

فوکو و گفت‌وگوی اجتماعی

فراسوی چندپارگی

نویسنده: فر فالزن

ترجمه: بهمن بانی



انتشارات
گفت‌وگو



۱۳۹۹

سرشناسه: فالزن، کریستوفر، ۱۹۵۷ - م. Falzon, Christopher
عنوان و نام پدیدآور: فوکو و گفت‌وگوی اجتماعی: فراسوی چندپارگی / کریستوفر فالزن؛ مترجم: بهمن باینگانی.
مشخصات نشر: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری: دوازده، ۲۰۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۳۶-۷۸۹-۹
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation, 1998.

عنوان دیگر: فراسوی چندپارگی.
موضوع: فوکو، میشل، ۱۹۲۶-۱۹۸۲ م. -- اخلاق
موضوع: Foucault, Michel -- Ethics
موضوع: اخلاق جدید -- قرن ۲۰ م.
موضوع: Ethics, Modern -- 20th century
موضوع: فرانچدد
موضوع: Postmodernism
شناسه افزوده: باینگانی، بهمن، ۱۳۶۲ - ، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۳۲۹۷ ف۲۹۴۲/ف۳۰ ب۲۴۳۰
رده‌بندی دیویی: ۱۹۴
شماره کتابشناسی ملی: ۵۵۶۸۳۲۰

فوکو و گفت‌وگوی اجتماعی فراسوی چندپارگی

نویسنده: کریستوفر فالزن
مترجم: بهمن باینگانی
تألیف: ۱۳۹۹
شماره نسخه: ۱۰۰۰

حروفچینی و آماده‌سازی: انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر تخصصی علمی و فرهنگی کتیبه
حق چاپ محفوظ است.



انتشارات
علمی و فرهنگی

اداره مرکزی و مرکز پخش: خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، چهارراه حقانی (جهان سوذک)، کوچه
کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن اداره مرکزی:
۷۰-۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲؛ تلفن مرکز پخش: ۸۸۸۸۰۱۵۲؛ فکس: ۸۸۸۸۰۱۵۱

آدرس اینترنتی: www.elmifarhangi.ir info@elmifarhangi.ir

وبسایت فروش آنلاین: www.elmifarhangi.com

فروشگاه مرکزی (پرنده آبی): خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، بین بلوار گلشهر و ناهید، کوچه گلفام،
پلاک ۷۲؛ تلفن: ۳-۲۲۴۱۴۰

فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۱۶-۶۶۹۶۳۸۱۵ و ۶۶۴۰۰۷۸۶
فروشگاه دو: میدان هفت تیر، خیابان کریمخان زند، بین قائم مقام فراهانی و خردمند، پلاک ۱۳؛
تلفن: ۷-۸۸۳۴۳۸۰۶

فهرست مطالب

نه	فوکو و گفت‌وگوی ابراهام
یازده	تقدیر و تشکر
۱	مقدمه: مرگ انسان
۲	متافیزیک، چندپارگی و گفت‌وگو
۷	ساختار کتاب
۱۴	موضوعات کلی

۲۹	فصل اول: فراسوی متافیزیک و چندپارگی
۲۹	متافیزیک و چندپارگی
۳۳	خودفروستگی
۴۲	مسئله تاریخ
۴۶	مسئله تجسم یافتگی
۵۵	فراسوی متافیزیک: مواجهه با دیگری

۶۵ فصل دوم: فوکو و گفت‌وگو

۶۵ گفت‌وگو

۷۸ فوکو و گفت‌وگوی نیروها

۸۵ نظم اجتماعی، سلطه و متافیزیک

۹۴ مقاومت و آزادی

۱۰۵ فصل سوم: اخلاق، نقد و روشنگری

۱۰۶ اخلاق

۱۱۹ سبک زندگی

۱۲۴ نقد

۱۳۱ تاریخ انتقاد در برابر تاریخ سنتی

۱۳۶ روشنگری

۱۴۵ فصل چهارم: گفت‌وگو و امر پست‌مدرن

۱۴۶ فراسوی گفت‌وگوی هابرماسی

۱۶۱ گفت‌وگوی هابرماسی در مقابل گفت‌وگوهای فوکویی

۱۶۹ فراسوی پست‌مدرنیسم به مثابه چندپارگی

۱۸۳ یادداشت‌ها

۱۹۳ کتابنامه

مرگ انسان

نیمه دوم قرن بیستم شاهد بیری عمده در تفکر غربی بود، تغییری که می توان از آن به ایده مرگ سازه انسان^۱ تعبیر کرد. در بسیاری از حوزه های اندیشه معاصر، این مرگ، موضوع بحث و مشاجره بوده است. در عین حال، بحث های مطرح شده در مرگ انسان اغلب با مباحث پایان ناپذیری درباره مطلق گرایی در برابر نسبی گرایی و بنیان باوری^۲ در مقابل چندپارگی^۳ ترکیب شده است. اما بیشتر از این خود این ایده که دو گانه های مذکور تنها بدیل های پیش روی ما هستند، مورد تردید قرار گرفته است و این استدلال مطرح شده که ما باید به امکان فرار رفتن از این تقابل های متعارف فکر کنیم (Bernstein, 1983: 1-2).

هدف من در این کتاب، بررسی این امکان است. به ویژه، استدلالی خواهم کرد که جایگزین مناسب برای بنیان باوری، نه چندپارگی بلکه گفت و گو است؛ خاصه آن تصویر^۴ از گفت و گو که می توان در آثار یکی از مهم ترین منتقدان اخیر بنیان باوری، فیلسوف فرانسوی،

1. death of the subject

2. death of Man

3. foundationalism

4. fragmentation

5. picture

میشل فوکو یافت. با اینکه فوکو را معمولاً به عنوان فیلسوف گفت‌وگو نمی‌شناسند، اما ثابت خواهد شد که خوانش وی از این منظر ممکن است بسیار روشنگرانه باشد. در واقع، این خوانش موضع سیاسی و اخلاقی نهفته در آثار وی را به وضوح نشان خواهد داد. و نیز انجام این کار مجالی فراهم می‌کند تا به طور دقیق سهم آثار فوکو در مباحث گسترده‌تر راجع به مرگ انسان مشخص شود. در این مقدمه، خلاصه‌ای کوتاه از استدلال‌ها و مضامین اصلی‌ای را آورده‌ام که در ادامه در انسان بحث می‌شود.

متافیزیک، پنددارگی و گفت‌وگو

در ابتدا باید مشخص شد که ایده مرگ انسان دقیقاً به چه معناست؟ در وهله اول، این ایده رسک‌گرایی راجع به مفهوم مدرن خوداستعلایی^۱، بی‌زمان^۲ و ماهیت جهان‌شمول^۳ بشمولت دارد که می‌تواند بنیانی غایی برای تفکر و عمل ارائه کند. علاوه بر این، این ایده نوعی شک‌گرایی^۴ نسبت به وجود هر گونه ذات، بهارچه^۵ را دیدگاه غیرتاریخی، دائمی و جهان‌شمول است که جهت قضایات درباره آنچه تحت عنوان خرد، دانش^۶، و کنش صحیح شناخته می‌شود، می‌تواند در لحظه آخر اتخاذ نمود. همچنین مرگ انسان به چالش کشیدن این ایده است که وظیفه فلسفه جست‌وجو و تأیید وجود چنین الزامات و بنیان‌های غار است که بر اساس آن‌ها کلیت چیزها را درک کنیم، بفهمیم، یا سازمان دهیم. این تردید همزمان درباره بنیان‌ها و نقش سنتی فلسفه، حداقل ویژگی مشخص چیزی است که ترجیح می‌دهم از آن تحت عنوان شیوه تفکر یا موضع فلسفی «پست‌مدرن» یاد کنم. این که موضع پست‌مدرن چه ویژگی‌های

1. metaphysics

2. transcendental self

3. timeless

4. scepticism

5. framework

6. knowledge

دیگری دارد، بستگی به پیامدهای این شک گرایي خواهد داشت.

این ادعا که وظیفه فلسفه ایجاد بنیان‌های غایی است، ممکن است پر آب و تاب و غیر معقول به نظر برسد، اما این وظیفه، مدت‌های طولانی، قسمی و یزگی تفکر فلسفی بوده است. به عبارت دقیق‌تر، مدت‌های طولانی همراه با تردید نسبت به آن. در گذشته، مفاهیم بسیاری به عنوان بنیان‌های غایی تفکر و کنش ارائه شده است: صور افلاطونی^۱، نظم جهان کیهانی رواقیون^۲، و خدای قرون وسطا^۳ نمونه‌هایی از این مفاهیم هستند. به طور کلی، من از این رویکرد بنیان‌باور تحت عنوان تفکر «متافیزیکی»^۴ استفاده می‌کنم. و این نوع تفکر به هیچ وجه محدود به گذشته نیست. در دوره مدرن، از دکارت به بعد، خود انسان‌ها همواره خواسته‌اند که نقشی بنیانی را ایفا کنند. جای خدای قرون وسطا را بگیرند. بنابراین ما با مفهوم «انسان»^۵ یعنی سروره استعلایی شبه خدا، یا ماهیت ذاتی انسان روبه‌رویم که برای ایجاد بنیان‌های غایی دانش و کنش مورد استفاده قرار می‌گیرد. رابرت این خود را به گونه‌ای «سابقه متکبر»^۶ و به طرزی گستاخانه «جهان‌وطن»^۷ می‌نامد (Solomon, 1980: 4). من ترجیح می‌دهم این شکل مدرنیستی متافیزیکی را «سوژه گرایي متافیزیکی»^۸ بنامم یا از اصطلاح مبهم اما پر کاربردتر «اومانیزم»^۹ استفاده کنم. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، اشکال متافیزیکی تفکر، همواره به حملات شکاکانه دامن زده است. همان‌طور که ریچار-برنشتاین گفته است، هرگاه کسی چیزی ارائه کرده و مدعی شده است که می‌تواند بنیانی محکم یا معیار ثابت مطلق باشد، دیگران این ادعا را به چالش کشیده‌اند و استدلال کرده‌اند چیزی که به طور فرضی جاویدان و مسلم

1. Platonic forms

3. the medieval God

5. unprecedentedly arrogant

7. metaphysical subjectivism

2. the cosmic world-order of stoicism

4. the self

6. presumptuously cosmic

8. humanism

انگاشته می‌شود، همواره و بدون تردید در معرض شک و تردید قرار دارد. به همین منوال، اغلب استدلال شده آنچه بنیانی انگاشته می‌شود، در واقع از نظر فرهنگی و تاریخی خاص است (Bernstein, 1983: 9). در قرون شانزدهم و هفدهم، چنین حملات شکا کانه‌ای علیه جهان‌بینی قرون وسطا و نظم الهی جهان^۱ به راه افتاد. تا اینکه در اواخر قرن نوزدهم، نیچه این توانایی را یافت تا جمله مشهورش را بیان کند که خدا مرده است و نیرویش در فرهنگ اروپا زوال یافته است. و اکنون در نیمه دوم قرن بیستم، نبراز مرگ دیگری، یعنی مرگ انسان، است؛ انسانی که تصور می‌رفت جایگزین خدا شده است. شک‌گرایی درباره مفهوم سوپترکتیبه استعلایی و تلاش برای سازگاری هرگونه تفکر و کنشی با این تصویر از پیش‌فرضه است.

در اینجا، یک بار دیگر، نیچه با به چالش کشیدن همه «تسلیمی‌بخش‌های متافیزیکی»^۲ از جمله سوپترکتیویته استعلایی، راه را نشان می‌دهد. انتقادهای او، به همراه نقدهای هایدگر^۳، منابع اصلی این نوع پست‌مدرن شک‌گرایی است. این در اندیشه معاصر فرانسه است که برخی از مهم‌ترین حملات عینی به سوپترکتیویته استعلایی را می‌یابیم. در فرانسه، از ابتدای دهه ۱۹۶۰، موج‌هایی پی‌درپی از تفکر ضد‌اومانیست^۴ یا ضد سوژه‌گرا^۵ وجود داشته است. (۱) گرایش اولیه به اختیارگرایی، که نوعی کانت‌گرایی بدون سوژه استعلایی^۶ بود و ساختار آن به اصل سازمان‌بخش کلی تبدیل کرد، به سرعت شکل کاملاً ضد‌متافیزیکی و ضدانسان‌گرایی به خود گرفت. در این اوضاع و احوال است که کار فوکو و متفکرانی چون ژیل دلوز، دریدا، لوئیس اریگاری و ژان فرانسوا

1. God-given

2. metaphysical comforts

3. Heidegger

4. anti-humanist

5. anti-subjectivist

6. Kantianism without the transcendental subject

لیوتار را باید درک نمود. این متفکران با مداخلات انتقادی شان، نگرش اومانیستی را تا حد زیادی به چالش کشیده‌اند.

اما در عین حال، این نقد سوژه بنیانی و طرد هر گونه دیدگاه مطلق، واحد و فراگیر همزمان دو نوع واکنش بسیار متفاوت به دنبال داشته است. (۲) از سویی، این انتقادهای نوعی پیشرفت مثبت تلقی شده است. همواره این استدلال مطرح شده است که دیدگاه‌های متفکران و صداهای «دیگری» تحت انقیاد دیدگاهی بوده‌اند که ادعای جهان‌شمولی و مطلق بودن داشته، اما در واقع به لحاظ تاریخی خاص و متعلق به سفیدپوستان، مردان، غربی‌ها و غیره بوده است. در واقع نمود جهان‌شمولی در مذکور تنها از طریق سرکوب خشن دیگر بودگی و ناهمگنی این‌ها بوده است. چنین تفکر تمامیت‌خواهی نه تنها از لحاظ نظری مسئله‌برانگیز است بلکه گماتیسیم و نارواداری فکری می‌انجامد، بلکه در اشکال سرکوب سیاسی و اجتماعی، نیز سهیم است. بارها کردن خود از این توهم که قسمی دیگر را حذف و وجود دارد و تصدیق این که همه تصورات ما راجع به دانش و حقیقت و کنش صحیح و درست، «محلی» و از نظر تاریخی خاص است، با «بازگشت» فضایی برای تنوع و دیگر بودگی و سایر اشکال زندگی کمک خواهیم کرد.

در سوی دیگر کسانی قرار دارند که معتقدند باید کنار گذاشتن جست‌وجوی بنیان‌های غایی یا الزام‌های بنیادی^۱ عمیقاً مسئله‌برانگیز است. آن‌ها مدعی‌اند که اگر چنین کاری انجام دهیم، با نوعی آشوب فکری و اخلاقی مواجه می‌شویم و در نتیجه «همه چیز مجاز می‌شود». این وضعیت به نوعی دیدگاه نسبی‌گرایانه تفکر و کنش منتهی می‌شود که به موجب آن جهان‌بینی‌های قیاس‌ناپذیر^۲ و اشکال زندگی یا کردارهای فرهنگی بسیاری به وجود می‌آید و در آن وضعیت تنها می‌توانیم به

گونه نسبی از معیارهای «ما» و معیارهای «آنها» سخن بگوییم. تلقی معیارها، صرفاً به عنوان معیارهای خاص و مربوط به فرهنگ یا زمان خاص، به معنای انکار توانایی هایمان در سنجش یا نقد شیوه‌های زندگی و انتخاب از میان آنها یا انسجام بخشیدن به کردارهای فرهنگی مان است. این نوع تبیین هم نه تنها از لحاظ نظری نامناسب است، بلکه از نظر سیاسی نیز خطرناک است. اگر تفکر عقلانی و قضاوت انتقادی از صحنه کنار گذاشته شود، زمینه برای هر نوع ناعقل گرایی و کوتاه فکری فراهم خواهد شد، و در نتیجه نیروهایی غیر از خرد تصمیم خواهند گرفت که چه دیدگاهی پذیرفته شود و جامعه چگونه سازماندهی شود. با توجه به این ملاحظات، انگیزه قوی برای رد آن چیزی که نوعی پست مدرنیسم استعلائی و خطرناک به نظر می‌رسد و تأیید دوباره نوعی بنیاد یا شالوده استعلایی به وجود می‌آید. یورگن هابرماس، نظریه پرداز آلمانی مکتب انتقاد، اغلب به عنوان متفکری تلقی می‌شود که چنین مسیری را در پیش گرفته است.

بدین ترتیب است که ایده مرگ انسان مباحثی درباره بنیان باوری و چندپارگی را موجب شده است، موضوعی که در ابتدای این مقدمه به آن اشاره کردم. انتقادهای اخیر از بنیان باوری اومانستی نیروی غیرقابل انکاری دارد و نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم؛ اما این نگرانی همچنان وجود دارد که کنار گذاشتن سوژه استعلایی را با نوعی چندپارگی نسبی گرایانه تنها خواهد گذاشت و انتقادات وارد بر این موضع را نیز نمی‌توان به راحتی نادیده گرفت. اما مسئله مهم این است که حتی اگر انتقادهای به عمل آمده از بینش چندپارگی را بپذیریم، آیا باید از کسی مثل هابرماس پیروی کنیم و در صدد حفظ نوعی بنیان استعلایی و وحدت بخش برای تفکر و کنش بر آییم؟ به نظر من جالب‌تر و مفیدتر طرح پرسش در این باره است که آیا مرگ انسان در ابتدای امر ضرورتاً به معنای چندپارگی تفکر و کنش است؟ استدلال من این است

که بدیل قسمی بینش متافیزیکی وحدت بخش، به هیچ وجه چندپارگی نیست. بینش چندپارگی مستلزم تداوم فهمی متافیزیکی درباره جهان است. واقعیت آن است که کنار گذاشتن متافیزیک، برای فرارفتن از فلسفه سوژه، نه تنها کنار گذاشتن متافیزیک های وحدت بخش، بلکه کنار گذاشتن چندپارگی نیز هست. مرگ انسان به این معنا نیست که با تنوعی از جهان بینی های قیاس ناپذیر مواجه خواهیم شد، بلکه به بیان دقیق تر به معنای ایجاد فرصت برای فهم خود به عنوان موجودی گریز ناپذیر در میدان گفت و گو است.

ساختن کتاب

به منظور بیان محرابی از این مناقشه، فصل اول را با نقد ایده ای آغاز می کنم که از میان همه به ها، قیاس نسبت داده می شود: این ایده که طرد افراطی بنیان های غایی ارسطی بست مدرنیسم رادیکال به ناچار به چندپارگی و نسبی گرایی و تکثری از جهان بینی های قیاس ناپذیر منجر می شود. من به تفصیل به بحث در این باره خواهم پرداخت که بینش چندپارگی بیانگر جایگزینی برای متافیزیک نیست، بلکه به بیان دقیق تر تداوم آن است. استدلال من در اینجا این است که بینش چندپارگی صرفاً بینش تمامیت بخشی واحدی درباره جهان به تنوع تکثری از چنین جهان بینی هایی کنار می گذارد، جهان بینی هایی که همگی کامل و فراگیرند و دقیقاً به همین دلیل بسته و غیر قابل قیاس با یکدیگر نیستند. هر دوی بینش های متافیزیک تمامیت بخش و چندپارگی بر آن تکیه دارند این ایده ضرورتاً متافیزیکی است که وجود قسمی جهان بینی کامل و فراگیر امکان پذیر است.

این موضوع صحنه را برای بحث، در فصل دوم، راجع به گفت و گو به عنوان بدیلی بسیار مناسب برای متافیزیک آماده می کند. استدلال خواهم کرد که راه واقعی برای کنار گذاشتن متافیزیک، رها ساختن

این ایده بنیادی برای متافیزیک و نیز موجود در بینش چندپارگی است که امکان درک و سازماندهی به جهان در کلیت آن وجود دارد. این ایده انکار نمی‌کند که ما همواره درگیر فعالیتی سازمان‌بخش هستیم و در صدد تحمیل نوعی نظم به جهان اطرافمانیم. در واقع، شاید بتوان انسان‌ها را به عنوان موجوداتی فرم‌دهنده تعریف کرد. اما بدون شک هنگامی که تشخیص دهیم با وجود تلاش برای رام کردن و تغییر جهان هرگز نمی‌توانیم جهان را کاملاً بفهمیم یا به طور کلی سازمان دهیم، از این نظر تفاوتی یکی فاصله خواهیم گرفت. جهان همواره در برابر فهم ما مقاومت می‌کند و از آن فراتر می‌رود. در هنگام تلاش برای نظم دادن به جهان، ناگزیر ادب‌گری مواجه می‌شویم، که مقولات ما را رد می‌کند و قادر است بدن ما را تحت تأثیر قرار دهد و تغییر دهد. به عبارت دیگر، ما به مشارکت در گفت‌وگو ناگزیر هستیم.

من چیزهای زیاده‌بارة اصطلاحی که الآن به کار بردم خواهم گفت، اما بگذارید بگویم که در جمله اول این مواجهه ما با جهان نوعی گفت‌وگو، در معنای حداقلی و کم‌مایه آن است. به این معنا که این گفت‌وگو نوعی گفت‌وگوی متقابل، در عین رفت‌وبرگشتی و تأثیر و تأثری بین ما و جهان است. خصوصاً بر این باورم که کنش متقابل اجتماعی را می‌توانیم با این اصطلاحات توصیف کنیم. گفت‌وگوی اجتماعی، به معنای معمول، امکان ظهور اشکال فراگیر و وحدت با سازمان اجتماعی را نفی نمی‌کند. یک توضیح گفت‌وگویی این فعل را انکار نمی‌کند که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که مشخصه آن اشکال گوناگون نظم و سلسله‌مراتب است. بلکه معنای چنین توضیحی این است که باید این اشکال نظم را ناشی از بازی گفت‌وگوی اجتماعی و دقیقاً در آن زمانی دانست که یکی از طرفین قادر به اهلی‌سازی دیگری

است، هنگامی که دیگربودگی شکست می خورد و جریان گفت و گو متوقف می شود. در نتیجه، روابطی سلسله مراتبی و نسبتاً ثابت به وجود می آید. اما در عین حال، هستی های اجتماعی و اشکال سازمانی ثانوی و عرضی باقی خواهند ماند. به عبارت دیگر، هر دوی آنها نتیجه گفت و گو هستند و مدام از سوی اشکال جدید مقاومت و دیگربودگی بهالشک کشیده می شوند. تقدیر چنان است که آنها نیز از طریق گفت و گوی مداوم دگرگون شوند.

در چند شرایطی، می توان جایگاه پدیده سلطه را نیز تعیین نمود. همه اشکال نظامی تا حدی بر دیگربودگی غلبه دارند و گفت و گو را سرکوب می کنند. هنگامی که دیگربودگی کاملاً تحت انقیاد قرار می گیرد و آنچه که گفت و گو یکسره قطع می شود، وضعیت های سلطه ظهور می کنند. در این موارد، اشکال زندگی فراگیر و بسته و تغییرناپذیر می شوند. بنابراین، سلطه نظامی کاملاً گفت و گو است. اما منظور من این نیست که چنین سلطه ای تماماً کاملاً موفق عمل می کند و بر دیگربودگی کاملاً چیره می شود و گفت و گو را یک بار برای همیشه سرکوب می کند. این امر همچنان صادق است که همه اشکال نظامی، حتی وضعیت های سلطه، موقتی و ثانوی هستند. وضعیت های سلطه در بهترین حالت، انسدادهایی موقتی در جریان گفت و گو هستند؛ وضعیت هایی که در نهایت قرار است از طریق اشکال احیاء یافته و متولد در جریان گفت و گویی دائمی، مغلوب شوند. تفکر متاثریکی را می توان همچون ابزار تقویت این نوع تمامیت خواهی سیاسی و ایجاد و حفظ سلطه اشکال خاصی از زندگی از طریق معرفی اشکال مذکور به عنوان اشکال جهان شمول، الزامی و اجباری تلقی نمود.

استدلال من این است که اینچنین تصویری از گفت و گو را

می‌توان در آثار فوکو یافت. فوکو به عنوان یکی از مهم‌ترین منتقدان اخیر سوژه‌گرایی متافیزیکی شناخته می‌شود. اگرچه خود وی هم سردرگمی‌هایی را دربارهٔ ایدهٔ پست‌مدرنیته بیان کرده است، لکن واضح است که تردید وی در سوژه‌استعلایی و اظهاراتش در کتاب *نظم اشیا* در این باره که باید به سلطهٔ سوژه پایان داده شود، عوامل مهمی در ظهور قسمی احساس فلسفی پست‌مدرن بود (Foucault, 1970: 26-27; cf. Smart, 1990: 386-387). به باور من که فوکو با تردید در سوژه‌استعلایی به طرحی بازمی‌گردد که در آن گفت‌وگو نقشی بنیادین دارد. برخی از شارحان فوکو را ارائه‌دهندهٔ تفسیری دانسته‌اند که در آن سرانجام — که دیگر سوژه‌های استعلایی نیستند — تحت انقیاد نوع جدیدی از متافیزیک، نوعی کلیت ساختاری غیرشخصی، یا سلطه‌ای درمی‌آیند که نه توان اصلی وحدت‌بخش و فراگیر، جامعه را در کلیت آن سازمان می‌دهد. (۳) ما خوانش دقیق‌تری همچون مراقبت و تنبیه^۱ (1979a) و جلد دوم کتاب *تاریخ سکسوالیته*^۲ (1978b) نشان خواهد داد که تمرکز این کتاب‌ها بر ساختار یا سلطه نیست بلکه بر درگیری ما در قسمی گفت‌وگو و جدایی^۳ بی‌پایان نیروهاست. در نتیجهٔ این گفت‌وگو، اشکال نظم و اجرای اجتماعی ظهور می‌کند، که تقدیر چنان است که خود این اشکال جدید را در جریان گفت‌وگوی دائمی تسلیم شوند. این تصویر از گفت‌وگو نه تنها در مقابل سوژه‌گرایی متافیزیکی، بلکه در مقابل هر گونه بینش متافیزیکی کلیت‌ساختاری یا سلطهٔ فراگیر قرار می‌گیرد.

در فصل سوم این رویکرد به گفت‌وگورا، با ملاحظهٔ دلالت‌های آن برای اخلاق و نقد اجتماعی بسط و گسترش بیشتری خواهم داد. استدلال من این است که این دیدگاه، به منزلهٔ نوعی طرد بنیان‌باوری متافیزیکی،

1. *Discipline and Punish*2. *The History of Sexuality*

3. agonistic

نوع متفاوتی از رویکرد به اخلاق را در بر دارد. این دیدگاه رویکرد بنیان‌باور به اخلاق یا به عبارت بهتر فهم اخلاق به عنوان جست‌وجوی اصول هنجاری الزامی و جهان‌شمول را رد می‌کند که بر اساس آن‌ها می‌توان همهٔ کنش‌های اجتماعی را توجیه کرد و نظم داد و بنا کرد. در پیش‌گفت‌وگویی، اصول هنجاری در کنار اشکال اجتماعی حاصل از آن، همواره در نتیجهٔ بازی گفت‌وگو پدید می‌آیند. یک اخلاق سجوی مبتنی بر متافیزیک با ارائهٔ این اصول به عنوان اصول مطلق، به تحکیم این اشکال اجتماعی و ایجاد وضعیت‌های انسداد و سلطه کمک می‌کند. ما در عین حال نوعی موضع اخلاقی جایگزین ارائه نمی‌دهیم؛ مرصع‌بینی را این اعتقاد که ما باید در گفت‌وگو مشارکت کنیم و گفت‌وگو واقعیتی بدئیال است که باید برای آن تلاش نمود، زیرا این رویکرد دیدگاه تجزیه‌گری و سنتی به اخلاق را تداوم می‌بخشد. تصویری که من از گفت‌وگو و نظر ارم، تصویری هنجاری و ایدئال نیست که باید تحقق پیدا کند، بلکه در گفت‌وگو واقعیت زندگی است و ما به ناچار و ناگزیر درگیر گفت‌وگو هستیم.

اخلاق را باید در این بافت گفت‌وگویی درک کرد. این نوع اخلاق به تجویز چگونه عمل کردن ما از بالا، مبنی بر اینکه در همهٔ فعالیت‌هایی باید مشارکت کنیم پایان می‌دهد و در عوض به ابزار و وسیله‌هایی برای تسهیل جریان گفت‌وگو — که همواره درگیر آن هستیم — تبدیل می‌شود. اخلاق سنتی، با مطلق‌سازی اشکال معینی از زندگی، در پروسهٔ سرکوب دیگربودگی، توقف گفت‌وگو و ایجاد وضعیت‌های سلطه مشارکت می‌کند. اخلاق گفت‌وگویی متضمن پذیرش گشودگی به روی دیگری، گشودگی نسبت به دیدگاه‌های متفاوت و شیوه‌های عملی است که اشکال مسلط را به چالش می‌کشند. چنین نگرشی در خدمت

همکاری با اشکال جدید مقاومت است و همزمان سازواره‌های اجتماعی غالب را به چالش می‌کشد و از این رو ابزاری برای تقویت گفت‌وگوی مداوم و دگرگونی اجتماعی است. استدلال من این است که اخلاقی از این نوع را می‌توان در آثار فوکو یافت. به عبارت دیگر، اگر ما فوکو را به شیوه‌ای مورد خوانش قرار دهیم که تصویری خاص از گفت‌وگو ارائه می‌دهد، در نتیجه موضع اخلاقی خاص وی، آن گونه که در کارهای بعدی‌اش پدیدار می‌شود، [یعنی] به عنوان نوعی اخلاق گفت‌وگویی (از آن نوع که توصیف کرده‌ام) قابل درک می‌شود. این نوع خوانش، پاسخ به آن انتقادهایی است که آثار فوکو را ناتوان از ارائه نوعی موضع انترسبکتیو می‌دانند.

در فصل آخر، یعنی فصل چهارم، در پرتو این تصویر گفت‌وگویی و ضد‌متافیزیکی که متقوم در آثار فوکو وجود دارد، دوباره به بحث هابرماس و بینش چمبرلینی با خواهم گشت که در فصل اول آغاز کرده‌ام. این امر به من امکان می‌دهد تا به تفصیل نشان دهم که چگونه این تصویر از گفت‌وگو، هم بر بینش چمبرلینی و هم بر بدیل شخصی هابرماس برتری دارد. پیش از همه، سعی کامل از موضع هابرماس ارائه خواهم داد. هابرماس به هیچ وجه طرفدار میراث‌تقدادی بنیان‌باوری نیست. او نیز ویژگی مسئله‌برانگیز فلسفه سور را اصلین می‌کند و به دنبال رهایی از آن است و افزون بر این، طرح شخص‌خواه را راجع به گفت‌وگو را تحت عنوان «بینادهنیت ارتباطی» بیان می‌سند. اما استدلال من این است که هابرماس تنها از گفت‌وگو استفاده می‌کند تا در نهایت مضامین اصلی سوژه‌گرایی را صورت‌بندی کند. نخستین هدف من از ارائه این تفسیر از گفت‌وگو، نجات دادن مفهوم گفت‌وگو از خوانش هابرماسی آن است، تا تصویری کاملاً غیر‌متافیزیکی از گفت‌وگو

ارائه کنم. دوم اینکه من به بررسی بیش چندپارگی خواهم پرداخت. منتقدانی مثل هابرماس کاملاً حق دارند دربارهٔ پست‌مدرنیسم مبتنی بر درک چندپارگی نسبی گرایانه تردید داشته باشند. اما از آنجایی که بیش چندپارگی به نوعی تداوم متافیزیک است، این خوانش، قرائتی سطحی از پست‌مدرنیسم است. استدلال من این است که گفت‌وگوی بدیهی که ارائه می‌دهم، این خوانش سطحی را کنار می‌گذارد و نوعی پست‌مدرنیسم کامل و اصیل‌تر را صورت‌بندی می‌کند.

اکنون بگذارید توضیح دهم که چرا این مفهوم از گفت‌وگو را در این بحث استفاده کرده‌ام و آن را به شیوهٔ خودم صورت‌بندی می‌کنم. می‌توان استدلال کرد که مفهوم گفت‌وگو در این تفسیر تقریباً فراتر از معنای معمول آن به کار رفته است. گفت‌وگو به هیچ‌وجه محدود به ارتباط ایما و اشاره‌ای یا ارتباط شناس چهره به چهرهٔ نمادین نیست، بلکه شامل هر نوع کنش متقابل و طرزبین ما و جهان است. اگر گفت‌وگو شامل نوعی تعامل بین نیروهای احتمالی است که فو کو ترجیحاً آن را بر پایهٔ جدل یا مبارزه توصیف می‌کند، پس باید گفت‌وگو را بدین شیوه درک کرد. اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا باید همچنان از اصطلاح گفت‌وگو استفاده کنیم؟ نیست اینکه به نظر من در مرکز مفهوم گفت‌وگو این تصور از تعامل متقابل به‌وجود دارد. گفت‌وگو الزاماً دلالت بر تأثیری متقابل میان مشارکنندگان دارد که در تقابل با تحمیل یک‌طرفهٔ یکی بر دیگری قرار می‌گیرند. به کارگیری این تصویر برای توصیف موقعیت اجتماعی ما امکان تأثیر بر ویژگی متقابل رابطهٔ ما با دیگری میسر می‌شود رابطه‌ای که در آن، در کشمکش یا مبارزهٔ متقابل، هم از دیگری تأثیر می‌پذیریم و هم قادر به تأثیر گذاشتن بر دیگری هستیم.

بنابراین می‌توان استدلال کرد که این تصویر از کنش متقابل دوطرفه، به شکل نبرد یا کشمکش، هنوز از گفت‌وگو به معنای واقعی

آن فاصله بسیاری دارد. آیا گفت‌وگو چیزی بیش از امری نسبتاً متعالی نیست؟ شخص ممکن است مفهوم شبه‌عرفانی مارتین بوبر از گفت‌وگو به مثابه قسمی ارتباط عمیق برآمده از ملاقات میان اشخاص را نپذیرد، اما دست کم می‌توان گفت مشارکت در قسمی گفت‌وگوی ناب مطمئناً به معنای مواجه شدن با دیگران به شیوه خاص، صراحت در مقابل آن‌ها، جدی گرفتن آن‌ها و اشتیاق به شنیدن چیزی است که آن‌ها می‌گویند. و این حقیقت دارد که چنین تصویری آن تصویری نیست که من از گفت‌وگو در اینجا ارائه می‌دهم. به عبارت دیگر، من تصویری هنجاری و ای. ئال. آر. گفت‌وگو ارائه نمی‌دهم، بلکه رویکرد من به گفت‌وگو تصویری کاملاً غیرهنجاری از کنش متقابل دوطرفه است. در عین حال، این تصریح حائلی از گفت‌وگو امکان حفظ و تداوم گشودگی اخلاقی و فهم اخلاق به شبیه جدید را امکان‌پذیر می‌کند. گشودگی در گفت‌وگوی بین ماریکری هنگامی که بدون هیچ مشکلی پیش می‌رود، ضروری نیست، اما از آن می‌توان به عنوان ابزاری در خدمت تسهیل غلبه بر موانع گفت‌وگو و توییت تداوم آن استفاده کرد.

موضوعات کلی

این مقدمه را با ارائه توضیحاتی کلی درباره آنچه در بخش از متافیزیک به گفت‌وگو حایز اهمیت است — یعنی چرخش به آن نوع تصویر از گفت‌وگو که در آثار فوکو مثال آورده‌ام — تمام می‌رسانم. قبل از همه اینکه، همان‌گونه که قبلاً گفته شد، اتخاذ بینش گفت‌وگویی امکان فرارفتن از مناقشه پایان‌ناپذیر بین بنیان‌باوری و چندپارگی را برای ما میسر می‌سازد. علاوه بر این، من معتقدم که با چرخش به سوی گفت‌وگو برخورد مناسب با تاریخ امکان‌پذیر

می‌شود. منظور من از گفت‌وگو بازی مناسبات گفت‌وگویی است که در آن هم از دیگران تأثیر می‌پذیریم و هم در رابطه‌ای متقابل بر آن‌ها تأثیر می‌گذاریم و در نتیجه آن وجود تاریخی ما ساخته می‌شود. دقیقاً همین وجود تاریخی است که نمی‌توان آن را با اتخاذ نوعی دیدگاه متافیزیکی کاملاً درک کرد. تا زمانی که دیدگاهی داشته باشیم که بر اساس آن بتوان هر چیزی را درک و تبیین کرد، از ارائه تفسیری برای ظاهر خود این دیدگاه ناتوان خواهیم بود و قادر به تشخیص این امر نخواهیم بود که دیدگاه مذکور محصول نوعی فرایند است. برعکس، با جزئی‌بینی بر آن تأکید می‌کنیم و برای آن وجودی پیشینی^۱ قائل می‌شویم. بنابراین نگاه تاریخی که متافیزیک را به نفع این تصویر از گفت‌وگو کنار بگذاریم، آن را محصول گفت‌وگوی تاریخی بدانیم، می‌توانیم تفسیری تولیدی از دیدگاهمان، ارائه دهیم.

اما این کل مسئله نسبت به استدلال من این است که چرخش به سمت گفت‌وگوی تاریخی به ما این امکان را می‌دهد که رفتاری عادلانه در قبال انسان بودنمان انجام دهیم. این چرخش معطوف است به سوی انسان انضمامی متجسد، درگیر در گفت‌وگو با دیگران و حاضر در میانه تاریخ. در تقابل با متافیزیک اومانیستی بازگشت به گفت‌وگو به معنای کنار گذاشتن هر گونه «خودشیفتگی استعلایی»^۲ — یعنی هر نوع تلاش برای فهم خود به عنوان موجودی دارای جایگاهی فراتاریخی، فرارماني و دیدگاهی شبه‌خدا — است که بر مبنای آن می‌توانیم بر جهان احوال، مطلقه کنیم. این بینش متکبرانه درباره انسان به عنوان «انسان»، فرمانروای مستدر و خالق مطلق یا سرچشمه هستی به بهای نادیده گرفتن چیزهای بسیاری درباره خودمان تمام می‌شود، چیزهایی مثل ناتوانی از تصدیق یا پذیرش کرانمندی^۳، که از انسان بودن ما جدایی‌ناپذیر است و ناتوانی در تصدیق

1. a priori

2. transcendental narcissism

3. finitude

یا پذیرش تجسم‌یافتگی و تاریخمندی انضمامی که ما را به صورت انسان درمی‌آورد. این تصویر در واقع، به تعریض، تصویری غیرانسانی از انسان است. به همین ترتیب رد او مانیسیم و چرخش به سوی گفت‌وگوی تاریخی، در عین حال، بازگشت دوباره به تصویری انسانی از موجودات انسانی به عنوان موجوداتی محدود و تجسم‌یافته است که نمی‌توانند از جریان تاریخ فرار کنند و در معرض دگرگونی و تغییر و تأثیر تاریخی هستند.

فهم موجودات انسانی به این شیوه به هیچ وجه به معنای کنار گذاشتن فعالیت‌آفرینندگی انسان نیست، یعنی فعالیتی که به وسیله آن در صدیدیم به جریان نظام و ثبات تحمیل کنیم و تا اندازه‌ای از تغییر و دگرگونی در امان بمانیم. اما مهم نیست که چقدر می‌توانیم خود را بر جهان اطراف تحمیل کنیم. زیرا این همیشه همچنان صادق است که هرگز نمی‌توانیم کاملاً بر آن مسلط شویم. جهان پیرامون در برابر ما مقاومت می‌کند و به نوبه خود بر ما تأثیر می‌گذارد و ما را تغییر می‌دهد. ما در نهایت سوژه جریان گفت‌وگو و تاریخ‌سازی می‌مانیم. اشکال ثابت تا زمانی پایدار می‌مانند که دیگری و مقاومت سرآوب می‌شوند، اما هر چیزی مربوط به ما و حتی عمیق‌ترین اصول اعتقادات، عادت‌ها، فرم‌های اجتماعی و نهادهای مربوط به ما سرانجام در معرض تغییر و دگرگونی ناشی از مقاومت پایدار قرار خواهند گرفت. این مقاومت و دگرگونی است که فرم‌های جدید زندگی به وجود می‌آید. این فرم‌ها نیز به نوبه خود محکوم به نابودی و دگرگونی توسط فرم‌های جدید مقاومت هستند و این فرایند همواره تداوم می‌یابد. بنابراین، ما درگیر قسمی گفت‌وگوی تاریخی مداوم هستیم که در جریان آن هیچ فرمی از حیات به طور قطعی تداوم نمی‌یابد. این دلالت بر کرانمندی ما دارد و اینکه تمام و کمال زیر سلطه تاریخ قرار داریم.

این تصدیق کرانمندی و تاریخمندی وجود و فرم‌های زندگی ما نه تنها در تقابل با متافیزیک او مانیسستی مدرنیته قرار می‌گیرد بلکه با

بینش خوشبینانهٔ روشنگری قرن هجدهم نیز تعارض دارد. چنین بینشی بسیار نزدیک به روح مدرن است که بر اساس آن انسان‌ها در بلندمدت می‌توانند از شرایط تاریخی‌شان فراتر روند، بر جهان اجتماعی مسلط شوند و آن را بر اساس عقلانیت خود دگرگون کنند. به همین ترتیب این بینش در تقابل با بینش‌های جدیدتر، یعنی دیدگاه‌های قرن نوزدهمی کسبانی مثل هگل قرار دارد که در عین تصدیق وجود انضمامی ما در تاریخ همچنان به بینش سازمان‌کلی روشنگری معتقدند. در تفسیر آن‌ها تاریخ بر مبنای نوعی طرح بزرگ عقلانی عمل می‌کند که اگرچه ممکن است در جریان آن برخی از افراد فدا شوند، اما انسانیت در مقام یک کل بروز خواهد شد. هر نوع تلاشی از این دست که تاریخ را دارای قسمی ظم بزرگ و مقصدی غایی می‌داند و مارکسیسم تنها یکی از نمونه‌های متأخر آن است، محکوم به انکار از سوی خود تاریخ است. در تاریخ سلسله‌ای از دیدادهای منظم از قبل تعیین شده^۱ و پایان خوش تضمین شده‌ای وجود ندارد. ما باید در جهانی که هیچ‌گونه تضمینی در آن وجود ندارد، انتخاب کنیم. هر چیزی که ما به دست می‌آوریم محکوم به زوال است و در بلندمدت، همان‌گونه که کینز^۲ گفته است، همهٔ ما خواهیم مرد.

اکنون به نظر می‌رسد که این تصویر از خودمان به عنوان موجوداتی تاریخی و کرانمند، فقدان عمیق‌رانشان می‌دهد. اینکه انسان‌ها در صورت وجود در زمان و تاریخ و گفت‌وگو، با رنگ و بویی تراژیک و سودرند، به عنوان مخلوقاتی ضعیف و بینوا به تصویر بکشیم، که در جریان کارشان محکوم به از بین رفتن هستند، موجوداتی که مثل همهٔ موجودات این جهانی وجودی فانی و زودگذر دارند، کاری سهل و آسان است. این دیدگاه مالخولیایی دربارهٔ وجود انسان نتیجهٔ جهان‌بینی مسیحی قرون وسطی

1. pre-ordained
3. melancholic

2. Keynes

است. اما مسیحیت با ارائه این بینش که انسان از طریق مرگ به تعالی غایی می‌رسد (Carroll, 1993: 5)، می‌توانست همچنان امیدواری ایجاد کند. با مرگ خدای قرون وسطا و تردید دربارهٔ انسانی که می‌بایست جایگزین خدا شود، به نظر می‌رسد هیچ بدیلی در کار نیست جز تحقق بدبینانهٔ زمان و تاریخ؛ بدون هر امکانی برای رستگاری. به نظر برخی از مکاتب فکری قرن بیستم که اعتقادشان به متافیزیک را از دست داده‌اند، برداشت‌هایی از این دیدگاه را پذیرفته‌اند. این امر به گونه‌ای مستدل در منظر اگزیستانسیالیستی «پوچی»، یعنی احساس رها شدن از سوی خدا و معروم شدن وجودمان از هر گونه معنا و جهت‌گیری یا طرحی بزرگ، مبرور دارد. یونسکو^۲ می‌پرسد اگر قرار است بمیریم چرا متولد می‌شویم. در عین حال دست کم بخشی از بدبینی مایوسانهٔ مکتب متأخر فرانکفورت به مرگ ناظر است، مکتبی مارکسیستی که دیگر به حرکت تاریخی به سوی غایی اترپایه اعتقاد ندارد. (۴)

اما به نظر من این دیدگاه منفی در تحقیرآمیز دربارهٔ وجود تاریخی مان متضمن تداوم نوعی دلبستگی به دیدگاهی متافیزیکی، یعنی اشتیاق پایدار به وضعیتی ایدئال است؛ وضعیتی که یا به شکل بهشت روحانی مسیحی است یا به شکل سکولار و مدرن به دست زمینی است که در جریان تاریخ پدیدار می‌شود. در هر دو مورد با وضعیتی ایدئال، تغییرناپذیر، کامل و قسمی سرنوشت متعالی‌تر سروکار داریم که به وجود تاریخی ما جهت یا معنایی کلی می‌دهد. از این منظر، زندگی تاریخی موجود با عباراتی کاملاً منفی توصیف و به منزلهٔ قلمروی بی‌اهمیت و پست محسوب می‌شود که در آن همه چیز فانی است و همهٔ دستاوردهای بشری زیر نفوذ تاریخ و تغییر و دگرگونی قرار دارد، بنابراین، اگر قرار است به رستگاری نائل شویم، باید به هر شیوه‌ای که

مقدور است بر این وضعیت غلبه کنیم تا بر فراز آن حرکت کنیم یا بر اساس اصول غایی به آن نظم دهیم. در کل، ازدست رفتن ایمان به امکان‌پذیری چنین وضعیت ایدئالی به نظر می‌رسد ما را بدون امید در جهانی بی‌معنا و پوچ رها می‌کند.

اما کنار گذاشتن این اشتیاق به نظم ایدئال نیز قطعاً به معنای کنار گذاشتن چنین دیدگاه تحقیر آمیزی درباره وجود تاریخی مان است. این به معنای پذیرش این امر است که جهان دنیوی و گذرا و تاریخی ما تنها جهانی است که وجود دارد. و اگرچه قرار گرفتن وجود متناهی انسان در جریان تاریخ باسای این است که همه چیزهای مربوط به انسان و همه اشکال حیات بی‌نوبتی جز مرگ و دگرگونی ندارند، سوی دیگر زوال امر کهنه ظاهر را می‌جدید نیست، که چیز دیگری است و به همان اندازه بخشی از زندگی انسان را تشکیل می‌دهد. انسان‌ها فاقد توانایی برای سلطه کامل بر جهان اطرافشان هستند، زیرا خود انسان‌ها همواره در معرض تغییر و دگرگونی‌اند. اگرچه اشکال متنوعی از نظم اجتماعی بر انسان‌ها تحمیل می‌شود، این بدان معنا نیست که انسان‌ها تنها به بازتولید فرم‌هایی از حیات می‌پردازند که در آن زندگی می‌کنند. انسان‌ها قادر به مقاومت، سرپیچی از قواعد تحمیل شده بر آن‌ها، حتی اشکال جدیدی از تفکر و کنش و به نوبه خود تحمیل این قواعد به دیگران هستند. این اشکال جدید سازماندهی نیز، به نوبه خود، با مقاومت و تحمیل مواجه می‌شوند و بنابراین این فرایند نوعی فرایند گفت‌وگویی مداوم و بازتابی است که در نتیجه آن اشکال زندگی هم پدیدار و هم دگرگون می‌شوند. این فعالیت تخطی آمیز و سرکوب‌ناپذیر را که متضمن ظهور و دگرگونی اشکال زندگی است می‌توان به آزادی انسان نیز تعبیر کرد. به علاوه، این به معنای القای مفهومی هنجاری و ایدئال نیست که می‌بایست در جهت رسیدن به آن تلاش کنیم. آزادی انسان به واقعیت مقاومت، یعنی خصلت مقاومت همیشگی انسان‌ها اشاره دارد. و اگر

این آزادی انسان، نظم و سلسله‌مراتب موجود را به چالش می‌کشد، انسان‌ها را از صلح و امنیت دائمی محروم می‌کند، مخاطره و بی‌ثباتی را رواج می‌دهد و موجب همه‌عدم قطعیت‌های تاریخی می‌شود، باز هم این معنا را در بر دارد که نوعی امکان مداوم احیای زندگی، از طریق نقض همه‌محدودیت‌های اعمال‌شده و خلق اشکال جدید تفکر و کنش وجود دارد. در این اوضاع است که غلبه کامل بر دیگری ممکن، دگرگونی میسر، تاریخمندی و کرانمندی مارد و مرگ و کشتن نیز انکار - شود. از این رو اگر بهشت را، یک وضعیت ایدئال و قلمرو اودانگی و بی‌تغییری تصور کنیم، تحمل‌ناپذیر و بی‌نهایت کسل‌کننده و کالبدی روح خواهد بود. [در این وضعیت اگرچه] تاریخ نامشخص و پرمخاطره می‌شود اما در عین حال جذاب و پرشور است. بگذارید این سؤال را مطرح نکنیم که چرا متولد می‌شویم اگر قرار است بمیریم. تنها به این دلیل که می‌میریم و به این دلیل که می‌توانیم از دنیا برویم، می‌توانیم زندگی کنیم.

با پذیرش این تصور درباره وجود تاریخی و گفت‌وگویی ما، دیگر نه تغییر، بلکه نظم‌بخشی به کل زندگی تسلط شدن بر تاریخ به مسئله تبدیل می‌شود. تسلط کامل بر جهان در واقع ما را در مقابل تغییر و دگرگونی ایمن می‌سازد و به ما امنیت و ثبات و کنش ارزانی می‌دارد، اما تسلط کامل بر دیگری، فعالیت سازمان‌بخش متفاوت، آزادی و سرپیچی خلاق را - که اشکال جدید سازمان را موجب می‌شوند - سرکوب می‌کند. این به معنای قطع سرچشمه فعالیت‌ها سازمانی، کشتن خلاقیت انسانی و رها کردن انسان‌ها در بند اشکال موجود زندگی، در وضعیتی سترون و تکراری و در نوعی زندگی مرگبار است. تصادفی نیست که به اصطلاح «پروژه روشنگری» درباره جهان که کاملاً بر مبنای سوژه عقلانی سازماندهی و طراحی شده، در بند اشکال جدید سلطه و اسارت گرفتار می‌شود، که در این مورد شامل افتادن در دام مفاهیمی

همچون خودخواهی ذاتی، تصورات مربوط به «انسان» و انواع مقررات اجتماعی مدرنی است که سوژه مدرن ارائه می دهد.

دیدگاه مدرنیستی متکبرانه ما درباره خودمان به عنوان موجوداتی مطلق، بسیار نیرومند و قادر به فرارفتن از تاریخ و مسلط شدن بر جهان، هزینه بسیاری به همراه دارد. به موجب این دیدگاه ما نه تنها کرانمندی خود را نمی بینیم، بلکه از هر چیزی غفلت می کنیم که ما را به گونه ای خاص انسان می سازد. با اتخاذ دیدگاه مذکور ما در عین حال در سرکوب دیگری و در نتیجه محبوس شدن در اشکال شخصی زندگی سهمیم می شویم. همین منوال، نفی پروژه تمامیت بخش روشنگری، به چالش کشیدن سلسله ای از تصورات مربوط به سوژه بنیادی، مرگ انسان و عدم فراموشی کرانمندی و تاریخی بودن ما همگی بخشی از فرایندی است که از غربت تمدن در برابر این اشکال مدرن اسارت و قواعد اجتماعی مقاومت می کنیم این راهم باید اضافه کرد که اگر فهم ما از روشنگری دقیقاً به معنای چالش کشیدن بینش های جزم اندیشانه و بسته و خلق توانایی های جدید و سازنده برای انسان است، در آن صورت دیگر نفی انسان مستلزم نفی روشنگری نیست. روشنگری به این معنا در تقابل با پروژه کشندگی روشنگری در زمینه نظم بخشی کلی به زندگی قرار می گیرد.

اکنون بگذارید به یکی از انتقادهای احتمالی پاسخ بدهم. ممکن است چنین به نظر برسد که تصویر ارائه شده از گفت و گو در اینجا و از آنجا به قسمی نظم دهی به زندگی که در حین افزایش امنیت، موجب امنیت می شود و نوعی آزادی که در حین آشفته سازی، احیا کننده نیز هست، در حقیقت چیزی بیش از احیای پنهانی اگزیستانسیالیسم نیست. (۵) این درست است که برخی از مضامین خاصی که اگزیستانسیالیسم استفاده کرده است در این متن جدید دوباره ارائه می شود، اما موضوعات مطرح شده در اینجا تفاوت هایی اساسی نیز با اگزیستانسیالیسم دارد.