۱۳}، وان‌گوگ^{۱۴} و گوگن^{۱۵} بر ضد رئالیسمی که امپرسیونیست‌ها مبشر آن بودند آغاز می‌شود، و، از سوی دیگر، با جنبش

1. transmental 2. Khlebnikov 3. Wagner 4. Moussorgski

5. Mahler 6. Debussy 7. Bach 8. Arnold Schönberg

9. Pierrot lunaire 10. atonal 11. sérielle 12. légitimité

13. Cézanne 14. Van Gogh 15. Gauguin

سمبولیستی. سه تن نخست راه بازسازی ذهنی ذات واقع^۱ را می‌گشایند، راهی که نظام آن را بعدها نقاشان «فووا»^۲ (۱۹۰۵) و «کویست»^۳ (۱۹۰۸) تنظیم می‌کنند. و اما پیروان سمبولیسم، که خود را وارثان مورو^۴، ردون^۵ و کلیمت^۶ می‌دانند، بر آن می‌شوند که به جهان محسوس پشت کنند تا هدفی جز تصور خودشان از عالم ذهنی، آشفته از نگرانی‌های مذهبی، در برابر خود نبینند. از این گسست سپیریتوآلیستی، زیر تأثیر کسانی چون کاندینسکی^۷ و کویکا^۸، نقاشی موسوم به آبستره و ناپیکرنا^۹ (۱۹۱۰) پدید می‌آید که به زودی نقاشانی چون مالویچ^{۱۰} و موندریان^{۱۱} آن را دنبال می‌کنند.

یک نکته را نباید از نظر دور داشت. درست است که مربع سیاه بر زمینه سفید^{۱۲} از مالویچ، در ۱۹۱۵، چنان‌که خودش گفته - نوعی نقاشی «غیرعینی»^{۱۳} است، با این همه همین اثر دارای نوعی ارزش نمایش‌دهنده است. فقط به جای آن‌که ما را به شیئی محسوس حواله دهد، به یک ذات مطلق معنوی استناد می‌کند. سه سال بعد، مربع سفید بر زمینه سفید^{۱۴} را داریم که نشانه به سرانجام رسیدن این سیر و سلوک درون‌آشناست. هنر نقاشی، که به هدف اعلای خود دست یافته، گمان می‌کند به پایان خود رسیده است. مالویچ با نقاشی وداع می‌کند.

این‌که چند سال بعد دوباره دست به قلم برده تا تابلوهای فیگوراتیف عجیب و غریب با هاله‌ای از جاذبه «بدوئی بودن» بکشد، فقط این مطلب را ثابت می‌کند که برای مرگ نقاشی نمی‌توان حکم صادر کرد.

1. le réel

۲. fauves، در لغت به معنای «درندگان» است. ولی در اصطلاح نامی است که به گروهی از نقاشان فرانسوی آغاز قرن بیستم داده شده - م.

3. cubistes 4. Moreau 5. Redon 6. Klmit 7. Kandinsky

8. Kupka 9. non figurative 10. Malevitch 11. Mondrian

12. Carré noir sur fond blanc 13. non objective

14. Carré blanc sur fond blanc

مرگ فلسفه هم البته از همین قاعده پیروی می‌کند.

فرا رسیدن دوران مدرنیته، از نظر دانشمندان، تنها بیانگر جهشی اساسی در تصویری که آنان از جهان دارند نیست، بلکه بیانگر شکل گرفتن پرسش تازه‌ای در باب بنیاد علوم، و نیز پیدایش مواد یا رشته‌های علمی ویژه‌ای است که محور اصلی پژوهش‌هایشان تحلیل پدیده بازنمایی یا نمایش است.

این فرایند دگرگونی و دوباره شکل‌گیری در وهله اول در ریاضیات صورت گرفته است. آغاز آن به سال‌های ۱۸۷۰ برمی‌گردد، که برخی از ریاضی‌دانان با ملاحظه این مطلب که مفاهیم پایه‌ای آنان - به ویژه در حساب^۱ - از دقت علمی برخوردار نیست، تفکری متهورانه را در باب زبان ویژه خودشان آغاز می‌کنند، تفکری که با تکان بی‌سابقه‌ای در منطق و پیشرفت آن که می‌رفت به «بنیادی»ترین همه علوم تبدیل شود، همراه بود.

علوم فیزیکی - شیمیایی نیز، در آخرین سال‌های قرن نوزدهم، به نوبه خود در مرحله تازه‌ای از جوشش و جهش وارد می‌شوند. کشفیات اساسی یکی پس از دیگری اتفاق می‌افتند. پلانک^۲ مفهوم «کوانتوم»^۳ عمل را می‌سازد. صحت فرضیه باستانی ساخت اتمی ماده به طور قطعی مورد تأیید قرار می‌گیرد. اینشتین^۴ نظریه نسبیت را عرضه می‌کند (۱۹۰۵). این نظریه، از آنجا که فکر وجود مکان و زمان مطلق را، که میراث نیوتن^۵ بود، فرو می‌ریزد، از نظر نمایش علمی جهان به همان اندازه از اهمیت انقلابی برخوردار است که اختراع هم‌رخداد با آن، یعنی انتزاع^۶، از نظر نمایش تصویری جهان دارای اهمیت انقلابی است.

مکانیک «کوانتا»یی، که از نتایج پژوهش درباره ساخت اتم است، در

1. arithmétique 2. Planck 3. quantum 4. Einstein

5. Newton 6. abstraction

سال‌های بعد توسعه سریعی پیدا می‌کند. این مبحث از مکانیک، در وجه تعبیری مسلط‌اش، که بور^۱ از آن دفاع می‌کند و روابط قطعیت‌ناپذیری^۲ مورد نظر هایزنبرگ^۳ نیز مؤید آن است (۱۹۲۷)، به نوبه خود نظریه جبر علی^۴ کلاسیک را به زیر سؤال می‌برد، سؤالی که به سهم خویش توسط کسانی چون اینشتاین، شرودینگر^۵ و بروی^۶، که ایرادهای شان در این زمینه هنوز هم نقطه مرکزی مباحثه‌ای حیاتی درباره آینده فیزیک را تشکیل می‌دهد، مورد اعتراض قرار می‌گیرد.

در حوزه زیست‌شناسی نیز نوآوری‌ها از آن‌چه گفتیم کمتر شورانگیز نیست. از یک سو، نظریه داروین را داریم که سبب می‌شود تا طبیعت نیز در قلمرو تاریخ وارد شود. از سوی دیگر، شاهد فرونشستن نزاع قدیمی مکانیسم با ویتالیسم هستیم که جا را برای نوعی رویکرد کارکردنگرانه^۷ به ذات زنده باز می‌کند. در پرتو این تغییر چشم‌انداز است که فیزیولوژی^۸ و عصب‌شناسی^۹ به پیشرفت‌های مهمی دست می‌یابند در حالی که به دنبال کارهای پاستور^{۱۰} راه برای پزشکی مدرن، و بر اثر موفقیت‌های مندل، راه پیشرفت علم ژنتیک^{۱۱} یا نظریه وراثت^{۱۲} هموار می‌شود.

سرانجام به علوم اجتماعی می‌رسیم. این علوم که تا مدت‌های مدید بر مطالعه مکان و زمان بشری (تاریخ، جغرافیا، اقتصاد، جامعه‌شناسی) متمرکز بودند، از ۱۸۸۰ به بعد، با پیدایش سه رشته جدید، که پدیده نمایش را از سه زاویه متفاوت می‌نگرند، به غنای بیشتری دست می‌یابند. نخست باید از زبان‌شناسی جدید یاد کنیم که اصول آن را زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دو سوسور^{۱۳} (۱۸۵۷-۱۹۱۳) بنا نهاد؛ این علم جدید

1. Bohr 2. relations d'incertitude 3. Heisenberg
4. déterminisme 5. Schrödinger 6. Broglie
7. approche fonctionnelle 8. Physiologie 9. neurologie
10. Pasteur 11. génétique 12. hérédité
13. Ferdinand de Saussure

با زبان‌شناسی به معنای کلاسیک کلمه^۱، که بیشتر ناظر بر شناخت تحول تاریخی زبان‌ها بود تا مایل به شناسایی کارکرد درونی آن‌ها، فرق دارد و اندیشه‌های بنیادگذار آن تازه نیم‌قرن بعد است که نتایج و آثار خود را به بار می‌آورند.

دومین علم اجتماعی جدید مردم‌شناسی است که پایه‌های گسترش فتوحات استعماری توسعه می‌یابد، ضمن آن‌که ویران‌کننده ایدئولوژی قوم‌مدارانه‌ای^۲ است که سرچشمه الهام آن را تشکیل می‌دهد. در واقع، مردم‌شناسی، به موازات کشف غنای عادات و تصورات «ماقبل منطقی» (لوی-برول^۳)، به مرحله‌ای می‌رسد که به ادعای «برتری» تمدن‌های اروپایی اعتراض کند، و در پس پشت «عجایب» جوامع بدون خط، وحدت عمیق امر نمادین را کشف کرده، به ارزش آن پی ببرد. به عبارت دیگر، [به جای اقوام متعدد و متفاوت جهان]، با واقعیت نوع بشر آشنا شود.

سرانجام، به سومین علم جدید، یعنی روان‌کاوی می‌رسیم. این اصطلاح پسیکانالیز، که در ۱۸۹۶ توسط پزشک وینی، زیگموند فروید^۴ (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، ساخته شد، اگرچه، بنا به قول کارل پوپر^۵، بیانگر علمی به معنای جاری کلمه نیست، اما به حد مبحث تازه‌ای از متافیزیک^۶، یا به حد شاخه‌ای از روان‌شناسی یا روان‌درمانی^۷ نیز تقلیل نمی‌یابد. ناخودآگاه^۸ فرویدی، نه تنها مفهوم کلی رمانتیک یا مقوله‌ای از شناخت و طبقه‌بندی بیماری‌ها^۹ نیست، بلکه نام «مرجع»^{۱۰} جهانشمولی است که به نظر می‌رسد پیدایش آن با پیدایش زبان، و با پیدایش امر نمادین به‌طور کلی، هم‌رخداد^{۱۱} باشد. کاوش در ناخودآگاه، چه از خلال علایم

1. Philologie 2. ethnocentrique 3. Lévy-Bruhl
4. Sigmund Freud 5. Karl Popper 6. métaphysique
7. Psychiatrie 8. inconscient 9. nosographie 10. instance
11. concomitante

بیمارگونه روان‌پریشی باشد (مطالعه هیستری، با همکاری یوزف برویر^۱، ۱۸۹۵)، و چه از مسیر سه‌گانه بررسی رؤیا، کار کرده یا ناکرده‌ای که ناخودآگاه از دست کسی در می‌رود^۲، و کنایه‌گویی (Witz) در نزد سوژه^۳ «عادی»، در هر حال اقدامی است از مقوله رمزخوانی و رمزگشایی.^۴ در هر صورت، همین فکر است که فروید - که به نظر نمی‌رسد از پژوهش‌های دانشمند به تقریب هم‌زمان خویش، یعنی سوسور، اطلاعاتی داشته است - می‌کوشد در رسالات سه‌گانه‌اش به خواننده نشان دهد: تعبیر رؤیا^۵ (۱۹۰۰)، روان‌آسیب‌شناسی زندگی روزمره^۶ (۱۹۰۱)، و کنایه‌گویی در رابطه‌هایش با ناخودآگاه^۷ (۱۹۰۵). در هر سه این رساله‌ها نشانه بارز تلقی واحدی از «صحنه» روانی را می‌بینیم که جایگاه «نمایش»ی است که روان ناخودآگاه عامل پنهانی آن است.

در مقابل تحولاتی این‌چنین در زمینه‌های هنری و علمی، آهنگ تحول اندیشه‌های فلسفی، به موازات آن‌ها، بسیار خفیف به نظر می‌رسد. با این همه، تحولات و دگرگونی‌های فلسفه، اگرچه نسبت به تحولات علمی و هنری کمتراند، اما در همین فاصله سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴ به همان اندازه عمیق‌اند.

خاستگاه تحولات فلسفه در این دوره به نگرانی‌هایی برمی‌گردد که ریاضی‌دانان نسبت به بنیادهای ماده علمی خودشان احساس می‌کردند، چرا که استحکام آن بنیادها تضمینی برای استحکام بنیاد مجموعه دانش بود. برای آن‌که مجموعه دانش بشری بتواند با اطمینان کامل توسعه یابد،

1. Josef Breuer

۲. acte manqué. منظور این است که قرار نبوده کاری بکند (یا برعکس)، اما ناخودآگاه از دستش در می‌رود و می‌کند (یا برعکس) - م.

۳. sujet. برای این معنا از اصطلاح «سوژه» در فارسی کلمه مناسبی نیافته‌ام - م.

4. déchiffrement 5. Interprétation des rêves

6. Psychopathologie de la vie quotidienne

7. Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient

لازم است که اصول پایه‌ای ریاضیات به زبانی روشن و دقیق، که به هیچ‌گونه پیش‌فرض شهودی، آزمونی یا متافیزیکی آمیخته نباشد، بیان گردند. در حالی که، در ۱۸۸۰، چنین نبود.

در آن سال، در واقع، شیوه درک زبان ریاضی همچنان در چنبره آیینی گرفتار بود که دیگر نمی‌توانست خوشنودی اکثریت ریاضی‌دانان را تأمین کند. این آیین که، از جمله، مورد قبول مکتب ماربورگ^۱ به ریاست فیلسوفی از پیروان فلسفه نوکانتی، به نام هرمان کوهن^۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۸) بود، اساساً به دستگاه فلسفی کانت تکیه داشت که صد سال پیش‌تر (۱۷۸۱) در کتاب معروف نقد عقل ناب^۳ عرضه شده بود.

فلسفه «انتقادی» کانت چیست؟ فلسفه‌ای است مربوط به بنیاد و حدود «توانایی شناخت» ما. این نظریه، در پایه خویش، بر توصیف و طبقه‌بندی - بحث‌انگیز - احکام^۴ نهاده است.

به عقیده کانت، هر حکمی نوعی فعل ذهنی است که ارتباطی میان محمول^۵ و موضوع^۶ برقرار می‌کند. این ارتباط در جمله‌ای به شکل «الف ب است» بیان می‌شود. این حکم یا تحلیلی^۷ است یا ترکیبی^۸. در حکم تحلیلی، محمول در تعریف خود موضوع نهفته است. مثل این‌که بگوییم: «همه اجسام دارای بُعد هستند». بُعد یا گستردگی در خارج، از خواص ذاتی هر جسمی است، و بنابراین، حکمی که مثال آورده شد، شناخت ما را روشن‌تر می‌کند اما چیزی بر آن نمی‌افزاید. در حالی که، در حکم ترکیبی، برعکس، با پیشرفت حقیقی دانش سروکار داریم.

احکام ترکیبی، به نوبه خود، به دو قسم تقسیم می‌شوند: پیشینی^۹

1. Marburg 2. Hermann Cohen 3. Critique de la raison pure

4. jugements 5. prédicat 6. sujet 7. analytique

8. synthétique 9. a priori

و پسینی^۱. در حکم ترکیبی پسایند، دلیل ارتباط میان محمول و موضوع از خارج تأمین می‌شود. این دلیل را تنها در یک شهود آزمونی^۲ می‌توان یافت. به عنوان مثال: «همه اجسام وزن دارند» - چون وزن داشتن یا سنگینی^۳، برخلاف بُعد یا گستردگی در خارج، جزو ذاتی اجسام نیست [یعنی از صریف تعریف آن‌ها بر نمی‌آید]. در حکم ترکیبی پیشینی، برعکس، ارتباط میان محمول و موضوع، خصلتی ضروری و همیشگی است. این ارتباط بر «تجربه‌ای اندیشگی» نهاده شده که از هر گونه واقعیت، از هر گونه شهود ناب، مستقل بوده، امری ناآزمونی است. به عنوان مثال « $۱۲ = ۵ + ۷$ »، یا «خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است» دو نمونه از احکام ترکیبی پیشینی‌اند.

کانت در نخستین بخش نقد، که عنوان آن «حس شناخت ترانساندانتال»^۴ است، می‌گوید که قضایای ریاضی، جملگی، از احکام ترکیبی پیشینی‌اند. در هندسه، شهود ناب از سنخ فضایی است: ذهن من روابطی را میان نقاط، خطوط و سطوح واقع در یک فضای ذهنی می‌جوید. در حالی که در حساب شهود ناب از سنخ زمانی است: ذهن من حاصل جمعی را به نوعی پیامدی اعداد تشبیه می‌کند که، مانند اندیشه، در زمان جریان دارد.

تمامی قضایای فیزیک، اما، مانند همه قضایای علوم طبیعت به طور کلی، از احکام ترکیبی پسایند هستند. و به همین دلیل نیز تا بی‌نهایت بازنگریستن‌اند.

با این همه، در میان قضایای ریاضی و قضایای فیزیکی، خصلت مشترکی هم وجود دارد: همه آن‌ها مبتنی بر این فرض هستند که تجربه داده شده‌ای در شهود حسی داشته باشیم. شهود حسی مورد بحث، اعم از این که شهودی ناب یا آزمونی باشد، در هر صورت، وجود شناسایی

بدون یاری تجربه^۱، یعنی بدون برخورد یک مفهوم با یک شهود حسی، ناممکن است. کانت تصریح می‌کند که «اندیشه‌های بدون محتوا [= مفهوم‌های فاقد داده‌های برخاسته از شهود حسی] اندیشه‌هایی توخالی‌اند؛ شهودهای حسی فاقد مفهوم [= داده‌های حسی فاقد قالب نظری]، نایبنا هستند.»*

پس، عقل^۲، در هیچ موردی، نباید از مرزهای تجربه فراتر رود. تنها شناسایی ممکن همان است که در درون مرزهای تجربه، یا، به عبارت دیگر، در پهنه «نمود»^۳ها پیش می‌آید. این که چیزها «فی‌نفسه» یا «در خود»، مستقل از نحوه نمودار شدنشان بر ما، چه‌گونه‌اند هیچ کس نمی‌داند: این نخستین برنهاد کانت است.

با این همه، تجربه در مقامی نخواهد بود که حرف آخر را بزند، زیرا شرایط امکان تجربه، خود، شرایطی آزمونی نیستند. چنان‌که دیدیم، شهودهای حسی ما، [از نظر کانت،] در درون قالب^۴های پیشینی مکان^۵ و زمان^۶ که به ساخت حساسیت^۷ ما تعلق دارند رخ می‌دهند. همچنین‌اند مفهوم‌های ما، که همگی برخاسته از دوازده «مقوله»^۸ کلی‌اند که از آن فهم^۹ ما هستند. خلاصه، ذهن شناسنده، ذهن «ترانساندانتالی» است مقدم بر هر گونه تجربه ممکن، چندان که عینیت^{۱۰} علم ربطی به شرایطی که علم در آن تولید شده است ندارد و مستقل از آن‌هاست: این دومین برنهاد کانت است.

1. expérience

* Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. Paris, PUF, 1968, "Introduction à la logique transcendantale", P. 77.

(پانوشته‌های با علامت ستاره از مؤلف است).

2. raison

۳. phénomène. این واژه را در فلسفه، به‌ویژه در سنت فلسفی کانت و هگل، به «نمود»

ترجمه می‌کنیم. و در علوم اجتماعی به «پدیده» م.م.

4. forme 5. espace 6. temps 7. sensibilité 8. catégorie

9. entendement 10. objectivité

1. a posteriori 2. intuition empirique 3. pesanteur

4. Esthétique transcendantale

این دو بر نهاد مکمل یکدیگر اند. بر نهاد نخست ما را از جزمیت^۱ می‌رهاند، جزمیتی که هر عقلی و انواده به خویشتن خویش (مانند مورد لایب‌نیتس^۲) در دام آن خواهد افتاد. بر نهاد دوم، عامل رهایی ما از شکاکیت است که اگر به همه چیز از دریچه چشم آزمونگرایی بنگریم در دام آن خواهیم افتاد (مانند مورد هیوم^۳). کانت، پس از آنکه شناسایی را از دو خطری که در کمین‌اش نشسته‌اند به شیوه‌ای که دیدیم برکنار داشت، توانست احساس کند که به هدف خود رسیده است. او موفق شده بود فلسفه را از «میدان نبرد» (Kampfplatz)ی که متافیزیک‌های متخاصم با یکدیگر وی را در آن از حرکت بازداشته بودند برهاند و کاری کند که فلسفه «در راه مطمئن علم»^۴ وارد شود. رسالت فیلسوف، از این پس، این نخواهد بود که به برپایی داربست‌های نظریه‌های نظروزرزانه^۵، بی‌ثمر و به همان اندازه دلخواسته، همت گمارد، بلکه عبارت خواهد بود از همگامی با کار علم از راه روشن‌تر کردن مفاهیم علمی. به عبارت دیگر، کار فلسفه این خواهد بود که ببیند آیا کار علمی انجام شده در چارچوبی که در کتاب نقد عقل ناب تعیین شده بود صورت گرفته است یا نه.

فلسفه کانت، که فلسفه علم و فلسفه‌ای مآل‌اندیش و محتاط است، از یک لحاظ اوج موفقیت جریان عقل‌گرایی در دوره بیداری است. البته، نظریه شناخت^۶ وی، چنان‌چه به دقت نگریسته شود، دشواری‌های بسیار دارد. ولی، به‌رغم این دشواری‌ها، راسیونالیسم کانت همچنان نوعی الگو را تشکیل می‌دهد که بیش از یک‌صد سال پس از آن، همه کسانی که مانند کانت بر آن‌اند که وظیفه اصلی فلسفه کمک به بنیادگذاری علم است، بدان ستاد خواهند کرد. و همچنان باور خواهند داشت که خود این وظیفه می‌تواند به شیوه‌ای علمی انجام شود.

امروزه اما می‌دانیم که این دو باور اخیر تا حدی موهوم از آب درآمده‌اند. ولی، پیش از آن‌که ویتگنشتاین^۱ (۱۹۲۱) و هایدگر^۲ (۱۹۲۷) به صحنه بیایند هیچ فیلسوفی آن‌چه را که گفتیم به زبان نمی‌آورد. زیرا، جنبش مخالفت با کانت که از ۱۸۸۰ درمی‌گیرد، [تا آمدن ویتگنشتاین و هایدگر] چندان متوجه فکرت‌های بزرگ کانت نیست، بلکه بیشتر ناظر بر شیوه‌ای است که کانت آن فکرت‌ها را به کار انداخته است. به عبارت دیگر، بیشتر متوجه نقشی است که نظریه ریاضی کانت برای شهود حسی قائل است.

در فاصله ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴، مهم‌ترین معترضان به این نظریه فرگه^۳ و هوسرل^۴ هستند. اولی به‌طور کلی با مفهوم شهود حسی مخالف است و آن را رد می‌کند. دومی این مفهوم را نگاه می‌دارد اما معنا و نقش متفاوتی برای آن در نظر می‌گیرد. ولی، هر دوی اینان، در واقع، پیشگام دیگری دارند. زیرا، اعتراض بر ضد نظر کانت، به صورت پوشیده، از ۱۸۱۰، یعنی از هنگامی که از مرگ کانت به زحمت شش سال می‌گذشت، آغاز شده است. کانون اعتراض نیز در امپراتوری اتریش و مجار قرار دارد. یعنی در حوزه فرهنگی وسیعی که در آن، اندیشه کانت، با توجه به ریشه‌های «پروسی»^۵ اش، همیشه برای راه یافتن بیش از هر جای دیگر با دشواری روبه‌رو بوده است.

نخستین منتقد کانت — و، بنابراین، نخستین پیشاهنگ «مدرنیته»^۶ ی فلسفی — برنهارد بولتسانو^۷ (۱۷۸۱-۱۸۴۸) نام دارد. بولتسانو، که متولد پراگ^۸ است، از کشیشان کاتولیک است که «علم دین»^۹ را در دانشگاه چارلز^{۱۰} تدریس می‌کند. وی که ذهنی پربار و پرتبحر دارد، طرفدار اندیشه لایب‌نیتس است. دلیل اول‌اش این است که وی ریاضی دانی برجسته و

1. Wittgenstein 2. Heidegger 3. Frege 4. Husserl
5. Bernhardt Bolzano 6. Prague 7. science de la religion
8. Charles

1. dogmatisme 2. Leibniz 3. Hume
پیشین، مقدمه بر چاپ دوم (۱۷۸۷)، ص ۲۰.
4. spéculatif 5. théorie de connaissance

مؤلف قضایایی^۱ است دارای اهمیت بنیادی از نظر «آنالیز» یا شاخه‌ای از ریاضیات که لایب‌نیس پدرخوانده^۲ آن است. دلیل بعدی این است که بولتسانو به منطق علاقه‌مند است، یعنی به رشته‌ای که در تاریخ باستان در پرتو کارهای ارسطو^۳ و مکتب رواقی^۴ شکل می‌گیرد، ولی بعدها کسانی چون رامون لول^۵ و لایب‌نیس چشم‌اندازهای تازه‌ای برای آن می‌کشایند که در زمان خودشان چندان فهمیده نمی‌شود.

رامون لول (۱۲۳۳-۱۳۱۶)، از مردم کاتالان^۶ در اسپانیا، که بیشتر به نام ریمون لول^۶ معروف است، از آن‌جا که مایل بود یهودیان و مسلمانان را به نیروی استدلالی محکم به سوی ایمان «حقیقی» بکشاند، در اندیشه ایجاد نوعی «فن اعظم» (ars combinatoria) بود که بتواند هر گونه مشکل نظری را حل کند. تا حدی مثل کیمیاگری که می‌بایست قدرتی به بشر بدهد که وی با آن بتواند هر کاری که دلش می‌خواهد با ماده انجام دهد. اما جنگ و جهادهای سرشار از زمین خوردن و زندانی شدن‌های وی در طریق منطقی - الاهیاتی مورد نظرش هرگز به موفقیتی نینجامیدند. چهار قرن پس از او، دکارت را می‌بینیم که همچنان در باب خواب و خیال‌های نظری وی، که از لحاظ دکارت به کلی بیهوده و بی‌اعتبار بودند، به شوخی از او یاد می‌کند.

لایب‌نیس، اما، که آگاه‌تر و عاقل‌تر بود می‌کوشد تا «فن» مورد نظر لول را بهبود بخشد. او که دیپلماتی کارآزموده و از مسیحیان طرفدار جهانشمولی کلیسا است، به سهم خود امیدوار است که بتواند با آسان‌تر کردن وحدت‌شناسایی‌ها به وحدت نوع بشر کمک کند. ولی شاخه‌های جداجدای دانش را چگونه باید به هم پیوند داد؟ با برگرداندن همه آن‌ها به زبانی جهانشمول که در دسترس فهم همگان باشد، یعنی زبان ریاضیات. از این‌جاست که لایب‌نیس می‌کوشد خطی صوری

(lingua characteristic) اختراع کند، متشکل از تعداد کمی علامت‌های ابتدایی که، به کمک قواعدی ترکیبی، بتواند همه مفاهیم اندیشیدنی را ثبت کند. اگر چنین دستگاهی از نمادهای قراردادی به وجود آید، کافی است با کمک عملیاتی مکانیکی کاری کرد که جواب هر مسئله‌ای با چند محاسبه ساده به دست آید (calculus ratiocinator). معاصران لایب‌نیس، در این گونه پژوهش‌های تا مدت‌ها ناشناخته مانده، چیزی جز تمایلی شگفت‌انگیز به خواب و خیال‌بافی نمی‌بینند. کانت از این مسائل، و نیز به‌طور کلی از منطق، بی‌خبر است و اعتنایی به آن‌ها - که از نظر وی موادی بیهوده‌اند که به گمان او از زمان ارسطو به بعد هیچ پیشرفتی نکرده‌اند* - ندارد. این مهم‌ترین دلیل مخالفت بولتسانو^۷ طرفدار لایب‌نیس با فلسفه کانت است.

اما دلیل دیگری هم وجود دارد. بولتسانو، که به هنرهای منطق اعتماد کافی دارد، فکر می‌کند که اگر منطق به درستی به کار بسته شود می‌تواند برای مشکل مربوط به بنیاد ریاضیات راه‌حلی قانع‌کننده‌تر از راه‌حل مورد نظر کانت ارائه دهد. وی همین نظر را در کتابی با عنوان در باب راه‌حل قرار دادن ریاضیات بر بنیادهای بهتر^۱ (۱۸۱۰) به تفصیل بیان می‌کند. این اثر، که در آن زمان توجه کسی را به سوی خود برنمی‌گیخت، نخستین اثری است که دو مفهوم حکم ترکیبی پیشینی و شهود ناب هر دو را مورد تردید قرار می‌دهد، دو مفهومی که بولتسانو آن‌ها را «ناپروورده» و تناقض‌دار می‌داند، شهود، اعم از آن‌که مکانی یا زمانی باشد، در واقع همیشه آزمون‌نی است. شهود - مانند توسل به شکل در برهان‌های هندسی - می‌تواند نقشی فرعی، از نوع نقش‌های آموزشی، داشته باشد. ولی بر مبنای شهود هیچ‌گونه قضیه علمی که درخور این عنوان باشد نمی‌توان

* پیشین، مقدمه بر چاپ دوم، ص ۱۵.

1. Contributions à une exposition des mathématiques sur de meilleurs fondements (1810).

1. théorèmes 2. Aristote 3. stoïcien 4. Ramon Lulle
5. Catalan 6. Raymond Lulle

ساخت. اگر - چنان‌که کانت می‌خواست - بخواهیم ریاضیات را بر پایه‌هایی مستحکم استوار بداریم، لازم است که این پایه‌ها از هرگونه عنصر شهودی خالی و به‌شیوه‌ای منحصرأ منطقی در نظر گرفته شده باشند. خلاصه، همین تمایل به موفق شدن در جایی که کانت در آن با شکست روبرو شده بوده است که سبب می‌شود تا بولتسانو آیین کانتی «حس‌شناخت ترانساندانتال» را رد کند. به رغم برکنارماندگی و حاشیه‌نشینی ویژه‌ای که چنین انتخابی بولتسانو را بدان محکوم می‌کند، وی کارهای خودش را همچنان دنبال کرده، با بی‌اعتنایی نسبی به قضاوت دیگران، کتابی ماندگار به نام *نظریه علم*^۱ (۱۸۳۷) منتشر می‌کند که اثر دیگری با نام *پارادوکس‌هایی در باب نامتناهی*^۲ (۱۸۵۱)، که پس از مرگ وی منتشر می‌شود، دنباله آن است.

نشانه‌هایی از پژوهش‌های بعدی ریشارد دکیند^۳ (۱۸۳۱-۱۹۱۶) در ریاضیات، در باب طبیعت اعداد ناگویا^۴، یا ابداع نظریه مجموعه‌ها^۵ (۱۸۷۲) توسط دانشمندی دیگر - که او نیز به شدت تمام به مخالفت با کانت برخاست - به نام گئورگ کانتور^۶ (۱۸۴۵-۱۹۱۶) در آخرین نر بولتسانو نهفته است.

و اما کتاب *نظریه علم*، در واقع، به نوعی از سرگیری بلندپروایی لایب‌نیتسی ریاضیات جهانشمول (mathesis universalis) است، به عبارت دیگر، از سرگیری طرح یکی کردن دانش بشری با استفاده از قواعدی خالصاً منطقی است. در این نظریه، علاوه بر این، مفهوم کلی تازه‌ای مطرح می‌شود که مفهوم «تصور در خود»^۷ نام دارد، تا با آن بتوان بر فرقی بین محتوای مفهومی یک تصور، از یک سو، و تصویرهای ذهنی درخیزر بیان کردن آن، از سوی دیگر، انگشت گذاشت. به بیان کلی‌تر، در

1. *Théorie de la Science*2. *Paradoxes sur l'infini*

3. Richard Dedekind

4. irrationnel

5. *théorie des ensembles*

6. Georg Cantor

7. représentation en soi

این کتاب نظریه‌ای بسط داده می‌شود که سرچشمه الهام آن از افلاطون است؛ بنا به این نظریه، قوانین منطقی، که از «حقیقتی در خود»، مستقل از ذهنیت ما، برخوردار هستند، با فرایندهایی که در ذهن ما برای بیان آن‌ها صورت می‌گیرد فرق دارند و نمی‌توان آن‌ها را به حد این فرایندها کاهش داد.

بدین سان، بولتسانو را می‌توان از پیشگامان نوعی «منطق‌گرایی»^۱ دانست که به واقعیت خارجی گوهرهای منطقی اعتقاد دارد، اعتقادی که در پایان قرن نوزدهم در نزد کسانی چون فرگه و هوسرل دوباره رو آمد. کار بولتسانو، با همه جهات استثنایی‌اش، تازه پس از مرگ او بود که آغاز به درخشیدن کرد. این اندیشه‌ها، در این حالت، بر فیلسوفانی تأثیر گذاشت که مانند خود بولتسانو، با وجود از سر گرفتن القائات کانت، مبنی بر این که فلسفه باید «در راه مطمئن علم» وارد شود، از انتقاد به کانت نیز ابائی نداشتند.

تأثیر بولتسانو، که به‌ویژه در اتریش و لهستان محسوس بود، به عنوان مثال در آثار کسانی چون فرانتس برتانو^۲ (۱۸۳۸-۱۹۱۷) آشکار است. وی که از پیروان فرقه دومینیکن بود در آلمان به دنیا آمد ولی در وین تدریس می‌کرد. یکی دیگر از این افراد آلکسیوس فن ماینونگ^۳ (۱۸۵۲-۱۹۲۰) بود، که پس از آموزش در نزد برتانو، قسمت اساسی عمر خود را در گراتس^۴ گذراند. برتانو و ماینونگ، با کارهای خود، بر عمق تفکرات بولتسانو در باب ساخت اندیشه، به‌ویژه، در باب رابطه‌ای که فعل ذهنی را به موضوع آن ربط می‌دهد و آن دو را با هم یکی می‌کند افزودند. هر دو بر ضرورت این نکته تأکید می‌کنند که باید از هرگونه تعبیر ذهنی درباره محتوای منطقی مفاهیم پرهیز کرد. کارهای این دو تن نیز به نوبه خویش از منابع الهام فرگه و هوسرل بود.

1. logicisme 2. Franz Brentano 3. Alexius von Meinong

4. Graz

یکی دیگر از شاگردان برتنانو، کازیمیر توآردوسکی^۱ لهستانی (۱۸۶۶-۱۹۳۸) بود که مؤلف کتابی است به نام در باب محتوا و موضوع تصورات^۲ (۱۸۹۴)؛ وی با این اثر عامل انتشار نظرات بولتسانو در کشور خویش شد. او، در طول سال‌های آموزش و تدریس در دانشگاه لووو^۳، از ۱۸۹۵ تا ۱۹۳۰، نسلی از منطقی‌ها را تربیت کرد که مایل بودند نظریه علم را از قید هرگونه اندیشه‌ای که بخواهد آن را به حد داده‌های روان‌شناختی یا آزمونی کاهش دهد رها کنند. این جماعت اهل منطق - لوکازیویچ^۴، لسنیوسکی^۵، تارسکی^۶، کوتاربینسکی^۷ - پس از جنگ جهانی اول، مکتب ورشو را تشکیل دادند که پژوهش‌های آن بر کارناپ^۸، پوپر و کواین^۹ تأثیر گذاشت.

در این میان، منطق به معنای خاص کلمه، که از زمان لایب‌نیتس به بعد هرگز پیشرفتی نکرده بود، می‌بایست در پرتو کارهای سه دانشمند دیگر، به پیشرفتی شایان نایل آید: جورج بول^{۱۰} ایرلندی، چارلز اس. پیرس^{۱۱} آمریکایی، و گوتلوب فرگه^{۱۲} آلمانی. آثار این سه تن - و به ویژه آثار فرگه^{۱۲} - به راستی نقطه عزیمت فلسفه مدرن‌اند و به معنای مربوط به بنیاد ریاضیات پاسخ‌هایی می‌دهند که تا آن زمان کس نشنیده بود. همین آثار - به موازات آثار نیچه^{۱۳} - توجهی تازه را نسبت به شکل زبان برمی‌انگیزند.

اما «بحران» ناشی از بحث نمایش، با این آثار فرو نمی‌نشیند و تمام نمی‌شود. ولی باید گفت که تفکر درباره این بحران، دست‌کم، این حسن را داشته که به فلسفه اجازه داده است از قید اندیشه کانت رها شود، سپس پی ببرد که طرح مورد نظر کانت را می‌توان با دنبال کردن

1. Kasimir Twardowski 2. Du contenu et de l'objet des représentations
3. Lwow 4. Lukaszewicz 5. Lesniewski 6. Tarski
7. Kotarbinski 8. Carnap 9. Quine 10. George Bool
11. Charles S. Peirce 12. Gottlob Frege 13. Nietzsche

راه‌هایی دیگر ادامه داد، چرا که پافشاری بر سر راهی که کانت گشوده بود به بن‌بست می‌انجامید. همین کشف بود که، همراه با عواملی دیگر، متفکران قرن بیستم را واداشت تا تلقی کلاسیک فلسفه از مفهوم عقل را، که میراث دکارت و عقل‌گرایی دوران بیداری بود، دوباره به زیر سؤال ببرند.

راه مطمئن علم

۱. پیشرفت منطق

اگر بتوان از پیشرفت - یا، دقیق‌تر بگوییم، از نوزایش - منطق در قرن نوزدهم سخن گفت، آغاز آن را باید در دو کتاب بزرگ جورج بول (۱۸۱۵-۱۸۶۴) یافت: تحلیل ریاضی منطق^۱ (۱۸۴۷) که در عنوان فرعی آن: «جستاری در حساب استدلالی»، اصطلاح لایب‌نیسی calculus ratiocinator آشکارا از سر گرفته شده - و قوانین اندیشه^۲ (۱۸۵۴).

بول که ریاضی‌دانی معتبر، متخصص آنالیز و جبر، بود با لایب‌نیس این فکر مشترک را داشت که ریاضیات فقط علم عدد و کمیت^۳ نیست، بلکه نوعی زبان راستین صوری است که رسالتی جهانشمول دارد. وی معتقد است که می‌توان روش‌های جبری را در انواع بسیار زیادی از

1. L'Analyse mathématique de la logique 2. Les Lois de la Pensée
3. quantité

حوزه‌ها، یا، چنان‌که هموطن‌اش اوگوستوس دو مورگان^۱ (۱۸۰۶-۱۸۷۱) گفته، در انواع بسیاری از «عوامل گفتار»^۲ به کار برد. و برای آزمودن همین فرضیه^۳ در عمل است که بول بر آن می‌شود تا نظریهٔ ارسطویی قیاس اقترانی^۴ را با برگرداندن آن به زبان جبر دوباره زنده کند.

فرض کنیم دو متغیر^۵ x و y نمایشگر دو طبقه از اشیاء هستند. دستاورد ویژهٔ بول در این زمینه این است که عدد ۱ را نماد طبقهٔ پر^۶ (عالم گفتار) و ۰ را نماد طبقهٔ خالی^۷ و علامت v را - که هنوز کمیّت بخش^۸ به معنای دقیق کلمه نیست - نماد واژهٔ «از» یا «از شمار»^۹ می‌گیرد. با این علامت‌گذاری، حکمی مانند این حکم که «همهٔ آدمیان میرنده‌اند» به «همهٔ y ها از شمار x اند»، یا، به عبارت دیگر: $vx = y$ تبدیل می‌شود. از معادلهٔ هم‌جواب آن، یعنی از $0 = y - vx$ ، به آسانی می‌توان، به کمک یک رشته عملیات سادهٔ جبری، فورمول‌های دیگری را بیرون کشید، مثل: $0 = (1 - x)y$ که معنایش این است: «آدمیان نامیرنده نداریم».

اگر این نظام نمادها را به صورت دستگامی منظم به کار ببریم همهٔ ابهام‌های معناشناختی^{۱۰} موجود در ذات نظام قیاس اقترانی سنتی زده می‌شوند و کاربرد مکانیکی قواعد محاسبه هرگونه خطر اشتباه را از فرایند قیاسی^{۱۱} رفع می‌کند. بول، بدین‌سان، با روشی اساساً صوری^{۱۲} به مجموعهٔ نتایجی دست می‌یابد که ارسطو فقط به طریق آزمون به آن‌ها رسیده بود.

وی که با این پیشرفت نخستین در کار خودش تشویق شده بود به این فکر می‌افتد که ببیند آیا امکان کاربرد همین فن منطقی برای حل مشکل‌های فلسفی وجود دارد یا نه. بول، برخلاف آنچه کارناپ بعدها به

1. Augustus De Morgan 2. univers de discours 3. hypothèse
4. syllogisme 5. variable 6. classe pleine 7. classe vide
8. quantificateur 9. "quelques" 10. sémantique
11. processus déductif 12. formel

آن می‌اندیشد، در هوای این نیست که فلسفه را به کلی از میان بردارد، بلکه، به هوای همان رؤیای بزرگی که لایب‌نیتس در سر می‌پروراند، در فکر آن است که گسترش فلسفه را آسان‌تر کند. و برای این کار، می‌کوشد تا عام‌ترین قوانین اندیشه را با استفاده از علائم جبری بیان کند و نوعی نظریهٔ جامع استدلال قیاسی به وجود بیاورد. چنین اقدامی، که در بخش نخست اثر وی در ۱۸۵۴ آزموده شده، به دشواری‌هایی قابل‌توجه، به‌ویژه، از رهگذر نواقصی که در علامت‌گذاری‌های به کار برده شده‌اش دیده می‌شد، برمی‌خورد. از این گذشته، دومین بخش اثر وی، که می‌خواهد با همان روش به استنتاج قواعد استقراء^۱ دست بیابد - یعنی قوانین بنیادی حساب احتمالات را کشف کند - گرفتار مشکل‌های ترسناکی می‌شود و وامی‌ماند. سرانجام این‌که بول، چون زندانی این فکر است که کافی است طرز کار اندیشه را مورد ملاحظه قرار دهیم تا قوانین «طبیعی» را بشناسیم، موفق نمی‌شود محاسبهٔ منطقی را از درون‌نگری روان‌شناختی^۲ جدا کند.

جبر مورد نظر بول، با وجود محدودیت‌هایی که تحققی طرح گستردهٔ وی بدان برمی‌خورد، نقش بنیادینندهٔ خود را همچنان حفظ می‌کند. همین جبر سبب می‌شود که منطق نمادین^۳ بتواند به مرتبهٔ یک علم، با شأن علمی کاملی آن، دست بیابد. از این طریق منطق نمادین به مجموعه‌ای از علائم و قواعد خودبنیاد، که دقت علمی آن‌ها به اندازهٔ ریاضیات است، تبدیل می‌شود. از این‌جا راهی پیش پای این علم گشوده می‌شود که توسعهٔ آتی آن نامحدود است.

توسعهٔ منطق نمادین با کارها و آثار چارلز اس. پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) ادامه می‌یابد. وی که فیلسوف و دانشمندی با علایق متعدد است و مانند

1. induction 2. introspection psychologique 3. logique symbolique

روشنفکران آن زمان انگلیس جدید، از فرهنگ اروپایی تغذیه شده است، برخلاف انتظار، در ضمن از الهامبخشانِ جریانی از اندیشه است که در نوع خود اساساً آمریکایی است، یعنی جریان «پراگماتیسم»، هر چند که سرانجام، برای آنکه خودش را از معنای ویژه‌ای که شاگرد وی، ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) به این واژه داده است متمایز کند، ترجیح می‌دهد که واژه «پراگماتیسیسم»^۲ را برای نام‌گذاریِ آیین خویش برگزیند.

این اصطلاحِ آخری، بیش از آنکه بیانگر دستگاه فلسفی در معنای کلاسیک کلمه باشد، در واقع، از نظر پیرس، دو نظریهٔ بنیادی را دربر می‌گیرد: تلقی ویژه‌ای از حقیقت که نمی‌خواهد حقیقت را از برهان آزمونی جدا سازد، و از سوی دیگر، روشی منطقی که به گفتهٔ پیرس در متنی نوشتهٔ ۱۸۷۹ - می‌بایست «افکار ما را روشن‌تر کند»^۳. طرح پیرس، که به نحوی انکارناپذیر از اصالت خاصی برخوردار است، این هدف را دنبال می‌کند که ما را از بیماریِ مشکل‌های دروغینی که زائیدهٔ متافیزیکی زیادی دور از واقعیات حس مشترک آند خلاص کند. طرحی که، این بار، به روشنی نشانه‌هایی پیشرس از طرح کارناب را در خود دارد.

پیرس - که آثار کانت را با ولع زیاد می‌خواند و صفت «پراگماتیک» را از همان آثار برمی‌گیرد تا از آن خود کند - پیرسی که، در ضمن، مانند بولتسانو به کانت ابراد می‌گیرد که نقشی زیادی مهم به شهود حسی داده است، و، بنابراین، نسبت به فلسفهٔ کانت نظری انتقادی دارد، پژوهش‌های منطقی‌اش را در مسیری که جبر بول آن را ترسیم کرده است پیش می‌برد. وی می‌کوشد، از یک سو، نظام علامت‌گذاریِ این منطق را ساده‌تر کند، و، از سوی دیگر، به پیشنهاد یکی از شاگردان‌اش (۱۸۸۳)، عواملی

1. William James 2. Pragmatismo

* «چه‌گونه افکارمان را روشن کنیم»، متنی که در اثر زیر تکرار شده است:

Charles S. Peirce, *A la recherche d'une méthode*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1993. P. 155-175. 3. sens commun

کمیت‌بخش در آن وارد کند: کمیت‌بخش‌هایی عام (مانند «همه...») یا موردی (مانند «برخی»). ولی، پیرس، بیش از آنکه علاقه‌مند به تکنیک محاسبه باشد، مجذوب فلسفهٔ منطق، به ویژه علاقه‌مند به توصیف انواع اصلی نشانه‌هاست، و آن‌ها را به سه خانواده تقسیم می‌کند: نمادها (tokens)، شاخص‌ها (indices) و شمایل‌ها (icons). آثار فراوان او در این زمینه وی را به بنیادگذار - تا مدت‌ها ناشناخته - مادهٔ علمی تازه‌ای به نام «نشانه‌شناسی»^۱ یا علم نشانه‌ها، تبدیل می‌کنند. بدین سان، پیرس، همراه با فردینان دو سوسور از نیاکان زبان‌شناسی مدرن است.

در پایان قرن نوزدهم، معروف‌ترین رسالهٔ منطقی، به نام درس‌هایی در جبر منطق^۲، نوشتهٔ ارنست شرودر^۳ (۱۸۹۰)، اساساً بر پژوهش‌های بول و پیرس تکیه دارد و به آن‌ها استناد می‌کند، پژوهش‌هایی که کارهای منطق‌دانانی چون جوزپه پئانو^۴ (۱۸۵۸-۱۹۳۲) و ارنست زرمیلو^۵ (۱۸۷۱-۱۹۵۳) نیز از آن تبعیت می‌کنند. با این‌همه، حرکت واژگون‌سازی که، از لحاظ تاریخی، بخش بزرگی از فلسفهٔ قرن بیستم می‌بایست از آن نشأت بگیرد از اثری، با سرچشمه الهام تا حدود زیادی متفاوت، یعنی از آثار ریاضی‌دان منفردی، به نام فرگه، آغاز می‌شود.

گوتلب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵)، استاد ریاضی دانشگاه ینا^۶، در محیط فرهنگی ویژه‌ای که اندیشه‌های کانت و ریاضی‌دانی به نام فریدریش گوس^۷ (۱۷۷۷-۱۸۵۵)، بر آن تسلط داشت بزرگ شده و بالیده است. او نیز مانند کانت، که وی در ضمن از کمی علاقهٔ او به منطق اظهار تأسف می‌کند، گرایش به این دارد که پایه‌های شناخت علمی، و قبل از همه پایه‌های ریاضیات، را، با روشن کردن مبانی آن، مستحکم کند. این رشته

1. Sémiotique 2. *Leçons sur l'algebre de la logique* 3. E. Schröder
4. Giuseppe Peano 5. Ernst Zermelo 6. Iéna
7. Friedrich Gauss

اخیر، یعنی ریاضیات، همان‌طور که گوس به خوبی ثابت کرده، پایه مشترک همه علوم آزمایشی را تشکیل می‌دهد. در چنین حالتی، پیداست که، در اواخر قرن نوزدهم، بنیادهای خود ریاضیات را دیگر نمی‌توان بر اساس قضایایی که در «حس شناخت ترانساندانتال» [در کتاب نقد عقل ناب]، پیشنهاد می‌شود، در نظر گرفت.

ریاضیات، به رغم آنچه هواداران سخت کیش فلسفه نئوکانتی در این باره عقیده دارند، از مرگ کانت به بعد دچار تحولات بسیار شده است. از یک سو، هندسه‌های غیراقلیدسی را داریم که توسط کسانی چون لوباجوسکی^۱ (۱۸۲۶)، بولیای^۲ (۱۸۲۹) و ریمان^۳ (۱۹۵۳)، در همان راهی که گوس آن را گشوده بود، ساخته شده‌اند. وجود این هندسه‌ها ثابت می‌کند که نظریه‌هایی که هیچ‌گونه رابطه‌ای با فضای اقلیدسی ندارند، اگر بر دستگاه‌هایی از اصول متعارف^۴ منسجم استوار باشند، می‌توانند باقی بمانند و گسترش بیابند. از سوی دیگر، پیشرفت‌هایی که به موازات هم در تدوین و بیان اصول متعارف^۵ [جدید] و، بنابراین، در فرآیند انتزاع^۶، در آنالیز و جبر انجام گرفته، ریاضیات را، اندک‌اندک، از وابستگی به حوزه سنتی اشیاء، یعنی اعداد، رها کرده است. نظریه مجموعه‌ها، که بولتسانو تصورش را داشت، و کانتور عملاً به ساختن آن توفیق یافت، نظریه‌ای که از عدد کمک نمی‌گیرد، از این پس در حکم ساده‌ترین و تردیدناپذیرترین همه نظریه‌های ریاضی به نظر می‌رسد.

این‌هاست شمه‌ای از پس‌زمینه‌های تاریخی تفکرات فرگه. وی، بسیار زود، احتمالاً تحت تأثیر کتاب منطق^۷ (۱۸۷۴)، نوشته فیلسوفی به نام رودلف هرمان لوتزه^۸ (۱۸۱۷-۱۸۸۱)، کتابی که هوسرل نیز آن را خواهد خواند، به این باور می‌رسد که قضایای حساب را نمی‌توان از زمره احکام

ترکیبی پیشینی دانست، بلکه باید آن‌ها را فقط از احکام تحلیلی شمرد، یعنی، خلاصه، از شمار احکامی که اثبات آن‌ها به هیچ وجه نیازمند توسل به شهود حسی نیست. به عقیده فرگه، اگر ما غیر از این فکر می‌کنیم، برای آن است که گزاره‌های ریاضی را به زبان جاری خودمان، که نه روشنی کافی دارند و نه دقت کافی، بیان می‌کنیم. بنابراین، هدف فرگه بر این تعلق می‌گیرد که، برای بهتر مشخص کردن حدود و ثغور شهود حسی، با دوباره قاعده‌بندی کردن حساب در وجه اصول متعارف‌اش، این علم را از قید پیوندهای آن با زبان‌های طبیعی برهاند، و دستگاهی از نشانه‌های قراردادی، مانند آنچه در منطق معمول است، برای آن به وجود بیاورد.

بول، طرحی نخستی از چنین دستگاهی از نشانه‌ها را در اختیار فرگه قرار داده بود. با این همه، بول اگرچه نوعی *calculus ratiocinator*، یعنی تکنیک ویژه‌ای که برخی از مشکل‌ها را به صورت مکانیکی حل کند، پدید آورده بود، اما در واقع نتوانسته بود اعتبار قوانین منطقی حاکم بر این‌گونه راه‌حل را به اثبات برساند. از این گذشته، دستگاه علائمی که او در نظر گرفته بود آن‌قدر نیرومند نبود که بتواند کل قواعد و علائم حساب را منعکس کند. فرگه، ضمن بازشناسی قدر و قیمت جبری که بول بانی آن بود، بنابراین، خود را ناگزیر می‌دید که نوعی *lingua characteristica* حقیقی به جای آن به وجود بیاورد. اصول این «زبان صوری اندیشه ناب»، به قول خود فرگه، در قالب جدید آن، در نخستین متن مهمی که وی با عنوان *مفهوم‌نویسی* یا *Begriffsschrift* در ۱۸۷۹ نوشت عرضه شده‌اند، عنوان این متن در واقع به معنای نوعی «خط مخصوص مفهوم‌نگاری» یا نوعی «فکرنگاری»^۱ است.

نمادسازی پیشنهاد شده در این جزوه، که، مانند علائم پیشنهادی بول، از نشانه‌های معمول در جبر الهام گرفته، هرچند که از دستگاه مورد

1. Lobatchevski 2. Bolyai 3. Riemann 4. axiomes
5. axiomatique 6. abstraction 7. Logique
8. Rudolf Hermann Lotze

1. énoncés 2. idéographie

نظر بول حجیم تر و سنگین تر، و کاربرد آن دشوارتر است، اما به فرگه امکان می دهد تا بتواند بازنویسی و ترجمه زبان حساب به کمک تعداد محدودی از اصطلاحات منطقی را آغاز کند. ولی این کاری است که دشواری های جانکاه آن به زودی آشکار می شود. از این رو، فرگه، پس از منتشر کردن نخستین روایت از این زبان تازه، که هنوز وامدار زبان طبیعی است و به کلی از آن رها نشده است، با عنوان بنیادهای حساب^۱، در سال ۱۸۸۴، این نیاز را در خود احساس می کند که، با تعمیم دادن کاربرد روش فکرنگاری خود، دستی در آن ببرد و با حد اعلائی دقت تقایص آن را، به موازات کشف تدریجی آن ها، اصلاح کند. این دست بردن و اصلاح، که به تقریب به حدود بیست سال کار پرمشقت نیاز دارد، سرانجام به تألیف اثر تازه ای با عنوان قوانین بنیادین حساب^۲ می انجامد که جلد نخست آن در ۱۹۸۳ و جلد دوم اش در ۱۹۰۳ منتشر می شود.

در باب میزان تأثیر این اثر عظیم، که از دیدگاه عقلی هر خواننده ای را به ستایش وامی دارد، اظهار نظرها تا حدودی ضد و نقیض است. مهم ترین وجه مثبت آن، به ویژه، تأثیرهایی است که در برخی از پیشرفت های منطقی، زبان شناختی و ریاضی به جا گذاشته است.

از دیدگاه منطقی، روش فکرنگاری (= ایدئوگرافی) فرگه از امتیاز دوگانه ای برخوردار است. با این روش، از طریق کاربرد کمیّت بخش ها (مفهوم نویسی، بند ۳۱) محاسبه محمول ها امکان پذیر می گردد، آن هم چهار سال پیش از آن که پیرس و شاگردان اش به چنین کاری توفیق بیابند. با این روش، همچنین، می توان به بازسازی حساب قضایا، در قالب اصول متعارف، پرداخت، کاری که ارسطو از آن بی خبر مانده بود و منطق دانان نیز از زمان ابداع آن توسط مکتب رواقی اعتنایی بدان نداشتند. از سوی دیگر، فرگه، به کمک دستکاری هایی که در فاصله بنیادها و

1. *Les Fondements de l'arithmétique*2. *Les Lois fondamentales de l'arithmétique*

قوانین بنیادین صورت گرفت، توانست در مقاله ای، به تاریخ ۱۸۹۲، با عنوان «معنا و ارجاع» به تمایزهایی برسد که معلوم شد نه تنها از نظر منطقی بلکه همچنین از دیدگاه تحلیل زبان شناختی بسیار گرانبها هستند. وی توضیح می دهد که باید از این پس از یکی شمردن معنا (Sinn) ی یک نشانه، که یک مفهوم عینی است، با تصور ذهنی آن (Vorstellung) که با آن نشانه در ذهن ما همراه است و البته، با شیئی که مرجع استناد آن معناست (Bedeutung) بپرهیزیم. اصطلاحاتی چون «ستاره شامگاه» و «ستاره بامداد» هر دو دارای یک معنا نیستند، هر چند که مرجع استنادشان (سیاره زهره = ونوس) یکی است. این گونه تمایزها در مورد قضایا^۱ نیز مصداق دارند. معنای هر قضیه، که نوعی «محتوای اندیشه» است (Gedanke)، نباید با مرجع استناد آن که به عقیده فرگه چیزی جز «ارزش حقیقت» اش نیست اشتباه شود، چرا که هر قضیه ای یا «درست» است یا «نادرست»، و شق ثالثی وجود ندارد.

فایده چنین تحلیلی این است که با خطای «روان شناسی گرایانه» ای که مفاهیم منطقی را به حد محتوای ذهنی کاهش می داد قطع رابطه می کند. فایده دیگرش این است که نشان می دهد همه قضایا از لحاظ صوری با هم برابرند، چرا که، با وجود داشتن معنای متفاوت، از ارزش حقیقتی واحدی برخوردار هستند. فرگه، بدین سان، اصلی را توجیه می کند که بعدها از نظر منطق دانان مدرن اهمیت بنیادی خواهد یافت؛ آن اصلی گسترش پذیری^۲ است که می گوید هر قضیه مرکبی چیزی جز تابعی^۳ از حقیقت قضایای تشکیل دهنده خود نیست.

سرانجام به سهم تأثیرهای آثار فرگه در پیشرفت های ریاضی می رسمیم. اولین تأثیرش این است که روش فکرنگاری وی باعث می شود که حساب از وابستگی اش به زبان های طبیعی رها شود. گام بعدی تعریف

1. propositions 2. extensionnalité 3. fonction

معروفی است که در کتاب بنیادها (بند ۶۸) آمده است؛ بنا به این تعریف «عدد متعلق به مفهوم F، شکل گسترش یافته مفهوم هم عدد^۱ با مفهوم F است»، و این، بی تردید، پیشرفتی در برنهاد منطق گرایانه است.

درواقع، این نخستین باری است که ساختمان عدد اصلی^۲ با وسایلی خالصاً منطقی، که هیچ ربطی به شهود حسی نداشته باشد، میسر می‌گردد. این ضرب شستی است در تأیید این مطلب که تلقی کانتی ریاضیات دیگر در عمل منسوخ شده است. اما، این ما را ناگزیر نمی‌کند که، هم سخن با فرگه، جنبه دیگر برنهاد منطق گرایانه را هم تأیید کنیم، یعنی هم صدا با اعتقاد افلاطون و کانتور بر آن شویم که جهانی معنوی، پر از باشندگان منطقی-ریاضی، در واقعیت خارجی وجود دارد. آیا اعداد از واقعیتی خودبنیاد برخوردار هستند؟ آیا پیش از شناختی که ما می‌توانیم از آنها داشته باشیم از ازل هم وجود داشته‌اند؟ چنین اعتقادی، که تا آخر مورد قبول برتراند راسل بوده، پس از ۱۹۲۰، و انتقادهایی که هیلبرت^۳ و بروور^۴ از آن کردند، دیگر چندان تاب مقاومت ندارد.

پیش از این انتقادها، حساب «منطقی شده» فرگه، در نخستین سال‌های قرن بیستم، همچون چیزی که بر منطقی «جبری شده» بول برتری دارد به نظر می‌رسد. این حساب، نمونه‌ای است، در مقیاسی وسیع، از دستگاه نمادینی که کاربرت مکانیکی قواعد روشن در آن سبب می‌شود که مراحل پیاپی یک استدلال قیاسی را بتوان تا رسیدن به نتیجه نهایی دنبال کرد. از آن‌جا که، علاوه بر این، معنای مفهوم نیز می‌تواند، هم از آغاز، به شیوه‌ای قراردادی تثبیت شود، بنابراین، وسوسه این‌که بشر سرانجام به روشی عام - به نوعی calculus ratiocinator - دست یافته است که هر مشکلی را می‌تواند حل کند در آدمی قوت می‌گیرد. خلاصه، گویی به این حقیقت نزدیک می‌شویم

1. équinumérique 2. nombre cardinal 3. Hilbert 4. Brouwer

که ذات حقیقی، به خوبی و در کل همان است که به اثبات درمی‌آید. ولی، با همه این‌ها، به هیچ وجه چنین نیست، زیرا، ساختمان حساب منطقی فرگه، ناگهان به کشف تناقض تازه‌ای در درون خویش برمی‌خورد و از پایه سست می‌شود. این تناقض، که با کاربرد فرگه از مفهوم کلی گسترش طبقه یا مفهوم ارتباط دارد، و خود آن نیز، در اصل، با تنازع‌های عقلی^۱ ریاضی که پیش از آن کانتور یا بورالی-فورتی^۲ بدان برخورده بودند، یکی است، در ژوئن ۱۹۰۲، توسط یکی از نخستین (و نادرترین) خوانندگان آثار فرگه، یعنی برتراند راسل جوان، آشکارا بازشناخته می‌شود.

این «تناقض» را به‌طور کلی می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد. فرض کنیم مجموعه‌ای داشته باشیم متشکل از طبقاتی که خصلت‌شان این است که «عضو طبقه خود نیستند». پس خود این طبقات باید، به نوبه خود، طبقه خاصی را تشکیل بدهند. آیا همین طبقه متشکل از آن طبقات مورد بحث عضو خودش هست یا نیست؟ اگر عضو خودش باشد باید از خاصیت تعیین‌کننده مورد بحث، که همان عضو خود نبودن است، برخوردار باشد. اگر عضو خودش نباشد، در این صورت، واجد خاصیت ذاتی آن طبقه نخواهد بود. یعنی باید عضو طبقه‌ای باشد که خودش جزو آن است، یعنی عضو خودش باشد. پس می‌بینیم، که هر شقی را برگزینیم، آن شق از دید منطقی در بر دارنده شق مخالف هم هست.

در تاریخ ۱۶ ژوئن ۱۹۰۲، راسل این کشف خود را طی نامه‌ای به فرگه اطلاع می‌دهد، کشفی که با آن همه ساختمان منطقی مورد نظر فرگه فرو می‌ریزد. فرگه، در پاسخ مورخ ۲۲ ژوئن همان سال، اعلام می‌دارد که از این قضیه دچار «حیرت» است و نمی‌داند چه بگوید. او می‌افزاید، با این بحثی که شما پیش کشیده‌اید «نه تنها بنیاد حساب مورد نظر من، بلکه

1. antinomies 2. Burali-Forti

تنها بنیادی که می‌توان برای هر گونه حساب به‌طور کلی در نظر گرفت پا در گل می‌ماند^۱ مگر نه این بود که کشف اعداد ناگویا هم برخی از فیلسوفان یونانی را به این جاکشانده بود که در امکان علم شک کنند؟ چند هفته بعد، فرگه، در ضمیمه‌ای که در آخرین لحظات به نمونه‌های چاپی جلد دوم قوانین بنیادی (۱۹۰۳) خویش افزوده بود، برای خروج از راه بسی در رو، راه حل فنی نه چندان قانع‌کننده‌ای را پیشنهاد می‌کند، راه حلی که در سال‌های بعد در بهبود آن می‌کوشد اما به نتیجه بهتری نمی‌رسد. فرگه بی آنکه بتواند اثر مهم تمامی دوران حیات خود را روی پایه‌های مستحکمی استوار کند از دنیا می‌رود.

و البته انتظاری هم جز این نمی‌رود: با «تناقض» فرگه که راسل بر آن انگشت نهاد نوعی «بحران بنیادی» حقیقی در ریاضیات پیش می‌آید، بحرانی که، یک قرن بعد هم، هنوز از عواقب آن خلاص نشده‌ایم. مگر این‌که فکر کنیم، بحران مورد بحث، با توجه به طبع‌گریزایی مفهوم کلی بنیاد، شاید از آن‌چه در ظاهر به نظر می‌رسد کم‌اهمیت‌تر باشد، چرا که به ظاهر مانع از ادامه پیشرفت ریاضیات نیست.

از این گذشته، این «حادثه»، در چرخش قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، مانع از آن هم نیست که کارهای فرگه نقش فلسفی تعیین‌کننده‌ای بازی کند. آثار فرگه، حتی پیش از آنکه توسط کسانی چون ویتگنشتاین، کارنایپ، کواین، دامت^۲ و خیلی‌های دیگر، خوانده شوند، از همان ۱۸۹۴، موجب دگرگونی و تحولی در اندیشه هوسرل می‌شوند. و چند سال بعد هم، (در ۱۹۰۰)، عامل بروز «انقلابی» حقیقی در پژوهش‌های راسل می‌گردند.

^۱ گوتلب فرگه، نامه برتراند راسل مورخ ۲۲ ژوئن ۱۹۰۲: ترجمه فرانسوی در

Logique et Fondement des mathématiques (1850-1914)

که در مجموع‌های زیر نظر فرانسوا ریون (François Rivene) و فیلیپ دو روی همان (Filippe de Rouilhann)، پاریس، Payot، ۱۹۹۲، ص ۲۴۲، گرد آمده است.

^۲ Dummet

و اهمیت این موضوع چنان است که میراث‌داران متعدد این دو فیلسوف، یعنی هواداران فنومنولوژی و پیروان آزمون‌گرایی منطقی، هر دو، به حق، در وجود فرگه نیای مشترک خود را می‌جویند. نیایی که با میانجی او، هر دوی این گروه، به رغم آن‌که گاه منکر آن هستند، به طایفه‌ای واحد می‌پیوندند: طایفه کاتسی‌های منتقد کانت.

۲. از منطق به فنومنولوژی

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، که در ناحیه موراوی^۱، که در آن زمان جزو امپراتوری اتریش و مجار بود، به دنیا آمد، از دوره نوجوانی‌اش علاقه‌ای همسنگ نسبت به ریاضیات و فلسفه از خود نشان می‌داد. جریان تحصیلات دانشگاهی‌اش تأییدکننده همین ذوق دوگانه است. رساله دکتری او، که در ۱۸۸۲ از آن دفاع کرد، به موضوع حساب تغییرات^۲ مربوط می‌شد. وی همراه با کازیمیر توآردووسکی، در وین، درس‌های برتتانو را دنبال می‌کرد، و از همین جا بود که تصمیم گرفت به فلسفه رو آورد، اگرچه، او، مانند برتتانو، معتقد نبود که فلسفه از علم جداست.

از همین لحظه به بعد، هوسرل شروع کرد به کار کردن درباره مشکل بنیاد ریاضیات، که از آغاز ۱۸۸۰ موضوع بحث و جدل مهمی را تشکیل می‌داد. در ۱۸۸۷، درجه دانشگاهی‌اش را در این تحصیلات، با نوشتن جستاری درباره مفهوم عدد به دست آورد، جستاری که وی، در ۱۸۹۱، آن را به کتابی تبدیل کرد که در حکم جلد اول فلسفه حساب^۳ است.

این اثر، با عنوان فرعی «پژوهش‌های روان‌شناختی و منطقی»، که به «استاد»ش برتتانو تقدیم شده است، و در آن به مطالب کتاب بنیادهای

فرگه فراوان استناد شده، با این همه نسبت به ادعای فرگه مبنی بر تقلیل دادن حساب، در کلیت آن، به منطق، معترض است. هوسرل، در واقع، چنین می‌اندیشد که کوشش برای توجیه مفاهیم کلی پایه‌ای ریاضیات (مانند برابری، قیاس، کمیت، وحدت) به کمک مفاهیم کلی ساده‌تر منطقی، کاری بیهوده است. وی از این‌جا نتیجه می‌گیرد که هرگونه استناد به شهود حسی را از بنیاد ریاضیات نمی‌توان حذف کرد.

هوسرل، همچنان در همان ۱۸۹۱، گزارشی از درس‌هایی در جبر منطق از شرودر منتشر می‌کند که در آن، ضمن بیان ستایش اصولی خویش نسبت به منطق صوری، به این‌گونه منطق ایراد می‌گیرد که به مفاهیم جز از زاویه گسترش، نه از زاویه ادراک^۱، نمی‌نگرد، خلاصه این‌که قوانین اندیشه را به قوانین حساب تبدیل می‌کند.

این برنهادها، از آن‌جا که به حد کافی از سنت آزمون‌ی جدا نیستند، تنها سرزنش فرگه را برمی‌انگیزند. به عقیده مؤلف بنیادها، در آن دوره، بازسازی عدد اصلی بر پایه فقط سرچشمه‌های منطقی امکان‌پذیر و ضروری است. از این‌رو، اقدام هوسرل برای این‌که عدد را به فرآورده فرآیند ذهنی انتزاع تبدیل کند، به نظر او آمیخته به نوعی آموزه‌های بیهوده روان‌شناسی‌گرایی می‌نماید. دست‌کم، ایرادی که وی در مقاله ۱۸۹۴ خود، که کل آن به نخستین کتاب هوسرل اختصاص یافته، پیش می‌کشد، همین است.^۲

هوسرل از این‌جا تصمیم می‌گیرد در مواضع‌اش تجدیدنظر کند. تحول فکر وی، بی‌گمان، حاصل چند عامل همگراست و نه فقط انتقادهای فرگه، که هوسرل، چندین سال پس از آن، ادعا خواهد کرد که

1. compréhension

۲. Gottlob Frege "Compte rendu de Philosophie der Arithmetik - I d'Edmund Husserl", trad. fr. dans G. Frege, *Écrits logiques et Philosophiques*, Paris Éd. du Seuil, 1971. p. 142-159.

هیچ تأثیری از آن پذیرفته است.^۳ در حالی که به خوبی معلوم بود که هوسرل در پی تأثیر همان انتقاد فرگه از انتشار جلد دوم فلسفه حساب خود چشم پوشید و به موازات این عمل به مطالعه منطق همت گماشت. انتشار دو دفتر پژوهش‌های منطقی^۱ در سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۰۲ نتیجه همین «برگشت» و تحول درونی بود. این کتاب اخیر، به عقیده برخی از پیروان هوسرل، بهترین کتاب اوست. کتابی است که پیام‌آور تولد رشته جدیدی است به نام «فنونولوژی» که نخست از سوی هوسرل به عنوان «هستی‌شناسی ناب زیسته‌ها»^۲ تعریف شد^۳، هر چند بعداً وی این اصطلاح را کنار گذاشت.

جلد اول این کتاب، که این‌بار عنوان فرعی «مقدمات منطق ناب» را داشت، گویا به این منظور نوشته شده بود که نمونه‌ای از تحقیق سخنی از گوته^۴ باشد، که هوسرل با نوعی چاشنی طنز در پایان پیشگفتار خود آن را نقل کرده بود: «محکومیت هیچ چیز در نظر آدمی شدیدتر از محکومیت خطاهایی نیست که آدم به‌تازگی از شر آن‌ها خلاص شده است»^۵. در واقع هم، در این کتاب، هیچ چیز شدیدتر از محکومیتی که نسبت به روان‌شناسی تداعی‌گرایی^۶ برخاسته از نظرات لاک^۷ ابراز شده است، نظریاتی که، اندکی نزدیک‌تر به دوران ما، کتاب منطق^۸ (۱۸۴۳) جان استوارت میل^۹ بیانگر آن است، نمی‌بینیم.

میل، که هوادار نوعی آمپیریسیم تام و تمام است، در جهت فروکاستن

۳. به نامۀ هوسرل به شولتز (Scholz)، در ۱۹ فوریه ۱۹۳۶. که در اثر زیر آمده است، بنگرید:

Frege-Husserl, *Correspondance*; trad. fr. Mauvezin. T. E. R. 1987, P. 13.

1. *Recherches logiques* 2. "ontologie pure des vécus"

۳. E. Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr. Paris, PUF, 1969, T. I, P. 236.

3. Goethe

۴. هوسرل. همان، ص. ۵۵.

4. associationniste 5. Locke 6. *Logique* 7. John Stuart Mill

اصل تناقض^۱ - اصل پایه‌ای منطق - به نوعی «تعمیم»^۲ ساده، که گویا ذهن ناظر از تجربه خویش استنتاج می‌کند، اقدامی انجام داده که نزد همگان معروف است. هوسرل، بر ضد چنین تصدیقی که خودش هرگز با آن موافقت نشان نداده - و، بالاتر از این، بر ضد همه صور آزمون‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی، از جمله بر ضد همان صوری که در زمان خود وی دانشمندان مشهوری چون ماخ از آن دفاع می‌کردند، بر آن می‌شود که از آن پس با تبعیت از مسیری که بولتسانو و فرگه ترسیم کرده‌اند، در جهت حفظ طبیعت عینی مفاهیم منطقی عمل کند که به عقیده او تنها عامل تضمین‌کننده اعتبار جهانشمول ریاضیات و تمامی علم است. از این گذشته، وی، در یکی از صفحات تحسین برانگیز این کتاب، ستایشی مؤکد نسبت به آثار بولتسانو نشان می‌دهد و به صدای بلند از اهمیت فلسفی آن‌ها یاد می‌کند.^۳

جلد دوم پژوهش‌های منطقی، که با خصوصیت بیشتری به بررسی اصول نظریه شناخت اختصاص یافته، به بسط تلقی ویژه‌ای از منطق می‌پردازد که هنوز هم بیانگر طینتی از آثار فرگه است - هرچند که از وی هرگز نامی برده نمی‌شود - ولی در ضمن نشانه تأثیرپذیری‌های متناقضی از کانت و بولتسانو نیز هست. هوسرل، مانند بولتسانو، می‌کوشد تا منطق و نظریه شناخت را - که به عقیده وی رشته‌هایی هستند که به سهم خود می‌بایست به عنوان بدنه ریشه‌ای فلسفه‌ای جدید، فلسفه‌ای که «به‌طور علمی» دقیق باشد، عمل کنند - بر پایه‌هایی خودبنیاد بنا نهد. ولی، مانند کانت و به‌رغم فرگه، وی همچنان بر این فکر پا می‌فشارد که عینیت مفاهیم منطقی را از چیزی استخراج کند که خودش آن را «تجربه» آگاهی می‌نامد. منظور از این تجربه، اگر بنا را بر واژگان خود او بگذاریم، بی‌گمان، تجربه‌ای «ترانساندانتال» یا نوعی «بدهت»^۴ است که از دل پراکندگی

1. Le principe de contradiction 2. généralisation

* هوسرل، پیشین، صص ۲۲۷ تا ۲۵۰.

تصویرهای ذهنی ما جدا می‌شود. و بی‌گمان، این «بینش»^۱ عقلی، که موضوع آن معانی آرمانی مستقل از زیسته‌های ذهنی ماست، بیش از کانت مدیون اندیشه‌های دکارت است (چون کانت منکر امکان چنین چیزی بود)، یا مدیون نظرهای هانری برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی در کتاب جستار درباره داده‌های بی‌واسطه آگاهی (۱۸۸۹)^۲ و، پس از آن، در ماده و حافظه^۳ (۱۸۹۶)، فیلسوفی که هوسرل از وجودش بی‌خبر مانده بود. از این گذشته، برگسون اگرچه برای شهود حسی این مأموریت را می‌پذیرد که دربرگیرنده ذات واقع^۴، در ذاتیت بنیادین‌اش، باشد، ذاتیتی که از نظر او با «دوام»^۵ ناب فرقی ندارد و با آن یکی است، ولی شیوه اعتباری که وی برای شهود حسی در قیاس با تعقل^۶ (یا استعداد مفهوم‌سازی)، که به مرتبه شناخت «فروتر»^۷ تقلیل یافته، قائل است، به هیچ‌وجه با اقتضای علمی حکمفرما بر روش فنومنولوژی سازگار نیست. از نظر این اقتضای علمی و نیز از لحاظ مواضع ناروان‌شناسی‌گرایانه‌ای که هوسرل در آغاز اعلام می‌دارد، تناقض‌آمیزتر از این چیزی نیست که هوسرل بخواهد مجموعه ساختمان فکری خود را به مفهوم معمایی «شهود ذوات»^۸ وابسته سازد.

مؤلف پژوهش‌های منطقی، از این تناقض‌ها، که از بلندپروازی طرحی که محرک آن‌هاست سرچشمه می‌گیرند، به هیچ‌وجه ناآگاه نیست، چرا که وی همچنان، به دقت، در چارچوب محتاطانه «پژوهش» باقی می‌ماند و از حدود آن خارج نمی‌شود. با این همه، وی بدین نیاز دارد که این تناقض‌ها را حل کند. هوسرل، برای رسیدن به این مقصود، برای دست یافتن به روشنی و بدهتی که در سرچشمه‌های هر شناختی هست و اندیشه

3. évidence 1. vision

2. Essai sur les données immédiates de la conscience

3. Matière et mémoire 4. le réel 5. durée 6. intelligence

7. intuition de essences

یافتن آن از سر وی خارج نمی‌شود، چند سال دیگر را هم برای آماده‌سازی و کارآمد کردن روش خویش صرف می‌کند. از این بابت، چرخش‌گاه قطعی را باید در چند درسی دید که وی، از آوریل-مه ۱۹۰۷، در برابر دانشجویان دانشگاه گوتینگن^۱ ایراد می‌کند، دانشگاهی که وی در ۱۹۱۶ ترک‌اش می‌گوید تا به دانشگاه فریبورگ-در-بریسگائو^۲ بپیوندد. همین درس‌ها هستند که پس از مرگ هوسرل با عنوان *فکر فونولوژی*^۳ منتشر شده‌اند. هوسرل، از این لحظه به بعد، مشی فکری دکارت را به عنوان الگوی ضمنی کار خود در نظر می‌گیرد و قبول دارد که، برای بنیاد نهادن فلسفه بر پایه‌ای تزلزل‌ناپذیر، می‌باید نخست در اعتبار هر سرچشمه دیگری از شناسایی تردید کرد. در این صورت، تنها واقعیتی که وجود آن به شیوه‌ای مطلق بر ما تحمیل می‌شود واقعیت اندیشه‌های ما (cogitationes)، یا، به عبارت دیگر، واقعیت «فنون»هایی است که بر ذهن ما نمودار می‌شوند - البته به شرطی که این ذهن را نه همچون «من» آزمونی، بل به عنوان خودآگاهی^۴ «ناب» تعریف کنیم که از استعداد «دیدن» ذوات در نفس خودشان، یعنی مستقل از هر گونه استناد به جهان «داخل» پراتز گذاشته شده»، برخوردار است. چنان‌که بعدها هایدگر یادآور خواهد شد^{*}، گذار از «بی‌طرفی» متافیزیکی پژوهش‌های منطقی و رسیدن به فلسفه تازه‌ای از سوژه یا ذهن در چنین شرایط دشواری صورت گرفته است. یعنی، گذاری که حاصل آن پیدا شدن ایده آلیسم ترانساندانتال تازه‌ای است.

از این پس، هدف اصلی هوسرل این می‌شود که خطوط عمده همین ایده آلیسم ترانساندانتال را بسط دهد. یکی از کتب تازه وی که شرح

1. Göttingen 2. Friburg-en-Brigau 3. *L'Idée de la Phénoménologie*
4. conscience

* «راه من در اندیشه و فنولوژی» که در اثر زیر تجدیدچاپ شده:

Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, P. 329.

منظمی از این فلسفه تازه در آن ارائه شده است چنین نام دارد: *فکرتهایی راهنما برای ایجاد نمودشناسی و فلسفه نمودشناختی ناب*^۱ (۱۹۱۳). در کتابی دیگر، با عنوان *منطق صوری و منطق ترانساندانتال*^۲ (۱۹۲۹)، مجموعه انتقادهای هوسرل در مخالفت با منطقی که از مفهوم گسترش‌پذیری فرگه الهام می‌گرفت دوباره مطرح شده است. سرانجام به کتاب *تأملات دکارتی*^۳ می‌رسیم که حاصل کنفرانس‌های هوسرل در سال ۱۹۲۹ در پاریس است؛ در این کتاب وجوه بازگشت هوسرل، از وراء اندیشه کانت، و حرکت‌اش در جهت فلسفه فیلسوف فرانسوی [یعنی دکارت] به روشنی پیداست.

آیا از مجموعه این متون می‌توان خطوط اساسی نمودشناسی هوسرل را بیرون کشید؟ قبل از هر چیز، روشن است که نمودشناسی در معنای هوسرلی آن وجه مشترک چندانی با نمودشناسی هگل در کتاب *نمودشناسی جان*^۴ (۱۸۰۷) ندارد. نمودشناسی هوسرل، در عوض، به «فانروسکوپ»^۵ - یا «توصیف ساخت ظواهر» که پیرس در نظر داشت، و هوسرل در آن تاریخ چیزی از آن نمی‌دانست - نزدیک است. با این همه، حقیقت این است که برگرداندن یا فروگاستن آن به یک انگاره کلی، همچنان دشوار است چرا که به نظر می‌رسد این روش جدید بسیار وابسته به چیزی باشد که هوسرل آن را «بدیهات»^۶ آگاهی می‌نامد. برای آنکه موضوع را ساده‌تر کنیم، می‌گوییم در این روش جدید سه «برآیند»^۷ می‌توان تشخیص داد که با هم ارتباط دارند.

نخستین آن‌ها، برای *époque* است که معنای آن در عین حال عبارت است از شک روشدار، تعلیق قضاوت و «در پراتز گذاشتن» جریان

1. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures.*

2. *Logique formelle et logique transcendantale*

3. *Méditations Cartésiennes* 4. *Phénoménologie de l'esprit*

5. *Phanéroscopie* 6. schéma 7. évidences 8. moments

آزمونی‌ای که پای آگاهی ساده‌انگار، حتی شامل آگاهی علمی، در آن در گل است. این حرکت بازتابی، که نوعی حرکت در پیش نشستن است، با جدا کردن ما از حالت انفعال‌پذیری حیات روحی، به ما امکان می‌دهد که نه دیگر امور واقع خام، بل «نمود»های سازنده آگاهی («این رنگ سرخ»)، و، از خلال آن‌ها، ذوات مثالی^۱ («نفس سرخی») را که آن نمودها در نظر ما مجسم می‌کنند، ملاحظه کنیم. برآیند اپوخه، بدین‌سان، راهی به سوی نوعی «تقلیل ذات‌اندیش»^۲ (از واژه یونانی آیدوس eidos - به معنای «ذات» = essence) پیش پای ما می‌گشاید که با آن می‌توان به توصیف عینی و مشخص عام‌ترین ساخت‌های وجود^۳ رسید (توصیفی که می‌خواهد از توصیف ارائه شده در علوم طبیعت بنیادین‌تر باشد)؛ از این هم فراتر، با این برآیند اپوخه، راهی به تقلیل «ترانساندانتال» گشوده می‌شود که وجوه «نمودار شدن» را همچون نفس نمودارشدگی و نه چیزی دیگر، بر ما آشکار می‌کند. در ضمن، همین حرکت «بازگشت به خود چیزها» - یا به «نمودها»ست - که در گام نخست، عامل توفیق کاربرد روش نمودشناسانه در نزد فیلسوفانی (چون هایدگر، سارتر) می‌شود که از انتزعات نهفته در فلسفه‌های نوکاتنی آلمان (مانند مورد کوهین) یا فرانسه (مانند مورد برونشویگ^۴) خسته شده‌اند.

برآیند دوم، برآیند تشکیل^۵ است: یعنی فعلی که ذهن اندیشنده از راه آن جهان ویژه‌ای به صورت «افقی معنا»^۶ برای خود تدارک می‌بیند تا از قید «سولیسیسم»^۷ رها شود. در همین مرحله است که نقش «تمرکز توجه بر

۱. essences idéales، مثالین از مثال، در معنایی نزدیک به معنای افلاطونی کلمه ولی به‌کسی در مسیری متفاوت با اندیشه افلاطون - م.

2. réduction eidétique 3. être 4. Brunschvicg 5. constitution

6. "horizon du sens"

۷. solipsisme، منظور از این اصطلاح بیان حالتی است که در آن فقط ذهن اندیشنده‌ای که به خود و جهان می‌اندیشد واقعیت دارد و بس، و هیچ وجود واقعی دیگری تصور کردنی نیست - م.

موضوعی معین^۱»، که پیوند دوباره‌ای میان آگاهی من و شیئی که مورد توجه آن است ایجاد می‌کند، با همه وسعت آن به کار می‌افتد. هوسرل، در این‌جا، از روان‌شناسی از دیدگاه آزمونی^۲ (۱۸۷۴)، نوشته برتتانو، الهام می‌گیرد. کتابی که وی برای آن این شایستگی را می‌پذیرد که مفهوم کلی قدیمی «تمرکز توجه بر موضوعی معین» را از فلسفه اسکولاستیکی قرون وسطا برگرفته و آن را به مفهوم مرکزی روان‌شناسی مدرن تبدیل کرده است: هرگونه آگاهی، در واقع، آگاهی به چیزی است. با این تفاوت که روان‌شناسی، از نظر برتتانو و کانت، نوعی علم طبیعی است، در حالی که از نظر هوسرل، «تمرکز توجه بر موضوعی معین» در جایگاهی «ترانساندانتال» قرار دارد، یعنی که مستقل از هرگونه توصیف روان‌شناختی - و مقدم بر آن - است، و همین معناست که به تفصیل تمام در فکرت‌هایی راهنما... شرح داده شده است، کتابی که در آن برای نخستین بار به مفهوم «واحد معنایی»^۳ برمی‌خوریم که میانجی اجتناب‌ناپذیر فعلی ذهنی (یا «تکوین معنا» = noëse) با موضوع واقعی آن است.

سرانجام، به برآیند سوم می‌رسیم که آگاهی در طی آن، به وجود «جهان زیسته»^۴ در خویشتن خود، یعنی پیش از رسیدن به مرز مثالیت^۵‌هایی که از دیدگاه فرهنگی فرآورده کار اندیشه علمی‌اند، پی می‌برد، جهانی که به ضرورت پدیدآمده تأثیر میاندرکنشی اذهان بشری^۶ بر یکدیگر است، و با «خاک»^۷ سرآغازینی که آن مثالیت‌ها ریشه در آن دارند یکی است و فرقی با آن ندارد. حتی باشنده‌های مثالین ریاضی هم از همین جهان برمی‌خیزند، زیرا این‌گونه باشنده‌ها، پیش از آن‌که نوعی

1. intentionnalité 2. Psychologie du point de vue empirique

3. noème 4. monde vécu = Lebenswelt

۵. idéalité، به توضیح قبلی مترجمه در مورد «ذوات مثالیین» توجه کنید - م.

6. intersubjectif 7. "sol"

مفهوم باشند، از شهودهای حسی^۱ اند: و این معنا را دست‌کم در یکی از آخرین نوشته‌های هوسرل، یعنی کاری که در ۱۹۳۶ با عنوان *خاستگاه هندسه*^۲ انجام گرفته است، و شاید بیانگر بازخورد تأثیر اگزیستانسیالیسم هایدگری بر روی هوسرل باشد، می‌یابیم. این متن، که نوعی برقراری دوباره رابطه سمبولیک هوسرل با دلمشغولی مربوط به چگونگی بنیادهاست که از خصوصیات اندیشه وی در سال‌های ۱۸۸۰ بود، در هر صورت امضای نهایی هوسرل بر شکوفایی طرح نمودشناسی اوست، که در ضمن، به نوعی، بسته شدن این طرح بر روی خود هم هست.

بهتر است از قضاوت کردن زیاد سریع درباره طرحی این‌چنینی پرهیزیم. از آن‌جا که نظریه و عمل در موضوع فنومنولوژی ارتباط تنگاتنگی با هم دارند، نتایج آن‌ها، تا حدود زیادی، تابع مهارت کسی است که طرفدار این مکتب است و می‌خواهد آن را در تحلیل مشخص یک «نمود» معین به کار ببرد. از این گذشته، بهترین توصیف‌های نمودشناسانه، اغلب - مانند توصیف‌های سارتر - از کارهایی بوده که از نویسندگان اصیل ساخته است. با وجود این، آیا باید نتیجه گرفت - چنان‌که هوسرل بارها این کار را کرده - که فنومنولوژی طرح مطلقاً بدیعی است که، با تحقق یافتن آن، همه سرگشتگی‌های تاریخی فلسفه غربی، یک بار برای همیشه پایان خواهد یافت؟

به هیچ‌وجه معلوم نیست چنین باشد. اگر نیک بنگریم، در واقع، به سختی می‌توان منکر شد که کار نمودشناسی، با همه خصوصیت‌اش، همچنان در خط مستقیم اندیشه کانت، و از آن بالاتر، در خط مستقیم

۱. intuitions، در معنای کانتی کلمه - م.

2. *L'Origine de la géométrie*

۳. *fondement*، منظور بحث کانت، هوسرل... در مورد بنیاد حکم و به‌ویژه احکام ریاضی است که در صفحات گذشته دیدیم - م.

اندیشه دکارت قرار دارد. مگر دکارت نبود که، پیش از هر کس، بنیاد هر گونه علم را در تجربه آگاهی به عنوان اندیشه ناب (*res cogitans*) دید؟ و مگر کانت کاری جز این کرد که شاید امکان هر گونه شناسایی را، در درون ساخت‌های ذهن ترانساندانتال، در قوالب حساسیت و مقولات فهم، بجوید؟

اصالت هوسرل، خلاصه کلام، در این است که به این هر دو انگاره نظری اهمیتی قاطع و ریشه‌ای بخشیده است. او، مانند کانت و مانند دکارت، تصمیم گرفت ریشه دانش را در درون ذهن شناسنده ببیند. و مانند دکارت - اما، این بار، به خلاف کانت - به مفهوم بدهت، که با تعمیم تازه‌ای نام «شهود به ذات» را برای آن برگزید، این قدرت خارج از حد را داد که گوینده و بیانگر حقیقت باشد. و، سرانجام، به موافقت با این دو تن، شیوه‌ای بهتر از این نیافت که علوم را فقط بر این پایه بنا نهد که، به نظر خودش، تابع فلسفه‌ای «علمی‌تر» از خود علوم باشند، و با این کار، توانست برنامه راهنمای ایده‌آلیسم اروپایی را - به شیوه خودش - به انجام برساند. چنان‌که گویی از مارکس تا نیچه، یا از بولتسانو تا فرگه، هیچ‌کس نبوده که هرگز در درستی این برنامه تردید کند.

خلاصه، اقدام هوسرل در فنومنولوژی، کاری بسیار کلاسیک، و شاید هم، چنان‌که هایدگر از ۱۹۲۷ به بعد خواهد گفت، زیادی کلاسیک است. ولی اقدامی است که خود هوسرل آن را، تنها اقدام ممکن می‌داند که می‌توان، در این زمینه به‌طور مطلق، انجام داد. برای پی بردن به اهمیت چنین اظهارنظری، باید به اهمیت یکی از متونی که هوسرل همین نظر را در آن بهتر از هر جای دیگر بیان کرده است توجه کنیم، یعنی متن فلسفه همچون علم دقیق^۱ (۱۹۱۱). این متن، از لحاظ اندیشه هوسرل از آن رو

1. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. française, Paris, PUF, 1989.

دارای نقش مرکزی است که، برخلاف آنچه از ظواهرش برمی آید، یک مقاله ساده نیست، بلکه بیان نامه‌ای به معنای حقیقی کلمه است، بیان نامه نوعی از فوتمولوژی که - دست کم تا جنگ جهانی اول - بر بال پیروزی سوار بود.

در این متن، بی کم و کاست، به این سخن برمی خوریم که «فلسفه، از همان آغازش، این بلندپروازی را داشته است که علمی دقیق باشد»^{*}، و به رغم همه موانعی که بر سر راه تحقق چنین آرمانی وجود داشته، هرگز از آن دست برنداشته است. با این همه، هوسرل اذعان دارد که این موانع جدی اند. از یک سو، به نظر می رسد که تازه ترین پیشرفت های دانش بیشتر از آن دانش های آزمایشی باشند تا متعلق به چرب زبانی های فیلسوفان. از سوی دیگر، اهمیتی که از دوره هگل به بعد به مفهوم کلی تاریخ داده شده، به این جا انجامیده است که ارزش شناسایی امری نسبی تلقی گردد که، مانند دیگر فرآورده های تاریخ، محصول حرکت تکاملی^۲ است. پس، تقدم علوم طبیعت یا «طبیعت گرایی»^۳ از یک سو، و برتری تاریخ یا «تاریخ گرایی»^۴ از سوی دیگر، در ۱۹۱۱، دو شکل مسلط از نظریه «پوزیتیویستی» واحدی هستند که تأثیر اصلی آن خالی کردنِ فکرِ حقیقت از محتوای خویش است. و از همین جاست که هر گونه نقش ویژه ای برای فلسفه منتفی می شود.

هوسرل می کوشد تا بر ضد چنین نظریه ای علم طغیان برافرازد. از این جاست که نخستین بخش بیان نامه ای که به آن اشاره کردیم صرف رد کردن طبیعت گرایی شده، و بخش دوم اش صرف رد کردن تاریخ گرایی، و در هر دو بخش به اثبات این مطلب همت گماشته شده است که اگر

1. manifeste

* هوسرل، همان، ص ۱۱.

2. évolution 3. naturalisme 4. historicisme

مواضع فکری دو مکتب مورد بحث تا سرحد منطقی شان بسط داده شوند، نتیجه نهایی آنها رسیدن به قضایایی تهی از انسجام منطقی خواهد بود.

طبیعت گرایی، که نظریات زیست شناس معروف هکل^۱ (۱۸۳۴-۱۹۱۹)، مدافع قاطع ماتریالیسم، نمودار بارز آن است، به این جا می انجامد که فکرها و واقعیات زاده آگاهی را «به طبیعت برگردانیم»، به عبارت دیگر، به این جا برسیم که با فکرها و داده های آگاهی نیز باید همچون اشیاء برخورد کرد، و این چیزی است مخالف با ذات آنها. طبیعت گرایی، با فروکاستن قوانین منطقی به قواعد ساده روان شناختی، و فروکاستن خود این قواعد به نوبه خویش به فرایندهای فیزیکی-شیمیایی، بی آنکه متوجه باشد، خود بنیان دانش علمی را که مدعی بالا بردن و برتر شمردن آن است، ویران می کند. پس، طبیعت گرایی آن گفتار^۲ عینی ای که ادعایش را می کند نیست. این طرز تلقی خودش هم نوعی فلسفه است. مضاف بر این که فلسفه ای نامنسجم هم هست.

و اما تاریخ گرایی، که منظور از آن، در کتاب هوسرل، اشاره به آثار ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳)، پیامبر «علوم ذهنی»^۳ (Geisteswissenschaften)، یا علوم اجتماعی ای است که ساحت تاریخی [شناخت] در آنها اهمیت اساسی و مرکزی دارد، این طرز تلقی نیز بر یک اصل متعارف ضمنی نهاده شده، و آن این که حقیقت مطلق در خودی، مستقل از تکامل تاریخی، وجود ندارد، آنچه وجود دارد اندیشه ها و فکرتهایی است که در زمان و مکان معینی اجتماعاً معتبر شناخته

1. Haeckel 2. discours

3. sciences de l'esprit، منظور از ذهن، در این موارد، چنان که پیش از این هم یادآور شده ایم، subjective Geist است که به فرد انسانی تعلق می گیرد. به همین دلیل در زبان فرانسه این اصطلاح به «علوم انسانی» ترجمه می شود - م.

می‌شوند. در چنین نظریه‌ای، وجود تناقض آشکارتر از آن است که به گفتن نیاز داشته باشد: اگر حقیقت در خودی وجود نداشته باشد [این حکم شامل تاریخگرایی هم می‌شود، یعنی] حقیقت تاریخگرایی نیز مانند حقیقت آیین‌های مخالف آن خواهد بود، و هیچ‌گونه قطعیتی نخواهد داشت. به بیان کلی‌تر، اگر هر چیزی نسبی باشد، در این صورت خود امکان علم فرو می‌ریزد. بد نیست که به صورت گذرا یادآور شویم که همین برهان، پس از هوسرل، از سوی رقبای نسبیست‌گرایی^۱، مانند هابرماس^۲، و پوتنام^۳ در بحث و جدل‌شان با رورتی^۴، دوباره به فراوانی مورد استفاده قرار گرفت.

باری، «پوزیتیویسم»، به هر یک از این دو شکل خویش، خطرناک است. هوسرل، بر ضد این خطر، که از نظر وی علت حقیقی «عسرت»^۵ معنوی زمانه وی است^۶ - اصطلاحی که به نوبه خود بعدها با اقبال عمومی روبه‌رو خواهد شد - گیرم این بار از جهت هایدگر - به جنگ برمی‌خیزد و حق شهرباری، نظری و عملی، فلسفه را دوباره به صدای بلند تصدیق می‌کند. به نظر وی، برای نجات دادن دانش، و فراهم کردن زمینه شکوفایی عقل در امر شناسایی، لازم است که این امر بر خاکی ثابت و ناجنبن استوار باشد. و چنین خاکی را جز از راه فلسفه نمودشناسانه، که منظور از آن «علم ذوات» است، و ریشه‌اش در یک ذهن ترانساندانتال قرار دارد، نمی‌توان فراهم کرد.

پس، هوسرل، درست در همان حالی که بر ناتوانی پیشگامان خویش - از جمله کانت - در داخل کردن فلسفه در «راه مطمئن علم» انگشت می‌گذارد، خودش همان طرحی را که آن‌ها از عهده‌اش برنیامده بودند به عهده می‌گیرد و مدعی می‌شود که تنها او قادر است چنین طرحی را به سرانجام برساند. ادعای او این است که فلسفه با او، و فقط با اوست که

1. relativisme 2. Habermas 3. Putnam 4. Rorty 5. détresse

* هوسرل، همان، ص ۸۰.

خواهد توانست به «علم دقیق» تبدیل شود. نه این‌که یکی از علوم دقیق باشد، بلکه نخستین و دقیق‌ترین همه آن‌ها، چرا که به عقیده هوسرل، چنین علمی در حکم «نظریه علمی عقل»^۱ خواهد بود. خلاصه این‌که، نوشته هوسرل در ۱۹۱۱، پیام‌آور آغازی نوین است. البته، آغازی نوین برای فلسفه، و نیز برای تمامی فرهنگ، که فلسفه چیزی جز بالاترین شکل بیان معنوی آن نیست.

شکی نیست که هوسرل، آن‌گاه که از زایش دوباره فلسفه بر ویرانه‌های خویش سخن می‌گوید، فقط ادای دکارت و کانت را درمی‌آورد؛ به خصوص کانت که هر اندیشه بنیادگذاری از او آغاز می‌شود. و شکی نیست که چنین تقلیدی، ضمن کمک کردن به وی که به نوبه خویش در چارچوب سنت متافیزیکی بزرگ کلاسیک قرار گیرد، این تأثیر را هم دارد که فنومنولوژی را در قالب الگویی محبوس می‌کند که قرار بوده است از آن فراتر رود ولی این جنبه کهنه‌گرایی روش فنومنولوژی، که مکتب مورد بحث یک‌باره خود را بدان محکوم می‌کند، بی‌درنگ به چشم هوسرل و نخستین پیروان وی نمی‌خورد. به همین دلیل، بسیاری از کسانی که از سال‌های ۱۹۱۰ به بعد به فنومنولوژی می‌گروند - به استثنای هایدگر - اعتقادشان بر این است که در جهت پیشرفت عقل، یعنی خلاصه در جهت پیشرفت، عمل می‌کنند. و از آن‌جا که چنین است، هوسرل که از پشتیبانی آنان آسوده‌خاطر می‌نماید، همواره در همان مسیری که خودش برای خودش ترسیم کرده پیش می‌رود، و باورش بر این است که، اگر نه در زمان حال، باری، در آینده همه چیز موافق خواست او خواهد بود و ثابت خواهد شد که حق با اوست.

شاهد این‌گونه پافشاری، چنان‌که در نوشته ۱۹۱۱ می‌بینیم، کنفرانسی

1. théorie scientifique de la raison

* هوسرل، پیشین، ص ۵۹.

است که وی چهار سال بعد، در ۱۷ مه ۱۹۳۵، در Kulturbund در وین^۱ ایراد می‌کند. این کنفرانس که عنوان‌اش بحران بشریت اروپایی و فلسفه است، از این فکر شروع می‌کند که بشریت اروپایی «خانواده» ای را تشکیل خواهد داد که بین اعضای آن نوعی پیوند «خواهری»^۲ وجود دارد، یعنی، خلاصه، نوعی «مبهن» معنوی که، به عقیده هوسرل، بر همه فرهنگ‌های دیگر برتری آشکاری دارد، اعم از فرهنگ هند، چین یا، به گفته خود هوسرل، هر قوم «برزنگی»^۳ (کذا) دیگر که، به قول او، با حیوانیت فاصله چندانی ندارند.

مبنای این برتری اروپایی چیست؟ [به عقیده هوسرل] سه اختراع که عبارت‌اند از عقل، علم و فلسفه، از قضا همین اختراع سه‌گانه وحشتناک است که امروزه سخت به خطر افتاده، و سرطانی «پوزیتیویستی» بیش از هر وقت دیگری از درون می‌خوردش. همین پوزیتیویسم است که با ویران کردنِ مثالیت‌آها، ذهن بشری را به نوعی ماتریالیسم عقلی و اخلاقی می‌کشاند. و سرانجام این حرکت، از آن‌جا که به نفی فلسفه خواهد کشید، در واقع بازگشاینده راهی خواهد بود که انواع و اقسام بی‌خردی‌ها در آن بیداد خواهند کرد. خلاصه این‌که، از نظر هوسرل، پوزیتیویسم مسئول اصلی «عسرت» زمانه است^۴. از این دیدگاه و درباره همین نکته، تحلیل هوسرل از ۱۹۱۱ به بعد فرقی نکرده است.

در باب این‌که درمان این بیماری چه باید باشد نیز به همچنین. از نظر هوسرل، یک درمان بیشتر وجود ندارد: جایگاه متقدمی را که فلسفه در بنیاد دانش داشت دوباره به آن بخشیدن، و به فیلسوف اجازه دادن که به

1. Vienne

* Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr., Paris, Hatier, 1992, P. 55.

۲. Papous، اصطلاحی است برای نامیدن اقوام گینه جدید و جزایر اطراف آن - م.

۳. idéalité، این کلمه را چنان‌که قبلاً هم گفتیم، در این معنای به‌خصوص نمی‌توان به آرمان و آرمانیت و مانند این‌ها ترجمه کرد - م. ^۴ هوسرل، همان، ص ۷۲.

مقام «رهبر»^۱ بشریت برسد^۲ و همزمان با این جریان، فلسفه را دوباره به راه درست انداختن: راه علم دقیق، یا به عبارت دیگر، راه علم نمودشناسانه ذوات.

شاید شگفت‌آور بنماید که هوسرل - با توجه به تاریخ ایراد این سخنرانی، یعنی دو سال پس از رسیدن هیتلر به قدرت - کوششی در انتقاد از گرایش‌های قوم‌مدارانه خویش، یا از بابت کاربرد اصطلاح «رهبر»، از خود نشان نداده، مگر این‌که فکر کنیم، در برابر اصطلاح «پیشوا» (= Führer)، که معنای آن در عمل با «آرخونت» یا «رهبر» یکی است، عمداً این کلمه را برگزیده و خواسته است به جای یک «پیشوا»ی بد، به یک «پیشوا»ی خوب بیندیشد. امر تعجب‌آور دیگر این است که هوسرل، با وجود وخامت سخنان خویش، موفق نشده است همان سخنان را چنان بیان کند که از لحاظ سیاسی فافع‌کننده‌تر باشند. از آن‌جا که به عقیده وی ریشه هر گونه وحشی‌گری در اعتقاد به «پوزیتیویسم» نهفته است - مفهومی که دست‌کم می‌شود گفت مفهومی مبهم است - برای خاتمه دادن به این وحشیگری کافی است حقوق از دست رفته «علم ذوات» را دوباره برقرار کنیم. در چنین تفکری، که اعتقادی راسخ به تعقل و نیروی عقلانی بشر دارد، چیزی هست که آدمی زاده در مقابل آن دست و پای‌اش را گم می‌کند و نمی‌داند چه کار باید کرد.

آیا باید گفت هوسرل خطری را که در ۱۹۳۵ به راستی جهان را تهدید می‌کرد دست‌کم می‌گرفت؟ کاملاً برعکس. گفتار او درباره بحران ارزش‌های اروپایی - که از ۱۹۱۸ به بعد کسانی چون والری^۳، روزنتسوايگ^۴، هایدگر و بسیاری دیگر نمودار بارز آن شدند - از زبان

۱. archonte، این واژه از arkhôn و arkhein به معنای فرمان دادن و ستلاری کردن گرفته

شده. آرخونت عنوان کسانی بود که بر جمهوری‌های یونانی فرمان می‌راندند - م.

۲. هوسرل، همان، ص ۶۵.

2. Valéry 3. Rosenzweig

هوسرل، نوعی تمرین در سبک سخنوری نیست. برای اطمینان از این سخن، کافی است به یاد آوریم که وی پسری را در نبردهای جنگ جهانی اول از دست داده، و نازی‌ها وی را، به دلیل خاستگاه‌های یهودی‌اش، در ۱۹۳۳، از هرگونه فعالیت عمومی در آلمان برکنار داشته‌اند، هرچند که او آشکارا در ۱۸۸۶ به مذهب پروتستان گرویده بوده است. حتی اگر فقط همین دو حادثه را در نظر بگیریم باید بگوییم که هوسرل انسانی از درون زخم خورده بوده است.

ولی، فرد اگرچه از درون زخم خورده بود، فیلسوف اما - که رسالت خود را همچون «کارمندی در خدمت بشریت» تلقی می‌کند - باید بر رنج‌های خویش چیره شود و تن به پیشامدهای تاریخی ندهد. هیچ چیزی نمی‌تواند فیلسوف را ناگزیر کند که در عقاید خویش بازنگرد. نه از جهت رویدادهای خارجی، نه حتی، در درون دنیای علم و محیط‌های دانشگاهی، رویگرداندن تدریجی دانشمندان از او و بی‌علاقه شدن‌شان نسبت به نظریات وی، هیچ چیز [نمی‌بایست در این میانه تأثیری داشته باشد].

زیرا - و این از همه وخیم‌تر است - بلندپروازی فنومنولوژی و داعیه‌اش بر این‌که به علم علوم تبدیل گردد، در اواسط سال‌های سی، آشکارا به شکست انجامیده. خود هوسرل هم که شاهد گسترش علوم ریاضی و تجربی - در پیرامون خویش است، بی‌آن‌که به اصطلاح روش «تقلیل ذات‌اندیش» او مورد اعتنای کسی قرار گیرد، این موضوع را به‌خوبی می‌داند. اگر به یکی از نوشته‌های اغلب استناد شده ولی بد فهمیده شده وی، یعنی ضمایم XXVIII از بند ۷۳ کتاب بحران علوم اروپایی و فنومنولوژی ترانساندانتال، توجه کنیم می‌بینیم که هوسرل نه تنها از این نکته آگاه بوده، بلکه نسبت به این کم‌علاقگی‌ها رسماً، ولی با حزن و اندوه، واکنش نشان داده است. در همین متن مورد بحث که در تابستان ۱۹۳۵ نوشته شده، گفته می‌شود: «فلسفه، به عنوان علم، علم جدی،

دقیق و حتی الزاماً دقیق، رؤیای تمام‌شده‌ای است [der Traum ist] ausgeträumt*».

با این همه، در باب معنای چنین ملاحظه‌ای دچار اشتباه نشویم. این‌که رؤیا به پایان رسیده، مطلبی است که، در ۱۹۳۵، بسیاری از کسانی که نخست به فنومنولوژی ایمان آورده بودند بدان می‌اندیشند. اگر اکنون می‌بینیم که هوسرل نسبت به این رویگردانی و یأس آگاهی یافته، باید دانست که او هنوز با این‌گونه کسان هم‌عقیده نیست. و اگرچه متأسف است که همه وی را در نیمه راه رها کرده‌اند، اما تأسف او بدین معنا نیست که خودش هم از دنبال کردن راه چشم پوشیده باشد. [به عقیده او]، فنومنولوژی، باز هم باید ادامه یابد. هر چه بادا باد.

و ادامه هم می‌یابد. درست پس از خاتمه جنگ جهانی دوم می‌بینیم که فنومنولوژی دوباره سر برآورده و از خلال آثار گوناگون خودی نشان می‌دهد. ولی حضور آن در این آثار جز به عنوان مرجع استنادی کم‌ویش دوردست، مرجعی که به تدریج زیر تأثیر درخشش جریان‌های اندیشگی دیگری، مانند اگزیستانسیالیسم (کارل یاسپرس^۱)، هرمنوتیک^۲ (هانس-گه‌ئورگ گادامر^۳)، جیانی واتیمو^۴)، مارکسیسم (ژان-پل سارتر^۵)، روان‌شناسی صورت^۶ (موریس مرلو-پوتتی^۷) در سایه قرار می‌گیرد، نیست. مشغله‌هایی از سنخ مذهبی یا، دست‌کم، معنوی، هم بسیار به این جریان‌ها افزوده می‌شوند که یا خاستگاه یهودی دارند (مانند مارتین بوبر^۸)، اما نوتل لویناس^۹) یا مسیحی (مانند پل ریکور^{۱۰}). خلاصه این‌که زنده ماندن فنومنولوژی آن‌قدرها به صورت ناب نیست بلکه در درون

* E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1976, P. 352.

1. K. Jaspers 2. Herméneutique 3. Hans-Georg Gadamer
4. Gianni Vattimo 5. Jean-Paul Sartre 6. forme
7. Maurice Merleau-Ponty 8. Martin Buber 9. Emmanuel Lévinas
10. Paul Ricœur

عناصر آمیخته‌ای است که در دل آن‌ها از خصوصیت و بلندپروازی‌های آغازین فنومنولوژی دیگر چندان اثری نیست.

دلایل چنین کنار رفتگی‌ها را به آسانی می‌توان یافت. هوسرل، با پژوهش‌های منطقی خویش به فلسفه اروپایی خدمتی عظیم کرده است. او، پس از فرگه و پیش از راسل، سبب شده که فلسفه اروپایی به این آگاهی برسد که لازم است در باب رابطه‌اش با علم و نظریه شناخت دوباره همه چیز را از سر نو ببیند. کار هوسرل باعث شد که فلسفه اروپایی در چشم‌بند روان‌شناسی‌گرایی گرفتار نماند. هوسرل این فلسفه را در راه ویژه‌اش - که راه اندیشه‌ای اصیل در باب «مفاهیم» بود - قرار داد، ضمن آن‌که نگذاشت این فلسفه در آسمان انتزاعیات نوکاتی محبوس بماند و این توجه را در وی برانگیخت که به «جهان زیسته» ذهن بی‌اعتنا نباشد و آن را به حساب بیاورد.

ولی هوسرل در ضمن همین فلسفه را به بن‌بستی رهنمون شده است، بدین معنا که، از ۱۹۰۷ به بعد، باعث شده که فلسفه اروپایی به تدریج در قالب طرح مسائل به شیوه دکارتی آن، یعنی به شیوه cogito (حتی اگر از نظر او سخن بر سر نوعی از cogito بوده که از آن دکارت جامع‌تر است) محبوس شود، و به تکامل علم آگاهانه پشت کند و، به ویژه، تصمیم بگیرد که هر آنچه را که مانند تاریخ، زبان، میل، از درون با حاکمیت موهوم ذهن ترانساندانتال منافاتی دارد و مانعی بر سر راه آن ایجاد می‌کند نادیده بگیرد.

بدین سان می‌بینیم که فنومنولوژی «تاب»، در معنایی که هوسرل پیر در نظر داشت، به رغم اراده و خواست بی‌زیان و سلامت خواه وی که همانا «بازگشت به خود چیزها» بود، به تدریج از جهان واقعی فاصله گرفته است. و این جهت‌گیری را متأسفانه پیروان جوان‌تر هوسرل همچنان ادامه می‌دهند، مگر آن دسته که توانسته‌اند خود را، کم‌وبیش آشکارا، از قید سخت‌کیشی به شیوه هوسرل رها سازند.

باری، آن‌سوتر را بنگریم. در فنومنولوژی، اگرچه نوعی ناتوانی در اندیشیدن به ذات واقع، در تمامی جهات پیچیده تعینات آن، مشاهده می‌کنیم، آیا نباید گفت که چنین نقصی هم از آغاز در «رؤیا»ی بزرگ‌نمایانه ولی ناکجااندیشی نهفته بود که می‌خواست به فلسفه‌ای دست یابد که هم مانند «علم دقیق» باشد و هم «علمی بنیادگذار همه علوم دیگر»؟ آیا چنین رؤیایی هم از آغاز محکوم به شکست نبود؟

مورد هوسرل تنها مورد برای طرح چنین پرسش‌هایی نیست. مورد برتراند راسل را هم داریم که به زبانی دیگر (زبان منطق فرگه‌ای) همان رؤیا را در همان سال‌ها در سر می‌پرورانده و با توجه به همه جهات ناگزیر به همان نتایج انجامیده است.

۳. از منطق به سیاست

برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰)، فرزند خانواده‌ای اشرافی با افکار لیبرالی است، نوه سیاستمداری انگلیسی، عضو حزب ویگ (Whig)، که دوبار به نخست‌وزیری رسیده بود. راسل، پس از دوران کودکی در تنهایی گذشته‌اش، که علاقه‌مندی شدید وی به قطعیت آن‌چه می‌خواست بداند و بیاموزد از ویژگی‌های بارز آن بود، از سوی خانواده‌اش به سمت حرفه‌ای اداری رانده شد که خود او هیچ‌گونه شوقی در خود نسبت به آن نمی‌دید. در عوض، در سن هیجده سالگی کتاب منطق استوارت میل را کشف کرد، و از آن‌جا که به ریاضیات علاقه‌مند بود، تصمیم گرفت به مطالعه همین رشته علمی در کمبریج بپردازد. شیوه آموزشی قراردادی این رشته سبب شد که وی به‌زودی از آن مأیوس شده، به فلسفه روی آورد. یعنی، به معنای دقیق‌تر کلمه، به ایده آلیسم.

همین اقامت سبب می شود که راسل با آیین سوسیال-دموکرات های آلمانی (مانند ویلهلم لیبکنشت^۱، اگوست بیل^۲) آشنایی نزدیک پیدا کند. این آیین، که از مارکس، منتها از مارکسی رها از هر گونه جزم اندیشی و قرائت شده در پرتو تأثیر اندیشه های کانت، سرچشمه می گیرد، مدافع عدالت اجتماعی و رهایی زنان است و بر برتراند راسل تأثیری مساعد می گذارد. از سوی دیگر، نمایندگان اصلی جریان نوکاتی در فلسفه که مرکزشان در ماربورگ^۳ است، فیلسوفانی چون هرمان کوهن و پل ناتورپ^۴، علاقه خویش را به آرمان های سوسیالیستی پنهان نمی کنند. راسل، با بهره مندی از این همگرایی های سیاسی، مطالعه در آثار کانت را از سر می گیرد، و این مطالعه، به نوبه خویش، وی را دوباره به ریاضیات می کشاند.

سه کتاب نخستینی که از راسل منتشر می شود، به طرز نمایان، بیانگر تنوع علاقه های عمده اوست. کتاب نخست، سوسیال دموکراسی در آلمان^۵ (۱۸۹۶)، نتیجه تجارب وی در مدت اقامت اش در برلین است. دومی، به نام جستار در باب بنیادهای هندسه^۶ (۱۸۹۷) شکل بسط یافته موضوع هایی است که وی در رساله پایان تحصیلات خویش به آنها پرداخته بود. و سومی، گزارشی انتقادی از فلسفه لایب نیتس^۷ (۱۹۰۰)، که به زودی در نوشته های یک فیلسوف دیگر از پیروان لایب نیتس، یعنی منطق دان فرانسوی، لوئی کوتورا^۸ (۱۸۶۸-۱۹۱۴) بازتاب یافت، نشان دهنده جایگاه روزافزونی است که تفکر در باب منطق در اندیشه راسل دارد. این استعداد گذار آسان از موضوعی به موضوع دیگر تا به آخر عمر از ویژگی های بسیار برجسته برتراند راسل باقی می ماند. دلیل

در آن زمان، در واقع، در محیط های دانشگاهی انگلیس بحرانی در مخالفت با آزمون گرایی حکمفرما بود که از زمان جان لاک تا هیوم و میل، اغلب بر محافل علمی و دانشگاهی بریتانیا تسلط داشت. این واکنش، از ۱۸۸۰ به بعد، به شکل بازگشتی به فلسفه کانت، و به ویژه، هگل درمی آید. آموزه های هگلی، که توسط توماس هیل گرین^۱ (۱۸۳۶-۱۸۸۲) و ادوارد کیرد^۲ (۱۸۳۵-۱۹۰۸). به دانشگاه آکسفورد^۳ وارد شده بود، در همان جا توسط کسانی چون برنارد بوزانکت^۴ (۱۸۴۸-۱۹۲۳) و فرنسیس برادلی^۵ (۱۸۴۶-۱۹۲۴)، که اثر اصلی وی با عنوان ظاهر و واقعیت، در ۱۸۹۳، با اقبال شدیدی روبه رو شد، دنبال می شود. در کمبریج هم، نوهگلیانی چون جورج استاوت^۶ (۱۸۶۰-۱۹۴۴)، مدیر مجله Mind (= ذهن)، و جان ایس مک تاگارت^۷ (۱۸۶۶-۱۹۲۵)، وجود دارند که هر دو به نخستین استادان راسل جوان تبدیل خواهند شد. راسل بعدها خواهد نوشت که «مک تاگارت می گفت می تواند با منطق ثابت کند که بشر نیک است و روان نامیرنده. و می پذیرفت که اثبات چنین امری کاری طولانی و دشوار است...»^{**}

راسل، زیر سلطه این دو تن، برای پایان نامه اش (۱۸۹۴) نوشته ای - که بعدها به نفی آن برخواهد خاست - درباره بنیادهای هندسه تدوین می کند. وی، در این نوشته، بدون موفقیت زیاد، می کوشد از فلسفه کانت در باب ریاضیات که در برابر پیشرفت هندسه های غیر اقلیدسی غلط از آب درآمده است - دفاع کند. وی، همزمان با مبانی اقتصاد سیاسی آشنا می شود. سپس، برای ژرف تر کردن شناخت های خود در این زمینه، در ۱۸۹۵، چندی در برلین اقامت می کند.

1. Thomas Hill Green 2. Edward Caird 3. Oxford
4. Bernard Bosanquet 5. Francis Bradley 6. George Stout
7. John Ellis McTaggart

** Bertrand Russel, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. fr., Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1988, P. 46.

1. Wilhelm Liebknecht 2. August Bebel 3. Marburg
4. Paul Natorp 5. *La Social-Démocratie allemande*
6. *Essai sur les fondements de la géométrie*
7. *Un exposé critique de la philosophie de Leibniz* 8. Louis Couturat

نسبت‌ها، از دو حدی که با واسطه آن‌ها به هم مربوط می‌شوند به کلی متمایزاند. این‌گونه رئالیسم، که هنوز از برخی جهات ساده‌انگارانه است، دو فضیلت هم دارد. از یک سو، به براندازی تلقی روان‌شناسی‌گرایی، به شیوه خود، کمک می‌کند. از سوی دیگر، باعث ساخته شدن نظریه‌ای عقلانی از شناسایی می‌شود که نظریه‌ای تحلیلی، چندگانه‌گرا و آماده پذیرش فکر تحقیق و واریسی است.

مور، چهار سال بعد (در ۱۹۰۳)، مقاله دیگری با عنوان «رد بر ایده آلیسم» منتشر می‌کند که به «سولیسیسم» برکلی^۱ بیرحمانه می‌تازد، عین کتاب دیگرش، اصول اخلاق^۲، که نخستین کتاب بزرگ اوست. در این کتاب، از امکان گسترش دادن رئالیسم به سپهر مفاهیم اخلاقی بحث شده است. این کتاب، که تأثیرش بر فلسفه انگلیسی-آمریکایی بااهمیت خواهد بود، بر مبنای این نظر قرار دارد که «نیک» (= good)، اسم ذات، یعنی نام یک «چیز» خاص، نیست، بلکه محمولی است که در بعضی از احکام، یعنی احکام اخلاقی، از آن استفاده می‌شود. این محمول، علاوه بر این، تعریف شدنی هم نیست، زیرا منظور از آن، نه تنها بیان امری اسرارآمیز و پیچیده نیست، بلکه بیان امری در عین حال ساده و یگانه است: امکان این‌که کسی درباره چنین امری به اشتباه بیفتد وجود ندارد. بنابراین، مور، با تکیه بر «حسن مشترک» (common sense) و با اعتماد به زبان جاری درست تحلیل شده است که در کنار زدن و زدودن چیزی که خودش آن را «مغلطه ناتورالیستی»^۳ نامیده، یعنی نوعی استدلال گول‌زننده‌ای که متافیزیک‌دانانی چون بنتام^۴ یا میل، خیال کرده‌اند از راه آن توانسته‌اند امر «نیک» را «تبیین» کنند و آن را به چیزی دیگر (مانند لذت، مثلاً، یا سودمندی) فرو بکاهند، موفق شده است.

این روش، در زمانه خودش، روشی انقلابی است. راسل، که از دیدن

آن البته در این است که تعداد معینی از مشغله‌های فکری بنیادی همیشه در ذهن راسل جا داشته‌اند که در صف مقدم همه آن‌ها از حقیقت و عدالت می‌توان نام برد.

راسل، پس از بازگشت از برلین به کمبریج، به عنوان عضو^۱ در کالج ترینیتی^۲ برگزیده می‌شود. در همین جاست که در سال‌های بعد عصیان وی بر ضد ایده آلیسم به کمال خود می‌رسد. عصیانی که علامت شروع‌اش را یکی از رفقای راسل، به نام جورج ادوارد مور^۳ (۱۸۷۳-۱۹۵۸) داده است.

خود مور هم نخست با اعتقاد به ایده آلیسم آغاز کرده است. اما، به زودی، فلسفه نوهگلی تفکرانی را در وی برمی‌انگیزد که خالی از طنز نیست. این فلسفه این چنین دور از علم و عقل سلیم به‌راستی چه می‌خواهد بگوید؟ مور، از طنز و ریشخند بی‌درنگ به اعتراض روی می‌آورد، و راسل هم به دنبال او. در آوریل ۱۸۹۹، وی، با انتشار مقاله‌ای با عنوان «طبیعت حکم» در مجله Mind - که در ۱۹۲۱ به مدیریت آن برگزیده شده است - مقاله‌ای که به شدت به اصول منطق، نوشته برادلی (۱۸۸۳) حمله می‌کند، خصومت را آشکار می‌سازد.

برادلی، که از مطلق تلقی دقیقاً یکتانگری دارد، اعلام می‌دارد که وجود نسبت‌ها^۴ را قبول ندارد. و با همین اعتقاد، با وجود آن‌که می‌گوید مخالف آمپیریسم است، با پذیرفتن این قضیه که معنای هر فکرتی بتواند واقعیتی در خود، معنایی مستقل از ذهن اندیشنده، دارا باشد در چاله روان‌شناسی‌گرایی فرو می‌افتد. مور، در مخالفت با چنین آیینی، که به نوعی تلقی وهم‌آمیز و عارفانه از شناسایی ختم می‌شود، پیشنهاد می‌کند که به رئالیسم و مفاهیم و نسبت‌ها برگردیم. وی معتقد است که مفاهیم دارای هستی خاص خود، مستقل از ذهن ما، هستند، و دومی‌ها، یعنی

1. Berkeley 2. Principia ethica 3. naturalistic fallacy
4. Bentham

1. fellow 2. Trinity College 3. George Edward Moore
4. relations

چشم اندازهایی که چنین روشی در برابر فلسفه می‌گشاید به شوق آمده است بر آن می‌شود که بدان بگردد و آن را از آن خویش سازد. ولی، با وجود گرویش خویش به طرز تلقی مور، راسل، در این تاریخ مصمم است که این روش را در زمینه‌ای متفاوت با اخلاق به کار ببندد. یا، دقیق‌تر بگوییم، به سوی راهی برگردد که در پایان تحصیلاتش برای او جاذبه داشت: راه پژوهش دربارهٔ بنیاد احکام ریاضیات.

خلاصه، به راهی کانتی. اما راهی که راسل اکنون دیگر مصمم است موضوع «حس شناخت ترانساندانتال»^۱ اش را به بحث بگذارد و در اساس آن چون و چرا کند، درست مانند فرگه، پیش از وی، که راسل هنوز از کارهای او بی‌خبر است. ولی، در عوض، از کارهای بول، پتانو، شرودر، و، به‌ویژه، منطق‌دان ایتالیایی، گیزبه پتانو، اطلاع دارد چرا که، در ژوئیه ۱۹۰۰ به هنگام تشکیل کنگرهٔ بین‌المللی فلسفه، در پاریس، با وی دیدار کرده است.

این دیدار تأثیری تعیین‌کننده دارد و در راسل نوعی «انقلاب» فکری به معنای حقیقی کلمه ایجاد می‌کند، انقلابی که در مقایسه با آن تغییر حال‌های بعدی راسل، چنان‌که خود نوشته است، «تحول» ساده‌ای بیش نیستند. و زیر تأثیر همبستهٔ مور و پتانو با هم است که راسل طرح بزرگ خویش را به اجرا درمی‌آورد: بنیادگذاری ریاضیات بر بنیانی خالصاً منطقی که به‌تنهایی بتواند عینیت احکام ریاضی را تضمین کند. طرحی که شکل نخستین آن را در کتاب *اصول ریاضیات*^۱ (که در ۱۹۰۳ منتشر شد ولی بخش اعظم آن در پایان ۱۹۰۰ نوشته شده است) می‌بینیم، و کتاب بعدی، یعنی *Principia mathematica*، شکل بسط‌یافته و نهایی آن است. سه جلد کتاب اخیر، که در همکاری نزدیک با فیلسوف و ریاضی‌دان معروف، آلفرد نورث وایتهد^۲ (۱۸۶۱-۱۹۴۷) نگارش یافته است - و

عنوان آن از عنوان کتاب مور گرفته شده - از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ به تدریج منتشر می‌شوند.

اصول ریاضیات از مور روشی را وام می‌گیرد که همانا توجه به ساخت‌های زبان است، و فلسفه‌ای را، که همان چندگانه‌گرایی^۱ و رئالیسم مفاهیم باشد. راسل، ضمن این‌که روان‌شناسی‌گرایی برادلی و میل را به نوبهٔ خود افشا می‌کند، قضیه^۲ را، که گوهر منطقی خودبنیادی دارد، از جمله^۳، که عبارتی است که به کمک واژه‌ها مفهوم قضیه را بیان می‌کند، جدا می‌سازد. وی، از سوی دیگر تصدیق می‌کند که، اگر از به هم آمیختن این دو تراز^۴ بهره‌زیم، تحلیل زبان‌شناختی یک جمله می‌تواند رشتهٔ راهنمایی برای تحلیل منطقی قضیهٔ همجواب آن باشد. دستور زبان اگرچه «معلم» نیست، اما می‌تواند «راهنما» باشد.

این روش، که پیام‌آور «چرخشی زبان‌شناختی» در اندیشهٔ مدرن است، در طول دهه‌های بعدی، و به شکل‌های گوناگون، به مرجع استناد مشترک همهٔ هواداران فلسفهٔ «تحلیلی» تبدیل می‌شود، فلسفه‌ای که سبک اندیشه‌اش - که هنوز هم در پهنهٔ انگلیسی - آمریکایی سبکی مسلط است - از دیدگاه تکنیک فلسفی، ابداع عمدهٔ قرن ما را تشکیل می‌دهد.

نخستین کاربرد این روش در کتاب *اصول ریاضیات*، راسل را وامی‌دارد که میان «معنا» و «دلالته»^۵ فرقی اساسی قائل شود. فرقی نزدیک به تفاوتی که فرگه، در ۱۸۹۲، میان «معنی»^۶ و «مرجع استناد»^۷، قائل شده بود. این تمایز بر تعاریف ساده‌ای مبتنی است: هر نامی «بیان‌کنندهٔ معنای» مفهومی است، در حالی که مفهوم به وجود شیء «دلالته دارد». این‌که ما معنای اصطلاح یا واژه‌ای را می‌فهمیم، بنا به فرض، دربر دارندهٔ این مطلب است که آن واژه، از خلال یک مفهوم، به

1. pluralisme 2. Proposition 3. Phrase 4. niveau
5. signification 6. dénotation 7. sens 8. référence

1. *Principes des mathématiques* 2. Alfred North Whitehead

شیئی اشاره می‌کند که دارای هستی واقعی، اعم از مادی (صندلی) یا معقول (عدد)، است. این‌گونه هستی‌شناسی^۱، که به شدت رنگ افلاطونی دارد، به‌زودی معلوم می‌شود که از غنایی افراطی برخوردار است. اقبال مفرط به آن از ۱۹۰۵ به بعد ناگزیر می‌بایست رو به کاهش نهاد.

ولی تا آن زمان، چنین روشی نشان‌دهنده چارچوب آسانی برای بازسازی ریاضیات بود. راسل، با تعریف کردن مفهوم کلی طبقه، بر پایه مفهوم کلی خالصاً منطقی فونکسیون یا تابع متشکل از قضیه^۲ (زیرا طبقه مجموعه‌ای از اشیاء است که صحت و سقم یک تابع از راه آن بررسی می‌شود)، از حساب طبقات برای مطرح کردن رابطه نظم^۳، و از این رابطه، به نوبه خود، برای ساختن مفهوم عدد اصلی^۴ استفاده می‌کند. از لحاظ فنی، موفقیت این اقدام «منطق‌گرایانه» مدیون پثانو است. پثانو در کتاب علامت‌گذاری‌های منطقی ریاضی^۵ (۱۸۹۴)، سپس در مجموعه قواعد ریاضیات^۶ (که انتشار آن‌ها از ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۸ طول کشید) به تدوین دستگاه علامت‌گذاری اصیلی موفق شد که خودش نام آن را «پازیگرافی»^۷ گذاشته، و برتراند راسل نیز از آن الهام گرفته است. این شیوه، چنان‌که از نام آن برمی‌آید - قادر به «ثبوت کردن همه چیز» است، و می‌تواند استدلال ریاضی را با کمکی نشانه‌های منطقی محض بیان کند؛ دستگاه اصول متعارف این شیوه نیز، در مقایسه با شیوه فکرنگاری فرگه، که تا حدودی الهام‌بخش آن بوده، دارای عمق کمتر ولی قابلیت کاربردی بیشتری است.

در ضمن، همین پثانو بود که در آخرین دیدارش با راسل (۱۹۰۰)، برای نخستین بار، از نوشته‌های فرگه با وی سخن گفت. در سال‌های بعد

از این دیدار است که راسل به تدریج این نوشته‌ها را می‌خواند و با حیرت درمی‌یابد که میان نظریات او و فرگه نقاط مشترک بسیاری وجود دارد. هر دو فیلسوف، از جمله نظریات مشترک خویش، نسبت به تلقی افلاطونی از عدد با هم توافق دارند، و راسل این موضوع را به نحو مؤثری چنین خلاصه می‌کند: «هر کسی می‌تواند بفهمد که چه فرقی میان یک ستون چوبی و تصویری که من از آن دارم وجود دارد، اما تعداد کمی از مردم هستند که می‌توانند میان عدد ۲ و تصور من از عدد ۲ فرق بگذارند. در حالی که فرق گذاشتن در مورد دوم نیز، مانند مورد اول، ضرورت دارد [...] خلاصه این که هر شناختی باید بازشناسی باشد [...] ریاضیات هم باید به همان نحوی کشف شود که کریستف کلمب هند غربی را کشف کرد، و همان‌طور که هند غربی آفریده او نبود، اعداد هم آفریده ذهن ما نیستند.»^{*}

متأسفانه دیری نپایید که معلوم شد «کشف» بیادهای ریاضی همان اندازه خطرناک است که کشف قاره جدید. یونانی‌ها در باب اعتبار این جمله که می‌گوید «همه مردم کورت^۱ دروغگو هستند»، هنگامی که چنین جمله‌ای را یکی از اهالی کورت بر زبان بیاورد، بارها از خود سؤال کرده بودند (پارادوکس اپی‌منید^۲). در زمانی نزدیک‌تر به ما، تناقض‌هایی از همین‌گونه را کسانی چون کانتور (۱۸۹۵) و بورالی-فورتنی (۱۸۹۷) پیدا کرده‌اند. راسل، با خواندن آثار کانتور، در ۱۹۰۱، به وجود دشواری‌هایی از این دست پی می‌برد. و با آن‌که ماهیت تنازع‌های عقلی این‌چنینی، در ارتباط با مفهوم طبقه، چنان بود که می‌توانست در اعتبار ساختمان منطق‌گرایانه تردید ایجاد کند، اما او بی‌درنگ به نتایج آن‌ها پی نبرد. تنها پس از پی بردن به یکی از این تناقض‌های جدید در جلد اول قوانین بنیادین ریاضیات فرگه و دریافت جواب نومیدانه وی بود که راسل

* B. Russell, *Principles of Mathematics*, Londres, Allen and Unwin, 2e éd. 1938, P. 451. 1. Crétois 2 paradoxe d'Epiménide

1. ontologie 2. fonction propositionnelle 3. relation d'ordre
4. nombre cardinal 5. *Notations de logique mathématique*
6. *Formulaire de mathématiques* 7. pasigraphie

توانست به اهمیت موضوع مورد بحث توجه کند. برای نجات ریاضیات حتماً باید این «پارادوکس» را حل کرد. این جا دیگر بحث بر سر یک بازی ذهنی ساده نیست، بلکه بحث بر سر خود آینده علم است.

بنابراین اصول راسل نیز، مانند جلد دوم قوانین بنیادین، درست پیش از انتشار ناگزیر از قبول اضافاتی است که طی آن‌ها راسل به کشف تلخ خویش اشاره می‌کند. و در ضمن فرصتی می‌یابد تا همان جا ستایش مؤکد خود را نسبت به کارهای فرگه، که حق تقدم بر وی داشته، ابراز بدارد. هر دو اثر در ۱۹۰۳ با چند هفته فاصله نسبت به هم منتشر می‌شوند. در کتاب فرگه، برای حل تناقض، مقاله‌ای آمده که خود مؤلف‌اش به شکنندگی و آسیب‌پذیری آن آگاه است. اما کتاب راسل در عوض آغاز پیشنهاد یک راه حل در باب این موضوع است.

این راه حل بر تمایزی مبتنی است که پتانو میان تعلق^۱ و تضمن^۲، قائل بود، تمایزی که بر اساس آن یک مجموعه را نمی‌توان متعلق به خودش [یعنی عضو خودش] دانست؛ با این خصوصیت، راه حل پیشنهادی راسل به شکل نوعی «نظریه انواع»^۳ - یا مراتب^۴ - منطقی درمی‌آید. همان‌طور که میرندگی خودش میرنده نیست، یک محمول [منطقی] هم نمی‌بایست خودش محمول خودش قرار گیرد، بلکه فقط باید محمول یک فرد، که مفهومی از «نوع» منطقی پایین‌تر است، باشد. به خوبی پیداست که سرچشمه مشترک همه تناقض‌ها در پیدایش اصطلاحات محمولی‌ای است که این سلسله مراتب منطقی را در نظر نمی‌گیرند. مثل، هنگامی که از طبقه‌ای سخن بگوییم که گویا می‌تواند «خودش عضو خودش باشد». و تشکیل چنین اصطلاحاتی را، که «بی‌معنا» (meaningless) و بنابراین نامشروع‌اند، شاید بتوان از همان قدم اول از راه کاربرد قواعد نحوی

متناسب با این گونه موارد ناممکن ساخت. به عبارت دیگر، برای این کار، به وجود اصول موضوعه تکمیلی نیاز داریم.

فرگه اگرچه از این که دستگاه اندیشه خود را به قراردادهای زیان‌واسته سازد بیزار است، اما پیشنهاد راسل هم برای وی خالی از جاذبه نیست. اصل این پیشنهاد از این دل بستگی برمی‌خیزد که مشکل‌های کاذب که به ظاهر به مشکل‌های مورد نظر مور شبیه هستند، و بیست سال پس از آن، همچنان در آیین‌های حلقه وین دیده می‌شوند کنار گذاشته شوند. عجالتاً آنچه پرداختن به آن ضرورت داشت این بود که قالب یا صورت منطقی روشنی به این پیشنهاد داده شود. و این کار دشواری است که دوباره چند سالی وقت راسل را می‌گیرد. و وادارش خواهد کرد که ابعاد تازه‌ای به هستی‌شناسی زیادی «پذیرنده» نهفته در کتاب اصول بدهد.

این ابعاد تازه، در سال ۱۹۰۵، با مقاله‌ای کوتاه ولی اساسی، با عنوان «درباره دلالت» تکمیل می‌شود. راسل، با از سرگیری مشکل پردردسر و آزارنده «اصطلاحات یا تعابیر دلالت‌کننده» ای چون «پدر شارل دوم»^۱، «مؤلف ویورلی»^۲، نشان می‌دهد که چنین اصطلاحات یا تعابیری را می‌توان به قاعده‌ای به شکل قاعده زیر برگرداند: «واژه یا اصطلاحی دارای خاصیت F»؛ یا، به عبارت دیگر، به تابع ساده‌ای چون $F(x)$ ، که فی‌نفسه بیانگر چیزی نیست. در این صورت، مسئله دلالت را می‌توان با ساختن جمله‌ای که یک قید کمی در آن باشد حل کرد: «یک x داریم که همان $F(x)$ است»، یعنی جمله‌ای که صحت و سقم آن، به نوبه خود می‌تواند (یا نمی‌تواند) با شیوه‌های عادی سنجیده شود.

این تکنیک تحلیلی، اگر به طرز مناسبی به کار برده شود، باعث

1. "Père de Charles II"

2. "auteur de Waverly"

دو نمونه از قضایایی‌اند که نمونه دیگری از آن‌ها را در صفحات پیشین دیدیم: یکی از اهالی جزیره کرت می‌گوید: کرتی‌ها همگی دروغگو هستند م.

1. appartenance 2. inclusion 3. théorie des types 4. niveaux

صرفه‌جویی‌های هستی‌شناختی جدی خواهد شد. راسل، با بریدن از اندیشه افلاطونی مورد قبول مایونگ، فرگه و حتی خود او دو سال پیش از این، دیگر می‌پذیرد که برخی از اصطلاحات یا تعابیر که به ظاهر دارای معنایی هستند - مثلاً «پادشاه فعلی فرانسه»، «کوه طلا» - در واقع به هیچ شیئی دلالت نمی‌کنند. از همین جا به بعد وی به سوی نوعی سازه‌گرایی محتاطانه‌ای روی می‌آورد. برای پرهیز از پیدا شدن گوه‌های مشکل‌ساز، هر مفهوم کلی پیچیده‌ای را باید، بر پایه مفاهیم ساده‌تر، که پذیرفتنی بنمایند، دوباره توصیف - یا بازسازی - کرد. درست مانند هنگامی که مفاهیم ریاضی بر اساس اصول متعارف درستی نمایش داده می‌شوند.

پنج سال بعد (در ۱۹۱۰) انتشار اصول ریاضی، که فرآورده این فلسفه تازه است، آغاز می‌شود. این اثر، که تألیف آن همان قدر مدیون وایتهد است که مدیون راسل، فقط نماینده سهم عمده این دو تن در پیدا کردن راه حل مسئله بنیاد ریاضیات نیست. بلکه، به‌ویژه، نماینده کامل‌ترین شکل اجرای برنامه منطق‌گرایی‌ای است که بولتسانو، نزدیک به یک قرن پیش از آن، بدان اندیشیده بود اما خود فرگه هم نتوانسته بود به‌خوبی دنبالش کند. برتری راسل در این موضوع در این است که - برخلاف پثانو، که خود را به این محدود کرد که مترجم قواعد حساب به زبان منطق باشد - او، با همکاری وایتهد موفق شد قواعد ریاضی را، فقط به کمک وسایلی که منطق در اختیارشان می‌گذاشت بازسازی کند. و بدین‌سان، نه تنها حساب و آنالیز سرانجام توانستند در کلیت خویش به قوانین منطق برگردند، بلکه خود این قوانین منطق نیز، بر پایه تعداد کمی از مفاهیم کلی ابتدایی، با دقتی که جای تردیدی باقی نمی‌گذاشت، بازسازی شدند. چنان‌که اغلب گفته شده، لازم بود دومین قضیه (= تورم) از فصل یکصد و دهم از جلد

۱. constructivisme، تعبیر سازه‌گرایی را برای این اصطلاح پیشنهاد می‌کنیم - م.

دوم اصول (Principia) مطرح شود تا این قاعده ساده، که « $۱ + ۱ = ۲$ » است، به اثبات برسد!

از این گذشته، اکنون دیگر استحکام کل بنا، با عرضه شدن قطعی نظریه انواع به صورتی بسیار تفصیلی‌تر از ۱۹۰۳ استوار گردید. از این پس، آن تناقض‌هایی که آثار کانتور و فرگه را لکه‌دار می‌کردند برای همیشه از میان رفتند.

سرانجام این‌که، استفاده از نظریه توصیف‌ها که در ۱۹۰۵ تدارک دیده شده بود، اجازه داد که هستی‌شناسی بی‌سروسامان اصول (Principes) جای خود را به نومینالیسم روش شناختی تازه‌ای بدهد که از اصل معروف به «تیغ» اوکام^۱ الهام می‌گرفت، به اضافه سازه‌گرایی بیدارانه خود راسل. خلاصه، پیروزی تکان‌دهنده Principia، که بر فلسفه قانع‌کننده «حس مشترک» تکیه داشت، در نگاه نخست چنان است که گویی با دژی ویران نشدنی روبه‌رو هستیم.

با این همه، این بنای تاریخی اندیشه ناب نیز، مانند دیگر بناها، بی‌شکاف نیست. برای نشان دادن این شکاف‌ها، بهتر است با انگشت گذاشتن بر دشواری‌های فنی‌اش آغاز کنیم که به خصلت اساساً پایان‌ناپذیر هر گونه جست و جو در بنیادها برمی‌گردند. راسل و وایتهد، برای استوار داشتن بنیادهای حساب، ناگزیر شده‌اند به برخی اصول موضوعه قابل بحث و تردید متوسل شوند که در بین آن‌ها دست‌کم یکی هست - یعنی اصل موضوعه وجود مجموعه‌ای نامتناهی - که به نظر نمی‌رسد بتوان آن را فقط از دیدگاه محض منطق توجیه کرد.

نکته دوم این است که این اثر، [یعنی Principia]، اثری ناقص است

۱. «تیغ» اوکام (rasoir d'Occam) نام اصلی است که می‌گوید: «تعداد موجودات را بی آن‌که لزومی داشته باشد نباید زیاد کرد». به گفته ج. استوارت میل این اصل به گیوم دوکام (Guillaume d'Occam: 1290?- 1349) منسوب است. نک، فرهنگ فلسفی لاند. چاپ PUF، پاریس، ۱۹۹۲، ج دوم، ص ۸۸۸ - م.

زیرا هندسه را کنار گذاشته و از آن بحثی نکرده است. واقع امر این است که میان قوانین منطقی، که طبیعتی قطعی دارند، و دستگاه اصول متعارف هندسه که، بنا به خصلت خویش، قضایایی هستند که فقط بر فرض‌های معینی استوارند، علی‌الاصول ناسازگاری وجود دارد. راسل، که در هندسه بر پایه اعتقاد به اندیشه‌های کانت کارش را آغاز کرده بود، از همان سال ۱۹۰۱ به این مسئله توجه پیدا کرد. وی در همین سال چنین می‌نوشت: «با کشف دستگاه‌های هندسی غیراقلیدسی بر من آشکار شد که به کمک هندسه همان‌قدر می‌توان مسئله مکان را روشن کرد که به کمک حساب می‌شود به جمعیت آمریکا پی برد^۱ [...] این‌که آیا اصول موضوعه اقلیدس درست‌اند یا نه مسئله‌ای است که ریاضی‌دان ناب توجهی بدان ندارد.»^۲ نتایج چنین موضع - البته غیرقابل ایرادی - که تا مدت‌ها پس زده شده بودند، از این‌جا سر درمی‌آورند که می‌بینیم کتاب *Principia* جلد چهارم ندارد. هندسه، اگرچه چیزی جز بازی با اصول متعارف [فرضی] نیست، اما در جدول حساب ناب نمی‌گنجد و بنابراین نمی‌توان آن را به حد منطوق کاهش داد.

نکته سوم این است که آیا گزینش مفاهیم کلی ابتدایی توسط وایتهد و راسل گزینش درستی است؟ تنها پاسخ ممکن به این پرسش این است که این گزینش به شیوه پسایند^۳ توجیه می‌شود، زیرا با چنین گزینشی عملاً می‌توان حساب و آنالیز را بازسازی کرد. خلاصه این‌که اعتبار مقدمات، چنان‌که به طور معمول می‌بینیم، با نتایج آن سنجیده می‌شود و نه برعکس. چنین وضعیتی، که از سوی ریاضی‌دانان حرفه‌ای به عنوان نوعی سرخوردگی احساس شده است، سبب شده که این گروه، در

۱. منظور این نیست که با کمک حساب نمی‌تواند اصلاً از جمعیت آمریکا به دست آورد. منظور این است که اطلاعات به دست آمده هرگز قطعی نیست و هنوز منتشر نشده کهنه می‌شود - م.

۲. B. Russel, "Recent work on the principles of mathematics". *The International Monthly*, Londres, Vol IV. P. 83-107. 2. a posteriori

جریان قرن بیستم، نسبت به منطوق، تا حدودی شکاک بشوند و، در نتیجه، اعتنایی به مشکل بنیاد رشته علمی مورد مطالعه خویش نداشته باشند. از نظر ریاضی‌دان امروزی، کتاب *Principia* فقط از نقطه نظر صرفاً تاریخی دارای اهمیت است.

مسئله از این وخیم‌تر است. راسل چنان‌که دیدیم، قوانین منطقی را همچون اصولی قطعی در نظر می‌گیرد. وی به عامیت و حقیقت مطلق این قوانین باور دارد، چرا که حقیقت از نظر او، مانند نظر تعدادی از فیلسوفان قرون وسطایی و کلاسیک، در تطابق یک گزاره بیانی با واقعیت عینی، که از سنخ معقولات می‌نماید، نهفته است. چنین اعتقادی، نشانه بقاء نوعی به اصطلاح دیدگاه افلاطونی در نزد مؤلف *Principia* است.^۴ در حالی که می‌دانیم این تلقی افلاطونی از حقیقت، که البته برای انسجام دستگاه منطقی، علی‌الاصول چاره‌ای جز پذیرش آن نیست، نظری است که در برابر تحول سریع پژوهش‌های منطقی-ریاضی، در سال‌های بعدی، تاب مقاومت ندارد.

به عنوان مثال، در ۱۹۲۰، منطق‌دان لهستانی، لوکازویچ^۲، نوعی حساب «سه ارزشه»^۳ می‌سازد که در آن، در فاصله میان حقیقت و خطا، ارزش سومی از حقیقت جا می‌گیرد که «نه حقیقت است، نه خطا». این‌گونه حساب، که انسجام منطقی آن به اندازه منطوق دوازده‌جاری است، ثابت می‌کند که آن اصل بسیار مقدس «شقی ثالث وجود ندارد» اصلی نیست که به هیچ وجه نتوان دست به ترکیب‌اش زد.

وانگهی، تردیدهایی در قبال همین اصل کذایی، از همان سال ۱۹۰۸، در نخستین آثار ریاضی‌دان هلندی، ال. ای. جی. بروور^۴ (۱۸۸۱-۱۹۶۶)

۱. خواننده توجه دارد که ما، به تبعیت از مؤلف کتاب، نام اثر راسل را به فارسی ترجمه نمی‌کنیم تا با اثر پیشین وی که آن نیز در فارسی اصول نامیده می‌شود اشتباه نشود

سر باز می‌کنند. بروور، با تکیه بر پیشنهادی از همکار فرانسوی اش هانری پوانکاره^۱ (۱۸۵۴-۱۹۱۲) - که از سرسخت‌ترین رقبای منطق‌گرایی به شیوه راسلی بود - مبشر بازگشتی به نظر کانت و دفاع از نوعی نومیالیسم رادیکال می‌شود. وی با اعتقاد به این‌که در ریاضیات فقط مفاهیمی قابل وصول هستند که ساختمان آن‌ها در چارچوب یک شهود حسی صورت گرفته باشد، در سال‌های بیست و سی، به بسط و تفصیل نوعی از ریاضیات می‌پردازد که دارای سبک «شهودگرایانه» است، و برخی برهان‌های «کلاسیک»، مانند برهان خلف^۲، در آن جایی ندارند.

یک ریاضی‌دان دیگر از آلمان، دیوید هیلبرت (۱۸۶۲-۱۹۴۳)، که از تاریخ انتشار اثر خود به نام بنیادهای هندسه^۳، روی موضوع نظام اصول متعارف کار می‌کند، در سال‌های بیست، نوعی نظریه «فورمالیستی» درباره برهان ریاضی عرضه می‌کند. این نظریه جدید، که هم با شهودگرایی مخالف است و هم با منطق‌گرایی، در این خلاصه می‌شود که نه فقط هندسه بلکه کل ریاضیات را باید همچون دستگاه ساده‌ای از فرضیات و استنتاج‌ها در نظر گرفت.

سرانجام این‌که، ریاضی‌دان دیگری، که آخرین تن در این مورد بود، به نام کورت گودل^۴، اتریشی، (۱۹۰۶-۱۹۷۸) در ۱۹۳۱ دو «تئورم» مهم را - که بعداً درباره‌شان صحبت خواهیم کرد - ثابت می‌کند که حدود ضروری صوری‌سازی یا ایجاد قواعد صوری در ریاضیات را به شیوه‌ای قطعی تعیین می‌کنند.

در همه این پژوهش‌ها یک نقطه مشترک وجود دارد: تمام این‌ها، این پرسش را پیش می‌کشند که آیا اقدام منطق‌گرایان بنیاد درستی دارد یا نه. یکی از نخستین شاگردان و پیروان راسل، یعنی لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف، خودش، چنین تحولی را احساس کرده بود. او، از بین همه

خوانندگان *Principia*، کسی بود که بهتر از همه به ضعف‌های این اثر پی برده بود. ایرادهای او، اساساً، بر سه نقطه متمرکز است. نظریه حکم در این اثر، بی آن‌که در ظاهر کسی بدان پی ببرد، بر مفهوم کلی متافیزیکی «سوژه» [= ذهن فردی] استوار است. نظریه انواع [= تیپ‌ها]، به خلاف آن چیزی که مدعی آن است، نوعی نظریه اساساً نحوی نیست. سرانجام، اگر کسی مایل است از قید هستی‌شناسی افلاطونی به راستی رها شود، باید این حجت تلخ را فرو ببلعد که قضایای منطقی و ریاضی چیزی جز «مکررگویی»^۱‌هایی مبتذل بیش نیستند.

این انتقادات، که از همان سال ۱۹۱۳ در کمبریج - گاه با خشونت‌های خاص ویتگنشتاین است - به رغم ارادت و ستایش ویتگنشتاین نسبت به راسل، بر ضد نظریات او عنوان شد، از سوی راسل با روی خوش پذیرفته نشدند. در ۱۹۱۶، راسل به نزدیکان خود اعتراف می‌کند که در برابر حملات شاگرد جوان خویش کاملاً بی‌دفاع است و جوابی ندارد، و می‌گوید که شوق فلسفی خود را از دست داده و دیگر «به عمق نومیادی رسیده است».

با این‌همه، راسل، در مقدمه‌ای که بر کتاب *Tractatus logico-philosophicus*، نوشته ویتگنشتاین، می‌نویسد، می‌کوشد تا مواضع فکری او را با نقطه نظرهای خویش آشتی دهد. در ۱۹۲۵، نوشتن مقدمه‌ای جدید بر کتاب *Principia* - که وایتهد، که یک سال پیش از آن به دانشگاه هاروارد رفته است، از گذاشتن امضای خود در کنار امضای راسل در پای این مقدمه امتناع می‌کند - و داخل کردن برخی اصلاحات جزئی در همان کتاب، نشان می‌دهد که راسل همچنان به امکان خنثی کردن انتقادات ویتگنشتاین، با پذیرفتن بخشی از آن‌ها در کتاب خویش، باور دارد. ولی، دو دیدگاه مورد بحث، [یعنی دیدگاه‌های راسل و

1. H. Poincaré 2. raisonnement par l'absurde

3. *Les Fondements de la géométrie* 4. Kurt Gödel

1. tautologie

ویتگنشتاین] به نحوی قاطع نقطهٔ مخالف یکدیگراند و منطق‌گرایی بحثی نیست که به تجدیدنظرهای جزئی راه بدهد. آیا، راسل، در این موقع، بر این باور است که در راهی که برگزیده است امکان جلوتر رفتن برای او وجود نخواهد داشت؟ یا منطق، که وی این‌همه وقت و عمر خود را صرف آن کرده، دیگر جاذبه‌اش را برای او از دست داده است؟ پاسخ هرچه باشد، مسلم است که در سال‌های بعدی، راسل دیگر وقت خود را صرف این رشته [یعنی منطق]، یا صرف فلسفهٔ ریاضی به‌طور کلی، نخواهد کرد.

پژوهش‌های دیگری توجه او را به خود جلب می‌کنند که موضوع آن‌ها مشکل‌های وسیع‌تری از سنخ مسائل هستی‌شناسی و اپیستمولوژی^۱ است. به عنوان مثال، جهان‌بینی‌هایی که پس‌زمینهٔ *Principia* را تشکیل می‌دهند و طرز تلقی ضمنی همین کتاب در مسئلهٔ شناخت کدامند؟ پاسخ به این پرسش، که طرح نخست آن در کتاب کوچکی به نام *مشکل‌های فلسفه*^۲ (۱۹۱۲) آمده - کتابی که بعدها از آثار کلاسیک قرن بیستم خواهد شد - در کتاب دیگری به نام *شناخت ما از جهان خارج*^۳ (۱۹۱۴)، و نیز در یک رشته از سخنرانی‌ها در سال ۱۹۱۸، بسط و تفصیل می‌یابد. از جملهٔ این سخنرانی‌ها «فلسفه و اتمیسم منطقی» است که راسل در آن دین خود را نسبت به برخی از افکار شاگرد سابق‌اش، ویتگنشتاین، آشکارا اعلام می‌دارد.

براساس آنچه در کتاب *شناخت ما از جهان خارج* آمده است، داده‌های تجربهٔ محسوس (*sense data*) نخستین آگهی‌های ما را تشکیل می‌دهند که، اگر قواعد منطق و ریاضیات را رعایت کنیم، می‌توان براساس

1. épistémologie

2. *Problèmes de Philosophie*

این کتاب یاد هم مسائل فلسفه به فارسی ترجمه شده است - م.

3. *Notre connaissance du monde extérieur*

این کتاب نیز به عنوان علم ما به عالم خارج، به فارسی ترجمه شده است - م.

آن‌ها، هم ذهن بشری را، در وحدتِ ذهنی آن، و هم اشیاء سازندهٔ جهان مادی، یا، به بیان دقیق‌تر، «امور واقع اتمی سازندهٔ جهان مادی» را، که علوم آزمایشی مطالعه‌شان می‌کنند، بازسازی کرد.

این تلقی از مسئله - که بدان ماند که هر محتوایی از محتواهای آگاهی ما را امری مشتق بدانیم - آیا باید در قالب ایده‌آلیسم قرار گیرد یا در قالب ماتریالیسم؟ راسل، که نمی‌خواهد یکی از این دو دستگاه «متافیزیکی» را برگزیند و آن را بر دیگری ترجیح دهد، چرا که در سال ۱۹۱۴ همچنان به نوعی یکتانگري^۱ «خشتی» علاقه‌مند است، و نیز به دلیل آن‌که جان را از ماده جدا نمی‌داند، نخست اصطلاح نوعی «فنومنالیسم» محتاطانه، نزدیک به پراگماتیسم ویلیام جیمز و آمپیریسم ارنست ماخ را برمی‌گزیند. همین «فنومنالیسم» است که، به نوبهٔ خود، بر ویتگنشتاین و حلقهٔ وین نیز تأثیر خواهد گذاشت. ولی، این طرز تفکر، با این همه، دشواری‌هایی ترسناکی هم ایجاد می‌کند که کارناپ، به‌ویژه، خواهد کوشید تا بر آن‌ها چیره شود، در حالی که خود راسل ترجیح می‌دهد از این مشکل‌ها و دشواری‌ها بپرهیزد و به تدریج، از سال ۱۹۲۱ به بعد، به سوی نوعی ماتریالیسم کلاسیک‌تر، که حرف اصلی‌اش، تقدم ماده بر جان است، بگردد.

اما، تفکر بر روی مشکل‌های علوم آزمایشی^۲، موضوعی است که فکر راسل را تا پایان عمرش به خود مشغول می‌کند. این، در هر صورت، یگانه پهنهٔ فلسفی است که وی در آن، بعد از ۱۹۲۰، همچنان به تولید تازه ادامه می‌دهد. تحلیل ذهن^۳ (۱۹۲۱)، تحلیل ماده^۴ (۱۹۲۷)، دترمینیسم و فیزیک^۵ (۱۹۳۶)، معنا و حقیقت^۶ (۱۹۴۰)، شناسایی بشری^۷ (۱۹۴۸)، از آثاری هستند، که ضمن دیگر آثار و نوشته‌های راسل، گواهی بر توجه

1. monisme 2. sciences expérimentales 3. *L'Analyse de l'esprit*

4. *L'Analyse de la matière* 5. *Déterminisme et physique*

6. *Signification et Vérité* 7. *La connaissance humaine*

دایمی او به پیشرفت فیزیک، روان‌شناسی و زبان‌شناسی اند. ساخت عالم، طبیعت مکان و زمان، کارکرد مغز، و مانند این‌ها، همه، از نظر او، مسائلی عمده‌اند که از این پس بیش از پژوهش‌های دوره جوانی مورد توجه او قرار می‌گیرند.

تصور پیش از پیش متواضعانه‌ای که راسل از نقش خود به عنوان فیلسوف ارائه می‌دهد، خود، بیانگر تحول عمیقی در شخصیت اوست. خلاصه، همه چیز حکایت از آن دارد که گویی، از جنگ جهانی اول به بعد، علوم آزمایشی از نظر راسل یگانه سرچشمه معتبرشناسایی را تشکیل می‌دهند. و گویی او، برای فلسفه، دیگر رسالتی جز این نمی‌بیند که، با تواضع بسیار و در عین احساس عجز و ناتوانی، به دانشمندان یاری دهد تا بر موانعی که در سر راه خود به آن‌ها برمی‌خورند چیره شوند.

برای درک بهتر این تحول روحی، باید بدانیم که جنگ ۱۹۱۴ جریان زندگانی راسل را به کلی تغییر داده است. مشاهده غلبه وحشیگری در میدان‌های پیکار باعث شد که راسل به شدت بیهودگی فرهنگ، رباکاری اخلاق، پی‌برد. همین مشاهده وی را به جایی کشاند که، چنان‌که خود او گفته است، «از فیثاغورس روگردان شوم»^۱.

بنابراین، اصل مطلب، بیش از آن‌که برای وی پژوهش ناب باشد، دیگر تبدیل به نبرد در راه خرد-یا به بیان ساده‌تر در راه عقل سلیم^۱ - در عرصه اجتماعی می‌شود. نبردی که، به قول خود او، دیگر با فلسفه به معنای دقیق کلمه، کاری ندارد، چرا که فلسفه دیگر به تفکری در باب علوم تبدیل شده است. نبردی که، در عوض، باید در قالب انواع کنش‌ها و اعمالی قرار گیرد که می‌توانند بر افکار عمومی اثر بگذارند، مثل روزنامه‌نگاری، ایراد سخنرانی‌ها، انتشار جستارهایی در بحث و مناظره.

^۱ B. Russell, *Histoire de mes idées Philosophiques*, op. cit., P. 260.

1. bon sens

چنان‌که گویی میان نظر و عمل، هیچ‌گونه پیوند دقیقی اساساً امکان‌پذیر نیست.

پس، یک راسل «سیاسی» وجود دارد، که از روی عمد و اختیار به راسل فیلسوف پشت می‌کند و با تعهدی که نسبت به مسائل قرن در خود می‌بیند، بهترین تعریفی که برای خویش قائل است، تعریف جدل‌نویس^۱ است نه هرگز تعریف فیلسوف. با نمونه عجیبی از «بروز شکاف و جدایی» در شخصیت روبه‌رو هستیم که ریشه‌هایش در گذشته‌های دور قرار دارد، زیرا، به خاطر داریم، که نخستین جستار او درباره سوسیالیسم بود. بیست سال بعد، نیاز او به دخالت در مباحثه‌های بزرگ ملی و بین‌المللی زیر تکان ناشی از مصائب جنگ بیدار می‌شود. دهشتی که از جنگ در وجود راسل ایجاد می‌شود سرآغاز نوعی ولع جنون‌آمیز به سخن گفتن است. انتشار چهار کتاب در دو سال، گواهی بر استواری تعهد اوست: جنگ، میراث و اخورده ترس^۲ (۱۹۱۵)، سپس، در ۱۹۱۶، اصول بازسازی اجتماعی^۳ (با عنوان فرعی: «روشی برای الغاء پیکار تن به تن در بین ملت‌ها»)، سیاست توافق و انصاف در زمان جنگ^۴ کمی پس از ۱۹۱۸، راسل، به دلیل نوشتن مقاله‌ای که در آن برخی از اعمال ارتش آمریکا به باد سرزنش گرفته شده بود، برای چند ماه به زندان می‌افتد.

راسل، که به دلیل اعتقاد «انترناسیونالیستی» خویش موجودی صلح‌طلب است، مردی مدافع اندیشه‌های مترقیانه و نگران عدالت اجتماعی - مردی که علاوه بر همه این‌ها، خودش را آزاداندیش^۵ می‌داند - کسی است که در جناح چپ حزب کارگر قرار گرفته. و به همین عنوان هم هست که، در سال ۱۹۲۰، با هیئتی از نمایندگان رسماً دعوت شده بریتانیا، به بازدید اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی

1. pamphlétaire 2. La guerre, rejeton de la peur

3. Principes de reconstructions sociale

4. Politique de l'Entente et Justice en temps de guerre 5. libre-penseur

جهان بریفتند، ولی آرمان سوسیالیسم فی نفسه نخواهد مرد.^{۳۳} باید اذعان کرد که پیش‌بینی چندان نادرستی نبود.

در طول دهه‌های بعدی، راسل در زمینه‌های گوناگون حیات اجتماعی و سیاسی به موضع‌گیری‌های خود ادامه می‌دهد. این‌گونه نوشته‌ها، که به تقریب نیم‌قرنی را دربر می‌گیرند، به دلیل خصلت مبارزه‌جویانه سیاسی‌شان باعث شدند که، در سال ۱۹۵۰، جایزه نوبل در ادبیات به راسل تعلق بگیرد؛ در همین نوشته‌هاست که مسائلی چون حقوق زنان، ازدواج، تعلیم و تربیت، سعادت، مذهب - که راسل آن را عامل بازدارنده پیشرفت تمدن می‌داند - دموکراسی که وی معتقد است در آفریقا اصلاً عملی نیست^{۳۴} - آینده بشریت، تأثیر علم بر جامعه و، بالاتر از همه، ضرورت پاسداری از صلح جهانی، مورد بحث قرار گرفته‌اند.

صلح‌جویی راسل، که بر اثر جنگ اول جهانی تشدید هم شده است، تا لحظه مرگ او همچنان اعتقاد بنیادین وی باقی می‌ماند - ضمن این‌که، البته، دو مورد استثنایی کم و بیش قابل درک را هم نباید از نظر دور داشت. این که وی، در طول جنگ جهانی دوم، با درگیر شدن نیروهای متفقین بر ضد هیتلر موافق بوده، اگرچه امری عادی است، اما، در عوض، شور و حرارتی که او، در سال‌های ۱۹۵۰، در تشویق دنیای غرب برای به راه انداختن جنگی «پیشگیرانه» علیه اتحاد شوروی آن روز از خود نشان می‌دهد تا مانع آن شود که کشور نام برده به سلاح اتمی دست یابد عجیب به نظر می‌رسد. درست است که راسل به‌راستی و به حق از پیش آمدن یک قیامت هسته‌ای بیمناک است. همین خشونت در اظهار تعهدها سبب شد

۳۳ همان، ص ۱۹۲.

۳۴ B. Russell, "La démocratie politique peut-elle s'adapter aux problèmes de 1950?" (1950).

ترجمه فرانسوی این مقاله در مجله سیاست خارجی، شماره ۳، پاییز ۱۹۹۴، ص ۸۵۳ - ۸۶۰، منتشر شده است.

می‌رود، و، بنابراین، باید گفت، پیشاپیش، نظریات مساعدی نسبت به انقلاب بلشویکی دارد. آنچه وی در طی این سفر کوتاه ولی پر بار (چون حتی به ملاقات لینن می‌رود) کشف می‌کند بر آتش می‌دارد که در نظریات خویش و مواضع گذشته‌اش نسبت به انقلاب روسیه بازنگری کند.

آنچه راسل با آن به مخالفت برمی‌خیزد چندان به نظام اقتصادی جدید بر نمی‌گردد زیرا وی، برعکس، می‌پذیرد که حکومت شوروی، در شرایطی دشوار، برای تأمین نیازهای غذایی مردم، هر کاری که از دست‌اش برمی‌آید انجام می‌دهد - بلکه به‌ویژه فقدان آزادی سیاسی است که راسل را به مخالفت برمی‌انگیزد. کتابی که حاصل مشاهدات او در این سفر است، عمل و نظر بلشویسم^۱ (۱۹۲۰)، سرانجام، کتابی است بسیار سختگیر نسبت به اتحاد شوروی، «این زندانی که زندانبانان‌اش از خشکه مقدسانند»، و نسبت به کمونیسم، که راسل درباره‌اش می‌گوید «بیشتر یک مذهب است نه یک جریان سیاسی معمولی». با این همه، راسل، در جزئیات، نشان می‌دهد که مشاهده‌گری برجسته است که، بدون جانبداری، همه جوانب مثبت و منفی نظام جدید را به خاطر می‌سپرد و بازمی‌گوید. وی از بلشویک‌ها متنفر نیست. بلشویک‌ها «نه فرشتگانی هستند که باید تقدیس‌شان کرد، نه اهریمنانی که باید ریشه‌شان را برانداخت؛ بلکه فقط مردمانی جسور و مستعد هستند که با مهارت بسیار می‌کوشند کاری را که تحقق آن به تقریب ناممکن است انجام دهند.»^{۳۵} نتیجه‌گیری این گزارش روزنامه‌نگارانه، سرانجام، با خوش‌بینی توأم است: «کمونیسم روسی شاید شکست بخورد و از نقشه جغرافیایی

1. *Pratique et Théorie du bolchevisme*, trad. fr. Paris, Mercure de France, 1969, P. 108.

این کتاب با نام تئوری و عمل بلشویسم به قلم احمد صیاد به فارسی ترجمه شده است - همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۱.

که او دوباره (برای یک هفته)، در سال ۱۹۶۰، به زندان بیفتد، و آن هم در سن هشتاد و نه سالگی!

خلاف آمد عادت‌های دیگر در رفتارهای راسل: محکوم بودن قاطع دخالت آمریکاییان در جنگ ویتنام از نظر راسل، سبب شد که او، در سال‌های شصت، با سارتر و انواع جنبش‌های افراطی چپ نزدیک شود که هرگز با خلق و خوی سیاسی وی سازگار نبود و با برنامه‌های سیاسی آن‌ها هم موافقتی نداشت. ولی لرد برتراند راسل - که پس از مرگ برادر بزرگ‌ترش (۱۹۳۱) این عنوان اشرافی به وی رسیده - چه در زندگی عمومی یا در حیات شخصی خویش، آدمی نبوده که به یک تناقض و خلاف آمد عادت اکتفا کند. این‌گونه چرخش‌ها، گاه نمایانگر تحول روحی شخص اوست، گاه منعکس‌کننده ضرورت اوضاع و احوال پیکارهای متفاوت وی در زندگانی. ولی، وجود همین رفتارها در هر صورت گویی این نظر راسل را ثابت می‌کند که نبرد برای پیشرفت اجتماعی، که با الزام‌های منطق سازگار نیست، از نوعی از فعالیت برمی‌خیزد که نمی‌توان آن را با فلسفه اشتباه کرد.

چنین نظری، اگرچه از شرافت فکری زیبایی حکایت می‌کند، اما همچنان دال بر وجود ناسازگاری‌ها و دشواری‌های وخیم است. زیرا، از یک سو، بدین معناست که فیلسوف باید در چارچوب محدودکننده تفکر در باب علم باقی بماند. از سوی دیگر، نتیجه‌اش این است که اخلاق، زیباشناسی و سیاست را در چنگال دروغ‌های ایدئولوگ‌ها، برآوردهای تخمینی روزنامه‌نگاران، و خیالبافی شاعران، به حال خود رها می‌کند. خلاصه این‌که، چنین نظری حکم بر این صادر می‌کند - بی آن‌که به راستی بتواند به اثبات‌اش برساند - که میان شناسایی و عمل، فاصله‌ای نادر نور دیدنی در کار است. فاصله‌ای که، در نهایت، برای هر دوی این قلمروها، به یک اندازه خطرناک است.

بنابراین، ماجرای زندگی راسل - با وجود نقاط افتراق‌اش با کار

هوسرل - به نتایجی می‌انجامد که تا حدی نزدیک به نتایج حاصل از ماجرای زندگی هوسرل است. این دو متفکر - از آن‌جا که هر دو آرمان تحقیق‌ناپذیر واحدی را در نظر داشته‌اند - که همانا وارد کردن فلسفه «در راه مطمئن علم» باشد - درست به همین دلیل خود را محکوم به این کرده‌اند که خارج از جهان بیندیشند. اولی با بریدن تدریجی‌اش - از ۱۹۰۷ به بعد - با کار عملی علمای حرفه‌ای که به نظر وی زیادی «پوزیتیویستی» می‌نمود. دومی، برعکس، با محسوس کردن فلسفه در سپهری شبه‌علمی، که به نحوی مصنوعی از پهنه اجتماعی جدا نگاه داشته می‌شد. نه این و نه آن، خلاصه، نتوانستند - یا نخواستند - کاری کنند که عقل روشنگر میراث دوره بیداری بتواند با مشکل‌های زمانه دست و پنجه نرم کند.

نتیجه این شد که قاطعیت نخستین ماجرایایی که هر کدام به نوبه خویش در پیش گرفته بود، ماجرایایی که با طوفان جنگ جهانی اول به باد رفت - قبل از همه توسط شاگردان خود آن دو به زیر سؤال رفت. اگر می‌بینیم که برخی از مایه‌های فکری فنومنولوژی، با همه این‌ها، در سراسر قرن بیستم پایدار مانده، دلیل‌اش این است که اندیشه اگزیستانسیالیستی (هابدگر، سارتر) و فلسفه دینی (لویاس) توانسته‌اند این مایه‌ها را بگیرند و با دگرگونی‌هایی از آن خود کنند. اما، اثر راسل نیز به نوبه خود اگرچه از مراجع استناد عمده فلسفه انگلیسی - آمریکایی معاصر باقی مانده، بسیاری از جنبه‌های آن، حتی در حیات خود راسل، به‌طور جدی در معرض سؤال قرار گرفته است - و این کار را، پیش از هر کس، فیلسوفی آغاز کرده است که می‌بایست میراث‌دار وی باشد، یعنی لودویگ ویتگنشتاین. اعتراض ویتگنشتاین به اندیشه‌های راسل، حتی امروزه روز، در نزد همه کسانی که خود را از پیروان سنت فلسفه «تحلیلی»، منطقی و زبان‌شناختی نیای مشترک این مباحث، یعنی فرگه، می‌شمرند آثار محسوس بر جای گذاشته است.

جنگ از دست داد کسی است که راول^۱ کنسرتوی دست چپ^۲ را به وی تقدیم کرده است. خود ویتگنشتاین نیز، موسیقی دانی عالی بود و در تمامی عمر خود همواره زیر تأثیر زیباشناسی گروه‌های آوانگارد وینی قرار داشت. سبک موجز و هندسی رساله یادآور سبک معماری آدولف لوس^۳ است، در حالی که نوع توجه‌اش به زبان حکایت از هوشیاری نقادانه نویسنده معروف، کارل کراوس^۴، دارد که از زبان زرگری روزنامه‌نگاران انتقاد می‌کرد.

خانواده وی، که در اصل یهودی بود، از قرن نوزدهم به بعد، مدت مدیدی بود که دیگر در جامعه اتریشی جا افتاده بود. لودویگ، که مانند هفت برادر و خواهرش، در مذهب کاتولیکی تعمید و پرورش یافته بود، گاه پیش می‌آمد که از خود بپرسد آیا باید خودش را یهودی بداند یا نه، و این فرض به‌ویژه از آن رو در فکر وی اهمیت بیشتری می‌یافت که جریان ضد یهودی‌گری در جامعه اتریشی زمان او همواره رو به پیشرفت می‌نمود. این مسئله «نگرانی»هایی در وی برمی‌انگیزد، اما این نگرانی‌ها، در ضمن، بی‌گمان ارتباطی با گرایش - سخت پذیرفتنی - وی نسبت به هجویه معروفی دارد به نام جنسیت و منش^۵ (۱۹۰۳)، نوشته نویسنده‌ای وینی، به نام اوتو واینینگر^۶ که خودش یهودی بود و همجنس‌گرا، و نوشته‌اش سرشار از احساسات ضد یهود و ضد زن.

ویتگنشتاین، پس از انجام تحصیلات متوسطه‌ای که بیشتر در حد متوسط بود، نخست به آلمان و سپس به انگلستان رفت. در منچستر، از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۱، ویتگنشتاین وقت خود را صرف آشنا شدن با رشته تازه‌ای کرد که آن زمان در حال ترقی بود، یعنی رشته هوانوردی. در همین اوان است که وی در خود احساس علاقه‌ای به یک حرفه فنی می‌کند، حرفه‌ای که بتواند ذوق او را نسبت به مسائل عینی، استعدادش را در

۴. جداندیشی ویتگنشتاین

لودویگ ویتگنشتاین، مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱)، در زنده بودن خویش جز یک کتاب منتشر نکرده است: رساله منطقی - فلسفی^۱ (۱۹۲۱). و از ۱۹۲۹ به بعد هم - در درس‌ها، مصاحبه‌ها، نامه‌هایش - شروع کرده است به رد کردن برخی از نظرهای عرضه شده در همین کتاب. سپس، دو سال پس از مرگ‌اش، دستنوشته کتاب دومی که وی از ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۹ روی آن کار کرده بوده با عنوان تحقیقات فلسفی^۲ منتشر شده است. در این کتاب دوم، طرح مواضع جدیدی را می‌بینیم که گرچه ریشه آن‌ها در *Tractatus* است، اما، گاه از بعضی جهات اساسی، از آن کتاب دور می‌شوند. با این همه، هر دو اثر از یک داعیه برمی‌خیزند: درک ماهیت کار فلسفی با توجه به این‌که چنین کاری، به هیچ نحو، نمی‌تواند در قالب کار «علم» قرار گیرد. این طرحی بود که تحقیق آن، در طول سال‌ها، شکل‌های پیاپی به خود گرفت که همه آن‌ها با ویژگی‌های شخصیت پیچیده فیلسوفی که هیچ‌گاه از تردید کردن در کار خویش باز نایستاده است ارتباط داشتند.

ویتگنشتاین در خانواده ثروتمندی از خانواده‌های بورژوازی بزرگ وین به دنیا آمد. پدرش، که از صاحبان صنایع و سرمایه‌داران خوش فکر و روشن بین بود، از حامیان نقاشی به نام کلیمت^۳ شمرده می‌شد، و این نقاش از چهره یکی از خواهران‌اش پرده باشکوهی کشیده است. یکی از برادران‌اش، که نوازنده پیانو بود، پس از آن‌که دست راست خویش را در

1. *Tractatus logico-philosophicus*

[دو ترجمه از این اثر به فارسی موجود است:

۱. ویتگنشتاین، ا. ل. رساله منطقی - فلسفی. ترجمه محمود عبدیان. انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

۲. ———. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطان‌ی. امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.]

[پانویس‌های درون قلاب [] از ناشر فارسی است.]

2. *Investigations philosophiques* 3. Klimt

1. Ravel 2. *Concerto pour la main gauche* 3. Adolf Loos
4. Karl Kraus 5. *Sexe et Caractère* 6. Otto Weininger

هنرهای دستی، و، خواستِ وی را که - مانند پدرش - مردی اهل عمل باشد، ارضا کند. اما تقدیر چیز دیگری می‌خواست، هر چند که می‌بینیم ویتگنشتاین، حتی پس از فیلسوف شدن، نشانه‌های برجسته‌ای از توانایی ذاتی خویش در برخورد با مشکل‌های نظری از زوایهٔ عمل، و «حل و فصل» آن‌ها درست مثل «حل و فصل» یک معامله، از خودش بروز می‌دهد.

در سال ۱۹۱۱ است که - بنا به سنتی که هرگز رسماً توانسته است تأیید شود - ویتگنشتاین به ینا سفر می‌کند تا با فرگه آشنا شود. از آن‌جا که تحصیلات مهندسی‌اش وی را به مشکل بنیاد ریاضیات علاقه‌مند کرده، ویتگنشتاین اکنون از خود می‌پرسد چه راهی را باید برگزیند. پاسخ این پرسش را فرگه به وی می‌دهد، که به او توصیه می‌کند به انگلستان برگردد و، در کمبریج، پیش راسل درس بخواند. ویتگنشتاین، با سر به راهی تمام، چند هفته بعد، در ترینیتی کالج ثبت نام می‌کند.

دیدارش با راسل، که هفده سال بزرگ‌تر از اوست، بعدها به رویداد تعیین‌کنندهٔ زندگی‌اش تبدیل می‌شود. او، در کنار استاد، که در آن زمان سرگرم به پایان بردن کتاب *Principia* است، غرق آموختن منطقی ریاضی می‌شود. استعدادهای فکری و هوشی او به‌زودی موجب شگفتی همهٔ استادانی می‌شود که با وی سروکار دارند. کسانی چون مور، راسل، کینز^۱ اقتصاددان و همکاران‌شان او را در حلقهٔ خود می‌پذیرند، و به وی اجازه می‌دهند تا بر پایه‌ای برابر با آنان بحث کند. راسل، پس از این که ابتدا به خاطر تند و تیزی‌های اتریشی‌جوان، کج خلقی نشان می‌دهد، اما سرانجام امیدوار است که او جانشین معنوی‌اش باشد.

ولی، ویتگنشتاین، اگرچه مجذوب ماجرای منطقی‌گرایی است، ولی به‌زودی در باب خصلتِ «علمی» فلسفهٔ راسل در ریاضیات دچار تردید

می‌شود، و به‌ویژه در باب اعتبار یکی از «اجزاء» اصلی این فلسفه، یعنی تئوری تیپ‌ها. او، در این زمینه، با راسل بحث و جدل‌های پر سر و صدایی دارد که راسل را به دوره‌ای از سرگشتگی و نومیدی دچار می‌سازد. از ۱۹۱۳ به بعد، روابط این دو تن رو به تیرگی می‌نهد. و از آن پس دیگر هرگز روی خوش نمی‌بیند.

این را باید یادآور شویم که ویتگنشتاین، علاوه بر خلق و خوی ناآرام‌اش، رفتاری دارد که به‌آسانی قابل پیش‌بینی نیست، و آوازهٔ این تندخویی، مانند خبر افسردگی‌های روحی‌اش، به‌زودی به گوش همگان می‌رسد، از این گذشته، دورهٔ ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴، از نظر او مطابق است با یکی از حادث‌ترین دوره‌های بحران روحی وی. او در این دوره، روی مسئلهٔ بنیاد ریاضیات به مشکل برخورده و از حل آن عاجز است، و در دسامبر ۱۹۱۳، به ینا برمی‌گردد تا در این مورد با فرگه صحبت کند. در وجود او، دو چیز با هم در حال تنازع و کشمکش هستند: میل به نوشتن یک کتاب «قطعی» یا «نهایی»، و هراس از این‌که قادر به انجام دادن چنین کاری نباشد. سرانجام این‌که، گسترش تمایلات همجنس‌گرایانه‌اش وی را در حالت‌هایی افراطی از نومیدی فرو می‌برد که توجیه آن‌ها را فقط در سخت‌گیری «آبرمن»^۱ اخلاقی‌اش باید جست. در ۱۹۱۴، وی در حالتی است که به معنای واقعی کلمه دستخوش فکر خودکشی است.

اگر جنگ در همین تاریخ آغاز نشده بود شاید وی این فکر را عملی می‌کرد. آغاز جنگ هنگامی ویتگنشتاین را غافلگیر می‌کند که او، برای گذراندن تعطیلات تابستانی، به اتریش آمده است. وی بلافاصله، در تاریخ ۸ اوت، برای اعزام به جبهه ثبت‌نام می‌کند، در حالی که به دلایل پزشکی از انجام خدمت سربازی معاف شده بوده است. انگیزهٔ راهنمای او در این حالت فقط حس میهن‌دوستی نیست، بلکه، چنان‌که خودش

1. surmoi

1. Keynes

گفته، این است که وی می‌خواهد «گناهانش را باز بخرد»، به عبارت دیگر، می‌خواهد، با دادن معنایی ساده به هستی خویش، اعتبار خویش را در چشم خودش افزون کند. خلاصه این‌که، جنگ برای او با نوعی «رستگاری» اخلاقی همراه است چرا که به وی اجازه می‌دهد که سواثق و کشش‌هایی را که نسبت به خودکشی در او وجود دارد به شکل‌های متعالی‌تری بروز دهد.

ویتگنشتاین که نخست به جبهه روسیه و سپس به جبهه ایتالیا اعزام شده، از روی عمد و آگاهی خودش را به خطر می‌افکند و، در فرصت‌هایی متعدد، جرئتی استثنایی از خودش نشان می‌دهد. و به رغم دشواری‌های حیات روزمره‌اش همچنان کار می‌کند. سرگرم خواندن نیچه، امرسون^۱ و داستایوسکی^۲ است. مشغله فکری‌اش، ضمن این‌که منطقی در کانون توجه اوست، حالا دیگر به سراسر فلسفه، به‌ویژه به موضوع اخلاق، می‌کشد. «اتیک» و منطقی به نظر او - بر خلاف نظر راسل - روابطی اسرارآمیز با هم دارند. چنان‌که در یادداشت‌های روز ۲۴ ژوئیه ۱۹۱۶ نوشته، این هر دو موضوع می‌بایست «از زمره شرایط ذاتی جهان»^۳ باشند. به موازات این‌ها، در اوت ۱۹۱۸، ویتگنشتاین به اتمام دستنویس کتابی که از سال پیش بدان می‌اندیشیده و اکنون آن را (به زبان آلمانی) رساله منطقی - فلسفی می‌نامد، موفق می‌شود. کمتر اثری را می‌شناسیم که در شرایطی این‌چنین دراماتیک شکل گرفته باشد.

ویتگنشتاین، که در ۳ نوامبر ۱۹۱۸، چند روز پیش از اعلام آتش‌بس، به دست ارتش ایتالیا اسیر شده است، به مونته‌کازینو^۴ هدایت می‌شود. او که هرگونه دخالت و اعمال نفوذی به نفع خویش، از جمله اقدامات دوستان انگلیسی‌اش را در این زمینه، که نسبت به سرنوشت وی نگران

بوده‌اند، رد کرده، سرانجام در اوت ۱۹۱۹ است که آزاد می‌شود. ویتگنشتاین در طول اسارت‌اش تصمیمی با خود می‌گیرد: تصمیم این‌که هیچ‌گونه شغل دانشگاهی قبول نکند.

ویتگنشتاین به وین برمی‌گردد، و در آن‌جا، ثروتی را که از پدرش به او به ارث رسیده، در تاریخ سپتامبر ۱۹۱۹ به دوستان‌اش می‌بخشد. وی با این اعتقاد که باید به جامعه‌اش خدمت کند و برای آن مفید باشد و در عین حال نوعی از زندگانی را برگزیند که با تمایلات‌اش مناسب‌تر بنماید، معلمی در یک مدرسه روستایی در اتریش را برمی‌گزیند. این تجربه، که در پاییز ۱۹۲۰ آغاز شده تا ۱۹۲۶ ادامه می‌یابد.

ویتگنشتاین، ضمن وارد شدن در این راه ریاضت‌کشانه، بر آن می‌شود که - البته با دشواری‌هایی چند - دستنویس رساله را منتشر کند. در بهار ۱۹۱۹، این دستنویس را، برای اظهارنظر، پیش فرگه و راسل می‌فرستد. پاسخ‌های دو سالمندتری که به آنان رجوع کرده به هیچ‌وجه دلگرم‌کننده نیست. فرگه اول جواب می‌دهد و طی نامه‌ای در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۹ به وی می‌فهماند که از کتاب او چیزی دستگیرش نشده است. و از آن‌جا که همه پرسش‌های او در این اظهارنظر فقط به صفحه اول کتاب مربوط می‌شوند، این سؤال بی‌ربط نیست که آیا او اصلاً بقیه کتاب را خوانده است یا نه. چند هفته بعد، ۱۳ اوت، جواب راسل هم می‌رسد و معلوم می‌دارد که اگرچه او همه کتاب را خوانده، اما فقط به تذکارات مؤلف در باب منطقی توجه کرده و با آن تذکارات هم موافقتی ندارد.

ویتگنشتاین، سرخورده و نومید، در این‌جا به ناشرانی در وین روی می‌آورد، ولی در نزد این گروه نیز، با وجود حمایتی که ریلکه از وی می‌کند، پشت سر هم به جواب منفی برمی‌خورد. سرانجام، در ماه دسامبر، وی به لاهه^۱ می‌رود تا راسل را بیابد، راسلی که از ۱۹۱۴ به بعد

1. Emerson 2. Dostoievski 3. conditions du monde
 4. L. Wittgenstein, *Carnets* (1914-1916), trad. fr., Paris, Gallimard, 1971, P. 146.
 4. Monte Casino

ندیده است. و راسل، سرانجام، تصمیم می‌گیرد از او دفاع کند و حتی برای کتاب‌اش مقدمه‌ای می‌نویسد که به عقیده ویتگنشتاین حکایت از این دارد که درک او از کتاب رساله بهتر از آن فرگه نبوده است.

سرانجام، پس از زیر و بالا شدن‌های بسیار، رساله در ۱۹۲۱، در یک مجله آلمانی در لایپزیگ^۱، به نام *Annalen der Naturphilosophie*، با غلط‌های بسیار منتشر می‌شود که نشان می‌دهد کتاب غلط‌گیری نشده است. ویتگنشتاین از این امر به شدت آشفته و آزرده است. خوشبختانه، راسل، سرانجام یک ناشر انگلیسی پیدا می‌کند و اثر مورد بحث در چاپ دیگری، این بار به صورت دوزبانه (در ۱۹۲۲) منتشر می‌شود. متن آلمانی این چاپ از نظر مؤلف‌اش حجت است. متن را یکی از منطق‌دانان جوان کمبریج، به نام فرانک رمزی^۲ (۱۹۰۳-۱۹۳۰) به زبان انگلیسی برگردانده. در این فاصله اسم اثر هم عوض شده و از این پس - بنا به توصیه مور، که دلش می‌خواهد میان ویتگنشتاین و لایبنیتس نوعی توازی برقرار کند - با عنوان لاتینی *Tractatus logico-Philosophicus* نامیده می‌شود.

کتاب رساله از هر جهت اثری استثنایی است. این کتاب که مؤلف آن مرد جوانی است که، اگرچه منطق می‌داند، اما هیچ علاقه‌ای به تاریخ فلسفه از خود نشان نمی‌دهد و به نظر نمی‌رسد که از بین همه فیلسوفان جز سنت آگوستین^۳، شوپنهاور^۴، کی‌یرکه‌گور^۵ و نیچه، آثار کسی دیگر را خوانده باشد، کتابی است که حکایت از داعیه اتلکتوتل عظیمی دارد، داعیه‌ای که از پیشگفتار کوتاه مؤلف، که برای توجیه معنای کار خود نوشته است، به خوبی پیداست. ویتگنشتاین، در همان پیشگفتار، می‌گوید هدف‌اش نشان دادن این مطلب است که مشکل‌های فلسفی (به‌طور کلی) مشکل‌های کاذب‌اند «که طرح آن‌ها از ادراک نادرست منطق زبان ما

سرچشمه می‌گیرد»^{*}، به عبارت دیگر، همه فلسفه بر مبنای نوعی سوءتفاهم زیاتشناختی نهاده شده است. ویتگنشتاین، به همین یک تحریک یا مبارزطلبی قانع نیست و اضافه می‌کند که برای وی اهمیتی ندارد که ببیند آنچه او می‌نویسد آیا با اندیشه‌های دیگرانی پیش از وی می‌خواند یا نمی‌خواند. وی، با این همه، بر یک نکته تأکید می‌ورزد و آن این‌که می‌گوید که نسبت به «آثار عظیم» فرگه و «کارهای» راسل خود را مدیون می‌داند. و با نتیجه‌گیری از سخنان پیشین‌اش برای بار سوم همه را به مبارزه می‌طلبد و می‌گوید: حقیقت اندیشه‌های بیان شده در این کتاب به نظر او «انکارناپذیر و قطعی است». به عبارت دیگر، نظر وی این است که، در بخش‌های اساسی، «همه مشکل‌ها را به نحوی قطعی حل کرده است»^{**}، ادعایی که از ۱۹۲۹ به تدریج از آن دست برمی‌دارد.

تراکتاتوس، رساله‌ای است کوتاه و موجز در کمتر از یک صد صفحه، که به شکل قضایای شماره‌دار دنبال هم می‌آیند، و مقصود از این شیوه بیان یادآوری اصول موضوعه کتاب *Principia*، نوشته راسل، است. با این همه، روشنی موجود در ساخت کتاب فقط سطحی است. [در عمق بدین مشکل برمی‌خوریم که] ویتگنشتاین به ندرت این زحمت را به خود می‌دهد که برای تصدیق‌ها و احکام خودش برهانی بیاورد یا در باز نمودن پیوندهای منطقی نهفته در آن‌ها بکوشد. همه چیز چنان می‌گذرد که گویی ویتگنشتاین، بر پایه اعتقاد قلبی‌اش مبنی بر این‌که منطق و فلسفه، از لحاظ ماهیت خویش، دو فعالیت به کلی متفاوت‌اند، پیشاپیش از پذیرفتن امکان هر اقدامی در جهت تبدیل کردن فلسفه به علمی برهانی به شیوه منطق، سرباز می‌زنند. و این البته، چنان‌که خواهیم دید، نوعی حکم روش شناختی پیشینی نیست، بلکه یکی از برنهادهای اصلی کتاب است.

این کتاب بر مبنای تحلیلی دوگانه و موازی از واقعیت و زبان نهاده

* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, nouvelle trad. fr., Paris, Gallimard, 1993, P. 31. ** *Ibid.*, P. 32.

1. Leipzig 2. Frank Ramsey 3. Saint-Augustin
4. Schopenhauer 5. Kierkegaard

واقعی - هستند که می‌شود درباره آن‌ها چیزی گفت یا نمایی از آن‌ها داشت. و بعضی دیگر هستند - مثل خود قالب نمایش - که چیزی درباره آن‌ها نمی‌توان گفت، و فقط می‌توان نشانشان داد. این تضاد میان گفتن و نشان دادن، هسته مرکزی رساله تراکتاتوس را تشکیل می‌دهد. هرچه در خواندن این متن پیش‌تر رویم می‌بینیم که همین تضاد بسط بیشتری یافته است.

عجالتاً بر این نکته تأکید کنیم که تصدیق همانی^۱ ساخت جهان با ساخت زبان به نتیجه‌ای اساسی می‌انجامد، تطابق کل قضایای حقیقی با کلیت علوم طبیعی می‌باید بیانگر «تصویری منطقی از امور واقع» باشد (3) که اساساً تصویری بی‌کم و کاست و کامل است.

البته، ویتگنشتاین، همانند دانشمندانی چون ارنست ماخ، لودویگ بولتزمن^۲ و هاینریش هرتس^۳، مراقب است بر این نکته تأکید کند که قوانین فیزیکی چیزی بیشتر از بیان وجود پیوندی منطقی مابین پدیده‌ها نیستند، خلاصه این‌که علوم آزمایشی^۴ تیبینی^۴ از چگونگی پدیده‌ها به ما نمی‌دهند، بلکه فقط بیانگر توصیف^۵ ساده‌ای از جهان‌اند. با این همه، این حقیقت به جای خود باقی است که علوم مورد بحث گویای چیزی هستند که گفتن‌اش درباره جهان امکان دارد. و برای انجام دادن این کار نیز هیچ نیازی به فلسفه ندارند.

نکته مهم دیگر: ویتگنشتاین تصریح می‌کند که اگر می‌بینیم که قضیه‌ای «درست بنا شده» با توصیف درست وضعی از اشیاء معادل است، درک معنای چنین قضیه‌ای چیزی جز «پی بردن به امری که رخ داده [یا پیش آمده] است» نیست (4.024) برگرداندن معنای قضیه به امکان و آرسی آن «در عمل»، نظری است که - ناخواسته - بازتاباننده قواعد مشابهی است که می‌شود در نزد پراگماتیستی مانند پیرس (۱۸۷۹) یا

است که به‌طور مستقیم از نظریه ساخت اتمی ماده برمی‌خیزد. برنهاد ۱ می‌گوید: جهان - یا نام دیگر واقعیت - «هر آن چیزی است که رخ داده» یا «پیش آمده» است. این جهان از امور واقعی مولکولی یا مرکبی تشکیل شده که، به نوبه خود به امور واقع اتمی یا «اوضاع اشیاء»^۱، یعنی مجموعه‌هایی از تشکل اشیاء بنیادین، تجزیه می‌شوند. به همین قیاس، اندیشه - که با زبان یکی است - نیز متشکل از قضایایی پیچیده، تحلیل‌پذیر به قضایای ساده‌تر، است که پیوندی میان نام‌ها، «نشانه‌های ساده» اشیاء، برقرار می‌کنند.

همان‌طور که یک نقشه جغرافیایی «نمایی»^۲ از منظره‌ای محسوس و واقعی برای بیننده ایجاد می‌کند، پیوند عناصر در درون قضایا^۳ نیز بیانگر «نمایشی» از منظره اشیاء در جهان است. از این نیز بالاتر، این دو گونه پیوند همان‌اند و فرقی با هم ندارند. هر دوی این‌ها با «قالب نمایش» مشترک جهان و تصویری که زبان از آن به ما می‌دهد یکی است (2. 151). نتیجه این‌که، تصویر^۴ می‌تواند نمایی از هر چیز ارائه دهد، مگر، البته، نمایی از «قالب نمایش»^۵ خاص خودش. درباره این قالب اخیر، ویتگنشتاین تصریح می‌کند که «تصویر نمی‌تواند نمایش‌اش دهد؛ تصویر نشان‌اش می‌دهد» (2. 172).

تمایزی که در این‌جا میان [نمایش دادن و نشان دادن] پذیرفته شده، اگرچه یادآور تمایزهای دیگری، همچون تمایز «نمود» و «شیء درخود» در نزد کانت، یا تمایز «تصور» و «اراده»^۶ در نزد شوپنهاور، است، اما در عین حال نو و بنیادین است. بعضی از اشیاء - اشیاء جهان

1. "états des choses" 2. représente

3. propositions. این اصطلاح به‌طور معمول در منطق و هندسه و علومی از این‌گونه به‌کار می‌رود. در زبان همین معنا را با اصطلاح «جمله» یا «گزاره» بیان می‌کنند. ولی با توجه به شکل بیان تراکتاتوس که به صورت «قضایای هندسی» است، معادل «قضیه» را در این‌جا ترجیح دادیم - م.

4. image 5. forme de représentation 6. volonté

1. identité 2. L. Boltzman 3. Heinrich Hertz 4. explication

5. description

حتی در سنت اندیشه مارکسیستی یافت. انگلس^۱ (۱۸۸۰) می‌گفت: «وجود مسقطی^۲ که دلیل نمی‌خواهد؛ بهترین دلیل‌اش این است که جلوی ماست و می‌خوریم‌اش»^۳ همین فکر است که حلقه وین آن را می‌گیرد و گسترش‌اش می‌دهد. البته مسلم نیست که معنایی که ویتگنشتاین از این قضیه در سر داشت به همان قاطعیت معنایی باشد که بعدها منظور کسانی چون شلیک^۴ و کارناب بود.

بد نیست در این جا پراتزی باز کنیم تا مسئله مربوط به پایگاه قضایای منطقی-ریاضی «حل شود». این‌گونه قضایا، از نظر ویتگنشتاین جز «مکررگویی» چیزی نیستند. این‌ها چیزی درباره جهان نمی‌گویند. «به عنوان مثال، من، با گفتن این‌که باران می‌بارد، یا باران نمی‌بارد، هیچ چیزی درباره وضع هوا نمی‌دانم» (4.461). به عبارت دیگر، منطق و ریاضیات، هیچ واقعیت از پیش موجود، آزمونی یا معقول، را شرح نمی‌دهند. نتیجه این است که برای بنای منطق و ریاضیات به هیچ فلسفه‌ای نیاز نیست. از این جاست که ویتگنشتاین از منطق می‌خواهد که «اگر کاری بلد است» «فکری به حال خودش بکند» (5.473). اختطاری که در مورد ریاضیات نیز معتبر است، زیرا، قضیه ریاضی نیز «بیانگر هیچ اندیشه‌ای نیست» (6.21). بدین سان آخرین آثار موجود از فلسفه افلاطونی که پایه آیین منطق‌گرایی را تشکیل می‌داد جاروب می‌شوند.

ولی، درست است که منطق و فلسفه باید به روشنی از هم جدا شوند، اما منطق برای روشن کردن راه فلسفه ضرورت دارد. منطق می‌تواند به فلسفه در درک این مطلب کمک کند که تجاوز از قواعد زبان جاری تا چه

حد گزاف و بی‌معناست زیرا «خود زبان مانع از خطای منطقی می‌شود» (5.4731)، و «تمامی قضایای زبان روزمره ما، درواقع، به همان نحوی که تنظیم یافته‌اند از دیدگاه منطقی قضایایی کامل‌اند» (5.5563).

آیا این اظهارنظر را که در نگاه نخست شگفت‌انگیز می‌نماید، باید بدین معنا بگیریم که، برون از توصیف «علمی» وضع اشیاء، هیچ‌گونه گفتار فلسفی امکان‌پذیر نیست. آیا امکان این که سخنی بگوییم، مثلاً فراتر از «معنی» جهان به طور کلی، وجود ندارد؟

پاسخ تراکتوس به این پرسش، پاسخی قطعی است که دو نکته را در بردارد. اگر جهان معنایی دارد، این معنا باید خارج از جهان پیدا شود نه در خود جهان. نکته دوم این‌که اگر چنین معنایی هم در کار باشد، گفتنی (توصیف شدنی، نمایش داده شده) نیست.^۱ بلکه فقط می‌تواند نشان داده شود، زیرا، این معنا، از آن‌جا که در خارج از جهان قرار دارد، از دایره امر نمایش‌پذیر بیرون است. خلاصه، اگر نگرانی در باب معنی زندگی و جهان را «اخلاق» (= اتیک) بنامیم، درواقع باید گفت قضیه‌ای اخلاقی بدین معنا نمی‌تواند وجود داشته باشد. اخلاق به عنوان گفتار^۲ ناممکن است. در مورد زیباشناسی نیز همین حکم صادق است زیرا «اتیک و استه‌تیک، یا اخلاق و زیباشناسی، با هم یکی هستند و فرقی ندارند» (6.421)، و هر دو هم، از مباحث، «ترانساندانتال» هستند، یعنی که، از خلال پژوهش در ذات نیک و ذات زیبا دنبال «شرایط» جهانی می‌گردند که آن‌سوی خود جهان قرار دارد.

به‌ویژه، در مورد «خواست^۳» به عنوان «حامل اخلاق»، (6.423)

1. ne peut pas être dit

۲. comme discours، خواننده فارسی توجه دارد که چرا باید واژه دیسکور را گفتار ترجمه کرد. فلسفه جدید چنین حکم می‌کند. در ادبیات ما نیز همین معنا با همین واژه آمده است:

به هستیش باید که خستو شوی ز گفتار بپهوده یک سو شوی - م.

3. "vouloir"

1. F. Engels

۲. Pudding، این واژه انگلیسی نام نوعی شیرینی است که از آرد و تخم‌مرغ و روغن و دانه‌های کشمش ساخته می‌شود. ما ترجیح دادیم از نام نوعی شیرینی یا حلوا آشنا برای خواننده فارسی زبان استفاده کنیم - م.

* F. Engels, *Socialisme utopique et Socialisme Scientifique*, trad. fr., Paris,

Ed. Sociales, 1969, P. 33.

3. Schlick

چیزی جز این نمی توان گفت که وظیفه هر آدمی است که اگر نه با کلمات دست کم با کردارهایش، معنایی به هستی خود بدهد، حداکثرش این است که بگوییم «جهان انسان سعادت مند غیر از جهان انسان ناسعادت مند است» (6.43). مرگ هم به همچنین. از مرگ نیز نمی توان سخن گفت. «مرگ از رویدادهای زندگی نیست. کسی [چگونگی جهان] مرگ را در زندگانی خود تجربه نمی کند» (6.4311). آیا روان نامیرنده است؟ آیا خدا وجود دارد؟ هیچ لزومی بر تأکید بر این مطلب نیست که چنین پرسش هایی هیچ گونه معنای «قابل بیان» ندارند.

خلاصه، نه تنها فلسفه چیزی ندارد که بر توصیف علمی جهان بیفزاید، بلکه در مقابله با مشکل های مربوط به «ارزش ها» نیز ناتوان است. بر نهاد شماره 6.53 از کتاب تراکتاتوس حساب فلسفه را در چند جمله قطعی یک بار برای همیشه تصفیه می کند. تنها روش درست در فلسفه «به ویژه این خواهد بود که هیچ چیزی نگوییم جز درباره آن چیزهایی که به گفتار درمی آیند، یعنی جز درباره علوم طبیعت، که آن هم، چنان که می دانیم، سروکاری با فلسفه ندارد. یا، اگر کسی خواسته باشد چیزی در مقوله متافیزیک بگوید، به وی ثابت کنیم که در ضمن قضایای خودش معنای برخی از نشانه ها را در نظر نگرفته است...».

پس، نتیجه گیری کلی تراکتاتوس این است که فلسفه نه موضوع خاص خودش دارد نه روشی خاص خود. فلسفه «نظریه نیست، نوعی فعالیت است» (4.112). تنها فایده فلسفه می تواند این باشد که اندیشه های ما را «روشن کند»، به عبارت دیگر، با تحلیل «قابل منطقی» قضایای متافیزیکی، که زائیده استفاده اشتباه آمیز از زبان اند، به زدودن و از میان بردن آن ها کمک کند. و تا آن جا که به بقیه امور برمی گردد، فلسفه بهتر است خاموش بماند و چیزی نگوید. همین مطلب را، در ضمن، بدون هیچ پیچ و وایچی، در بر نهاد هفتم یا آخرین بر نهاد کتاب می بینیم: «در باب چیزی که نمی شود از آن سخنی گفت، بهتر است خاموش بمانیم.»

با این همه، به خلاف آن چه اعضای حلقه وین در سال های بیست عقیده خواهند داشت، ویتگنشتاین در هیچ جا نمی گوید که متافیزیک در قالب گفتار امکان پذیر نیست. وی منکر این که متافیزیک معنایی داشته باشد نیست، تنها چیزی که وی منکر آن است این است که این معنا را بتوان از راه زبان^۱ توضیح داد. حرف وی محدود به این است که میان گفتنی^۲ و ناگفتنی^۳ حد و مرزی ترسیم کنیم و از وسوسه دنبال کردن هدفی (که خود آن شاید مشروع باشد) با وسایل نامناسب پرهیزیم.

آیا چنین آیینی را می توان گفت که زیادی باریک بین^۴ است، یا به حد کافی تصریح نشده است؟ [نمی دانیم. تنها چیزی که می دانیم] این است که، تا امروز، اسباب سوء تفاهم های متعدد شده است، و آمیزه شگفت انگیز فورمالیسم و عرفان^۵ در آن سبب شده که رواج آن به دشواری بر بخورد. از این گذشته، ویتگنشتاین، درست در لحظه ای که تراکتاتوس منتشر شده، از صحنه فلسفه بیرون رفت. وی در کوهستان های اتریش گوشه عزلت برگزید و به کار آموزگاری در دبستان پرداخت. او - مانند مالویچ که چند سال پیشتر دست از نقاشی کشیده بود - دیگر چیزی نوشت.

ولی همان طور که مالویچ کار نقاشی را دوباره از سر گرفت، ویتگنشتاین هم نتوانست فلسفه را برای همیشه ترک کند.

تمایل او بر این که در انبوه مردم گم شود و فرقی با دیگران نداشته باشد، در برابر واقعیات سرسخت دنیای روستایی، در واقع، قادر به مقاومت نبود. میان روستاییان و او تفاهمی وجود نداشت و همین اغلب

۱. par le langage. به توضیحی که در باب واژه گفتار در حواشی گذشته آوردیم توجه کنید. فلسفه ویتگنشتاین، از یک نظر، اوج توجه فلسفی به پدیده زبان از دیدگاه فلسفه از ۱۸۸۰ به این سوست. موضوع دیسکور در همین مقوله جا می گیرد. به روشنی پیداست که همه جا سخن بر سر زبان و گفتار است، و لا غیر - م.

2. dicible 3. indicible 4. subtile 5. mysticisme

بروور که طرفدار ریاضیات مبتنی بر «شهود حسی» است، انتقاد از برنهادهای راسل را از حدی که ویتگنشتاین تاکنون پیش کشیده بوده فراتر می برد. شاید همین کنفرانس است که فکر این را که فلسفه هنوز راهی برای طی کردن دارد در نزد مؤلف تراکتاتوس بیدار می کند. هر چه هست، بعد از این کنفرانس می بینیم که ذوق مطالعه دوباره به ویتگنشتاین برمی گردد، زیرا، چند ماهی بعد، (ژانویه ۱۹۲۹)، او، پیشنهاد دوستان انگلیسی اش را برای بازگشت به کمبریج می پذیرد.

تربیتی کالج با آغوش باز از وی استقبال می کند. ویتگنشتاین، طی تشریفات تا حدی مصنوعی، در تاریخ ۱۸ ژوئن ۱۹۲۹، در مقابل هیئت امتحان کننده ای متشکل از برتراند راسل و مور، دکترای فلسفه اش را بر اساس همان رساله تراکتاتوس - که از هم اکنون دیگر از نظر بعضی از روشنفکران نوعی «کتاب شرعی»^۱ است، به دست - می آورد. همزمان با این موفقیت، کمک هزینه ویژه ای برای پژوهش نیز به وی داده می شود که با آن می تواند دوباره به کار مشغول گردد، و، بی درنگ، گزارشی برای شرکت در یک همایش علمی، با عنوان «ملاحظات چند درباره قالب منطق»، می نویسد. همین متن، که در ۱۹۲۹، جزو مجموعه گزارش های انجمن ارسطو^۲ منتشر شده، آخرین متنی است که از ویتگنشتاین در حیات او به چاپ رسیده است. مؤلف این متن، اندکی بعد، به انکار مطالب آن برمی خیزد.

اندیشه ویتگنشتاین، که اکنون دیگر در نوعی مسیر واسازی^۳ تدریجی تراکتاتوس افتاده، در واقع، در این هنگام با سرعتی سرگیجه آور تحول می یابد. و این تحول، چنانکه از یادداشت های دستنویس او در سال های ۱۹۳۰ (ملاحظات فلسفی) و سال های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲ (گرامر

حوادثی را به وجود می آورد. ویتگنشتاین، سرانجام، متهم می شود که با یکی از کودکان کلاس اش، که نسبت به تعلیمات وی نافرمان بوده است، بدرفتاری کرده است، و همین اتهام سبب می شود که وی در بهار ۱۹۲۶ از مقام آموزگاری اش در دبستان روستایی محل اقامت خویش در اتریش استعفا دهد. از آن تاریخ به بعد، برای چند هفته، نخست به شغل باغبانی در یک صومعه، مشغول می شود، و سپس، تصمیم می گیرد دوباره به وین برگردد. خواهرش، گرتل^۱، از وی دعوت می کند که پیش او برود و نقشه های خانه جدیدش را برای او ترمیم کند. و همین عاملی می شود که ویتگنشتاین دوباره به تدریج در زندگی اجتماعی جذب شود. و، به ویژه، به فلسفه برگردد.

در ماه فوریه ۱۹۲۷، گرتل او را با فیلسوفی به نام موریتس شلیک، که از نخستین ستایشگران تراکتاتوس بوده، آشنا می کند. ویتگنشتاین، ضمن امتناع از مشارکت در گردهمایی های حلقه وین، که شلیک بنیادگذار آن است، می پذیرد که گاه گاه با شلیک، و نیز با کارناپ و ویسمان^۲، دیدار کند. این دیدارها و گفت و گوهایشان در طی آن ها به خودشان ثابت می کند که آنان دیگر با یکدیگر همساز نیستند. نئوپوزیتیویست ها گمان برده بودند که در کتاب تراکتاتوس، پایان متافیزیک به معنایی که آنان آرزویش را داشتند اعلام شده است. هنگامی که سرانجام با ویتگنشتاین از نزدیک دیدار می کنند و وی، برای تحریک کردن آنان، شعرهایی طولانی از رابیندرانات تاگور^۳ برای شان می خواند، به اشتباه خود پی می برند. ولی در این امر موفق می شوند که ویتگنشتاین را وادارند تا درباره مسائل مربوط به زبان علم دوباره مطالعه کند. ویسمان حتی توفیق می یابد وی را به شرکت در کنفرانسی از بروور ریاضی دان و شنیدن آن، در ماه مارس ۱۹۲۸، راضی کند.

1. livre-culte 2. Proceedings of the Aristotelian Society

3. déconstruction، واسازی یا بازسازی فرق دارد. واسازی نوعی واچیدن، یعنی خراب کردن و دوباره ساختن است - م.

1. Gretl 2. Waismann 3. Rabindranath Tagore

فلسفی)، و نیز از درس‌های داده شده‌اش در سال ۱۹۳۳-۱۹۳۴ (دفتر آبی، دفتر زرد)، یا در سال ۱۹۳۴-۱۹۳۵ (دفتر قهوه‌ای) برمی‌آید - که همه آن‌ها پس از مرگ وی توسط دوستان و شاگردان قدیمی‌اش منتشر شده‌اند - هرگز بازنمی‌ایستد.

امر بی‌سابقه دیگر این است که وی، در سال ۱۹۲۹-۱۹۳۰ نیز پذیرفته است که در کمبریج کنفرانسی عمومی بدهد. موضوع این کنفرانس تعریف اخلاق (= اتیک) است. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که فیلسوف ما سرگرم ژرف‌تر نگرستن در همان برندهای رساله تراکتاتوس است. وی با از سر گرفتن تمایز احکام علمی (که به جهان برمی‌گردند) از احکام ارزشی (که بیانگر خواست افراد هستند)، دوباره بر این نکته تأکید می‌ورزد که اتیک را نمی‌توان به صورت گفتار درآورد. خود ویتگنشتاین، در ضمن، به مناسبت سفری به وین، در تاریخ ۳۰ دسامبر ۱۹۲۹، است که به ویسمان تکرار می‌کند که: «اتیک، یعنی سرشاخ شدن و پشانی کردن با محدودیت‌های زبان»^۱.

ولی، در حالی که به نظر می‌رسد اتیک، از دیدگاه تراکتاتوس، محکوم به سکوت ابدی است، سخنانی که ویتگنشتاین هشت سال بعد ایراد می‌کند گواهی بر شدت گرفتن نگرانی اخلاقی در نزد این فیلسوف است. فیلسوفی که دیگر از وارد شدن در بحث‌های بزرگی با مخاطبان خویش بر سر «معنا»^۲ وجود آدمی ایایی ندارد. وی، نه تنها علاقه روزافزونی نسبت به شوپنهاور و کی‌یرکه‌گور از خودش نشان می‌دهد، بلکه، هر بار که فرصتی پیش آید، می‌گوید منظور هایدگر را از واژه‌های «هستی^۱» و «هراس^۲» درک می‌کند.^۳ خلاصه کلام این‌که ویتگنشتاین را

^۱ «مباحثه‌های ویتگنشتاین با شلیک و ویسمان» که ترجمه فرانسوی‌اش در منبع زیر آمده:

Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits, sous la direction d'Antonia Soulez, Paris, PUF, 1985, P. 250-251. 1. Etre 2. angoisse

^۲ همان، ص ۲۵۰.

می‌بینیم که همواره از راسل و پوزیتیویست‌های وینی دورتر می‌شود. همزمان با این تحولات، شاهد بروز نوعی کنجکاوی تازه نسبت به شیوه ادراک مسائل در علوم اجتماعی - مانند مردم‌شناسی، به خصوص - در نزد ویتگنشتاین هستیم. مردم‌شناس، با نشان دادن این‌که نوامیس اجتماعی متفاوتی در اخلاق یافت می‌شوند که گرچه با نوامیس اخلاقی یا اتیک خود ما فرق دارند ولی به همان نسبت [از دید مردمانی که به آن‌ها معتقدند] مشروع هستند، آیا در واقع از ما نمی‌خواهد که هر یک از این‌گونه «اتیک»ها، یا نوامیس اجتماعی اخلاق، را همچون دستگامی در خود بسته تلقی کنیم که چون کاربرد اجتماعی دارد پس توجیه‌پذیر هم هست؟ چنین چشم‌اندازی فقط می‌تواند از لحاظ‌گرایی طبیعی ویتگنشتاین - چه در اخلاق، چه در فلسفه زبان و ریاضیات - دلگرم‌کننده باشد و دیدگاه «عملی» و «عمل‌گرایانه» وی را در قیاس با دیدگاه «نظرورزان» تقویت کند. یادداشت‌هایی که وی ضمن مطالعه یکی از آثار کلاسیک مردم‌شناسی، یعنی شاخه زرین^۱، اثر فریزر^۲ (۱۸۹۰)، در سال ۱۹۳۱ برمی‌دارد، بر طرز تلقی «فونکسیونالیستی» او از متافیزیک در این دوره از زندگی‌اش پرتو تازه‌ای می‌افکند.

گویی، به عقیده وی، اعمال جادویی - مذهبی خاصی که ورد خواندن یا توسل به حرکات ویژه‌ای در اوضاع و احوال معینی است، به توجیهی برون از خود نیاز ندارد. اگر چنین باشد، چرا نتوان همین نظر را در مورد متافیزیک معتبر دانست؟ متافیزیک نیز، مانند جادوگری و مذهب، در معنای خاص کلمه، نه حقیقت است، نه خطا. بلکه فقط نوعی عمل رمزآمیز است که با تمدن خاصی ارتباط دارد، یعنی تمدن غرب. این است آن دلیلی که روشن می‌کند چرا ویتگنشتاین - به خلاف کارناپ - از محکوم دانستن متافیزیک خودداری می‌کند - همچنان‌که، به خلاف

1. Le Rameau d'or 2. Frazer

فریزر، دلبسته فعالیتِ جادویی اقوام بدوی نمی‌شود. ولی در ضمن به همین دلیل هم هست که وی به خودش حق می‌دهد که فاصله‌اش را با هر دوی این‌ها حفظ کند.

درسی که وی، اندکی بعد (۱۹۳۸)، دربارهٔ اعتقاد می‌دهد به خوبی نشانگر آن است که از نظر این فیلسوفِ نامعتقد به امکانِ شناساییِ کلیتِ هستی^۱، گفتار مذهبی، که از دیدگاه علمی همان قدر که توجیه‌ناپذیر است در خور تاختن هم نیست، با همهٔ این‌ها، به عنوان «صورتی از زندگی»، یا نوعی انتخاب وجودی که در قالب هیچ برهانی نمی‌گنجد، از نوعی مشروعیت برخوردار است. رفتار مذهبی، مانند رفتار اخلاقی، عبارت است از دنبال کردن مجموعه‌ای از قواعد. به این قواعد از بیرون نگرستن و مدعی تبیین آن‌ها شدن راه به جایی نمی‌برد. این‌جا است که مخالفت ویتگنشتاین با خداشناسی مبارزه‌جویانهٔ راسل^۲ - که یکی دیگر از نقاط اختلاف میان آن دو بود - برای ما روشن می‌شود.

شاید این علاقهٔ روزافزون ویتگنشتاین به «دیدگاه عمل‌گرا» با این امر نیز ارتباط داشته باشد که وی با برخورداری از کمک هزینهٔ فرصت مطالعاتی‌اش در ترینیٹی کالج، در سال ۱۹۳۰، توانسته است در آن‌جا با اقتصاددانی ایتالیایی، پی‌پرو سرافا^۳، که مارکسیست و از دوستانِ گرامشی^۴ بود، مناسباتی برقرار کند. همه می‌دانند که فضای فکری دانشگاه‌های کمبریج، در سال‌های دههٔ سی، مساعد با تفکر سوسیالیستی است. و این مساعدت حتی به اندازه‌ای است که ویتگنشتاین - که همواره از وضع خودش ناراضی است - در سال ۱۹۳۵، تصمیم می‌گیرد به اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی برود به امید این‌که

۱. agnostique. «آگنوستیسیسم» را در زبان فلسفهٔ اسلامی «لاادری» گری می‌نامند. ولی باید توجه داشت که «نمی‌شناسیم» یا «ادراک نمی‌کنیم» متوجه کلیتِ هستی است نه هر موضوع کوچکی - م.

2. Piero Sraffa 3. Gramsci

به‌عنوان کارگر در آن‌جا در حرفه‌های دستی شغلی پیدا کند. اقامت وی در لیننگراد، سپس در مسکو، کوتاه است. شرایط زندگی در این شهرها آن قدر سخت است که وی به‌زودی از نقشه‌اش چشم می‌پوشد، علی‌الخصوص که دستگاه اداری شوروی‌ها با آن‌که آماده است مقامی به عنوان استاد فلسفه به وی بدهد، حاضر به پذیرش او به عنوان کارگر متخصص نیست. ویتگنشتاین به انگلیس برمی‌گردد اما از رؤیای تجربهٔ کمونیستی‌اش تا سال ۱۹۳۷، و نیز از آرزوی بازگشت به شوروی و اقامت در آن‌جا به عنوان پزشک، دست برنمی‌دارد. این‌گونه تمایلات البته در نوشته‌های وی دیگر بروز نمی‌کند، ولی ادامهٔ آن‌ها را در وجود ویتگنشتاین به صورت پافشاری وی بر نوعی رفتار اجتماعاً مترقی می‌توان دید. همچنان‌که ذوق بارز وی به سینما و داستان‌پلیسی، به سهم خود، حکایت از بی‌اعتنایی و تحقیرش نسبت به ارزش‌های هیئت حاکمه^۱ دارد.

با این همه، تاریخ ویتگنشتاین را محکوم به باقی ماندن در کمبریج می‌کند. پس از رویداد آنتلوس [پیوستن اتریش به آلمان نازی] (۱۹۳۸) دیگر مسئلهٔ بازگشت به اتریش، یا قبول اجباری ملیت آلمانی، برای وی مطرح نیست. راه‌حل دیگری جز این‌که شهروند انگلیس باشد برای وی باقی نمانده است. و ناچار، در ۱۹۳۹، تدریس در کرسی استادی مور را - که همان سال بازنشستگی‌اش آغاز می‌شود - می‌پذیرد.

در همین دوره است که شاهد گسترش تب آلود کارهای وی هستیم. او، در ۱۹۳۶، نگارش متنی را آغاز می‌کند که بعدها به تحقیقات فلسفی معروف خواهد شد. در ۱۹۳۸، به مناسبت درسی که در کمبریج دارد فرصتی می‌یابد تا افکار خویش را در باب زیباشناسی بسط دهد. هم‌زمان با این کار، به ژرف‌تر کردن شناخت خود از پسیکانالیز یا روان‌کاوی

1. establishment

می‌پردازد که نسبت به آن علاقه‌ای شدید البته همراه با روحیه انتقادی دارد؛ و در ضمن بر اطلاعات و دانش خویش از علم روان‌شناسی کلیت یا گشتالت نیز، که در سال‌های دهه سی توسط ولفگانگ کوهلر^۱ (۱۸۸۷-۱۹۶۷) سروسامانی پیدا کرده، می‌افزاید. از این لحظه به بعد، تفکرات حاصل از این مطالعات و پژوهش‌ها، و مطالعات جدیدی در دوره ۱۹۴۶-۱۹۴۸، در نوشته‌هایی پراکنده‌اند که، پس از مرگ او، در یک مجلد با عنوان «ملاحظات در مبانی روانشناسی»^۲ و مجموعه‌ای به نام «فیش‌ها»^۳ گردآوری می‌شوند. سرانجام، در ۱۹۳۹، ویتگنشتاین، دوباره از طریق درسی در کمبریج، به فلسفه ریاضی برمی‌گردد. در این مورد نیز، مجموعه‌ای از یادداشت‌های او، که در فاصله سال‌های ۱۹۳۷ و ۱۹۴۴ تنظیم شده‌اند، پس از مرگ وی، در یک مجلد با عنوان «ملاحظات در مبانی ریاضیات»^۴ منتشر می‌شود.

از عنوان اخیر ممکن است چنین استنباط شود که ویتگنشتاین، در دنبال مسیری که فرگه و راسل ترسیم کرده بودند تفکر تازه‌ای را در باب امکان برگرداندن ریاضیات به منطق آغاز کرده است. در حالی که چنین نیست. مطالعه اثر نامبرده نشان می‌دهد که، برعکس، مسئله بنیادها دیگر برای ویتگنشتاین اولویت ندارد. از این نظر، دیدگاه او در امتناع از پذیرش یکی از سه پاسخ اصلی به این مسئله در طول دهه سی، به نحو خاصی حکایت از علایق باطنی او دارد.

ناموافق بودن‌اش را با این سه پاسخ - که در همان تراکتاتوس آشکار است - روشن‌تر از همه در مورد منطق‌گرایی می‌توان دید. ایرادهای اصلی‌اش را می‌توان چنین خلاصه کرد: کوشش برای بنیاد نهادن ریاضیات بر منطق [حل مشکل نیست] فقط جابه‌جا کردن مشکل است،

1. Wolfgang Köhler

2. *Remarques sur les fondements de la psychologie* 3. Fiches

4. *Remarques sur les fondements des mathématiques*

زیرا هیچ‌گونه دانش ترانساندانتالی^۱ در دست نداریم که بعداً بشود منطق را بر اساس آن بنا کرد.

امتناع وی از پذیرش پاسخ فورمالیستی این مسئله نیز به همین اندازه قاطعانه است. پاسخ فورمالیستی، که، در سال‌های دهه بیست، توسط هیلبرت شکل گرفت، بر این اساس نهاده شده که ضمن حفظ انسجام منطقی ریاضیات، خصلت غیرمتناقض قضایای ریاضی در قالب نظریه‌ای «فراتر از ریاضیات»^۲، یعنی در قالب نوعی «فراتر از زبان»^۳ که خود آن از طبیعت ریاضی غیرمنطقی برخوردار باشد اثبات شود. در حالی که، از نظر ویتگنشتاین، امکان هیچ «دیدگاهی برون از» قالب گفتار وجود ندارد، و، بنابراین، چیزی به نام «فراتر از زبان» ممکن نیست: ویتگنشتاین هرگز از این بر نهاد [اصلی] رساله تراکتاتوس بر نمی‌گردد.

باقی می‌ماند پاسخ «مبتنی بر شهود حسی». ویتگنشتاین، این پاسخ را نیز، به دلیل عواقب روان‌شناسی گرایانه‌ای که در بردارد، کنار می‌گذارد. و در این راه حتی آن چنان پیش می‌رود که (در سال ۱۹۳۹) این‌گونه پاسخ را به کلی در حکم نوعی «شوخی» گسترده^۴ حساب می‌کند. ضمن آن‌که البته همین پاسخ مبتنی بر شهود حسی، سرانجام، در وی تردیدهایی در باب اعتبار اصل «شق ثالث وجود ندارد»، اعتباری که بر او به شدت و حدت تمام با آن به معارضه برخاسته بود، ایجاد می‌کند.^۵

با این همه، در یک نکته تردیدی وجود ندارد: اکنون دیگر، ویتگنشتاین گورهای ریاضی را ساخته‌های محض ذهن می‌داند. ولی،

۱. Transcendental، در این موارد به معنای دانشی «کلی، صوری و آزاد از ذهن فردی و شرایط آموزشی» است - م.

2. métamathématique 3. métalanguage

۴. *Wittgenstein's Lectures on Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939, ouvrage dirigé par Cora Diamond, Haskocks, The Harvest Press, 1976, P. 237.*

۵. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements de mathématiques*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1983, 5^e Partie, fragments 10-12, P. 228-230.

این موضوع را بهانه‌ای برای بازگشت به فلسفه کانت قرار نمی‌دهد. چون اساساً با مفهوم شهود حسی مخالف است. بلکه وسیله‌ای می‌داند برای پذیرش نوعی «قراردادگرایی» معتدل. ریاضی دان در واقع، «کاشف» نیست، بلکه «مخترع» است. فعالیت او اگرچه اکتشاف در عالمی که پیش از وی وجود داشته است، عالمی که طبیعت‌اش منطقی (راسل) یا روان‌شناختی (برویر) باشد، نیست، در عوض به نوعی بازی می‌ماند که قواعدی تعریف شده دارد. و این که خود این قواعد چگونه‌اند، باید گفت این قواعد همانند قواعدی هستند که بر دستور زبان یا بر نحوه جریان هر نوع بازی حاکم‌اند، قواعدی «بی‌انگیزه»^۱ که، با این همه، به کلی دلخواسته نیستند، چرا؟ برای آن که اگر می‌بینیم که ریاضیات در عمل کارکردی دارد (کارکردی که بیشتر درست هم هست)، این کارکرد درست را مدیون این امر واقع هستیم که قواعد ریاضیات، در آغاز، به درستی انتخاب شده‌اند.

مقایسه ریاضیات با دستور زبان انگلیسی یا با [قواعد] بازی شطرنج، چنان‌که ویتگنشتاین در طول دهه سی بدان اعتقاد داشت، بنابراین، بدان ماند که ریاضیات نیز، مانند این دو نوع قاعده و دستوری که نام بردیم، به تضمین خارجی نیاز ندارد. ریاضیات - به ترتیبی که اشارات‌اش را در همان صفحات تراکتاتوس می‌شد دید - دلیل وجودی‌اش را در خودش دارد. قضایایی که ریاضیات از آن‌ها تشکیل شده توضیح‌دانی هستند اما بنیادی [در بیرون از خود] ندارند. معنای نهایی ریاضیات گفتنی نیست^۲، بلکه فقط نشان‌دانی^۳ است، آن هم در حدی که می‌بینیم رعایت قواعد حاکم بر قضایای ریاضی به نتایجی [درست] می‌انجامد. خلاصه، در حدی که کاربرد قواعد ریاضی در جامعه ریاضی دانان، در عمل، قانع‌کننده از آب درمی‌آید.

همچنان‌که ویتگنشتاین در ۱۹۴۴ یادآوری کرده، در واقع، «کاربرد مفهوم پیروی از قاعده، پیشاپیش مستلزم نوعی عادت است»^{*}، یعنی به آداب، به اعمال اجتماعی خاصی برمی‌گردد که موفقیت عملی آن‌ها سرچشمه مشروعیت آن‌هاست. در نهایت امر، ریاضیات چیزی بیش از آنچه ریاضی دانان همگی آن را مجموعه دعای‌ای می‌دانند که، در لحظه زمانی معینی، برای شان مفید است نیست: اگر چنین باشد، جامعه‌شناسی علم می‌تواند جای ایستمولوژی را بگیرد. خود ویتگنشتاین در این راه آن‌چنان پیش نمی‌رود که به بیان چنین نتیجه‌گیری «بی‌اندازه پراگماتیستی»^۱ بینجامد، ولی دیگرانی، بعدها، تا این حد از افراط پیش می‌روند و مستندشان هم فلسفه ویتگنشتاین است.

ولی هنوز مسئله‌ای باقی می‌ماند که پاسخ ویتگنشتاین بدان ممکن است نومیدکننده بنماید: درباره «پارادوکس» فرگه - راسل یا تناقض‌هایی که، به طور کلی، ممکن است در ریاضیات پیدا شود چه باید کرد؟ از این مسئله نمی‌توان پرهیز کرد به خصوص که، از ۱۹۳۱ بدین سو، همین مسئله، با دو «تئورم» مشهور از گودل، دوباره مطرح شده است. بنا به اولین «تئورم»، - حتی در دستگاه‌های صوری بسیار ابتدایی، مانند حسابی که اصول متعارف‌اش را راسل تدوین کرده است - دست‌کم می‌توان به وجود یک قضیه حل‌نشده، یعنی قضیه‌ای که اثبات درستی یا نادرستی‌اش در قالب دستگاه مورد بحث ناممکن است، پی برد. از ناتوانی ما در پیشگیری از پیدایش چنین قضیه‌ای چنین نتیجه می‌شود که مجموعه اصول متعارفی که حساب بر مبنای آن‌ها بنا شده ناقص است. «تئورم» دوم گودل، که به ناممکن بودن اثبات خصلت نامتناقض حساب تنها با استفاده از وسایل خود آن می‌انجامد، در کوتاه‌مدت چندان نگران‌کننده به نظر نمی‌رسد. با این همه، از همین «تئورم» نیز پیداست که حدودی مطلق

* پیشین، بخش ۶، ص ۲۶۶.

1. Ultrapragmatiste

1. immotivé 2. ne peut se dire 3. se montrer

وجود دارند که خود را، از درون، بر هر گونه کوششی که ما در جهت صوری کردن قواعد انجام دهیم تحمیل می‌کنند.

این دو «تورم» با هم - که با برنهاد چرچ^۱ و تورینگ^۲ در ۱۹۳۶ تداوم می‌یابند - ناقوس مرگ منطق‌گرایی و نظریه هیلبرت هر دو را یک جا به صدا درمی‌آورند. این دو، به‌طور کلی، دست به دست هم می‌دهند تا ریاضیات را از پایگاه بلندی که از دوران یونانیان تاکنون در آن قرار داشته است پایین بکشند، و با نزدیک کردن آن به علوم آزمون‌نی، «اهلی» اش کنند. ولی، این نتایج گویی هیچ تأثیری بر ویتگنشتاین ندارند، و این خود داستان مفصلی است از تحول وی. آخرین وضع وی در قبال این مسئله چنین است: منتظر باشیم ببینیم به راستی تناقضی پیدا می‌شود یا نه. اگر پیدا شد، آن وقت ما نیز در جا^۳ راه حلی اختراع می‌کنیم تا آن تناقض را «در قرنطینه نگاه داریم» به نحوی که وجود یک گزاره معیوب نتواند مانع این شود که ما از بخش «سالم» ریاضیات استفاده کنیم. موضع دلگرم‌کننده‌ای است، ولی سرچشمه الهام همچنان «پراگماتیستی» اش هنوز نتوانسته است عامل اجماع آراء ریاضی دانان شود.

هنگامی که جنگ دوم جهانی درمی‌گیرد، ویتگنشتاین پنجاه سال دارد. جنگ دوباره میل به وارد شدن در مخاصمات را - گیرم این بار بر ضد آلمان - در وی بیدار می‌کند. و همین دلمشغولی در انجام وظیفه‌ای اجتماعی در خدمت میهن جدید خویش است که وی را وامی‌دارد (۱۹۴۱) تا شغل پیشخدمتی در یکی از بیمارستان‌های لندن را درخواست کند.

هنگامی که در ۱۹۴۴، بدون اشتیاق زیاد، دوباره به تربیتی کالج برمی‌گردد، روابطش با راسل به‌راستی بد است. هر دو تن یکدیگر را

به‌طور متقابل سرزنش می‌کنند که از دوره *Principia* به بعد (در مورد راسل)، یا از تراکتاتوس به بعد (در مورد ویتگنشتاین) کار مهمی انجام نداده‌اند. در این‌جا، دوستی ویتگنشتاین با سرافا نیز مرحله دشواری را می‌گذرانند. درس دادن دیگر جاذبه خودش را از نظر او برای همیشه از دست داده است. در ۲۶ اکتبر ۱۹۴۶، به مناسبت کنفرانسی که توسط کارل پوپر در کمبریج داده شده، ویتگنشتاین با پوپر دعوی شدیدی راه می‌اندازد. پوپر از این فکر دفاع می‌کند که مشکل‌های فلسفی خاصی که دارای طبیعتی «خودویژه» اند وجود دارد. ویتگنشتاین با وی مخالف است، سپس، به علت این‌که با استدلال‌های رقیب از جا در رفته، سیخ آتش به هم زنی دم دستش را با حالتی تهدیدکننده برمی‌دارد، و، دست آخر، در را به هم کوبیده، از سالن خارج می‌شود.^{*} سرانجام، در ۱۹۴۷، ویتگنشتاین از کرسی استادی‌اش دست می‌کشد.

در سال‌های آخر عمرش به چند سفر برمی‌خوریم، و نیز به پیشرفت دردناک بیماری سرطان‌اش، که سرانجام هم با همان بیماری در سن شصت و دوسالگی از جهان می‌رود. این سال‌های آخر، از نظر نوشتن او هنوز سال‌های پر بار و پر کاری‌اند. در ۱۹۴۹، وی به اتمام روایت موقت تحقیقات فلسفی می‌پردازد هر چند که با وجود خواست چندین بار اعلام شده‌اش برای انتشار آن به صورت کتاب از تصحیح متن آن خودداری می‌کند. سپس متن دیگری می‌نویسد با عنوان *ملاحظات در باب رنگ‌ها*، و تا آخرین ساعات زندگی‌اش روی متن دیگری که آن نیز ناتمام می‌ماند، به نام *دریاره یقین*، کار می‌کند.

تحقیقات فلسفی، در سال ۱۹۳۵، دو سال پس از مرگ وی منتشر می‌شود. انتشار این کتاب آشفته‌گی‌های بسیار برمی‌انگیزد. راسل می‌گوید

* این روایت کارل پوپر از ماجراست. نک:

K. Popper, *La Quête inachevée*, trad. fr. Press Pocket, 1989. Chap. 26. P. 170-172. 1. *Remarques sur les couleurs* 2. *De la certitude*

1. Church 2. Turing 3. ad hoc

هیچ چیز جالبی در آن نمی‌بیند.^{*} پوزیتیویست‌ها، از کارناپ تا کواین، از درگیر شدن با کتاب می‌پرهیزند. با این همه، همین کتاب تأثیری عمیق بر جامعه فیلسوفان حرفه‌ای، در کشورهای انگلیسی زبان، می‌گذارد و تبدیل به «بیان‌نامه» آن چیزی می‌شود که بعضی‌ها آن را فلسفه دوم ویتگنشتاین می‌نامند.

البته سخن گفتن از فلسفه دوم بی‌گمان اغراق‌آمیز است، ولی نباید از نظر دور داشت که پاره‌های جدا از هم کتاب و دشواری پی بردن به سررشته آن‌ها، سبب قرائت‌های متعدد از آن می‌شود. همه چیز چنان می‌گذرد که گویی، ویتگنشتاین، به خلاف آنچه در گذشته در پیش گرفته بود، این بار بر آن شده بوده که چرخشی ضد دستگاه‌وارگی، که بیشتر قالبی طنزآلود دارد تا تصدیق‌کننده و مدعی، به اندیشه خویش بدهد. واقع این است که آنچه در این کتاب می‌بینیم بیشتر از یک حالت روحی تازه - که حاصل تحولی است که از ۱۹۲۹ آغاز شده بود - سرچشمه می‌گیرد تا از آیینی تازه.

از علائم این تغییر روحیه این است که تحقیقات از داعیه هستی‌شناختی نهفته در تراکتاتوس (توصیف ساخت جهان) دست برمی‌دارد، و مفهوم‌هایی را هم که در آن زمان به تحقق چنین داعیه‌ای کمک کنند کنار می‌گذارد. ویتگنشتاین، با پشت کردن قطعی به مشغله‌های فرگه و راسل، از «اتمیسیم منطقی» خودش دست می‌کشد، و نظریه معنا - تصویر برخاسته از آن را نیز رها می‌کند. ولی، این کار برای آن است که وی بتواند خود را بهتر وقف توصیف اعمال زبانی مشخص‌مان کند، و، بنابراین، برکارآیی درمانی تراکتاتوس، که پیش از آن ادعایش را برای سلامت فلسفه عنوان کرده بود، بیفزاید.

تحقیقات، که با نقل قولی از اعترافات سنت اگوستن درباره زبان آموزی

کودک آغاز می‌شود^{*}، از این مسئله شروع می‌کند که چگونه ما می‌آموزیم که فلان نام دلالت بر فلان شیء دارد. یا فلان فعل دلالت بر فلان عمل. پاسخ ویتگنشتاین به این مسئله در قالب نوعی ملاحظه عملی است: ما این را از خلال «بازی‌هایی» معین، «بازی‌هایی زبانی»، می‌آموزیم (بند ۷). اما، خیلی سریع روشن می‌شود که این مفهوم اخیر - که ویتگنشتاین کاربرد آن را، از سال ۱۹۳۴-۱۹۳۵، در بخش اول دفتر قهوه‌ای شروع کرده بود - در خور کاربرد وسیع‌تر است.

در واقع، هر زبانی چیزی جز مجموعه‌ای از بازی‌های منظم نیست که با موقعیت‌هایی از زندگانی مربوطاند، و، با وجود دارا بودن برخی از «همانندی‌های خانوادگی»، به هیچ وجه در بین خود نمی‌توانند جای همدیگر را بگیرند (بند ۶۷). فهرست این بازی‌ها به قوه نامتناهی نیست: «دستور دادن، شیئی را توصیف کردن، گزارش رویدادی را دادن، فرضیه‌ای ساختن، حکایتی ابداع کردن، جواب معماهایی را حدس زدن، لطیفه‌ای پراندن، مشکلی از حساب را حل کردن، درخواستی عنوان کردن، سپاسگزاری، نفرین، سلام، دعا و نیایش کردن...» (بند ۲۳). اما، با همه این‌ها، در عمل، کم پیش می‌آید که ما اشتباه کنیم. تجربه به ما می‌آموزد که بازی زبانی مناسب در هر موقعیتی کدام است. زبان اگر از این دیدگاه نگریسته شود چیزی شبیه به «جعبه ابزار» وسیعی است (بند ۱۱)، که ما به تدریج طرز استفاده از آن را یاد می‌گیریم. ما در مورد هر واژه، همچنان‌که در مورد هر ابزار، وقتی می‌توانیم بگوییم که معنای آن را می‌شناسیم که کاربردش را بلد باشیم. به عبارت دیگر، یعنی وقتی که مجموعه قواعد حاکم بر آن کلمه را بدانیم.

زیرا، همه مسئله، چون نیک بنگریم، بر سر همین قواعد است. آن قواعدی که کاربرد واژه یا اصطلاحی را تنظیم می‌کنند همان‌هایی هستند

^{*} ترجمه فرانسوی تحقیقات فلسفی که در این صفحات مورد استناد ماست همان است که به قلم Pierre Klossowski، در ۱۹۶۱، توسط «گالیمار» منتشر شده است.

را هم ندارد. فلسفه بهتر است همه چیز را به حال خود بگذارد. بهتر است ریاضیات را نیز همچنان که هست به حال خود رها کند، و هیچ کشف ریاضی هم نخواهد توانست عامل پیشرفت فلسفه شود...» (بند ۱۲۴).

با این همه، خود ساختن چنین اثر بلندی، که ویتگنشتاین در طول آن در حال گفت و گوی دایمی با یک مخاطب خیالی است، مخاطبی که گویی از طرح معماهای تازه برای وی هرگز خسته نمی شود، بیانگر این فکر است که واقعیت پیچیده تر از این است. راستی این است که در طول این نوشته دو مسئله همواره با اصرار تمام تکرار می شود و تکرار آن‌ها نشانه حضور نگرانی هایی در اندیشه ویتگنشتاین است که «گرامر» به تنهایی قادر به پاسخ دادن به آن نیست.

نخستین مسئله به مفهوم کلی قاعده برمی گردد، مفهومی که یکی از بهترین مفسران فلسفه ویتگنشتاین، یعنی فیلسوف آمریکایی، ساوول کریپکی (متولد ۱۹۴۱) به حق آن را مسئله مرکزی کتاب می داند.^{۳۳} قاعده چیست؟ پاسخ ویتگنشتاین، چه در مورد زبان روزمره، چه در مورد ریاضیات، تصریح می کند که قاعده را نمی توان مستقل از زیست بوم اجتماعی و فرهنگی اش، که پایگاه خود را از آن دارد، تصور کرد و بدان اندیشید. هیچ قاعده «خصوصی» ممکن نیست وجود داشته باشد که فقط از آن یک فرد جدا از دیگر افراد و برای مصرف شخصی او وضع شده باشد؛ زیرا، در غیر این صورت «خیال کردن این که از قاعده ای پیروی می کنیم فرقی با پیروی کردن از قاعده نخواهد داشت» (بند ۲۰۲). البته مانعی ندارد که زبان را همچون «صورتی از زندگانی» در نظر بگیریم (بند ۱۹)، و از واژه ها بخواهیم که بیانگر «تجربه های درونی» باشند (بند ۲۴۳ به بعد): ولی، در هر صورت، در این مورد هم لازم است که همین واژه ها، برای آن که فهمیده شوند، از قواعد کاربرد نهادینه پیروی کنند. در این جا،

که ویتگنشتاین «گرامر» یا دستور زبان می نامد. باری، چه سخن بر سر یک کلمه باشد، یا کل یک زبان، «گرامر» به «تیین» نیازی ندارد. «گرامر» را فقط باید «شرح داد»، تا کسانی که از آن استفاده می کنند آن را بفهمند. منظور از فهمیدن «گرامر» هم عبارت است از «فهمیدن چیزی که بداهت اش توی چشم می زند» (بند ۸۹)، چرا؟ برای این که سخن بر سر تبعیت از یک الگوی ساده است.

بنابراین در طلب نظریه ای «فرا تر از زبان» برخاستن، کوشش بیهوده ای است. تنها مشکل موجود در این زمینه، که جنبه فنی محض دارد، این مشکل است که چگونه باید درست حرف بزیم، نه این که بخواهیم حدس بزیم چرا چنین حرف می زنیم. منطق و ریاضیات، که چیزی جز صورت هایی خاص از زبان نیستند، هم تابع همین قاعده اند و شیوه برخورد دیگری نمی طلبند. پرسش در باب این که این دو مبحث «چه می خواهند بگویند» پرسش بیهوده ای است. تنها مسئله مهم این است که بدانیم چگونه می توان از این دو علم استفاده کرد. بدین سان، از تراکتاتوس، که به ما دستور می دهد تابع زبان جاری باشیم، تا تحقیقات، که هرگونه فعالیت رمزار، از جمله فعالیت علم، را نوعی بازی تلقی می کند، مسیر راه طی شده توسط ویتگنشتاین را می توان دنبال کردن کوشش پیوسته ای دانست که هدف از آن تحمیل کردن رعایت دقیق «گرامر» ها - یا مجموعه قواعد - ویژه ای است که حدود و ثغور کاربرد مشروع نشانه ها به طور کلی را تعیین می کنند. با همه این ها، آیا، در پایان راه می شود گفت که بحث بر سر این بوده که فیلسوف در نوعی موضع گیری «بی طرفانه» محبوس بماند و حق هیچ گونه پرسشی را در قالب تفکر نداشته باشد؟ از برخی بندهای کتاب تحقیقات می توان چنین استنباطی کرد، به عنوان مثال، این اظهار نظر معروف که می گوید: «فلسفه به هیچ وجهی نباید به کاربرد عادی زبان آسیب برساند، فلسفه فقط می تواند چنین کارکردی را شرح دهد. زیرا فلسفه توانایی بنیاد نهادن قواعدی برای این کارکرد عادی

^{۳۳} Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, P. 7.

به آثار نفوذ دوگانه‌ای در اندیشه ویتگنشتاین پی می‌بریم. نفوذی از ناحیه نظریه چشم‌انداز «انسان شناختی» که از زمان کشف شاخه زرین بدان اعتقاد پیدا کرده است. ولی نفوذ دیگری هم هست و آن نفوذ شیوه برخورد «کلیت‌ساز» خاص روان‌شناسی کلیت یا «فورم»، است که بخش دوم تحقیقات هنوز می‌کوشد تا پیش‌فرض‌های آن را به بهای بحث‌های تند و تیز روشن کند. این بخش از کتاب نامبرده، که کمتر از بخش آغازین آن خوانده شده، بیانگر نگاهی جامع به آخرین سرمنزلی است که ویتگنشتاین در کوشش خویش برای تدوین شیوه فلسفی جدیدی بدان رسیده است، شیوه‌ای که به روان‌شناسی نزدیک‌تر است تا به منطقی.

اکنون باید بینیم در این پراتیک جدید فلسفی بحث دقیقاً بر سر چیست: و این خود مسئله‌ای دیگر است که، به نوبه خویش، موضوع تفکری جاری در سرتاسر کتاب است. ویتگنشتاین می‌گوید: «فلسفه مبارزه بر ضد جادو کردن فهم ما از راه وسایل زبانی است» (بند ۱۰۹). منظور این است که فلسفه اساساً، مبارزه‌ای است بر ضد خود فلسفه زیرا معماهای فلسفی هنگامی ظاهر می‌شوند که «بره‌کشانی زبان باشد» (بند ۳۸) و تمامی فلسفه جز «روئیایی از زبان ما» نیست (بند ۳۵۸). خلاصه، نقش فلسفه، چنان‌که در تراکتاتوس می‌بینیم، عبارت است از درمان بیماری‌هایی که خود فلسفه عامل پدید آمدن آن‌هاست. ولی درمانی که در تحقیقات پیشنهاد شده به طرز بی‌سابقه‌ای ریشه‌ای است.

درواقع، سخن بر سر تحلیل «صورت منطقی» قضایای متافیزیکی نیست، بلکه بحث بر سر درک آن دسته از عمل روان‌شناختی است که باعث می‌شوند تا چنین قضایایی را به زبان بیاوریم. و این بار، مقصود ویتگنشتاین این است که ما را نه تنها از متافیزیک به معنای کلاسیکی کلمه - که زائیده تمایزگذاری‌هایی نادرست، مانند تمایز روان و تن، است - بلکه همچنین از همه آیین‌های مدرنی که - همچون آیین نئوپوزیتیویستی - گمان می‌برند که علم «تعیین‌کننده» واقعیت است،

رها کند. این است دلیل بی‌علاقگی کتاب تحقیقات به این‌که آیینی را به جای آیین دیگر قرار دهد، چون به وجود اصل تبیین‌کننده نهایی اعتقادی ندارد؛ این کتاب بیشتر بر این باور است که نظر ما را از حتی فکر هرگونه «نظریه»‌ای برگرداند. چنان‌که گویی، داعیه «گذار به پشت چیزها»، خود، سرچشمه اصلی هر شری را تشکیل می‌دهد. و تنها رسالت فیلسوف این است که «به مگس نشان دهد راه خروج از بطری کدام است...» (بند ۳۰۹).

این ویتگنشتاین است که می‌گوید: «با فلسفه‌سازی و فلسفه‌بازی آدمی به جایی می‌رسد که دیگر خواهش دیگری جز صداها نامربوط درآوردن نداشته باشد» (بند ۲۶۱). در ضمن به نظر می‌رسد که نگره کلی وی نسبت به تمدن، بعد از ۱۹۴۵، تحت تأثیر حالت سرشار از خشوتی از پس زدن باشد که گویا از عواقب احتمالی بدبینی سرشتی وی است که با آثار دو جنگ جهانی بدتر هم شده است. برای پی بردن به وسعت این بدبینی، کافی است برخی از صفحات ملاحظات پراکنده، مورخ سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۴۷، را دوباره بخوانیم. در این صفحات، ویتگنشتاین را می‌بینیم که در آرزوی آن است که انفجار «بمب اتمی» به زودی به نابودی کامل بشریت بینجامد، به خصوص به ویرانی «این فاضلاب نفرت‌انگیزی» که نام‌اش، به عقیده ویتگنشتاین، علم مدرن است.*

چنین حالتی از افسون‌زدودگی - گمان نمی‌کنم که این تعبیر به حد کافی گویا باشد - از آن اعتمادی که ویتگنشتاین، در دوره تراکتاتوس، نسبت به همین علم مدرن از خود نشان می‌داد فاصله زیادی دارد. با این‌همه، دو کتاب تراکتاتوس و تحقیقات، با وجود تفاوت منظرهای شان، هر دو عاملی برانگیختن بی‌معنایی‌های مشابهی در اندیشه مؤلف خود شده‌اند. نخستین این دو کتاب را اعضای حلقه وین مطالعه کردند و آن را

* L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. fr. Mauvezin, T.E.R., 1984, P. 66.

همچون نوعی پیشگویی پیامبرانه در باب «پایان» متافیزیک دانستند که پیام آور امید به فرارسیدن عصر تازه‌ای از دوران «پوزیتیف» بود. و اما کتاب دوم نیز، به سهم خود، موضوع تعبیری از این هم محدودکننده‌تر از ناحیه برخی از مؤلفان انگلیسی - آمریکایی قرار گرفت.

از اوایل سال‌های دهه پنجاه، جان آستین^۱ انگلیسی به نظر می‌رسد علاقه‌مند است تا با تکیه بر نظریات ویتگنشتاین «دوم» به ساختن استراتژی خاصی دست بیابد که هدف آن محبوس کردن فیلسوف در قفس تنگ بررسی و سواس‌های «زبان روزمره» است. بیست سال بعد، به ریچارد رورتی آمریکایی می‌رسیم که مایل است با فلسفه «تحلیلی» میراث فرگه و، فراتر از آن، با هرگونه ادعای فلسفی یا علمی در باب «حقیقت»، با هم مبارزه کند، و کارش به جایی می‌رسد که تحقیقات را در حکم سند مرگ فلسفه غربی به تمامی شکل‌های آن، یعنی، خلاصه، سند مرگ «عقل» به‌طور کلی می‌داند.

و این نتیجه‌گیری حداقلش این است که می‌توان در آن تردید کرد، زیرا، چنان‌که دیدیم، ویتگنشتاین، پس از اتمام تحقیقات، همچنان به نوشتن ادامه می‌دهد و حتی به نگارش کار تازه‌ای درباره مفهوم «یقین» می‌پردازد، و، بنابراین، لحن سرشار از هراس آخرین سخنان او هرگز به معنای این نیست که، از دیدگاه وی، همه مشکل‌های فلسفی «حل شده باشند». تردیدی نیست که در نزد او به نوعی از احساس «ضد فیلسوف» برمی‌خوریم که، در لحظات از جا در رفتن‌های وی، چنین می‌نماید که ویتگنشتاین چنان‌که می‌گویند - بدش نمی‌آید به این کار خاتمه دهد». ولی، در مورد ویتگنشتاین چنان‌که در موارد پاسکال^۲ و نیچه - آیا اظهار عقیده‌های ضد فلسفی را باید نشانه‌ای غیر از تمایل به پژوهش شیوه‌ای از فلسفه دانست که اگر چه، بر اثر خشم و تمسخر، از حالت عادی خویش

خارج شده، اما در هر حال بیانگر علاقه‌ای تازه و ناشنیده نسبت به فلسفه است؟

بنابراین، بن‌مایه «پایان» فلسفه اگر چه در اندیشه ویتگنشتاین حاضر است، اما به‌تنهایی نمی‌تواند بیانگر تمامیت فلسفه‌ای تا این حد بغرنج باشد. از این گذشته، اگر می‌بینیم که همین بن‌مایه، در قرن بیستم، به چنین حدی از اهمیت فرهنگی دست یافته است، باید دانست که این مایه از اقبال چندان مدیون ویتگنشتاین نیست که نتیجه یک رشته از رویدادهای تاریخی است که به طرز بی‌سابقه‌ای هولناک بودند؛ نخستین این رویدادها - به ترتیب زمانی - جنگ ۱۹۱۴ بود. جنگی که، در نزد فیلسوفان دیگر، چون هایدگر، موضع‌گیری‌هایی ایجاد کرد که از مواضع ویتگنشتاین به وضوح تهاجمی‌تر بودند.

فلسفه‌های پایان

۱. پایان اروپا

چنان‌که گفته‌ایم، تاریخ تمدن اروپایی، از ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴، به گونه‌ای از اوج خود دست می‌یابد. در طول این سی سال، دانشمندی پیدا می‌شوند که خطوط اصلی بینشی را که بشر از جهان خود دارد دوباره ترسیم می‌کنند. هنرمندان و نویسندگانی را می‌بینیم که زبان‌های تازه‌ای پدید می‌آورند، و فیلسوفانی که، چون معتقد شده‌اند که به حقایقی تزلزل‌ناپذیر دست یافته‌اند، خیال می‌کنند که رؤیای کانت در پرتو اندیشه‌های آنان تحقق خواهد یافت.

در ۱۹۱۴، ناگهان همه چیز فرومی‌ریزد، و شدت این فروریزی به اندازه وسعت آن توهم است. هولناکی خاطره جنگ جهانی اول - امروزه روز نیز - قبل از هر چیز به میزان بی‌رحمی استثنایی این جنگ بستگی دارد. میلیون‌ها کشته، ده‌ها میلیون بازمانده زخم خورده روحی، تار و مار

شدن چندین نسل، و محو شدن روستاهای بسیار از صحنه جغرافیا: و این‌ها همه، تازه غیر از بمباران‌های هوایی که برای نخستین بار در تاریخ بشریت انجام گرفتند، یا حتی غیر از کاربرد سلاح‌های شیمیایی، آثاری نازدودنی در خاطره بشر به جا می‌گذارد.

و این آثار به‌ویژه از آن رو دردناک‌تراند که امکان پرهیز از این جنگ وجود داشت. و اگر از این امکان استفاده نشد به علت بی‌اعتنایی و بی‌خیالی سیاست‌بازان نامستول بود. همین جنگ، اگر هم ناچار می‌بایست روزی انجام شود، ممکن بود به طریقی صورت گیرد که این همه خسارت برای بشریت به بار نیآورد. و اگر چنین نشد، علت‌اش حماقت سرداران تشنه نام و افتخار بود. میلیون‌ها آدمی در سنگرها برای هیچ و بوج کشته شدند: برای چند و جب خاک که از این دست به آن دست می‌شد، به دست می‌آمد تا دوباره از دست برود. و بسیاری از این کشته‌ها نیز برای آن از پا درآمدند که به خاطر سرکشی‌شان در برابر وحشیگری، به دستور فرماندهانشان در مقابل جوخه‌های آتش قرار گرفتند و تیرباران شدند.

هنگامی که، سرانجام، آتش‌بس اعلام شد و طرف‌های درگیر در جنگ دست از محاصره کشیدند، پوچی و بیهودگی این کشتارها بر همگان آشکار گردید. مذاکره‌کنندگان قرارداد ورسای^۱، درواقع، نتوانستند پایه‌های یک صلح بادوام را بگذارند. شیوه ترسیم مجدد نقشه جهان توسط آنان، برعکس، عاملی شد در تشدید سرخوردگی‌ها و تغذیه حس انتقام‌جویی. همچنان‌که برتراند راسل از نخستین کسانی بود که بر این نکته تأکید کرد، برآمدن موج نازیسم - که خود علت جنگ دوم جهانی شد - تا حدودی نتیجه آشفتنگی و حالت نابسامانی بود که قرارداد ورسای، از ۱۹۱۹، اروپا را در آن فروبرد. یکی دیگر از نتایج دوردست‌تر

1. Versailles

این قرارداد، در پایان سال‌های دهه هشتاد، بروز کرد، و آن بیدار شدن تعصب‌های سیاسی - مذهبی در حوزه بالکان بود که کشتارهای تازه‌ای به راه انداخت.

بنابراین، جنگ ۱۹۱۴ به‌درستی چیزی غیر از فقط «پرانتر»ی خشونت‌بار در جریان تاریخ سیاسی بشر است. این جنگ نخستین علامت از یک غریزه خودکشی‌جویی است که از آن پس همواره در اروپا توسعه یافته است. آغاز دراماتیک فرآیندی از انحطاط سرشار از تهدید برای آینده است که دو سال زودتر از غرق شدن کشتی تایتانیک^۱ اتفاق افتاد و به همان اندازه غیرمنتظره و تماشایی بود.

تحلیلی که بسیاری از روشنفکران عجلتاً از این جنگ ارائه می‌دهند همین است که گفتیم. جستارنویس آلمانی، اسوالد اشپنگلر^۲ (۱۸۸۰-۱۹۳۶)، از ۱۹۱۸، در *زوال غرب*^۳، تعبیری مبتنی بر نوعی فلسفه «وتالیستی»^۴، از این «انحطاط» اروپا ارائه می‌دهد، با تعمیم‌هایی که بسیار قابل بحث هستند. این اثر، بالحن رمانتیستی تابناک‌اش که داعیه‌ای از کلام نیچه در آن دیده می‌شود، با همه نقایص‌اش، طی سال‌های متوالی از آثار ادبی موفق زمان بود. اثری بود که بر نظرورزی‌های آرنولد توین‌بی^۵ (۱۸۸۹-۱۹۷۵) در باب تاریخ جهانی، یا بر نگاه زیباشناسانه آندره مالرو^۶، تأثیر گذاشت. «سوسیالیسم پرومی» که اشپنگلر برای جلوگیری از موج فزاینده خشونت مدافع آن بود، در گذار تاریخی‌اش به مرجع استناد عمده‌ای برای نظریه پردازان «انقلاب محافظه‌کارانه» (چون مولر وان دن بروک^۷) تبدیل شد، که، با پذیرش ایدئولوژی راست افراطی آلمان و تطبیق دادن آن با مشغله‌های فکری زمانه خویش، در طول سال‌های دهه

1. Titanic 2. Oswald Spengler 3. *Le Déclin de l'occident*
4. Vitaliste 5. Arnold Toynbee 6. André Malraux
7. Moeller van den Bruck

سرانجام این‌که، جنگ و بیماری مسری آشفته‌گی‌های زخم‌خوردهٔ روانی ناشی از آن در نزد بازماندگان نبردهای خونین سنگرها بر علایق و توجه روان‌کاوان نیز مؤثر می‌افتند. همین پدیده‌ها سبب می‌شوند که زیگموند فروید به فکر مفهوم کلی «غریزهٔ مرگ»^۱ بیفتد، که برای نخستین بار در جستاری، در سال ۱۹۲۰، با عنوان *آن سوی اصل لذت*^۲ به کار برده شده؛ موضوع تعارض‌های بیماری‌زایی که «نهاد»^۳، «من»^۴ و «آبرمن»^۵ را، در روان‌کاوی فروید، در مقابل هم قرار می‌دهند نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرند. فروید، در طول سال‌های بعد، به تأثیر نقش مکانیسم‌های ناخودآگاه، در فرآیندهای اجتماعی، بیش از پیش توجه می‌کند. او، در کتاب *روان‌شناسی جمعی و تحلیل من*^۶ (۱۹۲۱) می‌کوشد، با تفکر در باب لنینیسم - تفکری که البته در درجهٔ اول در مورد فاشیسم اروپایی مصداق دارد - «میل به اطاعت» را تبیین کند، میلی که سبب می‌شود توده‌های مردم افسار ارادهٔ خویش را به دست «پیشوا»یی خداوندگارگونه بسپارند، در حالی‌که آخرین نوشته‌های وی - *آیندهٔ یک توهم*^۷ (۱۹۲۷)، *ناآرامی در تمدن*^۸ (۱۹۳۰) - بیانگر وسعت احساس بدبینانه‌ای هستند که بر بیش او از تاریخ چیره شده است.

نگرانی‌هایی مشابه این‌ها مجموع جهان فلسفه را نیز در بر می‌گیرد. البته، نه فقط برای این‌که فیلسوفانی - چون هرمان کوهن، ماکس شلر^۹ و هانری برگسون - همیشه موفق نشده‌اند دربارهٔ وسوسه‌های مبارزه‌جویانهٔ «میهن‌دوستی» در طول جنگ مقاومت کنند. بلکه به این دلیل که فلسفه، به طور کلی، توانسته است چنین فاجعه‌ای را، پیشاپیش، احساس یا

بیست، زمینه را برای به قدرت رسیدن هیتلر آماده می‌کند. در فرانسه نیز به قضاوت‌هایی تا این حد بدبینانه دربارهٔ اروپا، به قلم پل والرئ، برمی‌خوریم که به سبکی تیره‌تر از آنچه در بالا دیدیم بیان شده‌اند. نامه‌های پل والرئ در *بحران جان*^۱ (۱۹۱۹)، اصل مطلب را در چند کلمه خلاصه می‌کنند. به نظر والرئ: «واقعیات روشن و بی‌رحمانه‌اند. هزاران نویسندهٔ جوان و هنرمند جوان از دست رفته‌اند. این در حکم بر باد رفتن توهمی است که همه نسبت به فرهنگ اروپا داشتیم، و اثبات ناتوانی شناخت ما در این‌که بتواند چیزی را در این میانه نجات دهد. این علم است که داعیه‌های اخلاقی‌اش تا سر حد مرگ آسیب دیده، و گویی بر اثر کاربردهای عملی‌اش آبروی خویش را باخته است...» گفتاری بدین شیوه دربارهٔ «بحران» نیز، در طول دهه‌های بعدی، با استقبال در خور ملاحظه‌ای روبه‌رو خواهد شد.

در نزد هنرمندان نیز عصیان به همین شدت ملاحظه می‌شود. این عصیان را، نخستین بار، در ۱۹۱۶، در زوربخ می‌بینیم که به صورت انفجار «دادائیسم»^۲ به راه می‌افتد. جنبشی غیررسمی و دشمن هرگونه مرز، که کسانی چون هوگو بال^۳، ماکس ارنست^۴، هانس آرپ^۵، ترستان تزارا^۶، مارسل دوشان^۷ را درگیر آن می‌بینیم، جنبشی که نه تنها با قراردادهای هنر آکادمیک، بلکه، به‌طور کلی، با همهٔ اصطلاح «ارزش‌های» آن تمدنی سر مخالفت دارد که با وجود کیش عقل‌پرستی روشنگرانهٔ خویش، آدمیان را به مسلخ می‌فرستد. سرچشمهٔ الهام آشوبگرانهٔ دادائیسم، به نوبهٔ خویش، به ادبیات و نقاشی سوررئالیستی و سینمای اکسپرسیونیستی می‌انجامد که اقبال عمومی به آن‌ها، در فاصلهٔ میان دو جنگ جهانی، بیانگر نگرانی روزافزون محافل فرهیخته در برابر نیروهای تاریکی است که ناخودآگاه بشری عرصهٔ تاخت و تاز آن‌هاست.

1. "pulsion de mort" 2. *Au-delà du principe du plaisir* 3. "ça"
4. "moi" 5. "surmoi" 6. *Psychologie collective et Analyse du moi*
7. *L'Avenir d'une illusion* 8. *Malaise dans le civilisation*
9. Max Scheler

1. *La Crise de l'Esprit* 2. dadaïsme 3. Hugo Ball 4. Max Ernst
5. Hans Arp 6. Tristan Tzara 7. Marcel Duchamp

پیشگیری کند. و هنگامی که فاجعه رخ داد، فلسفه نتوانست از این اتفاق درس‌های روشنی بگیرد.

آیا باید گفت که خود عقلانیت‌گرایی نیز در میدان‌های نبرد مرده است؟ آیا طرح بنیادگذارانِ روشنگری در عصر بیداری در وردن^۱ فروپاشیده، یا در گل ولای شُمن‌ده دام^۲ ناپدید شده است؟ بعضی‌ها نگرانند که چنین باشد. ما دیدیم که، برتراند راسل، در سال ۱۹۱۵، چگونه از هر نوع فعالیتی در زمینهٔ ریاضیات دست کشیده تا بیشتر وقت خود را صرف وظایف سیاسی کند. حتی ویتگنشتاین - که البته «صلح‌طلب» هم نبود - از آثار این جنگ تکان خورده است. لحن یخ‌زدهٔ تراکتاتوس، بی‌اعتنایی و فاصله‌ای که در آن نسبت به زندگی می‌بینیم، احساس جهان به عنوان «کلیت محدود» که پس‌زمینهٔ این کتاب را تشکیل می‌دهد، همهٔ این‌ها، آیا از آثار تجربه‌ای خاص از واقعیت مرگ نیست؟

با این همه، عمق ناآرامی را بیش از هر جای دیگر در فلسفهٔ آلمانی می‌بینیم که البته دلایل آن نیز قابل‌درک است. آلمانی‌ها، در بین اقوام اصلی مردمانِ اروپا، در این دوره از تاریخ، تنها قومی هستند که هویت جمعی‌شان هنوز ناپایدار است. نه تنها وحدت ملی آنان رویدادی تازه است (۱۸۷۱)، بلکه هنوز به سرانجام کامل خود نرسیده است زیرا دولتی که مظهر مجسم جمهوری وایمار^۳ است هنوز نتوانسته است همهٔ جماعات آلمانی‌زبان را زیر پرچم خویش گرد آورد. این دولت، شکست‌خورده، ویران، تحقیر شده بنا از دست دادن فتوحات استعماری‌اش، علاوه بر همهٔ این مصائب، در درون نیز در مقابل انواع و اقسام جنبش‌های افراطی قرار دارد که به علت بحران اقتصادی از هر سو

1. Verdun

۲. Chemin des Dames. «وردن» و «شمن‌ده دام» از نبردگاه‌های مشهور جنگ جهانی اول اند - م.

3. République de Weimar

مورد حمایت مردم‌اند. ناتوانی سیاستمداران نیز به کمک این عوامل می‌آید و مزید بر علت می‌شود. بنابراین عجیبی نیست اگر می‌بینیم که فلسفهٔ آلمانی در سال‌های دههٔ بیست تا حدود زیادی بیانگر احساس هراس جمعی است.

البته استثناهایی نیز وجود دارد، زیرا متفکرانی هم هستند که معتقدند سنتِ روشنگری عقلی دورانِ بیداری را می‌بایست بدون تزلزل ادامه داد. این طرز تفکر را، اساساً، در نزد فیلسوفان نوکاتی مکتب ماریبورگ، یا در درون جریانِ نمودشناسی، می‌بینیم.

در ماریبورگ، میراث فکریِ هرمان کوهن (که در ۱۹۱۸ مرده) به نزدیک‌ترین شاگردش نسبت به وی، یعنی به ارنست کاسیرر^۱ (۱۸۷۴-۱۹۴۵) رسیده است. او که در سال ۱۹۱۹ در دانشگاه هامبورگ مشغول شده - و در آن‌جا، از جمله، با ریاضی‌دانی به نام هیلبرت آشنا گردیده است - تفکرات خویش را دربارهٔ علم دنبال می‌کند؛ ضمن این‌که اثر ماندگار خود را با عنوانِ فلسفهٔ صور نمادین^۲ در سه جلد (جلد I در ۱۹۲۳؛ جلد II در ۱۹۲۵؛ جلد III در ۱۹۲۹) منتشر می‌کند. این اثر - که از منبع راسیونالیسم کلاسیک انسان‌گرا آب می‌خورد - می‌کوشد تا پهنهٔ فرآورده‌های ساختهٔ فرهنگ (مانند زبان، اسطوره، آثار هنری) را در قالب مسایل فلسفهٔ کانت مطرح کند، اثری که بعد از ۱۹۴۵ اهمیت آن آشکار شد.

فنومولوژی، یا نمودشناسی، به نوبهٔ خود، از ۱۹۱۰ به گرایش‌هایی چند تقسیم شد. هوسرل، این متولی معبدی که خود بنا کرده بود، به پژوهش‌هایی جذب می‌شود که بیش از پیش جنبهٔ نظرورزانه دارند. نخستین شاگردانِ وی هر کدام به راه خود می‌روند. ماکس شلر (۱۸۷۴-۱۹۲۸)، پس از نگارش انسان‌کینه‌توز^۳ (۱۹۱۲)، که به نقد

1. Ernst Cassirer 2. Philosophie des formes symboliques

3. L'Homme du ressentiment

فرهنگ «بورژوازی» اختصاص دارد، و از سرگذراندن مرحله‌ای بسیار «ناسیونالیستی» در طول جنگ، به راهی روی می‌آورد که راه، در عین حال، فلسفه دین و جامعه‌شناسی شناخت است. و اما کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹)، به دلیل پرورش پزشکی اش، به سمت پژوهش‌های روان‌شناسی و روان‌درمانی می‌گراید (روان‌آسیب‌شناسی عمومی، ۱۹۱۳)، در حالی که به موازات این کارها، به تفکرات اصیل خود در باب بنیادهای فلسفی «جهانبینی»‌های بزرگ ادامه می‌دهد.

این متفکران، از آن‌جا که همگی، به نحوی، خود را وابسته به آرمان‌های روشنگری عقلی دوره بیداری می‌دانند، از نظر ترسیم دورنمای فلسفه در اروپا اهمیت اساسی دارند. ولی اهمیت این گروه به جای خود، آن کسانی که، در فردای جنگ، بهتر از همه بیانگر «بحران» درگذارد آلمان‌اند اینان نیستند. دو اثری که در این دیدگاه از همه معنادارتر هستند از افق‌های دیگری می‌آیند. کوکب رستگاری^۱ (۱۹۲۱) از فرانسیس روزنتسواایگ، یکی از آن‌ها است که بازتاباننده مشغله‌های روحی جماعت یهودی است که فعالیت شدیدشان می‌بایست به زودی با اوج‌گیری نازیسم متوقف شود. کتاب دیگر هستی و زمان^۲ (۱۹۲۷) نوشته مارتین هایدگر است، که، با بریدن از جریان نمودشناسی، که خودش از آن برخاسته، بر آن می‌شود تا خود بنیادهای فعالیت فلسفی را به زیر سؤال برد. این دو اثر، با چند سالی فاصله از هم پایه‌های جنبش جدیدی را می‌گذارند که به زودی به نام «اگزیستانسیالیسم» معروف خواهد شد.

روزنتسواایگ، هایدگر: دو متفکری که می‌کوشند به نوین‌داری تاریخی خویش، از راه پژوهش در طلب «جایی دیگر»، اعم از مسیحایی یا انقلابی، اعتلایی ببخشند. دو فیلسوفی که همه چیزگویی حکایت از نزدیکی آن دو با هم دارد، اما تاریخ برای همیشه جدای‌شان می‌کند.

فرانتس روزنتسواایگ (۱۸۸۶-۱۹۲۹) در کاسل^۱ به دنیا می‌آید، در خانواده‌ای از بورژوازی یهودی جا افتاده، که وی را به در پیش گرفتن حرفه پزشکی تشویق می‌کنند. او، پس از رها کردن تحصیلات پزشکی و روی آوردن به مطالعات تاریخی، در ۱۹۱۰، به کاری تحقیقی درباره اندیشه سیاسی هگل سرگرم می‌شود. این اثر، که در ۱۹۱۴، به تقریب به پایان خود رسیده، با عنوان هگل و دولت^۲، در ۱۹۲۰ منتشر می‌شود، یعنی در زمانی که روزنتسواایگ آن‌چنان از هگل دوری گرفته که او را مظهر همه رویدادهایی می‌شمرد که از آن پس وی از آن‌ها بیزار است.

باید بگویم که در این فاصله جنگ درگرفته است. در عرض دو سال، از ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸، روزنتسواایگ در سنگرهای جبهه بالکان مرگ را به چشم خود می‌بیند. در همین جاست که وی، در ژوئیه ۱۹۱۸، بر اثر یک تکان روحی شدید، شروع به نوشتن کوکب رستگاری می‌کند. چون کاغذ در اختیار ندارد، فصول آغازین این کتاب را روی کارت‌پستال‌هایی که برای مادرش می‌فرستد می‌نویسد. کتاب، که پس از اعلام آتش‌بس، در ۱۹۱۹، به پایان رسیده، سرانجام در ۱۹۲۱ منتشر می‌شود. یعنی درست در همان سالی که چاپ نخست تراکتاتوس منتشر شده، که خود آن نیز در پرتو آتش توپ‌های شراپنل^۳ به نگارش درآمده است.

تأثیر فوری کتاب کوکب رستگاری، خارج از محافل یهودی، البته محدود بوده. علاوه بر این، روزنتسواایگ هرگز فرصت این را هم پیدا نمی‌کند که به [اندیشیدن به مسایل و چشم‌اندازهای] این کتاب برگردد. از ۱۹۲۰ به بعد، همه وقت او صرف این می‌شود که به روتق و توسعه یک مؤسسه یهودی به نام «بنگاه آموزش آزاد یهود»، در فرانکفورت، کمک کند که هدف از تأسیس آن جلوگیری از آثار افراطی نوعی سیاست جذب یهودیان [در جامعه آلمانی] بود و کسانی چون مارتین بوبر، گوشوم

شولم^۱، و اریش فروم^۲ در فعالیت‌های آن بنگاه شرکت داشتند. سپس، در ۱۹۲۲، ناگهان پی می‌برد که به بیماری درمان‌ناپذیری مبتلاست که سرانجام وی را از حرف زدن و هر نوع حرکتی محروم خواهد کرد. از ۱۹۲۳ تا لحظه مرگ‌اش، روزتسوایگ عملاً به حالت مفلوج به زندگانی خود ادامه می‌دهد، در حالی که می‌کوشد ساعات عمر خود را، با کمک بوبر، و قف ترجمه متون عمده و بزرگ توراتی از زبان عبری به زبان آلمانی کند. برآمدن نازیسم و رسیدنش به قدرت نیز [حکم تیر خلاصی را دارد که] در به فراموشی سپرده شدن کار روزتسوایگ مؤثر می‌افتد. نوعی از فراموشی که اثر روزتسوایگ، از آن‌جا که زیادی مزاحم پیشداوری‌های پوزیتیویستی است، هنوز از آن خارج نشده است.

با این همه، کوکب رستگاری کتاب بزرگی است که تکیه‌گاه‌ها و الحان «اگرستانسیالیستی» اش یادآور نیچه و کی‌یرکه‌گور با هم است. نخستین جمله این کتاب که می‌گوید: «مرگ، ترس از مرگ، آغاز هرگونه شناسایی از کل^۳ است...»^{*} شاهدهی است بر اصالت تفکری که به‌طور مستقیم از درون سنگرها الهام گرفته است. ولی، اگرچه یگانه شناسایی‌های حقیقی شناسایی‌هایی هستند که آدمی در مجاورت بی‌واسطه مرگ - مرگ خود یا مرگ خویش و پیوند - به دست می‌آورد، نخستین این شناسایی‌ها خودش در این ملاحظه خلاصه می‌شود که مرگ، فی‌نفسه، هیچ معنایی ندارد. مرگ نمونه‌اعلای یک امر گزاره‌است، گزاره‌ای که فلسفه بیهوده می‌کوشد معناهایی گوناگون، که همگی درخور تمسخر و ریشخند هستند، بدان بدهد. حقیقت هراس، که اندیشه آدمی در مقابله با آن ناتوان است، در فراغ خاطر گفتار عقلانی شکافی پدید می‌آورد که هیچ چیزی قادر به پر کردن آن نیست. باری، سرآغازین‌ترین حرکت روزتسوایگ این

بود که داعیه‌های «معنادهنده» - اگر نخواهیم بگوییم «تسلی‌بخش» - متافیزیک کلاسیک را یکسره دور می‌ریزد. یعنی، به یک ضربت، همه دستگاه‌های متافیزیکی گذشته را کنار می‌زند. به عبارت دیگر، هگل را. دستگاه فلسفی هگل، که دستگاه کلیت‌اندیش است، در واقع بر این تمایل دارد که کل جریان فلسفه اروپایی را در خود خلاصه کند، و، بنابراین، روزتسوایگ با طرد فلسفه اروپایی، در واقع، می‌خواهد هگل را طرد کند و این‌که انگیزه‌های یک چنین طردکردنی، در ۱۹۲۱، چه بوده، باید گفت این انگیزه‌ها جز این‌که از سنخ انگیزه‌های «اگرستانسیل»، غیرنظری، باشند چیز دیگری نمی‌توانستند بود. زیرا، اگر یک ایراد باشد که بتوان بر هگل وارد دانست، آن ایراد این نیست که وی در پیش‌بینی‌های خویش به راه خطا رفته است. بلکه برعکس، این است که هگل زیادی خوب آینده را دیده است. یعنی زیادی خوب فهمیده - و خیلی آشکارا در حقایق آن سخن گفته - که حرکت تاریخی سرشتی دیالکتیکی، یا تعارض‌آمیز دارد.

بنا به مضامین کتاب کوکب رستگاری، هگل چه می‌گوید؟ می‌گوید که تعارض^۱، نیروی محرک انحصاری تاریخ است. می‌گوید کل تاریخ هنگامی به اوج خود می‌رسد که دولت - ملت شکل گرفته باشد. وی می‌گوید که دولت - ملت هم تمامیت‌یافته‌ترین قالب سیاسی و هم مناسب‌ترین قالبی است که با ذات بنیادین تمدن «مسیحی» ما می‌خواند. آری، در تمام این موارد، جریان واقعی رویدادها جز این‌که حق را به هگل بدهد چیز دیگری نبوده. دولت مدرن خوب می‌بینیم که به واقعیت برین تبدیل شده، واقعیت برینی که فرد را هر لحظه در محراب آن می‌توان قربانی کرد. و مناسبات مابین دولت‌ها نیز، که در رقابتی بی‌رحمانه درگیر هستند که آن هم به نوبه خود از پیشرفت تکنیک برمی‌خیزد، جز مناسباتی

1. Gershom Scholem 2. Erich Fromm 3. Tout

* Franz Rosezweig, *L'Etoile de la Rédemption*, trad. fr., Paris, Ed. du Seuil, 1982, P. 11.

تنازع‌دار و خصمانه چیز دیگری نمی‌تواند باشد. از این پس جنگ فرقی با خود منطق تمدن «مسیحی» ندارد. و از آن‌جا که امروزه چیزی مقدس‌تر از فکرت ناسیونال یا ملیت‌پرستانه، که هر قومی به خاطر آن آماده جنگیدن تا سر حد مرگ است، وجود ندارد، بنابراین روزگاران آینده احتمال بسیار هست که روزگار جنگ جهانشمولی باشد که بیرحمی اش هم سنگ پایان‌ناپذیری آن است.

درستی - البته قابل بحث - این تعبیر از هگل هر چه باشد، موضع روزنتسواایگ روشن است: او می‌خواهد بر ضد فلسفه‌ای که، به عقیده وی، فقط جنگ را توجیه می‌کند سر به شورش بردارد. او، این فلسفه را، نخست به نام فرد و حقوق فردی، برای دفاع از هستی افراد در برابر اشتباهات خونین دولت‌ها، طرد می‌کند. ولی، امتناع وی از پذیرش فلسفه هگلی، در ضمن، دلیل عام‌تری هم دارد، و آن دلیل از جهان‌بینی اساساً متفاوتی سرچشمه می‌گیرد که گفت و گو، حس اشتراک در جماعت، نگرانی‌گریز از متناهی بودن حیات بشری برای دست یافتن به ابعاد دیگری از زمان، بنیادهای آن را تشکیل می‌دهند. به عنوان مثال، عاطفه زیباشناختی یا بهره‌مندی از بزرگداشت دینی از همین گونه ابعاد هستند که ما از خلال تجاربی ممتاز بدن‌ها پی می‌بریم.

پیدااست که روزنتسواایگ در برابر کلیت مجرد به خصوصیت فردی، در برابر ذات عینی به امر ذهنی و شخصی، در برابر مفهوم به ذات واقع می‌گراید و این‌ها را برمی‌گزیند. او دلش می‌خواهد در جانب کسانی باشد که از تاریخ فاصله می‌گیرند تا هرگونه رابطه با جاودانگی را از دست ندهند؛ او نمی‌خواهد با کسانی باشد که به سوی مبارزه برای حیات مادی می‌شتابند. از این‌جاست که وی به فکر این می‌افتد که در بنیادهای فلسفی یهودیت سنتی، که از دو هزار سال پیش تاکنون، با پیروزی مسیحیت، به حاشیه رانده شده است پناه بجوید.

سرکشی روزنتسواایگ، با همه این‌ها، در یک حرکت بازگشتی محض

به سرچشمه‌های یهودیت خلاصه نمی‌شود. میان این اندیشه و آن سرچشمه دو خط تمایز عمده وجود دارد. از یک سو، منظور روزنتسواایگ به هیچ‌وجه این نیست که یهودیت را راه‌حلی بهتر برای همه بشریت بشمرد. او، برعکس، می‌پذیرد که اگرچه سرچشمه وحی یهودیت از نظر یهودیان بهترین است، «سرچشمه وحی» مسیحی، در اصیل‌ترین جنبه‌های خویش، نیز می‌تواند به همان نسبت برای مسیحیان خوب باشد. خلاصه، به عقیده او، دست‌کم، دو قالب «وحی» وجود دارد که هر دو به یک اندازه مشروع هستند و هر دو - چنان‌که او دوست دارد بر آن تأکید کند - بر پایه‌های مشترکی قرار دارند. چنین وجه اشتراکی، در هر دو اردوی مسیحی و یهودی، فقط باعث رنجش پاسداران سخت‌کیشی الاهیات مذهبی می‌شود. بگذریم از این‌که گفت و گویی که کوکب رستگاری از آن صحبت می‌کند و آن را برای یهودیان و مسیحیان مفید می‌داند، حتی پس از جنگ نیز، هیچ‌گونه بازتاب فلسفی نخواهد یافت.

دومین وجه افتراق اندیشه‌های روزنتسواایگ با مبارزه‌جویانه‌ترین جریان‌های یهودیت زمان خویش، نگره او در مقابل صهیونیسم است، جنبشی که با انتشار کتاب دولت یهود^۱، به قلم ثودور هرتسل (۱۸۹۶) به راه افتاده است. روزنتسواایگ، برخلاف کوهن، هوادار ادغام و جذب «صد در صد» یهودیان [در جوامع اروپایی] نیست. ولی فکر بازگشت به فلسطین نیز قدرت قانع‌کنندگی بیشتری برای وی ندارد، فکری که دو متفکر دیگر یهود، یعنی شولم و بویر، به سهم خود آن را به عمل درمی‌آورند. ترس روزنتسواایگ از این است که، با برپایی دولتی در ارض موعود، قوم یهود هم به نوبه خودش مثل دیگر اقوام نشود، یعنی طعمه‌ای برای تاریخ و بازیچه مبارزه برای حیات از راه داعیه‌های ناسیونالیستی. بنابراین، صهیونیسم مورد نظر او - اگر بشود گفت - نوعی صهیونیسم

1. L'état Juif

«معنوی» است که الزاماً در بر دارنده بازگشت به اورشلیم نیست. روزتسوایگ آرزو دارد آلمانی باقی بماند. حد اعلای قضیه این است که وی به هم‌کیشان خود ایراد می‌گیرد که اصول بزرگ اخلاق توراتی را از دست داده‌اند.

با یک چنین فلسفه مذهبی می‌شود موافق نبود. با این همه، باید اذعان داشت که چنین فلسفه‌ای از این شایستگی برخوردار است که رنج‌های بشری در برابر پوچی و گزافی مرگ، در برابر هول و وحشت ناشی از جنگ، و در برابر بی‌عدالتی حاصل از ستمگری دولت را - با صمیمیت و شدت - به حساب می‌آورد و آن‌ها را از نظر دور نمی‌دارد. این اندیشه - که مضمّانه فردگراست - مانند اندیشه ویتگنشتاین هیچ نقطه استناد آکادمیکی ندارد. شکی نیست که بخشی از آن از آخرین فلسفه شلینگ^۱ سرچشمه می‌گیرد - که دنیای دور دست همه آگزیستانسیالیست‌ها بود - و بخش دیگرش از آخرین کتاب هرمان کوهن، به نام مذهب عقل بر پایه سرچشمه‌های یهودیت^۲ (۱۹۱۹)، که فیلسوف نوکاتنی در آن نشان می‌داد که عظمت مذهب یهود اساساً به غنا و جهانشمولی مضمون اخلاقی‌اش برمی‌گردد. ولی، کار روزتسوایگ، - ضمن ادغام این سرچشمه‌های الهام در خودش - از آن‌ها فراتر می‌رود، زیرا، در آن سوی نتایج دقیقاً مذهبی‌اش، اندیشه‌ای است که از بنیاد رو به آینده دارد، رو به وعده یک «جهان تازه» درونی، یک «نوزایی» معنوی.

این اندیشه، در هر صورت، نخستین اندیشه در قرن ماست که اگر نه بر ضد خود عقل، باری، دست کم، بر ضد تمامی دعاوی «توتالیتیر» عقل یا لوگوس دیالکتیکی می‌شورد. این اندیشه - شش سال پیش از هایدگر - که هرگز اشاره‌ای به روزتسوایگ نمی‌کند - به این نتیجه می‌رسد که متافیزیک «تمام شده» است. و برای فراتر رفتن از آن، باید پیوند گم شده

بشر با هستی^۱ را برقرار کرد، و این کار در صورتی امکان‌پذیر است که اندیشه چشم‌انداز یا افقی اصیل‌تر از سلطه‌جویی فنی بر جهان داشته باشد. تردیدی نمی‌توان کرد: در این بینش عناصری می‌بینیم که طنینی عجیب هایدگری دارند.

فیلسوف یهودی دیگری از آلمان، به نام کارل لوویت (۱۸۹۷-۱۹۷۳) را هم داریم که در طول تبعیدش در امریکا (۱۹۴۲) جستاری را منتشر می‌کند که بر همین مقایسه میان دو متفکر، [یعنی روزتسوایگ و هایدگر] انگشت می‌گذارد.^۳ ولی اندیشه هایدگری، در این میان دیگر ابعاد جدیدی پیدا کرده، و به خاطر درگیری هایدگر، از ۱۹۳۳ به بعد، در صفوف حزب ناسیونال-سوسیالیست آلمانی معنای تازه‌ای یافته است. و نتیجه‌گیری لوویت این خواهد بود که اگرچه این نظر که تقدم هستی بشری در مقابله با مرگ نقطه عزیمت مشترک هر دو فیلسوف است، اما از لحاظ روح حاکم بر گسترش این دو فلسفه، بر پایه آن مبتنی مشترک، مابینت کاملی میان آن‌ها وجود دارد، حتی اگر می‌بینیم که امروزه روز نیز، فیلسوفانی، چون امانوئل لویناس، هستند که مدعی‌اند می‌شود از هر دوی این فیلسوف‌ها با هم الهام گرفت.

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، در مسکیرش^۲، در ایالت بادن^۳، در قلب منطقه‌ای اساساً روستایی کاتولیک مذهب و محافظه کار، زاده شده است. خانواده وی از مردم میانه حال و معتقد به آداب شریعت بودند. پدرش شغل بشکه‌سازی داشت، و در عین حال خادم کلیسای محل بود. بنابراین، تحصیلات متوسطه مارتین، که باید گفت تحصیلاتی بیشتر

1. Être

۳ Karl Löwith, "Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or temporality and eternity", text publié dans *Philosophy and Phenomenological Research*, III. Buffalo, 1942. 2. Messkirch 3. Bade

1. Schelling 2. Religion de la raison tirée des sources du judaïsme

درخشان بودند، به نظر می‌رسید که وی را به سمت حرفه‌ای روحانی سوق دهند.

ولی، با این همه، مرکز علایق وی به سرعت از یزدان‌شناخت درمی‌گذرد و به فلسفه و ادبیات گسترش می‌یابد. در ۱۹۰۷، کشیشی کتابی به وی هدیه می‌دهد که در جهت دادن قطعی به اندیشه او تأثیر بسزا خواهد داشت؛ آن کتاب رساله دکترای فرانتس برتانو بود با عنوان درباره تعدد معنای باشنده در نزد ارسطو^۱ (۱۸۶۲). در همین کتاب است که هایدگر مسئله روابط میان هستی (که بسیط و یک است) را با باشنده^۲ (که بی‌شمار است) کشف می‌کند، و همین مسئله است که اندک‌اندک به مایه اصلی^۳ کار خود او تبدیل می‌شود. از همین جا می‌توان به میزان باروری اندیشه برتانو پی برد که پشت سر هم بر کسانی چون ماینونگ و توآردوسکی^۴، از فلسفه منطقی، و هوسرل، از جریان نمودشناسی، و اگزیستانسیالیسم تأثیر گذاشته است.

در پایان تحصیلات متوسطه، هایدگر در فرقه مذهبی «یاران مسیح»^۵ نوآموز می‌شود. بودن‌اش در این دوره نوآموزی پانزده روز بیشتر دوام نمی‌آورد، چون، ظاهراً، ژزوئیت‌های این فرقه وی را به علت ناتوانی جسمی بیرون می‌کنند. این جاست که هایدگر در دانشکده الاهیات دانشگاه فریبورگ - در - بریسگائو وارد می‌شود. در آنجا بر عمق مطالعات فلسفی‌اش می‌افزاید: مطالعه در آثار سنت توماس^۶، اسکولاستیک‌ها، و نیز پژوهش‌های منطقی هوسرل که نظر وی را به خود جلب می‌کنند، چون می‌داند که هوسرل از شاگردان برتانو بوده که اثر هوسرل به وی تقدیم شده است.

در همین ایام است که هایدگر نخستین مقالات‌اش را در یک مجله

1. *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* 2. étant
3. leitmotiv 4. Twardowski 5. Compagnie de Jésus
6. saint Thomas

کاتولیکی منتشر می‌کند. در این مقالات به اندیشه آزاد، ماتریالیسم مدرن، تئوری‌های نیچه، به شدت حمله شده است. از همین حدود ۱۹۱۰، در ضمن، متن دیگری از هایدگر می‌شناسیم که به مناسبت افتتاح یادمانی برای آبراهام سانکتا‌کلارا،^۱ الاهیات‌دان مخالف «رفورم» یا اصلاح مذهبی که شدت نظریات ضدیهود وی معروف است، نگاشته شده است.

در ۱۹۱۱، ناراحتی‌های قلبی‌اش سبب می‌شوند که وی از ادامه کوشش‌هایش در جهت تأمین یک آینده مذهبی برای خودش به‌طور قطع دست بکشد. پس از بازگشت به خانواده، و گذراندن چند ماهی در افسردگی، تصمیم می‌گیرد به فریبورگ برگردد تا این بار در آنجا به مطالعاتی در ریاضیات و فیزیک پردازد. همزمان با این مطالعات درسی هم در فلسفه می‌گیرد و، تحت تأثیر مطالعاتش در آثار هوسرل، حتی با منطقی مدرن آشنا می‌شود.

سرانجام، در دانشکده فلسفه است که هایدگر (در ژوئیه ۱۹۱۳) خودش را برای گرفتن دکترا آماده می‌کند، با نگارش درباره موضوعی که تا حدودی از اندیشه‌های برتانو الهام گرفته و عنوان آن آیین حکم در مکتب روان‌شناسی‌گرایی^۲ است. دو سال بعد (۱۹۱۵)، با نوشتن متنی با عنوان مقولات و معنا در نزد دونس اسکوت^۳ عنوان دکترا را رسماً به دست می‌آورد. در این فاصله هایدگر به خدمت سربازی فراخوانده شده (اکتبر ۱۹۱۴)، ولی دوباره به دلیل وجود مسائلی که به سلامت جسمانی‌اش مربوط می‌شوند، جزو ذخیره‌ها قرار می‌گیرد. بار دیگر در سال ۱۹۱۵ به خدمت احضار می‌شود. و این بار محل خدمت او در اداره سانسور

1. Abraham a Sancta Clara

این نام، اسم مستعار اولریش مگرله (Ulrich Megerle)، واعظ آلمانی (۱۶۴۴-۱۷۰۹ م) است - م.

2. *La Doctrine du Jugement dans le psychologisme*

3. *Les Catégories et la Signification chez Duns Scot*

مراسلات پستی در فرایبورگ تعیین می‌گردد. همزمان با این خدمت، به عنوان استاد آزاد غیررسمی، تدریس در فلسفه را هم آغاز می‌کند. هنگامی که دانشگاه فریبورگ، در طول تابستان ۱۹۱۶، استاد الامقام جدیدی به نام ادموند هوسرل را استخدام می‌کند، شادمانی هایدگر به حد اعلائی خودش می‌رسد. هایدگر که برای اولین بار با هوسرل دیدار کرده می‌کوشد تا حمایت او را نسبت به خویش به دست آورد. ولی هوسرل - که به راستی فقط از زمستان ۱۹۱۷-۱۹۱۸ به بعد است که پی به ارزش هایدگر می‌برد - در این تاریخ هنوز توجهی به او ندارد.

همین نداشتن تکیه‌گاه جدی یکی از دلایلی است که سبب می‌شود تا هایدگر، در طول تابستان ۱۹۱۶، بتواند مقام ثابتی را که مایل بود در فریبورگ داشته باشد به دست بیاورد. این ناکامی، که او گروهی از دانشگاهیان کاتولیک را مسبب آن می‌داند، احساسی از نومیدی، شبیه به احساسی که پس از اخراج از فرقه «یاران مسیح» و سپس از دانشکدهٔ الاهیات در او ایجاد شده بود، در وی پدید می‌آورد. سال بعد (۱۹۱۷)، هایدگر با دختر جوانی که مذهب پروتستان دارد ازدواج می‌کند. ترکیب همین رویدادهاست که نشان می‌دهد چرا هایدگر، از ۱۹۱۸، از آیین کاتولیکی کناره می‌گیرد، و شروع می‌کند به مطالعه در آثار لوتر^۱ و اثبات استقلال فکری خویش به عنوان فیلسوف نسبت به هرگونه مذهب. ترک تدریجی «ایمان آباء و اجدادی‌اش»، در هر صورت، عاملی است که پیوستن او را به مسلک ناسیونال-سوسیالیسم تسهیل می‌کند.

از آنجا که احتمال پیدا کردن شغلی در فریبورگ عجالتاً وجود ندارد، هایدگر داوطلب تصدی مقامی در ماربورگ می‌شود که بازنشستگی پل نانورپ (۱۸۵۴-۱۹۲۴) جنب و جوشی در آن به وجود آورده. این دفعه، هوسرل از وی به گرمی حمایت می‌کند و در نتیجه هایدگر آن مقام را به

1. Martin Luther

دست می‌آورد (۱۹۲۳). هایدگر پنج سال در ماربورگ می‌ماند، و در این مدت، درس‌هایش که بر خلاف درس‌های همکاران وی، چندان «مطابق مقررات» نیست، دانشجویانی را به سوی خود می‌کشد. در همین دوره است که رابطهٔ عاشقانه‌ای میان وی و یکی از شاگردانش - هانا آرنت - ایجاد می‌شود که سال‌ها به درازا خواهد کشید و هر دو هم خواهند کوشید که کسی از رابطه‌شان آگاه نشود^۱. ولی هایدگر از اقامت در این منطقهٔ شمالی آلمان به راستی خشنود نیست، و به همین دلیل، هر بار که دستش می‌رسد آن‌جا را ترک می‌کند تا «کلبهٔ کوهستانی تودت نویرگ آش را در نزدیکی فرایبورگ بازباید. در همین پناهگاه است که بخش مهم کتاب هستی و زمان به نگارش درمی‌آید، که نخستین کتاب او و نخستین چیزی است که از ۱۹۱۶ به بعد منتشر می‌شود.

این اثر - که به تقدیم نامچه‌ای بسیار گرم به هوسرل مزین است: «به خاطر بزرگداشت و دوستی» - در ۱۹۲۷ منتشر می‌گردد. و بی‌درنگ با چنان استقبالی روبه‌رو می‌شود که هایدگر از همان استفاده می‌کند تا به فریبورگ برگردد. و بلافاصله هم کرسی استادی هوسرل را، که پس از بازنشستگی وی در ۱۹۲۸، خالی مانده در همان‌جا به دست می‌آورد. از این پس هایدگر این دانشگاه را ترک نمی‌گوید و سرانجام هم، در ۱۹۳۳-۱۹۳۴ به ریاست همان دانشگاه می‌رسد، و همان‌جا به تدریس خود ادامه می‌دهد تا پایان جنگ جهانی که نیروهای متفقان می‌رسند و وی را از کار معلق می‌کنند.

کتاب هستی و زمان، به خلاف کوکب رستگاری، چیزی از تجارب مؤلف خویش در سنگرها با خودش ندارد، چون هایدگر فقط دو ماه در

1. Hannah Arendt

[برای اطلاع از این رابطه نگاه کنید به: الزیبتا اتینگر، هانا آرنت و سارتین هایدگر، ترجمهٔ عباس مخیر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.]

2. Todtnauberg

نخست، از مسیر تحلیل دازین بگذرد. پاسخ هایدگر این است: از آنجا که بشر یگانه جانور اندیشنده است، دازین تنها «باشنده»^۱ ای است که از نظر او مسئله بود^۲ خود او با مسئله «معنای هستی»^۳ به طور کلی یکی است. «آنچه دازین را از دیدگاه وجودی متمایز می‌کند» - یعنی از دیگر باشنده‌ها - «این است که در بود دازین، بازی، همه، از نظر این باشنده، بر سر خود همین بود است.»^۴ این است دلیلی که، به عقیده هایدگر، بر اساس آن، هستی‌شناسی بنیادین را «می‌باید در آنالیتیک باشندگی دازین یافت.»^۵ یعنی در توصیف شرایطی که به دازین اجازه می‌دهند تا درباره حضور خودش در جهان هستی^۶ خاص خودش بیندیشد.

آری، «معنای هستی این باشنده، که ما آن را دازین می‌نامیم، معلوم می‌شود که در زمانندی^۷ نهفته است»^۸ و منظور هایدگر از این واژه، نشان دادن خصلت ویژه‌ای است که بشر - و تنها بشر - از آن برخوردار است و به کمک آن معنای زمان^۹ را می‌شناسد و بدان آگاهی دارد. پس کاری که باید انجام داد این خواهد بود که زمینه «تیین اصیلی از زمان به عنوان افق درک هستی^{۱۰} فراهم گردد و این کار بر مبنای [مفهوم] زمانندی

یکی از نقاط بسیار دوردست جبهه، دور از میدان‌های نبرد، خدمت کرده است. با این همه، همان هراس‌های کتاب کوکب رستگاری را در پس زمینه این کتاب هم می‌بینیم: جنگ، شکست، فروریزی ارزش‌های اروپایی، ناتوانی علم و تکنیک در فرونشاندن نیازهای معنوی مردم آلمان. ولی کتاب هایدگر فقط به ندرت به این مشکل اشاره‌ای دارد. زیرا، کتاب هستی و زمان، در واقع، می‌خواهد نوعی تأمل «فرا تر از فلسفه» باشد که موضوع آن خود ذات و طرح کاری از نوع کار متافیزیکی است.

در نخستین صفحات این کتاب چنین می‌خوانیم: «مسئله هستی امروزه به فراموشی سپرده شده است.» در حالی که این مسئله بنیادی‌ترین مسائل است. مسئله‌ای است که «تقیس افلاطون و ارسطو را بند آورده [...] البته این نیز درست است که از آن پس دیگر سخنی از آن نمی‌شنویم.»^{۱۱} از این جاست ضرورت پرداختن به دوباره فعال کردن یا - به گفته هایدگر - «تکرار صادقانه» این مسئله. برای آن که چنین تکراری میسر باشد، نخست لازم است که دو کار مقدماتی به خوبی انجام گیرند. کار نخست، ساختن «آنالیتیک^۱ دازین^۲ است، اصطلاحی که، در این جا، به بشر یا «واقعیت بشری» در خصوصیت فردی مشخص آن اطلاق می‌شود. کار دوم *dés-obstruction* (یا چنان‌که در زبان فرانسه، برای کاستن از شدت ضرب و آزارسازی هایدگری، گفته می‌شود: *Destruction*) از هستی‌شناسی کلاسیک، یا، به عبارت دیگر، انتقاد ریشه‌ای از تاریخ متافیزیک است که «بارگناه» فراموشی مسئله بنیادی (یعنی مسئله هستی) را بر دوش دارد.

می‌توان از خود پرسید که راه پرسندگی درباره هستی^۳ چرا باید،

* Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1986, P. 25.

۱. *analytique*، این اصطلاح از کانت است و یادآور مبحث «آنالیتیک» او در کتاب نقد عقل ناب - م.

2. Dasein 3. Être

1. étant 2. être 3. "être" 4. ontiquement

* همان، ص ۳۶. * همان، ص ۳۸.

۵. *existence*، خواننده، با مقایسه حواشی شماره ۳، ۵، ۶ و ۷ به خوبی پی می‌برد که نارسایی زبان فرانسه در مبحث *Être*، تا چه حد است و چه گونه سعی می‌شود به کمک روش‌های نگارشی [بزرگ نوشتن حرف اول در شماره ۳: در « گذاشتن کل کلمه در شماره ۶: و یا نگارش معمولی آن در شماره ۵:] با یک واژه معنای گوناگون را برسانند، و حال آن‌که ما در زبان فارسی - در همین موارد مثال، سه واژه متفاوت داریم که در متن به کار بردیم - م.

6. temporalité = Zeitlichkeit

+ همان، ص ۲۲.

7. temps

8. entente de l'Être = Seinsverständnis

می‌دهد - اندیشناکی نسبت به آینده است: اندیشناکی مرگ بودن. هایدگر تأکید می‌کند که: «اندیشناکی مرگ را بودن^۱ است.»^۲

پس، هراس مرگ، از نظر دازین، نمونه‌ی اعلاّی تجربه‌ی «اصیل» است، تجربه‌ای که بود خود او را به خطر می‌افکند. این جا ما دیگر به اندیشه‌های روزتسوایگ، و فراتر از آن، به اندیشه‌های کی‌یرکه‌گور، بسیار نزدیک می‌شویم. ولی، از این ملاحظه‌ی مشترک که بگذریم، باید گفت هایدگر راه متفاوتی را در پیش می‌گیرد. او، با رویگرداندن از ماورائیت^۳ دینی‌ای که پیشاهنگان وی در این راه بدان توکل می‌کردند، برعکس آنان، می‌کوشد تا در توصیف «تاریخمندی^۴» دازین ژرف‌تر بکاود.

«زمانمند» بودن دازین بدین معناست که او خود را متناهی^۵ می‌داند، و محکوم به آن است که زندگانی تاریخاً محدودی را به سر برد. با این همه، دازین، در حرکات عادی زندگانی روزمره‌اش، چنان عمل می‌کند که گویی این محدودیت را فراموش کرده است. او، در بیشتر اوقات خود، به نوعی باشندگی «نااصیل»، که پای در گل بی‌نام و نشانی فرو برده، دلخوش است. [در این حالت]، دازین، دیگر خودش نیست، «آدمی»^۶ است [از آدم‌ها]، باشنده‌ای در بین باشندگان، یک شیء یا یک جانور. به عقیده‌ی هایدگر، بر ضد همین خودفراموشی معادل با غفلت از هستی، بر ضد همین «فروافتادگی»^۷ از مقام هستی، همین «از چشم خدا افتادگی»^۸، است که باید واکنش نشان داد.

همچون [وجه] هستی‌دازینی که هستی را درک می‌کند صورت گیرد^۹. انجام دادن چنین طرحی، به نوبه‌ی خود، در بردارنده‌ی ضرورت نوعی رویارویی با آن فیلسوف کلاسیکی است که در اکتشاف آن چیزی که، از نظر بشر، ساحه‌ی زمانی معنا می‌دهد، از همه فراتر رفته، یعنی مستلزم رویارویی با کانت است. پس، باید، بر مینای آیین کانت از زمان همه چیز را از نو شروع کرد، نارسایی‌های آن آیین را نشان داد، و، سرانجام، «آنالیتیکی» به جای آن گذاشت که با تجربه‌ی مشخصاً زیسته‌ی دازین، نزدیک‌تر، و با دستور هوسرل مبنی بر «بازگشت به خود چیزها» مناسب‌تر باشد.

در پایان این فرآیند - که تا حدی از موضوع درس هوسرل، در ۱۹۰۴-۱۹۰۵، درباره‌ی «نمودشناسی آگاهی درونی زمان» الهام می‌گیرد - معلوم می‌شود که زمانمندی - مفهوم مرکزی کتاب هایدگر - را می‌توان به عنوان گرایش دایمی به برافکنی خویش «بیرون از خود» تعریف کرد. و به همین دلیل است که هایدگر سه وجه [زمانی] گذشته، حال، و آینده را همچون [جوهری از] برون - ایستادگی زمانمندی^۱ می‌نامد. ولی این سه [وجه از] برون - ایستادگی، از دیدگاه اگزستانسیل، در یک تراز قرار ندارند. مهم‌ترین آن‌ها، «نمود آغازی^۲ زمانمندی اصیل و خاص آینده است»^۳. زیرا اندیشناکی - که وجه هستی‌بیانگر ساخت دازین را تشکیل

→ معادل‌های آلمانی، در این مبحث، در متن فرانسوی وجود ندارد. مترجم با مراجعه به متن آلمانی کتاب هایدگر (چاپ هفدهم، Max Niemeyer Verlag، توینگن، ۱۹۹۳) این معادل‌ها را در حواشی می‌افزاید - م. * همان، ص ۴۳.

1. des ek-stases de la temporalité = die Ek-stasen der Zeitlichkeit

مؤلف کتاب حاضر تعبیر des ek-stases temporelles را به معنای «[جوهری از] برون - ایستادگی زمانی» به کار برده که دقیق نیست. ما با مراجعه به متن فرانسوی کتاب، ترجمه‌ی Vezisn، و اصل آلمانی آن (همان، ص ۲۲۹)، جمله را اصلاح کردیم - م. ۲. آغازی = Primitif، به معنای ابتدایی - م. * همان، ص ۳۸۹.

۳. souci، اندیشه. در زبان فارسی معنای غم و نگرانی هم می‌دهد. اندیشناک بودن = نگران پیش آمد حادثه‌ای بودن است - م.

۱. «مرگ را بودن» تعبیری است که از فردوسی گرفته‌ایم: همه مرگ، رانیم پیر و جوان، معادل‌های فرانسوی و آلمانی‌اش:

être vers la mort = Sein zum Tode

* همان، ص ۳۹۰.

2. transcendance 3. historialité = Geschichtlichkeit 4. fini

۵. on، ضمیر مجهول که در فارسی آن را ناگزیر با لفظ «آدم» بیان می‌کنیم. در جمله‌هایی چون: «آدم دلش می‌گیرد»، «آدم نمی‌داند چه کار کند»، و مانند این‌ها - م.

6. déchéance 7. dérélition

مقصود وی را چگونه باید فهمید. چندان که گویی از «تصمیم» تا نتایج آن، پیوندی که بشود درباره‌اش فکر کرد وجود ندارد.

یک چنین «اعتقادی به تصمیم»، بی‌هیچ تردیدی، اصیل‌ترین بخش پیشرفته کتاب او را تشکیل می‌دهد. این در عین حال هم نشانه تقابلی با متافیزیک کلاسیک است و هم بیانگر یک نقطه همگرایی با دیدگاه‌های تراکتاتوس، چون کتاب اخیر هم منکر این مطلب است که موجود بشری بتواند برای گزینش‌های اخلاقی خویش بنیادهایی در قالب یک گفتار عقلانی بیابد. از سوی دیگر، وجود همین دشواری در پیوند دادن فلسفه تاریخ با نوعی «آنالیستیک اگزیستانسیلی» سبب می‌شود که اثر هایدگر کوتاه بیاید. چون در واقع می‌بینیم دفتر منتشر شده در ۱۹۲۷ هنوز «بخش نخست» است، ولی این بخش نخست هرگز دنبال نمی‌شود؛ در حالی که حتی، در درون همین بخش نخست نیز، به پاره‌سومی برمی‌خوریم که نوشته نشده است. این کمبودها، که نشانه وجود بن‌بست‌هایی [برای نویسندگان] هستند، مانع از این نمی‌شوند که کتاب هایدگر، توسط نسل جوان فرهیخته دوران خودش، با اشتیاق خوانده شود.

اشتیاقی که شگفت‌انگیز می‌نماید، به‌خصوص از این رو که هستی و زمان، چه از لحاظ طرح مسائل، چه از نظر زبان‌اش، اثری بی‌اندازه دشوار است. این تناقض را احتمالاً باید چنین توجیه کرد که کتاب مذکور، [به رغم دشواری‌هایش] در بردارنده پیام دیگری است که در لابه‌لای متن جاری است، و پیامی است ساده. هایدگر، با این ادعا که هیچ فیلسوفی پیش از او مسئله هستی را درک نکرده، تنها به این اکتفا نمی‌کند که «جباریت» اندیشه‌ای را که پیشینیان وی خود را ناگزیر از گردن نهادن بدان می‌دیدند افشا کند. او تصدیق می‌کند که راسیونالیسم، به‌طور کلی، اندیشه‌ای «منسوخ» است، ولی نمی‌گوید از چه نظر، در حالی که خودش بر امکان یک «حرکت مجدد» تاریخی تأکید می‌ورزد که محتوای آن نیز تا حدود زیادی نامتعیّن باقی مانده است. چنین پیامی، در پایان سال‌های

بسیار دشوار است که طینی از بن‌مایه اشپنگلری «زوال»^۱ را در این دو اصطلاح «فروافتادگی» و «از چشم خدا افتادگی» نبینیم. هایدگر، همانند اشپنگلر، که نسل‌های جوان را فرامی‌خواند که به حقیقت این مطلب که هر «فرهنگ بزرگی» دیگر به پایان خود رسیده پی ببرند تا بهتر بتوانند برای «فتح جهان»، از لحاظ نظامی و تکنولوژی - که به نظر وی آخرین بخت غرب است - به میدان بیایند، دازین را (هر چند به زبانی که مبهم است) برمی‌انگیزد تا، با تصمیمی «تاریخی»، از خود واکنش نشان دهد: و این درست همان تصمیمی است که دازین با آن بار مسئولیت تقدیر «اصیل» خود - یعنی، تقدیر «معنوی» جماعتی را که خود جزو آن است، و تنها هموست که می‌تواند معنایی به اگزیستانس وی بدهد، بر دوش می‌کشد. تصمیمی ریشه‌ای و، به نحوی خاص، انقلابی. زیرا، هستی و زمان، در پایان، [خواننده‌اش را]، به واقع، به نوعی «انقلاب» است که فرامی‌خواند، حتی به خوبی پیداست که مقصود از این واژه انقلاب چیزی جز بازگشت به ارزش‌های «جاودانه» «فرهنگ بزرگ» یونانی یا آلمانی نیست.

با این همه، هایدگر نه در تصریح ضرورت، و نه در تصریح معنای این انقلاب هیچ چیز نگفته است. و دلیل هم دارد: زیرا، هایدگر، با تصدیق این نکته که گزینش‌های نظری ما، در تحلیل نهایی، ریشه‌های عملی دارند، توانایی انتخاب را به «تصمیمی» شخصی و ذهنی که انگیزه‌های آن را به طور پیشینی نمی‌توان استنتاج کرد نسبت می‌دهد. و از همین‌جا، تصمیمی که وی مبشّر آن است کاملاً صوری می‌شود. یگانه مرجع استنادی هم که او برای این تصمیم‌گیری در نظر می‌گیرد - جماعت «تاریخاً موجودی» که دازین بدان تعلق دارد - چیزی جز یک امر واقع در بین دیگر امور واقع نیست. در این مرحله از تفکر، هیچ چیزی نمی‌بینیم که به ما بگوید

1. décadance

دهه بیست، فقط می‌توانست فریبندگی آشفته‌سازی برای بخشی از روشنفکران آلمانی، که شکست ۱۹۱۸ آنان را از سنت (زیادی فرانسوی؟) عقل‌گرایی دوران بیداری جدا کرده بود، داشته باشد، روشنفکرانی که جهت‌گیری «عقل‌گرایانه» فنومنولوژی هوسرلی مایه نومی‌شان می‌شود، و به همین دلیل تمایل مبهمی به نوعی «انقلاب» معنوی پیدا می‌کنند که در عین حال «ملی» و «محافظه‌کارانه» باشد.

از ۱۹۲۸، پیامی که از آن سخن می‌گفتیم، صریح‌تر و آشکارتر می‌شود. هایدگر، در درس افتتاحی‌اش، در دانشگاه فریبورگ، با عنوان «متافیزیک چیست؟»، به بُن‌مایه هراس می‌پردازد، و می‌گوید که نیستی^۱ ریشه‌اش در درون هستی است. کشف این «تناقض» وی را به این نتیجه می‌رساند که «قدرت فهم^۲ بدین‌سان در هم شکسته می‌شود»، و بنابراین، حتی خودِ فکرِ منطق باید «در گرداب پرسشی سرآغازین‌تر» مستحیل گردد^۳. هایدگر، این بار بی‌هیچ ابهامی، تصدیق می‌کند که فلسفه را نمی‌توان با معیار فکرِ علم سنجید^۴. این اخطار، که اظهار آن در جلوی هوسرلی که درست ضد این عقیده را دارد و در ضمن بسیار بعید می‌نماید که با قالب، به نظر او، «انسان‌شناسانه» ای که در مبحث «آنالیتیک اگزیستانسیلی» کتاب هستی و زمان دیده می‌شود (چنان‌که از یادداشت‌های وی بر حواشی کتاب هایدگر پیداست) بی‌چون و چرا موافق باشد، طینی، ناخواسته، از اندیشه‌های ویتگنشتاین دارد، که نشانه بریدن قطعی هایدگر از فنومنولوژی، و، فراتر از آن، از میراث کانت است. سال بعد، به مناسبت دومین دیدار دانشگاهیان فرانسوی-آلمانی، که، در تاریخ ۱۷ مارس تا ۶ آوریل ۱۹۲۹، در داوس^۳ (در سویس)

1. néant 2. entendement

۳ M. Heidegger, "Qu'est-ce que la métaphysique?"

این سخن در ۱۹۲۹ منتشر شد و بعدها در چند اول Questions، از مجموعه نوشته‌های هایدگر، (پاریس، گالیمار، ۱۹۶۸) تجدیدچاپ شده است.

۴ همان، ص ۷۲.

صورت می‌گیرد، بحث در این باره علنی می‌شود. این دیدارها درباره موضوع «بشر چیست؟» ترتیب داده شده‌اند، و برای هایدگر فرصتی پیش می‌آورند که - در برابر دانشجویانی از هر کشور - جنگ آشکاری را با سنت عقل‌گرایی دوران بیداری، که در آن زمان، فیلسوف یهودی نوکانتی، ارنست کاسیرر، مدافع آن بود اعلام بدارد. درگیری درباره نوع تعبیر از فلسفه کانتی زمان شروع می‌شود، ولی، با خلاصه کنفرانس هایدگر در داوس، که خود هایدگر نسخه‌هایی از آن را بین حاضران توزیع می‌کند، به زودی معلوم می‌گردد که دعوی اصلی بر سر چیست. در این خلاصه گزارش کنفرانس - که هایدگر چهار سال بعد مانع ترجمه آن به زبان فرانسه می‌شود، هر چند که محتوای آن، در حقیقت، از خط محتوایی هستی و زمان خارج نیست - هایدگر با خشونت تمام از لزوم «ویرانی» (اصطلاح آلمانی‌اش، این بار، *Zerstörung* است) «آن چیزی که تاکنون بنیادهای متافیزیک غربی (جان، لوگوس، عقل) را تشکیل می‌داد»^۳ سخن می‌گوید. خلاصه، در حالی که کاسیرر آمادگی خویش را برای بررسی انتقادی مجدد فلسفه کانت اعلام می‌دارد، هایدگر پیشنهاد صاف و ساده‌اش این است که به میراث راسیونالیستی پشت کنیم.

هایدگر، در برابر این مدافع باشهامت عقل‌گرایی میراث دوران بیداری، که متأسفانه در آن دوره به عنوان متفکری دانشگاهی و فاقد وسعت نظر تلقی می‌شد، بدینسان، در حکم پیام‌آور دوران تازه‌ای از اندیشه ظاهر می‌شود. این توهم اگرچه طولی نمی‌کشد که زوده می‌شود، با این همه، دیدارهای داوس، به دو دلیل، مقطع مهمی در تاریخ فلسفه معاصر است. زیرا این دیدارها، از یک سو، نشانه برآمدن بحثی در باب

3. Davos

۳ به بحث درباره اندیشه کانت و فلسفه (داوس، مارس ۱۹۲۹) که همراه با متون دیگری توسط Pierre Aubenque، در انتشارات Beauchesne، پاریس، ۱۹۷۲، منتشر شده، نگاه کنید.

سرشت و کارکرد عقل‌اند، که تا ایام ما نیز، گرچه در قالب‌های گوناگون ولی با داوی همچنان واحد، ادامه می‌یابند. و برای آن‌که، از سوی دیگر، علامت بازگشت چهره‌ای که تا مدت‌ها از نظرها ناپدید بود به صحنه روشنفکری‌اند، چهره «خدایگان حقیقت»، خدایگانی در عین حال متفکر، شاعر و پیامبر، که لحن پر از سایه‌های راز و رمزآلودش وی را از برهان آوردن برای اثبات نظریات‌اش معاف می‌دارد، چهره‌ای که خود هایدگر، در قرن بیستم، کامل‌ترین مثال بارز آن خواهد بود. از این‌ها گذشته، حاضران مجلس داؤس - که بین آنان به کسانی چون ژان کاوایس^۱، امانوئل لویناس و موریس دوگان‌دیاک^۲ برمی‌خوریم - همگی از خشونت حملات هایدگر نسبت به همکار خویش کاسیرر - که می‌گویند حتی، موقع عزیمت‌اش، از دست دادن با وی نیز می‌پرهیزد تکان می‌خورند.

البته در آن تاریخ، یعنی در آلمان ۱۹۲۹، خشونت دیگر به واقعیتی هر روزی تبدیل شده بود. اروپا، که هنوز از زخم‌های خویش کم‌تری راست نکرده بود، یکسره آماده آن می‌شود که در مرحله جدیدی از تشنج فروغلتد. و دیری نمی‌پاید که شاهد انفجار «انقلاب»‌های فاشیستی با همه عواقب و آثار آن از طوفان‌های ملایم و مطلوب‌اش، در آسمان غرب می‌شویم، در حالی که در شرق، فروغ بزرگ امید می‌کند در بامدادی از ۱۹۱۷ برافروخته شده بود، اندک‌اندک فروکش می‌کند و همراه با این فروکشی همه رؤیاهای ستم‌دیدگان جهان را با خود به نابودی می‌برد.

۲. پایان ستمگری

جنگ ۱۹۱۴ فقط آدم‌ها را نکشت. این جنگ، در سر راه خود، عامل فروپاشی چند امپراتوری بزرگ هم شد. از جمله، البته، سلسله‌های

پادشاهی پروس، اتریش-مجار، و عثمانی. ولی، علاوه بر این‌ها، در حالی که تعارض‌ها هنوز ادامه داشت، نظام تزاری روسیه، که علائم مرگ آن از یک ربع قرن پیش‌تر آشکار بود، نیز برافتاد.

گروه کوچکی از انقلابیان مارکسیست، به رهبری ولادیمیر ایلیچ اولیانوف معروف به لنین، با تسریع سقوط آن نظام، در اکتبر ۱۹۱۷، قدرت را در روسیه به دست می‌گیرند. به اراده آنان، دولت جدیدی، به نام اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (URSS) پیدا می‌شود که خود آن نیز هرگز بیش از هفتاد سال دوام نخواهد آورد. ولی، همین دولت، در طول این چند دهه، در خوب و بد خویش، مظهر توهم بزرگ جنبش کمونیستی بین‌المللی خواهد شد: تاریخ جهان را به دو بخش تقسیم کردن، به سردگی بشریت پایان دادن، و آینده‌ای شایسته بشر برای وی فراهم آوردن. خلاصه کلام، پدید آوردن جامعه‌ای بدون طبقات و بدون مرز.

این حماسه غم‌انگیز - ماجرای کمونیسم اروپایی و شکست آن - به دلیل همان هدف هومانستی و جهانشمول‌اش، تنها در صورتی می‌تواند به راستی فهمیده شود که دوباره در قالب تاریخ جنبش فلسفی خاصی که خود برخاسته از آن بود قرار گیرد. و قبل از همه، در قالب اندیشه بنیادگذارش، کارل مارکس، که، خودش نیز روشن‌کننده بسیاری از جنبه‌های مشکل‌دار آن است.

این بازگشت به عقب از آن رو ضروری‌تر می‌نماید که اندیشه‌های مارکس، از صد سال پیش به این سو، چه از سوی هواداران و چه از جانب دشمنان‌اش، دایم در معرض تعبیر و تفسیر قرار گرفته و ماهیت اصلی خود را از دست داده‌اند. و از آن‌جا که، از سال‌های دهه هشتاد، همین اندیشه‌گویی گرفتار نوعی حکم محکومیت غیرقابل واخواست هم شده است، این خطر وجود دارد که - دست کم - برای مدتی در فراموشی کامل بیفتد و هرگز نتواند سربلند کند. آیا همین امر که در این‌جا برای

این پرولتاریا، در قرن نوزدهم، جهنم صنعتی شدن را از سر می‌گذراند. حتی تصور شرایط زندگانی پرولتاریا در آن دوره برای مردمان امروز به ندرت امکان‌پذیر است. پرولتراهایی که بهای توسعه سرمایه‌داری اروپا را با کدیمین و عرق جبین‌شان می‌پردازند دلایل زیادی دارند که خواهان تغییر جهان باشند. مارکس، پس از بابوف^۱، سن‌سیمون^۲، و نخستین سوسیالیست‌های انگلیس، به نوبه خود، چاره‌ای جز این که نسبت به درستی احساس عصیان آنان حساسیت نشان بدهد ندارد. او، که خواستار کمک به پرولتاریاست، بر آن می‌شود که خود را با جنبش کارگری در اروپا یکی کند، این جنبش را اندکی پیش‌تر ببرد، و آن را به مرحله نهایی‌اش نزدیک‌تر سازد: مرحله‌ای که پرولترها در آن بارها کردن خویش از قید زنجیرهای‌شان توفیق خواهند یافت که کل بشریت را از اسارت نجات دهند.

پس، در آغاز کار، نخستین انگیزه‌های مارکس از نوع انگیزه‌های اخلاقی‌اند. او، اگر چه در آغاز سال‌های دهه چهل (۱۸۴۰) سوسیالیست شده است، اما این عنصر سوسیالیست هنوز تعلق خود را به خانواده اخلاق‌گرایان ایده‌آلیست [= آرمانگرا] از یاد نبرده است. مارکس، مانند کانت و هگل، برای فلسفه نقش تعیین‌کننده‌ای در پیشرفت بشری قایل است. و اگر چه می‌بینیم که بعضی جنبه‌های آیین‌های فلسفی کانت و هگل را مورد انتقاد قرار می‌دهد، یا اگر چه همان جنبه‌ها را در معنایی «اجتماعی» تر دوباره به بیان درمی‌آورد، اما همچنان زندانی متافیزیکی است که در آن از «ذات جاودانه» بشر صحبت می‌شود، یا همچنان از مفهوم هگلی «آلیئاسیون^۳» یا دگرشدگی، در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی^۴ (۱۸۴۴)، استفاده می‌کند.

صحبت کردن از مارکس دنبال توجیه خود می‌گردیم، به اندازه کافی نگران‌کننده نیست؟

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) مرد قرن خویش است، یعنی قرن نوزدهم. بورژوازی آلمانی‌ای که پرورش وی نشان از دو تأثیر دارد: تأثیر رمانتیسم اروپایی و فلسفه عقل‌گرای دوران بیداری که برای وی یادآور نام‌هایی چون کانت، هگل، فوئرباخ^۱، و نیز ولتر^۲، هلوسیوس^۳ و هولباخ^۴‌اند.

مارکس جوان، مانند این سه تن اخیر، همچنان‌که مانند «ماتریالیست»های دوران باستان، همچون دموکریت^۵ و اپیکور^۶ - که مارکس رساله دکترایش را به آنان اختصاص می‌دهد (۱۸۴۱) - برای فلسفه رسالتی مترقیانه قایل است، که انتقادی و نجات‌بخش باشد: رسالتی که بشر را از تاریکی‌های جهل برهاند و به او کمک کند تا در جامعه از زندگانی آزاد و برادرانه‌ای برخوردار شود.

آیا این وظیفه‌ای آرمان‌اندیشانه و تحقق‌ناپذیر است؟ نه الزاماً. انقلاب‌های فرانسه و آمریکا در قرن هیجدهم ثابت کرده‌اند که ستمگری همیشه و در همه جا سرنوشت مقدر بشر نیست. ولی، اگر چه، پس از آن انقلاب‌ها، در همه جا با پس‌رفت نظام فئودالی روبه‌رو هستیم، اما به سختی می‌توان گفت که حاکمیت بورژوازی پیروزمند توانسته است با فرمانروایی عقل جهانشمول برابری کند. بورژوازی تنها کاری که کرده این بوده که حاصل یک پیروزی متعلق به تمامی بشریت را به نفع خود مصادره کرده است. رونق کار بورژوازی تنها با بهره‌کشی از طبقه‌ای که از لحاظ تعداد جمعیت‌اش بسیار پرشمارتر از آن است، یعنی پرولتاریا، میسر می‌شود.

1. Babeuf 2. Saint-Simon 3. aliénation
4. *Manuscrits économique-Philosophiques*

1. Ludwig Feuerbach 2. Voltaire 3. Helvétius 4. Holbach
5. Démocrite 6. Epicure

کردن» فاعلی ندارد - دو نتیجه‌گیری بی معنا به بار می‌آید. زیرا، از زمانی که این‌ت‌ز عنوان شده، در واقع، تعدادی از مارکسیست‌ها چنان عمل می‌کنند که گویی مارکس فیلسوفان را مأمور دگرگون کردن جهان کرده است. بعضی از آنان هم که، بدون این‌که خود بدانند، افلاطونی‌اند، حتی مدعی می‌شوند که وی فلسفه‌ای اختراع کرده که به صرف حضورش در جهان توانای این دگرگونی خواهد بود. این دو نظر - اگر دست کم به خود متن پای‌بند بمانیم - خطاست. زیرا، در ۱۸۴۵، مارکس دیگر برای فلسفه اعتباری قایل نیست، و این موضوع از حمله‌های او، در کتاب *ایدئولوژی آلمانی*، بر ضد هگلیان «چپ»، که در گذشته آن همه به وی نزدیک بودند، به خوبی پیداست. اکنون دیگر، تنها پروتورها هستند که مورد التفات وی قرار دارند، زیرا تنها آنان قادرند جهان را دگرگون کنند. و از همین جا، راه مارکس به کلی ترسیم می‌شود. او نخست باید، با اتکاء به نیروی پرولتاریا، به کار انقلاب اجتماعی بپردازد. انقلاب فلسفی، به معنای خاص کلمه، هنوز وقت دارد و می‌تواند منتظر بماند.

ولی، متأسفانه از نظر این انقلاب، این دوران انتظار طولانی خواهد شد؛ برخی حتی می‌گویند که هنوز هم ادامه دارد. ولی، هر چه هست، خود مارکس دیگر به این موضوع بر نمی‌گردد، و این دو دلیل دارد. نخست این‌که وی مشکلی بنیادی فلسفه - مشکل روابط «هستی» با «اندیشه» - را مشکلی کاذب می‌داند. از نظر او، در عمل یک واقعیت، واقعیت طبیعت^۱ که به دست بشر دگرگون می‌شود، و یک شناسایی معتبر، یعنی علم، بیشتر وجود ندارد. دوم این‌که، فلسفه جدید، در هر صورت، از دیدگاه ماتریالیستی، جز در پی تغییری در جامعه نمی‌تواند پدید بیاید. بنابراین، او، از ۱۸۴۵ تا لحظه مرگ خویش، همه

با این همه، از ۱۸۴۵ به بعد، به سرعت به چرخشی ناگهانی در اندیشه مارکس می‌رسیم که دو متن تازه‌ی درباره فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی نمایانگر آن‌اند. این دو متن نشانه لحظه‌ای سرنوشت‌ساز هستند: لحظه‌ای که در آن مارکس خودش را باز می‌یابد.

نخستین نشانه این چرخش وجود نوعی گسست است، گسست نه فقط از ایده آلیسم بلکه از هرگونه فلسفه نظرورزانه در تمامی شکل‌های آن. مارکس، ضمن اعلام این مطلب که به طور قاطع دیدگاهی ماتریالیستی دارد، به این واژه ماتریالیسم معنایی می‌دهد که هیچ ربطی به آنچه هلوسیوس و فوئرباخ در این باره می‌گفتند ندارد. از نظر او، ماتریالیست بودن، از این پس، به معنای پذیرش تقدم علم بر فلسفه، و تقدم عمل بر فکر است. خلاصه، به این معناست که او «دیگر وقت خود را صرف این نکند» که از افکار فیلسوفان انتقاد کند، و بتواند همه نیروهایش را بر یک هدف متمرکز سازد: دگرگون کردن جامعه.

هیچ چیزی بهتر از تز یازدهم درباره فوئرباخ خلاصه‌کننده این برنامه جدید نیست. در این تز گفته می‌شود: «فیلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند. مسئله، اما، بر سر دگرگون کردن جهان است»^۲. این عبارت را که به طرز ترسناکی موجز است دوباره به دقت بخوانیم. مارکس، در این عبارت، ناکارآمدی نظرورزی‌های فلسفی را پی‌کارشان می‌فرستد تا بر اهمیت تقدم عمل اجتماعی (پراکسیس) تأکید ورزد. او می‌گوید آنچه مهم است «دگرگون کردن» جهان است. ولی مارکس نمی‌گوید این رسالت به عهده چه کسی است. از ناهمخوانی موجود میان دو بخش این عبارت - «تعبیر کردن» فاعلی دارد (فیلسوفان) ولی «دگرگون

→ [کارل مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۸.]

❖ Karl Marx-Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande, Précédée de Thèses sur Feuerbach*, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, 1968, P. 34.

زندگی اش را فقط وقف تحقق بخشیدن به برنامه انقلاب اجتماعی می‌کند. برنامه‌ای که دو بخش دارد، علمی و سیاسی. از لحاظ علمی، برای بهتر رهبری کردن عمل پرولتاریا، نخست باید این عمل را بر پایه‌هایی دقیق بنا نهاد، یعنی بر پایه تلقی تازه‌ای از تاریخ، که پدید آمدن خود آن نیز وابسته انتقادی اساسی از اقتصاد سیاسی «بورژوازی» است. خطوط عمده این برنامه از دیدگاه علمی، که فقط طرحی از آن در دستنوشته ناتمام ایدئولوژی آلمانی (که تا سال ۱۹۳۲ منتشر نشده باقی ماند) آمده بود، در کتاب سرمایه^۱، که دفتر اول آن در ۱۸۶۷ منتشر می‌شود، به تفصیل بسط داده شده است.

از دیدگاه سیاسی، اما، لازم بود به پرولتاریا کمک شود تا به خودش سازمان بدهد. و این کاری سنگین بود، که پس از ایجاد بین‌الملل اول (۱۸۶۴)، بیش از پیش نیروها و توان مردی را که - با امضای بیان‌نامه حزب کمونیست^۲ (۱۸۴۸)، به همراه انگلس - پایه‌های جهان را دست‌کم برای یکصد و پنجاه سال به لرزه درآورده است به خود اختصاص می‌دهد.

پس، مارکس، هنگامی که از این جهان می‌رود، علم جدیدی به میراث می‌گذارد که علم رهبری مبارزه جنبش کارگری است: «جهان‌بینی مادی تاریخ»، علمی که انگلس، در پایان زندگانی خویش، نام «مانریالیسم تاریخی» را برای آن انتخاب می‌کند. اما مارکس هیچ فلسفه‌ای از خودش باقی نگذاشته است.

با همه این‌ها، خواهند گفت، فلسفه‌ای هم در نزد مارکس می‌بینیم. تردیدی نیست. ولی چیزی به نام فلسفه خود مارکس نداریم. و این درست همان چیزی است که، به خلاف نظر میراث‌داران مارکس، باید بدان اندیشید.

1. *Le Capital* 2. *Manifeste du Parti communiste*

برای روشن‌تر کردن موضوع، بهتر است میان مفاهیم علم، که مرجع استنادی عینی دارند، و مقولات فلسفه - که چیزی جز ابزارهای تحلیل عقلانی نیستند - فرق بگذاریم. مقولاتی از این گونه (علیت^۱، کلبت^۲، تناقض^۳) ناگزیر در کاری که مارکس برای پی افکندن علم تاریخی، به ویژه برای انتقاد از مفاهیم کلی اقتصاد «بورژوازی» (ارزش^۴، ثروت^۵)، یا برای به میان آوردن مفاهیمی که اصل و نسب آن‌ها به خود مارکس می‌رسد (مانند ساختار اجتماعی^۶، شیوه تولید^۷، ارزش اضافی^۸، نبرد طبقاتی^۹)، انجام داده هم دیده می‌شوند. ولی این گونه مقولات، بیشتر اوقات، حالت ضمنی دارند، و نوعی فلسفه «خود انگیخته»^{۱۰} ای را تشکیل می‌دهند که می‌بایست آن‌ها را از سرگرفت، پروراند، و ژرف‌تر کرد. و این کاری است که جز پس از پیشرفت و موفقیت انقلاب ممکن نیست با دقت کامل انجام گیرد.

البته، لحظاتی هم هست که به نظر می‌رسد این قاعده زیر پا گذاشته شده است. با دوباره خوانی همه آنچه مارکس در درازنای زندگی طولانی اش توانسته است بنویسد، در واقع، به قطعاتی برمی‌خوریم که می‌شود گفت در آن‌ها سرآغازی از تفکر درباره مقولاتی نهفته است که، در دیگر مواقع، کاربردی غیرانتقادی در نزد مارکس داشته‌اند. از جمله این قطعات می‌توان از برخی صفحات گروندریسه^{۱۱} (۱۸۵۸-۱۸۵۷) یا همچنین از پیشگفتار درباره نقد اقتصاد سیاسی^{۱۲} (۱۸۵۹)، نام برد.

این صفحات استثنایی در بین آثار مارکس سبب شده‌اند که صفحات بسیاری درباره آن‌ها سیاه شود. با این همه، با گذشت زمان، باید اعتراف

1. causalité 2. totalité 3. contradiction 4. valeur
5. richesse 6. formation sociale 7. mode de production
8. plus-value 9. lutte des classes
10. Grundrisse

[کزنل، مارکس، گروندریسه، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، نشر آگاد، تهران.]

11. contribution à la critique de l'économie politique.

کرد که این صفحات سیاه شده حاصلی نداشته‌اند. مارکس، در بهترین این موارد، هنگامی که از ضرورت «واژگون‌سازی» دیالکتیک هگلی «برای قرار دادن آن روی پایه‌هایش» سخن می‌گوید، حداکثر جز این که طرحی برای آغاز یک کار فکری ارائه دهد کار دیگری نکرده است. از این حد که بگذریم، در بقیه اوقات، مارکس را می‌بینیم که به تحول‌یابی در درون دو سنتی که خود میراث‌بر آن‌ها بوده قانع است: سنت دیالکتیک (هگلی) و ماتریالیسم (برخاسته از فلسفه دوران بیداری). البته نه از این‌رو که مقولات این دو سنت برای وی قانع‌کننده باشند. بلکه از این‌رو که با وجود همه نواقص آن مقولات، وی از همان‌ها برای بیان نظراتی که می‌کوشد عرضه کند، و فقط همان نظرات هم برایش اهمیت دارند، به حد کافی استفاده می‌کند.

این نظریات، یا «برنهاد»ها، البته، چنان‌که گفته‌ایم، به فلسفه برنمی‌گردند بلکه به دو پراتیک جدا ناشدنی از هم برمی‌گردند: پراتیک علمی (در پهنه تاریخ موضوع تفکر) و پراتیک سیاسی (در پهنه تاریخ عرصه عمل). ولی، گذشته از اندیشه مبهمی که این دو از آن نشأت می‌گیرند - باید پراولتاریا را رها کرد تا بشریت رها شود - هیچ کدام از این دو پراتیک، در فلسفه‌ای اصیل، به معنای خاص کلمه، ریشه ندارد. پس، فقط می‌توان به ذکر همین ملاحظه اکتفا کرد که چیزی به نام فلسفه مارکس نداریم.

در عوض، در آخرین سال‌های زندگانی مارکس، شاهد پیدایش و توسعه نوعی فلسفه تازه - برون از خود مارکس - به نام مارکسیسم هستیم که به زودی در همه جهان پراکنده می‌شود. این مارکسیسم، که زائیده برخی القائات مارکس است که توسط انگلس دنبال شده و جانشینانشان نیز آن‌ها را پرورده و بسط داده‌اند، فلسفه‌ای است که تا ۱۹۱۷ با شور حیاتی زیبایی همراه است. با این همه، پس از موفقیت انقلاب، و یا، از آن بالاتر، پس از مرگ لنین، همین فلسفه موسوم به مارکسیسم انحطاط

می‌یابد و به نوعی ایدئولوژی جزئی، موسوم به مارکسیسم-لنینیسم، تبدیل می‌شود. داستان نومیدکننده‌ای که چم و خم‌های آن، به رغم همه مسایل، خالی از درس‌های آموزنده هم نیستند.

اندیشه مارکس، به تقریب در باب همه موضوع‌ها، اندیشه‌ای انعطاف‌پذیر و گشاده است. این اندیشه‌ای است در حال تکوین، که البته تا بی‌نهایت در همین حالت نمی‌تواند باقی بماند. سرشت عملی هدفی که این اندیشه برای خودش در نظر گرفته - یعنی انقلاب - ایجاب می‌کند که، در واقع، زمانی هم در صدد ساخت دادن به خودش بر بیاید تا به نوبه خود بتواند در ساخت دادن به ذات واقع مؤثر باشد. خلاصه، بتواند به صورت دستگاه فکری دریابد تا در چیره شدن بر اذهان مردم موفق‌تر باشد.

دستگاهی که صحبت‌اش را می‌کنیم همان مارکسیسم است که در سال‌های دهه ۱۸۷۰ شروع به توسعه یافتن می‌کند، بی آن‌که خود مارکس به طور مستقیم در این کار دستی داشته باشد. نخستین معمار این «تحکیم بنای» [دستگاه فکری موسوم به مارکسیسم]، کسی جز فردریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵)، یار وفادار، همراه و هم‌قدم روزهای مصیبت‌بار، مجری و صایای متفکر بزرگی [چون مارکس] نیست که همواره، با تواضعی صمیمانه، در پس پشت مارکس قرار گرفته و هرگز نخواستار است [در مقابل او] به جلوی صحنه بیاید.

به انگلس نمی‌توان ایراد گرفت - انگلسی که با شیطنتی بیهوده می‌شود او را لنگه ابله جفت به حساب آورد - که چرا نتوانسته است مشکل‌های نظری خاصی را، که خود مارکس روی آن‌ها درمانده بود، حل کند. برعکس، باید برای وی این شایستگی را پذیرفت که توانسته است در راه مأموریت و رسالتی ناممکن گام بردارد: رسالت وحدت بخشیدن به اندیشه‌های مارکس به عنوان یک «جهان‌بینی» بزرگ، و آن هم بدون این‌که منتظر به سرانجام رسیدن دگرگونی جامعه بماند؛ این

دگرگونی ممکن بود زمینه را برای پیدایش مقولات فکری تازه‌ای فراهم کند.

انگلس، برای انجام دادن این مأموریت، می‌کوشد، از نوشته‌های دوست‌اش، فلسفه‌ای را که ممکن است «به حالت نهان» در آن‌ها باشد بیرون بکشد، فلسفه‌ای که خود مؤلف آن نوشته‌ها توانسته بود در تصریح بیشتر آن‌ها بکوشد. انگلس، برای این‌که این فلسفه را در دسترس همگان بگذارد، همه آن را در چند تز ناگزیر کلی و ناپخته خلاصه می‌کند: تقدم تلقی «ماتریالیستی» جهان و روش «دیالکتیکی» تحلیل. وی، که سودازده فرهنگ علمی و از خوانندگان بزرگ آثار داروین^۱ بود، سپس می‌کوشد نشان دهد که این تزها، از هر لحاظ، موافق با آخرین نتایج فیزیک و زیست‌شناسی زمان هستند. به همین عنوان است که وی، به عنوان مثال، به نظریه تکامل طبیعی متوسل می‌شود تا ثابت کند که طبیعت - و نه فقط جامعه - نیز در روند تحولات خویش از قوانین دیالکتیکی پیروی می‌کند. یا این‌که، به زبان عجیبی که آن را از هگل و منطق صوری با هم به عاریت گرفته است، می‌کوشد عام‌ترین قوانین دیالکتیک را، که فکر می‌کند در مورد هستی و جان، هر دو، کاربرد دارد به قاعده دریاورد.

مجموعه این تزهای نامنسجم را می‌توان در نوشته‌هایی یافت که در آن‌ها دقت علمی بزرگ انگلس را در قالب‌های علمی، سیاسی و فلسفی‌اش یک‌جا و به هم آمیخته می‌بینیم. دیالکتیک طبیعت^۲ (۱۸۷۵-۱۸۷۶)، آنتی‌دورینگ^۳ (۱۸۷۷-۱۸۷۸)، سوسیالیسم تحلیلی و سوسیالیسم علمی (۱۸۸۰)، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان^۴ (۱۸۸۸)، همه از کتاب‌هایی هستند که امروزه باید با احساسی از ترحم دوباره خوانده شوند. طرحی که انگلس از مارکسیسم ارائه می‌دهد به هیچ وجه خشنودکننده نیست، و نقش آن به‌ویژه این است که کمبودی را پر

کند، و ناقص بودن یک اندیشه را بپوشاند. اندیشه مردی را که می‌بایست منتظر شروع انقلاب بماند تا بتواند دنباله فلسفی مورد انتظار نهفته در تزهایی درباره فوئرباخ را بنویسد.

خود انگلس هم البته، به سهم خودش، در حالی از جهان می‌رود که هنوز به انتشار دست‌نوشته دیالکتیک طبیعت (که تازه در ۱۹۲۵ منتشر شد) مصمم نشده است. باید گفت که انگلس به یقین در روشن کردن بخش سیاسی برنامه مارکسیستی، که اصول آن در کنگره ارفورت^۱ (۱۸۹۱) مشخص شده بود - و عمده درخواست‌هایش عبارت بودند از برقراری انتخابات عمومی مستقیم و مخفی، آزادی اندیشه و بیان و تجمع، برابری حقوقی مرد و زن، رایگان بودن تعلیم و تربیت، امر قضاوت و مراقبت‌های پزشکی، الغای مجازات اعدام، کار روزانه هشت ساعتی، ممنوعیت کار کودکان کمتر از چهارده سال - سهم مهمی داشته است. درخواست‌های بالا را حزب سوسیالیست کارگری آلمان، که ویلهلم لیکنشت بنیادگذار آن است بعدها در برنامه‌اش می‌گنجاند. ولی از این درخواست‌های - باید گفت در زمان خودش - انقلابی که بگذریم، بخش اختصاصاً فلسفی مارکسیسم هنوز به جایی نرسیده، و کاری است که در آینده باید صورت گیرد.

وجود چنین تهی‌بودی در اندیشه مارکسیستی، که عامل انتقاد از این اندیشه می‌شود، سبب گردید تا نظریه‌پردازانی چند، در بیست ساله بعد از این قضایا، به این فکر بیفتند که آن فضای خالی را پر کنند. و البته باید گفت با استقلال کامل فکری. و بدون این‌که در قید هیچ «جزمیتی» قرار بگیرند.

دوره زمانی ۱۸۸۹ - تاریخ تأسیس بین‌الملل دوم - تا ۱۹۱۴ - تاریخ

1. Ch. Darwin 2. Dialectique de la nature 3. Anti-Dühring

4. Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie allemande

مبشرگذاری مسالمت‌آمیز، از راه اصلاحات تدریجی، از سرمایه‌داری به سوسیالیسم است. با محکومیت از سوی کائوتسکی روبه‌رو می‌شود، ولی تا جنگ جهانی اول از رونقی فراوان برخوردار است. بر اثر همین رونق است که برنشتاین سرانجام هرگونه پیوندی را با مارکسیسم می‌گسلد و به یکی از رهبران فکری سوسیال دموکراسی اروپا تبدیل می‌شود.

در اتریش، ماکس آدلر^۱ (۱۸۷۳-۱۹۳۷) - که مجله مطالعات مارکس^۲ را در ۱۹۰۴ به راه می‌اندازد - و اوتو باوئر^۳ (۱۸۸۲-۱۹۳۸) می‌کوشند تا اصول فلسفی مارکسیسم را در قالبی که جنبه کاتتی آن آشکارتر است دوباره بیان کنند. این دو که خودشان هم با ماتریالیسم مخالف و به سوسیالیسم «اخلاقی» مورد قبول هرمان کوهن نزدیک‌ترند و، به قول معروف، «مارکسیست‌های اتریشی» نامیده می‌شوند، با این همه، نظریات تجدید نظر طلبانه برنشتاین را قبول ندارند، زیرا، برخلاف برنشتاین، فکر دیکتاتورپرولتاریا را می‌پسندند. جنبش این گروه در ۱۹۱۴ از بین می‌رود.

در روسیه، به گئورگ والتینویچ پلخانف^۴ (۱۸۵۶-۱۹۱۸) می‌رسیم که، برای مبارزه با نفوذ روزافزون فلسفه نوکاتی، می‌کوشد تا جایی برای مارکسیسم در قالب سنت ماتریالیسم فلسفی، که به نظر او نمایندگان اصلی‌اش اسپینوزا، هلووسیوس و هولباخ هستند، باز کند. وی، به تبع بحث و جدل‌هایش با برنشتاین، به این جا می‌رسد که، در دهه ۱۸۹۰، بر این نکته تأکید کند که تبیین ماتریالیستی تاریخ فقط بخشی از تلقی مادی مارکس و انگلس است، و اعلام دارد که هرگونه مطالعه در «دستگاه» فکری این دو باید بر پایه بنیان‌های فلسفی آن، که ماتریالیسم و دیالکتیک باشد، صورت گیرد. او، در ضمن، نخستین کسی است که اصطلاح

فروپاشی آن بر اثر جنگ - برای مارکسیسم دوره غلیان شدید در بهنه فلسفی است. غلیانی که، از طرفی، با حدت بحث سیاسی مابین گرایش‌های متفاوت جنبش کارگری تشدید می‌شود.

شکی نیست که، در آلمان، این جنبش کارگری، زیر سلطه شاخه «سخت‌کیش» آن، که کارل کائوتسکی^۱ (۱۸۵۴-۱۹۳۸) نماینده آن است قرار دارد. وی، با الهام از نخستین کوششی که انگلس در جهت هم نهاد تازه‌ای از تزه‌های متفاوت مارکس / انجام داده بود، بر آن می‌شود تا نوعی «سوسیالیسم علمی» پدید آورد که مصممانه جبرگرا^۲، طبیعت‌گرا^۳ و داروینی است. با این همه، همزمان با کوشش او، تلقی‌های دیگری نیز پیدا می‌شوند که کم و بیش از این گونه‌بیش دقیقاً «پوزیتیویستی» فاصله می‌گیرند. در ایتالیا، آنتونیو لایبرویولا^۴ (۱۸۴۳-۱۹۰۴)، می‌کوشد تا مفهوم پراتیک اجتماعی یا پراکسیس^۵ را، که از نوشته‌های دوره جوانی مارکس برگرفته است، دوباره زنده کند. وی، با این کار خود، در حکم نیای مارکسیسم «انسان‌گرایانه» نزدیک به اندیشه هگلی است که بعدها کسانی چون آنتونیو گرامشی و گیورگی لوکاج^۶ نیز خود را از پیروان آن خواهند شمرد.

در خود آلمان، ادوارد برنشتاین^۷ (۱۸۵۰-۱۹۳۲) را داریم که پس از آن‌که کوشید مجری و صایای انگلس باشد، کتابی با عنوان پیش‌فرض‌های سوسیالیسم^۱ (۱۸۹۹) منتشر می‌کند، که به سرعت به کتاب مقدس گرایش «تجدید نظر طلبانه» تبدیل می‌شود. وی که، به نام کانت، هم به ماتریالیسم «جزمی» مارکس و هم به عقاید دیگر او، که به حسب آن‌ها حرکت تاریخ بنا به قوانینی ضروری انجام می‌گیرد، حمله می‌کند، با خصلت اجتناب‌ناپذیر بودن انقلاب مخالف است. آیین مورد نظر او - که

1. Karl Kautsky 2. déterministe 3. naturaliste
4. Antonio Labriola 5. Praxis 6. György Lukács
7. Eduard Bernstein 8. Les Présupposés du socialisme

1. Max Adler 2. Marx-Studien 3. Otto Bauer
4. Georges Valentinovitch Plekhanov

«ماتریالیسم دیالکتیکی» را که در نزد مارکس و انگلس، هیچ کدام، دیده نمی‌شود^۱، به کار برده است، البته بدون این که بداند که این اصطلاح، پیش از او، توسط یوزف دیتسگن^۲، کارگری آلمانی که علاقه داشت اندیشه‌های مارکس را پیش خود پیروانند، به کار رفته است.

پلخانف، که در ضمن نخستین مارکسیستی است که هگل را دوباره به دقت می‌خواند، بدینسان، به نظر می‌رسد عامل حقیقی تفکیک مشهوری باشد که میان «علم» و «فلسفه» مارکسیستی انجام گرفته، یعنی میان «ماتریالیسم تاریخی» و «ماتریالیسم دیالکتیک». لنین نیز، به سهم خود، همین تفکیک را می‌گیرد و آن را به صورت یک دستگاه فکری درمی‌آورد. لنین پلخانف را استاد خودش می‌دانست هر چند که پلخانف بلشویک نبود و در انقلاب ۱۹۱۷ هم دخالتی نداشت.

سرانجام، این نکته را هم بگویم که مارکسیسم روسی، در آغاز قرن بیستم، عرصه مناسبی را تشکیل می‌دهد که تلقی جسورانه‌ای که لنین، در عوض، با آن سخت مخالف است در آن جا باز می‌کند و آن تلقی همانا جریان «آمپیریوکریتیسیسم» بوگدانف^۳ است. برای درک معنای این جریان، نخست لازم است به خود مفهوم «آمپیریوکریتیسیسم» برگردیم، یعنی به آیینی که چند سال پیش از آن تاریخ فیلسوف آلمانی، ریشارد آوناریوس^۴ (۱۸۴۳-۱۸۹۶)، و، به ویژه، فیزیکدان اتریشی-مجاری، ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶) از آن دفاع می‌کردند، و هیچ کدامشان نیز مارکسیست نبودند.

ماخ - که ما در صفحات پیش به تأثیر آرای وی بر راسل و ویتگنشتاین اشاره کردیم، و کسی بود که بعدها سرمنشأ مستقیم حلقهٔ وین گردید -

* مگر یک بار، در عنوان فصل چهارم کتاب انگلس: لودویگ فوئرباخ، ولی این مورد نیز نوعی استفادهٔ نابه‌جا از این اصطلاح است که منشأ آن به شوروی‌ها برمی‌گردد، در سال ۱۹۴۹.

1. Joseph Dietzgen 2. Bogdanov 3. Avenarius

دانشمندی است با مطالعات وسیع که هم متخصص علم نور و مناظر است، هم متخصص علوم فیزیولوژی و روانشناسی آزمایشی، و مورخ علوم و فلسفه. بحث مربوط به «آمپیریوکریتیسیسم» را در یکی از نخستین آثار وی، به نام ملاحظاتی در تحلیل احساس‌ها^۱ (۱۸۸۶)، می‌یابیم؛ منظور از این اصطلاح نوعی نظریهٔ شناخت مشتق از فلسفه انتقادی کانت است، گیرم با جنبه‌های آزمونی خیلی سخت‌گیرانه‌تر و قاطعانه‌تر.

ماخ، که دشمن هر گونه متافیزیک است، بر نوعی اصل صرفه‌جویی در اندیشه - که هوسرل با آن مخالف بود^۲ - اتکا دارد که می‌گوید دانشمند می‌باید بکوشد حداکثر پدیده‌ها را به کمک حداقلی از فرضیه‌ها تبیین کند. وی، با کاربرد همین اصل، احساس‌های ما را تنها امور عیناً واقعی و سرچشمهٔ هرگونه شناخت می‌داند، و به همین دلیل با «فرضیه»‌هایی معروف به ایده‌آلیسم و ماتریالیسم، که از نظر او بیهوده‌اند، مخالف است. به عقیدهٔ وی، یگانه موضع قابل قبول موضعی است که وی آن را «احساس‌گرایی» محض می‌نامد، که طی آن هیچ‌گونه خصلت تمایزبخشی میان جان و ماده وجود ندارد، چرا که هر دوی این مفاهیم چیزی جز دو دیدگاه متمایز دربارهٔ یک واقعیت موجود که همان احساس‌های ما باشد نیستند؛ از این نظر، شناسایی‌های ما «علایم» یا «انگاشته‌های رمزی» از همین احساس‌ها هستند.

آلکساندر آلکساندروویچ بوگدانف (۱۸۷۳-۱۹۲۸) همین نظر را از سر می‌گیرد و شکل حادث‌تر و قاطع‌تری به آن می‌دهد. بوگدانف، که برای ماخ این شایستگی را می‌پذیرد که رشتهٔ دوگانه‌بینی جسمی و روحی را از هم گسسته است، می‌کوشد با اعلام این مطلب که پدیده‌ها، اعم از روحی یا جسمی، همه از یک «قماش» هستند، هر گونه آثار بازماندهٔ آن دوگانه‌بینی را بزدايد. اگر این طرز تلقی را تا سر حد نهایی اش پیش ببریم،

1. *Remarques sur l'analyse des sensations*

* Edmund Husserl, *Recherches logiques, op. cit., t. 1, P. 212.*

به نوعی «بینش یکتانگر آزمون‌گرا»^۱ می‌رسیم که نه فقط اعتباری برای ماتریالیسم که از نظر وی از بازمانده‌های متافیزیکی دوران‌های گذشته است که زمان آن به سر رسیده - بلکه حتی برای فکر حقیقت «مطلق» قایل نیست. زیرا، از نظر بوگدانف، ذات حقیقی جز شکلی از طرز سازمان‌یابی تجربه نیست که به علت تکامل دایمی‌اش بر توان‌های انطباق بشر در شرایط مبارزه برای حیات می‌افزاید. نتیجه این که، پرولتاریا، که تنها طبقه‌ای است که می‌تواند بشریت را به تسلط‌یابی بیشتر بر طبیعت هدایت کند، تنها طبقه‌ای هم هست که می‌تواند بشریت را در جادهٔ پیشرفت علمی به پیش ببرد.

علاوه‌نیز، بوگدانف، پس از انقلاب به نظریه‌پرداز «فرهنگ پرولتاریایی» تبدیل می‌شود، و نخستین کسی خواهد بود که درخواست هولناک علم «پرولتاریایی» را پیش می‌کشد که می‌بایست با علم «بورژوازی» مخالف باشد. همین‌طور یک، «آمپیریوکریتیسیست» دیگر، به نام لوناچارسکی^۲، پس از این‌که به مقام کمیسری فرهنگ تعیین می‌شود، به فکر هنر «پرولتاریایی» که می‌بایست اساساً ضد آکادمیک باشد می‌افتد، که بسیاری از اشخاص، از مالویچ و تاتلین گرفته تا آینده‌گرایان، که همه از پیشاهنگان هنر روس هستند، به‌طور موقت بدان می‌پیوندند.

این جریان‌ها و گرایش‌های متعدد، که اکنون تا حدودی فراموش شده‌اند، دست کم تا ۱۹۱۴، حکایت از آزادی‌بیانی دارند که در منظومهٔ مارکسیستی حکمفرما بود. با انقلاب اکتبر، به این‌گونه آزادی‌بیان به تدریج خاتمه داده شد. در واقع، از ۱۹۱۷ به بعد، مارکسیسم دیگر از حالت سرمایه‌معنوی مشترک همهٔ اعضای بین‌الملل دوم خارج می‌شود. این سرمایه‌مشترک، اندک‌اندک، به دست انقلابیان روس می‌افتد، و به‌خصوص به دست رئیس آنان، لنین، که به حکم اجبار زمانه به میراث‌دار

بر حق مارکس و پاسدار «طبیعی» آموزه‌های سخت‌کیشی تبدیل می‌گردد.

ولادیمیر ایلیچ اولیانوف (۱۸۷۰-۱۹۲۴) در حوالی سال ۱۸۹۰ به مارکسیسم گرویده است. برادر بزرگ‌ترش، که متهم به توطئه بر ضد تزار شده بود، در ۱۸۸۷ به دار آویخته می‌شود. این مهم‌ترین عامل است که تأثیر آن به کمک [قرائت آثار مارکس، انگلس و پلخانف تکمیل می‌گردد. از آن پس، اولیانوف یک فکر بیشتر در سر ندارد: دستیابی به قدرت، تا بتواند توفیق سوسیالیسم را تضمین کند.

لنین، که تعلیم و تربیت‌اش در رشته حقوق است، نخست به جنبه‌های اقتصادی آیین مارکسیستی توجه می‌کند و از آن‌ها برای کوبیدن نظرات «پوپولیستی» کمک می‌گیرد. او، برخلاف «پوپولیست»‌ها، که هوادار جامعه‌ای روستایی، متشکل از خرده مالکان ارضی، اند به رسالت پرولتاریا عقیده دارد و معتقد است که برای رسیدن به سوسیالیسم ناگزیر باید مرحلهٔ سرمایه‌داری را گذرانند. ولی، با وجود این‌که در یکی از نوشته‌های آغازین‌اش، به نام «دوستان مردم»^۱ چگونه‌اند (۱۸۹۴) از این فکر دفاع می‌کند که دیالکتیک مارکسیستی چیزی غیر از «سه‌گانه» هگلی (برنهاد، برابرنهاد، همنهاد) خواهد بود^۲، اما تا آن تاریخ، هنوز هیچ کتابی از هگل نخوانده است.

در ۱۸۹۵، لنین با پلخانف دیدار می‌کند. در طول سال‌های پس از آن، با خواندن آثار هلوسوس، هولباخ و کانت، با فلسفه آشنا می‌شود. در ۱۹۰۱، نام مستعار لنین را برای خودش می‌پذیرد و، اندک‌اندک، به ساختن بینش شخصی خودش از مارکسیسم می‌پردازد.

این بینش را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: همه چیز سیاسی

1. *Ce que sont les "Amis du peuple"*

۲: Lénine, Œuvres, trad. fr., Ed. Sociales. t. I, 1958, *ce que sont les "Amis du peuple"*, P. 179.

انقلاب، صف دیگری تصور کردنی نیست، تاریخ فلسفه نیز فقط به مبارزه دو گرایش مستخاصم و آشتی‌ناپذیر، یعنی گرایش‌های ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، خلاصه می‌شود. پس، بر ماست که جبهه خودمان را انتخاب کنیم، و به روشنی هم انتخاب کنیم. لنین می‌افزاید: «کسانی که به حزب [یا جبهه‌ای] نییوسته‌اند در فلسفه به همان اندازه دچار بلاهت یأس آوراند که در سیاست».^۱

از این دیدگاه است که کتاب لنین شروع می‌کند به سخت حمله کردن به ماخ، هلمهولتز^۱، پوانکاره، به‌طور کلی به علم‌پژوهانی^۲ که، به محض پا گذاشتن در قلمرو فلسفه، دیگر مقدمات مورد قبول خودشان را هم رعایت نمی‌کنند. این علم‌پژوهان در حالی که در عرصه علمی خودشان به ضرورت ماتریالیست هستند، همین که به نظریه شناخت می‌رسند خود را ناگزیر می‌بینند آن موضع ماتریالیستی را رها کنند و به مواضعی چون آمپیریسم [یا آزمون‌گرایی]، کریتیسیسم [یا فلسفه انتقادی] و ایده‌آلیسم به‌طور کلی نزدیک شوند. البته، نفی این مطلب که ماده یگانه واقعیت عینی است، و واقعیت عینی را به احساس‌های جان‌شناسا [یا ذهن] برگرداندن، از نظر لنین — بدون آن‌که اظهار کند — معادل پیوستن به نظریه «سولپسیسم» اسقف برکلی است که جز واقعیت من‌اندیشنده واقعیت دیگری را قبول ندارد. برای درمان این بیماری متافیزیکی نیز [به عقیده لنین]، یک دارو بیشتر وجود ندارد: ماتریالیسم. یا، دقیق‌تر، «ماتریالیسم دیالکتیک».

در تعبیر اخیر، مقصود از اصطلاح نخست جهان بینی‌ای است که ماده را مقدم بر اندیشه می‌داند، و اندیشه را محصول برآمده از ماده. اصطلاح

۱. Lénine, œuvre, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, t. XIV, 1962, *Matérialisme et Empirio-criticisme*, p. 298. 1. Helmholtz

۲. scientifiques، واژه قدیمی savant، به معنای دانشمند، دیگر برای رساندن مفهوم تازهٔ scientifique رسا نیست. به همین دلیل برای این مفهوم باید واژهٔ بهتری یافت. آنچه پیشنهاد می‌کنیم قطعیت ندارد و باید دید آیا جا می‌افتد یا نه. —

است. ارزش اندیشه‌ها، چه در مبارزه با تزاریسیم، چه در رقابت‌هایی که جنبش‌های سوسیالیستی با یکدیگر دارند، با معیار توانایی در توفیق و به ثمر رساندن استراتژی انقلابی سنجیده می‌شود. بدینسان، «پراتیک» به ضابطهٔ اعلا و نهایی حقیقت تبدیل می‌گردد. لنین، در حقیقت امر، یک پراگماتیست رادیکال است.

لنین که به خدا معتقد نیست، مانند مارکس، عقیده دارد که «مذهب تریاق مردم» است. ساروجی است برای اتصال ایدئولوژی‌های ارتجاعی به یکدیگر، و استوارترین سد محافظ نظم «بورژوازی» است. و مهم‌ترین دلیلی که او را، بی‌چون و چرا، به سنت ماتریالیستی کشانده است، دلیلی که اساساً خصلت سیاسی دارد، همین است. و پیوستگی اش به سنت ماتریالیستی، به نوبهٔ خود، روشن می‌کند که چرا وی با سرسختی و حدت تمام با هر شکلی از مارکسیسم نوکانتی، به‌ویژه با آمپیریوکریتیسیسم، مخالف است.

لنین، در ۱۹۰۶ است که به «خطر»های نهفته در نوشته‌های بوگدانف پی می‌برد. و بی‌درنگ تصمیم می‌گیرد در رد این نظرات اقدام کند. این وظیفه از نظر او چندان جدی می‌نماید که یک سال تمام عمر خود را صرف این کار می‌کند، یک سالی که چند ماه آن، در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، در لندن، می‌گذرد. نتیجهٔ این پژوهش‌های یک ساله نگارش کتابی است با عنوان: *ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم*، که در سال ۱۹۰۹ در مسکو منتشر می‌شود. این تنها کتاب فلسفی خواهد بود که در حیات لنین به انتشار درمی‌آید.

همچنان که می‌شد انتظار داشت، محتوای فلسفی کتاب به معنای خاص آن، کتابی که به‌طور مستقیم از انگلس گرفته شده — زیرا نام مارکس دو بار بیشتر به میان نمی‌آید — چیز مهمی نیست. همهٔ این محتوای فلسفی را می‌توان به یک تز اصلی برگرداند: همچنان که در نبرد طبقاتی جز دو موضع ممکن موضع دیگر، یا، در سیاست، جز طرفداران و مخالفان

«دیالکتیک»، اما، در بردارنده نظریه معینی است که شناسایی را «بازتاب» می‌شمرد: اندیشه‌های حقیقی بشر «نگاشته‌های رمزی» نیستند، بلکه «نسخه برداری»‌هایی از واقعیت‌اند، تصویرهایی هستند که در طی فرآیندی نامتناهی از کاربردهای نتیجه‌بخش در عمل، با واقعیت انطباق یافته‌اند؛ در طی فرآیندهای یاد شده هر کشف تازه‌ای با نفی دستاورد قبلی همراه است.

گزارش این گونه تلقی‌ها، که فی‌نفسه چندان هم بدیع نیست، با پیشگویی‌های تردیدآمیز نیز همراه است: به عنوان مثال، لنین نمی‌خواهد بپذیرد که علم فیزیک ممکن است روزی از جبرگرایی مطلق دست بردارد. گذشته از خطاهایی از این گونه، کتاب لنین موفق می‌شود نظریه آزمون‌گرایی یکتانگرنه یا آمپیرویونیسیم را در چنان موقعیت دشواری قرار دهد که دیگر از آن خارج نمی‌شود. ولی کتاب او، فراتر از حدود محافل انقلابی، گوش شنوایی پیدا نمی‌کند. و می‌بایست منتظر پایان دهه بیست مانند تا معلوم گردد که این کتاب به مقام یک اثر کلاسیک مارکسیستی دست یافته است.

و اما خود لنین، در کارهای بعدی‌اش (امپریالیسم، مرحله نهایی سرمایه‌داری،^۱ ۱۹۱۶؛ دولت و انقلاب،^۲ ۱۹۱۷) بیشتر در این جهت خواهد کوشید که بخش سیاسی برنامه مورد نظر مارکس را تحقق بخشد و به فلسفه دیگر توجهی نمی‌کند، مگر در موارد مشخص و برای اصلاح این یا آن «انحراف» از نظر سیاسی خطرناک مثل نظریه فرهنگ «پرولتاری» که وی همواره به دلیل خاستگاه‌های فلسفی‌اش، که از آمپیرویونیسیم سرچشمه می‌گیرد، به دیده تردید در آن می‌نگرد.

با این همه، در سپتامبر ۱۹۱۴، که جنگ شروع شده، لنین در مطالعه منطقی هگل غرق می‌شود، بی‌گمان برای آن که بهتر بفهمد منظور از

1. *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*
2. *L'Etat et la Révolution*

«دیالکتیک» چیست. این جاست که ده‌ها صفحه یادداشت در طی این مطالعه برمی‌دارد، که، در ۱۹۳۳، با عنوان *دفترهای فلسفی*^۱ (۱۹۱۶-۱۹۱۴) منتشر می‌شوند. در این یادداشت‌ها به هیچ چیز به راستی تازه‌ای بر نمی‌خوریم، به استثنای این نظر معروف (و درست) که می‌گوید اگر کسی، دقیقاً، منطقی هگل را نخوانده باشد از کتاب سرمایه چیزی نخواهد فهمید*.

وانگهی، وظایف اساساً سیاسی دیری نمی‌پاید که دست بالا را می‌گیرند. از ۱۹۱۷ به بعد، در واقع، لنین دیگر انقلابی‌گریزان از چنگ پلیس تزاری نیست. مرد دولت است، از آن گونه مردانی که، البته، چهره قرن خویش را دگرگون کرده‌اند.

مسئله این که لنین، به طور کلی، چه سهمی در پیشبرد مارکسیسم داشته است دیگر اکنون به بحثی کلاسیک تبدیل شده که مورخان در مورد آن با هم توافق ندارند و به گروه‌هایی چند تقسیم می‌شوند.

به این مسئله سه جواب ممکن می‌توان داد. پاسخ اول این است که لنین هیچ سهمی اساسی در این زمینه نداشته است، زیرا کل آن‌چه لنین بدان گفت و عمل کرد - از جمله نظام پلیسی گولاگ - جزوی از اندیشه‌های مارکس بود و رد پای آن‌ها را در همان اندیشه می‌توان یافت. یا می‌شود گفت که لنین از روی علم و اطلاع به مارکس خیانت کرده است، و بنابراین قضیه گولاگ هم به خود او مربوط می‌شود. و بالاخره، شق ثالث مسئله این است که بگوییم لنین این خطر را کرده که ماهیت نظریه مارکس را با انطباق دادن آن به واقعیتی تازه - که همان به دست گرفتن قدرت و

1. *Cahiers Philosophiques*

* Lénine, *œuvres*, trad. fr., Paris, Ed. Sociale., t. XXXVIII, 1971. *Cahiers Philosophiques*, P. 170.

اعمال آن در شوروی باشد - تغییر دهد، یعنی کوشیده است نوعی تلقی اقتدارگرایانه از نقش حزب در دولت را، که نظام پلیسی گولاگ حاصل آن است، به نظریه مارکس پیونداند.

البته، در تأیید هر یک از سه جواب بالا می‌توان به داده‌هایی متفاوت، برگرفته از تاریخ روسیه شوروی، استناد کرد. ولی، در وضع فعلی شناخت‌های ما از چگونگی مسئله، می‌توان گفت که راه حل سوم از همه بهتر به نظر می‌رسد.

در هر صورت، جواب دوم را می‌توان بدون هیچ تردیدی کنار گذاشت. لنین، در واقع، برخلاف آنچه برخی از رقبای سیاسی‌اش ادعا می‌کنند، یک توطئه‌گر تنها و منفرد نبود. در ۱۹۱۷، بالاخره، انقلابی بر ضد نظام تزاری انجام گرفته بود. چگونه می‌توان فراموش کرد که میلیون‌ها نفر در درون کشور از این انقلاب استقبال کرده‌اند؟ چگونه می‌توان این مسئله را فراموش کرد که بلشویک‌ها نخستین کسانی بودند که در جنگ ۱۹۱۴ صلح را پذیرفتند؟ و چگونه می‌توان تصاویر فیلمی امثال ژیگا ورتوف^۱ را نادیده گرفت که نمایانگر شور و شوق زنان مسلمان [جمهوری‌های سابق شوروی] است که از بند خلاص شده بودند؟ اگر حافظه خودمان را به کلی از دست نداده باشیم، منکر این مطلب نمی‌توان شد که نزدیک بود این انقلاب پیروز شود. و هدف لنین هم چیزی جز این نبوده، هر چند اگر می‌بینیم که همه چیز به سرعت رنگ دیگری به خود گرفته است.

ولی، با هیچ ترفندی نمی‌توان به راه حل یا جواب نخست مسئله پیوست. البته، ضرورت گولاگ را در فکرت خود انقلاب نهفته دیدن این امتیاز را دارد که مسئله را ساده‌تر می‌کند. اگر گولاگ در اندیشه‌های مارکس باشد، باید گفت که کار این اندیشه‌ها از اساس خراب است، و

فکر دگرگونی اجتماعی از بنیاد خطرناک. اگر مارکس را بدین‌سان به اهریمن تبدیل کنیم، راهی جز این نمی‌ماند که خود او و آثارش را بسوزانیم: و این البته همان کاری بود که نازی‌ها کردند. و هیچ چیزی از این جور «بز قربانی» پیدا کردن برای پنداره جمعی بشر فرینده‌تر و مؤثرتر نیست. ولی، هیچ چیز از این موهوم‌تر و خیالی‌تر هم نیست.

چرا؟ برای این‌که حتی اگر فرض کنیم که ریشه پدیده‌هایی چون گولاگ در اندیشه‌های مارکس باشد، باز هم به این آسانی از قید ملاحظه این حقیقت خلاص نمی‌شویم که چرا این همه مردمان - در روسیه و سپس در چین و جاهای دیگر - با اعتقاد راسخ به پایان دادن به ستمگری به آرمان کمونیسم پیوسته‌اند. از این‌ها گذشته، کافی است کسی نوشته‌های خود مارکس را و سپس لنین را بخواند تا ببیند که ریشه گولاگ در نزد مارکس نیست، بلکه در لنینیسم است، تردیدی نیست که لنین خود را میراث دار مارکس می‌داند. ولی این حقیقت مانع از آن نیست که بگویم لنینیسم - که قواعد و اصول آن به صورت قطعی در زیر سیطره استالین^۱، یعنی پس از مرگ لنین تدوین شده - با مارکسیسم فرق می‌کند، و البته، با اندیشه خود مارکس هم تفاوت دارد.

لنین همان‌قدر ریشه‌اش در مارکس است که ریشه مارکس در هگل است، یا ریشه هگل در کانت. مارکس فیلسوفی است که به قصد دیدار با تاریخ به راه می‌افتد. در طول راه به سیاست برمی‌خورد و از فلسفه دست می‌کشد. لنین فیلسوف نیست، بلکه مبارزی انقلابی است که برای هدایت کار سیاسی، به شورش و داشتن مردم، و رسیدن به قدرت به چند تا اصل ساده نیاز دارد. مارکس نظریه‌پرداز است؛ لنین متخصص استراتژی. پس، عجیبی نیست اگر می‌بینیم که دومی از اولی فقط آن دسته از ترها را که به درد کار او می‌خورند می‌گیرد، یا عجیبی نیست که اگر می‌بینیم که وی

همین ترها را به شیوه خودش، به نحوی که - به عقیده او - با هدفی که وی برای خودش تعیین کرده سازگارتر باشد، تعبیر و تفسیر می‌کند.

با این همه، نمی‌توان به لنین سرزنش کرد که آگاهانه به اندیشه مارکس خیانت کرده. لنین، با استفاده‌ای که از نظریه مارکس به صورت دستورالعمل به چنگ آوردن قدرت کرده، و از آن در جهت خدمت به سلطه‌یابی حزب بلشویک بر امپراتوری کهن تزارها در روسیه بهره برگرفته است، می‌تواند به خودش حق بدهد که بگوید این نظریه را به حد اعلائی توفیق منطقی آن رسانده است. خود مارکس نیز آرزو نداشت که نظریه وی به کلی در آسمان افکار و اندیشه‌ها باقی بماند و از آن حد خارج نشود. مارکس هم از ۱۸۴۵ بر ضرورت دگرگون‌سازی جهان تأکید ورزیده بود. و مگر ممکن نبود برای رسیدن به چنین هدفی از دگرگونی یک کشور شروع کرد؟ پس، لنین خائن به مارکسیسم نیست. مشکل، که کاملاً هم شناخته شده است، در جای دیگری است. مشکل در این است که جامعه روسی - جامعه روستایی، فئودالی، و عملاً محروم از زیر بناهای صنعتی و پرولتاری - به راستی جامعه‌ای نبود که بشود آن را در راستایی که مارکس در نظر داشت متحول کرد. و مشکل در ضمن در این جاست که لنین، برای غلبه بر این دشواری‌ها، کوشیده است حرکت [تاریخ] را تسریع کند، و به هر قیمت که شده بر جریان امور تأثیر بگذارد. تا روزی که - با کناره‌گیری‌اش از قدرت به دلیل بیماری - کار به دست استالین بیفتد و به سرانجامی برسد که دیدیم.

محاکمات مسکو، تصفیه‌ها، قتل عام‌ها، تبعیدهای دستجمعی، گولاگ، خلاصه، همه آن پدیده‌هایی که از آن زمان دیگر از لوازم نفرت‌انگیز استالینسم بوده، از همین جا، از همین اراده کور و کور نسبت به تحمیل یک الگوی تغییر بر مردمی که دچار تفرقه بودند برمی‌خیزد، الگویی که برای آن مردم ساخته نشده بود. و آن هم در زمینه‌ای از شرایط بین‌المللی که (تا ۱۹۲۲) در کشاکش کینه و نفرت بقیه اروپا (تا سال

۱۹۸۹) و انواع و اقسام مخالفت‌های داخلی - از جانب روحانیت روسی، مثلاً - قرار داشت، که حالا، در پایان دهه هشتاد معلوم می‌شود که چگونه دوباره سر بلند کرده‌اند، و معلوم می‌شود که انگیزه‌های آنان نیز ربطی به احساس عشق به بشریت و دموکراسی نداشته است.

یادآوری این مطالب برای تبرئه کردن لنین نیست - یا از آن بالاتر، برای تبرئه کردن استالین. بلکه می‌خواهیم این نکته را بگوییم که چگونه سلاح انتقادی به نام مارکسیسم می‌بایست، در کشاکش حوادث تاریخ و تکان‌های برخاسته از آن، سرانجام تغییر ماهیت دهد و به شکل دیگری درآید.

به ۱۹۱۷ برگردیم. در این تاریخ مارکسیسم موفق شده است با کارهای هماهنگ انگلس، کائوتسکی، پلخانف و لنین هویتی پایدار یابد. این مکتب فکری آمیخته‌ای است از اندیشه مارکس، که سرشتی در عین حال علمی، سیاسی و مذهبی دارد، و از نظر جنبش کارگری نمودار بهترین راهنمای علمی برای به دست آوردن قدرت است. بنابراین، نمودار بهترین فلسفه ممکن، یا نمودار فلسفه‌ای که به بشریت امکان خواهد داد که از ماقبل تاریخ خویش یکبار برای همیشه رها شود.

بیست سال بعد، دیگر کسی از مارکسیسم سخن نمی‌گوید و همه از «مارکسیسم - لنینیسم» صحبت می‌کنند. و این تفاوتی اساسی است: مارکسیسم - لنینیسمی که از آن سخن می‌گویند هر چند مدعی آن است که بر نوعی فلسفه (تنها فلسفه حقیقی، البته) متکی است، اما هیچ دم حیاتی در آن دمیده نیست. ساختمان متحجری است، فرآورده یک نظام دیکتاتوری، نوعی هیولای هولناک و نفرت‌انگیز ایدئولوژیکی که تاریخ تولد و مرگش (کم و بیش در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۸۹) به تقریب با خود استالینسم هم‌زمان است. پس باید دید که چه اتفاقی افتاده است.

همان‌طور که مکتبی به نام مارکسیسم با مرگ مارکس شکل گرفته،

لنینیسم هم با مرگ لنین است که شکل می‌گیرد. لنین اگر چه فکر می‌کند مکتب فکری مارکسیسم را از لحاظ چند نقطه عملی (نظریهٔ امپریالیسم، مثلاً نقش حزب و دولت در انقلاب) تکمیل کرده است، اما، خودش، برای تبدیل کردن اندیشه‌هایش به نیروی اجبارآور، مانند قانون، کاری انجام نمی‌دهد. او ذهنی علمی‌تر از آن دارد که در قالب اصول جزئی زندانی شود. و اگر چه به وجود فضاهای خالی در درون مارکسیسم، به‌ویژه در حوزهٔ فلسفی، پی می‌برد اما خود را به تنهایی توانای پر کردن آن‌ها نمی‌بیند.

البته، پس از ۱۹۱۷، وی تقویت بنیان‌های نظری آیین خویش را مناسب می‌داند، و، بنابراین، بدش نمی‌آید که حرکتی فلسفی به معنای خاص کلمه، در درون حزب، به راه بیفتد. ولی تنوع آراء و عقایدی که در آن زمان در درون حزب مشاهده می‌شود ثابت می‌کند که بازی‌ها خاتمه یافته نیستند، و لنین هم چندان مایل نیست که برای داوری کردن در عقاید ناهمگرای «رفقا» شتابی به خرج دهد.

به عنوان مثال، در سال ۱۹۲۲، دیده می‌شود که مجلهٔ مسکوپی زیر پرچم مارکسیسم^۱ ستونی را به بحث و جدل اختصاص داده که از صداقت لحن آن می‌توان پی برد که آزادی هنوز نمرده است. لنین، در یکی از مقالات همین مجله، ضرورت لنگر انداختن کشتی مارکسیسم را در درون دو سنت ماتریالیسم برخاسته از عقل‌گرایی دوران بیداری اروپا و دیالکتیک هگلی شخصاً یادآوری می‌کند، در حالی که، در مقاله‌ای دیگر، یک استاد بلشویک دانشگاه، به نام می‌نین^۲، بیهودگی فلسفه را اعلام می‌دارد و از مارکسیست‌های اصیل می‌خواهد که این «چیز بی‌مصرف را دور بیندازند»، همچنان‌که مذهب را دور می‌افکنند. کسی می‌نین را به خاطر این اظهارات‌اش تنبیه نکرده. ضمن آن‌که، در همین زمان، بسیاری

از انقلابیان با فکر این‌که فلسفه «کهن» زمان‌اش به سر رسیده است هم عقیده‌اند. و به‌خصوص باور دارند که همین فلسفه، در جهان جدیدی که متولد شده است، باید به نفع فعالیت‌های اجتماعاً مفیدتر از صحنه کنار برود.

از ۱۹۲۴ است که لحن به تدریج شروع به تغییر یافتن می‌کند. چند روز پس از مرگ لنین، در ماه ژانویه، قاعده‌ای سر زبان‌ها می‌افتد که بنا به مضمون آن لنین «ادامه دهندهٔ پرنیوغ راه مارکس» است. در ماه آوریل، پروادا انتشار سلسلهٔ مقالاتی را آغاز می‌کند که عنوان آن‌ها دربارهٔ اصول لنینیسم است. مؤلف این مقالات، یوزف جوگاشویلی معروف به استالین (۱۸۷۹-۱۹۵۳) از همان ابتدای کلام، فضای از آن پس حاکم را اعلام می‌دارد. او می‌گوید لنینیسم، به خودی خود، مجموعهٔ نظری خودبنیادی است. نمی‌توان این مجموعه را، به شیوه‌ای کاهنده به غیر، همچون نتیجهٔ «کاربرد مارکسیسم در شرایط خاص جامعهٔ روسی» دانست. برعکس، لنینیسم را باید همچون بیان نظریه‌ای مستقل و نوعی استراتژی جهانشمول به حساب آورد که از آن «انقلاب پرولتاریایی به طور کلی و دیکتاتوری پرولتاریا به معنای خاص کلمه است»^{*}.

پس لنینیسم مفهومی سیاسی است: در این مورد، جز موافقت، کاری نمی‌توان کرد. ولی، مقولهٔ استالین چیز دیگری است. او می‌خواهد، [علاوه بر جنبهٔ سیاسی لنینیسم]، این طرز تفکر را به عنوان یک تلقی فلسفی عرضه کند. او می‌افزاید: «لنینیسم، مارکسیسم عصر امپریالیسم و انقلاب پرولتاریایی است». «مارکسیسمی است که پیشرفت کرده و توسعهٔ تاریخی بیشتری یافته است».^{*} خلاصه، استالین می‌خواهد، به هر قیمت که شده، نشان دهد که ریشهٔ لنینیسم در مارکسیسم است، و می‌خواهد بر

* Staline, *Œuvres choisies*, trad. fr., Tirana (Albanie), Ed. 8 Nëntori, 1980. P. 18.

* استالین. همان، ص ۱۹.

1. *Sous la bannière du marxisme*

2. Minine

در ۱۹۳۱، روشن است که میراث‌دار قدرت استالین خواهد بود. چند سال بعد، در ۱۹۳۸، استالین با انتشار متنی با عنوان ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی^۱، که برای نخستین بار نه به عنوان متنی سیاسی بلکه به صورت متنی فلسفی عرضه می‌شود، تاج «فلسوفی» اش را رسماً بر سر می‌گذارد. از این پس دیگر اوست که بر صحنه مباحثات نظری نظارت و در صورت لزوم در همه چیز داوری می‌کند و همه این‌ها هم مستند به مقام تازه او در کرسی ماتریالیسم دیالکتیک است که به اختصار «دیاما»^۲ نامیده می‌شود؛ استالین دیگر در موقعیتی است که تنها او می‌تواند نظر بدهد چه چیزی با توجه به اصول «دیاما» درست یا نادرست است.

پس می‌بینیم که «دیاما» نه تنها به فلسفه رسمی دولت شوروی تبدیل شده، بلکه هم‌گویی میان دولت و فلسفه به حدی رسیده است که دولت را می‌توان بنا به اظهاراتی که می‌کند - مظهر مجسم تحقق فلسفه، و، بنابراین، مظهر مجسم حقیقت مطلق دانست. از این‌جا، با نگاهی واپس‌نگر، می‌توان فهمید چرا فیلسوفی به نام الکساندر کوزو^۳ - که از روس‌های مهاجر غیرکمونیسست ولی طرفدار هگل بود - آن همه ستایش برای استالین داشت، چندان که از مرگ وی، به قول خودش، چنان متأثر شد «که گویی پدرش مرده است».^{*} البته استالینیسیم، به یک معنا، چیزی جز شکلی از شکل‌های مسخ شده فلسفه هگلی نیست. شاهدی است بر چگونگی تحقق‌یابی هر گونه فلسفه و هر گونه عقلانیت در دولت مدرن و از راه دولت مدرن. فلسفه‌ای است که در ساخت دولت بروز می‌کند و به دلیل همین پیروزی عملی برای همیشه کامل است.

ولی، استالینیسیم اگر چه با مرحله‌ای تاریخی که به درستی در فلسفه

پیوستگی و تداوم این دو تلقی تأکید کند تا بتواند خودش نیز خویشتن را جزو این دو طایفه به حساب بیاورد، و نه تنها میراث‌دار لنین بلکه میراث‌دار مارکس هم باشد.

با این همه، استالین تنها مدعی جانشینی لنین نیست. در ژانویه ۱۹۲۹، رقیب وی، تروتسکی^۱، برای همیشه از شوروی اخراج شده است، ولی طرفداران بسیاری در این کشور دارد. در همین سال، یکی از همین طرفداران، که از منشویک‌های قدیمی بود، به نام دبورین^۲، با فراموش کردن این مطالب که تروتسکی در گذشته از رقبای لنین بوده، موفق می‌شود که در جریان دومین کنفرانس ملی مؤسسه‌های پژوهش علمی، عنوان «مارکسیسم-لنینیسم» را به همه بقبولاند. منظور از این نامگذاری تفکری است در بردارنده، البته، ماتریالیسم دیالکتیک، و ماتریالیسم تاریخی، که مجموعه آن‌ها، به عقیده دبورین، سرمایه معنوی مشترک همه کمونیست‌ها را، بدون استثنا، تشکیل می‌دهد.

سرانجام، به چرخش قطعی می‌رسیم که در ۱۹۳۱ انجام می‌گیرد. استالین، در فرمانی که برای تعیین تکلیف آینده نشریه زیر پرچم مارکسیسم صادر می‌کند، همه تزه‌های دبورین را به حساب خودش می‌گذارد، ضمن آن‌که با بدسگالی کامل به دبورین می‌تازد که چرا از این تزه‌ها دوری گرفته است. در چنین پیکاری، آشکارا پیداست که بازی بر سر هدف‌های سیاسی است نه هدف‌های نظری. دعوا بر سر این است که از میان استالین از یک سو، و هواداران دبورین، که متهم به طرفداری از نظریات تروتسکی‌اند، از سوی دیگر، چه کسی موفق می‌شود میراث لنین را از آن خود کند، یعنی قدرت را در دست بگیرد. و منظور از قدرت هم البته همان قدرت پلیسی است. و نیز قدرت این که بگوید چه چیزی بر حق است، که برای همدستی با قدرت پلیسی و تطهیر آن ضرورت دارد.

1. *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique* 2. "diamat"

3. Alexandre Kojève

* سخنانی که دومینیک اوفره در کتاب خود آورده:

Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Pairs, Grasset, 1990, p. 305.

1. Trotsky 2. Deborine

هگل پیش‌بینی شده مطابق است، اما، همه می‌پذیرند که هیچ پیونده زنده‌ای با اندیشهٔ اصیل مارکس ندارد، اندیشه‌ای که استالینیسم با به کار انداختن عوامل قدرت بر آن دست انداخته و به کلی آن را از نیروی الهام سرآغازین‌اش تهی کرده است.

و اما خود فلسفهٔ مارکسیستی، از لحظه‌ای که تحول آن در شوروی به مانع برخورد و خفه شد، راه دیگری جز این که بتواند - به دشواری - بقایش را در فضای رواداری یا مدارای حاکم بر کشورهای غربی تأمین کند نداشت. در این کشورها، جریان مارکسیستی، در فاصلهٔ دو جنگ، به چند نام خلاصه می‌شود: ارتست بلوخ^۱، در آلمان، گیورگی لوکاج، در مجارستان؛ آنتونیو گرامشی، در ایتالیا؛ پل نیزان^۲ و ژرژ پولتیزر^۳ در فرانسه. همهٔ این فیلسوفان نیز، هر کدام به نحوی، قربانی سرکوب‌های فاشیست‌ها و نازی‌ها می‌شوند.

گیورگی لوکاج (۱۸۸۵-۱۹۷۱)، که در جوانی‌اش از منتقدان هنرهای دراماتیک بود، پس از چند سال زندگی در برلین و هایدلبرگ^۴، که طی آن‌ها اوقات خود را وقف پژوهش‌های زیباشناختی می‌کند (روان و صور^۵ ۱۹۱۰؛ نظریهٔ رمان^۶ ۱۹۱۶) در پایان جنگ جهانی اول به مارکسیسم روی می‌آورد. در دسامبر ۱۹۱۸، در حزب کمونیست وارد می‌شود، و، به عنوان کمیسر فرهنگ در حکومت موقت بلاکون^۷ عضویت می‌یابد. با در هم شکسته شدن انقلاب مجارستان (در اوت ۱۹۱۹) وی ابتدا به وین و برلین، و سپس، در ۱۹۳۳، به مسکو پناه می‌آورد. در وین است که وی به انتشار یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها از نظر مارکسیسم قرن بیستم، یعنی تاریخ و آگاهی طبقاتی^۸ (۱۹۳۳) می‌پردازد. این کتاب که می‌کوشد مفهوم «روش

دیالکتیکی» را، که از نظر وی با «روش کلیت‌نگر» یکی است، روشن کند، در درون خود جنبش کمونیستی از هر سو (از جمله توسط دبورین^۱) مورد انتقاد قرار می‌گیرد: ایرادی که به این کتاب می‌گیرند این است که ماتریالیسم مارکس را دوباره بر پایهٔ ایدهٔ آلیسم هگل قرار داده و با مفهوم انگلسی «دیالکتیک طبیعت» مخالف است، و طرز تلقی‌اش از نقش پرولتاریا، به عنوان «عامل سازنده» تاریخ، زیادی «انسان‌گرایانه» است. لوکاج می‌پذیرد که به انتقاد از خود بنشیند. اقامت وی در مسکو، اگر چه مانع از آن نمی‌شود که وی تلقی شخصی خودش را از رئالیسم در هنر (که از «رئالیسم سوسیالیستی» به اندازهٔ کافی فاصله دارد) بیروراند، اما ناگزیرش می‌کند که در راهی قدم بردارد که با تلقی سخت‌کیشانهٔ حاکم سازگارتر باشد، چیزی که لوکاج دوباره می‌کوشد با بازگشت به بوداپست (۱۹۴۵) از آن بپرهیزد.

با این همه، واکنش شدیدی از سوی استالینیست‌ها، که گرایش‌های «بورژوازی» و «جهان‌وطن» لوکاج آماج آن است، وی را به «انتقاد از خود» دیگری وامی‌دارد. لوکاج در ۱۹۵۴ کتاب *ویرانی عقل*^۲ را منتشر می‌کند که دو بخش آن (I. از شلینگ تا نیچه، II. از دیلتای تا توین‌بی) تحقیق عمیقی دربارهٔ سوابق ایدئولوژیکی مرام ناسیونال-سوسیالیسم است که از جمله اندیشه‌های افشا شده در آن، دستگاه فکری اشیپنگلر، اگزستانسیالیسم هایدگر، و انواع صور فلسفهٔ «حیاتی» یا ناعقل‌گرایی‌های فلسفی است. در ۱۹۵۶، شورشی ضد شوروی در مجارستان درمی‌گیرد. لوکاج با قبول مقام وزارت فرهنگ در نخستین کابینهٔ ایمره ناگی^۳، همان مقامی که در دورهٔ بلاکون داشت، در جریان این شورش فعالانه شرکت می‌کند. پس از سرکوب شورش به دست ارتش شوروی، وی ناچار به سفارت یوگسلاوی پناه می‌برد و سپس از آن‌جا برای چند ماهی به تبعید می‌رود.

→ [گیورگی، لوکاج، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمهٔ محمد پوینده، تهران ۱۳۷۸].

1. Deborine 2. *La Destruction de la raison* 3. Imre Nagy

1. E. Bloch 2. P. Nizan 3. G. Politzer 4. Heidelberg
5. *L'Âme et les Formes* 6. *Théorie du roman* 7. Bela Kun
8. *Histoire et la Conscience de classe*

قابل برگشت به آثار مکتب فرانکفورت؛ اثری که حضور نوعی نگرانی اخلاقی دائمی را در آن می‌توان احساس کرد. از کارهایی که وی درباره نیروی آشوبگر عرفان‌های مذهبی و ناکجان‌اندیشی‌های بزرگ انجام داده، سرانجام اثر عمده‌ای در دو جلد منتشر می‌شود: *اصل امیدواری*^۱ (۱۹۵۴-۱۹۵۹). این دو جلد در آلمان شرقی چاپ می‌شوند که بلوخ از سال ۱۹۴۸ در آن اقامت گزیده. ولی بر پایه دیوار برلین (۱۹۶۱) آغاز تبعید او به غرب است و زندگی سرگردان وی سرانجام در توینگن به پایان می‌رسد.

زندگانی آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) از این نیز دراماتیک‌تر است. او، پس از گرویدن به سوسیالیسم در ۱۹۱۹، به جنبش «شوراهای کارگری» می‌پیوندد و سرانجام (در ۱۹۲۱) به بنیادگذاری حزب کمونیست ایتالیا می‌پردازد. در سال ۱۹۲۴، در طول مدت ده سال زندانی بودن‌اش، به نگارش *دفترهای زندان*^۲ می‌پردازد، و سرانجام بر اثر بدرفتاری‌هایی که در طول دوران اسارت‌اش تحمل کرده از دنیا می‌رود.

تلقی گرامشی از مارکسیسم، که در عین حال از یکتانگري ماتریالیستی و ایده‌تالیسم متافیزیکی، هر دو، فاصله دارد، قبل از هر چیز، در مسیری تعریف می‌شود که لایبرولا به عنوان فلسفه پراکسیس ترسیم کرده بود. این طرز تلقی هم می‌خواهد انسان‌گرایانه باشد و هم تاریخ‌گرا، زیرا هر واقعیتی، حتی علم و فلسفه، چیزی جز فرآورده تاریخ نیست. شکی نیست که تاریخ‌گرایی گرامشی ریشه‌اش در سنتی خصوصاً ایتالیایی نهفته است که بیانگر نام‌هایی چون ماکیاوول^۳، ویکو^۴، و نزدیک‌تر به دوران ما، فیلسوفانی چون بندتو کروچه^۵ (۱۸۸۶-۱۹۵۲) که خود او از هگل، و نیچه تأثیر پذیرفته، و جووانی جنتیله^۶ (۱۸۷۵-۱۹۴۴) است. ولی، همین تاریخ‌گرایی داوهای ویژه خود را دارد: اگر می‌بینیم که گرامشی

در بهار ۱۹۵۷، دوباره اجازه بازگشت به بوداپست به وی داده می‌شود، و این بار هیچ‌گونه انتقاد از خودی را هم نمی‌پذیرد. بعد از اعدام ایمره ناگی (۱۹۵۸)، لوکاج به گذراندن باقی عمرش در مجارستان رضایت می‌دهد، اگر چه دایم زیر نظر پلیس قرار دارد.

ارنست بلوخ (۱۸۸۵-۱۹۷۷)، که مانند لوکاج از سنین جوانی به نویسندگی آغاز کرده، نخستین جستار فلسفی‌اش را در سن سیزده سالگی می‌نگارد. از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۱، ساکن برلین است و در آن‌جا با لوکاج دوستی پایداری را بنا می‌کند، و سپس، در سال‌های بعدی، به هایدلبرگ و بامیش^۱ می‌رود. بلوخ، که مردی صلح‌جو و از جنگ و نظامی‌گری پروسی بیزار است، راه تبعید در سویس (۱۹۱۷) را در پیش می‌گیرد و از آن‌جا فقط هنگامی به برلین برمی‌گردد که به جنبش اسپارتاکیست‌ها بپیوندد. دو کتاب بزرگ دوره جوانی‌اش شاهدهی بر گرایش تدریجی وی به کمونیسم‌اند. نوآورترین این دو کتاب، *روح ناکجان‌اندیشی*^۲ (۱۹۱۸)، نتیجه همدستی و آمیزش حیرت‌انگیزی میان مسیح‌اطلبي یهودی و بینش معنوی مارکسیسم است که جنبه‌های اقتصادی عملاً در آن کنار گذاشته شده‌اند. *توماس مونتسر، الاهی‌دان انقلاب*^۳ (۱۹۲۱)، ستایشی است نسبت به این اصلاح‌طلب قرن شانزدهم، که مبشر عصیان در بین دهقانان آلمانی، با تکیه بر نوعی تفسیر دموکراتیک از انجیل، بود.

هنگامی که بلوخ نزدیک به پنجاه سال دارد، رویدادهای ۱۹۳۳ وی را وامی‌دارند که راه تبعید در پیش گیرد، و پشت سر هم به سوئیس، اتریش، فرانسه، چکسلواکی و ایالات متحد آمریکا برود. با همه این جابه‌جایی‌ها و گرفتاری‌ها، وی موفق می‌شود اثری درخور توجه پدید آورد که نه قابل طبقه‌بندی در مقوله مارکسیسم سخت‌کیش و تقلیل به اصول آن است، نه

1. *Le Principe Espérance* 2. *Cahiers de prison* 3. Machiavel
4. Vico 5. Benedetto Croce 6. Giovanni Gentile

1. Barmisch 2. *L'Esprit de l'utopie*
3. *Thomas Münzer, Théologien de la révolution*

طول جنگ دوم جهانی، پولیتزر فعالانه در جنبش مقاومت شرکت می‌کند. سرانجام به دست پلیس حکومت ویشی [همکار نازی‌ها در فرانسه] می‌افتد و توسط نازی‌ها تیرباران می‌شود.

پل نیزان (۱۹۰۵-۱۹۴۰)، نیز، فرصت کافی پیدا نمی‌کند تا مکتبی پدید آرد. او که فرزند کارمندی از کارکنان راه‌آهن فرانسه و رفیق و همشاگرد سارتر در دبستان است، وارد دانشسرای عالی پاریس می‌شود، به مارکسیسم می‌پیوندد، به عدن^۱ سفر می‌کند، در حزب کمونیست وارد می‌شود (۱۹۲۷)، پس از گذراندن امتحان [دشوار] آگره گاسیون در فلسفه، و سپس، یک سال تدریس، تصمیم می‌گیرد به روزنامه‌نگاری روی آورد. بهترین کتاب او *سگ‌های پاسبان*^۲ (۱۹۳۲) نام دارد که فریاد عصیانی بر ضد فلسفه روحی و ارتجاعی آن زمان مسلط در دانشگاه‌های فرانسوی است و نمایندگان اصلی آن، از نظر وی، هانری برگسون، موریس بلوندل^۳، امیل بوترو^۴ و لئون برونشویک^۵‌اند. نیزان، که طرفدار تعهد مطلق است، می‌کوشد تا فلسفه را همچون کاری جمعی تلقی کند که پر از مشکل‌های زندگی روزمره است، و توسط مردم و برای مردم ساخته شده است. نیزان، در همان اوایل شروع جنگ دوم جهانی در جبهه کشته شد. با این همه، نه نوشته‌های این فیلسوفان دلاور، نه -پس از ۱۹۴۵- کارهای سارتر، آلتوسر و مکتب فرانکفورت، نه حتی آثار فلسفی-سیاسی فراوان مائو تسه‌دون (۱۹۷۶-۱۸۹۳)، انقلابی چینی، هیچ کدام در متوقف کردن زوال تدریجی اندیشه مارکسیستی موفق نمی‌شوند.

فروپاشی نظام‌های کمونیستی اصلی در اروپا، در همان ماه‌های پس از فرو ریختن دیوار برلین (۹ نوامبر ۱۹۸۹)، ضربه نهایی برای خاتمه دادن به این جریان است. ضربه‌ای که جریان مکتبی مارکسیسم بی‌گمان سال‌ها

مایل است سیاست را در قالب تاریخ قرار دهد برای آن است که -در مقابله با استالین- بر خصلت موقت و گذرای دولت انقلابی، که خود آن نیز می‌بایست روزی جایش را به صور سیاسی تازه‌ای بدهد و به نفع آن‌ها از صحنه کنار برود، بهتر تأکید کند، صور سیاسی تازه‌ای که بالاخره بر اثر پراکسیس یا عمل اجتماعی پرولتاریا -یعنی توانایی طبقه کارگر به سازماندهی خویش- پیدا خواهند شد.

اندیشه گرامشی، که با استالینسم مخالف است، پس از جنگ جهانی دوم، تأثیری شایان توجه بر حزب کمونیست ایتالیا می‌گذارد، حزبی که بهتر از دیگر احزاب کمونیست استقلال خویش را نسبت به مسکو حفظ می‌کند؛ تأثیر همین اندیشه بر تعدادی دیگر از روشنفکران مارکسیست را هم که می‌خواهند از قید سخت‌کیشی شوروی‌ها رها شوند، نباید نادیده گرفت. بازتاب انسان‌گرایی نهفته در این اندیشه را روی ژان-پل سارتر، و علاقه به تحلیل مفهومی‌اش را در نزد لوئی آلتوسر می‌توان دید.

ژرژ پولیتزر (۱۹۰۳-۱۹۴۲)، زاده شده در مجارستان، به هنگام شکست انقلاب این کشور، در سال ۱۹۱۹، به فرانسه مهاجرت می‌کند. وی که به روانکاوی علاقه‌مند است، نخست کتابی در همین رشته منتشر می‌کند به نام *نقد بنیادهای روان‌شناسی*^۱ (۱۹۲۸) که هدف عمده آن «بازگشت به واقعیت مشخص» و تفکر درباره «درام بشری» است. پولیتزر پس از پیوستنش به حزب کمونیست فرانسه (۱۹۲۹)، حملات‌اش را به سوی ناعقل‌گرایی، که به نظر وی برگسون نماینده آن است (پایان یک نمایش فلسفی: *مکتب برگسون*^۲، ۱۹۲۹)، یا چند سال بعد، اندیشه «اگرستانسلیل» هایدگر، ژان وال^۳ و گابریل مارسل^۴ از موارد بارز آن به شمار می‌روند (مقاله: «فلسفه و اسطوره‌ها»، در ۱۹۳۹)، برمی‌گرداند. در

1. *Critique des fondements de la psychologie*2. *Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*

3. J. Wahl

4. G. Marcel

1. Aden 2. *Les Chiens de garde* 3. M. Blondel

4. E. Bouthroux 5. Mao Zedong

باید بگذرد تا از آن سر بلند کند، حتی اگر لزوم وجود جهانی که ستمگری از آن رخت بر بسته باشد هنوز هم بیش از هر زمان دیگری از دیدگاه اخلاقی و سیاسی همچنان به جای خود باقی باشد.

۳. پایان متافیزیک

رؤیای هوسرل و راسل، قبل از ۱۹۱۴، این است که فلسفه «در راه مطمئن علم وارد شود». پس از جنگ جهانی اول، این رؤیا بازمی‌ایستد (ویتگشتاین). و جای خود را به باوری تازه می‌دهد: فلسفه یا، در هر صورت: «چهره» کلاسیک آن، متافیزیک - به پایان خود رسیده است.

آیا لازم است چیز دیگری به جای آن بنشیند؟ چه چیزی؟ شکل «بنیادی» تری از اندیشه، مثلاً «اندیشه هستی» (هایدگر)؟ یا طرحی انقلابی، که خود آن در «جهان‌بینی» گسترده‌ای ریشه داشته باشد (لنین)؟ در پایان سال‌های دهه بیست، همین پرسش در اتریش به پاسخی محتاط‌تر، «مثبت‌اندیش» تر، می‌انجامد. از نظر علم‌پژوهانی که پیوندهای مشترک‌شان آنان را در «حلقه» ای مشهور، به نام «حلقه وین»، گرد آورده است، مجموعه‌ای از علوم موجود - ریاضی و آزمایشی - است که باید جای متافیزیک را پر کند و مسائلی را که متافیزیک هرگز نخواهد توانست جوابی برای آن‌ها بیابد، چرا که خود متافیزیک نمی‌تواند به علم تبدیل شود، به زبانی که خاص علوم باشد مطرح کند.

این جریان که با وجود این که ارتباطی مستقیم با اندیشه آگوست کنت^۱ ندارد «پوزیتیویسم» یا «پوزیتیویسم منطقی»، یا (بعدها) «آزمونگرایی منطقی»، نامگذاری شده، و نام کسانی چون موریتس شلیک، رودلف کارناب، هانس هان^۲، اوتو نوبرات^۳ را در بین پیروان آن می‌بینیم، مکتبی را به معنای خاص کلمه تشکیل نمی‌دهد. چون، با وجود

انتشار یک بیان‌نامه جمعی (۱۹۲۹)، در بین اعضای آن، و حتی در بین سه یا چهار نفری که در رأس جریان قرار دارند، بالاترین تنوع‌ها را در آراء و عقاید می‌بینیم.

با این همه، بر دو خصوصیت کلی، که همه اعضای گروه در آن شریک‌اند، می‌شود انگشت گذاشت. نخستین آن دو، علاقه مشترک همه اعضای گروه به منطق است، و دومی آزمونگرایی قاطع آنان.

اعضای حلقه وین، که از رقبای برگشت‌ناپذیر ایده آلیسم آلمانی و به ویژه هگل‌اند، مانند لایب‌نیتس و بولتسانو، در رؤیای ایجاد زبانی جهان‌شمول به سر می‌برند که این استعداد را داشته باشد که به محض برگرداندن مسئله‌ای بدان زبان جوابی قطعی برای آن مسئله پیدا کند، یا نشان دهد که مسئله اصلاً مشکلی کاذب است. آنان، با این اعتقاد که چنین زبانی نمی‌تواند چیزی جز زبان علم داده‌نگر^۱ باشد که در پرتو منطق جدید تحلیل می‌شود، در واقع در چشم‌انداز «چرخش زبان‌شناختی» در فلسفه که فرگه، مور و راسل آغازگران آن بودند قرار می‌گیرند، ضمن آن‌که معنای تازه‌ای به این چشم‌انداز می‌دهند که نسبت به معنای آغازین آن ضد متافیزیک‌تر است. چون می‌بینیم که اصطلاح «چرخش زبانی» (۱۹۵۳)، که توسط نئوپوزیتیویستی به نام گوستاو برگمان^۲ بر این جریان تحمیل شده بود، از ۱۹۶۷ به بعد در عنوان‌گزیده‌ای از متون «تحلیلی» که زیر نظر ریچارد رورتی منتشر شده است به کار برده می‌شود^۳ و بدین‌سان بر سر زبان‌ها می‌افتد.

از سوی دیگر، اعضای حلقه وین، به علت آزمونگرایی آشکارشان، از اندیشه‌های کانت دوری می‌گیرند، هرچند که هدف خود آنان هم این است که همان طرح کانت را، گیرم به شکلی دیگر، برای بی‌افکندن علم بر

1. science positive 2. G. Bergmann

* *The Linguistic Turn*, essais réunis par Richard Rorty, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

1. Auguste Comte 2. Hans Hahn 3. Otto Neurath

پایه‌ای استوار از سرگیرند؛ آنان می‌خواهند، با دور شدن از کانت، به هیوم و به‌ویژه به آن جریانی که ما از آن سخن گفتیم، یعنی به آمپیریوکریتیسیسم ماخ، که آن نیز، مانند آثار بولتسانو، در امپراتوری اتریش-مجار شکل گرفته است، نزدیک شوند.

ماخ، که استاد بی‌بدیل نئوپوزیتیویست‌هاست، به مدت بیست سال، فیزیک آزمایشی را در دانشگاه چارلز، در پراگ، تدریس می‌کرد، سپس، (در ۱۸۹۵) تدریس در کرسی فلسفه را در دانشگاه وین پذیرفت و نام آن را «کرسی تاریخ و نظریه علوم استقرایی» گذاشت. وی در استادی همین کرسی تا زمانی که بیماری‌اش او را وادار به کناره‌گیری کرد (۱۹۰۱) باقی ماند. ماخ، که از هواداران «احساس‌گرایی» رادیکال بود، با هر گونه متافیزیک دشمنی داشت. به نظر وی، اشیایی که علوم از آن‌ها سخن می‌گویند، چیزی جز انتزاعیاتی که دانشمندان^۱ بر پایه احساس‌های پیچیده خویش به آن‌ها رسیده است نیستند. و این انتزاعیات هم خطرناک‌اند. زیرا کار دانشمندان، به عقیده ماخ، تشریح جهان است نه ادعای تبیین جهان، و علم از نظر او حداکثر چیزی جز «پدیده‌شناسی»^۲ نیست.

ماخ، بر پایه همین منطق، مفهوم کلی‌علیت را قبول ندارد و پیشنهاد می‌کند به جای این مفهوم از مفهوم رابطه کارکردی بین متغیرها استفاده کنیم؛ او همچنین با اندیشه‌های نیوتنی یا کانتی مکان و زمان مطلق مخالف است، و زمینه را برای در هم شکستن بعدی این دو توسط آاینشتاین آماده می‌کند. او ضمن رد هر گونه گزاره برخوردار از معنایی ظاهری، به‌طور کلی، که در بردارنده تعابیری خالی از هر گونه معنای آزمون‌ی باشد،

۱. savant، چنان‌که گفتیم، این اصطلاح اندک‌اندک جای خود را به اصطلاح scientifique می‌دهد که واژه فارسی دانشمند دیگر برای آن رسا نیست، و به همین دلیل ما واژه علم‌پژوه را برای آن پیشنهاد کردیم - م.

۲. مؤلف در این جا واژه «فنونولوژی» را به کار برده، که با توضیحاتی که درباره عقاید ماخ و به‌طور کلی نئوپوزیتیویست‌ها می‌دهد، مناسب‌تر است که به «پدیده‌شناسی» ترجمه شود نه «نمودشناسی» - م.

نمی‌خواهد در قالب تقابلی سنتی ایده‌آلیسم و ماتریالیسم باقی بماند. «احساس‌گرایی» او، در عوض، شباهت بیشتری به نظرات ویلیام جیمز دارد که، در سال ۱۸۸۲، برای دیدار با ماخ به پراگ می‌آید و الهام‌بخش آیینی خواهد شد که راسل با نام یکتانگاری «خنثی»، در ۱۹۱۴، از آن دفاع می‌کرد، یا الهام‌بخش نخستین فلسفه کارناپ، یعنی فلسفه Aufbau (۱۹۲۸)^۱.

احساس‌گرایی، از آن‌جا که مجموعه مفاهیم علوم آزمون‌ی را به عنوان مفاهیمی مشتق شده از یک سرچشمه واحد در نظر می‌گیرد، در ضمن عاملی برای توجیه تز وحدت علم می‌شود، تزی که نئوپوزیتیویست‌ها بدان علاقه زیادی نشان می‌دهند، زیرا که مایل‌اند «علوم انسانی» را دنباله مستقیم علوم طبیعت بدانند. بنابراین، دین این گروه اخیر نسبت به آموزه‌های ماخ بسیار زیاد است، حتی اگر در نزد آنان به چیزی شبیه به اعتقاد راسخ ماخ در باب خاستگاه فیزیولوژیکی قوانین منطق، که هوسرل از آن انتقاد کرده است، برنخوریم.

هنگامی که ماخ بازنشسته می‌شود، کرسی او نخست به فیزیک‌دان اتریشی دیگری به نام لودویگ بولتزمان، و سپس، بعد از خودکشی بولتزمان (۱۹۰۶)، به فیلسوفی به نام آدولف اشتور^۲ تعلق می‌گیرد. آن‌چه گاه به اسم «نخستین» حلقه وین معروف شده، در طی همین سال‌های تعیین‌کننده پیش از جنگ جهانی اول، یعنی سال‌های میان ۱۹۰۷ و ۱۹۱۲، است که ساخته می‌شود. در این سال‌ها، هنوز فقط شاهد گردهمایی‌های پراکنده‌ای مابین جوان‌هایی هستیم که جاذبه آمپیریوکریتیسیسم آنان را دور هم جمع می‌کند و مایل‌اند درباره همین موضوع باب روز با هم تبادل نظر کنند. یکی از این جوانان، هانس هان،

۱. نام اختصاری کتاب مهم کارناپ است که بعداً درباره‌اش بحث می‌شود - م.

2. Adolf Stöhr

دخالت حکومت اتریش، محکومیت زندان وی به تبعید و اخراج تبدیل می‌شود. آنگاه است که نویرات به وین برمی‌گردد، و در آن‌جا به مقام مدیریت موزه اجتماعی و اقتصادی گمارده می‌شود.

در همین زمان، دانشگاه وین، به توصیه هان، تصمیم می‌گیرد از فیلسوف آلمانی، موریتس شلیک (۱۸۸۲-۱۹۳۶) بخواهد که برای تصدی کرسی ماخ، که پس از مرگ اشتور (۱۹۱۹) خالی مانده بود، به وین بیاید. شلیک، در این تاریخ دو کتاب منتشر کرده: مکان و زمان در فیزیک معاصر^۱ (۱۹۱۷)، که درباره نتایج فلسفی نظریه نسبیت بحث می‌کند، و نظریه عمومی شناخت^۲ (۱۹۱۸)، که دنباله بحث انتقادی بولتسانو را درباره حکم ترکیبی پیشینی ادامه می‌دهد. چنین احکامی، [به عقیده مؤلف] نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا میان قضایای منطقی-ریاضی از یک سو که قضایای پیشینی‌اند، و قضایای ترکیبی علوم آزمون‌پذیر از سوی دیگر، تقاطعی در کار نیست. و همین خود هر گونه امکان گزاره‌های متافیزیکی خودویژه را از بین می‌برد.

شلیک، در ۱۹۲۲، در وین مستقر می‌شود. و دوباره به ابتکار هانس هان است که ریاضی دانان دانشگاه - فریدریش وایزمان، کورت گودل - و نیز، دوستان اش، فرانک و نویرات، قانع می‌شوند هر چند وقت یک بار با شلیک گرد هم آیند، چون خود شلیک در ضمن تنها فیلسوف «حرفه‌ای» این گروه است. این گونه گردهمایی‌های غیررسمی، که سرانجام پنج‌شنبه شب هر هفته در کافه‌ای در وین رسمیت می‌یابد، به شرکت‌کنندگان اش اجازه می‌دهد تا با آثار فرگه و راسل - و نیز تراکتاتویس ویتگنشتاین، که روایت قطعی اش در سال ۱۹۲۲ از چاپ درآمده است - آشنا شوند.

در سال ۱۹۲۶، این گروه، با آمدن رودلف کارناب از آلمان، که مایل

ریاضی دان است. دومی، فیلیپ فرانک^۱، فیزیک دان. سومی، اوتو نویرات، اقتصاددان و جامعه‌شناس.

فلسفه علوم کانون مرکزی مباحثات آنان را تشکیل می‌دهد. این سه جوان، که از پیروان ماخ هستند، به نظریات فیزیک دان فرانسوی، پی‌یر دوهم^۲ (۱۸۶۱-۱۹۱۶) - که کتاب اصلی اش نظریه فیزیک، موضوع و ساخت آن^۳ (۱۹۰۶) در سال ۱۹۰۸ به زبان آلمانی ترجمه شده و آبل ری^۴ که کتاب او به نام تئوری فیزیک^۵ هم در سال ۱۹۰۸ به آلمانی انتشار یافته است، نیز علاقه‌مند هستند. بنابراین، نوپوزیتیویست‌های آینده از اندیشه‌های «قراردادگرایی» ای که این مؤلفان از آن دفاع می‌کنند تغذیه شده‌اند، یعنی از این تر که دفاع می‌کنند قضایای بنیانی نظریه‌های علمی، از آن‌جا که همیشه موکول به انتخاب و تصمیم دانشمند هستند، در صورت نیاز می‌توانند مورد تجدیدنظر قرار گیرند. ولی بحث آن‌ها، گاه‌گاه، از چارچوب مباحثه در نظریه علم فراتر رفته، مشکل‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی را که خود آنان هم هنوز نسبت به آن‌ها چندان بی‌اعتنا نیستند، دربر می‌گیرد.

تجربه جنگ، از طرفی، بر سنگینی بار مشغله‌های یاد شده در نزد این گروه می‌افزاید. اوتو نویرات (۱۸۸۲-۱۹۴۵)، که زیر سیطره اندیشه‌های مارکس قرار گرفته، در ۱۹۱۹ وارد حزب سوسیال-دموکرات می‌شود. سال بعد، فعالیت‌های دانشگاهی و علمی را متوقف می‌کند تا به برنامه‌ریزی در خدمت حکومت سوسیالیستی تازه تأسیس باواریا^۶ بپردازد. هنگامی که این حکومت، که کمونیست شده، به زور دست‌راستی‌ها سرنگون می‌شود (۱۹۱۹)، نویرات، پس از جان به در بردن از یک سوء قصد، توقیف و به هیجده ماه زندان محکوم می‌گردد. با

1. *L'Espace et le Temps dans la physique contemporaine*

2. *Théorie général de la connaissance*

1. Ph. Frank 2. Pierre Duhem

3. *La Théorie de la physique, son objet, sa structure* 4. Abel Rey

5. *Théorie de la Physique* 6. Bavière

است به دانشگاه وین منتقل شود، تقویت می‌گردد. از این لحظه به بعد است که «دومین» حلقه وین، به تقریب در طول سه سال، به شدیدترین دوره فعالیت خویش می‌رسد. سه سالی که، از جمله، با انتشار پردایه‌ترین و بحث‌انگیزترین کتاب کارناپ، *ساختمان منطقی جهان*^۱، از دوره‌های متمایز در تاریخ حلقه وین است.

ردولف کارناپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰) خیلی زود به ریاضیات، فیزیک و فلسفه علاقه‌مند شد. در پاییز ۱۹۱۰، به ینا رفت تا از محضر درس فرگه استفاده کند. درگیری جنگ جهانی اول از همان آغاز به نظر وی «فاجعه‌ای درک‌نشدنی»^۲ است. وی که به خدمت در جنگ فراخوانده شده، تا سال ۱۹۱۷ در جبهه جنگ می‌ماند و می‌جنگد. انقلاب روسیه را با شادمانی پذیرا می‌شود، سپس، در ۱۹۱۸-۱۹۱۹، پیروزی موقت چپ در آلمان بر شادی او می‌افزاید.

در ۱۹۲۱، با گذراندن رساله‌ای درباره مفهوم مکان، که تأثیر نظریه نسبیت در آن پیداست، دکترایش را می‌گیرد. در همان سال - بنا به توصیه فرگه - غرق مطالعه آثار راسل می‌شود. مطالعه *شناسایی ما از جهان خارج* بر وی تأثیر عمیقی می‌گذارد. همزمان (در ۱۹۲۴)، از مطالعه *Principia*، اثری به نام *طرح آغازی منطق ریاضی*^۲ بیرون می‌کشد که در ۱۹۲۹ منتشر می‌شود، و کتابی است که، در کنار *تراکتاتوس*، از نخستین آثاری است که پیشرفت‌های منطق جدید را جدی می‌گیرد.

سرانجام، در سال ۱۹۲۳، دیدار دیگری پیش می‌آید که دوباره از نظر تحول اندیشه کارناپ تأثیر تعیین‌کننده‌ای دارد: دیدار با فیلسوف

۱. *Der Logische Aufbau der Welt*. که به اختصار *Aufbau* می‌گویند - م.

۲. R. Carnap, "Intellectual Autobiography", dans *The Philosophy of Rudolf Carnap*, textes réunis par Paul A. Schilpp, LaSalle (Illinois), Open Court, 1963, P. 9. 2. *Esquisse de logique mathématique*

هامبورگی هانس رایشنباخ^۱ (۱۸۹۱-۱۹۵۳)، که به تازگی کتابی با عنوان *نظریه نسیت و شناخت پیشینی*^۲ (۱۹۲۰) منتشر کرده که از منابع فکری ضد کانت الهام می‌گیرد. کارناپ و رایشنباخ متوجه می‌شوند که هر دو هدف واحدی را دنبال می‌کنند: به کرسی نشانیدن شیوه اندیشه علمی وفادار به قواعد منطق و اجبارهای تجربه، به جای نظروزی فلسفی.

کتاب *Aufbau*، که در سال‌های ۱۹۲۲-۱۹۲۵ نوشته شده، در ۱۹۲۸، پس از ورود مؤلف‌اش به وین و نخستین تماس‌هایش با حلقه وین منتشر می‌شود. کارناپ، که فریفته یکتانگري «خنثی» در کتاب *شناسایی ما از جهان خارج*، نوشته راسل، است تا طرحی را که خود راسل فقط به عنوان یک امکان پیش کشیده بود، یعنی، به قول کواپن، موضوع «مشتق شدن تبیین علمی ما از جهان خارج، بر پایه تجربه حسی، از راه ساختمان منطقی» را، به سرانجام نیکوی آن برساند. به عبارت دیگر، اصل موضوعه این مشتق شدن، در نزد ماخ، با احساس‌گرایی وی، و در نزد راسل، با «پدیده‌گرایی» او ارتباط داشت، در حالی که ابزار صوری کارناپ در بیان این نظر اتکاء به اصول *Principia*، نوشته راسل، است، یعنی تنها شایستگی کارناپ در این میان شهامت اوست. از تدوین قواعدی ساده تا ادعای این‌که می‌توان، بر پایه همین قواعد، مجموعه اشیاء جهان را که درخور تبدیل شدن به موضوع علم هستند، با هدف وحدت بخشیدن به بنای دانش بازسازی کرد، راه درازی در پیش بود.

کارناپ، در پیشگفتار نخستین چاپ *Aufbau*، موضوع مطالعه خود را، در پرتو نبرد برای روشنی، و، بنابراین، در پرتو جریان عقل‌گرایی در عصر بیداری، قرار می‌دهد که نقطه مخالف فلسفه‌های «ناعقل‌گرایی» است که به تازگی باب شده‌اند، و منظور او از این تعبیر، از یک سو،

1. Hans Reichenbach

2. *Théorie de la relativité et Connaissance a priori*

اگرستانسیالیسم هایدگری، و از سوی دیگر، متافیزیک برگسونی مبتنی بر شهود^۱ است. [از نظر کارناب]، ناعقل‌گرایی^۲ باید در این میانه شکست بخورد زیرا نماینده نیروهای گذشته است. در مقابل [این اندیشه‌های گذشته‌گرا]، به عقیده کارناب، پیوندهای عمیقی میان شیوه اندیشیدن علمی - که خود او مدعی آن است - و نگره مدرن وجود دارد که، در همان دوره، در دیگر زمینه‌ها نیز در حال شکوفا شدن است، مانند زمینه هنری (مگر گروپوس^۳، در سال ۱۹۱۹، بائوهاوس را بنا گذاشته^۴)، یا زمینه جنبش‌هایی که «برای به کرسی نشاندن قوالب معناداری از حیات فردی و جمعی، تعلیم و تربیت و سازمان اجتماعی به‌طور کلی» فعالیت می‌کنند، جنبش‌هایی که کارناب نامی از آنها نمی‌برد، ولی به آسانی می‌شود حدس زد که منظور وی جریان‌های سوسیالیستی است. کارناب تصریح می‌کند که: «این جهت‌گیری، به وجود پیوندهایی که آدمیان را به یکدیگر ارتباط می‌دهند اذعان دارد، ولی در عین حال هدف نهایی‌اش توسعه آزادانه فردی است. کار ما [در این کتاب] بر پایه این باور نهاده شده است که چنین نگره‌ای در آینده پیروز خواهد شد»^۵.

از همان نخستین صفحات کتاب، تحلیل کارناب از شناسایی ما از ساده‌ترین اشیای مادی این نکته را روشن می‌کند که چنین اشیایی را می‌توان بر مبنای «عناصر بنیانی»^۶ بی‌که با قواعد معینی با هم ترکیب شده باشند، از طریق «مناسبات بنیانی»^۷ بازسازی کرد. منظور از «عناصر بنیانی» در آیین ماخ کیفیات محسوس‌اند (مثل «این رنگ سرخ») که، به هنگام اندر یافت ما از یک شیء، بر ذهنیت ما تأثیر می‌گذارند، تجاربی کلی و آنی

که کارناب آنها را «حالات زیسته بنیانی»^۱ می‌نامد. پس، پایه هرم، که از احساس‌ها ساخته شده، چیزی است مبتنی بر روان‌شناسی خود ذهن یا فرد^۲.

و اما خود مناسبات بنیانی، کارناب تصمیم می‌گیرد این نقش را به عهده چیزی واگذارد که وی آن را رابطه «شبهات حافظه‌ای» یا «خاطره شبهات»^۳ می‌نامد، که می‌تواند، در بین حالت‌های زیسته بنیانی، روابطی ساخت‌دار بنا نهد. گذشته از این شبهات، مجموعه زبان صوری منطقی مدرن را، که به آن افزوده می‌شود، نیز نباید از نظر دور داشت.

از این لحظه به بعد است که نقشه کتاب *Aufbau* به صورت اجتناب‌ناپذیری شکل می‌گیرد. کارناب، بر پایه گزاره‌هایی بنیانی که محتوای تجارب حسی ما را می‌سازند، در گام اول، اشیای نهفته در روان‌شناسی خود ذهن یا فرد را (که همان ذهنیت به معنای شخصی کلمه^۴ باشد) بازسازی می‌کند، سپس، در گام دوم، اشیای مادی را که خود نتیجه ترکیب منطقی داده‌های محسوس هستند. در گام سوم، به اشیای برخاسته از روان‌شناسی دیگران^۵ (اشخاص دیگر، یعنی جهان ساخته شده از میاندرکنشی اذهان^۶) می‌رسیم، و، در گام چهارم، به اشیای فرهنگی (اخلاقی، زیباشناختی، سیاسی، و مانند این‌ها).

با این همه، در عمل، طرح طبقات بالایی هرم درست ترسیم نشده است. در واقع، مشکل‌تر از همه، ساختن بنیان، یا، به عبارت دیگر، ساختن مجموعه اشیایی است که مبنای آن‌ها در روان‌شناسی خود ذهن، یا خود فرد، نهفته است. به همین دلیل است که کارناب، در *Aufbau*، بخش اصلی کوشش‌هایش را وقف نشان دادن این موضوع می‌کند که

1. intuition 2. irrationalisme

۳. Walter gropius، آرشیکت و نظریه‌پرداز آلمانی تبار آمریکا و بنیادگذار بائوهاوس (Bauhaus) (۱۸۸۳-۱۹۶۹) - م.

* R. Carnap, *The Logical Structure of the World*, Londress, Routiege and kegan paul, 1967, P. XVIII.

1. Elementarerlebnisse 2. autopsychologique

3. "ressemblance mémorielle", "souvenir de ressemblance" =

Ähnlichkeitserinnerung = recollection of similarity 4. subjectivité

5. hétéropsychologique 6. intersubjectif

کیفیتی چون رنگ‌ها را می‌توان برپایه فقط همان عناصر داده شده از آغاز به شیوه منطقی محض تعریف کرد. آیا وی در این کار توفیق می‌یابد؟ ایرادهای متعددی که منتقدان، در سال‌های بعد، بر کوشش‌های وی وارد می‌کنند، نشان می‌دهد که می‌توان در این باره تردید داشت. وانگهی، امکان سریا نگره داشتن داریستی این چنین سنگین و پیچیده بر پایه حس‌گرایی محض - اگر نخواهیم بگوییم بر پایه‌ای سولیپسیستی - از همان آغاز کار بسیار ضعیف به نظر می‌رسد.

ولی، مسئله مهم در این جا نیست. اصل مطلب، در ۱۹۲۸، این است که کتاب کارناپ به اعضای حلقه وین این احساس را می‌دهد که چشم‌انداز گسترده‌ای برای کار فرا روی آنان قرار دارد. و با این چشم‌انداز می‌توان مشکل‌هایی را، که متافیزیک در حل آن‌ها درمانده بود، با روشن کردن قطعی‌شان، از میان برداشت. از جمله این مشکل‌ها، سرشت^۱ واقعیت یا مرزهای محدودکننده شناسایی ما از جهان است.

این جاست که از شور و شوق چیره شده بر پوزیتیویست‌های منطقی، در سال بعد (۱۹۲۹)، متنی جمعی پدید می‌آید که از آن پس با عنوان *بیان‌نامه حلقه وین*^۲ بدان استناد می‌شود.

متن *بیان‌نامه*، که، به علت جلد زرد آن، «جزوه زرد» هم نامیده می‌شود، مؤلف معینی ندارد. فقط پیشگفتار آن به امضای هان، نوربات و کارناپ است. در این پیشگفتار گفته می‌شود که این جزوه به موریتس شلیک - که در آن زمان در وین به سر نمی‌برد و سرگرم دادن کنفرانس‌هایی در کالیفرنیا بود - تقدیم شده تا سپاسی باشد بر تصمیم او

۱. *la nature de la réalité*، واژه nature به معنای طبیعت را، در این‌گونه موارد به

سرشت ترجمه می‌کنیم - م.

2. *Manifest du cercle de Vienne*

برای اقامت در وین و ترجیح دادن آن بر کرسی استادی در بن^۱. این بهانه‌ای می‌شود برای آن‌که مؤلفان جزوه به تشریح خطوط عمده جهان‌بینی خویش بپردازند. عنوان حقیقی جزوه هم البته چنین است: *جهان‌بینی علمی: حلقه وین*^۲.

این اقدام بی‌سابقه نیست. ماخ، در ۱۹۱۱ - همراه با آینشتاین، فروید و هیلبرت - متنی را امضا کرده بود که موضوع آن فراخوانی برای ایجاد انجمنی برای گسترش فلسفه «پوزیتیویستی» بود. از این بیان‌نامه اول، که کسی دنبال آن را نگرفت، در «جزوه زرد» یاد نشده، چون مؤلفان این «جزوه» علاقه‌مند هستند که بر تازگی و بی‌سابقگی برنامه خویش تأکید کنند.

«جزوه زرد» با ملاحظه‌ای آغاز می‌شود که باب طبع لنین می‌توانست باشد: میان متافیزیک، از یک سو، که مؤلفان «جزوه» آن را با الاهیات نزدیک می‌کنند - و روح [عقل‌گرایی] دوران بیداری، از سوی دیگر، تعارضی وجود دارد. از بین مدافعان اخیر این روح عقل‌گرایی دوران بیداری، فقط به نام کسانی چون راسل، وایتهد، جیمز و مارکسیست‌ها اشاره شده است. سپس، از وین بحث می‌شود که به عقیده مؤلفان محل مناسبی برای شکفته شدن جهان‌بینی علمی تازه‌ای است. برای این گزینش چند دلیل آورده شده که از آن جمله است میراث بولسانو (که هان، در ۱۹۲۰ کتاب پارادوکس‌هایی در باب نامتناهی آش را ویرایش کرده است)، تأثیر ماخ و، سرانجام، تدوین برخی از جنبه‌های اندیشه مارکس توسط گروه موسوم به «مارکسیست‌های اتریشی» آدلر و باوئر. نتیجه این‌که می‌بینیم علوم اجتماعی یکسره دنباله‌ای از علوم طبیعت‌اند و با آن‌ها پیوستگی دارند. و اما مؤلفان جزوه، خوشان را، در پیرامون شلیک، به صورت گروهی تعریف می‌کنند که مصمم است به متافیزیک خاتمه

1. Bonn 2. *La Conception scientifique du monde: le cercle de Vienne*

3. *Paradoxes sur l'infini*

بدهد، و در ضمن نگذارد که مسائل علمی ارتباط خود را با عمل از دست بدهند. یا به زبان خودشان: «کوشش‌هایی که برای تجدید سازمان مناسبات اقتصادی و اجتماعی، تأمین یگانگی بشری، نوسازی مدارس و تعلیم و تربیت، صورت گرفته‌اند، با جهان‌بینی علمی رابطه‌ای بسیار نزدیک دارند.»[☆]

بخش دوم «جزوه» با درخواستی به سبک نظری شیهه به سبک زیباشناختی پیروان بائوهاوس، در همان دوره، یعنی شیهه به سبک سازه‌گرایی (تاتلین) و بینش جدید هنرهای تجسمی (موندریان) گشوده می‌شود: «هدف ما روشنی و تمایز و پرهیز از پرداختن به تیرگی‌های دوردست و ژرفاهای ناکاویدنی است. در علم، «عمق» در کار نیست، هر چه هست در همان سطح است.»[☆] جهان‌بینی علمی، با دور ریختن «معماهای حل‌نشدنی»، فقط به فضایل «روشنی‌بخش»، یعنی، تنها به تحلیل منطقی، بساورد دارد. و همین توسل به منطوق هم هست که «آزمونگرایی جدید» یا «پوزیتیویسم جدید» را از «مکاتب مشابه در گذشته»، که جهت‌گیری‌هایشان بیشتر زیست‌شناختی یا روان‌شناختی بوده، متمایز می‌کند.

به عنوان مثال، در برابر کسی که می‌گوید «خدایی وجود دارد»، طرفدار مکتب پوزیتیویسم منطقی نخواهد گفت: «آنچه تو می‌گویی غلط است»، بلکه خواهد گفت: «منظورت از این بیان چیست؟» در واقع، میان دو نوع جمله، به خط تمایز روشنی برمی‌خوریم: «تمایز علوم - که با کمک تحلیل، می‌توان آن‌ها را به گزاره‌هایی در باب داده‌ای آزمونی برگرداند - از متافیزیک، از الاهیات یا شعر، که چون به داده‌ای معینی بر نمی‌گردند

☆ *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, publiés sous la direction d'Antonia Soulez, Paris, PUF, 1985, P. 114.

☆ همان، ص ۱۱۵.

چیزی جز، به اصطلاح، بیان احساسی از زندگانی نیستند»[☆] هر چند که، در این جا، بهتر است میان شعر، که قالب بیان مناسب احساس است، و متافیزیک، که، در تحلیل نهایی، نه ارزش علمی دارد، نه کیفیت واقعی شعری، فرق بگذاریم.

اگر این فرق‌گذاری درست باشد، توفیق تاریخی متافیزیک را چگونه باید تبیین کرد؟ فرض کنیم که این جا با مشکلی روبه‌رو هستیم، مؤلفان «جزوه»، برای روشن کردن این مشکل، می‌کوشند به روان‌کاوی فروید، به نظریه مربوط به «ساخت‌های ایدئولوژیکی» (یعنی به مارکسیسم)، و نیز به راه‌های منطقی محض، متوسل شوند. «سرگردانی»هایی که متافیزیک‌دانان در آن‌ها گرفتار می‌شوند آیا از وابستگی‌های زیادی تنگ و محدودشان به قالب منطقی زبان‌های طبیعی آنان، یا از شیوه‌هایی که آنان به کمک آن‌ها توانایی‌های اندیشه «ناب» را می‌سنجند، بر نمی‌خیزد؟ ضمن همین‌گونه پرسش‌هاست که نظریه کانتی احکام ترکیبی پیشینی، یا تلقی برگسون از شهود همچون قالب برین شناسایی، نیز، به‌طور گذرا افشا می‌شوند. به دور از چنین «سرگردانی»هایی، باید به کار علمی پرداخت: کار علمی عبارت است از اثبات بدهات وحدت علم از راه نشان دادن این‌که مفاهیم علمی را می‌توان فقط بر پایه تجارب حسی خودمان بازسازی کرد. و این، چنان که می‌بینیم، همان برنامه‌ای است که در کتاب *Aufbau* پیشنهاد شده بود.

در بخش سوم بیان‌نامه، مشکل‌های اصلی «حاصل از شاخه‌های متفاوت علوم»، که اعضای حلقه وین مایل‌اند درباره آن‌ها موضع بگیرند، به حسب موضوع، طبقه‌بندی شده‌اند. به عنوان مثال، درباره قضایای ریاضی، نظرشان به نفع تز ویتگنشتاین است که می‌گوید قضایای ریاضی مکررگویی محض‌اند.

☆ همان، ص ۱۱۶.

1. donné

این دلیل که تزهایی که «جزوه» از آن‌ها دفاع می‌کرد در بین خود اعضای حلقهٔ وین نیز اتفاق آراء نداشت. به خصوص، جهت‌گیری سوسیالیستی یا طرفدار سوسیالیسم آن، که اگرچه از نظر کارناپ و نویرات پسندیده می‌نمود، اما در نزد دیگران شوق چندانی بر نمی‌انگیخت. به عنوان مثال، موریتس شلیک، که پس از بازگشت‌اش از آمریکا، «جزوه» را، با احترامی که در آن به وی نشان داده شده است، می‌بیند، با لحن زیادی رادیکال آن موافق نیست؛ و تنش‌های میان او و نویرات در سال‌های بعدی حادثتر می‌شوند.

با این همه، فعالیت «حلقهٔ وین» تا سال ۱۹۳۶ ادامه می‌یابد. از ۱۹۳۰ به بعد، گروه اعضای این حلقه مجله‌ای به نام *از کنتنیس*^۱ هم راه می‌اندازد که به همت مشترک کارناپ و رایشنباخ اداره می‌شود. در این مجله کارهای بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان نزدیک به «حلقهٔ وین»، از جمله نوشته‌های تارسکی و منطق دانان مکتب ورشو، منتشر می‌شود. به ویژه، در شماره دوم‌اش (۱۹۳۱-۱۹۳۲) به متن تحریک آمیزی برمی‌خوریم که این بار فقط امضای کارناپ را دارد، و می‌شود آن را دومین بیان‌نامهٔ حلقهٔ وین دانست.

این متن که عنوان آن *درگذشتن از متافیزیک از راه تحلیل منطقی زبان*^۲ است، و آشکارا بر ضد هایدگر نوشته شده، نوعی اعلان جنگ بر ضد کل متافیزیک است.

منبع الهام این متن، البته، چیز تازه‌ای نیست. کاربرد واژه‌های بی‌معنا، نادرست و فریبنده، چیزی است که برای پی بردن به افشاگران اصلی آن لازم نیست در تاریخ فلسفه به عقب برگردیم و به کسانی چون هابز^۳ یا

سرانجام، در آخرین بخش، تصریح شده است که چنین موضع‌گیری‌هایی به هیچ‌وجه به منظور آن نیست که فلسفه، به شیوه‌ای پوشیده، دوباره از خاکستر خود سر بلند کند. پژوهش‌های حلقهٔ وین را با هر زبانی که تعریف کنیم، منظور از آن‌ها بازآفرینی فلسفه‌ای «به عنوان علم بنیادین جهانشمول، در کنار یگانه قلمرو علم آزمون‌ی، یا بر فراز سر آن، نیست»^۴. در واقع، برخلاف آنچه هوسرل می‌گوید، علوم برای خودشان کافی‌اند. علوم نه نیازی به بنیاد دارند، نه نیازی به این‌که کسی دربارهٔ آن‌ها قضاوت کند، علوم را فقط باید «روشن‌تر کرد»، و این کار هم، از درون، به روش تحلیل منطقی ممکن است. پس، جهان‌بینی علمی، به قول معروف، به نوعی فلسفه در درون خود کار علمی می‌انجامد، نه به نوعی فلسفهٔ علوم که بتواند ادعا کند که بالاتر از علوم قرار گرفته است.

در نتیجه‌گیری بیان‌نامه، مؤلفان آن بر بعد اجتماعی و سیاسی سخنان خویش تأکید می‌کنند. آنان در مقابل مدافعان متافیزیک، که اغلب از هواداران یک نظم اجتماعی منسوخ هستند، خود را به عنوان پیروان آمپیریسمی معرفی می‌کنند که، به عقیدهٔ آنان، «توده‌ها» با آن هم عقیده‌اند و لنگهٔ نوعی «نگرهٔ هوادار سوسیالیسم» است.^۵ جهان‌بینی علمی می‌تواند در همهٔ حوزه‌های زندگانی خصوصی و عمومی، که خواهان سازمان دادن عقلانی به آن‌هاست، به بیان درآید. به عبارت دیگر، این جهان‌بینی «در خدمت حیات است و حیات نیز پذیرای آن».^۶

«جزوهٔ زرد»، که به هنگام برگزاری کنگره‌ای در پراگ، در سال ۱۹۲۹، در مقیاس وسیعی توزیع شده بود، بعد از آن تا حدودی به فراموشی سپرده شد. نخست به این دلیل که آن جزوه بنای کار خودش را بر تفسیری از تراکتاتوس گذاشته بود که خود ویتگنشتاین با آن موافق نبود. سپس، به

۱. Erkenntnis، واژه‌ای است آلمانی به معنای معرفت، شناخت - م.

2. *Le Dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage.*

3. Th. Hobbes

۴ همان، ص ۱۲۷. ۵ همان، ص ۱۲۸. ۶ همان، ص ۱۲۹.

برکلی برسیم؛ فیلسوفانی چون بولتسانو، برتانو، پیرس و ماخ بر همین موضوع تأکید کرده‌اند. ویتگنشتاین، که از خوانندگان آثار ماخ بود، در «رادیکال» تر کردن دید وی در این زمینه کوشید و گفت «بیشتر قضایا و مسائل» به ارث رسیده از سنت فلسفی، «هیچ معنایی ندارند» (تراکتاتوس، بند 4.003).

در داخلی خود حلقه وین، موریتس شلیک را داریم که پیش از کارناپ (۱۹۲۶) مقاله‌ای منتشر کرد با عنوان: «حالات زیسته، شناسایی، متافیزیک» که با این تصدیق تمام می‌شود که متافیزیک، در حدی که مدعی رسیدن به شناختی ماورایی^۱ است، صاف و پوست‌کنده ناممکن است، زیرا طرح چنین شناختی دربر دارنده تناقض در مضمون است. شلیک می‌گوید: «اگر متافیزیک‌دان جز به حالات و تجارب زیسته‌اش، به چیز دیگری تمایل نداشته باشد، می‌تواند به شعر متوسل شود، یا به هنر، یا به خود زندگی [...] ولی ادعای او دایر بر این‌که تجربه‌ای ماورایی را زندگی کرده یا می‌خواهد بکند، درواقع اشتباه گرفتن زیستن با شناختن است، و متافیزیک‌دان، درگیرودار این تناقض دوگانه، سر به دنبال سایه‌هایی خالی از هر گونه واقعیت وجودی است.» هنگامی که متون متافیزیکی از چیزی به نام ذات ماورایی سخن می‌گویند، در بهترین موارد بر غنای زندگی می‌افزایند نه بر شناخت‌های ما. نتیجه این‌که: «به این‌گونه آثار باید ارزش هنری داد، نه ارزش حقیقت‌شناسانه. در دستگاه‌های نظری متافیزیک‌دانان، گاه به علم برمی‌خوریم، گاه به شعر؛ هرگز چیزی که متافیزیک باشد در آن‌ها نیست.»^۳

سرانجام این‌که، ضرورت «درگذشتن» از نزاع‌های متافیزیک‌دانان، و فراتر رفتن از این‌گونه مسائل، مدت‌هاست که ذهن کارناپ را هم به

1. transcendant

* M. Schlick, "Le vécu, la connaissance, la métaphysique", trad. fr. dans *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, op. cit., P. 197.

خود مشغول داشته. کارناپ، در جوانی‌اش از اختراع زبان اسپرانتو، که آن موقع تازه صورت گرفته بود (۱۸۸۷) - و محرکی شده بود برای اختراع نوعی از زبان همانند به نام *latino sine flexione* توسط پشانو (۱۹۰۳) و زبانی موسوم به ido توسط کوتورا (۱۹۰۷) - شور و شوق فراوانی از خود نشان داده بود، و این درواقع شور و شوقی بود نسبت به رؤیای لایب‌نیتس برای دست یافتن به زبانی جهانشمول که آدمیان با به کار بستن آن سرانجام بتوانند واژگانی را به کار ببرند که در آن هر کلمه برای همگان یک معنا داشته باشد، رؤیای صلح‌طلبانه‌ای که، پس از تکان برخاسته از جنگ اول جهانی، فقط در محافل آنارشستی و کشورهای که مدافع انترناسیونالیسم پرولتاریایی‌اند، آثاری از آن باقی می‌ماند. کارناپ، زیر تأثیر فرگه و راسل، به این‌جا می‌رسد که زبان علم واحد بر پایه قوانین منطقی را نمونه‌ای از تحقق این رؤیا به کامل‌ترین شکل آن بشمرد. *Aufbau*، که نخستین اقدام تاریخی برای بازسازی مجموعه شناخت‌های ما در نوعی اسپرانتوی علمی است، بنابراین مظهر پایانی است بر سرنوشت متافیزیک: چون متافیزیک قادر نیست بر پایه آزمون محض بازسازی شود، ناچار به سمت بیهودگی یا «بی‌معنایی» درمی‌غلطد.

موضع کارناپ در باب این نکته، البته، در کتاب کوچکی که همزمان با *Aufbau* منتشر می‌شود، به نام *مشکل‌های ظاهری در فلسفه*^۱ (۱۹۲۸)، به تفصیل آمده است. کارناپ، در این کتاب، با تکیه بر «پدیده‌گرایی»^۲ آن روزی خویش، به عنوان مثال، نشان می‌دهد که نزاع رئالیسم و ایده‌آلیسم - که دو موضع‌گیری از نظر وی همسنگ یکدیگرند و هیچ‌کدام هم درخور اعتنا نیستند - فقط بر گزاره‌های ظاهری، یعنی بر گزاره‌هایی که ما بر پایه

1. *Pseudoproblèmes en Philosophie*2. *Phénoménalisme*. چنان‌که گفته‌ایم، اصطلاح «فنون» را در متون علمی به «پدیده» ترجمه می‌کنیم؛ مباحث «نئوپوزیتیویستی» و «پوزیتیویسم منطقی» نیز مشمول همین قرارداد هستند - م.

بسیطی که مأمور بیان تجارب حسی ما هستند، و بنیان Aufbau از آنها تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر، معنای کلمه به کلی تابع «رابطه‌های استنتاج آن از گزاره بنیانی‌اش، از شرایط حقیقت‌اش، از روش بررسی درستی یا نادرستی آن است»^{*} این تر، که از آن زمان به بعد به نام «اصل قابلیت بررسی درستی یا نادرستی»، که از نظر پیرس و انگلس دور نمانده بود، نامیده می‌شود، اصلی است که، چنان‌که دیدیم، در تراکتاتوس آمده بود (4.024). کارناپ کاربرد زیر را برای این اصل پیشنهاد می‌کند: اگر متافیزیک دانی واژه «بابو»^{*} را به کار برد و سپس بگوید بعضی چیزها «بابو» هستند و بعضی چیزهای دیگر «بابو» نیستند، ما باید از وی بخواهیم که ضابطه آزمونی این‌گونه ادعاها را نشان دهد. اگر ضابطه‌ای در کار نباشد، باید واژه «بابو» را کنار گذاشت. به عقیده کارناپ، بسیاری از واژه‌های متافیزیکی مثل همین مورد «بابو» هستند. در مورد واژه‌هایی چون «خدا»، «ایده»، «من»، «مطلق»، «نبود»، «چیز در خود»، ... همین حکم صادق است. گزاره‌هایی که از این واژه‌ها در آن‌ها دیده شود هیچ معنایی ندارند. این‌ها گزاره‌های ظاهری‌اند.

خطای موسوم به خطای نحوی از این ظریف‌تر است. این نوع خطا در قضایایی نهفته است که واژه‌های سازنده آن‌ها، یک‌به‌یک، معنادار هستند، اما چنان کنار هم قرار گرفته‌اند که گویی از لحاظ دستوری خطایی در آن‌ها نیست، در حالی که از لحاظ نحو منطقی پر از خطا هستند. مثال بارز این‌گونه خطاها این جمله است: «قیصر یک عدد اول است» - که گویای وجود یک رابطه‌همانی در بین نام‌هایی متعلق به مقولات منطقی بی‌رابطه با هم است.^{*} در یک زبان عالی که دستور آن با قواعد منطق

* همان، ص ۱۵۹.

babu

* قابل ذکر است که از نظر کسی چون فرگه، که پیرو فلسفه افلاطون است، وجه منطقی این گزاره قضیه‌ای درست خواهند بود.

فقط حالت‌های تجربه شخصی مان، نه می‌توانیم بپذیریم نه می‌توانیم رد کنیم - مبتنی هستند. او می‌نویسد این نزاع خودش نوعی مشکل ظاهری (Scheinproblem) است، اصطلاحی که بخش اول آن، یعنی Schein اشاره‌ای ضمنی به انتقاد کانت از «ظواهر»^۱ ترانساندانتال عقل دارد.^{*}

چه چیز تازه‌ای در این متن ۱۹۳۱ هست؟ چیزی جز این نیست که متن مذکور می‌کوشد تا برهان‌های منطقی ویژه‌ای را که می‌بایست مبنای بی‌اعتبار کردن مجموع قضایای متافیزیکی قرار گیرند به شکل شایسته‌ای تدوین کند. و برای این کار، کارناپ با توضیحی درباره منظور خودش از واژه «بی‌معنایی» (unsinnig) شروع می‌کند. در واقع، دو نوع قضیه «تهی از معنا» وجود دارد. یک دسته آن‌هایی هستند که در آن‌ها خطاهایی آشکارا خلاف دستور زبان می‌بینیم؛ این گروه را به آسانی می‌توان تشخیص داد. و چندان هم خطرناک نیستند. و گروه دیگر، که بسی بیشتر خطرناک‌اند، آن‌هایی هستند که از لحاظ دستوری خطایی در آن‌ها نیست، بلکه در بردارنده خطاهای منطقی‌اند.

این خطاها نیز به نوبه خود بر دو قسم‌اند: خطاهای معنایی^۲ و خطاهای نحوی^۳. منظور از خطای معنایی این است که اصطلاحی یا واژه‌ای فاقد مرجع استناد آزمونی در گزاره‌ای جا می‌گیرد. کارناپ تصریح می‌کند که: «کلمه فقط هنگامی معنا دارد که گزاره‌های در بردارنده آن را بتوان به گزاره‌های قراردادی^۴ برگرداند»^{*}، یعنی به گزاره‌های بنیانی

۱. واژه Schein، آلمانی، که فرانسویان آن را به "apparence"، یعنی ظاهر بی‌بنیاد، چیزی شبیه به سراب، توجه می‌کنند، در فلسفه کانت، با اصطلاح Erscheinung یا «فنون» = نمود فرق دارد، و نباید این دو را با هم اشتباه کرد - م.

* Kant, Critique de la raison pure, op. cit., "Introduction à la dialectique transcendante", p. 251. 2. sémantique 3. syntaxique

4. protocolaire

☆ R. Carnap, "Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage" trad. fr. dans Manifeste du cercle de Vienne et autre écrits, op. cit., p. 158.

مناسب باشد، ساختن چنین جمله‌هایی ناممکن است. متأسفانه، دستور زبان‌های طبیعی ما از پیشگیری چنین خطاهایی ناتوان‌اند. به همین دلیل هم هست که این زبان‌ها پر از گفتارهای متافیزیک‌دانان هستند.

این‌جا به یک مثال فلسفی نیاز هست. کارناپ این مثال را از متفکری که، در ۱۹۳۱، در آلمان نامش بر سر زبان‌هاست، یعنی از هایدگر، می‌گیرد. یا دقیق‌تر بگوییم، از متن کنفرانس افتتاحی هایدگر در فریبورگ، در ۱۹۲۸، به نام: «متافیزیک چیست؟ چون، در این متن، فراوان به واژه «نیستی»^۱ برمی‌خوریم که کاربردش اشکال دارد. فرض کنیم که این واژه، بالأخره، معنایی منطقی داشته باشد (یعنی منظور از آن قضیه‌ای باشد در وجه منفی باشندگی)، ولی، به این بهانه، نمی‌توان از این واژه نامی برای چیزی ساخت و آن را به وجهی که هایدگر به کار می‌برد به کار برد و گفت: «نیستی چه حالتی دارد؟»، یا «هراس آشکارکننده نیستی است» یا، بدتر از همه این‌ها، گفت: «نیستی خودش نیست می‌شود». از آن‌جا که خود هایدگر، در ضمن، به راحتی اظهار می‌دارد که مسئله «بنیادی»^۲ نیستی، در همه گستره آن، تنها هنگامی طرح می‌شود که از منطق عمومی خارج شویم، کارناپ بیهوده می‌کوشد بر این نکته تأکید کند که چنین متافیزیکی دست‌کم این صداقت را دارد که از هر گونه شیوه اندیشیدن علمی رویگردان باشد.

چون، در واقع، چنین صداقتی ممکن است خواننده را به این خطا بکشاند که بختی برای هایدگر قایل شود. و، کسی چه می‌داند، شاید در این‌جا - دور از چشم علم - به شیوه اندیشه به‌راستی تازه‌ای بر بخوریم؟ کارناپ حتی یک لحظه هم فکر نمی‌کند که چنین احتمالی جدی باشد. و این زحمت را هم به خود نمی‌دهد که به متافیزیک‌دانانی «جدی»^۳ تر و «دقیق»^۴ تر از هایدگر بپردازد و اگر می‌تواند به آنان حمله بکند. از نظر او،

زبان هایدگری نمونه‌ای اعلای متافیزیک کلاسیک است که یکباره بی‌معنا از آب درمی‌آید. البته، این نوعی تعمیم دادن شتاب‌آلود است. ولی کارناپ این ایراد را با دو برهان رد می‌کند. از یک سو، متافیزیک اصولاً فقط می‌تواند بی‌معنا باشد، زیرا قضایای آن در گزاره‌های زبان‌هایی که از نظر منطقی علی‌الاصول ناقص‌اند بیان می‌شوند. از سوی دیگر، متافیزیک‌دانان به‌طور جمعی «این‌گناه را مرتکب می‌شوند» که آگاهانه به دنبال هدفی تناقض‌آمیز هستند: «هدف عرضه کردن شناختی که علم آزمونی هیچ سلطه‌ای بر آن ندارد».^۵

در سرانجام این محکومیت بدون هیچ ملاحظه، هنوز دو مسئله باقی می‌ماند. مسئله نخست به آینده فلسفه برمی‌گردد. اگر به ضرورت «درگذشتن» (Überwinden) از متافیزیک پی ببریم، پرسیدنی است که بر سر فلسفه چه خواهد آمد؟ و جالب است که هایدگر نیز در کنفرانس ۱۹۲۸ خود همین سؤال را پیش کشیده است. او نیز، به شیوه خود، منادی «درگذشتن» از متافیزیک و حرکت کردن به سوی اندیشه‌ای «راستین»^۶ تر، «اندیشه هستی»^۷، است. ولی طرز تلقی او از (Überwindung) گویای نوعی فعلیت دوباره بخشیدن به پرسش فلسفی بسیار کهن است، به عبارت دیگر، منظور وی - دست‌کم تا حدی - این است که همان چیزی که می‌بایست از آن درگذریم نگاه داشته شود. در حالی که موضع کارناپ به کلی چیز دیگری است. منظور کارناپ از «درگذشتن» همانا دور انداختن، و، صاف و پوست‌کنده، حذف کردن است. متافیزیک [از نظر او] آینده‌ای ندارد. کار متافیزیک، از هر لحاظ که بنگریم، تمام است. و آن چیزی هم که باید جای متافیزیک را بگیرد، یعنی روش تحلیل منطقی به شیوه کارناپ، باید گفت که این روش نظریه فلسفی تازه‌ای نیست، روشی علمی است. می‌توان، در صورت لزوم، این روش را «نحو منطقی زبان

* همان، ص ۱۷۲.

1. néant 2. primordial

علم» نامید. مهم، دیدن این نکته است که میان این روش و علم، از این پس، دیگر کمتر فاصله‌ای از لحاظ سرشت وجود ندارد.

مسئله دوم: اگر متافیزیک چیزی جز مجموعه‌ای از مشکل‌های کاذب نباشد، چگونه ممکن است این همه جان‌های ممتاز بشری فریب چنین چیزی را خورده باشند؟ پاسخ کارناپ مثل پاسخ شلیک در ۱۹۲۶ - این است که متافیزیک را باید در جهت هنر دور انداخت. چرا که متافیزیک نوعی «جایگزین» ارزان‌قیمت برای هنر است. نقش متافیزیک همانند نقش هنر، این خواهد بود که به «احساس زندگی» شکل بدهد. بدبختانه - در بیشتر موارد - در انجام دادن این نقش فقط در حد «متوسط» توفیق می‌یابد، به خصوص اگر توفیق‌های متافیزیک را با شاهکارهای موسیقی و شعر مقایسه کنیم. نتیجه‌گیری کارناپ بیرحمانه است: متافیزیک‌دانان، در واقع، «موسیقیدانانی هستند که ذوق موسیقی ندارند.»^{۱۱۷}

این متن ویرانگر بی‌درنگ با توفیقی در اروپا روبه‌رو می‌شود. در ۱۹۳۲، مجله شورویایی زیر پرچم مارکسیسم، خلاصه‌ای از آن را منتشر می‌کند، همراه با گزارشی که نسبت به شیوه برخورد کارناپ با موضوع که، به نظر نویسندگان گزارش، زیادی «فورمالیستی» است لحن انتقادی دارد. همین متن، از ۱۹۳۴ به فرانسه ترجمه می‌شود. در سال‌های بعد، هایدگر می‌کوشد نظرات اصلی این متن را رد کند. یادداشت‌های او، که هرگز نام کارناپ در آن‌ها نیامده، «در گذشتن [Überwindung] از متافیزیک» نام دارد و در فاصله سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۶ نگاشته شده است؛ در این یادداشت‌ها، فروکاستن پوزیتیویستی دوگانه فلسفه به حد نظریه شناخت و تقلیل همین نظریه به آمپیریسم منطقی مورد انتقاد قرار گرفته است. و در

نتیجه‌گیری آمده است که اگر متافیزیک - یا فلسفه به طور کلی - به واقع پایان یافته باشد، پایان این‌ها به هیچ وجه به معنای «پایان اندیشه» نیست. سرانجام، لحظه‌ای هم به واکنش ویتگنشتاین بیندیشیم. از وقتی که وی دوباره در کمبریج مستقر شده (۱۹۲۹)، همواره کوشیده است فاصله‌اش را با حلقه وین حفظ کند. گفت و شنودهای وی با شلیک و وایزمان، در دسامبر ۱۹۲۹ و ژوئیه ۱۹۳۲، نشان می‌دهند که وی دیگر بی‌چون و چرا به اصل «قابلیت بررسی درستی یا نادرستی»، که تئوپوزیتیویست‌ها اصل و نسب‌اش را به وی نسبت می‌دادند، پای‌بند نیست، و دیگر باور ندارد که با اصلاح «قالب منطقی» مشکل‌های فلسفی بتوان امکان طرح این‌گونه مشکل‌ها را از میان برد. ویتگنشتاین، که با «علم‌گرایی» کارناپ سر سازگاری ندارد، از ۱۹۳۲ به بعد دیگر تماسی با اعضای حلقه وین نخواهد داشت.

خود این گروه هم البته همگی با کارناپ موافق نیستند، و این مطلب را از بحث‌های تازه‌ای می‌توان فهمید که از سال‌های نیمه نخست دهه سی در درون حلقه وین درمی‌گیرد.

این بحث‌ها بر سر *Aufbau* درمی‌گیرد، و در جریان آن‌ها تزه‌های آن از دو سو زیر آتش است. بنیان «پدیده‌شناختی» اش، که از «احساس‌گرایی» ماخ و شلیک برخاسته، از نظر نوبرات چندان مستحکم نیست، و وی پیشنهاد می‌کند که بنیانی «فیزیکالیستی» را به جای آن قرار دهند. ولی، این جابه‌جایی، به نوبه خودش، مستلزم پذیرش نوعی «قراردادگرایی» است که شلیک با آن موافق نیست.

این تهاجم - که در صفحات ارکستنتیس بیداد می‌کند - در ۱۹۳۱-۱۹۳۲، هنگامی که نوبرات با نوشتن مقاله‌ای با عنوان «جامعه‌شناسی در فیزیکالیسم» به این فکر حمله می‌برد که «گزاره‌های قراردادادی» را به آسانی می‌توان از بقیه گزاره‌های علمی تمیز داد، علنی

* همان، ص ۱۱۷.

۱۱۷ این یادداشت‌ها در اثر زیر تجدید چاپ شده‌اند:

M. Heidegger, *Essays et Conférences*, trad. fr. Paris, Gallimard, coll. "Tel". 1990, P. 80-115.

می‌شود. نویرات می‌گوید گزاره‌ها را، در واقع، فقط با گزاره‌های دیگر می‌توان مقایسه کرد و نه هرگز با خود ذات واقع. بنیاد یک نظریه علمی بر تجارب زندگی شده نهاده نیست، بلکه بر مجموعه‌ای معین از «قراردادهای» زبان‌شناختی نهاده است. پس، آن دسته از قواعدی که پایه زیرین *Aufbau* را تشکیل می‌دهند، بنابه این تز که پی‌یر دوهم آن را از سر گرفته، می‌توانند جای خود را به قراردادهای «فیزیکالیستی» بدهند که حاصل بهتری دارند و با فکر مشهوری که می‌گوید وجود اشیای واقعی، مستقل از اندریافت^۱ ما، بنیان علم آزمونی را تشکیل می‌دهد سازگارترند. کارناپ، که درستی این ملاحظات را تا حدودی می‌پذیرد، با دو نوشته به پاسخ‌گویی برمی‌خیزد: «زبان فیزیکالیستی به عنوان زبان جهان‌شمول علم» و «روان‌شناسی به زبان فیزیکالیستی». وی که با استنتاج گزاره‌های قراردادی از تجارب نخستین مخالف است، دست‌کم با این فکر موافقت می‌کند که این‌گونه گزاره‌ها را می‌توان با این‌گونه تجارب، از راه توسل به شیوه‌ای از «تأیید»، که از اصل «قابلیت بررسی درستی یا نادرستی» مورد نظر *Aufbau* «لیبرال» تر باشد ارتباط داد.

اما این از نظر نویرات کافی نیست؛ او که با نوشتن مقاله‌ای درباره «گزاره‌های قراردادی» به پاسخ‌گویی برمی‌خیزد، این گزاره‌ها را «ساخته‌های خیال متافیزیکی» می‌نامد، و آن وسوسه «سولیسیتی» نهانی را، که به عقیده وی، در پس پشت اعتقاد به امکان آن‌ها نهفته است، افشا می‌کند.

کارناپ که شکست خورده - یا قانع شده - است، در مقاله‌ای با عنوان «درباره گزاره‌های قراردادی» اذعان می‌کند که اگرچه صرف تصور این‌گونه گزاره‌ها وسیله راحتی برای یادآوری این مطلب است که علم می‌باید، کلاً، بر داده‌های حاصل از مشاهده تکیه کند، با این‌همه، بدون

هر گونه پیشداوری وخیم، می‌توان گزاره‌هایی از نوع دیگر را جانشین آن‌ها کرد. وی، بدین‌سان، رضایت می‌دهد که از «پدیده‌گرایی» به نفع «فیزیکالیسم»، از «احساس‌گرایی» نوع ماخ به نفع «قراردادگرایی» نوع پی‌یر دوهم، دست بردارد - خلاصه از آن نوع تلقی که حقیقت را مطابقت با واقع می‌داند کنار گرفته، به سمت نظریه‌ای بگردد که حقیقت را، برعکس، در انسجام درونی گزاره‌ها فی‌مابین خود می‌داند.

شلیک چنین تمایلی را که به سوی چیزی می‌غلطد که از نظر او شکلی از نسیت‌گرایی است خطرناک می‌شمرد. آیا ما باید هر نوع افسانه‌ای را به بهانه این‌که از نوعی انسجام درونی خلیل‌ناپذیری برخوردار است بپذیریم؟ کارناپ برای پذیرفتن چنین چیزی آماده نیست. ولی مصمم هم نیست که به عقب برگردد، و این نکته از مطالب آخرین کتابی که از وی در وین منتشر می‌شود، به نام *نحو منطقی زبان*^۱ (۱۹۳۴)، پیداست.

این اثر، که پیچیدگی‌ای استثنایی دارد، می‌کوشد تا به تحقق بخش مثبت برنامه مفروض درگذشتن از متافیزیک دست یابد. پس از حذف متافیزیک، پس از خلاص شدن از دست، حتی، واژه «فلسفه» - چنان‌که خواست نویرات بود - باقی می‌ماند ساختن «منطق علم» که می‌بایست جای فلسفه را بگیرد. و از آن‌جا که این منطق چیز دیگری جز نحو زبان علمی نیست، پس، چنین نحوی را باید به وجود آورد آن هم ضمن باقی ماندن در درون زبان علم. یا، در صورت لزوم، چنان عمل کرد که قضایای نحو، مانند قضایای خود متطق، فقط تحلیلی باشند و بس. داعیه اعلام شده کتاب در آغاز آن، دست‌کم، چنین چیزی است.*

در طی راه معلوم می‌شود که تحقق این هدف به مشکل‌های دشواری برمی‌خورد. کارناپ، برای آن‌که کوششی در حل کردن این مشکل‌ها کرده

1. *La Syntaxe logique du langage = the Logical Syntax of Language*

* R. Carnap, *The Logical syntax of Language*, Londres, Routledge and Kengan Paul, 1937, P. XIII.

باشد، هم از «متاریاضیات» ساخته هیلبرت برای اثبات سرشت نامتناقض ریاضیات بهره می‌گیرد، هم، در عین حال از «متامنتق» فراهم شده برای همین منظور از نظر منطقی توسط آلفرد تارسکی (۱۹۰۲-۱۹۸۳)، و نیز از کارهای گودل در درآوردن نحو حساب به صورت قاعده‌بندی‌های حسابی. و این استراتژی، از همان آغاز، وی را وامی‌دارد که به‌طور ضمنی از منطقی‌گرایی مورد نظر استادش فرگه دوری بگزیند.

کارناپ، در پایان راهی که پر از مهلکه‌ها بوده، سرانجام می‌بیند ناچار از اذعان کردن به این حقیقت است که آرمان تحلیلی بودن نحو باید محدودیت‌هایی را بپذیرد. در واقع، اگر S را نشانه زبان معینی بگیریم، هیچ نحو خاص S را نمی‌توان در داخل خود S تصور کرد مگر آن‌که واژگان S آن‌قدر غنی باشد که اجازه چنین کاری را بدهد. خلاصه، صوری کردن^۱ «نیازمند آن است که رشته بی‌انتهایی از زبان‌های همواره غنی‌تر در دست داشته باشیم»^۲.

این نتیجه آخری، بی‌آن‌که برای خود منطقی فاجعه‌بار باشد، مانند «ثورم»‌های گودل در سه سال بعد از آن - به نشان دادن این مطلب کمک می‌کند که داعیه‌های آغازین برنامه منطقی‌گرایی تا حدودی تحقق‌ناپذیر است. نتیجه‌اش روی کارناپ این خواهد بود که وی رادیکال‌ترین جنبه‌های آیین پوزیتیویستی را، به تدریج، «آزاد‌مثنیانه‌تر» کند، یا حتی از آن‌ها دست بردارد (تأییدپذیری و معنا^۳، ۱۹۳۶). و به موازات آن کاری کند که نحو زبان علمی به کمک معناشناسی^۱ بیش از پیش پرورده‌تری - که در ضمن به همان نسبت از فکر گسترش‌پذیری منطقی که از اندیشه‌های فرگه بود دورتر می‌شود - تکمیل گردد (مقدمه بر معناشناسی^۲، ۱۹۴۲؛ معنا

و ضرورت^۱، ۱۹۴۷). این‌ها همه تحولاتی‌اند که بر خورد پیروان آمریکایی کارناپ - و اوّل از همه کواین - با آن‌ها بی‌ان‌قلت‌های شدید نخواهد بود. در این فاصله، کارناپ دوباره مورد حمله قرار می‌گیرد. و این بار، حمله‌کننده فیلسوف اتریشی جوان و عملاً ناشناسی به نام کارل پوپر است. (۱۹۰۲-۱۹۹۴) است.

کارل پوپر عضو حلقه وین نیست. در گردهمایی‌های پنجشنبه شب‌ها هم شرکت نمی‌کند. او، که در وین زاده شده، از ۱۹۲۹ دبیر ریاضیات و فیزیک در یک مدرسه متوسطه است؛ اما، در عین حال، درس‌های هانس هان را درباره ریاضیات در دانشگاه دنبال کرده است. در طی یکی از جلسات سوسیالیست‌ها، پوپر با نویرات دیدار کرده. و با کارناپ و دیگر اعضای حلقه وین رفت و آمدهایی دوستانه دارد و نوشته‌هایشان را با جدیت تمام می‌خواند. پوپر اگرچه مشتاق شنیدن مسائل مربوط به «منطق علم» است، اما نه تزه‌های کارناپ و نه نظرات ویتگنشتاین هیچ‌کدام برای وی قانع‌کننده نیست. پوپر، که خود را با کمال میل هوادار کانت اعلام می‌دارد، و طرفدار رئالیسمی به معنای کامل کلمه است که بیشتر به «چیزها» بپردازد تا به «کلمات»، هم با «قراردادگرایی» نویرات مخالف است، هم با «احساس‌گرایی» ساخ، و این دو را چیزی جز دو شکل متفاوت از یک نوع «سولیسیسم» واحد نمی‌داند.

متافیزیک اگرچه از نظر او علم نیست، ولی به کلی خالی از معنا هم نیست. به عقیده او، به جای آن‌که متافیزیک را به کلی دور بیفکنیم بهتر است دستگاه متافیزیکی را «قطعه‌به‌قطعه» پیاده کنیم. پوپر، البته، برای «اصل اثبات‌پذیری»، که به نظر او از دو جهت گراف می‌نماید، اعتباری قایل نیست. نخست از این نظر که رشته‌های علمی تردیدناپذیری، مانند رشته مکانیک کوانتایی، یافت می‌شوند که اساساً با موضوع‌هایی

1. formalisation

* همان، ص ۲۲۲.

1. Confirmabilité et Signification

2. sémantique

3. Introduction à la sémantique

بی نهایت خُرد سروکار دارند و اصل مذکور را نمی‌توان درباره آن‌ها به کار برد. دلیل دوم این است که این اصل بر این فکر نهاده شده که نظریه‌های علمی بر مبنای تراکم تکرار شونده‌ای از مشاهدات همانند تدوین می‌شوند، به عبارت دیگر، مبنای نظریه‌های علمی نوعی تلقی «استقرایی» کشف است که هیوم آن را به تفصیل مورد انتقاد قرار داده است.

پوپر، بر خلافِ ثئویزیتیویست‌ها، باور ندارد که - به فرض پذیرش نامتناهی بودن جهان در مکان و زمان - یک قانون جهانشمول را هرگز بتوان به کمک مشتق از مشاهدات بر کرسی نشاند و اصالت‌اش را تأیید کرد؛ زیرا چنین قانونی هر قدر هم که بزرگ باشد باز هم متناهی است. فرایندهای دارای سرشت استقرایی نیستند که می‌توانند اعتبار قانون را تعیین کنند، بلکه، عامل این اعتبار، به بیان ساده‌تر، این امر واقع است که ما، با وجود آزمایش‌های منظم، هرگز نمی‌توانیم به موردی مخالف در این باره برسیم. تجربه البته نقشی دارد، ولی این نقش عبارت است از حذف فرضیه‌های بد از راه «ابطال» آن‌ها، نه «تأیید» فرضیه‌های خوب. بنابراین، پیشنهاد پوپر این است که به جای «اصل اثبات‌پذیری» «اصل ابطال‌پذیری» را قرار دهیم که از جمله فوایدش این خواهد بود که تلقی ثئویزیتیویستی علم را با آن چیزی که پوپر، به سهم خود، همچنان واقعیت «عینی» می‌نامد آشتی دهد.

این نظرات در نخستین کتاب وی به نام منطق کشف علمی^۱، که اواخر سال ۱۹۴۳، جزو مجموعه‌ای زیر نظر شلیک و فرانک در وین منتشر می‌شود آمده است. سال بعد، نویرات، در مجله ارگنتیس، به کتاب پوپر، که کارناپ از آن دفاع می‌کند، حمله می‌برد. شاید کارناپ آن زمان در این فکر بوده که با دفاع از پوپر متحدی برای خود دست و پا کند، ولی، اگر هم چنین امیدی داشته، به زودی ناچار شد از آن دست بکشد.

زیرا پوپر سخت مصمم است که استقلال خود را نگاه دارد. وی، از یک سو قصد آن را ندارد که نظرش را نسبت به «اصل تأیید‌پذیری» یا «اصل اثبات‌پذیری» تعدیل کند، زیرا، هر دوی این اصول، به عقیده وی، بر باوری واحد - که باوری خطاست - نسبت به کرامات استقراء نهاده شده‌اند. باوری که کارناپ، به سهم خود، از آن هرگز دست نخواهد کشید، و این چیزی است که در کارهای بعدی وی درباره منطق احتمال به خوبی پیداست.

از سوی دیگر، پوپر هم داعیه نهفته در کتاب نحو منطقی زبان را (مبنی بر واردکردن نحو زبان در علم) به عنوان آرزویی محال محکوم می‌کند، و هم، به طور کلی، هر گونه اقدامی را که هدف از آن بازسازی مجموعه علل واحد در یک زبان مصنوعی باشد. نخست، برای این که ثورم‌های گودل به نظر وی ثابت می‌کنند که چنین زبانی، حتی اگر وجود داشته باشد، این توانایی را که به نیازهای ابتدایی حساب پاسخ دهد هم نخواهد داشت. سپس، به این دلیل که او، از لحظه‌ای (۱۹۳۶) که ترجمه‌های آلمانی کارهای تارسکی در باب معناشناسی را کشف کرده، به این اعتقاد رسیده است که این کارها نشانه اثبات قطعی این نظر است که کلیت فراتر از زبانی را که بیانگر منطق زبان باشد نمی‌توان به زبانی معین برگرداند. وی حتی، با زور آوردن تا حدی به اندیشه تارسکی، تا جایی پیش می‌رود که به تارسکی تبریک می‌گوید که (در مقاله ۱۹۳۱ اش در باب «مفهوم حقیقت در زبان‌های صوری شده») توانسته است اعتبار تعریف کلاسیک حقیقت را، به عنوان «تطابق» گزاره‌های ما با ذات واقع، دوباره برگرداند.

پوپر، در متنی به تاریخ ۱۹۵۵ (که در ۱۹۶۴ منتشر شده)، با عنوان «خط تمایز میان علم و متافیزیک»^{**}، به برشماری نقاط اختلاف خودش با

* به ترجمه فرانسوی این متن در منبع زیر بنگرید:

De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 à nos Jours, Pierre Jacob, Paris, Gallimard, 1980, P. 121-176.

1. Logique de la découverte scientifique

کارناپ می‌پردازد. سپس، بیست سال بعد، در زندگینامه خودنوشت خویش با عنوان *طلبِ ناتمام*^۱ (۱۹۷۴)، سرانجام‌اش به این‌جا می‌کشد که خود را همچون «گشوده» پوزیتیویسم منطقی که بنا به گفته خودش، با کتاب خویش، در ۱۹۳۴، اصلی‌ترین نقاط ضعف آن را به نحوی دقیق افشا کرده است - معرفی می‌کند.^۲

در این بینش، البته، مقداری اغراق‌گویی هست. با این‌همه، حقیقت این است که نئوپوزیتیویسم، در اواسط سال‌های دهه سی، دیگر مرحله‌ای دشوار را از سر می‌گذراند، حتی اگر بگوییم که دشواری‌های فراروی این مکتب فکری فقط به اختلاف‌های اعضای حلقه وین، یا به حملات پوپر، بر نمی‌گردند بلکه ناشی از سرسختی زمانه‌اند.

اعضای حلقه وین، در اتریشی که، از پایان سال‌های دهه بیست، نیروهای راست افراطی همواره در آن رو به پیشرفت هستند، به علت بی‌اعتقادی خویش به خدا، چپ بودن و گاه نیز یهودی بودن‌شان، در واقع آماج ممتاز حمله‌هایی هستند که روزبه‌روز بر شدت آن‌ها افزوده می‌شود. از همان سال ۱۹۳۱، یکی از این اعضا، به نام هربرت فایگل^۳، راه مهاجرت به آمریکا را در پیش می‌گیرد و در آن کشور اقامت می‌گزیند. در همان سال، کارناپ و فرانک، بدون بریدن از دوستان خویش، به پراگ نقل مکان می‌کنند. در ۱۹۳۲، انتخابات در اتریش انجام می‌گیرد و معلوم می‌شود که نازی‌ها به پیشرفت‌هایی دست یافته‌اند. در ۱۹۳۳، هیتلر قدرت را در آلمان به دست می‌گیرد. چند هفته بعد، صدراعظم اتریش، دولفوس^۳، پارلمان را تعطیل می‌کند و نظامی شیهه به نظام فاشیستی برقرار می‌سازد. حزب کمونیست ممنوع اعلام شده. در ۱۹۳۴، سال مرگ

هانس هان، حکم جلبِ نویرات صادر می‌شود. بخت یاری می‌کند که وی در این هنگام در مسکو است. و بنابراین، به جای بازگشت به اتریش، به هلند می‌رود، و از آن‌جا راهی انگلیس می‌شود.

سپس، در ۱۹۳۶، دیگر درام به معنای واقعی کلمه است. در ۲۲ ژوئن همین سال، موریتس شلیک به ضرب گلوله تفنگ در روی پله‌های دانشگاه وین، به دست دانشجویی که دیوانه شده است، به قتل می‌رسد. در مطبوعات ارتجاعی سخن بر سر این است که اندیشه‌های این فیلسوف می‌بایست به همین سرانجام هم بینجامد. این جاست که محیط دیگر در اتریش برای کسی که می‌خواهد آزادانه بیندیشد قابل‌تلف نیست، و بسیاری کسانی که وقوع جنگی را در اروپا پیشاپیش احساس می‌کنند.

پس همین سال ۱۹۳۶ سال عزیمت‌های بزرگ است. کارناپ پراگ را ترک می‌کند تا به نوبه خویش برای اقامت به آمریکا برود و کار دانشگاهی و علمی‌اش را در همان‌جا نیز به پایان می‌برد. به زودی رایشناخ، همپل^۱، گودل، تارسکی، برگمان و فرانک نیز به وی می‌پیوندند. در آغاز سال ۱۹۳۷، پوپر - که پدر و مادرش از یهودیان برگشته به مذهب پروتستان‌اند - نیز راه تبعید را در پیش می‌گیرد. وی تمام مدت جنگ را در زلاندنو می‌گذراند، سپس برای اقامت دائمی به انگلستان می‌رود؛ در انگلیس، با کمک دوستش، فریدریش فن هایک^۲، که اقتصاددان است، مقامی در مدرسه اقتصاد لندن به دست می‌آورد. سرانجام، چند ماهی پس از عزیمت پوپر، فردریش وایزمن نیز در آکسفورد مستقر می‌شود. هنگامی که هیتلر، در مارس ۱۹۳۸، اتریش را تصرف می‌کند حتی یک تن از اعضای حلقه وین هم دیگر در آن‌جا نیست.

ولی، اگرچه حلقه وین بدین‌عنوان مرده - بر اثر تناقض‌های درونی و ضربه‌های تاریخ - روح پوزیتیویسم منطقی، اما، هنوز زنده است. پس از

1. *La Quête inachevée*

2. Herbert Feigl

3. Dörfuss

جنگ، این مکتب به سوی کشورهای انگلیسی زبان می‌کوچد. و در آن جاها، نفوذ پایداری پیدا می‌کند که تاکنون ادامه دارد.

۴. پس از پایان

چهار جریان فلسفی - که با نام‌های روزنتسوايگ، هایدگر، لنین و کارناب مشخص می‌شوند - بدین‌سان، به فکر افتاده‌اند که از متافیزیک «درگذرند»، و این «درگذشت» از متافیزیک هدف اول آن‌ها را تشکیل می‌داده.

باید اذعان کرد که هیچ‌یک از آن‌ها به تحقق کامل این هدف دست نیافته است. ولی، اگر می‌بینیم که فلسفه روزنتسوايگ از متافیزیک به ایمان مذهبی پناه می‌برد، یا هایدگر (از سال ۱۹۳۳ به بعد) به سمت ایدئولوژی حزب ناسیونال-سوسیالیسم درمی‌غلطد و لنین (به مدت پنجاه سال) در قالب جزمیت استالینی متحجر می‌ماند، در این میان، شگفت‌انگیزترین سرنوشت‌ها، سرنوشت پوزیتیویسم منطقی است.

این مکتب، در واقع، برخلاف داعیه‌هایش، به متافیزیک پایان نمی‌دهد، و حتی در پایان دادن به فکر فلسفه‌ای جدا از علم نیز موفقیتی به دست نمی‌آورد. برعکس، نتیجه و تأثیر پیش‌بینی نشده‌اش این خواهد بود که به طرح کانت (یا راسل) دایر بر ایجاد نوعی فلسفه علمی، که به یقین «در راه مطمئن علم» گام بردارد ولی، با همه این‌ها، از عرصه علم متمایز بماند، جان تازه‌ای می‌بخشد. و این اتفاق، به ویژه، در انگلستان و آمریکا پیش می‌آید که در آن جاها فلسفه، از پایان سال‌های دهه سی، بیش از پیش به صورت یک رشته علمی، مثل دیگر رشته‌های علمی، در نظر گرفته می‌شود که تکنسین‌های متخصصی باید بدان پردازند، رشته‌ای که پیشرفت‌هایش گرچه کند اما اجتناب‌ناپذیر است.

این‌گونه نوزایی نوعی فعالیت فلسفی خودبنياد و عاری از

پسچیدگی‌ها، که با اندیشه‌های حلقه وین یا حتی «دومین» مرحله از زندگانی ویتگنشتاین چندان تناسبی ندارد، با این همه، حاصل تصادف نیست. در تبیین آن به این امر واقع می‌توان استناد کرد که آیین پوزیتیویستی، که زائیده سنتی است که سرآغازهایش به فرگه می‌رسد، چه در انگلستان، چه در ایالات متحد آمریکا، زمینه مناسبی برای توسعه خویش پیدا کرده است، و سنت‌های محلی موجودی که این طرز تفکر توانسته است با آن‌ها پیوند بخورد، با دمیدن دم تازه‌ای در آن، به وی اجازه داده‌اند که در پهنه‌های گوناگونی از پژوهش‌های تازه شکفته شود. عادت تازه‌ای که برای نامیدن این پژوهش‌ها با نام‌گذاری عمومی فلسفه «تحلیلی» پا گرفته، با این همه، این خطر را به همراه دارد که با القای فکر وحدت منبع الهام برای همه آن‌ها، شنونده را به اشتباه بیندازد. زیرا، اگرچه فلسفه‌های انگلیسی زبان پنجاه ساله اخیر، همه، از «چرخش زبان‌شناختی» آغاز قرن سرچشمه می‌گیرند، اگرچه همه بر این باور هستند که مشکل‌های اصلی‌شان را می‌توان با تحلیل واژه‌های بیانگر آن مشکل‌ها روشن‌تر کرد، در عوض، در باب گزینش زبانی که می‌بایست برای «دوباره برگرداندن» این مشکل‌ها بدان زبان برای حل نهایی آن‌ها به کار بسته شود، اغلب دچار اختلاف نظر هستند. با اندکی ساده‌انگاری در این زمینه، می‌شود گفت که مکتب مسلط در انگلیسی بیشتر اعتماد خود را در بازگشت به زبان «روزمره»، به معنایی که ویتگنشتاین در مرحله «دوم» می‌فهمید، نهاده است، در حالی که اکثریت فیلسوفان آمریکایی، بیشتر در خط تراکتاتوس و کارناب قرار دارند، و همچنان، به صورت گوناگون، از لزوم دست یافتن به زبانی «عالی» [= ایده آل]، که از نظر آنان همان زبان علم است و فرقی با آن ندارد، سخن می‌گویند.

زمینه مساعد برای ایجاد یک «پیوند» پوزیتیویستی، از حوالی سال ۱۹۰۰، توسط مور و برتراند راسل، در جزایر بریتانیا فراهم شده است.

مور می‌خواهد فلسفه را وادارد که تابع اجبارهای «حس مشترک» باشد، و این تزی است که مور، با مقاله‌ای در ۱۹۲۵، با عنوان «ستایش از حس مشترک»^۱، آگاهانه بیانی تحریک‌آمیز بدان می‌دهد. اما نفر دوم به فیلسوفان توصیه می‌کند که از حد آن چیزی که وی آن را عرصه ویژه آنان می‌شمرد، یعنی تفکر درباره علوم، فراتر روند. از این گذشته، استقرار قطعی ویتگنشتاین در کمبریج (۱۹۲۹) و درس‌های وی در آنجا، در طول بیست سال بعد، دوستان و دانشجویان‌اش را با فکر این که بسیاری از معماهای فلسفی فقط از تخطی از قواعد دستور زبان روزمره سرچشمه می‌گیرند آشنا می‌کند.

پس، از همان آغاز سال‌های دهه سی، شاهد یک جریان «تحلیلی» در فلسفه بریتانیا هستیم. ولی، این جریان در آکسفورد است، نه در کمبریج، که با استفاده از نفوذ تعیین‌کننده یک دانشگاهی آکسفوردی، به نام گیلبرت رایل^۱ (۱۹۰۰-۱۹۷۶) موق می‌شود جایی برای خود باز کند. این شخص، در جوانی‌اش، نخست به فلسفه آلمان، به ویژه به پژوهش‌های منطقی هوسرل - که وی بدان ایراد می‌گیرد که از مسئله «پارادوکس»های منطقی - ریاضی غافل بوده - و نیز به هستی و زمان، نوشته‌های دیگر، که از آن در سال ۱۹۲۹ گزارشی به وضوح انتقادی ارائه می‌دهد، می‌گراید. سپس، در سال‌های بعدی، با ویتگنشتاین آشنا می‌شود و مقاله‌ای با عنوان «اصطلاحات سیستماتیک فریبنده» (۱۹۳۲) منتشر می‌کند که هنوز نشانه‌هایی از جست و جو برای زبانی منطقی‌عالی - که داعیه‌ای به ارث رسیده از راسل و تراکتاتوس بود، که وی بعدها رهاش می‌کند - در آن دیده می‌شود.

همین رایل است که، در ۱۹۳۲، به این فکر می‌افتد که یکی از

دانشجویان‌اش را، به نام آلفرد جولز آیر^۱ (۱۹۱۰-۱۹۸۹)، به وین بفرستد تا او بتواند در آنجا کشف کند که آیین نئوپوزیتیویستی چگونه است. چند ماه بعد، آیر، سرشار از اشتیاق نسبت به نئوپوزیتیویسم، از وین برمی‌گردد و نخستین کتابی را که به زبان انگلیسی به این مکتب اختصاص داده شده است، به نام زبان، حقیقت و منطق^۲ (۱۹۳۶)، می‌نویسد. رایل، که با نظرات اساساً ضدمتافیزیکی این کتاب مخالف است، از آن پس می‌کوشد جلوی آیر را بگیرد و نگذارد او به مقامی در آکسفورد برسد؛ تصدی آن مقام توسط آیر، سرانجام، در ۱۹۵۹ صورت می‌گیرد. در ضمن خود آیر نیز، درست مانند کارناپ، به تدریج تعدیل‌هایی در نخستین مواضع‌اش ایجاد می‌کند، ولی، با همه این‌ها، تا زمانی که زنده است، همچنان نماینده «رسمی» نئوپوزیتیویسم در بریتانیا باقی می‌ماند. کتاب وی، به نام فلسفه قرن بیستم^۳، که در ۱۹۸۲، یعنی در لحظه اوج شهرت آیر، منتشر می‌شود گواهی است بر این که وی همچنان به تعهدهای خویش وفادار است. بخش اصلی کتاب آیر به راسل، مور، ویتگنشتاین، کارناپ، آثار فیلسوفان آمریکایی و فیلسوف انگلیسی، روبن جی. کالینگوود^۴ (۱۸۸۹-۱۹۳۴)، که به تاریخگرایی کروچه نزدیک بود، اختصاص داده شده، در حالی که شرح فلسفه‌های کسانی چون هایدگر، سارتر و مرلو-پوتنی، با برجسب نمایندگان جریانی غیرعلمی (فنونولوژی)، به سرعت برگزار شده است، و از مارکسیسم، فلسفه تأویلی^۵ و استروکتورالیسم هم اصلاً سخنی به میان نیامده است.

از سوی دیگر، رایل - که، از ۱۹۴۷، جای مور را در مدیریت مجله *Mind* گرفته است - بی‌کار نمی‌ماند. او اگرچه با نئوپوزیتیویسم مخالف است، اما، در عوض، آستین بالا می‌زند و گفتار متافیزیک را از غربال

1. Alfred Jules Ayer 2. *Langage, Vérité et Logique*
3. *Philosophie du XX^e siècle* 4. Robin G. Collingwood
5. herméneutique

به ترجمه فرانسوی آن در منبع زیر بنگرید:

G. E. Moore et la Genèse de la philosophie analytique, Françoise Armengaud, Paris, Klincksieck, 1985, P. 135-160. 1. Gilbert Ryle

تحلیل می‌گذرانند. مقاله ۱۹۳۸ او درباره «مقولات» منطقی، و نیز مهم‌ترین کتاب وی، با عنوان *مفهوم ذهن*^۱ (۱۹۴۹)، از نمونه‌های این‌گونه تحلیل انتقادی از متافیزیک‌اند. در کتاب اخیر، تمایز دکارتی جان و تن، به عنوان «افسانه» ای که به اشتباه پیدا شده و می‌خواهد «مقوله» مفهومی خودبنیادی به پدیده‌های ذهنی اختصاص بدهد، رد شده است. به عقیده رایبل، در واقع، وجود جان «در» تن مثل وجود «شبحی در درون یک ماشین» نیست. جان، در قبال تن، درست همان وضعی را دارد که «دانشگاه آکسفورد» در قبال مجموعه ساختمان‌هایی که این دانشگاه از آن‌ها ساخته می‌شود دارد: میان این دو، در واقع، هیچ تمایزی در کنار نیست، مگر تمایز «دیدگاه» یا، به عبارت دیگر، تمایز زبانی.

رایبل، که مخالف دوگانه‌بینی است، با ماتریالیسم هم که به نظر او نوعی تلقی فروکاهنده است، موافقتی ندارد. او، در برابر این دو نوع تلقی، از نوعی بینش رفتارگرا و نومیالیستی از رفتار بشری دفاع می‌کند. رفتار بشری، به عقیده وی، باید همچون یک «کل» در نظر گرفته شود، و این «کل» را باید، از بیرون، به عینی‌ترین و اقتصادی‌ترین وجهی تبیین کرد. نتیجه کاربرد این اصل این خواهد شد که هوش^۲ را نتوان از اعمالی که هوش در آن‌ها تجلی می‌کند جدا کرد، یا «اراده»^۳ از «خواست»^۴ متمایز نباشد، و سرانجام، احساسات را بشود همچون «رویداد»های جامع و کلی شخصیت توصیف کرد.

اثر رایبل - که، در اردوگاه فنومنولوژی فرانسوی، که سخت دلبسته میراث دکارت است، تقابل شدیدی را برمی‌انگیزد - با مضمون پژوهش‌های ویتگنشتاین در مرحله «دوم»، به ویژه با آن دسته از متونی که به صورت دستنوشته از پایان دهه سی دست به دست می‌گشتند، بیگانه نیست. و از همین جا، به طور نامستقیم، مشکلی ایجاد می‌کند که راه حلی

1. *Le Concept d'esprit* 2. *intelligence* 3. *volonté* 4. *volition*

برای آن، در کارهای بعدی رایبل - که، در ضمن، خود را از پیروان استاد کمبریج نمی‌داند - ارائه نشده است. در واقع، سؤال این است که القائات ویتگنشتاین را مبنی بر این‌که باید به مقولات زبان طبیعی اعتماد کرد، چگونه با این امر واقع که خود این زبان پر از اصطلاحاتی است که خودشان ما را وامی‌دارند تا به دوگانگی تن و جان ایمان بیاوریم می‌بایست سازگار کرد؟

به‌رغم معمایی که در طرح این سؤال بدان اشاره می‌شود، استناد به زبان روزمره به‌زودی به قاعده مطلق در نزد همکاران جوان رایبل تبدیل می‌شود. در بین این جوان‌ها، گروهی - که خود رایبل جزو آن نیست - کم‌کم، در آغاز سال‌های دهه پنجاه شکل مستقلی پیدا می‌کند و به نام مکتب آکسفورد معروف می‌شود. برجسته‌ترین اعضای آن، که مبتکر فلسفه زبان «روزمره»‌اند، عبارت‌اند از: جان لانگشا آستین (۱۹۱۱-۱۹۶۰)، و پیتر فردریک استراوسون^۱ (متولد ۱۹۱۹).

آستین، بنیادگذار گروه، مطالعاتی انجام داده که وجه شاخص آن‌ها زبان‌شناسی تاریخی [= فیلولوژی] با نگاه زبان‌شناسی جدید [linguistique] است. او، در دم‌دم‌های آغاز جنگ جهانی دوم، آرمانی را برای خودش تعیین می‌کند که همانا رسیدن به روشنی و صلابت^۲ در کاربرد واژه‌هاست. آستین که از نظریات رایبل و نظریات ویتگنشتاین، در مرحله «دوم» یکسان فاصله می‌گیرد - گرچه سخن‌اش خواننده را اغلب به یاد ویتگنشتاین می‌اندازد که هرگز هم نامی از او نمی‌برد مگر آن‌که با طعنه‌ای همراه باشد - هم نسبت به «زبان زرگری» علم‌پژوهان نئوپوزیتیویست بی‌اعتماد است، هم نسبت به «تاریکی»‌های متافیزیک کلاسیک. سرانجام این‌که، وی، اگرچه اولین مترجم کتاب بنیادهای حساب، نوشته فرگه، به انگلیسی بوده، اما بالاتر از همه با رویای زبان

1. Peter Frederick Strawson 2. *rigueur*

عالی، که به صورت مصنوعی ساخته شده باشد، مخالف است. از آنجا که همه زیربوم‌های اندیشه بشری، از قرن‌ها پیش، در همین زبان روزمره ثبت گردیده، چگونه ممکن است که یک تن تنها بنشیند و در عرض چند ساعت زبانی بهتر از آن بسازد؟

پس، فیلسوف، به عقیده آستین، باید راه حل مسایلی را که برای خودش مطرح می‌کند بگوید؛ مسائلی که همه هم نامشروع نیستند - و این راه حل را باید از خلال تحلیل دقیق آنچه «جمله‌های» ما می‌خواهند بیان کنند جست. فیلسوف، برای انجام دادن این کار، نیاز ندارد که دست و بالش را با تبحر تاریخی ببندد، یا به «ظرافت»های تحلیل منطقی-ریاضی بیهوده متوسل شود. کافی است یک فرهنگ‌واژگان خوب، که «مخزن» همه اطلاعات ممکن در باب کاربرد درست کلمات باشد، در اختیار داشته باشد، و به کمک کارگروهی دایمی تعیین کند که کاربرد او از واژه‌ها آیا مورد قبول همگان هست یا نه.

آستین، که نسبت به همه نظریه‌های شکل گرفته دیدی شکاکانه دارد و آموزش خود او نیز بیشتر شفاهی است، در زنده بود خویش جز چند مقاله نادر چیزی منتشر نمی‌کند. این مقاله‌ها پس از مرگ زودرس وی، به همراه کنفرانس‌های اصلی اش، در سه کتاب منتشر می‌شوند که تا مدت‌های مدید بر منظره فلسفه در انگلیس تأثیری بارز بر جای خواهند گذارد: نوشته‌های فلسفی^۱ (۱۹۶۱)، زبان اندریافت^۲ (۱۹۶۲)، و آنجا که گفتن همان عمل کردن است^۳ (۱۹۶۲).

این اثر سوم، که زاینده کنفرانس‌های مؤلف آن در دانشگاه هاروارد است، بر مبنای این مشاهده - مشاهده‌ای ضد نظریه‌های نئوپوزیتیویستی زبان - از امر واقع نهاده است که نقش سخن کمتر شرح حالت‌های اشیاء (یعنی گزاره‌های «مشاهده‌گر» یا اخباری) است، بلکه بیشتر عبارت از این

است که خودش کاری انجام دهد؛ مثلاً جمله‌هایی که بیانگر درخواست، وعده، اجازه دادن، و مانند این‌ها، هستند چنین‌اند (یعنی گزاره‌های «عمل‌کننده»). این جمله‌ها، که نه درست و نه نادرست‌اند، ممکن است به نتیجه‌ای بینجامند یا نینجامند، و این بستگی دارد به این‌که گوینده و شنونده آن‌ها چگونه تعبیرشان خواهند کرد. آستین از این‌گونه ملاحظات خود نظریه اصیلی در باب چگونگی بیان^۱ بیرون می‌کشد که بر طبقه‌بندی اعمال زبانی (speech acts) به سه دسته متمایز نهاده است: «گویی»^۲، «ناگویی»^۳ و «پرگویی»^۴. با بیان این نظریه در کتاب آنجا که گفتن همانا عمل کردن است، در کنار آواشناسی^۵، نحو و معناشناسی، عرصه تحقیقی تازه‌ای برای زبان‌شناسی جدید گشوده می‌شود که همان عرصه «پراگماتیک» (اصطلاحی که از ۱۹۳۸ توسط فیلسوف آمریکایی چارلز موریس^۶ ساخته شد) است که موضوع آن دیگر زبان، به عنوان دستگاهی بسته، نیست بلکه مجموعه کاربردهایی است که ما، در این یا آن شرایط معین، می‌توانیم داشته باشیم. این مبحث جدید «پراگماتیک»، که با کارهای یکی از پیروان آمریکایی آستین - فیلسوفی به نام جان راجر سِرل^۷ (متولد ۱۹۳۲) - که، در کتاب اعمال زبان^۸ (۱۹۶۹) خویش، می‌خواهد نشان بدهد این کاربردها زیر تنظیم قواعدی ضمنی ولی دقیق قرار دارند - و نیز با کارهای معناشناسان متعدد، شور و شوق تازه‌ای یافته، از آن زمان به بعد، به توسعه شایان توجهی رسیده است. در صفحات آینده به تأثیر همین مبحث در کارهای کارل اوتو آپل^۹ و یورگن هابرماس خواهیم رسید.

شکی نیست که دست‌کم یک فیلسوف انگلیسی، برتراند راسل، هست که آشکارا - و از همان اول - با این سبک از پژوهش که زیادی، به

1. énonciation 2. locutoire 3. illocutoire 4. perlocutoire
5. Phonologie 6. Charles Morris 7. John Roger Searle
8. Les Actes de langage 9. Kari Otto Apel

1. Écrits Philosophiques 2. Le Langage de la perception
3. Quand dire, c'est faire

می‌بینیم که استراوسون، به شیوه‌ای بسیار کانتی، اعلام می‌دارد که نه فقط به زبان جاری، بلکه حتی به شرایط امکان این زبان، یعنی به انگاره‌های مفهومی نهفته در لایه‌های زیرین شیوه سخن گفتن ما از جهان، علاقه‌مند است. در واقع، به همین دلیل، نتیجه‌گیری اثر مذکور در قالبی که بیشتر رفتارگرایانه است قرار دارد، زیرا، به عقیده استراوسون تنها واقعیات موجود اجسام مادی و اشخاص حقیقی‌اند. یک ربع قرن بعدتر، یکی دیگر از جستارهای وی، به نام *تحلیل و متافیزیک*^۱ (۱۹۸۵)، تأییدکننده این مطلب است که اگرچه روش آستینی روشنگری زبان‌شناختی مفاهیم از نظر وی ابزار تحلیل بی‌بدیلی است که چیزی جایش را نمی‌گیرد، اما همین ابزار را می‌توان در خدمت طرح هستی‌شناسانه‌ای قرار داد که از برقراری پیوند مجدد با سنت مرکزی فلسفه کلاسیک باکی ندارد.

فلسفه زبان «جاری»، با وفاداری‌اش به میراث مور، به مطالعه مسائل اخلاقی برخاسته از زندگی روزمره نیز علاقه نشان می‌دهد. از ۱۹۵۲، کتابی از ریچارد هیر^۲ به نام *زبان اخلاق*^۳ در دست هست که راه را برای پژوهش‌هایی درباره منطقی‌گزینش‌های اخلاقی‌مان، می‌گشاید، پژوهش‌هایی که مورد توجه استراوسون (آزادی و کسینه‌توزی^۴، ۱۹۷۴) و برنارد ویلیامز^۵ (*اخلاق و حدود فلسفه*^۶، ۱۹۸۵) هم هستند. یک فیلسوف دیگر، به نام مایکل دامت (متولد ۱۹۲۵)، نیز، به سهم خود بر پایه این اعتقاد که روش «تحلیلی» را می‌توان در زمینه مشکل‌های سیاسی و اجتماعی به شیوه‌ای سودمند به کار برد، خودش دست به کار می‌شود تا، در حاشیه کارهایش در باب فلسفه زبان فرگه، با مشارکت در بیکار بر ضد انواع صور نژادگرایی، در قالب شورای همبستگی برای رفاه مهاجران، و با نگارش جستاری در مورد مراسم قانونی رأی دادن، نمونه‌ای ارائه دهد.

عقیده او، منحصرأ بر تحلیل زبان‌شناختی نهاده شده مخالف است. راسل که پوپر با حملات وی در این مورد به خصوص هماواز است - در واقع، دیدهای آستین و شاگردان وی را به همان اندازه نظریات وبتگنشتاین، در مرحله «دوم» از تحولات فکری‌اش، جالب می‌داند و این دیدها را، به شیوه‌ای که گویی می‌خواهد آن‌ها را از سر خود واکنند، به همان نظریات برمی‌گرداند. از نظر پوپر، این شیوه تمرکز بر «جزئیات بی‌اهمیت و به‌ویژه بر معنای کلمه‌ها»، شیوه جدیدی از «اسکولاستیک»^{*} است. با این همه، باید گفت فلسفه زبان روزمره یا «عادی»، چنان‌که آثار استراوسون به نوبه خود نشان می‌دهند، دشمن فلسفه به معنای خاص کلمه نیست.

استراوسون، که از آستین نظریه‌پردازتر، و، در این معنا، به رابیل - که کرسی استادی‌اش را در آکسفورد از ۱۹۶۸ به عهده می‌گیرد و تا ۱۹۸۷ در آن تدریس می‌کند - نزدیک‌تر است، نخست مؤلف مقاله‌ای به نام «درباره فعل استناد»^{*} (۱۹۵۰) است که به‌طور کامل به بررسی انتقادی مجدد تحلیل راسل از «اصطلاحات دلالت‌کننده» اختصاص دارد. ولی شایستگی اصلی وی این است که نوعی توجیه روش‌شناختی بر تکنیک آستین، که اغلب کاری آزمون‌ی بوده، افزوده است که خود آن تکنیک فاقد آن بود. این توجیه‌ها در کتابی به نام *افراد*^۱ (۱۹۵۹) آمده‌اند، کتابی که تا حدودی به حالت تحریک‌آمیز خود را به صورت «جستار متافیزیکی توصیفی» عرضه می‌کند.

ظاهر شدن مجدد اصطلاح «متافیزیک» در این جا، نشانه بارز این امر واقع است که تزه‌های حلقه وین دیگر به فراموشی سپرده شده‌اند. ولی، با این همه، نباید فکر کرد که همه دوباره به کانت برگشته‌اند، حتی اگر

* K. Popper, *La Quête inachevée*, op. cit., P. 121.

* ترجمه فرانسوی‌اش در منبع زیر آمده:

Peter F. Strawson, *Études de logique et de linguistique*, Paris Éd. du Seuil, 1977, P. 9-38. 1. *Les individus*

1. *Analyse et Métaphysique* 2. Richard Hare
3. *Le Langage de la morale* 4. *Liberté et Ressentiment*
5. Bernard Williams 6. *L'Éthique et les Limites de la philosophie*

چنین اقداماتی، در زمان خودش، می‌توانست راه را برای برقراری گفت‌وگو با سارتر و فوکو بگشاید: با همه این‌ها، یکی از خصلت‌های ذاتی عمده فلسفه بریتانیا از نیم قرن پیش تاکنون همچنان این است که این فلسفه به بقیه اندیشه در اروپا، که خودش آن را اندیشه «قاره‌ای» توصیف می‌کند، و به‌ویژه، به اندیشه فرانسوی، که هیچ‌کدام از نمایندگان‌اش، به تقریب، از سوی وی به دیده التفات نگریسته نمی‌شوند، بی‌اعتناست.

این نگره، که از سوی فرانسویان با بی‌اعتنایی مشابهی نسبت به اغلب همکاران «جزیره‌نشین» شان تقویت می‌شود، و نگره‌ای است از هر دو سو تعدیل‌ناپذیر، سرانجام به این جا کشیده است که میان دو کشور «مغاک» فلسفی پدید آرد. شاهد این قضیه، در ۱۹۵۸، گفت و شنود کور لال‌آسایی است که دیدار به یادماندنی همان سال در روآیومون^۱، که میان فیلسوفان «تحلیلی» و «نمودشناسان»، برگزار شده، بدان می‌انجامد؛ یا، اخیراً، تقابل پرسروصدایی است که برخی از دانشگاهیان کمبریج در زمینه اعطای یک دکترای افتخاری به ژاک دریدا به راه انداختند.

وجود چنین مغاک ژرفی فقط تأسف بار نیست. این مغاک بیشتر از آن‌رو خلاف امید عادت می‌نماید که، به گفته درست دامت^۲، نیای فلسفه تحلیلی انگلیسی زبان فرگه است، که در ضمن پدربزرگ فلسفه نئوپوزیتیویستی «قاره‌ای» نیز هست، و، با تأثیری که بر تلقی فلسفی پژوهش‌های منطقی گذارده، یکی از الهام‌دهندگان فنومولوژی هوسرلی است، که در فرانسه و کشورهای لاتینی پیروان بسیار دارد. ولی، بی‌گمان هنوز باید زمان بگذرد تا یک چنین «دورنما سازی» تاریخی از گرایش‌های اصلی فلسفه معاصر، از هر دو سوی مانس^۳، پذیرفته آید.

رواج پوزیتیویسم منطقی در آمریکا - که به پیشنهاد کارناپ در کتاب تأییدپذیری و معنا، یعنی نخستین متنی که او مستقیماً به زبان انگلیسی نوشته است، بیشتر «آمپیریسم منطقی» نامیده می‌شود - به علت جهت‌گیری اغلب پراگماتیستی فلسفه آمریکایی از آغاز قرن ما تسهیل شده است.

درواقع، پراگماتیسم ویلیام جیمز (وفات در ۱۹۱۰) و پیرس (وفات در ۱۹۱۴)، تا جنگ دوم جهانی، جنبش مسلط فکری در دانشگاه‌های آن سوی اقیانوس اطلس بوده. این طرز تلقی، به درجات متفاوت، الهام‌دهنده «رنالیسم نوین» (۱۹۱۲) در آثار کسانی چون رالف بارتون پری^۱ (۱۸۷۶-۱۹۵۷) و ویلیام پیرل مونتگ^۲ (۱۸۷۳-۱۹۵۳) و نیز «رنالیسم انتقادی» (۱۹۲۰) در نوشته‌های آرتور او. لاجوی^۳ (۱۸۷۳-۱۹۶۲) و جورج سانتایانا^۴ (۱۸۶۳-۱۹۵۲) شده است. این پراگماتیسم حتی - چون نمی‌شود باور کرد - بر آرمان «جماعت‌گرایی» یکی از دوستان جیمز و پیرس، فیلسوف و منطق‌دانی به نام جوسایا رویس^۵ (۱۸۵۵-۱۹۱۶)، که در ضمن مدافع ایده‌آلیسم مطلق و عمیقاً مذهبی بود، تأثیر گذاشته است. ولی، دو اثری که پراگماتیسم در آن‌ها به کامل‌ترین وجهی شکوفا شده عبارت‌اند از آثار جان دیوئی^۶، مهم‌ترین فیلسوف آمریکایی نیمه اول قرن، و کلارنس ایروینگ لوئیس^۷ - که پس از آن که نخست شاگرد و سپس دستیار رویس در دانشگاه هاروارد بود به یکی از اساتید کواین تبدیل می‌شود.

دیوئی (۱۸۵۹-۱۹۵۲)، که شناسایی را چونان ابزاری می‌داند که بشر در پرتو آن هم می‌تواند با جهان تطبیق یابد و هم جهان را دگرگون کند، ترجیح می‌دهد که نخستین آیین خود را «ابزارگرایی» بنامد. وی، در

1. Ralph Barton Pery 2. William Pepperell Montague
3. Arthur O. Lovejoy 4. George Santayana 5. Josiah Royce
6. John dewey 7. Clarence Irving Lewis

1. Royaumont
* Michael Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique*, (1988), trad. fr. Paris, Gallimard, 1991. 2. Manche

شیکاگو - جایی که او پیش از آمدن‌اش به دانشگاه کلمبیا و تدریس در آن از ۱۹۰۵ تا ۱۹۳۰، در سال‌های ۱۸۹۴ تا ۱۹۰۴ در آن اقامت داشته - مدرسه‌ای «آزمایشی» تأسیس می‌کند که به کمک آن هم می‌تواند روش تازه‌ای در پرورش کودکان ابداع کند و هم به پژوهش‌های بدیعی در زمینه منطق و روان‌شناسی، و سرشت هوش، بپردازد. اگرچه این پژوهش‌ها، هم از آغاز، بر روابط اندیشه و آزمون متمرکز هستند، اما به هیچ‌وجه از جریان‌های بزرگ ایده‌آلیسم اروپایی جدا نیستند. دیوئی، که در جوانی‌اش تحت تأثیر مطالعات خویش در آثار کانت و هگل قرار گرفته، مانند هگل، به نوعی بینش «کلیت بخش» از واقعیت‌گرایی دارد. جای پای این داعیه نظرورزانه را در کتاب *هنر به عنوان تجربه*^۱ (۱۹۳۴) و، به‌ویژه، در آخرین اثرش به نام *منطق: نظریه تحقیق*^۲ (۱۹۳۹)، که نوعی «حاصل جمع» با ابهتی از تحقیقات در نظریه علم است که می‌کوشد عام‌ترین قوانین کشف علمی را بیان کند می‌توان دید.

در عین حال، نیروی خستگی‌ناپذیر و شدت اعتقاد دیوئی به جریان تکامل و پیشرفت از وی چهره‌ای نمونه از لحاظ تلقی نوعاً آمریکایی فلسفه که خمیره‌اش از انسان‌گرایی و خوش‌بینی است می‌سازد. برای خلاصه کردن ویژگی‌های این تلقی از فلسفه، هیچ‌چیز از سخن خود دیوئی در کتاب *دموکراسی و تعلیم و تربیت*^۳ (۱۹۱۶) بهتر نیست که درباره فلسفه می‌گوید که فلسفه دقیقاً می‌باید به «نظریه عمومی تعلیم و تربیت»^۴ تبدیل شود، ضمن این‌که تأکید می‌کند که توسعه تعلیم و تربیت، خودش، به شیوه‌ای درون‌ذات، به پیشرفت دموکراسی بستگی دارد.

دیوئی - مانند ثوپوزیتیویست‌ها، که البته در بسیاری نکات با آنها

اختلاف نظر داشت - نگران این است که علوم اجتماعی را از علوم دقیق جدا کند، و به همین دلیل فقط به این اکتفا نمی‌کند که اصول تفکر خویش را در باب روش‌شناسی علوم دقیق به علوم اجتماعی تعمیم دهد. اثر دیوئی - که متکی بر نظری است که می‌گوید جامعه به‌طور کلی «آزمایشگاه» تدوین اندیشه است - در نشان دادن این موضوع می‌کوشد که اصل احترام‌گذاری به تجربه به هیچ‌وجه از نگرانی نسبت به آزادی فردی و همبستگی جمعی، به‌ویژه به نفع ناپره‌مندترین قشرهای مردم، جدا نیست. این اثر، از این دیدگاه، نخستین اقدام اصیل برای ساختن «سیاست» پراگماتیستی است که وابستگی نزدیکی به تلقی آزمایش‌گرا و سودمندی طلب‌شناسایی، که خود آن از پیرس و جیمز به ارث رسیده است، دارد.

سرانجام این‌که، دیوئی بر آن بود که باورهایش را تا آخر در زندگی عملی کند، و به همین دلیل، در طول زندگانی‌اش، درازش، تردیدی برای مشارکت در اقدام‌های مبارزه‌جویانه متعدد به خود راه نداد؛ او، از این نظر، مانند راسل بود، ولی، برخلاف راسل، از انسجام عمیق تعهدات‌اش با دیگر بخش‌های فلسفه‌اش دفاع می‌کرد. دیوئی، که کششی به سوی مناطقی از جهان داشت که در آنها شکل‌های تازه‌ای از سازمان اجتماعی ابداع می‌شود، در طول سال‌های دهه بیست به چین، ترکیه، مکزیک و شوروی سفر می‌کند، و در کشور اخیر به مطالعه ابداعات نظام تعلیم و تربیت‌اش می‌پردازد بی آن‌که، برخلاف پیرو و دوستش‌اش سیدنی هوک^۱، به نظریات مارکسیستی بگردد. وی حتی، در ۱۹۳۷، ریاست هیئتی را در مکزیکو می‌پذیرد که هدف آن بررسی میزان اعتبار اتهام‌های وارد بر تروتسکی در دوره محاکمات مسکو بود، هیئتی که پس از تحقیق نظر خود را دایر بر «بی‌گناهی» متهم اعلام داشت. آثار دیوئی - که مانند

1. *L'Art comme expérience* 2. *Logique: théorie de l'enquête*

3. *Démocratie et Éducation*

4. John Dewey, *Démocratie et Éducation*, trad. fr., Pairs, Armand Colin, 1990.

آثار راسل، که وی با او به جدل هم برخاست، بسیار وسیع و متنوع است، اکنون که نگاه می‌کنیم، تا حدودی قربانی پراکندگی خویش شده؛ و این یکی از دلایل روشن‌کننده این معناست که همین آثار، تا حدی نامنصفانه، امروزه روز نیز دستخوش فراموشی‌اند، در حالی که چیزی از اهمیت و فعلیت آن‌ها کاسته نشده است.

در اثر لوئیس (۱۸۸۳-۱۹۶۴)، در عوض، خواننده با احساس بزرگ‌تری از وحدت روبه‌روست: این اثر اساساً به تدوین نوعی تلقی پراگماتیستی منطقی صوری، که در عین حال زیر تأثیر پیرس و راسل قرار دارد، اختصاص یافته. لوئیس، از ۱۹۱۰، به توصیه راسل، جلد اول اصول ریاضیات را می‌خواند. سپس به نگارش نخستین تاریخ منطقی صوری (۱۹۱۸) می‌پردازد، ضمن این‌که پژوهش‌هایی شخصی را درباره معانی گوناگون مفهوم کلی «تضمن»^۱ پیش می‌برد. لوئیس، که در تمامی عمر خویش در دانشگاه هاروارد تدریس می‌کند، در ۱۹۴۲، در همان دانشگاه از همراهی و ایتهد، که کار دانشگاهی‌اش را پس از انتشار دادن مهم‌ترین اثرش پروسه و واقعیت^۲، در همان‌جا به پایان می‌برد برخوردار می‌شود، کتاب و ایتهد جستار جهان‌شناسی وسیعی است که کانون مرکزی آن را ادراک امر واقع به عنوان «شدن» تشکیل می‌دهد. این دو با هم این مؤسسه معتبر را به نخستین دانشگاهی که مطالعه فلسفه در آن زیر سلطه منطقی و نظریه علم قرار خواهد گرفت تبدیل می‌کنند، و این الگویی است که، پس از جنگ، توسط اغلب دانشگاه‌های آمریکایی تقلید خواهد شد.

در ضمن، در همین هاروارد است که ویلارد و ان اورمان کواین^۳ جوان (متولد ۱۹۰۸)، زیر نظر لوئیس و ایتهد، تحصیلات عالی‌اش را انجام می‌دهد و سپس، به نوبه خود، در همان‌جا به استادی مشغول می‌گردد. کواین، که در سنین زودرسی به جهان‌بینی روشن و دقیقی گراییده، در سن

بیست‌سالگی کتاب اصول ریاضیات را می‌خواند، و نخستین مقاله‌اش را (۱۹۳۰) به بررسی کارهای ریاضی‌دان فرانسوی، ژان نیکود^۱، اختصاص می‌دهد. سپس، بنا به توصیه هربرت فایگل، با استفاده از بورس مسافرتی که در پاییز ۱۹۳۲ به وی داده شده تا ماندن آیر، و همزمان با او - به اروپای مرکزی برود، به اتریش سفر می‌کند. در وین، کواین از محضر درس شلیک استفاده می‌کند و (در ژانویه ۱۹۳۳) گزارشی در برابر اعضای حلقه وین می‌دهد. در ماه مارس بعد، به پراگ می‌رود تا با کارناپ، که بعدها از دوستان و پیروان‌اش می‌شود، دیدار کند؛ سپس به ورشو سفر می‌کند تا با لوکازویچ، لسنیوسکی و تارسکی آشنا شود.

هنگامی که، در پایان این دورگردی‌ها، به آمریکا برمی‌گردد خودش خویش را از پیروان پوزیتیویسم منطقی می‌شمرد. و به یک معنا، در تمامی مدت عمرش نیز چنین خواهد بود حتی اگر می‌بینیم که، از ۱۹۳۹ به بعد، احساس می‌کند که با تحول فکری کارناپ کاملاً موافق نیست، زیرا کارناپ، به دلیل علاقه روزافزون‌اش به معناشناسی و منطق احتمالات، به تدریج، از برنامه آغازین خویش دور می‌شود. البته کواین هم قبول دارد که این برنامه را باید تعدیل کرد، ولی فقط در مقاله‌ای به تاریخ ۱۹۵۱، با عنوان «دو اصل جزمی آمپیریسم»^۲ است که کواین بیان تازه‌ای از آن را پیشنهاد می‌کند.

حال ببینیم این دو «اصل جزمی» که برای نجات آمپیریسم، یعنی برای محافظت از آن در برابر هر حمله انتقادی، باید کنارشان گذاشت کدامند؟ نخستین اصل عبارت است از باور داشتن به وجود فاصله‌ای عمیق و

1. Jean Nicod

* ترجمه این مقاله در اثر زیر آمده است.

De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 à nos Jours, op. cit. p. 87-113.

[ژ. و. اورمان کواین، دو حکم جزمی تجربه‌گرایی، ترجمه منوچهر بدیعی، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۷۸، سال دوم، ۱۳۷۴، ص ۲۵۱-۲۷۷.]

1. implication 2. Procès et Réalité 3. Willard Van Orman Quine

که آشکارا به کارهای بی‌پرده‌ی می‌پردوهم و امیل می‌رسون^۱ استناد می‌کند. ولی البته از آن‌ها فراتر می‌رود، برای این‌که نه تنها در مورد فیزیک (چنان‌که دوهم آن را می‌طلبید) بلکه در مورد مجموعه علوم، شامل منطق و ریاضیات، به کار می‌رود.

این آیین، سرانجام، به دو نتیجه مهم می‌انجامد. اولین آن‌ها تر مربوط به کم-تعیین‌پذیری نظریه‌ها از تجربه است. نظریه‌های متفاوت متعددی می‌توانند گزارشی به همین اندازه خشنودکننده از همین واقعیات آزمایشی ارائه دهند: همین مشاهده کافی است تا ما حق نداشته باشیم این ادعا را پیش بکشیم که پیشرفت علمی، به شیوه‌ای تزلزل‌ناپذیر، ما را به حقیقتی یگانه و قطعی رهنمون می‌شود. نتیجه دوم به اصل تعیین‌ناپذیری ترجمه برمی‌گردد. گزاره زبانی، اعم از علمی یا غیر آن، دارای ترجمه‌ای ثابت و تغییرناپذیر در زبانی دیگر نیست. ترجمه، البته، امکان‌پذیر است، ولی این امکان در قالب ترجمه از یک زبان به زبان دیگر در کلیت آن است، و فقط به اعتبار کاربرد «مجموعه» ای از قواعد ترجمه که زبان‌شناس آن‌ها را برگزیده، و همیشه هم قابل تجدیدنظراند، صورت می‌گیرد. نتیجه این‌که چیزی به اسم معنای «فی‌نفسه» وجود ندارد، زیرا خود معنا فقط تابعی از مجموعه قواعدی است که ما برای ادراک آن به کار می‌بندیم.

پیدا است که هولیسم کواین نه از ایرادهای قراردادگرایی (که شلیک بر آن‌ها انگشت‌گذاری کرده) برکنار است، نه، حتی، از معایب برخی از صور روان‌شناسی‌گرایی (که فرگه و راسل با آن‌ها مخالفت کرده بودند). این آیین، در واقع، چیزی است معادل جهت‌گیری تازه آمپیریسم منطقی در معنایی پراگماتیستی. جهت‌گیری دوباره‌ای، مشابه با کار کواین، و موازی با آن، هم البته داریم که کار فیلسوف آمریکایی دیگری به نام ویلفرید

بنیادی میان زبان و امور واقع، میان حقایق تحلیلی و حقایق ترکیبی. از نظر کواین، حقایقی که تحلیلی ناب باشند وجود ندارند: هر حقیقتی در عین حال تابع زبان و امور واقع است حتی منطق و ریاضیات، در آخرین تحلیل و صرف نظر از همه میانجی‌ها، از علومی هستند که خاستگاه آزمونی دارند. ضمن آن‌که می‌بینیم برخی از کشف‌های آزمایشی می‌توانند ما را وادارند تا در قوانین منطقی مدت‌های مدید «مسلم» پنداشته شده تجدیدنظر کنیم: به عنوان مثال، مکانیک کوانتایی ثابت می‌کند که قانون متفتی بودن شق ثالث، که برویر هم به آن ایراد گرفته بود، غیر قابل تردید نیست. به طور کلی، شناسایی چیزی جز یک فرایند روانی-فیزیولوژیکی نیست که جایگاه آن در ساختاری آزمونی، یعنی مغز بشری، قرار دارد که می‌کوشد بر اساس داده‌های محسوسی که از خارج می‌گیرد نظریه‌هایی بسازد که بتواند واقعیت را به کمک آن‌ها تبیین کند، یا، به عبارت دیگر، بر آن تأثیر بگذارد. و به همین دلیل است که کواین می‌کوشد تا نظریه علم را «بومی و اهلی کند» یعنی کاری کند که این نظریه همچون شاخه‌ای از روان‌شناسی و، بنابراین، از «علوم طبیعت» به طور کلی در نظر گرفته شود. دومین اصل جزمی کارناپ که آن نیز به همین اندازه برای آمپیریسم رادیکال زیانمند است و باید به دور افکنده شود، اصل جزمی «فروکاست‌گرایی»^۱ است. این امیدواری، که کارناپ در *Aufbau* بنیادش را گذاشته، واهی است که هرگز اراده‌ای علمی بتواند به تجربه بی‌واسطه‌ای که توجیه‌گر درستی آن باشد برگردد. گزاره‌های ما، جدا از هم و یک به یک، تأییدپذیر نیستند، تنها علم، در کلیت خویش، می‌تواند با کلیت تجربه ما، که می‌کوشد آن را به زبانی بازسازی کند که تأثیر ساخت‌های ذهنی ما بر آن چیره است، مقابله شود. این آیین، که به نام «هولیسیم»^۲ (از واژه یونانی *holos* به معنای تمامت، همگی) نامیده می‌شود، آیینی است

سالرز^۱ (۱۹۱۲-۱۹۸۹) است، که جستار اصلی وی، به نام آمپیریسم و فلسفه ذهن^۲ (۱۹۵۶)، نیز در حکم نوعی انتقاد از «اسطوره داده‌ها»، یا، به عبارت دیگر، آمپیریسم سنتی داده‌های محسوس است که راسل، کارناپ، و آیر از آن دفاع می‌کردند. حتی این را می‌توان عنوان کرد که آیین کواین با گرایشی عمومی، که خط سیرش را در همان نوشته‌های «دومین» ویتگنشتاین می‌شد دید، مطابقت دارد. با این همه، کواین که خود هرگز شخصاً چیزی در تفسیر تحقیقات فلسفی نگفته است، بر آن است که فاصله‌های خودش را هم نسبت به ویتگنشتاین و هم در قبال فیلسوفان زبان «جاری» حفظ کند.

کار کواین، مانند آثار لویس، در اصل به منطق و نظریه شناخت مربوط می‌شود (از دیدگاهی منطقی^۳، ۱۹۵۳؛ واژه و چیز^۴، ۱۹۶۰؛ فلسفه منطق^۵، ۱۹۷۰). ولی هسته جان‌بخش آزمونگرا و نومینالیستی سفت و سختی که در آن وجود دارد - همان هسته هم‌هام‌بخش آثار همکار دیگر وی، در هاروارد، یعنی نلسون گودمن^۶ است - از چنان بُردی برخوردار است که از حدود این قالب دقیق و مشخص فراتر می‌رود. اگر می‌بینیم که کواین، به مثابه کارناپ، گرایشی به زدودن مرزهای متمایزکننده علم و فلسفه از خود نشان می‌دهد، یا اگر می‌بینیم که، به عقیده او، فلسفه «خوب» باید کاری تخصصی از نوع کار علمی و آزمایشی باشد، و، به همین دلیل، معتقد است که تاریخ فلسفه آن قدر مهم نیست که نتایج عینی آن - یا، به گفته خود او، اشتباه‌های فیلسوفان گذشته چندان اهمیتی در قیاس با تره‌های حقیقی فعلی ندارند* - با این همه، نباید گمان کرد که وی معتقد است که فلسفه به خودی خود کاری است پایان یافته [که

1. Wilfrid Sellars 2. *Empirisme et Philosophie de l'esprit*3. *D'un point de vue logique* 4. *Le Mot et la Chose*5. *Philosophie de la logique* 6. Nelson Goodman* W. V. Quine, *The Time of My Life: an Autobiography*, Cambridge (Mass.)

The M.I.T. Press, 1985, P. 194.

دیگر آینده‌ای ندارد]. وی بر این عقیده هم نیست که باید فلسفه را به همان حد تحلیل منطقی-ریاضی محدود کرد، اگر چه این زمینه‌ها زمینه ممتاز فلسفه را تشکیل دهند. کواین چون معتقد است که رسالت فلسفه کشف خطوط بنیادین ذات واقع است، بر این عقیده است که هستی‌شناسی - که تئوپوزیتیویست‌ها علاقه‌ای بدان نشان نمی‌دادند - می‌تواند به شیوه‌ای دقیق بررسی شود، و می‌پذیرد که علم اخلاق نیز ممکن است در پرتو تحلیل منطقی پیشرفت کند. او، در عوض، وظیفه حل مشکل‌های زیباشناسی را به روان‌شناسی، و حل و فصل مسائل سیاست را به جامعه‌شناسی وامی‌گذارد.

این نگره اخیر، که، به یک معنا، با روح بینش کارناپی سازگار است، با این همه، این نتیجه را به بار خواهد آورد که - با توجه به سیطره کامل آمپیریسم منطقی بر فلسفه آمریکایی در طول سال‌های دهه‌های پنجاه و شصت - توجه فلسفه آمریکایی را از تفکر درباره تاریخ و جامعه منحرف کند. از این گذشته، نباید انتظار داشت که در اندیشه محافظه‌کارانه کواین - که اوج آن با اوجگیری دوران جنگ سرد همراه است - بتوان کمترین اثری از دل‌بستگی متفکران وین به آرمان سوسیالیستی یافت.

از طرف دیگر، نلسون گودمن (۱۹۰۶-۱۹۹۸)، در رساله دکترای خویش (مطالعه‌ای در باب کیفیات^۱، ۱۹۴۰) همان طرحی را که در کتاب *Aufbau* عرضه شده ولی خود کارناپ آن را رها کرده بود، دوباره، به حساب خودش از سر می‌گیرد. کار وی، در کتاب دیگرش، ساخت ظاهر^۲ (۱۹۵۱) بدین جا می‌انجامد که همان طرح، به شکلی در عین حال کم‌داعیه‌تر، و، از لحاظ منطقی، خشنودکننده‌تر، بار دیگر تدوین و عرضه شود. به خلاف سازه‌گرایی کارناپی، که همچنان زندانی بنیان «سولپسیستی» خویش است، سازه‌گرایی گودمن بر این فکر استوار است

1. *Une étude des qualités* 2. *la Structure de l'apparence*

که می‌شود برای مفهوم کلی «عنصر بنیانی» معنایی قایل شد به شرط آن‌که این معنا به استناد ضابطه‌ای داده شده، که ناگزیر دلخواسته خواهد بود، نباشد. گودمان، با آن‌که عقیده دارد که علم، هنر و فلسفه چیزی جز انواعی از «زبان» نیستند، یعنی فقط شیوه‌هایی منظم برای کارورزی با رمزها به منظور «ساختن امر واقع» یا بازسازی «جهان»ها هستند (شیوه‌های ساختن جهان‌ها^۱، ۱۹۷۸)، اما نمی‌توان وی را، به دلیل این عقاید، نسبیست‌گرا خواند، او اذعان دارد که بعضی از زبان‌ها «درست»تر از برخی دیگراند (از نظر انسجام منطقی یا انطباق با شرایط)، و قبول دارد که میان «امر واقع»^۲ و «قرارداد»^۳ تمایزی هست، هر چند که خود این تمایز نیز قراردادی است. گودمن، همچنین، در قالب «نظریه عمومی رمزها»، از نخستین کسانی است که روشن «تحلیلی» را در مطالعه ساختن صورتی خاص آثار هنری به کار برده و پذیرفته است که این‌گونه آثار فقط دستگاه‌هایی از نشانه‌ها هستند که تنها چیز مهم در آن‌ها قواعد کاربرد درونی آن‌هاست (زبان هنر^۴، ۱۹۶۸). این جهت‌گیری، زیباشناسی گودمن را به زیباشناسی دیگری که توسط پیروان اروپایی استروکتورالیسم به شیوه‌ای کاملاً مستقل از نظریات گودمن شکل گرفت به نحو عجیبی نزدیک می‌کند.*

سرانجام، به دونالد دیویدسون^۵ (متولد ۱۹۱۷) می‌رسیم که با وجود آن‌که از پیروان اصلی کواین است اما پدیدآورنده تری است که می‌گوید میان فلسفه و بقیه علوم مرزی حقیقی - هرچند جابه‌جا شونده - وجود دارد که این دو را از هم جدا می‌کند: مگر نه این است که فلسفه به مشکل‌هایی می‌پردازد که علوم جوابی برای آن‌ها ندارند؟ پژوهش‌های

1. *Manières de faire des mondes* 2. fait 3. convention

4. *Langages de l'art*

* یکی از این افراد، Gérard Genette، در کتاب خودش، بر این همگرایی تأکید کرده است، نک: *L'œuvre de l'art*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

5. Donald Davidson

دیویدسون که مورد به مورد در یک رشته از مقاله‌ها، که بعداً مهم‌ترین‌شان در دو دفتر جمع و منتشر می‌شوند (اعمال و رویدادها^۱، ۱۹۸۰؛ تحقیق درباره حقیقت و تعبیر^۲، ۱۹۸۴)، صورت گرفته‌اند، در عین حال دربردارنده مسائل فلسفه و اخلاق‌اند. او که - مانند کارناپ و رایل - معتقد است که ماتریالیسم همان‌قدر خطاست که ایده‌آلیسم، و نوعی یکتانگري «خنثی» را یگانه شیوه ممکن برای درک روابط جان و تن می‌داند، با ادعای «ذهنیت‌گرا»^۳ (یا ضد رفتارگرایی) «علوم معرفتی» دایر بر روشن کردن مکانیسم اعمال «ذهنی» ما بر پایه این تصور که گویا این اعمال از نوعی واقعیت خودبنیاد برخوردار هستند مخالف است.

درست است که این علوم هنوز در آغاز جوانی خویش هستند. این علوم، که زاییده پژوهش‌هایی هستند که، در سال‌های دهه سی (آلن تورینگ^۴) در باب خودکار کردن شیوه‌های محاسبه، (پژوهش‌هایی که مبنای ساختن نخستین رایانه‌ها شدند)، یا در باب «سبیرتیک» یا «نظریه کنترل ارتباطات» (نوربرت وینر^۵، ۱۹۴۸) و نیز نظریه اطلاع‌رسانی (کلود شانون^۶)، انجام گرفت، در سال‌های دهه پنجاه گسترش یافته و فقط هنگامی به نتایج تلفیقی حقیقی رسیده‌اند که با کارهای اخیر جری ا. فودور^۷ (زبان اندیشه^۸، ۱۹۷۵) و دانیل سی. دنت^۹ (آگاهی تبیین شده^{۱۰}، ۱۹۹۱) گام‌های مهمی در این زمینه‌ها برداشته شد. این علوم و پژوهش‌ها، با قرار داشتن در چهار راه [تقاطع] امیدبخش انفورماتیک، زیست‌شناسی

1. *Actions et Événements* 2. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*

3. mentaliste

۴. Alan Turing، تورینگ، کد مهندس و ریاضیدان بود (۱۹۱۲ - ۱۹۵۴)، در کمبریج

درس‌های ویتگنشتاین را دنبال کرد، با نوشتن مقاله‌ای، در ۱۹۳۶، در ویران کردن

داعیه لایب‌نیتس و هیلبرت، دایر بر توان فروکاستن هر گونه استدلال به محاسبه ساده، مشارکت داشت.

5. Norbert Wiener 6. C. Shanon 7. Jerry A. Fodor

8. *Le Langage de la pensée* 9. Daniel C. Dennett

10. *Conscience expliquée*

اعصاب و روان‌شناسی زبان^۱، هنوز به مرحله‌ای از پیشرفت که بتوان آن را خاتمه یافته تلقی کرد نرسیده‌اند.

دیویدسون، مانند پوپر و کواین، ولی به خلاف تز اصلی *Aufbau* که گودمن، به سهم خود، با روح آن موافق بود - دوباره این فکر را پیش می‌کشد که «واقعیت» فقط نتیجه نوعی بازسازی منطقی - زبان‌شناختی نیست، بلکه همانا نوعی واقعیت «عینی» است که ساخت زبان ما عام‌ترین خطوط آن را بر ما آشکار می‌کند. هرچند که نه او، نه کواین، هیچ‌یک سرانجام نتوانسته‌اند دلایل این «تطابق» اسرارآمیز میان مغز ما و جهان را ارائه دهند.

بدین‌سان، کواین، گودمن و دیویدسون، با وجود همگرایی‌های موجود مابین خویش، به نظر می‌رسد که نمایندگان جنبش واحدی باشند که شاید بتوان آن را «روایت» آمریکایی فلسفه «تحلیلی» نامید که با جنبش بریتانیایی وجوه تمایز روشنی دارد. یکی از خصوصیت‌های برجسته این جنبش، صرف‌نظر از وفاداری‌اش به میراث پراگماتیستی، این است که پل‌های ارتباطی خود را با فلسفه «اروپای قاره‌ای» که خود از آن برخاسته، یا دست‌کم با برخی از گرایش‌های این فلسفه، که جنبش مورد بحث در بومی و اهلی کردن آن‌ها در پایان سال‌های دهه سی، در امریکا، نقشی داشته است، به کلی قطع نکرده است.

ولی، واقعه معنادار، با همه این‌ها، ورود پژوهشگران «دگراندیش» نسبت به خط فکری آمپیریسم منطقی، به صحنه فعالیت‌های دانشگاهی است، که با آمدن‌شان راه گفت‌وگو میان اروپا و آمریکا گشوده می‌شود و دوباره به همان وسعت و دامنه‌ای می‌رسد که میان سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۹۳۹ بدان رسیده بود (این دوره‌ای بود که جیمز با ماخ و برگسون ارتباط‌های نزدیک داشت، و کواین جوان با حلقه وین در مرادده بود، و

مانند این‌ها). تاریخچه این دگراندیشی خودش دو مرحله دارد. مرحله اول آن با کارهای توماس کوهن^۱ - که درباره آن‌ها بحث خواهیم کرد - مشخص می‌شود؛ فلسفه علم در این نوع کارها، فراتر از حد کارناپ و پوپر، با جهت‌گیری ضدآزمونگرایی امثال باشلار^۲ و کویره^۳، یا زبان‌شناسی چون نوآم چامسکی^۴، ارتباط برقرار می‌کند. چامسکی، که راسیونالیستی به معنای دکارتی کلمه، و، بنابراین، مخالف با آزمونگرایی است (متولد ۱۹۲۸)، به این نتیجه رسیده که فراگیری زبان توسط کودک را نمی‌توان فقط در چشم‌انداز اصول رفتارگرایی امثال کواین و فلسفه «تحلیلی» تبیین کرد. به همین دلیل، وی می‌کوشد - با الهام گرفتن از مفهوم کلی «دستور زبان عمومی» که در قرن هفدهم توسط زبان‌شناسان پورت-روبال^۵ ساخته شده - الگویی ریاضی از ساخت‌های «نهادی» بسازد که با آن بتوان بروز استعداد سخن‌گویی در نزد بشر را روشن کرد. آثار او (زبان‌شناسی دکارتی^۶، ۱۹۶۶) بی‌درنگ، در اروپا، با اقبال شدیدی روبه‌رو می‌شوند، که البته شهرت چامسکی به عنوان روشنفکر «متعهد» یا حتی «چپ‌گرا»، شهرتی که با موضوع‌گیری‌های سیاسی متعدد برای چامسکی فراهم شده، در آن بی‌تأثیر نبوده است.

مرحله دوم دگراندیشی ضدآزمونگرایی، از سال‌های دهه هفتاد آغاز می‌شود. مهم‌ترین نام‌ها در این مرحله عبارت‌اند از: ریچارد رورتی، هیلاری پوتنام، جان رالز^۷ و استنلی کاو^۸، که گرچه همگی در فلسفه «تحلیلی» پرورش یافته‌اند، اما حالا دیگر آن را زیاد تنگ می‌شمرند، و می‌خواهند از این قالب به‌درآیند تا بتوانند، در آزادی کامل، جهان‌بینی خاص خود را تدوین کنند. این فیلسوفان، که ما در صفحات آینده از آنان دوباره سخن خواهیم گفت، به زمینه‌هایی - چون اخلاقی و، به‌ویژه

1. Thomas Kuhn 2. Bachelard 3. Koyré 4. Noam Chomsky
5. Port-Royal 6. *Linguistique cartésienne* 7. John Rawls
8. Stanley Cavell

1. *Psycholinguistique*

سیاسی - توجه می‌کنند که تا آن زمان، تا حدی توسط پیروان کواین مورد غفلت قرار گرفته بود، و در ضمن در برقراری ارتباط با همکاران اروپایی خویش و بحث کردن با آنان (مثل هابرماس، فوکو، دریدا) تردید کمتری از خود نشان می‌دهند. با این همه، در آثار این گروه، نوعی بی‌اعتمادی نسبت به فلسفه تاریخ، و نیز نوعی احتیاط بسیار در مبحث نقد اجتماعی دیده می‌شود. امکان ندارد که در این خصوصیت‌ها تأثیر آمپیرسم منطقی را، که از نیم قرن پیش اعمال می‌شود و برای هرگونه شکلی از اندیشه «دیالکتیکی» مشتق از هگل بی‌اعتنایی تحقیرآمیزی از خود نشان می‌دهد، و آگاهانه خواستار آن است که برای «امور واقع» نسبت به «ارزش‌ها» امتیاز ویژه‌ای قابل باشیم، نبینیم.

البته دیوار این‌گونه امتناع‌ها یا ناپذیرندگی‌های درونی به تدریج برداشته می‌شود، و این معنا از پیدایش اخیر علاقه‌ای تازه برای فنومولوژی هوسرلی - که یکی از داعیه‌هایش، یعنی تشریح ساخت جان، به نظر این گروه از فیلسوفان آمریکایی، سرانجام، با آنچه از منابع الهام «علوم معرفتی» و پژوهش‌های انجام شده در باب «هوش مصنوعی» برمی‌آید*، بسیار نزدیک می‌نماید، در نزد برخی از دانشگاهیان آمریکایی، به خوبی آشکار است. با همه این‌ها، باید گفت که حتی امروزه روز، نه مارکسیسم، نه اگزستانسیالیسم، هیچ‌کدام، در آمریکا، به عنوان آیین فلسفی، هم‌سنگ دیگر آیین‌های فلسفی، که بررسی ترهایشان - حتی اگر شده، از دید انتقادگرانه - اهمیت داشته باشد، در

* پیدایش این علاقه تازه به انتشار مقاله‌ای از سوی یکی از شاگردان قدیم کواین برمی‌گردد، فیلسوفی به نام داگفین فولسدال (Dagfin Follesdal)؛ در این مقاله (۱۹۶۹) مفهوم هوسرلی «واحد معنا» (noème) و مفهوم «معنا» (= sinn) در نزد فرگه با هم مقایسه شده است. ولی، نباید فراموش کرد که در اندیشه‌های مرحله «دوم» ویستگشتاین، ضمن کاوش در بنیادهای روان‌شناسی، وجود «مشکل‌های نمودشناختی» بازشناسی شده بود، حتی اگر می‌بینیم که وی در آن زمان «فنومولوژی» را به عنوان نظریه و روش رد می‌کرد (ملاحظات درباره رنگ‌ها، ۱۹۵۰).

نظر گرفته نمی‌شوند. و در خصوص نظریه‌های فوکو، یا مکتب فرانکفورت، باید گفت که این‌گونه نظریات را اغلب در ردیف «جامعه‌شناسی» طبقه‌بندی می‌کنند. پس، در این جاها نیز فاصله‌ای وجود دارد که باید روزی پر شود.

اندیشیدن به اوشویتس

۱. راه‌های تبعید

اگر آنشلوس، یا اعلام یکی شدن اتریش و آلمان (۱۹۳۸)، زنگ خطری بود که به صدا درآمدن اش کسانی چون فروید و شرودینگر را که تا آن زمان هنوز مصمم به ترک اتریش نشده بودند وادار به مهاجرت از آن کشور کرد، چنان‌که همه می‌دانند، فرایند مهاجرت مشابهی، از پنج سال پیش، در آلمان نیز آغاز شده بود.

از هنگامی که NSDAP - حزب ناسیونال-سوسیالیست آلمان - چهارده میلیون رأی آلمانی‌ها را از آن خود کرد و دوست‌وسی کرسی از ششصد کرسی رایشتاگ را به دست آورد، ایام عمر جمهوری وایمار دیگر نزدیک به پایان بود. در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳، رئیس جمهور آلمان، هیندنبورگ^۱، آدولف هیتلر را به سمت صدراعظمی این کشور منصوب کرد. از ۱۴ آوریل، قانونی به تصویب رسید که بنا به مفاد آن کارمندان

1. Hindenburg

یهودی، کمونیست و سوسیال-دموکرات از سمت‌های خویش برکنار می‌شدند. بدین‌سان، تعداد زیادی از کارکنان آموزشی مشاغل خود را از دست دادند بی‌آنکه مقامات اقتدار دانشگاهی، جز در چند مورد استثنایی، اعتراضی علیه این‌گونه تصمیم‌ها از خود نشان بدهند. البته، آن گروهی که از این پس به‌طور کلی در معرض خطر قرار می‌گرفت جماعت یهودی بودند. بخشی از این جماعت، به تقریب بی‌درنگ راه تبعید را در پیش می‌گیرد.

برای سنجش دامنه‌ی این مصیبت، که با فاجعه‌ای دهشتناک‌تر از این، یعنی ریشه‌کنی آن گروه از یهودیانی که نتوانسته بودند به‌موقع آلمان را ترک کنند، همراه بود، باید به یاد آورد که جماعت یهودیان آلمان، در دم‌های جنگ جهانی دوم، از جماعتی بود که از نظر فرهنگی و اجتماعی، بهتر از همه در اروپا جا افتاده و جذب کشورهای اروپایی شده بود. این جماعت، به دلیل درجه‌ی بالایی تعلیم و تربیت و «مترقی بودن» اش، که از دوره‌ی موزس مندلسون^۱ (۱۷۲۹-۱۷۸۶)، جزو خصوصیات ذاتی وی به‌شمار می‌رفت، در حیات کشوری که در آن به‌سر می‌برد، و از مارکس تا هاینه^۲ و اینشتین، چهره‌هایی درخشان در زمینه‌های هنر، ادبیات و علوم به آن تقدیم کرده بود، نقش بسیاری داشت.

به‌ویژه، فیلسوفان آلمانی یهودی‌تبار، در نخستین ثلث قرن بیستم، «خانواده‌ی روشنفکری پیچیده‌ای را تشکیل می‌دادند که درخششی استثنایی داشت. ادغام و جذب شدگی این گروه در جامعه آن‌چنان موفق به نظر می‌آمد که بیشتر اعضای آن باور نمی‌کردند کوچک‌ترین خطری در آلمان آنان را تهدید کند، کشوری که از یک قرن پیش به میهن آنان تبدیل شده بود و بسیاری از آنان به خاطر آن در جنگ جهانی اول جنگیده و شجاعت و ایثار بی‌ظنیر از خود نشان داده بودند. از این‌ها گذشته، بدون

نیاز به یادآوری نام کسانی چون هرمان کوهن و فرانتس روزنتسویاگ، که هر دو پیش از پیروزی حزب ناسیونال-سوسیالیست، از جهان رفته بودند، آیا این مطلب که هیچ یهودی نام‌آوری قبل از ۱۹۳۳ به فکر این نیفتاده بوده که خاک آلمان را ترک کند، به خودی خود، از لحاظ نشان دادن طرز تفکر و روحیه‌ی این قوم، معنی‌دار نیست؟

البته، این نکته‌ی اخیر، استثناهایی هم دارد: مثلاً مورد گرشوم شولم^۱ (۱۸۹۷-۱۹۸۲). ولی عزیمت وی به فلسطین به هیچ‌وجه جنبه‌ی یک تبعید اجباری را نداشت: توجیه این عزیمت - چنان‌که خود فیلسوف جوان در یادداشت‌های روزانه‌اش، در تاریخ اول اوت ۱۹۱۶، نوشته است - فقط در نومی‌دی وی از ملاحظه‌ی این مطلب که جنگ ۱۹۱۴ به صدا در آمدن ناقوس مرگ و «به خاک سپاری» اروپاست^۲ خلاصه می‌شود. شولم، که در برلین زاییده شده و عضو خانواده‌ای بسیار جا افتاده است - یک برادرش کمونیست و برادر دیگرش از اعضای راست افراطی است - نخست، به ریاضیات روی می‌آورد. وی، به همراه کارناپ، جزو چند تن معدود از شاگردانی است که درس‌های فرگه را، در ینا، با جدیت تمام دنبال می‌کنند. با این‌همه، وی، خیلی سریع درمی‌یابد که علاقه‌ی حقیقی‌اش بیشتر به سوی «قباله»^۳ یهود متوجه است، که نوعی اندیشه‌ی عرفانی بود که نظروزی‌های عددی در آن نقش مهمی داشتند، و در ضمن، بیشتر به دلایل فکری، نه مذهبی، نظر شولم را به خود جلب می‌کرد. شولم، پس از روی آوردن به نظریات سوسیالیستی - که در بین جماعات اروپای مرکزی در اقلیت است - در سن بیست‌وشش سالگی، آزادانه تصمیم به اقامت

1. Gershom Scholem

* به کتاب زیر بنگرید:

Stephane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, P. 22.

۲. (Cabbala = Kabbale)، تفسیر سزی کتاب مقدس بین ربن‌های یهود و بعضی مسیحیان قرون وسطایی، که در آغاز دهن به دهن نقل می‌شد، و بعدها به صورت مکتوب درآمد.

1. Moses Mendelssohn 2. Heine

جهان است - به زودی هیتلر را به قدرت خواهد رساند. و به وی امکان این را خواهد داد که برنامه نسل‌کشی یهودیان را، که البته از ۱۹۲۵ در کتاب هیتلر، به اسم نبرد من^۱، به روشنی اعلام شده بود، عملی کند.

با همه این‌ها، زنگ ساعت عزیمت اجباری یهودیان، در ۱۹۳۳، با بی‌رحمی بیشتری به صدا درمی‌آید و انواع و اقسام دشواری‌های مادی و احساس دوپارگی‌ها و دل‌دویمی‌های روانی را با خود به همراه می‌آورد. به عنوان مثال، از نظر کاسیرر، سقوط بسیار ناگهانی است. او که استاد نام‌آور و رئیس دانشگاه هامبورگ است مجبور می‌شود که از همه وظایف خویش بی‌درنگ استعفا دهد. کاسیرر، پس از آن‌که در بین لیبرال‌ها یکی از محترم‌ترین روشنفکران جمهوری وایمار بوده، اکنون به آکسفورد، و از آن‌جا، در سال ۱۹۳۵، به سوئد می‌رود. در ۱۹۴۱، به نیویورک می‌رسد و در همان‌جا تا لحظه مرگ خویش (۱۹۴۵)، چند روزی پیش از پایان یافتن جنگ، می‌ماند. آخرین سال‌های عمر کاسیرر - که با شنیدن اخبار نسل‌کشی نازی‌ها، که طی آن بخشی از خانواده وی نیز نابود می‌شود، در غم و اندوه فراوان به سر می‌برد - به تفکری در باب پایان غم‌انگیزه ایده آلیسم آلمانی و نیز آینده نامطمئن بشریت (جستار درباره بشر^۲، ۱۹۴۴) اختصاص می‌یابد.

اروین پانوفسکی^۳ (۱۸۹۲-۱۹۶۸)، که از شاگردان و همکاران کاسیرر در دانشگاه هامبورگ است، مورخ هنر است، و در سال ۱۹۳۴، اندکی پس از انتشار جستاری کوتاه با نام چشم‌انداز به عنوان قالب

گزیدن در اورشلیم می‌گیرد که در آن زمان شهری بود با اکثریت عرب. شولم، در اورشلیم، در ایجاد دانشگاه عبری (۱۹۲۵) شرکت می‌کند و بقیه عمر دانشگاهی‌اش را در همان‌جا می‌گذراند. کارهای او، که به تحلیل تاریخی و ساختن جریان‌های عمده عرفان یهود اختصاص دارند، نشانه‌ای از امکان بررسی متون مذهبی با رویکرد علمی‌اند، ضمن آن‌که البته در تحکیم بنای نوامیس اخلاقی ملتی جدید، به نام ملت اسرائیل که در ۱۹۴۸ به دولتی مستقل تبدیل می‌شود، نیز سهم هستند.

پس، اگر مورد شولم را کنار بگذاریم، می‌بینیم که فیلسوفان یهودی آلمان فقط هنگامی تصمیم به ترک کشور و تن‌دردادن به غربت می‌گیرند که می‌بینند، با روی کار آمدن هیتلر در آلمان، چاره دیگری ندارند. شکی نیست که بسیاری از آنان، از بابت شکست انقلاب سوسیالیستی ۱۹۱۸، که توسط نیروهای ارتجاعی و روحانیت در هم شکسته شد، متأسف‌اند. و شکی هم نیست که بسیاری از آنان پیشاپیش این احساس را دارند که بحران هویتی که کشورشان از زمان پایان جنگ جهانی اول از سر می‌گذراند ممکن است خطر برافروختن احساس ضدیهودی را که هرگز به‌طور کامل در آلمان خاموش نشده است و ریشه‌های آن هم به اصول عقاید پروتستان (لوتر) برمی‌گردد و هم به کاتولیک‌ها (ضدصلاح دین) دربر داشته باشد. یهودیان، از نخستین قتل‌عام‌های ۱۰۹۶ که اولین جهاد صلیبی عامل آن بود، در واقع، اغلب در معرض اذیت و آزار قرار گرفته و هرگونه تشنج داخلی جامعه آلمان، که گرفتار مسائل مربوط به شکل‌گیری هویت ملی در این کشور بوده، به آنان نسبت داده شده است. ولی، اگرچه نسل‌های سال‌های دهه بیست این قوم ترسی از این دارند که مبادا مرحله نامطلوبی در پیش روی آنان باشد، با این‌همه، تصور این که آنچه در انتظار آنان است بدترین وضعی خواهد بود که تاکنون برای‌شان پیش آمده، بعید - و حتی بسیار بعید - به نظر می‌رسد، و برای کسی باورکردنی نیست که بزرگ‌ترین بخش ملت آلمان - که یکی از متمدن‌ترین ملت‌های

1. *Mein Kampf*

2. *Essai sur l'homme*

[ارنست کاسیرر، رساله‌ای در باب انسان، ترجمه بزرگ نادرزاده، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۳.]

3. Erwin Panofsky

منابع فرهنگی خودشان را ضمن حفظ هویت آلمانی دور هم گرد آورد. او اگرچه، در ۱۹۳۳، مجبور می‌شود از کرسی خودش استعفا بدهد، اما، در مرحله اول، ترجیح می‌دهد در آلمان بماند تا در آنجا بتواند به ایجاد نوعی مقاومت داخلی در برابر پیشرفت نازیسم کمک کند. وی حتی، در جهت پیشبرد همین هدف، به ایجاد سازمانی به نام «بنگاه مرکزی تعلیم و تربیت یهودیان» دست می‌زند و موفق می‌شود که مدیریت آن را تا پنج سال به عهده داشته باشد. تنها در سال ۱۹۳۸، در سن شصت سالگی است که بوبر خود را ناگزیر از عزیمت می‌بیند، این جاست که به فلسطین می‌رود، و در آنجا شولم را می‌یابد و همان‌جا هم، پس از مشارکت در ایجاد دولت اسرائیل، در سال ۱۹۶۵ از جهان می‌رود.

گروه دیگری که به شدت دچار مسئله مهاجرت و تبعید شد، گروهی است که فیلسوف آلمانی، ماکس هورکهایمر^۱ (۱۸۹۵-۱۹۷۳)، در فرانکفورت ایجاد کرد.

هورکهایمر که در اشتوتگارت^۲، در خانواده‌ای صنعتی، بیشتر محافظه‌کار و مذهبی، به دنیا آمده، نخست کارش را در مؤسسه تولیدی پدرش آغاز می‌کند. آشنایی‌اش در ضمن این کار با شرایط زندگانی کارگران عاملی است که حس انتقاد اجتماعی را در نزد وی پرورش می‌دهد. هورکهایمر، در مونیخ، در سال ۱۹۱۹، به انقلاب روی خوش نشان می‌دهد. پس از سرکوب انقلاب و دستگیری کوتاه‌مدت هورکهایمر، وی راهی فرانکفورت می‌شود و در آنجا مطالعاتی فلسفی را دنبال می‌کند. هورکهایمر در فرانکفورت از محضر درس ولفگانگ کوهلر^۳ و ماکس ورتهایمر^۴، که هر دو از آفرینندگان روان‌شناسی «فورم» [= صورت، یا قالب] هستند، استفاده می‌کند. مدت دو نیم‌سال هم در

سمبولیک^۱ (۱۹۲۷)، که باعث تحرک نظری جدیدی در رشته خود او می‌شود، به آمریکا مهاجرت می‌کند. پس از انتشار کتاب و نظریات پانوفسکی، سخن گفتن از انقلاب‌های زیباشناختی بدون قرار دادن آن‌ها در چارچوب جهش‌های بزرگ - مذهبی، فلسفی و علمی - در جهان‌بینی ما ناممکن است، چراکه این انقلاب‌ها خود بخشی از این جهش‌ها هستند و تا حدودی به تبیین معنای آن‌ها کمک می‌کنند.

یکی دیگر از شاگردان کاسیرر، اریک وایل^۲ (۱۹۰۴-۱۹۷۷) است که در ۱۹۳۳ در فرانسه اقامت می‌گزیند. او که در ۱۹۰۴ در ارتش فرانسه به خدمت در جنگ احضار شده، به دست ارتش آلمان می‌افتد و - با نام مستعاری که برای خود برگزیده - چهار سال به اسارت در آلمان می‌گذراند، سپس دوباره برای اقامت به فرانسه می‌آید، و در آنجا، در راستای اندیشه کانتی خویش، کارهای فلسفی‌اش را در اخلاق و سیاست دنبال می‌کند.

یکی دیگر از این افراد مارتین بوبر^۳ است که، مثل کاسیرر، در ۱۸۷۸ زاده شده، و در ۱۹۳۳، فیلسوفی سرشناس و ارجمند است. وی، علاوه بر این‌ها، یکی از چهره‌های مقدم یهودیت در اروپاست. بوبر، که از سال ۱۹۲۳، استاد فلسفه و مذهب یهود در دانشگاه فرانکفورت است، درباره تاریخ جنبش حسیدیسم^۴ - جنبشی عرفانی که از محله‌های یهودی‌نشین اروپای شرقی برخاسته - پژوهش‌هایی را منتشر کرده و نیز کتاب دیگری با سرچشمه الهام نمودشناسانه، به نام من و تو^۵ (۱۹۲۳) نوشته است که هدف از نگارش آن تشریح معنای اخلاقی گفت‌وگویی وجدان‌هاست. بوبر هوادار نزدیکی یهودیان و مسیحیان و نیز تفاهم اعراب و یهودیان در فلسطین است، و، مانند روزنتسویاگ، یکی از نمایندگان نوعی از صهیونیسم «معنوی» است که می‌خواهد یهودیان نگران برقراری ارتباط با

1. Max Horkheimer 2. Stuttgart 3. Wolfgang Köhler
4. Max Wertheimer

1. La Perspective comme forme symbolique 2. Eric Weil
3. Martin Buber 4. hassidisme 5. Je et Toi

فریبورگ می‌گذرانند و، در آنجا، بیش از آنکه تحت تأثیر هوسرل قرار گیرد، به‌طور موقت شیفته راه اگزیستانسیالیستی مورد نظر هایدگر می‌شود.

پس از توفیق در امتحان‌های ورودی مشاغل دانشگاهی (۱۹۲۵)، هورهایمر، در فرانکفورت، دستیار استادی نئوکانتی می‌شود، ولی به‌زودی شروع می‌کند به جهت‌دادن تدریس خودش به سوی مؤلفانی که به‌راستی مورد علاقه او هستند: هگل و مارکس، و فیلسوفان فرانسوی دوران بیداری. نخستین مقاله او (۱۹۳۰) به انتقادی از «تن»‌های ایده‌آلیستی اختصاص دارد که همکارش، کارل مانهایم^۱ (۱۸۹۳-۱۹۴۷)، شاگرد جامعه‌شناس معروف، ماکس وبر^۲ (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، در جامعه‌شناسی شناخت مطرح کرده است. در همان سال است که تصدی کرسی «فلسفه جامعه» به وی پیشنهاد می‌شود، و به‌خصوص مدیریت آزمایشگاهی وابسته به دانشگاه، به نام: مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی (Institut für Sozialforschung).

این مؤسسه را یک سرمایه‌گذار ثروتمند یهود، به نام فلیکس وایل^۳، در سال ۱۹۲۳، تأسیس کرده است؛ این شخص، زیر تأثیر تکان ناشی از رویدادهای ۱۹۱۸، به آرمان‌های انقلابی گرویده، و از همان تاریخ به بعد می‌کوشد به هنرمندان و نویسندگان چپ کمک کند. این مؤسسه، که در سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۰ زیر نظر کارل گرونبِرج^۴ قرار داشته، در نوع خودش مؤسسه‌ای است یگانه که موضوع پژوهش‌اش بررسی تاریخ سوسیالیسم، جنبش کارگری و آیین‌های اقتصادی است. مؤسسه مجله‌ای خاص خودش دارد و در انتشار متون چاپ نشده مارکس و انگلس، که بیشتر دستنوشته‌های شان در آن زمان میان آلمان و شوروی پراکنده بود، مشارکت می‌کند.

از همان ۱۹۳۱، هورکهایمر شور تازه‌ای در این مؤسسه ایجاد می‌کند، و این مقدمه‌ای می‌شود برای آنچه بعدها «مکتب فرانکفورت» نامیده خواهد شد؛ مجله این مؤسسه نیز از این تحرک تازه برکنار نمی‌ماند، و از آن پس با نام *Zeitschrift für Sozialforschung* به ارگان مکتب تازه تبدیل می‌شود. هورکهایمر برنامه راهنمای کار مؤسسه را تدوین می‌کند و اعلام می‌دارد که برای بهتر درک کردن پدیده‌های اجتماعی، رشته‌های متفاوت علوم اجتماعی باید با هم همکاری کنند. در این دوره، هورکهایمر عقیده دارد که فلسفه «قدیم» باید جای خود را به مجموعه‌ای از علوم اجتماعی، در معنای ماتریالیستی کلمه، بدهد. ولی، اگرچه در نوع علاقه‌های وی تردیدی وجود ندارد، اما، خود او، از راه احتیاط، آشکارا خود را مارکسیست نمی‌نامد. ولی نوع همکارانی که وی برای خودش برمی‌گزیند، در عوض، به‌خوبی نشان‌دهنده تلقی او از رسالت خویش است. چهره‌های اصلی این همکاران، در واقع کسانی چون اریش فروم، تئودور ویزنگرونو^۱ - آدورنو^۱ و هربرت مارکوزه، فقط پژوهشگرانی جوان و پر از آینده امیدبخش نیستند، بلکه از هم‌اکنون روشنفکرانی متعهداند. اریش فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۰)، که در خانواده مذهبی ارتودوکسی زاده شده، در آغاز سال‌های دهه بیست، در کنار شولم، در مؤسسه آموزش آزاد یهودیان، در فرانکفورت، که روزتسواایگ آن را ایجاد کرده است، کار می‌کند. در ۱۹۲۴، فروم روان‌کاوی را کشف می‌کند و از ۱۹۲۷ بدان می‌پردازد، و به همراهی همسرش، در ۱۹۲۹، مؤسسه روان‌کاوی را پدید می‌آورد که چون مورد استقبال هورکهایمر قرار می‌گیرد، جزوی از مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی وی می‌شود. و این خودش یک رویداد تاریخی است چراکه با همین اقدام روان‌کاوی به دانشگاه وارد می‌شود. از این لحظه به بعد، نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، در فرضیه‌های

1. Theodor Wiesengrund-Adorno

1. Karl Manheim 2. Max Weber 3. Felix Weil 4. Karl Grünberg

پژوهشی خورش، اغلب روان‌کاری و مارکسیسم را با هم به کار می‌برند. فروم - که به اندازه ویلهلم رایش^۱ (۱۸۹۷-۱۹۵۷)، که در اوایل سال‌های دهه سی، در برلین، جنبش طرفداری از «سیاست جنسی پرولتری» را راه می‌اندازد که استالینیست‌ها آن را جنبش طرفدار تروتسکی می‌نامند، انقلابی نیست، اما، در این دوره، از طرفداران چپ اندیشه‌های فروید است و دلش می‌خواهد نظریه غرایز^۲ را با نظریه نبرد طبقاتی همراه کند و از هر دو در جهت رهایی بشر بهره بگیرد. جزم مسیح^۳ (۹۳۰) آغاز کار پربار اوست که پس از جنگ جهانی محافظه‌کارانه‌تر به خود می‌گیرد.

تئودور ویزنگروند - آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹)، که در فرانکفورت زاده شده، دو نام دارد: نام پدرش، که از یهودیان برگشته به پروتستانیسیم بود که مراسم تعمید پسرش را در معبد انجام می‌دهد؛ و نام مادرش، که از کاتولیک‌های «کرس»^۴ تبار بود. آدورنو، پس از خروج از دوران کودکی‌اش، که دورانی سرشار از رفاه و حمایت بود که، مانند دوره کودکی ویتهگنشتاین، موسیقی در آن نقش مهمی بازی می‌کرد - با خواندن کتاب نظریه رمان از لوکاج، با دنیای هنر و زیباشناسی، و از طریق مطالعه کتاب روح ناکجا اندیشی، نوشته بلوخ، با انقلاب آشنا می‌شود. از ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۲، آدورنو وقت خود را صرف نقد موسیقی می‌کند. او که شیفته موسیقی مکتب اتریش است، در ۱۹۲۵ به وین می‌رود تا در آن‌جا زیر نظر آرنولد شونبرگ، نوازندگی پیانو و آهنگسازی بیاموزد. اما به سرعت پی می‌برد که استعداد کافی برای موسیقی ندارد، و پس از چند ماه، به شهر زادگاه‌اش برمی‌گردد و سرانجام حرفه‌ای دانشگاهی را که موسیقی در کانون مرکزی آن قرار دارد انتخاب می‌کند.

آدورنو، پس از نگارش مقاله‌ای درباره «تکنیک دوازده صدایی» (۱۹۲۹)، دکترایش را با گذراندن رساله‌ای با عنوان: کی‌یرکه‌گور: ساختمان

1. Wilhelm Reich 2. puisions 3. Le Dogme du Christ 4. Corse

نوعی زیباشناسی^۱، که در آغاز ۱۹۳۳ منتشر می‌شود، در ۱۹۳۱ می‌گیرد. در این میان، آدورنو به هورکهایمر، که از چندین سال پیش‌اش می‌شناسد، نزدیک می‌شود، و بدین‌سان با ماتریالیسم مارکسیستی، که وی می‌کوشد آن را در معنایی شخصی، نزدیک به معنای بلوخ، تفسیر کند آشنا می‌گردد. از ۱۹۳۲، آدورنو با *Zeitschrift für Sozialforschung*، مجله ارگان مکتب فرانکفورت، شروع به همکاری می‌کند و در ۱۹۲۳ مقاله‌ای درباره موسیقی جاز به آن می‌دهد؛ این مقاله نخستین کوشش از سوی یک فیلسوف برای درک این قالب هنری است: تنها سایه تیره‌کننده در تمامی زندگی او در این دوران انتشار مقاله‌ای است از او در مجله‌ای آلمانی، در ۱۹۳۴، که در آن از ترانه‌هایی ستایش شده که شعرشان را از مجموعه‌ای برگرفته‌اند که به هیتلر تقدیم شده است، مقاله‌ای که آدورنو، پس از جنگ، آشکارا از نوشتن آن اظهار تأسف خواهد کرد.

و اما هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹)، او در خانواده‌ای بورژوایی در برلین زاده شده، و خیلی سریع شروع به مخالفت با اندیشه‌های منحط آن خانواده کرده است. مارکوزه، در ۱۹۱۷، در حزب سوسیال-دموکرات ثبت‌نام می‌کند. در ۱۹۱۸ برای جنگ به خدمت احضار می‌شود، و در آغاز انقلاب نوامبر، به عنوان عضو «شورای» سربازان مقیم برلین انتخاب می‌گردد. شکست انقلاب (۱۹۱۹)، ولی، باعث می‌شود که وی حزب را ترک کند چرا که معتقد است رهبران حزبی در کشتن رهبران اسپارتاکیستی، یعنی کارل لیبکنشت و روزا لوگزامبورگ^۲، همدست بوده‌اند. این‌جاست که مارکوزه از سیاست دست می‌کشد تا به مطالعات ادبی بپردازد؛ پس از پایان بردن نگارش رساله‌اش، با همین مطالعات به مقام دستکاری در دانشگاه فریبورگ، در کنار هایدگر، دست می‌یابد، ولی از ۱۹۳۲ از هایدگر کناره می‌گیرد. دیدارش با هورکهایمر و پیوستن‌اش به

1. Kierkegaard: construction d'une esthétique

2. Rosa Luxembourg

گروه مکتب فرانکفورت در تبعید، با این همه، تازه در سال ۱۹۳۳ صورت خواهد گرفت.

از نظر این چهار تن - فروم، هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه - دست یافتن هیتلر به قدرت البته جریان جهان را تغییر می‌دهد. در ۱۳ مارس ۱۹۳۳، مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، به دستور پلیس نازی‌ها، به دلیل فعالیت‌های «خصمانه» نسبت به دولت تعطیل می‌شود. در همین تاریخ، هورکهایمر دیگر به ژنو پناه برده، و با ناشر فرانسوی، فلیکس آلکان^۱، ترتیبی داده است که مجله مؤسسه بتواند به آلمانی در پاریس منتشر شود. هورکهایمر، در طی اقامت کوتاهی در سوئیس - که بلوخ نیز موقتاً به آن‌جا پناه برده است - فقط فرصتی پیدا می‌کند که انجام دادن تحقیقی پرداعیه را درباره تحول اقتدار در درون خانواده مدرن به راه بیندازد. این تحقیق انجام می‌گیرد و نتایج آن در ۱۹۳۶ منتشر می‌شوند. ولی خود وی، چون احساس می‌کند که برآمدن موج فاشیسم صلح در اروپا را به خطر افکنده، تصمیم می‌گیرد در آوریل ۱۹۳۴ راهی آمریکا شود. هورکهایمر، در ماه ژوئن، قراردادی با دانشگاه کلمبیا در نیویورک می‌بندد که، بنا به مفاد آن، مؤسسه وی به دانشگاه یاد شده منتقل می‌شود. در پایان همان سال، فروم و مارکوزه نیز به وی می‌پیوندند. و اما آدورنو. او نخست بخت خود را در آکسفورد می‌آزماید، سپس، به درخواست هورکهایمر، او نیز، در ۱۹۳۸، برای اقامت به نیویورک می‌رود.

از این‌جا به بعد، صفحه تازه‌ای از تاریخ مؤسسه در دنیای جدید آغاز می‌شود. در پرتو کمک‌های آمریکا، بسیاری دیگر از روشنفکران یهودی نجات می‌یابند. از جمله کارل لوویت، یا هانا آرنت، که هر دو از شاگردان قدیم هایدگر هستند، یا لئو اشتراوس^۲. تبعید، با همه سختی‌هایش، برای این گروه از متفکران گریزان از آزار و ستم نازی‌ها مترادف با بقاست. ولی،

دست‌کم، یک فیلسوف را می‌شناسیم، که فیلسوف کوچکی هم نبود، که فرصت گریز از جنگ نازی‌ها را نیافت: والتر بنیامین^۱. پرداختن به مسیر زندگی وی در واقع روشن کردن این مطلب نیز هست که چه سرنوشت غم‌انگیزی در انتظار آن گروه از یهودیانی بود که، بر اثر خوشبینی یا اشتباه در تحلیل، تردیدشان در انتخاب راه تبعید بیش از حد لزوم طول کشید.

والتر بنیامین (۱۸۹۲ - ۱۹۴۰)، در برلین زاده شده و موجودی حساس و ناآرام است با توانایی‌های فکری‌ای که به صورت حیرت‌انگیزی زودرس‌اند. او که اشتیاق‌اش به ادبیات و فلسفه به یک اندازه است، در ۱۹۱۵ به شولم جوان برمی‌خورد که پنج سال از او کوچک‌تر است و همه عمر دوست مورد اعتماد او باقی خواهد ماند و بعدها (در ۱۹۷۵) کتابی در شرح ماجرای هیجان‌انگیز دوستی‌شان با یکدیگر خواهد نوشت.^۲ بنیامین، در ۱۹۲۱، به توصیه شولم، کتاب کوکب رستگاری، نوشته روزنتسوايگ، را می‌خواند و به غنای فرهنگ یهودی پی می‌برد. در ۱۹۱۹، با بلوخ، که مورد ستایش اوست، و اندکی بعد با آدورنو که شیفته وی می‌شود، آشنا می‌گردد. از نخستین نوشته‌های او، علاقه‌اش به زیباشناسی و تاریخ، همدلی‌اش با نظریات مترقیانه، زمینه‌های مساعد عاطفی‌اش در قبال رماتیسم و اکسپرسیونیسم، کنجکاوی‌اش نسبت به روان‌کاوی، نقاشی مدرن، هنر مردم آشنا و علوم باطنی، پیداست، ولی، در ضمن از همان نوشته‌ها معلوم است که وی برای آن‌که به فوران اندیشه‌هایش بیانی منظم و متناسب با هنجارهای آکادمیک بدهد با چه دشواری‌هایی روبه‌روست.

1. Walter Benjamin

۲. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: Histoire d'une amitié*, trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1981.

1. Felix Alcan 2. Leo Strauss

هنری اش همچنان ادامه می‌دهد، و این قلمروی است که حین تیز او از مدرنیته، حساسیت شاعرانه‌اش، و استعداد وی در رمزگشایی از «نشانه»‌های کتاب واقعیت، همه، در آن مایه الهام نوشته‌هایی می‌شوند که خواندن آن‌ها دشوار است و طبقه‌بندی کردن‌شان ناممکن، نوشته‌هایی که تازه، پس از جنگ، همگان به ارزش آن‌ها پی می‌برند (کتاب‌گشت و گذارها^۱، اثر هنری در زمانه بازتولید مکانیکی هنر^۲).

ولی، از آن پس دیگر تاریخ است که در مرکز همه تفکرات وی قرار دارد و مایه وحدت نهانی این تفکرات می‌شود. بنیامین، که با فلسفه‌های «پوزیتیویستی»، و نیز با تکامل‌گرایی، در همه شکل‌های آن، مخالف است - و بنابراین برخی از جنبه‌های مارکسیسم را هم نمی‌پذیرد به سوی نوعی از قرائت سیاسی تاریخ - گذشته یا آینده - روی می‌آورد که مبنای آن تحلیل تناقض‌های اکنون آن است. او که فکر علیت مکانیکی و باور به خصلت اجتناب‌ناپذیر پیشرفت، هر دو را با هم، رد می‌کند، در طول سال‌های بعدی، به تلقی «ناپیوسته»‌ای از زمان - همانند آنچه در بینش روزتسوایگ، بلوخ و شولم دیده می‌شود - می‌رسد که نتیجه‌اش تبدیل کردن زمان به مکانی اعلا برای «آرمان‌اندیشی» است: نوعی از آرمان‌اندیشی که البته شکننده است، ولی همین که ستم‌دیدگان، با آگاهی یافتن به موقعیت خویش، توفیق بیابند که نیروی سخنی را که تا مدت‌های مدید از آن محروم بوده‌اند دوباره به جنگ آرند و تمامی بشریت را دوباره در راهی از «رستگاری» که آنان آرزویش را دارند بیندازند، تحقق‌یافتنی خواهد بود. مجموعه این بینش‌های پیچیده، که در آن‌ها مارکسیسم باز یافته و «بشت سر گذاشته» می‌شود، در آخرین نوشته او، به نام تره‌های درباره مفهوم تاریخ^۳، بسط یافته‌اند.

با وجود رساله دکترایش با عنوان مفهوم نقد هنری در رمانتیسیم آلمانی^۱ (۱۹۱۹)، و سپس رساله مکمل دیگری که معمولاً برای تصدی رسمی کرسی دانشگاهی نوشته می‌شود با عنوان خاستگاه درام باروک در آلمان^۲ (۱۹۲۸) - که مورد قبول دانشگاه فرانکفورت قرار نگرفت، بنیامین موفق به پیدا کردن مقامی حرفه‌ای در آلمان نمی‌شود. وی، که، به همین دلیل، ناگزیر است از آن پس با درآمد نوشته‌هایش معیشت خویش را بگذراند، بخشی از توان خود را برای انجام دادن کارهای روزنامه‌ای یا کارهایی که برای تأمین معاش صورت می‌گیرند، صرف می‌کند، ضمن این‌که موفق می‌شود با همه دشواری‌ها چند کتاب هم منتشر کند، مثل پیوندهای عاطفی گزینشی گوته^۳ (۱۹۲۵) یا یک‌طرفه^۴ (۱۹۲۸). در پایان سال‌های دهه بیست، شولم می‌کوشد وی را به طرف دانشگاه عبری اورشلیم بکشاند اما موفق نمی‌شود. بنیامین، پس از آن‌که مدت کوتاهی شیفته اقامت در فلسطین می‌گردد، سرانجام از این برنامه منصرف می‌شود. زیرا، در واقع، با زن انقلابی جوانی، اهل روسیه، به نام آسیه لاسیس^۵، در ۱۹۲۴، آشنا شده که نمی‌تواند تصمیم به ترک او بگیرد.

این زن که کارگردان است، بنیامین را به برشت^۶ معرفی می‌کند، و او را وامی‌دارد که به مطالعه لوکاچ بپردازد، و قانع‌اش می‌کند که، در فاصله دسامبر ۱۹۲۶ تا ژانویه ۱۹۲۷ سفری به مسکو انجام دهد. از این تاریخ به بعد، بنیامین با جدیت بیشتری به ماتریالیسم تاریخی روی می‌آورد، و، مانند بلوخ، تعبیری «مسیحایی» که بیشتر الاهیاتی است تا جامعه‌شناختی، از این طرز تفکر دارد.

با این‌همه، بنیامین به دنبال کردن پژوهش‌های زیباشناختی و

1. *Le Livre des Passages*

2. *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*

3. *Thèses sur le concept d'histoire*

1. *Le Concept de critique d'art dans le romantisme allemand*

2. *L'Origine du drame baroque allemand*

3. *Les Affinités électives de Goethe* 4. *Sens unique* 5. *Asia Lacis*

6. Brecht

بنیامین، که مسافری خستگی ناپذیر، عاشق ادبیات فرانسه، و خواننده آثار بودلر^۱، پروست^۲، و سوررالیست‌ها، بود، در ۱۹۳۳، در پرتو حمایت آدورنو - که از وی در نزد هورکهایمر دفاع کرد - تصمیم به اقامت در پاریس می‌گیرد، و از این لحظه به بعد مناسبات نزدیکی با اعضای تبعیدی مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی برقرار می‌کند. ولی اعتقاد او به نزدیک بودن خطر پیشرفت فاشیسم در اروپا به اندازه اعتقاد دیگر اعضای مؤسسه نیست: نه این‌که او از خطر ناآگاه باشد بلکه از آن‌رو که مانند بسیاری از روشنفکران چپ، تصور جنگی آشکار میان هیتلر، این «پادو»ی سرمایه‌داری، و بقیه اروپای غربی، برای او، دشوار است. طولی نکشید که خود تاریخ دست به کار شد تا این توهم را بزداید.

هنگامی که بنیامین، از پا درآمده بر اثر فشار هراس‌های درونی و دشواری‌های مادی خویش، سرانجام تصمیم به ترک اروپا برای پیوستن به دوستان فرانکفورتی‌اش در نیویورک می‌گیرد، دیگر خیلی دیر شده است. جنگ دیگر با همه شدت خویش در گرفته. او، برای آن‌که بتواند کشتی‌ای برای عزیمت به آمریکا بیابد، باید به اسپانیا برود. به هنگام عبور از مرز اسپانیا در نقطه‌ای موسوم به پورت-بو^۳ (در کاتالان^۴)، در شامگاه روز ۲۶ سپتامبر، توسط پلیس فرانکو دستگیر می‌شود و به او اجازه می‌دهند که شب را در هتلی بگذرانند. و از آن‌جا که می‌داند از همان بامداد وی را به اردوگاه کار اجباری واقع در فرانسه خواهند فرستاد، در سپیده‌دم روز ۲۷ سپتامبر تصمیم به خودکشی می‌گیرد و با خوردن قرص‌های مرفین به زندگانی خویش خاتمه می‌دهد.

این اقدام نومیدانه، به نحوی نمایان، بیانگر شرایط دراماتیک زندگی یهودیان آلمان از ۱۹۳۳ به این سوست. و این مردم البته، در آن زمان، هنوز نمی‌دانستند که از بقیه هم‌مذهب‌های‌شان، که به تقریب به کلی

به‌دست هیتلر قلع و قمع شدند، تنها چند هزار نفری از فاجعه جان به‌در می‌برند که زندگانی آنان نیز از آن پس هرگز مثل گذشته نخواهد بود.

۲. انتخاب هایدگر

سال ۱۹۳۳ تنها به همین یک دلیل سالی ترازیک نیست و دلیلی دیگر هم دارد. و آن این است که در همان سال، چند هفته پس از به قدرت رسیدن هیتلر، معروف‌ترین فیلسوف زمان آلمان، مارتین هایدگر، به مقام ریاست دانشگاه فریبورگ می‌رسد و، در همان گیرودار، به عضویت حزب ناسیونال-سوسیالیست در می‌آید (اول ماه مه).

هایدگر، هنگامی که عضویت NSDAP را می‌پذیرد چهل سال دارد. بنابراین، تصمیم او، تصمیمی ناشی از هوس‌ها و اشتباه‌های جوانی نیست. وی تا سال ۱۹۴۵ در عضویت حزب باقی می‌ماند. بنابراین، عضویت وی تعهدی گذرا هم نیست.

رسیدن او به مقام ریاست دانشگاه - که از آوریل ۱۹۳۳ تا مارس ۱۹۳۴، نزدیک به یک سال در آن باقی می‌ماند - نیز از سر بی‌توجهی نیست، بلکه کاری است که با حمایت مقامات اداری و کمک دوستان نازی‌اش صورت می‌گیرد.

چنین مقامی نه بی‌طرفانه است، نه مقامی فقط افتخاری. مقامی است که دارنده آن قدرتی واقعی در اختیار دارد. مقامی است که لازمه آن اطاعت سیاسی کامل است. در کوششی که نازی‌ها برای به‌دست گرفتن زمام امور جامعه مدنی از خود نشان می‌دهند، «رویه‌راه کردن» بخش دانشگاهی این جامعه از هدف‌های اساسی بازی است. سپردن اختیار این بخش به شخصیت‌هایی که سر به‌راه و مصمم نباشند اصلاً تصورکردنی نیست.

از این گذشته، انتصاب هایدگر رابطه مستقیمی با موضوع اصلی

برنامه نازی‌ها، یعنی ریشه‌کنی یهودیان، دارد. این کار، در واقع، پس از استعفای کسی صورت می‌گیرد که پیش از وی متصدی آن مقام بود: زیست‌شناسی به نام مولندورف^۱ که از اجرای قانون جدید، که مجلس ایالت بادن^۲ تصویب‌اش کرده بود، امتناع دارد. مقصود از این قانون منتظر خدمت کردن اساتیدی بود که می‌گفتند «غیرآریایی» اند. البته آن قانون، به رغم امتناع مولندورف - که امری استثنایی بود - به اجرا درمی‌آید، زیرا از نود و سه انتخاب‌کننده‌ای که می‌بایست جانشین او را برگزینند، سیزده نفر به دلایل «نژادی» از حق رأی محروم شده‌اند. و این‌ها، به ظاهر، کمترین مسئله وجدانی برای هایدگر به وجود نیاورده. همچنان‌که سوزاندن کتاب‌های «یهودی و مارکسیستی» نیز، که، چند روز پس از انتخاب او به ریاست دانشگاه، در روز ۱۰ ماه مه سال ۱۹۳۳، در بسیاری از شهرها رخ داد، تأثیری در وی نداشت.

رئیس جدید دانشگاه با شوقی انکارناپذیر به انجام دادن وظایف خود مشغول می‌شود. او، در ۲۰ ماه مه ۱۹۳۳، تلگرامی برای هیتلر می‌فرستد تا از او بخواهد که اعضای دفتر انجمن دانشگاه‌های آلمان را، تا زمانی که همکاری بیشتری با نظام از خود نشان نداده‌اند، یعنی خلاصه تا زمانی که «به وضعیت آنان رسیدگی نشده است» به حضور نپذیرد. یک هفته بعد، در ۲۷ ماه مه است که تشریفات تصدی او به مقام ریاست رسماً برگزار می‌شود. هایدگر در غوغای سرودهای جنگی - میهنی، پشت میز خطابه می‌رود و نطقی ایراد می‌کند که در آن، برنامه وی برای «نازی» کردن دانشگاه فریبورگ، به زبان خشک تبلیغاتچی‌های حزبی، بیان شده است. درباره جوهر نظری بی‌رمق متنی این سخنرانی پر از لحن تهاجم آمیز، که عنوان پرطمطراق خودبنیانی دانشگاه در آلمان برای آن در نظر گرفته شده، و در آن بیهوده باید در جست‌وجوی کمترین اثری از استقلال فکری

باشیم، چه می‌توان گفت. این را هم بگوییم که نویسنده این متن، از ۱۹۴۵ تا لحظه مرگ خویش، از تجدیدچاپ آن، با احتیاط تمام جلوگیری کرده است، چندان که انتشار مجدد این متن در فرانسه و سپس در آلمان، تازه در ۱۹۸۲ میسر می‌شود.

در عمل نیز، فعالیت اصلی فیلسوف، در مقام ریاست دانشگاه، عبارت است از اصلاح وضع دانشگاه خویش از روی الگوی پیشنهادی نظام مبتنی بر Führerprinzip^۱. در پایان این روند اصلاحات، که خود هایدگر مبتکر آن است و بعد هم به مؤسسه‌های دیگر تعمیم داده می‌شود، خود هایدگر، در اول اکتبر، به عنوان Führer، یعنی رهبر، دانشگاه فریبورگ منصوب می‌شود. قدرت و اختیارات وی نیز با این عنوان جدید افزایش می‌یابند. بدین‌سان، رئیس دانشگاه تبدیل به تسمه انتقال میان دولت ناسیونال - سوسیالیست و نسل جوان دانشجوی می‌شود. تأثیر چنین اصلاحی فاجعه‌بار خواهد بود، هم از نظر جوانان که در واقع در قالب یک نظام سربازخانه‌ای قرار گرفته‌اند، هم از نظر خود مؤسسه‌های دانشگاهی که سطح علمی آن‌ها به زودی رو به کاهش می‌نهد.

هایدگر، هم‌زمان با این کارهای اداری، به وظایف خویش در نقش فیلسوف تبلیغاتچی با خوش‌خدمتی بسیار عمل می‌کند. کنفرانس پشت کنفرانس و مقاله پشت مقاله است که از وی در مطبوعات منتشر می‌شود^۲. در آستانه مراجعه به آرای عمومی در تاریخ ۱۲ نوامبر، از مردم می‌خواهد به نفع هیتلر رأی بدهند. در تاریخ ۳۰ همان ماه، در توینگن، کنفرانسی دارد درباره مأموریت دانشگاه در دولت ناسیونال - سوسیالیست. اظهارات وی در این دوره، اعم از سخنرانی‌های

۱. اصل رهبری

* برخی از این نوشته‌ها را ناشری (به خرج خود مؤلف آن‌ها!) دوباره منتشر کرده است: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962.

ترجمه فرانسوی بعضی از این مقالات در منبع زیر آمده است:

Le Debat, Paris, Gallimard, N° 48, Janvier-fevrier 1988, P. 176-192.

1. Möllendorf 2. Bade

عمومی یا اظهار نظرهای خصوصی، شکی باقی نمی‌گذارند که حرف‌های او از چه مرامی نشأت می‌گیرند، چیزی آمیخته از عقاید ناسیونالیستی، ضدمارکسیستی و ضد مسیحیت.

و در خصوص عقاید ضدیهود، به معنای خاص کلمه، باید گفت اگر می‌بینیم که هایدگر سروصدای زیادی در این مورد به‌پا نمی‌کند فقط برای آن است که دور و بر وی فراوان‌اند کسانی که انجام دادن این وظیفه را به عهده می‌گیرند. فراموش نکنیم که عقاید ضدیهود، که در اروپای سال‌های دهه سی و به‌ویژه در منطقه‌ای که هایدگر در آن بزرگ شده، امری «پیش‌پا افتاده» بود، موضوع بنیادی برنامه حزب نازی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، او به عنوان یک روشنفکر، چیزی ندارد که به این برنامه بیفزاید، به خصوص که می‌بینیم وی مایل است - در سخنرانی‌اش - فاصله میان خود و توده مبارزان حزبی را حفظ کند.

این البته به معنای آن نیست که هایدگر از این عقاید جدا می‌شود. نه تنها هیچ امر واقعی در دست نیست که به چنین تفسیر خوش‌بینانه‌ای بهایی بدهد، بلکه، دست‌کم، یک دلیل مخالف آن نیز وجود دارد: گزارش مخفی وی، در تاریخ دسامبر ۱۹۳۳، به انجمن استادان نازی گوتینگن، که وی در آن از لو دادن یکی از همکاران خویش که به نظر او «روابط نزدیکی» با یهودیان دارد*، خودداری نکرده است. این گزارش، که برای آن همکار گزارشی از پا درآورنده بود، امروزه از نظر ما، برای خود هایدگر از پا درآورنده‌تر می‌نماید.

کوشندگی سیاسی و سخن‌پراکنی‌های مبارزه‌جویانه این متفکر، سرانجام، در درون خود حزب، کسانی را که از خط معتدل‌تر و عملی‌تری دفاع می‌کنند، به مخالفت‌هایی برمی‌انگیزد. حزب نازی، در واقع، از جریان‌های داخلی متعددی تشکیل شده که هر کدام برای چیرگی بر

دیگران می‌کوشند. به عنوان مثال، اطرافیان هیتلر و SSها، از شور و حرارت انقلابی SAها، که رؤسای‌شان را در شب معروف به شب کاردهای بلند (۳۰ ژوئن ۱۹۳۴) کشتند، راضی نیستند و نسبت به آنان بی‌اعتماد هستند. در مرتبه‌ای پایین‌تر، به برخی از همکاران هایدگر - از جمله در درجه اول رئیس بانفوذ دانشگاه فرانکفورت، ارنتست کریک^۱ - می‌رسیم که از شور و شوق پیامبر [جدید]، سبک نگارش و سخن‌گویی تیره و تار و بلندپروازی و جاه‌طلبی آشکار وی برآشفته‌اند. ناکاردانی‌های وی در اداره دانشگاه فریبورگ، از پایان سال ۱۹۳۳، مخالفتی را در نهان بر ضد وی شکل می‌دهد. هایدگر که با چنین رفتار مخالفت‌آمیز روزافزونی روبه‌روست، سرانجام، تاب نمی‌آورد و تسلیم می‌شود. در ماه مارس ۱۹۳۴، به بهانه بهتر پرداختن به کارهای «علمی»، بی‌سروصدا از مقام ریاست دانشگاه استعفا می‌دهد. اما از حزب کناره نمی‌گیرد. و تا سال ۱۹۴۵ نیز هیچ مورد آشکاری را نمی‌شناسیم که وی با عقاید حزبی خود صریحاً به مخالفت برخاسته باشد.

فیلسوف آلمانی، هانس-گئورگ گادامر^۲ (متولد ۱۹۰۰) - که در ماربورگ^۳ شاگرد هایدگر بوده و همیشه از استاد قدیم‌اش دفاع کرده است - می‌گوید از وی به‌طور خصوصی شنیده است که گاه از نظامی که به‌طور آشکار مورد حمایت وی بود انتقاد کرده است. البته چنین چیزی غیرممکن نیست. هایدگر، که از شکست در کار ریاست دانشگاه احساس تحقیر شدن می‌کرد و آن را به حسادت دیگران به خودش نسبت می‌داد شاید هم کوشیده باشد از حکومتی که نخواست تا آخر از وی حمایت کند انتقاد کند، یا از همکارانی که چون راه و چاه کار را بهتر از او می‌شناختند نزدیک به قدرت باقی ماندند و مقام خود را از دست ندادند. بنابراین، عجیب نیست اگر می‌بینیم که، از ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۵، هایدگر

* Hugo Ott, *Martin Heidegger: éléments pour une biographie* (1988). trad. fr., Payot, 1990, P. 196.

می‌کوشد از جریان حزب ناسیونال سوسیالیست و این‌که آن حزب چگونه می‌توانسته است باشد، نظری شخصی برای خودش درست کند. و یا حتی گاه، همین تلقی شخصی را، در محافل محدود، در مقابل واقعیت قدرت حزب، که گویا «رشته کار از دست‌اش در رفته است»، قرار بدهد. این‌گونه کج خلقی‌های گاه‌گاهی نسبت به نظام نازی را، که گادامر شاهد آن‌ها بوده و با توجه به احساس «سرخوردگی» هایدگر، در سال ۱۹۳۴، قابل توجیه هم هستند، نباید به حساب طرد نازیسم یا «افراط‌کاری‌های» آن از سوی هایدگر گذاشت. این‌ها، برعکس، بیشتر بیانگر تأسف و ی هستند بر این‌که چرا هیتلر در اجرای «انقلابی»‌ترین جنبه‌های تفکر نازی و برنامه حکومتی خویش - در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی - از آن‌چه کرد فراتر نرفته است. زیرا، در برابر طرز تفکر «پراگماتیستی» محافل رسمی، به نظر می‌رسد که فیلسوف ما، از آن، پس تمایل‌اش بر این بوده که خود را همچون پاسدار نوعی آیین «راستین» بشمرد، از جمله، در موردی که به نظر وی، در آن زمان، حکم ضرورت مبارزه‌ای خستگی‌ناپذیر در برابر نفوذ «تعدیل‌کننده» محافل مسیحیت را داشته است.

دلیل ما بر وجود چنین تمایلی در نزد هایدگر، همان بند مشهور از درس نیم‌سال تحصیلی تابستان ۱۹۳۵، به نام مقدمه بر متافیزیک^۱ است. هایدگر، در این متن - که، در سال ۱۹۵۳، با حذف توضیحات لازمی که هوگو اوت به آن‌ها افزوده بود، به صورت اول‌اش منتشر می‌شود^۲ - به نظریه‌های یکی از مدافعان شجاع «ارزش»‌های اخلاقی، کاتولیکی به نام تئودور هِکِر^۱ (البته بدون نام بردن از او)، و نیز به حمایت تشریحی *Frankfurter Zeitung*، آخرین روزنامه بزرگی که هنوز «به حساب‌اش

1. *Introduction à la métaphysique*

2. Théodor Haecker

* هوگو اوت، همان، ص ۲۷۶ - ۲۸۰.

رسیدگی نشده بود»، ولی نازی‌ها آن را هوادار یهودیان می‌شمردند، از این‌گونه نظریه‌ها، سخت می‌تازد. پس از فراهم کردن زمینه برای القای این فکر که چنین آیین‌هایی را می‌بایست یک بار برای همیشه ممنوع اعلام کرد (که البته به‌زودی همین‌طور هم می‌شود)، در نتیجه‌گیری‌اش آن چیزی را «که، امروزه روز، به نام فلسفه ناسیونال-سوسیالیسم به بازار آورده شده، و هیچ ربطی به حقیقت درونی و عظمت این جنبش^{*} ندارد»، محکوم می‌کند و همین خود کافی است تا به ما بگوید که فیلسوف ما، نزدیک به یک سال پیش از استعفایش از مقام ریاست دانشگاه، در کجا قرار داشته است.

این را هم بگوییم که چون هایدگر در طی سفری به رم، در ۱۹۳۶، شاگرد قدیم‌اش کارل لوویت را، که آن زمان به تبعید در آن شهر می‌زیست، بازمی‌یابد در جلوی وی (ضمن برخی انتقادات نسبت به «اطرافیان» هیتلر) بر حمایت خویش از برنامه حزب ناسیونال-سوسیالیست تأکید می‌کند، و یادآور می‌شود که میان این نگره سیاسی و دیگر بخش‌های اندیشه‌اش پیوندی اساسی وجود دارد^{*}. و بیفزاییم که او، هرگز، حتی پس از بروز خشونت ضدیهود بعد از اجرای شب کریستال^۱ (۱۹۳۸)، در برابر روند رویدادها اعتراضی نکرده، و بنا به گفته شماری از شاهدان، تا سال ۱۹۴۵ نیز اصرار داشته است که از نشان مخصوص حزب در فرصت‌های مناسب استفاده کند.

سرانجام، این نکته را نیز از یاد نبریم که هایدگر - که در دیدارش با کاسیرر در داووس آن رفتار از وی سر زد - هرگز، حتی در لحظات خصوصی زندگی، تا پایان عمرش نتوانست کمترین حرکتی به سوی

* M. Heidgger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1967. P. 202.

(تأکید از من است - م.)

* Karl Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. fr., Paris, Hachette, 1988, P. 77-78. 1. La Nuit de cristal

تحصیلی دوّم ۱۹۴۵، دست به کار می شود تا خطوط عمده سیستم دفاعی کتبی اش را تدوین کند.*

در پایان سال ۱۹۴۵، هنوز امکان دو استراتژی متضاد در برابر وی هست که هر دو نیز از انسجام درونی منطقی برخوردار هستند. یا وی مسئولیت کامل تعلق اش را به حزب نازی می پذیرد و بدین سان آماده می شود تا بقیه عمر را در انزوا و سکوت بگذراند. یا باید پذیرد که، نه تنها در ۱۹۳۳، بلکه در سال بعدی نیز، اشتباه سنگینی کرده و آماده است تا در حرکتی در منظر عام از خود انتقاد کند. البته هر دوی این راه حل ها نیازمند شجاعت است. و بی گمان به همین دلیل هم هست که هایدگر به راه حل سومی روی می آورد.

این نگره یا راه حل سوم، که در ذات خود تمایلی به کم اهمیت جلوه دادن مسائل در آن وجود دارد و نگره ای فریبنده است، عبارت است از کوشش برای کاستن از اهمیت آثار و عواقب عضویت در NSDAP، و عنوان کردن این ادعا که وی، جز در سال ریاست دانشگاه اش، در دیگر مواقع عضو جدی حزب نبوده است. هایدگر، بدین سان، بر آن می شود تا زندگانی خویش را - با نگاهی واپس نگر - به سه مرحله تقسیم کند: پیش از ۱۹۳۳؛ سال ۱۹۳۳ - ۱۹۳۴؛ از ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۵. او سپس می گوید که در مرحله نخست، آدمی سیاسی نبوده؛ در دوره دوم قربانی رویدادها شده؛ و از آغاز مرحله سوم به کلی به «اشتباه» خود پی برده است.

این ادعاها را به سختی می توان باور کرد. هایدگر در دوره پیش از

→ *Réponses et Questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1988.

[ترجمه فارسی این مصاحبه با عنوان «فقط خدا می تواند ما را نجات دهد» در فصلنامه فرهنگ و زندگی، سال ۱۳۵۵ چاپ شده است، و در کتاب فلسفه و بحران غرب، مجموعه مقالاتی از هایدگر و دیگران، با ترجمه داوری، جوزی و شهبانی، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۸.]

* M. Heidegger, "Le rectorat: faits et réflexions" (1945), trad. fr., *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 25, Novembre 1983.

استادان قدیمی یا همشاگردی های یهودی خویش از خود نشان دهد. روابط اش با هوسرل - با وجود این که وی به پروتستانسیم گرویده بود - از ۱۹۳۰ ناگهان قطع شد. او حتی در طول بیماری دوست قدیم اش - که سرانجام هم به مرگ او تمام شد - کمترین نشانی از زنده بودن از خودش بروز نداد، و در مراسم به خاکسپاری هوسرل، که چاپ اول هستی و زمان را به وی تقدیم کرده بود، نیز شرکت نکرد. از همه این ها گذشته، در چاپ چهارم کتاب اش در ۱۹۴۱، هایدگر، چند سطر مربوط به تقدیم کتاب به هوسرل را، که سه سال پیشتر از دنیا رفته بود، به مسئولیت خودش حذف کرد.

این دوره نه چندان درخشان با پایان گرفتن جنگ به سر می رسد. در ۲۵ آوریل ۱۹۴۵، سپاهیان فرانسوی به فریبورگ وارد می شوند. در اواسط ماه مه همان سال، خانه هایدگر، که از نازیان «بارز»^۱ شمرده می شود، جزو فهرستی از ساختمان هایی قرار می گیرد که می بایست برای استفاده نیروهای اشغالگر مصادره شوند.

اندکی بعد تشریفات [حقوقی] رسیدگی به وضع رئیس دانشگاه سابق و تعیین سرنوشت او آغاز می شود و در ژانویه ۱۹۴۶ به نتیجه می رسد. هایدگر را پیش از موعد مقرر در قانون بازنشسته می کنند و اعلام می دارند که تدریس عمومی برای وی ممنوع است. ولی خود هایدگر، با درخواست موافقت با «تعلیم خصوصی»، به زودی موفق می شود این وضع را به نفع خودش تغییر دهد.

از مصاحبه ای که مجله اشپیگل با هایدگر، در ۱۹۶۶، انجام داده، ولی - بنا به درخواست خود فیلسوف، که همچنان محتاط بوده - فقط پس از مرگ هایدگر منتشر شده است^۲، چنین برمی آید که وی، از نیم سال

1. "Typique"

* این مصاحبه به زبان فرانسه موجود است. نک:

سنگین تر به نظر می آید که هایدگر، خود، بهتر از هر کس دیگری می داند که «خاموش ماندن» به معنای «چیزی نگفتن» نیست.

آیا باید پذیرفت که ذات فیلسوفی هایدگر - مانند بسیاری از نازی‌های دیگر - به دلیل اصرار او در نادیده گرفتن وحشی‌گری شوآه^۱ فرومرده است؟ افسوس که دلیلی برای مخالف این فکر کردن در دست نداریم. بلکه، برعکس، دو قرینه، دست‌کم، در دست است که چنین تفسیری را تأیید می‌کند.

نخستین قرینه در نامه‌ای دیده می‌شود که در تاریخ ۲۰ ژانویه ۱۹۴۸ به هربرت مارکوزه نوشته شده است. هایدگر، در جواب شاگرد قدیم‌اش که از وی می‌خواهد در ملاء عام از خودش انتقاد کند، می‌نویسد که مایل به این کار نیست، و می‌کوشد بار دیگر از اهمیت اقدام خودش در آن سال‌ها بکاهد، و، سرانجام، با مقایسه کردن کار نازیان در زمینه ریشه‌کنی قوم یهود با بیداد دیکتاتوری موجود، از ۱۹۴۵ به بعد، در «دموکراسی‌های توده‌ای»، مسئله را پیش پا افتاده جلوه دهد. او می‌نویسد: «کافی است به جای «یهودیان»، «آلمانی‌های شرقی» را بگذارید، آن وقت می‌بینید کاری که شما مرا برای آن سرزنش می‌کنید، همان کاری است که یکی از نیروهای جبهه متفقین سرگرم انجام دادن آن است، با این تفاوت که هر چه از ۱۹۴۵ به بعد اتفاق افتاده آشکار است در حالی که ترور خونین نازی‌ها در واقع دور از چشم آلمانی‌ها انجام می‌گرفته است.»^{**}

از مضمون توهین‌آمیز این نامه نسبت به یهودیان که بگذریم، باید گفت این نامه اصولاً حکایت از دروغی دوگانه دارد. اول این‌که می‌خواهد بگوید آنچه در نازیسم اتفاق افتاد بدتر از چیزی نیست که در کمونیسم می‌گذرد؛ و بدین‌سان، این امر واقع را نادیده می‌گیرد که وجود یک مرام

۱۹۳۳ دور از سیاست و برکنار از آن نیست. او، که از محیطی به شدت محافظه‌کار برخاسته بود، وسایل پیشرفت اجتماعی خود را، که جمهوری و ایماز مرتباً به وی تقدیم نمی‌کرد، نخست در جناح راست و سپس در راست افراطی جست‌وجو کرده است. و اما در خصوص کتاب هستی و زمان، باید گفت اگرچه این کتاب اثری مستقیماً سیاسی نیست، ولی اندیشه‌ای که در آن عرضه می‌شود، اغلب، چیزی جز بیان فلسفی برخی از مایه‌های فکری گرامی در نزد اشنپنگلر و یا نظریه پردازان «انقلاب» محافظه‌کارانه نیست.

و در مورد تفسیری که وی از وقایع زندگی خودش در طول سال ۱۹۳۳-۱۹۳۴، بر پایهٔ بینش ۱۹۴۵ خویش - به‌ویژه در برابر گروهی از جوانان فرانسوی که همه‌شان از آن دوره اطلاع درستی ندارند و برای دیدار با او جمع شده‌اند - ارائه می‌دهد، به‌طور ساده باید گفت که تفسیری فاقد انسجام منطقی است. هایدگر، در اشاره به وقایع این سال، گاه می‌گوید «حماقت بزرگ من»، گاه، برعکس، ادعا می‌کند که این مقام را فقط برای این پذیرفته است تا بهتر بتواند از سلطه یابی حزب بر دانشگاه جلوگیری کند - ادعایی که خلاف واقع است.

باقی می‌ماند دردناک‌ترین وجه موضوع. اگر هایدگر، چنان‌که مدعی است، از ۱۹۳۴، از شمار مخالفان نظام نازی بوده، هیچ دلیلی وجود نداشته است که وی، از ۱۹۴۵ به بعد، با جنایات نفرت‌انگیز نازی‌ها آشکارا مخالفت و آن‌ها را محکوم نکند. و می‌دانیم که وی هرگز چنین کاری نکرده است. حتی یک بار یک کلمه از وی شنیده نشده است که حکایت از این داشته باشد که وی - دست‌کم پس از ماجرا - ریشه‌کنی یهودیان را نوعی رسوایی تلقی کند، یا لاقبل با آن مخالف است. این سکوت - که از نظر شاعری چون پل سلان^۱ تکان‌دهنده است - از آن‌رو

۱. Shoah، واژه‌ای است عبری به معنای ریشه‌کنی. برانداختن نسل - م.

** این نامه، برای نخستین بار، در کتاب هوگو اورت (همان، ص ۹۹)، در سال ۱۹۸۸، منتشر شده است.

ضدیهودی به عنوان مرامی دولتی، در نظام نازی، مانع از آن است که این دو نظام را یکی بگیریم. دوم این که، وانمود می‌کند که نمی‌داند که آزار و اذیت یهودیان از همان ۱۹۳۳ آغاز شده، و، از شب کریستال به بعد، «ترور خونین نازی‌ها» نه تنها دور از چشم آلمانی‌ها نبوده بلکه، برعکس، روز روشن در ملأ عام انجام می‌شده است. با این همه، باید گفت که دروغ‌ها سرسخت‌اند، چرا که این دو دروغ هنوز هم ادامه دارند و همچنان منبع الهام مورخان «تجدیدنظر طلب» آلمان و جاهای دیگراند.

قرینه دوم: تنها متنی که تا این تاریخ هایدگر موضوع اتاق‌های گاز را آشکارا در آن پیش کشیده به نظر می‌رسد بند زیر از کنفرانس (هنوز چاپ نشده وی) درباره تکنیک باشد که، در ۱۹۴۹، در برلین ایراد شده است: «کشاورزی اکنون نوعی صنعت غذایی است که با کمک ماشین انجام می‌گیرد؛ و ذات آن چیست؟ همان است که در تولید اجساد در اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های کار اجباری بود، همان است که در محاصره یک کشور و جلوگیری از نرسیدن آذوقه به مردمان آن می‌بینیم، همان است که در ساختن بمب هیدروژنی مشاهده می‌شود...»^{*} آدمی، در مقابل یک چنین مقایسه گمراه‌کننده‌ای از خود می‌پرسد آیا طرف حساسیت خود را به کلی از دست داده، یا، برعکس، با حسابگری تمام به تحریک و مبارزه طلبی می‌پردازد؟ این نوعی کوردلی و ناینایی است یا نوعی رفتار تهاجمی حساب شده، کدام یک؟ هر کدام که باشد، باید اذعان کرد که چیزی درخور مقام متفکر «بزرگ» نیست.

این‌ها بود واقعیات. واقعیاتی که هر قدر هم از پا درآورنده باشند، با

* این متن آلمانی‌اش در اثر زیر آمده است:

Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit* (Friburg, Karl Alber, 1984).

برای ترجمه فرانسوی آن نک:

Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987, P. 58.

این همه، در قیاس با یک پرسش اصولی، جنبه فرعی دارند. آن پرسش اصولی این است: آیا باید تعهد سیاسی هایدگر را امری بدانیم که ذاتاً به شیوه تفکر وی برمی‌گردد، یا باید نوعی «افراط کاری» بشمریم که به ذات آن تفکر ارتباطی ندارد؟

در فرانسه - که کیش هایدگرپرستی‌اش از چهل سال پیش تاکنون ابعاد نگران‌کننده‌ای پیدا کرده - به تعبیر دوم بیش از اولی اهمیت می‌دهند و بیشتر قبول‌اش دارند. گادامر نیز^{**}، به دلایلی دیگر، گویا همین تعبیر را می‌پسندد. با این همه، در مقابل چنین جوابی، به دو ایراد برمی‌خوریم که یکی از آن دو از مقوله نظر است، و دیگری از مقوله امر واقع.

اولین ایراد این است که، به نام کدام اصل، لازم است که فلسفه و سیاست را از هم جدا کنیم؟ و این مطلب به‌ویژه در مورد متفکری بیشتر مطرح می‌شود که - چنان‌که خودش به کارل لویوت گفته - و چنان‌که مریدش ژان بوفره نیز بر آن تأکید کرده «هیچ چیز در آثارش بی حساب نیست و همه چیز آن با هم می‌خواند»^{**}.

از سوی دیگر، هیچ دلیلی در دست نیست که هایدگر، با قبول عضویت در NSDAP این احساس را داشته که، به نحوی، با منبع الهام قبلی آثارش بریده است. مگر نه این بود که نتایج سیاسی ضمنی کتاب هستی و زمان در همان جهتی بود که راست افراطی ناسیونالیست آلمان آرزویش را می‌کرد؟ البته، هایدگر ثابت نمی‌ماند و متحول می‌شود، ولی این تحول چنان است که او به نحو شایان توجهی نسبت به ذات خودش وفادار است. و اگر در ۱۹۳۴، و سپس، از ۱۹۴۵ به بعد، شروع می‌کند به فاصله‌ای گرفتن از نازیسم «واقعی»، اما می‌بینیم که، با وجود این زیر و بم‌ها، هیچ‌گاه در خود این نیاز را احساس نمی‌کند که با باورهای - فلسفی

* خلاصه‌ای از موضع گادامر در منبع زیر آمده:

Le *Nouvel Observateur*, 22-28 Janvier 1988, P. 45.

** Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, p. 18.

و سیاسی - بنیانی خویش، باورهایی که وی از همان پایان سال‌های دههٔ بیست آن‌ها را با خود داشته به مخالفت برخیزد.

بنابراین، ما اکنون به بررسی وحدت همین باورهاست که باید برگردیم و بکوشیم تا بفهمیم چرا و به چه دلیل تعهد سیاسی «استاد» فریورگ به هیچ‌وجه برون از بقیهٔ اندیشه‌هایش نیست.

هستی و زمان کتابی ناتمام است. مانند هر کتاب فلسفی دیگر، این ناتمامی دلایلی عمیق دارد. و خود هایدگر این دلایل را، در نامه‌ای خطاب به فیلسوفی آمریکایی، به نام ویلیام ریچاردسون^۱، در آوریل ۱۹۶۲، تشریح کرده است.

اگر به گفته‌های هایدگر استناد کنیم، مسئلهٔ هستی، که مسئلهٔ مرکزی کتاب است، برای وی از وقتی مطرح شده که او، در ۱۹۰۷، رسالهٔ برتاتو را دربارهٔ ارسطو دیده و خوانده است. اندکی بعد، قرائت پژوهش‌های منطقی، نوشتهٔ هوسرل، راه تازه‌ای برای برخورد با مسئله پیش پای وی می‌گشاید. روش فنومنولوژی از مسیر خودش منحرف می‌شود و برمی‌گردد به سمت تلقی تازه‌ای از ایدهٔ آلیسم ترانسانداتال، که هایدگر با آن مخالف است و دلیل مخالفت‌اش هم این است که او می‌خواهد مسئلهٔ هستی را در زمانندی‌اش، در «تاریخ‌مندی»^۲ اش، ببیند. در حالی که می‌دانیم که هوسرل، در کتاب فلسفه همچون علم دقیق، به تاریخ و تاریخ‌گرایی پشت کرده است. از همین‌جا، اندیشهٔ هایدگری، به نحوی که نخستین بار در هستی و زمان شکل گرفته، با تعارضی روبه‌رو می‌شود.

برای حل کردن این تعارض، و سرانجام گشودن مسئلهٔ هستی در تمامی ابعاد آن، باید شیوهٔ طرح مسئله در کتاب در ۱۹۷۲ را دوباره پیش کشید و همهٔ آنچه را که از تلقی «متافیزیکی» هنوز در آن باقی مانده است

کنار گذاشت. باید گذاشت تأملی که بر سر معنای خود متافیزیک و وسایل «درگذشتن» از آن در این کتاب آغاز شده از هر گونه قید و بندی رها شود: و این اقدامی است که هایدگر از آن پس تا پایان عمر خویش بدان مشغول خواهد بود. و مهم‌ترین دلیل این‌که گسستی در اندیشهٔ هایدگر وجود ندارد همین است؛ آن‌چه هست فقط این است که، از ۱۹۲۷، تعبیر هایدگر از موضوع «فنومنولوژی» بیش از پیش شخصی و ضد هوسرلی شده است.

بهترین شیوه برای درک دوبارهٔ معنای این تعبیر شاید این باشد که تعبیر مورد بحث را به شهود حسی زاینده‌ای برگردانیم که سرچشمهٔ آن بوده، و چنان‌که هایدگر بارها گفته اصلی را تشکیل می‌دهد که تمامی اندیشهٔ وی بر محور آن می‌چرخیده است. این شهود حسی زاینده - که وی در برخی از نوشته‌هایش با کمک اصطلاح «چین»^۱ تشریح‌اش می‌کند - شهود به نوعی تفاوت^۲ است: تفاوت - نامحسوس ولی مطلق - هستی و باشنده، در حالی که به نظر می‌رسد که این دو سخت به هم مربوط‌اند، چرا که بدون هستی، باشنده‌ای در کار نیست، و بدون باشنده، به هستی نخواهیم رسید.

در این بیان از مسئله، مشکل بر سر اصطلاح «باشنده» نیست. حوزهٔ باشنده‌ها همان جهانی است که ما به آن تعلق داریم. بشر، باشنده است. خود خدا نیز می‌تواند همچون «باشندهٔ برین» تلقی گردد. یزدان‌شناسی هم که چیزی جز شاخه‌ای از هستی‌شناسی یا اتنولوژی، به معنی علم باشنده^۳، نیست. اما، در عوض، این مسئله که چرا هستی

1. "pili"

به عنوان مثال، به دو متن زیر از هایدگر بنگرید:

"Dépassement de la métaphysique" (1936-1946); "Moira" (1952).

این هر دو متن در منبع زیر آمده‌اند:

Essais et Conférences, op. cit., p. 89, 289-291. 2. différence

۳. به نظر می‌رسد که تلقی نویسنده از اتنولوژی به معنای علم باشنده، دقیق نیست.

1. William Richardson

است: «هستی همان است که هست»^{۱۱}. به عبارت دیگر، هستی به مفهوم برگرداندنی نیست، به گفتار در نمی آید.

انگیزه این که فلسفه غربی هم هستی را در مجموع کنار گذاشته و بدان نپرداخته است نیز همین بوده. اصطلاحاتی چون «فلسفه»، «متافیزیک»، «اتو-تئو-لوژی»، از این نظر، چیزی جز واژه‌هایی مترادف، یا کلماتی متفاوت برای بیان یک چیز واحد، یا یک شکست واحد، یک «فراموشی»، «یک غفلت» از هستی، نیستند^{۱۲}. زیرا همه فیلسوفان، در این مورد، مثل هم ناکام مانده‌اند. مگر، فقط، فیلسوفان پیش از سقراط در آن سر زنجیره، و نیچه در این سر آن، برای یک لمحہ، لمحہ دیدار با هستی. ولی، اینان نیز، در همان آتی که با هستی دیدار داشته‌اند رد پایش را گم کرده‌اند. دسته نخست، از آن رو که بی‌درنگ زندانی عقل - گفتار [= logos] شده‌اند. و نفر آخری، از آن رو که با شمریدن «حیات» به عنوان «ارزش» برین، زندانی همان چیزی شده است که هایدگر آن را «متافیزیک» ارزش‌ها می‌نامد، هر چند که خود نیچه با این اصطلاح مخالف است.

این جا یک نکته نظر را به خود جلب می‌کند: لوگوس یا شیوه اندیشه مفهومی و برهان‌پذیر، که وجود آن برای درک باشنده‌ها ضرورت دارد، هنگامی که بحث بر سر اندیشیدن به چیزی «فراتر از» باشنده‌ها باشد، دیگر به کار نمی‌آید (و این انتقادی است که نظیرش را در نزد فیلسوف دیگری از هواداران نازیسم، به نام لودویگ کلاگس^{۱۳} (۱۸۷۲-۱۹۵۶)، در سال‌های دهه سی، که به نوعی از تفکر «منطق محور» اعتقاد داشت، می‌بینیم). آری، این لوگوس، که فیلسوفان پیش از سقراط در جا افتادن آن سهیم بودند، همان است که افلاطون برای آن برتری مطلق نسبت به

باشنده را باید با خود باشنده فرق گذاشت - و به خصوص، چرا این فرق‌گذاری باید اهمیتی بنیادین پیدا کند موضوعی است که همچنان ناروشن باقی می‌ماند.

هستی بالآخره چیست؟ با همه اهمیت مسئله، که همه بازی بر سر آن است، خواننده، با همه حسن نیت خویش، سرانجام مأیوس خواهد شد، زیرا، تمامی کار هایدگر در جهت تصدیق این نکته است که این مسئله، علی‌الاصول، پاسخی نمی‌تواند داشته باشد. هستی آن چیزی که متافیزیک‌دانان به آن جوهر^{۱۴}، جان یا ماده^{۱۵} می‌گویند نیست. از هستی نمی‌شود سخنی گفت چرا که از هر صفتی میراست. یا، دقیق‌تر بگوییم، تنها سخنی که درباره هستی بتوان گفت نوعی مکررگویی به شکل زیر

→ هایدگر در مورد واژه انتولوژی در مقدمه کتاب هستی و زمان. چنین می‌گوید: «در قیاس با پرسندگی وجودی (= ontique) علوم اثباتی داده‌نگر. پرسندگی هستی‌شناختی (= ontologique)، اصابت بیشتری دارد (ursprünglicher). انتولوژی اگر بخواهد فقط به وجود باشنده (être de l'étant) بپردازد و به معنای وجود به‌طور کلی (être en général) کاری نداشته باشد ساده‌لوحانه و ناروشن خواهد بود...» هستی و زمان. ترجمه فرانسوی، ص ۳۵. متن آلمانی ص ۱۱. پیداست که هایدگر به دو نوع نگره پرسنده قائل است: نگره علمی که وی آن را با اصطلاح ontique مشخص می‌کند. و نگره اساساً متافیزیکی خودش که به آن ontologique می‌گوید. مطلب هنگامی روشن می‌شود که وجود باشنده (être de l'étant) را از وجود به‌طور کلی (être en général) متمایز کنیم. چرا که خود هایدگر به صراحت این کار را کرده است. اشتباه از این جا ناشی می‌شود که در زبان‌های فرانسوی و آلمانی این هر دو مورد را با واژه sein یا être بیان می‌کنند. اما، ما فارسی‌زبانان، خوشبختانه دو واژه متفاوت برای بیان این دو معنا داریم: ما می‌توانیم واژه ontique را به «وجودی» برگردانیم و واژه ontologique را به «هستی‌شناختی». و بدین سان، منظور هایدگر از être باشنده همان «وجود باشنده» است که موضوع پرسندگی اُنْتیک است و مقصود از être به‌طور کلی همان هستی که موضوع پرسندگی فلسفی یا متافیزیکی است. اگر زبان فرانسه هم از این استعداد فلسفی زبان فارسی، در این مورد به‌خصوص، برخوردار بود، آن اشتباه برای مؤلف این کتاب پیش نمی‌آمد؛ یا اگر زبان آلمانی این توانایی را داشت هایدگر ناچار نمی‌شد برای بیان مقصود خودش متمم «به‌طور کلی» را در بیان کلمه Sein بیاورد تا آن را از Sein ویژه باشنده جدا کند - م.

^{۱۱} Was ist das Sein? Es ist Es selbst. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), dans *Questions III et IV. op. cit.*, P. 88.

^{۱۲} جمله اول کتاب هستی و زمان به همین «کنار گذاشته شدن» مسئله هستی در فلسفه غربی، به همین گونه «فراموشی» هستی و غفلت از آن در این فلسفه، اشاره دارد - م.

^{۱۳} Ludwig Klages

1. substance 2. matière

اندیشه قابل شد. بنابراین، درک «اشتباه» افلاطون به معنای درک «اشتباه» تمامی فلسفه است. زیرا تمامی فلسفه افلاطونی است: حتی فلسفه‌های مارکس، نیچه یا کارناب که [نسبت به سنت افلاطونی]، نوعی «واژگونگی» به‌شمار می‌روند، زیرا «واژگون کردن» فلسفه افلاطون، به معنای وارونه گذاشتن آن به صورت سرازیر است، که برکنار ماندن از آن نیست.*

چنین برداشتی از تاریخ فلسفه - که با آن می‌شود ماتریالیسم را به عنوان ته‌مانده ساده‌ای از یکی از روایت‌های ایده‌آلیسم یواشکی کنار گذاشت - حداقل باید گفت برداشتی شتابزده است. ولی دست‌کم این شایستگی را دارد که ابهامی در آن نیست. و در نتیجه به نتایج خودش، که کم هم نیستند، می‌انجامد.

درواقع، اگر بخواهیم از افتادن دوباره در اعلاترین نمونه اشتباه فلسفی بپرهیزیم چه کار باید کرد؟ جواب‌اش ساده است: باید از فلسفه چشم پوشید.

پس ناتمام ماندن هستی و زمان بی دلیل نبوده: چون در این کتاب - همچنان‌که تقدیم آن به هوسرل حکایت از آن دارد - هنوز بحث بر سر فلسفه است. بعد از این کتاب، هایدگر دیگر کتابی به معنای خاص کلمه نمی‌نویسد. و سرانجام هم به نامیدن خویش به اسم «فیلسوف» با افتخار تمام - ولی اندکی کودکانه - خاتمه می‌دهد تا فقط «متفکر» باشد.

ولی برای خروج واقعی از فلسفه کافی نیست که فقط اعلام کنیم که کار فلسفه «تمام» است. برای آن‌که چنین «خروجی» شروع کند به این‌که در عمل محسوس باشد لازم است که خود «اندیشه» از قالبی که مسائل در آن - به صورت عقلانی و انسان‌گرایانه - طرح می‌شد، قالبی که از

سرآغازهایش در فلسفه یونانی تا به امروز بر گفتار فلسفی چیره بوده، بیرون بیاید. و می‌دانیم که، از فردای جنگ جهانی اول، سه شکل مسلط از راسیونالیسم انسان‌گرایانه داشته‌ایم که عبارت‌اند از: شکل مسیحی، شکل مارکسیستی و شکل لیبرال و غیرمذهبی اندیشه در قالب تفکر هوسرل، راسل، کاسیرر و والری، که بر اثر ضربه حاصل از تعارضی که به مدت چهار سال سراسر اروپا را ویران کرد به شدت تکان خورد. دست بر قضا، همین سه شکل از اندیشه هم هست که هایدگر، از ۱۹۲۷ به این سو، همواره با آن‌ها جنگیده است.

مارکسیسم - شکی نبود - از نظر او بیانگر حادثترین تهدیدهاست. او چنان از مارکسیسم به وحشت درمی‌آید که، پس از جنگ دوم جهانی، با تکیه بر تقسیم آلمان به دو قسمت و به استناد وجود سپاهیان روسی در برلین می‌خواهد چنین وانمود کند که نبرد هیتلر، در واقع، جز برای دفع خطرات کمونیسم نبوده. به عبارت دیگر، حالا که همه چیز اتفاق افتاده، و از دور نگاه می‌کنیم، می‌بینیم نبرد هیتلر، نبردی «نیک» بوده.

هایدگر از مذهب کاتولیک، که ایمان دوره جوانی وی بوده، از همان ۱۹۱۸ دست کشیده است. از آن لحظه به بعد، وی از هر فرصتی بهره می‌گیرد تا مسیحیت به‌طور کلی را بگوید، از جمله، به عنوان مثال، در درس نیم‌سال تابستانی ۱۹۳۵، با عنوان مقدمه بر متافیزیک، یا در متن ۱۹۳۶ که برای روشن کردن منظور نیچه از «خدا مرده است» نوشته شده. به زحمت نیازی به افزودن این نکته هست که از نظر هایدگر وجه افتراق مسیحیت و یهودیت آن‌قدرها مهم نیست که وجه اشتراک یا وجه یگانگی آن‌ها، و وی، به نام نوعی «نوگفراندیشی»^۱ آلمانی، که مستقیم از جریان [زماتیک] شور و طوفان^۲ نشأت می‌گیرد، هر دوی این‌ها را به دور می‌افکند.

* M. Heidegger, "Dépassement de la métaphysique", trad. fr. op. cit., P. 91: "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" (1964), dans: *Questions* II let IV, op. cit., P. 283.

و در خصوص عقلانی‌گرایی لیبرال، یا مکتب فکری برخاسته از عقل‌گرایی دوران بیداری و فنومولوژی، باید گفت که هایدگر، از همان فردای انتشار هستی و زمان، با این نگرش برای همیشه می‌برد. او، از آن پس، بخش مهمی از آثار خود را وقف افشا کردن چیرگی - به عقیده او - زبان‌بار این سه «ایدئولوژی» عقل مدرن می‌کند که عبارت‌اند از علم، تکنیک و فکرت پیشرفت.

از نظر هوسرل، بنیاد علم در فلسفه است که خود آن نیز همچون علمی دقیق تلقی می‌شود. هایدگر، اما، نقش بنیادگذاری را از فلسفه می‌گیرد و به «اندیشه» می‌دهد، ضمن آن که تأکید می‌کند که معیارهای اندیشه با معیارهای علم همسان نیست. مگر او نیست که در فرصت‌های گوناگون بر این نکته تأکید ورزیده که «علم نمی‌اندیشد»؟! این حرف تحریک‌انگیز، که ضد هوسرل و ضد کانت است، بی‌شباهت به تز شماره 6.21 تراکتاتوس نیست. در حالی که، البته، نیت دو فیلسوف متفاوت است. ویتگنشتاین، در تز یاد شده، با گفتن این که قضیه ریاضی «بیانگر هیچ اندیشه‌ای نیست» فقط می‌خواهد ریاضیات را از ریشه داشتن در خاک نظریه افلاطون که فرگه بنایش را گذاشته بود جدا کند. در حالی که هایدگر، در عوض، دنبال نگره‌ای «سوبژکتیو» است: او با گفتن این که علم اندیشه ندارد فقط می‌خواهد هرگونه حیثیت عقلی را از علم بگیرد.

همین‌طور است وقتی که وی ذات تکنیک را به متافیزیک برمی‌گرداند، که از نظر او گناه‌اش این است که به وابستگی خویش نسبت به گفتار عقلانی [= لوگوس] یا به «لوژیستیک» (اصطلاح تحقیرآمیزی که هایدگر همه پژوهش‌های برخاسته از فرگه و راسل را به آن نسبت می‌دهد) دلخوش است و به عقیده هایدگر - که البته کمترین دلیلی در این زمینه ارائه نمی‌دهد - مسئول همه بدی‌های جهان. در یک رشته از

یادداشت‌هایی که در پاسخ به حمله‌های کارناپ فراهم آمده‌اند، به تعبیری چون «نابودی ثروت‌های طبیعی روی زمین» برمی‌خوریم که «نتیجه متافیزیک»^{۳۳} است که به عقیده هایدگر، گویا خود کارناپ هم زندانی آن است. و با همین لحن قاطع، هایدگر را می‌بینیم که، در ۱۹۳۵، می‌گوید: «روسیه [کذا] و آمریکا از نظر متافیزیکی هر دو یک چیزاند، هر دو به یک اندازه نمودار جنون تکنیک افسارگسسته‌اند»^{۳۴}، و بر همین اساس است که وی در سال ۱۹۴۵، دست رد به سینه این دو رقیب متخاصم رایش سوم می‌زند که گویا تنها قدرتی بود که می‌توانست جلوی «انحطاط» معنوی اروپا را بگیرد.

و اما فکرت پیشرفت، که هم در کمونیسم مطرح است، هم در شیوه زندگی امریکایی^{۳۵}، پیداست که چنین فکرتی جایی در نزد هایدگر ندارد. او که شاگرد گوش به فرمان مکتب «انقلاب» محافظه‌کارانه است، رستگاری را در دورترین گذشته‌هاست که می‌جوید نه در آینده. و آینده را در وجهی می‌اندیشد که نمودار «بازگشت به» [چیزی در گذشته] است. بازگشت به سرچشمه‌های فلسفه (به مکتب فیلسوفان پیش از سقراط) از یک سو، و نیز به اصالت آلمانی، به «پاکی» خاستگاه‌های دست نخورده پیش از هرگونه آمیختگی مبهم. که در عین حال بازگشتی است به اسطوره‌های بنیادگذار زمین و خون (Blut und Boden). بازگشت به «میهن هستی» که همان میهن به معنای جاری کلمه (Heimat) است. بازگشت به مردم (Volk)، این حریم گرم و اطمینان‌بخش، به خانواده روستایی و تولیدگر، به روشنائی درون جنگل، راه روستا (Holzweg)، کلبه کوهستانی - خلاصه، بازگشت به انواع صور پندارین ازلی^۱ که از دوره رمانتیسم و حتی از دوران اصلاح مذهبی به بعد، همچون آوای ناله روح آلمانی یا

* M. Heidegger, "Dépassement de la métaphysique", *op. cit.*, P. 82.

☆ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, P. 46.

‡ American way of life 1. archétypes

* Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, PUF., 1956, P. 26.

این نوشته، متن درس ۱۹۵۲ مؤلف است که در ۱۹۵۴ منتشر شده است.

گفته است نیازی به دلیل و برهان ندارد («او گفته، پس درست است»). گفتاری است جادویی، که نقش استدلال را - که نقش معمول در هر گفتاری از دیدگاه فلسفی است - به نقل قول می دهد: نقل قول از هیتلر، در ۱۹۳۳، نقل قول از هراکلیت^۱ در سال‌های دههٔ چهل، و نقل قول از هولدرلین^۲ تا پایان عمر. و مهم نیست اگر عقلِ چاره‌اندیش محاسبه‌گر چهرهٔ خویش را در چنین گفتاری بازیابد. چون، به هر حال، عقل است که اشتباه می‌کند.

در چنین شرایطی آیا جای تعجب است که می‌بینیم هایدگر، در یکی از نخستین نوشته‌های منتشر شده پس از جنگ، به نام نامه‌ای دربارهٔ هومانیسیم (که، در دسامبر ۱۹۴۶، برای ژان بوفره نوشته است) «زیانباری»های این هومانیسیم اروپایی را، که در آن زمان سارتر چهرهٔ شاخص آن بود، بیرحمانه افشا می‌کند؟ یا اگر می‌بینیم که در مصاحبهٔ چند صفحه‌ای سال ۱۹۶۶، مصاحبه‌ای که خطاب آن آشکارا با نسل‌های آینده است، هنوز دست‌اویزی می‌یابد تا با آرمان‌های دموکراتیک، که محصول راسیونالیسم دوران بیداری‌اند، به شدت مخالفت کند؟

اندیشه‌ای که چنین آگاهانه رو به سوی سرآغازها دارد^۳ جز این‌که آمادگی روی‌گرداندن از تاریخ واقعی را داشته باشد، و آن را از هر گونه محتوا خالی کند، یا حتی بخواهد این تاریخ را به میل خودش و در جهت منافع خویش دوباره بنویسد چه کاری می‌تواند کرد. هایدگر، چنان‌که معلوم گردید، نتوانسته است با هیچ‌یک از این وسوسه‌ها مخالفت کند و در برابر آن‌ها بایستد.

ممکن است در پاسخ به این مطلب گفته شود که طرح دیدگاه تاریخی

شکایتِ هجرانِ او در اندوهِ وحدتِ از دست رفته، یا، دقیق‌تر بگوییم، در اندوهِ وحدتِ هرگز به دست نیامده، همواره سر داده می‌شده است. بگذریم از ماجرای گذرای کینه‌توزی‌اش نسبت به یهودیان، قومی که وجود خود او بیانگر صورت ازلی پندارینِ نوعی شیوهٔ «نااصیل»، «سرگردان» و، خلاصهٔ کلام، «ضد-آلمانی» از زندگانی است.

بر نفرت سه‌گانهٔ هایدگر از علم، تکنیک و پیشرفت بی‌اعتمادی آشکار او را نسبت به اخلاق، و باور وی را بر این‌که جای اخلاق در «اندیشهٔ هستی» نیست باید افزود. در این‌جا نیز، به نوعی همگرایی سطحی با فکر ویتگنشتاین که می‌گوید «اخلاق ناممکن است» برمی‌خوریم. ولی باید توجه داشته باشیم که پس‌زمینه‌های این دو فکر کاملاً متفاوت‌اند. ویتگنشتاین فقط می‌خواهد بگوید که احکام «ارزشی» را نمی‌توان به زبان «امر واقع» برگرداند. در حالی که هایدگر با ذاتِ علاقهٔ انسان به پی‌افکنندن سلسله‌مراتبی از ارزش‌ها مخالف است، زیرا چنین کاری تنها در قالب گفتاری عقلانی، و، بنابراین به عقیدهٔ او متافیزیکی، امکان‌پذیر است و [متافیزیک هم از نظر او از مقولهٔ اندیشه نیست]. پیداست که در یک چنین استراتژی بازی بر سر چیست. اگر نگرانی از ارزش‌ها وجود نداشته باشد، دیگر لازم نیست کسی انتخاب‌های اخلاقی‌اش را توجیه کند. بهتر از این چه می‌توان گفت تا همه چیز جاروب شود و زمینه برای روی کار آمدن نظامی فراهم گردد که، به جای مبتنی بودن بر حق، بر زور استوار باشد؟

این توسل به زور، به نوبهٔ خود، به نوعی محافظه‌کاری عمیق برمی‌گردد. از آن‌جا که قوی‌تر از همه فقط تا زمانی که قوی‌تر از همه باشد حق دارد، پس مهم این است که قوی‌تر بودن را تا آن‌جایی که ممکن است به درازا بکشانیم. خاستگاه «گفتار افتدارآمیز» در نزد هایدگر، که تا مدت‌ها پس از ریاست دانشگاه نیز در نزد وی ادامه می‌یابد، در همین جاست. این نوعی گفتار هاتفِ غیبی است، چندان که چون استاد

1. Héraclite 2. Friedrich Hölderlin

۳. این مطلب، که مؤلف کتاب حاضر بر آن تأکید دارد، از همان نخستین سطور مهم‌ترین اثر هایدگر، یعنی کتاب هستی و زمان به خوبی پیداست - م.

می‌اندازد (اتهام «نیهیلیسم» نیز بی‌گمان از این‌جا برخاسته که در آثار هایدگر از «نیستی» که به «لاف و گراف»های «ادبای یهود» (هوسرل؟) برمی‌گردد، زیاد صحبت می‌شود. نک: متافیزیک چیست؟)

هایدگر، در برابر چنین اتهامی، که خطرناک هم بود، می‌کوشد، با مهارت زیاد، معادله را به نفع خودش برگرداند. از سال بعد، در درس نیم‌سال تابستانی (با عنوان مقدمه بر متافیزیک) می‌گوید نیهیلیسم عبارت است از «چسبیدن» به باشنده به جای نگرستن به هستی، یعنی که نیهیلیسم همانا ذات متافیزیک است، در حالی که اندیشه به هستی به عنوان هستی (که اندیشه به نیستی در آن نهفته است) تنها راه‌هایی از متافیزیک است. به عبارت دیگر، این او، یعنی هایدگر، نیست که طرفدار نیهیلیسم است بلکه «نیهیلیست»های حقیقی همانا مخالفانِ هستی (یعنی، به صورت ضمنی، کریک و نازی‌های ضدهایدگر) اند.

این البته به معنای «چرخشی» در اثر هایدگر نیست، چرا که ضرورت «ویرانی» متافیزیک در متون سال‌های ۱۹۲۷ و ۱۹۲۹ هم دیده می‌شد، بلکه به معنای استراتژی تازه‌ای است که این «متفکر» را وامی‌دارد تا تاریخ متافیزیک را به عنوان تاریخ «نیهیلیسم» از نو بنویسد. این استراتژی البته سودمند هم هست، زیرا، از ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۵، همین استراتژی به هایدگر امکان می‌دهد که به اتهام‌های برخاسته از درون حزب علیه وی پاسخ بدهد و نیز به او کمک می‌کند که، پس از جنگ، بتواند سابقه‌ای برای خود به عنوان مخالف با «نازیسم» فراهم سازد.

این اقدام برای بازنویسی تاریخ متافیزیک [غرب] را به‌ویژه در سه نوشته از نوشته‌های وی می‌توان ردگیری کرد. پی‌نوشتی که در ۱۹۴۳ به متافیزیک چیست؟ افزوده شد، با طرح اتهام‌های کریک علیه هایدگر در ۱۹۳۴ – بدون نام بردن از کریک – (اتهام‌هایی که در مقاله دیگری که در اکتبر ۱۹۴۰ در *Volk in Werden* منتشر شد تکرار گردید) این موضوع پیش کشیده می‌شود که هدف اصلی آن کنفرانس کذایی «درگذشتن» از

[در قالب مفاهیمی چون زمان‌مندی، تاریخ‌مندی]، در کتاب هستی و زمان، جایگاهی مرکزی دارد و درست همین التفات به تاریختی بوده که از ۱۹۳۸ توجه سارتر را به خود جلب کرده است. ولی باید گفت که قرائت سارتر از هایدگر در فاصله سال‌های ۱۹۳۸ و ۱۹۴۳ – سارتری که زبان آلمانی را خوب نمی‌فهمد – در واقع بر نوعی سوء تفاهم بنا شده، که خصومت هایدگر با سارتر به خوبی بیانگر آن است. زیرا «تاریخ‌مندی» دازین را، چنان‌که استاد فریبورگ در نظر دارد، باید در معنایی «اعماق‌نگر»^۱ تلقی کرد که هیچ ربطی به آنچه ما ابنای فانی بشر از لفظ «تاریخ» می‌فهمیم ندارد.

برای درک این فاصله‌ای که، در نزد هایدگر، واقعیت را از گفتار جدا می‌کند، کافی است به تعبیری برگردیم که هایدگر از ۱۹۳۵ به بعد برای تاریخ فلسفه غرب می‌پذیرد.

این تعبیر، که در نگاه نخست، تعبیری دست‌پاچه‌کننده و آرامش‌به‌هم‌زن^۲ است، چنان‌که ژان-پی‌یر فی^۳، در فرانسه، به‌خوبی نشان داده است، ریشه در شرایط سیاسی پدیدآورنده خود دارد. همه‌چیز، در ۱۹۳۴، در طی یک مباحثه درونی فلسفه ناسیونال-سوسیالیستی شروع می‌شود. در آوریل همین سال، رئیس دانشگاه فریبورگ، ارنست کریک، که نماینده اصلی انسان‌شناسی «نژادی» و نامزد ایفای نقش ایدئولوگ رسمی نظام نازی بود (وی بعدها به مقام Obersturmbannführer SS می‌رسد)، با انتشار مقاله‌ای در مجله حزب (*Volk im Werden* = مردم در حال تحول) که در آن، فلسفه هایدگر به نوعی از «نیهیلیسم متافیزیکی» نسبت داده شده بود، جریانی از مخالفت و بدگویی علیه هایدگر را به راه

1. abyssal 2. déconcertante

۳: نوشته‌های Jean-Pierre Faye، که از سال‌های دهه شصت در مقالات گوناگونی درباره هایدگر آمده است. در دو کتاب زیر، که دومی خلاصه‌ای از آن‌هاست، جمع شده‌اند: *La Raison narrative*, Paris, Balland, 1990; *Le Piège: la philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris, Balland, 1994.

نخست این را یادآوری کنیم که نقد نیچه از «ارزش»ها - که لبه تیز حمله‌های آن متوجه فلسفه افلاطون، مسیحیت و سوسیالیسم، و نیز متوجه حماقت بورژوازی و نگرش‌های ضدیهود بود که همه آن‌ها از نظر وی با عنوان «روح آلمانی» در وجود واگنر خلاصه می‌شد - نیز به نوبه خودش، بر افشای کل فلسفه اروپایی مبتنی بود. نیچه این فلسفه را، از یک سو، فلسفه‌ای «متافیزیکی»، در معنای انتقادی کلمه، می‌دانست. از سوی دیگر، به این فلسفه ایراد می‌گرفت و می‌گفت که چنین فلسفه‌ای به «نیهیلیسم» می‌انجامد، و نیچه این اصطلاح نیهیلیسم را از کتاب جستارهایی در روان‌شناسی معاصر^۱ (۱۸۸۳)، نوشته پل بورژه، نویسنده فرانسوی، گرفته بود.

از نظر بورژه، نیهیلیسم، بیماری اروپای مدرن بود که نشانه‌اش «خستگی اندیشه خود اروپا» بود که به تصور نوعی از «بشریت زیادی اهل تفکر سنجیده» رسیده بود که روی‌گردانی از عمل و تمایل به خودویرانگری از نتایج آن به‌شمار می‌رفت. نیچه فقط می‌توانست از این‌گونه نیهیلیسم بیزار باشد، زیرا از نظر او «زندگی» یگانه «ارزش» حقیقی شمرده می‌شد. ولی، در عوض، نیچه، در نیهیلیسم «مثبت» یا «فعال» خودش، یعنی در همان کاری که برای ویران‌سازی ارزش‌های ضد حیات در پیش گرفته بود، مقدمه‌ای ضروری برای فرا رسیدن «جهش» افتخارآمیزی می‌دید که زرتشت وعده‌اش را می‌داد.

بدبختانه از نظر نیچه، نظریات وی، پس از مرگ او، نخست توسط خواهرش - که به همسری ضد یهود مشهوری که نیچه برای او احساسی جز تحقیر نداشت درآمد - و سپس توسط راست افراطی آلمان (در سال‌های جنگ ۱۹۱۴) و، در سال‌های دهه سی، توسط نازی‌ها پشت سر هم دچار تحریف شد. به‌ویژه، گروه اخیر، می‌کوشند که بن‌مایه «اراده به

نیهیلیسم بود. با افزودن مقدمه‌ای بر همان متن در ۱۹۴۹، هایدگر تصدیق می‌کند که نیهیلیسم با کل تاریخ متافیزیک [در غرب]، «از آنکسیماندر^۱ تا نیچه»، یکی است و این دو فرقی با هم ندارند. سرانجام، به متن سوم می‌رسیم که به افتخار نویسنده ناسیونالیست آلمانی، ارنست یونگر^۲ که کتاب بسیج تام^۳ (۱۹۳۰) وی باعث اختراع مفهوم «دولت تام^۴» توسط سیاست‌شناسی به نام کارل اشمیت^۵ (۱۸۸۸-۱۹۸۵) شد، که بعدها به مرجع استناد اجباری همه ایدئولوگ‌های نازی تبدیل گردید، نوشته شده است، این نظر را تأیید و تصدیق می‌کند که «درگذشت» (*Überwindung*) از نیهیلیسم (که با متافیزیک یکی دانسته شده) ممکن نیست مگر آن‌که نخست آن را «از آن خودکنیم»^{*} (*Verwindung*)، به عبارت دیگر، دوباره با مفهوم «ویران کردن» یا، به بیان دقیق‌تر، با مفهوم "Abbau" به معنای «از هم پاشاندن»^{**} تصورات سازنده یک چیز روبه‌رو هستیم.

این‌گونه اظهارات، که الزام‌های بحث و مجادله آن‌ها را ایجاب می‌کند، امروزه ممکن است بسیار تاریک و مبهم به نظر برسد. برای آن‌که بهتر دریابیم که در این‌گونه سخنان بازی بر سر چیست، بد نیست بر معمای ترین جنبه آن‌ها لحظه‌ای درنگ کنیم، یعنی بر تعبیر بسیار قابل‌بحثی که هایدگر، در درس‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰* خود، می‌کوشد با عرضه کردن اندیشه نیچه به عنوان شکل اعلای نیهیلیسم غربی از این اندیشه ارائه دهد.

1. Anaximandre
2. Ernst Jünger
3. *La Mobilisation totale*
4. "État total"
5. Karl Schmitt

* نک. مقاله‌ای با عنوان "Contribution à la question de l'Être" که بعدها در مجموعه زیر تجدیدچاپ شده است:

M. Heidegger, *Questions*, I, *op. cit.*, P. 236.

† همان، ص ۲۴۰. کلمه *Abbau* را، فیلسوف فرانسوی Gérard Granel، به معنای "déconstruction" ترجمه کرده است.

** این درس‌ها بعد از جنگ به صورت کتابی با عنوان نیچه [به فرانسه در دو جلد] منتشر شدند.

1. Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*.

قدرت» را، با تغییر شکل دادن آن در قالب یک گفتار «زیست‌شناختی» که بر مبنای ستایش از «نژاد» یا نیروی جسمانی خام و نافرهیخته قرار داشت به نفع خود مصادره کنند. بنابراین، در چنین شرایطی، برای هایدگر آسان است که در سال ۱۹۳۵، بر مبنای چنین قرائت‌هایی، از نوعی دید فروکاهنده سخن بگوید. ولی، آنچه از لحاظ سیاسی بیش از همه مورد توجه اوست، اصلاح این تعبیرهای بی‌معنا، که غلط بودنشان به چشم می‌زد، نبود. او می‌خواست فلسفه زیست‌شناختی کریک را که با کیتر ستایش از «حیات»، بدون آن‌که خود متوجه باشد، در خط زبان نیهیلیستی فلسفه «ارزش‌ها» حرکت می‌کرد، به عنوان «متافیزیک» افشا کند.

باری، هایدگر فقط برای این‌که در مقایسه با ایدئولوگ‌های حزب نازی چهره «انقلابی‌تری» از خودش نشان بدهد، در درس‌هایی که به بررسی فلسفه نیچه اختصاص داده، می‌کوشد تا هر چه بیشتر بر کمبودهای این فلسفه انگشت بگذارد. نیچه، در واقع، در فکر آن است که با اعتبار دوباره بخشیدن به عنصر محسوس نسبت به عنصر معقول، اصول موضوعه متافیزیک را براندازد. ولی هر نوع براندازی یک دستگاه فکری امکان این را می‌دهد که معنای آن دستگاه فکری را تغییر دهیم، ولی امکان خروج از آن را نمی‌دهد. نیچه همچنان نماینده فکری این «دوره» شوم از تاریخ، که با آناکسیماندر شروع شده است، باقی می‌ماند. و از همین جا، وی، در ضمن نخستین کسی است که نشان می‌دهد برای خروج از این دستگاه فکری باید در فکر اختراع کردن راه به‌راستی تازه‌ای بود. راهی بس جسورانه‌تر از «جهش‌پذیری» ارزش‌ها، که هایدگر مدعی است، نخست در برابر نازی‌ها، سپس، از ۱۹۴۵ به بعد، در برابر فاتحانی که بر نظام نازی غلبه کردند، که تنها «اندیشه هستی» او، به عنوان «میهن» حقیقی بشر است که می‌تواند چنین راهی را به جویندگان آن نشان بدهد. این نظریات، که ابهام و دلخواستگی آن‌ها به یک اندازه است، دست‌کم یک فایده خواهد داشت: آن فایده این است که به هایدگر اجازه

می‌دهند که نه پیش و نه پس از ۱۹۴۵، هیچ‌گاه به واقع، به مزاحمتی گرفتار نشود. فیلسوف ما موفق خواهد شد که هم از انتقادهای نازی‌های «زیست‌شناس» در امان بماند، هم از دست ضدنازی‌ها. و این نوعی بازی دوگانه نگران‌کننده‌ای است. و در خصوص حقیقت ساده‌ای که به آن اشاره شد - یعنی تعبیر اندیشه‌های نیچه به عنوان هدف اصیل مبارزات درونی شاخه‌های NSDAP - باید گفت که این حقیقت، به دلایل گوناگون، هنوز هم در مجموعه اعضای اجتماع طرفداران هایدگر پذیرفته نشده است.

از این‌ها گذشته، هایدگر، از ۱۹۴۵ به بعد، همه جوانب احتیاط را از هر جهت رعایت می‌کند تا هیچ تحقیق زیادی دقیق و روشن‌کننده‌ای در باب واقعیت پیکارهای قبلی وی نتواند به نتیجه قطعی برسد، به عنوان مثال، نامه درباره هومانسیم، نشانه‌ای است از نخستین اقدام‌های او در توضیح این نکته که چگونه اندیشه ضد هومانستی او در واقع از هومانستی از نوع برتر (!) سرچشمه می‌گیرد تا جواز ورودی باشد برای استفاده‌ای که او از واژه‌هایی چون «میهن» و «غرب» کرده است، یا برای جستن از دام این اتهام که او با سخن گفتن از «ویرانی» ارزش‌ها، راه وحشی‌گری را هموار کرده است.

وی، در کنفرانسی که از لحاظ زمانی با نگارش نامه همزمان است، تحت عنوان «چرا شاعران؟» در توصیف عصر خود - که عصر پیروزی آمریکاییان و شورویان است - این عصر را «زمانه عسرت» و «شب یلدای جهان»^{۳۳} می‌نامد. سپس، در سال‌های دهه پنجاه، گام نهایی را در پناه بردن به سپهر ناب نظروزی برمی‌دارد، چندان که گویی «تأملات» وی، از آن پس، عمیق‌تر از آن‌اند که کمترین ارتباطی با تاریخ واقعی ابنای بشر یا

* ترجمه فرانسوی این مطلب (1949) "Pourquoi des poètes?" در اثر زیر آمده است: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1986, P. 323.

کسانی است که در این باره با لویناس صحبت می‌کند* - اما این عضویت نفرتی را که پس از جنگ، سپس، بعد از افشای رویدادهای مربوط به شואه، ایجاد خواهد کرد هنوز ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل است که حتی سارتر نیز از کشف دیالکتیک «هستی» و «نیستی» در ترجمه فرانسوی متافیزیک چیست؟ که هانری کرین، دستیار کویره در مدرسه علمی مطالعات عالی و متخصص آنتی تشیع ایرانی، انجام داده فریفته می‌شود.

همزمان با پایان جنگ و رهایی کشورها از اشغال نازی‌ها، رواج اگزیستانسیالیسم سارتر سبب می‌شود که آثار هایدگر در پرتو مسائل روز اهمیت بیشتری پیدا کند. ولی، در این میان، موضوع تعهدات سیاسی رئیس سابق دانشگاه فریبورگ شروع می‌کند به سنگینی کردن بر نام و شهرت او. با آشکار شدن سرشت حقیقی نازیسم، سارتر، با انتشار پنج مقاله در مجله‌اش، (*Temps Modernes*، ۱۹۴۶-۱۹۴۷)، اغلب اطلاعات موجود را در زمینه سابقه سیاسی هایدگر وارد این پرونده می‌کند و از هایدگر فاصله می‌گیرد. سه تا از این مقاله‌ها (موریس دوگان‌دیاک، کارل لوویت، اریک وایل) قضاوتی منفی درباره هایدگر دارند. تنها دو تای دیگر، از آلفونس دو والهنس^۱ و فردریک دو توآرنیکی^۲، سعی می‌کنند تیرئه‌اش کنند. از همین جاست که بحث درباره این مسئله باز می‌شود: آیا می‌توان فلسفه و سیاست را از هم جدا کرد؟ آیا می‌شود مرزی میان محکومیت نظری انسان‌گرایی، از یک سو، و شیفتگی نسبت به «انقلاب» ناسیونال-سوسیالیستی، از سوی دیگر ترسیم کرد؟ سارتر، به نوبه خودش، به این مسئله جواب منفی می‌دهد. او (در سال ۱۹۵۲) دیدار کوتاهی با هایدگر به عمل می‌آورد که طی آن هیچ‌کدام از دو طرف دیگری را درک نمی‌کند، ولی از آن پس دیگر به اندیشه هایدگر استناد نخواهد

پست و بلندی‌های این دنیای حقیر داشته باشند. او که بشریت را در جنگال فرمان‌روایی زبان‌بار تکنیک رها کرده، باقی ایام خویش را به تراشیدن پیکری از «متفکری» نافهمیده مانده می‌گذراند که محکوم به تبعید درونی است و در عمل مخاطبی درخور گفت و شنود، جز هراکلیت و هولدرلین، برای خودش نمی‌یابد.

گفت‌وگوی هایدگر-هولدرلین، به‌ویژه، شاهد دگرگونی نهانی «مسئله هستی» و درآمدن آن به صورت نوعی از پژوهش شاعرانه-عارفانه برخوردار از «تقدیس» ازلی است، پژوهش «مکررگو» یا وصف‌ناپذیری که به نوعی «شیء» فرهنگی معمایی و افسون‌کننده‌ای تبدیل می‌شود. البته، افسون‌کنندگی‌اش محدود به خود آلمان خواهد بود. در عوض، در کشورهای با فرهنگ و زبان لاتینی، و قبل از همه آنها، در فرانسه، افسونی است که بسا خُسران‌ها به بار می‌آورد.

در تاریخ اندیشه‌های دوران اخیر، فصل جالبی وجود دارد که عنوان آن را می‌توان چنین گذاشت: چگونه چپ فرانسوی، برای رهایی از سیطره مارکس، هایدگر را از فراموشی نجات داده است.

«مد» هایدگر در فرانسه خیلی زود شروع شده، زیرا اندیشه هایدگری، هم از آغاز دهه سی، در پاریس با استقبال روبه‌رو شده است. ژرژ گوروویچ^۱، بخشی از کتاب خود، گرایش‌های اخیر فلسفه در آلمان^۲ را به وی اختصاص می‌دهد. امانوئل لویناس جوان، که، در ۱۹۲۷، از هستی و زمان به وجد درآمده است، در سال ۱۹۳۲، مقاله‌ای با عنوان «مارتین هایدگر و هستی‌شناسی» منتشر می‌کند. گرچه عضویت هایدگر در حزب نازی از ۱۹۳۳ امری شناخته شده است - آلسکاندر کویره، از جمله

* بنابر مقاله‌ای از لویناس با عنوان «رضایتی به امر دهشتناک» که در مجله هفتگی نوول ابرواتور، ۲۲ تا ۲۸ ژانویه ۱۹۸۸، ص ۴۸، منتشر شده است.

1. Alphonse de Waelhens 2. Frédéric de Towarnicki

1. George Gurvitch

2. *Les Tendances récentes de la philosophie allemande*

کرد. مارکسیست‌ها نیز که تکلیف‌شان روشن است و این اندیشه را با وضوح بیشتری رد می‌کنند. باقی می‌ماند گروه دیگری که هم با مارکس و هم با سارتر «مارکس‌مزاج» سال‌های دهه پنجاه، هر دو مخالف‌اند، و در بین آنان نگره‌های متفاوت کم‌وبیش مبهمی در این مورد به تدریج شکل می‌گیرد.

نخستین این نگره‌ها به نوعی شیفتگی مذهبی شبیه است. مهم‌ترین نماینده این نوع نگره، ژان بوفره (۱۹۰۷-۱۹۸۲) است که از قضا از مبارزان قدیمی جنبش مقاومت است. معلوم نیست چه انگیزه‌ای این مرد را بر آن داشت تا، چند صباحی پیش از مرگش، نامه‌های محبت‌آمیزی به روبر فوریسون^۱، کسی که مدعی بود «افسانه» اتاق‌های گاز را برای همیشه بی‌اعتبار کرده است، بنویسد. ولی، آن‌جا که همین بوفره در سپتامبر ۱۹۴۶ به دیدار هایدگر می‌رود و بعد با شتاب تمام این ادعا را پیش می‌کشد که سیاست مورد توجه «متفکر» نیست و بدین‌سان می‌کوشد تا جواز ورودی برای هایدگر به فرانسه بگیرد و کیش پرخروشی در اطراف شخصیت او برپا کند که خود وی مهم‌ترین موجد آن است، دیگر رفتار او به هیچ‌وجه قابل درک نیست. یکی از شکل‌های این نگره پارسامنشانه را در نزد یکی از مترجمان اصلی هایدگر به زبان فرانسه، یعنی فرانسوا فدییه^۲، می‌بینیم که ضمن قبول این‌که فیلسوف ما در ۱۹۳۳ «حماقت‌هایی» کرده است می‌گوید بار این «اشتباه‌ها» آن‌قدر سنگین نیست که بخش «سالم» اثر هایدگر را بشود به خاطر آن‌ها نادیده گرفت، اشکال این طرز تلقی این است که با پذیرفتن آن باید بپذیریم که فلسفه هایدگر دارای انسجام منطقی واحدی نبوده، چون تنها از همین راه و با کنار گذاشتن متون متعددی از آثار هایدگر است که می‌توان این اثر را «از سرزنش برکنار داشت». و تازه، همین هم کاری است که می‌بایست به رغم خواست خود

هایدگر صورت گیرد، زیرا او تا آخر عمر از هر گونه انتقاد از خود پرهیز کرده است.

از همه این‌ها حیرت‌انگیزتر نگره گروهی از روشنفکران فرانسوی است که، به رغم همه حوادث تاریخ، می‌خواهند تقدم مطلق گفت‌وگو میان فرانسه و آلمان را محترم بشمرند. این خانواده از روشنفکران، با اعمال خود، باعث پیشرفت شوپنهاور، در سال ۱۸۸۰، و هگل، در ۱۹۳۰ شده است. این خانواده، در سال‌های دهه پنجاه، شامل افرادی چون ژان هیپولیت^۱، آلکساندر کوزو و ژان وال است. اینان در عین حال ضد نازی و ضد کمونیست‌اند (کوزو خودش را «استالینیستی از فرارز سر مارکس» توصیف می‌کند). اینان، که از خوانندگان هگل‌اند - چون هیپولیت کتاب نمودشناسی جان او را در ۱۹۴۱ به فرانسه ترجمه کرده است - به نیچه، هوسرل و هایدگر علاقه‌مند هستند. و با همه خطاهایی که از هایدگر سر زده، تصمیم می‌گیرند او را جزو سنت بزرگ آلمانی بدانند، سستی که، با وجود سه جنگ در کمتر از یک قرن، هنوز از نظر آنان از حیثیتی برخوردار است.

این انتخاب از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ از اراده به آستی جویی، از اندیشه این‌که اختلاف آلمان و فرانسه سرانجام به نقطه ختمی برسد، یا از تمایل به بیرون ریختن چرک عقده‌ای که علنی شدن موضوع شوآه برای این آلمان دوستان مصمم ایجاد کرده است. ولی، شاید مهم‌ترین دلیل این باشد که روشنفکری فرانسوی، در سال‌های دهه پنجاه، پس از طرد سارتر و مارکس، دیگر نمی‌داند به کدام قبله فلسفی رو بیاورد. این جاست که هایدگر از نظر وی همچون نجات‌دهنده‌ای از راه می‌رسد. به خصوص که اندیشه هایدگری، توسط ریزه‌خواران خوان نعمت وی همچون اندیشه‌ای غیرسیاسی معرفی شده که می‌تواند درست مطابق آمال و آرزوهای این

1. Jean Hyppolite

1. Robert Faurisson 2. François Fédier

روشنفکرانی باشد که پس از آوشویتس و هیروشیما با روشن شدن شعله آتش درگیری‌ها در مستعمرات، آخرین توهومات خویش را از دست می‌دهند.

موفقیت هایدگر در فرانسه، بنابراین، در واقع با «دهه» ای شروع می‌شود که ژان بوفره و کوستاس آکسلوس^۱ (متولد ۱۹۲۴) به افتخار وی در سه‌ریزی - لا - سال^۲ برپا می‌کنند. سارتر و مرلو-پوتتی در این جلسات حضور نمی‌یابند، ولی هایدگر در آن‌جا با رنه شار^۳، شاعر، دیدار می‌کند و، در حاشیه جلسات «دهه»، چند روزی را هم در معیت ژاک لاکان، روان‌کاو، می‌گذراند. این هر دو تن را ژان بوفره به وی معرفی کرده است. لاکان در اگزستانسیالیسم هایدگری ساحتی از اندیشه را می‌بیند که در فلسفه سارتر نیست و با آن شاید بتوان به آیین‌های پوزیتیویستی فروید «تکمله‌ای از روان» فلسفی بخشید. و اما شار، این عضو سابق جنبش مقاومت فرانسه بر ضد نازی‌ها، او نیز به سهم خود از علاقه و توجه فیلسوف آلمانی نسبت به وی به خود می‌بالد. این دو تن به هم علاقه‌مند می‌شوند. نویسنده مهم دیگری که در آن جلسات سه‌ریزی - لا - سال شرکت ندارد، به نام بلانشو^۴ - کسی که در طول سال‌های دهه سی به راست افراطی نزدیک شده - نیز به سهم خود در ترویج اندیشه‌های «مرحله دوم» هایدگر، که کارش را در ۱۹۴۶ شروع کرده است، در محافل پیشقراول اندیشه کمک می‌کند. هایدگر، که از این یاری‌ها به شوق آمده، در جهت دوستان تازه‌اش فراوان از خود مایه می‌گذارد. او در این زمینه از هر جهت برنده است. درست در لحظه‌ای که، در خود آلمان، جوانان (مانند هابرماس) از وی دوری می‌کنند، فرانسه بر آن می‌شود که شهرت تازه‌ای را برای وی تضمین کند.

سه سمیناری که هایدگر به دعوت رنه شار، در سال‌های ۱۹۶۶،

۱۹۶۸ و ۱۹۶۹، در تور^۱ (در نزدیکی آوینیون^۲) برگزار می‌کند شهرت او را به اوج آن می‌رسانند. دایره هواداران هایدگر اندک‌اندک گسترش می‌یابد. به نام‌هایی که تاکنون گفتیم، باید نام‌های دیگری همچون پل ریکور، میشل فوکو، و ژاک دریدا را هم افزود. ریکور، به موازات گادامر، تلقی «تأویل‌گرایانه‌ای» از فنومنولوژی را بسط می‌دهد که رنگ مسیحیت، اگزستانسیالیسم و روان‌کاوی دارد. فوکو از هایدگر بهره می‌گیرد تا در پرتو افکار او نیچه را دوباره بخواند. سرانجام، دریدا، که تحت تأثیر بلانشو قرار دارد، کار خاصی را که خودش با عنوان «شالوده‌شکنی» یا «واسازی» متافیزیک شروع کرده است، در قالب مفهوم Abbaui از هایدگر قرار می‌دهد. حتی لوئی آلتوسر مارکسیست نیز، صباحی چند، تحت تأثیر این مُد قرار می‌گیرد.

سرعت انتشار این مُد در محافل روشنفکری را چگونه باید تبیین کرد؟ بر نگره بخشنده برخی و آلمان‌دوستی و نگرش ضدکمونیستی برخی دیگر، در پایان سال‌های دهه شصت، عامل تازه‌ای افزوده می‌شود: اقبال‌گذرای آن روزها نسبت به استروکتورالیسم در علوم اجتماعی. علوم مورد بحث البته هیچ اهمیتی از نظر هایدگر ندارند. ولی نگره ضدهومانیستی «نظری» آن‌ها - لوی - استروس^۳، لاکان، آلتوسر و فوکو از آن دفاع می‌کنند - با نگره‌ای که از ۱۹۲۷ نسبت به خصوصیت‌های ذاتی اندیشه هایدگری ابراز شده است می‌خواند. استروکتورالیسم، از سوی دیگر، عاملی است در تجدید علاقه نسبت به زبان و نشانه‌ها به‌طور کلی: جذب شدن کسانی چون بلانشو، فوکو و دریدا، که به مشکل‌های نوشتار حساس‌اند، به کلام جسورانه استاد فرایبورگ قابل درک است، چون شیوه‌ای که هایدگر با آن مرزهای نهادینه بیان فلسفی را زیر پا می‌گذارد برای این گروه جاذبه دارد. آن‌چنان جاذبه‌ای

1. Thor 2. Avignon 3. C. Lévi-Strauss

1. Kostas Axelos 2. Cerisy-la-Salle 3. René Char 4. Blanchot

که اینان، در قرائت «هنردوستانه» خویش از آثار او، حتی حاضرند از عواقب سیاسی طرح مورد نظر هایدگر چشم‌پوشند و آثار آن را نادیده بگیرند.

از ۱۹۶۱، تنها صدای مخالفی که در این میان به گوش می‌رسد، صدای ژان-پیری فی در مقالات گوناگون اوست که البته موفق نمی‌شود جریان باب روز را متوقف کند یا مسیر آن را برگرداند، همچنان‌که از تحلیل درخشان جامعه‌شناس فرانسوی، پی‌یر بوردیو^۱، که کتابی به نام هستی‌شناسی سیاسی مارتین هایدگر^۲ منتشر می‌کند، نیز در تغییر مسیر این جریان کاری ساخته نیست. و در خصوص زندگینامه هایدگر به قلم هوگو اوت (۱۹۸۸؛ ترجمه فرانسوی در سال ۱۹۹۰)، که آنچه را که همه کسانی که مایل به دانستن‌اش بودند می‌دانستند، چرا که مطالب اصلی این پرونده از مدت‌ها قبل بر همگان معلوم بود به نحو قانع‌کننده‌ای تأیید می‌کند، باید گفت واکنش‌های خصمانه‌ای که این کتاب در فرانسه برانگیخت آن‌قدر زیاد است که بررسی آن‌ها، خود، نیازمند نگارش کتاب جداگانه‌ای است.

و البته شکی نیست که کار اوت دیر به بازار آمد. زیرا، در این فاصله، نام هایدگر در فهرست رسمی نام مؤلفانی وارد شده بود که وزارت آموزش ملی در فرانسه قرائت آثارشان را برای گذراندن دیپلم متوسطه توصیه می‌کند، فهرستی که در آن، در عوض، به نام کسانی چون راسل، ویتگنشتاین، کارناب یا مارکوزه بر نمی‌خوریم.

هایدگر، در مصاحبه‌ای به تاریخ ۱۹۶۶، می‌گوید که بعضی از دوستان فرانسوی (بوفره؟) پیش وی اعتراف کرده‌اند که هر گاه بخواهند «خوب بفلسفند» ناگزیرند زبان خودشان را کنار بگذارند و به زبان آلمانی

بپردازند چون این زبان از لحاظ فکری به نظر آنان برتری بزرگی بر زبان فرانسه دارد...

عباراتی که، به دلیل ساده‌اندیشی نهفته در آن‌ها، قابل‌اعتنا نیستند. در عوض، بد نیست مانند هانری مشونیک اندکی بر خصوصیات زبان هایدگری درنگ کنیم^{*}. این زبان پر است از استعاره‌ها و بازی با کلمات، و نیز پر است از جعل واژه‌های تازه که کشش‌پذیری زبان آلمانی امکان آن را، در مقایسه با زبان فرانسه، بیشتر فراهم می‌کند. اگر هایدگر، که از این خصوصیات به حد کافی استفاده و سوءاستفاده کرده است به کار شعر می‌پرداخت و مدعی عنوان نجیبانه شاعر می‌شد هیچ اشکالی نداشت. اما از آن‌جا که وی مدعی ادای گفتاری حقیقی است که عین گفتار هستی است، باید گفت که پشتک و وارو زدن‌های لفظی وی تنها با کنار زدن زبان مفهومی و نیز شیوه‌های برهانی جاری در بیان فلسفی است که خود را به مقام واژگان بیانگر «اندیشه» ارتقا داده‌اند.

شرح تأثیر زبان‌باری که چنین کرداری با زبان بر نسل‌های متمادی از دانشجویان گذاشته - به‌ویژه در فرانسه، که مترجمان و مفسران همه دست‌به‌دست هم داده‌اند تا هر کدام با زبان پیش‌خود ساخته خویش که بر زبان زرگری استاد افزوده می‌شود تا آن‌جا که بتوانند بر این زبان‌باری‌ها بیفزایند و هر کس هم که خواست حرفی بزند با تهدید و ارباب از میدان به در کنند - در چند جمله امکان‌پذیر نیست. ولی شکایت از این قضیه چه فایده‌ای دارد، در جایی که خود هایدگر راه را بر هر گونه شکوه و شکایتی بسته است؟ او، در ۱۹۴۳، می‌نویسد: «عقل سرسخت‌ترین رقیب اندیشه است»^۱ از این روشن‌تر در خصومت با عقل و عقل‌گرایی چه می‌توان

* Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990.

^۱ به نوشته هایدگر با عنوان: «کلمه نیچه: خدا مرده است» (۱۹۴۳) که در منبع زیر آمده است بنگرید.

Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit. P. 322.

گفت؟ اگر همین سخن را معیار بگیریم باید به این نتیجه برسیم که اندیشه‌هایدگری با قرار گرفتن در خارج از مرزهای فلسفه نهادینه به هیچ انتقادی فلسفی تن در نمی‌دهد. در چنین حالتی ما در برابر این فلسفه جز این‌که یکی از سه نگره زیر را داشته باشیم کاری نمی‌توانیم کرد. یا باید پذیرفت که این اندیشه «درست» است و از فلسفه دست برداشت. یا باید این اندیشه را نوعی ادبیات دانست که ربطی به فلسفه ندارد، تا بشود به فلسفه ادامه داد «چنان‌که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده».

یا باید، مثل ریچارد رورتی، تعریفِ کارِ فلسفی را آن‌قدر کش داد و وسیع گرفت که بتوان اندیشه‌هایدگری را نیز، مثل خیلی‌های دیگر، در آن جا داد. در این صورت قبول خواهیم کرد که فلسفه، نه تنها نوعی از روش تحلیل مفهومی که با آن بتوان، از راه استدلال و به روش برهانی، درست‌تر یا نادرست‌تر بودنِ برخی از انتخاب‌های عقلی را تعیین کرد نیست، بلکه فقط شیوه‌ای از بیان حالاتِ درونی است که حتی به کار بستِ قواعدی که خودش تعریف کرده نیز چندان پای‌بند نیست؛ خلاصه، فلسفه نوعی از زبانِ «خصوصی» است که مقصود از آن در درجه اول این است که خود پدیدآورنده آن - و احتمالاً برخی از خوانندگان‌اش - احساس خوشوقتی کنند.

هیچ‌یک از این سه راه حل به‌راستی خشنودکننده نیست. راه حل اول که مذهبی محض است (باور کن بدون این‌که بفهمی). در راه حل دوم تأثیر ویژه‌ای که هایدگر توانسته است روی بسیاری از فیلسوفان حرفه‌ای بگذارد - تأثیری که به هیچ‌وجه نمی‌توان نسبت به آن بی‌اعتنا ماند - همچنان توضیح نیافته باقی می‌ماند. سرانجام، راه حل سوم بدان ماند که هرگونه خودویژگی را از فلسفه بگیریم و یا - بدتر از آن - پایه‌های الزام عقلانی را ویران کنیم.

→ [ترجمه فارسی این مقاله در کتاب زیر وجود دارد: مارتین هایدگر، راه‌های جنگلی (Holz Wege)، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، ۱۳۷۸.]

با این همه، قضیه بدون راه حل هم نیست، زیرا، چون نیک بنگریم، مسئله‌ای که این راه حل را باعث شده - اگر اندیشه‌هایدگری در خارج از چارچوب‌های عقل قرار دارد با این اندیشه چه باید کرد؟ - خودش مسئله به معنای درست کلمه نیست، چرا که از مقدمه‌ای غلط برمی‌خیزد. زیرا، هایدگر، به عکس آن‌چه مدعی است، هرگز از راسیونالیسم برنگشته، هرچند که همواره در صدد افشا کردن آن بوده است. دلیل‌اش این است که وی بخش بزرگی از زندگانی استادی‌اش را به خواندن و تفسیر کردن - گاه درخشان - متون فلسفی گذرانده است. دیگر این‌که وی، حتی در تارترین و ناروشن‌ترین نوشته‌های خویش، هر چه بوده، بالأخره به مفاهیم و استدلال‌هایی روی آورده، اگرچه این مفاهیم و استدلال‌ها همیشه صریح نبوده باشند. و چاره‌ای جز این نیز نداشته است، چون اگر غیر از این می‌کرد با این خطر روبه‌رو می‌شد که نوشته‌هایش به کلی لایق‌رأ بمانند.

سرانجام این‌که، چون اندیشه‌هایدگر اندیشه‌ای سیاسی نیز هست، که با نوعی از ایدئولوژی، یعنی مرام ناسیونال-سوسیالیستی، پیوند نزدیکی دارد، به همین دلیل ناگزیر از پذیرش نوعی از عقلانیت است: همان عقلانیتی که به این ایدئولوژی اجازه داد تا به مدت دوازده سال بر جامعه آلمانی استیلای کامل داشته باشد، استیلایی که آثار آن را حتی در زمینه‌هایی چون سازمان دادن به جنگ و [فراهم کردن مدیریت و اجرای] «راه‌حل نهایی» می‌بینیم.

پس، مشکل حقیقی، بر خلاف انتظار همه، به شرح زیر است. اندیشه‌هایدگری، اگر چیزی جز اندیشه محض نمی‌بود، حداکثر دشواری‌هایش می‌توانست به اندازه دشواری‌های شعر ناب باشد. ولی متأسفانه از نظر خود این اندیشه، باید گفت که اندیشه‌هایدگر نه اندیشه ناب است نه شعر ناب. در تحلیل نهایی، این اندیشه، نوعی از فلسفه است. ولی نوعی از فلسفه که از همه بیشتر در معرض سؤال و ایراد است، زیرا اگرچه ضدیت

با عقل را به عنوان اصل می‌پذیرد اما، با این همه، موفق می‌شود به زبانی سخن بگوید که آن قدر «عقلانی» هست که برخی از خوانندگان آثار خود را قانع کند.

خلاصه، این‌که اندیشه‌ها بدگر در عین حال مشکل‌ساز و خطرناک است برای آن است که عقل و بی‌عقلی در آن به شیوه‌ای یکتا و به حد کافی نگران‌کننده با هم عقد ازدواج بسته‌اند. درست مثل دهشتی که در آوشویتس می‌بینیم: این دهشت نیز آمیخته بی‌سابقه‌ای از جنون (از لحاظ هدف‌ها) و عقلانیت (از لحاظ وسایل به کار رفته برای رسیدن به هدف‌ها) است.

آمیخته‌ای که چگونگی پدید آمدن‌اش، در دوران پس از جنگ دوم جهانی، پرسش‌های زیادی برانگیخت. چندان که لازم آمد، برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، مقدمات محاکمه خود عقل فراهم شود تا معلوم گردد عقل‌گرایی دوران بیداری چگونه توانست، در عرض دو قرن، به این حد از گمراهی دچار شود.

۳. تحقیق اول

آن‌ان‌که از اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها جان به‌در برده بودند تا مدت‌ها خاموش ماندند. تا وقتی که، در سال‌های دهه هفتاد، کسانی پیدا شدند که خواستند جنبشی «انکارکننده» به راه بیندازند، جنبشی که منکر این می‌شد که چیزی به نام اردوگاه‌های مرگ و رویدادی به نام شوآه اصلاً وجود داشته است^{۳۱}؛ با به راه افتادن این جنبش انکارکننده بود که میل به زبان‌گشودن و حرف زدن، و شهادت دادن نا‌زمانی که هنوز فرصتی برای این کار باقی بود، در نزد بازماندگان اردوگاه‌های مرگ بیدار شد. و از

^{۳۱} در مورد این جنبش انکارکننده، به تاریخ اندیشه ضدیهود (۱۹۴۵-۱۹۹۳) که زیر نظر لئون پولیاکف (L. Poliakov)، توسط انتشارات Seuil، در ۱۹۹۴ در پاریس منتشر شده، به ویژه صفحات ۱۴۵-۱۴۹، نگرید.

همین جا هم معلوم گردید که چرا آنان تا آن لحظه لب فرو بسته بودند و سخن نمی‌گفتند.

نخستین دلیل این خاموشی این بود که آنان واژه‌ای نمی‌یافتند تا به کمک آن دهشتی را که از سرگذرانده بودند توصیف کنند. لغتی نبود که با آن بشود به آوشویتس اندیشید و از آن سخن گفت، البته اگر «اندیشیدن پس از آوشویتس»، یا «غلبه کردن بر غلبه ناکردنی» امری ممکن باشد.^{۳۲} حقیقت این است که حتی بیان جمله‌ای از نوع همین جمله‌ای که گفته شد به روشن کردن آتش یک بحث دردناک می‌انجامد. آیا شوآه، در ذات خود، پدیده‌ای خودبویژه است؟ انسان با پاسخ مثبت دادن به چنین سؤالی گاه دچار این ترس می‌شود که نکند دارد بیرحمی قتل‌عام‌های دیگر را دست‌کم می‌گیرد (مثل هیروشیما) یا دارد به خاطره اقوام دیگر (مثل بومیان آمریکا، ارامنه ترکیه، توتسی‌های رواندا)، که همگی، در طول تاریخ خود، قربانی فجایعی در زمینه نسل‌کشی بوده‌اند، جفا روا می‌دارد. با همه این‌ها، ناچاریم بپذیریم که شوآه این امتیاز غم‌انگیز را داشت که پسندیده‌ای مطلقاً خاص خود بود، پدیده‌ای که خصوصیت آن را در براندازی نسل یهودیان، از ۱۹۴۱، به شیوه‌ای انبوه و به روشی منظم در قالبی که با خونسردی تمام و با استفاده از همه فنون پیشرفته عقل سازمان‌دهی شده بود، می‌توان دید - درست مثل براندازی نسل کولی‌ها که دقیقاً به موازات آن و به همان شیوه‌های نفرت‌انگیز انجام گرفت.

این برنامه که از ۱۹۲۵ در کتاب آدولف هیتلر، نبرد من، اعلام شده بود، کتابی که در مقیاس وسیع ترجمه و در جهان منتشر گردید، برنامه «اصلاح نژادی» ای بود که مانع از آن نشد که دموکراسی‌های غربی، در طول سالیان متمادی، از رایش سوم حمایت کنند (کافی است به مشارکت

^{۳۲} اولین تعبیر، عنوان کتابی از امیل فاکنهایم است: Emil Fackenheim, Paris, Éd. du cerf, 1986. و درمی‌تواند عنوان کتابی با مشخصات زیر:

Jean Améry, par-delà le crime et le châtement, Actes Sud, 1995.

همه این دولت‌ها در بازی‌های المپیک ۱۹۳۶، یا به نگره تا مدت‌ها میهم چرچیل در این زمینه، بیندیشیم)، یا مانع از آن نشد که دستگاه پاپ و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی با دولت هیتلر قراردادهایی ببندد. از شب کریستال به بعد دیگر به نظر می‌رسید که هیچ چیز نمی‌تواند مانع از بالاگرفتن موج خشونت شود. از این گذشته، خطر نابود کردن یهودی‌ها، در نطقی که هیتلر، در ژانویه ۱۹۳۹، در ملا عام ایراد کرد آشکار بود. و اگرچه مورخان هنوز هم درباره این‌که تصمیم به اجرای «راه‌حل نهایی» در چه تاریخی گرفته شده با هم بحث می‌کنند، باید گفت همه شواهد حکایت از آن دارد که چنین تصمیمی پیش از حمله به اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی گرفته شده است. این تصمیم چنان‌که هانا آرنت و لئون پولیاکف نوشته‌اند، به پایان ۱۹۴۰ برمی‌گردد. نخستین قتل عام سازمان‌یافته یهودیان در ژوئن ۱۹۴۱ به دست Einsatz gruppen، پشت سر هجوم سپاهیان آلمانی به اتحاد شوروی صورت گرفته است. و در مورد نخستین کشتارها در اتاق‌های گاز، باید گفت که این کار در داخل کامیونی، در شلمنوا^۱، در تاریخ ۸ دسامبر ۱۹۴۱، انجام شده است. در تاریخ بشر موردی را نمی‌شناسیم که کشتار دستجمعی با تدارک قبلی با این همه خونسردی و پیگیری منطقی تا به آخر ادامه یافته باشد.

هیچ موردی را هم در تاریخ سراغ نداریم که کشتاری از این‌گونه از حمایت سرعت‌افزای علم، تکنیک و بوروکراسی سازمان‌یافته‌ای در این حد برخوردار بوده باشد: سه منبعی که حزب ناسیونال سوسیالیسم توانست انواع بهره‌های ممکن را از آن‌ها برگیرد، بهره‌گیری‌هایی که در سال‌های ۱۹۴۲-۱۹۴۳ به تأسیس «کارخانه‌های حقیقی آدم‌کشی» در اردوگاه‌های مرگ انجامید. این کار بدون همکاری انواع تکنیسین‌ها با یکدیگر، بدون تولید گازهای کشته به مقدار صنعتی لازم، براساس یک

1. Chelmo

برنامه تولیدی، بدون مراعات قواعد کارآیی توسط دستگاه اداری آلمان در مجموعه خویش برای دستگیری یهودیان و اعزام آنان به اردوگاه‌ها امکان‌پذیر نبود.

آیا لازم به یادآوری است که ناسیونال سوسیالیسم آلمانی، نه هیچ نظامی دیگر، بود که این موضوع نفرت‌انگیز، یعنی اردوگاه‌های نسل براندازی، را اختراع کرد و همو تنها نظامی بود که این کار را در چنین مقیاس وسیعی به راه انداخت؟ شکی نیست که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، از پایان دهه بیست، اردوگاه‌های کار اجباری و تبعید جمعی به راه انداخته بود. ولی اگرچه وجود چنین اردوگاه‌هایی فی‌نفسه محکوم کردنی است اما زنده بیرون آمدن از آن‌ها به صورت پیشینی غیرقابل تصور نبود. آلمان هیتلری، اما، نخستین کشوری است که نخستین «اردوگاه‌های مرگ» را پدید آورد. اردوگاه‌هایی که منحصرأ برای کشتن همه کسانی که بدان پای می‌گذاشتند، از جمله زنان و کودکان، طرح‌ریزی شده بود؛ بی‌آن‌که لزومی به سخن گفتن از «آزمایش‌های» پزشکی و دیگر شکنجه‌هایی داشته باشیم که بر سر قربانیان این اردوگاه‌ها آمد، بی‌پناهانی که پیشاپیش معلوم بود که هیچ‌کدامشان جان سالم به‌در نخواهند برد.

پس، میان اردوگاه‌های تبعید جمعی و اردوگاه‌های کشتار جمعی تفاوتی وجود دارد، تفاوتی که زدودن آن گناه است، گناهی که امروزه کسانی آن را مرتکب می‌شوند که نفرت‌شان از کمونیسم یا احساس ضدیهودی‌شان سبب می‌شود که بگویند هیتلر «بدتر» از استالین نبود، ادعایی که از زمان محاکمات نورنبرگ به بعد در گفتار نازی‌های قدیم و جدید بدان برمی‌خوریم. برای آن‌که عدالت در این زمینه اجرا شود و دروغ بودن این ادعا معلوم گردد، کافی است هم‌صدا با لئون پولیاکف بگوییم که هیتلر کودکان را می‌کشت، در حالی که استالین به «بازپروری»

آنان اکتفا می‌کرد^۱: تفاوت باریکی که، به خاطر خود قربانیان هم که شده، نباید نادیده‌اش گرفت.

این مطلب که هیچ‌کس، قبل از کشف پدیدهٔ آوشویتس، نمی‌توانسته تصور کند که دامنهٔ دهشت تا کجاها پیش خواهد رفت قابل فهم است. یا قابل فهم است که هیچ ضد نازی‌ای نمی‌توانسته پیش‌بینی کند که چنین چیزی در قلب اروپا، آن هم در وسط قرن بیستم، اتفاق خواهد افتاد. و حتی هنگامی هم که همگان به وجود چنین چیزی پی بردند باز قابل درک است که چنین دهشت بی‌سابقه‌ای به آسانی پذیرفتنی نمی‌نمود. ولی در ۱۹۴۵، دیگر سخن بر سر واکنش‌هایی شکاکانه [از این نوع] نبود، چون آن قدر دلیل وجود داشت که واکنش‌هایی از این نوع نمی‌توانست تاب مقاومت بیاورد و به آسانی منتفی می‌شد. در آن تاریخ، مسئلهٔ عمیق‌تری مطرح بود که می‌شد آن را به شکل زیر بیان کرد: جهان غرب، در برابر وسعت دامنهٔ شوآه، به آن چنان احساسی از گناه‌کاری شدید دچار شده بود که چون می‌دید قبول مسئولیت چنین گناهی از توان وی خارج است شروع کرد به نفی کامل آن. جهان غرب، به جای آن‌که در تحلیل علل این جنایت بکوشد ترجیح داد خاطره‌اش را از ذهن خود بزداید. و برای آن که در برابر بازگشت احتمالی خاطرهٔ پس‌زده شده بهتر از خودش حفاظت کرده باشد، در طول دست‌کم یک ربع قرن، به پذیرش نوعی از استراتژی تن در داد که می‌توان آن را استراتژی بی‌اعتنایی نامید. بنا به این استراتژی، آنچه واقعاً در اردوگاه‌ها اتفاق افتاده بود «موضوعی» درخور کنجکاوی، حتی از نظر کنجکاوی علمی، نبود.

و این دومین دلیلی بود که جان‌به‌دردگان به خاطر آن تا مدت‌ها برای حرف‌زدن تردید داشتند. آنان دیوارهای بلند این بی‌اعتنایی را دورتادور خویش احساس می‌کردند که هیچ‌گاه از خصومت کور و کر، از سرزنش

* Léon Poliakov, 'Histoire et polémique: à propos du génocide'.
Commentaire, n° 53, printemps 1991, P. 202-205.

ناخودآگاه، خیلی دور نبود. پس سکوت آنان فقط از این رو نبود که آنان لغت برای بیان این منظور نداشتند. بلکه سکوت آنان از جمله برای آن بود که ما دلمان نمی‌خواست چیزی از کسی در این زمینه بشنویم.

پس، آوشویتس موضوعی تحریم شده بود؟

آثار بزرگ پس از جنگ، اعم از فلسفی، ادبی و هنری، آن‌قدرها از این موضوع سخن نمی‌گفتند. و هنگامی هم که سخن می‌گویند، از «نام نبردنی» - به قول بکت^۱ - سخن می‌گویند، به شیوه‌ای استعاری، چندان که گویی امکان هیچ گفتار مستقیمی دربارهٔ این «چیز»، این چیزی که تا سرحد دوردست تصور پس زده شده بود وجود نداشت.

در این زمینه، اشاره به کمبودها و نقایص مشهود در آثار بهترین و با حسن‌نیت‌ترین فیلم‌سازان بسیار آموزنده است. شب و مه^۲ از آلن رنه^۳ (۱۹۵۵)، نخستین اقدام برای پرداختن به این موضوع است، ولی در همین فیلم بر یک نکتهٔ اساسی انگشت گذاشته نمی‌شود و آن یهودی بودن قربانیان است. هولوکاوست^۴ (۱۹۷۸) نوعی داستان دنباله‌دار است با عنوانی نابجا که واقعیت غم‌انگیز مرگ در آن به کلی غایب است. و در خصوص لیست شیندلر^۵ (۱۹۹۳) نیز باید بگوییم که خوش‌بینی ساده‌لوحانه‌ای که فیلم‌نامهٔ اشیلبرگ^۶ در آن غوطه‌ور است از چنان سرشتی برخوردار نیست که بتواند بینش درستی به تماشاگر بی‌اطلاع از موضوع بدهد. سرانجام، به آخرین فیلمی که از پس چالش موضوع برآمده، یعنی به فیلم شوآه، اثر کلود لائزمن^۷ (۱۹۸۵)، می‌رسیم. اهمیت

1. Beckett 2. *Nuit et Brouillard* 3. Alain Resnais 4. *Holocauste*.
5. *La Liste de Schindler* 6. Spielberg

Shoah N. چنان‌که گفتیم. این واژه عبری به معنای «ریشه‌کنی» و «براندازی» است. کلود لائزمن از گروه روشنفکرانی است که ابتدا با مجلهٔ *Temps Modernes* همکاری می‌کرد. ساختن فیلم شوآه، که در ۱۹۸۵ به بازار

این فیلم بی‌گمان از آن‌روست که در این اثر با چیزی که ساخته خیال باشد روبه‌رو نیستیم، بلکه تمامی فیلم مجموعه‌ای است از گواهی‌های شاهدان عینی.

آیا در فلسفه شاهد وضع بهتری هستیم؟ راست‌اش این است که بیشتر فیلسوفان، در ۱۹۴۵، فعالیت‌های عادی خود را از سر می‌گیرند چنان‌که گویی چیزی به نام آوشویتس هرگز وجود نداشته است. از این نظر، نگره و رفتار هانس-گئورگ گادامر به نحو ویژه‌ای معنی‌دار است. گادامر، با وجود این‌که در محکوم کردن اندیشه‌های ضدیهود از نظر اخلاقی هیچ‌گاه تردیدی نداشته، اما، در طول رایش سوم به مشاغل دانشگاهی خود در همان قالبی که برای وی تعیین کرده بودند ادامه داده است. خود او نیز، در زندگینامه خودنوشت خویش که در ۱۹۷۷ منتشر کرده^{**}، می‌پذیرد که برای از سر گذراندن این مرحله به شجاعت زیادی نیاز نداشته است. و اگرچه حقیقت و روش^۱ (۱۹۶۰)، اثر بنیادی وی، پایه‌های نوعی «تأویل» فلسفی را پی می‌افکند که هدف آن رمزگشایی از معنای رویدادهای بشری در چشم‌اندازی در عین حال نمودشناسانه و اگزستانسیالیستی است، با این همه، در این کتاب دایرة‌المعارف مانند، نه به تفکری حقیقی درباره تاریخ معاصر برمی‌خوریم، نه به کوششی برای درک - حتی پس‌اند - این مطلب که میراث افتخارآمیز ایده آلیسم آلمانی با چه دوز و کلکی توانسته است در خدمت وحشیگری نسل‌کشی قرار گیرد. در فرانسه، نیز، نگره کلی جماعت فیلسوفان، در سال‌های بی‌درنگ

آمده، بیست سال طول کشیده است. مجموعه ویدئویی آن چهار کاست است که نمایش آن‌ها حدود ده ساعت طول می‌کشد. فیلم سناریوی از پیش نوشته‌ای ندارد؛ مجموعه گفت‌وگوهای آزاد فیلم‌ساز با جمعی از بازماندگان و شاهدان عینی، از جمله دو تن از SS‌های اردوگاه‌های مرگ است. صحنه‌های حکایت و یادآوری خاطرات قربانیان اغلب چنان تکان‌دهنده است که گویندگان به شدت به گریه می‌افتند و از لایزمن می‌خواهند گفت‌وگو را ادامه ندهد - م.

* Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophiques*, trad. fr., paris, Critérion, 1992 1. H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode*.

پس از پایان جنگ، نگره‌ای است توأم با رازداری و دم فرو بستن. اما حقیقت این است که در متن این بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری، دو مورد خاص هست که قاطعیت آن‌ها به چشم می‌خورد. نخستین مورد، از آن ژان-پل سارتر است که در تفکراتی در باب مسئله یهود^۱ (۱۹۴۶) با موضوع ضدیت با یهود رودرو برخورد می‌کند. با این همه، همین کتاب نیز در ارائه دادن تحلیل اصیل در این باره موفق نمی‌شود، زیرا، کتابی است که با عجله نوشته شده و بر اسناد و مدارکی جدی مبتنی نیست. سارتر، که به رغم خویشتن، قربانی کلیشه‌های ضدیهودی جاری در فرانسه پیش از جنگ و - همچون رفیق‌اش ریمون آرون^۲ - زندانی تلقی‌های ادغام‌طلبانه‌ای است که هنوز در بین یهودیان اعتباری داشت، در آن دوره هنوز به خودویژگی فرهنگی یهودیت درست پی نبرده است: یهودی - از نظر او - «ابژه»‌ای است که نگاه دیگری آن را ساخته، و، بنابراین، وجود ندارد. تازه در سال‌های بعد پس از مسافرت‌اش به اسرائیل (۱۹۶۷) است که سارتر موفق می‌شود بی‌اطلاعی‌اش را جبران کند و بر پیشداوری محیط‌اش چیره شود.

استثناء دوم، ولادیمیر یانکلوویچ (۱۹۰۳-۱۹۸۵) است. وی اگرچه پسر مترجمی است که، پیش از جنگ، در برگرداندن برخی از آثار هگل و فروید به زبان فرانسه شرکت داشته، و اگرچه خود او از رساله‌ای (۱۹۳۳) برای دکترایش در موضوع آخرین فلسفه شلینگ دفاع کرده است، ولی، در ۱۹۵۴، تصمیم می‌گیرد همه پیوندهای خود را با زبان و فرهنگ آلمانی ببرد. امتناع وی از بخشش جلاخان نازی، ناگهان، از حد آنان فراتر رفته همه هموطنان‌اش را دربر می‌گیرد که از نظر او الزاماً همدست آن جلاخان‌اند، و حتی اخلاف آنان نیز مشمول همین حکم قرار می‌گیرند. این نگره که قاطعیت آن درخور احترام است - و خود یانکلوویچ در این باره در

1. *Reflexions sur la question Juive*

2. Raymond Aron

ستایش و دلیرانه‌ای، در کشورش دنبال می‌کند. و منظور هم البته گناهکاریِ آلمان است. ولی یاسپرس به گناهکاریِ تمامی بشریت، که بیرحمی و درنده‌خوییِ شوه‌آگریبان‌اش را گرفته است، نیز توجه دارد.

یاسپرس، البته، در صفحات کتاب خویش از مطرح کردن آشکارای خاطرات شوه‌آمی پرهیزد. ولی تحلیل او از وضعیت «معنوی» آلمان در فردای شکست این کشور، درست حول محور همین رویداد از آن پس فراموش‌نشده می‌چرخد. و این درست مصادف با لحظه‌ای است که در محاکمات نورنبرگ - و در حقوق بین‌الملل - مفهوم «جنایت علیه بشریت» شروع به پدید آمدن کرده است.

از نظر یاسپرس، مفهوم گناهکاری را باید از چهار جهت ذر نظر گرفت: جنایی، سیاسی، اخلاقی و متافیزیکی. از نظر جنایی (یا حقوقی) فقط افرادی که عملاً در اعمال جنایتکارانه دخالت داشته‌اند گناهکاراند. از نظر سیاسی، همه شهروندان دولت - دست‌کم دولتی که حکومت آن برگزیده دموکراتیک آرای مردم است - مثل حکومت هیتلر در اعمال، و بنابراین، جنایات انجام شده توسط آن دولت مسئولیت مشترک دارند. از نقطه نظر اخلاقی، هر شاهد این ماجرای غم‌انگیز باید از خودش بپرسد آیا به‌راستی هر آنچه در وضعیت دردناکی که وی در آن قرار داشته لازم بوده است انجام داده است یا نه. بالأخره، از دیدگاه متافیزیکی، از نظر همبستگی جهانشمول، باید گفت هرکدام از ما در آنچه بر سر دیگران آمده است مقصریم، حتی اگر به ظاهر کاری از دست ما برنمی‌آمده، زیرا، به بیان دقیق کلمه، هیچ‌کس از ما نمی‌تواند خود را نسبت به این امر که آدمیانی دیگر مورد بدرفتاری قرار گیرند، حتی اگر آنچه در این زمینه پیش می‌آید در آن سر دنیا بگذرد، بی‌اعتنا نشان دهد.

یاسپرس، از این تعاریف دو رشته از نتایج را بیرون می‌کشد. نخست، این‌که از مفهوم مسئولیت جمعی، که در نهایت هیچ معنایی از نقطه نظر حقوقی، اخلاقی یا متافیزیکی ندارد، باید با سنجیدگی تمام استفاده کرد.

دو نوشته از نوشته‌هایش توضیح کافی می‌دهد: در شرافت و حیثیت^۱ (۱۹۴۸) و بخشیدن؟^۲ (۱۹۷۱) - با این همه، هنوز کافی نیست، چرا که بنیان آن بر مفهوم کلی همواره قابل ایراد گناهکاری جمعی قرار دارد و با فروکاستن و حشیگری به ابعاد مشکلی منحصرألمانی یکی از جنبه‌های اسامی این و حشیگری را نادیده می‌گیرد.

خلاصه، کم‌اند آثاری که، در فردای جنگ دوم جهانی، بکشند این مطلب را درک کنند که پدیده‌ای چون اوشویتس چگونه امکان‌پذیر شده است. نخستین نوشته‌ها در این زمینه، آثار هانا آرنت و کارل یاسپرس است. به‌خصوص درس‌های یاسپرس در دانشگاه هایدلبرگ در آغاز ۱۹۴۶، که در همان سال با عنوان مسئله گناهکاری^۳ منتشر شده است.

یاسپرس، پس از آن‌که - مانند دیگر جوان‌های آلمانی هم‌نسل خود - دوره کوتاهی را در وسوسه ناسیونالیسم گذرانده، در سال‌های بیست مرحله‌ای از گرایش به اگزیستانسیالیسم را از سر می‌گذراند که سبب می‌شود تا وی از هوسرل دور و به هایدگر، که دوست‌اش می‌شود، نزدیک گردد.

با این همه، پیروزی هیتلر در آلمان به عمر حرفه‌ای این پروتستان مذهبی که با زنی یهودی ازدواج کرده است خاتمه می‌دهد. از ۱۹۳۳، یاسپرس از نادر روشنفکرانی است که با همه وزن شهرت خویش در پیکار مخالفت مصممانه با نازیسم وارد می‌شود. در ۱۹۳۷، وی از کرسی استادی خود در هایدلبرگ برکنار می‌شود. سپس، در ۱۹۳۸، انتشار هر گونه اثری از او ممنوع می‌گردد. این جاست که دیگر با هایدگر قطع رابطه می‌کند. و چون، در ۱۹۴۶، دوباره به مقام استادی‌اش برمی‌گردد، از زمره نخستین کسانی است که مسئله گناهکاری را، با روشن‌بینی در خور

1. Dans l'honneur et la dignité 2. Pardonner?

3. La Question de la culpabilité

این مفهوم، در عوض، از لحاظ سیاسی معنا دارد. در واقع، همه شهروندان آلمانی، اعم از این‌که نازی بوده یا نبوده‌اند، باید از خود بپرسند چگونه یک دولت ناسیونال-سوسیالیستی برخاسته از انتخابات آزاد توانسته است در ۱۹۳۳ مستقر شود و بدون هیچ‌گونه مخالفتی به مدت دوازده سال بر سر کار باقی بماند.

آیا این در تاریخ آلمان یک حادثه است؟ پاسخ یاسپرس، در همان خطوط نخستین‌اش، پاسخی به حد کافی مصممانه است: ناسیونال سوسیالیسم از ته‌مانده‌های آخری نوعی ناسیونالیسم آلمانی است که، از دوره اصلاح دینی تا پیمان ورسای، همواره حادث‌تر شده، و هر قدر ملت آلمان در تحقق وحدت سیاسی‌اش با دشواری‌های ماندگار بیشتری روبه‌رو شده به همان نسبت تهاجمی‌تر شده است. با آمدن هیتلر بر سر کار، این ناسیونالیسم آشکارا جنایتکارانه شده است. بنابراین، آلمان نمی‌تواند دفتر این ناسیونالیسم را، به همان سادگی که پیرانتزی بسته می‌شود، ببندد. اگر آلمان قرار است از لحاظ معنوی زایش دوباره‌ای داشته باشد باید از اشتباه‌های گذشته‌اش نتایج لازم را بگیرد. به عبارت دیگر، معنای آوشویتس باید، برای مردم آلمان، معنای نوعی شکستگی در تاریخ خودشان را داشته باشد. از این نقطه نظر، تحول بعدی جمهوری فدرال آلمان چنان است که یاسپرس را نوید می‌کند چون این حکومت، به نظر یاسپرس، از همان سال‌های دهه چهل، بیشتر به فراموش کردن شتاب دارد تا به اندیشیدن. در ۱۹۴۸، یاسپرس کرسی استادی دانشگاه بال^۱ در سوئیس را پذیرفته، سرانجام با ترک آلمان، ملیت سوئیسی را درخواست می‌کند.

رشته دوم نتایج به مفاهیم مسئولیت اخلاقی و متافیزیکی برمی‌گردند. این‌ها فقط می‌توانند معنایی فردی داشته باشند نه جمعی.

ولی، مسئله، در مورد مسئولیت اخلاقی، باید برای همه آلمانی‌هایی مطرح شود که در طول رایش سوم در آلمان باقی مانده‌اند. و این در حالی است که در مورد مسئولیت متافیزیکی مسئله به تمامی بشریت مربوط می‌شود.

یاسپرس، با تأکید بر نکته اخیر، این شایستگی را دارد که موضوع را سرانجام در تراز حقیقی خودش مطرح کرده. در واقع باید دانست که سازمان‌های یهودی برکنار مانده از کنترل نازی‌ها، چه در فلسطین چه در سوئیس یا ایالات متحد آمریکا، خیلی سریع توانسته‌اند در مورد پدیده موسوم به «راه‌حل نهایی»، اطلاعات لازم را به حکومت‌های جهان آزاد برسانند. نخستین گزارش‌های مربوط به کشتارهای انجام شده به دست Einsatzgruppen در مقاله‌ای به تاریخ اکتبر ۱۹۴۱ در روزنامه نیویورک تایمز منتشر شده است. در تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۲، نشریه Boston Globe اعلام می‌دارد که همین کشتارها تاکنون به مرگ هفتصد هزار یهودی انجامیده است. دو ماه بعد، در ماه اوت، گواهی‌هایی مبنی بر وجود اتاق‌های گاز به امریکا می‌رسد. نشریه ماهانه یهودیان^۱، این گواهی‌ها را در شماره اکتبر خودش منتشر می‌کند. در پایان سال ۱۹۴۲، دیگر هیچ شکی در باب واقعیت نسل‌کشی‌ای که در اروپا جریان دارد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

با این همه، نه حکومت آمریکا، نه دیگر قدرت‌های غربی، نه واتیکان، هیچ‌کدام به شیوه‌ای ویژه در برابر این اطلاعات عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهند. هیچ برنامه‌ای برای نجات جان یهودیان تدوین نمی‌شود. هنگامی که، در ۱۹۴۴، هواپیماهای بمب‌افکن نیروهای هوایی متفقین به آوشویتس می‌رسند، تنها هدف‌های صنعتی آن ناحیه را مورد اصابت بمب‌های خود قرار می‌دهند، به اردوگاه ریشه‌کنی یهودیان، که

1. National Jewish Monthly

1. Bâle

منتشر کند و کار نگارش زندگینامه راهل و ارنه‌هاگن^۱ را (که تازه در ۱۹۵۸ توانست منتشر شود) شروع کند که رویدادهای ۱۹۳۳ وی را وادار به ترک آلمان و عزیمت به، نخست، پراگ، سپس به پاریس، می‌کند. آرت، پس از گراییدن به نظریات صهیونیستی، در فعالیت‌هایی که برای آسان‌تر کردن مهاجرت یهودیان جوان به فلسطین در فرانسه صورت می‌گیرد شرکت می‌جوید و برای این منظور مسافرتی به اورشلیم انجام می‌دهد (۱۹۳۵). وی از این مسافرت دودل برمی‌گردد، زیرا، اگرچه تجربه کیویتس‌ها را می‌ستاید ولی از این‌که می‌بیند «پشاهنگان» این تجربه‌ها علاقه‌ای به برقراری ارتباط با جهان ندارند ناخشنود است. هانا آرت، بعدها، ضمن این‌که از تأسیس دولت اسرائیل همچنان ابراز خوشحالی می‌کند، اما همواره به رهبران این دولت یادآور می‌شود که از ضرورت همکاری یهودیان با اعراب غافل نباشند.

در ۱۹۴۰، هانا آرت برای مدت کوتاهی در اردوگاه گورس (در پیرنه فرانسه، مجاور اقیانوس اطلس) به اسارت می‌گذراند ولی -درست چند هفته بعد از اقدام ناموفق دوستش والتر بنیامین برای فرار از راه اسپانیا به آمریکا که به خودکشی او انجامید- آرت، پس از به دست آوردن آخرین دست‌نوشته‌های بنیامین در محل، سرانجام موفق به عبور از مرز فرانسه و ورود به اسپانیا می‌شود. او، در ۱۹۴۱، در ایالات متحد آمریکا اقامت می‌گزیند و در آنجا با نوشتن مقالاتی برای روزنامه‌ها و دادن کنفرانس امرار معاش می‌کند. اندکی پس از پایان جنگ، هانا آرت شروع به کار کردن روی طرح کتابی می‌کند که عنوان آن عبارت است: *مبانی شرم: ضد یهودی‌گری، امپریالیسم، نژادپرستی یا سه ستون جهنم*. این اثر که نگارش آن در ۱۹۴۹ به پایان می‌رسید، در ۱۹۵۱، با عنوان *خاستگاه‌های توتالیتاریسم*^۲ منتشر می‌گردد.

چند کیلومتر دورتر قرار گرفته، حمله‌ای صورت نمی‌گیرد. و در خصوص ارتش سرخ نیز باید گفت هنگامی که این ارتش به حوالی اوشویتس می‌رسد چند روزی این دست و آن دست می‌کند تا سرانجام تصمیم به محاصره محل می‌گیرد.

این کندی‌ها -این دلایل بی‌اعتنایی- که مورخان معمولاً از آن‌ها سخن نمی‌گویند، از شمار موارد «جزیی» نیستند. این‌ها، به خوبی، معنایی «متافیزیکی» دارند چرا که ما را وامی‌دارند تا در باب عواقب غم‌انگیز فقدان همبستگی مابین ملت‌ها و مردمان به تفکر بنشینیم. تفکری که، با توجه به آن‌چه هم‌اکنون در برابرمان می‌گذرد، امروزه حتی از نیم قرن پیش نیز ضروری‌تر می‌نماید.

اگر یاسپرس در باب آن چیزی که می‌توان آن را «رویداد اوشویتس» نامید به عنوان متفکر اخلاق به تحقیق می‌پردازد، هانا آرت، به سهم خود، می‌کوشد تا چگونگی تکوین این رویداد را بر پایه داده‌های تاریخ سیاسی و اجتماعی اروپا در قرن‌های نوزدهم و بیستم درک کند.

هانا آرت، که در نزدیکی هانور^۱ زاده شده، (۱۹۰۶-۱۹۷۵)، در ماربورگ، فریبورگ و هایدلبرگ، به تحصیل فلسفه می‌پردازد. وی، پشت سر هم، شاگرد هایدگر و یاسپرس است؛ پیوندش با هایدگر بر مبنای رابطه پیچیده‌ای است که تمام عمر ادامه می‌یابد، زیرا هانا آرت برای هشتادسالگی هایدگر پیام تهنیتی می‌فرستد، و رابطه‌اش با یاسپرس نیز چنان است که وی، در ۱۹۶۹، به مجری ادبی^۲ وی تبدیل می‌شود.

هانا آرت تازه به جایی رسیده بود که، در ۱۹۲۹، رساله‌اش را با عنوان *مفهوم عشق در نزد اگوستین*^۳، که زیر نظر یاسپرس نگاشته بود،

1. Hanovre 2. exécutrice littéraire

3. Le Concept d'amour chez saint Augustin

در این میان، هانا آرنت با آلمانی که از یوغ نازی‌ها رها شده دوباره تماس برقرار کرده است. او، مانند یاسپرس که نامه‌نگاری‌هایش با وی بسیار اهمیت دارد - از این‌که می‌بیند مردم آلمان با چه سهولتی می‌خواهند حضور عناصر جنایتکار را در بین خود تحمل کنند و با آن کنار بیایند، در حالی که رهبران جدیدشان وقت خود را اساساً وقف مبارزه با کمونیسم کرده‌اند، مأیوس است. این جاست که در ۱۹۵۱، پس از هیجده سال زندگی در «بی‌وطنی»، تابعیت آمریکا را می‌پذیرد و آخرین روزهای عمرش را در آن سوی اقیانوس اطلس می‌گذراند. در همان جاست که وی بقیه کارهایش را، اعم از کارهای فلسفی یا علوم سیاسی - دو حوزه‌ای که او آن‌ها را از هم جدا می‌دانست - منتشر می‌کند.

هانا آرنت، با بازگشت به فلسفه در ۱۹۴۶، فلسفه‌ای که وی از ۱۹۲۹ در عمل رهاش کرده بود، در ۱۹۴۶ دو مقاله منتشر می‌کند: «فلسفه آگزیستانس چیست؟» و «آگزیستانسیالیسم از منظر فرانسه»، و با این دو مقاله اندیشه‌های هایدگر و سارتر به آمریکا وارد می‌شوند. دو کتاب بعدی او نشانه کوشش وی برای تدوین انسان‌شناسی جدیدی از منظر نمودشناسی است: *سرنوشت انسان مدرن*^۱ (۱۹۵۸) و *زندگانی جان*^۲ (۱۹۷۸).

آثار هانا آرنت در زمینه نظریه سیاسی بسیار متعددند و به مسائلی چون مشکل یهود، بحران فرهنگ، و مفاهیم خشونت و انقلاب مربوط می‌شوند. هانا آرنت، با توجهی که به جریان‌های روز دارد و با حساسیتی که نسبت به جهش‌های دوران خودش نشان می‌دهد، از ناظران تیزبین جامعه آمریکایی است که ضمن اظهار تأسف از این‌که این جامعه نمی‌تواند مشکل سیاهان را حل کند و بدون ملاحظه در جنگ ویتنام درگیر شده است از نهادهای دموکراتیک جامعه آمریکا ستایش می‌کند.

وی در ضمن گزارشی عالی از محاکمه آیشمن^۱ با عنوان *آیشمن در اورشلیم*^۲ (۱۹۶۳) تهیه می‌کند که باعث بروز بحث و جدل‌های شدیدی در بین یهودیان می‌شود: آرنت که در واقع می‌خواهد هرگونه هاله رماتیکی را از ماجرای ناسیونال-سوسیالیسم بزداید، به درستی، بر «ابتدال» جنایتی که این طرز تفکر مرتکب آن شده، ابتدالی که به عقیده وی منتهی حقیقانه آیشمن، که از جنایتکاران اصلی نازی هم بوده، نشانه آن است، تأکید می‌ورزد.

مهم‌ترین و بارزترین بخش دستاورد هانا آرنت در علوم سیاسی، مجموعه تفکرات وی در باب تحول «نفرت‌انگیز» برخی از دولت‌های اروپایی در نیمه نخست قرن بیستم است. سه بخش کتاب *خاستگاه توتالیتراریسم*، که پشت سر هم با عنوان‌های «ضدیهودگرایی»، «امپریالیسم»، و «توتالیتراریسم»، به ترسیم خطوط اصلی تاریخ این پدیده و ریشه‌های آن تا انقلاب فرانسه می‌پردازند، نمونه‌ای از این تفکرات‌اند. در واقع، توجه اصلی آرنت به نقش شومی که ایدئولوژی‌های بزرگ توتالیتری در زمان ما بازی کرده‌اند معطوف است.

وی ضدیهودی‌گری را از نتایج انحطاط دولت-ملت در آغاز قرن بیستم، و نیز حاصل تغییراتی می‌شمرد که با جذب شدن روزافزون یهودیان در جوامع اروپایی در پایگاه اجتماعی یهودیان از ۱۸۰۰ به بعد پیش آمده است. آیا می‌توان احساس ضدیت با یهود را، بدین‌سان، به انگیزش‌هایی فقط سیاسی برگرداند؟ آیا برگرداندن ضدیهودی‌گری به نگره‌ای اساساً مدرن، که ربطی به احساس ضدیت با یهودیت که در طول دوهزار سال در سنت مسیحیان بوده، ندارد، روش درستی است که می‌توان آن را مشروع و برحق دانست؟ اگرچه پاسخ مثبت هانا آرنت به این دو پرسش کاملاً قانع‌کننده نیست، اما باید گفت که کار او بر پایه اسناد

1. Eichmann 2. Eichmann à Jérusalem

1. La Condition de l'homme moderne 2. La Vie de l'esprit

و مدارک تاریخی محکمی استوار است و، در هر صورت، مبنایی است برای طرح این پرسش‌ها.

در بخش دوم کتاب‌اش نیز صفحات جالبی به چگونگی تکوین ایدئولوژی‌های متفاوت «امپریالیستی» - مثل «پان‌ژرمنیسم» در کشورهای آلمانی‌زبان، و «پان‌اسلاویسم» در روسیه - اختصاص داده شده و نشان داده می‌شود که این ایدئولوژی‌ها، چگونه، از قرن نوزدهم به بعد، شروع کرده‌اند به خراب کردن پایه‌های دولت-ملت‌های اروپایی از درون آن‌ها، و سپس به برانگیختن آن‌ها به ورود در جنگ‌های گسترش طلبانه محکوم به شکستی که به ویرانی آن‌ها انجامیده است. با همه این‌ها، به نظر می‌رسد که هانا آرنت، در این میان، از تأثیر واقعی اندیشه مارکس غافل است و این اندیشه و نیز همه آیین‌های پیشرفت اجتماعی را دست‌کم می‌گیرد، زیرا وی در بیانی سریع و قاعده‌وار می‌گوید که بلشویسم آن‌قدرها که به پان‌اسلاویسم بدهکار است به هیچ جنبش سیاسی یا ایدئولوژیکی دیگر نیست.^{۳۳}

و در خصوص ساخت ویژه دولت‌های «توتالیتر» مدرن - اصطلاحی که در فردای جنگ دوم جهانی باب روز می‌شود ولی مشتق از مفهوم «دولت تام» در اندیشه‌های کارل اشمیت است - باید گفت که هانا آرنت نخستین کسی است که ویژگی‌های ذاتی دولت توتالیتر را به دقت تشریح کرده است: تفوق حزب بر دولت و زور بر حق، و مکمل بودن نقش «ترور» یا وحشت پلیسی در درون و تبلیغات ایدئولوژیکی در بیرون و ادعای موهوم حذف همه تفاوت‌های طبقاتی اجتماعی به یک ضرب. شایستگی دیگر وی در این زمینه این است که او داده‌ای را یکسره در قلب مسئله وارد کرده که سیاست‌شناسان لیبرال‌گاہ در پذیرفتن آن با دشواری روبه‌رو هستند: این حقیقت که نظام‌های توتالیتر اغلب - دست‌کم در دوره زمانی

^{۳۳} Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co. nouvelle édition, (1973), p. 222.

معینی - از حمایت خودانگیزخته بخش اعظمی از همان مردمی که به آنان ستم می‌کنند برخوردار هستند، و نمی‌شود هم گفت که این حمایت نتیجه بی‌اطلاعی مطلق از واقعیت بوده یا نتیجه نوعی «مغزشویی» جمعی*.

با این‌همه، در تحلیل هانا آرنت ضعف‌هایی هم هست. او، که قبل از هر چیز نگران تدوین یک الگوی نظری است، بر این عقیده است که چنین الگویی از [دولت توتالیتر]، در حالت ناپ آن، جز در نازیسم و استالینیسم، در مورد دیگری دیده نمی‌شود. این بینش تا حدی فورمالیستی مانع از آن می‌شود که وی به فاشیسم، در معنای خاص کلمه، آن‌طور که در اروپا در نظام‌هایی چون نظام موسولینی^۱، سالازار^۲ و فرانکو^۳ دیده شده، علاقه‌ای که شایسته آن باشد نشان بدهد، و یا نگران گرایش‌های توتالیتری باشد که ممکن است، در لحظه‌های بحرانی، بر کارکرد خود دولت‌های دموکراتیک تأثیر بگذارند.

از سوی دیگر، وی که از شباهت موجود میان دولت استالینی و دولت هیتلری به شدت تحت تأثیر قرار گرفته، بی‌میل نیست که این فکر را به خواننده‌اش القا کند که این دو نوع رژیم در عمل عین هم هستند و فرقی با هم ندارند. البته، آرنت به خوبی می‌داند که میان این دو نوع نظام، فراتر از شباهت‌های سطحی‌شان، تفاوتی بنیادی وجود دارد: تنها یکی از این دو نظام است که پدیده‌ای به نام شوه‌آ را ایجاد کرده است. ولی، در کتاب او، بر اهمیت این تفاوت به حد کافی تأکید نشده است، زیرا چشم‌انداز عمومی این کتاب، به ویژه در لحظه نگارش آن - یعنی در گرماگرم جنگ کره - و در کشوری که در آن نوشته شده است، یعنی کشور آمریکا، در نهایت، به نظر می‌رسد چشم‌اندازی همان‌قدر ضدکمونیستی است که ضدنازیسم.

خلاصه این‌که اندیشه آرنت، که از لحاظ اخلاقی بحثی در آن نیست،

* همان. ص. XXIII.

1. Benito Mussolini 2. Antonio Salazar 3. Francisco Franco

از دیدگاه فلسفی از صلابت لازم برخوردار نیست. این اندیشه در چارچوبی که خود برای خویش تعیین کرده زندانی می‌ماند، و آن چارچوب تحلیل «علمی» ساخت‌های سیاسی است، همچنان که یاسپرس در چارچوب ایده آلیسم آلمانی محبوس بود و از آن نمی‌توانست خارج شود. ولی، باید گفت که اندیشه آرنت، در درون این محدودیت‌ها، در بارور کردن بسیاری از زمینه‌های پژوهش تاریخی مؤثر و دخیل بوده، زمینه‌هایی که بعدها به نتایج سودمندی رسیده‌اند.

همین قضاوت را شاید بتوان درباره کارها و اندیشه‌های هموطن‌اش، لئو اشتراوس، که از بسیاری جهات به اندیشه‌های وی نزدیک‌اند، نیز کرد؛ هر چند که اشتراوس، به خلاف هانا آرنت، که وی اصلاً دوستش نداشت، همیشه از جدا دانستن علم سیاسی از فلسفه پرهیز کرده است. مانند هانا آرنت، لئو اشتراوس (۱۸۸۹-۱۹۷۳) مطالعات‌اش را در ماریبورگ آغاز کرده و در آن‌جا، پس از سپری کردن دوره‌گذرایی در زیر تأثیر فلسفه کانت، با دیدار کردن با هایدگر (۱۹۲۲) زندگانی‌اش تکان خورده است. وی، به رغم رویدادهایی که سبب شدند تا او، از ۱۹۳۲، نخست به فرانسه، سپس به انگلستان و، سرانجام، به ایالات متحد آمریکا برود، در سراسر عمر خویش شیفته تأثیری که مؤلف هستی و زمان بر وی گذاشت باقی ماند. البته وی یکی از نخستین کسانی بود که به افشای گرایش‌های ناسیونال-سوسیالیستی نهفته در این کتاب و امتناع از پذیرش تاریخ‌گرایی هایدگر پرداخت، اما؛ او، در ضمن، این شایستگی را برای هایدگر قایل است که در فردای جنگ جهانی اول به شکست پیشرفت‌اندیشی ساده‌لوحانه، که فلسفه نوکاتی بر مبنای آن قرار دارد، و هنوز هم کمونیسم شوروی و لیبرالیسم آمریکایی، هر کدام به شیوه خود از آن مایه می‌گیرند، پی برده است.

لئو اشتراوس، با آگاهی به این امر واقع که مدرنیته، از سال‌های دهه

بیست، دچار بحران شده، و عقل‌گرایی دوران بیداری، که پایه‌گذار طرح مدرنیته بود، می‌بایست به کلی بازاندیشیده شود، بر خلاف هایدگر، خود را به دست «نیهیلیسم» ضد عقل‌گرایی نمی‌سپرد. بنابراین، پرسشی که پیش می‌آید این است که پس عقل را چگونه باید از بن‌بست فعلی‌اش خارج کرد؟ پاسخ لئو اشتراوس این است: با دادن این امکان به عقل که در قالب دولت-ملت خود را بازسازی کند، و در خدمت نوعی از دموکراسی قرار گیرد که بتواند هم از داعیه نجات دادن جهان دست بکشد، هم از توهم پیشرفت اجتماعی بی‌انتها.

بنابراین، می‌بینیم که لئو اشتراوس، بدون دست کشیدن از بدبینی عمیقی که تحت تأثیر اعتماد وی به ارزش‌های اخلاقی یهودیت تا حدی تخفیف یافته، بدبینی‌ای که از دوره جوانی‌اش با وی بوده، به معاصران‌اش پیشنهاد می‌کند که بر پایه تأملی بر مبنای متونی که فلسفه سیاسی از آبشخور آن‌ها سیراب شده است، مانند آثار ماکیاول، هابز، لاک، مونتسکیو، روسو^۱ و کانت، و نیز، به ویژه، افلاطون و ارسطو - چرا که از نظر او «کلاسیک»‌ها از «مدرن»‌ها برتراند - طرح سیاسی جدیدی بریزند. به همین دلیل، بخش مهمی از آثار وی صرف قرائت این مؤلفان شده، قرائتی که اصالت آن در این است که دیدگاهی سخت ضدتاریخ‌گرایانه دارد. اشتراوس، که نمی‌خواهد فلسفه‌های گذشته را در پرتو شرایط فرهنگی ویژه‌ای که در آن پدید آمده‌اند تبیین کند و معتقد است که مشکل‌های بزرگ بشریت همواره همان بوده و فرقی نکرده‌اند و اندیشه‌های سقراط هنوز هم فعلیت دارند، متون مورد بحث را چنان مطالعه می‌کند که گویی آن‌ها در قید زمان قرار ندارند. از این هم بالاتر، او، برای بنای سیستم گزیده‌گرا و محافظه‌کارانه خویش - که البته «قانون طبیعت» را محترم می‌شمرد و قبل از هر چیز نگران محافظت شهروند در

1. Montesquieu 2. Jean-Jacques Rousseau

برابر «جباریت» در تمامی شکل‌های آن -از جمله «جباریت اکثریت»، این وجه بارز دموکراسی توده‌هاست که موتسکیو نیز بر آن انگشت گذاشته بود - مستقیماً از آثار همین «کلاسیک»‌ها بهره می‌گیرد.

اشتراوس، که نسبت به مدرنیته (در معنای وسیع کلمه) نظری انتقادی دارد، و با علوم اجتماعی، مارکسیسم و اندیشهٔ چپ هگلی نظری خصمانه (چنان‌که از بحث‌های وی با الکساندر کوژو برمی‌آید)، پس از ۱۹۴۵، به نوزایی تفکر فلسفی-سیاسی در اردوگاه غرب، و سرانجام، از سال‌های دههٔ شصت به بعد، در تأثیرگذاری بر بخشی از روشنفکران راست در آمریکا (مانند آلن بلوم^۱) بسیار دخیل بوده است. با این‌همه، راهی که وی پیشنهاد می‌کند راه تنگ و باریکی است. در واقع به درستی معلوم نیست آرمان دموکراتیکی که وی ادعایش را دارد، آرمان «جمهوری اشراف»، یا «اشرافیت جهانشمول»^۲، چگونه خواهد توانست به همهٔ تناقض‌های موجود که امروزه جزو ذاتی دموکراسی لیبرال‌اند به یک ضرب خاتمه دهد. از این گذشته، سودمندی بازخوانی وی از فلسفهٔ اروپایی هرچه باشد، اشتراوس، سرانجام، بیش از یاسپرس یا آرنت، موفق نمی‌شود پاسخی برای این پرسش ارائه دهد که کی و چرا عقل غربی پایش لغزیده و دچار اشتباه شده است. و چه زنجیره‌ای از خطاها این عقل را به جایی کشانده که، در وسط قرن بیستم، از گرداب آوشویتس سر درآورد.

1. Allan Bloom

2. Leo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (1963), trad. fr., Paris, PUF, 1994, p. 1037.

[گزیده‌ای از مقالات این کتاب با این عنوان به فارسی ترجمه شده است: لئو اشتراوس و جوزف کراسپی، نقد نظریهٔ دولت جدید، ترجمهٔ احمد تدین، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳.

در ضمن دو مقالهٔ دیگر از همین کتاب به این عنوان به فارسی ترجمه شده است: لئو اشتراوس، فلسفهٔ سیاسی چیست؟، ترجمهٔ فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.]

چنین پرسشی، در واقع، پرسشی است که بیان آن به روشن‌بینی بیرحمانه و نیز به «نظریه‌ای انتقادی» به معنای حقیقی کلمه از تاریخ و جامعه نیاز دارد، و طرح آن، در همهٔ ژرفای خویش، موقوف به این است که دو تبعیدی دیگر آلمانی، هورکهایمر و تئودور آدورنو به میدان بیایند.

۴. بازجویی برای تکمیل پرونده

به یاد داریم که مطالعاتی در زمینهٔ اقتدار و خانواده (۱۹۳۶)، که توسط اعضای تبعیدی مؤسسهٔ پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت در پاریس منتشر شده بود نخستین اثر جمعی این گروه از پژوهشگران بر مبنای تحقیقات تجربی است که دو دهه پس از انتشار نیز همچنان همین مقام را حفظ می‌کند.

این پژوهشگران فرانکفورتی، برخلاف آنچه خود ادعا می‌کنند، در عمل بیشتر فیلسوف‌اند تا جامعه‌شناس، فیلسوفانی که به نظریه‌گرایی بیشتری دارند تا به تحقیقات محلی. از این گذشته، آنان خودشان نیز تا حدودی از نتایج تحقیقات‌شان ناراحت‌اند، نتایجی که از تضعیف اقتدار در خانوادهٔ بورژوازی، آن هم درست در لحظه‌ای که پیشرفت فاشیسم در اروپا، برعکس، نشانه‌ای است از تقویت عمومی ساخت مقتدرانه، حکایت دارند.

تذکار این مطلب، در این مورد، به زحمت‌اش می‌ارزد که پژوهشگران مؤسسه، که همگی هم یهودی و از خوانندگان آثار مارکس هستند، تا سال‌های سال در مقابل پیروزی ناسیونال-سوسیالیسم در آلمان پاسخی ندارند که ارائه دهند. البته، این به معنای دست‌کم گرفتن و خامت پدیده نیست، چرا که خود آنان در آلمان نمی‌مانند و مهاجرت را ترجیح می‌دهند. ولی بدین معناست که آنان، برای رویارویی با چنین رویدادهای بی‌سابقه‌ای، به نارسایی ابزارهای تحلیل خویش آگاه‌اند.

وجود این دشواری‌های عمقی، که با اختلاف نظرهایی مابین اعضای تبعیدی شدیدتر هم شده است، سبب می‌شود که فروم، به محض ورود به آمریکا، از گروه مورد بحث دور شود، و این دوری سرانجام به قطع رابطه با گروه در ۱۹۳۹ می‌کشد، در حالی که مارکوزه نیز به تدریج از گروه فاصله می‌گیرد. این جریان‌ها به خوبی نشان می‌دهند که چرا اعضای گروه در طول سال‌های دهه سی و آغاز دهه چهل اصلاً اثر مهمی منتشر نمی‌کنند. مارکوزه، نخستین اثر مهم خود را درباره نظریه فرهنگ در ۱۹۳۷ می‌نگارد، آدورنو همچنان به تفکر در باب جاز (۱۹۳۶) و موسیقی واگنر (۱۹۳۹) ادامه می‌دهد. و هورکهایمر، ضمن این‌که به تألیف اثر بزرگی در باب منطق دیالکتیکی می‌اندیشد - ولی از تنها دست زدن به این کار از ترس این‌که فرهنگ فلسفی لازم را نداشته باشد امتناع می‌ورزد - به نوشتن چند مقاله اکتفا می‌کند.

دو تا از این مقاله‌ها، «دعوی راسیونالیسم در فلسفه معاصر» (۱۹۳۴) و «نظریه انتقادی و نظریه سنتی» (۱۹۳۷)، برای وی فرصتی است تا بر مخالفت خودش نه تنها با حلقه وین بلکه با پوزیتیویسم به طور کلی، که طرفداران آن، به عقیده وی از نوعی تلقی دقیقاً علمی از عقلانیت دفاع می‌کنند، در حالی که عقل از نظر هورکهایمر، قبل از هر چیز، نوعی ابزار انتقاد از «بی‌نظمی مستقر» است، تأکید ورزد. مقاله «نظریه انتقادی»، در ضمن، از ۱۹۳۷ به بعد، به نامی تبدیل می‌شود که اعضای مکتب فرانکفورت برنامه فلسفی خود را از آن پس بدان نام عرضه می‌کنند.

شکی نیست که اگر بنیامین زنده مانده بود، فلسفه تاریخ او - که مؤسسه، از ۱۹۳۶، همواره دنبال به دست آوردن همکاری وی بوده - می‌توانست دم تازه‌ای در کارهای مؤسسه فرانکفورت بدمد؛ ولی، چنان‌که گفتیم، والتر بنیامین خودکشی کرد و هرگز به نیویورک نرسید. ولی نوشته‌های او - که گرایش رمانتیکی موجود در آن‌ها همیشه موجب بیزارای هورکهایمر شده بود - سرانجام موفق می‌شوند در اندیشه مدیر

مؤسسه تحولی، هرچند به کندی، ایجاد کنند. تأثیر این اندیشه‌ها بر هورکهایمر در این است که وی را از آن نوع مارکسیسم «سفت و سختی» که در جوانی بدان معتقد بود و نیز از این فکر که علوم اجتماعی می‌توانند جای فلسفه را بگیرند جدا می‌کنند. در نتیجه این تحول، هورکهایمر به آدورنو نزدیک می‌شود و، در دسامبر ۱۹۳۶، به او اطلاع می‌دهد که سخت تحت تأثیر «نگاه تیز او در ابراز نفرت نسبت به وضع موجود» است و آن را ارج می‌نهد^۳، به عبارت دیگر، به او می‌فهماند که وی روح انتقادگر، نه ذهنیت دستگاه‌واراندیشی او، توانایی اش را برای پی بردن به آنچه در پس پشت چیزها نهفته است گرامی می‌دارد. در آوریل ۱۹۴۱، هنگامی که هورکهایمر نیویورک را ترک می‌کند تا در لوس آنجلس سکونت گیرند، آدورنو نیز بی‌درنگ دنبال او راه می‌افتد. از این جا به بعد، نوعی همکاری تنگاتنگ، که در تاریخ فلسفه به ندرت دیده شده، میان این دو تن آغاز می‌گردد که حتی با شروع جنگ نیز سستی نمی‌گیرد بلکه بر شدت آن افزوده می‌شود.

سال ۱۹۴۱، در واقع، سالی است که شروع کشتار یهودیان در مقیاس وسیع به طور قطعی وضعی پیش می‌آورد که بر اثر آن دیگر نمی‌توان موضوع ضدیهودی‌گری را نادیده گرفت و مطرح نکرد. آدورنو، زیر تأثیر اندیشه والتر بنیامین، درمی‌یابد که مشکل حقیقی، از این نظر، دیگر مشکل شکست انقلاب مارکسیستی نیست، بلکه مشکل شکست خود تمدن و پیروزی توحش است. هورکهایمر نه تنها زیر نفوذ چنین بینشی قرار می‌گیرد و بیش از پیش به درستی آن اعتقاد پیدا می‌کند بلکه، در ۱۹۴۲، تصمیم می‌گیرد به نگارش مشترک کتابی با آدورنو بپردازد، کتابی که آدورنو عنوان دیالکتیک عقل‌گرایی یا بیداری^۱ را برای آن پیشنهاد

^۳ نامه‌ای از هورکهایمر به آدورنو که در اثر زیر بدان استناد شده است:

Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort*, trad. fr., Paris, PUF., 1993, P. 155.

1. *Dialektik der Aufklärung*

می‌کند. کتاب که نگارش آن در ۱۹۴۴ در کالیفرنیا به پایان می‌رسد سه سال بعد در آمستردام منتشر می‌گردد.

منظور از *Aufklärung*، یا بیداری، در عنوان این کتاب فقط اشاره به قرن روشنگری [به قول فرانسوی‌ها]، که تهاجم بزرگ عقل از ویژگی‌های بارز آن بود، نیست، بلکه، به‌طور کلی، اشاره به جنبشی است که عقل از دوران یونانیان باستان به بعد، برای فرمان‌روایی بر حیات اجتماعی و فرهنگی غرب از خود نشان داده است. پس، هدف مؤلفان این کتاب، در واقع، عبارت از تألیف «تاریخ عقل» از افلاطون تا آوشویتس است. یا به عبارت دقیق‌تر، هدف آنان ارائه برخی از مبانی این تاریخ عقل است، زیرا اثر این دو مؤلف، که با شرافت فکری تمام عنوان فرعی «پاره‌های فلسفی» را بر آن افزوده‌اند، نه اثری است که ساخت دستگاه‌واره کاملی داشته باشد، نه اثری است که به معنای حقیقی کلمه تمام شده، بلکه حتی دربردارنده برخی ناهمخوانی‌ها نیز هست که زائیده این امر است که پاره نخست آن به ظاهر بیشتر از هورکهایمر الهام می‌گیرد و پاره دوم اش بیشتر از آدورنو.

کتاب را که باز می‌کنیم مسئله قطعی یک‌باره مطرح می‌شود: چرا بشریت، با وجود آن‌که از وسایل و امکانات بیش از پیش نیرومندی برای رسیدن به سعادت برخوردار است، از دو قرن پیش به این سو، پای‌اش لغزیده و در راه توحش گام برداشته است؟ چه شده است که پیشرفت به انحطاط و عقل به ضد عقل تبدیل گردیده؟ پاسخ مؤلفان به این مسئله (در بخش یا پاره نخست کتاب: «مفهوم *Aufklärung*») این است که عقل، و ضد آن، یعنی اسطوره^۱، نه تنها برون از هم و غیرقابل گنجیدن در قالب یکدیگر نیستند، بلکه همیشه با هم روابطی دیالکتیکی از لحاظ همانندی متقابل داشته‌اند. زیرا، اگرچه عقل، با رهایی خود از اسطوره، زائیده شده

1. mythe

است — چنان‌که از تحلیل حماسه‌های هومری معاصر با این زایش برمی‌آید — اما، پس از آن، ناگزیر شده است که برای بهتر جنگیدن با اسطوره خود به نوبه خویش به اسطوره تبدیل شود.

از جمله این «اسطوره‌های عقلانی»، که از ابهامی ترسناک نیز برخوردار هستند، در درجه اول این باور مدرن را می‌توان نام برد که علم و تکنولوژی قدر قدرت‌اند و پیشرفت خصلتی بی‌انتها دارد. این باور، از دوره نوزایش، با کوشش بشر برای چیرگی یافتن مطلق بر طبیعت همراه بوده. ولی، پیروزی بشر در این میانه، در عوض، به از خودبیگانگی^۱ او انجامیده است. فرمانروایی علم عینی تنها بر روابط بشر با جهان حاکم نبوده بلکه روابط و مناسبات آدمیان با یکدیگر را نیز دربر می‌گرفته است. این فرمانروایی، که دولت مدرن نمودار عینی آن است، هستی اجتماعی را به شیء تبدیل کرده و قلمرو زندگانی روزمره — حتی زندگی خصوصی افراد — را در قالب نوعی اراده همه‌جانبه و بی‌نام و نشان به استعمار خود درآورده است. از دموکراسی آمریکایی تا فاشیسم هیتلری، از این نظر، تفاوتی جز تفاوت درجه وجود ندارد. خصوصیت فاشیسم هیتلری فقط در این است که گرایش به نابود کردن اندیشه و سر و ته یک‌کرباس کردن افراد را که — دست‌کم به صورت نهانی — در هر نظامی از انواع نظام‌های سرمایه‌دارانه وجود دارد، به درجه‌ای که تا این زمان ناشناخته بوده رسانده است. پس، آدورنو و هورکهایمر مسئولیت «انحطاط» یا، دقیق‌تر بگوییم، مسئولیت «لغزش» فاجعه‌بار جهان غربی در قرن بیستم را به گردن علم عینی می‌اندازند که از نظر آنان با عنوان «پوزیتیویسم» نام‌گذاری می‌شود.

این نوع انتقاد از «پوزیتیویسم» — که، به عقیده مؤلفان، بخش مهمی از فلسفه اروپا، از دکارت تا راسل، جزو آن است — با انتقادی که، بیست سال

1. aliénation

پیش‌تر، هایدگر، با تکیه بر آراء اسپنگلر، عنوان می‌کرد، بی‌شایه نیست. با این‌همه، مراجع استناد حقیقی‌اش را باید بیشتر در اندیشه‌های بنیامین، در تفکرات نیچه و فروید در باب خشونت فرایند تمدن‌آفرین، یا حتی در هومان‌نیسم مارکس در دوره جوانی‌اش، یافت.

علاوه بر این، هورکهایمر و آدورنو، به خلاف هایدگر، از این داعیه که فلسفه کارش تمام است و می‌توان از آن «درگذشت»، دست کشیده‌اند. انتقاد آنان، از این پس، در چارچوب نوعی «انتقاد از فلسفه، به عنوان فلسفه، که نمی‌خواهد فلسفه را قربانی کند»^{*} تعریف می‌شود. از این مطلب که «پوزیتیویسم» نوعی «انحراف» عقل است، در واقع، این نتیجه به دست نمی‌آید که باید از عقل چشم پوشید، بلکه این سخن نتیجه دیگری - که شهامت و روشن‌بینی بیشتری می‌طلبد - دارد مبنی بر این‌که لزوم جدا کردن مبانی شناسایی از بازمانده‌های اسطوره‌ای، در قالب عقل، فوریت دارد و هرچه زودتر باید آن را آموخت. در هر صورت، چنین آموزشی می‌بایست رسالت هرگونه نظریه به‌راستی «انتقادی» باشد.

پاره دوم کتاب این دو مؤلف، که به «تولید صنعتی سرمایه‌های فرهنگی» اختصاص یافته، مثال خوبی از شیوه پژوهش محققان فرانکفورت برای مطالعه حیات روزمره به عنوان بستر - یا بهانه - فلسفه تاریخ آنان از دیدگاه «میکروسوسیولوژی» یا «جامعه‌شناسی در مقیاس خرد» ارائه می‌دهد. در این بخش، به تحلیلی از فرهنگ آمریکایی در سال‌های دهه چهل (رادبو، فیلم‌ها، مجله‌ها...) برمی‌خوریم که هدف آن نشان دادن این مطلب است که این سرمایه‌های فرهنگی، که به تبع هنجارهای مبتنی بر موازین عقلانی به صورت رشته‌وار تولید می‌شوند، در حقیقت برای بدآموزی ذهن توده‌ها به منظور دایمی کردن دنباله‌روی و

وابستگی آن‌هاست. این صفحات - که پر از روحیه ضدآمریکایی خاص ذهنیت چپ در اروپاست - به‌خصوص مدعی القای این فکر هستند که، با کمک یک مثال روشن، می‌توان «انحطاط» معنوی خاصی را که پیشرفته‌ترین کشور جهان در آن غوطه‌ور است نشان داد. معلوم است که شکست فاشیسم همه‌چیز را برای هورکهایمر و آدورنو حل نمی‌کند، زیرا این شکست سبب نخواهد شد که جریان «انبوه‌سازی» در فرهنگ و جامعه غربی متوقف شود.

آخرین پاره بزرگ کتاب، مبانی ضدیهودی‌گری، در کنار کار هانا آرنت (۱۹۵۱)، یکی از نخستین کوشش‌هاست که، در فلسفه معاصر، برای روشن کردن ریشه‌های همچنان باقی‌حماقتی صورت گرفته که، از خلال قرون و اعصار، بنیاد معمولی هرگونه نفرت از یهودیان را تشکیل می‌داده است. اندیشیدن به ضدیهودی‌گری و علل آن، از نظر عقل، بدان ماند که عقل به مطالعه محدودیت‌های خود همت بگمارد. با این‌همه، مؤلفان این کتاب در باب حدود موفقیت خود دچار هیچ توهمی نیستند. آنان می‌دانند که ضدیهودی‌گری را نه از راه برهان‌های زیست‌شناختی می‌توان تبیین کرد نه از طریق دلایل اقتصادی، نه حتی - با وجود کینه‌توزی دیرینه مسیحیت - با انگیزه‌هایی اساساً یزدان‌شناختی.

به عقیده آنان، یگانه راه تبیین این پدیده بررسی ویژه‌ای است که، از یک سو، بر روانکاوی متکی باشد، و، از سوی دیگر، بر مطالعه جهش‌های اجتماعی و فرهنگی رخ داده در جهان غرب از پایان دنیای باستان؛ تنها یک چنین بررسی ویژه است که به ما امکان خواهد داد بفهمیم که عامل اصلی هدایت‌کننده نفرت‌ها به سوی یهودیان را باید در طرز تلقی یهود از سعادت، در ارزش مطلق که یهودیت برای احترام‌گذاری به قانون، به عنوان هدف فی‌نفسه، قائل است، و پس‌نشینی و کناره‌جویی مسیحایی در قبال جریان تاریخ جهانی که حاصل چنین نگره‌ای است، جست‌وجو کرد. آیا ممکن است طرز تفکر یهودیت

* این بیان را در پیشگفتاری که دو مؤلف در ۱۹۶۹ برای چاپ تازه‌ای از کتاب دیالکتیک عقل‌گرایی یا بیداری، نوشته‌اند دیده می‌شود: نک. ترجمه فرانسوی همین کتاب:

La Dialectique de la raison, Paris, coll. "Tel", 1983, P. 10.

آخرین بذر مقاومت معنوی در برابر سلطه قدر قدرت «پوزیتیویسم» بر هستی اجتماعی افراد «متمدن» باشد؟ پاسخ هر چه باشد، در هر صورت، از این فرضیه می‌توان به تبیینی در توضیح این نکته دست یافت که چرا برخی از «متمدنان» که زیر بار پیشرفت این تمدن فاقد هر گونه معنا و حس ارزشی خرد شده‌اند، به طور ثابت این نیاز را احساس می‌کنند که، برای تحمل بار رنج‌های خویش، آخرین «اقلیت» حاضر در بین خود را، که هستی‌اش می‌تواند شاهدهی عینی برای اثبات شکست متافیزیکی‌شان باشد، با کینه و نفرت تعقیب کنند.

هورکهایمر و آدورنو، به عنوان نتیجه‌گیری، به این ملاحظه می‌رسند که نازیسم، با تبدیل کردن ضدیهودی‌گری به مفتاح برنامه خود، بدون آن‌که خود بخواهد به یکی از کهن‌ترین خیال‌های ضدیهودی جهان واقعیت بخشیده است: برنامه ریشه‌کنی نسل یهودیان، از آن‌جا که نمونه‌ی اعلای رسوایی عقل مدرن است، ما را، در واقع، امروزه ناگزیر می‌کند که مشکل یهود را به عنوان نقطه «چرخش تاریخ» تلقی کنیم.^{**}

با کمکی که کمیته یهودیان آمریکا در اختیار دیالکتیک عقل‌گرایی‌گذار، طرح نظریه‌ای در باب تفکر ضدیهودی که در مضامین این کتاب نهفته بود، از ۱۹۴۵، تشویق‌کننده پژوهش‌های تازه‌ای در این زمینه بر مبنای بررسی‌های تجربی دقیق‌گردید که جامعه‌شناسان و روان‌شناسانی چون برونو بتلهایم^۱ (۱۹۰۳-۱۹۹۰) در آن شرکت داشتند. در نتیجه این‌گونه پژوهش‌ها اثر جمعی تازه‌ای به نام مطالعاتی درباره پیشداوری^۲ (۱۹۴۹) منتشر گردید که البته منظور از عنوان آن پیشداوری‌های نژادپرستانه است. نخستین بخش این اثر، با عنوان «شخصیت اقتدارطلب» نتیجه مطالعه‌ای را عرضه می‌کند که زیر نظر آدورنو انجام شده و موضوع آن بررسی

* همان، ص ۲۰۷.

عقده‌ها^۱ - به معنای فرویدی کلمه - است، عقده‌هایی که گرویدن اشخاص به ایدئولوژی‌هایی از نوع ایدئولوژی فاشیستی را تسهیل می‌کنند. این سبک از تحقیقات چیزی بود که انواع روانکاوان در دهه‌های بعدی آن‌ها را دنبال کردند.

در این میان، جنگ پایان یافته. هورکهایمر و آدورنو، با ترس و لرز، تصمیم می‌گیرند دوباره به آلمان برگردند. هورکهایمر کرسی استادی‌اش را در دانشگاه فرانکفورت بازمی‌یابد و در سال ۱۹۵۱ به ریاست همین دانشگاه می‌رسد. و در همین سال ۱۹۵۱ نیز وسایل استقرار مجدد مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی را در شهری که از آغاز در آن تأسیس شده بود با شکوه تمام فراهم می‌سازد و این مؤسسه نیز فعالیت‌هایش را به تدریج از سر می‌گیرد. و هنگامی که هورکهایمر در ۱۹۵۸ بازنشسته می‌شود، مدیریت مؤسسه را به آدورنو وامی‌گذارد. در تمامی این مدت، هورکهایمر به ندرت مطلب جدیدی منتشر می‌کند. بنابراین، درک ارزش واقعی فلسفه تاریخ وی موکول می‌شود به انتشار پس از مرگ یادداشت‌های انتقادی^۲ او در سال ۱۹۷۴.

این یادداشت‌ها، که بیست سالی را دربر می‌گیرند (از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۹)، یادداشت‌هایی روزانه‌اند که لحن شوپنهاور^۳ی آن‌ها حکایت از قاطع‌تر شدن روزافزون بدبینی مادرزادی هورکهایمر دارد. البته جنگ پایان یافته و همراه با آن ناقوس مرگ ناسیونال-سوسیالیسم به صدا درآمده است، ولی توحش به صور دیگری در حال ادامه یافتن است. هورکهایمر، اگرچه هنوز هم گاه اصطلاح ماتریالیسم تاریخی را برای درک کارکرد جوامع معاصر به کار می‌برد، ولی نسبت به دیکتاتوری‌های خشونت‌باری که به نام کمونیسم صورت می‌گیرد و تکنیک‌های

1. complexes 2. Notes critiques

1. B. Bettelheim 2. Études sur le préjugé

موسیقی *aléatoire* (اشتوکهاوزن^۱) را با توجه زیاد دنبال می‌کند. در ۱۹۶۱، نشستی که توسط انجمن جامعه‌شناسی آلمان در توینگن برپا شده، به آدورنو و هابرماس - که از ۱۹۶۵ دستیار آدورنو شده - فرصت می‌دهد تا با کارل پوپر و فیلسوف آلمانی، هانس آلبرت^۲، که هر دو را همچون نمایندگان همان «پوزیتیویسمی» تلقی می‌کنند که در کتاب عقل‌گرایی یا بیداری بدان پرداخته بودند، دیداری مستقیم و رویارو داشته باشند. نتیجه این دیدارها کتابی است به نام *دعوای پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمان*^۳ (۱۹۶۹) که بحث‌های هر دو طرف در آن آمده است. اگرچه در این میان، به «دعوای جاری در آلمان بر سر علوم اجتماعی» تا حدودی توجه زیاد نشده است، اما این حقیقت به جای خود باقی است که ناسازگاری میان دیدگاه‌های پوپر و آدورنو جنبه عمقی دارد. پوپر که با دیالکتیک هگل و مارکس دشمن است می‌خواهد که بی‌طرفی سیاسی مثنی جامعه‌شناختی تضمین شده باشد: به عقیده او، علوم اجتماعی را نباید از زاویه‌ای جدا و متفاوت از زاویه نگارش علوم طبیعت در نظر گرفت. می‌دانیم که موضع کارناب نیز همین بود، اگرچه پوپر همیشه از همانندکردن خویش با عقاید فیلسوفان حلقه وین امتناع داشته است، و اگرچه کارناب هم، به سهم خود، نشان داده که نسبت به مارکسیسم علاقه‌ای دارد که پوپر نمی‌تواند با آن هماواز باشد. ولی آدورنو، در عوض، همچنان اصرار دارد که پژوهش جامعه‌شناختی را به «نظریه انتقادی» جامعه، یعنی به طرح وسیعی که هدف آن ایجاد تغییرات و دگرگونی‌های عمده در جامعه است، وصل کند. از این دعوا، که نتیجه روشنی نخواهد داشت، آن‌چه به‌ویژه بیش از همه جلب نظر می‌کند خشونت حملات پوپر بر ضد اندیشه‌های آدورنو است که گاه از حد و اندازه خارج می‌شود، به خصوص خشونت حملات او بر ضد زبان آدورنو

بی‌شمانه‌تر تحمیق توده‌ها، که در پس پشت پرده‌های لیبرالی پنهان است، دید انتقادی بیرحمانه‌ای دارد و همه را یکسره محکوم می‌کند و سر و ته یک کرباس می‌داند. «غرب و شرق، در تحلیل نهایی، به هیچ‌وجه دو قطب متضادی که می‌خواهند به ما بقبولانند نیستند.»^{*}

با این همه، هورکهایمر، اگرچه از همه جنبش‌های جمعی، چه به نام طبقه، چه به نام ملت، مایوس است اما کاملاً هم به تسلیم و رضا تن در نداده است. او که از هواداران حقیقی جنبش دوران بیداری است دست‌کم به این نکته باور دارد که فرد می‌تواند کاری کند که از میزان رنج دیگر افراد بکاهد. حتی اگر می‌بینیم که وی از این‌که برای نام‌گذاری این نگره پراگماتیک جدید واژه‌ای بهتر از هومانسیم پیدا نمی‌کند، واژه‌ای که از نظر او «طنینی از شعار مبتذل دهاتی‌های نیمه فرهیخته اروپا دارد»، متأسف است. این شعار، که در زمان جنگ سرد درست فهمیده نشده بود، پس از جنگ، به نحو تازه‌ای فعلیت می‌یابد.

و اما آدورنو. او پس از آن‌که کوشید همان مایه‌های پژوهشی نهفته در دیالکتیک عقل‌گرایی یا بیداری را در مجموعه‌ای از قطعات کوتاه برگزیده به نام *Minima moralia* (۱۹۵۱) دنبال کند، بعد از برگشت‌اش به فرانکفورت، اوقات خود را وقف درس‌های دانشگاهی‌اش می‌کند که در آن‌ها به استادی رسیده است، و در ضمن فرصتی هم می‌یابد که به کارهای جامعه‌شناسی و زیباشناسی‌اش برسد. ادبیات و موسیقی همچنان در مرکز علائق وی قرار دارند. او اگرچه به شوینبرگ و مکتب دوازده‌گانه شخصاً بیشتر علاقه‌مند است (به فلسفه موسیقی جدید^۱، ۱۹۴۹، بنگرید) اما، در سال‌های دهه پنجاه، تحولات پیشرفت

* M. Horkheimer, *Notes critiques*, trad. fr., paris, Payot, 1993, P. 68.

1. *Philosophie de la nouvelle musique*

1. Stockhausen 2. Hans Albert

3. *La Querelle positiviste dans la sociologie allemande*

که پوپر آن را زبانی «تیره» و «مبتذل» می‌شمرد. بد نیست یادآوری کنیم که همین‌گونه انتقادها از سوی آدورنو نسبت به زبان هایدگر صورت گرفته بود که در مطالعه‌ای به نام *زبان نامفهوم اصالت*^۱ (۱۹۶۴)، که به بررسی آثار هایدگر اختصاص داشت، می‌بینیم.

کمی بعد آدورنو دوباره به فلسفه بنیادی برمی‌گردد و کتابی با نام *دیالکتیک منفی*^۲ (۱۹۶۶) منتشر می‌کند، که کتاب بزرگی است حاصل ده سال کار. این کتاب، که چنان‌که در عنوان‌اش آمده، از هر گونه محتوای «مثبت» خالی است، به زبان باشکوهی نوشته شده که البته دشوار هم هست. این کتابی است غیرعادی که می‌توان آن را همچون دنباله‌ای از تاریخ فرهنگی غرب دانست که شروع آن در کتاب *دیالکتیک عقل‌گرایی* یا *بیداری آمده بود*. با این‌همه، مبانی نظری این کتاب نه بر علوم اجتماعی نهاده شده، که به عقیده مؤلف بهتر است دنبال «داده‌نگری»^۳ خود باشند، نه بر هیچ‌گونه تحقیق تجربی، حتی اگر می‌بینیم که تحلیل‌های مشخصی در هر صفحه از آن به چشم می‌خورد. این کتاب را بی‌گمان باید همچون نتیجه اقدام نومیدانه‌ای از سوی آدورنو شمرد در جهت صرف نظر کردن از نظریه جامعه - که ساختن‌اش زیادی طول می‌کشد - و اتکای صرف به تجارب هستی‌شناسی شخصی برای استخراج نتایجی در باب خطوط عمده فلسفه‌ای که داعیه یکباره «در گذشتن» از همه «متافیزیک‌های پیشین» را دارد: اعم از متافیزیک هگل که از نظر مؤلف مرتکب این گناه شده است که عنصر «سلب» را در پیروزی نهایی جان مطلق جذب و دفع کرده، تا متافیزیک هایدگر که مثل خیلی‌های دیگر به دلیل عواقب و الزامات سیاسی‌اش محکوم شمرده شده است.

کتاب آدورنو با پرسشی خلاف آمد عادت آغاز می‌شود: اگر فلسفه هنوز نمرده به خاطر آن است که بتواند در باب دلایل شکست خویش،

یعنی درباره دلایل ناتوانی‌اش در دگرگون کردن جهان از راه رهایی بشر از خودیگانه، به تحقیق بپردازد. به دنبال این موضوع، انتقاد منظمی از اندیشه هایدگری، نه فقط از جهت مخالفت آن با عقلانیت بلکه در مخالفت با شیوه‌ای که هستی و زمان تمامیت تاریخ را با آن شیوه «به هستی‌شناسی برمی‌گرداند»^۴، یا به عبارت دیگر، وضعیت حاضر دازین را - هرچه باشد - وضعیتی می‌داند که از هستی نشأت گرفته است، انجام می‌گیرد. چنین نگره‌ای، به گفته آدورنو، توجیه‌گر لغزش بعدی استاد فریورگ به سوی دفاع از وضع موجود، یعنی دفاع از نازیسم، است. آدورنو، در تضاد با یک چنین «پوزیتیویسم» سیاسی و، به‌طور کلی، در تضاد با تمامی سنت ایده‌آلیسم آلمانی، که خود از آن برخاسته، از این پس کمتر از مارکس و بیشتر از «منطقی‌تلاشی»^۱ یا از سللیت ناب الهام می‌گیرد^۲. یعنی، مرجع استناد او از آن پس دیگر اندیشه‌ای است که، با انکار آسان‌پذیری‌های «هم‌نهاد» هگلی، نمی‌خواهد عناصر متضاد با هم را، با اعلام همانی نهایی‌شان، به صورت موهوم با یکدیگر آشتی دهد.

تا زمانی که یک تن وجود داشته باشد که از دست دیگری رنج ببرد صحبت کردن از هم‌نهاد، در واقع، ناممکن است. «وجود کمترین نشانه‌ای از رنج در جهان کافی است تا مهر باطل بر پیشانی فلسفه‌ای که مدعی همانی کامل است بخورد»^۳، و این سخن آدورنو، گویی همچون بازتابی است بر این تفکر گئورگ زیمل^۴ که «در حیرت بود از این‌که می‌دید در تاریخ فلسفه جای زیادی برای ارائه دردهای بشریت دیده نمی‌شود». پس، رنج، همانند سللیت^۵، موتور محرک دیالکتیک آدورنو

* Th. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, P. 68.

1. logique de la dislocation

۲. همان، ص ۱۱۸. # همان، ص ۱۶۱.

2. Georg Simmel 3. négativité

1. Jargon de l'authenticité 2. Dialectique négative 3. "Positivité"

است. سه فصل آخر کتاب نگاهی مشخص به کارکرد همین دیالکتیک اند. فصل اول آن‌ها به تعریف دوباره آزادی بر مبنای انتقاد از تعریف کانتی آن اختصاص دارد. فصل دوم‌اش در مخالفت با فلسفه تاریخ هگل، به ویژه در مخالفت با مفهوم کلی «روح قومی» (Volksgeist) است که بنیاد همه راز آشنایی^۱ های ملیت‌گرا و ارتجاعی را تشکیل می‌دهد. سرانجام، به فصل سوم می‌رسیم که دوباره ما را برمی‌گرداند به پرسش درباره این‌که آیا هنوز هم — یعنی پس از ماجرای آوشویتس — متافیزیک امکان‌پذیر است.

آدورنو می‌گوید، پس از آوشویتس، «هرگونه اظهار نظر تأییدکننده‌ای در باب اثباتیت^۲ اگزیستانس» جز «روده‌درازی» چیز دیگری نمی‌تواند باشد^۳. «آوشویتس شکست فرهنگ را به شیوه‌ای انکارناپذیر ثابت کرده [...] هر فرهنگی که پس از آوشویتس بیاید، حتی اگر عجالتاً و بی‌درنگ در انتقاد از آوشویتس باشد، جز مثنی کثافت چیزی نیست^۴». خلاصه این‌که با آوشویتس امید آشتی فلسفه با آزمون بر باد رفته است. پس از آوشویتس، همه ما گناهکار هستیم، دست‌کم در معنای متافیزیکی کلمه گناه در نزد یاسپرس. ضمن آن‌که آدورنو در باب این گناهکاری می‌گوید فقط همین گناهکاری است که ما را هنوز به فلسفیدن وامی‌دارد. فلسفه، در واقع، باید با معیار حضور شرّ مطلق در خارج اندازه‌گیری شود. فلسفه باید بکوشد که اگر نخواهد به حضور این شرّ بیندیشد (آیا اندیشیدنی هست؟) دست‌کم با آن درگیر و رویارو شود. اگر این کار را بکند، اگر از سر ناتوانی یا بی‌غیرتی به این رویارویی تن در ندهد، مفت نمی‌ارزد. و کار به جایی خواهد رسید که به زودی دیگر میان فلسفه و «نوای موسیقی همراه با شکنجه‌هایی که SSها برای فرو نشانیدن فریادهای قربانیان آن شکنجه‌ها از آن استفاده می‌کردند» هیچ تفاوتی وجود نخواهد داشت^۵.

سرانجام و نتیجه این پیکار تیره و تار نامعلوم است. با این‌همه،

«نیهیلیسم» مادیت‌گرای موجود در آخرین نوشته‌های آدورنو — که پیشاپیش و علی‌الاصول هیچ معنایی برای مرگ نمی‌خواهد بپذیرد — درست مانند بدبینی موجود در آخرین نوشته‌های هورکهایمر، به هیچ حالت تسلیم و رضایی نمی‌انجامد. دیالکتیک منفی، به رغم ناتمام بودگی ذاتی‌اش، در واقع به دو شکل «رستگاری» امکان می‌دهد.

شکل اول‌اش از نوع اخلاقی است. آدورنو، مانند هورکهایمر به فرد، و فقط به فرد، باور دارد. بنابراین، می‌پذیرد که کردار فردی، به صورت پیشینی، کرداری یهوده نیست. «چنان بیندیشیم و عمل کنیم که آوشویتس دیگر تکرار نشود، و هیچ رویداد مشابه آن رخ ندهد»^۶: این است فرمان قاطع جدید اخلاق از دوره هیتلر به بعد، فرمانی به همان اندازه اجبارآور که فرمان اخلاقی قاطع کانت، حتی اگر یافتن بنیادی مطلق برای آن دشوار باشد چراکه فلسفه آدورنویی جایی برای ماورائیت باقی نمی‌گذارد. این جا باید پذیرفت که اخلاق، برای به کرسی نشاندن اعتبار الزام‌های خویش، هیچ نیازی به خدا، یا به ژاندارم، ندارد: بر هر یک از ماست که، اگر می‌خواهیم حضور ما در خارج معنایی داشته باشد، بهوش و مراقب باشیم.

شکل دوم رستگاری، که تابع اولی است، به زیبایی‌شناسی برمی‌گردد. برخلاف وسوسه شوپنهاوری برای مطلق کردن نومییدی، آدورنو مایل است یادآور شود که «جریان جهان به‌طور مطلق بسته نیست [...] اثر هرگونه جای پای از دیگری در این جهان هر قدر هم که نامحسوس بنماید، و هرگونه سعادت از آن‌رو که سرانجام بازپس دادنی است هر قدر هم که نهان‌کننده چهره رنج و بدبختی باشد، باز هم اثری از وعده‌های گذار این دیگری، با همه پوچ از آب درآمدن‌شان، در باشنده می‌بینیم»^۷. وعده‌هایی وفا نشده ولی به همان اندازه، در «ظواهر زیبا»ی

1. mystiques 2. Positivité

* همان، ص ۲۸۳. * همان، ص ۲۸۷. * همان، ص ۲۸۶.

* همان. * همان، ص ۳۱۵.

اثر هنری و عواطف برخاسته از آن، به رغم خود، پدیدار؛ در برابر چنین «وعدۀ سعادت» هیچ کس را تاب مقاومت نیست.

پس، آدورنو نیز مانند نیچه از فیلسوف می‌خواهد که هنرمند باشد، و مجاورتِ رازآمیز مفهوم و شهود حسی، حقیقت و جنون، را از پیش احساس کند. این فراخوان به نوعی ماورائیت وحدانی^۱، که لازمه نگاه فیلسوف-هنرشناسی است که «نمی‌خواهد جهان از هر رنگ و جلایی تهی باشد»^۲، معمای نهایی کتابی است که، سی سال پس از نخستین انتشارش، هنوز رازهایی دارد که با ما در میان بگذارد.

باید گفت آدورنو، که سه سال پس از انتشار کتاب‌اش، در گرماگرم حوادث ناشی از شورش دانشجویی، درگذشت، هرگز فرصتی نیافت تا پاسخ منتقدان‌اش را بدهد. با این همه، نظریه زیباشناسی^۳ اش - که پس از مرگ وی در ۱۹۷۰ منتشر شد - به تکمیل آنچه در دیالکتیک منفی آمده بود پرداخت و بر این نکته تأکید ورزید که میان هنر و فلسفه همگرایی در کار است، و دلیل این همگرایی هم توان مشترک این دو در نقد جامعه سرمایه‌داری در دوره «تلاشی» آن با استفاده از ابزارهای متفاوت است.

نظریه زیباشناسی که هم از جهت داعیه نهفته در آن و هم از نظر فرهنگی که لابه‌لای آن خوابیده اثری درخور توجه است، دوباره به مسئله‌ای برمی‌گردد که، از ۱۹۴۵ به بعد، در جان آدورنو ریشه کرده است: «مسلم است که هرچه به هنر برگردد دیگر به خودی خود بدیهی نیست، حتی اگر حق هنر به حضور در عالم خارج باشد [...] یقین نداریم که هنر هنوز هم امکان‌پذیر است»^۴ به دنبال این موضوع، به بحث‌های درازی که نشان اندیشه‌های بنیامینی را در آن‌ها می‌توان دید در باب

1. transcendance immanente

* همان.

2. *Théorie esthétique*

* Th. Adorno, *Théorie esthétique, nouvelle trad. fr.*, Paris, Klincksieck, 1989.

P. 15.

«محتوای حقیقت» اثر هنری، در باب مناسبات‌اش با امر اجتماعی، در باب دگرگونی‌هایی که اثر هنری در عصر تکنوکراسی تحمل کرده، عصری که عصر فرمان‌روایی پول، رسانه‌های همگانی و دستگاه اداری است، برمی‌خوریم. با این همه، به موازات بسط و گسترش این تفکرات، فکری هم سر برمی‌آورد که هنر، مثل فلسفه، باید پس از آوشویتس تاب بیاورد و باقی بماند زیرا چون خود آن نوعی وسیله بیداری سیاسی در برابر گم‌گشتگی‌های عقل است. برای این‌که هنر چنین نقشی را ایفا کند فقط باید از این بازی که همچون نرگس مست شیفته وجود خویش باشد دست بکشد. و به یاد داشته باشد که رسالت‌اش این است که جای پای رنج و درد وارد شده بر بشر را هیچ‌گاه نزداید تا بتواند با آن مبارزه کند.

«هنر اگر خود را از خاطره رنج برانداخته بر بشریت رها سازد به عنوان خط زبان تاریخ چه بر سرش خواهد آمد؟»^۵ با همین پرسش است، پرسشی که هم خطاب به متفکران دارد، هم خطاب به هنرمندان، و، از ورای همه این‌ها، خطاب به همه افراد بشر، که اثر پر از هراس فیلسوفی که در تکمیل اطلاعات مربوط به پرونده محاکمه عقل‌گرایی دوران بیداری تا آن‌جا که از دست‌اش برمی‌آمده پیش رفته است نیز بسته می‌شود. محاکمه‌ای که شروع آن را خود حضور ناسیونال-سوسیالیسم در جهان خواستار بوده. محاکمه‌ای که بازجویی و بازپرسی برای تکمیل پرونده آن، حتی نیم قرن بعد از پایان جنگ، هنوز کامل نشده است.

* همان، ص ۳۳۰.

در جنگ سرد

۱. هواداران لیبرالیسم

سال ۱۹۴۵ سال عجیبی است. در طی چند ماه، جنگی جهانی که شش سال طول کشیده پایان می‌یابد، در حالی که جنگ دیگری که می‌بایست چهل و چهار سال طول بکشد آغاز می‌شود. در تقاطع این دو جنگ دو تاریخ سرنوشت‌ساز داریم: ۶ و ۹ اوت.

در این دو روز، نیروی هوایی آمریکا، با استفاده از سلاح اتمی برای نخستین بار، دو شهر ژاپنی هیروشیما و ناگازاکی را ویران می‌کند. بمب‌های اتمی یک صد و بیست هزار نفر را در عرض چند ثانیه می‌کشند و بیش از این تعداد را هم مجروح می‌کنند. با انفجار این بمب‌ها خساراتی بر محیط زیست بشری وارد می‌شود که جبران کردنی نیست. سرانجام این‌که، با انفجار این بمب‌ها، بشریت در مقیاس جهانی زخم‌دار می‌شود. بشریت، از آن پس، همواره در سایه تهدید تازه‌ای به سر خواهد برد: تهدید خطر پایان جهان با انفجار هسته‌ای.

آیا پیروزی متفقین بر نیروهای متحد محور به‌راستی موکول به چنین

کشتار انبوه بود؟ واقع امر این است که، در اوایل اوت ۱۹۴۵، آلمانی‌ها دیگر سه ماه بود که تسلیم شده بودند. ژاپنی‌ها، به نوبه خود، چاره‌ای جز تسلیم شدن نداشتند. چند هفته دیگر کافی بود تا آخرین تمایل آنان برای مقاومت نیز فرو نشیند. ولی، از نظر امریکا، مشکل حقیقی این نبود. زیرا از ماه مه ۱۹۴۵ همه چیز عوض شده بود.

امریکا، با اطلاع یافتن از خودکشیِ هیتلر، خیال کرده بود کار نازیسم را یکسره کرده است. غریبان، بر اثر نوعی اشتباه تحلیلی عجیب و غریب، که خود آن حاصل این میل آنان بود که سهم گناه‌کاری خودشان در پدیده شوه‌آ را هرچه زودتر فراموش کنند، بیشترشان در این لحظه خاص عزم خود را جزم کرده بودند که اهمیت پدیده ناسیونال-سوسیالیسم را از آنچه بود کمتر جلوه دهند. آنان، به جای آن‌که این پدیده را چنان‌که به واقع بود بشناسند و به ماهیت آن اذعان کنند - یعنی بپذیرند که ناسیونال-سوسیالیسم بیان سیاسی نوعی و سواست ذهنی به «خلوص نژادی» (یا در این جا همان گرایش ضدیهودی) است که بر اثر نوع عملکرد سازمان دیوانی و فنی دولت مدرن حادث شده است، گرایشی که ریشه‌های عمیق آن در کنه فرهنگ غربی جا دارد - ترجیح دادند که این پدیده‌ها را محصولی از یک بیماری استثنایی (بیماری فردی به نام هیتلر) یا حاصل یک فرهنگ محلی (آلمان سال‌های بیست) بشمرند.

بنابراین، از ماه مه ۱۹۴۵، نازیسم، که هیچ‌کس نمی‌خواهد باور کند که شاید با خودکشیِ هیتلر از بین نرفته باشد، ناگهان دیگر دشمن اصلی جهان «آزاد» به شمار نیامد. این دشمن اصلی جای خود را به دشمن تازه‌ای داد که نام آن کمونیسم بود. کمونیسمی «شرقی» که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، و اندکی شرقی‌تر از آن، نیروهای انقلابی جوشان و خروشان در چین، مظهر مجسم آن بودند.

دستگاه دولتی آمریکا، در برابر پیشرفت سپاهیان شوروی در اروپا، در برابر بالاگرفتن امواج شورش‌های مائوئیستی در چین، بر آن است که

هر چه سریع‌تر واکنش نشان دهد. تصمیم این دستگاه برای وارد آوردن ضربه‌ای بزرگ فقط به منظور پایان دادن به پیکارهای اقیانوس کبیر نبود. بل برای این هم بود که هشدارى به شوروی داده شود. بدین سان، بمبی که در هیروشیما منفجر شد هم آخرین عمل در جنگ بر ضد نیروهای محور بود، هم نخستین اقدام در شروع تعارضی جدید، که به زودی به جنگ «سرد» معروف شد.

این جنگ جدید جنگی بود در همه سیاره زمین. همین جنگ، با این همه، در ۹ نوامبر ۱۹۸۹، با فرو ریختن دیوار برلین، مظهر تقسیم آلمان، اروپا و بقیه جهان به دو اردوگاه سرمایه‌داری و کمونیستی، پایان یافت بی آن‌که هیچ‌کس هشدارش را پیش از آن داده باشد. بر اثر تقسیم جهان که پیش از آن وجود داشت، اروپا، در طول دوره‌ای قریب به نیم قرن، در حالتی از صلح مسلح به سر برد: دو ابرقدرت آمریکا و شوروی، طی نوعی توافق، در واقع، از هرگونه درگیری نظامی در این پهنه «حساس» پرهیز کردند. در حالی که از درگیر شدن در جاهایی دیگر، همچون کره، ویتنام، آفریقا، آمریکای لاتین، ابایی نشان ندادند. جنگ موسوم به «جنگ سرد» همه جا چنین نبود. در کشورهای در حال توسعه، بسیاری از مردم، در تعارض‌هایی محلی، از لحاظ جغرافیایی محدود، که نتایج آن‌ها نیز نامعلوم بود و هیچ فایده‌ای نیز بر آن‌ها متصور نبود، کشته شدند. تنها فایده‌شان، شاید، ادامه فشار از یک سو، و اتمام ویرانی کشورهای نام برده شده از سوی دیگر با محروم کردن آن‌ها از وسایلی بود که به کمک آن‌ها می‌توانستند مرحله خیز اقتصادی خود را طی کنند. جنگ سرد، که وثیقه صلح و امنیت اروپایی بود که به دو بخش تقسیم شده بود، از لحاظ بقیه مناطق کره زمین نوعی تراژدی حقیقی به شمار می‌رفت، زیرا آن مناطق دستخوش رقابت‌های سیاسی پوچ و بی معنا، و گرفتار فقر و دیکتاتوری بودند.

این تراژدی، اگر از دید غرب که «جامعه مصرفی» اش در سال‌های

شصت به اوج پیروزی خود رسید، نگریده شده بود، به هیچ وجه درک نخواهد شد. در بین فیلسوفان، هستند کسانی که تصمیم گرفتند چشم خود را به روی این تراژدی ببندند، خواه به این دلیل که تراژدی نام برده ناراحت‌شان نمی‌کرد، خواه برای آن‌که فکر می‌کردند فلسفه کاری به تاریخ ندارد و نباید در ماجراهای آن دخالت کند. این گروه از فیلسوفان، که توانستند سه هنر فراموش کردن پدیده آوشویتس، روی گرداندن از واقعیت پرده آهنین، و ندیدن درام‌های هر روزی جهان سوم را به حد اعلا از خود نشان دهند، چنان عمل کردند که گویی عقل هیچ سودی برای عمل ندارد، و فلسفه از هر گونه داو اجتماعی محروم است. کردار این گروه چنان بود که گویی یگانه آینده ممکن برای فلسفه این بود که زیر و بم‌ها و پیچ‌وخم‌های ذهنیت فردی را بکاود، یا خود را به بررسی شیوه‌های صوری گفتار علمی سرگرم کند. دوران مورد بحث از نظر تنی چند از میراث‌داران نمودشناسی و برخی از پیروان مکتب تحلیل منطقی - زبان‌شناختی دوران بی‌قدری به حساب می‌آید. گروه نخست گاه فرصتی یافتند که با دسته دوم جرّ و بحثی به راه اندازند. ولی هر دو دسته، با همه اختلاف‌های‌شان بر سر یک نکته روشن با هم به خوبی توافق داشتند: از نظر آنان ضرورت اصلی این بود که تفکر «حرفه‌ای» خود را از آلوده شدن به تماس با جهان برکنار دارند.

اما، دیگرانی بودند که، برعکس، موضع گرفتند. آنان اردوگاه خود را برگزیدند، نه فقط به عنوان مردان عمل، بل همچنین به عنوان فیلسوفانی با این اعتقاد صمیمانه که مواضع نظری‌شان - در باب طبیعت جان یا عملکرد علم - حکم می‌کند که آنان در قلمرو اخلاق و سیاست تعهدهایی مشخص به عهده بگیرند.

در بین این گروه اخیر، به کسانی برمی‌خوریم که از مدافعان لیبرالیسم غربی‌اند (مثل پوپر، ریمون آرون)، ولی، در ضمن فیلسوفی را هم داریم که آزادی از نظر وی از لیبرالیسم مهم‌تر است (سارتر)، و دیگری که گمان

برد با دادن معنایی تازه به مارکسیسم می‌توان نجات‌اش داد (آلتوسر). ولی، همه اینان، هر کدام به نحوی و در موقع خود، ناگزیر با تکذیب کم‌وبیش شدید - واقعیت که بر نظریه‌ها و امیدواری‌هایشان تحمیل گردید روبه‌رو شدند.

از ریشخندهای عجیب تاریخ یکی هم این است که متفکر اصلی اردوگاه غربی در طول جنگ سرد، سرکارل پوپر، خودش در گذشته کمونیست بوده. او، به یک معنا، نمونه اصلی کمونیست «پشیمان» است که، از شورش مجارستان در ۱۹۵۶ به بعد، بدل به چهره‌ای بیش از پیش رایج در بین روشنفکران می‌شود.

برای پی بردن به مسیر راهی که وی در سیاست پیموده است کافی است به شرح احوالاتی که خود او برای ما باقی گذاشته است برگردیم؛ این شرح احوالات را یا در زندگینامه خودنوشت وی، به نام جست‌وجوی ناتمام^۱ (۱۹۷۴)، یا در نخستین صفحات کتابی به اسم درس این قرن^۲ (۱۹۹۲) می‌توان یافت؛ مطلب اخیر مصاحبه‌ای است که روزنامه‌نگاری ایتالیایی، به نام جان کارلو بوزتی^۳، دو سال پیش از مرگ پوپر، با او انجام داده است.

پوپر، بنا به گفته‌های خود وی، در خانواده‌ای وینی که افکار چپی در آن رسوخ یافته بود بزرگ شده است. پدرش، که حقوق‌دانی بود بسیار علاقه‌مند به تاریخ اجتماعی، آثار کارل مارکس، لاسال^۴، کائوتسکی و برنشتاین را در بین کتاب‌های شخصی‌اش داشت. کارل جوان تازه دوازده ساله بود که برای نخستین بار (۱۹۱۴) شروع کرد به خواندن کتابی درباره

۱. *La Quête inachevée*) این کتاب با ترجمه ایرج علی‌آبادی به فارسی منتشر شده است.

2. *La Leçon de ce siècle*

[کارل پوپر، درس این قرن، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.]

3. Giancarlo Boseti 4. Ferdinand Lassalle

سوسیالیسم. هنگامی که جنگ جهانی اول درگرفت، پوپر به نحوی خودانگیزخته طرفدار صلح شد: از نظر او، همچنان که از نظر بقیه افراد خانواده‌اش، آلمانی که اتریش و آلمان از آن دفاع می‌کردند علی‌الاصول غیرقابل دفاع بود.

پس از فروپاشی امپراتوری اتریش، پوپر در آغاز ۱۹۱۹ به گروهی از کمونیست‌ها نزدیک شد که اعتقادهای صلح‌جویانه‌شان عامل جذب وی به گروه بود. مگر بلشویک‌ها نبودند که قبل از همه با پذیرش قرارداد برست‌لیتوفسک^۱ پایان جنگ را پذیرا شدند؟ بنابراین، پوپر در طول چند ماه خودش خود را کمونیست تلقی می‌کند. سپس، در ژوئیه ۱۹۱۹، در جریان یکی از تظاهرات چپی‌ها که پوپر در آن شرکت دارد، پلیس اتریشی به سمت مردم تیراندازی می‌کند و شش تن از رفقای پوپر از پا درمی‌آیند. پوپر نسبت به این رویداد واکنشی عاطفی نشان می‌دهد. او که ناگهان آگاه شده بود که فکرت انقلاب با کاربرد خشونت ملازم دارد، بر اثر نفرتی که از خشونت داشت تصمیم گرفت همه پل‌های ارتباطی‌اش را با کمونیست‌ها قطع کند. بنابراین، پوپر، به دلیل علاقه به صلح و آرامش، ضدکمونیست شد؛ علاقه‌ای که پوپر، همچون برتراند راسل، همواره با شدت و حدت پای‌بند آن باقی ماند.

پوپر، اندکی بعد غرق در مطالعه کتاب سرمایه شد و از این مطالعه به دو برنهاد از برنهادهای بنیادی مارکس که پوپر به‌راستی به اهمیت آن‌ها پی نبرده بود برخوردار. برنهاد نخست می‌گوید سرمایه‌داری نمی‌تواند با اصلاحات «بهرتر شود»، بلکه باید در هم شکسته شود تا دستگاهی به کلی متفاوت جای آن را بگیرد. بنا به برنهاد دوم، این درهم شکسته شدن سرمایه‌داری امری اجتناب‌ناپذیر است، و این را خود قوانینی که توسعه سرمایه‌داری تابع آن‌هاست حکم می‌کنند. پوپر، از آن‌جا که معتقد شده

است که این دو برنهاد در حکم توجیه نهایی استفاده از خشونت توسط جنبش کمونیستی‌اند، از آن پس تمامی زندگانی‌اش را وقف این می‌کند که با این دو برنهاد مبارزه کند. اگر نگوییم تمامی عمر، دست‌کم باید گفت در فواصلی از عمر خویش که وی پس از پرداختن به کارهای متعددش در زمینه علم و نظریه شناخت فراغتی حاصل می‌کند تا به کاری دیگر پردازد. - زیرا، پوپر این‌جا نیز مانند راسل، به آسانی از مبارزه سیاسی به پژوهش نظریه شناخت، و برعکس، روی می‌آورد.

در مسیر این جهاد ضدمارکسیستی، دو کتاب از پوپر در زمان خود نظرها را به سوی خویش جلب می‌کنند. عنوان کتاب نخست فقر تاریخ‌گرایی^۱ (۱۹۳۵)، بازنوشت در سال (۱۹۴۴) است که اشاره به آیینی دارد که از آن تاریخ به بعد رابطه پوپر با آن مثل رابطه جن و بسم‌الله شد، «تاریخ‌گرایی»، از نظر پوپر، فقط بیانگر گرایش به فروکاستن محتوای یک مفهوم به چیزی که از بررسی تکوین تاریخی آن برمی‌آید - چنان‌که در نزد هوسرل می‌بینیم - نیست، بل، به شیوه‌ای بنیادی‌تر، عبارت از نظریه‌ای است که بنا به آن خود تاریخ‌گویا از قوانینی تبعیت می‌کند که اگر درست درک شوند می‌شود تا حدودی آینده را پیش‌بینی کرد.

جالب است که پوپر در این باور - که نه فقط مارکس و هگل، بل همچنین تعدادی از مورخان حرفه‌ای، از جمله مورخان سخت لیبرال، بدان اعتقاد دارند - نشانه‌ای از نوعی ایمان ضد عقلانی، که با نگره اصالتاً علمی سازگار نیست، می‌بیند. از نظر او تاریخ تابع قانونی نیست، و حتی فکر «قانون تاریخی» به نظر وی در حکم نوعی تناقض در مضمون است. متأسفانه، برهان‌هایی که پوپر برای اثبات نظر اخیر پیش می‌کشد به هیچ وجه قانع‌کننده نیستند، و کوششی که پوپر در مقاله‌ای به تاریخ ۱۹۵۰ («قطعیت‌ناپذیری در فیزیک کوانتایی و فیزیک کلاسیک») انجام می‌دهد

۱. *Misère de l'historicisme*، با عنوان فقر تاریخی‌گری، به فارسی ترجمه شده و انتشارات خوارزمی منتشرش کرده است - م.

1. Brest-Litovsk

تا این نظر را از راه «استنتاج» از قطعیت‌ناپذیری فیزیک کوآنتایی به اثبات برساند از این نیز ناکام‌تر و ناقانع‌کننده‌تر است. دشواری‌های ناشی از کاربرد مفهوم کلی قانون در علوم اجتماعی هر چه باشد، آیا گفتن این‌که چنین کاربردی به صورت پیشینی ناممکن است، و بدین‌سان تاریخ را از هر گونه بختی برای تبدیل شدن به رشته‌ای علمی محروم کردن، می‌تواند سخنی جدی باشد؟

جامعه‌باز و دشمنان آن^۱ (۱۹۴۵)، کتابی است با حد و اندازه‌ای دیگر، هر چند که این کتاب نیز - با وجود توفیق جالب توجه‌اش - دیگر کهنه شده است. پوپر، در این کتاب، با از سر گرفتن تفکیک دو معنای متمایز اخلاق در نزد برگسون^۲، اخلاق «بسته» (که بنیادش بر اجبار نهاده) و اخلاق «باز» (که به آرزوهای آرمانی فرد بستگی دارد)، به منظور کاربرد آن در باب جوامع، بنای استدلال خود را بر این فرضیه - به حد کافی متهورانه و سرانجام نامعلوم - می‌نهد که می‌گوید تاریخ‌گرایی، این هسته مرکزی هر گونه اندیشه «دیالکتیکی»، الزاماً معادل با این خواست است که جامعه را «بسته»، «قبیله‌ای»، و، بنابراین، بی‌اعتنا به هر گونه لزوم آزادی فردی تلقی کنیم. این کتاب، در هر صورت، می‌کوشد وجود آزمون‌ی چنین پیوندی را در قالب برخی از فلسفه‌های بزرگ - مانند هراکلیت، افلاطون، ارسطو، هگل و مارکس - که همگی شان نیز البته از متفکران «دیالکتیکی» اند، ثابت کند. کاریکاتوری که از چهار فلسفه نخست داده شده چنان است که بهتر است از آن بگذریم. چهره هراکلیت به کلی تغییر داده شده، افلاطون نیز تا سر حد امکان به خطرتی بسیار کلی تقلیل یافته، و ارسطو هم اصلاً به بهانه این که ذهنیتی متوسط‌الحال

1. *La Société ouverte et ses Ennemis*

از این کتاب دو ترجمه به قلم آقایان مهاجر و فولادوند به زبان فارسی وجود دارد. ترجمه آقای فولادوند از انتشارات خوارزمی است - م.

* Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932)

دارد مورد اعتنا قرار نگرفته است. نقد پوپر از هراکلیت نیز آن‌چنان بی‌ملاحظه و از سر غرور و رعنائی است که پوپر پس از آن‌که کوشید در فصل پنجم از کتاب حدس‌ها و ابطال‌ها^۱ (۱۹۶۳) اندکی جمع و جورش کند سرانجام ناگزیر شد، در یادداشتی که بر ترجمه فرانسوی جامعه‌باز و دشمنان آن^۲ افزود، کنارش بگذارد. و اما هگل؛ او نیز، از همان بدو امر، به بهانه این ادعا - که میراث مور، راسل و کارناپ بود - که نوشته‌های هگل فهمیدنی نیستند و عبارت‌اند از مشتق «قواعد و بیان‌های یکنواخت نامفهوم و لفاظی‌های پرآب‌وتاب و پرمدها^۳»، در کتاب پوپر بی‌اعتبار شده است. قضاوت کلی فلسفه «تحلیلی»، در طول جنگ سرد، درباره هگل، عملاً یک‌صدا و به اتفاق آراء مبتنی بر همین داورى پوپر خواهد بود.

در تحلیلی که پوپر از خطرهای ناسیونالیسم آلمانی - که مثال بارز آن در اندیشه‌های فیخته است - ارائه می‌دهد بصیرت بیشتری دیده می‌شود. و اما عقاید پوپر در مورد مارکس؛ باید گفت که مارکس، در قیاس با پیشینیان خویش، از لطف و مرحمت بیشتری از سوی پوپر برخوردار شده. پوپر، در همان آغاز کار، یکسره می‌پذیرد که مارکس را باید «در ردیف رهاکنندگان بشریت جا داد»^۴. وی از مارکس، برای آن‌چه او در فصل دهم کتاب اول سرمایه، در باب روز کار پرولتر آورده، و از نظر پوپر «سندی از میان‌رفتگی درباره رنج بشری»^۵ در جهنم سرمایه‌داری در دوره تولد آن است سپاسگزاری می‌کند. پوپر، که مشروعیت اعتراض‌های مارکسیستی علیه بی‌عدالتی‌های اجتماعی را بی‌قید و شرط می‌پذیرد حتی تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید «مارکسیسم اخلاقی باید همیشه

1. *Conjectures et Réfutations*. ترجمه بسیار مغلوطنی از این کتاب به قلم مرحوم

احمد آرام به زبان فارسی هست - م.

* *La Société ouverte et ses Ennemis*, Paris, ed. du Seuil, 1979.

* همان، ج ۱، ص ۱۹. + همان، ص ۸۳. * همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

زنده بماند»^{*}. ولی این‌گونه تمجیدها از مارکسیسم، البته، مانع از آن نیست که پوپر در صدد آن برآید که بنای مارکسیسم را حتی در «بنیان‌های علمی» اش ویران کند.

به عقیده پوپر، ادعای مارکسیسم دایر بر این‌که مبنای علم تاریخ است در برابر امتحان و سنجش انتقادی تاب مقاومت ندارد. نه تنها تاریخ بی‌معناست بلکه می‌توان گفت که تاریخ تابع هیچ قانون ویژه‌ای نیست و نمی‌تواند موضوع علم باشد. مارکس، که خلاف این عقیده را بیان داشته، در واقع، پیش‌بینی علمی و پیش‌گویی پیامبرانه را با هم اشتباه گرفته است. مارکس از خویشتن «پیامبری دروغین» ساخته است. بنابراین، هر اقدامی که هدف از آن دگرگون کردن جامعه سرمایه‌داری به منظور تحقق بخشیدن به «پیشگویی‌های پیامبرانه» مارکس باشد، جز این‌که به انحطاطی بینجامد نتیجه‌ای نخواهد داشت، چرا که اعتقاد مارکسیستی به «نظام جمعی»، در بهترین حالت خود، جز شکلی از «قبیله‌پرستی جدید» نیست.

نگره عقلانی، برعکس، عبارت است از پذیرفتن دموکراسی لیبرالی به عنوان بهترین نظام اجتماعی ممکن. و عقل حکم می‌کند که در صدد بهبود تدریجی نظام سرمایه‌داری با «دخالت‌های محدود» و به کمک «برنامه‌های محدود مهندسی اجتماعی»^۱ باشیم تا این جامعه، به تدریج و به صورت مسالمت‌آمیز، عادلانه‌تر شود. این موضع‌گیری، که سرچشمه الهام آن سوسیال دموکراسی است، چیزی است نزدیک به برنامه سیاسی کسانی چون راسل و شلیک. ولی، پوپر به زودی از این برنامه فاصله خواهد گرفت تا، در طول سال‌های دهه پنجاه، به نوعی نگرش لیبرالی نامحدود، ضد بوروکراسی و ضد دخالت دولتی در امور، بپیوندد که مدافع خصوصی کردن خدمات عمومی و دانشگاه‌هاست، ضمن این‌که در اواخر عمرش به تلقی مشروط‌تری در این زمینه می‌رسد که در آن

* همان، ج ۲، ص ۱۴۱.

1. piecemeal social engineering

دولت لیبرالی رسالت دفاع از حقوق شهروندان و حمایت از آنان را در برابر هر گونه تجاوز و خشونت به عهده دارد.

جامعه باز با ستایشی از راسیونالیسم که با هشدار بر ضد خطرهای ناشی از «عرفان تعقلی»^{*} همراه است که کسی نمی‌تواند با آن مخالف باشد خاتمه می‌یابد. در ضمن باید بگوییم که هر بار که پوپر از ناچاری به اصول جاودانه «حکمت ملل» نزدیک می‌شود و از آن‌ها دفاع می‌کند به ندرت می‌توان با وی مخالفت کرد؛ به عنوان مثال، هنگامی که، با لحنی فارغ از خوش‌خیالی، تصدیق می‌کند که «سعادت مردم را خواستن شاید ترسناک‌ترین آرمان‌های سیاسی باشد»^{**}. این‌گونه توضیح و اوضاحت، بنا به سرشت و ماهیت خویش، به هیچ وجه درخور آن نیست که بحثی را برانگیزد. ولی، از این جنبه‌ها که بگذریم، کتاب جامعه باز جنبه دیگری دارد که شایان توجه و بحث است.

پوپر، در مقدمه‌ای که ویژه ترجمه فرانسوی کتاب جامعه باز و دشمنان آن، در تاریخ ۲ مه ۱۹۷۸، نوشته است، می‌گوید تصمیم وی برای نگارش این کتاب روزی گرفته شد که هیتلر اتریش را تصرف کرد و وی می‌خواست از آزادی دفاع کند؛ از سوی دیگر، کتاب پوپر در همان سالی که جنگ پایان می‌یابد منتشر شده است. با این همه، باید گفت که سه دشمنی که برای جامعه باز در کتاب پوپر نام برده شده‌اند، یعنی فاشیسم، نازیسم، و کمونیسم، به هیچ روی بر پایه‌ای برابر در این کتاب مورد بحث و انتقاد قرار نگرفته‌اند و مؤلف به هر سه آن‌ها به یک چشم نگاه نکرده است. به عنوان مثال، نازیسم، بر خلاف انتظاری که در فردای پایان جنگ و افشای پدیده آوشویتس می‌رفت، نه تنها با عنوان خاص خود مورد بررسی قرار نگرفته بلکه به طور ضمنی فقط به عنوان روایتی از فاشیسم بدان توجه شده است. همین‌طور است موضوع نژادپرستی و ضدیت با

* mysticisme intellectuel. همان، ج ۲، ص ۱۶۵. ** همان، ج ۲، ص ۱۶۰.

یهود که فقط به اشارات کوتاهی در چند بیان کلی مبهم که هیچ‌گونه تحلیلی را بر نمی‌انگیزد، در موردشان اکتفا شده است. از این مهم‌تر و حادث‌تر، موضوع مسلک‌های فاشیستی مدرن است که چندان ربطی به فلسفه افلاطون ندارند؛ این مسلک‌ها در کتاب پوپر نه تنها بررسی نشده‌اند بلکه حتی در این کتاب پر حجم، اگر شده به اشاره‌ای کوتاه، نامی نیز از آن‌ها برده نشده است؛ در حالی که بخش دوم کتاب به کلی به انتقاد از مارکس اختصاص یافته است. در کتاب پوپر، به بندهایی بر می‌خوریم که در آن‌ها مارکسیسم - که به هیچ‌وجه کوششی برای تفکیک آن از استالینیسم صورت نگرفته - آشکارا با فاشیسم مقایسه شده^{۳۳}، و این فکر را القا می‌کنند که از نظر پوپر، مارکسیسم حتی از فاشیسم خطرناک‌تر است. او در واقع می‌خواهد بگوید دنبال دشمن اگر می‌گردید، مارکس را فراموش نکنید. هیتلر، در کنار او، چندان مهم نیست.

پوپر حتی هنگامی هم که به خود زحمت می‌دهد تا به این‌گونه ملاحظات پاسخی ارائه دهد، نوع جمله‌های شرطی‌ای که به کار می‌برد نشانه این است که وی میان دو نوع برهان متفاوت در حالت تردید و تزلزل است. یا مقصود وی از این جمله‌ها اثبات این مطلب است که در ۱۹۴۵، پس از مرگ هیتلر، دشمن اصلی جامعه باز دیگر نازیسم شکست خورده نیست بلکه کمونیسم پیروز است؛ که این برآوردی کوتاه‌بینانه است، چرا که کمتر از پنجاه سال بعد از شکست نازیسم، دوباره می‌بینیم که نازیسم است نه کمونیسم که در اروپا و جاهای دیگر سر بر کشیده و جدی‌ترین تهدید را نسبت به ارزش‌های دموکراتیک تشکیل می‌دهد. یا مقصود از این‌گونه جمله‌های پر از اگر و مگر پرهیز از به میان کشیدن دعوا و تصدیق این نکته است که مقام پوپر بالاتر از این حرف‌هاست. به عبارت دیگر، نشان دادن این مطلب است که حرف اصلی پوپر افشای این یا آن شکل از

توتالیتاریسم نیست، بلکه مقصود او انگشت گذاشتن بر «نفس» نظام توتالیتاریستی، اعم از راست یا چپ، است.

اکنون باید ببینیم که طرح این مفهوم آخری، یعنی نظام توتالیتاریستی فی‌نفسه، تا چه حد به مورد است. به نظر می‌رسد منظور پوپر از طرح چنین مفهومی القای این معناست که تقابل چپ و راست امروزه دیگر معنای سیاسی ندارد؛ چنین ادعایی مبتنی بر استنباط‌ها و شواهد ظاهری است. آیا مقصود از این حرف این است که باید از تفاوت‌های سه نظام نازیسم، فاشیسم و کمونیسم بگذریم و آن‌ها را سه نوع از نظام‌هایی که در اصل با هم مطلقاً فرقی ندارند تلقی کنیم؟ این بدان ماند که حقیقتی را در نظر بگیریم و فراموش کنیم که کمونیسم - یا، دقیق‌تر، سوسیالیسم که می‌بایست مقدمات نظام کمونیستی را فراهم سازد - با دو نظام دیگر از این نظر تباین دارد که «جامعه‌ای بی‌طبقه» را در آینده در نظر می‌گیرد که جامعه‌ای است آرمانی که می‌بایست به شکوفایی فردی همه آدمیان [صرف نظر از قوم یا نژادشان] کمک کند. از سوی دیگر، خود سوسیالیسم نیز در شکل «موجود» اش چندین صورت ممکن دارد نه فقط یک صورت، یعنی صورت استالینی آن، همچنان‌که در مورد فاشیسم نیز با صور متعددی سروکار داریم و بالأخره، نازیسم، به دلیل این‌که ریشه‌کنی نژادی یهودیان در برنامه سیاسی آن‌جایی مهم و مرکزی را اشغال می‌کند، هم با فاشیسم فرق دارد، هم با سوسیالیسم. با وجود این تفاوت‌ها، ادعای این‌که واقعیاتی تا این حد دور از یکدیگر، همگی در اصل به یک امر واحد بر می‌گردند، نمی‌تواند درخور اعتنا باشد.

با این همه، مقصود پوپر اثبات همین معناست. تمامی نظریه سیاسی او، در تحلیل نهایی، بر این فکر - که ثنویت‌گرایی اش آزارنده است - نهاده شده که گریا، به طور کلی، دو نوع نظام بیشتر نداریم: نظام‌های «خوب» (نظام‌های دموکراتیک) و نظام‌های «بد» (نظام‌های توتالیتر، که به نام «دیکتاتوری» یا «جباریت» نیز نامیده شده‌اند). ضابطه تشخیص این دو

نوع نظام نیز البته ضابطه‌ای است بسیار بسیار کلی. نظام‌های دیکتاتوری آن‌هایی هستند که «بدون خون‌ریزی نمی‌توان از شرشان رها شد»^{۳۳}، در حالی‌که، شهروندان دولت دموکراتیک با توسل به مکانیسم آرای مردم می‌توانند حاکمان خود را با صلح و صفا عوض کنند. یک چنین دوگانه‌بینی‌ای فقط می‌تواند همه را به خنده وادارد. گویا پوپر، در پناهگاه امن نیوزلاند خویش، که در آنجا در سال‌های ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۵، سرگرم نگارش جامعه‌باز و دشمنان آن بود، فراموش کرده است که نظام نازی نیز با همین مکانیسم آرای مردم و از راه گزینش دموکراتیک در اروپا به قدرت رسید و نظامی بود که دست‌کم همواره می‌خواست حدود قانونی را رعایت کند.

از سوی دیگر، تحولات بعدی جنگ سرد سرانجام به اثبات این موضوع می‌انجامد که - همچنان‌که نین می‌گفت - فاشیسم با دموکراسی صوری کاملاً سازگار است و مانعی در آن نمی‌بیند. پدیده مک‌کارتیسم در آمریکا و برخی دموکراسی‌های «زیرنفوذ» در آمریکای لاتین دلیل این مدعا هستند. سرانجام این‌که، اگر ضابطه‌های مورد نظر پوپر در تعریف نظام‌ها را ملاک بگیریم، استالینیسم با فروپاشی خود نشان داد که عجب نظام دموکراتیکی بوده! چرا؟ برای آن‌که از شوروی گرفته تا اروپای شرقی، سوسیالیسم «موجود»، در هیچ‌جا، بر اثر دخالت خارجی یا حتی به ضرب شورش‌های خونین - مگر البته به استثنای مورد معمایی رومانی - سقوط نکرد. این نظام خودبه‌خود و به دلیل نارسایی‌های درونی‌اش فرو ریخت. سقوط نظام‌های کمونیستی موجود سقوطی بود از روی میل و رغبت و به شیوه‌ای اساساً «اجماعی» با مشارکت همگان.

با همه این‌ها، پوپر، از ژوئیه ۱۹۱۹ تا لحظه مرگ خویش، نسبت به

طرز تلقی بنیانی فلسفه خویش وفادار ماند: یعنی از دشمنان مصمم مارکسیسم بود. صرف‌نظر از کتاب *جامعه‌باز و دشمنان آن*، وی، در فرصت‌هایی مکرر، خصومت خویش را نسبت به هرگونه انتقادی از سرمایه‌داری، به‌ویژه نسبت به انتقادهای مکتب فرانکفورت، با تأکید تمام بیان کرد. پوپر، به هنگام برگزاری دیدارهای توبینگن (در سال ۱۹۶۱) به شدت به آدورنو حمله آورد، و همان حملات را در نوشته‌ای به سال ۱۹۷۰ با عنوان «عقل یا انقلاب؟»^{۳۴} از سر گرفت، و در مصاحبه‌ای با مارکوزه، یک بار دیگر بر مواضع اصلاح‌طلبانه خویش، در متنی که با عنوان «انقلاب یا اصلاح؟»^{۳۵} در ۱۹۷۱ منتشر شد، تأکید ورزید. در هیچ‌یک از این متون به تغییری در نظرات و مواضع وی بر نمی‌خوریم. مگر در مصاحبه‌ای نهایی، با عنوان *درس این قرن*، که می‌بینیم پوپر در آخر عمر از بابت برخی از صور خشونت مزمن در دموکراسی‌های لیبرالی - از آن جمله، خشونت‌های وسایل ارتباط جمعی نابکارانه بر اذهان عمومی وارد می‌کنند - نگران است.

این شاید به آن معنا بنماید که، در نهایت امر، اندیشه سیاسی پوپر اندیشه‌ای سطحی است. ولی، این اندیشه اگرچه کوتاه بود اما برجستگی بارزی داشت. وضوح این اندیشه و نیروی اعتقادی که در بیان آن وجود داشت سبب شد که اندیشه نام‌برده، اگر نه در آمریکا - که لیبرالیسم در آن ریشه‌های عمیقی در خاطر مردم دارد - دست‌کم در اروپای غربی، با اقبال فراوان روبه‌رو شود، چندان که می‌توان گفت کتاب‌های پوپر در اروپا به

^{۳۳} Archives européennes de sociologie, vol XI, P. 252-262.

[این مقاله با عنوان *خرد یا انقلاب؟* در کتاب زیر وجود دارد: کارل پوپر، *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.]

^{۳۴} Franz Stark (éd.), *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper: eine Konfrontation*, Munich, Kösel-Verlag.

[این گفت‌وگو در کتاب زیر در دسترس است: فرانتس اشتارک، *انقلاب یا اصلاح؟*، گفت‌وگو با هربرت مارکوزه و کارل پوپر، ترجمه هوشنگ وزیری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۱.]

کتاب بالین راست سستی و، فراتر از آن، همه روشنفکران ضد کمونیست تبدیل گردید.

تأثیر اندیشه‌های پوپر را، همراه با تأثیر اندیشه‌های لئو اشتراوس و هانا آرنت، به‌طور محسوسی در آثار و اندیشه‌های فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، ریمون آرون (۱۹۰۵-۱۹۸۳) می‌توان دید. ریمون آرون، پس از موفقیت در امتحان ورودی دانشسرای عالی پاریس (۱۹۲۴) و استادیاری فلسفه در دانشگاه (۱۹۲۸)، به عنوان مربی در شهرهای کلن و برلین به آلمان رفت (۱۹۳۰-۱۹۳۳). آرون، در آلمان، با فنومولوژی هوسرل، اگزستانسیالیسم هایدگر، اندیشه جامعه‌شناختی ماکس وبر و نیز واقعیت خشن نازیسم پیروزمند آشنا شد. پس از بازگشت به فرانسه، کنفرانس‌های آلکساندر کوژو را دنبال کرد و رساله دکترایش را با عنوان مقدمه بر فلسفه تاریخ^۱ در سال ۱۹۳۸ گذراند. این اثر آرون، که به‌طور وسیعی تحت تأثیر جامعه‌شناسی آلمان است، می‌کوشد تا به آگاهی بشری در زمینه تاریخیت متکثر، آگاهی باز و گاه نیز تراژیک، اعتبار دوباره‌ای ببخشد و با این کار آیین‌های نسبیت‌گرا و جبرگرایی تکاملی هر دو را با هم بکوبد.

شکست فرانسه در برابر آلمان، در سال ۱۹۴۰، آرون را وادار به ترک فرانسه و پیوستن به ژنرال دوگل در لندن می‌کند: وی، بدین سان، پنج سال بعدی زندگی‌اش را در انگلیس می‌گذراند. پس از بازگشت به پاریس، و گذراندن مدت کوتاهی در دفتر وزارت آندره مالرو، آرون به روزنامه‌نگاری سیاسی روی می‌آورد. هر چند که آرون در نخستین شماره‌های *Temps Modernes* با سارتر همکاری می‌کند اما تشنج‌های حاصل از فضای جنگ سرد وی را وامی‌دارد که از ۱۹۴۶ به بعد با رفیق

قدیمی‌اش در دانشسرای عالی قطع رابطه کند. آرون در همان سال به عنوان سرمقاله‌نویس با روزنامه فیگارو شروع به همکاری می‌کند. و از آن به بعد است که دیگر پیوسته با عقاید سوسیالیستی به مخالفت و مبارزه برمی‌خیزد.

یکی از مراحل قوی این پیکار کتاب *افیون روشنفکران*^۱ (۱۹۵۵) است، کتابی که آرون به منظور افشای نقش، به عقیده او، شوم روشنفکرانی چون سارتر و روشنفکران چپ نوشته است، و متنی است در نوع خود پوپری، هر چند که در این متن هرگز نامی از پوپر برده نشده است. کتاب که به سبکی عمداً تلخ و تند نوشته شده اساساً بر آن است تا اعلام دارد که تقابل چپ و راست دیگر معنایی ندارد، و می‌خواهد «اسطوره»‌های مارکسیستی انقلاب و جبر تاریخی را در هم بشکند. با این همه، این مطلب را باید بیفزاییم که آرون برای محکوم کردن همه صور اندیشه «دیالکتیکی»، منتظر پوپر نبوده، زیرا، وی در همان رساله دکترای خویش، اندیشه هگلی و همه آیین‌های برآمده از آن - و قبل از همه، مارکس - را به شدت رد می‌کرد.

بیست سال پس از انتشار *افیون روشنفکران*، تلاشی درونی نظام‌های استالینی، فراهم آمدن زمینه اوج‌گیری «دگراندیشی» اروپای شرقی و افشاگری‌های الکساندر سولژنیتسین^۲ در باب بیرحمی‌ها و بیدادگری‌های رایج در گولاگ از عواملی بودند که دلایلی اضافی در اختیار نگرش ضدمارکسیستی کسانی چون پوپر و آرون قرار دادند و کتاب‌های این دو تن مایه الهام موج تازه‌ای از تهاجم ضدسوسیالیستی از برخی از «فیلسوفان جدید» (مانند آندره گلوکسمان^۳ و برنارد هانری لوی^۴) شد (۱۹۷۷). سرانجام، با سقوط دیوار برلین، همه چیز حکایت از آن داشت که حق با هواداران اندیشه پوپر است.

1. *L'Opium des intellectuels* 2. Alexandre Soljenitsyne
3. André Gluksmann 4. Bernard-Henri Lévy

1. *Introduction à la philosophie de l'histoire*

واقع امر نیز نشان می‌دهد که لیبرالیسم اقتصادی هرگز به اندازه این دوره از پایان قرن بیستم روزگار خوشی به خود ندیده بوده. ولی این روزگار خوش از لحاظ بیکاری، طرد و کنارگذاری گروه‌های مردم، توسعه نیافتگی، و به هدر دادن منابع طبیعی سیاره زمین، به چه بهایی تمام شده است؟ از زمان پایان جنگ سرد، اعتبار آرمان‌های دموکراتیک دیگر به‌طور جدی مورد اعتراض کسی قرار نگرفته، چندان که سیاست‌شناس ساده‌لوحی (۹) از سیاست‌شناسان آمریکایی، به نام فرانسیس فوکویاما^۱، به این خیال افتاده است که با تکیه بر فزاینده‌ی هگل خواهد توانست «پایان تاریخ» را نتیجه بگیرد: ولی، باید پرسید که این آرمان‌های دموکراتیک در چند کشور از کشورهای جهان به‌راستی محترم شمرده می‌شوند؟ متأسفانه، پوپر، به این‌گونه پرسش‌های مزاحم جوابی ندارد که بدهد.

پوپر همچنین، به رغم زندگانی درازش تا سال ۱۹۹۴، این نکته را نیز نتوانست تشخیص بدهد که در باب واقعیت تهدید کمونیستی، در مدتی قریب به نیم قرن، به نحو‌گراف آمیز اغراق‌گویی کرده است در حالی که، از سوی دیگر، خطری دیگر را که از ناحیه مسلک‌های ناسیونال-سوسیالیستی برمی‌خاست و صلح جهانی را تهدید می‌کرد، به نحو خطرناکی دست‌کم گرفته بوده. و ما اکنون شاهد بازگشت چنین تهدیدهایی هستیم که به شکل جنبش‌های ناسیونالیستی که به شدت رنگ نژادپرستی و ضدیت با یهود دارند دوباره صلح و آرامش را تهدید می‌کنند. کافی است به سر برآوردن احزاب مردم‌فریب و بیگانه‌ستیز در روسیه فعلی، همچنان‌که در جهان غربی، ببیندیشیم، یا به جنبش‌های «تصفیه قومی» در سرزمین‌های یوگسلاوی سابق و بوسنی هرزه‌گوین، یا در دیگر کشورها، که زیر حجابی از «بنیادگرایی» مسیحی یا اسلامی قرار

دارند در حالی که حجاب مذکور به‌زحمت قادر است گرایش‌های ضدیهود آن‌ها را بیوشاند.

خلاصه این‌که پوپر پنجاه سال تمام در باب این که دشمن اصلی کیست دچار اشتباه بوده. پایان جنگ، با کهنه کردن اندیشه سیاسی وی، اشتباه او را آشکار ساخته است. با این همه، هیچ چیز ثابت نمی‌کند که مؤلف جامعه باز به اشتباه خود پی برده باشد^۱، یا این که هواداران او، که تعدادشان کم هم نیست، به جای وی به این اشتباه پی برده و به آن آگاهی یافته باشند.

۲. مدافع آزادی

اگرچه ژان-پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰)، به خاطر موضع‌گیری‌های سیاسی اش، به‌ویژه در آغاز سال‌های دهه پنجاه، اغلب به عنوان کسی که طرفدار اردوگاه شوروی است تلقی شده، اما باید گفت که این فیلسوف فرانسوی را نمی‌توان به چنین تصویر ساده‌شده‌ای فروکاست. سارتر نقطه مقابل دقیق پوپر نیست، گرچه گاه به نظر می‌رسد که نقطه مقابل ریمون آرون است. سارتر، که نه مارکسیست است و نه ضد مارکسیست به «حالت ناب» آن، قبل از هر چیز فیلسوف آزادی است، و کسی است که خود آزادی از نظر او بسی مهم‌تر از همه ایدئولوژی‌های مدعی دفاع از آزادی است. و به همین دلیل، سارتر، از لحاظ سیاسی، قابل طبقه‌بندی نیست.

این سخن بدین معنا نیست که وی به‌طور دائم منفرد بوده. در پیرامون او، در بین افراد هم نسل وی، صداها و دوستانه‌ای نیز به گوش می‌رسد، حتی اگر این صداها همیشه حق را به وی نداده باشند: مانند پل نیزان،

۱. این سطور در زمانی نوشته شده که پوپر هنوز زنده بود. چاپ اول کتاب حاضر در ۱۹۹۵ منتشر شده است - م.

موریس مرلو-پوتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱)، آلبر کامو^۱ (۱۹۱۳-۱۹۶۰) و سیمون دو بووآر^۲ (۱۹۰۸-۱۹۸۶).

ولی صدای سارتر در بین این صداها از همه رساتر است. او که در عین حال فیلسوف و رمان‌نویس، اهل بحث و جدل و نمایشنامه‌نویس، و سردسته جنبش اگزیستانسیالیستی بود، نوعی روشنفکر به معنای تام کلمه به شمار می‌رفت، چهره افسانه‌ای ادبیات فرانسه که تنها کسانی چون ولتر^۳، هوگو^۴ و زولا^۵ پیش از وی توانسته بودند با چنین شدت و حدتی مظهر آن باشند. و همین دلیل کافی است تا وی را، به‌رغم آن‌چه رقیبانش می‌گویند، مهم‌ترین فیلسوف فرانسوی این قرن بدانیم.

ولی رقیبان سارتر یکی و دو تا نیستند. سخن سارتر چنان بود که از چپ و راست تمامی گوش‌ها را می‌آزرد و سخنی بود که آرامش فکری بعضی را به هم می‌ریخت، و زبان متحجر تبلیغاتچی سیاسی بعضی دیگر را به مسخره می‌گرفت. سارتر، با وجود اشتهار عظیم‌اش، به‌راستی در فرانسه شناخته نیست: دانش‌آموزان دبیرستان‌ها فقط به خواندن کلمات^۶ وی مجاز هستند، که شرح کوتاهی از دوران کسالت‌آور کودکی است. عقیده مسلط به سارتر ایراد می‌گیرد که نویسنده بدی بوده، و فیلسوفی میانه‌حال، یا آشوبگری نامستول. حتی مخالفان کمتر مهاجم وی نیز منتظر مرگ‌اش نماندند تا حملات بی‌امان خود را متوجه وی سازند. شروع کردند به اختراع افسانه «خرفتی» پیش‌ریس او تا حاصل ده یا دوازده سال آخر فعالیت فکری‌اش را با یک چرخش نوک قلم خط بزنند. خلاصه این‌که نوعی «محاكمة سارتر» به راه انداختند. برای شناخت تمامی اوراق

1. Alber Camus 2. Simon de Beauvoir 3. Voltaire
4. Victor Hugo 5. Émile Zola

۶. Les Mots، منظور این است که وزارت آموزش و پرورش فرانسه فقط همین متن از سارتر را جزو متون مورد مراجعه و مطالعه دانش‌آموزان قرار داده - م.

پرونده این محاکمه، ترسیم خط سیر زندگی سارتر الزامی است، خط سیری که با اندک تفاوتی همان خط سیر قرن ماست.

سارتر، مانند مارکس، دست‌پرورده تربیتی بورژوازی است. او، از تولدش تا آخرین جنگ جهانی، در پرتو نوعی زندگی حمایت شده خانوادگی، زندگی شاگرد درخشانی که در رؤیای نویسنده بزرگ شدن است، به سر می‌برد، و منظور از نویسنده بزرگ نیز، چنان که در محیط زندگی وی تلقی می‌شد، چیزی جز رمان‌نویس نبود. در جریان گذراندن کلاس ویژه ورود به مدارس عالی^۱ در دبیرستان لویی لوگراند است که سارتر به‌راستی ذوقی نسبت به فلسفه، و قبل از هر چیز، نسبت به روان‌شناسی، در خود می‌بیند. سارتر، در سال ۱۹۲۴، همزمان با پل نیزان، ریمون آرون و ژرژ کانگیلهم^۲ وارد دانشسرایعالی می‌شود. در این محیط ممتاز، شخصیت وی به‌زودی آشکار می‌شود و مقام‌اش را در بین همگان تثبیت می‌کند. همین شخصیت استثنایی است که میان او و رفقاییش فرق می‌گذارد و عامل شکست وی در مسابقه ورودی رسیدن به مقام استادیاری فلسفه در سال ۱۹۲۸ می‌شود. در حالی که در سال بعد، در عوض، سارتر در همین مسابقه نفر اول می‌شود، و سیمون دو بووآر، که سارتر امتحان شفاهی را با او تدارک دیده، نفر دوم. این دو تن از آن پس یکدیگر را ترک نمی‌کنند.

هیچ چیز شورانگیزتر، و نیز درست‌تر، از تصویری که سیمون دو بووآر، سی سال بعد، از سارتر جوان ارائه می‌دهد، نیست. او می‌نویسد: ذهن او همواره در حالت بیدارباش بود. او از خمودی‌ها، خواب‌آلودگی‌ها، گریزها، طفره رفتن‌ها، ترک محاصمه‌ها، احتیاط‌کاری، و رعایت احترام چیزی سرش نمی‌شد. به همه چیز علاقه داشت و هیچ چیزی را هرگز کهنه یا منسوخ تلقی نمی‌کرد،

1. Khâgne 2. Georges Canguilhem

هنگامی که در برابر چیزی قرار می‌گرفت، به جای آن‌که به احترام فلان اسطوره یا فلان کلمه، این حس، یا آن تصور پیشاپیش شکل گرفته، از پرداختن به آن چیز طفره برود، برعکس، مستقیم بدان می‌نگریست، و مادام که از تمامی اجزای سازنده و نتایج و عواقب‌اش، یا از معانی گوناگون‌اش سر در نیاورده بود و لاش نمی‌کرد. او از خود نمی‌پرسید چه چیزی را باید اندیشید، یا چه چیز برای اندیشیدن شوق‌انگیز یا هوشمندانه است: فقط می‌اندیشید [...] اصلاً خیال نداشت زندگی پشت میزنشینی را برگزیند؛ از عادات هر روزی و سلسله‌مراتب، از شغل و مقام به هم رساندن، خانواده تشکیل دادن، تکالیف و حقوق، از همه چیزهای جدی زندگی، بیزار بود. به خاطرش خطور نمی‌کرد که شغلی داشته باشد، با همکاری، با بالادست‌هایی، و قواعدی که باید مراعات کرد یا به دیگران قبولاند؛ کسی نبود که هرگز بتواند پدر خانواده باشد، یا مرد زنده‌دار [...] کار هنری، اثر ادبی، از نظر وی هدفی مطلق بود [...] در برابر اعتراض‌های متافیزیکی شانه بالا می‌انداخت. به مسائل سیاسی و اجتماعی علاقه داشت [...] ولی کاری که او می‌پسندید و بدان می‌پرداخت نوشتن بود، بقیه در مراتب بعدی قرار داشتند. از این گذشته، وی در آن زمان بیشتر آنارشیست بود تا انقلابی*.

انسان بدش نمی‌آید اضافه کند که سارتر، در تمام مدت عمرش، بیشتر آنارشیست ماند تا انقلابی. در این میان، و با توجه به ضرورت معاش، سارتر دبیری فلسفه در دبیرستان را برگزید، ابتدا، در دبیرستان

هاور^۱، سپس در لائون^۲ و پاریس. در همین زمان و همین احوالات بود که سارتر، در پرتو کتابی از امانوئل لویناس، به یک کشف بنیادی دست یافت: کشف فنومنولوژی.

لویناس، که در ۱۹۰۶ در خانواده‌ای یهودی از اهالی کوونو^۳ (لیتوانی) به دنیا آمد، نخست به اوکراین مهاجرت کرد، سپس برای انجام تحصیلات فلسفه به استراسبورگ آمد. در ۱۹۲۸-۱۹۲۹، چند ماهی را در فریبورگ - در - بریسگانو گذراند که طی آن‌ها در آخرین جلسات درس هوسرل شرکت جست و در ضمن به همسر هوسرل فرانسه درس داد. در ۱۹۲۹، در داوس، لویناس نیز مثل خیلی‌های دیگر، فریفته سخن هایدگر شد که از نظر او شوق بیشتری در وی ایجاد می‌کرد تا راسیونالیسم کاسیرر. در سال بعد (۱۹۳۰)، لویناس به فرانسه برگشت؛ و رساله دکترایش را که بی‌درنگ هم منتشر شد با عنوان نظریه شهود در فنومنولوژی هوسرل^۴ گذراند.

همین اثر بود که چند هفته پس از انتشارش در کتابفروشی بولوار سن میشل به دست سارتر رسید و او مطالعه‌اش کرد. سیمون دو بوآر که این صحنه را در نیروی سن و سال^۵ شرح داده، می‌گوید که سارتر همچنان که کتاب را ورق می‌زد احساس کرد که «قلب‌اش تپید». * و علت هم داشت: شیوه‌ای که هوسرل برای بنیادگذاری فلسفه بر زمینه‌ای استوار پیشنهاد می‌کند و می‌گوید برای این کار باید به تجارب مشخص زندگی خود آگاهی برگشت، درست مطابق است با افکاری که سارتر در ذهن خویش با آن‌ها زور می‌رود بی‌آن‌که هنوز آن‌ها را درست پرورده باشد. با این‌همه، سارتر در صدد دیدار با لویناس بر نمی‌آید، و لویناس نیز، به سهم خود،

1. Lycée du Havre 2. Laon 3. Kovno

4. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.*

5. *La Force de l'âge*

* Simon de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, P. 157.

* Simon de Beauvoir, *Memoires d'une Jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, P. 338-340.

فاصله‌اش را با فلسفه سارتر حفظ می‌کند و از توفیق اجتماعی اگزستانسیالیسم در دوره بی‌درنگ پس از رهایی فرانسه از اشغال نازی‌ها چیزی نصیب او نمی‌شود. بنابراین، هرگز هیچ‌گونه مبادله‌ای میان این دو تن صورت نخواهد گرفت، و لویناس (که در ۱۹۹۵ مرد)، پس از جنگ، تأملات خویش را، که در تلافی‌گاه فنومنولوژی، اندیشه‌های دیگری و سنت دینی یهود می‌گذرد تا آخر عمر خویش در حالی به نسبت منفرد و جدا از دیگران دنبال می‌کند.

ولی سارتر، در هر حال، از آغاز سال‌های دهه سی به بعد درمی‌یابد که باید در مطالعه هوسرل فرورود. و برای این کار یک بورس تحقیقاتی به دست می‌آورد و با آن امکان می‌یابد که در پاییز سال ۱۹۳۳ راهی برلین شود، درست در لحظه‌ای که ریمون آرون از آن‌جا برمی‌گردد. سارتر مدت یک سال تحصیلی در برلین می‌ماند، و از لحاظ شناخت ناقص‌اش از زبان آلمانی در زحمت است. آن‌چه از لحاظ سیاسی و اجتماعی در آن ایام دور و بر وی می‌گذرد، با همه حدت‌اش، توجه او را به خود جلب نمی‌کند. او حتی به نظر می‌رسد که نسبت به خطر ناسیونال-سوسیالیسم نیز چندان خود آگاهی ندارد، و در چنین احوالی است که در تابستان ۱۹۳۴ به فرانسه برمی‌گردد. ولی، در عوض توانسته است طرح اندیشه هوسرلی را جذب کند، و همین طرح است که وی می‌کوشد صورتی رادیکال از آن را در نخستین کار فلسفی‌اش، که جستاری کوتاه است با عنوان در باب ماورائیت خود^۱، که در ۱۹۳۶، در مجله پژوهش‌های فلسفی، زیر نظر الکساندر کویره منتشر می‌شود، ارائه دهد.

این جستار نه تنها فقط تکرار ساده افکار هوسرل نیست بل مطالعه‌ای است که در آن تحلیل انتقادی مفهوم کلی «سوژه ترانساندانتال»، که چند سالی پیش از آن در کتاب تأملات دکارتی هوسرل مطرح شده بود، پیشنهاد

شده است. سارتر، با بیرون راندن خود یا Ego از «میدان ترانساندانتال» برای تبدیل کردن‌اش به «موجودی در جهان»، درست به همان سان که خود دیگری هست، می‌کوشد تا خودبنیادی آگاهی ناسخته^۱، یعنی آگاهی «روحی»، را به نحوی عینی استوار دارد تا بتواند فنومنولوژی [هوسرل] را از کوییده شدن به صخره سولیسیسم - که، به گفته سارتر، خود هوسرل بدان نیندیشیده و راه‌گریزی برای خود در نظر نگرفته بوده است - بازدارد.

در این کار بازی بر سر چه بود؟ سارتر پاسخ این سؤال را در آخرین صفحات کتاب می‌دهد. می‌گوید: برخلاف آن‌چه «برخی از نظریه‌پردازان چپ افراطی می‌گویند» - و منظور او از این اشاره بی‌گمان دوست وی پل نیران است که از ۱۹۲۷ کمونیست شده و در کتاب خویش به نام سگ‌های پاسبان (۱۹۳۲) مکتب اسپیریتوآلیسم را به شدت مورد حمله قرار داده است - فنومنولوژی اگر بپذیرد که من «همان است که در خارج حضور دارد و دقیقاً معاصر با جهان است»، برعکس آن‌چه این گروه از چپ‌گرایان گمان برده‌اند، می‌تواند به نوعی از اخلاق و سیاست بینجامد که «مطلقاً مثبت» و برخوردار از بنیان‌هایی مستحکم در واقعیت‌اند. و سارتر، در همین زمینه، چنین می‌افزاید: «همیشه به نظرم چنین آمده که فرضیه پژوهشی برابری به نام ماتریالیسم تاریخی، برای استوار داشتن بنیاد خویش، هیچ نیازی به گرافه‌ای به نام ماتریالیسم متافیزیکی ندارد.»^{*} تمامی عناصر سازنده اندیشه سارتر، از التفات‌اش به تعهد گرفته تا علاقه‌اش به درک مارکسیستی تاریخ و امتناع‌اش از فدا کردن آزادی در محراب هیچ جبری، همه، در همین چند صفحه نوشته شده در ۱۹۳۴ جمع‌اند.

ولی، اندیشه می‌بایست پخته شود و به کمال برسد. سارتر، در

1. conscience irréflechi

* Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1992. P. 84-87.

1. *La Transcendance de l'Ego*

سال‌های بعدی، بر عمق تفکر خویش در باب «در جهان بودن» که با مقاله‌ای پر از شور و شوق با عنوان «فکرتی بنیادی از فنومنولوژی هوسرل: تمرکز توجه بر موضوعی معین»^۱ (مقاله‌ای که در *Nouvelle Revue Française*، ژانویه ۱۹۳۹، منتشر شد) مؤکد گردید، می‌افزاید، ضمن آن‌که از روش هوسرل برای کاویدن در مسائل بزرگی روان‌شناسی - که از نظر وی از تفکر در باب هنر به‌طور اعم و ادبیات به‌طور اخص جدا نیست - بهره برمی‌گیرد. نوشته‌هایی چون *تخیل*^۲ (۱۹۳۶)، *طرحی از نظریه عواطف*^۳ (۱۹۳۹)، و *پنداره*^۴ (۱۹۴۰)، از فرآورده‌های همین کار هستند، که سارتر، به موازات آن‌ها نخستین اثر تخیلی خویش (*تهوع*^۵، ۱۹۳۸) و مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاه (*دیوار*^۶، ۱۹۳۹)، را نیز پدید می‌آورد. *تهوع*، شروع جا افتادن اندیشه‌ای است که می‌توان آن را اندیشه «پیشامد»^۷ و «پدیدگی»^۸ اگزیستانس یا حضور در عالم هستی دانست که پس از جنگ به «فلسفه پوچی»^۹ ختم می‌شود. با کودکی یک رئیس^{۱۰} آخرین داستان کوتاه در مجموعه *دیوار*، سارتر در واقع انگیزه‌های روان‌شناختی گروهش به فاشیسم را می‌کاود و تحلیل می‌کند. بار دیگر می‌بینیم که در چشم‌انداز فلسفه با تاریخ واقعی روبه‌رو هستیم. با این همه، سارتر، در این نوشته، هنوز به نگرش از دور به تاریخ واقعی اکتفا می‌کند و در صدد آن نیست که فاصله حاصل از نوشتن را بکاهد.

1. intentionnalité 2. L'Imagination

3. L'Esquisse d'une théorie des émotions 4. L'Imaginaire

۵. ژان-پل سارتر، *تهوع* (La Nausée)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۷۷.۶. داستان کوتاه *دیوار* (Le Mur) را صادق هدایت در ۱۳۲۴ در مجله *سخن* ترجمه کرده است. این داستان کوتاه همراه با ۶ داستان کوتاه دیگر از نویسندگان معروف جهان در کتاب *دیوار*، چاپ جدید ۱۳۵۷، به سرمایه انتشارات جاویدان چاپ شده است.

۷. contingency، مفهومی نزدیک به آنچه حافظ «بد حادثه» تعبیر کرده است - م.

8. facticité 9. Philosophie de l'absurde

۱۰. ژان-پل سارتر، *کودکی یک رئیس*، ترجمه م. ع. سپانلو، انتشارات قائم‌مقام، ۱۳۴۴.

سارتر، در ۱۹۳۶، از شرکت در انتخاباتی که به پیروزی «جبهه مردمی» می‌انجامد می‌پرهیزد. ولی از پیروزی «جبهه مردمی» در فرانسه خوشحال و از کودتای نظامی در اسپانیا اندوهگین است، ولی همچنان از دخالت در مسائل سیاسی پرهیز دارد و کناره می‌گیرد. در عوض، خیلی زیاد مطالعه می‌کند، به‌خصوص به مطالعه آثار فرانسوی که وی را در درک بهتر فلسفه آلمانی یاری کنند می‌پردازد. خواندن کتابی از ژان وال (۱۸۸۸-۱۹۷۴) با عنوان *عذاب آگاهی در فلسفه هگلی*^۱ به وی کمک می‌کند که به برندهای نمودشناسی جان، اثر هگل، که تا آن زمان هنوز اغلب دانشگاهیان فرانسوی نسبت به آن بی‌اعتنا بودند، راه بیابد. و به همین سان، از خلال نوشته‌های گوروچ (۱۹۳۰) و لویناس (۱۹۳۲) است که سارتر، در طول زمستان ۱۹۳۸-۱۹۳۹، اندیشه‌های مارتین هایدگر را کشف می‌کند.

شوق و ذوق سارتر به هایدگر بی‌درنگ آشکار می‌شود. هایدگر از بشر، تاریخ، هراس، مرگ، از معنای حضور در عالم هستی سخن می‌گوید. این بن‌مایه‌ها از آن‌رو بیشتر برای سارتر جاذبه دارند که، چنان‌که دیدیم، جنبه‌های محکوم‌شدنی اندیشه‌های سیاسی رئیس سابق دانشگاه فریبورگ، هنوز، در فرانسه آن‌چنان که بعدها معلوم شد، آشکار نشده است. در شور و شوق سارتر نسبت به هایدگر حداکثر می‌توان نشانه‌ای از علاقه تازه‌ای به طرح مسئله تاریخیت و فراتر از آن، علاقه به تاریخ عینی، دید. ولی، اگر ضربه حاصل از جنگ در زندگانی شخصی سارتر نبود، این علاقه هرگز در نزد او شکفته نمی‌شد، یا شاید هرگز به مرحله خودآگاه نمی‌رسید.

ولی تأثیر ضربه حاصل از جنگ بر اندیشه سارتر نیز آن‌چنان نیست که رابطه این اندیشه را با امر اجتماعی و سیاسی یکباره به یک ضرب

1. Le Malheur de la conscience dans la philosophie du Hegel

شبکه‌های مقاومت از خود نشان داده باشد. با این همه، تاریخ دوباره به او می‌رسد. از آن پس، سارتر به نسبتی که در گذشته، تا سن چهل سالگی، کوشیده بود در حاشیه تاریخ بماند و دخالتی در رویدادهای آن نداشته باشد، می‌کوشد تا با توان بیشتری به تاریخ دوران خود بیندیشد.

بدین سان، سال‌های بی‌درنگ پس از رهایی فرانسه از اشغال نازی‌ها، در هاله‌ای خفیف از ابهام قرار دارند. در حالی که سارتر از فلسفه نظری جوانی‌اش دوری می‌گیرد تا بیش از پیش در پیکار سیاسی درگیر شود. خوانندگان آثار او، که شادی صلح از دست رفته را باز یافته‌اند، از اثر وی، هستی و نیستی، چنان استقبال می‌کنند که چون اثری است بلند و بسیار فشرده و مترکم، استقبالی غافلگیرکننده به نظر می‌رسد. این کتاب، با قرار گرفتن در راهی که هوسرل و هایدگر آن را گشوده‌اند و - عنوان‌اش نیز مستقیماً زیر تأثیر عنوان کتاب هایدگر است که هستی و زمان نام دارد - بیش از آن‌که دربردارنده مفاهیم تازه‌ای باشد بیانگر سبک اندیشه، لحن صدای غیرعادی در فلسفه فرانسوی در آن دوره است. این فکرت که می‌گوید اگر بیست‌سال یا حضور در عالم هستی مقدم بر ذات است، و طرح مسئله «بد حادثه» در معنای امکان پیش آمدن، تفکر در باب «بدسگالی»^۱ - که نامی است که سارتر به ناخودآگاه خواهد داد - بازی با مفاهیم هگلی «در خود» و «برای خود»، تحلیل‌های بندبازانه زمانمندی زیسته (که جمله معروف سارتر در باب «لیوان خالی» که «همچون وجه امکانی هستی لیوان پر دائم از ذهن لیوان پر می‌گذرد و سازنده آن به عنوان لیوان خالی می‌شود»^۲ خلاصه نیکویی از آن است)، بی‌گمان از مواردی هستند که توجه تعداد اندکی از فیلسوفان را که موفق می‌شوند سر تا ته کتاب را بخوانند به خود جلب می‌کنند. ولی آن چیزی که در ۱۹۴۵، مورد توجه

تغییر دهد. این تغییر رابطه فرایندی است که در چندین مرحله صورت می‌گیرد. ابتدا مرحله بسیج و احضار برای پیوستن به صفوف ارتش (۱۹۳۹) را داریم، که نقطه عزیمت دوره‌ای انتقالی است که فیلسوف می‌کوشد گزارشی روزبه‌روز از آن را در دفتر خاطرات روزانه‌اش که بعدها همان دفتر خاطرات جنگ عجیب^۱ خواهد شد ارائه دهد؛ در این متن، الزام وجود نوعی اخلاق سازگار با «زمانه عسرت» که همانا زمانه ما باشد دوباره پیدا می‌شود. سپس به دوره کوتاهی از اسارت سارتر در آلمان (۱۹۴۰) می‌رسیم. او، با برگشت‌اش به پاریس (۱۹۴۱)، به کمک مرلو-پوتی محفل سیاسی-روشنفکری خاصی به اسم «سوسیالیسم و آزادی» را ایجاد می‌کند که البته به زودی منحل خواهد شد. اندکی بعد (۱۹۴۳)، سارتر در داخل جنبش مقاومت با کمیته ملی مربوط به نویسندگان تماس می‌گیرد، و از آن‌جا با آلبر کامو آشنا می‌شود، و در تهیه نشریات زیرزمینی همچون نامه‌هایی از فرانسه^۲ و پیکار^۳ مشارکت می‌جوید. در همان سال است که سارتر، با همه این مشغله‌ها، به انتشار هستی و نیستی^۴ دست می‌یازد و کار خود را در زمینه تأثر با انتشار نمایشنامه مگس‌ها^۵ آغاز می‌کند.

شکی نیست که در هیچ یک از این دو اثر مطلبی که با اشغالگر به نحوی کنار بیاید یا خوشایند او باشد نمی‌بینیم. ولی، در ضمن، همین اشغالگر خارجی هنوز سارتر را عنصر خطرناکی تشخیص نداده، زیرا آنچه وی می‌نویسد به راحتی از سد سانسور می‌گذرد. این نکته‌ای است که مخالفان سارتر خیلی درباره آن وی را سرزنش کرده‌اند. عملاً جنگ پایان می‌یابد بی آن‌که سارتر کوششی برای پیوستن به هیچ یک از

1. *Carnets de la drôle de guerre* 2. *Lettres Françaises* 3. *Combat*

4. *L'Être et le Néant*

۵. ژان-پل سارتر، مگس‌ها، (Les Mouches) ترجمه سیماکویان، انتشارات مازیار، تهران ۱۳۵۳.

1. "mauvaise foi"

۲. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943), rééd. Paris, Gallimard, coll. "Tel". 1976, P. 143.

عامه خوانندگان است به خصوص شیوه سارتر (این درام نویس نابغه) در نمایشی کردن اندیشه خویش، در به صحنه آوردن اندیشه‌های خود، در قالب مناظری از کوچه و بازار و کافه است؛ خلاصه، آنچه بیشتر از همه توجه عامه خوانندگان را به خود جلب می‌کند توانایی سارتر در دادنِ ساحتی جهانشمول به پیش‌پا افتاده‌ترین موقعیت‌های زندگی هر روزی است.

تک‌درام گارسون کافه، تصادف موتوسیكلت، زنی که به‌طور نامحسوس دستش را در اختیار مردی می‌گذارد که به وی اظهار عشق می‌کند، همه از موارد مثال روان‌شناسی عینی تازه‌ای‌اند که از کلیشه‌های درون‌نگری معمول رهایی یافته است. همین نوع اگزیستانسیالیسم، همین نوع مایه‌دار کردنِ امر واقع، برکشیدن تجربه زندگی و شأن فلسفی دادن به آن است که در محافل پر جوش و خروش «سن ژرمن ده پره»، توجیه‌گر اقبال مردم به کتاب هستی و نیستی است. متأسفانه، چنین اقبالی، در عوض، با نوعی بی‌اعتنایی به تقریب عمومی نسبت به محتوای ویژه فلسفی این اثر همراه بود. کمتر کتاب معمولاً موفق‌تر را می‌شناسیم که این همه کم مطالعه شده باشد، حتی، در آغاز، توسط مأموران دستگاه‌های سانسور قدرت اشغالگر آلمان.

زیرا، سارتر اگرچه از «اعضای نویسنده جنبش مقاومت» نبود، ولی در هر حال از «نویسندگان مقاومت» که بود، خلاصه، اگر در زندگی‌اش پیش نیامده که قطاری را منفجر کند، اما هستی و نیستی‌اش را می‌توان ترانه آزادی دانست. بخش چهارم کتاب، که عنوان آن «داشتن، کردن و بودن» است، آخرین و مهم‌ترین بخش کتاب است که از این نظر تمامی معنای کتاب در آن جمع شده. سارتر در این بخش یادآوری می‌کند که دازین نخست با توانایی‌اش در تغییر دادن جهان پیرامون خود، بر پایه قدرت عمل کردن‌اش، تعریف می‌شود. اعم از این‌که خود دازین این را بپذیرد یا نه، در هر صورت از چنین قدرتی برخوردار است. حتی برده، با همه

زنجیرهایی که بر دست و پای خود دارد، آزاد است: آزاد است که با خطر کردن در راه آزادی و پذیرا شدن مرگ آن زنجیرها را از هم بگسلد. و سارتر می‌افزاید که این بدین معناست که «خود معنای زنجیرهای دست و پای او در پرتو هدفی که وی برای خود برخواهد گزید بر وی روشن خواهد شد: برده باقی ماندن یا به هر خطری تن در دادن برای رهایی از بردگی»*. به عبارت دیگر، «بشر، از آن‌جا که محکوم به آزادی است، بار سنگین تمامی جهان را بر دوش‌های خود حمل می‌کند: بشر مسئول جهان و مسئول خویشتن خویش است به عنوان این‌که چه‌گونه بزید».*

از این تحلیل، برای هر یک از ما، سؤالی واحد برمی‌آید: من با آزادی‌ام، برای جهان و برای خودم، چه کار خواهم کرد؟ سؤالی که، در ۱۹۴۳، طنین بسیار ویژه‌ای داشت. پاسخ این سؤال، چنان‌که حدس زده می‌شد، در کتاب داده نشده بود. سارتر قصد داشت که مشکل اخلاق را برای بعد بگذارد یا در نوشته جداگانه‌ای به آن بپردازد. در نتیجه‌گیری این محث می‌نویسد: «ما اثر دیگری را به بررسی این موضوع اختصاص خواهیم داد».* متأسفانه، دفترهایی برای اخلاق^۱، که نوشتن آن در ۱۹۴۷-۱۹۴۸ آغاز شده بود، ناتمام ماندند.

در طول صفحات کتاب سارتر، به بسی تحلیل‌های دیگر برمی‌خوریم که جسارت و تهور نویسنده در آن‌ها، در آن دوره، حیرت‌انگیز است. به عنوان مثال، سارتر به ما می‌فهماند که در جنگ داخلی اسپانیا، این کمونیست‌ها بودند که روشن‌ترین تلقی عملی را از اقدامی که می‌بایست انجام داد داشتند.* یا، به هنگام شروع از بحث مربوط به توده مردم و رهبری، سارتر شرایط خاصی را که «جمع در آن‌ها یکسره تن به بردگی می‌دهد و می‌گذارد تا با وی به شکل شیء رفتار کنند»* بر پایه نوعی

* همان، ص ۶۰۸. * همان، ص ۶۱۲. * همان، ص ۶۹۲.

1. Cahiers pour une morale

* همان، ص ۴۸۵. * همان، ص ۴۷۳.

«مازوخسیم» یا خودآزاری تبیین می‌کند. یا حتی وقتی که مفهوم نژاد را کنار می‌گذارد - و آن را «از فرآورده‌های محض تخیل جمعی»^{*} می‌شمارد - و تا جایی پیش می‌رود که می‌نویسد یهودی بودن، نه این‌که یک «امر عینی» نیست (یعنی از داده‌های بیولوژیکی نیست)، در نهایت چیزی جز «امری تحقق‌ناپذیر»[†]، از سنخ طرح‌گزستانسلیلی، نمی‌تواند باشد.

درست مثل همین‌گونه اظهارات غیرمنتظره، جدلی پوشیده بر ضد هایدگر را نیز در لابه‌لای مطالب کتاب نهفته می‌بینیم. البته درست است که سارتر اسم هایدگر را خیلی به میان نمی‌آورد، ولی آن‌جایی که این کار را می‌کند همیشه برای آن است که فاصله خودش را با او مشخص کند. به عنوان مثال، سخنان طعنه‌آمیز وی در باب شیوه «خشن و تا حدودی وحشیانه» ای که هایدگر با آن‌ها می‌کوشد مشکل‌های ظریف را قاطعانه کنار بگذارد، به جای آن‌که بکوشد گرهی از آن مشکل‌ها بگشاید؛ یا مذمتی که سارتر خطاب به هایدگر دارد که نتوانسته است بهتر از هوسرل از صخره سولیپسیسم بپرهیزد؛[‡] در حالی که خود سارتر با تصدیق این مطلب که خودآگاهی من و خودآگاهی دیگری در نوعی هم‌حضوری زاینده، در نوعی تداخل‌گزستانسلیلی، قرار دارند، کوشیده است مسئله سولیپسیسم را حل کند. در جای دیگری، سارتر به هایدگر سرزنش می‌کند که چرا جنسیت را به عنوان ساحتی بنیادی از دازین نشناخته،^{*} یا در نیافته است که دازین نخست بر اساس توانایی عمل‌اش بر جهان تعریف می‌شود.^{*} سرانجام، باید گفت که تصور دو فیلسوف از مرگ تصویری کاملاً متضاد است. از نظر فیلسوف آلمانی، یعنی هایدگر، دازین، در ذات خود، «مرگ را بودن» است، در حالی که از نظر سارتر فرانسوی، مرگ، که مانند تولد امری است پیشامدنی و رویداده، از بیرون بر بشر

* همان، ص ۵۸۲. † همان، ص ۵۸۵-۵۸۴. ‡ همان، ص ۲۹۴.
* همان، ص ۲۳۳. * همان، ص ۴۸۲.

وارد می‌شود و چنان است که بشر حتی متوجه آمدن‌اش هم نمی‌شود.^{**} با این همه تفاوت در دیدگاه‌ها، پس چرا گفته‌اند و باز گفته‌اند که اگزستانسالیسم فرانسوی از فلسفه هایدگر برمی‌خیزد؟ جواب‌اش این است که در این مورد نیز کتاب سارتر درست خواننده نشده، و از این گذشته، مطلب برای سارتر اهمیتی نداشت و وی به آن می‌خندید.

دیدیم که این دو فیلسوف فقط یک بار، آن هم به مدتی کوتاه، یکدیگر را می‌بینند (۱۹۵۲). خود هایدگر از این‌که سارتر را پیرو فلسفه خویش بداند امتناع دارد، و حق هم با اوست. پس از این‌که سارتر کنفرانس مشهورش را (در اکتبر ۱۹۴۵) با عنوان «اگزستانسالیسم نوعی هومانسیم است»، ایراد کرد هایدگر با نوشتن نامه‌ای در باب هومانسیم (۱۹۴۶) جواب‌اش را داد. در این نوشته آمده که سارتر با اعلام این‌که حضور در عالم هستی مقدم بر ذات است، فقط یک قضیه متافیزیکی را معکوس کرده تا جای آن را به قضیه‌ای دیگر بدهد، و بنابراین در همان چارچوب سنتی فلسفه ارزش‌ها قرار دارد و از آن خارج نشده است.[†]

و اما سارتر، از سال ۱۹۴۵ به بعد، او دیگر علاقه‌ای به بحث با هایدگر ندارد، و سرگرم سیاست است. سارتر، در همین سال، مجله تازه‌ای به اسم *Les Temps modernes*، بنیاد می‌نهد که جهت‌گیری آن روشن است: مجله‌ای است که مصممانه در اردوگاه چپ جای دارد - حتی اگر می‌بینیم که، پانزده سال بعد، شرحی در چگونگی طرح این مجله می‌نویسد که آن قدرها موضع‌اش چپ‌گرایانه نیست، یعنی با گفتن این که وی و دوستان‌اش می‌خواستند «مردم‌نگاران جامعه فرانسوی باشند» موضعی فاصله‌دارتر از سیاست می‌گیرد.[‡]

* همان، ص ۶۰۴.

☆ "Lettre sur l'humanisme", texte repris dans Martin Heidegger, *Questions III et IV*, op. cit., P. 85.

‡ "Merleau-Ponty" (1961), texte repris dans Jean-Paul Sartre, *Situations Philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. "Tel". 1990, P. 155.

در بین این «مردم‌نگاران»، به مرلو-پوتتی برمی‌خوریم. او که از شاگردان قدیم دانشسرای عالی است (۱۹۲۶)، که پس از اتمام تحصیل به شغل «مربی» در همان‌جا مشغول کار می‌شود (۱۹۳۵-۱۹۳۹)، سارتر را از مدت‌ها پیش می‌شناسد، ولی پیوندهای نزدیک این دو از پایان جنگ به بعد شکل می‌گیرد.

مناسبات این دو تن، که نوعی رقابت نامحسوس پایه‌هایش را سست می‌کند، هیچ‌گاه ساده برگزار نمی‌شود، به‌خصوص در مواقعی که سارتر می‌خواهد چپ‌تر از رفیق‌اش باشد. بی‌درنگ پس از رهایی فرانسه و در شادی و غوغای عام حاصل از آن، ناهمگرایی سیاسی میان این دو متفکر زیاد به چشم نمی‌خورد. مرلو-پوتتی، پس از ترک باورهای مسیحی دوران جوانی‌اش، به‌تازگی کتاب بزرگی منتشر کرده بود به نام نمودشناسی اندریافت^۱ (۱۹۴۵)، که در آن می‌کوشد تا آگاهی، این مرجع سازنده هرگونه معنا، و تجربه بشر از تن خویش را، که به‌طور سنتی در فلسفه ترانساندانتال و نیز در روان‌شناسی عقلی، مورد غفلت قرار گرفته بود، با هم سازش دهد. این اثر نیز، مانند هستی و نیستی، درست در راستای نمودشناسی هوسرلی قرار می‌گیرد، ولی طرح مسئله در قالب مفهوم تمرکز توجه بر موضوعی معین را، از راه غنی‌تر کردن آن در تماس با نتایج روان‌شناسی «فورم»، تجدید می‌کند. در عین حال، در همین کتاب، ارتباط دوباره‌ای میان سبک تفکر درباره روابط محسوس و معقول برقرار شده، ارتباطی که از زمان دکارت و مالبرانش^۲ تا برگسون، که من‌دویران^۳ را نیز دربر می‌گیرد، همواره در فلسفه فرانسه موضوعی بسیار زنده بوده است. تحول بعدی اندیشه مرلو-پوتتی - که در سال ۱۹۵۳ با ایراد نطق معروف خویش تحت عنوان در ستایش فلسفه^۴، وارد کلتور دوفرانس می‌شود - سبب

می‌گردد که وی از طرح مورد نظر هوسرل در باب «علم ذوات» دورتر شود تا به تأملی در باب شیوه بود ما در جهان، درباره «کلاف پیچیده» مناسبات ما با گوشت و پوست اشیاء پردازد، که نوشته‌هایی چون چشم و جان^۱، جستاری زیبا درباره نقاشی مدرن که در ۱۹۶۰ نوشته شده، و دست‌نوشته ناتمام آخرین کتاب‌اش، دیدنی و نادیدنی^۲ (که در ۱۹۶۴، سه سال پس از مرگ مؤلف میسر شد) نمونه‌هایی از آن‌اند. عجالتاً حدت حساسیت وی نسبت به امر عینی و مشخص، بی‌گمان، بیانگر این است که مرلو-پوتتی، مانند سارتر، شوق بسیاری به وقایع روزگار خود دارد و آرزویش این است که با موضع‌گیری‌های خود بر جریان این وقایع تأثیر بگذارد. در هر صورت، از نظر هر دو فیلسوف، در ۱۹۴۵، هیچ چیزی مقدم‌تر از مسئله تعهد نیست.

این اراده به درگیر شدن، در نزد سارتر، از همان ابتدا، شکل - گاه تهاجمی - دفاع از ستم‌دیدگان را به خود می‌گیرد. پیکار بزرگ زندگانی سارتر، همانا پیکار بر ضد بی‌عدالتی در تمامی شکل‌های آن خواهد بود. تفکراتی در باب مسئله یهود نشانه‌ای است از خشم وی نسبت به احساسات ضد یهود، در سال ۱۹۴۶. دنبال این متن، به نوشته‌های متعددی در باب مسائل ضد استعماری می‌رسیم. سارتر، نه تنها مانند دیگران با جنگ‌های استعماری فرانسه در هند و چین، سپس در الجزیره، مخالف است، بلکه، او، به‌ویژه، یکی از نخستین روشنفکران اروپایی است که نسبت به وقایع جهان سوم حساسیت نشان می‌دهد و قبول دارد که باید به این کشورها کمک کرد تا به شیوه‌ای مستقل از عقب‌ماندگی خارج شوند.

همین‌گونه درک ویژه از تاریخ در حال ساخته شدن است که سارتر را

→ هومن، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵.

1. L'œil et l'Esprit 2. Le Visible et l'Invisible

1. La Phénoménologie de la perception 2. Nicolus de Malebranche

3. Maine de Biran

۴. موریس مرلو-پوتتی در ستایش فلسفه (Éloge de la philosophie)، ترجمه ستاره

وامی دارد تا نگران سرنوشت سیاهان آمریکا، مبارزات فرانتس فانون^۱ در الجزیره، یا مسائلی که در چین، کوبا، اسرائیل و فلسطین می‌گذرد باشد، و از ۱۹۴۸ دو قوم یهود و فلسطینی را تشویق کند که با بازشناسی حق غیرقابل‌تردید دیگری به موجودیت خود، به‌طور متقابل به یکدیگر احترام بگذارند. علاقه سارتر به ویتنام نیز از همین مقوله است؛ سارتر، در این مورد، در ۱۹۶۶، به جریان دادگاه لاهه که راسل آن را به راه انداخته است تا در آن‌جا به جنایات جنگی آمریکاییان رسیدگی شود، می‌پیوندد. ولی، در گرماگرم بازار جنگ سرد، نمی‌توان جانب «نفرین‌شدگان زمین» را گرفت و از تحقیق درباره این مسئله که خود آدم تا چه حد از شمار این نفرین‌شدگان است غافل ماند. به عبارت دیگر، نمی‌توان از طرح این مسئله طفره رفت که خود انسان به جهان‌بینی کمونیستی آیا دل بستگی دارد یا نه. بسیار جالب است که می‌بینیم اندیشه سارتر که گاه به اندیشه‌ای همواره در حال تزلزل و تغییر تعبیر شده - در این مورد نیز، مانند موارد دیگر - در طول چهل سال تغییری نیافته است.

سارتر، که آثار مارکس را خیلی زود خوانده و با آن آشنا شده است، هرگز تحسین و ستایش خود را نسبت به مارکس - به‌ویژه نسبت به نوشته‌های دوران جوانی و کتاب اول سرمایه - پنهان نکرده است. او، از ۱۹۳۴، ماتریالیسم تاریخی را «فرضیه» «پرباری» برای پژوهش در باب تاریخ می‌شمرد. در عوض، نسبت به آنچه مارکسیست‌های زمان‌اش «ماتریالیسم دیالکتیک» می‌نامند بدگمان است. همان‌طور که خود او در نوشته‌ای به تاریخ ۱۹۴۶، با عنوان «ماتریالیسم و انقلاب»^{*}، توضیح می‌دهد، تئوری موسوم به ماتریالیسم دیالکتیک هیچ ربطی به دیالکتیک اصیل اندیشه مارکس ندارد. این نظریه، از دیدگاه او، نوعی ایدئولوژی

1. Franz Fanon

* متن این نوشته بعدها در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

Jean-Paul Sartre, *Situations Philosophiques*, op. cit.

متحجر است که برای مقاصد مکتبی برپا شده و از لحاظ فلسفی انسجامی در آن نیست.

سارتر، که با هرگونه جزمیتی عمیقاً دشمن و به آزادی دل‌بسته‌تر از آن بود که بتواند از هیچ نظام اقتدارگرایانه‌ای حمایت کند، هرگز نتوانست از استالینیسم دفاع کند. وی، اگرچه به برخی از دستاوردهای انقلاب شوروی اذعان داشت و جابه‌جا از مواضع درست کمونیست‌ها حمایت می‌کرد، اما از سرمشق پل نیزان پیروی نکرده و به حزب کمونیست نیوست. از نظر مخالفان سارتر، وی پنهانی کمونیست بود، در حالی که از نظر خود کمونیست‌ها، که در این باره روشن‌بینانه‌تر قضاوت کرده‌اند، سارتر از آنارشیست‌های خرده-بورژوا به‌شمار می‌رفت. وضعیتی که تاب آوردن در آن بسیار دشوار بود و سبب شد که از هر سو حملاتی متوجه وی شود.

در روابط طوفانی سارتر با کمونیست‌ها چندین مرحله می‌توان تشخیص داد. در مرحله اول‌اش نوعی همدلی توأم با احترام ولی فاصله‌دار نسبت به «حزب تیرباران شده‌ها» می‌بینیم. این مرحله از اکتبر ۱۹۴۵ با تأسیس مجله *Temps modernes* و با نوشتن رشته‌ای از مقالاتی که عامل جدایی سارتر از ریمون آرون می‌شود آغاز می‌گردد. در ۱۹۴۷، مریلو-پونتی، در کتاب *هومانیسم و ترور*^۱، می‌کوشد نوعی از رابطه را با کمونیست‌ها بنا نهد که در آن «نگره علمی تفاهم بدون پیوستن به حزب، و بررسی آزادانه آراء و اعمال بدون کوشش در بدنام کردن غلبه داشته باشد»^{**}. سارتر با حمایت بی‌دریغ از قصد و نیت این کتاب، برای مدتی با آلبر کامو، که به طرف مخالفان کمونیسم چرخیده بود، اختلاف پیدا می‌کند.

1. *Humanisme et Terreur*

* Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur; essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, P. 159-160.

اما، دیری نمی‌گذرد که تنش‌هایی میان سارتر و «حزب مسکو»، که درباره یکی از نمایش‌های سارتر، دست‌های آلوده^۱ (۱۹۴۸)، قضاوتی سختگیرانه کرده است بروز می‌کند. در همین سال، سارتر و مرلو-پوتی، هر دو به اجتماع دموکراتیک انقلابی، تشکیلات جدیدی که گمان می‌کند می‌تواند میان سرمایه‌داری و کمونیسم بانی «راه سومی» شود می‌پیوندند. اما از بهار ۱۹۴۹، هر دو از این جریان کناره می‌گیرند چرا که دریافته‌اند که «راه سوم» مورد بحث - که با افشای تأمین مالی اش از سوی آمریکایی‌ها بی‌اعتبار هم شده بود - چیزی نیست جز شیوه‌ای برای سرپوش گذاشتن بر گرویش به سرمایه‌داری. ولی، این دو تن، با وجود کناره‌گیری‌شان از آن جریان، به دامن تشکیلات مقابل آن نمی‌غلطند؛ مقاله‌ای که مرلو-پوتی، (با عنوان «روزهای زندگی ما») در شماره ژانویه ۱۹۵۰ مجله *Temps modernes* منتشر می‌کند، با حمایت کامل سارتر، وجود اردوگاه کار اجباری در اتحاد شوروی را با شدت تمام افشا می‌کند. روشنفکران کمونیست، که از این حرکت و نیز از حمایت مجله سارتر از تجربه تیتو در یوگسلاوی سخت برآشفته شده‌اند، در سال‌های بعدی، از حمله کردن به اگزیستانسیالیسم کوتاهی نمی‌کنند و گاه آن را - به تبع نیازهای جرّ و بحث‌های سیاسی خویش - با جریان «شخصیت‌گرایی» فیلسوف مسیحی، امانوئل مونیّه^۲ (۱۹۰۵-۱۹۵۰) و پیروان او، که از ۱۹۳۲ به بعد زیر پرچم مجله‌ای به اسم *Esprit* جمع شده‌اند، می‌آمیزند.

در تاریخ ۲۵ ژوئن ۱۹۵۰، کره شمالی به کره جنوبی می‌تازد و خاک آن را متصرف می‌شود. مرلو-پوتی که از این حمله حیرت‌زده شده و آن را دلیلی بر سیاست امپریالیستی استالین می‌داند، برای همیشه از کمونیسم جدا می‌شود، و از سارتر نیز کناره می‌گیرد. اما واکنش سارتر

۱. ژان-پل سارتر، دست‌های آلوده، (*Les Mains sales*). ترجمه جلال آل‌احمد، ۱۳۳۱.

2. E. Mounier

درست نقطه مخالف واکنش مرلو-پوتی است. سارتر، که معتقد است شوروی در برابر تهدید جنگ جهانی سوم طرفدار صلح است، از این که می‌بیند چنین موجی از کینه و نفرت بر ضد کمونیسم به راه افتاده و سراسر غرب را در خود فرو برده است به شدت آزرده است و تصمیم می‌گیرد در انتخاب اردوگاه خودش روشن‌تر از آنچه تاکنون عمل کرده است عمل کند. او می‌نویسد: «از این لحظه به بعد بود که من نفرتی از بورژوازی به دل گرفتم که از آن پس هرگز مرا رها نکرد»^{*}. خلاصه این که سارتر به «رفیق راه» حزب کمونیست فرانسه تبدیل می‌شود. و دلیل این رفتار خویش را در دو نوشته شرح می‌دهد: «کمونیست‌ها و مسئله صلح» که در ژوئیه و سپس در شماره اکتبر-نوامبر ۱۹۵۲ مجله *Temps modernes* درمی‌آید.^{*}

این نوشته‌ها سبب می‌شود که فیلسوف جوانی از نزدیکان مرلو-پوتی، به نام کلود لوفور^۱ (متولد ۱۹۲۴)، که با همکاری کورنلیوس کاستوریادیس^۲ (۱۹۲۲-۱۹۹۷) مجله *سوسیالیسم یا بربریت*^۳ (۱۹۴۹-۱۹۶۶) را، که مجله‌ای است نظری با دیدگاه‌های انقلابی ولی ضد استالینی، بنیاد گذاشته است، با نوشتن مقاله‌ای با عنوان «مارکسیسم و سارتر» واکنش نشان دهد. از آن جا که سارتر به این واکنش لوفور با شدت و حدت پاسخ گفته، لوفور در مقاله دیگری با عنوان «درباره پاسخ به پرسش» جواب او را می‌دهد و سبب می‌شود که سارتر دوباره، در پاسخ او، بخش سوم نوشته «کمونیست‌ها و مسئله صلح» را (آوریل ۱۹۵۴) منتشر کند. در این تبادل نظر سرشار از برهان‌های تند و تیز میان سارتر و لوفور، که هرکدامشان به شیوه‌ای از مارکسیسم دفاع می‌کنند که

* "Merleau-Ponty", texte repris dans *Situations Philosophiques*, op. cit., P.

* این مقاله در منابع زیر تجدید چاپ شده:

Jean-Paul Sartre, *Situation VI*, Paris, Gallimard, 1964. 1. Claude Lofort

2. Cornelius Castoriadis 3. *Socialisme ou Barbarie*

شیوه مطلوب کمونیست‌ها نیست، به نظر می‌رسد که سارتر، در قیاس با لوفور، نسبت به موضوع مبارزه «عینی» طبقات آن‌قدرها حساس نیست بلکه بیشتر به این موضع اراده‌گرایانه علاقه‌مند است که حزب، هرچه باشد، می‌بایست مظهر عصیان مشروع پرولترها باشد. لوفور به سارتر ایراد می‌گیرد که تلقی‌اش از مارکسیسم «ذهنی‌گرایانه» است. این ایراد وارد است، ولی نگره مورد بحث نه تنها مولود سوء تفاهم نیست، بلکه نشانه‌ای از انتخاب سیاسی است. انتخابی که هم باورها و هم مزاج شخصی سارتر را تعیین می‌کند.

در ۱۹۵۲، سارتر دوباره با کامو به هم می‌زند و این دفعه دیگر آشتی هم نمی‌کند. سپس، در ۱۹۵۵، به انتشار دو کتاب می‌رسیم که هر دو، از زوایای متفاوت، طرح سیاسی سارتر را به زیر سؤال می‌برند. مرلو-پوتنی، در کتاب *ماجراهای دیالکتیک*^۱، فصل کاملی را با عنوان «سارتر و بولشویسم افراطی»^۲ به انتقاد از علایق مفروض سارتر نسبت به لنینیسم اختصاص می‌دهد. مرلو-پوتنی، بدین‌سان، نتایج نهایی تصمیم‌اش را دایر بر قطع همکاری با مجله سارتر اعلام می‌دارد. ریمون آرون نیز پا در میان می‌گذارد و با نوشتن *افیون روشنفکران*، بیانیه نظری مورد نیاز آن لحظه جبهه راست را در اختیارش قرار می‌دهد، ضمن آن‌که همچنان می‌کوشد با پیروی از پوپر، و نیز با پیروی از آرنولد توین‌بی - این عوام فهم‌کننده آراء اسپنگلر - ثابت کند که نبرد طبقات «افسانه» ای بیش نیست و «پایان عصر ایدئولوژی» نزدیک است.

تجدید حیاتی که اکنون در گرایش‌های ملی‌گرایانه نژادپرستانه و بنیادگرایی مذهبی در جهان شاهد آن هستیم، به صورت پسایند، نشان می‌دهد که پیشگویی ریمون آرون تا چه حد بی‌موقع بوده است. اما، آن روزگار، در عوض، اثر آرون، یعنی *افیون روشنفکران*، از لحاظ استقبال

رسانه‌های جمعی با توفیقی بزرگ روبه‌رو شد. این اثر سرآغاز قسمی «مد» - نوعاً پارسی - شد مبنی بر این‌که افراد بادی در غیغب بیندازند و بگویند بله، در دعوی که سارتر و آرون تا سر حد مرگ در آن به جان هم افتادند دیدی که بالاخره حق با آرون بود، نه با سارتر. مجادله‌ای سرگرم‌کننده، ولی نه بر بنیاد درست. زیرا، چون نیک بنگریم، باید پذیرفت که سارتر نبود که اغلب بدین‌گونه اشتباه می‌کرد.

حتی در گرماگرم سال‌های دهه پنجاه، در باب موضع‌گیری اساسی سارتر به راستی حرف مهمی برای بازگفتن وجود ندارد: موضعی برای دفاع از ستم‌دیدگان - اعم از غربی، و شرقی و جهان سوم، بدون هیچ‌گونه ناز و غمزه‌ای در جهت خوشامد ستمگران، از هر گروه که باشند. این موضع‌گیری، از طرفی، با مواضع مکتب فرانکفورت نیز نزدیک است. یک نقطه مهم این وسط وجود دارد که فرق میان سارتر و مکتب فرانکفورت را مشخص می‌کند: نقد سارتر از دیکتاتوری‌های شرقی نقدی از چپ است. این نقد نبود دموکراسی را در کشورهای پشت پرده آهین بر مبنای تلقی اصیل‌تری از کمونیسم نشان می‌دهد. این نگاه انتقادی به همین دلیل به نوع نقد تروتسکیستی یا، به معنای عام‌تر، نقد آنارشویست که هیچ‌گونه قید و شرط و محدودیتی را برای آزادی‌های فردی نمی‌پذیرد نزدیک می‌شود.

سارتر، در ۱۹۵۶، تهاجم شوروی به مجارستان را با قاطعیت محکوم می‌کند. او، در ژانویه ۱۹۵۷، در مطلبی با عنوان «شیخ استالین» یکراست به حزب کمونیست فرانسه می‌تازد و از این‌جا دیگر آن «رفیق راهی» که بود از دست می‌رود. در این هنگام است که سارتر و مرلو-پوتنی دوباره طرح نزدیکی به هم را می‌ریزند، طرحی که انجام آن بر اثر مواضع مشترک آن دو در قبال مسائلی چون جنگ الجزیره، سپس رویارویی با مکتب دوگل، تسهیل می‌شود. با این‌همه، گفت‌وگوی دو مرد که خیلی دیر به هم جوش خورده بود، از ۱۹۶۱ با مرگ زودرس مرلو-پوتنی دوباره

1. *Les Aventures de la dialectique* 2. *Sartre et l'ultrabolchevisme*

شیوه تولید اقتصادی تعریف شده‌اند. با کمی ساده‌تر کردن مطلب، می‌شود گفت که مارکس چیزی جز فرایندهای «عینی» را به رسمیت نمی‌شناسد، در حالی که سارتر، با وفاداری به آرمان‌های نمودشناسانه جوانی خویش، بر این خواست پامی فشارد که منطق تاریخ را بر مبنای آنچه از نظر او یگانه واقعیت است، یعنی بر پایه واقعیت عینی و مشخص افراد، که فاعلان فردی اعمال خود هستند، بازسازی کند.

مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، از این نظر، به هیچ‌وجه با هم سازگار نیستند، حتی اگر سارتر بگوید که این دو مکتب مکمل یکدیگرند زیرا، به عقیده او، نقش اگزیستانسیالیسم این است که معنای تجربه مشخص فردی را در قالب نظریه مارکسیستی جا دهد؛ به عبارت دیگر، نقش اگزیستانسیالیسم، به عقیده سارتر، عبارت است از پیشنهاد طرح پیوندی مطلوب میان چارچوب نظری ماتریالیسم تاریخی، از یک سو، و مجموعه شناخت‌های حاصل از زمان مرگ مارکس به این طرف در قلمرو تاریخ، جامعه‌شناسی، و روان‌کاوی، از سوی دیگر. هدف سارتر عبارت است از: «دست‌یابی دوباره به بشر در درون مارکسیسم»* و ابهام موجود در چنین سخنی به خودی خود آشکار است. این سخن نشان می‌دهد چرا سارتر، در میانه راه، این احساس را داشته که در راهی بی‌سرانجام گام نهاده است. باقی می‌ماند اثری از سارتر که به خودی خود ارزش دارد، یعنی به خاطر اصالت تحلیل‌هایش از جامعه معاصر، به خاطر نوع «انسان‌شناسی ساختی و تاریخی»[†] طرح شده در آن. سارتر مدعی کشف دیالکتیک نیست، چرا که این شایستگی به هگل برمی‌گردد، ولی مدعی آن است که می‌خواهد در باب بنیاد و حدود کاربرد دیالکتیک در مطالعه «موضوع‌های بشری»[‡] تحقیق کند. سارتر، بر پایه پرسشی از نوع

* Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, T. I, Paris, Gallimard, 1960, P. 59.

† همان، ص ۹. ‡ همان، ص ۱۰.

قطع می‌شود، و سارتر در فردای مرگ مرلو-پوتنی متن زیبایی به یاد دوست از دست رفته‌اش می‌نویسد.

به موازات این مسائل، سارتر، در طول این سال‌ها، می‌کوشد تا فاصله لازم را برای نوشتن کتابی که ورای حوادث گذرای روز، همچون نشانه‌ای از گام بزرگ سارتر برای «روشن کردن» وضع خود او در قبال مارکس است، ایجاد کند: کتاب *نقد عقل دیالکتیکی*^۱. در عمل، فقط جلد اول این کتاب شط مانند، کتابی که در شور و اشتیاق نوشته شده و ریمون آرون از آن با تعابیری چون «بنای یادمانی به سبک باروک، درهم شکننده، هیولوار» یاد کرده است، در ۱۹۶۰ منتشر می‌شود که پیش از متن اصلی آن جستاری با عنوان *مسائل روش*^۲ آمده که باید گفت بیشتر در حکم نتیجه‌گیری موقت آن است. نتیجه‌گیری قطعی‌ای اصلاً در کار نخواهد بود همان‌طور که در خود تاریخ نیز در کار نیست. متن چاپ نشده‌ای که به عنوان «بخش دوم»، پس از مرگ سارتر، در ۱۹۸۵ منتشر شده به معنای دقیق کلمه شایسته این پایگاه نیست، چرا که در واقع چیزی جز دستنوشته‌ای از سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۶۲ نیست، یعنی معلوم است که در همان زمانی به نگارش درآمده که «بخش اول»، ولی خود مؤلف آن را کنار گذاشته است.

دلیل یک چنین ناتمامی را به آسانی می‌شود حدس زد. اگرچه سارتر و مارکس بر سر این نکته توافق دارند که تاریخ بستر یا جایگاهی است که پراکسیس بشری — و البته منظور از پراکسیس نیز از نظر سارتر پراکسیس فردی است و بس، حتی اگر می‌بینیم که این پراکسیس می‌باید در قالب ساختارهای جمعی قرار بگیرد — در آن می‌گذرد، اما مارکس، از آن‌جا که پراکسیسی جز عمل اجتماعی نمی‌شناسد، در تاریخ، سوژه یا عامل فعالی جز «طبقات» نمی‌بیند که آن‌ها هم به‌طور مکانیکی بر پایه نقش خویش در

1. *Critique de la raison dialectique* 2. *Questions de méthode*

پرسش‌های کانت، یعنی «در چه شرایطی شناخت تاریخ امکان‌پذیر است؟»، می‌کوشد با بررسی پیاپی تمامی راه‌هایی که طی آن‌ها پراکسیس فردی، که هم با کمک میانجی‌های جمعی شکل می‌گیرد و هم از همان طریق از مسیر خود منحرف می‌شود، موفق می‌شود تا همتهادهای نهادینه شده (یعنی «عملی متحجر شده») را از هم بپاشد و همتهادهای تازه‌ای به جای آن‌ها قرار دهد که آن‌ها نیز به نوبه خود از هم پاشیده خواهند شد و جای خود را به همتهادهایی دیگر خواهند داد، و همین‌طور تا بی‌نهایت، به پرسش مطرح شده جواب دهد.

سارتر در فرایند این‌گونه از هم‌پاشی تمامیت‌ها برای بازسازی تمامیت‌های جدید^۱، در واقع به این نتیجه می‌رسد که هیچ انقلابی قادر به تغییر دادن عمقی سرشت بشری نیست و این نکته دیگری است بیانگر تباین دید او با دید مارکس. چرا انقلاب قادر به ایجاد تغییر عمقی در سرشت بشری نیست؟ زیرا، حتی اگر ستمدیدگان قدرت را به دست بگیرند، این امر تأثیری در کارکرد عادی دایره «بیگانه شدن یا دگر شدن»^۲ - عصیان ندارد و آن را از کار نمی‌اندازد. بگذریم از این‌که ستمدیدگان هرگز قدرت را «نخواهند گرفت»، در معنای عادی فعل «گرفتن». پس، قدرت، فی‌نفسه، هدف یا داووازی نیست. در این‌جا دوباره با وسوسه آنارشستی، ضدسیاست‌بازانه‌ای، که بر دل سارتر چیره بوده است روبه‌رو می‌شویم، و وسوسه‌ای که به طور کامل جز در آخرین سال‌های عمر سارتر آشکار نمی‌شود.

در کتاب نقد از اقتصاد اصلاً سخنی در میان نیست. سارتر - با بی‌علاقگی خاصی که نسبت به مسائل «فنی» اقتصاد دارد - نظریه اقتصادی مارکس را به‌طور کلی نظریه‌ای بجا و منطقی می‌شمرد. از نظر او، ماتریالیسم تاریخی - این تنها بخش از مارکسیسم که به نظر سارتر

هنوز زنده است - البته علم هم نیست، بلکه نوعی فلسفه است: «فلسفه منسوخ نشدنی زمان ما» است.^۳ حتی می‌توان گفت از نظر سارتر، این بخش از مارکسیسم یگانه فلسفه بزرگ قرن بیستم است چندان‌که خود اگرستانسیالیسم نیز در قیاس با آن پایگاهی ندارد جز آن‌که در چارچوب تحلیلی وسیع‌تر مارکسیسم جا بگیرد.

اما، یک‌چنین ستایشی از مارکسیسم - که فلسفه لیبرالی هرگز وی را به خاطر آن نخواهد بخشید - مانع از آن نیست که سارتر تلقی ویژه خویش را از واقعیت اجتماعی، یا، دقیق‌تر بگوییم، نوعی از جامعه‌شناسی «بسیار آزمون»^۱ را که پدیده‌های «سلسله‌وار»^۲ موضوع ممتاز آن را تشکیل می‌دهند، در حاشیه نظریه مارکسیستی بسط دهد. نخستین عبارت کتاب هستی و نیستی به نمودشناسی هوسرل از این‌رو تبریک می‌گفت که توانسته بود نشان دهد که وجود باشنده چیزی نیست جز «سلسله‌ای از نمودارشدن‌هایی که وجود باشنده از راه آن‌ها آشکار می‌شود». بیست سال پس از آن، کتاب نقد عقل دیالکتیکی کاری جز این انجام نمی‌دهد که مفهوم «سلسله» را از جان‌شناسای فردی سلب کند تا جوهری از بود جمعی را به جای آن قرار دهد. از آن‌جا که سارتر در تحلیل‌های مشخص عینی همیشه چابک‌تر و موفق‌تر بوده تا در زمینه نظریه ناب، باید گفت بهترین بخش کتاب او در همین توصیف‌هایی نهفته است که وی درباره پدیده‌های «سلسله‌وار» حیات روزمره، مانند صف مردم، زنجیره تولیدی یا نهاد بوروکراتیک، ارائه می‌دهد، تا آن لحظه‌ای که «گروه انحلالی» فرارسد و ساختار متحجر شده حیات روزمره را فرو بریزد.

این تحلیل‌ها در کشوری صورت گرفته و منتشر شده‌اند که جریان «گلیسم» و رشد اقتصادی توانسته‌اند مردم را از سیاست روگردان کنند،

*. همان، ص ۹.

تحلیل‌هایی که درجه توجه‌شان به ذات واقع، با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی نام‌برده، نظیری ندارد مگر در نزد نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، که سارتر آنان را نمی‌شناخت؛ بنابراین، به دلیل همین شرایط اجتماعی، تحلیل‌های یاد شده اصلاً فهمیده نمی‌شوند. تحلیل‌های سارتر که از سوی مارکسیست‌ها رد شده‌اند چرا که آنان از ۱۹۵۶ به بعد در پس زدن اندیشه‌های وی با هم اتفاق نظر دارند، در عوض، در سال‌های بعدی، توجه دو روشنفکر انگلیسی به نام‌های رونالد لینگ^۱ و دیوید کوپر^۲ را به خود جلب می‌کند؛ این دو از کتاب نقد عقل دیالکتیکی واژگان لازم برای بیان عقاید و برنامه‌های خاص خودشان را برمی‌گیرند که خلاصه آن نقدی قاطع از نهاد روان‌درمانی و، به‌ویژه، از مفهوم بیماری «روحی» است که به نظر آنان مفهومی است فروگرفته. سرانجام این‌که، تحلیل‌های سارتر در درک جنبش عصیان‌آمیز - جنبشی که در عین حال مردمی و دانشجویی است - و در فرانسه و کشورهای دیگر، در ۱۹۶۸، بافت پیوند اجتماعی را به صورت عریان در برابر چشم همگان قرار می‌دهد، بسیار روشنگر از کار درمی‌آیند.

با رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸، که بیانگر جریان وسیعی از فروپاشی تمامیت‌ها به رهبری «گروه انحلالی» شبیه به آن‌چه در نقد عقل دیالکتیکی توصیف شده است بود، آخرین مرحله سیر فلسفی سارتر آغاز می‌شود. سارتر که دیگر مورد قبول دانشجویان نیست، دانشجویانی که ایدئولوژی «تقابل با فرهنگ مسلط» را که از واردات آمریکا است و نام مارکوزه معرف آن است بر اندیشه‌های سارتر ترجیح می‌دهند، سارتری که از سوی دانشجویان متهم به این گردیده است که از توده‌ها فاصله دارد، با همه این‌ها، در عمل و نظر از «چپ‌گرایان» حمایت می‌کند که قربانی سرکوب دولتی و بی‌حرکتی و تحجر حزب کمونیست، هر دو، هستند. او دخالت

شوروی در چکسلواکی را محکوم می‌کند - دخالتی که «بهار گذرای پراگ» را در ماه اوت خفه می‌کند - و بار دیگر مخالفت خود را با استالینسم در نوشته‌ای به تاریخ تابستان ۱۹۶۸ اعلام می‌دارد؛ عنوان آن نوشته این است: «کمونیست‌ها از انقلاب می‌ترسند»^{*}. از این پس، یگانه مرجع استناد سیاسی او تمایل بدیهی اقوام - از شرق تا غرب - به تغییر شرایط هستی‌شان است. سارتر، از این لحظه تا دم مرگ‌اش، دیگر همچنان در موضع چپ افراطی باقی می‌ماند در حالی که میان قطب مائوئیستی و قطب آنارشیستی این چپ در نوسان است؛ مائوئیسم مورد نظر او، در متنی که تحت تأثیر حدت جریان آن زمان، از یک سو، نسبت به مسکو بسیار خصمانه است، و، از سوی دیگر، بیانگر علاقه سارتر به انقلاب «فرهنگی» چین است که جنایات آن در آن ایام در اروپا به خوبی شناخته شده نبود و بعدها آشکار گردید، به خوبی تشریح شده است.

بدین‌سان، سارتر، ضمن امتناع از تأسیس یک جنبش و قبول رهبری آن، در آغاز دهه هفتاد، حمایت موردی خود را از ابتکارهای شخصی که به نظر وی ممکن است تغییری در اوضاع ایجاد کنند دریغ نمی‌دارد: به عنوان مثال، حمایت او از روزنامه‌های تازه‌ای چون آرمان خلق^۱ (۱۹۷۰) و انقلاب^۲ (۱۹۷۱)، یا حمایت وی از یک بنگاه مطبوعاتی مستقل از احزاب سیاسی، به اسم لیبراسیون^۳، که سارتر در سال ۱۹۷۱ در ایجاد آن مشارکت دارد. همین بنگاه است که، دو سال بعد، روزنامه‌ای را با نام لیبراسیون به راه می‌اندازد که می‌بایست «بدیل» جریان‌های چپ باشد؛ ولی سارتر که همچنان نسبت به هر گونه موضع قدرتی بی‌اعتماد است، در ۱۹۷۴ از مدیریت این روزنامه کناره می‌گیرد.

با همه این‌ها، در این دوره به‌خصوص، دو حادثه ناگوار هست که

* این مطلب در مجموعه زیر چاپ شده است:

Jean-Paul Sartre, *Situations VIII*, Paris, Gallimard, 1972.

1. *La Cause du peuple* 2. *Révolution* 3. *Libération*

1. Ronald Laing 2. David Cooper

می شود گفت بیانگر انحراف سارتر از راه همیشگی او هستند: یکی موافقت سارتر با کشتار ورزشکاران اسرائیلی توسط تروریست‌های فلسطینی به هنگام اجرای مراسم بازی‌های المپیک ۱۹۷۲ در مونیخ است، و دیگری حمایت اخلاقی وی از تروریست‌های دیگر، مثلاً «فراکسیون ارتش سرخ» آلمان در ۱۹۷۴. این دو خطا شاهدهی بر حضور مستمر نوعی زمینه فکری کهنه رمانتیکی، نیست‌انگار^۱ و آشوب طلب، در نزد سارتر هستند که سبب می شود وی گاه از خشونت سیاسی در بدترین و ناپسندترین وجوه آن به وجد آید.

از این دو استثنای، البته غیر قابل بخشایش، که بگذریم، تحول اندیشه سارتر در آخرین سال‌های زندگانی اش به هیچ وجه سزاوار حملات بی‌امانی که به فراوانی نثار وی کرده‌اند نیست. «چپ‌گرایی» خاص این اندیشه، برعکس تصور همگان، بیانگر شکلی از روشن بینی است که تا سرحد نهایی نتایج منطقی خویش پیش می‌رود، و به این ملاحظه می‌انجامد که ابزار اندیشگی اصیل مارکس، همه جا، توسط کمونیست‌ها قربانی بازی‌های قدرت‌شان شده، یا این که جنبش‌های رهایی جمعی، بنا به منطقی خویش، جز به ایجاد نهادهای بوروکراتیک جدید و سرکوبگر به چیز دیگری نمی‌توانند بینجامند. سارتر، به تدریج، بر پایه همین ملاحظات، از فکرت انقلاب اجتماعی دست می‌کشد، ولی از ضرورت طغیان فرد بشری بر ضد هر شکلی از شکل‌های سیاسی مقصر در خفه کردن آزادی بشری همچنان دفاع می‌کند.

در هر صورت، بن‌مایه اصلی کتابی که سارتر با کمک دو تن از دوستان اش، به نام‌های فیلیپ گاوی^۲ و پی‌یر ویکتور^۳ - با عنوان سر به شورش برداشتن حق همه است^۴، در سال ۱۹۷۴، منتشر می‌کند، همین معناست؛ پی‌یر ویکتور در واقع اسم مستعار فیلسوف جوانی است به نام

بنی لوی^۱، که در ۱۹۶۵ به دانشسرای عالی وارد شده، و، اندکی بعد، رهبری گروهی از مائوئیست‌ها را با عنوان «چپ پرولتاریایی» به عهده گرفته است. در لحظه‌ای که این سه تن با هم سخن می‌گویند، فروکش مجدد جنبش «چپ‌گرایانه» حکایت از این دارد که عاقبت چنین جنبشی شکست نهایی است. از این پس دیگر روشن است که تغییر دادن جهان رؤیایی تحقق‌ناپذیر است. در عوض، هر یک از ما می‌تواند در جهت تغییر دادن زندگانی خودش بکوشد و از هیچ قانونی جز قانونی که خودش برای خودش تدوین کرده است اطاعت نکند. این است معنای سر به شورش برداشتن شخصی که شورشی است از منخ وجودی و، از بسیاری جهات، معنوی. بدین سان، تفکر سارتر، برکنار از احزاب سیاسی، از هر نوع‌اش، دوباره با سنتی فلسفی که تا حدودی فراموش شده بود گره می‌خورد، سنت فردیت اخلاقی. و فراتر از این، بسا بسرخشی از جنبه‌های «شخصیت‌گرایی» اخلاق سنتی یهود.

این دوره‌ای از عمر سارتر است که وی در آن به پیری پا گذاشته و در خطر نابینایی است و بنابراین دیگر قادر به خواندن و نوشتن نیست. ولی، او ضمن بحث با بنی لوی - که از ۱۹۷۳ منشی وی شده است - یا ضمن بحث و گفت‌وگو با کسانی دیگر از اطرافیان خود، مثل دخترخوانده‌ای که او نیز یهودی است، در اواخر زندگانی خویش مفاهیم بزرگ یهودیت را کشف می‌کند و با همین بنی لوی - که او نیز به موازات سارتر به سرچشمه‌های دین یهود برگشته - است که سارتر، چند هفته پیش از مرگ خویش، آخرین مصاحبه‌اش را - اکنون امید^۲ - ضبط می‌کند، مصاحبه‌ای که در آن مسئله نمودشناسانه ماورائیت، پوشیده در قسمی از لادریگری آرام، دوباره سر برمی‌کشد. بنی لوی بعدها می‌گوید: «صدای سارتر، پس از بازخوانی این مصاحبه، چنان طنینی دارد که به من امکان می‌دهد آن چه

1. nihiliste 2. Philippe Gavi 3. Pierre Victor

4. On a raison de révolter

را که در افق زبان عبری می بینم به زبان فرانسه بگویم^۱»، و منظور از زبان عبری نیز البته عبری توراتی است.

این مصاحبه آخری را برخی از نزدیکان سارتر - که چون سیر و سلوک عقلی وی را نمی شناسند به خودشان اجازه می دهند از «خرفتی پیری» او سخن بگویند - رد می کنند و با مضامین آن موافق نیستند؛ بنابراین، مصاحبه نام برده پیش از آن که پاسخ مسائلی را بدهد باعث مسائل بیشتری می شود. اما، همین مصاحبه با همه ناباورانه بودن و غیرعادی بودنش، گواهی است بر کوششی - که البته چیز تازه ای ندارد - دایر بر بنیادگذاری فلسفه ای از آزادی که با طرح آغازین کتاب هستی و نیستی تطابق کامل دارد.

شکی نیست که تأمل دو صدایی بسط یافته در آن همچنان در حالت تعلیق باقی می ماند. ولی، هر چه باشد، نقد عقل دیالکتیکی و دفترهای برای اخلاق، هر دو نیز ناتمام اند. اثر زندگی این فعال خستگی ناپذیر، این نویسنده خوره کتاب و خشن، یعنی سارتر، که کارگاه عظیمی در حال جوش و خروش دایمی است، آیا، علی الاصول، به ناتمام ماندن محکوم نبود؟ بی تردید همین خصلت ناتمامی است که امروزه این اثر را بی نهایت شورانگیزتر از همه دستگاه های فلسفی که از بی حرکتی و سکون خویش خشنود هستند می نماید.

۳. به سوی راه سوم

مسیر تفکری که مارکوزه آن را پیموده، به دلیل معاصر بودنش با سارتر، گویای کوششی واحد در طلب جامعه ای بهتر، نگره انتقادی واحدی در قبال سرمایه داری، و نیاز واحدی به لنگر انداختن در دل سنت دیالکتیکی هگل و مارکس است. اندیشه مارکوزه، مانند اندیشه سارتر،

اندیشه ای منفی است. و این دو فیلسوف، در پرتو فاصله خود نسبت به تاریخ است که هر دو موفق شده اند از قید اجزای ناشی از استقرار نظام سوسیالیستی «موجود» برکنار بمانند. به عبارت دیگر، هیچ کدام از این دو کمونیست نبوده، و این به رغم همه کوشش هایی که رقباي آنان از خود نشان داده اند که این دو را نیز مانند کمونیست ها به یک چوب برانند، حقیقتی بارز است.

با این همه، میان سارتر و مارکوزه چند ناهمسازی و ناهمخوانی نیز وجود دارد. مارکوزه آثار سارتر را با دقت تمام خوانده، در حالی که در مورد سارتر نسبت به مارکوزه چنین نبوده است. از سوی دیگر، سارتر در ۱۹۶۸ بخشی از اعتبار خود را در نزد جوانان، دست کم در بین جوانانی که از محافل مائوئیستی و آنارشیستی بیرون بودند، از دست داده در حالی که اعتبار مارکوزه، برعکس، هرگز به اهمیت اعتبار وی در همین دوره نبوده است. سرنوشت فلسفه مارکوزه سرنوشت عجیبی است، چرا که با همه نارسایی هایش، در دوره مورد بحث به مرجع استناد عمده نسل جوان «مترقی» در تمامی کشورهای غربی تبدیل شده است.

برای درک مسیر تفکر مارکوزه، نخست باید به شکست انقلاب آلمان در ۱۹۱۸ توجه کرد که تأثیری ماندگار بر زندگانی مارکوزه نهاد. خود این شکست نیز از نتایج نابود شدن جنبش اسپارتاکیست ها بود که در درون انقلاب آلمان می کوشید جهت گیری متمایل به بلشویک ها را جلو بیندازد. اسپارتاکیست ها، زیر رهبری روزا لوگزامبورگ (۱۸۷۰-۱۹۱۹) و مؤلف چند اثر از جمله یک کار نظری به نام تراکم سرمایه^۱ (۱۹۱۳)، و فرزند و بلهلم لیکنشت، یعنی کارل لیکنشت (۱۸۷۱-۱۹۱۹)، با پذیرش برنامه انقلاب اکتبر، در دسامبر ۱۹۱۸، حزب کمونیست آلمان را، که با حکومت ابرت^۲، سوسیال-دموکرات، مخالف بود بنیاد نهادند. حکومت

1. *L'Accumulation du capital* 2. Ebert

۱: Benny Lévy, *Le Nom de l'homme*, Verdier, 1984, P. 191.

نام برده که بدون حمایت ارتش و نیروهای محافظه کار خود را قادر به حفظ قدرت نمی دید، تصمیم گرفت هرگونه فعالیت و اقدام شورشی را در هم بشکند: در «هفته خونین» ژانویه ۱۹۱۹، این سیاست با به قتل رسیدن کارل لیبکنشت و روزا لوگزامبورگ، در ۱۵ ژانویه، در برلین، عملی گردید.

مارکوزه، که از فرصت طلبی ابرت به خشم درآمده بود، تصمیم گرفت از حزب سوسیال-دموکرات، که از ۱۹۱۷ عضو آن بود، کناره بگیرد. مارکوزه اگرچه به هیچ وجه خود مارکسیسم را کنار نمی گذارد، اما در عوض نساگهان درمی یابد که لازم است توان انقلابی از سیطره دستگاه های حزبی و بازی های سیاستمداران رها گردد. وی بر آن می شود که از صحنه تاریخ کناره گرفته، وقت خود را صرف گذراندن رساله دکترای خویش، با عنوان *رمان هنرمندان آلمانی*^۱ (۱۹۲۲)، کند؛ او معاش خود را با خرید و فروش کتاب های قدیمی می گذراند ضمن آن که تماس های خود را با کسانی چون بنیامین، لوکاج و هنرمندان چپ حفظ می کند.

در ۱۹۲۷، قرائت هستی و زمان از هایدگر تکانی در او ایجاد می کند و سبب می شود که وی از جهان زیباشناسی به هستی شناسی روی آورد. محتوای «عینی» اگزیستانسیالیسم هایدگری - طرح مسئله دازین، اندیشناکی دازین، موضوع مرگ - همه از مسائلی هستند که به گرایش های عمیق مارکوزه جواب می دهند. در عین حال، لحن قاطع کتاب هایدگر به این کتاب بعدی انقلابی می دهد که مارکوزه نسبت به آن حساس است. این مطلب که «انقلاب» مورد بحث، عملاً، انقلابی محافظه کارانه است گویا چندان اهمیتی برای مارکوزه ندارد و دست کم در مرحله نخست نزاراحت اش نمی کند. در آن دوره، مارکوزه به امکان همتهادی از اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم باور دارد. همین فکر است که سی سال بعد

سارتر آن را از سر می گیرد، منتها با الزامات سیاسی کاملاً متفاوت. بنابراین، مارکوزه، که از ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۲ دستیار هایدگر در فریورگ شده، می کوشد تا «راه سومی» که در عین حال از راه استادش و راه مارکسیسم سخت کیشانه متمایز باشد، برای خود بگشاید. او مقالاتی با عناوین «ملاحظات در باب نمودشناسی ماتریالیسم تاریخی»، «فلسفه عینی و مشخص»، «مارکسیسم ترانساندانتال»، می نویسد. سپس، به رغم تحسین اش نسبت به هایدگر، سرانجام درمی یابد که هایدگر به سمت ناسیونال-سوسیالیسم می پیچد. مارکوزه، که شاگرد چپ و متفکری راست گراست، ناگزیر تصمیم می گیرد که از استادش دور شود.

رساله ای هم که وی با عنوان *هستی شناسی هگل و نظریه تاریخت*^۱ (۱۹۳۲) برای کسب مقام استادی در دانشگاه نوشته است، از سوی هایدگر رد می شود. در حالی که این رساله نوعی قرائت کلاسیک از هگل است، ولی از لابه لای آن پیداست که موضوع حقیقی علاقه مارکوزه در این رابطه چندان به هستی مربوط نیست که به باشنده مربوط است، یعنی کمتر جنبه هستی شناسی بنیادی دارد و بیشتر تفکر در باب تاریخ است. در همین سال، مارکوزه مطالعه جدیدی درباره دستنوشته های *اقتصادی - فلسفی* (۱۸۴۴) مارکس جوان که برای نخستین بار انتشار یافته اند انجام می دهد. هستی شناسی هومانستی و انقلابی موجود در این دستنوشته ها، که چیزی نزدیک به اندیشه هگلی «چپ» است، از این پس، به نظر مارکوزه، از اگزیستانسیالیسم هایدگری «عینی تر و مشخص تر» می نماید.

چند هفته بعد، مارکوزه، درست پیش از به قدرت رسیدن هیتلر، (ژانویه ۱۹۳۳) آلمان را ترک می کند. او، بی درنگ، با استفاده از سفارش نامه هوسرل (که در ۱۹۲۲ جزو هیئت داوران رساله دکترای اش

1. *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*

1. *Le Roman d'artistes Allemand*

بوده)، به گروه هورکهایمر می‌پیوندند. از این لحظه به بعد، قطع رابطه با هایدگر دیگر اجتناب‌ناپذیر است. و با نخستین مقاله مارکوزه که در نشریه *Zeitschrift für Sozialforschung*، منتشر می‌شود، و عنوان آن «نبرد با لیبرالیسم در تلقی توتالیتار دولت» (۱۹۳۴) است، قطع رابطه با هایدگر انجام می‌گیرد.

مارکوزه، اگرچه از این لحظه به بعد به عضوی از اعضای مکتب فرانکفورت در تبعید، در آمریکا، تبدیل می‌شود، ولی، در درون این جریان، استقلال خود را همچنان حفظ می‌کند. از ۱۹۴۱، مارکوزه، با انتشار کتابی به نام *عقل و انقلاب*^۱، که خاستگاه‌های «نظریه اجتماعی» مکتب فرانکفورت را به اندیشه هگلی می‌پیوندد، به اصطلاح یکه‌تاز می‌شود و دوباره به هگل برمی‌گردد. برخلاف کار ۱۹۳۲، این کتاب جدید تفسیری عامداً سیاسی، مارکسیستی و ضد اقتدارگرایی از هگل ارائه می‌دهد. از نظر مارکوزه، ذهن انتقادی، این مظهر عقل‌گرایی دوران بیداری، عنصر سازنده اصلی دیالکتیک هگلی است که مارکس آن را گسترش داده است. و مارکوزه آن دسته از تلقی‌هایی را که گمان می‌برند می‌توانند این نکته را نادیده بگیرند، مارکس را محکوم کنند و هگل را به چیزی نشمرند، رد کرده همه را نمونه‌هایی از «پوزیتیویسم» می‌داند. مارکوزه، با استناد به جمله بلوخ (۱۹۱۸) که می‌گوید: «آن‌چه هست نمی‌تواند حقیقی باشد»، به پوزیتیویسم ایراد می‌گیرد که روح حقیقی روشنگری دوران بیداری را کشته است، چرا که ساحت اساساً نفی‌کننده آن را خفه کرده است. این نظر، در واقع پیش‌درآمدی بر نظری است که بعدها هورکهایمر و آدورنو - بدون نام بردن از مارکوزه - در کتاب *دیالکتیک عقل‌گرایی یا بیداری* (۱۹۴۷) عنوان می‌کنند. خود مارکوزه همین نظر را در کتاب‌های بعدی‌اش بسط می‌دهد، گیرم از سال‌های دهه شصت

به بعد به جای «پوزیتیویسم» اصطلاح «اندیشه تک‌ساحتی» را قرار می‌دهد.

مارکوزه، در سال ۱۹۴۲، برای تأمین معاش خویش، در خدمت دستگاه آمریکایی اداره خدمات استراتژیک (OSS)^۱، قرار می‌گیرد و از طرف آن اداره مأمور می‌شود درباره جنبش‌های نازی و ضد نازی مطالعه کند، مطالعه‌ای که از نتایج آن می‌بایست در جهت مبارزه با نازی‌ها در آینده استفاده شود. در جریان انجام دادن این کار، مارکوزه، در سال ۱۹۴۳، سفری به آلمان می‌کند و در آن‌جا به دیدار هایدگر می‌رود به امید این‌که به او کمک کند تا محرمانه از معرکه نازی‌ها کنار بکشد. اما این تماس مجدد مایوس‌کننده از کار درمی‌آید. هایدگر همچنان از محکوم کردن شوه‌آه، یا ریشه‌کنی قوم یهود، امتناع می‌ورزد. با نامه‌ای که در آغاز سال ۱۹۴۸ میان این دو تن رد و بدل می‌شود مناسبات آنان برای همیشه پایان می‌یابد.

اکنون دیگر جنگ سرد آغاز شده. ولی مارکوزه همچنان در خدمت دولت آمریکا است و در پروژه‌ای به نام «امکانات بالقوه کمونیسم جهانی» (۱۹۴۹) - پروژه‌ای که معلوم نیست از لحاظ سیاسی به «سفارش» چه مرجعی انجام می‌گیرد - شرکت دارد و از این مشارکت ناخرسند هم نیست. درست است که فاصله‌ای که وی را از سوسیالیسم «موجود» جدا می‌سازد فقط لفظی نیست، و پژوهش در طلب راه سوم، درست مانند سال‌های دهه بیست، همچنان ذهن او را به خود مشغول می‌دارد. سرانجام، وی در سال ۱۹۵۱ از OSS استعفا می‌دهد تا، از سال ۱۹۵۴ به بعد، به کارهای دانشگاهی بپردازد. از این زمان به بعد است که مارکوزه پشت سر هم در دانشگاه‌های براندیس^۲ (در بوستون)^۳، و سان دیه‌گو^۴ (در کالیفرنیا) تدریس می‌کند. و در همان آمریکا است که بعدها کتاب‌هایی

۱. Office of Strategic Services، گویا همین دستگاه بود که بعدها به CIA تبدیل شد - م.

2. Brandeis 3. Boston 4. San Diego

1. *Raison et Révolution*

را منتشر می‌کند که مبنای آوازه او به عنوان فیلسوف «امتناع بزرگ» در جهان می‌شوند.

این امتناع، چنان‌که گفته‌ایم، بی‌شبهت به نقد سارتر از دستگاه سرمایه‌داری نیست. زیرا، حتی اگر می‌بینیم که مارکوزه نسبت به «سوبژکتیویسم» موجود در کتاب هستی و نیستی سرشار از شک و تردید است^۱، ولی مقصود او، به شیوه‌ای موازی با شیوه سارتر، جان تازه بخشیدن به نیروی مفهومی مارکسیسم با جدا کردن آن از تفسیرهای استالینی آن و غنی‌تر کردنش از طریق تماس با تازه‌ترین نتایج پژوهش در علوم اجتماعی است. در نزد هر دو تن‌شان، توجهی حاد به دگرذیسی‌های امر روزمره و نیز به ارزش‌های آشوب‌انگیز آفرینش‌های هنری می‌بینیم که تفکر نظری، با تغذیه دائم از آن‌ها، به غنای ویژه خود دست می‌یابد.

چنین است که، فی‌المثل، اروس و تمدن^۱ (۱۹۵۵)، نخستین کتاب بزرگی که مارکوزه پس از جنگ منتشر کرده است، بنای کار خود را بر افشای «تجدید نظر طلبی» فرویدی، که نوشته‌های آمریکایی اریش فروم مظهر آن معرفی شده، می‌گذارد و متهم‌اش می‌کند که هدفی جز «به‌قاعده‌سازی» فرد، خلاصه کلام، جز تطبیق دادن او با ساختارهای سرکوبگر جامعه، ندارد. مارکوزه با سرزنش کردن این ایدئولوژی محافظه‌کارانه از باب این‌که منبع الهام «متافیزیکی» موجود در آخرین نوشته‌های فروید (ناآرامی در تمدن)^۲ را نادیده گرفته است، می‌کوشد تا ارزش هستی‌شناختی تضاد میان غریزه حیات (اروس) و غرایز مرگ (تاناتوس) را دوباره به نظریه فروید برگرداند. او، با توجه به این مطلب که

* در این مورد به مقاله «اگزیستانسیالیسم: ملاحظات در باب هستی و نیستی از ژان پل سارتر» (۱۹۴۸) که در اثر زیر آمده است بنگرید:

Herbert Marcuse, *Culture et Société*, Paris, Ed. de Minuit, 1970.

1. *Eros et Civilisation* 2. *Malaise dans la civilisation*

حیات منبعی از غریزه‌های توانمند است که همچون سرمایه‌ای بارآور در تاریخ به کار می‌افتند، نشان می‌دهد که تکنیک‌های مدرن تولید، که توانایی آن را دارند که بشریت را به کلی بی‌نیاز سازند، از این پس زمینه‌ای فراهم خواهند کرد که لزوم بخش مهمی از سرکوب تحمیل شده بر فرد از سوی نظام سرمایه‌داری، که بهانه آن‌ها رعایت به اصطلاح موازین «عقلانیت» اجتماعی است، منتفی خواهد شد. پس می‌بینیم که در چشم‌انداز نظریه مارکوزه، نمایی از امید به جهانی شکل می‌گیرد که در آن اروس (میل) از لوگوس (عقل سرکوبگر) رها خواهد شد، و تاناتوس (غریزه یا سائقه خودکشی، که بر اثر پس‌زدگی به تهاجم به دیگری تغییر شکل داده) به سوی هدف‌های نمادین هدایت خواهد شد، چندان که می‌تواند حجم تنش‌های تعارض‌زا را که بر مناسبات اجتماعی سنگینی می‌کند بکاهد. جهانی آرامش‌یافته، که سرانجام به جایی خواهد رسید که زمینه شکوفایی امکانات بشری، اعم از هنری یا جنسی، را فراهم سازد. جهانی که رؤیای آن بر اذهان نسل بیت^۱، در سال‌های دهه پنجاه، و نسل هی‌پی^۲ها، ده سال پس از آن، چیره خواهد شد.

مارکوزه، در کتاب مارکسیسم شوروی: تحلیلی انتقادی^۳ (۱۹۵۸)، با بیان دلایلی که سبب شده‌اند تا او سوسیالیسم «موجود» و کاپیتالیسم، هر دو را رد کند، در باب منظور خویش از جست‌وجوی «راه سوم» توضیح می‌دهد. به عقیده او، آنچه مارکسیسم شوروی را محکوم می‌کند چیزی جز خاصیت مشترک آن با رقیب غربی‌اش نیست: هر دوی این نظام‌ها روایت‌های متفاوتی از یک سازمان سرکوبگر هستند که می‌خواهند فرد

۱. (beat generation)، [اصطلاحی ساخته جک کرواک، رمان‌نویس آمریکایی، در این عبارت گزارشی: «این یک نسل بیت است». و مرادش اشاره به بخش معینی از جامعه آمریکا بود که در اواخر دهه ۱۹۴۰، و به‌طور مشخص‌تر در دهه ۱۹۵۰ ظاهر شد (نقل به اختصار از فرهنگ اندیشه نو، ویراستار: پاشایی، انتشارات مازیار، تهران، [۱۳۶۹].

2. *génération hippie* 3. *Le Marxisme soviétique; une analyse critique*

تابع نوعی «عقلانیت» فنی ناقص‌کننده‌ای که مقدم بر وی است باشد، عقلانیتی که جباریت اعمال شده توسط دولت نمای نهادینه ظاهری آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، اگر می‌بینیم که انقلاب شوروی به هدف‌های خویش نرسیده - یا انقلابی است که به آن خیانت شده است - برای آن نیست که این انقلاب از لحاظ اقتصادی به شکست انجامیده، برعکس، برای آن است که در این انقلاب هیچ اقدامی برای ایجاد کمترین تغییر در مناسبات میان کارگر و ابزارهای کار او صورت نگرفته است. در هر دو نظام کمونیستی و سرمایه‌دارانه، کارگر برده ابزارهای کار خویش است. به عقیده مارکوزه، تنها برنامه اصیل انقلابی همانا تغییر دادن همین رابطه، رها کردن بشر از قید «با خودبیگانگی» بنیادی‌اش، از تبعیت و وابستگی‌اش به امر اقتصادی است.

خطوط عمده همین برنامه را - که از لحاظ سرچشمه الهام‌اش به نوشته‌های «هومانیستی» مارکس جوان نزدیک است - در کتاب انسان تک‌ساحتی^۱ (۱۹۶۴) مارکوزه می‌یابیم. در نخستین بخش این کتاب، تحت عنوان «ضد اعتلای سرکوبگرانه»، توهم آزادی فردی، که جوامع صنعتی در عصر تکنوکراسی ساکنان خود را در گهواره آن به خواب می‌برند تا بهتر به زنجیرشان بکشند، افشا شده است. در بخش دوم، مؤلف به ایدئولوژی مسلط در جهان انگلیسی-آمریکایی، یعنی به «اندیشه تک‌ساحتی» خاصی که نبود هر گونه امکان نفی انتقادی از مشخصات آن است، و مارکوزه پوزیتیویسم منطقی، فلسفه «تحلیلی» و خود ویتگنشتاین را با هم جزو آن می‌داند حمله شده است؛ مارکوزه در این بخش «از زبان زرگری از خودراضی و ریشخندکن» فلسفه تحلیلی و شخص ویتگنشتاین به شدت برآشفته است و آن را محکوم می‌کند، زیرا «اشتباه» ویتگنشتاین به نظر می‌رسد که از نوع عالی اشتباه «پوزیتیویستی»

1. L'Homme unidimensionnel

2. désublimation repressive

باشد، یعنی اشتباهی که می‌خواهد «بگذارد هر چیز به حال خودش باشد» (تحقیقات فلسفی، بند ۱۲۴).

بخش سوم کتاب، که «چشم‌انداز تغییر تاریخی» نام دارد، پیشنهادهایی اصلی مارکوزه را یکجا جمع می‌کند. منظور از این پیشنهادها چیزی جز این نیست که مارکوزه مایل است نوعی «فاجعه» رهایی‌بخش (اصطلاحی که به طنز به کار رفته)، که هدف آن معکوس کردن جهت کنونی پیشرفت تکنیکی است، رخ دهد. خلاصه، هدف این است که تلقی برده‌ساز کنونی از عقل، که امروزه بر همه جا چیره است، جای خود را به تلقی به‌راستی رهایی‌بخش آن بدهد که در کتاب مارکوزه براساس بیانی از آلفرد وایتهد، فیلسوف انگلیسی، چنین خلاصه شده است: «نقش عقل ترقی دادن هنر زیستن است.»^۲

هورکهایمر در ۱۹۳۳ گفته بود^۳ وسایل مادی موجود اکنون دیگر به حدی رسیده است که کوشش برای ایجاد عدالت در روی زمین آرمانی تحقق‌ناپذیر جلوه نکند. مارکوزه، با استناد به همین حرف، میسر این فکر می‌شود که عقلانیت فنی با تمایلات افراد برای سعادت و خوشبختی، به نحوی انقلابی آشتی یابد. به عقیده او، این چنین آشتی‌ای نخست لازمه‌اش این است که افراد دوباره مالک فضای خصوصی زندگی خود شوند، یعنی همه کوشش‌های اقتدارگرایانه به منظور مستعمره کردن حیات روزمره بشر دور افکنده شود.

با این همه، مسئله استراتژیک - مسئله‌ای که، به رغم نظریات مارکوزه، ما را به لنین برمی‌گرداند - همچنان این مسئله خواهد بود که بدانیم چنین انقلابی در امور زندگی بشری با دخالت کدام یک از بازیگران

* همان، ص ۲۸۰.

Max Horkheimer, "Matérialisme et morale"

مطلب بالا در اثر زیر تجدیدچاپ شده است:

Théorie critique, tard. fr. Paris, Payot, 1978, P. 106.

اجتماعی اتفاق خواهد افتاد. پاسخ مارکوزه به این پرسش این است که چون طبقه کارگر به آسانی در دام نظام سرمایه‌داری افتاده و جزوی از آن نظام شده است، امید به تغییر باید از این طبقه برگرفته و به گروه‌های خارج از نظام (outsiders)، مانند جوان‌ها، بیکاران، حاشیه‌نشینان، اقلیت‌های ستم‌دیده، اقوام جهان سوم، بسته شود.

با این همه معلوم نیست یک چنین مجموعه نامنسجمی را چه گونه باید به هم ربط داد، ضمن این‌که معلوم نیست که چنین مجموعه‌ای چه جیتی را اراده خواهد کرد و توانایی‌اش برای تغییر نظام چه قدر خواهد بود. آیا گروه‌های خارج از نظام، به دلیل شرایط هستی‌خویش، الزاماً به شورش بر ضد نظام تمایل دارند؟ آیا می‌توانند با هم یگانه شوند؟ انقلاب «خودانگیخته»، بدون کمک احزاب سیاسی، تا چه حد خواهد توانست پیروز شود؟ از کجا بدانیم که پیروزی چنین انقلابی دوباره موجب پیدایش ساختارهای سرکوبگر جدید نخواهد شد؟

مارکوزه به وجود این مشکل‌ها آگاه است، و در آخرین صفحات کتاب اذعان می‌کند که هنوز هیچ مسئله‌ای حل نشده است. او، از یک سو، از بنیامین مثال می‌آورد که می‌گوید: «فقط به خاطر کسانی که امیدی ندارند هست که امید را به ما داده‌اند.»* از سوی دیگر، به یاد می‌آورد که نظام سرمایه‌داری هنوز برای توفیق یافتن در جذب نیروهای مخالف خود نیرومند است، و تا مدت‌ها می‌تواند هر نوع مبارزه‌جویی مخالفی را تاب بیاورد. در واقع می‌خواهد بگوید که «نظریه انتقادی جامعه» هنوز قادر نیست «وعده‌هایی بدهد»، و شرط احتیاط است که در مرحله کنونی همچنان «منتقد» و «نفی‌کننده» باقی بمانیم و دیدگاه جایگزینی ارائه ندهیم. ☆

واقع امر این است که اگرچه این اثر و آثار بعدی مارکوزه - نقد مدارای

* H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., P. 312.

تاب^۱ (۱۹۶۵)، پایان ناکجااندیشی^۲ (۱۹۶۷)، به سوی رهایی^۳ (۱۹۶۹) - همگی در محیط‌ها و محافل دانشجویی با استقبال شدیدی روبه‌رو می‌شوند، و اگرچه درگیری انفجارآمیز شورش‌های دانشجویی در اروپا و آمریکا (۱۹۶۷-۱۹۶۹)، ظاهراً به نظر می‌رسد که دلایل موجه نمودن امید به تغییر است، ولی سرکوب خشن این جنبش‌ها، همراه با انحراف آن‌ها از سال‌های ۱۹۷۰ به بعد، همه از نشانه‌هایی هستند که چون از پی حوادث به موضوع بنگریم حق را به مارکوزه می‌دهند که احتیاط می‌کرد. سال‌های دهه هفتاد، که اوج‌گیری ایدئولوژی‌های انقلابی از مشخصات بارز آن‌هاست، سال‌های بر باد رفتن توهمات بزرگ نیز خواهند بود. آخرین دخالت‌های مارکوزه، بدون آن‌که عنصر تازه‌ای در نظریه‌اش وارد کند، نشانه‌ای است از این موقعیت تاریخی نامناسب برای بیان «امتناع بزرگ».

آخرین کتاب مارکوزه، ساحت زیبایی‌شناختی^۴ (۱۹۷۷)، که دو سال پیش از مرگ او (۱۹۷۹) منتشر شده، به شیوه‌ای که حکایت از فرایندی باطنی دارد علامت بازگشت وی به تفکری در باب نقش تخیل هنری است - چنان‌که گویی، آفرینش فردی، از نظر او و از نظر آدورن، در جهانی که ستم در آن گویی برای همیشه جا خوش کرده، یگانه راه رستگاری است. و گویی به جای سیاست هنریگانه شکل ممکن رستگاری است.

از شکست انقلاب آلمان (۱۹۱۹) تا شکست جنبش دانشجویی، پنجاه سال بعد از آن، آثار مارکوزه، بدین‌سان، در میان دو «جذر»، یا فروکش، جا می‌گیرد که هر کدام آن‌ها برای توجیه پناه بردن به نوعی بدبینی تاریخی کفایت می‌کرد. ولی، مارکوزه هرگز امید را از دست نداده. او تا پایان کار همواره پنجره‌ای را به سوی «رهایی» نهایی که همیشه با تمام

1. Critique de la tolérance pure 2. La Fin de l'utopie

3. Vers la libération 4. La Dimension esthétique

خواست قلبی اش خواهان آن بوده - حتی اگر می بینیم که از ۱۹۱۹ تا مرگ وی، صوری که وی در قالب آن‌ها به تفکر پرداخته تا حدودی تغییر کرده باشند - نیمه باز گذاشته است.

زیر و بم‌ها و ابهام‌های اندیشه مارکوزه به هیچ‌وجه درخور اعتراض نیستند. همین‌ها تا حدودی دلایل عقب‌نشستن نفوذ او از بیست سال به این طرف هستند. این نیز درست است که پایان جنگ سرد (۱۹۸۹) گویی ناقوس مرگ همه اندیشه‌هایی را به صدا درآورده است که، از نزدیک یا از دور، خود را به نوعی به مارکس منتسب می‌کردند. در جهان «یک‌دست» شده‌ای که ما امروزه در آن به سر می‌بریم، به نظر می‌رسد که سرمایه‌داری برای همیشه موفق شده است. مگر نه این است که همین سرمایه‌داری، با کمک اصلاحات ماهرانه، موفق گردیده سطح زندگی کارگران را بالا ببرد؟ مگر همین سرمایه‌داری نیست که در برخی از کشورهای در حال توسعه پیشرفت‌های قابل‌توجهی ایجاد کرده است؟ مگر نه این است که کمونیسم، در جاهایی که هنوز باقی مانده (مانند چین، مثلاً) به موضوع ملعنبت عمومی تبدیل گردیده و وضعی پیش آورده است که همگان در باب از میان رفتن آتی آن - آن هم برای همیشه - سخن می‌گویند.

با این همه، وجود همین پدیده‌ها می‌باید مانع از آن شوند که ما مارکوزه را به کلی از یاد ببریم. زیرا اگر جهانی که بعثت‌اش را می‌بینیم از این هم که هست «تک‌ساحتی» تر خواهد بود، «تک‌ساحتی» تر از جهانی که خود آن سی سال پیش از این افشاء‌اش می‌کرد، پس باید نتیجه بگیریم که انتقادهای مارکوزه امکان دارد فردا دوباره فعلیت یابند. تکنوکراسی سرمایه‌داری در بنیاد خود تحولی نیافته. این تکنوکراسی همچنان به همان اندازه گذشته اقتدارگرا و ناتوان از تأمین سعادت بزرگ‌ترین بخش بشریت است. این جا یا آن جا، بحران‌های همین سرمایه‌داری زمینه مناسبی برای بازگشت فاشیسم و حتی برخی از صور ناسیونال-سوسیالیسم هستند که به ندرت می‌توان چهره واقعی‌شان را پنهان کرد.

در چنین شرایطی، چه کسی می‌تواند اطمینان دهد که نقد مارکوزه از جامعه هنوز آینده‌ای نداشته باشد؟

۴. تقدیر مارکسیسم

سازتر، که در دوره کوتاهی (۱۹۵۰-۱۹۵۶) «رفیق راه» بود، هرگز کمونیست نشد. مارکوزه هم همین‌طور؛ چون او نیز، پس از مدتی همدلی از بیرون با جنبش موقت اسپارتاکیست‌ها، از آن پس همواره در میان کمونیسم و سرمایه‌داری در جست‌وجوی «راه سوم» بود. بنابراین، میان این دو فیلسوف و لوئی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰)، که پس از پیوستن به حزب کمونیست فرانسه در سال ۱۹۴۸، تا لحظه پس‌نشستن و کناره‌گیری‌اش از صحنه سیاست در سال ۱۹۸۰، همواره عضو حزب باقی ماند، فاصله عمیقی وجود دارد.

در طول سال‌های جنگ سرد کمونیست شدن و فیلسوف باقی ماندن شیوه‌های بسیار دارد. ولی اگر آلتوسر، به شیوه ایدئولوگ‌های کشورهای شرقی در دوران استالینی، چنین می‌بود اثر او هرگز نمی‌توانست درخور توجه کسی باشد. اما به هیچ‌وجه چنین نیست. علاقه‌ای که اندیشه او برمی‌انگیزد، برعکس، برخاسته از این امر است که این اندیشه، حتی در درون حزب کمونیست فرانسه، خیلی سریع به صورت جریان‌ی دگراندیش ظاهر شد. آلتوسر که رقیب مصمم «دیاما»، یا ماتریالیسم دیالکتیک بود، در طول یک ربع قرن، نماینده بحث تاریخی اندیشه مارکسیستی، حتی جنبش انقلابی به‌طور کلی بود. یا، در هر حال، نماینده بحث نظری این‌ها.

در طول سه دهه پس از جنگ جهانی دوم، آلتوسر کوشیده است روابط مارکسیسم، علم و فلسفه را به شیوه‌ای به کلی اصیل بیندیشد. با وجود این‌که چنین برداشتی وی را در وضع تعارض آمیزی با حزب

کمونیست فرانسه قرار می‌داد، کار آلتوسر با توفیقی عظیم، که پرتوهایش چه در فرانسه، چه در دیگر نقاط جهان می‌تابید، روبه‌رو شد. سپس، ضربه‌های پیاپی حاصل از رویدادهایی متمایز از هم، در خاموش کردن این تابش، و بی‌اعتبار کردن کار آلتوسر، دست به دست هم دادند.

نخستین این ضربه‌ها در ۱۹۸۰ بود. در ششم نوامبر این سال، آلتوسر که دستخوش اوج‌گیری جنونی آتی شده بود، همسرش هلن ریتمان^۱ را کشت. او که به دنبال این قتل در یک بیمارستان روحی بستری شده بود، در همان‌جا زیر نظر ماند تا این‌که در ماه فوریه سال بعد حکم برائت وی صادر گردید. از آن تاریخ به بعد، تا لحظه مرگ‌اش، آلتوسر نوعی زندگی نهانی و برکنار از مردم را گذراند.

رویداد دوم - سقوط نظام‌های کمونیستی اروپای شرقی و شوروی از ۱۹۸۹ به بعد - چیزی جز نتیجه قابل پیش‌بینی از سال‌های دهه شصت یک فرایند کلی فروپاشی درونی نبود که به موازات آن احزاب کمونیست غربی دریافتند که آراء خود را در بین مردم به حد قابل توجهی از دست می‌دهند، حتی اگر، برای مبارزه با این گرایش، به تغییر نام و برنامه نیز دست زده باشند.

این دو رویداد، که وجه مشترکی با هم نداشتند، با این همه، سبب شدند که رقبای آلتوسر به نحو عجیبی هردوی آن‌ها را به یک چشم بنگرند. پایان جنگ سرد، که پیروزی (به تقریب) عمومی ایدئولوژی‌های ضد کمونیستی را در همه‌جا تضمین کرد، به نظر می‌رسید که مارکس را به فراموش‌خانه تاریخ سپرده است. مارکسیست بودن در طول چندین دهه، از آن پس، نه تنها یک موضع‌گیری اشتباه، بل همچون خطای حقیقی تلقی می‌شد: خطای اخلاقی، گناه بر ضد جان، ناسزاگویی به آرمان دموکراتیک. خلاصه، دلیل، یا ملخص کلام، علایم نادرستی و اختلال

ذهنی. و در واقع نیز، در نزد آلتوسر، چنین اختلالی مشاهده شده بود. قتل همسرش - به دنبال سال‌های درازی از افسردگی و آشفتگی‌های روحی - چیزی بود که این موضوع را به صورتی بدیهی اثبات می‌کرد. از این‌جا بود که به یک چشم نگرستی که از آن سخن گفتیم مبنایی پیدا می‌کرد: آلتوسر برای آن مارکسیست بوده و گمان می‌کرده است که دم تازه‌ای در جریان مارکسیسم خواهد دمید که دیوانه بوده. پس، هرچه در این سال‌ها گفته و نوشته است نیز نمی‌تواند ارزشی داشته باشد و به زحمت شنیدن و خواندن نمی‌ارزد.

در برابر چنین مغلطه‌ای به‌راستی باید شورید. دشواری‌های زندگی شخصی آلتوسر، به‌رغم همه واقعیت‌شان، هر چه بوده باشد، ما نشانی از آن‌ها در نوشته‌های منتشر شده او نمی‌یابیم، کافی است این نوشته‌ها را بخوانیم، تا برعکس، دریابیم که طرح - دقیق، منسجم و به‌روشنی بیان‌شده - نهفته در آن‌ها چیست. اگر می‌بینیم که قرائت این آثار دشوار، و گاه حتی معمای، است این امر دلایل دیگری دارد. دلایلی اساساً نظری.

نخستین این دلایل از سرشت پاره‌پاره این متون برمی‌خیزد. آلتوسر، در برابر وظیفه عظیمی که برای خود در نظر گرفته - کشف دوباره مارکس از پس پشت مارکسیسم نهادینه شده و به‌رغم آن - فقط به‌کندی و به‌تدریج توانسته است گام‌هایی بردارد. پس، او هرگز کتابی به معنای واقعی کلمه منتشر نکرده، بل آن‌چه منتشر کرده است نوشته‌هایی کوتاه، و اغلب موردی است: مقاله‌ها، پیشگفتارها، کنفرانس‌ها. از این گذشته، بخش بزرگی از نوشته‌هایش - دست‌نوشته‌های رها شده، متون درسی، یادداشت‌های تهیه شده در طول مطالعات شخصی، مکاتبات - نیز هنوز چاپ نشده باقی مانده است. می‌شود با احتمال بُرد بسیار شرط بست که با انتشار تدریجی آن‌ها شناخت ما از فلسفه او بسیار غنی‌تر خواهد شد. دشواری دوم این است که نوشته‌های آلتوسر در مسیری فکری و

1. Hélène Rythmann

سیاسی جا دارند که ضمن جریان یافتن خود می‌بایست لحظه به لحظه ساخته شود. آلتوسر، به جای آن‌که مانند این همه افراد دیگر، در قالبی جا افتاده بخزد و همان را ادامه دهد، ناگزیر شده «هنجار» های گفتار خاص خویش را به تدریج و همراه با شکل گرفتن آن بسازد. این‌که می‌بینیم در این ساختمان همه چیز بر اساس نوعی راستای خطی پیش نمی‌رود از همین جا ناشی می‌شود. بارها برای وی پیش آمده که مواضع‌اش را تغییر داده و از حرف خود که پیش از آن بسیار هم جلو رفته بوده برگشته است. آلتوسر این کار را هر بار با کوششی در توضیح عمل خود انجام داده است. یک چنین اراده به وضوحی را همواره رعایت کردن البته به جرئت و شهامت نیاز داشته است. جرئت مقابله با قالب سهل و آسان نظم مستقر - یعنی نظم نهادهای فلسفی یا حزب کمونیست فرانسه. ولی در ضمن جرئت بازشناسی نارسایی‌های خویش که فضیلتی چندان رایج در بین افراد نیست.

لوئی آلتوسر، در خانواده‌ای بورژوا و بیشتر محافظه‌کار، در بیرماندریس^۱، در الجزایر، به دنیا آمد. او که کاتولیک مبارزی بود خود را برای گذراندن مسابقات ورودی دانشسرای عالی در مدرسه پارک^۲، در لیون، آماده کرد. در بین استادان او، به نام دو فیلسوف کاتولیک برمی‌خوریم - یکی ژان گیتون^۳ (۱۹۰۱-۱۹۹۹) و دیگری ژان لاکروآ^۴ (۱۹۰۰-۱۹۸۶) که وی در تمام مدت عمر خویش از دوستان آنان باقی ماند. آلتوسر که، در ژوئیه ۱۹۳۹، به دانشسرای عالی کوچه اولم^۵ پذیرفته شد، به دلیل جنگ نتوانست تحصیلات‌اش را در آن‌جا دنبال کند. به خدمت در ارتش احضار شد و در ژوئن ۱۹۴۰ در جنگ به اسارت درآمد. از این جا دوره‌ای از اسارت که پنج سال طول می‌کشید آغاز شد. آلتوسر،

1. Birmanndreis 2. Parc 3. Jean Guilton 4. Jean Lacroix
5. Ulm

که با خشونت به دنیای اردوگاه‌ها رانده شده بود، با آموختن آلمانی و نگارش خاطرات روزانه کوشید خود را با شرایط آن منطق کند. نخستین افسردگی‌ها و بحران‌های مذهبی‌اش نیز در اردوگاه آغاز شد. و در همان جاست که آلتوسر - با واسطه برخی از همراهان‌اش - به معنای تعهد کمونیستی پی برد.

آلتوسر، پس از رهایی از اسارت در جنگ آلمان‌ها، به کوچه اولم برگشت؛ در اکتبر ۱۹۴۵ مطالعات فلسفی‌اش را در آب و هوایی تا حدودی غیر واقعی نسبت به تجربه سال‌های پیش‌اش، از سر گرفت. او درس‌های مرلو-پوتتی را دنبال می‌کرد، و زیر نظر فیلسوف مورخ علوم، گاستون باشلار، نگارش رساله فوق‌لیسانس خود را با مطالعه درباره مفهوم کلی «محتوا» در اندیشه هگل (۱۹۷۴) به اتمام رساند. در ژوئیه ۱۹۴۸، برای گذراندن دوره آگروه گاسیون فلسفه پذیرفته شد و، در سپتامبر همان سال، با عنوان «آگرژه - مصحح» [= مرّبی] که وظیفه‌اش تربیت داوطلبان آینده مسابقات آگروه گاسیون بود در دانشسرای عالی مشغول به کار شد؛ آلتوسر این وظیفه را، مادامی که سلامت‌اش اجازه می‌داد، با دقت و مواظبت بسیار انجام می‌داد.

تصدی این مقام در دانشسرا امکان سکونت در آن‌جا را به آلتوسر می‌داد، و به همین دلایل، آلتوسر اندکی بعد به مقام دبیرکل این مؤسسه برگزیده شد. آلتوسر تا سال ۱۹۸۰ پیوسته در دانشسرای عالی زندگی می‌کرد. و این شرایط برای توسعه پژوهش نظری به ظاهر مساعد می‌نمود، ولی، از نظر آلتوسر، همین شرایط از لحاظ روانی سخت و آزارنده بود. آلتوسر گاه شرایط زندگی خویش را در دانشسرا، البته به طنز، با اقامت در «استلاگ»، یعنی اردوگاه‌های کار اجباری در آلمان، مقایسه کرده است. اگرچه درست است که دانشسرا می‌تواند، در کسانی که از آن خارج نمی‌شوند، نوعی احساس در بند بودن ایجاد کند، ولی آلتوسر آدمی عزلت‌نشین و زاهد مسلک نبوده. او، در طول تمامی

سال‌هایی که مشغول فعالیت در این مؤسسه بوده، همیشه با گروه و به صورت جمعی کار کرده، چندان که با شاگردان متعدد خویش و دیدارکنندگان خارجی، که از گوشه و کنار جهان برای بازدید به آن‌جا می‌آمدند، روابط اجتماعی برقرار کرده است.

سال ۱۹۴۸، در ضمن، سالی است که آلتوسر در ماه نوامبر آن به حزب کمونیست می‌پیوندد. انگیزه این پیوستن نیز همان شوق به بخشندگی بود که، پیش از جنگ، سبب شد وی به جریان «اجتماعی» کاتولیک بپیوندد. آنچه سبب می‌شود که آلتوسر، با احساس بزرگ‌برادری «رفقا» به کمک پرولتاریا بشتابد، آمیخته‌ای از ایده‌آلیسم و احساس نوع‌دوستی است. وانگهی، آلتوسر با پیوستن به حزب کمونیست بی‌درنگ با مذهب قطع رابطه نمی‌کند. تازه در آغاز دهه پنجاه است که وی ایمان خود را - برای همیشه (۹) - از دست می‌دهد.

یک عامل دیگر که در پیوستن آلتوسر به حزب کمونیست نقشی داشته، نفوذ و تأثیر هلن ریتمان بر وی بود که بعدها همسر او شد. هلن ریتمان، که فرزند خانواده‌ای با پایگاه اجتماعی نازل، از اعضای سابق نهضت مقاومت، و از مبارزان سابقه‌دار سیاسی بود، هشت سال بزرگ‌تر از آلتوسر بود، و از نظر وی مظهر مجسم کمونیست اصیل به‌شمار می‌رفت. هرچند که او نیز، به نوبه خویش، اختلافاتی با حزب داشت. ریتمان الگویی بود که لوثی، این روشنفکر و فرزند خانواده‌ای بورژوا، هرگز امید آن را نداشت که به پایه وی برسد.

مناسبات این دو از همان ابتدا طوفانی بود. و با گذشت زمان ناچار بدتر هم شد. بی‌وفایی‌های گاه‌به‌گاهی و خیانت‌های ریتمان به شوهرش، در نزد آلتوسر، احساسی از گناه‌کاری پدید می‌آورد که به نوبه خود عاملی در تقویت گرایش‌های افسرده‌ساز او می‌شوند. در ۱۹۴۹، آلتوسر به طبیب مراجعه می‌کند و می‌خواهد خودش را به تحلیل روان‌کاوی بسپرد. این‌جاست که روان‌کاوی - همراه با سیاست - به مرکز علائق عمده او

تبدیل می‌شود. و همین علاقه سبب می‌شود که آلتوسر نه تنها فروید، بلکه همچنین نوشته‌های روان‌کاو فرانسوی ژاک لاکان را - که در این تاریخ چندان شناخته نبود - به سرعت بسیار بخواند.

آلتوسر، در ضمن، همراه با هیپولیت و مرلو-پونتی (دیدنی و نادیدنی)، یکی از نخستین فیلسوفانی است که، با نوشتن مقاله‌ای در مجله آموزش فلسفی در شماره ژوئن - ژوئیه ۱۹۶۳، اهمیت نظری پژوهش‌های ژاک لاکان را پذیرفتند. او در مقاله‌ای دیگر، با عنوان «فروید و لاکان»، که در نوول کریتیک، در دسامبر ۱۹۶۴* منتشر شد، با تفصیل بیشتری به این موضوع برمی‌گردد. در این میان (در دسامبر ۱۹۶۳) این دو تن با هم آشنا می‌شوند، و در ژانویه ۱۹۶۴، آلتوسر از روان‌کاو - که اجازه دادن سمینار هفتگی در بیمارستان سنت آن* را از وی گرفته‌اند - می‌خواهد که همان سمینارها را در دانشسرای عالی ادامه دهد. لاکان حدود شش سال در دانشسرا با آزادی کامل به این کار ادامه می‌دهد تا این‌که دوباره در ژوئن ۱۹۶۹، به دستور مدیر مرتجع دانشسرا، از ادامه کار منع می‌شود.

برگردیم به فرای خاتمه جنگ. هگل و مارکس و مناسبات پیچیده‌ای که مارکس را به هگل می‌پیوندد اکنون دیگر در مرکز اندیشه آلتوسر قرار دارد. در ۱۹۴۷ و ۱۹۵۰، آلتوسر دو مقاله بر ضد تفسیر «ایده‌آلیستی» از هگل، که تحت تأثیر هایدگر انجام می‌گیرد، منتشر می‌کند؛ منظور از این تفسیر نیز البته تفسیری است که الکساندر کوژو و ژان هیپولیت از هگل در فرانسه ارائه می‌دهند. سپس، در سال ۱۹۵۳، او، در مجله آموزش فلسفی، دو نوشته دیگرش را که از نوشته‌های «پروگراماتیک» یا برنامه‌دار وی هستند منتشر می‌کند: «درباره مارکسیسم» و «یادداشتی در باب ماتریالیسم دیالکتیک». اگرچه این دو نوشته راه پژوهشی به نسبت اصلی

* این مقاله در منبع زیر تجدید چاپ شده:

Louis Althusser, *Écrits sur la psychoanalyse*, Paris, Stoek/IMEC, 1993.

☆ Saint-Anne

را، در مقایسه با هنجارهای مورد قبول حزب، می‌گشایند، ولی، دو سال بعد، هر دو، با واکنش بسیار تند مرلو-پوتتی روبه‌رو می‌شوند. مرلو-پوتتی، در ماجراهای دیالکتیک، بر چیزی که خود وی نام فلسفه «لنیستی» بر آن می‌گذارد، انگشت می‌نهد و با افشای آن، جنبه‌های ناتورالیستی‌اش و درک نادرست آن را از دیالکتیک به باد انتقاد می‌گیرد، و هر دو نوشته آلتوسر را نمونه بارزی از همین‌گونه دید لنینی معرفی می‌کند^۱. البته باید به این نکته توجه داشت که مرلو-پوتتی، این کاتولیک سابق، که در ۱۹۴۵ به مارکسیسم کشیده شده، در ده سال پس از این تاریخ، نیاز به این دارد که مخالفت‌اش را با سارتر و حزب کمونیست فرانسه، اظهار کند، در حالی که در همان لحظات، آلتوسر نشانه‌هایی ارائه می‌دهد که مایل است به صفوف کمونیست‌ها بپیوندد. بدین سان، هرگونه امکان گفت‌وگو میان دو فیلسوف از بین می‌رود. از این تاریخ به بعد، آلتوسر از استاد سابق‌اش با کلمات سختی یاد می‌کند و در کنفرانس سال ۱۹۶۸ خویش درباره لنین، او و مجموعه فلسفه ایده‌آلیستی فرانسه را به شدت محکوم می‌کند.

آلتوسر، به موازات این نخستین برخوردش به مارکس، بر عمق شناسایی‌های خود از متفکران سیاسی کلاسیک، از دوره ماکیاول - که وی در طول زندگی خویش همواره به دیده احترام به او می‌نگرد و حتی او را پیشاهنگ حقیقی مارکس و فروید می‌شمرد - تا روسو، شامل هابز، اسپینوزا و موتسکیو، می‌افزاید. آلتوسر، در ۱۹۵۹، جستاری بسیار گویا به موتسکیو اختصاص می‌دهد که در مجموعه‌ای زیر نظر ژان لاکروآ منتشر می‌شود. او، در نزد موتسکیو و ماکیاول، قبل از هر چیز، ستایشگر این مطلب است که پیش «ماتریالیستی» تاریخ یا سیاست با وضوح کامل مطرح شده است. و از همین جا می‌توان به چیزی که اصالت تلقی

^۱ Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, P. 87.

آلتوسری از ماتریالیسم را تشکیل می‌دهد پی برد: و آن چیز، دیگر، کلیاتی از گونه تقدم ماده نسبت به جان نیست بلکه نوعی نظریه واقعی «گفتار» است که خود آن بر پایه دو بر نهاد شکل می‌گیرد. بر نهاد نخست، که منشأ الهام فرویدی دارد، این است که باید به «پس پشت» محتوای آشکارای یک مجموعه بیانی توجه داشت تا بتوان به معنای نهانی آن پی برد. بر نهاد دوم، که به طور مستقیم از مارکس می‌آید، می‌گوید گفتار فلسفی نه تنها از «خود بنیادی» ویژه‌ای برخوردار نیست، بلکه خود آن چیزی جز معلول فرایند «تولید»، که تعیین یافته - حتی «بسیار تعیین یافته» - همه جور ساختارها از سنخ «ایدئولوژیکی» است نمی‌تواند باشد، و بنابراین هرچه بیشتر مایل به رهاشدن از آن‌ها باشیم به همان نسبت بیشتر باید تأثیر آن‌ها را در نظر بگیریم. این دو بر نهاد، که رابطه تنگاتنگی با هم دارند، در بردارنده نوعی روشن‌بینی اند که در نزد کمتر کسی بدان بر می‌خوریم، روشن‌بینی خاصی که ماکیاول، موتسکیو و مارکس از نمونه‌های بارز آن هستند. و این دلیلی است که نشان می‌دهد چرا آلتوسر این سه فیلسوف «ظن»^۱ را با هم و به شدتی خاص مورد مطالعه قرار می‌دهد.^۲

این ماتریالیسم جدید به سرعت مورد علاقه فیلسوفان جوانی قرار می‌گیرد که در اواخر سال‌های دهه پنجاه وارد دانشسرای عالی می‌شوند: آلن بادیو^۳، اتین بالیار^۴، ژوزه استابله^۵، پی‌یر ماشری^۶، و ژاک رانسیر^۷. اینان که مجذوب مارکسیسم هستند، در ضمن اشتیاق فراوانی به روان‌کاوی، منطق، تاریخ علوم، و «استروکتورالیسم» به طور کلی نیز از خود نشان می‌دهند. اندیشه آلتوسر، در تماس با اینان سرانجام موفق می‌شود که به افق‌های جدیدی گشوده شود.

1. soupçon

^۲ انسجام موجود در بین این سه قرائت از آثار سه فیلسوف مورد بحث با انتشار درس‌های آلتوسر در دانشسرا و درس‌هایش درباره ماکیاول آشکارتر خواهد شد.

2. A. Badiou 3. E. Balibar 4. R. Establiet 5. P. Macherey
6. J. Rancière

از این جا به بعد دوره‌ای از غلیان فکری، که طی آن - در فاصله ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴ - آلتوسر متون اصلی‌اش را دربارهٔ مارکس منتشر می‌کند آغاز می‌شود. این متون، نخست در مجله‌ها درمی‌آیند، سپس، از ۱۹۶۵ به بعد، در کتابی با عنوان *برای مارکس*^۱ جمع می‌شوند. در همین سال، اظهارنظرهایی که آلتوسر، بالیبار، استابله، ماشری و رانسیر در جریان سمیناری، که در سال ۱۹۶۴-۱۹۶۵ در دانشسرای عالی برگزار گردیده کرده‌اند، و همهٔ آن‌ها موضوع واحدی دارند، که از آن برای تعیین عنوان کتاب جدیدی استفاده می‌شود، در کتاب جدید، به نام *قرائت سرمایه*^۲ جمع‌آوری و منتشر می‌شوند. توفیق بی‌درنگ این نوشته‌ها همان‌قدر حیرت‌انگیز است که به فراموشی سپرده شدنِ امروزی‌شان در فرانسه. برای پی بردن به ارزش واقعی این متون، باید به خاطر داشت که این‌ها، در زمان خود، نوشته‌هایی انقلابی بوده‌اند. نه البته در رابطه با مارکسیسم رسمی، بلکه، نخست در رابطه با سنت مسلط خود فلسفهٔ فرانسوی.

با استقرار ارتجاع بناپارتی، فلسفهٔ مادی‌گرا که در طی قرنِ بیداری در فرانسه بسط یافته است، ضربهٔ سختی می‌خورد و متوقف می‌شود. بیشتر دانشگاهیان فرانسه، که سخت زیر نظارت قدرتی محافظه‌کار قرار دارند - به استثنای چند متفکر ماجراجو، که مشتاق گفت‌وگویی با فیلسوفان شرقی‌اند - در تمامی طول قرن نوزدهم، در نوعی اسپیریتوآلیسم نازک‌نارنجی، که از تاریخ و سیاست همان‌قدر دور است که از اندیشه‌های علمی، پناه می‌گیرند و می‌کوشند تا از آن خارج نشوند. این دانشگاهیان به طور سیستماتیک هگل و مارکس را نادیده می‌گیرند.

میراث‌داران نخستین نیمهٔ قرن بیستم این گروه، همین نوع برخورد را نسبت به نیچه و فروید از خود نشان می‌دهند. ایده‌آلیسم آلن^۳

(۱۸۶۸-۱۹۵۱)، نئوکانتیسم لئون برونشویگ^۱ (۱۸۶۹-۱۹۴۴) و متافیزیکی حیات‌اندیش هانری برگسون، در فاصلهٔ دو جنگ جهانی، معرف این نوع تفکر فلسفی مسلط‌اند. در آن زمان فقط دو فیلسوف مارکسیست - پل نیزان و ژرژ پولیتزر - هستند که بر ضد این روکش سربی به اعتراض برمی‌خیزند بی‌آن‌که بتوانند در گشودنِ راهی تازه به‌راستی موفق شوند.

البته، از آغاز قرن بیستم طرحی از نو شدن در این چشم‌انداز می‌بینیم. این طرح اساساً مدیون جامعه‌شناسانی (چون امیل دورکیم^۲، مارسل موس^۳) و منطق‌دانانی (چون لوئی کوتورا)، ریاضی‌دانانی (چون هانری پوانکاره، امیل بورل^۴، ژان نیکود، ژاک هربراند^۵) و به‌ویژه متخصصان تاریخ و فیلسوفان علم، چون امیل میرسون و پی‌یر دوهم، است که به‌زودی کسانی چون گاستون باشلار، ژان کاوایس، الکساندر کوبره، هلن متززر^۶، ژرژ کانگیلهم و میشل فوکو جای آنان را خواهند گرفت.

آثار گاستون باشلار (۱۸۸۴-۱۹۶۲) و کاوایس^۷ (۱۹۰۳-۱۹۴۴)، به‌ویژه، در طول سال‌های دههٔ سی است که اهمیت کامل خود را باز می‌یابند. باشلار که، از لحاظ تعلیم و تربیت، مردی خودساخته است به‌ویژه به فیزیک و شیمی توجه دارد. او که نگران تعریف کردن دقیق مکانیسم‌هایی است که دانش به کمک آن‌ها بتواند از «ماقبل تاریخ» ایدئولوژیکی‌اش رها شود، و شناخت‌ها بتوانند پیشرفت کنند، تمایل به گسست و در معرض سؤال قرار دادن قوالب نهادینه‌شدهٔ طرح مسائل علمی را از خصوصیات عمدهٔ روش علمی می‌داند. (روح علمی جدید^۸، ۱۹۳۴؛ فلسفهٔ غیر^۹، ۱۹۴۰). او، با استفاده از منابع روان‌کاوی، در این

1. Leon Bronchvig 2. Émil Durkheim 3. Marcel Mauss
4. Émil Borel 5. Jacques Herbrand 6. H. Metzger
7. Jean Cavailles 8. *Le Nouvel Esprit scientifique*
9. *La Philosophie du non*

1. *Pour Marx* 2. *Lire le Capital* 3. Alain

می‌کوشد که «موانعی را که دارای سرشت عاطفی اند و، در ذهن پژوهشگران، عامل تأخیر یا حتی مانع بازشناسی نظریه جدید می‌شوند کشف کند (تشکیل شدن ذهن علمی^۱، ۱۹۳۸؛ روان‌کاوی آتش^۲، ۱۹۳۸).

و اما ژان کواوایس، که در ۱۹۳۲ وارد دانشسرای عالی می‌شود و همان‌جا از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۵ در مقام «مربی» کار می‌کند؛ علاقه او به دقت و صلابت علمی وی را به تفکر در باب منطق و مشکل بنیاد ریاضیات می‌کشاند. او نخستین کسی است که در فرانسه مقاله‌ای درباره آیین‌های حلقه وین (۱۹۳۵) منتشر کرده. متأسفانه، عمر کوتاه او فقط اجازه داد که چند متن مهم به قلم او نگاشته شود. مانند ملاحظاتی در باب تشکیل نظریه انتزاعی مجموعه‌ها^۳ (۱۹۳۸)، یا این نوشته منتشر شده پس از مرگ او: درباره منطق و نظریه علم^۴ (۱۹۴۷)، که تأثیر نفوذ افکار بولسانو در آن پیداست؛ او در ضمن موفق شد مکاتبات کانتور - ددکیند را ویرایش کند (۱۹۷۳). کواوایس، پس از ورود به نهضت مقاومت از همان آغاز جنگ، که نقش مهم و درجه اولی در آن بازی می‌کرد، مانند ژرژ پولیتزر اسیر نازی‌ها شد و تیرباران گردید.

ولی، با همه این‌ها، نه باشلار نه کواوایس، نه حتی کوژو که در سال‌های دهه سی، در کنار دانشگاه، درس‌هایی درباره هگل می‌دهد، هیچ‌کدام نتوانستند گروه کثیری از مردم را به گرد خویش جمع کنند. و در ۱۹۴۵، جریان اسپیریتوآلیستی دوباره ظاهر شد. برگسون همچنان تنها مؤلف مورد پسند در آموزش متوسطه فرانسه باقی می‌ماند. و فنومنولوژی، فلسفه باب روز آموزش عالی است. ولی، دانشگاهیان با تفسیری که سارتر از فنومنولوژی ارائه می‌دهد مخالف‌اند، چرا که فلسفه

1. *La Formation de l'esprit scientifique*

۲. گاستون باشلار. روان‌کاوی آتش. (*La Psychoanalyse du feu*). ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس.

3. *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles.*

4. *Sur la logique et la théorie de la science*

انارشیکستی سارتر با مزاج‌شان سازگار نیست، و ترجیح می‌دهند به آغوش هایدگر پناه ببرند، اندیشه‌ای که به زودی به تعداد بیشماری از جعلیات در باب تاریخ و علم، که بخش بزرگی از آن‌ها نیز، مثل همیشه، از جهلی ارادی سرچشمه می‌گیرد، در فرانسه می‌انجامد.

این چنین بود وضع فلسفه از لحاظ نهادهای علمی و دانشگاهی، که وضعی به‌طور عینی متوسط‌الحال بود؛ در چنین وضعی بود که سر بر آوردن آلتوسر مثل بمب صدا کرد. آلتوسر، مانند کواوایس، که بدهکاری‌اش به وی بیش از آن است که معمولاً گفته می‌شود، بنای کار را بر این فکر می‌گذارد که فلسفه، اگرچه خودش علم نیست، اما باید بکوشد تا با هنجارهای گفتار علمی مطابقت داشته باشد. آیا نه این است که فلسفه نیز مانند گفتار علمی، شکلی از کار عقلی یا از «تولید» نظری است که جز با رعایت برخی از قواعد نمی‌تواند معنا داشته باشد؟ پس، بر فلسفه است که مفاهیم خاص، یعنی مفاهیم کلی به‌وضوح قابل تعریف خود را بسازد، و این مفاهیم را در قالب برنهادهایی، یعنی در قضایایی درخور توجیه و اثبات، قرار دهد که اگر هم از لحاظ صورت قابل اثبات نباشند، دست‌کم از برهان‌های منسجمی برخوردار باشند.

آلتوسر، علاوه بر این، با کاویدن در قرائت سارتری مارکس - که گاه صلابت آن مایهٔ اعجاب می‌شود - عقیده دارد فلسفه‌ای که بدین روش عمل کند ناگزیر ضد هومانیکستی خواهد بود. ضد هومانیکسم گرابی «نظری» که آلتوسر بدان اعتقاد دارد - که به هیچ‌وجه با نوعی هومانیکسم «علمی» ناسازگار نیست - علی‌الاصول، ربطی به حرف‌های هایدگر ندارد. چنین مکتبی را باید بیشتر بیانگر نوعی عقلانیت قاطع و ریشه‌ای دانست. آلتوسر، در همان خط تفکر کواوایس - که از ما می‌خواست تا «فلسفه مفهوم» را جانشین «فلسفه آگاهی» کنیم^۵ - دیدگاه جان شناسا را همچون

۵. Jean Cavailles. *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF. 4^e éd., 1987, P. 78.

دیدگاهی «ایدئولوژیکی»، موهوم یا بدآموز، تلقی می‌کند. از نظر او، فلسفه نباید بنا را بر «بشر»، بلکه باید بر نیروهای عینی - اعم از اجتماعی یا ناخودآگاه - که اغلب بدون اطلاع خود بشر رفتارهای او را تعیین می‌کنند بگذارد.

اندیشه دقت و صلابت [در گفتار فلسفی]، که تا مدت‌ها در فلسفه فرانسه ناشناخته بود، بدین‌سان، همراه با آلتوسر، به مفتاح اعظم روش فلسفی تبدیل می‌گردد. و از همین‌جا، یک‌باره طرح نوعی همگرایی میان روش آلتوسر و روشی که استروکتورالیست‌ها می‌کوشند، در همان ایام، در مبحث انسان‌شناسی (لوی - استروس) یا در روان‌کاوی (لاکان) به کرسی بنشانند شکل می‌گیرد. با این‌همه، آلتوسر را - به رغم برجستگی که چندصباحی «مد» روز می‌کوشد به کارهای وی بزند - نمی‌توان استروکتورالیست نامید. نخست به این دلایل که کاربرد او از مفهوم استروکتور ریطی به مفهوم مورد نظر لوی - استروس ندارد و از آن بسیار دور است. ولی، در ضمن، به این دلیل که آلتوسر، قبل از هر چیز، مارکسیست است. و در نهایت امر، بیش از آن‌که به «ساختارها» و «ساخت»‌ها، توجه داشته باشد به جهش‌ها - یعنی به تاریخ - علاقه‌مند است.

در همین حال، فلسفه آلتوسری، که بر مبنای قرائت به کلی تازه‌ای از مارکس نهاده شده، تمامی اندیشه‌های جاری در درون جنبش کمونیستی بین‌المللی را به هم می‌ریزد.

در این‌جا نیز، برای درک دامنه فهم نادرست از آثار مارکس در فاصله سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۶۰، باید به بررسی تاریخ این جنبش برگردیم. مارکسیست‌های بین‌الملل دوم بر آن شده بودند تا مارکسیسم را بر پایه نظریه‌های کاتتی مسلط در دانشگاه‌های آلمانی درک کنند. مارکسیست‌های روسی، از مرگ لنین به بعد، به نوعی از دیکتاتوری

ایدئولوژیکی «دیاما» خو گرفته بودند. حریفان آنان در احزاب کمونیستی غرب - به جز چند استثنا (لوکاج، گرامشی، بلوخ) - مبلغ روایت‌های کم‌ویش ماهرانه‌ای از همین ایدئولوژی متحجر بودند. خلاصه، در سراسر جنبش مارکسیستی، هیچ‌کس نبود که به این فکر بیفتد که ببیند خود مارکس چه گفته است.

آلتوسر خیلی زود به این موضوع آگاهی می‌یابد که این وضع در واقع به معنای نوعی کناره‌گیری فکری و خالی گذاشتن میدان از سوی مارکسیست‌هاست. و از آن‌جا که وی به این نتیجه رسیده بود که چنین وضعی سرمنشأ بن‌بست‌های تاریخی خاصی است که استالینیزم در آن‌ها گیر کرده است، این نیاز را احساس می‌کند که می‌بایست به حرف‌های خود مارکس برگشت و دید خود او چه می‌گوید؛ حرکت آلتوسر در این زمینه از حرکت دیگری الهام می‌گرفت که لاکان به سهم خود برای بازگشت به سرچشمه‌های فرویدیسم، در مقابل همه «انحراف‌هایی» که روان‌کاوی از لحظه تولد خویش همواره قربانی آن‌ها بوده، آغاز کرده بود. پس، نخستین هدف آلتوسر چنین بود: قرائت دوباره مارکس. قرائتی با صلابت و دقتی دوگانه. نخست از دیدگاه زبان‌شناسی که با کنار زدن تفسیرهای انباشته بر متن به خود متن مراجعه می‌کند، تا با بیرون کشیدن‌اش از زیر آوار آن تفسیرها و قرائت دوباره آن، به زبان اصلی خودش، ببیند منطق درونی خود آن‌ها چیست. ولی، از سوی دیگر، دقت و صلابت روان‌کاوی نیز در این میان دست‌اندرکار است، یعنی همان لاکان، که می‌کوشد ببیند پشت تفسیرهایی که گفته می‌شود، یا پشت تعبیری که خیلی چیزها را به سکوت برگزار یا پنهان می‌کنند، چه چیزی نهفته است. خلاصه، نوعی قرائت «عارضه‌شناس»^۱، که نسبت به سکوت‌ها، به نکته‌ها، به «نیندیشیده»‌های متن بسیار حساس است.

1. symptômal

آلتوسر، با این کار طولانی و شکست‌آلود، موفق می‌شود چهره‌ای «تازه» از مارکس، حتی به کسانی که خیال می‌کردند با آن آشنا هستند، نشان دهد. چهره‌ای یا بهتر بگویم دو چهره از مارکس، زیرا آلتوسر نخستین کسی است که مسئله وجود دو برآیند متفاوت از حرکت اندیشه مارکس را که به قول خود او که در این مورد از باشلار و زبان فنی او کمک گرفته است -- با نوعی «گسست» معرفتی، شبیه به گسستی که شیمی را از کیمیاگری جدا می‌کند، یا، به‌طور کلی، علم را از ایدئولوژی، از هم جدا شده‌اند پیش می‌کشد.

به عقیده آلتوسر، مارکس در برآیند نخست -- که دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی (۱۸۴۴) نشانه آن است -- از دیدگاه «بشر» سخن می‌گوید، و از ضرورت این که همین بشر می‌باید بر ذات «بیگانه شده» خویش غلبه کند حرف می‌زند. این‌گونه اعتراض، که سرشتی اخلاقی، نه علمی، دارد بر محور مفهوم کلی ذهن یا جان فردی حرکت می‌کند. شیوه بیان این مرحله از اندیشه مارکسی شیوه‌ای کانتی، فیثته‌ای یا هگلی «چپ» است. این اندیشه تمایلی انقلابی دارد، اما همچنان انسان‌گرا باقی می‌ماند. در هر صورت، چنین اندیشه‌ای هنوز ماتریالیستی نیست، و بنابراین هنوز مارکسیستی هم نیست.

«گسست» در ۱۸۴۵ انجام می‌گیرد که نشانه‌های آن تزهایی درباره فوئر باخ است که «خط مقدم» حرکت را تشکیل می‌دهد، حرکتی که در ایدئولوژی آلمانی به کمال خود می‌رسد. در همین متن است -- متنی از هر جهت مرکزی و ناشناخته تا ۱۹۳۲ -- که مارکس با ماتریالیست شدن خود را بازمی‌یابد. و این جهشی دشوار است که به نوبه خود دربردارنده دو جنبه است که هر دو را باید با هم اندیشید.

مارکس از یک سو درمی‌یابد که نیروی محرک تاریخ نه جان (هگل) است نه فرد بشری (کانت، فیثته) بلکه مجموعه عینی نیروهای تولیدی و روابط تولید است که با وجود عینیت‌شان نیروها و روابطی «پدیدار» به

معنای آزمون‌نی کلمه نیستند. با این انقلاب «کپرنیکی» قاره تازه‌ای، قاره تاریخ، در برابر علم گشوده می‌شود که مطالعه آن از این پس در قالب «ماتریالیسم تاریخی» صورت خواهد گرفت. از سوی دیگر، مارکس که به سرشت تعارض آمیز تاریخ آگاه است -- سرشتی که چیزی جز نبرد طبقاتی نیست -- می‌کوشد مفهوم کلی دیالکتیک هگل را با دادن محتوای نظری تازه‌ای به آن نجات دهد. درست مثل سخنی که هایدگر بعدها عنوان کرد، مبنی بر این که «واژگون کردن» دیالکتیک ایده آلیستی معلوم نیست به دیالکتیک ماتریالیستی بینجامد. خود این دیالکتیک ماتریالیستی باید معنای روشن و دقیقی داشته باشد. این دیالکتیک می‌بایست نظریه شیوه‌های گوناگونی باشد که نیروی علیتی «نادیدنی» (مجموعه نیروها و مناسبات تولیدی) از راه آن‌ها می‌تواند آثاری «دیدنی» (دیدنی در حوزه اجتماعی، سیاسی، یا ایدئولوژیکی به معنای وسیع کلمه، شامل علم، فلسفه و مذهب) ایجاد کند.

تدوین یک چنین نظریه‌ای -- که کاری به معنای ویژه کلمه فلسفی است -- در زنده بود خود مارکس، متأسفانه، توسط وی تازه شروع شده بود، متأسفانه از این جهت که وی فاصله لازم را [از حوادث و واقعیات] نداشت تا بتواند نظریه مورد بحث را در قالب درست آن تکمیل کند، چرا که مارکس نخست مأموریتی دیگر داشت که می‌بایست آن را به خوبی به سرانجام برساند، و آن مأموریت ساختن علم ماتریالیستی تاریخ بود. بنابراین دنبال کردن فلسفه ماتریالیستی تاریخ، در ۱۹۶۵، همچنان وظیفه‌ای است که فعلیت دارد و باید به آن پرداخت. از این رو، آلتوسر، به خلاف عقیده‌ای که «رفقا» و رفبایش یکسان بدان معتقد بودند، در قالب استالینیسم کامل، جرئت می‌کند بگوید که فلسفه مارکسیستی وجود ندارد، یا هنوز به وجود نیامده است. سه سال بعد، در ۲۴ فوریه ۱۹۶۸، ژان وال از وی دعوت می‌کند در جلسه «انجمن فرانسوی فلسفه» نظرات اش را بیان کند، و او، از آن جا که احساسی پیش‌رس از شورش‌های

دانشجویی همانسال در فرانسه دارد، از این حد نیز فراتر می‌رود. آلتوسر، با استناد به استعارهٔ هگل^۱ پرندهٔ مینروا^۲ که جز شامگاهان به پرواز در نمی‌آید، می‌گوید: «روز هنوز دراز است، ولی از آنجا که خوشبختانه ساعاتی از آن گذشته است، اکنون شامگاهان فرا می‌رسد. فلسفهٔ مارکسیستی را می‌بینیم که قد علم می‌کند.»^۳

آلتوسر چه گونه امیدوار بوده که در تحقق چنین پیشگویی پیامبرانه‌ای دستی داشته باشد؟ جواب این است که با بازگشت واقعی به سرمایه به عقیدهٔ آلتوسر، کامل‌ترین شرحی که مارکس از ماتریالیسم تاریخی ارائه داده، در همین کتاب، در همین متن دشوار، نهفته است، و در همین کتاب هم هست که مقولات دیالکتیک ماتریالیستی را به «حالت عملی» آن‌ها، یعنی مقولات علیت^۴ «نادیدنی» را، می‌توان یافت. و، آلتوسر، برای آن‌که این مقولات نادیدنی را دیدنی و آشکار کند به کمک دو متفکر دیگر، که هر دو کوشیده‌اند به چنین ساختی از علیت بیندیشند، نیاز دارد و روی آن حساب می‌کند. نخستین متفکر اسپینوزاست که می‌گوید خدا - یا طبیعت - علت خویش و علت همهٔ چیزهای دیگر است. دوّمی، فروید است که ناخودآگاه را علت پنهان همهٔ پدیده‌های روانی می‌داند. این دو الگوی «ماتریالیستی» اند که آلتوسر، از مدت‌ها پیش، چنان شیفتهٔ آن‌هاست که سال‌ها صحبت بر سر این بود که وی کتابی دربارهٔ اسپینوزا خواهد داشت، کتابی که هرگز هم نوشته نشد.^۵

واقع امر این است که به رغم نزدیکی اضطراب‌انگیز شورش مردمی در ماه مه - ژوئن ۱۹۶۸ در فرانسه با پیش‌بینی‌های آلتوسر در سالن سخنرانی سوربن در ۲۴ فوریهٔ همان سال، فلسفهٔ مارکسیستی وعده داده

1. Oiseau de Minerve

۲. Louis Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Paris, Maspéro, 1972, P. 24.

۳. با این‌همه باید گفت که بیست صفحه‌ای مطلب با عنوان «دربارهٔ اسپینوزا» از آلتوسر در دست داریم:

Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, P. 65-83.

شده توسط وی سرانجام «قدی علم نمی‌کند». از هزاران دلیلی که برای این شکست می‌توان ارائه داد، دو دلیل را که برای توجیه آن کفایت می‌کند می‌توان به شرح زیر عنوان کرد.

دلیل نخست این است که آلتوسر عملاً در شرایطی قرار دارد که پیشرفت آزادانه در آن ناممکن است. آلتوسر، به جای دنبال کردن برنامهٔ پژوهشی خود با استقلال کامل ذهنی، که ممکن است با اشتباهاتی نیز همراه باشد، این تکلیف اخلاقی را برای خود در قبال حزبی که وی عضو آن است احساس می‌کند که هیچ چیزی نگوید که صد در صد به آن یقین نداشته باشد. از آنجا که هر یک از اظهارات وی بازتاب‌های سیاسی دارند، یعنی ممکن است به سود یا زیان این یا آن منظور سیاسی تمام شود، آلتوسر وقت بسیاری را برای بیان، یا دنبال کردن یا گاه انکار آن‌ها صرف می‌کند. چنین است که وی، از ۱۹۶۷ به بعد، در پیشگفتارش بر چاپ ایتالیایی کتاب *قرائت سرمایه*، اذعان کرد که، به عقیدهٔ او، این اثر از نوعی اشتباه «نظریه‌پردازانه» الهام می‌گیرد.

این کتاب، در واقع، بنای کارش بر تقابلی میان «علم» (مارکسیستی) و «ایدئولوژی» (بورژوازی) نهاده است که تقابلی زیادی کلی‌نگر و ساده‌انگار است. در این کتاب، رسالت فلسفه چنین عنوان شده که فلسفه بیانگر نظریهٔ چنین تقابلی است، به عبارت دیگر، فلسفه همانا نظریهٔ علم، یا، چنان‌که گاه آلتوسر می‌گوید، «نظریهٔ پراتیک‌های نظری» است. این‌گونه تلقی‌ها ما را به یاد تلقی‌های پوزیتیویسم منطقی - که در واقع هم با واسطهٔ کاوایس از همان‌جا سرچشمه گرفته‌اند - می‌اندازد. این‌گونه تلقی‌ها بر ساحت سیاسی ویژهٔ کار فلسفی سرپوشی می‌گذارند که حقیقت آن را از نظرها پنهان می‌کند. آلتوسر، به محض این‌که به چنین چیزی پی می‌برد، شروع می‌کند به اصلاح نظر خود و بیان دوبارهٔ آن، کاری که زمان بسیار می‌برد. در سه متن «برنامه‌دار» از آلتوسر، کوشش وی متوجه این موضع

است که فلسفه را به عنوان «نبرد طبقات در عرصه نظری»^۱ دوباره تعریف کند، و با پذیرش این خاصیت عجیب برای فلسفه آن را تولیدکننده آثاری بداند که به گفته ویتگنشتاین - موضوع خاصی ندارند، این سه متن عبارت‌اند از: پاسخ به جان لوئیس^۱ و عناصر انتقاد از خود (۱۹۷۲) که دنبال آن به «دفاع آمین»^۲ (۱۹۷۵) می‌رسیم که آخرین نوشته منتشر شده در زنده بود آلتوسر است.

دلیل دوم ناتمام بودن طرح نخستین آلتوسر دلیلی مستقیماً تاریخی است. شورش فرانسه در ماه‌های مه - ژوئن ۱۹۶۸ تحت رهبری حزب کمونیست فرانسه صورت نگرفت - این شورش خارج از حزب پیش آمد و علیه حزب به راه افتاد. این شورش که جنبش گسترده‌ای از خشم جمعی با شرکت پنج میلیون تن اعتصابی بود، ابتدا زیر رهبری عناصری از جناح چپ حزب کمونیست فرانسه قرار داشت که می‌خواستند با حزب مبارزه کنند، این‌ها، اساساً، گروه‌هایی مائوئیست، تروتسکیست و آنارشویست بودند. شکست‌شان، که آثارش از همان ماه مه هویدا بود، باعث خشنودی حزب کمونیست فرانسه شد که در سال‌های بعد نوعی استراتژی نزدیکی با حزب سوسیالیست فرانسه را در پیش گرفت، استراتژی‌ای که در ۱۹۸۱ با پیروزی «چپ متحد» در انتخابات ریاست جمهوری ثمره‌اش را به بار آورد.

تمامی این دوره از نظر آلتوسر دوره‌ای بسیار سخت بود. او که کمونیستی «نه‌چندان» سخت‌کیش ولی به هر حال کمونیست بود، در ۱۹۶۸ در مقامی نبود که بتواند مدعای «طرفداران چین» را آشکارا مورد تأیید قرار دهد، حتی اگر این گروه - که برخی از شاگردان وی نیز در میان

^۱ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, P. 11.

1. Éléments d'autocritique

۲. Soutenance d'Amiens، متن مذکور در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

Louis Althusser, *Positions*, Paris, Éd. Sociales, 1976.

آنان دیده می‌شدند - مورد علاقه وی می‌بودند. از این گذشته، از همان فردای نخستین «شب سنگربندی»، در ماه مه، آلتوسر دچار افسردگی شد و هفته‌های بعد را در بیمارستان روانی بستری بود. فروکش آرمان‌های انقلابی، در طول سال‌های دهه هفتاد، عاملی شد که رؤیای امکان تجدید حیاتی در فلسفه مارکسیستی را به کلی بر باد داد. البته، حزب کمونیست فرانسه نیز به هیچ‌وجه خواستار چنین تجدیدحیاتی نبود. آلتوسر با آن‌که به این موضع وقوف داشت اما نمی‌توانست به کناره‌گیری از حزب تن در دهد چون ترجیح می‌داد در حزب بماند و از داخل حزب انتقاد کند. در نامه‌ای که وی، به تاریخ ۱۶ ژانویه ۱۹۷۸، به دوستی گرجستانی نوشته است خستگی وی از این اوضاع به خوبی پیداست: وی از این‌که هیچ کار دیگری جز «توجیه کوچک کاملاً فرانسوی مآب» در زمینه تحقق ادعای مارکسیسم به عنوان علم انجام نداده است خودش را سرزنش می‌کند^۳، و حتی تردید دارد که در همان کار کوچک نیز موفقیتی داشته باشد. مقالاتی که وی، در آوریل همان سال، با عنوان «چیزی که دیگر باید به آن در حزب کمونیست فرانسه پایان داد»^۴ در روزنامه لوموند منتشر می‌کند، چند روزی باعث آوازه‌ای برای وی می‌شوند. اما حزب کمونیست به این مسائل می‌خندد: این حزب، به دستور مسکو، روزگاری است که به هر گونه طرح انقلابی پشت کرده است. آلتوسر، مانند بسیاری از فعالان حزبی، یک احساس بیشتر نمی‌تواند داشته باشد: احساس این‌که به وی خیانت شده است. تأثیر این احساس بر وی این می‌شود که او اندکی بیشتر در افسردگی فرو رود. دو سال بعد از آن هم که دیگر درام واقعی فرامی‌رسد.

^۳ نامه‌ای است به مراب مامارداشویلی (Merab Mamardachvili) که در اثر زیر چاپ، شد:

L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 527.

^۴ این مقالات با همان عنوان توسط انتشارات ماسپرو در ۱۹۷۸ تجدید چاپ شده.

آلتوسر، از ماه ژوئیه ۱۹۸۲، در بیمارستان یا در منزل، دوباره شروع به نوشتن می‌کند. نوشته‌هایی که گویی صدایی از آن سوی گور در آن‌ها طنین‌افکن است، و فقط پاره‌هایی چند از آن‌ها منتشر شده: یکی از آن‌ها نوشته‌ی عجیبی است که به بررسی «ماتریالیسم دیدار» اختصاص دارد، و در آن، فیلسوف، با الهام گرفتن از دوست‌اش، ژاک دریدا، می‌کوشد مفهوم کلاسیک ماتریالیسم را چنان و اساسی کند که بتوان مفهوم هایدگری «نیستی» را، به عنوان «تهیود» ازلی، بدان پیوند داد^{*}، یا یک جستار طولانی در زندگینامه خود نوشت خوش (که به سال ۱۹۸۵ نوشته شده)، به نام آینده مدت‌ها به درازا می‌کشد، که با وجود احساس خودشیفتگی نهفته در آن، پرتوهایی روشنگر بر جنبه‌هایی از شخصیت دستخوش عذاب نویسنده‌اش می‌آفکند.[☆]

شکی نیست که نوشته‌های چاپ نشده دیگری هم وجود دارند که انتشار آن‌ها روزی بر غنای تصویری که ما از آثار این فیلسوف داریم خواهند افزود. آیا این نوشته‌ها موفق خواهند شد جایگاه مهمی را که آلتوسر صباحی چند بدان دست یافت و اکنون به نظر می‌رسد که از دست داده است به وی بازگردانند؟ هیچ معلوم نیست. با این همه، اگرچه با پایان یافتن جنگ سرد بازخواندن نوشته‌های آلتوسر بی‌آنکه خواننده احساس کند که این نوشته‌ها به نحو عجیبی «تاریخ خورده‌اند»، دشوار است، باید گفت که نوشته‌های مذکور در هر حال برخاسته از پرسشی دوگانه‌اند که همچنان برای ما مطرح است، چنان‌که برای مؤلف آن‌ها مطرح بود.

امید به انقلاب، یا، اگر بهتر است، بگویم امید به دگرگونی جامعه و افتادن آن در مسیری عادلانه‌تر - آمیدی که کمونیسم در قرن بیستم ترسیم‌گر چهره تاریخی اصلی آن بود - آیا برای همیشه از دست رفته

* این متن در اثر زیر تجدیدچاپ شده:

L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, op. cit., P. 539-576.

☆ L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992.

است؟ و اگر چنین نیست، چه راهی باید امروزه در پیش گرفت تا بتوان فلسفه‌ای را که اندیشه مارکس مبشر آن بود ولی ارائه‌اش نداد، فلسفه‌ای که از حدود یک قرن پیش تاکنون هنوز نتوانسته است قد علم کند، از آن اندیشه بیرون کشید؟

آلتوسر، در مقابل پرسش نخست، هرگز رضایت نداده است که پاسخی مثبت بدهد. با این همه وی، در باب توانایی «پرولتاریا» - البته اگر چنین اصطلاحی هنوز معنایی داشته باشد - به تغییر، صلح‌آمیز یا غیر آن، و دگرگون کردن جوامع صنعتی در عصر تکنوکراسی دچار توهم نبود. او، ضمن اعتقاد صمیمانه‌ای که به ضرورت (اخلاقی، اگر نه تاریخی) یک چنین دگرگونی داشت، مثل مارکوزه، قادر نبود بداند کدام گروه اجتماعی است که می‌تواند عامل چنین تغییری باشد. و تردیدهای سیاسی وی، که هنوز هم تردیدهای ما را تشکل می‌دهند، از همین جا برمی‌خاست.

و منشأ تمایل وی بر بنیادگذاری فلسفه‌ای تازه بر پایه دوباره‌خوانی مارکس، گیرم نوعی از دوباره‌خوانی که در پرتو کلیه آموزه‌هایی صورت گیرد که تاریخ و گسترش علوم اجتماعی از حدود یک قرن پیش تاکنون به ما می‌آموزند، از همین جا بود. آلتوسر اعتقاد داشت که در نوشته‌های مارکس هنوز چیزهایی تازه وجود دارد. او البته می‌دانست که مارکسیسم - یا مقوله معینی از آن - مرده است. ولی تردیدی نداشت که اندیشه مارکس، از نظر کسی که استعداد کشف رمز آن را داشته باشد، هنوز زنده خواهد بود. و تردیدی نیست که، در این مورد به خصوص، او به کلی دچار اشتباه نبود.

مطلبی که باقی می‌ماند این است که تعیین کنیم، در این آخرین سال‌های قرن بیستم، دوباره‌خوانی مارکس چگونه باید صورت گیرد؟ آثار آلتوسر، از نظر این وظیفه طولانی و زمان‌بر - که کسانی دیگر، چون

کورنلیوس کاستوریادیس^{۳۰}، یا ژاک دریدا، نیز برای انجام دادن آن دامن همت به کمر زده‌اند. البته کوره‌راه‌هایی را پیش پای ما می‌گشایند که، اگرچه یگانه راه‌های موجود نیستند، ولی تا مدت‌ها فایده خود را خواهند داشت. اگر به همین یک دلیل هم که شده، گفتن این‌که آثار آلتوسر از هم‌اکنون دیگر منسوخ‌اند، در حالی‌که همین آثار، با آثار کسانی چون مازکوزه و سارتر، احتمالاً از شمار آثاری خواهند بود که لازم است در باب «شکست» شان به تفکر بنشینیم، تفکری که برای بازسازی نظریه سیاسی متناسب با زمانه ما ضرورت دارد، از زمره دعاوی مبتنی بر استنباط‌های شخصی خواهد بود. بازسازی نظریه سیاسی متناسب با زمان ما چنان‌که فیلسوف فرانسوی، مانوئل دودیه گز^{۳۱} پیشنهاد می‌کند عبارت خواهد بود از جدا کردن سیاست از مقولات مذهبی و سرانجام از هر گوه اندیشه «بت پرستانه» دست کشیدن.^{۳۲}

عقل در معرض سؤال

۱. «استروکتور» در مقابل «سوژه»

اروپای سال‌های دهه پنجاه، که میان آوشویتس و هیروشیما، میان خاطره ناممکن شوآه و دهشت تحمل‌ناپذیر قیامت هسته‌ای، چهار شقه شده بود، و، بر اثر جنگ سرد به دو پاره تقسیم گردیده و در برابر پیشنهاد تکنوکرات‌ها و سیاستمداران دایر بر ساختن «اروپای واحد» سرشار از شک و تردید بود، سرانجام باور به آینده خود را از دست داد.

بنابراین، به هیچ‌وجه تعجب‌آور نیست اگر ببینیم که در چنین شرایطی بالاترین درجه آشفته‌گی بر محافل روشنفکری این اروپا حاکم است. چنان‌که دیدیم، واکنش برخی از این روشنفکران در برابر این وضع این بود که با هواداری نظری و عملی از الگوی آمریکایی، یا الگوی مارکسیستی یا از نوعی «راه سوم» نام‌حتمل، به «تعهد» روی بیاورند. ولی دیگرانی هستند که به این شور و شوق ایدئولوژیکی چندان روی خوشی نشان نمی‌دهند. در نزد هنرمندان و نویسندگان، بدبینی است

^{۳۰} Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, et *Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

1. Manuel de Diéguez

^{۳۱} Manuel de Diéguez, *Le Combat de la raison*, Paris, Albin Michel, 1989, P. 273-279.

که بیداد می‌کند. در تئاتر، دوره دورهٔ امر پوچ و گزافه است (یونسکو^۱، آدامف^۲)، و در سینما روزگار پیروزی امکان‌ناپذیری ارتباط را می‌بینیم که زمینه الهام پرده‌های نقاشی دوبوفه^۳، رمان‌های بکت، گزیده‌گویی‌های چیروران^۴ (رسالهٔ تلاشی^۵، ۱۹۴۹؛ قیاس‌های تلخکامی^۶، ۱۹۵۲) را تشکیل می‌دهد. این نو میدی، در قالب این شکل‌های افراطی، ممکن است به خودکشی بینجامد. در عمل نیز می‌بینیم که از پل سلان^۷ تا پریمو لوی^۸، از نیکولا دوشتال^۹ تا مارک روتکو^{۱۰}، از لوسین سباگ^{۱۱} تا نیکوس پولانتزاس^{۱۲}، تعداد مهمی از آفرینشگران و ستفکران، در دهه‌های پس از ۱۹۴۵، همین راه را برمی‌گزینند و به زندگی خود پایان می‌دهند.

تعداد کسانی که بر اثر دست و دل سردشدگی و احساس ملال تصمیم می‌گیرند از سیاست کناره بجویند از این نیز بیشتر است. این روشنفکران که به ناتوانی خویش در تأثیرگذاری بر جهان اعتقاد پیدا کرده و از خوش‌باوری خارج شده‌اند، ترجیح می‌دهند که به نگرش جهان با چشم‌مانی ناظر از دور سرگرم باشند و به این نتیجه رسیده‌اند که رسالت‌شان تغییر دادن جهان نیست بلکه، حداکثر، کوشش برای درک جهان است. در بین این دستهٔ اخیر در فردای جنگ سرد، دو جنبش را می‌بینیم که شکل می‌گیرد. هدف جنبش نخست این است که معنای از دست رفتهٔ فرهنگ مدرن را، از راه «تأویل^{۱۳}»، باز بیابد؛ جنبش دوم می‌خواهد با تحلیل «ساخت»های فرایندهای رمزگونه، طرز کار آن‌ها را روشن کند. «تأویل‌گرایی» فلسفی و «ساخت‌گرایی» علمی، بدین سان، در آستانهٔ نیمهٔ دوم قرن بیستم، به دو شیوهٔ رقیب در پاسخ‌گویی به «بحران»

1. Ionesco
2. Adamov
3. Dubuffet
4. Emil Cioran
5. *Précis de décomposition*
6. *Syllogismes de l'amertume*
7. Paul Celan
8. Primo Levi
9. Nicolas de Staël
10. Mark Rothko
11. Lucien Sebag
12. Niko Poulantzas
13. herméneutique

اروپا، به «عسرت» معنوی آن و نیز به «زوال» روزافزون استقلال سیاسی آن، تبدیل می‌شوند.

اصطلاح «هرمنوتیک» (برگرفته از واژهٔ یونانی hermeneia به معنای تفسیر)، به روش تفسیر انتقادی متون توراتی اطلاق می‌شود که سابقهٔ آن به قرن هیجدهم برمی‌گردد، و به‌خصوص، در آلمان، آثار فیلسوف و الاهیات‌دان پروتستان فریدریش شلاپرماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) از نمونه‌های بارز آن است. ولی، دست‌کم از زمان دیلتای به بعد، همه می‌دانند که «ادراک» درونی یا تفسیر، در مقابل «تبیین» بیرونی، در بسیاری از حوزه‌های دیگر نیز، از جمله در حوزهٔ «علوم انسانی» یا علوم اجتماعی، فعالیتی رایج است.

با هانس-گئورگ گادامر - که پس از مدت کوتاهی ریاست بر دانشگاه لایپزیک در فردای پس از جنگ، بقیهٔ عمر دانشگاهی‌اش را در هایدلبرگ می‌گذراند و در همان‌جا، در ۱۹۶۸، بازنشسته می‌شود - اصطلاح «هرمنوتیک» ساحت گسترده‌تری پیدا می‌کند: از آن پس، مقصود از این اصطلاح نوعی کوشش برای «کشف رمز» در هر زمینهٔ علمی، و فراتر از آن، در هر گونه تولید فرهنگی است که همچون مجموعه‌ای از «نشانه‌ها» در نظر گرفته شود. و چنین کوششی از آن‌رو ضروری‌تر می‌نماید که اگرچه «بحران» عقل از سال‌های دههٔ بیست آغاز شده، اما فاجعهٔ جنگ دوم، که نشانه‌ای اعلا از «به مقصد نرسیدن» مدرنیته بود، چنان وضعیتی ایجاد کرده که «معنا»ی بالاترین تولیدهای فرهنگی ما به نظر می‌رسد که امروزه از دست رفته، یا دست‌کم توسط بشریت اروپایی به فراموشی سپرده شده است. و وضعی فراهم آمده که دیگر مسئله فقط، مثل مورد کانت، بر سر شرایط امکان شناسایی عینی

1. Friedrich Schleiermacher

نیست، بلکه خود موضوع «ادراک» است که اکنون می‌بایست فهمیده شود.

بنابراین، از آن خود کردن و یا دقیق‌تر بگوییم، «دوباره به خاطر سپردن» - معناست که اکنون از نظر گادامر به کار خاص فلسفه تبدیل می‌شود. این طرح، که به صورت نقطه چین در رساله دکترای گادامر نهفته بود، رساله‌ای که با عنوان اخلاق دیالکتیکی افلاطون^۱ (۱۹۳۱)، زیر نظر و تأثیر استادش هایدگر نوشته شده و اساس آن بر مبنای قرائت دوباره‌ای از رساله فیلب^۲ بر توضیح معنای اخلاقی گفت‌وگوی افلاطونی نهاده بود، از سال ۱۹۴۵ به بعد محور اصلی کار وی را تشکیل می‌دهد، و در سال ۱۹۶۰، به انتشار کتاب حقیقت و روش می‌انجامد. این اثر به یادماندنی، که به مرجع عمده جریان «تأولی» تبدیل شده، می‌کوشد تا با به قاعده درآوردن داعیه‌های روش‌شناختی این جریان همین داعیه‌ها را در سه زمینه اساسی به کار بندد: زمینه‌های هنر، تاریخ و زبان به‌طور کلی.

اثر هنری، برخلاف آنچه در نظر کانت می‌نمود، از نظر گادامر «صورت» محضی که به قضاوت ذوق عرضه شده باشد نیست. این اثر، اگر ما بتوانیم به معنای هستی‌شناختی‌اش پی ببریم، ما را به آزمون «محتوایی از حقیقت» فرامی‌خواند که به حد درک نیات مؤلف آن فروکاسته نمی‌شود، و غنای عینی‌اش از غنای عینی‌شناسایی علمی کمتر نیست. تاریخ نیز، به همچنین؛ تاریخ محلی است که انتقال سنن سازنده یک «فرهنگ» در آن صورت می‌گیرد، فرهنگی که سهمی از حقیقت را در خودش نهفته دارد؛ و همین دلیل بر آن است که باید تاریخ را از نسبت‌گرایی تاریخ‌گرایانه‌اش جدا کنیم. این تحلیل دوگانه، گام‌به‌گام، گادامر را به جایی می‌رساند که به نقش بنیادی زبان در هر گونه فعالیت بشری پی ببرد. ادراک، یعنی بر سر معنایی که به برخی از نشانه‌ها

داده شده است توافق کردن. در این چشم‌انداز، وظیفه تأویل فلسفی چیزی جز تسهیل کردن ادراک متقابل اذهان بشری^۱ و ارتباط با هم نیست که در ضمن می‌کوشد زبان ما را از حالت «فنی» فروکاسته‌ای که صورت‌گرایی علم مدرن می‌خواهد بر زبان‌های طبیعی مان تحمیل کند رها سازد.

شکی نیست که مسئله این‌که تحقق چنین وظیفه‌ای باید در پرتو راه‌نمایی چه اصولی و بر چه زمینیه‌ای - اعم از متافیزیکی یا الاهیات‌شناختی - صورت‌گیرد از سوی گادامر به حد کافی توضیح داده نشده است. ولی، با وجود آن‌که حقیقت و روش، از این نظر، بارزترین نوع - و آخرین آن - از تولیدات ایده‌آلیسم آلمانی و، به یقین، یگانه کتاب بزرگ «هایدگری» است که پس از جنگ در آلمان منتشر شده است، باید گفت که نتیجه‌گیری‌هایی که گادامر به آن‌ها رسیده، سرانجام، از نتیجه‌گیری‌های هایدگر بسیار دور هستند. اهمیتی که این اندیشه به زبان می‌دهد بیشتر آن را به ویتگنشتاین نزدیک می‌سازد. در عمل نیز، گادامر نخستین فیلسوف آلمانی است که کوشیده است میان فنومنولوژی «قاره‌ای» و فلسفه «تحلیلی» پل‌های ارتباطی برقرار کند. همین جنبه اصیل از مثنی فلسفی گادامر است که - همراه با کیفیت شهودهای زیباشناسانه‌اش، و ایمانی که از خصوصیات وی در فضایل گفت‌وگوست و خوش‌بینی‌ای که در بُن‌لایه‌های طلب افلاطونی او در جست‌وجوی «معنا» نهفته است - وسعت تأثیر وی را، نه تنها در آلمان بلکه در ایتالیا و فرانسه، به‌ویژه بر آثار جیانی واتیمو (شعر و هستی‌شناسی^۲، ۱۹۶۷؛ ماجراهای تفاوت^۳، ۱۹۸۰) و پل ریکور، توجیه می‌کند.

پل ریکور در ۱۹۱۳ به دنیا آمده. او - پس از موفقیت در امتحان استادی فلسفه، شرکت در جنگ و اسارت در آلمان - بخش اصلی کار

1. compréhension intersubjective 2. Poésie et Ontologie
3. Les aventures de la différence

1. L'Éthique dialectique de Platon 2. Philèbe

حرفه‌ای‌اش را در آموزش عالی، ابتدا در سوربن، سپس، از ۱۹۶۵ به بعد، در دانشگاه ناتر گذرانده است. ریکور که هومانیستی با شناخت‌های گسترده، خواننده‌ای علاقه‌مند به آثار ادبی و نیز به همان اندازه به آثار علوم اجتماعی، مسافری علاقه‌مند به گشت و گذار و گشوده به فرهنگ انگلیسی-آمریکایی و نیز به همان نسبت به سنت ژرمانی است، ابتدا به جریان اگزیستانسیالیسم مسیحی - که نماینده آن در فرانسه، از همان آغاز دهه سی گابریل مارسل (۱۸۸۹-۱۹۷۳) بود - و پرسونالیسم یا شخص‌گرایی امانوئل مونیه می‌پیوندد. ریکور در نزد مارسل الگویی از تفکر فلسفی را کشف می‌کند که می‌تواند جایگاهی مرکزی برای مسئله مذهب قائل باشد بی آنکه از دقت و صلابت مفهومی چشم‌پوشد. آشنایی وی با فنومنولوژی، به‌ویژه با هوسرل، از همان دوره پیش از جنگ، نیز کاری است که در پرتو تأثیر مارسل صورت می‌گیرد؛ ریکور در این آشنایی کتابی از هوسرل با عنوان *فکرت‌های راهنما...* ترجمه می‌کند، و توجه‌اش به یاسپرس با انتشار نخستین کتاب ریکور درباره او با عنوان *کارل یاسپرس و فلسفه اگزیستانس*^۱، با همکاری میکال دوفرن^۲، نمودار می‌شود.

سپس، ریکور برای آن‌که به نگرانی‌های خویش به عنوان یک فرد مؤمن که دائم به مسئله خطا می‌اندیشد پاسخ‌های شایسته روش نمودشناسانه بدهد - روشی که به خاطر اندیشناکی‌اش نسبت به موضوع بازگشت به «خود چیزها» و وفادار ماندن به آن‌ها، به نظر وی تنها روش باصلابت تفکر است - نگارش *فلسفه اراده*^۳ را که جلد نخست آن (ارادی و ناارادی)^۴ در ۱۹۵۰ و جلد‌های بعدی‌اش (انسان خطا پذیر^۵)، و سمبولیک

1. Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence 2. Mikel Dufrenne
3. Philosophie de la volonté 4. Le Volontaire et l'Involontaire
5. L'Homme faillible

شر^۱، (۱۹۶۰) بعدها همه در یک کتاب با عنوان *یگانه‌ای، متناهی و گناه‌کاری*^۲، منتشر می‌شوند، آغاز می‌کند. در طول این سه اثر، مسائل کلاسیکی که مبنای کار ریکور را تشکیل می‌دادند - تمایل به شر چگونه ممکن است؟ بدسگالی چیست؟ عمل نازاری چه معنایی دارد؟ - وی را به جایی می‌کشاند که در پس پشت قشر سطحی خود آگاهی، به اعماق ناخودآگاه فردی و نیز به همان اندازه به اعماق عالم رمزی که مذاهب بزرگ می‌کوشند مشکل شر را در آن بیان کنند، پی‌ببرد و در آن‌ها به اکتشاف پردازد. چنین است که وی همزمان به روان‌کاوی و تأویل روی می‌آورد. ریکور از هر دوی این زمینه‌ها این فکر را می‌گیرد و به کار می‌بندد که واقعیت بشری قبل از هر چیز از «نشانه»‌هایی ساخته شده که کشف رمز آن‌ها، علی‌الاصول، تمامی ناپذیر است؛ ریکور همین شهود را در کارهای بعدی‌اش: *درباره تفسیر. جستاری درباره فروید*^۳ (۱۹۶۵) و *تعارض تفسیرها. جستاری در تأویل*^۴ (۱۹۶۹) بسط می‌دهد.

همین آثار، از خلال پرداختن به موضوع رمز و رمزگرایی، دیگر در قلمروی که به مشکل زبان برمی‌گردد وارد می‌شوند. با این‌همه، فشار حاصل از سرخوردگی سیاسی سبب شد که ریکور، با درخواست بازنشستگی پیش‌رس، تا حدودی از فرانسه جدا شده به آمریکا مهاجرت کند؛ منظور از سرخوردگی سیاسی، شکست تلاشی بود که ریکور برای نوسازی دانشگاه در فرانسه شروع کرد و با ناآرامی و اعتصاب‌های دانشجویی ۱۹۶۸-۱۹۶۹ به سرانجامی که مطلوب او بود نرسید؛ ریکور در آمریکا به‌طور منظم در دانشگاه شیکاگو به تدریس پرداخت و فرصتی یافت که به علوم زبان‌شناختی از نزدیک علاقه‌مند شود. ریکور با توفیق در این کارها در سال ۱۹۷۰ به مقامی دست یافت که

1. La Symbolique du mal 2. Finitude et culpabilité
3. De L'interprétation. Essai sur Freud
4. Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique

می‌توان گفت وی، همراه با گادامر، از نخستین متفکران «قاره‌ای» بود که باب گفت‌وگویی را با فلسفه «تحلیلی» گشود. همین کوشش‌ها در ضمن به نگارش دو کتاب مهم انجامید: استعاره زنده^۱ (۱۹۷۵)، و زمان و روایت^۲ (سه جلد، ۱۹۸۳-۱۹۸۵).

اگر نخستین این دو اثر موضوع استعاره را از زاویه آفرینش معانی و غنای حاصل از آن برای متن ادبی برمی‌رسد، در زمان و روایت، در عوض، تحلیل از حد تحلیل زبان‌شناختی فراتر می‌رود، زیرا، در ورای تفکری که در باب خط یا نوشتار گذشته در آن جریان دارد، آنچه در این کتاب مطرح است همانا شناسایی تاریخی، جایگاه و دستاورد آن در قلمرو حقیقت است. تردیدی نیست که اثر تاریخی همیشه از مقوله «روایت» است، حتی اگر مؤلف آن، با پیروی از روایات مکتب سالنامه (Annales) ها، بر آن باشد که تاریخ رویدادی را از هم بشکافد و جای آن را به «دوام طولانی» بدهد؛ ولی این روایت به شکل توصیفی روایت‌های دیگر نیست. مورخ، ورای «حادثه‌سازی» خاصی که به منظور زنده کردن دوباره گذشته در ذهن ما بدان متوسل می‌شود، هدف‌اش سخن گفتن از واقع مربوط به خود ما است. گذشته، در واقع، در حدی که ما به آن تعلق داریم به ما تعلق دارد، گذشته‌ای است که عمل اکنون ما در آن در قالب پیوستگی نوعی حافظه قرار می‌گیرد. خلاصه در حدی که، از نظر افراد، همچنان که از نظر اقوام، هویت امر داده شده‌ای نیست بلکه ساختمانی نامتناهی است که زمان یگانه میانجی یا رسانه ممکن آن است.

سرانجام این‌که، در خود همچون دیگری^۳ (۱۹۹۰)، تحلیل -معناشناختی و پراگماتیک- مفهوم کلی «سوژه» و طرح نخستین نوع هستی‌شناسی «شخص» به هم می‌پیوندند تا هر دو در خدمت نوعی «اتیک» قرار گیرند که بیان و قاعده‌بندی آن از نظر ریکور از الزام‌های عقل

1. La Métaphore vive 2. Temps et Récit
3. Soi-même comme un autre

عملی است که فیلسوف باید در ارضای آن بکوشد بدون آن‌که در این بیان از استقلال خویش در برابر ایمان خودش، در برابر دستگاه‌های الاهیاتی و ایدئولوژی‌های سیاسی بگذرد.

ولی، اگرچه از نظر ریکور، همچنان‌که از نظر هواداران تأویل به‌طور کلی، معنای جهان یا معنای زندگانی، بدون تردید در وراسوی نشانه‌هایی که بیانگر آن هستند قرار دارد، از نظر پیروان استروکتورالیسم چنین باوری درست همان است که باید رد کرده شود: زیرا، از نظر این گروه، «مدلول»^۱ هرگز چیزی جز «معلول»^۲ ساده «دال»^۳ نخواهد بود و «سوژه»، هم معلول ساده ساخت^۴ های نامرئی -زبان‌شناختی، ناخودآگاه- یا اجتماعی است که ایجادکننده سوژه‌اند بدون آن‌که خود او بداند.

استروکتورالیسم از نوعی انقلاب معرفتی که، در آغاز قرن بیستم، توسط زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دوسوسور، انجام گرفت سرچشمه می‌گیرد. سوسور، با فاصله گرفتن از فیلولوژی کلاسیک، که بیشتر نگران تحول تاریخی زبان‌ها بود تا سازمان درونی آن‌ها، بر آن شد که پایه‌های نوعی علم حقیقی زبان را بی‌افکند. در قلب این علم تازه، فکرتی دیده می‌شد که آینده‌ای پر بار را وعده می‌داد: زبان مجموعه‌ای آزمونی از واژه‌ها نیست بلکه دستگاهی از نشانه‌هایی است که بنا به قواعدی ویژه با هم پیوند دارند. زبان کلیتی خودفرمان را تشکیل می‌دهد که جز تابع خودش نیست و از ساخت ویژه خویش برخوردار است. بنابراین، کار خاص زبان‌شناس از این پس باید تحلیل همین ساخت ویژه زبانی باشد. کتاب دوره زبان‌شناسی عمومی^۵ سوسور (۱۹۱۶)، که سه سال پس از

1. signifié 2. effet 3. signifiant

4. structure. به فرق استروکتور در معنای «ساخت» با استروکتور در معنای «ساختار» که در همین عبارات متن کاملاً واضح است توجه فرمایید. ساختار نمی‌تواند نامرئی از ناخودآگاه باشد -م.

5. Cours de linguistique générale

مرگ او توسط دو تن از شاگردان قدیمی‌اش منتشر شد، بدینسان، از دیدی واپس‌نگرانه، در حکم یکی از آثار بنیادگذار پژوهش در علوم اجتماعی است. اما، در همان لحظه انتشارش، هنوز از چنین موقعیتی برخوردار نیست و چندان توجهی به آن نمی‌شود. مگر در نزد گروهی کوچک از نویسندگان و زبان‌شناسان روسی که، در حوالی ۱۹۱۷، به پدیده‌های زبان توجه می‌کنند و رؤیای تدوین نظریه‌ای جدید درباره ادبیات را، در طوفان برخاسته از انقلاب، در سر می‌پرورانند. از بین این نظریه‌پردازان جدید، چهره‌ای استثنایی برمی‌خیزد که همان رومان یاکوبسون (۱۸۹۶-۱۹۸۲) باشد.

یاکوبسون، که در مسکو زاده شده، از سنین بسیار نوجوانی‌اش سهولتی استثنایی و شایان توجه در آموختن زبان‌ها از خودش نشان می‌دهد. در نوجوانی، شوق بسیاری به پیشاهنگان هنری زمان خودش ابراز می‌دارد. وی که دوست مالویچ نقاش و خلبانکوف و مایاکوفسکی شاعر شده، در مارس ۱۹۱۵، در تأسیس حلقه مسکو، که نتیجه تلاقی میان مکتب زبان‌شناسی روسی، به نمایندگی از پرنس نیکلا تروبتسکوآ (۱۸۹۰-۱۹۳۸) و نظریه‌های «فوتوریستی» یا آینده‌نگر است، مشارکت می‌جوید. سپس، چند ماهی پیش از انقلاب اکتبر، وی در پتروگراد انجمنی برای مطالعه زبان شاعرانه به راه می‌اندازد که اعضای آن - که خود را «صورت‌نگر» می‌نامند - بر آن‌اند تا ادبیات را به عنوان ساختمان محض زبان‌شناسانه مطالعه کنند و در شعر نوعی «زبان در زبان» می‌بینند که ذات این‌گونه ادبیات را تشکیل می‌دهد. صورت‌نگرایان روسی که به ریشه‌های اسلاوی خویش آگاه‌اند، در ضمن به فولکلور، و به ویژه به شعر عامیانه و

→ [دو ترجمه از این کتاب در دست است: فردینان دوسوسور، دوره زیاتشناسی عمومی،

ترجمه کورش صفوی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۸.

— ترجمه نازیلا خلخالی، نشر فرزاد روز، تهران، ۱۳۷۸.]

مردم آشنا، که تولید آن - که ریشه‌اش معمولاً شناخته نیست - گویی چیزی است که از نوعی اختراع لفظی خودانگیخته و ظریف مایه می‌گیرد نیز می‌اندیشند.

یاکوبسون، با ملاحظه این حقیقت که نظام لئینی هر چه می‌گذرد به این پژوهش‌های مبتکرانه ولی «گزیده‌پسند» وی کمتر توجه دارد، راهی چکسلواکی می‌شود (۱۹۲۰). در پراگ با کارناپ دوستی به هم می‌زند و کتاب دوره زبان‌شناسی سوسور را کشف می‌کند که اندیشه‌های نهفته در آن دنباله کارهای او را به کلی زیر و رو می‌کنند. وی، در عین حال، در وین به نیکلا تروبتسکوآ، که او نیز تبعیدی است، برمی‌خورد. با تبادل نظرهایی که وی با این دوست تازه به عمل می‌آورد، به زودی پایه‌های «فونولوژی» یا آواشناسی، که از شاخه‌های بنیادین زبان‌شناسی ساخت‌گراست، نهاده می‌شود. یاکوبسون ضمن مشارکت در ایجاد حلقه زبان‌شناختی پراگ (۱۹۲۶)، بنابراین به‌طور قطع از «صورت‌گرایی» به «استروکتورالیسم» یا ساخت‌گرایی روی می‌آورد.

از آن‌جا که رویدادهای سیاسی دوباره یاکوبسون را وادار به مهاجرت می‌کنند، وی سرانجام در ۱۹۴۱ به آمریکا می‌رود و در آن‌جا مستقر می‌شود. و عمر دانشگاهی وی نیز در همان‌جا پایان خواهد یافت. ولی، یاکوبسون، پیش از پیوستن به هاروارد و مؤسسه تکنولوژی ماساچوست در کمبریج - که وی در آن‌جا با چامسکی جوان همکار خواهد شد - چند سالی در نیویورک، در مدرسه آزاد مطالعات عالی، دانشگاه فرانسوی تأسیس شده در تبعید در زمستان ۱۹۴۱-۱۹۴۲، تدریس می‌کند. مدیر این مدرسه بر وی ناشناخته نیست: او یکی از هموطنان وی، فیلسوف روسی فرانسوی شده، یعنی آلکساندر کویره است. دیدار این دو با هم در نیویورک از نظر آینده جریان استروکتورالیسم رویدادی تعیین‌کننده خواهد بود.

آلکساندر کویره (۱۸۹۲-۱۹۶۴) در خانواده‌ای یهودی، از طبقه بورژوازی اهل تجارت و کسب و کار در تاگانروگ^۱ زاده شد. در سنین بسیار جوانی اش در جنبش انقلابی ۱۹۰۵ شرکت جست، به چنگ پلیس افتاد و تحصیلات متوسطه اش را در زندان به اتمام رساند؛ می‌گویند در همین سال‌های زندان بود که برای نخستین بار پژوهش‌های منطقی هوسرل را مطالعه کرد. پس از رهایی از زندان به آلمان رفت. از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۱، تعلیم هوسرل و هیلبرت را در گوتینگن دنبال کرد. درس ویژه‌ای که او از مطالعات خود در فنونولوژی آموخت انتقاد از پوزیتیویسم و نوعی اندیشناکی افلاطونی در ارج‌گذاری به عینیت تعقلی مفاهیم علمی یا فلسفی بود (چون، کویره، با وجود شیفتگی اش نسبت به «تقلیل ذات اندیشانه»^۲، با چرخش هوسرل به سمت ایده‌آلیسم ترانساندانتال مخالف بود).

کویره، پس از اقامتی در پاریس، که طی آن از پایان‌نامه‌ای با عنوان *فکرت خدا در فلسفه سنت آنسلم*^۳ (که در ۱۹۲۳ منتشر شد) دفاع کرد، گذارش به سوئیس افتاد و این مصادف بود با درگیری نخستین جنگ جهانی. کویره، ناگزیر، به مسکو برگشت تا در نبردهای جبهه روسیه، و نیز در انقلاب فوریه ۱۹۱۷ شرکت جوید. کویره که به آرمان سوسیالیسم معتقد بود اما از عقاید لنین طرفداری نمی‌کرد، سرانجام، در ۱۹۱۹ برای همیشه به فرانسه مهاجرت کرد. وی در این کشور، ضمن ادامه دادن به پژوهش‌های خویش درباره فلسفه مذهبی قرون وسطا، به نگارش جستاری با عنوان *فلسفه و مشکل ملی در روسیه در آغاز قرن نوزدهم*^۴ (۱۹۲۸) پرداخت که طی آن پیوندهایی را که، به عقیده او، میان ایده‌آلیسم آلمانی و عرفان نظری دوره رنسانس وجود دارد آشکار ساخت. سپس،

کویره، ضمن کار درباره فلسفه یاکوب بوهمه^۱ (۱۹۲۹)، پی برد که فلسفه نام‌برده را بدون مراجعه به اخترشناسی «جدید» که کوپرنیک^۲، تیم قرن پیش از بوهمه، تدوین کرده بود، نمی‌توان درک کرد.

از همین جاست که کویره به مطالعه تاریخ علوم روی می‌آورد و آن را از جهان باستان تا عصر کلاسیک بررسی می‌کند. وی در این راه از راهنمایی‌های مؤلف همانی و واقعیت^۳ (۱۹۰۸)، یعنی استاد خویش امیل میرسون (۱۸۵۹-۱۹۳۳)، متخصص فرانسوی فلسفه علوم^۴، که اصلاً لهستانی است، و نظریه شناخت وی هم با پوزیتیویسم فرق دارد هم با قراردادگرایی، و نیز از آثار دوهم و کاسیرر، یکی از نخستین کسانی که بر اهمیت اساساً فلسفی علاقه به تاریخ اندیشه‌ها تأکید کرده، استفاده می‌کند. هم‌زمان با این مطالعات، کویره به بخش پنجم (یا بخش مربوط به مطالعات مذهبی) مدرسه عملی مطالعات عالی می‌پیوندد و در ۱۹۳۲ مجله پژوهش‌های فلسفی را بنیاد می‌نهد، مجله‌ای که در شناساندن هایدگر در فرانسه سهم به‌سزایی خواهد داشت، و مقالات همه مؤلفان پیشاهنگ در محافل روشنفکری آن دوره پاریس را، از سارتر تا کلسوسسکی، شامل باتای^۵ و لاکان، منتشر می‌کند.

با انتشار دو کتاب از باشلار، *روح علمی جدید* (۱۹۳۴)، و *تشکیل روح علمی*^۶ (۱۹۳۸)، کویره به‌درستی این فکر اعتقاد پیدا می‌کند که پیشرفت علمی به شیوه خطی صورت نمی‌گیرد بلکه فرایندی است ناپیوسته، زیر تأثیر «برش»‌ها یا «گسست»‌هایی که اغلب هم بر اثر مطرح شدن تلقی‌های نظری تازه‌ای پیش می‌آید نه بر اثر مشاهده آموزشی امور واقع. این نظر باشلار، که توسط کویره در زمینه فیزیک و اخترشناسی به کار بسته شد، به نحوی استثنایی به نتیجه‌ای جالب می‌انجامد که در دو کتاب کویره به

1. *La Philosophie de Jacob Bohme* 2. Copernic
3. *Identité et Réalité* 4. *épistémologue* 5. Georges Bataille
6. *La Formation de l'esprit scientifique*

1. Taganrog 2. *réduction eidétique*
3. *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*
4. *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle.*

نام‌های مطالعات گالیله‌ای^۱ (۱۹۳۹) و از جهان بسته تا عالم نامتناهی^۲ (۱۹۷۵) به خوبی نشان داده شده است.

این کتاب‌ها، به نحوی قانع‌کننده نشان می‌دهند که ریاضیاتی شدن فیزیک که از گالیله آغاز شده، نه اصلاحی در جزئیات است، نه فقط قسمی نوآوری فنی. بلکه، برعکس، نوعی انقلاب فکری، یعنی نوعی دگرگونی در تصویر ما از جهان است که طی آن نوعی اعتقاد قرون وسطایی با کیهانی بسته و دارای سلسله‌مراتب، جای خود را به فکرت عالمی نامتناهی و همگن در سه جهت می‌دهد، یعنی خلاصه نوعی تغییر کلی در عادات اندیشگی اعم از علمی و فلسفی و مذهبی است. چنین تعبیری از پیشرفت شناسایی‌ها که ناپیوسته و آگاهانه ضد پوزیتیویستی است، به نوبه خود، چنان‌که خواهیم دید، تأثیری قاطع بر نخستین پژوهش‌های میشل فوکو و توماس کوهن خواهد گذاشت.

خود این آثار به تنهایی برای اثبات شایستگی‌های کویره و کارهای او کفایت می‌کنند. با این‌همه، نوشته‌های کویره به آن‌چه گفتیم ختم نمی‌شود: زیرا کویره در واقع فقط فیلسوف و مورخ نبود بلکه نوعی «انتقال ده» و وحشتناک بود؛ او، مانند پدر مرسن^۳ در قرن هفدهم، می‌توانست نوترین اندیشه‌ها را در پیرامون خود بپراکند و از همین راه نیروی‌شان را ده برابر کند. کویره نه تنها هایدگر را وارد فرانسه کرد بلکه، در آغاز سال‌های دهه سی، باعث ترجمه کارهای دوره جوانی هگل به زبان فرانسه شد، که این خود آغازی گردید برای تجدید مطالعات هگلی که پس از وی شاگرد او کوژو به این کار پرداخت. و باز همین کویره است که در طول تبعیدش در نیویورک به این فکر افتاد که زبان‌شناس روس، رومان یاکوبسون، را با مردم‌شناس فرانسوی، کلود لوی-استروس، مرتبط کند، کاری که بسیار مفید و بارآور بود.

1. *Études galiléennes* 2. *Du monde clos à l'univers infini*
3. *Père Mersenne*

لوی-استروس، که در ۱۹۰۸ زاده شده، از اساتید فلسفه است که پس از گذراندن پایان‌نامه‌ای با عنوان «اصول موضوعه فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک» (۱۹۲۷) و سپری کردن چند سالی در دبیری دبیرستان‌ها، این نیاز را در خود احساس کرد که از اروپا و فلسفه «در ظرف بسته‌اش» هر دو بگریزد. او با استفاده از کمک سلستن بوژله^۱ جامعه‌شناس (۱۸۷۰-۱۹۴۰)، که آن موقع مدیر دانشسرایعالی پاریس بود، راه رستگاری خود را در مردم‌شناسی یافت. لوی-استروس، که به دانشگاه برزیلی ساو پائولو^۲ پیوسته بود، در ۱۹۳۵ نخستین تحقیق محلی خود را در بین بومیان کادووئو^۳ و بورورو^۴، سپس در ۱۹۳۸، دومین مأموریت‌اش را، در همان برزیل، در بین بومیان نامبیکوارا^۵ و تویپیکاواهیپ^۶ انجام داد؛ شرح این مأموریت‌های علمی را لوی-استروس بعدها با آمیزه‌ای از طنز و احساس غربت در کتابی بسیار «ادبی» به نام *استوائیان فلکزده*^۷ (۱۹۵۵) منتشر می‌کند.

با فرارسیدن جنگ، ادامه طرح‌های لوی-استروس مختل می‌شود. او که به نیویورک پناهنده شده، در آن‌جا با کویره آشنا می‌شود و وی او را در ۱۹۴۲ به یاکوبسون معرفی می‌کند. همین یاکوبسون است که وجود و امکانات زبان‌شناسی ساختی را برای وی روشن می‌کند. و لوی-استروس یک‌باره پی می‌برد که مجموعه پدیده‌های اجتماعی‌ای که از سنخ پدیده‌ای رمزی‌اند نیز ممکن است به صورت دستگاه‌هایی از نشانه‌ها که ساخت ویژه خود را دارند مطالعه شوند، و از این‌جا به این فکر می‌افتد که روش کار سوسور را در زمینه‌ای غیر از زبان‌شناسی، یعنی زمینه‌ی مناسبات خویشاوندی در جوامع فاقد خط، به کار ببرد.

1. Céléstin Bouglé 2. Sao Paulo 3. Caduveo 4. Bororo

5. Nambikwara 6. Tupikawahib

7. *Tristes Tropiques*. «تروپیک» به منطقه حاره میان دو مدار رأس السرطان و رأس‌الجدی و ساکنان این منطقه اطلاق می‌شود. م.

از همین استنباط شهودی برجسته، زیر تأثیر یاکوبسون، است که پس از جنگ نتیجه نخستین کاربست روش ساختی در زمینه‌های مسائل اجتماعی در کتابی با عنوان ساخت‌های بنیادین خویشاندوی^۱ (۱۹۴۹) منتشر می‌شود؛ این کتاب، برای نخستین بار، مجموعه وسیعی از مشاهدات پراکنده آزمونی را تابع منطق روشن و دقیقی قرار می‌دهد و با ایسن کار انقلابی در زمینه انسان‌شناسی ایجاد می‌کند. کتاب لوی-استروس، در محافل انگلیسی و آمریکایی که سبک پژوهشی خاصی که آن‌قدرها «نظری» نیست در آن‌ها رواج دارد به دشواری مورد قبول قرار می‌گیرد، ولی به دنبال آن کارهای متعدد دیگری از سوی لوی-استروس منتشر می‌شوند: انسان‌شناسی ساختی^۲ (۱، ۱۹۵۸؛ II، ۱۹۷۳)، توتیمسم امروزی^۳ (۱۹۶۲)، اندیشه وحشی^۴ (۱۹۶۲)، که در کتاب اخیر هم مفهوم لوی-برول از «ذهنیت ماقبل منطقی» و هم تلقی سارتر از دیالکتیک هر دو رد شده است. و به‌ویژه چهار جلد از کتاب اسطوره شناخت (خام و پخته^۵؛ ۱۹۶۴؛ از عسل به خاکستر^۶؛ ۱۹۶۷؛ خاستگاه‌های آداب سفره^۷، ۱۹۶۸؛ انسان برهنه^۸، ۱۹۷۱). این اثر آخری می‌خواهد نشان دهد که مجموعه اسطوره‌های مذهبی بومیان آمریکا هیئت واحدی را تشکیل می‌دهند که در درون آن شکل‌های متفاوتی هست که خود آن‌ها نیز از قواعدی پیروی می‌کنند؛ اثر مورد بحث نمونه‌ای است از میزان بارآوری و سودمندی روش تحقیق ساخت‌گرایانه. در ضمن محدودیت‌های روش نام‌برده نیز در همین کتاب آشکار می‌شود. همان‌طوری که دکارت، برای بنیادگذاری فیزیک، ناگزیر شده بود ماده را به بُعد، یا گستردگی در خارج، تقلیل دهد، لوی-استروس نیز خود را

1. *Les Structures élémentaires de la parenté*2. *Anthropologie structurale* 3. *Le Totémisme aujourd'hui*4. *La Pensée sauvage* 5. *Le Cru et le Cuit* 6. *Du miel aux cendres*7. *L'origines des manières de table* 8. *L'homme nu*

ناگزیر می‌بیند، برای بنا کردن علم اسطوره‌ها، اسطوره‌ها را از زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی‌ای که پایه تولید یا محل انتقال‌شان را تشکیل می‌دهند برکشد و آن‌ها را به حد واحدهای معنایی خاصی تقلیل دهد؛ واحدهایی که بنا به قواعدی معین، که ظاهراً چندان از تاریخ مایه نگرفته‌اند که از جبر، در بین خود قابل تلفیق و ترکیب هستند.

لوی-استروس، که با حمایت مرلو-پونتی (در ۱۹۵۹) به استادی کلژ دوفرانس برگزیده شد، در طول دو دهه فرمانروای رشته انسان‌شناسی فرانسه از کرسی کلژ دوفرانس بود، ضمن این‌که با انتشار کتاب‌های بعدی‌اش (راه نقاب‌ها^۱، ۱۹۷۵؛ نگاه از دور^۲، ۱۹۸۳؛ کوزه گر حسود^۳، ۱۹۸۵) به بسط خطوط عمده جهان‌بینی خویش همچنان ادامه می‌داد. این جهان‌بینی مادی، خداناشناس و بدبینانه، خصوصیت‌اش این است که بیش از پیش به هنر، به عنوان یگانه وسیله‌ای که بشر در اختیار دارد تا با آن از حد ابتدال زندگی بالاتر قرار گیرد، گرایش پیدا می‌کند. لوی-استروس، که در پرتو توجه‌اش به موسیقی و، البته، به هنر بدوی که ماکس ارنست و آندره برتون^۴ نگاه به آن را به وی آموخته‌اند، در حکم الگوی مجسم ادیب نامداری است که از برج عاج خویش خارج نمی‌شود، با همه این اوصاف از زمره محافظه‌کاران مصمم و تزلزل‌ناپذیر باقی می‌ماند، چه در هنر، چرا که در این زمینه، توجه وی هرگز از واگنر و امپرسیونیست‌ها جلوتر نمی‌آید، چه در سیاست، چرا که به این باور رسیده است که جوامع بشری بهبودناپذیر هستند.

ولی اهمیت حقیقی اندیشه او البته در جسای دیگری است. لوی-استروس، پیش از هر چیز، دانشمندی عظیم است: یکی از آن‌گونه مردانی است که - همچون استادش، مارسل موس - می‌توانند حتی به شگفت‌انگیزترین جنبه‌های تظاهر فرهنگ‌های «برون از دایره جامعه»

1. *La Voie des masques* 2. *Le Regard éloigné*3. *La Potière jalouse* 4. A. Breton

محلی» خودشان همان قدر به چشم عینیت بنگرند که زیست‌شناس به بُرش بافتی که زیر میکروسکوپ او قرار دارد می‌نگرد. اصیل‌ترین داعیه‌ی وی می‌توانست این باشد که به ساختمان نوعی از علم اجتماعی توفیق یابد که بتواند جای علوم انسانی را هم بگیرد و، از همین رهگذر، کاری کند که ما نیازی به روان‌شناسی، رشته‌ای که جایگاه علمی شکنده‌ای دارد، نداشته باشیم. انسجام منطقی سه محوری که در روش و مشی علمی وی می‌بینیم به همین منظور برمی‌گردد: تعریف جوامع به عنوان دستگاه‌هایی از ترکیب نشانه‌ها و رمزها؛ نشان دادن این‌که این دستگاه‌ها با هم ناسازگار هستند و حیثیت‌شان یکی نیست؛ سرانجام برقرار کردن وحدت عمیق آن‌ها در تراز ساخت‌های منطقی که یگانه و وثیقه‌نهایی وحدت جان بشری است.

شایستگی دیگر لوی-استروس از این موردی که گفته شد کمتر نیست: او در طول دورانی نزدیک به نیم قرن سررشته‌دار جریان استروکتوریستی در فرانسه بوده. و نزدیک شدن روان‌کاو مشهوری چون ژاک لاکان را به این مکتب، به‌ویژه، باید مدیون او باشیم.

ولی، اندیشه لاکان (۱۹۰۱-۱۹۸۱) اگرچه با استروکتورالیسم خویشاوندی تردیدناپذیری دارد، اما، با این همه، چنان از جهات متعدد فراتر از آن است که درک اندیشه مورد بحث، در همه گستره پیچیده‌اش، بدون ترسیم مرحله به مرحله تکوین و شکل‌پذیری آن امکان‌پذیر نیست. لاکان، که از خانواده‌ای بورژوازی و ولایتی بود، در دوران جوانی‌اش، برای مدتی کوتاه تحت تأثیر اندیشه‌های دست‌راستی قرار گرفت. استقرار در پاریس، و دنبال کردن مطالعات پزشکی و ابراز تمایل‌اش به رفت و آمد با محافل پیشاهنگ پاریسی از عواملی بودند که تحول سریعی در احوال وی پدید آوردند. لاکان با خواندن مقاله‌ای با عنوان «الاغ پوسیده» - که

توسط سالوادور دالی^۱ در شماره ژوئیه ۱۹۳۰ سوررئالیسم در خدمت انقلاب منتشر شده بود، با نقاش یاد شده آشنا شد و او معنای روش «پارانویایی-انتقادی» خودش را، که بر مبنای جست‌وجوی سیستماتیک توهمات بصری نهاده بود، برای لاکان توضیح داد. رساله دکترای لاکان، با عنوان دربارهٔ پسیکوز پارانویایی در روابطش با شخصیت^۲ (۱۹۳۲) تحت تأثیر این کشف قرار دارد، و گویای علاقه زودرس او - علاقه‌ای که یکی از اساتید لاکان، روان‌کاوی به نام کلرامبول^۳ مشوق آن بوده - به روابط «جنون» با آفرینش هنری است ضمن، آن‌که کوششی است هنوز ناپخته برای ادغام ساحت روان‌کاوی در نظریه روان‌درمانی.

این کار لاکان، با وجود اهمیت‌اش، مورد توجه کسی قرار نمی‌گیرد، جز پل نیزان - که در روزنامه هومانیه مقاله‌ای در ستایش آن می‌نویسد - و برخی از سوررئالیست‌ها. این گروه اخیر از مؤلف کتاب می‌خواهند که با مجله تازه‌شان، به نام مینوتور^۴، همکاری کند. لاکان، که به موازات این تألیف، کار خود را در زمینه تحلیل روان‌کاوی نیز آغاز کرده، در همان مجله در تاریخ ۱۹۳۳ دو مقاله تحریک‌آمیز می‌نویسد: «مشکل سبک و تلقی روان‌درمانانه صور پارانویایی تجربه» (شماره ۱) و «انگیزه‌های جنایت پارانویایی: جنایت خواهران پاپن»^۵ (شماره ۳-۴). ستایشی که لاکان نسبت به «سبک» - اعم از ادبی یا در لباس پوشیدن - از خود نشان می‌دهد، ذوق و علاقه او به جوامع مخفی و گرایش‌اش به باطنی‌گری که هرگز از وی دست برنخواهد داشت همه محصول همین دوره پرتب و تاب‌اند.

لاکان، که از سال‌های بعد به طور روزافزون مجذوب چشم‌اندازهایی شده بود که روان‌کاوی در منظر تفکر می‌گشود، شروع می‌کند به

1. Salvador Dali

2. *De la Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*3. Clérambault 4. *Minotaure* 5. Papin

دوباره خوانی متون بنیادگذار روان‌کاوی از فروید. وی، همزمان با این مطالعات، به سیر و سیاحت در دنیای نیچه - که دوست او ژرژ باتای (۱۸۷۹-۱۹۶۲) در آن روزها تعبیری جدید، هنرشناسانه و فردگرایانه، از آن ارائه می‌دهد - نیز روی می‌آورد و جلسات درس فیلسوف مهاجر روسی - آلكساندر کوژو را که در همان ایام سرگرم ایجاد علاقه تازه‌ای نسبت به اندیشه‌های هگلی در فرانسه است دنبال می‌کند.

کوژو (۱۹۰۲-۱۹۶۸) که خواهرزاده کاندینسکی نقاش است در ۱۹۲۰ روسیه را به قصد آلمان ترک گفته است. وی، در هایدلبرگ، جایی که در آن تعالیم یاسپرس را دنبال می‌کند، با الکساندر کویره آشنا می‌شود که بعدها دوست وی خواهد شد و کوژو با خواهر همسرش ازدواج خواهد کرد (۱۹۲۷). کوژو، در ۱۹۲۶، زیر نظر یاسپرس از رساله دکتری خود که درباره‌ی الاهیات دان روسی ولادیمیر سولویف^۱ (۱۸۵۳-۱۹۰۰) نوشته است دفاع می‌کند، سپس تصمیم می‌گیرد به پاریس بیاید و در همان شهر که آلكساندر کویره از ۱۹۲۲ تصدی کنفرانس‌هایی را در مدرسه عملی مطالعات عالی به عهده دارد مستقر شود. کوژو، زیر نظر و هدایت کویره، به مطالعه تاریخ ریاضیات و فیزیک می‌پردازد تا بتواند رساله‌ای را با عنوان *فکرت جبر در فیزیک کلاسیک و فیزیک مدرن*^۲ (۱۹۳۲) تدوین کند. وی، در عین حال، از ۱۹۳۲ درس کویره را درباره‌ی فلسفه دینی هگل جوان پی می‌گیرد. در تابستان ۱۹۳۳، کویره، که برای دادن درسی عازم قاهره است، از کوژو می‌خواهد به جای وی در مدرسه مطالعات عالی درس او را بدهد. کوژو می‌پذیرد و در پاییز همان سال به نوبه خود به مقام تصدی کنفرانس در مدرسه مطالعات عالی می‌رسد. مجمع درس او که اساساً به قرائت تازه‌ای از نمودشناسی جان، نوشته هگل (که تا آن زمان هنوز به

1. Valadimir Soloiev

2. *L'idée du déterminisme dans la physique classique et la physique moderne.*

فرانسه ترجمه نشده بود) اختصاص دارد، تا پاییز ۱۹۳۹ به طور مرتب تشکیل می‌شود. این درس، که محور اصلی آن بر مفهوم «پایان تاریخ» نهاده است - مفهومی که در شرایط جهانی آن روزگار، یعنی اوج‌گیری فاشیسم‌ها، طنینی خاص دارد - توسط گروهی از روشنفکران و نویسندگان پیشاهنگ در فرانسه دنبال می‌شود، مانند: هانری کربن، ریمون کِنُو، ژرژ باتای، ریمون آرون، موریس مرلو-پونتی، ژان هیپولیت و، از ۱۹۳۴ به بعد، خود لاکان.

پس، می‌بینیم که لاکان، در پرتو تعالیم کوژو، در متون هگلی به نوعی از پرداخت نظری مفاهیم برمی‌خورد که او را به تأمل وامی‌دارد، یعنی فلسفه میل، زبان و تأثیر و تأثر متقابل اذهان بر یکدیگر و تایج حاصل از آن. دیالکتیک نمودشناسانه «خدایگان» و «برده» به خصوص، به وی کمک می‌کند تا موضوع نبرد خودآگاهی‌ها را، که با یکدیگر در پیکاری به خاطر بازشناسی متقابل درگیر هستند، به تفکر دریاورد و بر نتایج آن بیندیشد. همچنین است طرح مسئله باخودییگانگی یا دگرشدگی در فلسفه هگلی که بر تفکر ویژه خود لاکان در باب بیماری ذهنی افزوده می‌شود. از این مطالعه متداخل هگل و فروید، که کوژو و لاکان، در ژوئیه ۱۹۳۶، حتی به فکر این می‌افتند که در یک متن مشترکی آن را به صورت سیستماتیک دریاورند، متنی که سرانجام هم نوشته نخواهد شد، نخستین نتیجه‌ای که به دست می‌آید همانا سهم شخصی لاکان در نظریه روان‌کاوی است: همان کنفرانسی که لاکان درباره «مرحله آینه»^۳، در ماه اوت ۱۹۳۶، به هنگام برگزاری کنگره‌ای به ریاست ارنست جونز^۴ در مارینباد^۴ قرائت می‌کند، و رئیس کنگره، پس از چند دقیقه صحبت او را به طرز خشنی قطع کرده، مانع ادامه آن می‌شود. هفده سال بعد، هگل دوباره در برنهاد اصلی گزارشی ظاهر می‌شود - برنهادی که می‌گوید

1. Raymond Queneau 2. stade du miroir 3. Ernest Jones
4. Marienbad

«ناخود آگاه گفتار دیگری [= l'autre] است» - که توسط لاکان به کنگره‌ای دیگر داده می‌شود، با عنوان «نقش و میدان سخن و زبان در روان‌کاوی»^{*} (رم، سپتامبر ۱۹۵۳).

ولی، در این میان، علاوه بر هگل، تأثیرهای دیگری نیز بر این لایه‌های اندیشه لاکان افزوده می‌شود. لاکان، در ۱۹۴۹، کتاب *ساخت‌های بنیادین خویشاوندی*، نوشته لوی-استروس، را به محض انتشار آن می‌خواند، و سپس با خود مؤلف کتاب آشنا می‌شود و دوستی به هم می‌زند و همو لاکان را، چند ماه بعد، به زبان‌شناس معروف، رومان یاکوبسون، معرفی می‌کند. از سوی دیگر، لاکان، در پرتو تأثیر ژان بوفره، که از ۱۹۵۱ یکی از بیماران وی است، به ژرف‌تر کردن درک خود از آثار هایدگر کمک می‌کند، و برای دیدن او به آلمان می‌رود، سپس به نوبه خود میزبان وی در ۱۹۵۵ می‌شود و یکی از نوشته‌هایش («لوگوس») را در نخستین شماره مجله *روان‌کاوی*^۱ (۱۹۵۶) منتشر می‌کند.

شکی نیست که، در عمق، میان اندیشه لاکان و هایدگر هیچ‌گونه همگرایی وجود ندارد، حتی اگر می‌بینیم که نوعی سبکی «سروش‌گویانه»^۲ گفتار در هر دو تن به صورت همانندی دست‌اندر کار است. به نظر می‌رسد که سرانجام هایدگر است که موفق شده به لاکان بقبولاند که فلسفه دوره‌اش «به سر رسیده» است. ولی لاکان، با این همه، به رغم وام‌گیری‌هایش از کتاب *هستی و زمان* که در «گفتار رم» (۱۹۵۳) او به خوبی محسوس است، از این‌که دست از فلسفه بشوید و به «اندیشه هستی» قناعت کند، چندان خشنود نیست. تنها چیزی که به نظر لاکان می‌تواند این جای خالی را پر کند همانا نظریه فرویدی است به تعبیری که لاکان می‌کوشد از آن ارائه دهد؛ تنها همین تعبیر از اندیشه فرویدی

می‌تواند فلسفه را پس بزند و جای آن را - به مفهومی که در تعبیر هگلی *Aufheben* به معنای درک چیزی و درگذشتن از حد آن آمده - بگیرد و کارش را ادامه بدهد. در هر صورت، معنای تبادل نظری که در سمینار لاکان، در تاریخ ۱۰ فوریه ۱۹۵۴، میان لاکان و ژان هیپولیت صورت گرفت، چیزی جز این نیست.

باقی می‌ماند این مسئله که نظریه روان‌کاوی را چگونه، در قالب چه اصطلاحاتی و بر چه پایه‌هایی، می‌توان دوباره تعبیر و بیان کرد. لاکان، در پاسخ این سؤال می‌گوید با بازگشت به خود متون فروید؛ و او از ژوئیه ۱۹۵۳ به بعد این مفهوم بازگشت را به شعاری خلاصه‌کننده روش پژوهش و تفکر خویش تبدیل می‌کند. و به‌ویژه می‌کوشد متون مورد بحث را در پرتو تعالیم زبان‌شناسی ساختی مورد مطالعه دوباره قرار دهد.

در این جا نقش یاکوبسون، دوباره - و به صورت دوگانه‌ای - قاطع و تعیین‌کننده بوده. این او بود که، از ۱۹۵۰ به بعد، آثار سوسور را به لاکان می‌شناساند. لاکان، مانند لوی-استروس، بی‌درنگ به اهمیت استفاده از روش تحلیل ساخت‌گرایانه در روان‌کاوی، با بهره‌گیری از آن در زمینه فرآورده‌های «معنادار» ناخودآگاه، مانند رؤیا و علائم بیماری، پی می‌برد. او، از ژوئن ۱۹۵۴، در کنفرانس هفتگی خویش - که به طور رسمی از ۱۹۵۳ در بیمارستان سنت‌آن آغاز شده - به تفسیر نظریه سوسور در باب نشانه می‌پردازد. لاکان، به زودی، از این حد فراتر خواهد رفت، زیرا، در ۱۹۵۸، او این حکم را پیش می‌کشد که ساخت ناخودآگاه از «ساخت ذهنی زبان»^{*} بهره‌مند است، و معنای این حکم، در خط فلسفه «نایب‌گرا»^۳ ی گرامی از نظر کویره، این است که دو بُرش یا گسست بزرگی که عبارت باشند از کشفیات سوسور و فروید در بنیاد با هم فرقی ندارند.

* متن این گزارش در مجموعه زیر تجدید چاپ شده:

Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966. 1. *La Psychanalyse*

2. «oraculaire»

* «مدیریت معالجه و اصول قدرت آن»، این متن در مرجع زیر تجدید چاپ شده:

Jacques Lacan, *Écrit, op. cit.*, P. 594.

از سوی دیگر، مقاله‌ای که یاکوبسون، در ۱۹۵۶، با عنوان «دو جنبه زبان و دو نوع زبان‌پریشی»^{*}، منتشر می‌کند، در نزد لاکان فکر جدیدی در زمینه شیوه برخورد تازه‌ای به مکانیسم‌های بنیادی رؤیا، به هم‌فشرده‌گی^۱ و جابه‌جایی^۲، ایجاد می‌کند. لاکان، با استفاده از اشارات یاکوبسون، که وی آن‌ها را با آزادی تمام دست‌کاری می‌کند، از این پس در پدیده به هم‌فشرده‌گی مترادفی برای استعاره^۳، و در موضوع جابه‌جایی، معادلی برای مجاز^۴ می‌بیند. وی، از این فکر، به تعبیری بدیع درباره کتاب بزرگ فروید، *تعبیر رؤیاهای*، می‌رسد که سرشار از استناد به معانی و بیان کلاسیک است که اصول آن در طی کنفرانسی در سوربن، به تاریخ ۹ ماه ۱۹۵۷، عرضه می‌شود: «مرجعیت ادب در ناخودآگاه یا عقل از زمان فروید^{*}».

باری، در این بازی آینه‌ها، که میان روان‌کاوی و زبان‌شناسی در جریان است، به زودی کار به جایی می‌رسد که دیگر معلوم نیست که آیا باید زبان را «شرط» ناخودآگاه دانست یا برعکس: هر دو حکم را در نزد لاکان می‌شود دید. دست‌کم یک چیز مطمئن وجود دارد، و آن این است که «ناخودآگاه ساختی همچون ساخت زبان دارد». و در این «زنجیر معنادهنده»، نقش «من» به حدّ نقش یک عامل جابه‌جاکننده (= shifter، اصطلاحی که از یاکوبسون به عاریت گرفته شده است)، به عبارت دیگر، به حدّ نقش واحدی دستوری که کار آن مشخص کردن فاعل گزاره بدون معنا کردن آن است تقلیل می‌یابد. این تلقی از «سوژه»، که توسط ناخودآگاه «تقسیم شده» است، و با فلسفه‌های دکارت، هوسرل یا سارتر در باب cogito یا می‌اندیشم، به کلی تقابل دارد - تلقی خاصی که در آن به

* این مقاله در اثر زیر تجدیدچاپ شده:

Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éd. de Minuit, 1963. 1. condensation 2. déplacement 3. métaphore

4. métonymie

☆ نک: Jacques Lacan, *Écrit*, op. cit.

مفهوم فرویدی «شکاف من» (Ichspaltung) برمی‌خوریم - در سپتامبر ۱۹۶۰، با نظری که طی نشست به سرپرستی ژان وال در روآیومون^۱ پیشنهاد شد، تکمیل می‌گردد، بدین معنا که در پیشنهاد یاد شده، «سوژه» دیگر عنصر ساده‌ای در ساخت رمزی است: «دال همان است که سوژه را با دال دیگری نمایش می‌دهد»^{**}. لاکان با توسل سیستماتیک به نمودارها موفق می‌شود، در سال‌های بعدی، تغییرات متعدد دیگری را بر زمینه این موضوع جا دهد.

پس از آن‌که گزیده‌ای از مقاله‌ها و کنفرانس‌های لاکان، در سال ۱۹۶۶، در یک جلد با عنوان نوشته‌ها، گردآوری و منتشر شد، وی سرانجام به شهرت دست یافت. تغییرات و زیر و بالا شدن‌های ناگهانی تعارض‌هایی که لاکان را در برابر نهاد روان‌کاوی قرار می‌دهند یا مناسبات وی را با «خانواده»های متفاوت پدید آمده از آموزش‌های او مختل می‌سازند، البته، به هیچ وجه مورد علاقه مردم نیست و توجهی را در عامه بر نمی‌انگیزد. در عوض، جمعیت انبوهی که نسبت به مسائل روان‌کاوی توجه دارند با علاقه تمام به سمینارهای او روی می‌آورند، سمینارهایی که لاکان آن‌ها را پشت سر هم از بیمارستان سنت آن به دانشسرای عالی پاریس (۱۹۶۴-۱۹۶۹) و سپس از آن‌جا به دانشکده حقوق پاتنه‌ئون (۱۹۶۹-۱۹۸۰) جابه‌جا می‌کند.

با این همه، شهرت و آوازه دیررس اگرچه عامل رضایت و خشنودی خاطر لاکان می‌شود، ولی در ضمن خسته‌اش نیز می‌کند. لاکان، به موازات پیر شدن‌اش، در قبال گفتار خودش فاصله می‌گیرد و از آنچه خود روزگاری گفته است دور می‌شود. او، از راه آثار ویتگنشتاین

1. Royaumont

* «اختلال سوژه و دیالکتیک میل در ناخودآگاه فرویدی». این مقاله در منبع زیر تجدید چاپ شده: *Écrits*, op. cit., P. 819.

در امریکا، با این همه یکی از مهم‌ترین (و منسجم‌ترین) اندیشه‌ها در بین اندیشه‌های کسانی است که، در قرن بیستم، کوشیده‌اند برای فلسفه راهی بکشایند، راهی که با نتایج «پایان» متافیزیک خوانایی کامل داشته باشد.

بنابراین، جریان ساخت‌گرایی، در پرتو انتشار همزمان نوشته‌ها، اثر لاکان، و اسطوره‌شناخت، اثر لوی-استروس، در سال‌های دهه شصت، به ایدئولوژی مسلط در علوم اجتماعی تبدیل می‌شود. عامل رواج این جریان «باب روز» فقط آثار این دو تن نیست، بلکه توسعه چشمگیر زبان‌شناسی، در معنای خاص کلمه (امیل بنونیست^۱)، نشانه‌شناسی^۲ (رولان بارت، اسطوره‌شناسی‌ها، ۱۹۵۷) شکل‌های جدید نقد ادبی (تسوه‌تان تودوروف^۳، ژرار ژنت) و تحلیل تاریخی (ژان-پسی ورنان^۴)، اسطوره‌ها و ندیشه در نزد یونانیان، (۱۹۶۵) و نیز کشف دیر هنگام کارهای ژرژ دومزیل (۱۸۹۸-۱۹۸۶)، زبان‌شناس و مورخی که از قبیله استادش مارسل گرانه^۵ بود و از سال‌های پایانی دهه سی از روش ساخت‌گرایی برای مقایسه اسطوره‌های دینی اقوام هندواروپایی با یکدیگر استفاده می‌کرد (اسطوره و حماسه^۶، ۱۹۶۸-۱۹۷۳) نیز در پیشرفت این جریان تأثیر بسزایی داشت.

و چنان‌که دیدیم، در فرانسه است که این «مد» نخستین آثارش را در زمینه ویژه فلسفه به بار می‌آورد. زیرا، لوی-استروس، لاکان، دومزیل، بارت و همه کسانی که به آثار آنان رشک می‌ورزند، به رغم جدایی‌های مابین خویش، در بنیاد جهت‌گیری‌های مشترکی دارند. اینان که ماتریالیست و ضددیالکتیک و مخالف مارکسیسم‌اند (البته با کم‌وبیش تفاوت‌های باریک، چرا که نه ورنان، نه حتی بارت در آغاز کارش،

۱۹۶۹-۱۹۷۰) یا از طریق آثار جویس^۱، پیچ و خم‌های غیرمنتظره‌ای در مسیر فکری خود ایجاد می‌کند. لاکان که به این نتیجه رسیده است که سخن او حتی توسط کسانی که گوش به تعالیم‌اش دارند فهمیده نشده است، در طول سال‌های دهه هفتاد به تفکری بیش از پیش معمایی در باب ساخت عالم روحی پناه می‌برد. لاکان با دست کشیدن تدریجی از الگوی پژوهش و روش زبان‌شناختی، بیش از پیش می‌کوشد همین الگورا در قالب زبان و بیان ریاضیات، و از خلال «بافه»ها و شکل‌های «مکان‌شناختی»^۲ پیچیده‌ای چون «گره‌های بورومینیایی»^۳ درک کند.

لاکان، در آخرین سمینارش، در بهار ۱۹۸۰، کلمه‌ای بر زبان نمی‌آورد و تنها به کشیدن «انگاره»هایی بر تخته سیاه اکتفا می‌کند، حرکتی که حاضران جلسه را پریشان‌خاطر می‌سازد. سال بعد، هنگامی که لاکان از جهان می‌رود، پیروان او دچار بزرگ‌ترین تفرقه‌ها هستند. همین دویارگی‌ها میان میراث‌داران، مدعی یا واقعی، او، به علاوه دشواری‌های متعدد دیگر مربوط به نحوه نوشتن برخی از مطالب شفاهی او، سبب شدند که انتشار مجموعه کامل بیست‌وشش جلدی «گفته»های او (۱۹۵۳-۱۹۸۰)، که از ۱۹۷۳ آغاز شده، هنوز به اتمام نرسد.

اندیشه لاکان، که جامعه روان‌کاوان با آن به خاطر تلقی بسیار شخصی‌اش از امر «معالجه» مخالف است، و جامعه فیلسوفان «حرفه‌ای» نیز چندان روی خوشی به آن نشان نمی‌دهد، مگر مواردی چون هیپولیت، مرلو-پونتی، آلتوسر، دریدا، و بادیهو در فرانسه، و استانی کاول

1. James Joyce 2. topologique

3. nœuds borroméens، منسوب به Saint Charles Borromée، کاردینال ایتالیایی (۱۵۳۸-۱۵۹۴). لاکان از بین علائم خانوادگی منسوب به این بورومه، تصویری را می‌گیرد که در آن سه حلقه متصل به هم دیده می‌شوند به نحوی که اگر هر یک از حلقه‌ها را بردارند رابطه دو حلقه دیگر بریده خواهد شد. لاکان این حلقه‌ها را به عنوان نشانه‌ای از سه قلمرو رمز (سمبول)، پنداره (imaginaire) و واقعیت (réel) گرفته است - م.

1. E. Benveniste 2. sémiologie 3. Tzvetan Todorov

4. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*. 5. M. Granet

6. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*.

مارکسیسم را به کلی رد نمی‌کنند)، از همه این‌ها گذشته، با سارتر ضدیت دارند، یعنی مخالف هومانیسم یا انسان‌گرایی او هستند. همه اینان هوادار «فلسفه مفهوم» اند، و می‌خواهند بر تقدم خودآگاهی، که از نظر مؤلف اگزیستانسیالیسم نوعی هومانیسم است بسیار گرامی بود، یک بار برای همیشه خط بطلان بکشند.

به عقیده اینان، مطالعه علمی ساخت‌ها - ساخت زبان، ناخودآگاه، اسطوره‌ها و روابط اجتماعی - موهوم بودن سرشت «سوژه» را به اثبات می‌رساند: سوژه، که معلول پندارین خودشیفتگی است، می‌باید از کرسی سلطنتی که از زمان دکارت تاکنون بر آن آرمیده است به زیر کشیده شود. و از همین جاست که اراده‌گرایی سارتر، باور خوش‌بینانه‌اش به امکان عمل کردن و تأثیرگذاری بر روند تاریخ، و ذوق و شوق او به تعهد هرگونه توجیهی را از دست می‌دهند. استروکتورالیست‌ها که نسبت به سیاست به دیده شک می‌نگرند - حتی اگر می‌بینیم که لوی-استروس، در جوانی، سوسیالیست بوده و دومزیل سلطنت طلب - در سال‌های دهه شصت، از زمره پوزیتیویست‌ها یا طالبان زیباشناسی، یا هر دو با هم، اند. آنان اگرچه ضرورت شناسایی عینی پدیده‌های رمزی را می‌پذیرند، اما انتظار ندارند که این شناسایی جریان جهان را تغییر دهد. از این گذشته، آنان - اگر در این مورد به اظهاراتشان استناد کنیم - خودشان را فیلسوف تلقی نمی‌کنند. بلکه حداکثر در حکم کسانی می‌شمرند که در عمل به کار این یا آن شکل از دانش سرگرم هستند.

آیا باید حرفشان را قبول کرد؟ در این صورت، باید پذیرفت که فلسفه استروکتورالیستی وجود ندارد. با این همه، اگرچه استروکتورالیست‌ها در معنای خاص کلمه - شامل لاکان - از پذیرش عنوان فیلسوف، فیلسوف «حرفه‌ای»، امتناع دارند، ولی در عوض شاهد این هستند که افکار عمومی و رسانه‌های جمعی آنان را به همین عنوان می‌شناسد. از همین زمره است مورد کسانی دیگر چون لویی آلتوسر، میشل فوکو، دریدا، و

میشل سر^۱. نکته جالب این است که در بین گروه اخیر، به استثنای میشل سر (متولد ۱۹۳۰) - که اندیشه دایرة‌المعارف‌وار او، که از سرچشمه لایب‌نیتس و باشلار هر دو آب می‌خورد، البته کمتر به مفهوم استروکتور برمی‌گردد تا به مفهوم ارتباط^۲ (Hermès I-V, 1969-1980)، سه تن دیگر آشکارا یا برجسب استروکتورالیستی مخالف‌اند. آلتوسر از این رو که خودش را مارکسیست می‌شمرد. دو تن دیگر از این رو که - با وجود علاقه موردی‌شان به این یا آن تحلیل مشخص از لاکان یا دومزیل، سرچشمه الهام آغازین کارهای‌شان در موارد مهمی با استروکتورالیسم فرق دارد (میشل فوکو)، یا حتی این جریان را در معرض سؤال قرار می‌دهند (مثل دریدا).

شکی نیست که مورد فوکو از این نظر از همه پیچیده‌تر است. زیرا وی، به‌ویژه در نخستین آثارش، بسیار اتفاقی به ابزار تحلیلی ساخت‌گرایانه متوسل می‌شود؛ استفاده‌ای که فوکو از این ابزار می‌کند، و علاقه شخصی او - که از لحاظ سیاسی انسانی متعهد است - به تاریخ، در عمل، به معنای در هم شکستن طرز تلقی پوزیتیویستی دانش است که روش‌شناسی استروکتورالیست‌ها بر بنیاد آن نهاده است. و از این فراتر، هدف او تردید کردن در باب خود مفهوم کلی حقیقت است.

۲. تاریخی از حقیقت

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، که در پوآتیه^۳ زاده شده، در ۱۹۴۶ وارد دانشسرای عالی پاریس می‌شود. وی، در آن‌جا، زیر نظر ژان هپولیت، پایان‌نامه‌ای برای تحصیلات عالی‌اش می‌نگارد که به هگل اختصاص دارد، ضمن این‌که همزمان با این کار به مطالعات روان‌شناختی هم می‌پردازد. فوکو، در همان دانشسرای عالی، در ضمن از سال ۱۹۴۸ به بعد،

درس‌های آلتوسر را دنبال می‌کند و پیوند دوستی پایداری با او برقرار می‌سازد. فوکو، حتی در دوره دو ساله ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲، به حزب کمونیست فرانسه نیز علاقه‌ای نشان می‌دهد. ولی به همان سرعتی که مارکسیسم به عنوان تئوری دیگر جاذبه‌ای برای او ندارد از حزب خارج می‌شود. فوکو که نسبت به همه ایدئولوژی‌های متشکل شکاک است، و در قبال تلقی «قهرمانانه» تعهد سارتر به همان نسبت بدگمان، با این همه، از همین دوره علاقه‌ای شدید به ادراک تاریخ، و به ویژه به شیوه بروز چهره‌های پیاپی آن چیزی که برای سهولت کاربرد «حقیقت» نامیده می‌شود از خلال تاریخ، از خود نشان می‌دهد.

فوکو در سال‌های تحصیلی اش آثار زیاد و متعددی را می‌خواند: از مطالعه آثار لاکان گرفته تا، البته، آثار نیچه. فوکو نیچه را از خلال تعبیر و تفسیری که ژرژ باتای از او در سال‌های دهه بیست و سی در فرانسه ارائه داده بود کشف می‌کند؛ از نظر باتای، نوشته‌های آشوب‌برانگیز نیچه حکم پادزهر مطلق «جباریت» راسیونالیسم هگلی را دارد. این طرز تعبیر از نیچه، که پس از باتای توسط نویسندگانی دیگر، همه در طلب «تجاوز از خط مرسوم»^۱ - چون موريس بلانشو (متولد ۱۹۰۷) و پی‌یر کلووسوسکی (متولد ۱۹۰۵)، کسی که نخستین مترجم ویتگنشتاین در فرانسه خواهد شد - توسعه می‌یابد، تعبیری «زیباشناسانه» از مؤلف زرتشت است که در ۱۹۶۲ با انتشار کتابی از فیلسوفی دیگر به نام ژیل دولوز^۲ (۱۹۲۵-۱۹۹۵) با عنوان نیچه و فلسفه^۳ بر آن تأکید می‌شود. اندیشه نیچه، از نظر دولوز، اندیشه‌ای است متقابل با هر گونه اندیشه هستی و تصور^۴، و قبل از هر چیز نوعی فلسفه اراده است. این اندیشه، با توجه به این امر واقعی که در غیاب هر گونه ضابطه عینی درباره ذات حقیقی، تنها «اراده به حقیقت» فیلسوف است که حضور واقعی دارد، به فیلسوف این استعداد

1. transgression 2. Gilles Deleuze 3. Nietzsche et la Philosophie
4. représentation

را می‌دهد که بتواند زبان شخصی خود را تثبیت کند و بنابراین مفاهیم خاص خود را بسازد، بدون آن‌که به هنجاری ماورایی، که اساساً به دست نیامدنی است، نیازی داشته باشد.

فوکو - که از سویی دیگر شیفته سرشت زبانی، حتی متکی به من^۱ خلاقیت ادبی است (خلاقیتی که وی چند نوشته از نوشته‌های خود را که تأثیر ریمون روسل^۲ یا نوشته‌های «پسیکوتیک» ژان-پی‌یر بریسه^۳ بر آن‌ها بارز است به آن اختصاص می‌دهد) - از قرائت‌های باتای، کلووسوسکی و دولوز از نیچه به شدت و عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌گیرد و فریفته آن‌ها می‌شود. فوکو در دوره کمال و پختگی اش بارها به نیچه استناد می‌کند. با این همه، نخستین استادانی که او، در هنگام شروع به نوشتن، برای خودش باز می‌شناسد قبل از همه مورخان هستند. مورخانی حرفه‌ای که در محور مجله *Annales*، که مارک بلوخ^۴ و لوسین فور^۵ آن را در ۱۹۲۹ بنیاد نهاده‌اند، می‌چرخند، یا مانند فیلیپ آریس^۶، پیشاهنگ «تاریخ ذهنیت‌ها» در سال‌های دهه پنجاه. ولی بر این عده باید نام‌های دیگرانی را هم افزود، مانند فیلسوفان و مورخان علمی چون گاستون باشلار، آلکساندر کوبره، و شاگرد مشترک این دو، ژرژ کانگیلهم (۱۹۰۴-۱۹۹۵)، مؤلف مقاله‌ای جدل‌آمیز بر ضد دعاوی علمی روان‌شناسی دانشگاهی.^{*} البته، مورخ استروکتورالیست، ژرژ دومزیل، را که در تمام عمر با نصایح خویش فوکو را راهنمایی می‌کرد نباید در این میان فراموش کنیم.

بنابراین، تعجبی ندارد اگر می‌بینیم که سه کتاب نخست فوکو، که آوازه او را در همان اوائل کارش تضمین کردند، یعنی بیماری ذهنی و

1. ludique 2. R. Roussel 3. Jean-Pierre Brisset 4. Marc Bloch
5. Lucien Febvre 6. Philippe Ariés

* با عنوان «روان‌شناسی چیست؟» که در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.

شخصیت^۱ (۱۹۵۴)؛ که در سال ۱۹۲۶ با تغییراتی زیر عنوان بیماری ذهنی و روان‌شناسی^۲ منتشر شد، جنون و بی‌عقلی. تاریخ جنون در عصر کلاسیک^۳ (۱۹۶۱)، تولد کلینیک^۴ (۱۹۶۳)، در محل تقاطع، هنوز نه چندان کاویده مطالعه ذهنیت‌ها، اسطوره‌ها و دانش‌ها قرار دارند، و هر سه آن‌ها را باید در عین حال آثاری در قلمرو تاریخ و فلسفه دانست.

این سه کتاب، از زمان شروع کار، بشارت‌دهنده لحن تازه‌ای هستند. سبک کار فوکو سبک کار دانشمند متبحری که رو به سوی گذشته دارد نیست. تبحر او نیز، اگر چه درخور توجه است، اما بی‌عیب و نقص نیست. متخصصان متبحرتری که البته بدون جبهه‌گیری هم نیستند - همه تلاش خود را به کار گرفتند تا بر اشتباهات یا تخمین‌هایی که این‌جا و آن‌جا در نخستین آثار فوکو دیده می‌شوند انگشت بگذارند. آنان، از دیدگاه خویش، حق دارند. ولی اصل موضوع را نمی‌بینند و از کنار آن رد می‌شوند. مسئله این بود که فوکو، به دلیل مخالفتش با نهادهای دانشگاهی کلاسیک - که وی می‌کوشید با پذیرش پست‌ها و مقام‌هایی در خارج (سوئد، لهستان، آلمان) و با مشارکت در ایجاد دانشگاه بدیل ونسن (۱۹۶۸)، و سپس با انتخاب شدن به جای ژان هیولیت در کلژ دو فرانس (۱۹۷۰)، از تصدی سمتی در آن‌ها بپرهیزد - اصلاً در صدد آن نیست که به کار عتیقه بپردازد. داعیه او چیز دیگری است. هدف او عبارت است از نوشتن تاریخی از حقیقت، با تکیه بر پیوند موجود میان حقیقت چه از راه شرایط امکان و چه از طریق آثارش - و عرصه اجتماعی و سیاسی. خلاصه، هدف فوکو در هم‌کوبیدن داعیه پوزیتیویستی (یا

داعیه راسیونالیسم کلاسیک) دایر بر بنیادگذاری دانش بر زمینه‌ای استوار است.

در این میان، تاریخ جنون که رساله دکترای او در فلسفه است که کانگیلهم گزارشگر آن بود، بهترین و بارزترین نمونه این اقدام است. فوکو، بر پایه مجموعه‌ای از آثار پزشکی کهن، که در اوپسالای سوئد به دست وی می‌افتد - در این تاریخ فوکو در پرتو حمایت دومزیل مقام مدیریت خانه فرانسه را در آن‌جا به عهده داشت - شیوه‌های پیاپی درک جنون در درون فرهنگ غربی را بررسی و بازسازی می‌کند. مجنون، در قرون وسطا، کسی است که حامل مهر تقدس است و بهره‌مند از گزینش الاهی، و به همین دلیل آزاد است و کسی کاری به او ندارد. با استحکام پایه‌های سلطنت مطلق، و استقرار دولت تمرکزدهنده‌ای که از سرپرستی و قیمومت کلیسا رها می‌شود، مجنون به عامل اختلال در نظم اجتماعی تبدیل می‌شود. با این همه، «محبوس کردن در مقیاس بزرگ»، که در قرن هفدهم صورت می‌گیرد، موفق نمی‌شود جنون را از دیگر صور انحراف از معیار عقلی متمایز سازد. باید منتظر پایان عصر کلاسیک، در سال‌های ۱۷۸۰ تا ۱۹۲۰ ماند تا زمینه برای تعریف دوباره جنون به عنوان «بیماری ذهنی» توسط نهاد پزشکی فراهم گردد. این‌جاست که جنون به موضع دانش داده‌نگر تبدیل می‌شود، و روان‌درمانی پدید می‌آید که سرانجام، در جریان قرن نوزدهم، به عنوان شاخه‌ای از پزشکی شکل می‌گیرد و مشروعیتی نظری برای اقدامات و رویه‌هایی چون «محبوس کردن» - که عامل تضمین‌کننده نظم خانوادگی و سرچشمه مسلم بسیاری از افراط‌کاری‌ها در اعمال قدرت است - فراهم می‌سازد.

درسی که از این‌گونه بازخوانی تاریخ گرفته می‌شود دوگانه است. از یک سو، معلوم می‌گردد که جنون نه تنها نامی برای موضوعی آشنا با

1. *Maladie mentale et Personnalité*
2. *Maladie mentale et la Psychologie*
3. *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*
4. *Naissance de la clinique*

حدود و ثغور شناخته شده برای همگان نیست، بلکه، مانند اغلب مفاهیم روان‌شناسی و علوم اجتماعی به‌طور کلی، فقط مفهومی کلی است که محتوای آن در طول تاریخ، به تبع مشغله‌های سیاسی یا «عملی» به معنای وسیع کلمه، مشغله‌هایی که در هر صورت ربطی به پژوهش ناب حقیقت ندارند، تا حدود زیادی تغییر کرده است. خلاصه این‌که، حقیقت یگانه محرک و انگیزه دانش نیست، و نقش اجتماعی دانش، در هر دوره، تابعی است از شبکه قدرت معین.

از سوی دیگر، خود این شبکه قدرت نیز هیچ چیز ثابتی ندارد. اغلب کافی است که شیادِ دانشی را که شبکه نام‌برده مدعی است که بر پایه آن قرار دارد نشان دهیم تا خود آن شبکه آسیب‌پذیر گردد. باری، باور فوکو و نخستین پیروان او که، در اواخر سال‌های دهه شصت و در طول دهه هفتاد، در مبارزات موردی مشخصی بر ضد نهاد روان‌کاوی درگیر می‌شوند چنین است. این نهاد روان‌کاوی، در همین ایام، گیرم از چشم‌اندازی که بیشتر سارتری است، مورد حمله «مخالقان بریتانیایی روان‌پزشکی»، کسانی چون لینگ و کوپر، قرار می‌گیرد، ضمن آن‌که کتابی که حکم بمبی را دارد و با همکاری ژیل دولوز و روان‌کاو معروف فلیکس گاتاری^۱، به نام *ضداودپ*^۲ (۱۹۷۲) نوشته شده است، در ستایش و بزرگداشت «ماشین‌های سرشار از تمایل»^۳ داد سخن می‌دهد تا بهتر بتواند به جرمیات سرکوبگرانه مکتب فروید و «خانواده‌گرایی»^۴ حمله برد.

خلاصه کردن دقیق نتایج این مبارزات بسیار دشوار است، ولی ابعاد این‌ها به‌زودی همه اروپا را دربر می‌گیرد و سبب می‌شود که جلوی اقداماتی که در زمینه بستری کردن بیماران ذهنی انجام می‌گرفت و گاه موجب سوءاستفاده‌هایی نیز می‌شد تا حدی گرفته می‌شود، و خود

1. Félix Guattari 2. *Anti-Œdipe* 3. *machines désirantes*
4. familialisme

روان‌پزشکان نیز ناگزیر شدند - عجالتاً - در برخی از پیش‌فرض‌های خویش تجدید نظر کنند*.

این بدان معنا است که اندیشه فوکو - به رغم فردگرایی‌اش، به رغم «دست‌کم گرفتن» پاتوس^۱ یا عنصر احساسات، و امتناعش از پذیرفتن آن، نمی‌شود گفت که نسبت به تعارض‌های اجتماعی بیگانه است. دو اثر عمده‌ای که وی در زمینه تفکر معرفت‌شناختی تألیف کرده - *واژه‌ها* و *چیزها*^۲ (۱۹۶۶) و *باستان‌شناسی دانش*^۳ (۱۹۶۹)، که متن درس افتتاحی فوکو در کلژ دو فرانس با عنوان *نظم‌گفتار*^۴ (۱۹۷۱) را نیز می‌توان از مقوله آن‌ها دانست، دلیل کافی برای اثبات این مدعا هستند.

نخستین کتاب، که عنوان فرعی‌اش «باستان‌شناسی علوم انسانی» است، به دوران پایان قرن شانزدهم تا آغاز قرن نوزدهم برمی‌گردد که در تاریخ جنون با این هدف مورد مطالعه قرار گرفته بود که نشان داده شود جنون نه تنها بیانگر پیشرفتی پیوسته «از» عقل نیست، بلکه در قالب دو گسست زیرزمینی که باعث شده‌اند شیوه‌های تفکر و اندیشیدن‌مان صور تاریخی به کلی متمایزی داشته باشند مقید گردیده است.

نخستین این گسست‌ها، در پایان دوره نوزایی، آغازگر برآمدن «عصر کلاسیک» است. از دیدگاه نظریه‌پردازان قرن هفدهم، هر فعالیت، اعم از تعقلی یا هنری، جز در قالب طرح مسئله «نمایش»^۵ که از جمله کارهای زبان‌شناسی مکتب پور روآیال^۶ یا پرده نقاشی ندیمه‌ها^۷ از ولاسکز^۸ نیز نمایشگر آن هستند، نمی‌تواند در نظر گرفته شود. گسست دوم، در چرخشگاه قرن هجدهم و نوزدهم، این قالب از طرح مسئله را از میان

* درباره مجموعه این حرکت، نک:

Christian Delacampagne, *Anti-psychiatrie*, Paris, Grasset, 1974.

1. pathos 2. *Les Mots et les Choses* 3. *L'Archéologie du savoir*
4. *L'Ordre du discours*, به همین نام و به قلم همین مترجم ترجمه و توسط انتشارات آگاه منتشر شده است - م.
5. représentation 6. Port-Royal 7. les Ménines 8. Vélasquez

برمی‌دارد تا جای آن را به شیوهٔ اندیشه‌ای که بر مفهوم کلی «سوژه» متمرکز است بدهد. این جاست که فکرت تازه‌ای پیدا می‌شود، فکرتی که بنا بر آن، بشر، در عین حال، هم مؤلف و هم بازیگر تاریخ خویش است، فکرتی که سبب می‌شود علم تاریخ به مقام «مادر همهٔ علوم بشر» ارتقاء یابد.* این گسست دوم آغازگر عصر تازه‌ای است، یعنی عصر مدرنیته، که ما هنوز از آن خارج نشده‌ایم ولی از هم اکنون می‌توانیم احساس کنیم که این عصر نیز مانند عصرهای دیگر پایانی خواهد داشت.

این مسئله را که چنین تعریفی از مدرنیته خیلی برون‌گسترده نیست چرا که بدان می‌ماند که جهش‌های علمی و هنری سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴ را، که درخور ملاحظه هم بودند، نادیده بگیریم، عجالتاً کنار می‌گذاریم، و برمی‌گردیم به خصوص به نتایجی که فوکو از تحقیق خودش می‌گیرد. نتایجی که از نوری دو گونهٔ کاربردی، نظری و عملی، گسترش می‌یابند.

اول، به جنبهٔ نظری موضوع بپردازیم. تحول اندیشه - چنان‌که باشلار و کویره می‌گفتند کاملاً جنبهٔ ناپیوسته دارد. اندیشه، در هر دوره‌ای، زندانی محدودیت‌هایی است که از رهگذر ساختار آزمون‌ی معین فرهنگ آن دوره بر وی تحمیل می‌شود. فوکو این ساختار آزمون‌ی معین را در هر دوره ایستمه^۱ می‌نامد، زیرا که، به نحوی کلی، در حکم لایه‌های زیرساز همهٔ صور دانش است. پس برای آن‌که ایستمه تغییر کند، و حدود امر اندیشیدنی جابه‌جا شود، خلاصه، برای آن‌که اندیشیدن به «شیوه‌ای دیگر» امکان‌پذیر گردد، لازم است که گسستی - در عین حال زیرزمینی، بی‌نام و خشونت‌بار - در شیوهٔ نگاه ما نسبت به جهان صورت گیرد. همین‌جا، به طور گذرا، بر این نکته انگشت بگذاریم که همین شیوه از طرح مسئله است که به طور مستقیم سبب شد تا، در ۱۹۶۶، اندیشهٔ فوکو

با عجله در جریان استروکتورالیسم جا بگیرد و با آن همسان شمرده شود: در حالی که خود فوکو، در کتاب *باستان‌شناسی دانش* توضیح داد که مطالعهٔ ساخت‌ها فی‌نفسه چندان مورد علاقهٔ وی نیست بلکه آن چه بیشتر مورد توجه اوست دانستن این مطلب است که «گفتار»‌های ما چگونه هم فرآوردهٔ نوعی امر پیشینی تاریخی‌اند، هم محدود به آن، امری که با همین کار هرگونه حیثیت رماتیکی را از مفهوم کلی «مؤلف» سلب می‌کند.

و از سوی دیگر، نتایج عملی را داریم: اگر می‌بینیم که «بشر کهن‌ترین مشکل‌ها نیست، یا ثابت‌ترین مشکلی که در پیش روی دانش بشری نهاده شده باشد»^{**}، اگر بشر «چیزی جز اختراعی متأخر» نیست[†] که در پایان عصر کلاسیک ظاهر شد و همه چیز حکایت از آن دارد که «پایان کار وی نزدیک است»[‡]، پس، نظریهٔ هومانیزم نیز پاک محکوم به شکست است. و از همین‌جا همهٔ فلسفه‌های دیالکتیکی تاریخ که، مانند مارکسیسم، بر باور به پیشرفت حاصل از سلطنت کردار بشری نهاده‌اند، نیز یک‌باره و به‌طور قطعی فرومی‌ریزند و جای خود را به چهره‌های تازه‌ای از دانش جامعه‌شناختی، و یا شکل‌های تازه‌ای از دخالت سیاسی، می‌دهند.

کدام چهره‌ها و کدام شکل‌ها؟ فوکو، در سال‌های بعدی، می‌کوشد به همین سؤال پاسخی بدهد. البته، نه بدون دشواری: چون او نه موفق می‌شود رد مارکسیسم را از سوی خود توجیه کند و دلایل آن را به روشنی بیان دارد، و این به رغم گفت‌وگوها و مصاحبه‌های متعددی است که از وی دعوت شد تا در آن‌ها شرکت کند و نظرش را در این مورد ارائه دهد، مثل مصاحبه‌اش با دوچو ترومبادوری* در ۱۹۷۸؛ نه می‌تواند از برخی

* همان، ص ۳۹۸. † همان، ص ۱۵. ‡ همان، ص ۳۹۸.
* Duccio Trombadori. مصاحبهٔ فوکو با این شخص بعدها در منبع زیر تجدیدچاپ شده:

Michel Foucault, *Dits et Écrits*, (1954-1988), Paris, Gallimard, 1994, t. IV. P. 41-95.

* Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, P. 378. 1. épistémè

از خطاهای تحلیلی بپرهیزد، مثل خطاهایی که در آغاز انقلاب اسلامی در ایران (۱۹۷۹) مرتکب آن شد و ستایش فوکو از آن نادرست از آب درآمد. آن چه مسلم است این است که فوکو، که همواره دلش می‌خواست نوعی مبارزه فردی را مستقل از احزاب ادامه دهد که محور اصلی آن بر سیاسی شدن مشکل‌های زندگانی روزمره نهاده باشد، در آغاز سال‌های دهه هفتاد، به چپ افراطی بی‌بندوبار نزدیک شد، و بدین‌سان، بدون آن‌که خود بخواهد، به مواضعی نزدیک به سارتر گرایید، سارتری که فوکو با او هرگز نتوانست گفت و شنودی نظری به معنای حقیقی آن داشته باشد.

بنابراین، از این پس، ابتکارهای فوکو در زمینه پژوهش و عمل، قبل از هر چیز، از سرچشمه الهامی که از بنیاد «ضداقتدارگرایانه» است برمی‌خیزد. موضوع این ابتکارها چه مفهوم کلی طرد و کنارگذاری باشد، چه، مانند نخستین درس‌هایش در کلژ دو فرانس، تبارشناسی دستگاه جزایی، در هر صورت بیانگر طرحی تازه و بدیع درباره «میکروفیزیک» قدرت است. قدرت، در واقع، نه تنها یکپارچه و یکدست نیست بلکه بهتر است به صورت جمع و به عنوان قدرت‌ها از آن یاد شود. قدرت فقط به شکل‌های پراکنده، در شبکه‌هایی که همه به هم مربوط نیستند و از همین‌جا شکاف‌هایی در آن‌ها هست، وجود دارد. آن‌چه بسیار بفرنج است میاندرکنشی این شبکه‌ها با شبکه‌های دانش است که خود آن‌ها در جابه‌جایی دایم‌اند. آیا ممکن است این دو با هم تطابق داشته باشند؟ اگر چنین وضعی پیدا شود موجب آثار شدید سانسورکننده خواهد شد، که کوشش‌های مطرودان و کنار گذاشته‌شدگان برای به دست آوردن دوباره سخنی که دستگاه [قدرت] آنان را از آن محروم کرده است به نحو دراماتیکی در آن قرار می‌گیرد.

زیرا، کنار گذاشته‌شدگان نیز دیدگاه خود را دارند. فوکو با انتشار «اعترافات» دهقان جوانی که متهم به کشتن افرادی از خانواده خویش

است (در سال ۱۹۷۳) همین را ثابت می‌کند. عنوان این نوشته چنین است: من، پی‌ری ریوییر هشتم که مادر و خواهر و برادرم را سر بریده‌ام^۱. این متن که بر پایه کاوش در بایگانی‌های قضایی از ۱۸۳۵ به بعد نهاده، متنی است منقلب‌کننده که نه فقط بر «دسیسه‌چینی‌ها»ی قضایی-روان‌درمانی برای رسیدن به مقاصد خاص، که جنایت سه‌گانه مورد بحث در کتاب نیز در لحظه محاکمه از آن‌ها برکنار نبوده، روشنی ویژه‌ای می‌افکند، بلکه بر وجود توانایی خاصی برای «سخن‌گفتن» و، در نتیجه برای «دانستن»، در نزد محروم‌ترین ستمدیدگان گواهی می‌دهد که همه قدرت‌ها، و اول از همه آن‌ها قدرت دانشگاهی، که حق دانش «مشروع» را به نام خود به ثبت رسانده است، در خفه کردن آن کوشیده‌اند.

دو سال بعد (۱۹۷۵)، به نگارش کتاب مراقبت و تنبیه^۲ می‌رسیم که داستان «تولد زندان» را نقل می‌کند. این کتاب جدید، در همان مسیری که تاریخ جنون ترسیم کرده بود به بازنگاری جهش‌هایی می‌پردازد که در مقوله علوم - یا شبه علوم - پزشکی، روان‌شناختی و جرم‌شناختی صورت گرفته و زمینه را برای سر برآوردن یک نظام «بازسازی آ» بدن‌ها، از پایان قرن هجدهم به بعد، آماده کرده است، نظامی که، در پرتو آن، دولت تمرکزدهنده توانسته است سلطه خود را بر دیگر بخش‌های جامعه بگستراند. این روش که رابطه‌اش را با سیاست «تعزیر و شکنجه»، که آن همه مورد علاقه نظام پیش از انقلاب بود، قطع کرده، از جمله هدف‌هایش «تربیت مجدد» محکوم، با تحمیل کردن اجباری نوعی «پرورش» انضباطی و تنبیه‌کننده بر وی است که زندان مدرن، که خود مولود «زندان همه‌جا مشهود»، از آفریده‌های بتنام، بود، از ابزارهای متمایز آن است.

۱. [این نوشته با عنوان زیر به فارسی ترجمه شده است: بررسی یک پرونده قتل - زیر نظر میشل فوکو، ترجمه مرتضی کلاتریان، نشر آگه، تهران ۱۳۷۶.]

۲. [میشل فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.]

ولی، نوع صحبت فوکو، این بار، خیلی آشکارتر از کتاب وی در ۱۹۶۱، جنبه آشوب‌انگیز دارد: آیا زندان، خیلی بیشتر از بیمارستان، نماد نظم بورژوازی نیست که نگران آن است تا هر انحرافی از معیارها را به سختی سرکوب کند؟ فوکو، از این گذشته، در همان دوره، در فعالیت‌های مبارزه‌جویانه سیاسی درگیر است که هدف آن بسته شدن «بخش مراقبت‌های ویژه» در زندان‌های فرانسوی است. کتاب *مراقبت و تنبیه*، بدین سان، در اروپا، و بیش از آن در آمریکا، به کتاب شرعیات مذهب جدید «چپ‌گرایی» که انتقاد بی‌امان از هر گونه اقتدار، اعم از پلیسی یا نمادین، از خصوصیات آن بود تبدیل گردید، در حالی که نسبت به شرایط اجتماعی-اقتصادی پایه‌های اقتدار مورد بحث توجه چندانی نداشت.

و در عین حال، توفیقی که نصیب این کتاب شد از لحاظ فوکو بی‌دردر هم نبود. فوکو که با ایدئولوژی‌های «رهایی»، که همه مایل‌اند نام وی را با آن‌ها بیاورند، مخالف بود و مطرح شدن روزافزون کار خودش در رسانه‌های جمعی را نمی‌پسندید، با این همه به ندرت می‌توانست با ترویج نظریات‌اش در جامعه مخالفت کند یا از آن چشم‌پوشد. مصاحبه‌ای که وی با عنوان اسرارآمیز «فیلسوف نقابدار» در ۱۹۸۰* با روزنامه *لوموند* انجام داد نشانه‌ای از همین گونه ابهامات در اندیشه و رفتار اوست. عنوان آن مصاحبه بازتابی است از یک عبارت کتاب *باستان‌شناسی دانش* که می‌گوید: «خیلی‌ها، بی‌گمان مانند من، هستند که برای این می‌نویسند که چهره‌ای نداشته باشند.»

فوکو، عمیق‌تر از این سطح، این احساس را دارد که باید خودش را تجدید کند. باید حدود اندیشه خویش را جابه‌جا کرده موضوع‌های

دیگری پیش بکشد. در وجود او نوعی فعالیت زیرزمینی خود متحول‌ساز دست‌اندرکار است که نشانه بارز آن را در فاصله زمانی موجود میان نخستین جلد از مجلدات اثر نهایی او، *تاریخ جنسیت*^۱، که با عنوان *اراده به دانستن*^۲ در ۱۹۷۶ منتشر شد، با دو جلد بعدی آن، *کاربرد لذات*^۳ و *غم خود خوردن*^۴ که پس از سکوتی طولانی در ۱۹۸۴ منتشر شدند به روشنی می‌توان دید. زمانی که دو جلد آخر این اثر به بازار آمد همان ماهی بود که فوکو، مبتلا به بیماری «ایدز»، در سن پنجاه و هشت سالگی، صحنه فلسفه را به شیوه‌ای پیش‌رس ترک گفت.

اراده به دانستن، که در حکم پیشگفتار ساده‌ای است که طرح آن ریخته شده ولی هنوز به نگارش درنیامده است، گویی بشارت‌دهنده «افشاگری تازه‌ای از بدآموزی‌ها» است که اساساً بر ضد روان‌کاوی به حرکت درآمده است. روان‌کاوی می‌گوید که روابط جنسی در غرب همواره توسط اخلاق مسیحی پس زده شده، چندان که صرف ادای گفتاری درباره روابط جنسی یا جنسیت، به رغم این تحریم، خود در حد نوعی کردار رهاکننده است. فوکو در پاسخ می‌گوید این توهمی بیش نیست که هدف آن برعکس برقرار کردن و استوار داشتن این معناست که فرهنگ غربی، در پرتو رسم اعتراف که کلیسای کاتولیک آن را اجباری کرده، موفق شده است که از جنسیت یا روابط جنسی موضوع ممتازی برای جریانی پربار از گفتار بسازد. و از لحظه‌ای که نقش کشیش توسط روان‌شناس، روان‌کاو یا متخصص روابط جنسی دنباله‌گیری و تقویت شده است، با نوعی شبه‌دانش با مدعاهای پزشکی روبه‌رو هستیم که نقش واقعی آن عبارت است از قالب‌گیری تنوع موجود در اعمال جنسی ممکن از راه فروکاستن آن‌ها به حد انگاره‌ای یگانه و یکنواخت.

با این همه، اثبات مطلب به نحوی که فوکو وعده‌اش را داده بود هرگز

* Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28.

این مصاحبه در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

M. Foucault, *Dits et écrits* (1954-1988), Paris, Gallimard, 1994, t. IV, P

104-110.

1. *Histoire de la sexualité* 2. *La Volonté de savoir*

3. *L'Usage des plaisirs* 4. *Le Souci de soi*

عملی نمی‌شود. فوکو که نسبت به توانایی خودش در اجرای آن زیاد از حد مطمئن بود، پیشاپیش از این کار، که در هر حال کاری دانشگاهی بود، خسته شد. از این گذشته، علاقه او، در حوالی ۱۹۸۰، از اخلاق جنسی آباء کلیسا برگرفته شد و متوجه اخلاق مؤلفان یونانی و لاتینی که آماج مبارزه گروه قبلی را تشکیل می‌دادند گردید. خلاصه، هدف فوکو، در طی راه تغییر یافت. هدف او دیگر رها کردن جنسیت از سلطه مسیحیت - که بارها از زمان نیچه به بعد افشا شده بود - نیست، بلکه فقط عبارت است از باز یافتن آیین‌های کهن در این باره به صورت واقعاً موجود آن‌ها.

این جاست که فوکو دوباره شروع می‌کند به مطالعه زبان‌های کلاسیک، و با راهنمایی یکی از همکارانش در کلژ دو فرانس، یعنی مورخی به نام پل ون^۱، کشف می‌کند که این آیین‌ها از آنچه در نظریه‌های افلاطونی و ارسطویی در باب عشق راجع به آن‌ها گفته شده است بسیار پیچیده‌ترند. جنسیت، از نظر اخلاق دانان هلنی، اعم از رواقیان و اپیکوریان، چیزی است مثل ورزش، یا آرایش یا تغذیه، یعنی عنصری از یک نظام زندگانی متمرکز بر این جهت است که دانا شخصیت خویش را به دست خود بسازد. خلاصه، وسیله‌ای است برای در عین حال رسیدن به لذت، سلامت و آرامش در جهانی که گرفتار خوره خشونت است و خدا آن را از یاد برده.

چنین پژوهشی در طلب بهترین «نظام» ممکن، که از قید عواطف و اجبارهای احکام روان‌شناسی رها گردیده، البته برای خردگرای معتقدی چون فوکو فریبنده است. مایه فکری «خودسازی^۲» نیز وسیله‌ای در اختیار او می‌گذارد که با آن می‌تواند میان تلقی لذت جوینانه خودش از اخلاق و بینش سیاسی آزاد از هرگونه قید و بند خویش تلفیقی ایجاد کند.

مرد «دانا»، با تشدید لذات خویش، دور از هرگونه ملاحظه سرکوبگرانه همچنان که دور از هرگونه وسواس رهایی‌بخش، خود را از قید نقش متحجری که فرهنگ غربی بر «سوژه» هومانستی تحمیل می‌کند رها می‌سازد و از همین راه می‌تواند میدان اجتماعی را موفق‌تر از هر «ایدئولوژی» دیگر، به آشوب بکشاند. و این موضع‌گیری نیز دوباره ما را به یاد موضع‌گیری دولوز و گاتاری می‌اندازد که در ضد اودیپ طرح آن ریخته شده و در هزار فلات^۱ (۱۹۸۰) بسط یافته است.

متأسفانه، بیماری که خود آن نیز به نحوی غم‌انگیز با جنسیت و روابط جنسی ارتباط داشت، به فوکو مهلت نمی‌دهد و او را پیش از آن‌که بتواند از این تحقیق خود تمامی نتایج مورد انتظار را بیرون بکشد، از این جهان می‌برد. و از همین جاست که آثار فوکو - مانند آثار آلتوسر - اساساً ناتمام باقی می‌ماند، آن هم درست در لحظه‌ای که می‌رفت به افق‌های تازه‌ای ختم شود. و باز مثل آلتوسر، اثری است که مقصد و مقصود نهایی آن، بر اثر علاقه ناسالمی که امروزه سرنوشت مؤلف این اثر در همه برمی‌انگیزد، تا حدودی بر ما پنهان مانده است؛ توفیق اخیری که یکی از زندگینامه‌های فوکو با آن روبه‌رو شده، زندگی‌نامه‌ای که محور اصلی‌اش بر همجنس‌بازی فوکو نهاده، و از آن‌جا که به‌طور منظم در جست و جوی عناصر رسوایی آور در زندگانی فوکو است، سرانجام، اثر و مؤلف اثر هر دو را از دست می‌دهد و راه به جایی نمی‌برد، شاهدهی بر آن است.*

باقی می‌ماند بحث از جابه‌جایی‌هایی که، در هر دو مورد [فوکو و آلتوسر]، این آثار موفق شده‌اند ایجاد کنند، و به نظر می‌رسد که نتایج آن برگشت‌ناپذیر باشد.

۱. Mille Plateaux. شاید هم بتوان گفت هزار سینی یا خوانچه - م.

* James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Doubleday, 1993.

1. Paul Veyne 2. construction de soi

بلوغش با پدیده‌هایی چون آوشویتس و انفجار اتمی در هیروشیما مصادف بود، آن هم در کشوری که بر اثر تعارض‌های استعماری و نیز جنگ سرد رو به ناتوانی داشت، در واقع، نمایندهٔ نسلی است که با از دست دادن اعتماد خود به ناکجا‌های اجتماعی، و باور خویش به تاریخ و معنای آن، تنها کاری که از وی ساخته بود محک زدن و آزمودن نظم و سرشار از تردید آرمان‌هایی بود که افرادی دیگر از بین هموطنانش، همچون ژیل دولوز که با انتشار *منطق معنا*^۱ و *تفاوت و تکرار*^۲ (۱۹۶۹)، به پیگیرترین و منسجم‌ترین نیچه‌ای زمان خود تبدیل شده بود. — ژان-فرانسوا لیوتار^۳ (۱۹۲۴-۱۹۹۸). — که با شروع از جریان *سوسیالیسم یا بربریت*، از آن پس انتقاد سیستماتیک خود را از «نوشته‌های» مارکسیستی و فرویدی (گفتارها^۴، چهره^۵، ۱۹۷۱؛ *اقتصاد لیبیدویی*^۶، ۱۹۷۴) هرگز قطع نکرده بود جزو همان نسل بودند. فوکو، دولوز، لیوتار: سه متفکر «خانه به‌دوش» آگاهانه حاشیه‌نشین، ولی سه متفکری که، با این همه، تلقی «مثبت»، «پراز انرژی» و چندگانه‌گرایی واحدی از عمل فلسفی دارند.

اگر چنین تحلیلی درست باشد، این سه اثر را می‌توان، در آن صورت، نمودار برآیندی استراتژیکی از گذشتهٔ اخیر فرانسه دانست، برآیندی که بحران فلسفه‌های تاریخ — که بر اثر عواقب گوناگون جنگ دوم جهانی و پیروزی «جامعهٔ تماشا»^۷ (به قول «وضعیت‌گرایان»^۸) در مقیاس کرهٔ زمین، که در آن اندیشه‌ها نیز چیزی جز کالا نیستند، بدتر هم شده بود — با قاطع‌تر شدن خویش به نوعی بحران عقل در معنای حقیقی کلمه تبدیل می‌شود که حتی امکان رسیدن به شناسایی علمی را هم در معرض سؤال قرار می‌دهد. از این جا به این نتیجه می‌توان رسید که این آثار، به رغم

بعد از آلتوسر، دیگر سخن گفتن از مارکس بدون آن‌که کسی قبل از آن کوشیده باشد آثار مارکس را چنان‌که آلتوسر نشان داده است بخواند ممکن نیست. همین‌طور است در مورد فوکو؛ بعد از فوکو دیگر نمی‌توان بدون توجه به شیوهٔ ایجاد شکاف و گسستگی در قلمرو حقیقت و دانش بر اثر پژوهش‌های فوکو، از حقیقت و دانش سخن گفت، مقولاتی که، به علت کلی بودن‌شان، دیگر به صورتی که هستند نمی‌توانند کاربرد عملی داشته باشند. دیگر نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که مقولات حقیقت و دانش، نه فقط چنان‌که هوسرل و راسل فکر می‌کردند از واقعیات ترانساندانتال نیستند، بلکه خودشان تاریخی تجربی دارند و در طی آزمون شکل گرفته‌اند. تاریخی که به تاریخ فرهنگ غربی، که در درون آن مفاهیم حقیقت و دانش همراه با افلاطون سر برکشیده‌اند و تاریخی است به معنای دقیق کلمه برخاسته از نوعی «باستان‌شناسی» گره خورده است.

تردیدی نیست که فوکو یگانه کسی نیست که چنین چیزی را بیان کرده است. «باستان‌شناسی» مورد نظر او، آشکارا از مفهوم «تبارشناسی» نیچه برمی‌خیزد، مفهومی که باروری‌اش، از یک سو، نه از دید باتای پنهان مانده، نه، از سوی دیگر، از دید کسانی چون بنیامین، هورکهایمر و آدورنو. ولی، اگرچه فوکو در پایان زندگی‌اش به این امر اذعان کرد که مکتب فرانکفورت در این زمینه پیشگام‌تر از او بوده و متفکران این مکتب بر وی حق تقدم دارند، اما این تنها فوکو بود که توانست این طرز طرح مسئله در ارتباط با ریشه‌های «تبارشناختی» را با همهٔ قوت انتقادی آن پیش کشد و با جدا کردن آن از زبان — زیادی تحت تأثیر مقولات متافیزیکی — «دیالکتیک» موفق شد آن را به زبان دیگری که از کویره به ارث برده بود و در واقع زبان تاریخ «ناپوسته» بود به قاعده درآورد.

تصادفی نیست که کشف چنین نسبیت‌گرایی به سبک نیچه در سال‌های دههٔ شصت در فرانسه صورت گرفته است. فوکو، که سال‌های

1. *Logique de sens* 2. *Différance et Répétition*
 3. Jean François Lyotard 4. *Discours* 5. *Figure*
 6. *Économie libidinale* 7. *société du spectacle* 8. *situationnistes*

پیوندهای اتفاقی یا ظاهری خویش با استروکتورالیسم، در قالب این فکر نمی‌گنجد، فکری که مثل ثنوبوزیتیویسم که خود استروکتورالیسم از آخرین پساورده‌های آن بود هرگز نتوانسته است در سرشت ترانسانداتال ذات حقیقی تردید کند.

بحث دربارهٔ بنیاد عقل، دربارهٔ توانایی‌ها و آینده‌اش، به‌ویژه در پرتو آثار فوکو و جریان «فراثر از استروکتورالیست»^۱ به ابتکار خود فوکوست که از بیست سال پیش به بحث بنیادین فلسفهٔ کنونی تبدیل شده است. ولی پیش از گزارش انواع موضع‌گیری‌هایی که این بحث باعث آن‌ها شده، بد نیست یادآوری کنیم که پیوند میان تلقی «نایبوسته» از تاریخ و نسبیت‌گرایی به هر شکل آن، پیوندی مقدر و محتوم نیست. و این نکته را از آثار متفکر دیگری، که او نیز از مکتب کویره، الهام می‌گیرد، ولی به نحو کاملاً مستقلی از آثار فوکو بسط یافته است و امروزه روز نیز به نتایجی به‌کلی متفاوت ختم می‌شود، می‌آموزیم. منظورمان آثار فیلسوف آمریکایی و مورخ علوم توماس کوهن است.

کوهن، که در اوهایو^۲ زاده شده (۱۹۲۲-۱۹۹۶)، در شروع جنگ، با مطالعاتش در فیزیک نظری نظر ما را به خود جلب می‌کند. با این همه، وی، از همان سال‌های نخست‌اش در دانشگاه، با خواندن نقد عقل ناب، نسبت به فلسفه علاقه‌مند می‌شود - این دوره‌ای است که کوهن به‌شدت تحت تأثیر مفهوم کاتی «مقوله»^۳، به عنوان شرط امکان دانش، قرار دارد - بعدها، علاقهٔ کوهن با خواندن زنجیرهٔ بزرگ باشنده‌ها^۴ (۱۹۳۳)، اثر آرتور لاجوی، به وجود «دینامیک» ویژه‌ای در جریان توسعهٔ افکار پی می‌برد. او، که یکی از نخستین آمریکاییانی بود که در روز رهایی پاریس (اوت ۱۹۴۴) وارد این شهر شد، سپس به هاروارد برگشت تا رسالهٔ فیزیک‌اش

را به اتمام برساند. رئیس دانشگاهش از وی خواست که، همزمان با کار کردن برای اتمام رساله‌اش، تصدی درسی را که مخصوص غیرعلم‌پژوهان ترتیب یافته بود و غرض از آن این بود که بر اساس موارد مشخص چگونگی عمل به علم به آنان آموخته شود بپذیرد. این کار موضعی، که سبب شد تا کوهن به مطالعهٔ ارسطو بپردازد، تا بتواند به شاگردانش توضیح دهد که گذار از ارسطو به گالیله و نیوتن چگونه صورت می‌گیرد، باعث آگاهی غیرمنتظرهٔ او به این موضوع شد که تصویر پیشرفت علمی که توسط آمپیریسمن منطقی ارئه شده با واقعیت مشکل‌هایی که دانشمندان با آن‌ها سروکار دارند نمی‌خواند. به همین دلیل، به محض آن‌که رساله‌اش پایان یافت، کوهن تصمیم گرفت فیزیک را رها کند و به تاریخ علوم روی بیاورد.

این جهت‌گیری تازه به سهم خود باعث شد که کوهن (۱۹۴۷) در مطالعات گالیله‌ای^۱ فرورود و نتیجه این شد که روش‌شناسی این مطالعات را از آن خود کرد. سه سال بعد، در پاریس، کوهن به دیدار کویره رفت و از این‌جا توانست گفت‌وگوی کوتاهی با باشلار داشته باشد.

کوهن از آن پس هرگز کتاب‌های باشلار را نخواند چرا که نمی‌توانست با جهت‌گیری‌های فلسفی آن‌ها موافقت داشته باشد. در عوض، آثار فرانسوی دیگری بودند که در تدوین نهایی اندیشه‌های او مؤثر واقع شدند: همانی و واقعیت از میرسن (که در آن زمان، در دانشگاه‌های آمریکایی، اثری مشهور بود)، متون پی‌یر دوهم دربارهٔ فیزیک قرون وسطا، (که در آن‌ها فیزیک قرون وسطا به عنوان مرحله‌ای اساسی برای گذار از ارسطو به گالیله معرفی شده است) و آثار هلن متززه (۱۸۸۹-۱۹۴۴) دربارهٔ پیدایش شیمی مدرن (نظریه‌های شیمی در فرانسه

1. post-structuraliste 2. Ohio 3. catégorie

4. La Grande Chaîne des êtres

از آغاز قرن هفدهم تا پایان قرن هجدهم^۱، ۱۹۲۳؛ نیوتن، اشتال، بوئرهاوه و نظریه شیمی^۲، ۱۹۳۰).

بر تأثیر و نفوذ این مکتب تاریخ علوم بر اندیشه‌های کوهن باید، از یک سو، نفوذ مکتب روان‌شناسی گشتالت، و، از سوی دیگر، کشفیات روان‌شناس سوئیسی، ژان پیاژه (۱۸۹۶-۱۹۸۰) در باب خصلت - در این‌جا نیز - ناپیوسته توسعه عقلی کودک را هم افزود. از سوی آمریکایی‌ها، کوهن به نحو خاصی زیر نفوذ فیلسوفانی چون کواپن و سلارز قرار دارد. او هم از نظر کواپن، دایر بر این‌که هر حقیقتی در عین حال تابع زبان و امور واقع است، در «دو اصل جزئی آزمون‌گرایی» (۱۹۵۱) دفاع می‌کند، هم از انتقاد پیشنهادی سلارز از «اسطوره داده». به نظر او، هر دو بر این‌اند که نشان دهند که نمی‌توان تعریف حقیقت یک نظریه را بر پایه «تطابق» ساده آن با واقعیت خارجی - چنان‌که پوپر به تقلید از تارسکی بدان معتقد است - بنا نهاد و همچنان از آن دفاع کرد: باید در ضمن ساحتی دیگر را هم که به همان اندازه اهمیت دارد، یعنی ساحت زبانی را که نظریه مورد بحث در آن عرضه شده است، و تغییرات آن موضوع حقیقی تاریخ علوم را تشکیل می‌دهند به حساب آورد.

کوهن، در ۱۹۵۷، در همان مسیری که کویره پیموده بود، کار تازه‌ای درباره انقلاب کیمینیکی منتشر می‌کند که هدف آن جای دادن دوباره جنبه‌های دقیقاً اخترشناختی این انقلاب در شرایط فرهنگی، فلسفی و مذهبی آن است. پنج سال بعد (۱۹۶۲)، وی از این «موردنگاری» به تفکری عام‌تر در باب ساخت انقلاب‌های علمی می‌رسد. این اثر آخری، که در عین حال از تاریخ، فلسفه و جامعه‌شناسی شناخت مایه می‌گیرد این ملاحظه را که می‌گوید پیشرفت علمی به شیوه‌ای خطی و تراکم‌پذیر صورت نمی‌گیرد، بلکه به صورت «جهش» تحقق می‌یابد تعمیم می‌دهد.

1. *Les Doctrines chimiques en France du début de XVII siècle à la fin du XVIII siècle.* 2. *Newton, Stahl, Boerhaave et la Doctrine chimique*

این گونه «جهش»‌ها هنگامی پیش می‌آیند که مجموعه‌ای از نظریه‌ها دچار «بحران» می‌شود و، پس از مدتی، جای خود را به مجموعه نظری دیگری که به شیوه‌ای متفاوت سازمان یافته است می‌دهد.

کوهن، از این جهان «بینی»‌های بیایی، که لایه زیرین کار دانشمندان را در هر دوره‌ای تشکیل می‌دهد، با عنوان «پارادایم»^۱ یاد می‌کند. هر پارادایمی نوعی «قالب رشته‌ساز علمی»^۲ مرکب از فرضیه‌های نظری عام به‌علاوه مجموعه قوانین و فن‌آوری‌های لازم برای به کار انداختن آن‌هاست. پارادایم هنجار فعالیت مشروع در هر زمینه داده شده را تعریف کرده، در نهایت، سرشت امور واقعی را که پژوهشگران «مجاز» به مشاهده آن‌ها هستند تعیین می‌کند. شکی نیست که هر پارادایمی، در طول زمان، باید با برخی از تجربه‌ها هم‌نشین شود که به نظر می‌رسد با آن در تناقض‌اند. ولی پارادایم از آن رو تا مدت‌ها قادر به تحمل این آزمون هست که نظریه‌های بزرگ علمی دقیقاً برای همین منظور ساخته شده‌اند که بتوانند خود را با اکثریت موارد امور واقعی شناخته شده منطبق سازند^۳. و این، در ضمن، دلیلی است که نشان می‌دهد چرا کوهن هم با اصل بطلان‌پذیری^۴، چه به شکل پیچیده آن (لاکاتوش^۵)، چه در قالب کلاسیک‌اش (پوپر) مخالف است^۶، هم با تلقی استقرایی^۵ شناسایی (کارناپ). در عوض، هنگامی که «تابهنجاری‌های» مشاهده شده زیاد از حد متعّد و انبوه می‌شوند، به این جهش‌های اسرارآمیز - زیرزمینی و

1. Paradigm. که به فرانسه پارادایگم Paradigme می‌گویند - م.

2. matrice disciplinaire

* Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1983, P. 203-204. 3. falsificationnisme

4. Lakatos

۵. در این مورد به مقاله «منطق کشف یا روان‌شناسی پژوهش» که در اثر زیر تجدید چاپ شده است بنگرید.

Th. Kuhn, *La Tension essentielle*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1990.

5. inductiviste

همواره دشوار از لحاظ تاریخ‌گذاری - در ذهن دانشمندان برمی‌خوریم که سرانجام‌اش به ایجاد تغییر در پارادایم، یعنی به نوعی از «انقلاب» علمی، می‌انجامد.

پیداست که منظور کوهن از این‌گونه تغییرات، قبل از هر چیز، «تبدل»‌ها یا «برگشت»‌های وجه ادراک ذهنی ما از واقعیت، یا پدید آمدن انقلابی در نظم زبان است. مفاهیم نوین چنان نیست که مورد به مورد به موقع خود جایگزین مفاهیم کهن شوند: این مفاهیم بیانگر موضوع‌هایی دیگراند، مسائلی دیگر را پیش می‌نهند، خلاصه، نوعی شیوه «دید» متفاوتی از جریان را القا می‌کنند. به‌طور کلی می‌توان گفت که نظریه‌های کهن حتی قابل بیان یا برگرداندن به نظریه‌های تازه نیستند: یعنی این دو نوع نظریه، به‌طور ساده، «معیار مشترکی ندارند».

آیا باید از این جا نتیجه بگیریم که این دو نوع نظریه از لحاظ منطقی مترادف یا هم‌ارز هستند؟ امر واقع این است که از دیدگاه نسبیست‌گرا می‌شود این حکم را پیش کشید که در نزد کوهن هیچ معیار ترانس‌انداتالی که با آن بتوان برتری یک پارادایم را بر پارادایم دیگر ثابت کرد وجود ندارد. به عنوان مثال، هیچ دلیلی در دست نیست که پارادایم منسوخ به کلیت خود منسوخ شده باشد، زیرا حتی خود انقلاب گالیله‌ای نیز، فراتر از ارسطو، دوباره برمی‌گردد به نوعی تلقی ریاضی از طبیعت که سرشت افلاطونی دارد. و حتی اگر هم در کل منسوخ شده باشد این بدان معناست که باورهای ما تغییر کرده‌اند، نه این که باورهای قدیمی در زمان خودشان «غلط» یا «پرخطا» بوده‌اند. چرا؟ برای این‌که چه نظریه مزاج‌ها^۱ و چه نظریه مرکزیت زمین، با اغلب مشاهدات موجود در دوره خودشان،

1. conversions

۲. philogistique، [فلوژیستیک، فرضیه‌ای قدیمی در باب احتراق. بر طبق این نظریه، در هر جسم قابل اشتعال ساده‌ای بی‌رنگ، بی‌بو، بی‌طعم و بی‌وزن، که همان فلوژیستون است، وجود دارد، که هنگام احتراق از آن خارج می‌شود. (مصاحب، دایرةالمعارف فارسی)]

دوره‌ای که این نظریه‌ها را درست تلقی می‌کردند، کلاً در تناقض نبودند. با این همه، کوهن، در پیشگفتاری که در ۱۹۶۹ بر کتاب ۱۹۶۲ خود افزوده و در نوشته‌های بعدی‌اش (تنش اساسی^۱، ۱۹۷۷)، به شدت از خود دفاع کرده می‌گوید نسبیست‌گرا نیست. به عقیده او، همواره این امکان وجود دارد که - بر پایه‌ای «عینی» - به نتیجه‌ای برسیم که بر دیگری ترجیح داشته باشد. پیشرفت علمی، بخصوص، نمایش فریب‌دهنده نیست. اگر می‌بینیم نظریه‌های کنونی بر نظریه‌های پیشین برتری دارند فقط به دلایل جامعه‌شناختی نیست، یعنی فقط به این دلیل نیست که جامعه پژوهشگران در این ایام درستی آن‌ها را تصدیق می‌کنند. بلکه برای این است که این نظریه‌ها می‌توانند در عمل تعداد بیشتری از مسائل ما را حل کنند، تعداد بیشتری از پدیده‌ها را بر پایه فرضیه‌های به صرفه نزدیک‌تر توجیه کنند، یا به پیش‌بینی‌هایی برسند که از لحاظ کمی دقیق‌تر است.

خلاصه، کوهن در عینیت عقل تردید دارد نه در درستی این امر که علم برترین درجه عقلانیت را تشکیل می‌دهد. او، دست بالا، این باور را در میان می‌نهد که پیشرفت علمی را نمی‌توان به صورت فرایندی در نظر گرفت که ذهن بشری از راه آن به نوعی «حقیقت» از پیش موجود نزدیک می‌شود، چرا که تعریف حقیقت همیشه تا حدی تابع زبان، یعنی تابع تاریخ است. این مقدار امتیاز - محدودی - که کوهن به نسبیست‌گرایی می‌دهد روشن می‌کند چرا بر نهادهای کوهن تا این حد به شدت، از سوی پوپر و پیروان‌اش که طرفدار تلقی غیرتاریخی از عینیت علمی‌اند^۲، مورد انتقاد قرار گرفته است. همین نحوه امتیاز دادن، از سوی دیگر، زمینه‌ای فراهم کرده که اغلب میان کوهن و فوکو صورت می‌گیرد موجه بنماید.

1. La Tension essentielle

۲ این تلقی پوپر در همان نوشته‌های اول او هست و بعدها در اثر زیر بسط یافته است: La Connaissance objective (1972).

ولی این مقایسه محدودیت‌های خودش را دارد. اولاً برای این‌که فوکو، به خلاف شباهت تردیدناپذیری که میان دو مفهوم پارادایم و اپیستمه وجود دارد، گویا اصلاً آثار کوهن را نخوانده و کوهن نیز در اواخر کارش آثار فوکو را شناخته است. در ثانی، برای این‌که روش برخورد دو متفکر به مسایل به کلی متفاوت‌اند. فوکو، ویژگی‌های بنیادی اپیستمه‌ای را که از پایان قرن هجدهم در فرهنگ اروپایی جای‌گیر می‌شود و در برابر اپیستمه عصر کلاسیک قرار می‌گیرد به درستی شرح می‌دهد: ولی او اصلاً در صدد یافتن یا بیان مجموعه علل، اقتصادی یا ایدئولوژیکی، که عامل ایجاد این جهش شده‌اند نیست. او، در این معنا، بیشتر انسان‌شناس است تا مورخ به معنای حقیقی کلمه.

سرانجام این‌که، فوکو از تحقیق خود در باب باستان‌شناسی دانش انتظار نتایجی را دارد که مستقیماً سیاسی‌اند و سرشت آشوبگرانه دارند، در حالی که کوهن گمان نمی‌کند در سرشت فعالیت فلسفی این خاصیت وجود داشته باشد که به خودی خود بتواند به رهایی بشر کمک کند. در برابر حکم فوکو که «همه چیز سیاسی است»، از سوی پژوهشگر آمریکایی، به بینشی بسته‌تر از انواع پراتیک‌های اجتماعی برمی‌خوریم: پس به نوعی جدایی میان طرز تفکر دو متفکر می‌رسیم که دنباله همان چیزی است که مکتب فرانکفورت را از پوپر و نئوپوزیتیویست‌ها جدا می‌کرد. شاید دلیل این‌که فوکو توانسته است خود را بدون اشکال در فضایی که عقل‌گویی در آن از بنیاد عینی محروم است مستقر کند در حالی که کوهن، به سهم خود، همیشه از این فکر دفاع کرده که عقل بنیادی دارد که در پس پشت تنوع شکل‌های تاریخی خویش ثابت و تغییرناپذیر باقی می‌ماند در همین جا نهفته باشد. حتی اگر می‌بینیم که هر دو متفکر، در تحلیل نهایی - در ایجاد تردید در مورد وجود چنین بنیادی - یکی به صورت آشکار و دیگری با بیانی ضمنی سهم بوده‌اند. باقی می‌ماند این مسئله که از چنین تردیدی چه نتایج نهایی

می‌بایست بیرون کشید: این همان کاری است که دو فیلسوف دیگر، دریدا در فرانسه و ریچارد رورتی در آمریکا، از همان سال‌های دهه شصت بدان پرداخته‌اند.

۳. از شالوده‌شکنی تا نئوپراگماتیسم

ژاک دریدا، که در ۱۹۳۰ در البیار^۱ (در الجزایر) زاده شده، شش سال بعد از فوکو، در سال ۱۹۵۲، در فرانسه وارد دانشسرای عالی می‌شود. وی، در سال ۱۹۲۴، همزمان با آلتوسر، به عنوان مدرّس به همین مؤسسه بازمی‌گردد تا در آن‌جا فلسفه تدریس کند؛ بعدها دریدا به مقام مدیریت تحقیق در مدرسه عملی مطالعات عالی در رشته علوم اجتماعی می‌رسد که خود آن نتیجه انشعابی است که پس از جنگ در مدرسه عملی مطالعات عالی صورت گرفت.

یکی از نخستین متن‌های نوشته دریدا - که وی در آن در ضمن اذعان می‌کند که یکی از «شاگردان» فوکو بوده* - به بحثی درباره تاریخ جنون اختصاص دارد. این دو فیلسوف، یعنی دریدا و فوکو، با وجود تباین نظری زودرسی که میان‌شان پیدا می‌شود، وجه مشترک ویژه‌ای دارند: هر دو از متفکران «خارج» از جریان استروکتورالیسم هستند. دریدا حتی در نقد خود از استروکتورالیسم از حد فوکو بسی فراتر می‌رود، زیرا اگرچه او - مانند فوکو - تحت تأثیر متون «نیچه‌ای» باتای و بلاشو قرار گرفته، ولی افزون بر این تأثیرها تکیه‌گاهی در فنومنولوژی هوسرلی هم دارد و جهت‌گیری ضدپوزیتیویستی این مکتب را یکسره تشدید می‌کند. ایراد بنیادی دریدا به استروکتورالیسم این است که این جریان زندانی

1. El Biar

* «می‌اندیشم و تاریخ جنون» (۱۹۶۳)، مقاله‌ای که بعدها در اثر زیر تجدیدچاپ شده: Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, rééd. coll. "Points", 1991, P. 51.

پروبلماتیک «نشانه»، که خود آن رابطه دقیق با اصول موضوعه کلاسیک‌تر متافیزیک غربی دارد، باقی مانده است. زیرا، در واقع به خلاف آنچه به نظر می‌رسد پیروان سوسور به آن باور دارند، این نظر که می‌گوید «همه چیز زبان است» نظری تازه نیست. این نظر نوعی پیوند دوباره برقرار کردن با یکی از تلقی‌های مرکزی فلسفه یونانی است که از برتری گفتار یا سخن (logos) که به گفتار زنده یا به «صدا» (phône) همانند می‌شد و به نظر می‌رسید که اعطاکننده آغازین «معنا» باشد، سخن می‌گفت. در حالی که این «آواشناخت‌گرایی»^۱ یا این «سخن محوری»^۲، خود به نوبه خویش، از زمان افلاطون و ارسطو، بر نوعی متافیزیک هستی، که «باشنده برتر» تلقی می‌شد، یا به عبارت دیگر بر مبنای نوعی «هست-خدا-شناسی»^۳ نهاده بود زیرا اگر هر چیزی که هست «دال» یا معنا دار باشد، خود دال ناچار باید بر مبنای مدلول یا معنا شدد «ترانساندانتالی» که ضامن هرگونه معنادهی است نهاده باشد. متأسفانه یک چنین دستگامی از ارجاعات سلسله مراتبی سرانجام فقط به بن‌بست‌هایی می‌انجامد که همه از آن آگاهیم. اگر فلسفه می‌خواهد از این بن‌بست‌ها بیرون بیاید، بنابراین، باید کاری کند که از قید سلطه سخن یا logos رها شود. و از همین جا بر «تعویق»^۴ مگاک‌مانندی که هستی را از باشنده جدا می‌کند صحه بگذارد.

بدین سان، مشی ویژه دریدا در فلسفه، از همان آغاز، در دایره نفوذ طرح نخستین هستی و زمان شکل می‌گیرد و به تبع آن تعریف می‌شود. خود دریدا با کمال میل چنین تعبیری را درباره خویش می‌پذیرد. چرا که، در ۱۹۷۲، می‌گوید «اگر راهی که هایدگر آن را گشوده نبود هیچ جنبه‌ای از آنچه من سعی دارم انجام دهم امکان‌پذیر نمی‌شد»^۵. از این گذشته، وی

نیز مانند هایدگر، بر این باور است که نمی‌توان از دست متافیزیک با «واژگون کردن» آن خلاص شد، همان‌طور که حمله کردن رویارو به متافیزیک از موضعی اساساً متقابل و متعارض با آن نیز به خلاصی ما از دست متافیزیک نمی‌انجامد، چرا که چنین موضعی بیشتر احتمال دارد که خودش نوعی موضع‌گیری متافیزیکی پوشیده باشد.

استراتژی دریدا ظریف‌تر از این‌هاست. این استراتژی را بهتر از هر جای دیگر در دو کاری که دریدا، از یک سو با انتشار مقدمه‌ای طولانی بر کتاب *خاستگاه هندسه*^۱ در ۱۹۶۲، و از سوی دیگر با نوشتن تفسیری با عنوان *صدا و نمود*^۲ بر فصل نخست از نخستین پژوهش منطقی هوسرل، وقف کارهای این فیلسوف کرد می‌توان دید. هوسرل، چه در جایی که به مفاهیم بنیادی هندسه می‌پردازد، چه در موردی که از مفهوم *Bedeutung* - که می‌توان آن را به «استناد» یا «منظور»^۳ ترجمه کرد - سخن می‌گوید، در هر حال می‌کوشد قالبی از اندیشه «تاب» را تعیین کند که بتوان آن را در عین حال خاستگاه و ذات هرگونه گفتار از لحاظ علمی دقیق و با صلابت دانست. با این همه، هوسرل تنها با میانجی نشانه‌هایی که بیانگر چنین اندیشه‌ای هستند، و به خصوص آن‌گونه از نشانه‌ها که نوشتنی‌اند و به کار ضبط یک اندیشه می‌خورند است که می‌تواند به چنین اندیشه‌ای دست یابد. پس، خاستگاهی که هوسرل بدان می‌اندیشد، از آن‌جا که آغشته به حضور نهانی این گونه «خط» یا «نوشتار» است که بدون آن هیچ‌گونه بیان علمی ویژه‌ای امکان‌پذیر نیست، خاستگاهی «تاب» نیست. هر خاستگاهی آغشته است، یا دقیق‌تر بگوییم، خاستگاه به معنای تاب کلمه وجود ندارد: و نتیجه‌ای که در پرتو مشی فلسفی هوسرل می‌توان به آن رسید به عقیده دریدا چیزی جز این نیست، در حالی که خود هوسرل نمی‌خواهد به همین نتیجه برسد یا از قبول آن سر باز می‌زند چرا که

1. phonologisme 2. logocentrisme 3. onto-théo-logie

۴. différence، این واژه در نوشته‌های دریدا به معنای «تفاوت» نیست سم.

* Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, P. 18.

1. *L'Origine de la géométrie* 2. *La Voix et le Phénomène*

3. vouloir-dire

همچنان امیدوار است راهی بیابد که وی را سرانجام به چگونگی بازسازی ایده آلی علم رهنمون شود.

انسان و سوسه می شود که این مطالعه دریدایی را، که مطالعه ای است خلاف آمد عادت، در حکم قالبی بداند که همه مطالعات بعدی وی از درون آن شکل گرفته اند. در هر صورت، خطوط راهنمای همین مطالعه را در اثر «تئوریک» بزرگ دریدا، به نام درباره لوح اعظم شناسی^۱ (۱۹۶۷)، بازمی یابیم. این کتاب چونان تقاطع بازتاب های آینه، بر محور نوعی "mise en abyme" یا «به ژرفا بردن و پس زدن» متونی سازمان یافته است که در دوره های متفاوت متافیزیک غربی نوشته شده اند، و همه آنها تصویر کاهنده واحدی از نشانه مکتوب ارائه می دهند: متونی چون جستار درباره خاستگاه زبانها^۲ از روسو و کتاب استوائیان فلکزده از لوی-استروس که مؤلف در آن چگونگی کشف خط توسط بومیان نامیبیکوارا را شرح می دهد. دریدا از مقابله این متون با یکدیگر نتیجه ای شبیه به آنچه از مطالعه در کار هوسرل به دست آورده بود استخراج می کند: این متون درست در همان حالتی که می خواهند برتری لوگوس به معنای سخن زنده را ثابت کنند، به دلیل ویژگی های موجود در طرح مسئله خویش، به رغم خود به این جا می رسند که پایه های همان برتری را فروبریزند. زیرا هیچ راه دیگری جز این ندارند که فرض کنند نوعی «لوح اعظم»^۳ مقدم بر لوگوس وجود داشته است تا براساس آن بتوانند «پيوند» موجود در لوگوس را توجیه کنند. از همین جا موضوع «پیدایش» خاستگاه، با به میان آمدن پای آن عنصر «اضافی»، به بی نهایت «موکول»^۴ و معنا به نوعی پراکندگی ناگزیر و درمان ناپذیر محکوم می شود.

«لوح اعظم شناسی» که بیانگر نظریه همین «نوشته-ازلی» - به عبارت دیگر، همین «گرام» (= gramme)، همین جای پا^۱، همین کتیبه^۲، یا همین خط زدن^۳ - است بدین سان تبدیل به نام رشته علمی جدیدی می شود که باید در آینده پیدا شود، یا، دست کم، تبدیل می شود به قالبی برای «به هم ریختن» متن که نیروی ویرانگر آن بسیار بالاست. با این همه، دریدا در کارهای بعدی اش از این که همین قالب را به نحوی سیستماتیک بسط دهد و روش شناسی چنین طرحی را از آن بیرون بکشد امتناع دارد بی گمان به این دلیل که خود مفهوم کلی «نظریه» از نظر وی هنوز ریشه در متافیزیکی دارد که به عقیده او باید با آن مبارزه کرد. دریدا، به جای بسط دادن روشی در این زمینه، برعکس، ترجیح می دهد همین گونه اعتراض و مبارزه را فعالانه دنبال کند، فعالیتی که وی ابتدا آن را از مقوله جنبش «دیفرانس»^۴ - اسمی که بر پایه اسم مفعول مصدر «différer»، [به معنای موکول کردن، به عقب انداختن]، ساخته شده [و باید از آن مفهوم «تعویق» یا «موکول کردن را استنباط کرد] - می داند ولی شاگردان اش، ظاهراً با الهام گرفتن از واژه Abbau از هایدگر که دریدا از ۱۹۶۶ به بعد فراوان از آن استفاده کرده است،^{*} مفهوم ساده تر «دکونستروکسیون» یا «شالوده شکنی» را به جای آن قرار داده و همین مفهوم را رواج داده اند.

به هر حال، چه سخن بر سر روسو باشد یا لویناس، هگل یا فروید، همه جا به همین «حضور غایب» نوشتار یا متن - که حضورش از خلال علایم نفی و انکاری که خود آن با آنها مواجه است پیداست - برمی خوریم که از همان آغاز پایه های خود سرآغاز را می ساید و به هم می ریزد. این حضور غایب هم بیانگر چگونگی شکست اقدام متافیزیکی

1. De la grammatologie 2. Essai sur l'origine des langues

3. archi-écriture = gramme (grammè)

۴. différencé، دریدا از این کلمه مفهوم différence را ساخته است که با دیفرانس به معنای تفاوت فرق دارد، منظور از این کلمه جدید «به تعویق انداختن»، «به بعد موکول کردن» و مانند این هاست - م.

1. trace 2. inscription 3. rature 4. différence

* به عنوان مثال، به مقاله «فروید و صحنه نوشتار» که در اثر زیر تجدید چاپ شده نگاه کنید:

Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., P. 293.

است و هم بیانگر الزامی که ما نسبت به «فراتر رفتن» از متافیزیک در خود احساس می‌کنیم. با این همه، هیچ چیز ثابت نمی‌کند که این‌گونه «فراتر رفتن» امکان‌پذیر باشد: حتی اقدام هایدگر در این زمینه به نحوی با شکست مواجه شده است. چرا که از تصویر دایره استفاده کرده تا چگونگی بسته شدن متافیزیک به روی خودش را به ذهن ما القا کند. دریدا، به سهم خود، ترجیح می‌دهد بگوید که اقدام برای خارج شدن از این دایره فقط به شرطی ممکن است که مسیر دایره را بی‌نهایت بپییم. در عمل، این حرف به معنای بازخوانی فلسفه غربی به منظور برهم زدن ثبات مرکز آن بر پایه عناصر پیرامونی آن است - به عبارت دیگر بر پایه استفاده از همه عناصر موجود در متون فلسفه غربی بر ضد خود این فلسفه، یعنی با استفاده از همه عناصر معناشناختی خاصی است که با آن‌ها می‌توان همه تقابل‌های دوگانه‌ساز بزرگی را که فلسفه غربی از دوران افلاطون به بعد بر محور آن‌ها شکل گرفته است از هم واچید: مانند دوگانه‌سازیِ روان-تن، جان-ماده، مذکر-مؤنث، مدلول-دال، لفظ-نوشته، نظریه-عمل، و مانند این‌ها.

این چنین بازخوانی - به سان بازخوانی هایدگر از یونانیان - به ریشه‌واژه‌ها همان‌قدر حساس است که به معانی گوناگون آن‌ها، ولی، علاوه بر این‌ها - همچون گوش‌سپاری «شناور» روان‌کاو - مواظب سفیدی‌ها، تناقض‌ها، نیندیشیده‌های گفتار متافیزیکی، خلاصه، مواظب همه آن عناصری است که، در عمل، ممکن است «علامت» چیزی باشد. خلاصه، سخن، علی‌الاصول، بر سر نوعی قرائت بدون مواضع پیشینی است زیرا اگر قرار باشد خودِ فکر و وجود نوعی سلسله مراتب در بین مفاهیم را کنار بگذاریم همه متون، در این صورت، دارای ارزش واحدی خواهند بود: اعم از متون کوچک‌تر فیلسوفان معروف (مثل جستار درباره‌ی خاستگاه زبان‌ها از روسو)، یا متونی از فیلسوفان کوچک‌تر (مثل نوشته کوندیاک:

باستان‌شناسی امر بی‌پایه^۱، یا متون نویسندگانی که فیلسوف تلقی نمی‌شوند (مثل نوشته‌های ژابس^۲ و آرتو^۳ در نوشتار و تعویق یا ژنه^۴ در صدای ناقوس^۵)، یا حتی آثار نقاشی شده یا ترسیم شده‌ای که نوشتار نیستند ولی، در تحلیل نهایی، معلوم می‌شود روی همین الگو ساخته شده‌اند (مثل حقیقت در نقاشی^۶، خاطرات نابینا^۷).

«آثار» این تمرین یا فعالیتی را که دریدا از سی سال پیش به شکل‌های همواره تازه‌ای دنبال کرده است امروزه چگونه باید تعریف کرد؟ البته گاه لغزش‌هایی پیش آمده، یا تعابیری بی‌معنا پشت سر هم صورت گرفته است. به عنوان مثال، در بخش‌های ادبیات دانشگاه‌های آمریکا، که اندیشه دریدا، از طریق کسانی چون پل دومان^۸ (۱۹۸۳-۱۹۱۹)، استاد دانشگاه ییل^۹، در سال‌های دهه شصت در آن‌ها رسوخ کرده، واژه «دکونستروکسیون» امروزه به معنای نوعی از نقد متون است که، اگر نتیجه فرخنده‌ای به بار نیاورد، معمولاً به این‌جا می‌انجامد که فقط خصلت «ارتجاعی» مفاهیم متافیزیکی را افشا کند، یعنی، سرانجام، بر خصلت ارتجاعی کلی فرهنگ غربی انگشت بگذارد. از آن‌جا که این فرهنگ تا سال‌های سال به عنوان فرهنگی «پدرسالار» تلقی می‌شده، و چون خود دریدا ابایی نداشته است که به چیزی که وی آن را به کمک واژه جعلی خودش «ذکرسالاری^{۱۰}» نامیده است حمله کند، بنابراین، اندیشه او در ضمن از اندیشه‌های مورد استناد در مبارزه نظری زن‌پرستان^{۱۱} آمریکایی هم هست. در چنین شرایطی، اگرگاهی از اوقات می‌بینیم که تهاجم «دکونستروکسیون» آن سوی آتلانتیک [امریکا] توسط رقیبان آن به نوعی تهدید «چپ‌گرایانه» تعبیر گردیده که هدف

1. L'Archéologie du frivole 2. Jabès 3. Artaud 4. Genet

5. Glas 6. La Vérité en peinture

7. Mémoires d'aveugle، دو عنوان اخیر نام دو اثر از دریدا است - م.

8. Paul de Man 9. Yale 10. phallogocentrisme 11. féministes

دیگری جز تیشه زدن به ریشه‌های دانش و دموکراسی غربی ندارد، نباید تعجب کرد.

در هر صورت، پس زمینه پیکاری که بر سر مسئله‌ای مربوط به تعبیر و تفسیر آستین، توسط یکی از شاگردان امریکایی وی، به اسم جان آر. سِرل، که به دلیل مواضع محافظه‌کارانه خویش معروف است، بر ضد «دکونستروکسیون» به راه افتاده، به نظر می‌رسد چنین باشد. پاسخ سِرل، که محرک آن ترجمه متنی با عنوان «امضاء رویداد شرایط»^۱ در ۱۹۷۷ بود که پیش‌تر در مارژ^۲ (۱۹۷۲) منتشر شده بود، پاسخ تندی بود با عنوان «برای اعاده تعویق‌ها»^۳، که به نوبه خود پاسخی از دریدا را به دنبال داشت با عنوان «شرکت سهامی محدود الفبا...»^۴ که اصلاً تأثیری در آرام‌تر کردن این بحث و جدل‌ها نداشت*. بنابراین، «دکونستروکسیون» یا شالوده‌شکنی در آمریکا همچنان «مد»ی است که به شدت توسط فیلسوفان حرفه‌ای مورد اعتراض قرار گرفته است. و اگرچه می‌بینیم که متفکران غیر «تحلیلی»، همچون استنلی کاول و ریچارد رورتی، تا حدی به حرف‌های دریدا توجهی نشان داده‌اند ولی در مجموع باید گفت که تنها وجود همین دو تن برای زدودن سوء تفاهم آمریکاییان در قبال دریدا کافی نبوده است.

با این همه، اگر بگوییم که در اندیشه دریدا نوعی داعیه «انقلابی» احساس می‌شود این سخن در حکم خیانتی به این اندیشه نخواهد بود. زیرا، واچیدن و واساختن متافیزیک بدون واچیدن و واساختن خود عقل و فضای فرهنگی و اجتماعی - مبنای سازمان‌یابی آن امکان‌پذیر نیست، طرحی این چنین هدف‌اش - مسلماً - فقط از بین بردن «سخن محوری»

1. 'Signature événement contexte' 2. Marges
3. 'Pour réitérer les différences'. 4. 'Limited Inc. abc...'

* مجموعه این نوشته‌ها را در منبع زیر بجویید:

Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

جریان استروکتورالیسم نیست. بلکه باید گفت که چنین طرحی الزاماً به نتایج وسیع تری می‌انجامد.

کدام نتایج؟ در همین جاست که ابهام موجود در اصطلاح «انقلاب» ظاهر می‌شود. دریدا، که مایل است از هر گونه ایدئولوژیکی کردن اندیشه خود بپرهیزد، با احتیاط بسیار زیاد در این مقوله وارد می‌شود. وی، ضمن پذیرفتن این مطلب که «شالوده‌شکنی» ناگزیر آثاری با سرشت سیاسی خواهد داشت، تدابیری را به کار می‌بندد که این آثار را نتوان به قواعدی زیادی کلی برگرداند. ولی، این موضوع، در ضمن مانع وی برای مبارزه با اندیشه‌های نژادپرستانه و جداسازی نژادی نمی‌شود، یا مانع از آن نیست که وی به نفع «دگراندیشان» چکسلواکی موضع بگیرد، و همین موضع گرفتن بود که، در سال ۱۹۸۱، موجب شد او را برای مدت کوتاهی در پراگ بازداشت کنند. با این‌ها مانع از آن نبوده که وی، اخیراً و به نحوی رویاروی، مسئله آینده مارکسیسم را در کتابی که تا امروز یکی از بهترین آثار اوست، با عنوان *شیخ‌های مارکس*^۱ (۱۹۹۳) پیش بکشد.

این کتاب که زائیده تصمیمی برای افشاگری بر ضدافسانه «پایان جهان» است که فرانسیس فوکویاما مبشر آن بوده، می‌گوید که دموکراسی لیبرال نه به واقع در بخش اعظم جهان برقرار شده و نه، به تنهایی، می‌تواند مسائل برخاسته از تشدید دائمی بی‌عدالتی‌ها و فقر را، در غرب یا جاهای دیگر جهان، حل کند. وی با نشان دادن این‌که بازگشت به برخی از راه‌هایی که مارکس آن‌ها را گشوده است شاید برای سر درآوردن از راز وضعیت تاریخی کنونی مان سودمند باشد ضرورت استناد دوباره به «مسیح‌گرایی»^۲ مارکسی را، از خلال ارجاعی آشکار به بنیامین^۳ یادآور می‌شود. دریدا بدینسان موفق شده است لنگر تفکرش را در قلب سنتی انتقادی جا بیندازد که از وراسوی کاپیتال

1. *Spectres de Marx* 2. inspiration messianique

* Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, P. 95-96.

بدون هیچ‌گونه ابهامی به دامنه «پوزیتیف» اندیشه‌های دوران بیداری برمی‌گردد.

ولی، در عوض، دریدا هنوز موفق نشده است خود را از فرضی که درباره‌ی خاستگاه‌های نظری «شالوده‌شکنی» از ناحیه‌ی استناد دوگانه‌ی وی به هایدگر و بلانشو، یعنی دو متفکری که در سال‌های دهه‌ی سی، جذب ایدئولوژی‌های «انقلابی» راست افراطی - یعنی ناسیونال سوسیالیسم در مورد هایدگر و فاشیسم نوع موراس^۱ در مورد دومی - شده بودند، به میان می‌آید به کلی رها کند. دریدا سرانجام این بحث را در دو متن پیش کشیده که در ۱۹۸۷ منتشر شده‌اند. این دو متن عبارت است از: درباره‌ی جان. هایدگر و مسئله^۲، و روح. راه‌های اختراع دیگری^۳. البته در این جا نیز هایدگر به‌طور روشن محکوم نشده، بلکه هدف دریدا بیشتر این بوده که در خود بافت متون هایدگری آن عناصری را که سبب می‌شدند که طرح فراتر رفتن هنوز با سرگشتگی‌های نوعی «متافیزیکی حضور» پیوندی داشته باشد از هم واچیند و سرانجام بتواند فراتر رفتن را از قید آن نوع متافیزیک جدا کند.

این کار نفس‌گیر که تازه هم شروع شده دریدا را به این جا می‌کشاند که تأکید کند که میان دو گفتار ناسیونال-سوسیالیستی هایدگر و گفتار هومانیستی هوسرل و والرئ، هنوز برخوردها و تقاطع‌های زیرزمینی عجیبی وجود دارد که رها شدن از قید آن‌ها جز از راه واگشودن کامل گره‌هایی که این گره خوردگی‌ها را سبب شده‌اند ممکن نیست. با این همه، آرایش لازم برای پیش بردن این‌گونه اقدام‌ها در جهت رمزگشایی بر اثر انتشار دوزندگیتامه درباره‌ی هایدگر در فرانسه (یکی از ویکتور فاریاس^۴، ۱۹۸۷؛ دیگری از هرگراوت، ۱۹۹۰) به هم خورده است، چرا که این دو زندگیتامه با میدان دادن به نوعی جنگ رسانه‌ای

در زمینه‌ی این بحث، دریدا را مجبور کرده‌اند که فعلاً دست و پایش را جمع کند و به نوعی موضع دفاعی پناه ببرد.

به موازات این «قضیه» هایدگر، «قضیه» دیگری، در آمریکا، پیش آمد که سایه‌ای بر روی کارهای پل دومان می‌افکند: کشف این‌که این دانشگاهی بلژیکی در گذشته زندگی اش، که تا آن زمان کسی نمی‌دانست، در دوران جنگ با برخی از روزنامه‌های ضدیهودی همکاری داشته است. دو سال پس از مرگ دومان، دریدا، که از اعلام این حقایق به وحشت افتاده بود، حداقل کاری که کرد انتشار یک متن طولانی بود (خاطرات - برای پل دومان^۱ ۱۹۸۸). او در این متن می‌کوشد وضع دوست قدیمی اش و تردیدهایی را که این قضایای گوناگون روی نحوه‌ی ارتباط اندیشه «شالوده‌شکنی» با مکتب هایدگری ایجاد کرده‌اند یک جا روشن کند.

وراء این تغییرها و زیر بالا شدن‌های ناگهانی، مانعی ندارد که به‌طور کلی‌تر مسئله روابط تنگاتنگی را که دو فیلسوف برخاسته از خانواده‌هایی یهودی همچنان مایل‌اند با اندیشه هایدگر برقرار سازند و به رخ همه بکشند مطرح کنیم، منظور ما لویناس و دریدا است و مناسبات پیچیده‌ای که این دو تن با یکدیگر دارند.

لویناس، که دوست بلانشو (که وی او را در سال‌های دهه بیست در استراسبورگ شناخت) پیشگام مطالعات هوسرلی و هایدگری در فرانسه و نیز، در ضمن، شاگرد برگسون، ژان وال و گابریل مارسل بود، از ۱۹۴۵ به بعد، همت بر این گماشته است که بنیادهای متافیزیکی اخلاق (اتیک) را به سبکی اگزیستانسیالیستی روشن کند، ضمن آن‌که هرگز نخواسته است که این بنیادها را از الزام برخاسته از سرشتی مذهبی جدا سازد: از نظر او، حقیقت نهایی حاصل از تحلیل دازین با «الهام» حاصل از ماورائیتی مطلق یکی است و فرقی با آن ندارد، الهامی که بشر جز این‌که مجذوب و مغروق

1. Maurassien 2. De l'esprit. Heidegger et la question
3. Psyché. Invention de l'autre 4. V. Farias

آن شود چاره‌ای ندارد. لویناس، آن‌گاه، در دو کتاب عمده‌اش، کلیت و نامتناهی^۱ (۱۹۶۱) و جز وجود یا ورای ذات^۲ (۱۹۷۴)، آشکارا به شکلی از تأمل پیوسته است که در آن - به خلاف آنچه در نزد مارسل و ریکور می‌بینیم - عنصر خاص فلسفی گویی گاه‌گاه «غرق» در سرریز شور ایمان می‌شود: این نوعی چرخشگاه «یزدان‌شناختی» است که، با دور کردن لویناس از هوسرل برای همیشه، در ضمن باعث توفیق دیر هنگام وی در رسانه‌های جمعی شده است.

دریدا، که به علاقه دوران جوانی اش نسبت به فنونولوژی همچنان وفادار مانده، از سوی دیگر، به سهم خود همواره به اندیشه لویناس توجه نشان داده است، اندیشه‌ای که دریدا چندین نوشته از نوشته‌های خود را به آن اختصاص داده است.^۳ بنابراین، هر دو فیلسوف، هر یک به شیوه خود، بر تقدم شریعت و کتب مقدس صحه می‌نهند؛ ولی دریدا با فکرت لویناس در باب خدا به عنوان «مطلقاً دگر»، «جز وجود»، خاستگاه ناب و نیاغشته، به روشنی مخالف است. آیا باید از این نتیجه گرفت که اگر منشأ علاقه لویناس و، تا حدودی کمتر، علاقه دریدا به هایدگر درخواست «هماندی جویی» آنان است که به سال‌های دوره جوانی برمی‌گردد، فاصله‌ای که دریدا نسبت به لویناس حفظ می‌کند، اما، ناشی از اندیشناکی وی است بر این‌که در جهت رهایی از تلقی متشکل از عناصر چندگانه و رنگارنگ از شریعت گام‌هایی بلند بردارد؟

درواقع، ممکن است که غیرمذهبی کردن کتاب مقدس یکی از هدف‌های عمده باشد که ناگزیر به‌طور ضمنی در اندیشه دریدا هست.

1. *Totalité et Infini* 2. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

۳: دو نوشته دریدا درباره لویناس یکی در منبع زیر است:

L'Écriture et la Différence

و دیگری در کتابی جمعی که زیر نظر فرانسوا لاروئل (François Laruelle) تدوین شده.

Textes pour Emmanuel Lévinas, Paris, Jean-Michel Place, 1980.

اگر چنین باشد در این صورت می‌توان گفت که میان اندیشه دریدا - که در یکی از متون زندگینامه نوشتی اش از جوانی خویش به خوبی حرف زده^۴ - و اندیشه بنیامین که او نیز دل‌دو نیم تعلقات اش به دو سنت است - سنت یهودیت و سنت عقل‌گرایی دوران بیداری - نقطه‌ای همگرا وجود دارد، دو اندیشه‌ای که با «تعویق» نامحسوس ولی اساسی‌ای از هم جدا می‌شوند. در هر صورت، جالب است توجه کنیم که آخرین کتاب‌های دریدا - سیاست دوستی^۱ و نیروی قانون^۲ (۱۹۹۴) تا حدودی به سنجش انتقادی عقل‌گرایی دوران بیداری که به صورت طرحی نخستی در نزد بنیامین دیده می‌شود و بررسی «پیوندهای» مبهم اندیشه بنیامین، دست‌کم تا ۱۹۳۳، با ناقص‌گرایی اشمیت و هایدگر اختصاص یافته است. ولی، دریدا اگرچه به نزدیکی و مجاورت این اندیشه‌ها حساس است، اما از این نکته هم که چه خطرات نهفته‌ای در «انحراف» این اندیشه‌ها ممکن است خوابیده باشد غافل نیست. و در این مورد بخصوص، تردیدی به خود راه نمی‌دهد که، به عقیده خودش، مایه فکری بنیادین یا هایدگری «تخریب» را از آنچه خود او، در اندیشه خودش، در صفحه آخر نیروی قانون «اثبات ویرانگر» نامیده است به خوبی متمایز سازد. چنان‌که گویی، دریدا، در این بازی عجیب آینه‌ها، سرانجام توانسته است «دام» نهفته‌ای را که «شالوده‌شکنی» [به معنای دریدایی کلمه]، مانند هر سنجش انتقادی دیگر از عقل، باید بکوشد به هر قیمتی که شده از افتادن در آن پرهیزد تشخیص داده است.

اگر کوهن و فوکو نشان می‌دهند که حقیقت تاریخی دارد، اگر دریدا بر آن است که متافیزیک غربی خودش «واچیده می‌شود»، ریچارد رورتی،

۴: مطلبی که در مرجع زیر تجدید چاپ شده:

Jacques Derrida et G. Bennington, *Jacques Derrida*, 1991.

1. *Politiques de l'amitié* 2. *Force de loi*

اما، گامی بلندتر برمی دارد: وی اعلام می دارد که هر گونه کوششی برای بنیاد نهادن عقل بر پایه‌ای ثابت و مطمئن کوششی «موهوم» است. رورتی، که در ۱۹۳۱ زاده شده، و اکنون، پس از بیست سال استادی در پرینستون^۱، در دانشگاه ویرجینیا تدریس می کند - نخست با سرپرستی تنظیم گزیده‌هایی از متون «تحلیلی»، به نام چرخش زبانی، به شهرت و معروفیت رسید. در مقدمه‌ای که او بر این کتاب می نویسد، با این همه، تردیدهایی بیرون می زند: آیا مکتب زبان «معمولی» و مکتب آزمون‌گرایی منطقی به راستی در حدّ این هستند که برای مسایل فلسفی پاسخ‌هایی قطعی ارائه دهند؟ آیا این دو مکتب چنان‌که داعیه‌اش را دارند همان راه «با صلابت و دقتی» هستند که می‌گویند؟

ده سال بعد، رورتی - با وضوحی که خاص خود اوست - تلقی ویژه‌ای از عقلانیت را بسط می دهد که منکر هرگونه ذات دائمی برای عقلانیت است. از همین جا، وی با فروکاستن علم و فلسفه به مقام پراتیک‌های «فرهنگی» ساده، ادعای این دو را مبنی بر این‌که بیانگر حقیقت‌اند به طور قطعی محکوم می کند: چنین ادعایی نه تنها از نظر رورتی تحقق‌ناپذیر بلکه، در اصل و اساس خویش، توجیه‌ناپذیر و بیهوده است. از این جا به بعد، رورتی همچنان به پیشرفته‌ترین نقطه‌ای که نسبت‌گرایی تاریخی - که خود وی مهم‌ترین نماینده‌اش در آمریکاست - تا امروز بدان رسیده است استناد می کند.

برای درک منطقی ویژه این تحول سریع، باید به یاد داشت که دست‌کم سه منبع تأثیر بر اندیشه رورتی اثر گذاشته‌اند. اولین منبع، پراگماتیسم جان دیوئی است. دومی، تأثیر فلسفه «قاره‌ای» از هایدگر تا دریدا است. و منبع سوم به برخی از جنبه‌های فلسفه «تحلیلی» برمی‌گردد که رورتی توانسته است از آن‌ها نتایجی بسیار شخصی بیرون بکشد.

1. Princeton

یاد جان دیوئی از نظر رورتی چیزی است که با خاطرات دوران کودکی او آمیخته است.^{*} پدر رورتی، که کمونیست قدیمی بود، پس از آن‌که با حزب برید، همراه دیوئی که ریاست یک کمیسیون تحقیقاتی درباره رسیدگی به «جنایات» تروتسکی را به عهده داشت به مکزیکو رفت. وی در ضمن دوست سیدنی هوک نیز بود، مردی پراگماتیست که مدتی دچار وسوسه مارکسیسم شد ولی همه عمر ضداستالینی باقی ماند. رورتی، از این محیط پیرامون خود در خانواده، هم نوعی «حساسیت» سیاسی «مترقی» را به ارث برده و هم نوعی کنجکاوی زودرس نسبت به اندیشه دیوئی را که در سال‌های دهه شصت هرگز در آمریکا باب روز نبود. رورتی، در هر صورت، اندیشناکی‌اش نسبت به همستگی بشری و نیز این باور را که ارزش یک فکر با معیار آثاری که بر آن مترتب است سنجیده می شود، و بنابراین، برای آن‌که حقیقی تلقی شود نیازی به این‌که برپایه‌هایی پیشینی نهاده شده باشد ندارد، از همین اندیشه گرفته شده است.

یکی دیگر از علایق دوران جوانی رورتی علاقه‌ای است که او خیلی زود نسبت به فلسفه اروپا در خود احساس می کند، فلسفه‌ای که رورتی، همراه با استنلی کاول، یکی از بهترین شناسندگان آن در آمریکاست. همین علاقه سبب می شود که رورتی، از همان سال‌های دهه هفتاد، با آثار دریدا آشنا شود، و از آن‌جا نیز به سمت اندیشه هایدگر حرکت کند. رورتی از هایدگر، که در آن زمان در دانشگاه آمریکایی عنصر نامطلوب شمرده می شد، به ویژه این فکر را می‌گیرد که متافیزیک، به عنوان ذات فلسفه غربی، کارش تمام است و به واقع لحظه آن فرارسیده است که «به چیز دیگری پردازیم». اگر مسایل فلسفه کلاسیک دیگر مسایل «ما»

* در این باره، به متنی از رورتی، که جنبه زندگینامه‌نوستی دارد مراجعه کنید. این متن با عنوان «تروتسکی و ارکیدهای وحشی» در منبع زیر تجدیدچاپ شده است:

Lire Rorty, Édition de l'Éclat, 1992, P. 256.

نباشند، علت اش به این امر واقع برمی‌گردد که این مسایل از دوره‌ای که با افلاطون آغاز می‌شود با دوره‌ای از فرهنگ غربی مربوط بوده‌اند، و معنایی اگر داشته‌اند تنها در درون زبان همین دوره بوده است. با پایان گرفتن این دوره، که اکنون ما در قرن بیستم شاهد آنیم، این زبان تجزیه شده و مسایل کهن را نیز به دنبال خود به تجزیه و تلاشی کشانده است. این مسایل نه تنها مسایل جاودانه بشر نیستند، بلکه مسائلی اند که دیگر فقط جنبه تاریخی دارند: بنابراین می‌توان از آن‌ها دست کشید.

رورتی، در طول این راه «خروج»، در ضمن به اندیشه‌های توماس کوهن و از خلال آن‌ها به سنجش انتقادی ارائه شده توسط کسانی چون کواین و سلازار برمی‌خورد که همه برای وی در حکم مشوقی خلاف آمد عادت‌اند. او با ادامه بر نهادهای کواین در مقاله‌ای با عنوان «دو اصل جزمی آزمونگرایی» و بیرون کشیدن حد اعلای نتایج منطقی از آن‌ها به این نتیجه می‌رسد که نه «داده»‌ای در کار است، نه «امر واقعی»، بلکه آنچه هست فقط زبان است. امور واقع، برون از شیوه‌ای که ما آن‌ها را به کمک واژه‌ها ادراک می‌کنیم و مستقل از این شیوه وجود خارجی ندارند. به عبارت دیگر، این مسئله که آیا قضایای ما «حقیقی» هستند یا نه (یعنی آیا با نوعی از واقعیت تطبیق می‌کنند یا نه) آن قدر اهمیت ندارد که توانایی ما در اختراع «واژگان» تازه برای بیان آنچه ما می‌اندیشیم یا احساس می‌کنیم.

این چنین نگره‌ای ممکن است زورکی به نظر بیاید، یا دست کم چنین بنماید که رابطه‌ای با واقعیت اعمال علمی موجود ندارد. با این همه، باید گفت که این نگره از نظریه «آنارشیمیستی» شناسایی که فیلسوف و مورخ علوم دیگری، چون پل فایرآبند^۱ (۱۹۲۴-۱۹۹۴) از آن دفاع می‌کند، چندان دور نیست؛ آثار این شخص با کارهای توماس کوهن همزمان است

و به نتایجی از این هم آشفته‌سازتر می‌انجامد که در اثر اصلی وی با عنوان بر ضد روش^۱ (۱۹۷۵) عرضه شده است.

به عقیده فایرآبند، که رقیب آشتی‌ناپذیر هواداران نظریه «ابطال‌پذیری» همچون پوپر و لاکاتوش است، از نتایج دگرگونی‌های بزرگ اندیشه علمی پیداست که این اندیشه‌ها اغلب به طور تصادفی ایجاد شده‌اند، و پیشرفت از هیچ قاعده یا قاعده‌های ثابتی پیروی نمی‌کند، و در زمینه «کشفیات» هر روشی ممکن است سودمند باشد به شرط آن‌که «به کار بیاید». نتیجه این است که مرز میان علم و ناعلم دایم در حال حرکت است و حتی خود هنجارهای گفتار علمی نه تغییرناپذیراند و نه عام. از نظر فایرآبند، راسیونالیسم علمی، «پارادایمی» فرهنگی مانند انواع «پارادایم»‌های فرهنگی دیگر بیش نیست. از آن‌جا که این «پارادایم»‌ها را در بین خود نمی‌توان با هم با معیار واحدی سنجید، به هیچ وجه نمی‌توان گفت که کدام یک از آن‌ها برتر است، نه به شیوه‌ای مطلق، نه حتی چنان‌که کوهن معتقد است - به شیوه‌ای نسبی. دولت هم البته، برای آن‌که آزادی فردی منتخب و برگزیده از هر گونه قید و بندی در امان باشد و تحت قاعده معینی در نیاید، باید از دفاع کردن از یک پارادایم در مقابل پارادایم‌های دیگر بپرهیزد - مثلاً از علم در برابر مذهب دفاع نکنند - و بدین سان بدان قانع شود که وسایل لازم را در اختیار هر یک از شهروندان بگذارد تا او هر چه را که خود شایسته می‌داند برگزیند.

رورتی، که به سهم خود از چشم‌اندازهای «رهایی‌بخش» چنین نسبی‌گرایی وسوسه می‌شد، بدین سان، در جریان دهه هفتاد، به جایی می‌رسد که آشکارا با فلسفه «تحلیلی» ببرد. چرا که این‌گونه بینش فلسفی در واقع خود را از لحاظ علمی بینشی دقیق و با صلابت می‌شمرد. از این بابت، فلسفه تحلیلی همچنان جزوی از سنت کانت است، یعنی جزوی از

1. Contre la méthode

1. Paul Feyerabend

«افسانه» متافیزیک نوع اعلا. رورتی، که برای مبارزه با این «افسانه» از اتکاء به هایدگر و دریدا و فوکو، باکی ندارد، بنابراین می‌کوشد تا نقش کشنده‌ای را که پوپر برای پوزیتیویسم منطقی بازی کرده بود برای فلسفه تحلیلی بازی کند، یعنی این فلسفه را از میان بردارد. البته رورتی، به همراه استانلی کاول، از زمان سفر کواپین به وین (۱۹۳۳)، همیشه از نخستین آمریکاییانی بوده که کوشیده است پل ارتباطی ویژه‌ای را با فلسفه اروپایی برقرار سازد. و این بار هم این پل را در جهت ارتباط با غیر علمی‌ترین این فلسفه‌ها برپا می‌دارد.

بیانیه حقیقی این طرز تفکر کتاب فلسفه و آینه طبیعت* است که توسط رورتی در ۱۹۷۹ منتشر شده و کتابی است متشکل از سه مبحث درباره سرشت جان، پایگاه نظریه شناخت و «پایان» فلسفه. در مبحث نخست می‌گوید فرهنگ غربی کلاً از زمان افلاطون به بعد، دوگانه‌گرایی مذهبی جان و تن را، که سرچشمه انواع مشکل‌های دروغین بوده، گرفته و از آن خود کرده است. در این چشم‌انداز دوگانه‌گرا، جان در حکم «آینه»‌ای تلقی شده است که طبیعت - یعنی عالم اجسام - باید خود را در آن باز بتاباند. با این همه، در این جا سخن بر سر نوعی «بدهمت» جهانشمول نیست، بلکه سخن بر سر نوعی بازسازی تاریخاً مشخص است که امروزه دیگر کهنه و منسوخ شده است.

در مبحث دوم می‌گوید از زمان دکارت و لاک شناسایی‌های ما، بر حسب الگویی آینه‌وار یا بازتاباننده، همچون «تصورات» یا «بازتاب‌های ذهنی» مطابق با امر واقع تعریف شده‌اند که از آن جا نیز بسیاری از مشکل‌های دروغین سرچشمه گرفته است. چنین تعریفی از شناسایی‌ها نه تنها هیچ چیز ضروری در خود ندارد بلکه می‌توان تلقی دیگری را به جای آن گذاشت که سودمندتر هم باشد، مثلاً تلقی پراگماتیستی دانش را.

* این کتاب با مشخصات زیر به فرانسه ترجمه شده است:

R. Rorty, *L'Homme spéculaire*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

رورتی، همچون ویلیام جیمز و جان دیوئی، معتقد است که حقیقت فقط عبارت است از «بهترین حالتی که بشر در اختیار خود دارد»، به عبارت دیگر حقیقت عبارت است از مجموعه گزاره‌هایی که از نظر سلطه بر امر واقع و بهتر زیستن ما معلوم می‌شوند که از همه بهتراند. وی، در عوض، بر آن است که روان‌شناسی آزمونی و فلسفه زبان - دو ستون کنونی فلسفه «تحلیلی» - کاری جز این نمی‌کنند که فلسفه مورد بحث را در قالب مشکل شناخت کهنه شده و منسوخ «نمایش» یا «بازنمایی» محبوس دارند.

سرانجام، در بحث سوم، گفته می‌شود که هر فلسفه‌ای که مدعی تبیین عقلانیت و عینیت به زبان «تصورات» یا «بازنمایی»‌های مطابق با امر واقع باشد، نیز، فلسفه‌ای است منسوخ. فلسفه کلاسیک نیز هرگز موفق نشده است باورهای ما را بر پایه به اصطلاح «تطابق» با امر واقع بنا نهد. تنها کاری که در بهترین موارد از آن بر آمده این بوده که وسایل رها شدن از گفتارهای منسوخ را در اختیار بشر گذاشته و توانسته است جهان‌بینی متناسب‌تری با شکوفایی بشری ارائه دهد. در این جا از ویتگنشتاین «دوم»، هایدگر و دیوئی به عنوان سه نمونه از فلسفه‌هایی که در عمل سودمند هستند یاد شده است. نقش این سه فلسفه قبل از هر چیز نقشی درمانی بوده: آن‌ها توانسته‌اند ما را از متافیزیک رها سازند، همچنان که فیلسوفان دوران بیداری توانستند ما را از الاهیات رها سازند. این فلسفه‌ها بدین سان توانسته‌اند در «دنیایی کردن» فرهنگ سهمی داشته باشند، زیرا متافیزیک در واقع و کنه مطلب چیزی جز شکل پرورده‌تری از توهم مذهبی، یا نوعی مذهب لائیک، نبوده است.

۱. *Problématique*، واژه «مشکل شناخت» را، مانند واژه‌های «حس شناخت»، «تحلیل شناخت» و غیره که کانت در کتاب *نقد عقل ناب* به کار می‌برد، در برابر واژه پروبلماتیک پیشنهاد می‌کنیم - م.

رورتی، در ۱۹۸۲، زیر عنوان نتایج پراگماتیسم^۱، مجموعه‌ای از مقالات خود را - که در فاصله ۱۹۷۲ و ۱۹۸۰ منتشر شده بودند - گردمی آورد. وی در این کتاب توضیح می‌دهد که پراگماتیست بودن او به چه معناست، و در چه معنا او می‌تواند خود را با دیوئی همفکر بداند و در عین حال به آثار کسانی چون هایدگر و دریدا، که همگان از آنان تصویری همچون بازی درخشان و آفرینشگری با واژه‌ها دارند، بها بگذارد. وی در همین کتاب معنای قرائت خود را از ویتگنشتاین «دوم» توجیه می‌کند. به عقیده او تحقیقات فلسفی موفق‌ترین کوششی است که اعلام می‌دارد طرح فلسفه به عنوان طرح «بنیادگذار» - یعنی طرح ترانساندانتال به معنای کانتی کلمه که تراکتاتوس هنوز از آن نشئت می‌گیرد - برای همیشه مرده است.^۳ اگر این قرائت را جدی بگیریم، فلسفه دیگر شکلی از «صحبت»^۲ بیش نیست که هیچ رابطه ممتازی با حقیقت ندارد، و، بنابراین، آزاد است که هر جا که دلش می‌خواهد برود. اگر می‌بینیم که فلسفه هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد فقط به عنوان نوعی از «انواع» ادبی است که اشخاص با آن می‌توانند شخصیت خود را بدون اجباری بیان کنند و خوانندگان آثارشان نیز از خواندن آن‌ها لذتی زیباشناسانه ببرند.

در ۱۹۸۹، به کتاب احتمال، ریشخند و همبستگی^۳ می‌رسیم که در آن حملات بر ضد این فکر - به شدت زیانبار - که می‌گوید نقش فلسفه عبارت است از «بنیاد نهادن» باورهای ما، از سر گرفته شده است. باورهای ما، اساساً، احتمالی رویداده‌اند. امید به یافتن بنیادی برای آن‌ها امید بیهوده‌ای است. رورتی می‌گوید که این بدان معنا نیست که همه باورها به اندازه هم ارزش دارند. بعضی از باورها «مفیدتر» از باورهای

1. *Conséquences du pragmatisme*

^۳ در این مورد به جستاری با عنوان «پاک نگاه داشتن فلسفه» در منبع زیر بنگرید:

R. Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1993, P. 104-114. 2. conversation 3. Contingence, Ironie et Solidarité

دیگر هستند. به عنوان مثال، باور داشتن به ضرورت شکوفایی فردی بد نیست، یا باور داشتن به ضرورت بهبود وضع جامعه‌ای که ما در آن به سر می‌بریم. البته این دو گرایش یا دو تمایل به نظر می‌رسد که با هم سازگار نباشند، دست کم اگر هر دو را تا سر حد نهایی پیش ببریم به نظر می‌رسد که چنین باشد. ولی برای آن‌که یک چنین ناسازگاری از نظر ما تبدیل به نوعی مشکل «متافیزیکی» نشود، کافی است، «در عمل»، در این موضوع تناقضی نبینیم.

در ناکجایی که رورتی بنا به گفته‌های خودش می‌کوشد بنا نهد، فیلسوف ایده‌آل آن است که نوعی «رند لیبرال»^۱ باشد. لیبرال زیرا، با اعتقاد به این‌که بیرحمی بدترین چیزهاست، کوشش خواهد کرد تا همبستگی ما بین آدمیان را توسعه دهد. رند از آن رو که خواهد دانست که همین باور پیشین نیز باوری است بدون هر گونه پایه‌های ترانساندانتال، ولی فقدان پایه‌های ترانساندانتال برای آن سبب نمی‌شود که وی، در چارچوب امتناع خویش از پذیرش بیرحمی، در صدد دست یافتن به سعادت شخصی خویش نباشد. خلاصه این‌که زبان «عمومی» و زبان «خصوصی»^۲ اش، از آن‌جا که در سطوح متفاوت قرار دارند می‌توانند، بدون برخورد به هیچ‌گونه تناقضی، همزمان به کار بیفتند و عمل کنند.

در آخرین کتاب پل فایرآبند نیز به «رندی»^۳ مشابهی برمی‌خوریم؛ این کتاب بدرود با عقل^۴ (۱۹۸۷) نام دارد و انتشار آن آبی است که به آسیاب زورتنی ریخته می‌شود. فی‌یرآبند، با بسط دادن این نظر که دو واژه «عقلانیت» و «عینیت» هر دو با تحول فرهنگ ما ارتباط تنگاتنگی دارند و بنابراین معنای آن‌ها به حسب مکان‌ها و زمان‌ها می‌تواند تغییر کند پیشنهاد می‌کند که هنر، علم و فلسفه را در یک تراز قرار دهیم و هیچ کدامشان را در حکم نوعی فعالیت «مقلد» ندانیم، بلکه فعالیت‌هایی

«آفریننده» بشمریم. از سوی دیگر، وی توضیح می‌دهد که مقصود از واژه «بدرود» که در عنوان کتاب است این نیست که ما دیگر نباید به صورت موجوداتی عامل عمل کنیم. بلکه کافی است بپذیریم که مفهوم کلی عقلانی یا رفتار عقلانی به حسب شرایط متفاوت ممکن است معانی متفاوت داشته باشد و به رفتارهای متفاوتی اطلاق شود. بدین سان، نگره مردم پیگمه، که از هرگونه تماسی با تمدن غربی می‌پرهیزند - چنان‌که فایرآبند مثال آورده - به هیچ‌وجه دلیلی بر ناعقلانی بودن رفتارهای شان نیست. چنین نگره‌ای، برعکس، بدین معناست که این مردم، از لحاظ استراتژیک، بهترین انتخاب‌ها را برای زندگانی خودشان کرده‌اند: یعنی پرهیز از پذیرش تمدنی که، از نقطه نظر آنان، فقط می‌تواند شیوه معاش آن مردم را، که به درستی بدان دل بسته‌اند، در هم بشکند و پایه‌های آن را ویران کند.

البته می‌شود به فایرآبند ایراد گرفت و گفت انتخاب مردم پیگمه «در معنای عینی کلمه» انتخابی است که پایه و اساس خودش را دارد، در معنایی که معمولاً با هم این دو کلمه را به کار می‌بریم. خلاصه این‌که توانایی‌های آن مردم در تحلیل موقعیت، در استدلال کردن و نتیجه گرفتن به هیچ‌وجه با آنچه ما در غرب می‌کنیم فرق ندارد، و همان است که ما آن را «راسیونالیسم» می‌نامیم. اگر چنین باشد آیا نباید پذیرفت که راسیونالیسم چون خصوصیتی مردم شناختی یا «اعتقادی قبیله‌ای»^{*} - یعنی اعتقاد قبیله ما - نیست پس رسالتی جهانشمول دارد؟ آیا، در ضمن، نه این است که رورتی و فایرآبند، برای ارائه برندهای خویش، مسلماً ناگزیرند به قواعد و هنجارهای همین «عقلانی» که خودشان با دعاوی سلطه‌گرانه‌اش مخالف‌اند متوسل شوند؟

رورتی، که به آسیب‌پذیری نظرگاه خویش آگاه است، کوشیده است

* Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, trad. fr. Paris, Éd. du Seuil, 1989, P. 343.

این نظرگاه را در متون متعددی که، در ۱۹۹۱، در دو جلد با عنوان عینیت‌گرایی، نسبییت‌گرایی و حقیقت^۱ و جستارهایی درباره‌ی هایدگر و نوشته‌های دیگر^۲ گرد آمده‌اند تقویت کند. دو جنبه از دفاعیات وی، به خصوص، ارزش دارند که درباره‌ی آن‌ها صحبت می‌کنیم. از یک سو، رورتی، از آن‌جا که نمی‌تواند به نوعی نظریه جهانشمول استناد کند، بیش از پیش می‌کوشد در پس پشت نوعی «بازی زبانی» پناه بگیرد. همچنان‌که هایدگر نیز شایستگی دیگری جز این ندارد که توانسته است «واژگانی» ضد‌متافیزیکی بسازد، که آن را می‌توان «واژگان هایدگری»^{*} نامید، به همان نسبت، «واژگان رورتی» را می‌توان چون کوششی اصیل برای مواظبت از «بیماری‌ها»یی دانست که عامل ایجاد آن‌ها و سواس شکنجه‌آور فیلسوفان به «بنیادگذاری» است. این درمان گویا هدف‌اش این نیست که اندیشه استدلال را به صورتی که هست بی‌اعتبار کند، بلکه این مقصود را دنبال می‌کند که ما را از توهم این‌که برای دفاع از باوری معین گویا برهانی بهتر از برهان‌های دیگر در درجه مطلق کلمه وجود دارد برهاند.

از سوی دیگر، رورتی، مانند فایرآبند، می‌پذیرد که اگر نه یک، دست‌کم، چندین روش علمی پذیرفتنی در دست است، و، در زندگانی هر روزی، امکان این‌که از عقل، به معنای «فنی» استعداد تمیز، بگذریم و به آن نیازی نداشته باشیم وجود ندارد؛ مقصود او از پذیرفتن این معانی یادآوری این نکته است که، از نظر او، برخی از انتخاب‌های فکری - بر پایه قضاوتی که از لحاظ آثار آن‌ها می‌توان کرد - «عیناً» برتر از انتخاب‌های دیگر هستند. به عنوان مثال، وی قبول دارد که دموکراسی، به

1. *Objectivisme, Relativisme et Vérité*

2. *Essais sur Heidegger et autres écrits*

* R. Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. fr., Paris, PUF., 1995, P. 105-106.

خودی خود، برتر از ضددموکراسی است و بداهت این موضوع به صورتی «یقینی» تر از هر گفتار فلسفی که مدعی آن باشد که این امر را با کمک ضابطه‌ای «غیرتاریخی» اثبات خواهد کرد، در ذات خود دموکراسی دیده می‌شود.^{*}

این برندهای آخری، به اصطلاح، بیانگر واقعیتِ حدودی هستند که نسبت‌گراییِ رورتی هنوز مصمم به فراتر رفتن از آنها نیست. آیا این حدود، با همه این‌ها، برای مصون داشتن وی از افتادن در دام هرگونه انحرافی از نوع ناعقلانی‌گرایی کفایت می‌کنند؟ فیلسوفی به نام ژاک بوورس که خیلی هم نسبت به حرف‌های رورتی با روی گشاده برخورد می‌کند، در این مورد شک دارد.^{**} به عقیده او، بر نسبت‌گرایی دو ایراد وارد است. از یک سو، این نظریه با رئالیسم که - با وجود نواقصش - همچنان تغذیه‌کننده فعالیت روزمره بیشتر علم پژوهان است ناسازگار است. از سوی دیگر، با پذیرفتن پیشینی «بازی‌های زبانی» ممکن در بی‌اعتبار کردن کار بحث مستدل، بحثی که تا امروز از نظر فلسفه‌امیتی اساسی داشته است، سهمی دارد و به اختراع «واژگان» نوظهور اهمیت بیشتری می‌دهد. بوورس می‌گوید از این نظر دیگر فاصله‌ای میان نسبت‌گراییِ رورتی و نیچه‌گراییِ دولوز وجود ندارد، چرا که دولوز نیز در کتاب فلسفه چیست؟ (۱۹۹۱) همین حق را برای فیلسوف قایل است و او را «آفریدگار» محض مفاهیم می‌داند که حاضر به هیچ گفت و گویی با همسران خویش نیست.

آیا کسی مایل هست که از لغزیدن به سمت یک چنین «در خودفروفتگی» فلسفی پرهیز شود؟ اگر چنین تمایلی در کار باشد،

* نک به ویژه جستاری با عنوان «تقدم دموکراسی بر فلسفه» در منبع زیر:

R. Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, trad. fr., Paris PUF, 1994 P. 191-222.

** J. Bouveresse, "Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme", Lire Rorty, op. cit., P. 19-56.

می‌بایست بر مبنای «اخلاق» جدیدی از ارتباط بنیاد مستحکمی بنا نهاد. و این همان هدفی است که دو فیلسوف آلمانی یورگن هابرماس و کارل-اوتو آبل، از دو راه متمایز ولی موازی، از بیست سال پیش تاکنون دنبال می‌کنند.

۴. ارتباط یا تحقیقات؟

یورگن هابرماس در ۱۹۲۹ در دوسلدورف زاده شده. در سال‌های پس از جنگ، در دوره‌ای که او سرگرم تحصیلاتش در فلسفه بود، اندیشه‌های ناسیونال-سوسیالیستی هنوز از محیط دانشگاهی آلمان محو نشده بود. در هر صورت، در دانشگاه‌های آلمان، هیچ‌گونه مطالعه انتقادی درباره این اندیشه‌ها انجام نگرفته بود.

نخستین واکنش هابرماس، که بیانگر علاقه او به جامعه‌شناسی و سیاست بود، شکستن همین سکوت سنگین بود. هنگامی که هایدگر درس سابق‌اش، یعنی مقدمه بر متافیزیک‌اش را بدون هیچ‌گونه تفسیری در ۱۹۵۳ منتشر کرد، هابرماس جوان - که آن زمان بیست و چهار سال بیشتر نداشت - مقاله‌ای پرسر و صدا برای روزنامه فرانکفورتر آگماینه (۲۵ ژوئیه ۱۹۵۳) با عنوان زیر فرستاد: «همراه هایدگر بر ضد هایدگراندیشیدن». در این مقاله، همه حرف‌ها در چند جمله گفته شده است. پیوند عمیقی که میان افشاء متافیزیک به شیوه هایدگری و باورهای سیاسی رئیس سابق دانشگاه فریبورگ وجود دارد در این مقاله به روشنی نشان داده شده است. مقاله بر خصلت ناپذیرفتنی سکوت هایدگر درباره جنایات نازی‌ها تأکید می‌کند. هابرماس، به خصوص، بر این نکته تأکید می‌کند که هموطنان‌اش باید بهوش باشند که خود را با سرکوبگرانه‌ترین گرایش‌های موجود در فرهنگ ژرمانی - به صورت منفعل هم که شده است - یکی نکنند و از خطرهایی که از این رهگذر در سر راه‌شان هست

پرهیزند. او از خود می‌پرسد: «آیا ممکن است میان نازیسم و سنت فرهنگی آلمانی روابطی نزدیک‌تر از آنچه معمولاً گمان می‌رود وجود داشته باشد؟»^{*} اگر چنین باشد باید بحث در این باره را به میان مردم برد. باید همان‌طوری که یاسپرس از ۱۹۴۶ گفته بود همه چیز را اظهار کرد و نگذاشت که آلمان همچنان دشمن غرب باقی بماند یا تبدیل به دشمن غرب شود. یعنی نباید گذاشت که آلمان با سنت عقل‌گرایی دوران بیداری دشمنی کند.

هابرماس، در ۱۹۶۱، دوباره به این موضوع برمی‌گردد و نقش برجسته متفکران یهودی را در فلسفه آلمان از قرن هیجدهم به این سو یادآوری می‌کند.^{*} او، در ۱۹۶۸، در جنبش دانشجویان مشارکت فعال دارد، ضمن آن‌که از برخی جنبه‌های افراطی آن نیز انتقاد می‌کند. وی از آن زمان به بعد، با دخالت‌های گوناگون‌اش در زمینه‌های متفاوت، در صحنه سیاسی-فکری آلمان همواره حضوری بیدار و هوشیارانه دارد. با جریان تأویلی، که گادامر نماینده آن است، مبارزه می‌کند و به آن ایراد می‌گیرد که در قبال امر واقع نگره‌ای خنثی و هنرشناسانه دارد. هابرماس، در «مباحثه مورخان» (۱۹۸۶) به شدت بر ضد پوزیتیویسم ارنست نولته^۱، مورخ محافظه کار (از پیروان هایدگر) که مدعی است که نازیسم را می‌توان بر پایه ضرورت مبارزه با کمونیسم توجیه کرد، و اظهار می‌دارد که ریشه کنی یهودیان چیزی جز «عین» آن‌چه استالینست‌ها در روسیه کرده‌اند نیست و آوشویتس را تا ابعاد تکنیکی مسئله تقلیل می‌دهد، موضع می‌گیرد؛ به عقیده این مورخ، آوشویتس همان «تکنیک» با گاز کشتن است که نازی‌ها در آن زمان از ترس آن‌که قربانی تهاجمی از سوی شرق نشوند بدان

* این مقاله در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, 1971, tra. fr., Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1987, P. 98.

* "L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs", Habermas, *op. cit.*

1. Ernst Nolte

متوسل شدند... با انتشار زندگینامه‌ای به قلم فاریاس، هابرماس در ۱۹۸۸ به بحث درباره پیش‌فرض‌های سیاسی-ایدئولوژیک اندیشه هایدگر برمی‌گردد و این موضوع را دوباره مطرح می‌کند.^{*} سرانجام این‌که، با عملی شدن وحدت آلمان، و بحثی که از این رهگذر در باب نقش این کشور در اروپای آینده و بازگشت همزمان احساس بی‌زاری از مردم و بیگانه ستیزی و تمایلات نژادی درمی‌گیرد، شرایطی فراهم می‌شود که هابرماس به طور دائم به مسایل روز توجه کند.

راسیونالیسم هابرماس را نیز باید در قالب آثار نظری وی قرار داد و توجیه کرد. اساس کار نظری هابرماس این است که باید نه از خود فلسفه، بلکه از تضاد سنتی موجود میان فلسفه و علوم فراتر رفت. فلسفه، حتی اگر بدون توجه به آن‌چه از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ گذشته است نتواند به حیات خود ادامه دهد، در هر صورت باید به رسالت انتقادی خود عمل کند. و بدین مقصود نخواهد رسید مگر با نزدیک شدن به علوم اجتماعی، و همکاری با آن‌ها با روحیه همکاری‌های چند رشته‌ای در علوم و با استفاده از همه منابع (زبان‌شناختی، روان‌کاوی، جامعه‌شناختی) آن‌ها به منظور دادن محتوایی نوین به طرح عقل‌گرایی دوران بیداری. خلاصه این‌که فلسفه به کمک علوم اجتماعی باید بدون تعارف و ملاحظه آن‌چه را که در زمینه روابط انسانی ناگفته مانده است بکاود، یعنی «بخش در سایه مانده» ای را که مکاتبی چون محافظه‌کاری و هم‌رنگ جماعت شدن از آن برای جلوگیری از پیشرفت اجتماعی بهره می‌گیرند تحلیل کند.

این‌گونه جهت‌گیری هابرماس را مطلقاً در همان مسیری که مکتب فرانکفورت از آن عبور کرده است قرار می‌دهد. در عمل نیز هابرماس،

* «مباحثه مورخان» مقاله‌ای است که در منبع زیر تجدید چاپ شده است:

Habermas, *Écrits politiques*, trad. fr., Paris, Éd. du Cerf, 1990.

* J. Habermas, *Martin Heidegger: l'œuvre et l'engagement*, trad. fr., Paris,

Éd. du Cerf, 1988.

پس از دفاع از رسالهٔ دکترایش در ۱۹۵۴، که موضوع آن فلسفهٔ تاریخ شلینگ بود، در ۱۹۵۶ به سمتِ دستیاری آدورنو در فرانکفورت گماشته می‌شود. آدورنو از استعدادهای او به عنوان نویسنده راضی است، ولی، در عوض، از مایهٔ فکری ویژه‌ای که الهام‌بخش نخستین کتاب او بوده - کتابی که موضوع آن به تحقیقی دربارهٔ آگاهی سیاسی دانشجویان آلمان غربی برمی‌گردد - چندان خشنود نیست. هورکهایمر فکر می‌کند که دید هابرماس در این مورد زیادی چپ‌گرایانه است. از آن‌جا که هورکهایمر مایل است هابرماس را از فرانکفورت دور کند، برای گذراندن امتحان پذیرش استادی‌اش در فرانکفورت چنان شرایط سختی می‌گذارد که هابرماس، ذلّه شده از این رفتار، از فرانکفورت دست می‌کشد و به دنبال این مقام به دانشگاه ماربورگ می‌رود. کاری که او در دانشگاه اخیر ارائه می‌کند با عنوان *فضای عمومی*^۱ در ۱۹۶۲ منتشر می‌شود. هابرماس، پس از گذاری به هایدلبرگ، که در آن‌جا به گادامر و لوویت برمی‌خورد، در ۱۹۶۴ به دانشگاه فرانکفورت برمی‌گردد. در این جا کرسی هورکهایمر را می‌گیرد و تا سال ۱۹۷۱ در این کرسی تدریس می‌کند؛ در همین سال ۱۹۷۱ است که هابرماس مقام مدیریتِ «مؤسسهٔ ماکس پلانک» در اشتارنبرگ^۲ را می‌پذیرد. وی در این مقام به مدت ده سال می‌ماند، سپس در ۱۹۸۱ استعفا می‌دهد تا دوباره به فرانکفورت برگردد.

هابرماس، که آخرین نمایندهٔ مکتبِ فرانکفورت است، به‌طور کامل به این مکتب تعلق دارد زیرا او نیز، مانند بنیادگذارانِ این مکتب، خود را طرفدار مارکسیسم می‌داند و به نقد مارکسیسم از «پوزیتیویسم» معتقد است. با این همه، وی از این مواضع تعبیری بسیار شخصی دارد که باعث می‌شود او به‌زودی از چیزی که می‌توان آن را روایت کلاسیک «نظریهٔ انتقادی» نامید دور شود.

هابرماس، که مانند مارکوزه بیشتر تحت تأثیر مارکس جوان است تا مارکس نویسندهٔ سرمایه، در واقع عقیده دارد که مارکسیسم نیازمند نوسازی جدی است تا بتواند در تحلیل سرمایه‌داری متأخر (Spätkapitalismus)، یعنی در نقد جوامع صنعتی در عصر تکنوکراسی، موفق باشد. مارکوزه نخستین کسی بود که چنین نوسازی را در پیش گرفت. هابرماس نیز با تأکید بر این‌که مفهوم پرولتاریا دیگر با شرایط امروزی تطبیق نمی‌کند به دنبال وی حرکت کرد. کارگران شاهد این بوده‌اند که سطح زندگی‌شان بهتر شده است. آنان اکنون از همهٔ مزایای «دولت رفاه» بهره‌مند هستند. به همین دلیل، نبرد طبقاتی به حالت کمون درآمده و پوشیده مانده است. الگوی سوسیالیستی انقلاب دیگر در دستور روز نیست. در عوض، سیستم اداری مستقر شده توسط تکنوکراسی بر مجموعهٔ کارگران و کارکنان فشارهایی وارد می‌آورد که واژهٔ «دموکراسی» را به تدریج از معنای خود تهی کرده است، چندان که می‌بینیم تعداد روز افزونی از جوانان و بیکاران به حال خود رها شده و به حواشی نظام رانده شده‌اند. برای دوباره ادغام کردن این گروه و «بازتر» کردن نظام، لازم است بحث دموکراسی دوباره جان بگیرد و نفس تازه کند. برای نجات دموکراسی چگونه باید ساختارهای ارتباطی تازه‌ای در فضای عمومی پدید آورد؟ این پرسشی است که از آن پس بیانگر یکی از محورهای بزرگ اندیشهٔ هابرماس است.

و اما نقد «پوزیتیویسم» از دیدگاه مکتب فرانکفورت، چنان‌که دیدیم موضوعی است که هابرماس به هنگام دیدارهای توینگن (۱۹۶۱)، به آن جلب می‌شود؛ در این دیدارها، هابرماس به پوپر ایراد می‌گیرد که وی دربارهٔ پیش‌فرض‌های فعالیت علمی تفکری ندارد که عرضه کند. پوپر معتقد است که طرح انتقاد از جامعه جایش در علوم اجتماعی نیست. این

نظر، به عقیده هابرماس، از نوعی «تصمیم‌گرایی»^۱ محض برمی‌خیزد. نظری است که هیچ‌گونه توجیه حقیقی ندارد. هابرماس که طرفدار آن است که هیچ‌گونه حد و مرز پیشینی بر فعالیت‌های پژوهشگر تحمیل نشود بر آن است که الزام اساساً فلسفی «انتقاد» و کار تحقیق آزمونی را نمی‌توان جدا از هم نگاه داشت. با این همه، وی مخالف صرف و ساده علم «پوزیتیستی» نیست و چنین علمی را به همین‌سان محکوم نمی‌کند. مشی خود وی در این معنا به راستی جامعه‌شناسانه‌تر از مشی آدورنو و هورکهایمر است. او نه فقط نتایج انسان‌شناسی «پوزیتیویستی» را می‌پذیرد، بلکه به فلسفه زبان و به خصوص به فلسفه «تحلیلی» علاقه‌ای نزدیک دارد. علاقه‌ای که به علت معاشرت با یکی از همکارانش در دانشگاه فرانکفورت، یعنی کارل-اوتو آپل، در هابرماس تشدید می‌شود. آپل، که در ۱۹۲۴ زاده شده، از نخستین متفکران «قاره اروپا» است که چرخشی «پراگماتیکی» را، که فلسفه انگلیسی-آمریکایی زبان از مسیر آن گذشته، و به کمک آستین و جان‌شینانش از رهیافتی دقیقاً صورت‌گرا، یا نحوی-معناشناختی، به رهیافتی متمرکز بر کاربردهای اجتماعی سخن، یعنی به مفهوم کلی ارتباط، رسیده است به حساب آورده و جدی‌اش گرفته است. ولی، همان‌طور که در اثر اصلی وی دگرگونی فلسفه^۲ (۱۹۷۳) آمده، آپل بر آن است که در درون چشم‌انداز ترانساندانتال برخاسته از فلسفه کانت باقی بماند. آپل که در خود ساخت زبان، که سازنده «اجتماع ارتباطی»^۳ آرمانی است، نمونه‌ای از شرایط امکان پیشینی هر گونه تفاهم را می‌بیند، می‌کوشد تا بر مبنای همین امر پیشینی «پراگماتیکی-ترانساندانتال»، نوعی «اخلاق مباحثه»^۴ (Diskursethik) بنا کند که بتواند عقل را برای همیشه از خطر هر گونه انتقاد از نوع نسبی‌گرایانه در امان بدارد.

هابرماس، ضمن الهام گرفتن وسیع از این دیدگاه، هسته مرکزی مشکل شناخت آن را جابه‌جا کرده آن را در چشم‌اندازی که در عین حال کمتر داعیه‌دار و بیشتر ماتریالیستی باشد قرار می‌دهد. «اجتماع ارتباطی» به عقیده او، از داده‌های عینی است. این اجتماع، نه تنها ساختی از ذهنیت ترانساندانتال نیست، بلکه نمی‌تواند از هستی اجتماعی آزمونی جدا شود. نقطه عزیمت پژوهش‌هایی که وی در سال‌های دهه هفتاد دنبال می‌کند و نتایج آن نخست در کتاب نظریه عمل بر مبنای ارتباط^۱ (۱۹۸۳) و سپس در کتاب اخلاق و ارتباط^۲ (۱۹۸۳) عرضه شده است همین است که گفتیم.

در پس زمینه این دو کتاب به اراده‌ای برمی‌خوریم که می‌خواهد «نظریه انتقادی» را از خاستگاه‌های ایده‌آلیستی‌اش جدا کند تا بنیادی استوارتر برای آن تدارک ببیند. در واقع هم هورکهایمر و آدورنو زندانی فلسفه تاریخی بودند که میراث هگل بود، یعنی از نوعی دیالکتیک فرهنگ نشئت می‌گرفت. در حالی که از نظر هابرماس، برعکس، تاریخ، چنان‌که مارکس و بیشتر جامعه‌شناسان عقیده داشتند، باید قبل از هر چیز به عنوان مجموعه‌ای از میاندرکنشی‌های اجتماعی تلقی شود. بنابراین آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد و می‌بایست قبل از همه بازسازی شود منطق همین میاندرکنشی‌ها - و قبل از همه، منطق کلامی آن‌ها - است، زیرا هرگونه میاندرکنشی از خلال نوعی ارتباط لفظی می‌گذرد.

هابرماس، برای انجام دادن این مقصود، از این یادآوری آغاز می‌کند که فیلسوفان، از زمان مارکس به این سو، راه درازی را برای خروج از متافیزیک پیموده‌اند. دیگر لزومی ندارد که بنشینیم و به شیوه‌های دیگر «تعزیه» خروج بگیریم. پیرس (که آپل در ۱۹۷۵ کتاب مهمی را به او اختصاص داده) و، بیش از او، فلسفه منطقی-زبان‌شناختی برخاسته از

1. décisionnisme 2. Transformation de la philosophie
3. communauté de communication 4. éthique de la discussion

1. Théorie de l'agir communicationnel 2. Morale et communication

مکتب فرگه و راسل، به حد کافی در باب خروج از دایرهٔ متافیزیک گفته و از آن فراتر رفته‌اند. آنچه باقی مانده این است که - ضمن پرهیز از افتادن به دامان «پوزیتیویسم» - راهی را در پیش گیریم که به روشنی در پیشگفتار بر چاپ فرانسوی (۱۹۸۷) نظریهٔ عمل بر مبنای ارتباط تشریح شده است. بحث بر سر این است که مفهوم «فعالیت ارتباطی»^۱ را، که خود آن با مفهوم «جهان زیسته»^۲ مربوط است بگیریم و آن را مبنای تعریف تازه‌ای از عقل علمی و انتقادی قرار دهیم. به عبارت دیگر، باید عقل را در موقعیت^۳ استنجد - همان‌طور که سارتر و هایدگر می‌خواستند - ولی موقعیتی که در دایرهٔ وابستگی به فلسفهٔ آگاهی یا دازاین قرار نداشته باشد، بلکه موقعیتی باشد که، بنا به تعریف، وابسته به تأثیر و تأثر متقابل اذهان^۴ و برخاسته از زندگی در جامعه است، چرا که موقعیت ارتباطی نیز همان واقعیت است و فرقی با آن ندارد.

بنابراین «راه‌حلی» که هابرماس پیشنهاد می‌کند در بردارندهٔ توصیف پراگماتیکی زبان به عنوان ابزار ارتباط است که به نوبهٔ خود بر مبنای تحلیلی از پدیدهٔ ادغام اجتماعی نهاده است. در عمل نیز، بخش بزرگی از کتاب نظریه صرف و ارسنی مجدد تلقی‌های جامعه‌شناختی ماکس وبر (جلد ۱)، دورکیم، جورج هربرت مید و تالکوت پارسونز (جلد ۲)، و البته مارکس، دربارهٔ این موضوع شده است. آنچه در این میان به‌طور خاص دستاورد خود هابرماس است این است که موقعیت ارتباطی چگونه، به صرف وجود خود، بر مبنای همین پایهٔ تجربی، شرایط لازم را برای یک بحث اصیل فراهم می‌سازد: مگر نه این است که شرکت‌کنندگان گوناگون در یک بحث، اگر می‌خواهند که تبادل برهان‌ها مابین آنان به نتایجی برسد که برای همگان پذیرفتنی باشد ناچارند که برخی قواعد و هنجارهای منطقی را با توافق یکدیگر بپذیرند؟ بنابراین، آن چیزی که «عقل»

می‌نامیم می‌تواند بدون هیچ‌گونه ابهامی همان مجموعهٔ هنجارهایی باشد که خصلت دموکراتیک و «علمی» هر بحثی با آن‌ها تضمین می‌شود. از ایرادهایی که بر نظریه وارد کرده‌اند، دست‌کم، یک ایراد هست که هابرماس آن را می‌پذیرد: پذیرش بنیادی که او برای عقل پیشنهاد می‌کند نیازمند پذیرش وجود تعدادی از نتایجی است که به زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی برمی‌گردند، زیرا بنیاد پیشنهادی او از مقولهٔ آزمونی است و نه همچون بنیاد مورد نظر آپل از مقولهٔ ترانساندانتال. بنابراین، در ظاهر، با نوعی دور باطل روبه‌رو هستیم. ولی، این ایراد به نظر هابرماس چندان اهمیتی ندارد، زیرا عینیت علوم که وی بر آن تکیه می‌کند از دیدگاه ماتریالیستی به نظر او وراء هرگونه شک و تردید است. و اما امتیازهای یک چنین تلقی‌یی، باید گفت که این امتیازها متعدّداند، مهم‌ترین آن‌ها - چنان‌که از متون گردآمده در مجموعهٔ گفتار فلسفی مدرنیته^۱ (۱۹۸۵) برمی‌آید - عبارت است از نجات دادن عقل در برابر مخالفت‌های فیلسوفانی نیچه‌ای، هایدگری، سوبز کتیویست‌ها و نسل بعد از ستروکتورالیسم، یعنی کسانی چون فوکو، لیوتار تا دریدا و رورتی.

این سه فیلسوف اخیر البته با مشی هابرماسی مخالف‌اند. لیوتار نسبت به هومانسیسمی که منشأ الهام نظریات هابرماس است حرف دارد و می‌گوید آیا حقیقت دارد که افراد بشر بخواهند یکدیگر را درک کنند و اجماع آراء خود را بالاتر از هر چیزی بدانند؟ دریدا، در چنین مشی فکری، فقط نوعی بازگشت به متافیزیک علم را می‌بیند که ناگزیر زندانی همان «پوزیتیویسمی» خواهد شد که مایل است از آن پرهیزد. رورتی نیز به سهم خود بازسازی «ارتباطی» عقل را همچون «بازی» مشروعی تلقی می‌کند که ارزش مطلق ندارد.

1. activité communicationnelle 2. monde vécu 3. en situation
4. intersubjective

ده سالی هست که هابرماس می‌کوشد به این ایرادها پاسخ بدهد. پاسخ او به لیوتار این است که در قبال «اختلاف‌نظر» باید بر اجماع آراء تکیه کرد و آن را مرجع شمرد. ایراد وی به دریدا این است که او - مانند گادامر و سرانجام مانند خود آدورنو - خود را در نوعی بینش هنرشناسانه از واقع محبوس کرده است که سرانجام سبب می‌شود که تاریخ را نادیده بگیریم. و، سرانجام پاسخ وی بر ضد ایرادهای رورتی تأکید وی بر سرشت تناقض‌دار موضع رورتی است، موضعی که با امتناع پیشینی از پذیرش هرگونه مفهوم بنیاد برای عقل، ناچار خود را نیز از هرگونه مبنای استواری محروم می‌کند، بی‌آنکه در ضمن در برابر تهدیدی که بازگشت زورمندانه به نوعی ناعقل‌گرایی پراکنده و رنگ و وارنگ در این روزگار پایان قرن بیستم ممکن است برای بشر در بر داشته باشد مقاومتی ارائه دهد.

در طول این بحث و جدل‌ها، که همچنان ادامه دارند، موضوع بنیاد عقل با مشارکتی که فیلسوفان آمریکایی در این باره داشته‌اند از هر جهت غنی‌تر شده است. در بین این فیلسوفان باید از جمله به مواضع جان رالز، استنلی کاول و هیلاری بوتنام اشاره کرد که هر سه در دانشگاه هاروارد فلسفه تدریس می‌کنند.

جان رالز، که در ۱۹۲۱ زاده شده، قبل از هر چیز نویسندهٔ یک کتاب به نام *نظریهٔ عدالت* (۱۹۷۱) است، کاری که در سراسر جهان با توفیق شایان توجهی روبه‌رو شده است. این توفیق با خصوصیت خود کتاب که از سه جهت نوآور است ارتباط دارد. نخست این‌که، هر چند دیدگاه‌های رالز به تقریب نسبتی با آمپیریسیم منطقی ندارند، کتاب او نخستین کتابی است که سبک تفکری را در باب بحث سیاسی به کار برده که می‌توان آن را «تحلیلی» نامید. دوم این‌که رالز با سودمندی‌گرایی بتنام و میل مخالف است و پیوندی

دوباره با قرارداد اجتماعی، که از نظر حقوق‌دانان عصر کلاسیک گرامی بود برقرار می‌سازد که این نظریه را به حد اعلائی انتزاع آن پیش می‌برد و ما را وامی‌دارد تا اصولی را که سازمان جوامع مدرن بر بنیاد آن‌ها نهاده شده است یکسره از نو ببیندیشیم. سرانجام این‌که کتاب مورد بحث در چارچوب ادامهٔ نبردهایی قرارداد که در سال‌های دهه‌های پنجاه و شصت در ایالات متحد آمریکا بر سر «حقوق مدنی» سیاهان درگرفته بود، و از این جهت زنده‌کنندهٔ سنتی از تفکر چپ است که از زمان مرگ جان دیوئی تا امروز در آمریکا به صورتی چنین بارز مطرح نشده بود.

رالز از نوعی «موقعیت آغازین» که مترادف «وضع طبیعی» است آغاز می‌کند؛ در این وضع طبیعی آدمیان، به علت محروم بودن از اطلاعات در «حجابی از نادانی» فروپوشیده شده‌اند و نمی‌دانند که موقعیت‌شان در جامعه‌ای که باید ساخته شود چگونه است. با این مقدمات رالز می‌کوشد نشان دهد که هر بشر عاملی، در چنین شرایطی، خواهد کوشید به نظامی که «منصفانه»‌ترین نظام ممکن است رویاورد. پس باید دید اصول بنیادی «عدالت» به مثابه «انصاف»^۱ (*justice as fairness*) چیست. رالز دو اصل را در نظر می‌گیرد. نخستین اصل (از دید منطقی) آن است که برای هر کسی از نظر آزادی‌های فردی پایهٔ حقوقی برابری می‌پذیرد. همین اصل است که انتخاب دموکراسی را تسجیل می‌کند. اصل دوم مدافع برابری بخت‌هاست، یعنی بر آن است تا نابرابری‌های طبیعی و اجتماعی را کاهش دهد. این‌که دولت نسبت به «بازار آزاد» نقشی تنظیم‌کننده داشته باشد، یعنی به توزیع مجدد ثروت‌ها و درآمدها دست بزند تا محروم‌تران از رهگذر وضعیت تولدی خویش بتوانند وسائل لازم (تربیت، بهداشت، و مانند این‌ها)

1. *équité*

را برای بهتر کردن شرایط آغازین خویش داشته باشند از نتایج کاربرد همین اصل است.

این لیبرالیسم که بر اساس نوعی نگرانی اخلاقی از لحاظ رعایت انصاف (که با نظریات کلاسیک سوسیال-دموکراسی بی ارتباط نیست) تا حدی متعادل شده است، البته نظام موردنظر رالز را با دو ایراد متضاد روبه‌رو می‌سازد. از یک سو، این امر واقع را داریم که رالز مانند همه لیبرال‌ها جامعه را حاصل جمع ساده‌ای از افراد همانند با خود و در نتیجه «مجرد» می‌داند؛ این دیدگاه در خود آمریکا توسط کسانی که می‌توان آن‌ها را «طرفداران جماعات» (communitarians) نامید مورد انتقاد قرار گرفته است؛ این گروه، از مایکل ساندل^۱ و چارلز تایلور^۲ گرفته تا ارسطویی معروفی به نام السایدر مک‌ایتنایر^۳ (پس از فضیلت^۴، ۱۹۸۱) بر آن‌اند که مفهوم کلی «خیر اجتماعی»^۵ برتر از «خیر فردی» است و خیر فردی برون از دایره گروه‌هایی که از خانواده گرفته تا ملت - در تشکیل شخصیت فرد دخالت دارند قابل تصور نیست. از سوی دیگر، نقش تنظیم‌کننده و حتی مداخله‌گری که رالز به دولت نسبت می‌دهد توسط «هواداران آزادی بی‌قید و شرط» (libertarians) مورد انتقاد قرار گرفته است؛ گروه اخیر، مانند رابرت نوزیک^۶ (آنارشی، دولت، ناکجا آباد^۷، ۱۹۷۴) به لیبرالیسم «محض و سرسختانه» ای دل بسته‌اند که که آدم اسمیت از آن دفاع می‌کرد، و بر آن‌اند که هر دولتی که اعمال‌اش از حد دولت «حداقل» فراتر رود حقوق مقدس افراد را زیر پا می‌گذارد (این همان نظری است که امروزه حزب جمهوری‌خواه در مقابل حکومت کلینتون از آن دفاع می‌کند). واقع امر این است که رالز در مقابل این دو گروه رقیب دچار در دسر است.

1. Michael Sandel 2. Charles Taylor 3. Alasdair MacIntyre
4. *Après la vertu* 5. *bien social* 6. Robert Nozick
7. *Anarchie, État et Utopie*

از پاسخ‌های وی که در عرض ده سال به ایرادهای مورد بحث داده شده و این اواخر در دو کتاب *عدالت و دموکراسی*^۱ و *لیبرالیسم سیاسی*^۲ گرد آمده‌اند^۳ این فکر برمی‌آید که تلقی وی از عدالت به عنوان انصاف - که عصاره آن در این قاعده کلاسیک آمده است: «کاری که در حق خود نمی‌پسندم بر دیگری روا ندارم» - اگرچه منشأ الهام کاتتی دارد، اما ترجیح می‌دهد بیشتر نوعی تلقی سیاسی باشد تا متافیزیکی. رالز، با امتناع از پذیرش امر ترانساندانتال، درباره تلقی مورد بحث فقط این را می‌گوید که این تلقی بهترین تلقی ممکن برای بنیادگذاری سیاستی معقول است، به عبارت دیگر بهترین وسیله برای آن است تا مجموعه قواعدی را که هر یک از ما - اگر انتظار رفتار مشابهی را از دیگری دارد - باید در زندگانی اجتماعی بپذیرد.

از این گذشته، رالز، با رد کردن ایرادی که می‌گوید نظریه وی در تحلیل نهایی چیزی جز تعمیم دادن شتاب‌آمیز اصول قانون اساسی آمریکا نیست، می‌گوید که این نظریه رسالت‌اش این است که در مورد هر جامعه‌ای به کار بسته شود، از جمله در مورد «جامعه ملل». بدینسان وی، با این سخن، توجیهی برای «حق مداخله» یا، به عبارت دیگر، برای تکلیف ملل‌دارای دموکراسی می‌تراشد که به دیگر ملت‌ها کمک کنند تا دارای دموکراسی شوند، یا حتی - به زور هم که شده - نگذارند جباریتی، در جایی از جهان، مردمی را بدون برخورد به مقاومت، زیر سلطه خود در هم بشکنند.

اندیشه‌های رالز، در اروپای امروز، اندیشه‌هایی مورد قبول عام هستند زیرا این اندیشه‌ها از نظر چپی‌هایی که به‌طور پیش‌رسی از هرگونه تجارب سوسیالیسم «موجود» مایوس و سرخورده شده بودند ایزاری‌اند

1. *Justice et Démocratie* 2. *Le Libéralisme politique*
3. *عدالت و دموکراسی*. انتشارات Seuil. لیبرالیسم سیاسی، نیویورک، دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۳.

که با آن می‌توان به امکان نوعی دگرگونی تدریجی نظام سرمایه‌داری در مسیری که «منصفانه» تر از وضع موجود باشد امیدوار بود و بدان اندیشید. استنلی کاول (متولد ۱۹۲۶) که از افقی کاملاً متفاوت برخاسته، چرا که خود او متخصص زیباشناسی است، تفکراتی دارد که به سهم خود در حکم نوعی پیوند دوباره برقرار کردن با نگرانی‌های خاص فلسفه «در قاره» اروپا است. کاول، مانند رورتی، به این نتیجه رسیده است که پژوهش‌های «تحلیلی» چیزی جز آخرین پس افتادهٔ نسخ شدهٔ نوعی فلسفه کانتی از نفس افتاده نیست، و به همین دلیل مایل است راه تازه‌ای پیش پای اندیشه بگشاید که اندیشه با آن بتواند در برابر جهانی که روز به روز بیشتر «تک‌ساحتی» می‌شود روی پای خود بایستد. او فکر می‌کند که مقدمات چنین راهی در آثار آستین که وی او را استاد حقیقی خود می‌داند و نیز در نوشته‌های دورهٔ دوم زندگانی ویتگنشتاین، به‌ویژه در علاقهٔ مشترکی که آنان به «عادی‌ترین جنبه‌های زبان و زندگانی‌مان نشان می‌دهند، فراهم شده است. چرا فیلسوف معمولاً گرایش به این دارد که این جنبه‌ها را نادیده بگیرد، به عبارت دیگر، از پذیرش هویت خویش سر باز زند؟ در حالی که خود کاول چنین نیست؛ او می‌خواهد با مطالعه در شیوه‌هایی که سینمای هالیوود، این هنر مردم‌آشنای اساساً آمریکایی، از طریق آن‌ها تمایلات فردی بشر مدرن را می‌کاود و پی می‌گیرد، در باب عادی‌ترین جنبه‌های زندگانی خودش به جست‌وجو نشیند و حاصل این کار نیز کتابی است با عنوان *در جست‌وجوی سعادت*^۱ (۱۹۸۱). او سپس سینما را رها کرده به *صحنهٔ تئاتر روی می‌آورد*. پرسش اصلی او در این زمینه به موضوع «انکار دانش»^۲ برمی‌گردد که شش نمایشنامه از شکسپیر (۱۹۸۷) مظهر آن‌اند. در این نمایشنامه‌ها، میان موتنتی^۳ و دکارت، به سربرکشیدن «شکاکیتی» برمی‌خوریم که، به عقیدهٔ کاول، تمامی

متافیزیک غربی را تیره و تار می‌کند. کاول، برای بهتر رها شدن از این شکاکیت به سوی ماورائیت‌گرایی امرسون (۱۸۰۳-۱۸۸۲) نیز روی می‌آورد و نشان می‌دهد که اخلاق موردنظر این مؤلف که - تأثیرش بر پراگماتیسم، نیچه و ویتگنشتاین تا امروز کم‌تر از آنچه هست ارزیابی شده است - می‌تواند به ما کمک کند تا دوباره اعتماد خود را بازیابیم، یا حتی سبب شود که جهان «تازه‌ای»، که ما اگر می‌خواهیم باقی بمانیم می‌بایست بیافرینیمش، هر چه زودتر فرارسد: در هر صورت عنوان معمایی یکی از نخستین کتاب‌های او دربارهٔ امرسون (۱۹۸۹) همین است: *آمریکای تازه‌ای که هنوز در دسترس نیست*.^۱ کاول از سوی دیگر، توجه بسیار زیادی به فیلسوفان اروپایی، کسانی چون هایدگر، دریدا، و نیز فروید و لاکان، نشان می‌دهد. آخرین اثر او* با عنوان *لحنی از فلسفه، در ضمن، حکم نوعی «اعترافات» زندگینامه‌نوشتی آزاد را دارد که در آن روان‌کاوی و نظریهٔ فرهنگ با هم آمیخته شده و مسائل مربوط به «صدا» و «گوش دادن» با مسائل مربوط به موسیقی گره خورده و هستهٔ مرکزی کتاب را تشکیل داده است.*

1. *Une Nouvelle Amérique encore inapprochable*

* *A Pitch of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

سرانجام، باید به هیلاری پوتنام (زاده شده در ۱۹۲۶) اشاره کنیم که بیگمان بارزترین نماینده یا نمایندهٔ سابق فلسفهٔ «تحلیلی» است. پوتنام ابتدا با کارهایی شناخته شد که در خط کارهای منطقی یا معرفت‌شناختی کسواين بود؛ ولی وی - که مانند رورتی فرزند پدری کمونیست بود - همیشه در واقع توجه نزدیکی به سیاست داشته است. او حتی در ۱۹۶۸ برای مدت کوتاهی مجذوب اندیشه‌های مائوئیستی شد. پوتنام اگرچه در سال‌های بعدی به تلقی کلاسیک‌تری از دموکراسی برگشت، ولی حساسیت چپ بودن خود را همچنان حفظ کرد. همین حساسیت بود که او را واداشت به رالز یادآوری کند که عدالت فقط

1. *A la recherche du bonheur*

2. **d'eni du savoir**

3. Montaigne

یک مفهوم نیست و ستمدیدگان را برای ابد نمی‌توان منتظر گذاشت. پوتنام در ۱۹۱۴، در مقاله‌ای خطاب به پوپر، خط جداساز دقیقی را افشا می‌کند که پوپر میان علم، که گویا فقط وظیفه‌ای تبیینی دارد، از یک سو، و مجموعه اندیشه‌های سیاسی فلسفی که گویا هیچ‌گونه ارزش علمی ندارند، از سوی دیگر، برقرار کرده است.^{۳۳} به عقیده او، این طرز جداسازی قطعی نظریه از عمل، و افزون بر آن، بی‌اعتبار کردن عمل در قالب تلقی ویژه‌ای از شناسایی که بر مبنای اصل خطاپذیری نهاده است در نزد پوپر اقدامی است که از دو جهت غیرمنطقی به نظر می‌رسد. از این گذشته، پوتنام، بی‌آنکه مدعی وجود قوانینی تاریخی باشد یا بخواهد بگوید که چنین قوانینی را می‌توان استخراج کرد یا شناخت، به درستی یادآوری می‌کند که تصدیق پیشینی ضد این ادعا نیز تصمیمی خودسرانه است که از نظر علمی توجیهی ندارد و از لحاظ سیاسی نیز خطرناک است.

نقد پوتنام از پوپر می‌بایست تبعاً وی را به هابرماس نزدیک کند. زیرا پوتنام مانند هابرماس نگران یافتن بنیادی برای نجات دادن علم و دموکراسی با هم است. ولی او به امکان بنیادگذاری‌های جامعه‌شناختی و زبان‌شناختی چنان‌که از کتاب نظریه عمل بر مبنای ارتباط برمی‌آید عقیده‌ای ندارد. از نظر پوتنام، هابرماس هنوز زیادی پیرو کانت است و زیادی تحت تأثیر فلسفه ترانسندانتال آبل قرار دارد. پوتنام، که نسبت به اقدام فیلسوفان آلمان در شک و تردید به سر می‌برد، مانند رورتی از پراگماتیسم پیرس و دیوئی دفاع می‌کند، ولی به خلاف رورتی می‌گوید باید کوشید تا برای مشکل‌های فلسفی پاسخی بیابیم.

از نظر او بنیاد عقل را نه در نوعی امر پیشینی می‌توان یافت، نه حتی در مفهوم ارتباط، بلکه این بنیاد را باید در پراتیک مشخص آن چیزی

جست که وی آن را تحقیقات می‌نامد، و منظور او از این مفهوم پژوهش آزمونی در همه اشکال آن است، یعنی همان روش «آزمایش و خطا». از سوی دیگر، او میدان کاربرد این روش را به علوم طبیعت محدود نمی‌کند. بلکه معتقد است که چنین روشی را می‌توان به‌طور کامل در علوم اجتماعی، اخلاق و سیاست نیز به کار بست. به عقیده او، ضرورت احترام گذاشتن به تجربه، پیش‌نکشیدن هیچ بر نهادی مگر آن‌که با کمک برهان‌های دارای اعتبار عام قابل توجیه باشد، و هرگز در صدد آن بر نیامدن که توافق حریف را به هر قیمتی از او به دست بیاوریم، از اصولی هستند که نیاز به بنیاد پیشینی ندارد. چنین چیزی را به سادگی می‌توان با فرآیند انتزاع از تجربه بشری به دست آورد. برای این کار کافی است که، در تفکر فلسفی، آن دسته از مفاهیمی را که از نظر ما برای زندگانی روزمره ضرورت دارند جدی بگیریم.

بدینسان به نوعی تعریف پراگماتیک از عقل می‌رسیم: عقل توانایی تمیز بهتر از بدتر است. پوتنام نیز، که همان‌قدر با شکاکیت مخالف است که با رئالیسم «متافیزیکی» نشوپوزیتیویست‌ها، در عمل از رئالیسمی «درونی» دفاع می‌کند، یعنی از حداقل رئالیسم که باعث می‌شود وی را جزوی یا دنباله‌ای از سنت پیرس و دیوئی بشمریم. او در مسیر خطی که دیوئی (و نیز آستین) دنبال می‌کرد با دوگانه‌پنداری کارناپی «امر واقع» و «ارزش‌ها» مخالف است. او، مانند دیوئی، تصدیق می‌کند که تمیز میان علم و اخلاق می‌بایست امری نسبی باشد. و قبول دارد که مفهوم‌های اخلاقی نیز می‌توانند موضوع توجیهی باشند که در عین حال عقلانی و آزمایشی است.^{۳۴} خلاصه این‌که فلسفه گفتار خالی و بی‌محتوایی نیست بلکه برعکس نقشی دوگانه دارد: نقشی که به ما کمک می‌کند بهتر زندگی کنیم ضمن آن‌که به منصفانه‌تر کردن جامعه می‌انجامد.

* Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain* (1990), trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1994, chap. 11.

* این مقاله با عنوان "The Corroboration of Theories" در منبع زیر آمده است: *The Philosophy of Karl Popper*, Paul A. Schilpp, La Salle, Open Court, 1974.

هابرماس البته نقد پوتنام را نسبت به بنیاد نظریه خودش نمی‌تواند بپذیرد، ولی در عوض، مانند آپل، رالز و کاول، این فکر را که فلسفه رسالتی اجتماعی بر عهده دارد قبول می‌کند. همین متفکران در ضمن با این نظر نیز موافقت دارند که انتخاب‌های عقلی بهتر یا بدتری وجود دارد، و در این مورد اخیر هم البته با رورتی هم عقیده هستند. ولی همه اینان، برای دفاع از باور خویش، بنیان‌هایی استوارتر از نظری که به آن اشاره شد برای خود قائل هستند. و این بنیان‌ها گویی یگانه بنیان‌هایی هستند که عجالتاً می‌شود گفتار فلسفی نگران رعایت اصول منطقی را بر مبنای آن‌ها قرار داد.

چکیده کلام جامع ناتمام

تدوین ترازنامه یک قرن فلسفه کار پرخطری است. به خصوص که در طول همین قرن مابین خود متخصصان بر سر معنای اصطلاح «فلسفه» یا بر سر مرزهایی که قلمرو آن را از موضوع‌های دیگر جدا می‌کنند همیشه توافق وجود نداشته است. از همین جا، به نظر می‌رسد که هرگونه اقدام برای ارزش‌گذاری پیشاپیش محکوم به شکست باشد: از کجا بدانیم که یک رشته پیشرفت کرده است یا نه، درحالی‌که به دقت معلوم نیست هدفی که آن رشته دنبال کرده است چیست؟

بنابراین برای نتیجه‌گیری کاری که در این مسیر صورت گرفته به چند ملاحظه کوتاه بسنده خواهیم کرد. اگر سرشت این ملاحظات کوتاه چنان نباشد - لازم است از این بابت عذرخواه باشیم؟ - که به خوشبختی بی‌حد و حصری بینجامد، فقط برای این است که هدف از بیان آن‌ها دادن عناصر لازم به خواننده به منظور تفکر شخصی اوست نه برانگیختن نوعی پیش‌پروزمندانه، اگرچه موهوم، از ستایش «توانایی»‌های جان بشری.

نخستین ملاحظه: بحث عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی، که بحثی مرکزی برای فلسفه فعلی است، هنوز به مرحله‌ای نرسیده است که بشود گفت بحثی کاملاً نظرورزان است.

بد نیست به حدود این بحث اشاره‌ای بکنیم. بحث بر سر این است که آیا می‌توان بنیادی استوار برای عقل یافت، یا این‌که برعکس، عقل چیزی جز یک الگوی فرهنگی همچون دیگر الگوهای فرهنگی نیست که فقط برتری نسبی بر الگوهای دیگر دارد، یا اصولاً هیچ‌گونه برتری بر دیگر الگوهای تاریخاً ممکن ندارد. اضافه کنیم که چنین بحثی در دو میدان همبسته صورت می‌گیرد. میدان علم و میدان سیاست. در نخستین میدان، داو مسئله موضوع شناسایی است، یعنی، مسئله دانستن این‌که آیا آگاهی چیزی در باب «امر واقع» به ما می‌آموزد، یا آنچه در این زمینه داریم چیزی جز ساختمانی زبانی نیست که هیچ‌گونه رابطه‌ای با امر واقع ندارد. در میدان دوم، داو مسئله موضوع دموکراسی است، به عبارت دیگر، مسئله عبارت است از این‌که فورم حکومتی که بنا به تعریف حکومتی «عقلانی» است آیا همان نظامی است که هدف‌اش ایجاد عدالت اجتماعی با رعایت دقیق آزادی‌های فردی است، یا این‌که ممکن است دیگر فورم‌های حکومتی هم در کار باشند که هدف‌های دیگری در نظر دارند و به همان اندازه نیز خوب‌اند.

ملاحظه دوم: این بحث یک خاستگاه تاریخی معین دارد که نباید آن را از نظر دور داشت. بحث از آن‌جا پیدا شده که از دوران بیداری به بعد، عقلانیت همواره دامنه جهش معجزه‌آسایی را که در زمینه علوم، فنون و ثروت‌های مادی انجام داده گسترده‌تر کرده است، درحالی‌که به موازات این جهش‌ها، بهره‌کشی بیرحمانه بشر از بشر باعث شده که تردیدهایی درباره اسطوره «پیشرفت» ایجاد شود و بیهودگی جنگ جهانی اول بذر وحشت را در جان‌ها پیراکند. درنده خوئی شوآه نیز، سرانجام، با آشکار کردن این‌که همدستی با چنین عقلانیتی با بدترین جنایات آن، که بشر

تاکنون مرتکب آن‌ها شده، تا کجا می‌تواند پیش‌رود، آدمیزاد را به نقطه‌ای بی‌بازگشت کشانده است. در این صورت، عجیبی نیست اگر نقد راسیونالیسم — که مقدمات آن، در فاصله میان دو جنگ، با آثار ویتگنشتاین، روزتسواینگ، بنیامین و هایدگر فراهم شده بود — توانسته است قالبی در عین حال رادیکال و سیستماتیک پس از جنگ جهانی دوم به خود بگیرد، قالبی که اساساً لنگه همجواب این جنگ است.

سرانجام، ملاحظه سوم: اگرچه بحث شناسایی و بحث دموکراسی از مشکل شناخت به ظاهر متمایزی برمی‌خیزند، با این همه، این دو بحث را نمی‌توان به‌طور کلی از هم جدا کرد. شکی نیست که ارجحیت قائل شدن برای دموکراسی در بردارنده پیشینی این منظور نیست که می‌بایست از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی دست بکشیم*. ولی نسبی‌گرایی یاد شده، در عوض، از آن‌جا که اعلام می‌دارد که همه انتخاب‌های عقلانی ما — به دلیل این‌که بنیادی ندارند — با هم برابرند، این خطر را پدید می‌آورد که بنیاد صمیمانه‌ترین کوشش‌ها برای توجیه برتری دموکراسی را در هم بریزد.

درواقع، اگر داعیه این را که عقل برای خود بنیادی دارد رها کنیم، آن‌گاه این امکان نیز که برخی از براهین بر برهان‌های دیگر برتری دارند نیز به همین ترتیب کشش خود را از دست می‌دهد و بی‌اعتبار خواهد شد. حرفی که برخی از نسبی‌گرایان عنوان می‌کنند و می‌گویند دست‌آورد اصلی فلسفه در قرن بیستم این بوده که ما را از خود فلسفه برهاند، یعنی کاری کند که فلسفه را هم «پشت سر بگذاریم»، از همین جا برمی‌خیزد. چون، اعم از این‌که فراتر رفتن از فلسفه و پشت سر گذاشتن آن را به معنای هایدگری کلمه بگیریم یا در معنایی که رورتی از آن مراد می‌کند،

* موضوع رورتی در هر صورت چنین است و او اغلب از توصیفی که در باب نسبی‌گرایی به وی نسبت داده می‌شود سر در نمی‌آورد و ترجیح می‌دهد خودش را از پیروان «بسیار پراگماتیست» دویونسون بداند.

نتیجه در هر حال یکی است: در هر صورت فلسفه به تراز نوعی کردار «فرهنگی» ساده‌ای تنزل می‌کند که احتمالاً می‌شود به عنوان امری هنری یا زیباشناسی به آن روی آورد، ولی کرداری است که دست‌کم سودمندی اجتماعی‌اش محدود است.

چنین موضعی فقط یک امتیاز دارد: امتیازش این است که بر ویرانه‌های بازمانده از کاخ باشکوه فلسفه جایی برای صور تازه‌ای از خلاقیت فکری باز می‌کند، صوری که حتی نسیت‌گرایان نیز باید بپذیرند که هنوز شاهد تولد آن‌ها نبوده‌اند.

ولی، در برابر این یک امتیاز، چند گرفتاری هم وجود دارد. بگذریم از این موضوع که اعلام پایان فلسفه مثل اعلام پایان تاریخ، نقاشی یا زندگانی زناشویی در مجلات کاری است دلخواسته و خودسرانه، باید گفت چشم‌پوشی از هرگونه تلقی عینی از عقل، از لحاظ آینده بشریت، خطرهای عظیمی به بار می‌آورد. خطرهایی که با توجه به تهدید روزافزون ارزش‌های اخلاقی در این ایام پایانی قرن بیستم، چهره آن‌ها روز به روز بر ما آشکارتر می‌شود.

سر برآوردن مجدد نژادپرستی و ناسیونالیسم‌های قومی در چهار گوشه جهان - که در گذشته از اجزاء سازنده مرام نازی‌های هیتلری بوده -، سر برآوردن انواع بنیادگرایی‌های مذهبی، که علی‌الاصول با هرگونه آزادی اندیشه مخالف‌اند، پیدا شدن انبوه فرقه‌های مذهبی و عقیدتی، انفجار عمومی ساده‌باوری و ناعقل‌گرایی - حتی اگر از خطر پراکنش افکار بسته‌بندی شده‌ای که رسانه‌های جمعی تحویل خلاق می‌دهند و هرگونه ذهنیت انتقادی را در آنان به خواب می‌برند سخنی نگوئیم - خود همین پدیده‌ها آیا کافی نیست تا نسبت به پیروزی جهل و ارتجاع به معنای حقیقی آن و در مقیاس جهانی به ما هشدار بدهد؟*

* در فرانسه، برنارد-هانری لوی نسبت به این‌گونه تاریک‌اندیشی هشدار داده است (به

در برابر چنین عقب‌گردی، یگانه سد ممکن بازگشت به آرمان‌های عقل‌گرایی دوران بیداری با همه آسیب‌پذیری‌های آن‌هاست، گیرم آرمان‌هایی که ناگزیر باید بازبینی و اصلاح شوند و با نوعی بحث منطقی مبتنی بر عقل و استدلال همراه باشند. همین کردارها و آرمان‌ها هستند که از دیدگاه تاریخی هسته مرکزی چیزی را تشکیل می‌دهند که «فلسفه» نامیده می‌شود. و همین دو عنصر فقط می‌توانند بنیاد جهانشمولی را که نبرد لازم به خاطر احترام به بشر بدان نیاز دارد برای ما فراهم کنند.

باری، باورهای اخلاقی، که مسئله آینده ارزش‌های دموکراتیکی در آن‌ها، در قیاس با ارزش پایگاه معرفت، به امری قاطع و تعیین‌کننده تبدیل می‌شود ناگزیر ما را به این جا می‌رسانند که با وجود نارسایی‌های راسیونالیسم - که می‌بایست روزی برطرف شوند - به همین دیدگاه عقلی، حتی از نظر معرفت‌شناختی، روی آوریم.

چنین‌گزینشی، به نوبه خود، اجازه خواهد داد که تاریخ فلسفه در قرن بیستم را، دست‌کم با دیدی «شکاکانه»، از نو بخوانیم و دریابیم که تحول این تاریخ، نه تنها نامنسجم و اساساً منفی نبوده بلکه به پاره‌ای از پیشرفت‌ها نیز دست یافته است که با همه محدودیت‌های خود واقعیت دارند؛ این تحول، علاوه بر این، سبب شده که در نحوه طرح برخی از مسائل کهن فلسفی جابه‌جایی‌هایی صورت گیرد که برگشت‌ناپذیراند.

در مبحث پیشرفت‌ها، نخست باید از ناپدید شدن برخی از مشکل‌ها، یا، دقیق‌تر بگوییم، از انتقال آن‌ها به رشته‌های دیگر که برای رویارویی با آن‌ها و حل‌شان مجهزتر بوده‌اند، به عنوان امری مثبت سخن گفت. بدین‌سان، مسئله بنیاد ریاضیات دیگر به مسئله‌ای ریاضی تبدیل شده است، درحالی‌که مسئله مربوط به سرشت ماده یا حیات، به درستی، به

→ کتاب زیر نگاه کنید: (La Pureté dangereuse, Paris, Grasset, 1994). او در ضمن یکی از نادر فیلسوفانی بود که شجاعانه به دفاع از مسلمانان بوسنی هرزه‌گوین برخاست.

حوزه علوم فیزیکی و زیست‌شناختی حواله شده است. به همین ترتیب، از این پس به عهده علوم معرفتی است که در حدود امکانات خودشان - در باب چگونگی کارکرد ذهن، یا به عهده علم زبان‌شناسی است که در زمینه کارکرد زبان به پژوهش برخیزد و این‌گونه مسائل را دنبال کند.

از سوی دیگر، اگرچه طرح فلسفه‌ای در معنای هوسرلی یا راسلی کلمه - یعنی فلسفه به عنوان «علم دقیق» - دیگر رؤیای امروز ما را تشکیل نمی‌دهد، در عوض، «چرخش زبانی» آغاز شده توسط فرگه، مور، راسل و ویتگنشتاین به اندیشه بشر کمک کرده است که خود را به ابزارهای تحلیلی جدیدی مجهز کند. این ابزارها، که از نظر استراتژی استدلالی بسیار سودمند هستند، به ما اجازه داده‌اند که مفهوم‌های ظریفی چون «شناسایی»، «معنا» و «حقیقت» بسازیم. اکنون کاری که باقی مانده است استفاده از همین ابزارها در زمینه‌های کاملاً همبسته - اخلاق و سیاست است که، به سهم خود، در طول همین قرن بیستم، به جهش‌های عمیقی رسیده‌اند.

از جمله این جهش‌ها، به ترتیب سیاسی، باید از جهشی که در زمینه فکرت مربوط به «نظریه انتقادی» در پهنه اجتماعی صورت گرفته است نام برد. این فکرت، که میراث مارکس است و پس از او توسط متفکران متعددی چون لوکاخ و هورکهایمر تا فوکو و هابرماس بسط و توسعه یافته است، اندک‌اندک از سنگینی‌های ایدئولوژیکی خود، که از جمله عوامل و اسباب شکست کمونیسم اروپایی بوده است، رهایی یافته است. اکنون، به دور از هرگونه جزم‌اندیشی مادی یا دیالکتیکی، تصور تغییرات و دگرگونی‌های اساسی، که جوامع امروزی ما نیازی بزرگ بدان‌ها دارند، دیگر در عمل می‌بایست امکان‌پذیر باشد.

سرانجام این‌که، به موازات لزوم چنین اقدامی که فوریت آن را محرومان و ستمدیدگان جهان هر روز به ما یادآوری می‌کنند، فیلسوفانی همچون آدورنو، سارتر و پوتنام را داریم که برای بنا نهادن اخلاقی [جدید]

بر پایه‌هایی خودنام، مستقل از هرگونه پیشفرض‌های مذهبی، راه‌های اصلی به ما پیشنهاد کرده‌اند. یک چنین بازسازی اخلاقی البته دشوار است اما ناممکن نیست، و در هر صورت، چنین چیزی برای جوامع دموکراتیک و دیگر جوامع از واجبات است، زیرا همه این جوامع هر روز با امواج خروشانِ خشونت و نفرت روبه‌رو هستند.

این‌گونه پیشرفت‌ها اگرچه هنوز در آغاز کار خود هستند، با این همه از اهمیت برخوردارند. این‌ها را باید گام‌هایی به جلو در راهی دانست که عقل بشر می‌باید هنوز بی‌ماید تا بتواند به تعریف دوباره هدف‌ها و تجهیز دوباره وسائل‌اش توفیق بیابد. البته با توجه به شکست‌های سختی که همین عقل در قرن ما آن‌ها را آزموده است، و با توجه به نقادی‌های، اغلب موجهی، که تاکنون نسبت به «جهانگیری و جهاننداری» [سیاست‌های برخاسته از] دوران بیداری، یعنی پرستش نامتعادل مذهب عقلی «فنی»، که دیروز و پریروزمان هنوز آثار ویرانگرش را بر چهره خود دارد، ابراز شده است.

شکی نیست که هیچ چیزی یک بار برای همیشه، در صحنه تاریخ، به سرانجام خود نمی‌رسد [و هر لحظه امکان رویداد تازه وجود دارد]. تاریخ فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست.

فشاری که اکنون، بر اثر بازگشت جهل و تاریک‌اندیشی، در همه جا احساس می‌شود، این حقیقت که به نظر می‌رسد مغرب زمین گویی حافظه‌های خود را از دست داده، و، هر از گاهی چند، به‌طور منظم خطاها و جنایات خود را فراموش می‌کند، گرایش مصیبت‌باری که گمان می‌برد با پایان جنگ سرد جهان با رهایی یافتن از کمونیسم گویی از بدترین بلایای خود رهایی یافته - درحالی‌که همه چیز فریاد می‌زند که مشکل‌های حقیقی همچنان سر جای خود هستند - همه این‌ها عواملی هستند دال بر این که مبادا فلسفه در خور رسالتی که همگان از وی انتظار دارند نباشد.

فلسفه، این کلیسای جامع ناتمام، این کارگاه پایان‌ناپذیری که هرگز سرانجام تلاش آن معلوم نیست، با همه این دشواری‌ها، امروزه روز همچنان تنها فضای استدلال عقلانی بشر است که جوامع ما در درون آن می‌توانند آینده خود را بنا کنند.

البته به شرط این که این جوامع نسبت به گذشته خود اطمینان داشته باشند. و در باب واقعیت اکنون خویش نیز کم‌تر دچار توهم باشند.

پی‌نوشت:

بعد از انتشار چاپ اول*

وسوسه دوباره نوشتن کتاب‌های نوشته شده همیشه زیاد است. باید در برابر این وسوسه مقاومت کرد. آن چیزی که گفته شده گفته شده است. بگذریم از این که هیچ کتابی را نمی‌توان «دوباره نوشت». در بهترین موارد، مؤلف می‌تواند کتاب نوشته شده را مبنایی برای نوشتن کتابی دیگر کند. و من این را بگویم که هرگز تاریخ فلسفه در قرن بیستم دیگری نخواهم نوشت: یک بار برای من کافی است.

و البته این حرف من به معنای انکار موضوع‌ها و مسائل و تحلیل‌های کتابی که در دست شماست نیست. من هیچ ایرادی به شیوه «تقطیع» به قول سینماگران - مسائل در این کتاب ندارم: تاریخ فلسفی قرن ما که تازه به پایان رسیده و فرضیه مرکزی آن مبنی بر این‌که تاریخ فلسفه، در کنه خود، فرقی با تاریخ سیاسی، که تار و پودش از نبردها و

* نخستین چاپ کتاب حاضر، چنان‌که گفته‌ایم، در ۱۹۹۵ منتشر شده است. «پی‌نوشت» مؤلف مطالبی است که در سپتامبر ۱۹۹۹ نوشته و به چاپ تازه (ژانویه ۲۰۰۰) افزوده شده است - م.

رنج‌های بشری ساخته شده است، ندارد، همین است که می‌بینید. و مهم‌ترین دلیلی که این کتاب، که در ۱۹۹۵ نوشته و منتشر شده بود، امروزه دوباره به همان صورت خودش (مگر بعضی اصلاحات خیلی جزئی در موارد فرعی) دوباره چاپ و منتشر می‌شود همین است. و اما من دلم می‌خواهد در این «پی‌نوشت» برخی «بی‌انصافی‌ها» را که گناه آن‌ها فقط به گردن خود من است جبران کنم. به عبارت دیگر، چند «تهببود» یا «کمبود» را پوشانم و بر جریان‌ها، مؤلفان و آثاری انگشت بگذارم که وظیفه من بود درباره آن‌ها، اگر پنج سال پیش وقت و جا و صلاحیت لازم برای این کار را داشتم، بیشتر و مفصل‌تر بنویسم. اکنون هم دیر نشده و با تأخیر سخن گفتن بهتر از هرگز سخن نگفتن است.

هر ذهن آگاهی، در برابر هر «تاریخ» فلسفه‌ای (یا تاریخ هر رشته دیگری) نخستین کاری که می‌کند این است که می‌خواهد ببیند «کمبود»ها یا نکات «فراموش شده» آن کدام‌اند. هیچ «تاریخی»، هیچ «دانشنامه‌ای»، یا، به طور کلی، هیچ کتابی کامل نیست. هیچ کتابی نمی‌تواند جای همه کتاب‌های دیگر را بگیرد. پس، کتاب حاضر نیز، مثل دیگر کتاب‌ها، الزاماً کامل نیست. آیا باید گفت پس به همین دلیل کتابی است که به شدت ناقص است؟ من گمان نمی‌کنم چنین باشد. با این همه، بر من است که به وجود بعضی نکات نادیده گرفته شده در این کتاب اذعان کنم:

عجیب‌ترین جنبه دیدگاه من در این کتاب (با توجه به این‌که من اسپانیا را تا حدودی همچون میهن دوم خود تلقی می‌کنم) این است که در جدولی که من از فلسفه «غربی» ترسیم کرده‌ام نام هیچ فیلسوف اسپانیایی دیده نمی‌شود. البته وجود دلق سربیی دیکتاتوری فرانکو بر قامت اسپانیا (۱۹۳۹-۱۹۷۵) تا حدودی روشن می‌کند که چرا فیلسوفان اسپانیایی، در طول چهل سال، از مشارکت در بحث‌های بین‌المللی محروم بوده‌اند. تند و تیزی «باروکی» ذهنیت کاتالونی، که از قرن طلایی به این سو به خوبی احساس می‌شود، نیز، به سهم خود، فقط توانسته است بر این

«خصوصیت» متفکران اسپانیایی - اگر نخواهیم بگویم بر این تنهایی آنان - تأثیر حادکننده‌تری بگذارد. با همه این‌ها، وظیفه من بود که به اهمیت آثار کسانی چون میگل دو اونامونو^۱ (از جمله احساس تراژیک زندگی^۲، ۱۹۱۳، که یکی از منابع عمده آگزیستانسیالیسم در اروپاست) یا، همین‌طور، در حدودی کمتر، به آثار کسانی چون خوزه اورتگا ای‌گاست^۳، ماریا زامبرانو^۴ و خاویر زوبیری^۵، اشاره‌ای بکنم. به همین سان، شاید لازم بود که من از فیلسوفان جوان دیگری هم، که از دوران معروف به «گذار» دموکراتیکی به این سو به انتشار آثاری از خود آغاز کرده‌اند، نام ببرم (مانند فلیکس دوآزوا^۶، خوزپ راموندا^۷، خاویر روبر دو وتوس^۸، فرناندو ساواتر^۹، و اوخینسو تریاس^{۱۰}). فراموش کردن نام فیلسوفان امریکای لاتینی از جانب من نیز درخور بخشایش نیست به خصوص که امریکای لاتین، از نیم قرن پیش به این سو، از جمله نقاط روی زمین است که در آنجا نبرد فلسفی، نبرد برای فلسفه، بر آن است که به هیچ وجه از نبرد سیاسی جدایی نداشته باشد.

دومین «کمبود» بزرگ کتاب حاضر، اما، کمبودی عمده است که من به هیچ وجه منکر آن نیستم ولی افسوس‌اش را هم نمی‌خورم. این کمبود به ناحیه نه‌چندان تعریف‌شده‌ای از قلمرو تفکر برمی‌گردد که به اسم «فلسفه مذهبی» معروف است. مذهب هرگز در من شور و شوقی ایجاد نکرده است؛ فلسفه مذهبی نیز به همین سیاق و شاید هم کمتر؛ به خصوص هنگامی که قضیه چیزی جز کوشش برای فروش قاچاقی «کالایی» مذهبی نباشد که در زوروقی فلسفه پیچیده است. به همین دلیل

1. Miguel de Unamuno

۲. *Le Sentiment tragique de la vie*، [این کتاب با عنوان سرشت مرگبار زندگی،

ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، منتشر شده است.]

3. José Ortega y Gasset

4. Maria Zambrano

5. Xavier Zubiri

6. Felix de Azua

7. Josep Ramoneda

8. Xavier Rubert de Ventos

9. Fernando Savater

10. Eugeniso Trias

است که من روی یک ردیف از متفکران علامت «بن بست» گذاشته‌ام و البته خواننده نباید تصور کند که این دسته از متفکران هیچ تأثیری در جهان امروز ندارند. در بین آنان هستند کسانی که خوانندین آثارشان به زحمت‌اش می‌ارزد: به عنوان مثال، لئون چستوف^۱ و نیکلا بردیایف^۲، یا در دورانی نزدیک‌تر به ما، پدر لوباک^۳، هانس اورس فن بالتازار^۴، هانس یوناس^۵. به‌ویژه این نفر آخر که در بین کسانی از اخلاف هایدگر که به رغم «هشدار»های «استاد» هنوز کوشیده‌اند به چالش اخلاق پاسخ بدهند مقام اول را دارد.

این ایراد نیز بی‌گمان بر من وارد است که جایگاه پذیرفته شده توسط من برای انواع جریان‌های اندیشگی بسیار فعال در جوامع صنعتی پیشرفته، مثل، جریان «فمینیسم» و «چندگانه‌گرایی فرهنگی»^۶، بیش از حد ناکافی است. در این مورد نیز اذعان دارم که عمداً این‌گونه جریان‌ها را نادیده گرفته‌ام. ولی این «نادیده‌انگاری» بر یک تصمیم اصولی استوار است: من در این کتاب همواره کوشیده‌ام تلقی ویژه‌ای را که اروپاییان از فعالیتی دقیقاً «فلسفی» دارند حفظ کنم. و اگر چنین تلقی ویژه را ملاک بگیریم، باید گفت جریان «فمینیسم»، اگرچه از گفتارهای فلسفی خالی نیست، اما بیشتر نوعی جنبش سیاسی و اجتماعی-فرهنگی است نه یک جریان فلسفی خودنام به معنای دقیق کلمه. این را هم می‌دانم که قضاوت در این مورد گاه در آمریکا به صورت دیگری است. خواهند گفت همه این‌ها برمی‌گردد به این‌که موضوع را چه‌گونه تعریف کنیم. البته، خوشبختانه درباره «فمینیسم» و «چندگانه‌گرایی فرهنگی» و جنبش‌هایی که هدف آن‌ها تثبیت هویت اقلیت‌های اجتماعی، فرهنگی یا قومی است آثار و تألیفات، بسیار عالی وجود دارد.

سرانجام، باید به برخی «بی‌انصافی»های موردی خودم در حق

1. Léon Chestov
2. Nicolas Berdiaev
3. la père de Lubac
4. Hans Urs von Balthasar
5. Hans Jonas
6. multiculturalisme

فیلسوفان معین اشاره کنم و به جبران آن‌ها برخیزم. بیشتر این‌گونه موارد به فیلسوفان فرانسوی و آمریکایی برمی‌گردد. و تعجبی هم ندارد زیرا فرانسه و آمریکا دو کشوری هستند که فعالیت اساساً فلسفی در آن‌ها در قرن بیستم غنی‌تر از هر جای دیگر شکفته شده است.

به عنوان مثال، بر من ایراد گرفته‌اند که در مورد ژیل دولوز زیادی «سرسری رفتار کرده‌ام». من از این بابت عذری ندارم. ستایش فکری من از دولوز، که استادم (استاد عالی‌قدم) و مورخ عالی‌قدر فلسفه است (همه آثاری که او درباره رواقیان، برگسون، هیوم، کانت و نیچه نوشته است از آثار مرجع‌اند) عظیم است. گیرم تأمل‌های «بنیادی» دولوز، و هستی‌شناسی به صبغه هایدگری او (منظورم همان «چین» معروف است) و به‌خصوص بی‌اعتنایی آشکار او نسبت به ویتگنشتاین و فلسفه انگلیسی-آمریکایی (که او حتی یک سطرش را هم نخوانده، همان‌طور که فیلسوف آمریکایی، کواین، یک سطر از فلسفه «قاره‌ای» را نخوانده است) از مواردی است که برای من چندان قانع‌کننده نیست. البته منطق معنا کتاب بزرگی است ولی ضد اودیپ دیگر زیاد کهنه شده است. مگر نه این است که بهترین چهره دولوز سرانجام در نوشته‌هایی دیده می‌شود که او درباره پروست، یا نقاشی (بیکن)^۱، یا سینما و به‌خصوص در آخرین «کتاب شفاهی»^۲ اش^۳ (که با یاری کلر پارنه^۴ انجام شده) نگاشته است؛ اثر اخیر «رپرتاژ» حیرت‌انگیزی است از یک تعقل گیرا در وسط «کارگاه» اش در حین کار چندماهه پیش از آن که نومییدی درمان ناپذیری او را برای همیشه از ما بگیرد.

۱. منظور فرانسویس بیکن (۱۹۰۲-۱۹۹۲) نقاش اکسپرسیونیست انگلیسی است.

2. "livre parlé"

۳. L'Abécédaire «به ترتیب الفبا» نام مجموعه مصاحبه‌مانندی است که در کاست‌های ویدئویی پر شده و در آن‌ها کلر پارنه موضوع‌هایی به ترتیب الفبا پیش می‌کشد که دولوز به آن‌ها جواب می‌دهد - م.

4. Claire Parnet

در این زمینه، یعنی دربارهٔ سرنوشت غم‌انگیز تعدادی از فیلسوفان فرانسوی در سال‌های اخیر، بسیار می‌توان سخن گفت: از «تصادف» عجیبی که به مرگ بارت انجامید، و جنایتی که طی آن آلتوسر، با کشتن همسر خویش، خود را از صحنهٔ حیات عمومی برکنار کرد، یا خودکشی دولوز (و خودکشی یکی از اصیل‌ترین چهره‌ها در بین «شاگردان» اش، یعنی دوست من نوئل ووآرنه^۱) تا برسیم به بیماری «ایدز» فوکو، یا الکلیسم فلان و بهمان، آیا همهٔ این‌ها تصادف‌های محض است؟ یا نشانه‌ای است از اوضاع زمانه؟ شاید روزی جامعه‌شناسی پیدا شود که دنبال این سؤال را بگیرد.

آخرین نکته در باب دولوز: این نیچه‌شناس بزرگ از طایفهٔ متفکرانی بود که چندان شناخته نبودند، در خفا می‌نوشتند (درست مثل این‌که آدمی در توطئه‌ای دست داشته باشد)، و با یکدیگر پیوندهای روشنفکری ویژه‌ای داشتند که تصادفی نبود. روزه کایوآ^۲، ژرژ باتای، پی‌یر کلووسوسکی، موریس بلانشو، جزو این خانواده بودند یا هستند، خانواده‌ای که دولوز در آن شناخته‌ترین «میراث‌دار» از نظر مردم بود. اذعان دارم که این گروه نیز حق بود در کتاب حاضر جای شایسته‌ای می‌داشتند و نقش‌شان در نوزایی آنچه امریکایی‌ها آن را «اندیشهٔ فرانسوی» می‌نامند و من البته آن را به حساب خودم نمی‌پذیرم بیشتر روشن می‌شد.

حالا که صحبت امریکا شد بد نیست چند کلمه‌ای هم در این باره بگویم. هیچ تردیدی نیست (و من این را می‌گویم و در کتابی که خواهم نوشت به آن باز می‌گردم) که فلسفه (همراه با جاز و سینما) یکی از زمینه‌هایی بوده که امریکا در آن، در قرن بیستم، سهم اساسی داشته است. غنای فلسفهٔ امریکایی معاصر، به‌ویژه فلسفهٔ پُست-تحلیلی،

1. Noël Vuarnet 2. Roger Caillios

درخور توجه است. این سخن بدان معناست که با وجود کوشش من برای ترسیم دورنمایی از آن، طرحی که من از این فلسفه ترسیم کرده‌ام هنوز بسیار ناقص است.

در بین موارد اصلی فراموش شده در این کتاب، نخست باید از متفکرانی نام برد که بدون گسستن از سنت تحلیلی‌ای که خود دست‌پروردهٔ آن‌اند، یا از الزام‌های دقت و صلابت بیان فلسفی، توانسته‌اند از ابزارهای روش‌شناختی‌ای که به ارث به آنان رسیده بود در جهت کشف زمینه‌های تازه یا در جهت دوباره پروردن مسائل کهن در معنایی که اغلب «پُست پراگماتیستی» است استفاده کنند، مانند: پال چرچلند^۱، رودریک چی شولم^۲، دانیل دنت^۳، جری فودور^۴، توماس ناگل^۵، جان سِرل^۶، ریچارد شوسترمان^۷، و دیگران. بسیاری از اینان به‌ویژه در تجدید شیوهٔ برخورد فکری با مشکل دکارتی رابطه‌های تن و جان سهم بسزایی دارند. این مشکل (که دنت در کتاب آگاهی تبیین شده^۸ نشان داده که از این پس دیگر حل نشدنی است) البته در مرکز «علوم شناختی» و نیز در کانون پژوهش در باب «هوش مصنوعی» قرار دارد و این هر دو زمینه نیز به نوبهٔ خود گویا به بسط و تفصیل‌های وسیعی انجامیده باشد. اگرچه مسلم است که «علوم شناختی»، مانند علوم زبان‌شناختی، چنان‌که از نام و عنوان‌شان پیداست، بیش از پیش در مسیری پیش می‌روند که از «قیمومت» فلسفه رهایی یابند.

دومین حوزهٔ بحث فلسفهٔ آمریکایی، که من فقط به سرعت بر آن مروری کرده‌ام، حوزهٔ بحث اخلاقی و سیاسی آن است. از نزدیک به سی سال پیش تاکنون، در این دو «بخش» (که به‌ندرت می‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد) یک تن، به نام جان رالز، را می‌شناسیم که بنیان‌گذار

1. Paul Churchland 2. R. Chisholm 3. D. Dennett 4. J. Fodor
5. Th. Nagel 6. J. Searl 7. R. Shusterman
8. *La Conscience expliquée*

اگر در پایان این پی‌نوشت قرار بود که به سؤالی که اغلب از من می‌شود، یعنی «در آستانه قرن بیست و یکم، فلسفه به کجا می‌رود؟» پاسخی بدهم با کمال میل می‌گفتم که شورانگیزترین پژوهش‌های فلسفی اکنون دقیقاً در همین حوزه اخلاقی-سیاسی است که صورت می‌گیرد. دخالت نظامی اتحادیه ناتو در یوگسلاوی، در بهار ۱۹۹۹، که جوش و خروش بسیاری در بین روشنفکران اروپایی (و تا حدودی کمتر، امریکایی) ایجاد کرده، از این نظر نشان داده که در این زمینه یک «نیاز» نظری واقعی وجود دارد: از زمان پایان جنگ سرد، جهان به سرعت تغییر می‌کند و آنچه در بیست سال پیش هنوز به ذهن کسی خطور نمی‌کرد، یعنی سر برآوردن «نظم جهانی تازه» بر مبنای حق و نه دیگر بر پایه زور، اکنون در برابر چشمان ما در حال تحقق یافتن است (هر چند که مسلم است که خشونت هنوز از بین نرفته است).

این به نظر من بزرگ‌ترین «انقلاب» سیاسی است که بشریت از ۱۹۱۷ به این سو به خود می‌بیند. با این انقلاب، همه مقولات فلسفی-سیاسی ما، و اول از همه مفهوم «دولت-ملت» را باید از سر نو مورد تفکر قرار داد. خواهید گفت عجب برنامه وسیعی. ولی اگر فیلسوفان امروزی به این چالش و مبارزه طلبی پاسخ ندهند اسباب تأسف و خسران خواهد بود. من به سهم خویش مطمئن هستم که در سال‌های آینده تعداد روزافزونی از فیلسوفان به چنین چالشی تن در خواهند داد.

کریستیان دولاکامپانی

۲۸ مه ۱۹۹۹

نوسازی شگفت‌انگیز این دو زمینه در آن سوی اقیانوس اطلس بوده، نوسازی‌ای که البته از جمله عوامل توضیح‌دهنده آن بحران موجود در «رؤیای آمریکایی»، یعنی بسیج تعداد زیادی از روشنفکران آمریکا در جنبش «حقوق مدنی» سیاهان، در سال‌های دهه شصت، و بر ضد جنگ ویتنام در سال‌های دهه هفتاد بوده است. از آن پس، کسانی چون رابرت نوزیک، السایدر مک‌ایتتایر و مایکل ساندل (لیبرالیسم و مرزها و محدودیت‌های عدالت^۱، ۱۹۸۲) دنباله کارهایی را گرفته و آثاری منتشر کرده‌اند که، با وجود مخالفت‌شان با برخی از جنبه‌های اندیشه‌های رالز، پی‌روی از همین اندیشه‌هاست. با اندکی فاصله از این حد، چارلز تیلور را داریم (هگل و جامعه مدرن^۲، ۱۹۷۹) که از انتقادی که هگل از فلسفه کانتی حق کرده است تعبیر مدرن دوباره‌ای ارائه می‌دهد. دیک هووارد^۳ (از مارکس تا کانت^۴، ۱۹۹۳)، با تکیه بر هابرماس و کاستوریادیس، درباره بنیادهای دموکراسی می‌اندیشد. و در خصوص رونالد دورکین^۵ و مایکل والزر^۶ (سپهرهای عدالت^۷، ۱۹۸۳) باید بگویم که این دو از نظر من، اکنون (با همه جزّ و بحثی که با یکدیگر دارند) دو تن از اصیل‌ترین صاحب‌نظران حقوق و سیاست‌اند. من این روزها نگارش کتاب تازه‌ای را به نام فلسفه سیاسی امروزی به پایان رسانده‌ام که به بحث درباره اندیشه‌های این دو تن اختصاص دارد و امیدوارم آن کتاب کمبودهای کتاب حاضر را پر کند. سرانجام، باید به سهم چارلز لارمور^۸ (مدرنیته و اخلاق^۹، ۱۹۹۳) در تفکر اساساً اخلاقی اشاره و بر آن تأکید کنم، و نیز، در چشم‌اندازی مشابه آن، یادآور شوم که اثر برنارد ویلیامز^{۱۰} (اخلاق و حدود فلسفه^{۱۱}، ۱۹۸۵) را نیز نباید از نظر دور داشت.

1. *Le Libéralisme et les Limites de la justice*

2. *Hegel et la Société moderne* 3. Dick Howard 4. *De Marx à Kant*

5. Ronald Dworkin 6. Michael Walzer 7. *Sphères de justice*

8. Charles Larmore 9. *Modernité et Morale* 10. Bernard Williams

11. *L'Éthique et les Limites de la philosophie*

واژه‌نامه*

تنازع عقلی	(antinomie): تناقض (واقعی یا ظاهری) میان دو قانون، دو اصل.
ضروری	(apodictique): به قضیه‌ای اطلاق می‌شود که حقیقت آن لازم و مطلق باشد.
آکسیوماتیک	(axiomatique): به شکلی از نظریه قیاسی یا استنباطی که بر پایه تعدادی از آکسیوم‌ها یا اصول متعارف ساخته شده باشد گفته می‌شود که دیگر قضایای آن بر پایه استنتاج قیاسی دقیقی به حسب برخی از قواعد معین از آن استخراج می‌شوند.
رفتارگرایی	(behaviorisme): به گرایشی از روان‌شناسی مدرن گفته می‌شود که رفتار را به عنوان موضوع و مشاهده خارجی را به عنوان روش تحقیقات می‌گیرد و بنابراین کاری به درون‌کاوی ندارد.
ملاحظه‌نگر	(constatif): به گزاره‌ای گفته می‌شود که به مشاهده

* این واژه‌نامه در متن اصلی بوده و مربوط به مؤلف فرانسوی است - م.

و توصیف یک وضع معین اکتفا می‌کند.

سازه‌گرایی (constructivism) گرایش - عقلی یا هنری - که واقعیت را همچون فرآورده ساختمان یا سازه‌ای در نظر می‌گیرد که اجزای آن را به روشنی می‌توان بازساخت.

اصل تناقض (principe de contradiction) اصل منطقی که می‌گوید یک چیز را در عین حال نمی‌توان گفت که هست و نیست.

قراردادگرایی (conventionnalisme) طرز تلقی خاصی که می‌گوید قضایای بیانی یک نظریه (به ویژه، نظریه علمی) را نمی‌توان، بنا به تصمیمی خودسرانه، برگزید مگر به شیوه قراردادی.

شالوده‌شکنی (deconstruction) روش قرائت متن که هدف آن متزلزل کردن «کانون» یا «مرکز» متن بر پایه عناصر معناشناختی گرفته شده از «پیرامون» آن است.

دیالکتیک (dialectique) روش استدلالی ویژه‌ای که در تحلیل یک موضوع معین بر تناقض‌های درونی سازنده آن موضوع تأکید می‌کند.

تقلیل ذات اندیش (réduction eidétique) برگرداندن موضوع به «ذات» مثالی آن (مثالی = ایده آل از واژه یونانی eidos به معنای «ذات») مستقل از ظواهر محسوسی که موضوع یا شیء مورد بحث در قالب آن‌ها عرضه می‌شود.

آمپیریوکریتیسیسم (empiriocriticisme) نظریه شناختی ملهم از نظریه شناخت کانت (یا، به عبارت دیگر، از فلسفه انتقادی) ولی نزدیک‌تر به آمپیریسم یا آزمونگرایی کلاسیک.

آزمونگرایی (empirisme) دستگاه فکری بی که می‌گوید مجموعه شناسایی‌های ما فرآورده آزمون یا تجربه‌اند، و هر گونه شناسایی «نهادی»، در نتیجه، علی‌الاصول منتفی است.

نظریه علم (épistémologie) نظریه درباره بنیاد علوم.

صورتگرایی (formalisme) طرز تلقی ویژه‌ای که می‌گوید فعالیت ریاضیات عبارت است از فقط کاربرد نشانه‌هایی با قواعد معین، بدون استناد به معنایی پیشینی.

تأویل (héreméneutique) مربوط به تفسیر (در یونانی: hermenia) متون یا رمزها.

کشف (heuristique) امری که در پژوهش می‌تواند نتیجه‌بخش باشد (خود کلمه از واژه یونانی heuristikein به معنای یافتن گرفته شده).

تاریخگرایی (historicisme) ۱) تلقی‌ای که می‌گوید معنای یک شیء را جز بر پایه مطالعه چگونگی تکوین آن در زمان نمی‌توان دریافت.

۲) به طور کلی‌تر، به نوعی از بینش اطلاق می‌شود که معتقد است تاریخ تابع قوانینی است که اگر به طور صحیح درک شوند تا حدی می‌توان آینده را پیش‌بینی کرد.

هولیسم (holisme) آیینی که می‌گوید گزاره‌های علمی به طور فردی به آزمون ربط ندارند بلکه ارتباط آن‌ها با آزمون فقط از خلال مجموعه نظریه‌ای است که آن گزاره‌ها بدان تعلق دارند (از واژه یونانی holos = کل).

ایده‌آلیسم (idéalisme) نام نوعی از دستگاه‌های فلسفی

که، در زمینه وجود یا در زمینه شناسایی، واقعیت را تابع جان یا ذهن می‌دانند (در مقابل رئالیسم، ماتریالیسم).

ایدئولوژی

(idéologie) مجموعه فکرها و باورهای خاص یک جامعه یا یک طبقه اجتماعی. با توسع معنا: نظام اندیشه‌ها (به‌طور کلی)، جهان‌بینی یا نگرش به حیات. در معنای بد: فلسفه مبهم و پراز رمز و راز. (indécidable) به قضیه‌ای گفته می‌شود که در قالب یک دستگاه صوری معین نه می‌توان اثبات و نه می‌توان ردش کرد.

نامعین

(intuitionnisme) تلقی‌ای که معتقد است ریاضیات فقط می‌تواند از مفاهیمی استفاده کند که می‌توان آن‌ها را ساخت و قضایای اثبات شده (و بنابراین شق ثالث) را منتفی می‌داند.

شهودگرایی

(logicisme) آیینی که معتقد است مجموعه ریاضیات را می‌شود به منطق برگرداند یا براساس آن بازسازی کرد.

منطق‌گرایی

(logocentrisme): گرایش‌هایی که هرگونه فعالیت اندیشه را تابع حکم لوگوس به معنای «گفتار» و «عقل» می‌داند.

منطق محوری

(matérialisme) نام نوعی از دستگاه‌های فلسفی که جان، روح و اندیشه را از فرآورده‌های ماده می‌دانند (در مقابل اسپیریتوآلیسم، ایده‌آلیسم).

ماتریالیسم

(messianisme) اندیشه‌ای که انتظار ناجی موعود که باید بیاید و نظم کنونی جهان را پایان بخشد و نظمی کامل‌تر به جای آن قرار دهد از ویژگی‌های آن است.

مسیح‌گرایی

(مسیح‌گرایی)

(métalangage) زبان تخصصی ویژه‌ای که از آن برای تشریح زبانی دیگر که در این حالت «زبان موضوع» نامیده می‌شود استفاده می‌کنیم.

فراتر از زبان
(متالانگاز)

(monisme) دستگاه فلسفی‌ای که می‌گوید جهان جز از یک جوهر، از یک نوع واقعیت، ساخته نشده است.

یکتاگرایی

(négationnisme) ایدئولوژی‌ای که ریشه‌کنی یهودیان در جنگ دوم جهانی را انکار می‌کند.

انکارگرایی

(nominalisme) آیینی که می‌گوید مفهوم نامی فاقد واقعیت بیش نیست و تنها واقعیت موجود واقعیت مصادیق فردی هر مفهوم است (در مقابل رئالیسم).

نومینالیسم

(ontologie) شاخه یا بخشی از مابعدالطبیعه که به «هستی چون هستی»، صرف‌نظر از تعینات خاص آن می‌پردازد.

هستی‌شناسی

(Paradoxe) ۱. خلاف آمد عادت: قضیه‌ای که خلاف عقیده علی‌العموم پذیرفته شده است. ۲. تناقض: تناقض‌هایی که در جریان یک استدلال ریاضی-منطقی ممکن است پیش بیاید.

پارادوکس

(paradigme = paradigm) الگو، سرمشق، قالب معرفتی.

پارادایم (پارادایگم)

(phénomène) هر آن‌چه، در قالب زمان و مکان، می‌تواند موضوع آزمون ممکن قرار گیرد. با توسع معنایی: هر امر یا شیئی که در برابر آگاهی نمودار می‌شود.

نمود - پدیده

نمودگرایی، پدیده‌گرایی (phénoménalisme): آیینی که می‌خواهد واقعیت عینی را فقط بر پایه نمودها یا پدیده‌های

آزموده شده توسط آگاهی بنا نهد (در مقابل جسمیت‌گرایی یا فیزیکیالیسم).
 نمودشناسی (phénoménologie) ۱. شرح نمودها یا پدیده‌ها؛ ۲. روش فلسفی خاصی که می‌خواهد، از راه توصیف خود چیزها، خارج از هر گونه ساختمان مفهومی، به ساخت آگاهی و ذات واقعیت برسد.
 جسمیت‌گرایی (physicalisme) آیینی که اشیاء جسمانی بنیانی را دارای وجود واقعی مستقل از آگاهی می‌داند و همان‌ها را مبنای واقعیت عینی می‌گیرد (در مقابل نمودگرایی یا پدیده‌گرایی).
 رئالیسم (réalisme) ۱. نام نوعی از دستگاه‌های فلسفی که در باب وجود یا شناسایی ذهن یا جان را تابع واقعیت می‌داند (در مقابل ایده‌الیسم). ۲. آیینی که معتقد است معنای هر یک از مفاهیم از واقعیتی خودنام و عینی برخوردار است (در مقابل نومینالیسم).
 تجدیدنظرطلبی (révisionnisme) موضع‌گیری ایدئولوژیکی خاصی که، بسته به مورد، یا برخی از جنبه‌های آیین مارکسیستی را زیر سؤال می‌برد (مثل مورد برنشتاین) یا برخی از جنبه‌های آیین فروید را (فروم)، یا حتی خود واقعیت تاریخی چیزی را. در این معنای اخیر، از جمله به «تز» یا نظری اطلاق می‌شود که می‌گوید ناسیونال سوسیالیسم از جمله ضروریات مبارزه با کمونیسم بود (مانند عقاید مورخ آلمانی، نولته). در عوض، نفی واقعیت تلاش نازی‌ها در براندازی نسل یهودیان تجدیدنظرطلبی

نیست بلکه نوعی انکارگرایی است.
 احساس‌گرایی (sensationnisme) آیینی که احساس‌های ما را مبنای هر گونه شناخت می‌گیرد و هر گونه بازسازی واقعیت را بر همین پایه قرار می‌دهد.
 حس‌گرایی (sensualisme) آیینی که می‌گوید هر نوع معرفت نخست از راه حواس برای ما حاصل می‌شود.
 سولیپسیسم (solipsisme) آیینی که می‌گوید «من» تنها واقعیت موجود است.
 اسپیریتوآلیسم (spiritualisme) نام نوعی از دستگاه‌های فلسفی که از استقلال روح یا جان، یا حتی از تقدم آن، در قبال ماده دفاع می‌کنند (در مقابل ماتریالیسم).
 مکررگویی (tautologie) قضیه حقیقی صرف‌نظر از ارزش حقیقی اجزای سازنده‌اش (که انکارش الزاماً نوعی تناقض خواهد بود).
 اصل انتفاء شق ثالث (principe du tiers exclu) اصل منطقی که می‌گوید از میان یک قضیه و شق منفی آن، دست‌کم یکی درست است و شق ثالثی وجود ندارد، حتی اگر هیچ‌کدام از آن دو ثابت نشده باشند.
 ماورایی (transcendant) برون از دایره شناسایی.
 ترانساندانتال (transcendantal) امری که به شرایط امکان پیشینی، یا به بنیادها و حدود توانایی شناخت ما برمی‌گردد.

نمايه

آپل، كارون - اوتو ۲۳۵، ۵۱۱، ۵۱۶	آپل، كارون - اوتو ۲۳۵، ۵۱۱، ۵۱۶
آنسلم ۴۲۶	۵۲۸، ۵۲۶، ۵۱۹، ۵۱۷
آنكسيماندر ۲۹۶	آپولينر ۲۲
آوناريوس، ريشارد ۱۷۴	آدلر، ماكس ۱۷۲، ۲۰۷
آير، آلفرد جولز ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۴۶	آدورنو، تئودور ويزنگروند، ۲۶۳-۲۶۷
آيشمن ۳۲۵	۲۷۰، ۳۳۱-۳۴۶، ۳۶۲، ۴۰۲، ۴۰۹
آيرت ۳۹۹	۴۷۸، ۵۱۴، ۵۱۶-۵۱۷، ۵۲۰، ۵۳۴
آييكور ۱۶۲	آرپ، هانس ۱۳۶
آبي ميند ۸۱	آرنت، هانا ۱۵۱، ۲۶۶، ۳۱۲، ۳۱۸
آرسطو ۲۴-۲۵، ۴۲، ۴۸، ۱۱۳، ۱۴۸	۳۲۲، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۶۴
۴۷۶، ۳۵۶، ۳۲۹، ۲۸۴، ۱۵۲	آرون، ريمون ۳۱۷، ۳۵۲، ۳۶۴-۳۶۹
۵۲۲، ۴۸۸، ۴۸۴، ۴۸۱	۳۷۲، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۵۵
ارنست، ماكس ۱۳۶، ۲۵۱	آريس، فيليپ ۴۶۵
استابله، روزه ۴۱۹-۴۲۰	آستين، جان لانگشا ۱۳۰، ۲۳۳-۲۳۶
استالين ۱۸۳-۱۸۹، ۱۹۴، ۳۱۳، ۳۸۶، ۳۸۹	۴۹۴، ۵۱۶، ۵۲۴، ۵۲۷
استاوت، جورج ۷۴	آكسلوس، كوستانس ۳۰۲
استراوسون، بيتر فردريك ۲۳۳، ۲۳۶	آئيرت، هانس ۳۴۱
۲۳۷	آلتوسر، لوني ۱۶، ۱۹۴-۱۹۵، ۳۰۵
اسميت ۵۲۲	۳۵۳، ۴۱۱-۴۳۴، ۴۶۰، ۴۶۲-۴۶۳
	۴۶۴، ۴۷۷-۴۷۸، ۴۸۷، ۵۴۲

اشپنگلر، اسوالد ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۹۱، ۲۸۰، ۳۳۶، ۳۸۸
 اشپیلبرگ ۳۱۵
 اشتور، آدولف ۱۹۹، ۲۰۱
 اشتوکهاوزن ۳۴۱
 اشمیت، کارل ۲۹۶، ۳۲۶، ۴۹۹
 افلاطون، ۳۷، ۵۰، ۶۰، ۱۵۲، ۲۱۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۲۹
 ۳۳۴، ۳۵۶، ۳۶۰، ۴۳۸، ۴۷۸، ۵۰۴، ۵۰۲، ۴۹۲، ۴۸۸
 اقلیدس ۸۶
 امرسون ۱۰۲، ۵۲۵
 انگلس، فریدریش ۱۰۸، ۱۶۶، ۱۶۸
 ۱۷۸، ۱۸۵، ۲۱۵، ۲۶۲
 اوت، هوگو ۲۷۶، ۲۸۱، ۳۰۶
 اوفره، دومینیک ۱۸۹
 اوکام ۸۵
 اوانامونو، میگئل ۵۳۹
 اونگارتی ۲۲
 بابوف ۱۶۳
 بانای، ژرژ ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۴
 ۴۶۵، ۴۷۸، ۴۸۷، ۵۴۲
 باخ ۲۳
 بادبو، آلن ۴۱۹، ۴۶۰
 بارنوئن، ادوارد ۱۶
 باشلار ۲۵۱، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۴۷، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۷۰، ۴۸۱
 بالیبار، اتین ۴۱۹-۴۲۰
 باوئر، اوتو ۱۷۳، ۲۰۷
 بیل، آگوست ۷۵
 بتلهایم، برنوتو ۳۳۸
 برادلی، فرنسیس ۷۴، ۷۶، ۷۹
 برتون، آندره ۴۵۱

برشت ۲۶۸
 برکلی ۱۷۹، ۷۷، ۲۱۲
 برگمان، گوستاو ۱۹۷، ۲۲۷
 برنشتاین، ادوارد ۱۷۲-۱۷۳، ۳۵۳، ۵۵۲
 بروشویگ، لئون ۱۹۵، ۶۰، ۴۲۱
 بروور، ال. ای. جی. ۵۰، ۸۷-۸۸، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۹
 برویر، یوزف ۲۸، ۱۲۰، ۲۴۴
 بکت ۳۱۵، ۴۳۶
 بلانشو، موریس ۳۰۴، ۳۰۵، ۴۶۴، ۴۸۷، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۴۲
 بلوخ، ارنست ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۶۴-۲۶۹، ۴۰۲، ۴۲۵، ۴۶۵
 بلوم، آلن ۳۳۰
 بلوندل، موریس ۱۹۵
 بتام ۷۷، ۴۷۳، ۵۲۰
 بنونیست، امیل ۴۶۱
 بنیامین، والتر ۲۶۷، ۲۷۰، ۳۲۳، ۳۳۲
 ۳۳۳، ۳۳۶، ۴۰۰، ۴۰۸، ۴۷۸
 ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۴۱
 سویر، مارتین ۷۱، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۵، ۲۶۰-۲۶۱
 بوترو، امیل ۱۹۵
 بودلر ۲۷۰
 بورالی-فورتی ۵۱، ۸۱
 بوردیو، پییر ۳۰۶
 بورژه، پل ۲۹۷
 بورن، امیل ۴۲۱
 بوئانکت، برنارد ۷۴
 بوژی، کارلو ۳۵۳
 بوژنه، سلستن ۴۴۹
 بوگدانوف، آکساندر آکساندروویچ ۱۷۴-۱۷۶، ۱۷۸

بولززمان، لودویگ ۱۰۷، ۱۹۹
 بون، جورج ۴۱-۴۸
 بولیای ۴۶
 دویوآر، سمون ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۱
 بوررس، ژاک ۱۶، ۵۱۰
 بوهمه، یاکوب ۴۴۷
 پشانو، چوزبه ۴۵، ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۲۱۳
 پارسونز ۵۱۸
 پاسکال ۱۳۰
 پانوفسکی، اروین ۲۵۹-۲۶۰
 پروست، مارسل ۲۷۰
 پسوا ۲۲
 پلخناف، گئورگ والتینویچ ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۵
 پوتنام، هیلاری ۶۶، ۲۵۱، ۵۲۰
 ۵۲۵-۵۲۸، ۵۳۴
 پولانتزاس، نیکوس ۴۳۶
 پولیاکف، لئون ۳۱۰، ۳۱۲-۳۱۳
 پولیتزر، ژرژ ۱۹۴-۱۹۵، ۴۲۱-۴۲۲
 پیازه، ژان ۴۸۲
 تاتلین ۱۷۶، ۲۰۸
 تاگور، رابیندرانات ۱۱۲
 تایلور، چارلز ۵۲۲، ۵۴۴
 تراکل ۲۲
 تروتسکوآ، پرنس نیکلا ۴۴۴-۴۴۵
 تروتسکی، لئون ۱۸۸، ۲۴۱، ۲۶۴، ۵۰۱
 تزارا، تریستان ۱۳۶
 نوآرنیکی، فردریک دو ۳۰۱
 تورینگ، آلن ۱۲۲، ۲۴۹
 توین بی، آرنولد ۱۳۵، ۱۹۱، ۳۸۸

جنتیله، جووانی ۱۹۳
 جونز، ارنست ۴۵۵
 جویس، جیمز ۴۶۰
 جیمز، ویلیام ۴۴، ۹۱، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۰، ۵۰۵
 چامسکی، نوآم ۲۵۱، ۴۴۵
 خلینیکوف ۲۳، ۴۴۴
 داستایوسکی ۱۰۲
 دالی، سالوادور ۴۵۳
 دامت، مایکل ۵۲، ۲۳۷-۲۳۸
 دبورین ۱۸۸، ۱۹۱
 دبوسی ۲۳
 دریدا، ژاک ۱۶، ۲۳۸، ۲۵۲، ۳۰۵، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۶۰، ۴۶۲-۴۶۳، ۴۸۷-
 ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۵
 دموکریت ۱۶۲
 دنت، دانیل سی. ۲۴۹، ۵۴۳
 دیوبوفه ۴۳۶
 دوبیران، مین ۳۸۲
 دودیه گز، مانوئل ۴۳۴
 دورکیم، امیل ۴۲۱، ۵۱۸
 دوشان، مارسل ۱۳۶
 دوشتائل، نیکولا ۴۳۶
 دوفرن، میکئل ۴۴۰
 دوگانداک، موریس ۱۶۰، ۳۰۱
 دولفوس ۲۲۶
 دومان، پل ۴۹۳، ۴۹۷
 دومزیل، ژرژ ۴۶۱-۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷
 دو مورگان، اوگوستوس ۴۲
 دوهم، پییر ۲۰۰، ۲۲۰-۲۲۱، ۲۴۵، ۴۲۱، ۴۴۷، ۴۸۱

ژنه ۴۹۳

دیتسگن، یوزف ۱۷۴

دیلتای، ویلهلم ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۳۷

دیویدسون، دونالد ۲۴۸-۲۵۰، ۵۳۱

والز، جان ۲۵۱، ۵۲۰-۵۲۳، ۵۲۵

۵۲۸، ۵۲۳، ۵۴۴

رانسییر، ژاک ۴۱۹-۴۲۰

راول، موریس ۹۹

رایش، ویلهلم ۲۶۴

رایل، گیلبرت ۲۳۰-۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۹

زمزی، فرانک ۱۰۴

رنه، آلن ۳۱۵

رنه، شار ۳۰۴

روتکو، مارک ۲۳۶

روتزی، ریچارد ۱۳۰، ۱۹۷، ۲۵۱، ۲۶۶

۳۰۸، ۳۱۷، ۴۹۴، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۱۰

۵۱۹-۵۲۰، ۵۲۲-۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۱

روزنتسوايگ، فرانک ۶۹، ۱۴۰-۱۴۷

۱۵۵، ۲۲۸، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۵۳۱

روسل، ریمون ۴۶۵

روسو، ژان-ژاک ۳۲۹، ۴۱۸

۴۹۰-۴۹۲

رویس، جوسایا ۲۳۹، ۲۴۲

ری، آبل ۲۰۰

ریتمان، هلن ۴۱۲، ۴۱۶

ریچاردسون، ویلیام ۲۸۴

ریکور، پل ۷۱، ۳۰۵، ۴۳۹-۴۴۳، ۴۹۸

ریلکه ۲۲، ۱۰۳

زرمیلو، ارنست ۴۵

زولا، امیل ۳۶۸

زیمل، گئورگ ۳۴۳

ژایس ۴۹۳

سارتر، ژان-پل ۶۰، ۶۲، ۶۷، ۹۶-۹۷

۱۹۴-۱۹۵، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۹۳

۲۹۴، ۳۰۱-۳۰۴، ۳۱۵، ۳۱۷

۳۲۴، ۳۵۲، ۳۶۴-۴۰۱، ۴۰۴

۴۱۱، ۴۱۸، ۴۲۲-۴۲۳، ۴۳۴، ۴۴۷

۴۵۰، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۸

۴۷۲، ۴۷۷، ۵۱۸، ۵۳۴

ساندل، مایکل ۵۲۲، ۵۴۴

سانکتا-کلازا، آبراهام ۱۲۹

سیگ، لوسین ۴۳۶

سرافا، بی پرو ۱۱۶، ۱۲۳

سزان، پل ۲۳

سقراط ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۲۹

سلارز ۲۴۶، ۴۸۲

سلان، پل ۲۸۰، ۴۳۶

سنت آگوستین ۱۰۴، ۱۲۴

سولزنیستین، الکساندر ۳۶۵

سولویف، ولادیمیر ۴۵۴

شرودر، ارنست ۴۵، ۵۴، ۷۸

شکسپیر، ۵۲۴

شلایرماخر، فریدریش ۴۲۷

شلر، ماکس ۱۲۷، ۱۳۹

شلیک ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۲۰۱، ۲۰۶

۲۰۷، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۱۸-۲۱۹، ۲۲۱

۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۵۸

شلینگ ۱۲۶، ۱۹۱، ۳۱۷، ۵۱۴

شوپنهاور ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۴، ۳۰۳

۳۴۹، ۳۴۵

شولم، گرشوم ۱۴۲، ۱۴۵، ۲۵۷-۲۵۸

۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹

شونبرگ، آرنولد ۲۳، ۲۶۴، ۳۴۰

فاریاس، ویکتور ۴۹۶، ۵۱۳

فانون، فرانکس ۳۸۴

فایرابند، پل ۵۰۲-۵۰۳، ۵۰۷-۵۰۹

فایگل، هربرت ۲۲۶، ۲۴۳

فدیه، فرانسوا ۳۰۲

فرانک، فیلیپ ۲۰۰-۲۰۱، ۲۲۴، ۲۲۶

۲۲۷

فرانکو ۲۷۰، ۳۲۷، ۵۳۸

فرگه ۳۳، ۳۷-۳۸، ۴۵-۵۹، ۶۳

۷۲-۷۳، ۷۸-۷۹، ۸۵-۹۷، ۱۰۰-۱۰۵

۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۹۷، ۲۰۱

۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۹

۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۷

۲۹۰، ۵۱۸، ۵۳۴

فروم، اریش ۱۴۲، ۲۶۳-۲۶۴، ۲۶۶

۳۳۲، ۴۰۴، ۵۵۲

فریزر ۱۱۵-۱۱۶

فسوئرباخ، لودویگ ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۰

۱۷۱، ۱۷۴، ۴۲۶

فودور، جری ۲۴۹، ۵۴۳

فورسسون، روبر ۳۰۲

فوکو، میشل ۱۶، ۲۳۸، ۲۵۲-۲۵۳

۳۰۵، ۴۲۱، ۴۴۸، ۴۶۲-۴۸۰

۴۸۵-۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۹، ۵۰۴

۵۱۹، ۵۳۴، ۵۴۲

فوکویاما، فرانسیس ۳۶۶، ۴۹۵

فولسدال، داگفین ۲۵۲

فیثاغورس ۹۲

فی، ژان-پل ۲۹۴

فیشته ۳۵۷، ۴۲۶

کارناپ ۳۸، ۴۴، ۴۴، ۵۲، ۹۱، ۱۰۸

۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۱

۲۰۶، ۲۱۱-۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۹

۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱

۲۵۷، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۶، ۳۴۱

۳۵۷، ۴۴۵، ۴۸۳

کاستوریادیس، کورنلیوس ۳۸۷، ۴۳۴

۵۴۴

کاسیرر، ارنست ۱۳۹، ۱۵۹-۱۶۰

۳۵۹، ۲۶۰، ۲۷۷، ۲۸۹، ۳۷۱، ۴۴۷

کالینگود، روبن جی ۲۳۱

کامو، آلبر ۳۶۸، ۳۷۶، ۳۸۵، ۳۸۸

کانت، امانوئل ۲۹، ۳۱-۳۳، ۳۵-۳۹

۴۴-۴۶، ۵۶-۵۷، ۶۳، ۶۷، ۷۴

۷۵، ۸۶، ۸۸، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۳۹

۱۵۴، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۵

۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۸

۲۳۶، ۲۴۰، ۲۹۰، ۴۳۸، ۵۰۳

۵۱۶، ۵۲۶، ۵۴۱

کانتور، گئورگ ۳۶، ۴۶، ۵۰-۵۱، ۸۱

۸۵

کاندینسکی ۲۴، ۴۵۴

کانگیلهم، ژرژ ۳۶۹، ۴۲۱، ۴۶۵، ۴۶۷

کاول، استنلی ۱۶، ۲۵۱، ۴۶۰، ۴۹۴

۵۰۱، ۵۰۴، ۵۲۰، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۸

کراوس، کارل ۹۹

کرین، هانری ۳۰۱، ۴۵۵

کروچه، بندتو ۱۹۳، ۲۳۱

کریکی، سائول ۱۲۷

کریک، ارنست ۲۷۵، ۲۹۴

کلاگس، لودویگ ۲۸۷

کوپر، دیوید ۳۹۴، ۴۶۸

کوپرینک ۴۴۷

کوتورزا، لونی ۷۵، ۲۱۳، ۴۲۱

کوژو، الکساندر ۱۸۹، ۳۰۳، ۳۳۰

۳۶۴، ۳۶۶، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۴۸

۴۵۴، ۴۵۵

کون، بلا ۱۹۰-۱۹۱
 کوهرلر، ولفگانگ ۱۱۸، ۲۶۱
 کوهن، توماس ۱۶، ۲۹، ۶۰، ۷۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۶-۱۴۵، ۱۷۳، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۴۸، ۴۸۰-۴۸۶، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۲
 کوبره، آکساندر ۲۵۱، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۷۲، ۴۲۱، ۴۴۵-۴۴۹، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۶۵، ۴۷۰، ۴۷۸، ۴۸۰-۴۸۲، ۱۱۴، ۱۰۴، ۱۴۲
 گاناری، فلیکس ۴۶۸، ۴۷۷
 گادامر، هانس-گئورگ ۷۱، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۸۳، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۳۷-۳۳۹، ۴۴۲، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۰
 گالیله ۴۴۸، ۴۸۱، ۴۸۴
 گرامشی ۱۱۶، ۱۷۲، ۱۹۰، ۱۹۳-۱۹۴، ۴۲۵
 گرانه، مارسل ۴۶۱
 گروبیوس ۲۰۴
 گرونبرگ، کارل ۲۶۲
 گلوکسمان، آندره ۳۶۵
 گودل ۸۸، ۱۲۱، ۲۰۱، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷
 گوروچ، ژرژ ۳۰۰، ۳۷۵
 گوگن ۲۳
 گیتون، ژان ۴۱۴
 لایبویولا، آنتونیو ۱۷۲
 لاسیس، آسیه ۲۶۸
 لاک، جان ۵۵، ۷۴، ۳۲۹، ۵۰۴
 لاکاتوش ۴۸۳، ۵۰۳
 لاکسان، ژاک ۱۶، ۳۰۴-۳۰۵، ۴۱۷، ۴۲۴-۴۲۵، ۴۴۷، ۴۵۲، ۴۶۴، ۵۲۵
 لاکروآ، ژان ۴۱۴، ۴۱۸
 لارجوی، آرتور او. ۲۳۹، ۴۸۰
 لنین ۹۴، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۶-
 ۱۸۸، ۲۰۷، ۲۲۸، ۳۶۲، ۴۰۷، ۴۴۴، ۴۴۶
 لوئیس، کلارنس ایروینگ ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۰
 لویاچوسکی ۲۶
 لوتر ۱۵۰، ۲۵۸
 لوتزه، رودلف هرمان ۲۶
 لوس، آدولف ۹۹
 لوفور، کلود ۳۸۷، ۳۸۸
 لوکاج، گیورگی ۱۷۲، ۱۹۰-۱۹۲، ۲۶۴، ۲۶۸، ۴۰۰، ۴۲۵، ۵۳۴
 لوگرامبورگ، روزا ۲۶۵، ۳۹۹، ۴۰۰
 لوناچازسکی ۱۷۶
 لوویت، کارل ۱۴۷، ۲۶۶، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۰۱، ۵۱۴
 لوی-استروس ۳۰۵، ۴۲۴، ۴۴۸-
 ۴۵۲، ۴۵۶-۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۲
 لوی، بنی ۳۹۷
 لویناس، امانوئل ۷۱، ۹۷، ۱۴۷، ۱۶۰، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۵، ۴۹۱، ۴۹۷-۴۹۸
 لیبکنشت، کارل ۲۶۵، ۳۹۹-۴۰۰
 لیبکنشت، ویلهلم ۷۵، ۱۷۱، ۳۹۹
 لیوتار، ژان-فرانسوا ۴۷۹، ۵۱۹-۵۲۰
 مائو تسه دون ۱۹۵
 مایخ، ارنست ۵۶، ۹۱، ۱۰۷، ۱۷۴-
 ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۵۰
 مارسل-گابریل ۱۹۴
 مارکس، کارل ۶۳، ۷۵، ۱۶۱-۱۷۴، ۱۷۷-
 ۱۷۸، ۱۹۰-۱۹۱، ۲۰۷، ۲۶۲، ۳۰۲، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۴۱
 ۳۶۰، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۵۸-۳۵۴، ۳۴۳
 ۳۹۸، ۳۹۲، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۰
 ۴۱۲-۴۱۸، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۹۵-۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۴
 مازکوزه، هربرت ۱۶، ۲۶۳-۲۶۵، ۲۶۶
 ۲۸۱، ۳۰۶، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۹۴-۳۹۸، ۴۱۱
 ۴۱۱، ۴۳۳، ۴۳۴، ۵۱۵
 ماشری، پی ۴۱۹-۴۲۰
 ماکیاوولی ۱۹۳، ۳۱۹-۴۱۸
 مانبرو، آندره ۱۳۵، ۳۶۴
 مالتویچ ۲۲، ۱۱۱، ۱۷۶، ۴۴۴
 مانهایم، کارل ۲۶۲
 مایاکوفسکی ۲۲، ۴۴۴
 مریلو-پونتی، موریس ۷۱، ۲۳۱، ۳۰۴، ۳۶۸، ۳۷۶-۳۸۲، ۳۸۹-۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۶۰
 مک اینتایر، السایدر ۵۲۲، ۵۴۴
 مک تاگارت، جان ۷۴
 مندلسون، موزس ۲۵۶
 مور ۷۶، ۷۸-۷۹، ۸۳، ۱۱۷، ۱۹۷، ۲۲۹، ۲۳۱
 مورس، چارلز ۲۳۵
 موسولینی ۲۲۷
 مولر وان دن بروک، آرتور ۱۳۵
 مولندورف ۲۷۲
 موتناگ، ویلیام پیرل ۲۳۹
 موتسکیو ۳۳۰، ۴۱۸، ۴۱۹
 موتنتی ۵۲۴
 مولدریان ۲۴، ۲۰۸
 موتیه، امانوئل ۳۸۶، ۴۴۰
 مید، جورج هربرت ۵۱۸
 میزسون، امیل ۲۴۵، ۲۴۱، ۲۴۷
 میل، جان استوارت ۷۳، ۷۹، ۸۵، ۴۵۹
 ناتورپ، پل ۷۵، ۱۵۰
 ناگی، ایمره ۱۹۱-۱۹۲
 نوزیک، رابرت ۵۲۲
 نولده، ارنست ۵۱۲
 نوبرات، اوتو ۱۹۶، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۰۶
 ۲۱۱، ۲۱۹-۲۲۴
 نیچه، فریدریش ۳۸، ۶۳، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۶، ۳۳۶، ۴۲۰، ۴۵۴، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۷، ۵۱۰، ۵۱۹، ۵۲۵، ۵۴۱، ۵۴۲
 نسیزان، پل ۱۹۰، ۱۹۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۸۵، ۴۲۱، ۴۵۳
 نیکود، ژان ۲۲۳، ۴۲۱
 نیوتن ۲۵، ۴۸۱-۴۸۲
 واتیمو، جیانی ۷۱، ۲۴۹
 واگنر ۲۳، ۲۹۷، ۳۳۲، ۴۵۱
 والرئ، پل ۶۹، ۱۳۶، ۲۸۹، ۴۹۶
 وال، ژان ۱۹۴، ۳۰۳، ۳۷۵، ۴۲۷، ۴۵۹، ۴۹۷
 والهیس، آلفونس دو ۳۰۱
 وان گوگ ۲۳
 وایتهد، آلفرد نورث ۷۸، ۸۴-۸۶، ۸۹، ۲۰۷، ۲۴۲، ۲۰۷
 وایل، اریک ۲۶۰، ۳۰۱
 وایل، فلیکس ۲۶۲
 واینینگر، اوتو ۹۹
 ویر، ماکس ۲۶۲، ۳۶۴، ۵۱۸
 ورتوف، ژینگا ۱۸۲
 ورتهاایمر، ماکس ۲۶۱
 ورنان، ژان-پیر ۴۶۱
 وولاسکر ۴۶۹
 ووتر ۱۶۲، ۳۶۸
 ون، پل ۲۷۶

۱۸۸، ۲۰۷، ۲۲۸، ۳۶۲، ۴۰۷، ۴۴۴، ۴۴۶
 لوئیس، کلارنس ایروینگ ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶
 لویاچوسکی ۲۶
 لوتر ۱۵۰، ۲۵۸
 لوتزه، رودلف هرمان ۲۶
 لوس، آدولف ۹۹
 لوفور، کلود ۳۸۷، ۳۸۸
 لوکاج، گیورگی ۱۷۲، ۱۹۰-۱۹۲، ۲۶۴، ۲۶۸، ۴۰۰، ۴۲۵، ۵۳۴
 لوگرامبورگ، روزا ۲۶۵، ۳۹۹، ۴۰۰
 لوناچازسکی ۱۷۶
 لوویت، کارل ۱۴۷، ۲۶۶، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۰۱، ۵۱۴
 لوی-استروس ۳۰۵، ۴۲۴، ۴۴۸-
 ۴۵۲، ۴۵۶-۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۲
 لوی، بنی ۳۹۷
 لویناس، امانوئل ۷۱، ۹۷، ۱۴۷، ۱۶۰، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۵، ۴۹۱، ۴۹۷-۴۹۸
 لیبکنشت، کارل ۲۶۵، ۳۹۹-۴۰۰
 لیبکنشت، ویلهلم ۷۵، ۱۷۱، ۳۹۹
 لیوتار، ژان-فرانسوا ۴۷۹، ۵۱۹-۵۲۰
 مائو تسه دون ۱۹۵
 مایخ، ارنست ۵۶، ۹۱، ۱۰۷، ۱۷۴-
 ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۵۰
 مارسل-گابریل ۱۹۴
 مارکس، کارل ۶۳، ۷۵، ۱۶۱-۱۷۴، ۱۷۷-
 ۱۷۸، ۱۹۰-۱۹۱، ۲۰۷، ۲۶۲، ۳۰۲، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۴۱
 ۳۶۰، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۵۸-۳۵۴، ۳۴۳
 ۳۹۸، ۳۹۲، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۰
 ۴۱۲-۴۱۸، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۹۵-۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۴
 مازکوزه، هربرت ۱۶، ۲۶۳-۲۶۵، ۲۶۶
 ۲۸۱، ۳۰۶، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۹۴-۳۹۸، ۴۱۱
 ۴۱۱، ۴۳۳، ۴۳۴، ۵۱۵
 ماشری، پی ۴۱۹-۴۲۰
 ماکیاوولی ۱۹۳، ۳۱۹-۴۱۸
 مانبرو، آندره ۱۳۵، ۳۶۴
 مالتویچ ۲۲، ۱۱۱، ۱۷۶، ۴۴۴
 مانهایم، کارل ۲۶۲
 مایاکوفسکی ۲۲، ۴۴۴
 مریلو-پونتی، موریس ۷۱، ۲۳۱، ۳۰۴، ۳۶۸، ۳۷۶-۳۸۲، ۳۸۹-۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۶۰
 مک اینتایر، السایدر ۵۲۲، ۵۴۴
 مک تاگارت، جان ۷۴
 مندلسون، موزس ۲۵۶
 مور ۷۶، ۷۸-۷۹، ۸۳، ۱۱۷، ۱۹۷، ۲۲۹، ۲۳۱
 مورس، چارلز ۲۳۵
 موسولینی ۲۲۷
 مولر وان دن بروک، آرتور ۱۳۵
 مولندورف ۲۷۲
 موتناگ، ویلیام پیرل ۲۳۹
 موتسکیو ۳۳۰، ۴۱۸، ۴۱۹
 موتنتی ۵۲۴
 مولدریان ۲۴، ۲۰۸
 موتیه، امانوئل ۳۸۶، ۴۴۰
 مید، جورج هربرت ۵۱۸
 میزسون، امیل ۲۴۵، ۲۴۱، ۲۴۷
 میل، جان استوارت ۷۳، ۷۹، ۸۵، ۴۵۹
 ناتورپ، پل ۷۵، ۱۵۰
 ناگی، ایمره ۱۹۱-۱۹۲
 نوزیک، رابرت ۵۲۲
 نولده، ارنست ۵۱۲
 نوبرات، اوتو ۱۹۶، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۰۶
 ۲۱۱، ۲۱۹-۲۲۴
 نیچه، فریدریش ۳۸، ۶۳، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۶، ۳۳۶، ۴۲۰، ۴۵۴، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۷، ۵۱۰، ۵۱۹، ۵۲۵، ۵۴۱، ۵۴۲
 نسیزان، پل ۱۹۰، ۱۹۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۸۵، ۴۲۱، ۴۵۳
 نیکود، ژان ۲۲۳، ۴۲۱
 نیوتن ۲۵، ۴۸۱-۴۸۲
 واتیمو، جیانی ۷۱، ۲۴۹
 واگنر ۲۳، ۲۹۷، ۳۳۲، ۴۵۱
 والرئ، پل ۶۹، ۱۳۶، ۲۸۹، ۴۹۶
 وال، ژان ۱۹۴، ۳۰۳، ۳۷۵، ۴۲۷، ۴۵۹، ۴۹۷
 والهیس، آلفونس دو ۳۰۱
 وان گوگ ۲۳
 وایتهد، آلفرد نورث ۷۸، ۸۴-۸۶، ۸۹، ۲۰۷، ۲۴۲، ۲۰۷
 وایل، اریک ۲۶۰، ۳۰۱
 وایل، فلیکس ۲۶۲
 واینینگر، اوتو ۹۹
 ویر، ماکس ۲۶۲، ۳۶۴، ۵۱۸
 ورتوف، ژینگا ۱۸۲
 ورتهاایمر، ماکس ۲۶۱
 ورنان، ژان-پیر ۴۶۱
 وولاسکر ۴۶۹
 ووتر ۱۶۲، ۳۶۸
 ون، پل ۲۷۶



از این مجموعه منتشر شده است:

- اصول روابط بین الملل (ویراست سوم)
اندیشه‌های مئی
اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو
انسان اجتماعی
آینده‌ی سوسیالیسم
بوطیقای ساختارگرا
پدیدمجهانی شدن، وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی نوشته فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
پسامدرنیسم در بوتة نقد (مجموعه مقالات)
تاریخ فلسفه در قرن بیستم
تبارشناسی اخلاق
تکوین دولت مدرن
تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ
جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات)
جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)
جهان‌بینی علمی
جهان واقعی دموکراسی
جهانی کردن فقر و فلاکت (مجموعه مقالات)
چشم انداز سوسیالیسم مدرن
چنین گفت زرتشت (چاپ شانزدهم)
حقوق طبیعی و تاریخ
دربارة نگرستن
دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴
روشن‌نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...)
ساختارگرایی در ادبیات
سه‌پژوهش در جامعه‌شناسی هنر (پروودن، مارکس، پیکاسو، نوشته ماکس رافائل، ترجمه علی اکبر معصومیکی
فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها
فهم نظریه‌های سیاسی
قرارداد اجتماعی نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن نوشته هیئت تحریریه ترجمه مرتضی کلانتریان
گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، هابرماس و لیوتار
گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد ۲)
مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی
نوشتة دی. استریکلند، ال. وید... ترجمه دکتر علی معنوی
نوشتة لئو پائیز، کالین لیز، ترجمه حسن مرتضوی
نوشتة ژان هیولیت، ترجمه باقر پرهام
گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع فر
یان کرایب، ترجمه عباس مخبر
سخت‌ترانی میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام
نوشتة آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان
فریدریش نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف
نوشتة رنه-ژان دوبویی و... ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان

