



Logical-Philosophical Anarchy: What Is Antiphilosophy?

Mohammad Javad Veisi^{1*}, Ali Naqi Baqershahi², Abdurrazzaq Hesamifar³, Ali Fath Taheri⁴

1 PhD Student, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.

2 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.

3 Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.

4 Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/05/09
Accepted:
2024/06/24

It has been more than a decade since the term antiphilosophy became popular; A term that Jacques Lacan, a French psychoanalyst, used in one of his seminars, and later Alain Badiou used this term and wrote books about it. Although antiphilosophy may seem to be completely against philosophy, this interpretation is not very accurate. Antiphilosophy is generally against philosophical claims regarding the category of truth. Against such claims that there is a universal truth and it is only in the minds of a few elite philosophers. Therefore, and as the third issue, antiphilosophy considers the lived experience. In addition to these three concepts, other concepts are the focus of antiphilosophy, and this article tries to address the most important of these concepts. Also, the nature of antiphilosophy and its relationship with philosophy are examined. We will also take a look at antiphilosophy in the context of the history of philosophy and see which of the thinkers had antiphilosophical thoughts in this context.

Keywords: Antiphilosophy, Philosophy, Anti-Art, Dadaism, Truth, Lived experience.

Cite this article: Javad Veisi, Mohammad; Baqershahi, Ali Naqi; Hesamifar, Abdurrazzaq & Fath Taheri, Ali (2023). Logical-Philosophical Anarchy: What Is Antiphilosophy?. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 91-112.

DOI: 10.30479/WP.2024.20333.1075

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: mj.veisi@gmail.com



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، پاییز ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



آنا‌رشی منطقی-فلسفی: چستی یادفلسفه

محمدجواد ویسی^{۱*}، علی نقی باقرشاهی^۲، عبدالرزاق حسامی‌فر^۳، علی فتح طاهری^۴

۱ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۳ استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۴ استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۴

بیش از یک دهه است که اصطلاح «یادفلسفه» رایج شده است؛ اصطلاحی که ژاک لکان، روانکاو فرانسوی، در یکی از سمینارهای خود به‌کار برد و بعدها آلن بدیو، به‌تأسی از او، این اصطلاح را بر سر زبان‌ها انداخت و کتاب‌هایی در این‌باره نوشت. اگرچه یادفلسفه ممکن است با صرف توجه به ظاهر لغت، امری سراسر علیه فلسفه به‌نظر آید، اما این تعبیر چندان دقیق نیست. یادفلسفه عموماً علیه تندروری‌های فلسفی در باب مقوله حقیقت است؛ علیه ادعاهایی از این‌دست که حقیقتی جهان‌شمول وجود دارد که تنها در ید تعداد معدودی فیلسوف نخبه است. پس، یادفلسفه نخبه‌گرایی فلسفی را نیز برنمی‌تابد و بر آن است که حقیقت جهان‌شمول (با فرض وجود)، می‌تواند توسط بسیاری از افراد عادی و ذیل هر موضوع به‌ظاهر ناچیز، نیز یافته شود. بنابراین، و به‌عنوان سومین موضوع، یادفلسفه تجربه زیسته آدمیان را مهم می‌شمارد. در کنار این سه، مفاهیم دیگری نیز هستند که محل توجه یادفلسفه‌اند؛ در این مقاله تلاش می‌شود به اهم این عناوین و مفاهیم پرداخته شود. همچنین، ماهیت یادفلسفه و نسبت آن با فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد و نگاهی نه به یادفلسفه در بستر تاریخ فلسفه خواهیم انداخت و خواهیم دید کدام‌یک از متفکران در این بستر، اندیشه‌هایی یادفلسفی داشته‌اند.

کلمات کلیدی: یادفلسفه، فلسفه، پادهنر، داداییسم، حقیقت، تجربه زیسته.

استاد: ویسی، محمدجواد؛ باقرشاهی، علی نقی؛ حسامی‌فر، عبدالرزاق؛ فتح طاهری، علی (۱۴۰۲). «آنا‌رشی منطقی-فلسفی:

چستی یادفلسفه». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۹۱-۱۱۲.

DOI: 10.30479/WP.2024.20333.1075



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mj.veisi@gmail.com

مقدمه

فیلسوفان از همان سرآغاز فلسفه در یونان باستان، همواره این ذهنیت را در مخاطبان خود ایجاد کرده‌اند که با تکیه بر ابزارهایی همچون عقل و تجربه، می‌توان به حقیقت دست یافت و از قرار معلوم، وظیفه تاریخی فلسفه نیز همین بوده است. پس از انقلاب صنعتی و در عصر روشنگری، تحت تأثیر پیشرفت‌های سترگ علوم تجربی، این اعتماد و باور به کشف حقیقت، در میان متفکران این عرصه حتی نسبت به دوران پیش از آن، رواج بیشتری پیدا کرد. صرف نظر از سوفسطاییان عصر باستان، چه در عصر روشنگری و چه در دوران معاصر، اندیشمندانی نیز بوده‌اند که به این داعیه فیلسوفان با شک نگرسته‌اند. مخالفت اینان، جنبه‌هایی گوناگون داشته و از شک در اساس وجود حقیقت، تا شک در کلیت و جهان‌شمول بودن آن، متغیر بوده است. می‌توان به نام‌هایی نظیر پاسکال، روسو، کرکه‌گور، نیچه و ویتگنشتاین در دوران جدید و معاصر و به اندیشمندان پست‌مدرنی همچون بنیامین، لکان، لیوتار، فوکو، دریدا و دلوز اشاره کرد که مفهوم حقیقت را در شکل سنتی آن، به‌مثابه امری تکین و جهان‌شمول، همواره مورد شک و تردید قرار داده‌اند.

اصطلاح «پادفلسفه»^۱ جعل ژاک لکان است اما توسط آلن بدیو بسط یافته است. بدیو اندیشمندان مردد در مقوله حقیقت را پادفیلسوف می‌خواند و معتقد است نگاه تردیدآمیز به فضل‌فروشی‌های فلسفه در باب ابرمفهوم حقیقت، خصیصه بارز هر پادفیلسوفی است.

به‌دنبال طرح اصطلاح «پادفلسفه» توسط لکان و بدیو، پژوهشگران دیگری نیز بر آن شدند تا این مفهوم را بیشتر مورد تحلیل قرار دهند. ماحصل این تحلیل، تعیین چارچوب‌هایی برای اندیشه پادفلسفی بوده است. اهمیت دادن به مفهوم «تجربه زیسته» و مقابله با هر نوع نخبه‌گرایی فلسفی، و نیز در کانون توجه قرار دادن بحران علم‌گرایی، در کنار بدگمانی به مفهوم حقیقت، از جمله مواردی است که به‌دید این پژوهشگران، خط فاصل پادفلسفه از فلسفه است. در ادامه تلاش می‌شود به اهم این عناوین پرداخته شود. تلقی بدیو از پادفلسفه را در بخشی جدا از دیدگاه‌های سایر اندیشمندان مورد بحث قرار داده‌ایم؛ هم از این نظر که (به‌معنایی) بدیو خود مبدع این نگرش است، و هم از این نظر که جز بدیو، سایر پادفیلسوفان مورد بحث در این نوشته، به‌صراحت این اصطلاح را در مورد خود به‌کار نمی‌برند.

۱- هویت پادفلسفه

پادفلسفه فرزند ناخلف فلسفه است و در نگاه نخست، به شورش فرزند علیه والد می‌ماند. با این‌همه، هر فرزندی، چه خلف چه ناخلف، هویت خود را تا حد زیادی از والد می‌گیرد. پس، نباید به پادفلسفه به‌مثابه پدیده‌ای بیرون از فلسفه نگاه کرد. این مشاجره، مشاجره‌ای خانوادگی است و چستی پادفلسفه، به‌منتها درجه، بسته به چستی فلسفه است. همان‌طور که برونو بوستیلز به‌درستی اشاره کرده، پادفلسفه آن چیزی است که فلسفه نیست، ولی به فلسفه شبیه است و با آن رقابت دارد (Bosteels, 2008: 155).

ناگفته پیداست که این شباهت و رقابت، مهم است و وجود هر دو عنصر برای پادفلسفه خواندن یک اثر، لازم است؛ هرچند گاهی کافی نیست. در واقع، ما هر چیزی که فلسفه نباشد را به‌صرف این‌که چیزی خلاف فلسفه می‌گوید، پادفلسفه نمی‌خوانیم. این درست آن خطایی است که جاستین کلمنز در پادفلسفه خواندن دین، علم، هنر و ادبیات مرتکب شده است (Clemens, 2013: 1-2). طبعاً ما فیزیک را به این خاطر که در فلان یا بهمان گزاره، با فلسفه اختلاف دارد، پادفلسفه نمی‌خوانیم، بلکه برای فیزیک (یا هر علمی دیگر)، هویتی مستقل قائل می‌شویم؛ حتی اگر در یک بخش یا سراسر، علیه فلسفه باشد. به‌واقع، اگر بخواهیم هر آنچه گفتاری غیرفلسفی یا مخالف با ادعاهای فلسفه مطرح کرده است را پادفلسفه بخوانیم، با ردیفی تقریباً بی‌پایان از معارف تولید شده در طول تاریخ مواجه خواهیم شد و سر کلاف را گم می‌کنیم.

بر این اساس، ما با دو حوزهٔ مخالف با فلسفه سروکار داریم؛ حوزه‌ای که معرفت یا گزاره‌هایی خلاف معرفت یا گزاره‌های فلسفه تولید می‌کند ولی هویتی مستقل برای خود دارد، بنابراین، آن را پادفلسفه نمی‌خوانیم، و حوزه‌ای که درون خود قلمرو فلسفه، با فلسفه سر ناسازگاری دارد و بسیاری از یافته‌ها یا استدلال‌های آن را بر نمی‌تابد، که آن را پادفلسفه می‌نامیم. محل توجه ما در اینجا، این حوزهٔ دوم است و به‌همین دلیل، ممکن است بر سر فیلسوف یا پادفیلسوف خواندن بعضی متفکران، اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد یا به‌وجود آید.

در گام نخست، باید مراقب باشیم پادفلسفه را به انتقادهای یک فیلسوف از عقاید یا یافته‌های یک فیلسوف دیگر تقلیل ندهیم. خانوادگی بودن این مشاجره به این معنا نیست که بگو مگویی جزئی بین دو یا چند فیلسوف است. پادفلسفه منتقد فلسفه به‌مثابه یک کل است. پیکان پادفلسفه، کلان‌روایت‌های فلسفه همچون ادعاها و فضل‌فروشی‌های دست‌یابی به حقیقت- را نشانه می‌رود. اگر مراقب این نکته نباشیم، خط مرزی فلسفه و پادفلسفه را گم می‌کنیم.

در ترسیم این حدود و ثغور، همواره احساسی آزارنده وجود دارد؛ اینکه ممکن است بخش‌هایی از فلسفهٔ یک فیلسوف، پادفلسفه باشد و بخش‌هایی دیگر از آن نه! و نیز اینکه ممکن است یک متفکر را کسی پادفیلسوف بخواند و دیگری نه! برای نمونه، از سوی بدیو بر آن است که کانت پادفیلسوف نیست، زیرا او (بدیو) تعیین حدود معرفت عقلانی را پادفلسفه به‌حساب نمی‌آورد (Bindeman, 2015: 261). از سوی دیگر، دیدگاه کانت در باب متافیزیک در فلسفهٔ نقدی، به‌تمامه پادفلسفی به‌نظر می‌رسد. اگر پاسخ کانت به پرسش اصلی کتاب نقادی اول را ملاک قرار دهیم، او به‌وضوح نامزد دریافت عنوان یکی از جدی‌ترین پادمتافیزیسین‌های تاریخ فلسفه خواهد بود. دشواری این مسئله دوچندان می‌شود هنگامی که می‌بینیم دیگر دیدگاه‌های کانت در *نقد عقل محض* همچون مقولات محض فاهمه و تعیین تعداد آنها، مسائل عینیت، علیت، جوهر و نیز احکام تحلیلی و ترکیبی و... در متافیزیکی بودن، کم از هیچ اثر

متافیزیکی دیگر ندارند. از این رو، اسلاوی ژیتک برخلاف بدیو، کانت را پادفیلسوف می‌خواند (Ibid) و آن احساس آزارنده دوباره سر برمی‌آورد که آیا اساساً ملاک یا معیاری مشخص برای پادفیلسوف خواندن یک اندیشمند وجود دارد یا نه؟

گام بعدی آن است که اگر پادفلسفه، فلسفه نیست ولی به آن شبیه است، باید ببینیم فلسفه چیست. در وجهی کلی، می‌توانیم عجالاً فلسفه را به شیوه‌ای از تفکر تعریف کنیم که بنای آن دست‌یابی به معرفت به کمک استدلال عقلی است. در مقابل فلسفه، می‌توانیم از عرفان، علم، هنر و ادبیات نام ببریم که بنایشان به ترتیب، بر ایمان و سیر و سلوک قلبی، مشاهده تجربی، زیبایی و خیال است. بدین ترتیب، پادفلسفه می‌تواند به الگویی از تفکر فلسفی تعریف شود که علیه استدلال‌های فلسفه می‌ایستد. دین و علم نیز گهگاه علیه استدلال‌های فلسفه می‌ایستند، اما همان‌طور که توضیح داده شد، آنها را پادفلسفه محسوب نمی‌کنیم، چراکه مخالفت و انتقادی از بیرون و از ناحیه غیر هستند. پسوند فلسفه در ترکیب «پادفلسفه» گویای این است که پادفلسفه باید حوزه‌ای علیه فلسفه از درون باشد.

بنابراین، پادفلسفه به معنای «نافلسفه»^۲ نیست؛ «پادفیلسوف در صدد گریز از فلسفه یا تخریب آن بلکه قصدش نشان دادن آشکالی از معرفت است که فلسفه نمی‌تواند بشناسد، و این کار را با استهزاء فلسفه و برچیدن ادعاهای آن انجام می‌دهد» (Clemens, 2013: 2). بخش معتناهایی از این ادعاها، آن‌هایی است که در مورد حقیقت‌اند. سر ستیز پادفلسفه با فلسفه به ما هو فلسفه نیست، بلکه با سلطه آن در مقام چیزی که مدعی تدارک حقیقت ابدی و غیر قابل تغییر است، مخالفت می‌کند. در این راستا، می‌توانیم به نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و نیز کتاب وضعیت پست‌مدرن لیوتار اشاره کنیم که مسئله هر دوی آنها این بود که هیچ روایت تکین و یگانه‌ای وجود ندارد که بر فراز سایر روایت‌ها بایستد. هیچ دیدگاه، نظام یا نظریه‌ای نیست که حقیقت را یکسره و ملاً از آن خود بدارد. این دیدگاه، جان‌مایه پست‌مدرنیسم است و از این رو پست‌مدرنیسم به میزان زیادی، پادفلسفه است، ولی نافلسفه نیست. پادفیلسوفان پست‌مدرن، در برابر سنگ‌بناهای عظیم متافیزیک غربی زمان، خود، جهان و خدا- با یکدیگر متحد شدند و با استهزاء فیلسوفان کلاسیک، در صدد برچیدن آنان برآمدند.

حقیقت از نظر پادفیلسوف «یک انتخاب است، نه یک حقیقت» (Bindeman, 2015: 2). این امر نتیجه بلافصل این نگاه است که هیچ نظامی از معنا، نمی‌تواند در باب حقیقت «تک‌گویی» کند و بدین سان پادفلسفه حوزه‌ای به‌تمامه دمکراتیک است. برای پادفیلسوف، حقیقت چیزی نیست که باید کشف گردد، بلکه چیزی است که در طول یک روند، خلق می‌شود. این نگاه به حقیقت، تقریباً تمام فلسفه‌های امروزی را درنوردیده و درست به همین سبب، اغلب «نگرش‌های غالب فلسفی، امروزه، کاملاً در سرشت خود، پادفلسفی‌اند، ولو اینکه خود این برچسب مورد استفاده قرار نگرفته یا پذیرفته نشده باشد» (Bosteels, 2008: 161). این عبارات حاکی از آن است که اگر امروزه رمقی از فلسفه مانده،

ماحصل تمایلات پادفلسفی آن است. به این معنا، حتی می‌توان گفت پادفلسفه از خود فلسفه به فلسفه وفادارتر است.

بخشی از این وفاداری و زنده نگاه داشتن چراغ فلسفه، نتیجه‌ی توافقی است که پادفلسفه در طرح‌های خود، در قیاس با فلسفه کلاسیک دارد. پرهیز از جاه‌طلبی‌های متافیزیکی فقط یک نمونه از این توافق است. جاه‌طلبی‌هایی که به‌دید پادفلسفه، غیر قابل دفاع بوده‌اند و زمانه آنها پس از شکست‌هایی بی‌پای، به‌سر آمده تا جایی که مثلاً در نیچه، ویتگنشتاین و هایدگر، قسمی تشخیص بالینی بیماری‌های متافیزیک را می‌بینیم که باید درمان شوند. به‌عبارت‌دیگر، «تلاش برای پادفلسفی بودن، تلاش برای رها ساختن فلسفه از شر (بیماری‌های) خودش است» (Clemens, 2013: 5).

۲- از پادهنر به پادفلسفه

در سال ۱۹۶۴ میلادی، هانس ریشر،^۳ مورخ هنر و نقاش آلمانی، کتابی با عنوان هنر و پادهنر^۴ منتشر کرد که از همان ابتدا، بسیار مورد توجه قرار گرفت. موضوع کتاب برابر نهادن هنر کلاسیک و آن چیزی بود که داداییست‌ها، «هنر» به‌شمار می‌آوردند. اگر هدف هنر کلاسیک را آفرینش بدانیم، هنر داداییستی تماماً به‌دنبال تخریب بود. نظام دادا، در مقایسه با هنر مرسوم، در بی‌نظامی آن تعریف می‌شد. داداییست‌ها بر آن بودند که ماحصل عقل و منطق و ساختار و نظام، نهایتاً در کشتارها و خرابی‌های جنگ تبلور یافته و هر آینه باید از آنها فاصله گرفت.

داداها هیچ قاعده‌ای را برای کار هنری نمی‌پذیرفتند، حتی اگر برای نام مکتبشان می‌بود. آثار و نوشته‌های آنان، چه در محتوا و چه در انشاء، چون از اساس مفهومی را بیان نمی‌کرد، راهی به فهم نمی‌گشود. صفحات یک کتاب یا روزنامه را تکه‌تکه می‌کردند و سپس به‌طور اتفاقی، سرهم کرده و عباراتی نامفهوم را بدین شیوه تولید و به‌نام اثر هنری منتشر می‌ساختند. «اگر شعر در گذشته برابر با احساس پالایش شده بود، اینان شعر و احساس را از هم جدا نموده و آن را به وراچی و قان‌وقون صرف، تبدیل می‌کردند» (Hopkins, 2004: 7).

داداها هنر را به‌مثابه هنر، تکفیر نمی‌کردند، کما اینکه عمدتاً از خود اسلوب‌های هنری رایج برای هدف قرار دادن هنر سود می‌جستند. اگر به‌طور کلی سخن بگوییم، توصیف کردن داداییسم به‌عنوان مکتبی علیه هنر، خیلی دقیق نیست، بلکه بهتر است آن را نگاهی بدانیم که هدف پیکانش، روش‌هایی بود که در آن روش‌ها، هنر مخدوم شکلی خاص از زندگی بود. آنان مخالف مصادره هنر بودند، نه خود هنر. به‌عقیده آنان نتیجه این مصادره چیزی نشده جز جنگ، نابرابری و تولیدات سخیف.

وجه شبه داداییسم به پادفلسفه، در ابداعی نهفته است که ساخته‌وپرداخته مارسل دوشان^۵ بود؛ یعنی «حاضر آماده»^۶های هنری. این اصطلاح در آن دوره، برای توصیف کالاهایی به‌کار برده می‌شد که

دست‌ساز نبودند. منظور دوشان از «حاضر آماده»، در عرصه هنر، شیئی کاملاً معمولی و روزمره همچون یک لیوان یا یک جفت کفش- است که به‌صرف نگاه خاص یک هنرمند، شأن یک اثر هنری را پیدا می‌کند. «انزجار دوشان از صنایع دستی مرتبط با هنرهای تجسمی، و باورش به اینکه ایده‌ها باید در مقام مؤلفه‌های ابتدایی هنری، جایگزین مهارت‌های یدی شوند، منجر به خلق حاضر آماده‌های او شد» (Ibid, 7-8).

هنر در معنای کلاسیک آن، امری والا است که دور از دسترس بخش معتناهی از آحاد جامعه است. خلق، عرضه و نمایش چیزی است ویژه که فقط در ید هنرمند است. اما هنر، آن‌گونه که مد نظر دوشان بود، بر هر چیزی می‌توانست اطلاق شود، حتی یک کاسه توالت! فقط کافی است که از نظرگاهی خاص، با دیدی هنرمندانه، به آن نگرست تا بتوان آن را در زمره هنر به‌حساب آورد. هنر وابسته به نگاه است، نه به آن شیء، تصویر یا هر چیزی که به‌طور سنتی اثر هنری نامیده شده است. من می‌توانم از زاویه‌ای خاص به یک صندلی نگاه کنم، معنایی برای این نگاه بیابم و بدین‌سان آن صندلی یک اثر هنری می‌شود. بنابراین، به‌نظر رسید که هر فعالیت هنری‌ای در معنای کلاسیک آن، دست‌کم، حقه‌بازی و دست‌بالا، تجارت است و در پی کسب سود؛ فعالیتی غیرضروری که تظاهر می‌کند «تجربه زیبایی‌شناختی تنها توسط اشیایی خاص که به‌وسیله هنرمندانی نابغه تولید شده‌اند، به‌دست می‌آید» (Groys, 2012: viii). پادفلسفه در سنت فلسفی، قابل قیاس با حاضرآماده‌های دوشان در سنت هنری است، یا به‌تعبیر بوریس گرویس، چیزی است که آن را می‌توان «حاضرآماده‌های فلسفی» خواند. فلسفه نه پادفلسفه- در معنای کلاسیک آن، بر اندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که بناست حقیقت را روشن سازند. «متانویا»ی فلسفی شباهت زیادی به نبوغ هنری دارد؛ امری است دور از دسترس عوام. فیلسوف با نبوغ خود پرتوهای نور را بر حقیقت می‌افکند و آن را عیان می‌سازد؛ مابقی مردم، در اینجا نقشی ندارند جز مصرف‌کننده‌های متون فلسفی نوشته شده توسط فیلسوفان بزرگ.

اما در دوران مدرن و پس از آن، این نگاه به فلسفه دست‌خوش تغییراتی شده است. متانویا توهم خوانده شده و جایش را کمابیش به این دیدگاه داده که هیچ حقیقت جهان‌شمولی در فراسوی اختلافات محلی قرار ندارد و فیلسوف کسی نیست که می‌تواند بر بام جهان بنشیند و به‌تنهایی حقیقت را نظاره کند. از نظر گرویس، نسبی‌گرایی پست‌مدرن و پادفلسفه، دو دیدگاهی هستند که ادعاهای سنتی فلسفه را به‌چالش می‌کشند.^۷ اولی بر این باور است که درک جهان‌شمول جهان به‌گونه‌ای که فرد بتواند از هویت فرهنگی خویش فراتر رود، غیرممکن است و هر گفتمان، خاص یک وضعیت محلی است و بدین‌سان، نسبی است.

دومی (پادفلسفه) فلسفه‌ای حاضرآماده است و بر آن است که ارزش جهان‌شمول فلسفی باید به تجربیات و امور روزمره قبلاً موجود، نسبت داده شود، درست به‌همان شیوه که حاضرآماده‌های هنری، ارزش هنری را

به اشیاء معمولی نسبت می دهند. (Ibid, xi)

بنابراین، پادفلسفه قسمی پروتستانتیسم فلسفی است. افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت، هگل و... یگانه راویان و مفسران حقیقت نیستند؛ شأن فلسفی تنها در انحصار نخبه‌ها و قهرمانان این عرصه نیست. خواست پادفلسفی در پی پایین کشاندن فلسفه از برج عاج به امور روزمره زندگی است. بدین سان، تولید حقیقت می تواند دربردارنده هر تجربه، شیء یا نگرش شود. ... تجربه حقیقت در اینجا به همان شیوه‌ای تولید می شود که «تجربه زیبایی شناختی» در حاضرآماده‌های هنری؛ می تواند به هر شیء ممکن مرتبط باشد. (Ibid, xii)

جان مایه فلسفه‌های پست مدرن، تلاقی روایت‌هاست، بدین معنا که هیچ نظام، نظریه یا روایت تکین یا برتر، وجود ندارد. پست مدرنیسم سبب شد گروه‌های محلی صاحب صدا شوند و ساختارهای قدرت مورد ارزیابی مجدد قرار گیرند. آنان با باور به اینکه هیچ راهی برای رسیدن به حقیقتی یگانه وجود ندارد، در برابر سنگ بناهای سنگین متافیزیک غربی متحد شدند و ایستادند. برای اندیشمندان پست مدرن حقیقت وابسته به منظرهای فرهنگی و هویتی است و می تواند از جایی به جای دیگر، متفاوت باشد. این درست آن مطلبی است که از پست مدرنیسم اندیشه‌ای پادفلسفی می سازد. فیلسوفان پست مدرن معتقد بودند «از آنجاکه هیچ نظامی از معنا نمی تواند در باب حقیقت، تک‌گویی کند،... به جای کشف حقیقت، آن را خلق خواهیم کرد» (Bindeman, 2015: 2). اما گرویس معتقد است پادفلسفه، چون منکر امر جهان‌شمول نیست، متفاوت از پست مدرنیسم است. از نظر او پادفلسفه بر آن است که ارزش جهان‌شمول، از آن امور روزمره و عادی است. پادفیلسوفان کنشگرانی هستند در جستجوی یافتن امور معمولی‌ای که قابلیت جهان‌شمول بودن دارند. مثلاً، مفهوم دلهره در اندیشه کرکه‌گور نمونه خوبی در این باره است؛ تجربه‌ای مشترک و معمول که قادر است از هر تعین فرهنگی و مکانی فراتر رود. اما چنانکه پیش‌تر هم اشاره شد، به نظر می‌رسد گرویس مرزهای پادفلسفه را بسیار محدود دیده است. خواهیم دید که پادفلسفه خصایص دیگری هم دارد و با مد نظر قرار دادن آن خصایص، فلسفه‌های پست مدرن نیز، دست‌کم بخش وسیعی از آن، پادفلسفی‌اند.

«پادفلسفه، متانویای فلسفی را منهدم نمی‌سازد، بلکه آن را دمکراتیزه می‌کند» (Groys, 2012: xii). حقیقت با کاوش فلسفی کشف و آشکار نمی‌شود، بلکه در جریان کنش پادفلسفی ساخته می‌شود. این کنش همانا عبارت است از اینکه هر اندیشه یا شیء روزمره‌ای را می‌توان از بطن محدود زمینه آن، خارج ساخت و به آن ارزشی جهان‌شمول بخشید.

شاید اکنون قیاس با پادهنر وضوحی بیشتر یافته باشد. پادهنر زیر بار قواعد سنتی هنر نمی‌رود، توجهش معطوف به جهان است، آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که هنرمندان دست‌چین شده و به اصطلاح

نخبه، تصویرش می‌کنند؛ می‌خواهد به خود اشیاء (بخوانید: جهان) برگردد و از این‌روست که پادهنر قسمی آنارشی هنری است. پادفلسفه نیز زیر بار منطق نمی‌رود، توجهش معطوف به جهان است، آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که فیلسوفانی به اصطلاح نابغه، با چفت‌وبست‌های منطق به آن حد می‌زنند، جهان را بکر و دست‌نخورده می‌خواهد؛ پادفلسفه یک آنارشی منطقی-فلسفی است.

۳- پادفلسفه و گذار از سنت متافیزیک غرب

استیون بایندمن در کتاب خود، تحت عنوان *پادفیلسوفان*، بر این باور است که استمرار پادفلسفه مدیون، چهار وقوف تاریخی متمایز است:

یکم) وقوف به این امر که یک «بحران واقعی» در تاریخ تمدن رخ داده است. دوم) وقوف به این امر که فلسفه برای زنده ماندن (در اصل، به‌جا و مناسب باقی ماندن) باید بتواند به «واقعیت تجربه‌زیسته» دست یابد و در آن درگیر شود.

سوم) وقوف به این امر که زیر پای مرجعیت «حقیقت» خالی شده و کاهش ارزش آن بخشی کلیدی از تجربه‌پسامدرنیته است.

چهارم) وقوف به این امر که مفاهیم سنتی مدرنیست‌ها از «زمان و مکان»، در طول دوره‌پست‌مدرن، کاملاً شکلی دگر یافته است.

از این چهار، دو مورد را بایندمن اساسی‌تر تلقی می‌کند (واقعیت تجربه‌زیسته و از بین رفتن مرجعیت حقیقت)، و معتقد است آن‌دو، دو موضع بنیادین پادفلسفه و مظاهر اولیه آن هستند و آن دوی دیگر (بحران و تغییر شکل مفهومی زمان و مکان) مظاهری ثانوی‌اند و نتیجه منطقی دو مورد نخست.

- بحران

منظور از بحران در اینجا، بحران علم‌گرایی^۱ است، یعنی این نگاه که علم و روش علمی، می‌تواند تمامی مشکلات انسان را حل فصل کند؛ اینکه سهل است، اساساً بهترین و یگانه راه رسیدن به حقیقت و واقعیت جهان، توسط علم به ما نشان داده می‌شود.

طبعاً برای کسی چون کرکه‌گور که حقیقت را ذهنیت می‌دانست و همواره فرد را بر خیل مقدم می‌داشت، علم‌گرایی قسمی بحران به‌شمار می‌آمد. او در پاسخ به این انتقاد که ذهنی دانستن حقیقت یک پارادوکس است، پاسخ می‌داد: «علت این امر آن است که علم جرئت ما را از بین برده است» (Anderson, 2000: 41). علم می‌خواهد از واقعیات عینی که در فراسوی احساسات ماست، پرده بردارد، اما هرچقدر هم علم در این کار موفق باشد، نمی‌تواند از «چگونه زیستن» پرده بردارد. هیچ واقعیت عینی درباره جهان، به هیچ شخصی، دلیلی برای به این شکل یا آن شکل زیستن ارائه نمی‌کند. به‌عکس، باید قبول کنیم که

حقیقت، ذهنیت است و باید تصمیمی بگیریم و هدفی برگزینیم.

شاید هیچ پادفلسوفی به اندازه نیچه خطر نیهیلیسم و بحران پیش‌رو را جدی نگرفته و گوشزد نکرده باشد. مکرر گفته شده که او معتقد بود ارزش‌های کهن، برای دنیای مدرن محتوای خود را از دست داده‌اند و انسان اگر هر آینه فکری برای جایگزین کردن آن ارزش‌ها با ارزش‌هایی نوین ننماید، در ورطه نیهیلیسم سقوط خواهد کرد. از نظر نیچه، عصر طلایی یونانیان آنگاه به سر آمد که تراژدی یونانی مقهور حسابگری‌های عقل و علم شد. او همچنین نوعی بحران را در تلاش برای عینیت‌بخشی و دید بی‌طرفانه به پژوهش‌های تاریخی و دانشگاهی تشخیص داده بود (استرن، ۱۳۸۳: ۷۸). وی در غروب بت‌ها می‌نویسد:

می‌پرسید خصلت‌های ویژه فیلسوفان کدام‌اند؟ یکی نداشتن حس تاریخی است... گمان می‌کنند عزتی بر سر چیزی گذاشته‌اند اگر که از «دید ابدیت» از آن تاریخ‌زدایی کنند و از آن یک مومیایی بسازند. (نیچه، ۱۳۸۸: ۴۳)

نمی‌شود در نوشته‌ای فلسفی از «بحران» سخن گفت و کتاب هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی را به یاد نیاورد. از نظر او، سرمنشأ بحران، در علوم است و بین جهانی که علم می‌سازد و جهانی که ما در زندگی هرروزه تجربه می‌کنیم، تفاوت از زمین تا آسمان است و بدین‌گونه

جهانی واحد دو شاخه می‌شود؛ از سویی جهان افسون‌زدایی شده علم را داریم و از سوی دیگر، جهان پرمعنای تجربه روزمره. و به نظر چنین می‌آید که این دو جهان از یکدیگر جدا می‌شوند. (Matheson, 2006: 181)

این ترک، سرآغاز بحران است. هوسرل، گالیله را متهم می‌کند که با ریاضی‌سازی طبیعت، آن را ایدئال‌سازی کرده و از اشیاء روزمره تهی ساخته است. «ما مسیر پیوند پدیدارشناسانه را میان معرفت خود در فیزیک و تجربه شهودی مان از چیزهای موجود در «زیست-جهان پیرامونی مان» گم کرده‌ایم» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۴۱۳). در وجه کلی، در بحران علوم اروپایی... مشکل از نظر هوسرل این است که قابل درک نیست که چگونه اشیاء موجود در طبیعت هم می‌توانند آن ذاتی را داشته باشند که در برخورد روزمره با آنها می‌بینیم، و هم آنی را که در فیزیک نظری درمی‌یابیم. هوسرل همچنین «علاوه بر گالیله، نقش‌های متوالی دکارت، هابز، لاک و اسپینوزا را در مسئله ثنویت که نهایتاً به تثبیت «عقلانیت فیزیکالیستی» منجر گردید، بررسی می‌کند و سیطره ثنویت فلسفی را دلیل درک‌ناپذیر شدن مسائل مربوط به عقل و پیش‌شرط تخصصی شدن دانش‌ها و حتی بروز روان‌شناسی طبیعت‌گرا می‌داند» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۵۷). برای مثال، در بند ۱۱ بحران، می‌گوید

... به محض اینکه دکارت ایده فلسفه عقلانی و انفکاک طبیعت و روح را اعلام کرد، (ابداع) یک روان‌شناسی نو، نیازی فوری به نظر رسید که تمهیدات آن قبلاً توسط هابز تدارک دیده شده بود. این قسم روان‌شناسی که تا آن روز کاملاً ناشناخته بود، مشخصاً در هیئت یک انسان‌شناسی روان‌شناختی در روح عقل‌گرا طراحی شد. (Husserl, 1970: 62)

ویتگنشتاین بین آنچه از نظر او معنادار بود و آنچه مهمل بود، مرز کشید. معناداری از نظر او، مساوق با واقع‌گویی بود و تنها زبان واقع‌گو، زبان علم است. پس هر گزاره دیگری که از مرزهای زبان واقع‌گو بیرون بماند، گزاره‌ای بی‌معنا و نهایتاً مهمل است. تا اینجا نتیجه همان بود که پوزیتیویست‌های منطقی نیز به آن رسیده بودند. اما ویتگنشتاین با گفتن اینکه اتفاقاً همین گزاره‌های مهمل که در فراسوی زبان‌اند، ارزشمندترین بخش از زندگی ما هستند، راهش را از اعضای حلقه وین جدا کرد. این امر او را به تشخیص این مسئله رهنمون شد که زبان واقع‌گو، یعنی علم، محدودتر از آن است که بتواند این قلمرو فراسو را به چنگ آورد و در نتیجه، امور واقع و ارزش‌ها برای همیشه از یکدیگر جدا خواهند بود.

«برنامه روشنگری، افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و واژگونی خیال‌بافی به دست معرفت بود». این یکی از اولین جملات کتاب *دیالکتیک روشنگری*، اثر تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر است (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۹). به نظر آنها خرد روشنگری، در عصر حاضر، خود در بحران است. عقل بنا نهاده شده، در عصر روشنگری تبدیل به دیکتاتوری عقلانیت شده، که ابزاری جدید در راستای سلطه است. ریشه‌های این سلطه را می‌توان در این دیدگاه پوزیتیویستی پیدا نمود که عقل، وسیله‌ای است برای تسلط بر طبیعت؛ یعنی آن چیزی که بیماری عقل می‌نامیدند. عقلی که قرار بود در برابر اسطوره بایستد، نهایتاً ابزاری در دست قدرت و نیرویی برای سلطه بر آدمیان شد. بدین‌سان، «بشریت به‌جای ورود به وضعیتی به‌راستی انسانی، در حال سیر در قهقراست» (همان؛ به نقل از باتومور، ۱۳۸۰: ۲۲).

بحران در نظر دریدا عبارت بود از وضعی که در آن، شناخت امری غیرممکن می‌نمود. به عقیده او، کل سنت متافیزیک غربی، انعکاس یک سوگیری «لوگوس‌محور»^۹ است که بر مبنای آن، گفتار بر نوشتار ترجیح داده می‌شود، زیرا گفتار به معنا و مقصود گوینده نزدیک‌تر دانسته شده و برای نوشتار، حداکثر کارکردی دست‌دوم قائل شده‌اند که مشتق از گفتار و نماینده آن است. نوشتار، یتیم است و به‌موجب عدم حضور آفریننده‌اش، آبدستن تفسیرهای متعدد می‌گردد و چه کسی می‌داند که در تعدد این تفاسیر، چه‌ها که بر سر آن نمی‌آید. «نوشتار برساخته‌ای از عدم حضور است؛ عدم حضور خودآگاهی در برابر منظور نویسنده، عدم حضور موضوعات مربوط به آن، عدم حضور معنا» (لوده‌من، ۱۳۹۸: ۴۱-۴۰). تز کلی کتاب *گراماتولوژی* دریدا این است که نشان دهد گفتار هیچ ارجحیتی بر نوشتار ندارد؛ چه‌بسا، هر

آنچه در این میان حائز اهمیت است و در توهمی تاریخی به گفتار نسبت داده شده، از آن نوشتار است. نوشتار خاستگاه زبان است. نوشتار بر گفتار تقدم دارد. این تقدم در دریدا، معنایش این نیست که ما پیش از سخن گفتن (گفتار)، نوشتن را فرامی‌گیریم. «تقدم داشتن نوشتار بر کلام شفاهی، برعکس، بیان‌کننده تقدم داشتن یک ساختار است» (همان، ۵۰). هر آنچه من می‌گویم (گفتار)، برخلاف این تصور غلط ارسطویی که گفتار را تصور و مابازاء طبیعی شیء می‌پندارد، به نظامی زبانی وابسته است که در آن، معنای یک دال (کلمه/آوا) از طریق روابطش با سایر دال‌ها معین می‌شود. تصورات ذهنی (کلمات)، معنا و مابازاء شیء و بدین‌سان، خاستگاه معنا نیستند، بلکه این زبان (در اینجا نوشتار) است که خاستگاه آن است.

بحران از نظر فوکو، خود دانش‌های مدرن هستند. این دانش‌ها که بنا به فرض، در کار تولید حقیقت‌اند، در اصل، به روابط قدرت گره خورده‌اند. به عبارتی، گفتمان حقیقت در صورتی به درستی فهمیده خواهد شد که پیگیر آن شویم که چه کسی از اعمال آن منفعت می‌برد. حقیقت آینه جهان نیست، بلکه شاخصی است که مشخص می‌کند قدرت در دست چه کسی است. بسیاری بر آن‌اند که موضوع محوری پژوهش‌های او، پیدایش عقلانیت‌های خاص در سطح جامعه است. این عقلانیت‌ها انسان را ابژه دانش می‌سازند و بدین‌سان اشکال گوناگون دانش از روان‌پزشکی، پزشکی و... تا حقوق، علوم انسانی و اجتماعی- حول این محور (انسان ابژه شده) ساخته می‌شود. برای نمونه، فوکو در تاریخ جنون نشان می‌دهد که روان‌پزشکی چگونه با پیدایش عقلانیت عصر روشنگری و ایجاد تمایزی که این عقلانیت بین عقل و بی‌عقلی ایجاد می‌کند، سر برمی‌آورد. مجانین، ابژه‌های قدرت و دانش می‌شوند و روان‌پزشکی از دل تمایز بین عقل و جنون و نهادهای طرد و اخراج، شکل می‌گیرد.

- تجربه زیسته

تجربه زیسته بر مواجهه، تجربیات و انتخاب‌های مستقیم و دست اول فرد، قطع نظر از نگاه دیگران یا کشفیات و دیدگاه‌های رایج در علم، اطلاق می‌شود. آنچه علم می‌گوید، در این مقوله، منبعی دست‌دوم تلقی می‌گردد، چراکه فرد خود آن را تجربه نکرده و صرفاً با واسطه دریافت شده است. به عبارت دیگر، تجربه زیسته اصطلاحی است که در مقابل تجربه علمی قرار دارد. پادفیلسوفان برجسته به این امر توجه نشان داده‌اند که فلسفه سنتی با کم‌توجهی به واقعیت تجربه زیسته، خود را از بخش وسیعی از یک منبع معرفتی محروم ساخته است.

کرکه‌گور هستی‌داشتن را در فردیت می‌دید؛ در انتخاب‌های آزادانه فردی، بدین معنا که این‌گزینه‌ها تحت سیطره مقوله‌ای خاص نباشد یا به گروهی خاص تعلق نداشته باشد، بلکه یک تجربه ناب زیسته خود فرد باشد. به همین دلیل بود که او نظام هگلی را برنمی‌تابید. از نظر کرکه‌گور، فلسفه هگل فرد را در

کلیت غرق می‌کرد و برای تجربه‌های زیسته شخصی، ارزشی قائل نبود. کرکه‌گور فلسفه را متهم می‌ساخت که همواره فرد را در مقابل خیل، خوار داشته و به غلط پنداشته است که فرد تنها در دامان خیل است که می‌تواند ذات خویش را محقق سازد. اوج اهمیتی که کرکه‌گور برای تجربه زیسته، در برابر عینیت علمی یا فلسفی قائل است را می‌توان در این عبارات دید:

اگر با تمام وجود، خود را به چیزی سپرده باشم، اگر همه زندگی‌ام را بر سر آن قمار کرده باشم، پس آن چیز برای من حقیقت دارد. مهم نیست آن حقیقت چه باشد. حتی اگر باور من به آن از نقطه نظر عینی صادق نباشد، از لحاظ ذهنی صادق است و حقیقت دارد. (Anderson, 2000: 61)

نوشته‌های گزین‌گویی‌نیچه، خود بهترین نمونه از تجربه زیسته است؛ قالبی که نیچه با آن تجربیات خویش را مطرح می‌کرد. او بیش از هر پادفیلسوف دیگر، در خوارداشت توافق‌های به اصطلاح عالمانه در علم و دانش، قلم زده و این مقدمه‌ای بوده بر اینکه از هر آن‌کس در این راه است، بخواهد خود ببیند و فریب زرق و برق ادعاهای به قول او، پوچ این و آن را نخورد.

مفهوم تجربه زیسته در اندیشه هوسرل با مفهوم اپوخه یا تعلیق پدیدارشناختی او هم‌بسته است. هوسرل در تعلیق پدیدارشناختی، از ما می‌خواهد هرگونه ارجاع به جهان یا نظریه‌های علمی و فلسفی را به‌کناری نهیم و به ادراکمان از شیء بپردازیم. «مقصد فروکاست (تعلیق) نزد هوسرل، از یک جهت نوعی بازگشت به صرافت کودکانه، و رهیابی به... آگاهی محض است» (جمادی، ۱۳۸۷: ۱۰۴). هر آن چیزی که بر سر راه این آگاهی باشد، هر پیش‌داوری‌ای که فرهنگ، علم، منطق، فلسفه یا هر حوزه دیگر، برای ما تدارک دیده است، باید به‌سویی نهاده شود. «سلطه علوم طبیعی قسمی «تنگنای طبیعت‌گرایانه» یا «پیش‌داوری» را موجب شده که هر شکلی از پژوهش، جز پژوهش تجربی، را درباره هستی نامشروع قلمداد می‌کند» (Matheson, 2006: 63). اما تعلیق پدیدارشناختی حوزه سوژکتیویته و تجربه زیسته است. از این حیث، هوسرل راهی شبیه به شک دکارتی و شروعی از آغاز را دنبال می‌کند؛ شروعی که دیگر هیچ پیش‌فرضی نداشته و تجربه زیسته ناب باشد.

تمایز معروف ویتگنشتاین بین «گفتن» و «نشان دادن»، پای مفهوم تجربه زیسته را به اندیشه او نیز باز کرده است. امر نشان‌دادنی در فراسوی مرزهای زبان است و از امر گفتنی که تصویر واقعیت است، متمایز می‌گردد. «گفتنی» ابژکتیو است و تنها در ید علوم تجربی است، و چون حکایت از واقعیت می‌کند و آیین آن است، برای همگان قابل تجربه است. «نشان دادن» هیچ خبری از امر واقع مخابره نمی‌کند و تصویر هیچ چیز نیست، بلکه تجربه زیسته سوژه است و هیچ چیز درباره هیچ چیز نمی‌گوید.

عقل ابزاری را یارای آن نیست که به تجربه زیسته افراد دست یازد. آدورنو و هورکهایمر معتقد بودند

که ایمان مفرط روشنگری به ظرفیت عقل ابزاری، موجب شده در جهان مدرن، اهمیت تجربه زیسته ناچیز شمرده شود. نتیجه جداسازی عقل و تجربه شخصی زیسته، نه آزادی اجتماعی، که سلطه اجتماعی بوده است. طبیعت آلت دست عقل شده و انسان با طبیعت بیگانه گشته است. «آدمیان بهای افزایش قدرت خویش را با بیگانه شدن از چیزی می پردازند که این قدرت را بر آن اعمال می کنند» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۲۷). عقل ابزاری، چنانکه وبر می گفت، «قفسی آهنین» بود که از بروز خلاقیت های فردی و ارزش های شخصی جلوگیری می کرد.

فوکو درست در آخرین صفحه *الفاظ و اشیاء*، از نزدیکی مرگ انسان سخن می گوید: «انسان ابداعی است که باستان شناسی تفکر ما، به راحتی متأخر بودن آن را نشان می دهد، و شاید پایان نزدیک آن را» (فوکو، ۱۴۰۲: ۴۸۷). مضمون این سخن در گستره اندیشه فوکو، چیزی جز این نیست که تحقیقات تجربی جدید در پی آن اند که انسان را از مقام سوژه ای آگاه به شیئی شخصیت زدایی شده تبدیل نمایند. از دید فوکو، صداقت انسانی تجربه زیسته، همواره در دوران اخیر زیر تیغ پژوهش های علمی و پدیدارشناسانه بوده و در نتیجه این پژوهش ها، تجربه زیسته انسان در مقام سوژه آگاه، اولویتش را از دست داده است.

- خسوف حقیقت

در خط مرزی میان فلسفه و پادفلسفه، حقیقت بیش از هر مفهوم دیگر، قد علم می کند. پادفلسوفان، عمدتاً منکر حقیقت به آن معنایی بوده اند که فیلسوفان در بستر تاریخ فلسفه مطرح کرده اند. در عوض، سعی کرده اند با مطرح کردن مفاهیمی چون «تجربه زیسته» عینیت حقیقت و امکان دست یابی به حقیقت عینی را به چالش بکشند.

کرکه گور حقیقت و واقعیت را ذهنیت، یعنی عمل کردن به آن چیزی که در ذهن داریم، می دانست. به نظر او، هیچ حقیقتی مطلق، که همه باید بپذیرند و به آن عمل کنند، وجود ندارد. به جای آن، این خود فرد است که تعیین می کند چه چیز برای او حائز اهمیت است و ارزش آن را دارد که زندگی را برای آن به مخاطره بیندازد. پس، حقیقت برای کرکه گور آن چیزی است که من زندگی ام را بر سر آن گذاشته باشم، و اینکه آن چیز چیست، هیچ اهمیتی ندارد. چنانکه خود او می گوید: «حقیقت، به جان خریدن خطر انتخاب یک نایقین عینی با شور نامتناهی است» (Anderson, 2000: 52). اما نباید تصور کرد که «حقیقتی که برای من حقیقت باشد» به معنای آن است که من هرچه را خوش داشته باشم، می توانم حقیقت بخوانم، بلکه «اشاره دارد به عزم و تصمیم باطنی، و «برای من»... یعنی حقیقتی که زندگانی شخص مرا دگرگون می سازد» (کاپوتو، ۱۴۰۰: ۲۶).

نیچه معتقد بود هر سخنی راجع به حقیقت، حاوی یک دروغ است. اندیشه نیچه درباره مفهوم حقیقت،

به منظرگرایی او گره خورده است. مطابق دیدگاه او، به جای یک حقیقت فی نفسه، منظرهایی متفاوت و بسیار از دیدن و شناختن داریم؛ هرچه این منظرها بیشتر باشند، به حقیقت آن نزدیک تر هستیم. اما نتیجه این سخن این است که هر دیدگاه منفردی درباره حقیقت، مفهومی ناقص است و بدین سان، حقایق سراسر قصه، توهم و دروغ اند. روی دیگر این مسئله این است که اراده، پای ثابت هر سخنی درباره حقیقت است؛ منظور از اراده در اینجا، اراده معطوف به قدرت است. «مسئله این نیست که چه چیزی حقیقت یا درست است، مسئله این است که چه کسی از آن سود می برد» (Bindeman, 2015: 13).

مسئله حقیقت در مورد ویتگنشتاین پیچیده تر است. او در *تراکتاتوس* به خوبی واقعیت را چنانکه خود می دید، بازنمایی می کند؛ با گفتن اینکه اگر یک گزاره ابتدایی صادق داشته باشیم که به شیوه صحیح گرامری امری واقع را به تصویر بکشد، ما واقعیت را به کف آورده ایم. پس تمامیت گزاره های صادق برابر با تمامیت امور واقع است. اما به نظر می رسد این تمام حقیقت نیست، زیرا ما می دانیم که او در *تراکتاتوس* بارها از امور نشان دادنی سخن به میان می آورد؛ اموری که برای ویتگنشتاین مهم اند، حتی شاید مهم تر از امور واقع. همین مسئله در دوره دوم فعالیت فلسفی او نیز وجود دارد. در این دوره، او می گوید: واقعیت، داشتن یک زبان ایدئال که جهان را منعکس می کند، نیست، بلکه زبان های مختلف در بافت های مختلف وجود دارند که بسته به قواعد خود کار می کنند؛ همان چیزی که او «بازی های زبانی» می خواند.

آدورنو و هورکهایمر در صفحات پایانی مقاله «صنعت فرهنگ سازی؛ روشنگری به مثابه فریب توده ای»، مسئله حقیقت را به موضوع زبان گره زدند. به باور آنان، سخن، حتی در خصوصی ترین آستانه های آن، تحت تأثیر صنعت تبلیغات رسانه ای از سرمشق هایی پیروی می کند که بسی دور از حقیقت و کارکردهای اصلی و سستی سخن در مقام انتقال معنا است. هورکهایمر و آدورنو در این مقاله نوشته اند:

لحن صدا در گفتگوی تلفنی یا در صمیمی ترین و خصوصی ترین موقعیت ها، انتخاب کلمات در صحبت کردن... جملگی گواه تلاش آدمی است تا خود را به دستگاهی واجد لوازم موفقیت بدل کند، دستگاهی که، حتی در تکانه های ناخودآگاهش، مطابق الگوهایی است که صنعت فرهنگ سازی عرضه می کند. (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۲۳۶)

به عقیده آنان، چون هر کالایی برای موفقیت در نظام بازار، ناچار به تبلیغ است، تکنیک های زبانی تبلیغ به تاروپود زبان در همه عرصه ها، رخنه می کند و آن را از معنا و محتوا تهی می سازد. در نتیجه، زبان که حامل جوهری معناست، تبدیل به نشانه هایی پوچ، یا در خوش بینانه ترین حالت، بی کیفیت می گردد. هر عنصر زبانی ای که به چیزی بیش از ربطی ساده با رخداد توصیف شده اشاره کند، به عدم ایضاح یا

متافیزیک لفظی متهم شده و طرد می‌گردد. نتیجه نهایی آنان از این بحث این بود که رسانه‌هایی چون رادیو، بستر را برای ظهور فاشیسم هموار کرده‌اند، زیرا زبان مورد استفاده در این رسانه‌ها، برخلاف مفهوم باستانی زبان که درگیر تمایز صدق از کذب (مغلطه) بود، متوسل به تشریفات و تکنیک‌هایی برای مسحور ساختن مخاطب است. بدین‌سان،

آنان فکر می‌کردند اگر منطق و خرد از طریق تکنولوژی، مستقیماً به فاشیسم و بی‌خردی منتهی شده‌اند، پس نیازمند یادگیری منطقی جدید هستیم، و احساس کردند که این منطق را در نظریه انتقادی‌شان یافته‌اند.

(Bindeman, 2015: 15)

خوانش ناپخته اندیشه فوکو آستن این برداشت خواهد بود که او ضد دانش یا حقیقت است. ولی واقعیت امر این است که او بر ضد نهادهایی بود که به‌منظور ابژه ساختن انسان، حقیقت را - به‌زعم خود- برمی‌ساختند؛ نهادهایی همچون روان‌پزشکی (تیمارستان)، پزشکی (بیمارستان)، دستگاه قضایی و حقوقی (زندان) و... همه این‌ها برای ازدیاد قدرت خود، از گفتمان علمی در راستای دستیابی به حقیقتی که خود می‌خواستند، سود می‌جستند. بنابراین، از نظر فوکو حقیقت در دوران مدرن به‌جای آنکه امری عینی و انضمامی (آبجکتیو) باشد، آلت دست این‌وآن شده است.

موضع دلوز و گتاری نیز کمابیش همان موضع فوکو است. از نظر آنان، نهادهای اجتماعی رژیم‌هایی از حقیقت را برمی‌سازند و آن را برای تحمیل اراده خود، به‌کار می‌گیرند. راه‌حل دلوز و گتاری این بود که این نهادها باید به‌وسیله فلسفه‌ای که تفکر کوچ‌گری را بسط می‌دهد، برچیده شوند. کوچ‌گری

سبکی از تفکر است که از مورد استفاده قرار گرفتن توسط گفتمان‌های کنترل‌گر، اجتناب می‌کند و به‌جای آن، در جستجوی ایجاد سرزمین‌هایی است که در آنجا عادات کهن تفکر و زندگی، به‌نفع ترکیب‌ها و ارتباطات جدید، کنار گذاشته می‌شوند. (Ibid, 17)

تفکر کوچ‌گر با کوچ‌گری، این امکان را از نهادهای کهن سلب می‌کند که با استقرار در یک مکان خاص برای مدتی مدید، رژیم‌های خود از حقیقت و اخلاق را بر ساکنان آن مکان تحمیل نمایند. تفکر کوچ‌گر با جابه‌جایی، هر حقیقتی را که داعیه جهان‌شمول بودن داشته باشد، خلع سلاح می‌سازد. پس، استقرار مکانی، رمز موفقیت نهادهای اجتماعی در اعمال خواست خود به‌مثابه حقیقت جهان‌شمول است و جابه‌جایی کوچ‌گرانه، رمز موفقیت تلاش در راستای تولید حقیقت‌های تازه، متنوع و محلی، در سرزمین‌ها و فضا‌های تازه و هموار.

– مکان و زمان

برای هیچ‌یک از پادفیلسوفان، مکان و زمان، دیگر موجوداتی مطلق، یا حتی ساختارهایی نظری که برای فهم تجربه بشری ضروری باشند، نیستند. آنان این اصطلاحات را در متن‌هایی اساساً متفاوت به‌کار برده‌اند که سلطه سنت را به‌چالش می‌طلبند و راه‌هایی جدید از تفکر درباره جهان را می‌گشایند. کرکه‌گور دیدگاه سایر فیلسوفان درباره زمان و مکان را توجه بیش از حد به سویه منجمد و صلبی از زمان و مکان می‌داند که در آن، اعیان خارجی نسبت به تجربه درونی، دست بالا را دارند. به‌جای آن، او بر این باور است که محوریت اندیشه باید بر پایه تجربیات سابعکتیوی باشد که در گذر زمان قرار دارند. در جای‌جای تفکر کرکه‌گور می‌توانیم این نگاه را ببینیم که او چگونه در تلاش است نشان دهد که معنا همان آنات گذرای زندگی است. مکان درونی ذهن زمانمند، برای کرکه‌گور بسیار بیش از مکان و زمان خارجی اهمیت دارد.

هوسرل بر این باور بود که ما ساکن «افقی از آینده» هستیم. در این افق، ما حافظه خود از گذشته را به‌کار می‌گیریم تا آینده آن گذشته را پیش‌بینی کنیم و آن را به آینده فرابینفکنیم؛ این همان مفهوم زمانمندی آگاهی نزد هوسرل است. او موضعی نسبتاً مشابه درباره مکان دارد. تجربه ما از مکان، به‌شکل یک وضع مکان‌محور است که جهاتی (راست و چپ، بالا و پایین، عقب و جلو) دارد. بدن ما یک «اینجا»ی مرکزی است و از اینجا هر چیز دیگری «آنجا» محسوب می‌شود؛ اشیاء نسبت به این «اینجا مرکزی» است که دور یا نزدیک خوانده می‌شوند.

بنا به دیدگاه ویتگنشتاین، زمان و مکان در فراسوی زبان معنادار هستند. آنها مهمل‌اند. آنها به آن شکلی که در فلسفه کلاسیک و فیزیک بررسی می‌شوند، اساساً وجود ندارند. وجود نداشتن زمان و مکان، درست مانند وجود نداشتن چشم در میدان دید است. زمان و مکان متعالی هستند، درست همان‌طور که «من» متعالی است، و برای دیدن و فهم آنها، باید بتوانیم از مرزهای زبانمان خارج شویم و چنین چیزی ناممکن است. هورکه‌هایمر و آدورنو متناسب با اندیشه خود در علوم اجتماعی و تفکر انتقادی، مفاهیم مطلق زمان و مکان را نمایانگر اندیشه‌های تک‌گوی عصر روشنگری می‌دانستند. این نگاه تک‌گو،

چارچوبه‌ای است که اصرار دارد هر کس باید مطابق همین ساختار، در همه زمان‌ها عمل و فکر کند. پر و بال دادن به مفهومی از همانندسازی است و آن را بر کثرت و تفاوت رجحان می‌دهد. بدین‌سان، در برابر «دیگری» می‌ایستد و اصرار دارد که این دیگری باید به‌منظور حفظ یکپارچگی سیستم، پاک‌سازی شود. (Ibid, 19)

اهمیت زمان و مکان نزد فوکو در راستای توضیحی است که برای مفهوم «انضباط»^{۱۰} ارائه می‌کند.

مکان یا فضا، بستری است که از طریق آن، کنترل‌گری انضباطی نهادها امکان‌پذیر می‌شود. هدف از این کنترل و انضباط، پرورش بدن‌های رام^{۱۱} است. از دید فوکو، «بدن در همه جوامع، آلت دست قدرت بوده است» (اسمارت، ۱۳۹۸: ۱۱۲) و نهادهای قدرت، برای بهنجارسازی و رام کردن این بدن‌ها، دیده‌بانی‌هایی گوناگون را بر اساس الگوی هندسی اردوگاه‌های نظامی که کار نظارت را تسهیل می‌کرد، در مدارس، بیمارستان‌ها، زندان‌ها و کارخانه‌ها طراحی کردند. «برای رسیدن به رؤیای اطاعت و فرمان‌بری کامل و سراسری (و افزایش قدرت همراه با آن) کل ابعاد فضا، زمان و حرکت می‌بایست به قاعده درآیند و بلاوقفه مورد بهره‌برداری واقع شوند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۴: ۲۷۰). مثال معروفی که فوکو در این مورد آورده برج همه‌بین^{۱۲} بتنام است. برج همه‌بین، با آرایش مکانی افراد مطابق با الگویی خاص، می‌تواند تمام آنان را در هر لحظه به صورت نامحسوس تحت نظارت و کنترل درآورد.

فوکو در *مراقبت و تنبیه* (۱۳۹۹، فصل ۳) می‌نویسد: تعریف هر عنصری در انضباط وابسته به مکانی است که اشغال می‌کند و نیز وابسته به فاصله‌هایی است که آن عنصر را از سایر عناصر منفک و جدا می‌سازد. انضباط به کمک فضا‌سازی و شگردهای معماری در استفاده از مکان، افراد را «می‌سازد» و آنان را تبدیل به بدن‌هایی رام می‌کند. بدین ترتیب، تمرکز فوکو بر مفاهیم زمان و مکان، مبتنی بر نشان دادن نقش نهادی است که از قدرت انضباطی برای بسط و حفظ نظارت‌ها به منظور کنترل زندانیان، مدارس، بیماران، ارتش، کارخانه‌ها و... استفاده می‌کنند. فوکو معتقد است دانش به دست آمده در این نهادها، به تمام دیگر بخش‌های جامعه هم سرایت داده می‌شود و پهنه رابطه دانش و قدرت، در راستای به انقیاد درآوردن انسان‌ها و ابژه ساختن آنها، همواره در طول سده‌های هفدهم به بعد، گسترش یافته است. موضع دلوز و گتاری در باب زمان و مکان هم‌بسته به دیدگاه آنان در باب اجتماعی بودن است. اجتماعی بودن در دیدگاه آنان،

عبارت است از زیستن در حوزه‌ای معین از تعامل، که شامل طیفی بسیار وسیع از مؤلفه‌هاست، اما عمدتاً در راستای چهار بعد شناخت، مکان، قدرت و تاریخ (زمان) وجود دارد. اجتماعی بودن حالتی از نظم‌دهی (شناخت)، همراه با رابطه‌ای معین با یک محیط (مکان)، شدت بخشیدن، تمرکززدایی یا تغییر شکل دادن گردش قدرت دولت در قلمروی خاص (قدرت) و مشارکت در انواعی از فرآیندهای تاریخی در مقیاس‌های زمانی مختلف (تاریخ) است. (Due, 2007: 125)

به باور آنان، نهادهای مدرن و پست‌مدرن، از قِبَلِ این مفاهیم (که شامل مکان و زمان هم می‌شود) ما را کنترل می‌کنند و بر ما نظارت دارند؛ یعنی ایدئولوژی‌های آنان به میزان زیادی وابسته به شرایط زمانی مکانی

آنهاست. پس ما می‌باید در راستای مقاومت در برابر کنترل‌گری این نهادها تلاش کنیم و همچون کوچ‌گران، هموار برای خود مکان‌هایی ایجاد کنیم که در آنجا دیگر توسط این نیروها کنترل نشویم.

۴- تلقی بدیو از پادفلسفه

آلن بدیو در پروژه پادفلسفه خود، سه فیلسوف (بخوانید پادفیلسوف) را مورد ارزیابی قرار داده است: نیچه، ویتگنشتاین و لکان. اما چنانکه خود می‌گوید (Badiou, 2011: 69)، کتابش در رابطه با پل قدیس را نیز می‌توان کمابیش در این مجموعه گنجانده. در اینجا نگاهی می‌کنیم به برداشت وی از پادفلسفه؛ چنانکه در اثرش درباره ویتگنشتاین بیان کرده است.

بدیو پیش از هر چیز پادفلسفه را به دیدگاهی در اندیشه خود مرتبط می‌سازد که مطابق آن، فلسفه چهار شرط دارد. این شرطها عبارت‌اند از: سیاست، هنر، علم و عشق. از نظر بدیو «امکان فلسفه مشروط به نوآوری‌هایی است که در حوزه‌هایی غیرفلسفی رخ داده‌اند» (بدیو، ۱۴۰۰: ۷). این حوزه‌ها همان شرطهای فلسفه هستند. به نظر وی، پادفیلسوف کسی است که حلول این شرطها را به فیلسوف گوشزد می‌نماید. برای نمونه، او می‌نویسد:

پادفیلسوف یادآوری می‌کند که فیلسوف مبارزی سیاسی است که اغلب منفور قدرت‌های موجود و خادمان آنهاست؛ فیلسوف زیبایی‌شناسی است که پیشاپیش شگفت‌ترین مخلوقات گام برمی‌دارد؛ عاشقی است که عن‌قرب زنگی‌اش را برای کسی دیگر به گل می‌نشانده؛ دانشمندی است که همواره در بحبوحه ناگهانی‌ترین تغییرات پارادوکسیکال علم، حاضر است؛ و اینکه در این جوش و خروش و ناخوشی و عصیان است که فیلسوف، کلیسای اندیشه خود را برپا می‌کند. (Badiou, 2011: 67)

از نظر بدیو، هر پادفیلسوفی برای بیان دیدگاه‌های خود، ناگزیر است فیلسوف یا فیلسوفانی را برگزیند و متناسب با فلسفه آنان، پادفلسفه خود را ارائه نماید. او برای نمونه، از پاسکال در برابر دکارت، روسو در برابر فیلسوفان دانشنامه، کرکه‌گور علیه هگل، نیچه علیه افلاطون و لکان علیه آلتوسر نام می‌برد. در همین راستا، در عباراتی مطمئن می‌نویسد: «هر پادفیلسوفی، فیلسوفانی را دست‌چین می‌کند که امید دارد بتواند آنان را تبدیل به مثال‌هایی رایج از پوسته پوک و پوچ و اژه فلسفه سازد» (Ibid, 69).

بدیو بر این باور است که پادفلسفه را می‌توانیم با سه عملکردی^{۱۳} که دارد، تشخیص دهیم؛ عملکردهایی که به گفته او، به یکدیگر مرتبط‌اند:

(۱) پادفلسفه، انتقادی زبانی، منطقی و تبارشناختی از احکام فلسفی است. پادفلسفه آنجا که فلسفه خود را نظریه می‌خواند، حاضر می‌شود و دست فلسفه را رو می‌کند. پادفلسفه از این حیث، طبق گفته بدیو،

بی شباهت به کارِ سوفیست‌های باستان نیست.

۲) بدیو معتقد است «فلسفه یک پردهٔ نمایش است که افسانه‌سرایی‌هایش دربارهٔ «حقیقت»، بخشی از صحنه‌آرایی‌ها، جوسازی‌ها و حقه‌های آن است» (Ibid, 75). پادفلسفه تشخیص می‌دهد که فلسفه نمی‌تواند در پشت این نمای فریبندهٔ نظری و ظاهری، پنهان شود. «پادفلسفه معنایی و صف‌ناپذیر و متعالی را نشان می‌دهد که در ردِّ فعالانهٔ فضل‌فروشی‌های فلسفی از حقیقت، دریافته می‌شود» (Hallward, 2003: 20).

۳) عملکرد سوم، کنش پادفلسفی است که کنشی کاملاً جدید علیه کنش فلسفی است؛ کنشی زبرفلسفی یا حتی غیرفلسفی. این کنش، کنش فلسفی را در هم می‌شکند، مضرات آن را می‌پالاید و بر آن چیره می‌شود (Badiou, 2011: 76). از نظر بدیو، «فقط کنش یا شهود رهایی‌بخش می‌تواند وراجی‌های عبث نظریه‌پردازی را متوقف سازد» (Hallward, 2003: 21).

بدیو بر پایهٔ دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ اندیشه، آن‌گونه که در *تراکتاتوس* مطرح شده است، می‌گوید: فلسفه یک نالاندیشه^{۱۴} است. ویتگنشتاین در فقرهٔ ۴ *تراکتاتوس* گفته بود: «اندیشه، گزاره‌ای بامعناست» (Wittgenstein, 2001, TLP: 4). بدیو با تأیید دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ مهمل بودن گزاره‌های فلسفی، معتقد است این مهمل بودن به معنای فاقد معنا بودن است و بدین‌سان، نتیجه این می‌شود که فلسفه حتی نمی‌تواند صورتی از اندیشه دانسته شود.

و سرانجام اینکه، به باور بدیو، «خصیصهٔ بارز پادفلسفه این است که هرگز به آراء فلسفی نمی‌پردازد... کاری که پادفیلسوف خواهان انجام آن است، ثبت تمام‌وکمال خواست فلسفی در دفتر اغلاط و مضرات است» (Badiou, 2011: 77).

نتیجه

آیا پادفلسفه یک فلسفهٔ مطلق است و به معنای پایان فلسفه در شکل کلاسیک آن؟ اگر پادفلسفه، چنانکه آمد، در قیاس با پادهنر، یک فلسفهٔ حاضرآماده است، باید گفت حاضرآماده‌های هنری هرگز هنر در معنای کلاسیک را از میدان به‌در نکردند و بیش از صد سال پس از ظهورشان، هنر در معنای سنتی‌اش، کماکان به حیات خود ادامه می‌دهد. اما لازم است به این موضوع توجه جدی شود که بخش زیادی از آنچه به نام فلسفه تولید و منتشر می‌شود، لزوماً ادعاهایی گزاف در باب کشف حقایق ویژه ندارند و بالاین‌حال، آنها را فلسفه به حساب می‌آوریم. پادفلسفه دقیقاً در همین راستا، بر آن است که گفتمان‌ها یا تجربیات زیستهٔ مشخص فردی، می‌توانند جایگاهی جهان‌شمول داشته باشند. پادفلسفه حقیقت جهان‌شمول را مکشوف نمی‌سازد، بلکه آن را به کمک امور پیش‌پافتاده خلق می‌کند و بدین خاطر، شاید بتوان گفت پادفلسفه، همچون پادهنر، نه تنها تخریب‌گر فلسفه نیست، بلکه تنها راه ممکن برای جان به‌در بردن آن است. پادفلسفه با نقادی و چانه زدن کار نمی‌کند؛ فکر را مقدم بر داربست‌های منطقی‌ای می‌داند

که محدودش می‌کنند؛ اولویت را به تفکر نباتی و سویه حیوان بودنمان می‌دهد تا تفکر منطقی و سویه ناطق بودنمان. از این رو روسو، کرکه‌گور و نیچه، نمایندگانی شایسته‌تر برای آن‌اند، تا سقراط.

یادداشت‌ها

- 1 antiphilosophy
- 2 Non-philosophy
- 3 Hans Richter
- 4 Art and Anti-Art
- 5 Marcel Duchamp
- 6 Readymade

۷ به نظر می‌رسد گرویس پست‌مدرنیسم را پادفلسفه به حساب نمی‌آورد و اگرچه هر دو را علیه فلسفه سنتی می‌بیند، اما قائل به تمایز میان آن‌هاست. این دیدگاه شمول عام ندارد و بسیاری دیگر از نویسندگان این حوزه، پست‌مدرنیسم را نیز قسمی پادفلسفه قلمداد می‌کنند.

- 8 Scientism
- 9 logocentric
- 10 discipline
- 11 docile bodies
- 12 panopticon
- 13 operation
- 14 non-thought

منابع

آدورنو، تئودور؛ هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۹) *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس.

استرن، رابرت (۱۳۸۳) *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

اسمارت، بری (۱۳۹۸) *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.

اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۴) *هوسرل*، ترجمه سید محمدتقی شاکری، تهران: حکمت.

باتومور، تام (۱۳۸۰) *مکتب فرانکفورت*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نشر نی.

بدیو، آلن (۱۴۰۰) *فراسیاست*، ترجمه صالح نجفی و مهدی امیرخانلو، تهران: نشر نی.

جمادی، سیاوش (۱۳۸۷) *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.

دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل (۱۳۹۴) *میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۹) *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.

----- (۱۴۰۲) *الفاظ و اشیاء*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر ماهی.

کاپوتو، جان دی. (۱۴۰۰) *چگونه کی‌یرگور بخوانیم*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر نی.

لوده من، سوزانه (۱۳۹۸) *درآمدی بر آثار ژاک دریدا*، ترجمه پرستو خانبانی، تهران: علمی و فرهنگی.
نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۸) *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.

- Anderson, S. (2000) *On Kierkegaard*, Wadsworth: Wadsworth Philosophers Series.
Badiou, A. (2011) *Wittgenstein's Antiphilosophy*, trans. by Bruno Bosteels, London and New York, Verso.
Bindeman, S. (2015) *The Antiphilosophers*, Forlag: Peter Lang Publishing Inc.
Bosteels, B. (2008) "Radical Antiphilosophy", *Filozofski Vestnik*, vol. 29, no. 2, pp. 155-187.
Clemens, J. (2013) *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Due, R. (2007) *Deleuze*, Cambridge: Polity Press.
Groys, B. (2012) *Introduction to Antiphilosophy*, London and New York: Verso.
Hallward, P. (2003) *Badiou; A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
Hopkins, D. (2004) *Dada and Surrealism*, Oxford: Oxford University Press.
Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
Matheson, R. (2006) *Husserl; A Guide For The Perplexed*, London: Continuum.
Wittgenstein, L. (2001) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. Pears & B. McGuinness, London: Routledge.