

## ۲. میل فلسفه و جهان معاصر

این تحقیق فلسفی زیر علم شعر آغاز می‌شود؛ و بدین‌سان پیوند کهن میان شعر و فلسفه را در یادها زنده می‌کند.

رمبو عبارتی غریب را به‌کار می‌برد: «شورش‌های منطقی» (les révoltes logiques). فلسفه چیزی همچون یک «شورش منطقی» است. فلسفه تفکر را با بی‌عدالتی سرشاخ می‌کند، با وضعیت معیوب جهان و زندگی. لیکن فلسفه با حرکتی که حافظ و مدافع عقل و برهان است، تفکر را با بی‌عدالتی سرشاخ می‌کند، حرکتی که نهایتاً منطق جدیدی پیش می‌نهد.

مالارمه می‌گوید: «هر فکری پرتاب تاسی است.» به‌نظرم می‌رسد این فرمول معمایی در عین حال معرف فلسفه نیز است، زیرا فلسفه فکر امر کلی — آنچه برای هر تفکری، حقیقی است — را پیش می‌کشد، لیکن این کار را بر مبنای تعهدی انجام می‌دهد که در آن بخت همواره نقشی ایفا می‌کند، تعهدی که در عین حال نوعی ریسک و خطرکردن یا نوعی شرط‌بندی است.

### میل چهاربُعدی فلسفه

این دو فرمول شعری میل فلسفه را در تمامیتش بازگو می‌کند، زیرا در اساس، میل فلسفه متضمن یک وجه یا بُعد شورش است: بدون ناخرسندی تفکر در مواجهه‌اش با جهان آن‌چنان که هست، هیچ فلسفه‌ای در کار نخواهد بود. لیکن میل فلسفه در عین حال منطقی را هم در بردارد؛ یعنی باور به قدرت عقل و برهان. به علاوه، میل فلسفه در برگیرنده کلیت است: فلسفه همه انسان‌ها را در مقام موجودات متفکر خطاب قرار

می‌دهد، زیرا فرضش آن است که همه انسان‌ها فکر می‌کنند. دست آخر، فلسفه تن به مخاطرات می‌سپارد: تفکر همواره تصمیمی است که پشتیبان دیدگاه‌های مستقل است. بنابراین میل فلسفه چهار بعد دارد: شورش، منطق، کلیت و مخاطره.

فکر می‌کنم جهان معاصر، جهان ما، جهانی که می‌کوشیم آن را بیندیشیم و تغییر دهیم، فشاری شدید بر این چهار بُعد میل فلسفه وارد می‌آورد؛ به نحوی که هر چهار بعد، رویاروی جهان، خود را در گذرگاهی سخت و تاریک می‌یابند که سرنوشت و حتی نفس وجود فلسفه در گرو [عبور از] آن است.

نخست، تا آن‌جا که وجه شورش مدنظر است، این جهان، جهان ما، جهان «غربی» (با هر تعداد علامت نقل قول که بخواهید)، درگیر تفکر به‌مثابه شورش نمی‌شود، آن هم به دو دلیل. اولاً، این جهان از قبل فرمان آزادی خود را صادر می‌کند و خود را به‌مثابه «جهان آزاد» عرضه می‌دارد — این دقیقاً همان نامی است که به خود می‌دهد، «جزیره‌ای» رها و آزاد بر سیاره‌ای که مابقی‌اش غرق در بندگی و خرابی است. اما این جهان، جهان ما، در عین حال — و این دلیل دوم است — شروط و مخاطرات چنین آزادی‌ای را یکدست و تجاری می‌کند؛ آن‌ها را تابع یک‌شکلی پولی می‌سازد، آن هم با چنان موفقیتی که جهان ما دیگر برای آزاد بودن نیازی به شورش ندارد، زیرا آزادی را برای همه ما تضمین می‌کند. اما استفاده آزادانه از این آزادی را برای ما تضمین نمی‌کند، زیرا چنین استفاده‌ای در واقعیت از قبل توسط زرق و برق بی‌انتهای اجناس رمزگذاری شده، هدایت گشته و در مسیری خاص به جریان افتاده است. به همین سبب است که این جهان علیه نفس این ایده که تفکر می‌تواند در حکم نافرمانی یا شورش باشد، فشاری چنین شدید وارد می‌کند.

جهان ما همچنین فشاری قوی بر بُعد منطق اعمال می‌کند؛ اساساً از آن رو که جهان تابع رژیم عمیقاً غیرمنطقی ارتباط (communication) شده است. ارتباط دنیایی را هم‌رسانی می‌کند متشکل از تصویرها، گفته‌ها، گزاره‌ها و شرح‌های ازهم‌گسسته‌ای که اصل پذیرفته‌شده‌شان عدم‌انسجام است. ارتباط روزبه‌روز همه

پیوندها و همه اصول را خنثی می‌کند، آن هم در قالب نوعی سرهم‌بندی ناموجه و بی‌دلیل که تمامی پیوندها میان عناصر را منحل می‌کند، عناصری که در سیلاب ارتباط جارو می‌شوند. و آنچه شاید حتی تشویش‌آورتر باشد آن است که ارتباط توده‌ای جهان را به ما همچون نمایشی بری از خاطره عرضه می‌کند، نمایشی که در آن تصویرهای جدید و گفته‌های جدید تصویرها و گفته‌هایی را که اندکی پیش عرضه شده‌اند، می‌پوشانند، پاک می‌کنند و به محاق فراموشی می‌سپارند. آن منطقی که در این‌جا مشخصاً خنثی (undone) می‌شود منطق زمان است. همین فرآیندهای ارتباط‌اند که بر سرسخت بودن وفاداری تفکر به منطق فشار می‌آورند؛ و به‌جای منطق، گونه‌ای پخش و گسترش خیالی را به تفکر پیشنهاد می‌کنند.

تا آن‌جا که به بُعد کلی میل فلسفه مربوط می‌شود، جهان ما دیگر مناسب آن نیست، زیرا این جهان اساساً یک جهان تکه‌تکه و تخصصی‌شده است؛ تکه‌تکه‌شده در پاسخ به نیازهای انشعاب‌های بی‌شمار پیکربندی تکنیکی اشیا و امور، نیازهای مربوط به دمودستگاه‌های تولید، توزیع حقوق‌ها و انواع کارکردها و مهارت‌ها. الزامات این تخصصی‌شدن و این تکه‌تکه‌شدن درک این نکته را دشوار می‌سازد که چه چیزی می‌تواند تفاوت‌ها را درنوردد (transversal) یا کلی (universal) باشد؛ یعنی چه چیزی می‌تواند برای هر تفکری معتبر باشد.

و سرانجام می‌رسیم به بُعد ریسک یا خطرکردن. جهان ما تعهدات مخاطره‌آمیز یا تصمیمات مخاطره‌آمیز را خوش ندارد، زیرا این جهانی است که در آن هیچ‌کس دیگر وسایلی برای سپردن هستی خویش به مهلکه‌های بخت در دست ندارد. هستی مستلزم محاسبه دقیق و دقیق‌تر است. زندگی وقف محاسبه ایمنی و امنیت می‌شود و این وسواس محاسبه‌کردن ایمنی متضاد این فرضیه مالارمه‌ای است که هر فکری پرتاب تاسی است، زیرا در چنین جهانی، در هر پرتاب تاسی، ریسک یا خطری بی‌نهایت زیاد نهفته است.

بدین‌سان میل فلسفه در جهان با چهار مانع اصلی برخورد می‌کند. این موانع عبارتند از: حکومت اجناس و کالاها، حکومت ارتباط، نیاز به تخصصی شدن تکنیکی، و ضرورت محاسبه واقع‌گرایانه ایمنی. فلسفه چگونه می‌تواند از پس این چالش برآید؟ آیا فلسفه قادر به چنین کاری است؟ پاسخ این پرسش را باید در وضعیت فلسفه معاصر جست.

### وضعیت کنونی فلسفه

اگر به فلسفه معاصر از بالا بنگریم، گرایش‌های اصلی جهان‌گستر آن کدام‌اند؟ فکر می‌کنم بتوان سه جهت‌گیری اصلی را در فلسفه امروز مشخص ساخت. این جهت‌گیری‌ها تا حدودی با سه منطقه جغرافیایی تطابق دارند. من نخست آن‌ها را می‌نامم و سپس توصیف‌شان می‌کنم. اولین گرایش را می‌توان جهت‌گیری هرمنیوتیکی نامید، که به‌لحاظ تاریخی به رمانتیسم آلمانی برمی‌گردد. شناخته‌شده‌ترین نام‌های منتسب به این گرایش هایدگر و گادامراند و پایگاه تاریخی آن در ابتدا آلمان بود. دومی، گرایش تحلیلی است که منشاء آن حلقه وین بود. نام‌های اصلی مرتبط با آن عبارت‌اند از ویتگنشتاین و کارنپ. این گرایش، به‌رغم خاستگاه اتریشی‌اش، اکنون بر فلسفه آکادمیک انگلیسی و آمریکایی حاکم است. سرآخر با جریانی روبه‌رویم که می‌توان آن‌را گرایش پست‌مدرن نامید، که در واقع وامدار دو گرایش دیگر است. این جریان بی‌شک فعال‌ترین گرایش در فرانسه است و متفکران بس متفاوتی چون ژان فرانسوا لیوتار و ژاک دریدا را در برمی‌گیرد. این گرایش در اسپانیا، ایتالیا و آمریکای لاتین نیز به همین اندازه فعال است.

یک گرایش هرمنیوتیکی، یک گرایش تحلیلی، یک گرایش پست‌مدرن: البته میان این سه، صور بی‌شماری از مقاطع مشترک، آمیزه‌ها و شبکه‌های بده‌بستان وجود دارد، لیکن این سه به همراه هم جهانی‌ترین و گویاترین جغرافیای ممکن از فلسفه معاصر را شکل می‌دهند. اما آنچه برای ما جالب توجه است این است که هر یک از این گرایش‌ها چگونه فلسفه را تعریف و مشخص می‌کند.

گرایش هرمنیوتیکی رسالت رمزگشایی از معنای «بودن»، معنای «بودن» - در - جهان»، را برعهده فلسفه می‌گذارد و مفهوم مرکزی این گرایش مفهوم «تفسیر» یا «تأویل» است. عبارت‌ها، کنش‌ها، اندیشه‌ها و پیکربندی‌هایی وجود دارند که معنای‌شان مبهم، نهفته، پنهان یا از یادرفته است. فلسفه باید به نوعی روش تفسیر مجهز شود که به روشن کردن این ابهام یاری رساند و معنایی اصیل را از دل آن استخراج کند، معنایی که نمادی خواهد بود از تقدیر ما در پیوند با تقدیر خود وجود. برای فلسفه هرمنیوتیکی، تقابل بنیادین تقابل میان امر بسته و امر گشوده است. در آنچه داده شده است، در جهان بی‌واسطه، چیزی فروبسته، تحریف شده و پنهان شده وجود دارد. هدف تفسیر خنثی کردن این بستار و واگشودن آن به روی معناست. از این منظر، رسالت فلسفه «رسالتی دل‌بسته به امر گشوده» است. این رسالت مشخص کننده نبردی میان جهان فلسفه و جهان تکنیک است، زیرا این دومی محصول پیروزی نیهیلیسم فروبسته است.

گرایش تحلیلی هدف فلسفه را مشخص ساختن دقیق گفته‌های واجد معنا و گفته‌های بدون معنا می‌داند. هدف تعیین این امر است که چه چیزی می‌تواند گفته شود و گفتن چه چیزی ناممکن یا نامشروع است. ابزار اساسی فلسفه تحلیلی تجزیه و تحلیل منطقی و دستوری گفته‌ها و نهایتاً کل زبان است. در این جا مفهوم مرکزی نه تفسیر بلکه قاعده اصلی است. رسالت فلسفه کشف آن قواعدی است که نوعی توافق در مورد معنا را تضمین می‌کنند. در این جا تقابل بنیادین تقابل میان آنچه می‌تواند و آنچه نمی‌تواند تنظیم و قاعده‌مند شود است، یا میان آنچه سازگار با قانون شناخته شده‌ای است که ضامن توافق در مورد معناست و آنچه از چنگ همه قوانین صریح می‌گریزد و در نتیجه به توهم یا ناهماهنگی درمی‌غلطد. برای گرایش تحلیلی، هدف فلسفه، همانا درمان و سنجش است. مسئله فلسفه درمان ما از بیماری توهمات و کژتابی‌های تفرقه‌انگیز زبان است، آن هم با مجزا ساختن آنچه به کلی فاقد معناست، و با رجعت به قواعدی که نزد همگان شفاف‌اند.

سرآخر، گرایش پست‌مدرن هدف فلسفه را واسازی فاکت‌های پذیرفته شده مدرنیته ما می‌داند. فلسفه پست‌مدرن، به ویژه، خواستار انحلال سازه‌های اعظم قرن نوزدهم است که ما هنوز اسیرشان‌ایم — ایده سوژه تاریخی، ایده پیشرفت، ایده انقلاب، ایده بشریت و ایده آل علم. هدف این گرایش اثبات این امر است که این سازه‌های اعظم منسوخ شده‌اند، که ما در کثرت زندگی می‌کنیم، که هیچ حماسه عظیمی در تاریخ یا در تفکر وجود ندارد، که سیاهه‌ها و زبان‌ها در تفکر همچون در کنش، واجد تکثری تقلیل ناپذیرند؛ سیاهه‌ها و اسنادی چنان واگرا و ناهمگون که هیچ ایده اعظمی نمی‌تواند آن‌ها را تمامیت بخشد یا با هم آشتی دهد. در اصل، غایت فلسفه پست‌مدرن واسازی ایده تمامیت است — آن‌هم تا آن حد که فلسفه خود با تزلزل و عدم ثبات خویش روبه‌رو شود. نتیجتاً، گرایش پست‌مدرن چیزی را فعال می‌سازد که می‌توان آن را فعالیت‌های مختلط، فعالیت‌های کلیت زدوده، یا فعالیت‌های فکری ناخالص نامید. این گرایش تفکر را در حاشیه‌ها مستقر می‌سازد، در مناطقی که مجاط نمی‌شوند. این گرایش، علی‌الخصوص، تفکر فلسفی را در حاشیه یا پیرامون هنر جای می‌دهد و آمیزه‌ای تمامیت‌ناپذیر از روش مفهومی فلسفه و کنش حس مدار هنر پیش می‌کشد.

### مضامین مشترک این سه گرایش فلسفه

آیا این سه گرایش — که چنین به اجمال توصیف کردیم — وجه مشترکی دارند؟ آیا ما به هر دلیلی اجازه داریم بگوییم که به‌رغم این تنوع، ویژگی‌هایی می‌توان یافت که مبین نوعی وحدت در فلسفه معاصراند؟ به‌زعم من، دو ویژگی اصلی وجود دارد که وجه مشترک این سه گرایش هرمنیوتیکی، تحلیلی و پست‌مدرن است.

همین ویژگی‌های مشترک‌اند که نشان می‌دهند این سه گرایش فلسفه جملگی معاصراند، و این‌که هر اندازه هم که متفاوت باشند سرنوشت‌شان به هم گره خورده

است. آن‌ها صرفاً نه یک شکل ممکن از تقسیم عرصه تفکر، بلکه از آن بیش سه بیان یا تجلی از خواسته‌های واحدی‌اند که عصر ما از فلسفه طلب می‌کند. نخستین این ویژگی‌های اصلی منفی یا سلبی است. هر سه گرایش متفق‌القول‌اند که ما در پایان متافیزیک قرار داریم، که فلسفه دیگر در مقامی نیست که بتواند جایگاه کلاسیک/ش (locus classicus) را حفظ کند؛ یعنی شکل (figure) اعظم گزاره متافیزیکی. به تعبیری خاص، این سه گرایش برآن‌اند که فلسفه خود در بطن پایان فلسفه مستقر است، یا آن‌که فلسفه در حال اعلام شکل خاصی از پایان خویش است.

می‌توانیم درجا سه مثال ارابه کنیم. پیداست که نزد هایدگر مضمون پایان عنصر مرکزی تفکر اوست. برای هایدگر مشخصه زمانه ما خاتمه یا بسته شدن تاریخ متافیزیک است و در نتیجه خاتمه کل دورانی که از افلاطون آغاز می‌گردد، کل دوران تاریخ وجود و تفکر. این خاتمه یا فروبستگی نخست در هیأت اضطرار، و خرابی و بی‌خانمانی ناشی از دستور تکنولوژی تحقق می‌یابد.

هیچ فلسفه‌ای به اندازه فلسفه کارناب از فلسفه هایدگر دور نیست. با این حال، کارناب نیز پایان هر نوع امکان تحقق متافیزیک را اعلام می‌کند، زیرا نزد او متافیزیک چیزی نیست مگر گفته‌هایی که بی‌قاعده و تهی از معنایند. هدف درمان تحلیلی علاج و رفع علایم بیماری متافیزیک است؛ یعنی علاج بیمار از گفته‌هایی که تحلیل‌شان نشان می‌دهد آن‌ها قادر به ایجاد توافق نیستند زیرا فاقد معنایند.

حال اگر به سراغ ژان فرانسوا لیوتار برویم، یکی از مضامین مرکزی او چیزی است که آن را «پایان روایات اعظم» می‌نامد — روایات اعظم انقلاب، پرولتاریا و پیشرفت. بار دیگر با یک «پایان» روبه‌رویم، پایان روایات اعظم که همان پایان پیکربندی‌های اعظم سوژه و تاریخ است که با متافیزیک مدرن گره خورده است. پس با مضمونی مشترک میان این سه گرایش مواجه می‌شویم که همان مضمون پایان است، مضمون نوعی خاتمه یافتن یا نوعی به انجام رسیدن. این

مضمون را می‌توان به شکلی دیگر نیز صورت‌بندی کرد: آرمان حقیقت، آن‌گونه که فلسفه کلاسیک مطرح می‌کرد، به پایان خود رسیده است. ما باید به‌جای ایده حقیقت، ایده کثرت معانی را جایگزین سازیم. به عقیده من، این تقابل میان آرمان کلاسیک حقیقت و مضمون مدرن چندارزی معنا تقابلی اساسی است. می‌توانیم به شیوه‌ای شیماتیک و نه البته بی‌دقت بگوییم که فلسفه معاصر آغازگر گذار از یک فلسفه حقیقت - محور به یک فلسفه معنا - محور است. در هر یک از این سه گرایش اصلی، فلسفه معاصر مقوله حقیقت و به همراهش هیأت کلاسیک فلسفه را به محاکمه می‌کشد. این وجه مشترک این سه گرایش به لحاظ سلبی است. وجه مشترک ایجابی آن‌ها - و این نکته‌ای حیاتی است - همان جایگاه مرکزی‌ای است که به پرسش زبان اختصاص می‌دهند. فلسفه این قرن اصولاً به تعمقی در باب زبان بدل شده است، در باب ظرفیت‌های زبان، قواعدش و تجویزهای آن در عرصه تفکر. این نکته در خود تعریف گرایش‌های یادکرده مشهود است: گرایش هرمنیوتیکی به مفهومی خاص عبارت است از تفسیر کنش‌های کلامی (speech acts)؛ گرایش تحلیلی عبارت است از رویارویی گفته‌ها و قواعد حاکم بر آن‌ها؛ و گرایش پست‌مدرن نیز ایده [وجود] کثرتی از جمله‌ها، پاره‌ها، و صور گفتار در غیاب هر نوع همگونی را ترویج می‌کند. بدین سان زبان به امر استعلایی - تاریخی اعظم زمانه ما بدل شده است.

خلاصه کنیم، فلسفه معاصر واجد دو اصل موضوع بنیادین است که میان هر سه گرایش مشترک است. اصل اول آن است که متافیزیک حقیقت ناممکن شده است. این اصل سلبی است. فلسفه دیگر نمی‌تواند وانمود کند همان چیزی است که از دیرباز تصمیم گرفته بود باشد، یعنی قسمی جست‌وجوی حقیقت. اصل دوم آن است که زبان عرصه حیاتی تفکر است، زیرا در این عرصه است که با پرسش معنا رودررو می‌شویم. در نتیجه، پرسش معنا جایگزین پرسش کلاسیک حقیقت می‌شود.



### معایب فلسفه معاصر

اعتقاد راسخ دارم که این دو اصل موضوع معرف خطری واقعی برای تفکر به طور کلی و فلسفه به طور خاص‌اند. به نظر من، بسط و تقریر به غایت ظریف، پیچیده و درخشان این دو اصل، آن‌طور که در فلسفه معاصر یافت می‌شود، فلسفه را عاجز از حفظ آن میلی می‌سازد که، علی‌رغم فشار شدید جهان معاصر، جزء اساسی فلسفه است. این دو اصل نمی‌توانند به فلسفه برای حفظ میلش در قالب چهار وجهی شورش، منطق، کلیت و مخاطره ابزارای ارایه کنند.

اگر فلسفه اساساً و ذاتاً تعمقی در باب زبان باشد، قادر نخواهد بود مانعی را کنار زند که تخصصی شدن و تکه‌پاره شدن جهان بر سر راه [تحقق] کلیت قرار می‌دهد. پذیرفتن عالم زبان به منزله افق مطلق تفکر فلسفی فی‌الواقع معادل تن دادن به تشّت و توهم ارتباط است — زیرا حقیقت جهان ما آن است که شمار زبان‌های موجود به اندازه شمار جماعت‌ها، فعالیت‌ها یا انواع و اقسام معرفت است. منکر نمی‌شوم که کثرتی از بازی‌های زبانی وجود دارد. اما این امر فلسفه را وامی‌دارد تا — اگر بخواهد میل به کلیت را حفظ کند — خود را در جایی غیر از محدوده این کثرت مستقر سازد، تا این تابع بی‌چون و چرای آن نشود. در غیر این صورت، فلسفه همان چیزی خواهد شد که به یک لحاظ در بیشتر موارد می‌بینیم، یعنی توصیفی بی‌انتها از کثرت بازی‌های زبانی. وگرنه، فلسفه ممکن است یک زبان خاص را برگزیند با این ادعا که این یگانه زبانی است که می‌تواند فلسفه را نجات دهد — هرچند این بدیلی حتی بدتر خواهد بود. ما می‌دانیم این بدیل به کجا منتهی می‌شود. هایدگر به صراحت از این تز دفاع کرد که نخست زبان یونانی و در وهله بعدی زبان آلمانی واجد یک ارزش فلسفی ذاتی است. او گفت: «وجود به یونانی سخن می‌گوید.» به گفته او زبان آلمانی، به تعبیری، یگانه زبانی است که در آن تفکر می‌تواند به چالش با تقدیر خویش ادامه دهد. و البته پیوندی ضروری وجود دارد میان این انتخاب یک زبان خاص و آن موضع

سیاسی‌ای که به پای‌بندی هایدگر به ناسیونالیسم آلمانی انجامید، آن هم در شکل جنایت‌باری که نازیسم به آن بخشیده بود.

تا آن‌جا که به فلسفه تحلیلی مربوط می‌شود، کاملاً روشن است که این فلسفه برای زبان علمی امتیازی یکسویه قایل می‌شود، آن هم به‌منزلهٔ زبانی که در آن قواعد هم صریح‌اند و هم به‌لحاظ موضوع زبان واجد بیشترین کفایت و رسایی‌اند. نحوه تفکیک کردن معنا از بی‌معنایی به مدد ارایهٔ این تمایز در هیأت یک قاعده، کاری که در ریاضیات و زبان علمی به‌طور کلی رایج است، بیان روشنی از همین امر است. اما این امتیاز خود به‌لحاظ فلسفی خطرناک است، زیرا مستقیماً به خوارشمردن همهٔ عرصه‌ها و فضا‌هایی می‌انجامد که علیه پیکربندی زبان علمی می‌شورند. و امتیازی که به این زبان داده می‌شود شکلی از عقلانیت را مشخص و مجزا می‌سازد که لاجرم با نادیده گرفتن یا خوارداشتن یا چشم پوشیدن بر این واقعیت همراه است که حتی امروزه نیز اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها به چنین زبانی دسترسی ندارند.

از سوی دیگر، اگر مقولهٔ حقیقت نادیده گرفته شود، اگر ما هرگز با چیزی جز چندارزی بودن معنا روبه‌رو نشویم، لاجرم فلسفه هیچ‌گاه تن به چالشی نخواهد داد که جهان زیر سیطرهٔ سوداگری پول و اطلاعات در برابرش می‌نهد. این جهان آشوبی است از جریان‌های کم‌ویش قاعده‌مند و کم‌ویش رمزگذاری شده که در آن پول، محصولات و تصاویر با هم مبادله می‌شوند. اگر قرار باشد فلسفه در چنین جهانی میلش را حفظ کند، باید نوعی اصل ایجاد وقفه و گسست را پیش کشد. فلسفه باید قادر باشد چیزی را پیش روی تفکر نهد که بتواند در این رژیم بی‌پایان گردش و مبادله وقفه بیفکند. فلسفه باید امکان رسیدن به یک نقطهٔ گسست و وقفه را محک زند، نه از آن رو که این همه باید متوقف شود بل از آن جهت که تفکر دست‌کم باید قادر باشد خود را از مدار این گردش بیرون کشد و بار دیگر خود را به‌منزلهٔ چیزی غیر از یک ابژه گردش و مبادله صاحب شود. آشکار است که چنین نقطهٔ وقفه‌ای تنها می‌تواند الزامی نامشروط باشد؛ یعنی چیزی که، بی‌هیچ شرطی جز خودش، موضوع تفکر قرار می‌گیرد، و نه مبادله‌پذیر است و نه

قابل ادغام در فرآیند گردش. به زعم من، وجود چنین نقطه گسستی، وجود حداقل یک الزام نامشروط، شرط ضروری وجود فلسفه است. در غیاب چنین نقطه‌ای، همه آن چه هست خلاصه می‌شود در گردش عمومی معرفت، اطلاعات، کالا، پول و تصویر. به اعتقاد من، این الزام نامشروط نمی‌تواند متکی بر قضیه چندانرزی معنا باشد. این امر در عین حال محتاج بازسازی یا ظهور مجدد مقوله حقیقت است.

ما همگی مقهور بی‌انسجامی تصویرها و شرح‌های مغشوش رسانه‌هاییم. چه چیزی می‌تواند در برابر این وضع بایستد؟ فکر نمی‌کنم هیچ چیزی بتواند در برابرش بایستد مگر جست‌وجوی صبورانه دست‌کم یک حقیقت، و شاید چندتایی؛ بدون چنین حقیقت‌هایی منطق‌گزینی ذاتی ارتباط توده‌ای کارناوال موقت خود را تحمیل خواهد کرد.

فلسفه همچنین ایجاب می‌کند که علیه وسواس امنیت و عافیت‌طلبی تاس بیندازیم، و در حساب و کتاب زندگی تابع موجبات امنیت وقفه افکنیم. اما فلسفه چه بختی برای بردن دارد مگر زیر نام ارزشی که این مخاطره را تجویز می‌کند و حداقلی از وزن و انسجام را بدان می‌بخشد؟ در این جا من باز بر این باورم که نباید بیهوده گمان بریم که می‌توان در غیاب یک اصل حقیقت، نوعی قمار وجودی را در برابر محاسبات زندگی قرار داد، قماری که بتواند به چیزی به نام رهایی پروبال دهد.

اکنون با توجه به اصول موضوعه فلسفه معاصر، آیا می‌توان میل به فلسفه را در جهان چنان چه هست برپا نگه داشت؟ آیا می‌توانیم چهار بعد شورش، منطق، کلیت و مخاطره را در برابر چهار مانع معاصر یعنی سوداگری، ارتباطات، تقسیم کار تکنیکی و وسواس امنیت حفظ کنیم؟

من برآنم که انجام این کار در چارچوب گرایش‌های هرمنیوتیکی، تحلیلی یا پست مدرن فلسفه معاصر ممکن نیست. به اعتقاد من این گرایش‌ها بیش از حد به چندانرزی معنا و تکثر زبان‌ها پای‌بنداند. چیزی در آن‌ها هست که در بازتاباندن سیمای خود جهان زیاده‌روی می‌کند. آن‌ها با جهان ما همسازتر از آن‌اند که بتوانند گسست یا فاصله‌ای را که لازمه فلسفه است حفظ کنند.

### به سوی سبک جدیدی از فلسفه

موضع من گسستن از این چارچوب‌های تفکر است، و یافتن یک سبک فلسفی دیگر، سبکی غیر از سبک تفسیر، تحلیل منطقی - دستوری، یا سبک چندانرزی و بازی‌های زبانی - یعنی کشف دوباره سبکی بنیان‌گذار، سبکی قاطع، برای مثال سبکی در مکتب کسی چون دکارت.

چنین موضعی می‌تواند متکی به دو ایده باشد که هر دو ساده‌اند، اما به عقیده من هر دو از مقدمات ضروری تحول و تکامل فلسفه‌اند. ایده نخست آن است که زبان افق مطلق تفکر نیست. چرخش زبانی بزرگ فلسفه، یا جذب فلسفه به درون تعمق درباره زبان، باید معکوس شود. افلاطون در رساله کراتولوس که از اول تا آخر به زبان می‌پردازد، می‌گوید: «ما فیلسوفان نه از کلمات بلکه از اشیا شروع می‌کنیم.» قطع نظر از دشواری یا غموض این جمله، به گمان من، فلسفه باید این فکر را از نو زنده سازد که مبدأ کار خود را باید نه کلمات بلکه اشیا قرار دهد. نیازی به گفتن نیست که باید تصدیق کرد که یک زبان همواره مقوم چیزی است که می‌توان آن را ماده تاریخی حقیقت و فلسفه نامید. زبان همواره به فلسفه چیزی می‌بخشد که من آن را طنین، نواخت، یا آهنگ کلام فلسفه می‌خوانم. زبان است که همه این چهره‌های یکتا را به ما عرضه می‌کند. اما در عین حال بر آنم که این اصل اساسی سازمان‌دهی تفکر نیست. آن اصلی که فلسفه نمی‌تواند کنار گذارد اصل انتقال‌پذیری کلی و همگانی آن است، صرف‌نظر از تجویز سبک یا طنین کلام، و صرف‌نظر از پیوند فلسفه با این یا آن زبان. فلسفه نمی‌تواند انکار کند که خطابش، اصولاً اگر نه عملاً، معطوف به همگان است، و این که فلسفه هیچ جماعت زبانی، ملی، دینی یا نژادی را از این خطاب حذف نمی‌کند. فلسفه هیچ زبانی، حتی زبانی را که به آن نوشته شده است، ممتاز نمی‌شمارد. فلسفه محصور در ایده‌آل صوری ناب زبان علمی نیست. حیز فلسفه زبان است، لیکن، در بطن آن حیز طبیعی، فلسفه خطابی کلی و همه‌شمول را برپا می‌کند.

ایدهٔ دوم آن است که نقش بی‌همتا و تقلیل‌ناپذیر فلسفه استقرار نقطه‌ای ثابت درون گفتار است، یک نقطهٔ وقفه، یک نقطهٔ گسست، نقطه‌ای نامشروط. مشخصهٔ جهان ما سرعت آن است: سرعت تغییر تاریخی؛ سرعت تغییر تکنیکی؛ سرعت ارتباطات؛ شتاب انتقالات و حتی شتاب سرسام‌آور برقراری پیوند میان افراد: این سرعت ما را در معرض تهدید آشفته‌گی و عدم انسجامی بس بزرگ قرار می‌دهد. به سبب گردش به‌غایت سریع اشیا، تصاویر و روابط است که ما حتی وقت نمی‌کنیم این عدم انسجام را اندازه بگیریم. سرعت نقاب عدم انسجام است. فلسفه باید نوعی فرآیند کند کردن و به تأخیر انداختن را پیشنهاد کند؛ باید زمانی برای تفکر برپا سازد که در برابر فرمان افزایش سرعت بتواند به زمانی خاص خود قوام بخشد. من این را جزو ویژگی‌های تکین فلسفه می‌دانم، تفکر فلسفی فارغ‌البال است، زیرا امروزه شورش مستلزم فارغ‌البال بودن است و نه سرعت. فقط این فکرکردن آهسته و نتیجتاً شورشی می‌تواند آن نقطهٔ ثابت را که در هر شکلی و تحت هر نامی برای حفظ میل فلسفه نیاز داریم استوار گرداند.

در اساس، مسأله بازسازی فلسفی مقولهٔ حقیقت است، با کندی‌ای که ما را از سرعت جهان مصون می‌دارد — نه بدان‌گونه که متافیزیک به ما منتقل ساخته است، بل بدان صورت که ما قادر به برساختن مجدد آنیم، آن هم با در نظر گرفتن وضع کنونی جهان. مسئله، سازمان‌دهی دوبارهٔ فلسفه به گرد این بازسازی و مهیا ساختن فضا و زمان فراخور آن است. در این‌جا فرض بر آن است که فلسفه دیگر دنباله‌رو جهان نخواهد بود و دیگر تلاش نخواهد کرد به اندازهٔ جهان تند و سریع باشد، زیرا فلسفه اگر بنخواهد همان اندازه سریع باشد، خود را در بطن میلش مضمحل خواهد کرد، و دیگر در وضعی نخواهد بود که شورشش را حفظ کند، منطقش را از نو برسازد، و بداند یک خطاب کلی و همه‌شمول چیست، یا دل به دریا زند و هستی را رهایی بخشد.

## پرسش جهان از فلسفه

به روشنی، مسئله این است که بدانیم در وضع کنونی جهان چنین اقدام خطیری مجالی برای شکوفا شدن یا مطرح گشتن دارد، یا آنچه این جا پیشنهاد می شود فراخوانی بیهوده بیش نیست. تردیدی نیست که فلسفه بیمار است. همچون همیشه، مسئله این است که بدانیم آیا این بیماری مهلک است یا نه، آن را تشخیص دهیم و ببینیم آیا درمان پیشنهاد شده به واقع چنان که غالباً روی می دهد، دقیقاً همانی نیست که کلک بیمار را خواهد کند. حقیقت از دو بیماری رنج می برد. به عقیده من حقیقت مبتلا به نسبی گرایی زبان شناختی است، یعنی درگیر معضله افتراق معانی است؛ همچنین از بیماری بدبینی تاریخی، از جمله نسبت به خود، رنج می برد.

فرضیه من آن است که اگرچه فلسفه بیمار است، کم تر از آنچه خود فکر می کند و می گوید بیمار است. یکی از ویژگی های فلسفه معاصر توصیف دقیق بیماری مهلک خود در صفحات بی شمار است. ولی همان طور که می دانید هرگاه این بیمار است که می گوید مریض است همواره بختی وجود دارد که دست کم بعضاً با یک بیماری خیالی روبه رو باشیم و من فکر می کنم با چنین موردی سروکار داریم، زیرا خود جهان، یعنی مردمی که در آن زندگی و فکر می کنند، به رغم تمامی فشارهای سلبی ای که بر میل فلسفه وارد می کند، باز هم چیزی از فلسفه می خواهد. با این حال، فلسفه به سبب بینش بیمارگونه اش نسبت به خویش، تلخ تر و ترش روتر از آن است که پاسخ گوید.

چهار دلیل برای این باور من وجود دارد که جهان چیزی از فلسفه می خواهد.

نخستین دلیل آن است که ما اکنون می دانیم هیچ بختی وجود ندارد که علوم انسانی جایگزین فلسفه شوند. به نظر من می رسد از زمانی که علوم انسانی به خانه و کاشانه علوم آماری بدل شده اند، آگاهی از این امر کمابیش همگانی شده است. علوم انسانی از این رهگذر خود گرفتار گردش معنا و چندارزی بودنش شده اند، زیرا آن ها نرخ های گردش و مبادله را می سنجند. این هدف و قصد آنهاست. در اساس، این

علوم خادم نظرسنجی‌ها، پیش‌بینی‌های انتخاباتی، میانگین‌های جمعیت‌نگاری، نرخ‌های رواج بیماری‌های همه‌گیر، سلايق مثبت و منفی‌اند و مطمئناً همه این موارد کارهایی جالب توجه‌اند. ولی این اطلاعات آماری و ارقامی هیچ ربطی به این ندارد که محتوای انسانیت، یا محتوای هر موجود مطلقاً تکین، چیست. هر کسی می‌داند که در تحلیل نهایی، امر تکین (the singular) همواره مرکز حقیقی هرگونه تصمیم تعیین‌کننده است و این‌که هرگونه حقیقت نخست در هیأت امر مطلقاً تکین عرضه می‌شود. چنان‌که در نوآوری علمی، آفرینش هنری، ابداع سیاسی یا مواجهه قوام‌بخش عشق مشهود است. در هر مکانی که به نحوی حقیقتی در باب هستی اعلام شود، این حقیقت بر یک تکینه استوار است. میانگین‌ها، آمار جامعه‌شناسی، تاریخ، جمعیت‌نگاری یا نظرسنجی قادر نیستند به ما بیاموزند تاریخ یک حقیقت چیست. از این رو جهان نیازمند آن است که فلسفه یک فلسفه تکینه باشد و بتواند به امر تکین بیندیشد و آن را اعلام کند و این دقیقاً همان کاری است که جزء رسالت دم و دستگاه عمومی علوم انسانی نیست. این از دلیل نخست.

دلیل دوم آن است که امروزه ما شاهد تباهی کنش‌های جمعی بزرگی هستیم که زمانی تصور می‌کردیم در بطن خود حامل بذره‌های رهایی و حقیقت‌اند. اینک می‌دانیم که چنین نیروهای رهایی‌بخش بزرگی وجود ندارد، می‌دانیم که نه پیشرفتی در کار است نه پرولتاریایی و نه چیزی از این قبیل. می‌دانیم که جزیی از تاروپود چنین نیروهایی نیستیم و هیچ‌امیدی برای ما وجود ندارد تا صرفاً با ادغام خویش در چنین نیرویی یا با عضو شدن در چنین نیرویی میل خویش را حفظ کنیم. این امر به چه معناست؟ این بدان معناست که هر یک از ما، و نه فقط فیلسوف، می‌داند که امروزه وقتی با امر غیر انسانی روبه‌رو می‌شویم باید تصمیم خویش را بگیریم و به نام خویش سخن بگوییم. نمی‌توان در پس هیچ‌گونه پیکربندی جمعی بزرگ، نیروی فرضی یا تمامیت متافیزیکی‌ای پنهان شد که شاید جایگاهی در ذهن آدمی داشته باشد. ولی به‌منظور اتخاذ موضعی به نام خویش در رویارویی با امر غیر انسانی، برای

تصمیم گرفتن وجود نقطه‌ای ثابت ضروری است. برای سامان‌بخشی به تصمیم و به توافق، به یک اصل نامشروط نیاز داریم. این همان چیزی است که امروزه همگان آن را ضرورت نوعی بازگشت به اخلاق می‌خوانند. ولی بگذارید مسئله را خلط نکنیم. به لحاظ فلسفی بازگشت به اخلاق بازگشت یک اصل نامشروط را ضروری می‌سازد. لحظه‌ای وجود دارد که آدمی باید بتواند در پرتو شواهد مبتنی بر آن اصل بگوید این درست است و آن غلط. نمی‌توان تن به تسلسل بی‌انتهای چانه زدن‌ها و حسابگری‌ها داد. همچنین باید گفته‌هایی در کار باشد که بتوان درباره‌شان گفت آن‌ها به‌طور نامشروط حقیقی‌اند. به خوبی می‌دانیم که هرگاه اتخاذ موضعی در قبال پرسشی مطرح یا توافقی بر سر آن موضع طلب می‌شود، ضروری است که به‌منزله راه حلی نهایی موضعی را بیابیم که به‌صورت نامشروط برای هر کس حقیقی است. بنابراین نمی‌توان گفت که هر یک از ما باید در مواجهه با امر غیر انسانی، بدون درگیر ساختن مجدد فلسفه با بُعد حقیقت، موضعی به نام خویش اختیار کند و جهان چنان‌که هست طالب این است و فلسفه نیز همچنین.

دلیل سوم با خیزش اخیر اشتیاقات ارتجاعی یا کهن مرتبط است؛ یعنی با خیزش اشتیاقات فرهنگی، دینی، ملی و نژادی. این پدیده‌های به‌لحاظ تاریخی قابل مشاهده در عین حال تقاضایی از فلسفه به وجود می‌آورند. فلسفه که بار دیگر با این اشتیاقات رودررو شده است، ترغیب می‌شود تا در این باره سخن بگوید که جایگاه عقل کجاست، زیرا این اشتیاقات در حکم صور معاصر کهن‌گرایی عقل‌ستیزند که مرگ و ویرانی را در خود نهفته دارند. از فلسفه خواسته می‌شود تا موضعی در باب عقلانیت معاصر بگیرد. می‌دانیم که این عقلانیت نمی‌تواند تکرار عقل‌گرایی کلاسیک باشد، ولی همچنین می‌دانیم که نمی‌توانیم از آن صرف‌نظر کنیم، اگر نمی‌خواهیم در مواجهه با تهدید این اشتیاقات ارتجاعی، خود را در موضع ضعف مفرط روشنفکرانه بیابیم. پس ما باید یک فلسفه عقلانی را بدین مفهوم از کلمه شکل بخشیم، یعنی به این مفهوم که فلسفه باید، تحت شرایط زمانه، آنچه را بیشتر حل و فصل کرده است از سر گیرد.



دلیل چهارم و آخری آن است که جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی آسیب‌پذیر و متزلزل است. این جهان به هیچ‌رو جهانی نیست که در چارچوب وحدت تاریخش ثابت یافته باشد. ما نباید اجازه دهیم تا پذیرش جهانی مضامین اقتصاد لیبرال و دموکراسی پارلمانی این واقعیت را مخدوش سازد که جهان برآمده از بطن سده بیستم، جهانی خشن و شکننده است. بنیادهای مادی، ایدئولوژیکی و فکری آن واگرا، چند پاره و نامنسجم‌اند. این جهان مبشر یک رشد خطی آرام نیست، بلکه نویدبخش مجموعه‌ای از بحران‌های شگرف و رویدادهای تناقض‌آمیز است. دو نمونه اخیر را در نظر بگیرید، جنگ خلیج فارس و سقوط سوسیالیسم بوروکراتیک. جنگ در بوسنی و قتل‌های رواندا را نیز به نمونه‌های فوق بیفزایید. اما اشتباه نکنید؛ این رویدادها فقط نخستین فقره در دنباله‌ای دور و درازند. فلسفه ملزم است تا تضمین کند که تفکر می‌تواند بدون اضطراب درامای رخداد را دریافت کند و بپذیرد. ما در اساس نیازی به فلسفه‌ای راجع به ساختار اشیا و امور نداریم. ما به فلسفه‌ای نیاز داریم گشوده به روی تکینه تقلیل‌ناپذیر آن‌چه رخ می‌دهد، فلسفه‌ای که بتواند از شگفتی و غافلگیری امر غیر منتظره تغذیه کند. چنین فلسفه‌ای نتیجتاً یک فلسفه رخداد خواهد بود. این نیز چیزی است که جهان از فلسفه طلب می‌کند، جهان آن‌گونه که هست.

### آموزه‌ای جدید در باب سوژه

بنابراین آن‌چه جهان از ما می‌خواهد یک فلسفه تکینه (singularity)، یک فلسفه عقلانیت معاصر و یک فلسفه رخداد است. این فی‌نفسه یک برنامه است. برای به انجام رساندن این برنامه باید به ورای سه گرایش اصلی فلسفه که توصیف‌شان کردیم برویم. ما به فلسفه‌ای راسخ‌تر و آمرانه‌تر نیاز داریم، ولی فلسفه‌ای که در عین حال متواضع‌تر و توصیفی‌تر است و از جهان [موجود] فاصله بیشتری دارد. فلسفه‌ای که نوعی درهم تنیدن عقلانی تکینه رخداد و تکینه حقیقت است.

فلسفه‌ای گشوده به تصادف و بخت، اما بختی که باید [متعاقباً] به قانون عقل سپرده شود؛ فلسفه‌ای محافظ اصول نامشروط، نامشروط ولی تابع یک قانون غیر الاهیاتی. این امر به ما اجازه خواهد داد تا آموزه‌ای جدید در باب سوژه پیش نهیم — و من فکر می‌کنم این هدف و غایت اصلی است. [از این طریق] قادر خواهیم بود بگوییم یک سوژه چیست، آن هم برحسب مفاهیمی غیر از مفاهیم دکارت، کانت و هگل. این سوژه تکین خواهد بود و نه عام و از آن‌رو تکین خواهد بود که این همواره یک رخداد است که سوژه را به‌مثابه یک حقیقت برمی‌سازد.

با توجه به این برنامه، می‌توان گفت حقیقت دارد که متافیزیک حقیقت ویران شده است و عقل‌گرایی کلاسیک ناکافی است. اما به تعبیری و اساسی متافیزیک و زیر سؤال بردن عقل‌گرایی نیز ناکافی‌اند. جهان نیاز دارد تا فلسفه بر پایه ویرانه‌های متافیزیک مجدداً شالوده‌ریزی شود، آن هم در ترکیب و آمیزش با نقادی مدرن متافیزیک.

من اعتقاد راسخ دارم — و این دلیل خوش‌بینی من است — که جهان بیش از آن‌چه فلسفه فکر می‌کند به فلسفه نیاز دارد. فلسفه بیمار است و چه بسا در حال احتضار، ولی من یقین دارم که جهان (جهان، نه ایزد یا پیامبری، بلکه جهان) دارد به فلسفه می‌گوید: «برخیز و گام بردار!»

ترجمه مراد فرهادپور، امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از:

- 'Philosophy and desire' in Alain Badiou, *Infinite Thought*, Continuum, London, New York, 1999, pp.29-42.