

فرهنگ عامه

فرهنگ و تکنولوژی

نیما شجاعی

■ همزمان با رشد چشمگیر تکنولوژی، معنای زندگی مردمی که در حال دست و پنجه نرم کردن با آن هستند نیز تغییر پیدا می‌کند. تکنولوژی به مثابه یک ابزار می‌تواند از یک سو در خدمت افراد قرار گیرد و از سوی دیگر خود را بر آنها تحمیل کند. زندگی مردمان عصر حاضر میان انقیاد ناشی از تسلط تکنولوژی و عملیت منتج از در اختیار گرفتن تکنولوژی به منزله ابزاری جهت رسیدن به هدف در نوسان است. صنعتی شدن، توسعه و پیشرفت چمלקی مفاهیمی هستند که رشد تکنولوژی را توجیه می‌کنند، اما شناسایی جایگاه آن در مناسبات و روابط افراد، می‌تواند نقش غیرقابل کتمان‌ش را در جهان «بین‌الادھانی» سسوزه‌ها آشکار کند. تکنولوژی به انحصا گوناگون هرروزه به زندگی ما ورود پیدا می‌کند و زندگی ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد. انواع کامپیوترها، نرم‌افزارها، وسایل ارتباطی، بازی‌ها و... امکانات غیرقابل پیش‌بینی‌ای را برای زندگی‌مان به همراه می‌آورد. با رشد روزافزون تکنولوژی، این امکانات نیز متفاوت‌تر و بیشتر می‌شود. اما از سوی دیگر رشد تکنولوژی ما را محدود و مقید به استفاده از آن می‌کند. این وضعیت دوسویه، به لحاظ فرهنگی، زبانی متفاوت نیز به وجود می‌آورد. در این میان نسلی که به تکنولوژی خو گرفته، در گفتمان تکنولوژیکی خود به کنش متقابل دست می‌زند. آنچه اهمیت دارد این نکته است که این فرهنگ دارای زبان مختص به خود است. برای فهم این زبان، باید ساختار آن را تحلیل کرد؛ ساختاری که از قواعد «جانشینی» و «هم‌نشینی» تبعیت می‌کند. در این ساختار نظام تولید و تقسیم و همچنین نظام ترکیب است که فرهنگ روزمره را می‌سازد. حال مساله چگونگی رابطه امر تکنولوژیک و این دو نظام در شکل دادن به فرهنگ روزمره و همچنین شناسایی جایگاه سوزه در این فرهنگ است.



فلسفیدن امر تکنولوژیک فهم زندگی جدید را فراهم می‌آورد. اگر به اطراف خود بنگریم با جلوه‌های بسیاری از تکنولوژی مواجه می‌شویم. تعداد زیادی از آنها را بی‌آنکه از کارکردشان به درستی آگاهی داشته باشیم به کار می‌بریم. طرح این پرسشی، به آن معنا نیست که همانند یک کنسینس متخصص از چند و چون قضیه باخبر باشیم، بلکه منظور درک و دریافت کارکرد امر تکنولوژیک در متن زندگی است که در نتیجه آن امر تکنولوژیک به یک امر فرانسلی تبدیل می‌شود. توانایی در رسیدن به این مهم، این امکان را فراهم می‌آورد تا در برقراری امکان گفت‌وگو در گفتمان جدید تحت لسوای امر تکنولوژیک موفق شویم. برای مثال می‌توان با پرسیدن این سوالات به کنه قضیه در مورد تکنولوژی بازی دست یافت: استفاده از انواع بازی چه کارکردی در زندگی روزمره ما ایفا می‌کند؟ آیا می‌توان آن را حذف یا جایگزین کرد؟ این ابزار در یک ساختار «هم‌نشینی» با چه ابزارها و پدیده‌هایی می‌تواند ما را در رساندن به هدف یاری رساند؟ به‌طور کلی چگونه برای یک نسل، قوم، جنس و... گفتمان تکنولوژی بازی می‌تواند متفاوت باشد؟ حال امکان گفت‌وگوی درونی و همچنین بیرونی این قشرا زمانی ممکن می‌شود که ساختار زبانی – کارکردی این گفتمان فهم و درک شود و در نتیجه گفتمان تکنولوژی به یک امر فرانسلی، قومی، جنسی و... تبدیل شود.

حال بازگردیم به سوال ابتدایی: جایگاه سوزه در این ساختار «جاست»؟ سوزه در این فرآیند آیا حضوری فعال دارد یا ـمصرف‌کننده‌ای منفعل است؟ همان‌گونه که بیان شد در این وضعیت رابطه فرد و ابزار در یک رفت و برگشت نظری میان عملیت و انقیاد در نوسان است. فرد از یک سو تحت تاثیر نظام تولید و تقسیم تکنولوژی‌ها ـ فرم تکنولوژیک ناگزیر به انتخاب است و از سوی دیگر با ترکیب تکنولوژی‌ها ـ محتوای تکنولوژی ـ حضور فعال خود را در این عرصه نشان می‌دهد. یک نظام ساختاری تولید و تقسیم عملا سوزه را در انتخاب‌هایش محدود می‌کند و به او می‌گوید که چگونه در میان فرم‌های موجود دست به انتخاب زده و فرم مورد نظرش را برگزیند، تا از این‌طریق امکان ورود به گفتمان تکنولوژی در عصر حاضر برایش مهیا شود. از سوی دیگر، یک نظام ترکیب فرد را آزاد می‌گذارد تا معنای مورد نظرش را در حین فرآیند ایضای نقش در این گفتمان منتقل کند. بنابراین فرد در کنش متقابل گفتمان روزمره‌اش سعی می‌کند تا در گفتمان تکنولوژیک جایگاهی گفتمانی خود را مشخص کند. بنابراین مساله اساسی نه اختیار کردن تام و تمام امر تکنولوژیک، بلکه رسیدن به فرم گفتمانی تکنولوژی و انتقال دادن مضامین «بین‌الادھانی» خود در این فرآیند است.

گروه اندیشه: جورجو آگامبن در فضای روشنفکری ایران فلسوفی شناخته‌شده‌است. سفر چند سال پیش او به ایران و سخنرانی در دانشگاه شهید بهشتی و انجمن حکمت و فلسفه موجب آشنایی بیشتر ما با این متفکر ایتالیایی شد. پیش از آن البته مقالات و نوشته‌های او در مطبوعات ترجمه شده بود و به‌تدریج کتاب‌های او نیز به فارسی درآمد. وسایل بی‌هدف، مجموعه مقالات قانون و خشونت، اجتماع آینده (و نیز ترجمه دیگری با عنوان «هم‌بودگی آینده»)، معاصر چیست، کودکی و تاریخ و آپاراتوس چیست از جمله کتاب‌هایی است که از او به فارسی منتشر شده است. آنچه در پی می‌آید متن یک سخنرانی او در مدرسه فارغ‌التحصیلان اروپایی است که در دو قسمت جداگانه منتشر می‌شود.

■ ■ ■

ظاهرا عنوان «پارادایم چیست؟» چنین نشان می‌دهد که موضوع سخنرانی من، روی یک پرسش معرفت‌شناختی و روش‌شناختی متمرکز خواهد شد. به هیچ‌وجه معتقد نیستم که این عنوان، مربوط به چنین پرسش‌هایی باشد و اصولا طرح مساله به این صورت را نمی‌پسندم. غالبا این مساله را انگونه که مارتین هایدگر در گذشته ارایه کرده بود، استنباط می‌کنم. بدینسان که در اینجا ما افرادی هستیم که چاقو‌هایی را تیز می‌کنیم، اما چیزی برای بریدن باقی نمانده است. در هر صورت، در حیات یک پژوهشگر، موقعیت‌هایی پیش می‌آید که در آن، پرداختن به مقدمات روش شناختی، ضروری می‌نماید. حقیقت امر این است که من در دو کتاب اخیر خود، اشکال و پدیده‌ها را به مثابه هوموساکر در حکومت‌های رومی یا (مسالهی) موسلمان در آشوتس – که آشکارا، پدیده‌های مسلم تاریخی به شمار می‌روند– تجزیه و تحلیل کردم.

بسه هر حال، این موارد در کتاب‌های من، به عنوان پارادایم‌هایی مورد بحث قرار می‌گیرند که به منظور بنا نهادن و تبیین کردن مجموعه وسیعی از مسایل عمل می‌کنند. این مساله موجب نوعی سوءتفاهم شد. به‌خصوص در میان اشخاصی که با نیت درست یا نادرست، ظاهرا فکر می‌کردند که من اشتباهات نقش یک مورخ را دنبال می‌کنم که واقعیت را به صورت استعاره نشان می‌دهد و بالعکس. در هر صورت، ما همگی ناگزیر از استفاده از پارادایم در کارهایمان هستیم. اما آنچه که واقعا در پی فهمیدن آنیم، این مساله است که «پارادایم چیست؟» و همچنین مفهوم کارکرد یک پارادایم در فلسفه، علوم انسانی و نیز در هنر چه می‌تواند باشد. اینها مسایلی هستند که سعی خواهم کرد به آنها پاسخ دهم.

زمانی فوریباخ نوشته بود: «عنصر اساسی فلسفی در هر کاری «قابلیت‌گسترش» (Entwicklungsfähigkeit) آن است.» این یعنی توانایی آن کار برای رشد یافتن. اگر یک کار، خواه علمی باشد، یا هنری یا پژوهشی، کم‌وبیش دارای ارزشی باشد، واجد همین عامل اساسی فلسفی خواهد بود. در واقع این همان مزاد نپخته در کار است، لیکن فراچنگ آوردن منتضمن رها کردن یا خارج شدن از آن است. اتفاقا من گمان می‌کنم که این مورد، تعریف بسیار مناسبی از فلسفه است. فلسفه نه عنصری ثابت است و نه قلمرو ثابتی دارد. فلسفه در ادبیات وجود دارد، نیز در هنر، علم، الهیات و همچنین در هر چیز دیگر. فلسفه همان عاملی است که قابلیتی برای گسترش یافتن را در بر می‌گیرد. از یک منظر، فلسفه در همه قلمروها پراکنده است. فلسفه همواره، نوعی پراکندگی است که ضروری است دوباره جمع‌آوری و صورت‌بندی شود. در هر صورت، این همان شیوهوای است که علاقه دارم به منظور کشف همین عنصر اساسی فلسفی – یعنی قابلیت گسترش در کار نویسنده – به کار بندم. این عامل فلسفی که در نوشته‌های والتر بنیامین مورد استفاده قرار گرفته است، همانند قطعه‌هایی از زمان مسیحایی است که در عصر بی اعتقاد از جهان پراکنده و منتشر شده است. این تنها مصداقی است که می‌توانم درباره قاعده هرمنوتیکی مشهور شلایر ماکر ارایه کنم، یعنی درک منظور نویسنده، بهتر از آنچه خودش مقرر کرده است. به عقیده من این می‌تواند تنها مصداق برای درک قابلیت گسترش در کار نویسنده باشد. در اینجا نباید قاعده هرمنوتیکی را که کولریچ در فصل ۱۲ کتاب «زندگینامه ادبی» خود شرح می‌دهد، از خاطر ببرید. (و آن اینکه) مادامی که شما ناآگاهی (ignorance) یک نویسنده را درک نکرده‌اید، این‌گونه فرض کنید که به آگاهی او نیز اشراف ندارید. موضوع ناآگاهی در اینجا به منزله همان چیزی است که نویسنده ناگزیر است آن را نگاشته، گذر اشکاف نپافته و بالقوه باقی گذارد. این ناآگاهی، تعیین حالت عملی نگارش است که اجازه می‌دهد چیزهایی به صورت بالقوه (potential) باقی بمانند، تا خواننده بتواند آنها را بسط دهد و سرانجام آن را محقق کند.

میشل فوکو در نوشته‌هایش، بارها از اصطلاح «پارادایم» استفاده کرد بدون آنکه حدود معنایی آن را مشخص کند. به عبارت دیگر، در کتاب درینه‌شناسی دانش و نیز در کتاب‌های بعدی‌اش، او موضوع پژوهش خود را متمایز از موضوعات تاریخ‌نویسان، «دانش ادغام‌شده در یک روش» معرفی می‌کند. شباهت‌هایی میان این مفاهیم و آنچه تامس کوهن در کتابش درباره ساختار انقلاب‌های علمی، «پارادایم» می‌نامد پیش از این مشاهده شده است. ولسو اینکه فوکو هرگز کارکردهای پارادایم را مدون نکرد. همانطور که درفیوس و رابینو می‌گویند: واضح است که روش فوکو به دنبال گرایشی است که استفاده از این اندیشه‌ها را ممکن می‌سازد. روش او عبارت از شرح و توصیف یک «گفتمان» به مثابه صورت‌بندی تاریخی یک «پارادایم» است. با این وصف، به نظر می‌رسد، فوکو که اظهار می‌کرد کتاب‌های کوهن را خوانده است و آنها را مهم و قابل تحسین توصیف می‌کرد، اشارات ما بهانه و حتی صریح با نیت حفظ فاصله از آن، دارد.

بنابراین در ابتدا باید متوجه باشیم که شباهت ظاهری میان این دو روش‌شناس در حقیقت به تفاوت مسایل و تمایز استراتژی‌های مربوط است. کوهن اذعان دارد که اصطلاح پارادایم را ناگزیر در دو مفهوم مختلف به‌کار برده است. در نخستین مفهوم، پارادایم، آنچه را که در بین

اندیشه

پارادایم چیست

جورجو آگامبن

ترجمه: امیر کمالی/ حسین پروانه



انها راسا عهده‌دار اداره زندگی افراد می‌شود. با این همه، به نظر می‌رسد پرسش این است که چرا فوکو وقتی که در مورد مسایل معرفت شناختی تامل می‌کند، با احتیاط، نهنه‌تها از نام کوهن بلکه از اصطلاح پارادایم رهیز می‌کند؟ آیا او کم‌وبیش دلایلی شخصی برای این کار دارد؟ حقیقت امر این است که در سال ۱۹۷۱ شخصی می‌تواند حقیقتا یک نمونه نباشد. همان‌طور که می‌دانید، «هامور عالی» رتبه زمان: میشل فوکو نوشت. این اقدام شاید بسیار نامتعارف و احمقانه بود، اما نویسنده مقاله –که به هیچ عنوان فرد نادانی نبود– کسی نیست جز گئورگ اشتاینر. اصولا بعضی مواقع پیش می‌آید که انسان‌های باهوش هم دچار خطا می‌شوند یا نادرست عمل می‌کنند؛ این کار هم صرفا اشتباهی فاحش بود. در روزنامه نیویورک تایمز، یک مقاله شدیدالحن با عنوان «هامور عالی» رتبه زمان: میشل فوکو نوشت. این اقدام شاید بسیار نامتعارف و احمقانه بود، اما نویسنده مقاله –که به هیچ عنوان فرد نادانی نبود– کسی نیست جز گئورگ اشتاینر. اصولا بعضی مواقع پیش می‌آید که انسان‌های باهوش هم دچار خطا می‌شوند یا نادرست عمل می‌کنند؛ این کار هم صرفا اشتباهی فاحش بود. در هر صورت فوکو که تا آن هنگام، نام گئورگ اشتاینر را تشنیده بود و گمان می‌کرد که او فقط یک روزنامه‌نگار معمولی است، جوابیه شدیدالحن مشابه و کنایه آمیزی برایش نوشت. گئورگ اشتاینر، جوابیه فوکو را با لحنی به تقلید از آن و حتی کنایه‌آمیزتر، پاسخ گفت. اشتاینر فوکو را متهم می‌کرد که در کتاب‌هایش نامی از کوهن نبرده است. فوکو توضیح داد که او کتاب‌های کوهن را در زمستان ۱۹۶۳ یعنی بعد از نوشتن کتاب خودش، خوانده است. کوهن در مقدمه کتاب خودش اذعان دارد که مدیون دو معرفت‌شناس فرانسوی کوریبه و مایرسون (Courier and Meyerson) است، اما او هرگز اشارهای به کاندلام (Kandellam) نمی‌دهد. فرضیه می‌تواند این باشد که فوکو که پیوندی نزدیک با کاندلام داشته (و به همین دلیل از هر گونه اشاره به نام کوهن طفره می‌رود)، پاسخ حملات غیرمودبانه اشتاینر داده است. اما از آنجا که یقینا فوکو نسبت به روابط دوستانه و شخصی‌اش بسیار حساس بود، بدیهی است که او دلیل سکوت او، تنها دلایلی از این دست نمی‌تواند باشد. اکنون اجازه دهید تا نگاه نزدیک‌تری به شیوه کارکردهای پارادایم در روش فوکو بیندازیم.

بهتر است مساله «سراسر بینی» (نظارت فراگیر) را در نظر بگیریم. آنچه پیش از هر چیز دیگر در اینجا وجود دارد، یک پدیده تکین تاریخی است. یک مدل معماری ویژه، که در دویلین در سال ۱۷۹۱ توسط جرمی بننام تحت عنوان «ساختار سراسر بینی یا جایگاه نظارت» منتشر شد که شامل ایده‌هایی در باب اصول نوین ساختار و غیره بود. گمان می‌کنم که شما با این نظارت فراگیر که بعدها تبدیل به آرکی تابیی برای سازمان‌هایی نظیر زندان شد، آشنایی دارید. فوکو در ابتدا سراسربینی را شرح می‌دهد و سپس می‌گوید که برای این منظور کافی است که یک محافظ یا دیدبان در برج مرکزی بگمارید. در هر سلسل، یک زندانی، یک دیوانه یا حتی یک دانش‌آموز قرار دهید تا گونه‌ای از نمایش تولید شود که طی آن، یک نفر می‌تواند جمعیت زیادی از افراد را نظارت و کنترل نماید. بنابراین سراسربینی، یک پدیده منحصر به فرد، تاریخی و انضمامی است. اما در عین حال سراسربینی برای فوکو، همانگونه که بیان می‌کرد، نظام سراسربینانه (نظام نظارتی فراگیر) بود. همانطور که گفته شد این مساله، یک مدل کارکردی است که می‌تواند تعمیم یابد و امکان تعریف و استقرار مجموعه‌های جدیدی از روابط میان قدرت و زندگی روزمره مردم را ایجاد کند. از این نقطه‌نظر سراسربینی هر چند حقیقتا چیزی بیش از یک سرانه موهمانه نیست، اما در عین حال نموداری از ساز و کار قدرت در شکل آرمانی‌اش است. این بدان معنی است که کارکردهای سراسربینی به مثابه یک پارادایم و به عنوان یک نمونه، در عین حال که فهم‌پذیری مجموعه‌ای که بدان تعقل دارد را تعریف می‌کند، آن را می‌سازد.

فوکو غالبا به این روش کار می‌کند. همواره یک پدیده انضمامی مثل یک اقرارنامه، یک بازجویی و مانند اینها وجود دارد که به مثابه یک پارادایم عمل می‌کند. به ایین شکل که زمینه اعضای یک جامعه علمی خاص، مشترک است، معین می‌کند. به این معنی که تمامی تمهیدات، ارزش‌ها و حقوق امتیاز در میان اعضای جامعه علمی مشترک است. در مفهوم دوم، پارادایم، یک عامل مجزا و منفک از تمام آنهاست. به عنوان مثال نظریه نیوتن که به عنوان یک الگوی عمومی یا یک نمونه عمل می‌کند، پارادایم می‌تواند حقیقتا یک نمونه موجب نوعی سوءتفاهم پارادایم نماد قوانین صریح است و در نتیجه، نوعی سنت منسجمی از پژوهش را تعریف می‌کند. بنابراین مساله اساسی برای کوهن، پژوهش در باب پارادایمی است که ساختمان (و سرشت) آن چیزی را که او «علم هنجاری» می‌نامد، ممکن می‌سازد. به این معنی که اگر مساله معینی مطرح شود – چه علمی باشد، چه نباشد – تنها «علم» است که می‌تواند درباره‌اش تصمیم بگیرد. علم منسجمی از پژوهش را تعریف می‌کند. بنابراین مساله اساسی برای کوهن، پژوهش در باب پارادایمی است که ساختمان (و سرشت) آن چیزی را که او «علم هنجاری» می‌نامد، ممکن می‌سازد. به این معنی که اگر مساله معینی مطرح شود – چه علمی باشد، چه نباشد – تنها «علم» است که می‌تواند درباره‌اش تصمیم بگیرد. علم منسجمی از پژوهش را تعریف می‌کند. بنابراین مساله اساسی برای کوهن، پژوهش در باب پارادایمی است که ساختمان (و سرشت) آن چیزی را که او «علم هنجاری» می‌نامد، ممکن می‌سازد. به این معنی که اگر مساله معینی مطرح شود – چه علمی باشد، چه نباشد – تنها «علم» است که می‌تواند درباره‌اش تصمیم بگیرد. علم منسجمی از پژوهش را تعریف می‌کند. بنابراین مساله اساسی برای کوهن، پژوهش در باب پارادایمی است که ساختمان (و سرشت) آن چیزی را که او «علم هنجاری» را بنا می‌نهند؛ به نظر می‌رسد که فوکو نیز برتری و تقدم الگوهای رسمی و قضایی را رد می‌کند تا روی تمهیداتی تاکید کند که دولت به وسیله

پیچیده‌ای را معین می‌کند که هم برمی‌سازد و در عین حال، قابل فهم می‌گرداند. این همان وجه تمایز میان روش فوکو و روش مورخان است. اغلب مشاهده شده که فوکو در مقام یک تاریخدان، برتری زمینه‌هایی را که توسط استعاره خلق شده‌اند، نسبت به متون و زمینه‌هایی که توسط یک گسست تاریخی-جغرافیایی خلق شده‌اند (یعنی توسط زمینه‌های مجازی ایجاد شده‌اند) را نشان می‌دهد. فوکو متأثر از آثار مارک بلوش و لوسین فیور (Marc Bloch and Lucien Fevre) تاریخ را از سلسطه زمینه‌های مجازی آزاد ساخت. که نمونه آن «فرانسه قرن هفدهم» است. او با این کار اولویت زمینه‌های استعاری را احیا کرد، معتقدم که برتری زمینه استعاری صحیح است، رشته‌های دانشگاهی فاقد پایگاه معرفت شناختی، نظیر بعضی از عرصه‌های علوم انسانی، به این منظور که ظاهر یک جدیت سختگیرانه را پیدا کنند، بر زمینه‌های تاریخی (کورنولوژیک) تاکید می‌ورزند. برای مثال اصطلاح «دبیات قرن هجدهم آلمان» این واقعا مضحک است. به این خاطر که «قرن» تنها یک قرارداد، برای محاسبه است که خطر آن، تنها متاخر پارادایم تقریبا همان کارکرد دارد. بسیار نویاست. زیرا استفاده از اصطلاح «قرن» تنها پس از انقلاب فرانسه بود که میان مردم رواج یافت. اهمیت ظهور زمینه‌های مجازی همچون زمینه‌های تاریخی (کورنولوژیک) و جغرافیایی، به هیچ عنوان حایز بنیان معرفت شناختی نیست.

پی‌نوشت:

۱- Paradigm، الگو، مثال. به خاطر محوریت واژه از همان اصطلاح اصلی استفاده شده است. برابر اصطلاح Example نیز معادل «نمونه» آورده شده است. در جای‌جای مقاله حاضر، آگامبن دو واژه Paradigm و Example را متراف هم گرفته است. در ادامه خواهیم دید که واژه متاخر پارادایم تقریبا همان کارکرد واژه نمونه را در فلسفه افلاطون، ارسطو و بعدها کانت ایفا می‌کند.

۲- آگامبن اصطلاح der Muslemen را طی یک مکاتیب‌استعاری از مسلک قدری گرایي اسلامی برگرفته است. او واژه موسلمان را برای توصیف آن دسته از زندانیان در آشوتس به کار می‌برد که با جیره‌اندک غذایی متصل کارهای طاقت‌فرسا و کشنده می‌شدند و با این توصیف همواره در مرز زندگی و مرگ قرار داشتند. به بیان دیگر، این زندانیان کسانی بودند که همواره در موقعیت حیات برهنه قرار داشتند. این نوع سلب اراده دقیقا مشابه همان نگرشی است که قابل به مسلوب‌الاراده بودن آدمی در مقابل مشیت الهی است.

۳- Samuel Taylor Coleridge (۱۸۳۴ – ۱۷۷۲) شاعر و فیلسوف انگلیسی.

۴- Thomas Kuhn (۱۹۶۲ – ۱۹۲۲) مورخ و فیلسوف آمریکایی علم، او نخستین کسی بود که از اصطلاح «پارادایم» برای بی‌ریزی یک طرح جامع درباره اصول مورد توافق در علم، استفاده کرد. از منظر کوهن، الگو یا همان پارادایم سرمقتی است که تمامی پدازندگان به یک علم خاص، روی آن توافق دارند. این کوهن این اصطلاح را اول بار در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» به کار برد

۵- Dreyfus and Rabinow دو نفر از شارحان فوکو و نویسندگان کتاب مشهور «میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک»-این دو در دهه ۷۰ و ۸۰ مقالات و کتاب‌های مشترک بسیاری را منتشر کردند.

۶- normal science، یکی از اصطلاحات کلیدی نظریه تامس کوهن است. این اصطلاح، به مقطعی از تاریخ حیات یک نظریه علمی اشاره دارد که مدت‌ها از کشف آن گذشته و تبدیل به یک قانون بدیهی شده است. تاریخ علم تنها در این زمینه است که می‌تواند منجر به یک انقلاب علمی جدید شود.

7- The Mandarin of the Hour, Michel Foucault

۸- George Steiner (۱۹۲۹-), منتقد مشهور ادبی آمریکایی و استاد دانشگاه آکسفورد. او بسیار متأثر از اندیشه‌های والتر بنیامین و تنسودور آدورنو در نظریه انتقادی و مسایل زیباشناختی است. به غیر از مرآوده جنتال‌پرل‌نگیزی که با میشل فوکو داشته و آگامبن به آن اشاره کرده، اشتاینر در راستای نقد مدرن ادبی و آمیختگی آن با سخن فلسفی چهارمی تاثیرگذار به شمار می‌رود.

اندیشه در پرانتز

پیش‌فراول

گذر از سنت نقد متافیزیک

سهند ستاری

■ «کسی که ریاضیات بلد نیست وارد نشود»، با این جمله‌ای که افلاطون بر سردر آکادمی خود نوشت و وضعیتی را برای پرسش‌های کلاسیک در سنت فلسفه غرب تشریح کرد که نشان داد از همان ابتدا فلسفه متافیزیکی تنها مدل تفکر نظری را از آن ریاضیات دانسته و یگانه راه حصول اپیستمه را در همین راستا ترسیم کرده است. بر همین اساس است که اگر تفکر متافیزیکی را طرحی برای تسلط مقولات و مفاهیم کلی بر مصداقی انضمامی و حتی اشیای جزیی بدانیم در آن صورت تبیین تعاریف مفاهیم و نسبت آن‌ها با مصادیق عینی، بدون ارجاع به اصل نخستین ناممکن خواهد بود.

بعدها دکارت نیز با پیوندی صریح و تدوین یک میانجی بالقوه که میان ریاضیات و فلسفه ایجاد کرد توانست آرزوی دیرینه و مبهم غالب نظام‌های متافیزیکی را رافع کند. با این حال به رغم آنکه متافیزیک سوزه و درون‌ذهنی دکارتی، نفس را جوهری بسیط و البته مستقل و مسلط بر اعمال خود ترسیم کرده اما با انتقال آن به اشیاء و جهان بیرون، آنها را نیز بی‌بهره از جوهر ندانسته و نقطه آغازین تقابل تمام نظام‌های متافیزیک غربی را آشکار می‌سازد و هنجادهای انضمامی تمام متافیزیک غرب را پوشش می‌دهد. بر همین اساس تعلق هایدگر به سنتی که بر مبنای نقد متافیزیک استوار بوده به مثابه یکی از پرشسورترین قیام‌ها علیه نظام دکارتی ظهور می‌کند و با ادعای تخریب و متافیزیک از حرکت به نسوی جایگاهی دیگر سخن می‌گوید. گاهی تنها عدم باردار عدم است و لاغیر، به همین سبب نمی‌تواند دست به بازتولید خود بزند و درنتیجه وضعیت تکین (The singular) خود را تثبیت می‌کند، لذا نباید جدال میان سوزه و ابژه را بیش از ایسن پررنگ کرده و از آنها وضعیت تکین و منحصر‌بفرد ساخت؛ به قول آدورنو هر سوزهای هم می‌تواند سوزه باشد و هم ابژه اما هر ابژوای فقط یک ابژه است.

تشخیص اهمیت اندیشه هایدگر با توجه به تعمقی که بر ضد سنت متافیزیکی غرب ارایه کرده است فلسفه وی را در زمره ای از مهم‌ترین وور نقد متافیزیک و تفکر هستی‌شناسانه (O-tological) قرار داده که اساس نقد تخریبی خود را بر تفکر انتزاعی وارد می‌کند و جالب



آنکه از همین مبنا تجردی‌ترین نتایج را به دست می‌آورد. اما تعلق خاطر فلسفه هایدگر به سنت نقد متافیزیک، خود نشانگر هر سوزهای دگردیس خواهانه و مهم، قیام او علیه نظام دکارتی است. لذا گذر هایدگر از قیامی که علیه متافیزیک صورت گرفته بود با وجود آن ساختار کلی که تمام صور نقد متافیزیک را در بر می‌گرفت، وام‌دار بنیان خاصی بوده که بیشتر مرسوم به پدیدارشناسی بسود، تنها وجهی از این فضا که مايلم در اینجا اشارهای به آن داشته باشم اختلاف نظری است که وی با هوسرل در راستای جدایی و مفارقت فلسفه متافیزیکی از متافیزیک سوزه داشت که قیام و انتقاد فلسفه وی را علیه متافیزیک و تفکر ذهنی‌گرایی دکارتی پوشش می‌داد اگرچه به‌زعم بسیاری افراد فلسفی هایدگر به اندازه انقلاب سیاسی‌اش گاه مبهم جلوه کرده بود.

سوزه ناخودآگاه با دنبال کردن دال‌ها و در پی تمایزی که با وضعیت تصویر می‌کند خود را بیرون از آن قرار داده و آگاهی را شکل می‌دهد و منجر به ترسیم یک تصور کلی از خود و جهانی می‌شود که خود در آن قرار دارد. در واقع با چنین قرارتی، آگاهی همواره از پیش متعلق به هستی بوده و با حضوری که در جهان داشته به امری در –جهانی بدل شده است. اما مخالفت هایدگر از زمانی آغاز شد که با واپس زدن و کنار گذاشتن ایده‌ای که سوزهای مستقل از هستی و زمان تبیین کرده بود قسمت عمده‌ای از مسایل سنتی و پرسش‌های کلاسیک فلسفه را بی‌معنا می‌کردی و به سبب چنین وضعیتی، بنیاد خاستگاه‌های دوجایگاهی به ویژه تقابل میان سوزه و ابژه را به سمت فاعل شناسا که همانا ایده‌ای انتزاعی است حرکت می‌داد.

اما سوال اینجاست که نقش انسان دوجایگاهی در تقابل با کل وضعیت به چه صورت تبیین می‌شود؟ شاید مجاب باشیم تا بیشتر از آنکه بر خود ایده متمرکز شویم، به وضعیت ایده فکر کنیم، در آینده سعی می‌شود با اشارهای مجمل به پدیدارشناسی هوسرل، محل نزاع و چرخش به سوی اپیدالیسم گزاره‌تعللی را با قیام هایدگر علیه متافیزیک دنبال کرد تا شاید بتوان ردیابی اصال بی‌میانجی، میان دو قطب فردگرایی و جمع‌گرایی را در میان مدرنیست‌های واپس‌گرا شناسایی کرد و جایگاه و نقش خرد ابزاری را از همین مبنا دنبال کرد.