بسم‌اللهِ‌الرّحمنِ‌الرّحیم

ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Postmodernism and Rationality

Author: Rodolphe Gasché

Source: Gasché, R. (1988). Postmodernism and rationality. The Journal of Philosophy, 85(10), 528–538**.**
ULR: http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%28198810%2985%3A10%3C528%3APAR%3E2.0.CO%3B2-Z

پسامدرنیسم و عقلانیت

نویسنده: رودلف گاشه

مترجم: نوشین شاهنده

لینک در ترجمان: http://tarjomaan.com/archives/2742

مجموعهٔ ترجمان، تلاشی برای ترجمهٔ متون برگزیدهٔ علوم انسانی است. ترجمهٔ صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمهٔ آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حقِ انتشارِ جزء یا تمام متن، برای مؤسسهٔ ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x

مدرنیته[1] و عقلانیت، به لحاظ مفهومی، به ناگزیر به طریقی به هم پیوسته‌اند که هر دوی این مفاهیم در ارتباطی ذاتی و درونی با یکدیگر قرار می‌گیرند. از این رو، بنا به گفته هابرماس، پسامدرنیسم به مثابه وداع با مدرنیته، و گفتمان پسامدرن به عنوان یک کل، ضرورتاً نقطه عزیمتی را از عقلانیت نشان می‌دهند. هابرماس[2] استدلال کرده است که پسامدرنیسم آنارشیسمی «دیرین[3]» را دنبال می‌کند که، پس از نیچه، «دیگریِ[4]» عقل را در اصل به دو شکل مشخص می‌سازد: هستیِ فراموش‌شده (مارتین هایدگر) و حاکمیت جذْبه (ژرژ باتای[5]). چنین رویکردی که مدعی است شأن یک معرفت رمزی و خاص که ورای اندیشه استدلالی و اعتبار انتقادی است، در داد و ستدی ساختارشکنانه، یعنی روش اندیشیدنی که از تمامی تحلیل‌های سفت و سخت علمی می‌گسلد، به اوج خود می‌رسد. افزون بر این، این نحوه اندیشه فقط می‌تواند در افسون تهی و ظاهری حجیتی نامتعین نتیجه دهد. بنا بر گفته هابرماس، اندیشه ساختارشکن صرفاً به نحوی آمرانه اعتراضِ ناسازگاری عمل‌گرایانه را پایان نمی‌دهد؛ بلکه چنین اعتراضی را از طریق فروپاشی تمایز میان ادبیات و فلسفه، یکسره نامربوط می‌سازد. هابرماس اظهار می‌کند: «همچنان که دریدا توصیه می‌کند، هنگامی که تفکر فلسفی از وظیفه‌اش برای حل مسائل خلاص شود و به نقد ادبی بدل گردد، نه تنها از جدی بودنش که از زایایی و کارایی‌اش نیز کاسته می‌شود» (۲۴۶). بنابراین، از چشم‌اندازی همچون چشم‌انداز هابرماس بی‌معنا نیست که به بررسی ارتباط فلسفی میان پسامدرنیسم و عقلانیت بپردازیم. اما پیامد چنین بررسی‌ای به ویژه، مجادله‌آمیز است. در تاریخی که در گفتمان فلسفی مدرنیته شرح داده شده است –تاریخی که بر حسب بازی شکست یا پیروزی متقابل (۷۴) مشخص می‌شود که در آن متفکری سعی دارد تا با افراط هر چه بیشتر درباره تمامی معانی پارادایمی که همزمان اسلاف وی را از نقد و بررسی آن از پا انداخته است، از آنها جلو زند– هابرماس چیز محصلی برای گفتن درباره نقدی که از سوی هگلیان چپ به هایدگر، تئودور آدورنو، ژاک دریدا، و میشل فوکو ایراد شده است، ندارد. او مسلماً در پی بازگشت به «مرتبه‌ای از نقد عقل است که توسط کانت شروع شد» (۳۵۹)، و [نیز در پی] «رد پاهای عقل ارتباطی»ای که در هگل جوان یافت می‌شود (۴۳). هابرماس

---

[1] این مقاله در همایش انجمن فلسفه امریکا درباره پسامدرنیسم و عقلانیت در 29 دسامبر 1988 ارائه شده است.

[2] Der philosophische Diskurs der Moderne, (Frankfurt: Suhrkamp, 1985)

ترجمه‌ها از آن من است. تمامی صفحات ارجاع داده شده در این متن به همین اثر هابرماس ارجاع می‌دهند.

[3] immemorial

[4] the Other

[5] Georges Bataille (1962-1897)

فیلسوف فرانسوی که هرگز رسماً آموزش فلسفه ندید. او به مطالعه افکار فیلسوفانی چون هگل، نیچه، و مارسل موس پرداخت و در حوزه‌های مختلفی همچون انسانشناسی، تاریخ دین، نقش هنر در زندگی انسان، عمل قربانی کردن در عهد باستان و دنیای مدرن، اروتیسم، نقش مرگ در فهم ما از سوبژکتیویته، و محدودیتهای معرفت بشری مطالعه کرد – م.

ادعا می‌کند که تلاش فروتنانه وی قادر است، همچنان که به کرات تأکید می‌کند، چیزی نه کمتر از تغییر پارادایم را سبب شود. با این حال، عملاً در تاریخ تفکری که او ترسیم می‌کند چیزی نیست که بتواند در تلاش برای ارزانتر فروختن تاریخ نقد از آن بهره ببرد. هابرماس با اغماض عجیب خود از رویه سلبِ متعینی که او به هنگام نقد دیگران بسیار از آن طرفداری می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد که پسامدرنیته و عقلانیت واقعاً قیاس ناپذیرند.

سلب انتزاعی هابرماس از کلیت سنتِ مدرن که عقل را زیر سؤال می‌برد، در رد ایده‌ی مفهوم جامع عقل خلاصه می‌شود. این امر آشکارا توجه هابرماس به اطمینان کارل‌ـاتو اپل[۶] را نشان می‌دهد[۷] که ریشه‌ی اَشکال متفاوت نقد عقلانیت را -شامل آنچه مطابق تلقی هابرماس غفلتی تمام عیار است از معیار عقلانی برای سازگاری عملگرایانه در تلاش پساساختارگرایی فرانسوی برای به حاشیه کشاندن سوژه- در «شکل جامعتری از عقلانیت» می‌داند. اپل با مراجعه به تمایز قدیمی (کانتی) میان فاهمه (Verstand) و عقل (Vernunft)، در واقع در پی فهم انواع تمایز در نقد است که علیه عقل در چهارچوب سنتِ خود -تحدیدگری فلسفی و خود- متمایزسازی عقل معطوف بوده است. بنابراین، انواع متفاوت این نوع نقد کاملاً قانع‌کننده خواهند بود، زیرا آن‌ها علیه ساختن امر مطلقی که به نحوی انتزاعی منزوی شده، و از این رو علیه اشکال ناکارای عقلانیت مفاهمه‌ای (Verstandesrationalitat) نشانه رفته‌اند. بنا بر گفته اپل، نتیجتاً چنین نقدی از عقل، به جای آن‌که نشان دهندهٔ پیشداوریِ عقلانیت باشد، [خود] عقلانی خواهد بود. زیرا، جدا از این واقعیت که چنین نقدی از عقل نمی‌تواند بدون دست کم شناختی ضمنی از عقلانیتِ گفتمانیِ فلسفی بسط یابد، چنین نقادی‌ای از عقلانیت، چیزی از جنس خود عقل را ارائه خواهد کرد.

دلیل هابرماس برای رد کردن هر گونه اعتباربخشی جدی به سنتی که وی در حال مرور آن است این است که نقد این سنت از عقلِ سوژه‌محور ناقضِ خود است. افزون بر این، عقلِ سوژه‌ـمحور خود را به این دلیل نقض می‌کند که به جای آنکه چنین مفهومی از عقل را در معرض نقد درون‌ماندگار قرار دهد، در چنین نقدی افراط می‌کند. یعنی نقدی را به نمایش می‌گذارد که هجومی را بر ریشه‌های (عقلانیِ) خودِ نقد آغاز می‌کند. با به چالش کشاندن همین بنیانِ نقد، یک چنین نقدی از عقل برای هابرماس کلی و خودـارجاع‌دهنده شده است. علاوه بر این، او اشاره می‌کند که چنین خودـارجاع‌دهندگی کلی‌ای که عقل را به پرسش می‌کشد، در اپوریاهای[۸] کلاسیک

---

[۶] Karl-Otto Apel

[۷] "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", in *Rationalität: Philosophische Beiträge*, Herbert Schnädelbach, hrsg. (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).

[۸] Aporia: تضاد و تعارض حل‌نشدنی، معضل —م.

یا تناقض‌نماهای فلسفه سوبژکتیویته گرفتار می‌آید، زیرا باید برای نشان دادن اعتبار خود به همین ابزارهای عقلِ سوژه‌محور توسل جوید. حتی نقدی رادیکال از عقل که در پی دوری از تناقض‌نمای خودـارجاع‌دهنده با بازگشت به قلمرو بلاغی است –همان طور که دریدای بیگانه شده، به سبک دومان[۹]، چنین می‌کند– راه فراری از آن ندارد، زیرا صرف بنیادگراییِ (سوبژکتیویستِ) وارونه شده چنین تلاشی نه تنها دوباره به تمامیْ گرفتار ضعف‌های نقد متافیزیک خواهد شد، بلکه در نهایت «کُندکننده تیغه نقد عقل» خواهد بود (۲۴۶). هابرماس ادعا می‌کند که چنین گرفتار آمدنی در تناقض‌نماهای خود– ارجاع‌دهنده گریزناپذیر است اگر کسی مانند هایدگر، آدورنو، و دریدا به جنگ با مفاهیم «قدرتمندِ» نظریه، حقیقت، و نظام ادامه دهد، یعنی وضع کلی‌ای که زمانی فلسفه برای پاسخ دادن به پرسشهای کلی به خود گرفت. با این حال، بنا بر گفته هابرماس، عقل مقید نیست که به «این اهداف کلاسیکی که متافیزیک، از پارمنیدس تا هگل، در نظر داشت» پناه برد (۲۴۶). افزون بر این، از زمان هگل دیگر این موضوعاتِ سنتیِ فلسفی وجود ندارند. بنابراین، برای هر نوع نقد عقلی غیر ضروری خواهد بود تا «بنیان‌ها را آن‌چنان عمیق فراچنگ آورد که تناقض‌نمای خودـارجاع‌دهنده را توان گریز نباشد» (۲۴۶/۷).

در فرصت کنونی، امکان‌پذیر نیست که نشان دهم هابرماس انصاف را درباره فیلسوفانی که در کتابش درباره آنها بحث می‌کند، به جا نمی‌آورد. بنابراین، می‌خواهم زمینه بحث را تغییر دهم. نخست، مایلم تا ادعا کنم که استنطاق پسامدرنی از عقل که علاقه مجددی را درباره پرسش از عقلانیت در فلسفه به راه انداخته است، بواسطه کشف دوباره امر غیر عقلانی از پا درنمی‌آید، خواه کشف یک مشکل محدودکنندهٔ شناخت عقلانی باشد، خواه کشف چیزی که بنیاد فرهنگ غربی را به پرسش می‌کشد. از زمان ریاضیدانان یونانی که امر غیر عقلانی را به عنوان محدودیت عقلانیت کشف کردند، تا این لحظه که امر غیر عقلانی، به‌درستی، به مسئله‌ای فلسفی بدل گشته است –یعنی هنگامی که فلسفه سوژه را در محور مسائل خود قرار می‌دهد (و از این رو امر غیر عقلانی همچون قلمرویی دسترس‌ناپذیر برای شناخت بشری معین می‌شود)– امر غیر عقلانی مفهوم متقابل و اجتناب‌ناپذیر برای عقلانیت بوده است.[۱۰] دقیقاً این تشکیلاتِ مفهومی هستند که با قطعیتِ آثاری که برچسب پسامدرن دارند، به پرسش کشیده می‌شوند. ژان‌ـفرانسوا لیوتار[۱۱] می‌تواند ادعا کند که پسامدرنیسم با رخداد یک «دگرگونی عظیم در مفهوم عقل» همزمان است، و بنابراین در راستای ماهیت معرفت، آنچنان که می‌فهمیم، قرار دارد؛

---

[۹] Paul de Man (1983-1919)

خوانش بلاغی او از متون فلسفی مرز میان ادبیات و فلسفه را محو کرد، رویکردی که در فلسفه فرانسوی و نظریه ادبی امریکایی در اواخر قرن بیستم تأثیرگذار شد – م.

[۱۰] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter, hrsg. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ff), vol. IV, p. 583.

[۱۱] *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington and Brian Massumi, trans. (Minneapolis: Minnesota UP, 1984).

این در واقع به دلیل آن چیزی است که به اعتقاد لیوتار نقش پارالوژیسم[۱۲] در تفکر معاصر است، چه تفکر علمی و چه تفکر هنری (همان، ص۴۳).

اجازه دهید که ابتدا یادآوری کنم که نزد لیوتار فرد باید پسامدرن را به مثابه چیزی درک کند که در اصل توسط بحران روایتها ساخته شد، دقیق‌تر آنکه به وسیله بحران کلان روایت‌هایی همچون روایت گمان‌پردازانه یا روایت رهایی، که کارکرد آنها وحدت یا مشروعیت بخشیدن هم به معرفت و هم به شیوه عمل اجتماعی است. به عنوان یک پیامد، این بی‌اعتقادی به فراروایتها و طرح‌ریزیِ متعاقب این کارکرد مشروعیت‌بخش، منجر به انفجار خُرد-روایت‌ها یا بازی‌های زبانی‌ای می‌شوند که عمیقاً بر وضعیت معرفت و ایده عقل تأثیر می‌گذارند. لیوتار این دگرگونی معرفت را با توجه به بازیهای زبانیِ علم و شیوه‌های عمل جدید اعتباربخشی با ذکر نمونه نشان می‌دهد. او استدلال می‌کند که علم -و به ویژه پژوهش علمی و استدلال‌سازی- تمامی همت خود را مصروف کار کردن بر روی براهین می‌کند به جای آنکه به تحقیق درباره عملکرد آنها تمایلی داشته باشد. با این حال، این حرف بدان معناست که کاربردشناسی علم در اصل در جهت «تحقیق و ابداع مثال‌های نقض» آماده کار است، به عبارت دیگر، در جهت امر غیر مفهومی؛ اثبات یک استدلال به معنای جست‌وجو برای یک «تناقض‌نما» و مشروع ساختن آن با قوانین جدید در بازی‌های استدلالی است» (همان،ص.۵۴). در واقع، بنا بر گفته لیوتار، خصیصه اصلی علم مدرن این است که «بر ابداع "حرکتهای" جدید و حتی قوانین جدید برای بازی‌های زبانی تأکید می‌کند» (همان،ص۵۳). این برداشت از «حرکت‌ها» که کاملاً متمایز از آن چیزی است که لیوتار مدعی است در علم معاصر جریان دارد، جنبه مجادله‌آمیز شکل‌گیری معرفت را نشان می‌دهد. معرفت علمیْ متکثر و زبانهای آن چندگانه می‌شود تا آن اندازه که در واقع علم، در حالی که بازی خودش را می‌کند، نه تنها قادر به مشروعیت بخشیدن به دیگر بازیهای زبانی نیست بلکه «بالاتر از همه قادر به مشروعیت بخشیدن به خودش، چنانچه فرض می‌شد که قادر به تأمل و تفکر است، نیز نیست» (همان، ص.۴۰). اما همچنان که لیوتار اصرار دارد، این بدان معنا نیست که پرسش از مشروعیت یکسره منسوخ شود. برعکس، «برجسته‌ترین جنبه معرفت علمی پسامدرن این است که گفتمان درباره قوانینی که این معرفت را معتبر می‌سازد (دقیقاً) نسبت به آن درون ماندگار است»(همان،ص.۵۴). او اضافه می‌کند که «زیرا این فلسفه نیست که پرسش از علم را مطرح می‌کند، بلکه این علم است که از خود پرسش می‌کند»(همان) اما چنین شمولی «درونِ گفتمان علمی درباره اعتبار عباراتی که قانون می‌شوند» البته باعث «"تناقض‌نماها"یی نیز می‌شود که بی‌اندازه جدی تلقی می‌شوند و نیز

---

[۱۲] Paralogism:

استدلالی که نامعتبر است و به همین دلیل، موجب تعارض های منطقی می شود؛ اما بر خلاف مغالطه، اشتباه در استدلال کردن در پارالوژی غیرعمدی است – م.

"محدودیتها"یی را در حوزه معرفت سبب می‌گردد که در واقع، تغییراتی در ماهیتش هستند»(همان، ص۵۴,۵۵) در نتیجه، به جای داشتن یک فرازبان کلی که تمامی اجزای معرفت را مشروعیت بخشد و نظام‌مند سازد، هزاران حرکت جدید با هزاران قانون جدیدالتأسیس برای پیشرفت استدلالها همراهی می‌کنند. لیوتار تغییر در مفهوم عقل را به ترتیب زیر مورد نقد قرار می‌دهد:

اصل یک فرازبان کلی جایگزین اصل تکثر نظامهای صوری و بدیهی که قادر به بحث درباره درستی عبارات تفکیکی هستند می‌شود؛ این نظام‌ها با فرازبانی توصیف می‌شوند که کلی است اما سازگار نیست. آنچه پیشتر به عنوان تناقض‌نما و حتی پارالوژیسم در معرفت علم کلاسیک و مدرن دانسته می‌شد، در برخی از این نظامها می‌تواند نیروی تازه‌ای از اعتقاد راسخ را به دست دهد و مورد قبول جامعه متخصصان واقع شود (همان، صص. ۴/۴۳)

اما فقط این خصیصه‌های صوری نیستند که فهم پسامدرن از معرفت و عقل را تبیین می‌کنند. همچنان که لیوتار سعی دارد تا نشان دهد، علم مدرن به لحاظ مضمون به سمت موضوعات تازه‌ای نیز جهتگیری می‌کند، به ویژه به سمت تَکینگی‌ها و قیاس‌ناپذیری‌ها. لیوتار نتیجه می‌گیرد که آنچه فرد از این بررسی می‌آموزد

> این است که عملکردِ همواره تمایز پذیردر حال از دست دادن برتری خود به عنوان پارادایم معرفت و پیشبینی است. علم پسامدرن –با درگیر ساختن خود با چیزهایی از قبیل امور تصمیم ناپذیر، محدودیتهای نظارت دقیق، تناقضاتی که با اطلاعات ناکامل مشخص می‌شوند، انکسار، فجایع، و تناقض‌نماهای عملی– سیر تکامل خود را به عنوان امری منقطع، فاجعه‌بار، جبران‌ناپذیر، و متناقض‌نما نظریه‌پردازی می‌کند. معنای واژه معرفت در حال تغییر است، در حالی که بیان می‌دارد که چگونه یک چنین تغییری می‌تواند رخ دهد. این امر نه معلوم بلکه نامعلوم را تولید می‌کند(همان، ص۶۰)

پس آنچه به نظرْ عقل پسامدرن را از عقل کلاسیک یا عقل مدرن متمایز می‌کند، تکثرگرایی غیر قابل تقلیل و تمایل برای حفظ آن است. همچنان که لیوتار در آغاز کتاب وضعیت پسامدرن اشاره می‌کند، معرفت پسامدرن «حساسیت ما را به تفاوت‌ها تصحیح و توانایی‌مان را در تحمل قیاس‌ناپذیرها بیشتر می‌کند»(همان، ص.xxv)

آنچه این گزارش کوتاه از تحلیل لیوتار درباره تغییر در مفهوم عقل در علم پسامدرن بر آن اشاره دارد این است که پسامدرنیته یکسره وداع با عقل نیست، بلکه تغییری است در جهت عقل تکثرگرا، نامتعین، تصادفی، بی‌قاعده، بی‌شکل، و پارالوژیک. با ملاحظه این‌هاست که نشان داده می‌شود امر یکپارچه، قانونی، باقاعده، و جز اینها، تشکیلاتی اشتقاقی هستند. آنچه این گزارش همچنین نشان می‌دهد این است که سروکار داشتن با عقلانیت در زمان حال ما شاید بیش از صرف تلاشی توسط فلسفه برای واکنش نشان دادن به گفتمان‌ها و

رخدادهایی در گذشته باشد که در حوزه هسته مرکزی آن رخ نمی‌دهند. هربرت اشنادلباخ[۱۳] استدلال کرده است -و من استدلال او را دنبال می‌کنم- که اگر عقلانیت امروزه توسط فلسفه مضمون می‌یابد، به این دلیل است که فلسفه از طریق مسیری انحرافی در پی اختصاص دادن دوباره مضمونی سنتی، اگر نه موروثی، به شکلی دگرگون شده است. در واقع، اگرچه مفاهیم عقلانیت و عقل ریشه زبان‌شناختی یکسانی دارند، آشکارا جایگزین‌هایی برای یکدیگر نیستند. در حالی که عقلانیت جدیت علمیِ سفت و سختی را پیشنهاد می‌کند، عقل نسبت به بدگمانی ذهن‌گرایی و تاریک‌اندیشی متافیزیکی گشوده است. اما عقل در فلسفه مدرن صرفاً یکی از قوای هشیاری در میان دیگر قوا نبود. همان طور که اشنادلباخ استدلال کرده است، از زمان دکارت تا کانت و هگل «فلسفه عقل با این ادعا ظاهر می‌شود که می‌تواند خودبنیادی فلسفه را با بازگشت به همین عقلِ سوژه فلسفه‌ورز ایمن سازد»(همان،ص۸) اجازه دهید که اضافه کنم اگر ما از عهد باستان به این سو نگاهی به عقل در فلسفه بیندازیم، عقل و لوگوس توسط logon didonai[۱۴] شکل می‌گیرد، یعنی با ارائه تبیینی که در عین حال سوژه فلسفه‌ورز عموماً برای خود تبیین می‌کند. پس سروکار داشتن با عقلانیت و به ویژه با آنچه در علوم پیشرفته برای آن اتفاق می‌افتد، تلاشی است برای رسیدن به فراسوی مفهومی از عقلانیت که توسط سازگاری منطقی نسبت بدانچه چارلز تیلور[۱۵] آن را مفهوم «غنی‌تر» عقلانیت نامیده است، و در نهایت نسبت به خود فلسفه، تعریف می‌شود. به هر حال، آنچه در اینجا به خاطرش سعی و تلاش می‌شود فلسفه‌ای نیست که پیش از سرکوبی عقل توسط عقلانیت بود، بلکه فلسفه‌ای با شکلی دگرگون‌شده است.

با وجود این، می‌توان پرسید که آیا تبیین لیوتار از دگرگونی عقل در پسامدرنیته اجازه می‌دهد که یک چنین فلسفه‌ای در مهمترین و ناسازگارترین شکل خود سربرآورد. در واقع، توصیف لیوتار از پارادایم جدید عقل بسیار شبیه به وارونه ساختن نوع قدیمی یا مدرن آن است. مقولاتی که او برای اشاره دقیق به عقل پسامدرن استفاده می‌کند، جفتهای متناقضِ ابژه‌های سنتی و ارزشهای عقل هستند. ناپیوستگی، تصمیم‌ناپذیری، بی‌ثباتی، و اختلاف عقیده نمی‌تواند از ترسیم همین معنای آنها از افق و غایت پیوستگی، تصمیم‌پذیری، ثبات، و توافق اجتناب ورزد. تأکید لیوتار بر پارالوژیسم و تناقض‌نما به مثابه شکلی پسامدرن از مشروعیت -یعنی تأکید بر آن دسته از عملکردهای اندیشه که هابرماس از آنها چنان بیزار است که به نظر می‌رسد قادر به رویارویی با آنها در گفتمان فلسفیِ مدرنیته نیست-

---

[۱۳] Herbert Schnadelbach, "Einleitung", in Rationalität.

[۱۴] ترجمه دقیق این عبارت یونانی، «طلب استدلال» و «تقاضای پاسخگو بودن» است - م.

[۱۵] Charles Taylor, "Rationality", in *Rationality and Relativism*, Martin Hollis and Steven Lukes, eds. (New York: Blackwell, 1982), p. 88.

فقط با توجه به معیارهای استدلال منطقی و صورتبندی‌شده معنا می‌دهد. بنابراین، اجازه دهید که متن زیر را در نظر بگیریم: اگر دگرگونی پسامدرن در ایده عقل فقط شامل وارونگی چنین ارزشی و وابستگی متعاقب آن به چیزی می‌شود که لیوتار «جزایر تعینگرایی»[۱۶] این ارزشهای وارونه می‌نامد، پس درک تمامی اعتراضهایی که بر این به اصطلاح تجدید حیات غیرعقلگرایی می‌شود، دشوار خواهد بود. در واقع، شاید دگرگونیِ بسیار قاطعتر اندیشه در همین نزدیکیها باشد، که الزامات بسیار بیشتری دارد اما در عین حال نیز درخشش بسیار کمتری از وارونگی‌های معمول ارزشی دارد.

آنچه بدان ارجاع می‌دهم فشار تفکر دریدا است، که هابرماس او را لایق عنوان «فیلسوفی با اشتیاقی اندک برای استدلال»[۱۷] می‌داند. با این حال، دریدا بی‌شک در برابر هر گونه مشارکت با آنچه لاکو- لابارت[۱۸] اخیراً آن را ماهیت کهنه‌کیسه مفهوم پسامدرنیسم می‌نامد، مقاومت می‌کند؛ و به دلایلی نه شبیه به دلایل هایدگر، تمامی همانندسازی تفکر با مدهای زودگذر را نفی می‌کند. اما اینکه همچنان مصمم هستم تفکر دریدا در این زمینه را به بحث گذارم، صرفاً به این خاطر نیست که هابرماس جایگاه بسیار قابل توجهی را در بازنگری خویش از مباحث پسامدرن درباره عقل سوژه‌محور به دریدا می‌دهد، بلکه به این دلیل است که خود دریدا، در موقعیتهای مختلف، از بررسی‌اش به مثابه سروکار داشتن با خاستگاه عقل، منطق، و تفکر سخن گفته است. اما چنانچه خواهیم دید، چنین سروکار داشتنی با خاستگاه‌ها به معنای این باور هابرماس نیست که خاستگاه‌های دلایلی که دریدا آشکار می‌سازد شامل «مفاهیم مغایر با عقل خواهد بود که در برابر همه تلاشهای یکپارچه‌سازی عقلانی مقاومت می‌کند»(۱۲۷). در واقع، آنچه در تفکر دریدا خاستگاه‌های عقل به نظر می‌رسد چیزی نیست که هابرماس آن را به عنوان «دیگریِ» عقل می‌فهمد. هر گونه تلاشی که خاستگاه‌های عقل، منطق، و تفکر را کشف کند، نمی‌تواند کاربرد ناروایی از آن چیزی داشته باشد که در پی تبیین و شرح آن است. خاستگاه‌ها نمی‌توانند بر حسب مقولات سازنده آنچه آن را ممکن می‌سازند توصیف شوند. البته این مشکل هنگامی جدیتر می‌شود که بخواهد به اندیشیدن درباره خاستگاه عقل، منطق، و تفکر نزدیک شود. بنابراین، بررسی درباره آنچه ماقبل آنهاست، باید تدابیر پیچیده‌ای را دنبال و بازیهای مفهومی‌ای را محاسبه کند

---

[۱۶] *Op. cit.*, p. 59.

[۱۷] این اتهام به سادگی «استدلال» راحتی برای طفره رفتن از چالشی عقلانی است، بیشتر مثل اتهامِ بازیِ آزاد است. در حالی که اتهام اول حاکی از عدم توانایی برای پیگیری وجوه سنتی استدلال است، به منظور جایگزینی با آنچه در نوشته‌های دریدا مورد اعتراض است، اتهامِ بازیِ آزاد با این واقعیت رو به رو نمی‌شود که یک بازی به راستی بی‌الگو، دلخواسته، و تصادفی، برنامه بسیار پیچیده‌ای باشد که فقط به تازگی به دست برخی ریاضیدانان در هم پیچیده شده باشد.

[۱۸] Philippe Lacoue-Labarthe (1940-)

فیلیپ لاکو- لابارت استاد فلسفه در دانشگاه‌های استراسبورگ و برکلی است. از اندیشه‌های محوری وی ایده محرومیت فلسفه از ادبیات است. وی علاقمند به بررسی وجوه اسطوره‌ای تفکر است-م.

که در مقایسه با معیارهایی که این خاستگاه‌ها آنها را قابل فهم ارائه می‌دهند، تماماً معقول و منطقی نیستند. این امر همچنین تبیین می‌کند که چرا خاستگاه‌های عقل، منطق، و تفکر به عنوان «دیگریِ» عقل، یعنی وجه مخالف عقل یا همان امر غیرعقلانی، تعیین نمی‌شوند. اینها مقولات عقل هستند که «ابهامی را درون نظام عقلانیت» قرار می‌دهند، همچنان که دریدا چنین می‌کند.[۱۹] در کتاب درباره گراماتولوژی، دریدا تصمیم به معین ساختن خاستگاه عقل به عنوان «امر غیر- عقلانی‌ای که باید خاستگاه عقل باشد» می‌گیرد. اینکه این «غیر» به عنوان نفی برحسب معنای منطقی فهمیده نمی‌شود، از بحث دریدا در همان اثرش درباره «عقلانیتِ» چنین خاستگاهی آشکار است. عقلانیت در اینجا به معنای انطباق با عقل نیست، زیرا دریدا اشاره می‌کند که شاید باید این واژه در پرسش «کنار گذاشته شود»، به این دلیل که آنچه بر این خاستگاه‌های عقل حاکم است «دیگر از یک لوگوس ناشی نمی‌شود»(همان، ص۱۰) این در واقع نمونه‌ای عالی از یک ناسازگاری و تناقضی است که اگر «عقلِ» عقل مورد پرسش قرار گیرد، به دلایل فلسفی قانع‌کننده‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌شود. اما آنچه این نمونه پیشنهاد می‌دهد این است که، نزد دریدا، چنین ناسازگاری یا تناقض‌نمایی فی نفسه یک ارزش نیست؛ بلکه کارکردی از بازی زبانی است که هدفش معین ساختن خاستگاه عقل بر اساس معیارها و الزاماتی است که فی نفسه فلسفی هستند.

گذشته از اینها، این خاستگاه‌های غیر عقلانی عقل که «هنوز هم منطقی نیستند اما خاستگاه منطق‌اند»، یعنی «امکانهای پیشامنطقیِ منطق‌اند»، نمی‌توانند به معنای اکید کلمه خاستگاه باشند. شالوده‌ی شالوده، آنچنان که هایدگر نشان داده است، نمیتواند شالوده عمیقتر و عالیتر دیگری باشد. در غیر این صورت نمی‌توان گفت که «عقلِ» عقل یعنی خاستگاه عقل نمی‌تواند خاستگاهی عمیقتر باشد. اما به رغم این شباهت، دنیایی از تفاوت وجود دارد میان آنچه هایدگر به عنوان شالوده شالوده مشخص می‌کند و آنچه دریدا به عنوان خاستگاه عقل، یا ساده‌تر، به عنوان خاستگاهِ خاستگاه معین می‌سازد. نظر به اینکه برای هایدگر شالوده‌ی شالودهْ هستی است، یعنی هستی به مثابه گشودگی، آشکارکنندگی هستندگان، و از این رو ارتباط بنیادینی که می‌تواند تنها میان هستندگان اندیشه شود، خاستگاه غیر عقلانی عقل بر حسب اصطلاحات پدیدارشناسانه به عنوان گشایشی ذاتی یا نوری برای ظهور درک نمی‌شود. خاستگاه غیر عقلانی عقل که توسط دریدا مضمون می‌یابد در ارتباطی ضروری با عقل قرار نمی‌گیرد، آنچنان که شالوده شالوده هایدگری در ارتباط با آن چیزی قرار می‌گیرد که در تفکر فلسفی شالوده نامیده می‌شود. همچنان که دریدا در کتاب درباره گراماتولوژی استدلال می‌کند، خاستگاه عقل چیزی است که خودش را به عقل اضافه می‌کند؛ ضمیمه عقل است، چیزی بیرونی و غیرضروری برای عقل، اما در عین حال چیزی است که عقل بدون آن نمی‌تواند آنچه که هست، باشد. این خاستگاه‌های غیر عقلانیِ عقل به طرز بیسابقه‌ای پیش پا افتاده هستند. آنها

[۱۹] *Of Grammatology*, Gayatri C. Spivak, trans. (Baltimore: Johns Hopkins, 1976), p. 259.

پیش پا افتاده هستند به معنایی که هوسرل در کتاب تحقیقات منطقی به این اصطلاح می‌دهد؛ آنها در حد آن چیزی هستند که هایدگر ساده می‌نامد و بنابراین همگی برای اندیشیدن بسیار دشوارند. اما خاستگاه‌های عقلی که دریدا به آنها اشاره می‌کند خصلت اشکال و قوانین اصلی (معنایی) هوسرلی یا ویژگی وحدت‌بخشِ سادگی (einfachheit) و ساده‌بودگی (einfalt) هایدگری را ندارند. آنها، به سادگی، قابلیت رده‌بندی درون عقلانیت را ندارند. این بدان دلیل نیست که عقل از اندیشیدن به خاستگاه غیر عقلانی خود عاجز است، بلکه در عوض به این دلیل است که اگر عقل این کار را انجام می‌داد آن چیزی که هست نمی‌بود. همان طور که دریدا می‌گوید، عقل «توسط فقدان قدرت ساخته می‌شود. این اصل اینهمانی است»[۲۰]. در فضای کنونی من نمی‌توانم کاری بیش از اشاره به الحاقی بودن عقل، رد پای باستانی آن، تفاوت، و تکرارشدنی بودنش، و ملاحظه بستر غنی‌ای که دریدا در آن این مفاهیم را به مثابه صورتبندی محدودیتهایی بسط می‌دهد که از چه رو عقل به خودش بازمی‌گردد، انجام دهم. این خاستگاه‌های عقل با خود عقل قیاس‌پذیر نیستند، اما نه به عنوان «دیگریِ» عقل، بلکه به عنوان ساختارهایی که عقل در برابر آنها آنچنان مورد توجه واقع می‌شود که گویی دقیقاً هیچ «دیگری»ای و هیچ امر خارجی ندارد، مگر آنکه بگذارد تا آن [دیگری و امر خارجی] از درون خودش ظاهر شود.

از تمام چیزهایی که تاکنون بیان کردم، باید پیشتر آشکار شده باشد که چنین ارتباط غیر ضروری و غیر اساسی میان خاستگاه‌های عقل و خود عقل، اجازه نمی‌دهد تا از این ارتباط به عنوان یک ارتباط «زایای تاریخ‌ساز ناشناس» سخن گوییم(۲۱۰)، همچنان که هابرماس چنین می‌کند. البته هابرماس باید این اشتباه را می‌کرد، درست همان طور که باید برداشت هایدگر از هستی را به مثابه نیرویی متقابل، بد تعبیر می‌کرد (۱۲۷). در غیر این صورت، او نمی‌توانست تاریخ نقد عقل را بر حسب تاریخی بنویسد که هرگز گریزی از «ثبات بنیادین فلسفه سوبژکتیویته» (۲۱۱)ندارد –به رغم آنکه با وارونه ساختن مبناگرایی می‌کوشد آنرا سرنگون کند. با این حال، هستی یک نیرو نیست، درست همان طور که خاستگاه‌های غیر عقلانی عقل «زایا» نیستند. فقط عقل زایاست، اما زایایی آن عاری از ساختارهای غیر خاستگاهی در خاستگاه عقل نیست. به دلیل این وابستگی غیر ضروری و غیر ذاتیِ عقل به خاستگاه‌های خود (اما نه تصادفی و محتمل، بلکه گریزناپذیر، در این مورد خاص)، این خاستگاه‌ها اصول، شرایط امکان، یا مبانی «بنیادی» هم نیستند. زیرا تمامی اینها دقیقاً بر خاستگاه‌هایی تکیه دارند که خود مورد پرسش‌اند. از این رو، کسی نمی‌تواند از زبان فلسفیِ شالوده‌ای، تأسیسی، یا گشایشی برای

[۲۰] *Of Grammatology*, p. 149.

مفهومی‌سازی رابطه میان خاستگاه‌های غیر خاستگاهیِ عقل و خود عقل استفاده کند. این دشواریها هابرماس را به سوی این نتیجه‌گیری منحرف ساخته است که،

اگر چنین باشد که «دیگریِ» عقل که چیزی بیش از امری غیر عقلانی یا ناشناخته، و در واقع «قیاس‌ناپذیری»ای است که عقل نمی‌تواند بدان دست یازد، به بهای انفجار سوژه معقول رهایی یابد، پس هیچ شروطی وجود ندارد که تحت آن نظریه‌ای بتواند به فراسوی افق آن چیزی رود که برای عقل قابل دسترس است و مضمون می‌یابد، چه رسد به تحلیل؛ کنش متقابل عقل با قدرتی استعلایی و خاستگاهی میتواند به مثابه امکان به روشی معنادار بیان شود (۲۷۷).

بنابراین، از آنچه پیشتر گفتم، باید آشکار باشد اصطلاحاتی که هابرماس با آنها مسئله را بیان می‌کند، مربوط به آن چیزی نیست که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد –خاستگاه عقل نه استعلایی است و نه خاستگاهی، و نه قدرت است. افزون بر این، اگر نظریه، مضمونی‌سازی، و تحلیل به معنایی فهمیده شوند که در آن همواره فهمیده می‌شوند، یعنی به مثابه تفکر به واسطه یک کل و در جهت آن، پس هیچ نظریه‌ای نهایتاً نمی‌تواند این ساختارهای غیر خاستگاهی عقل را مضمونی سازد و تحلیل کند. با این حال، همان طور که پیشتر اشاره شد، این خاستگاه‌ها «عقلانیت» مسلمی درباره خودشان دارند که می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند، و می‌توانند درون پارامترهای یک بازی زبانی حساب شده با دقت بیشتری صورتبندی شوند. همین حرف را می‌توان درباره ارتباطی زد که در آن عقل می‌تواند پذیرای خاستگاه‌های غیر ضروری خود باشد.

اما بی شک، امر خطیر دیگری باقی می‌ماند، امر بحث کردن درباره حالت این خاستگاه‌های غیر ضروری عقل با توجه به و درونِ نظم و ترتیب فلسفی که سنتاً در خدمت مضمونی‌سازی پرسشهایی درباره خاستگاه‌ها، قواعد، یا شرایط بوده است. باید در این باره پیشنهاد دریدا را در کتاب درباره گراماتولوژی دنبال کرد تا یک زیباشناسی استعلایی جدیدی را بسط داد ولو آنکه، آنچنان که دریدا اشاره می‌کند، چنین زیباشناسی‌ای دیگر نتواند زیباشناسی‌ای به معنای کانتی یا هوسرلی آن باشد. و مایلم اضافه کنم که برای نزدیک شدن به درک و دریافت این ساختارهای غیر خاستگاهی عقل باید آموزه تازه‌ای را درباره مقولات بسط داد، هر چند این ساختارها، به معنای اکید کلمه، صور حکم نیستند.

برای نتیجه، اجازه دهید که به مجادله هابرماس بازگردم مبنی بر اینکه نقد پسامدرن از عقلانیت پرسشهای کلی‌نگری را مغشوش می‌کند که فلسفه با آنها با افتخار به این ادعاها ادامه می‌دهد که سنتاً شأن پاسخ به این پرسشها را داشته است. در این زمینه، هابرماس پرسشها را با ملاحظه عقلانیت اظهارات و شرایط رسایی آنها به عنوان نمونه‌هایی از چنین پرسشهای کلی‌نگرانه‌ای از یکدیگر متمایز می‌سازد.

هرچند فلسفه هنوز هم خود را به عنوان نگهبان عقلانیت می‌داند، و از این رو خواستار است تا تمامی پاسخها به پرسشهای کلی‌نگرانه خودشان را در اشکال دستوریِ اظهارات کلی بازتاب دهند، هابرماس می‌افزاید، فلسفه همچنین باید «این احتمال ناچیز را محاسبه کند که فردا یا در جایی دیگر احتمالاً در این پرسشها تجدید نظر خواهد شد» (۲۴۷). از این رو، مشاجره او بر سر این اظهارات با وضعیت سستی ابراز می‌شود. این امکان ناچیز که تمامی اظهارات، که شامل مسائل کلی می‌شود، می‌توانند موضوع این تجدید نظر باشند، در واقع برای هابرماس یک موضوع پیش پا افتاده است، و بنابراین فقط نیازمند یک پاسخ عملی بر حسب خطاپذیرانگاری است. اما اگر این امکان همواره برای یک اظهار قوی می‌تواند روی دهد، پس این یک امکان ضروری است که باید به روشی مد نظر قرار گیرد که احتمالاً پرسشگری کلی خود فلسفه را تحت‌الشعاع قرار دهد. هابرماس، به رغم ادعاهای معطوف به حقیقت، هیچ مشکل نظری‌ای در پاسخ به پرسشهای کلی، به عنوان مخالف با وضعیتی که فلسفه در ارتباط با این حقایق ادعا کرده است، نمی‌بیند. اما اگر این امکان ناچیزی که هابرماس بدان ارجاع می‌دهد، امکانی ضروری است، پس نقد عقلانیت، از هایدگر و آدورنو گرفته تا دریدا، علیه مفاهیم قدرتمندی همچون نظریه، حقیقت، و نظام موضع گرفته است، و در برابر ضعف ادعای مبنی بر اظهارات با توجه به انکارناپذیریشان سنگینی می‌کند. مهمتر آنکه هابرماس حتی مشکلات کمتری با این پرسش، و با نحوه پرسشگریِ این پرسش به طور کلی دارد، نحوه‌ای که مواجه‌های همواره کلی است. اگر دقیقاً همین نحوه مواجهه در برخی از متون فلسفی‌ای که برچسب «پسامدرن» خورده‌اند، در معرض خطر باشد چه؟ این نحوه مواجهه موضوع بحث است، نه به این دلیل که از عهده وجوه غیر عقلانیِ مباحث فلسفی برنمی‌آید، بلکه به دلیل درک کردن آن چیزی در لوگوس است که مقدم بر نحوه پرسشگری‌اش است. پر واضح است که یک چنین چیزی نمی‌تواند با یک پرسش به محاکمه کشیده شود؛ نمی‌توان تصور کرد که تفکر، ذاتاً، توسط این شکل از پرسش است که ساخته می‌شود.[۲۱] با وجود این، همان طور که پیشنهاد دادم، درون محدودیتهای یک بازی زبانی محاسبه‌شده و مسلم، اَشکال پیشا پرسشگرانه تفکر هم میتوانند صورتبندی خاص خود را بیابند. نیازی به گفتن نیست که درون گفتمان فلسفه، یعنی درون آن تفکری که غیر پرسش «ممکن می‌شود»، هر گونه «مضمونی‌سازی» از آنچه مقدم بر پرسش است، ناگزیر باید به مثابه نقدی غیر تحلیلی و ادیبانه (دست کم برای کسی مانند هابرماس) پدیدار شود (۲۲۳). اما اگر عقلانیت امروزه مسئله‌ای مورد بحث است، آیا صرف اکتفا کردن به، به قول معروف، فقدان یک استدلال فلسفی و سازگاری استدلالی است؟ آیا در عوض به این دلیل نیست که تفکر نوع جدیدی از تناهی را کشف کرده است که نیازمند رها ساختن اشکال و ادعاهای سنتی‌ای نیست که آن را تشکیل می‌دهند، بلکه جابه‌جایی آنها درون اعمال اندیشه‌ای است که

[۲۱] *Glas*, p. 191.

حسابگری‌اش سبب می‌شود تا از «عقلانیتی» از آنِ خود اطاعت کند؟ پس برای مطرح ساختن پرسش از عقلانیت با توجه به پسامدرن، شاید لازم است نوعی از تفکر را بازیابیم که مرتبه‌ای بالاتر از فلسفه‌هایی دارد که با مفهوم «غنی‌تر» عقل سروکار دارند و بنابراین در مقایسه با تمامی تجلیلهایی که از عقلانیت شده است، که ریشه در آگاهی بازتابی یا در شکل توافق عام دارند، نزدیکی بیشتری با الزامات سنتیِ تفکر، هم به لحاظ مضمونی و هم روششناختی، دارد؛ هرچند چنین تفکری یک جابه‌جایی را در تمامی اشکال ذاتی تفکر در سنت اندیشه از پیش فرض می‌گیرد.