

فلسفه، سال ۴۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
(از ص ۱ تا ص ۲۰)

مواجهات فلسفی آدورنو و فوکو با مدرنیته: طراحی مدل‌های درون‌گفتمان

جهانگیر جهانگیری^۱

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

علی بندرریگی‌زاده

دانشجوی دکتری رشته جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۶ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۰

چکیده

مقاله حاضر به کنکاش در آثار تئودور آدورنو و میشل فوکو می‌پردازد تا به مفهوم مدرنیته در اندیشه و آراء آنان دست یازد و بر این امر مُهر تأیید زند که هر یک از آنان در مواجهات خود با مدرنیته، طرحی مخصوص به خویش را درافکنده است. لذا، پس از مشخص نمودن سنت فلسفی قاره‌ای به‌عنوان یک "گفتمان"، و پس از مورد مذاقه قراردادن پرسش‌ها و مسائل پژوهش، مفهوم مدرنیته به‌گونه‌ای انفکاک‌ی در نزد آدورنو و فوکو بررسی می‌شود. نهایتاً در مقام مقایسه و نتیجه‌گیری، مدل‌های انتولوژیک، اپیستمولوژیک و پارادایمیک به‌طور مجزاً برای این دو اندیشمند طراحی و ارائه می‌شوند. هم‌چنان که نشان داده خواهد شد، عناصر اساسی و بنیادینی که انتولوژی و اپیستمولوژی انسانِ مدرن را برمی‌سازند، در نزد آدورنو، کلیت و هم‌سانی، و در نزد فوکو، زیست‌قدرت و کرانمندی هستند. ناهم‌سان بودن عناصر تشکیل‌دهنده گفتمانی واحد خود را آشکارا در مدل‌های پارادایمیک ارائه‌شده متبلور خواهد ساخت؛ آن‌جا که با ابتدای بر سلسله‌مراتب معرفت نشان می‌دهیم در حالی که مواجهات فلسفی و پارادایمی آدورنو با مدرنیته مواجهاتی "مستقیم" هستند و مواجهه نظری وی مواجهه‌ای "غیرمستقیم" است، فوکو دارای مواجهات فلسفی و پارادایمی "غیرمستقیم" است و از انضمامی‌ترین سطح موجود در الگوی سلسله‌مراتب معرفت — یعنی، "به‌طورمستقیم" از نظریه — به واقعیت مورد بررسی (مدرنیته) ورود می‌کند.

واژه‌های کلیدی: مدرنیته، هم‌سانی، امر واحد، حاکمیت، زیست‌قدرت، کرانمندی.

۱. مقدمه

مدرنیته با ظهور و بروز خویش تمامی آفاق وجود را درنوردید و تأثیراتی ژرف و دامنه‌دار را بر تمامی ساحات حیات انسانی گسترانید. فلذا فلسفه، به‌طور اعم و فلسفه اجتماعی به‌طور اخص به‌گونه‌ای بنیادین بدان می‌پردازند و در مواجهات خود با آن از نمودهای ظاهری‌اش فراتر می‌روند و تمرکز خویش را متوجه عناصر و مفاهیمی می‌سازند که شکل‌دهنده انتولوژی (*ontology*) و اپیستمولوژی (*epistemology*) انسان در جهان مدرن‌اند. این‌چنین، فیلسوفان اجتماعی مدرن و پسامدرن در سنت غنی قاره‌ای به فلسفه‌پردازی درباره مدرنیته مبادرت ورزیده‌اند و با ابتدای بر دو محور کلی، فلسفه خویش در این باب را پی‌افکنده‌اند: در محور نخست، مدرنیته بیش از آن که مقوله‌ای کرونولوژیکیال (*chronological*) تلقی گردد، به‌عنوان کیفیتی ذهنی مورد شناسایی قرار می‌گیرد. لیکن، مواجهه‌ای که در محور دوم با مدرنیته صورت می‌گیرد عمدتاً براساس حدود و ثغور زمانی آن است. ما در نوشتار حاضر، این دو محور کلی را در پیش چشم داریم و سنت قاره‌ای را به‌عنوان یک «گفتمان» (*discourse*) مطمح نظر قرار می‌دهیم. باید این را همواره در خاطر داشت که وحدت یک گفتمان بیش از آن که بر پایایی و منحصر به فرد بودن یک ابژه مبتنی باشد، بر فضایی مبتنی است که در آن، ابژه‌هایی متفاوت به‌وجود آمده، و پیوسته تغییر و تحول می‌یابند. لذا، آن‌چه که جزء اصلی وحدت یک گفتمان را تشکیل می‌دهد، گونه تعیین‌یافته‌ای از گزاره‌ها نیست، بلکه هم‌وجودی گزاره‌هایی ازهم‌پراکنده و ناهم‌گون است؛ یعنی، نظامی که به انفکاک موجود فیما بین آنان انتظام می‌بخشد. وحدت گفتمانی را نه در انسجام مفاهیم تشکیل‌دهنده آن، بلکه باید در پدیدآیی پی‌درپی یا توأمان این مفاهیم، در ناهم‌بستگی آنان به یکدیگر، و حتی در ناهم‌سازی و مغایرت آنان نسبت به یکدیگر جست‌وجو نمود. براساس این بینش نظری و با ابتدای بر منطق «درون‌گفتمانی» است که مقاله پیش‌رو به بررسی مدرنیته از دیدگاه دو تن از اندیشمندان پیش‌گام گفتمان فلسفی سنت قاره‌ای — یعنی، تئودور آدورنو (*Theodor Adorno*) و میشل فوکو (*Michel Foucault*) — می‌پردازد. پس از مشخص‌نمودن چارچوب نظری و روشی پژوهش، آراء هر یک از فیلسوفان مذکور به‌گونه‌ای انفکاک‌ی بررسی می‌شود و نهایتاً براساس منطق امتناع مقایسه‌های برون‌گفتمانی، مدل‌های انتولوژی و اپیستمولوژی انسان مدرن و مدل‌های پارادایمیک سلسله‌مراتب معرفت — که بازنمایاننده مواجهات سه‌گانه آدورنو و فوکو با مدرنیته هستند — طراحی شده و ارائه می‌شوند.

این‌چنین است که پرسش اصلی پژوهش را بر مسأله سوژه مدرن (انسان مدرن) متمرکز نموده‌ایم و حیات و شرایط زیست‌اش را در جهان مدرن در کانون توجه قرار

داده‌ایم. پرسش ما در پژوهش حاضر اساساً این است که ظهور و بروز مدرنیته و بسط استلزامات آن چگونه حیات و زیست انسان را متأثر می‌سازند و این تأثیر و تأثرات در کدامین ساحات حیات صورت واقع به خود می‌گیرند. هم‌چنین، این دو امر را به عنوان مسائل پژوهش مورد توجه قرار می‌دهیم که اولاً، براساس چه شرایطی می‌توان از «پیدایش» انسان مدرن سخن گفت و، ثانیاً، چه شاخصه‌هایی را می‌توان برای «مدرن‌بودن» وی به‌گونه‌ای مشخص نمود که ویژگی‌های متمایزکننده و مبرز انتولوژیک و اپیستمولوژیک‌اش آشکارا و هویدا گردند. حال، پرسشی که پیش می‌آید، پرسش از اهمیت طرح‌نمودن و پرداختن به این مسائل است. در پاسخ، چند دلیل را اقامه می‌نماییم. نخست این که مدرنیته پدیده‌ای به‌غایت چندبُعدی است و این، دقیقاً، یکی از عواملی است که سبب می‌گردد تأثیرات و پیامدهای مدرنیته، سازوکارها و استلزامات آن چندساحتی باشند. دومین مورد با «همه-جا-حاضربودگی» (*omnipresent*) مدرنیته در پیوند می‌باشد؛ «حضور» مدرنیته، متافیزیکی و همه‌جاگستر است.^۱ آخرین مورد، که به نوعی برآمده از دو مورد پیشین است، متوجه هدایت انسان و رفتار وی توسط نیروهای فعال در جهان مدرن می‌باشد؛ نیروهایی که یا با ظهور و بروز مدرنیته سربرآورده‌اند یا با پیدایش و بسط آن دچار دگردیسی و تغییر شکل، محتوا و کارکرد شده‌اند.

۲. چارچوب نظری و روشی پژوهش

از آن‌جا که در این پژوهش فلسفه‌فاره‌ای به‌عنوان یک «گفتمان» مطمح‌نظر قرار می‌گیرد و از آن‌جا که اجزاء بر سازنده گفتمان مذکور علی‌رغم وحدت‌شان ذیل عنوان «فلسفه‌فاره‌ای»، اجزائی هستند که با یکدیگر دارای تفاوت می‌باشند، چارچوب نظری پژوهش پیش‌رو را نظریه‌ارنستو لاکلاو (*Ernesto Laclau*) و شانتال موف (*Chantal Mouffe*) در باب گفتمان و، به‌خصوص، «انتظام در پراکندگی» (*regularity in dispersion*) صورت‌بندی‌های گفتمانی تشکیل می‌دهد. باید گفت که لاکلاو و موف وحدت یک صورت‌بندی گفتمانی را در انسجام منطقی عناصر این صورت‌بندی، یا در پیشینی‌بودن (*a priori*) یک سوژه فرارونده (*transcendental*)، یا در یک سوژه معنابخش — آن‌چنان‌که مدنظر هوسرل (*Husserl*) است — جست‌وجو نمی‌نمایند. گونه‌ای از انسجام را که لاکلاو و موف به یک صورت‌بندی گفتمانی نسبت می‌دهند «انتظام در پراکندگی» نامیده می‌شود. آنان به صورت‌بندی گفتمانی از زاویه دیدی

^۱ این عبارات را باید با توجه به ترم‌ها و اصطلاحات خاص فلسفه ژاک دریدا ادراک نمود.

مبتنی بر انتظام در پراکندگی می‌نگرند و به آن می‌اندیشند. این چنین است که به‌زعم لاکلائو و موف، صورت‌بندی گفتمانی به‌عنوان مجموعه‌ای از مواضع تفاوتی معنا می‌یابد. آنان بیان می‌کنند که این مجموعه باز نمود هیچ اصل اساسی‌ای نیست که در خارج از آن قرار داشته باشد. برای مثال، نمی‌توان با قرائتی هرمنوتیکی یا آمیزه‌ای ساختارگرایانه بر این مجموعه مُحاط شد، بلکه این مجموعه پیکربندی‌ای (*configuration*) را برمی‌سازد که در زمینه‌های معینی از برونیت (*exteriority*) می‌تواند دال بر یک کلیت (*totality*) باشد (Laclau and Mouffe, 2001: 106).

پژوهش حاضر به دو طریق از ایده «انتظام در پراکندگی» بهره می‌جوید. این دو طریق نمایاننده دو سطح «نظری» و «پارادایمی» هستند. در سطح نظری، ما با عناصر ناهمگونی مواجه هستیم که هر یک یا نمایانگر جنبه خاصی از مدرنیته هستند یا این که اجزاء متفاوت هر یک از ساحات گونه‌گون مدرنیته به‌شمار می‌روند. این عناصر دارای پراکندگی در مفهوم‌پردازی‌هایی که هر یک از اندیشمندان مدّ نظر این پژوهش از مدرنیته صورت می‌دهند حول دال(های) برتری انتظام می‌یابند که به‌عنوان عناصر وحدت‌بخش عمل می‌نمایند. سطح پارادایمی، فراتر از صورت‌بندی‌های ارائه‌شده از مدرنیته، بر این امر متمرکز است که دو اندیشمند مورد بررسی — یعنی، آدورنو و فوکو — علی‌رغم این که فلسفه خود را بر مدار و بر محور ایده‌های اساسی متفاوتی صورت‌بندی می‌نمایند و هر کدام با ابتناء بر بینش خاص و متمایز خود با پدیده‌ها مواجه می‌گردند، اما دارای «اصول» هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پارادایمیک مشترکی هستند. این امر سبب می‌گردد که این دو اندیشمند را ذیل عنوان یک گفتمان واحد — «گفتمان فلسفه قاره‌ای» یا «گفتمان سنت قاره‌ای» — مورد بررسی قرار دهیم.

در باب چارچوب روشی تحقیق حاضر نیز باید گفت که چارچوب مذکور را تحلیل مفهومی (*conceptual analysis*) شکل می‌دهد. در تحلیل مفهومی، پژوهشگر با تمرکز بر یک یا چند مفهوم می‌آغازد و پس از مشخص نمودن مفاهیم فرعی ذیل هر کدام از مفاهیم اصلی مورد بررسی — و در واقع، پس از توسعه مفاهیم مورد پژوهش — به تحلیل، ارزیابی و در صورت لزوم مقایسه آنان می‌پردازد. با به‌کارگیری تحلیل مفهومی در فلسفه سیاسی — اجتماعی است که می‌توان از ابهامات مفاهیم این حوزه به‌میزان زیادی کاست. از همین‌رو است که یوشیتسوگو اونو (*Yoshitsugu Oono*) تحلیل مفهومی را کوشش در جهت وضوح‌بخشیدن به مفاهیمی می‌داند که به‌گونه‌ای شهودی ادراک شده‌اند (*Oono, 2013: v*). در توضیح باید بگوییم که مقصود از طریق شهودی ادراک، مواجهه با یک یا چند مفهوم براساس پیش‌انگاشت(های) ذهنی صرف است؛ امور ذهنی‌ای که تکیه یا تأکید صرف بر آن‌ها در مواجهه با مفاهیم، پیامدی جز فروغلطیدن

در مغاک سوءبرداشت‌ها ندارد. تحلیل مفهومی این پیش‌انگاشت‌ها را تعدیل و اصلاح می‌کند یا درهم‌می‌شکند. هرچند، پژوهشگر فلسفه سیاسی - اجتماعی برای انجام یک تحلیل مفهومی از همین پیش‌انگاشت‌های شهودی آغاز می‌نماید. اما این فقط در نقطه آغازین پژوهش است. واضح است که پژوهشگر در فرایند پژوهش از پیش‌انگاشت‌های مذکور بسیار فراتر می‌رود تا تعریف «هرچه دقیق‌تری» از مفهوم یا مفاهیم موردنظر ارائه دهد. همان‌گونه که از تأکید ما مشخص است، ارائه تعریف یا تعاریف مشخص و دقیق در ساحت فلسفه سیاسی - اجتماعی «قاره‌ای» امری همواره ناتمام است. به عبارت دیگر - با استفاده از واژگان فلسفه ژاک دریدا (Jacques Derrida) - باید گفت که این امری است که همواره «در - راه» می‌باشد.

پژوهش حاضر برای دو منظور از تحلیل مفهومی بهره می‌جوید. در درجه نخست، با کاوش در آراء آدورنو و فوکو، تعاریف «بینابین» از مفهوم مدرنیته ارائه می‌شوند. مقصود از تعاریف مذکور تعاریفی هستند که در بینابین یا حد واسط ادراکات شهودی از یک مفهوم و تعاریف دقیق و مشخص از همان مفهوم قرار دارند. فلذا، پژوهش حاضر به دنبال ارائه تعاریفی از مدرنیته است که، اولاً، با مواجهه با این مفهوم براساس پیش‌انگاشت‌های ذهنی صرف مقابله می‌نماید و بر سوءبرداشت‌ها و سوءخوانش‌های کم‌وبیش یا کاملاً ناصوابی که از آراء فیلسوفان مورد بحث درباره مدرنیته - و، به‌خصوص، درباره «انسان مدرن» - صورت گرفته‌اند مهر ابطال می‌زند و ثانیاً، به سبب نامتعیّن‌بودگی‌اش، همواره ناتمام باقی می‌ماند. هم‌چنین، در درجه دوم، تعاریف مذکور تحلیل و مقایسه می‌شوند و در این راستا مدل‌هایی ارائه می‌گردند.

۳. آدورنو و مدرنیته

آدورنو به‌ندرت از واژه «مدرنیته» استفاده کرده است: به محض اینکه جامعه مدرن را نسبت به جهان اجتماعی سنتی یا پیشامدرن بسنجیم و براین اساس تعریفی را از آن ارائه دهیم، تن به این مخاطره سپرده‌ایم که برخی از اسطوره‌های فرا - طبیعی و فرا - انسانی را از نو بیافرینیم. این امر را زمانی می‌توانیم به نحوی شایسته ادراک نماییم که بدانیم کل فلسفه و اندیشه آدورنو علیه هرگونه اسطوره‌سازی و «ساخته‌وپرداخته‌کردن» اسطوره‌ها است. حال این اسطوره‌ها چه اسطوره‌های متعلق به جهان اجتماعی پیشامدرن باشند، و چه اسطوره‌هایی باشند که از دل جهان مدرن سربرمی‌آورند (Horkheimer and Adorno, 1989: 4-11; Ibid: 24-29)؛ مخصوصاً آن‌هنگام که اسطوره‌ها با توسل به مکانیسم‌های هم‌یگانه‌سازی (communion)، افراد را در پیکره‌ای

سیاسی - اجتماعی - یعنی، در قالب «امر واحد» (*the One*) - ادغام می‌سازند، و بدین‌سان آن را نمایانده وحدت و انسجام جامعه می‌کنند.

صریح‌ترین توصیف آدورنو از مدرنیته در بخشی از قطعه یک‌صد و چهل‌ام کتاب اخلاق صغیر (*Minima Moralia*) پدیدار می‌گردد:

مدرنیته یک مقوله کیفیتی است، و نه مقوله‌ای که براساس تقدم یا تأخرش در سیر ترتیبات زمانی مورد شناسایی قرارگیرد. درست همان‌گونه که نباید [مدرنیته را] به فرمی انتزاعی فروکاست، به‌همین میزان نیز ضروری است که مدرنیته از انسجام ظاهری محافظه‌کارانه، از ظواهر سازوآرمندی و سازگاری، و از نظم‌ی که صرفاً براساس [اصل] تکرارپذیری (*replication*) تأیید یا اثبات می‌شود، روی‌گرداند (*Adorno, 2005: 218*).

آدورنو، هم‌چنین، در بخشی از قطعه یک‌صد و چهل‌ویک‌ام کتاب فوق‌الذکر می‌نویسد که:

در نظامی که امر مدرن - براین‌اساس که امری قهقرایی است - تخریب و مضمحل می‌شود، برای محکوم‌ساختن این قهقرایی‌بودن، آن را با لطایف‌الحیلی ساخته‌وپرداخته می‌کنند و [به حقیقتی مزین‌اش می‌سازند که فرایند تاریخی را آشکارا معکوس می‌سازد. از آن‌جا که هیچ حقیقت دیگری امکان ابرازشدن نمی‌یابد تا این که بتواند سوژه را اقناع‌نماید، ناپهنگامی (*anachronism*) مبدل به ملجأگاهی برای مدرنیته می‌گردد (*Ibid: 221*).

حال، پرسش این است که چه گرایش یا - بهتر بگوییم - چه میلی در سوژه مدرن وجود دارد که نظام‌های منکوب‌کننده امر مدرن قادر به برآورده‌ساختن آن نیستند؟ به‌زعم آدورنو، در سوژه مدرن، گرایش یا میلی قدرتمند به خودآئینی و استقلال وجود دارد که کل روابط و مناسبات او با ابژه را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد (*Adorno, 2006: 237*). از آن‌جا که در این نظام‌ها، گرایش یا میل سوژه به خودآئینی برآورده نمی‌شود، روابط و مناسبات او با ابژه نیز به‌وسیله این گرایش یا میل تعیین نمی‌شوند. امّا، این اقناع‌ناشدگی سوژه تنها یک بُعد از قضیه است، چرا که این‌چنین نظام‌هایی آن‌هنگام و آن‌جا که ضرورت ایجاد‌کند - برای رسیدن به پاره‌ای اهداف - مدرنیته را به‌خدمت می‌گیرند:

در رعب و وحشت و دهشتناکی [حکومت‌های] دیکتاتوری مرتجع واپس‌گرا، مدرنیته، این تصویر دیالکتیکی پیشرفت، به طرزی انفجارگون، به حدّ اعلاّی خویش می‌رسد (*Adorno, 2005: 238*).

لذا، سازوکارهایی که این نظام‌ها - نظام‌های تمامیت‌خواه - در قبال مدرنیته و امر مدرن به‌کار می‌گیرند سازوکارهایی یک‌دست نیستند و به‌گونه‌ای پارادوکسیکال، به دو شکل ظهور و بروز می‌یابند؛ این نظام‌ها از یک‌سو انگاره پیشرفت را بدون هیچ‌گونه تأملی، به‌عنوان امر «غیرمدرن» تعریف نموده، و این‌چنین آن را طرد و رد می‌کنند و در جهان مدرن، «پایان مدرنیته» را اعلام می‌دارند. در حقیقت، برای آنان غیرمدرن‌بودن یا

ضد‌مدرن بودن به معنای مدرن بودن است. اما از سوی دیگر، همین نظام‌ها — به مقتضای شرایط — نهایت بهره را از مدرنیته می‌برند. این چنین است که امر مدرن، در قالب توتالیتیری‌اش، به عنصری «شر» مبدل می‌گردد: تعارض میان فرد و جامعه از میان برداشته می‌شود. نقطه اشتراک این سازوکارها این است که بنیاد هر دو را شیوه تفکر مبتنی بر «هم‌سانی» (*identity*) تشکیل می‌دهد. با اکتفا بر این چنین شیوه تفکری است که مجموعه‌ای از سیاست‌های هم‌سان‌ساز طراحی و اجرا می‌شوند. این سیاست‌ها — که مبتنی و مبرز آنسداد متافیزیکی‌اند — با تأکید بر «امر واحد» در — همه‌جا — حاضر و پررنگ‌ساختن عنصر تقلید محض، سوژه مدرن را — به سان «مُناد»‌های (*Monads*) مدنظر لایبنیتس — در مُغاکِ ظلمانی در — خود — فرورفتگی گرفتار می‌سازند و آن‌سان این سوژه را فرو می‌پاشانند که گویا از بدو امر، سوژه‌ای وجود نداشته است. در دیالکتیک منفی (*Negative Dialectics*)، که حَقاً شاهکار آدورنو است، شاهد تیزترین و برنده‌ترین انتقادات بر پیکره این چنین سیاست‌های هم‌سان‌سازی هستیم.

آدورنو در کتاب دیالکتیک منفی، با پیش‌کشیدن بحث دیالکتیکِ هگل، تنها راه برون‌رفت از نظام مفهومیِ هگل را پافشاری بر «نا □ کلیت» (*non-totality*)، یا «نا □ هم‌سانی» (*non-identity*) میان عقل و اهداف آن، و میان مفاهیم و جهان می‌داند:

با آگاهی از این که کلیت مفهومی تنها در سطح ظاهر امکان‌پذیر است، من هیچ راهی ندارم جز این که درون‌ماندگاری همه‌جا‌باشنده (*immanently*) ... — که در هم‌سانی تام و تمام متجلی می‌شود — را درهم‌شکنم. از آن‌جا که کلیت [از یک‌سو] به‌گونه‌ای ساختار و سازمان یافته که با منطوق سازگار و هماهنگ است، و با این وجود [و از سوی دیگر] نقطه‌ثقل‌اش اصلِ مطرودساختن هر آن چیزی است که [مطابق با این اصل] در حاشیه قرار می‌گیرد — [یعنی،] هر آن چه که با این اصل تطابق و مناسبت ندارد و هر آن چه که دارای کیفیت متفاوت با آن است را [مطرود و متروک می‌گرداند] — لذا، به‌عنوان امری دارای تناقض سربرمی‌آورد (Adorno, 2007: 5).

آن چنان که آدورنو می‌نویسد، بنیان و پی‌آمد فلسفه‌پردازی ذات‌گرایانه هگل، اولویت و تقدّم سوژه کل‌گرای هم‌سان‌ساز است؛ امری که در تأکید هگل بر هم‌سان‌بودن هم‌سانی و ناهم‌سانی تجلی می‌یابد (Ibid: 7). به‌زعم آدورنو، برای تغییردادن سمت‌وسوی مفهوم‌پردازیِ هگلی و به‌پیش‌کشیدن «نا □ هم‌سانی» لازم است که به دیالکتیک منفی چنگ‌اندازیم (Ibid: 12). این چنین است که وی در تعریفی موجز، دیالکتیک منفی را دیالکتیک ناهم‌سانی می‌داند (Adorno, 2008: 1) و این‌گونه بحث می‌کند که ناهم‌سانی را باید به‌عنوان منفیت (*negativity*) ادراک نمود (Adorno, 2007: 31). با ورود امر منفی است که سوژه هم‌سان‌ساز — که به‌گونه‌ای مطلق‌انگارانه، خواهان تعیین‌بخشیدن به همه‌چیز است — در خود فروغلطیده می‌شود و راه‌ها و شیوه‌های

گونگون در خدمت آن واپس رانده می‌شوند. با درپیش گرفتن رویکرد خود-تأمل‌گرایانه انتقادی است که می‌توان از دست‌یابی سوژه هم‌سان‌ساز — «نقطه کاپیتون» (*point de capiton*) لکانی — به این‌چنین راه‌ها و شیوه‌هایی ممانعت به‌عمل‌آورد، می‌توان از مرزبندی میان این سوژه و ابژه جلوگیری نمود و می‌توان بر این باور خطّ بطلان کشید که وجود لِنفسه سوژه هم‌سان‌ساز وجودیست که توأمان فی‌نفسه و لِنفسه است.

در بحث آدورنو، فلسفه ایدئالیستی — که هم‌پیوند با متافیزیک سنتی است — صرفاً دیالکتیک ناقصی را ارائه می‌دهد که از ادراک‌نمودن و کنارآمدن با مسائل و سرگشتگی‌های دنیای مدرن، عاجز و ناتوان است. اساساً، دیالکتیک ایدئالیستی با «سوژه حاکم» — به‌عنوان یگانه منبع مفهوم‌پردازی عقلانی — هم‌پیوند است. به‌گفته آدورنو، این‌چنین دیالکتیکی هم‌اکنون «از نظر تاریخی، منسوخ و ازکارافتاده» است، چرا که نتوانسته از آزمون تاریخ سربلند بیرون آید.^۱ لذا، تحت شرایط زمان حاضر، تنها دیالکتیک منفی است که هم می‌تواند به نویدهای روشن‌فکرانه جامعه عمل بپوشاند، و هم می‌تواند نویدهای اجتماعی را محقق‌سازد:

دیالکتیک [منفی] از تفاوت و تمایز میان امر خاص و امر عام و از سیطره امر عام بر امر خاص پرده‌برمی‌دارد. درست است که دوگانگی سوژه - ابژه، گریزناپذیری سوژه و عدم توانایی سوژه برای اندیشیدن — حتی اندیشیدن به صورتی عینی — را به ذهن متبادر می‌سازد، اما این دوگانگی به‌واسطه تلفیق پایان می‌یابد. تلفیق، ناهم‌سانی را امکان‌پذیر می‌سازد، اجبار را از صحنه بیرون می‌راند و راه را برای تنوع و تکثر ... هموار می‌سازد. ... تلفیق به طرز تفکر بسیاری از کسانی وارد می‌شود که از این پس به‌گونه‌ای خصمانه او طردکننده نمی‌اندیشند. این طرز تفکری است که مخالف با عقل سلطه‌گر است (*Ibid.*: 6).

به‌زعم آدورنو، دیالکتیک منفی، متعهد به «دیگربودگی» (*otherness*) یا سویه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده عقل است. دیالکتیک منفی متعهد به آن‌دست سویه‌های سیاسی و اجتماعی مدرنیته است که به‌حاشیه‌رانده‌شده‌اند و متروک و مطرود گشته‌اند. دیالکتیک منفی متعهد به مردمان مظلوم تحت‌ستم است. ایدئالیسم سنتی با اهمیتی که برای کوگیتو (*cogito*) (یا سوپژکتیویته) قائل می‌شود، صرفاً به ایده داروینی «مبارزه برای بقا» جانی تازه می‌بخشد، و بدین‌سان، بر طبیعت‌باوری‌ای سرکوب‌کننده مَهْر تأیید می‌زند. ایدئالیسم سنتی سبب می‌شود که کوگیتوی اپیستمولوژیک مدرن در دام رابطه قدرت □ دانش گرفتار آید. این‌چنین رابطه‌ای را فی‌المثل در رابطه ارباب - بنده هگلی مشاهده می‌نماییم. دیالکتیک منفی، با گسست از میراث ایدئالیستی، نه تنها با

^۱ به‌نظر آدورنو، آگاهی فلسفی هگل بسیار بیشتر از هر آگاهی فلسفی دیگری از گسست و شکاف میان سوژه و ابژه رنج می‌برد (Adorno, 1993: 74).

فریب‌کاری‌های نظری مقابله می‌نماید، بلکه با رابطه سلطه‌آمیز حاکم بر مدرنیته — که هم متوجه طبیعت، و هم متوجه جامعه است — به ستیز برمی‌خیزد. رابطه قدرت □ دانش هم‌پیوند با مدرنیته، عقل و تجربه، انسانیت و طبیعت، و ستم‌گران و ستم‌کشان را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. به زعم آدورنو، دیالکتیک منفی با اولویت‌زدایی از کوگیتو (یا سوژکتیویته) قادر است که با رابطه قدرت □ دانش به مقابله برخیزد و آن را درهم‌کوبد.

هم‌چنین، شایان ذکر است که آدورنو برای پرده‌برداشتن از شیوه تفکری که مبتنی بر هم‌سانی است، به مفهوم نیچه‌ای «بازی» (*play*) نیز توسل می‌جوید. به‌نظر آدورنو، یکی از کامیابی‌های عمده نیچه تأکید او بر عنصر بازی در فلسفه است (Adorno, 2008: 90). نیچه در کتاب *فراسوی خیر و شر*، با تشبیه فیلسوف به کودک می‌گوید زمانی که فیلسوف اسباب‌بازی‌های در دسترس خود — مفاهیم فلسفی موجود — را کهنه و قدیمی بیابد، اسباب‌بازی‌های جدید را جایگزین می‌کند، یا به‌عبارتی مفاهیم فلسفی جدیدی را ابداع می‌نماید (Nietzsche, 1966: 68-69). در فلسفه نیچه، مفهوم بازی با «تغییر» و «شدن» (*becoming*) هم‌پیوند است. با تأسی به نیچه است که آدورنو عنصر بازی را نشانه انقطاع و گسست از رویکردی می‌داند که با استفاده از قوانین «عام» علوم طبیعی — قوانین «هم‌سان‌انگار» و «هم‌سان‌ساز» — درصدد علمی‌سازی فلسفه است. به‌نظر وی، با توسل به عنصر بازی است که فلسفه می‌تواند خود را از چنبره دانش سنتی بدیهی‌پنداشته‌شده — یا به تعبیر هوسرل، مفاهیم بت‌واره‌شده «رسوبی» (*sedimental*) — برهاند. در بیان آدورنو، همین عنصر بازی است که معنای واقعی فلسفه‌بودن است؛ این عنصر است که فلسفه را «فلسفه» می‌کند و برای کشف حقیقت عنصری اساسی به‌شمار می‌رود. با این مکشوف‌سازی است که پرده از شیوه تفکر هم‌سان‌انگار برداشته می‌شود و سازوکارهای هم‌سان‌ساز مبتنی بر این‌چنین شیوه تفکری افشا شده، برملا می‌گردند.

پس از ارائه توصیف و تفسیر آدورنو از مدرنیته، هم‌اکنون به ارزیابی آن می‌پردازیم. آدورنو کلیت یا امر عام را دارای ساحتی استعلایی می‌داند، اما در آن متوقف نمی‌ماند؛ امر عام «ناکامل» است، زیرا که تعیین آن هیچ‌گاه به‌طور کامل اعمال نمی‌شود. در این جا است که بحث عاملیت (*agency*) به میان می‌آید. انسان مدرن هم تحت سیطره تعیین کلیت قرار دارد و هم امکان فروپاشاندن آن را در اختیار دارد. این چکیده بحث آدورنو درباره کلیت و سیاست‌های هم‌سان‌ساز است. در کانون توجه قرارداد این امر دارای اهمیتی فراوان است. این اهمیت به‌خصوص به‌سبب برخی اظهارات خام‌اندیشانه درباره آدورنو است. براساس این اظهارات، آدورنو به آن‌چنان دیدگاه مطلق‌انگارانه‌ای باور دارد

که انسان را همواره در چارچوب‌های محدودکننده کلیت تعیین یافته می‌داند. این چنین اظهارنظرهایی در غایت سطحی‌نگری مطرح می‌شوند. طرح این اظهارات نشان‌دهنده غفلت از این امر است که آن‌هنگام که آدورنو در بحث خویش درباره مدرنیته، تعیین کلیت را در کانون توجه قرار می‌دهد و سیطره سیاست‌های هم‌سان‌ساز بر انسان مدرن را موشکافی می‌نماید، در حال طرح نمودن موضوع به‌گونه‌ای اساساً انتقادی و افشانم‌ودن مکانیسم‌های کلیت و سیاست‌های مذکور است. این امر آن‌چنان بدیهی است که غفلت از آن یا نادیده‌انگاشتن آن موجب حیرت است. ما در این اظهارات با خلط مبحث میان انتقادی بودن موضع آدورنو نسبت به مطلق‌گرایی کلیت و سیاست‌های هم‌سان‌ساز و مطلق‌انگارانه بودن موضع خود وی روبه‌رو هستیم. باید بر این امر تأکید کنیم که آدورنو به‌هیچ‌وجه دارای این چنین دیدگاه مطلق‌انگارانه‌ای نیست. وی در بنیادی‌ترین اثر خویش — یعنی، *دیالکتیک منفی* — به‌صراحت بیان می‌کند که «بدون اندیشیدن درباره اختیار، استدلال‌ات نظری پیرامون یک جامعه سامان یافته به‌غایت دشوار خواهند بود» (Adorno, 2007: 217). در همین اثر است که آدورنو از سیاست‌ها و مکانیسم‌هایی پرده برمی‌دارد که اختیار انسانی را به‌عنوان امری که همواره نیل‌ناپذیر باقی می‌ماند مطرح می‌سازند:

اختیار به‌میزان زیادی به‌عنوان یک پندار مطرح گشته است: اغلب این‌گونه القا شده است که [انسان‌ها در برابر سیستم فاقد قدرت هستند و در مورد حیات خود نمی‌توانند به‌گونه‌ای عقلایی تصمیم‌گیری نمایند و شرایط و مقتضیات کلیت را نمی‌توانند به‌گونه‌ای عقلایی تعیین کنند یا تغییر دهند و حتی این‌چنین نقش تعیین‌کننده‌ای را نمی‌توانند به‌راحتی تصور نمایند. [با مطرح‌ساختن اختیار به‌عنوان یک پندار است که] راه طغیان و عصیان انسان‌ها را مسدود می‌گردانند و امر شر را به‌گونه‌ای وقیحانه به‌عنوان امر خیر جلوه می‌دهند. این موضوعی است که فلسفه‌هایی که [دارای اصول خاصی نیستند و] مطابق با تغییر شرایط مواضع و حتی اصول‌شان تغییر می‌یابد گرایش به محقق شدن آن دارند (Ibid: 89).

این قطعه از آدورنو آن‌چنان با وضوح و صراحت سیاست‌ها و مکانیسم‌های حاکم بر جوامع تمامیت‌خواه را در جهان مدرن توصیف می‌نماید که راه را برای هرگونه تفسیر آدورنو به‌عنوان اندیشمندی مطلق‌گرا مسدود می‌نماید.

همان‌گونه که مشاهده گردید، عمده بحث آدورنو در باب مدرنیته حول دو نقطه ثقل «هم‌سانی» و «سوبژکتیویته» صورت گرفته است. از این جهت، نویسندگان مقاله پیش‌رو به سهم خود در مقام دفاع از بحث آدورنو در کتاب *دیالکتیک منفی* برآمدند و به نمونه‌ای از انتقاداتی که با سوءخوانش خام‌اندیشانه برداشتی به‌غایت ناصواب را از آراء آدورنو ارائه می‌دهند پاسخ گفتند. اما مباحث آدورنو سبب برانگیخته شدن برخی

انتقادات سازنده نیز شده است. بدین‌منظور شایسته است که به انتقاداتی که یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) در اثر درخشان خود، *گفت‌مان فلسفی مدرنیته* (The *Philosophical Discourse of Modernity*)، به نحوه مواجهه آدورنو با مدرنیته وارد ساخته است بپردازیم. عمده این انتقادات با توجه به بحث‌های صورت‌گرفته در کتاب *دیالکتیک روشنگری* مطرح شده‌اند؛ کتابی که با همکاری و همراهی ماکس هورکه‌ایمر به نگارش درآمده است. یکی از انتقادات مطرح‌شده از سوی هابرماس متوجه نقد آدورنو و هورکه‌ایمر بر فرهنگ مدرن است: نقد فرهنگ- که ملهم از آراء نیچه است- براساس مصادیق بسیار جزئی و ساده‌ای صورت می‌گیرد که اعتبار استدلال‌های صورت‌گرفته را زیر سؤال می‌برد (Habermas, 1998: 110). به زعم هابرماس، *دیالکتیک روشنگری* از مدرنیته فرهنگی‌ای که در قالب ایدئال‌های بورژوازی تجسم می‌یابد ارزیابی منصفانه‌ای به دست نمی‌دهد. مقصود هابرماس از ایدئال‌های مذکور، سازوکارهای تئوریک خاصی است که به‌طورمستمر علوم را به پیش می‌برند و حتی خود-تأمل‌گری علوم را سبب می‌شوند. مقصود وی، هم‌چنین، بنیان‌های جهان‌شمول قانون و اخلاق است که، هرچند به‌صورت تحریف‌شده و ناکامل، در نهادهای مربوط به حکومت‌های دارای قانون اساسی و در قالب‌های صور گرایش‌ات دموکراتیک و الگوهای فردی شکل‌گیری هویت‌ظهور و بروز می‌یابند. در نهایت، مقصود هابرماس تجاربی است که در قالب آثار هنری آوانگارد نمود می‌یابند. این تجارب زیباشناختی (aesthetics) بنیادین دارای قدرت مولد و نیروی برانگیزاننده‌ای هستند که سوژه را از ضروریات کنش مقرون به غایت و از چارچوب‌های از پیش مشخص ادراکات هرروزینه‌هایی می‌بخشند (Ibid: 113). هابرماس، هم‌چنین، نویسندگان *دیالکتیک روشنگری* را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که آنان از آن‌چه که به‌زعم خودشان اسطوره عقلانیت مقرون به غایت است و به خشونت ابژکتیو می‌گراید تبری می‌جویند اما بدیل و جای‌گزینی برای آن ارائه نمی‌دهند (Ibid: 114). انتقاد دیگری که هابرماس متوجه آدورنو و هورکه‌ایمر می‌داند به‌سبب گونه‌ای از نقد در *دیالکتیک روشنگری* است که وی آن را «توتالیزه‌شدن نقد» می‌نامد. در بیان هابرماس، نویسندگان *دیالکتیک روشنگری* ابتدا ایدئال‌های بورژوازی را به‌سبب کارکرد غیرعقلانی‌شان به نقد می‌کشند، اما سپس این نقد خود را به ظرفیت‌های عقلانی فرهنگ بورژوازی نیز سرایت می‌دهند (Ibid: 119). نهایتاً این‌که آدورنو و هورکه‌ایمر آن‌چنان عقل مدرن را مورد نقد قرار می‌دهند که هیچ معیار عقلانی‌ای را باقی نمی‌گذارند تا براساس آن بتوان این ادعای آنان که تمام معیارهای عقلانی عبث هستند را مورد داوری و سنجش قرار داد (Ibid: 127).

۴. فوکو و مدرنیته

نقطه‌ثقل تحلیل فوکو از مدرنیته، حکومت مدرن است. در نزد او، ترم «حکومت» عموماً به کنترل و هدایت رفتار اشارت دارد. بدین معنا که حکومت شیوه‌های کم‌وبیش محاسبه‌شده و نظام‌مند اندیشیدن و عمل کردن است که رفتارهای دیگران را شکل می‌دهند، تنظیم می‌کنند، یا کنترل و مهار می‌کنند. حال این دیگران چه کارگران کارخانه باشند، چه زندانیان باشند، چه بیماران یک بیمارستان روانی باشند، چه ساکنان یک سرزمین باشند، و چه اعضای یک گروه یا جمعیت باشند. بدین طریق است که «حکومت» تنها به فعالیت‌های دولت و نهادهای وابسته به آن اشاره ندارد، بلکه، به طور دامن‌دارتری، هر نوع فعالیت «عقلانی» در جهت متأثر ساختن و کنترل نمودن رفتارهای موجودات انسانی است. حکومت هر نوع فعالیت عقلانی در جهت کنترل درآوردن آرزوها و امیال موجودات انسانی، و محیط‌ها، موقعیت‌ها و شرایط هم‌پیوند با آنان است. در این راستاست که فوکو دو «چرخش» (*shift*) را در حوزه تاریخ اندیشه‌ها تشخیص می‌دهد (*Foucault, 2014a: 11*)؛ چرخش نخست، چرخش از مفهوم ایدئولوژی مسلط به مفهوم دانش - قدرت، و چرخش دوم، چرخش از مفهوم دانش - قدرت به مفهوم حاکمیت حقیقت. این چرخش دوم چرخش از مفهوم قدرت به مفهوم حاکمیت و چرخش از مفهوم دانش به مسئله حقیقت است. بدیهی است که فن حکومت کردن و بازی حقیقت با یکدیگر در ارتباط‌اند. حکومت کردن بدون درگیر شدن در بازی حقیقت امری ناممکن است. لازمه حکومت کردن درگیر شدن در این بازی ولو به‌گونه‌ای جزئی است. فوکو در اندیشه سیاسی مدرن پنج اصل را شناسایی می‌کند که به‌وسیله آنان می‌توان ارتباط میان اعمال قدرت و آشکار شدن حقیقت را ادراک نمود (*Ibid: 13-16*). اصل نخست، «اصل بوترو» (*Botero's principle*) است. مطابق با این اصل، اولاً، عقلانیت کردار حکومتی مصلحت دولت (*raison d'État*) است، و ثانیاً، حقیقتی که باید آشکار گردد حقیقت دولت به‌عنوان ابژه کردار حکومتی است. اصل دوم، که «اصل کنه» (*Quesnay's principle*) نامیده می‌شود، مبتنی بر این ایده است که اگر حاکمان در دنیای واقعی نه براساس خرد جمعی، بلکه براساس حقیقت - یعنی، براساس شناخته‌شدن دقیق فرایندهایی که مختص به واقعیت دولت هستند - حکمرانی کنند، مدت زمانی کوتاه را در رأس حکومت خواهند بود. مطابق با اصل سوم، که فوکو آن را «اصل سن‌سیمون» (*Saint-Simon's principle*) می‌نامد، اگر فن حکومت کردن به‌گونه‌ای بنیادین با مکشوفیت حقیقت و با شناخت عینی حاصل‌شده از حقیقت در ارتباط است، در این صورت شاخه تخصصی‌ای از دانش به‌وجود می‌آید و افرادی به منصب ظهور می‌رسند که در این شاخه جدید از دانش - که دانش به حقیقت است -

تخصص دارند. این تخصصی‌شدن حوزه‌ای را شکل می‌دهد که دقیقاً مختص به سیاست نیست، بلکه دربردارنده پدیده‌ها و روابطی است که به هر صورت باید به سیاست تحمیل شوند. فوکو اصل چهارم را به عنوان «اصل لوکزامبورگ» (*Luxembourg's principle*) نام‌گذاری می‌کند. بر طبق این اصل، مکشوفیت حقیقت کتمان‌گشته و آگاهی‌یافتن از ماهیت جامعه در آن زیست‌شده و برافتادن نقاب‌های بر چهره و افشاگشتن وقایع رخ داده و آشکار شدن و برملا شدن مکانیسم‌های انقیاد و سلطه - و در یک کلام، آگاهی عمومی‌یافته از حقیقت - است که حکومت‌ها و رژیم‌های سیاسی را مضمحل ساخته، فرو می‌پاشاند. اصل پنجم، که همانا فرجامین اصل از اصول مدنظر فوکو در اندیشه سیاسی مدرن است، عنوان «اصل سولژنیتسین» (*Solzhenitsyn's principle*) را بر خود دارد. این اصل، که برخلاف اصل پیشین است، بر این ایده استوار می‌باشد که دوام و بقای حکومت‌ها و رژیم‌های سیاسی نه به سبب مستور بودن حقیقت، بلکه دقیقاً به سبب مکشوفیت آن است. این دوام و بقا مبتنی بر آگاهی عمومی‌یافته از حقیقت است. این دقیقاً سیاست ارباب (*terror*) است. اهداف، انگیزش‌ها و مکانیسم‌های سیاست ارباب، مستور و پنهان نیستند. ارباب شیوه مذبحخانه حکمرانی است که در آن حقیقت برای همه‌گان مکشوف است.

با ابتنای بر این اصول پنج‌گانه است که در جهان مدرن گفتمان‌های حاکمیتی‌ای شکل می‌گیرند که تعیین‌کننده مکانیسم‌های حکمرانی و نسبت آن‌ها با مسئله حقیقت هستند. این گفتمان‌ها - که در پراکندگی انتظام می‌یابند (*Foucault, 2010: 34-37*) - بر تمامی عرصه‌های حیات مستولی می‌شوند. فوکو بیان می‌کند (*Foucault, 2003: 243*) که در قرن هجدهم - و هم‌گام با ورود مدرنیته به مغرب‌زمین - مجموعه‌ای از راهبردها و تکنیک‌های مرتبط با حاکمیت و قدرت ظهور و بروز یافتند و تأثیرات دامنه‌دار خویش را بر کلیه حوزه‌های حیات بشری گسترانیدند. مجموعه این عوامل میزان مولاید، میزان مرگ‌ومیر، نرخ باروری، امور مربوط به تولیدمثل و امور مربوط به میزان متوسط طول عمر را تحت کنترل خود درآوردند. به‌زعم فوکو، این فرایندها - میزان مولاید، میزان مرگ‌ومیر و غیره - و مجموعه‌ای از مسائل سیاسی و اقتصادی مرتبط با آنان بودند که در نیمه دوم سده هجدهم به ابژه‌هایی بسیار بااهمیت برای «زیست‌سیاست» (*bio-politics*) مبدل شدند و تحت سیطره و کنترل آن قرار گرفتند. علاوه بر این، با ورود مدرنیته به مغرب‌زمین بود که زیست‌سیاست به حوزه‌های مرتبط با بیماری‌ها و کلیه امور مربوط به آنان - اشکال، ماهیت، شیوع و تداوم بیماری‌ها - وارد گشت:

... نقش اخلاق زاهدانه در شکل‌گیری آغازین سرمایه‌داری بارها مورد توجه و پرسش قرار گرفته است. اما، آن‌چه در قرن هجدهم در برخی از کشورهای غربی به‌وقوع پیوست - یعنی، رخداد هم‌پیوند با رشد و بسط سرمایه‌داری - پدیده متفاوتی بود که تأثیرات دامنه‌دارتری را در مقایسه با این اخلاق جدید برجای گذاشت؛ این چیزی نبود جز ورود حیات به تاریخ. یعنی، پدیده‌ای شگرف که حیات موجودات انسانی را به نظام دانش و قدرت، به حوزه تکنیک‌های سیاسی وارد نمود. مسئله بر سر این ادعا نیست که این لحظه‌ای بود که اولین تماس میان حیات و تاریخ به‌وقوع پیوست. برعکس، فشاری که از جانب امر زیستی بر امر تاریخی وارد می‌آمد، به‌شدت، برای هزاران سال ادامه داشت. بیماری‌های همه‌گیر و قحطی دو شکل دهشتناک این نوع رابطه بودند که همواره سایه مرگ بر آن مستولی بود. اما، به‌واسطه فرایندی دَوْرانی، و توسعه اقتصادی - و بدواً کشاورزی - قرن هجدهم، و افزایش بهره‌وری و منابع، حتی سریع‌تر از رشد جمعیتی‌ای که در نتیجه آن انتظار می‌رفت، آرامش‌خاطری نسبت به این‌گونه تهدیدات جان‌کاه حاصل گشت: علی‌رغم برخی بیماری‌های مجدداً شایع‌شده، دوره‌ای که گرسنگی و طاعون سایه‌های شوم خود را بر زندگانی بشر گسترانیدند، کمی پیش از وقوع انقلاب فرانسه بود؛ مرگ با زندگانی صعوبت‌بار مملو از رنج عجیب بود. اما، هم‌زمان، با رشد زمینه‌های مختلف دانش مرتبط با حیات، در معنای کلی آن، و با بهبود تکنیک‌های کشاورزی، و با بهینه‌شدن اصول مراقبتی، و بهبود شاخصه‌های مرتبط با زندگی و بقای انسان، آرامشی حاصل‌گشت که نتیجه کنترل نسبی بر زندگی بود. این‌چنین شد که نیروهای قهار مسبب مرگ‌های قریب‌الوقوع سایه‌های خویش را از سر زندگانی بشر برکشیدند. در [این‌چنین] فضایی ... بود که تکنیک‌های قدرت و دانش، مسئولیت فرایندهای مرتبط با حیات را برعهده گرفتند و کنترل‌نمودن و دگرگون‌ساختن آنان را آغازیدند. انسان غربی به‌تدریج آموخت که گونه‌ای صاحب حیات در جهانی زاینده است. او بدین امر واقف گشت که بر بدن خویش تملک دارد. او به‌تدریج از شرایط زیست، از امکانیت‌های حیات، و از بهزیستی فردی و جمعی آگاهی‌یافت. او دریافت نیروهایی وجود دارند که می‌تواند بر آنان فایق آید، و فضایی موجود است که در آن می‌تواند این نیروها را، آن‌چنان که باب میل خویش است، دچار تغییر و دگرگونی کند. بی‌هیچ‌شکی، این برای نخستین‌بار در تاریخ بود که حیات زیستی در حیات سیاسی بازتاب می‌یافت. واقعیت زیستن، دیگر، بیش از این، واقعیت ناچیز، کم‌اهمیت و غیرقابل‌دسترسی نبود که گهگاه [در افق دید انسان غربی] نمودار شود (Foucault, 1978: 141-142).

لذا، نفس حیات، دارای اهمیت گشت. در این میان، مرگ و عوامل میراننده انسان‌ها تصادفی و نایک‌دست بودند؛ بخشی از این به‌سبب زمینه کنترلی دانش و بُعد مداخله‌گر قدرت بود. از این پس، قدرت صرفاً با سوژه‌های حقوقی‌ای که تنها حوزه اعمال نفوذش بر آنان مرگ آنان بود، سروکار نداشت، بلکه متوجه موجودات صاحب حیات شد، و سلطه‌ای را که قادر گشت بر آنان اعمال نماید، در مورد تمامی سطوح حیات به‌کار بست؛ لذا، بیش از آن که متوجه تهدیدات مرگ باشد، بر حیات و زندگانی موجودات

مستولی گشت. بدین‌سان، قدرت حتی به بدن موجودات نیز دست‌اندازی نمود. با استفاده از این بینش نظری است که فوکو مفاهیمی را برمی‌سازد و «آستانه مدرنیته» (*threshold of modernity*) را توصیف می‌نماید:

اگر بتوان ترم زیست‌تاریخ (*bio-history*) را برای اشاره به نیروهایی به‌کار برد که جریان‌های حیات و فرایندهای تاریخ را در یکدیگر متداخل می‌سازند، می‌توان از زیست‌قدرت (*bio-power*) نیز سخن به‌میان آورد، و آن را برای نامیدن [نیروهایی] به‌کار برد که حیات و سازوکارهای آن را به حوزه محاسبات آشکار وارد می‌کنند و دانش □ قدرت را به عامل تغییر و دگرگونی حیات انسانی مبدل می‌سازند. ... آن‌چه را که می‌توان «آستانه مدرنیته»^۱ یک جامعه نامید هنگامی فرا رسیده است که حیات موجودات انسانی منوط و مشروط به راهبردهای سیاسی خود آنان شده است. برای هزاران سال، [تعریفی که از] انسان وجود داشت، همان [تعریف] مدنظر ارسطو بود: حیوان دارای حیاتی که برخوردار از قابلیت مضاعف برای حیات سیاسی است؛ انسان «مدرن»^۲ حیوانی است که سیاست او، حیات او را — به‌عنوان موجودی دارای حیات — به چالش می‌گیرد (*Ibid: 142-143*).

«آستانه مدرنیته»، که همانا سرآغاز ورود به دوره زیست‌قدرت است (*Ibid: 140*)، با دو سویه — و با دو تکنیک برخاسته از هر یک از این دو سویه — مشخص می‌گردد. در سویه نخست، بدن انسان به‌مثابه ماشین در نظر گرفته شده و سیاست‌های انضباطی سختی بر آن اعمال می‌شوند. این ماشین‌انگاری — این ایستار مکانیکی صرف — در صد بهره‌برداری بیشینه از توانایی‌ها و قابلیت‌های بدنی و جسمانی انسان است، تا بدان‌جا که به شیوه‌ای مذبح‌خانه به مکانیسم‌هایی متوسل می‌شود تا او را رام و مطیع سازد. فوکو این سویه — که در آن، نظام‌های بهره‌برداری و کنترل‌های اقتصادی با بدن انسان درآمیخته می‌شوند — و تکنیک‌های مرتبط با آن را با ترم «بدن‌سیاست» (*-anatomo-politics*) توصیف می‌نماید. دومین سویه متمرکز بر بدن «گونه» انسانی است. این سویه هم‌راه و هم‌گام با مطرح‌گشتن «جمعیت» به‌عنوان یک مسئله سیاسی است؛ این مسئله‌ای است که توأمان مسئله‌ای علمی و سیاسی است؛ مسئله‌ای که هم زیست‌شناختی است و هم در ارتباط تنگاتنگ با قدرت قرار دارد (*Foucault, 2003: 245*). ظهور و بروز یافتن این مسئله همراه با هم‌بسته‌های زیست‌پزشکی (*biomedical*) آن — همانند میزان متوسط طول عمر، سلامتی و غیره — است (*Foucault, 1980: 177*) که به‌زعم فوکو نقطه آغازین پدیدآیی «زیست‌سیاست» می‌باشد (*Foucault, 2003: 245*).

^۱. تأکید از فوکو است.

^۲. تأکید از ما است.

245). وی تکنیک‌های قدرت به کار گرفته شده در حیات سیاسی «مدرن» را این چنین توصیف می‌کند:

اگر رشد و بسط ابزارهای موسع دولت، هم‌چون نهادهای قدرت، بقا و ماندگاری روابط تولید را تضمین نمود، اشکال ابتدایی و در حال تکامل «بدن سیاست»^۱ و «زیست‌سیاست»^۲ که در قرن هجدهم به عنوان تکنیک‌های قدرت نمودار گشتند و در تمامی سطوح پیکره اجتماعی «حاضر بودند»^۳ و به وسیله نهادهای گوناگون (خانواده و ارتش، مدارس و پلیس، ...) به کار گرفته می‌شدند - در حوزه فرایندهای اقتصادی دارای عملکرد بودند و رشد و توسعه این فرایندها و نیروهای تقویت کننده و ماندگارکننده آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دادند (Foucault, 1978: 141).

فوکو، در مسیر بررسی تبارشناسانه خویش، با وقوفی که بر میراث فلاسفه پیشین دارد، ترم بیوس (*bios*) را از فلاسفه یونانی - مشخصاً سقراط و افلاطون - اخذ می‌نماید و آن را منشأ و سرچشمه زیست‌سیاست در عصر مدرن می‌داند. به زعم وی، کنترل و هدایت رفتار معنایی جز این نمی‌یابد که بدون وجود یک قانون واحد - که حاکم بر تمامی حوزه‌ها و حاکم بر تمامی امور است - نه بیوس وجود دارد و نه انسان قادر به زندگی است (Foucault, 2014b: 133). به عبارت دیگر، بدون وجود نظامی از قواعد، که از پیش تعیین و مشخص گشته است، سخن‌راندن از بیوس و از حیات انسان‌ها امری لغو و بیهوده می‌باشد. لذا، سیاست، زندگانی و حیات است. برای اجتناب از خشونت برخاسته از این سیاست همه‌جا - باشنده و کردارهای مربوط به حکمرانی است که فوکو، حکومت‌کنندگان را به توجه مستمر به لوگوس (*logos*) و برساختن اخلاق زیستی (*bioēthikos*) مبتنی بر آن (Foucault, 1997: 210) دعوت و توصیه می‌نماید:

عقلانیت حکومت بر دیگران، هم‌سان با عقلانیت حکومت بر خویشان است. این همان نکته‌ای است که پلوتارک (*Plutarch*) در [کتاب] به حاکم نافرهمخته (*To An Uneducated Ruler*)، به تشریح آن پرداخته است: شخص قادر نخواهد بود که حکومت کند، اگر که خودش تحت حاکمیت نباشد. حال، آن چیست که بر حاکم حکم می‌راند؟ البته، این قانون است، که نباید آن را به عنوان قانون [رسمی و] نوشته شده ادراک نمود؛ بلکه مقصود، عقل^۴ - لوگوس^۱ - است که باید در روح حاکم دمیده شود و او را هیچ‌گاه به حال خود وا نگذارد (Foucault, 1986: 89).

^۱. تأکید از ما است.

^۲. تأکید از ما است.

^۳. تأکید از ما است.

^۴. تأکید از ما است.

یکی دیگر از وجوه مشخص‌کننده مدرنیته — که بیانگر تغییر و دگرگونی در انتولوژی و اپیستمولوژی انسان «مدرن» است — را فوکو در کتاب *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی (The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences)*، کتاب مغفول‌مانده‌ای که به حق شاهکار وی است، در دو سطح مورد کاوش قرار می‌دهد:

بی‌هیچ‌شکی، در سطح [نمودهای] ظاهری، مدرنیته آن‌هنگامی آغازگشت که موجود انسانی دریافت که محصور در ارگانسیم ... و ساختار فیزیولوژیک خویش است، او هستی و موجودیت‌اش منحصر و محدود به پیکر جسمانی خویش است؛ آن‌هنگام که او در بطن [فرایندهای مربوط به] کار قرارگرفت، و اصول آن او را تحت‌سیطره خود درآوردند، و محصولات آن او را از خود بیگانه ساختند؛ آن‌هنگام که او اندیشه خود را در سرزمین‌های فراخ زبان سکنی‌گزاند، که همانا دارای قدمتی بس طولانی‌تر از خود او بود. این‌سان، او قادر نگشت که بر دلالت‌گری‌های آن مُحاط گردد... اما، در سطحی بنیادی‌تر، فرهنگ ما آن‌هنگام به آستانه مدرنیته وارد شد و در فراخنای آن به انتظار و نظاره مدرنیته نشست که کرانمندی (*finitude*)، با ارجاعات بی‌شماری که به خود می‌داد، [توسط موجود انسانی] ادراک شد. هرچند این صحت دارد که در سطح شاخه‌های مختلف دانش، انسان — به‌عنوان موجودی انضمامی (*concrete*) و براساس صور تجربی هم‌پیوند با هستی و موجودیت‌اش — [موجودی کرانمند است] و کرانمندی همواره در بُن و مایه‌اش است، اما، باین‌وجود، در سطح دیرینه‌شناختی، که امور پیشینی (*a priori*) عام و تاریخی هر کدام از این شاخه‌های دانش را آشکار می‌سازد، انسان مدرن — همان انسانی که بسته به حیات جسمانی، کاری و زبانی خویش است — تنها به‌عنوان بازنمودی از کرانمندی امکان [وجود] دارد. فرهنگ مدرن کرانمندی را براساس نفسی آن ادراک نموده است، و از این‌رو می‌تواند انسان را بشناسد (*Foucault, 2002: 346*).

اندیشه مدرن با واردکردن مباحث و مسائل مربوط به حیات، کار و زبان به حیطة تحلیل «کرانمندی» و نگرستن به آنان از این منظر است که پایان متافیزیک را اعلام می‌دارد (*Ibid*): فلسفه حیات، متافیزیک را به‌عنوان عنصری مبهم و وهم‌آلود تقبیح و طرد می‌نماید، فلسفه کار به متافیزیک به‌عنوان گونه‌الینه‌شده‌ای از اندیشه و ایدئولوژی یورش می‌برد و آن را مردود اعلام می‌نماید، و فلسفه زبان نیز به آن به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی واقعی نمی‌نهد. اما، پایان متافیزیک، وجه سلبی رخدادی بسیار پیچیده‌تر در مغرب‌زمین است. این رخداد، پیدایش «انسان» است. نباید این‌گونه پنداشت که «انسان» به‌یک‌باره در افق دید ظاهر گشت و واقعیت‌ها و امور مربوط به بدن، کار و زبان خویش را به‌گونه‌ای متوحشانه تحمیل نمود. لذا، پیدایش انسان در مغرب‌زمین از خشونت متافیزیکی‌ای که فوکو درصدد رهنیدن ما از آن است مستثنی و بری‌ست.

^۱. تأکید از فوکو است.

در این جا، به نقد شرح و تفسیر فوکو از کرانمندبودن انسان مدرن می‌پردازیم. هرچند که فوکو کرانمندی جهان مدرن را در جهت واساخته‌شدن و فروپاشانده‌شدن بنیادهای متافیزیکی و استعلایی مطلق‌انگاری برجسته می‌سازد، اما تحلیل خود وی نهایتاً در دام مطلق‌انگاری گرفتار می‌آید. فوکو آن‌چنان کرانمندی را برجسته ساخته است و آن‌چنان تعیین آن را بر بدن، میل و زبان انسان موسع دیده است که باید گفت بر مطلق‌بودن آن صحه گذاشته است. مطلقیت کرانمندی بنیادی‌تر و اساسی‌تر از مطلقیت متافیزیک است، زیرا برخلاف متافیزیک که تعیین خود را از «بیرون» و از موضعی فراتر از انسان بر او اعمال می‌نماید، کرانمندی تعیین خود را از «درون» وجود خود انسان بر او اعمال می‌کند. لازم است که دو نکته را خاطر نشان سازیم. نخست این‌که نقد فوق یک نقد «درون‌گفتمانی» است (منطق این نقد را در قسمت بعد توضیح داده‌ایم) و، بنابراین، این امکان وجود دارد که مطلق‌بودن در بیرون از ساحت گفتمان مدنظر ما اساساً یک کاستی نباشد که لزومی به نقد آن وجود داشته باشد. دوم این‌که نقد مذکور صرفاً متوجه بحث فوکو در باب کرانمندی است. به عبارت دیگر، نقد فوق را نباید به‌گونه‌ای شتاب‌زده و به‌شیوه‌ای بلاهت‌آمیز به کل فلسفه فوکو تعمیم و سرایت داد.

همان‌گونه که ملاحظه گردید، توسیع زیست‌قدرت و آگاهی‌یافتن انسان از کرانمندبودن خویش نقاط کانونی مواجهه فوکو با مدرنیته هستند. زیست‌قدرت، که در بردارنده زیست‌سیاست و بدن‌سیاست می‌باشد، سایه خویش را بر تمامی ساحات حیات انسان مدرن می‌گستراند و آن‌ها را تحت‌تأثیر «حضور همه‌جابه‌شونده» خویش قرار می‌دهد. آگاهی‌یافتن انسان به این امر که موجودی کرانمند می‌باشد نیز یک «رخداد» (*Event*) است که باید در معنایی که در فلسفه آلن بدیو (*Alain Badiou*) به کار گرفته می‌شود ادراک گردد: آگاهی نسبت به کرانمندی نقطه متمایزکننده و مبرزکننده مدرنیته و نقطه گرانیگاهی پیدایش انسان مدرن است. این «انسان مدرن» است که در شرح و تفسیر هابرماس از مواجهه فوکو با مدرنیته پررنگ و برجسته می‌گردد و در رویارویی‌اش با سه آپوریا (*aporia*) مورد توجه قرار می‌گیرد: آن‌چنان که هابرماس بیان می‌کند (*Habermas, 1998: 261-263*)، فوکو بر مواجهات پارلماتیک سوژه مدرن با سه آپوریا انگشت می‌گذارد که هر کدام از آن‌ها نشان‌دهنده یک دوگانگی هستند. مورد نخست دوگانگی یا تقابل امر استعلایی و امر تجربی است. بر این اساس، سوژه شناسا بالاجبار از یک سو با سازوکارهای هم‌نهادهای استعلایی و، از سوی دیگر، با فرایند تحت‌استیلاي قوانین طبیعی و تجربی مواجه است. دوگانگی بعدی آن‌هنگام است که سوژه تأمل‌گر تجربه آپورتیک مواجهه با جهان «همواره از پیش حاضر» که «فی‌نفسه» (*in itself*) امکان وقوع می‌یابد و توانایی‌ای که با ابتناء بر آن یک امر «فی‌نفسه» مورد

شناسایی قرار می‌گیرد و سپس «لنفسه» (*for itself*) به آگاهی درمی‌آید را از سر می‌گذرانند. سومین دوگانگی زمانی است که سوژه به آپوریای مواجهه با یک سرمنشأ یا خاستگاه پیشینی «همواره حاضر»، از یک سو، و یک سرمنشأ یا خاستگاه همواره در حال پیدایش و دارای بازگشت «همواره-در-راه» از سوی دیگر تن در می‌دهد.

۵. مقایسه، بحث و نتیجه‌گیری

پیش از آن که به مقایسه آراء و نظرات آدورنو و فوکو در باب مدرنیته بپردازیم و بر این اساس، مدل‌های انتولوژی، اپیستمولوژیک و پارادایمیک را برای هر کدام از آن‌ها ارائه دهیم، لازم و ضروری است که به «منطقی» اشاره نماییم که در پس این مقایسه قرار دارد و چارچوب فکری نوشتار حاضر را شکل می‌دهد. این منطق به این امر اشاره دارد که برای انجام هر پژوهش مقایسه‌ای یا تطبیقی که قرار است در هر یک از حوزه‌های علوم انسانی انجام گیرد، رعایت «درون‌گفتمانی بودن» این مقایسه یا تطبیق هم لازم و هم ضروری است. به عبارت صریح‌تر، هر محقق علوم انسانی باید به این امر توجه داشته باشد که موارد مقایسه‌اش — دو یا چند مفهوم، مکتب فکری، یا اندیشمند — در «یک» گفتمان قرار داشته باشند. تشخیص این «درون‌گفتمانی» از طریق مراجعه به آراء و نظرات سایر اندیشمندان یا سایر محققانی صورت می‌گیرد که مرجعیت علمی آنان در آن حوزه تخصصی مورد پذیرش اجتماع علمی قرار گرفته است. با ابتدای بر این دیدگاه گفتمانی، پژوهش‌های مقایسه‌ای برون‌گفتمانی صرفاً «نام» پژوهش را بر خود دارند، چرا که قویاً اموری ناممکن و محال هستند. لذا، براساس منطق «درون‌گفتمانی»، خود پژوهشگر نیز باید دقیقاً در همان گفتمان موارد مقایسه‌اش قرار داشته باشد. پژوهش حاضر از ابتدای امر براساس همین منطق، و با ابتدای بر این چارچوب فکری انجام گرفته است که به‌ثمر رسیدن گفت‌وگوهای (*conversations*) برون‌گفتمانی ناممکن و محال است.

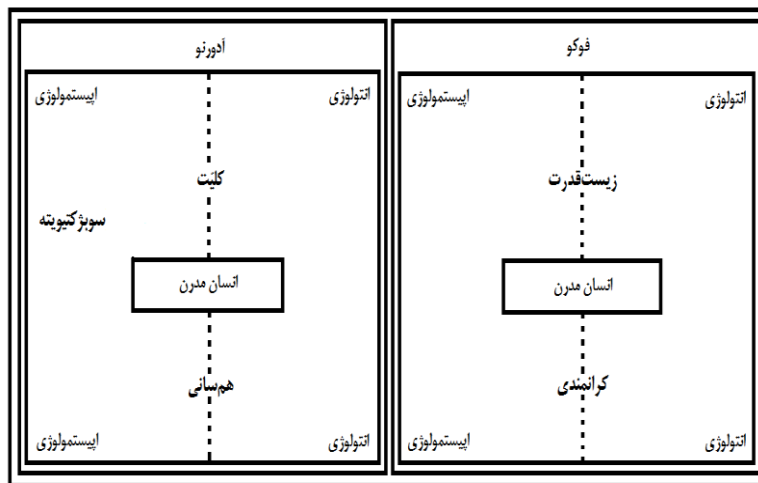
هم‌اکنون، پس از بحث در باب این منطق، آنچه باید در مقام مقایسه، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ارائه شود، نخست مدل‌های برآمده از آراء و نظرات آدورنو و فوکو درباره انتولوژی و اپیستمولوژی انسان مدرن است، و دوم، مدل‌های پارادایمیک است که مبتنی بر سلسله‌مراتب معرفت، مواجهات پارادایمی، فلسفی، و نظری هر کدام از این متفکرین با مدرنیته و نوع هر کدام از این مواجهات را در برابر دیدگان ما نمودار می‌سازند.

لذا، براساس آراء این دو فیلسوف، دست به طراحی مدل‌هایی زده‌ایم و عوامل و عناصر متمایزکننده انتولوژی و اپیستمولوژی انسان مدرن را در آنان به‌نمایش گذاشته‌ایم. این مدل‌ها در شکل شماره ۱ مشاهده می‌شوند. این مدل‌ها

به تفکیک برای آدورنو (سمت چپ) و فوکو (سمت راست) طراحی گشته‌اند، و البته دارای نقاط اشتراکی نیز هستند: در هر دوی این مدل‌ها، «انسان مدرن» در محوریت قرار دارد و قرارگرفتن آن در مستطیلی در مرکز مدل گواه و شاهدهی بر این امر است. هم‌چنین، خطی عمود هر مدل را به دو قسمت تقسیم کرده و دو حوزه انتولوژیک (در سمت راست) و اپیستمولوژیک (در سمت چپ) را از یکدیگر مشخص نموده است. ذکر این نکته دارای اهمیتی بسیار است که این خط عمود نه به صورت ممتد، بلکه به صورت ناممتد ترسیم گشته است، زیرا که این دو حوزه، حوزه‌هایی هستند که در عین تمایز مفهومی‌شان از یکدیگر، درهم‌بافته و درهم‌تنیده‌اند.

در مقام مقایسه این دو مدل و پرداختن به وجوه افتراق آن باید بیان کنیم که در مدل طراحی شده برای آدورنو، این «کلّیت» و «هم‌سانی» و مکانیسم‌های یک‌دست‌ساز هستند که با ورود مدرنیته کلّ جامعه را در یک پیکره و در یک قالب — یعنی، در پیکره و قالب «امر واحد» — متجلی می‌سازند و بدین‌سان، انسان مدرن را هم در حوزه انتولوژیک و هم در حوزه اپیستمولوژیک تحت‌انقیاد و تحت‌نفوذ خود در می‌آورند. در این مدل، آن‌چه در حوزه اپیستمولوژیک انسان مدرن مطرح می‌شود دانش یا شناختِ آلوده‌گشته به قدرت است که آدورنو را به گسستن از میراثِ هگلی و چنگ‌انداختن به دیالکتیک منفی برای درهم‌کوبیدن آن وادار می‌سازد.

در مدل ارائه‌شده برای فوکو مشاهده می‌شود که «زیست‌قدرت» و «کرانمندی» تأثیرات دامنه‌دار خویش را بر حوزه‌های انتولوژیک و اپیستمولوژیک انسان مدرن می‌گسترانند: زیست‌قدرت — که خود مشتمل بر زیست‌سیاست و بدن‌سیاست می‌باشد — تمامی عرصه‌های مرتبط با حیات و مرگ انسان را درمی‌نوردد و آن‌چنان آن‌ها را مُسخّر خویش می‌سازد که در بیان جورجو آگامبن، فیلسوف معاصر ایتالیایی، صرفاً نامی از تفکیک‌قوا بر جای می‌ماند و کلیّه کردارهای حکومتی در فعالیت‌های «تکینه‌ای» ظهور و بروز می‌یابند که شخص حاکم (*Führer*) از طریق آنان بر حاکمیت استعلایی خویش مَهْر تأیید می‌زند (Agamben, 2011: 76-77). علاوه بر این، این مدل نمایانگر پی‌بردن انسان مدرن به کرانمندبودن خویش است؛ همین کرانمندی است که «انسان» بودن او را ممکن می‌گرداند و همین کرانمندی است که شرط «انسان» بودن اوست.



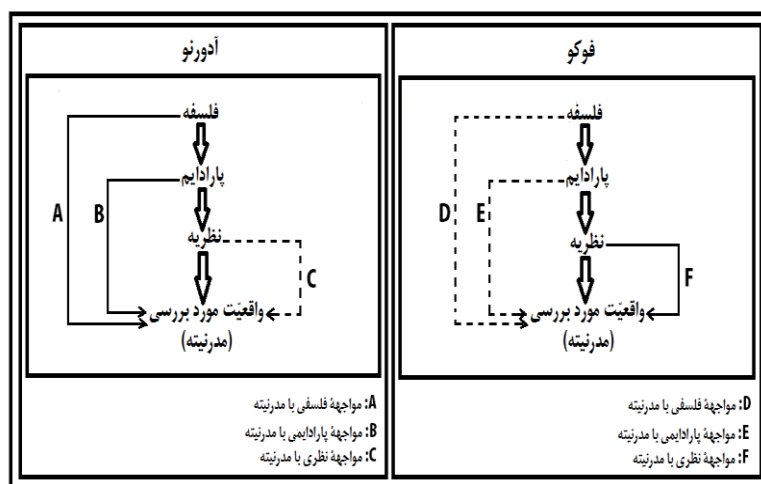
شکل ۱- مدل‌های طراحی‌شده برای انتولوژی و ایپستمولوژی انسان مدرن: به تفکیک، براساس آراء آدورنو و فوکو (منبع: مطالعه حاضر)

حال، پس از بررسی مدل‌های انتولوژیک و ایپستمولوژیک، به مدل‌های پارادایمیک می‌پردازیم که در شکل شماره ۲ مشاهده می‌گردند. این مدل‌ها را براساس الگوی کلی برگرفته‌شده از ایمان (۱۳۹۱) – الگوی پارادایمی سلسله‌مراتب معرفت – به تفکیک برای آدورنو و فوکو طراحی نموده‌ایم. در این مدل‌ها، فلسفه بالاترین و انتزاعی‌ترین سطح را به خود اختصاص داده است. پس از آن پارادایم قرار دارد که با ابتدای بر آن، نظریه برای ورود به واقعیت عینی ساخته و پرداخته می‌شود. لذا، هر چه از فلسفه به سمت پایین حرکت می‌نماییم، به درجه انضمامیت افزوده می‌گردد.

هم‌چنان‌که در مدل پارادایمیک طراحی‌شده برای آدورنو مشاهده می‌گردد، سه پیکان از «فلسفه»، «پارادایم» و «نظریه» به سمت واقعیت مورد بررسی، که در این‌جا همانا مدرنیته است، ترسیم گشته‌اند. این پیکان‌ها به ترتیب با حروف A، B و C مشخص شده‌اند و نشان‌دهنده مواجهات فلسفی، پارادایمی و نظری وی با مدرنیته هستند. همان‌گونه که در مدل آشکار است، پیکان‌های A و B به صورت ممتد ترسیم شده‌اند، در حالی که پیکان C پیکانی ناممتد است. این امر نشان از آن دارد که مواجهات فلسفی و پارادایمی آدورنو با مدرنیته مواجهاتی «مستقیم» هستند، حال آن‌که مواجهه نظری وی با مدرنیته مواجهه‌ای است «غیرمستقیم» که بر ورود از انتزاعی‌ترین سطوح سلسله‌مراتب معرفت (فلسفه و پارادایم) به واقعیت انضمامی دلالت می‌کند.

هم‌اکنون این امکان فراهم می‌گردد تا عناصر موجود در مدل پارادایمیک ارائه‌شده برای مواجهات فلسفی، پارادایمی و نظری فوکو با مدرنیته را بررسی نماییم. در این مدل نیز سه پیکان از سه سطح بنیادین سلسله‌مراتب معرفت به سمت واقعیت عینی مورد مطالعه ترسیم شده‌اند؛ این پیکان‌ها نمایاننده مواجهات سه‌گانه فوق‌الذکرند و به ترتیب با

حروف D، E و F نام‌گذاری شده‌اند. همان‌گونه که مشخص است، پیکان‌های D و E را به‌صورت ناممتد و پیکان F را به‌صورت ممتد ترسیم نموده‌ایم. لذا، فوکو را — برخلاف آدورنو — اندیشمندی می‌دانیم که دارای مواجهات فلسفی و پارادایمی “غیرمستقیم” با مدرنیته است و “به‌طور مستقیم” از نظریه به واقعیت مورد مطالعه (مدرنیته) ورود می‌کند؛ این امر گواهی است بر پژوهش‌های تاریخی عمیق و دامنه‌دار وی در این باب، و سندی است که جستارهای ژرف وی در بسترهای اجتماعی و فرهنگی ظهور مدرنیته در مغرب‌زمین و شرایط سیاسی و اقتصادی هم‌پیوند با آن را نمایندگی می‌کند. مورد اخیرالذکر در درس‌گفتارهایی که هم‌اکنون، در دومین دههٔ قرن بیست‌ویکم میلادی، از وی انتشار یافته‌اند یا در حال انتشارند به‌خوبی نمایان است. گستره و ژرفای تأملات و پژوهش‌های وی در این‌جاست که رخ می‌نماید.



آن‌چه باید در مقام نتیجه‌گیری مورد توجه قرار گیرد، توجه نمودن به تفاوت‌های درون‌گفتمانی است. این امر — که دارای اهمیتی هم‌سان با اهمیتی منطق حاکم بر مطالعه حاضر است — بدین نکته اشاره دارد که علی‌رغم قرار گرفتن دو یا چند متفکر در یک گفتمان فلسفی واحد، هم‌چنان نقاط افتراق فراوانی بین آن‌ها مشاهده می‌گردد. شاهدهی بر این امر، مدل‌های طراحی‌شده در تحقیق حاضر است که این نقاط افتراق را در مواجهه با پدیده‌ای واحد آشکارا باز می‌نمایانند و بر این مظهر تأیید می‌زنند که هیچ‌گاه نباید در قبال گفتمانی واحد موضعی تمامیت‌انگارانه را اتخاذ نمود. در گفتمان فلسفی مغرب‌زمین به‌ندرت بتوان حتی دو فیلسوف را یافت که در مواجهات خود با پدیده‌ای واحد موضع یا موضعی نزدیک به یکدیگر اخذ نمایند. بل، هیچ‌کدام بر دیگری و دیگران صحه نمی‌گذارد و این‌چنین است که فلسفهٔ قاره‌ای، برخلاف فلسفهٔ ظهوریافته در جهان

انگلساکسون که بر مکاتب مبتنی است، تمام وزن و اهمیت خویش را مدیون اشخاص است؛ در این فلسفه، هر فیلسوف خود یک مکتب است. طبقه‌بندی و دسته‌بندی این فیلسوفان در گفتمانی واحد و ذیل یک عنوان صرفاً اقدامی مفهومی و در جهت سهولت تحقیقات آکادمیک است.

در پایان شایسته است که به اهمیت انجام این‌چنین تحقیقاتی برای جامعه امروز ایران اشاره نماییم. نخست باید خاطرنشان‌سازیم هر تحقیقی که به‌طوراخص در باب مدرنیته به انجام می‌رسد دارای اهمیتی اساسی و البته روزافزون برای جامعه‌ای است که در «آپوریای» (*aporia*) سنت و مدرنیته فروافکنده شده است. جامعه مورد بحث آن‌چنان در بینابین این سویه‌ها سرگشته است که سخن‌گفتن از «دیالکتیک» سنت و مدرنیته را به امری عبث و بیهوده مبدل می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر، جامعه ایران آن‌چنان در کشاکش «آپورتیک» (*aporetic*) میان سنت و مدرنیته دچار سرگستگی است و کشاکش مذکور آن‌چنان بر تمامی ساحات حیات افراد این جامعه مستولی است که نمی‌توان از رابطه دیالکتیکی‌ای که به تفوق یکی از این سویه‌ها بر دیگری بینجامد سخن به میان آورد. این‌چنین است که کشاکش سنت و مدرنیته در جامعه مذکور هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد و به‌عبارت‌دیگر همواره «در-راه» است. قراردادن در این حالت آپورتیک است که انجام این‌چنین پژوهش‌های بنیادی‌ای در باب مدرنیته را لازم و ضروری می‌سازد. این ضرورت علی‌الخصوص متوجه کاوش در آراء اندیشمندانی است که سرشت «انسان مدرن» را مواجه‌بودن دائمی‌اش با آپوریاها و دوگانگی‌ها می‌دانند؛ مواجهه‌ای که هیچ پایانی برای آن نمی‌توان متصور شد.

نکته دوم متوجه اهمیت تحقیقات بنیادی، به‌طور اعم، برای اجتماعات علمی ایران است. در اجتماعات مذکور، تحقیقات کاربردی نه‌تنها همواره بر تحقیقات بنیادی مرجح دانسته شده‌اند، بلکه محققان حوزه بنیادی مورد ناملایمت‌ها و بی‌مهری‌ها نیز قرار گرفته‌اند. تمام این مسائل — که از سوی اجتماعات به‌اصطلاح علمی بروز یافته‌اند — از نادیده‌انگاشتن سهوی یا تعمّدی یک امر به‌غایت بدیهی ناشی می‌شوند: این امر که حوزه تحقیقاتی بنیادی آن‌چنان با واقعیت عینی عجین و هم‌پیوند است که مرزهایی که فیما بین آن و حوزه کاربردی «برای ما ترسیم کرده‌اند» به‌شدت نامتعیّن و نامشخص‌اند. نادیده‌انگاشتن این امر، آن هم از سوی اجتماعات علمی، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

منابع

ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- Adorno, Theodor (1993), *Hegel: Three Studies*, Translated by Shierry W. Nicholsen, USA: The MIT Press.
- Adorno, Theodor (2005), *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, Translated by E. F. N. Jephcott, London and New York: Verso.
- Adorno, Theodor (2006), *History and Freedom: Lectures 1964–1965*, Translated by Rodney Livingstone, UK: Polity Press.
- Adorno, Theodor (2007), *Negative Dialectics*, Translated by E. B. Ashton, London: Continuum.
- Adorno, Theodor (2008), *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, Translated by Rodney Livingstone, UK: Polity Press.
- Agamben, Giorgio (2011), *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, Translated by Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini, Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*, Translated by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Translated by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1986), *The History of Sexuality: Volume 3: The Care of the Self*, Translated by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1997), *Ethics: Subjectivity and Truth*, Translated by Robert Hurley, New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2002), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2003), *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, Translated by David Macey, New York: Picador.
- Foucault, Michel (2010), *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A.M. Sheridan Smith, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (2014a), *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*, Translated by Graham Burchell, UK: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2014b), *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, Translated by Stephen W. Sawyer, Chicago: The University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen (1998), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Translated by Frederick Lawrence, UK: Polity Press.
- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor (1989), *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Translated by John Cumming, New York: Continuum.
- Laclau, Ernesto, and Mouffe, Chantal (2001), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Nietzsche, Friedrich (1966), *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.

Oono, Yoshitsugu (2013), *The Nonlinear World: Conceptual Analysis and Phenomenology*, Tokyo, New York and London: Springer.