



پنجاه متفکر بزرگ معاصر
از ساختارگرایی
تا پساانسان گرایی



جان لچت
ترجمهٔ پیروز ایزدی

پنجاه متفکر بزرگ معاصر
از ساختارگرایی
تا پساانسان گرایی

لچت، جان، ۱۹۴۶ - م.

Lechte, John

پنجاه متفکر بزرگ معاصر؛ از ساختارگرایی تا پسانسان گرایی / جان لچت؛ ترجمه

پیروز ایزدی

تهران: نشر ثالث، ۱۴۰۱

۶۹۷ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۰۵-۸۵۱-۳

عنوان اصلی: Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism

کتابنامه

فلسفه جدید - قرن ۲۰ م.

ساختارگرایی

نشانه‌شناسی

فمینیسم - نگرش‌ها

مارکسیسم - فلسفه

شناسه افزوده: ایزدی، پیروز، ۱۳۳۷ -، مترجم

رده‌بندی کنگره: BA۰۴

رده‌بندی دیویی: ۱۹۰/۹۰۴

شماره کتابشناسی ملی: ۸۹۴۱۴۰۲



Paper from well-managed forests
and controlled sources.

کاغذ این کتاب از جنگل‌ها و منابع
کاملاً مدیریت‌شده تهیه شده است.

پنجاه متفکر بزرگ معاصر
از سخا ختار گرایبی
تا پسا انسان گرایبی

جان لچت

ترجمه پیروز ایزدی





پنجاه متفکر بزرگ معاصر
از ساختارگرایی تا پسانسان‌گرایی

جان لچت

ترجمهٔ پیروز ایزدی

ویراستار: پیمان حمیدی

صفحه‌آرا: نگار عبادیان

طراح جلد: حمید باهو

مجموعهٔ فلسفه و علوم اجتماعی

چاپ اول: ۱۴۰۲ / ۳۳۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: نشر ثالث

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۰۵-۸۵۱-۳

همهٔ حقوق محفوظ و متعلق به نشر ثالث است.

قیمت: ۳۲۰۰۰۰ تومان

دفتر مرکزی: خیابان کریمخان‌زند / بین ایران‌شهر و ماه‌شهر / شمارهٔ ۱۵۰ / طبقهٔ چهارم

فروشگاه شمارهٔ یک: خیابان کریمخان‌زند / بین ایران‌شهر و ماه‌شهر / شمارهٔ ۱۴۸

فروشگاه شمارهٔ دو: اتوبان شهید همت / مجتمع ایران‌مال / طبقهٔ G3 / شمارهٔ ۱۸۳

فروشگاه شمارهٔ سه: پاسداران / میدان هروی / مجتمع هدیش‌مال / طبقهٔ ششم

تلفن گویا: ۸۸۳۱۰۷۰۰ - ۸۸۳۱۰۵۰۰ - ۸۸۳۰۲۴۳۷ - ۸۸۳۰۲۴۳۷ - ۷ - ۸۸۳۲۵۳۷۶

salesspublication.com @salesspublication

فهرست

۱۱		دیباچه ویراست اول
۱۵		دیباچه ویراست دوم
۱۹		مقدمه
۳۱		ساختارگرایی اولیه
۳۳		گاستون باشلار
۴۵		میخائیل باختین
۵۷		مارسل موس
۶۹		پدیدارشناسی
۷۱		مارتین هایدگر
۸۵		ادموند هوسرل
۹۷		امانوئل لویناس
۱۰۹		موریس مرلوپونتی
۱۱۹		ساختارگرایی
۱۲۱		امیل بنونیست
۱۲۹		پی‌یر بوردیو
۱۴۱		نوآم چامسکی

۱۵۳	ژرژ دومزیل
۱۶۵	ژرار ژنت
۱۷۵	رومن یاکوبسن
۱۸۷	ژاک لکان
۲۰۱	کلود لوی استروس
۲۱۳	کریستین متز

اندیشه های پسااخترگرا

۲۲۵	ژاک دریدا
۲۲۷	میشل فوکو
۲۴۱	نشانه شناسی
۲۵۵	رولان بارت
۲۵۷	اومبرتو اکو
۲۷۱	لویی یلمزلف
۲۸۳	چارلز سندرز پیرس
۲۹۵	فردینان دو سوسور
۳۰۵	

فمینیسم نسل دوم

۳۱۵	جودیت باتلر
۳۱۷	لوس ایریگاری
۳۲۷	میشل لودوف
۳۳۹	

پسامارکسیسم

۳۴۹	جورجو آگامبن
۳۵۱	تنودور آدورنو
۳۶۵	هانا آرنت
۳۷۷	آلن بدیو
۳۸۹	یورگن هابرماس
۴۰۱	اسلاوی ژیزک
۴۱۳	

۴۲۷	مدرنیته / مدرنیسم
۴۲۹	والتر بنیامین
۴۴۳	موریس بلانشو
۴۵۵	فریدریش نیچه
۴۶۷	جیمز جویس
۴۷۹	فیلیپ سولرز
۴۹۱	پسامدرنیته / پسامدرنیسم
۴۹۳	ژان بودریار
۵۰۵	مارگریت دوراس
۵۱۷	فرانتس کافکا
۵۲۷	ژان فرانسوا لیوتار
۵۴۳	اندیشه‌های پساانسانی
۵۴۵	دانا هاراری
۵۵۵	اومبرتو ماتورا
۵۶۵	میشل میر
۵۷۹	پل ویرلیو
۵۹۳	اندیشه‌های الهام گرفته از حیات‌گرایی
۵۹۵	ژرژ باتای
۶۰۷	آتری برگسون
۶۱۷	ژیل دلوز
۶۳۱	زیگموند فروید
۶۴۳	ژولیا کریستوا
۶۵۷	نمایه

کتابی که در دست دارید ویراست دوم یکی از کتاب‌های مجموعه پرفروش «راهنمای کلیدی راتلیج»^۱ است که به بررسی آرا و عقاید تأثیرگذارترین متفکران قرون بیستم و بیست‌ویکم می‌پردازد. در این ویراست جدید، این مدخل‌ها افزوده شده‌اند: آگامبن، برگسون، باتلر، هاروی، هایدگر، هوسرل.

خواندن این کتاب که حاوی مقدمه جدید مؤلف و نیز دو بخش جدید «پدیدارشناسی» و «پسانسان‌گرایی» است، با ارجاعات متقابل و راهنمایی خوانندگان برای مراجعه به آثار و متون دست‌اول و دست‌دوم، می‌تواند برای اشخاص علاقه‌مند به اندیشه‌های پیشران جهان امروز مفید باشد. این کتاب راهنمایی قابل دسترس برای دانشجویان و عموم خوانندگان است و در آن دیرپاب‌ترین افکار و نظریه‌ها گردآوری شده‌اند.

جان لچت^۲ استاد جامعه‌شناسی است و به تدریس نظریه‌های اجتماعی در دانشگاه مک‌کواری در استرالیا مشغول است. وی، ضمن تدریس جنبه‌های متعدد اندیشه و فرهنگ مدرن، دست به انتشار آثاری در این زمینه‌ها زده است.

دیباچه ویراست اول

این کتاب بر اساس مدل ستایش‌برانگیز ارائه‌شده توسط دایانه کالینسون^۱ در پنجاه فیلسوف بزرگ^۲ (۱۹۸۷) به نگارش درآمده است. بر این اساس، من در کنار بررسی اجمالی آثار متفکران، اطلاعات زندگینامه‌ای آنان را نیز در اختیار خوانندگان قرار می‌دهم. قصد دارم، همانند خانم کالینسون، یک یا چند جنبه از آثار این متفکران را گاه به طور نسبتاً مفصل معرفی کنم و به خصوص به جنبه‌هایی پردازم که از ساختارگرایی تأثیر پذیرفته‌اند. من غالباً با این افکار و اندیشه‌ها درگیر می‌شوم: به مخالفت با آن‌ها می‌پردازم یا بینش حاصل از آن‌ها را تحسین می‌کنم. امید من آن است که خوانندگان فحوا، سبک و در بسیاری از موارد ویژگی به راستی نوآورانه این افکار و اندیشه‌ها را به طور واقعی احساس کنند.

با وجود این، وظیفه من در مقایسه با کار دایانه کالینسون هم آسان‌تر و هم دشوارتر بود، زیرا در حالی که مجبور نبودم در نگارش مدخل‌ها به بررسی کل تاریخ آثار فلسفی غرب پردازم، باید پنجاه متفکر معاصر را انتخاب می‌کردم. هرچند می‌توان در این باره به بحث پرداخت که چه کسانی باید در فهرست برگزیده فیلسوفان قرار گیرند، چندان جای شک وجود ندارد که این فهرست باید شامل فیلسوفان بسیار تأثیرگذار باشد؛ فیلسوفانی در حد و اندازه افلاطون، هابز یا سارتر که مردم حتی بدون شناخت کافی از

آنان، درباره‌شان سخن‌سرایی می‌کنند. پس وظیفه‌ دایانه کالینسون تا حدودی روشنگری درباره‌ افکار و اندیشه‌هایی بود که از پیش ذهن ما را شکل داده بودند. در مقابل، کار من استخراج عناصر اصلی در آثار متفکرانی بود که گاه هنوز چندان شناخته‌شده نیستند، اما در مسیر آشتی‌گام برمی‌دارند. اکثر افراد دست‌کم مطالبی درباره‌ افلاطون شنیده‌اند، اما آیا اسم سوسور به گوش‌شان خورده است؟ اکثراً می‌دانند که ایدئالیسم جزئی از فلسفه افلاطون است، اما آیا می‌دانند که «تمایز» مفهومی اصلی در اندیشه‌های سوسور به شمار می‌رود؟ روشن است که پاسخ در هر دو مورد «منفی» است.

در واقع اشاره من در این‌جا فقط معطوف به دانش عمومی خوانندگان نیست، بلکه متوجه خودم نیز می‌شود، زیرا باید به مقابله آثار نسبتاً ثابت متفکرانی که با آنان آشنایی دارم، هرچند ممکن است با جزئیات اندیشه‌هایشان آشنا نباشم، و یک رشته متفکرانی بپردازم که افکارشان همچنان در حال تکامل است، به این دلیل که هنوز مشغول نوشتنند و در نتیجه کارشان تکمیل نشده است، و نیز به این خاطر که آشنایی عمیق با افکار بدیع و نوآورانه‌شان هنوز امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، این که آیا من مهم‌ترین یا روشنگرترین جنبه کار هر یک از متفکران را انتخاب کرده‌ام یا نه می‌تواند و باید محل بحث باشد.

در پاسخ به این مسئله، قولی که می‌توانم به خوانندگان بدهم این است که در این کتاب روشنگری درباره افکار و اندیشه‌ها به شکلی آگاهانه صورت گرفته است، اما حتی اگر روش درپیش گرفته‌شده برای این کار فقط یکی از روش‌های ممکن برای درک آرا و عقاید متفکران بوده باشد، این کار همچنان، بر اساس آنچه مورد نظر من بوده، آموزنده و آگاهی‌بخش است. منظور آن است که (امکان) مخالفت با من به معنای درک من است. حال به این بپردازیم که ملاک انتخاب متفکران چه بوده است. در این‌جا، عنوان فرعی کتاب جهت‌گیری انتخاب‌های مرا مشخص می‌کند. آرای متفکران برگزیده درک عمیق‌تری از جهت‌گیری فکری ساختارگرا در دوره پس از جنگ جهانی دوم به دست می‌دهد که خاستگاه آن عمدتاً، نه منحصرأ، فرانسه بود. من در توضیحات خود تلاش کرده‌ام بیش از حد بر این نکته تکیه نکنم، زیرا آرای هیچ‌یک از این پنجاه متفکر قابل تقلیل به یک جنبش فکری نیست. هرچند تمرکز عمدتاً بر دوره پس از جنگ است، منحصرأ چنین نیست: سعی کرده‌ام متفکرانی را در فهرست بگنجانم که ممکن است

به لحاظ ترتیب زمانی به نسلی دیگر تعلق داشته باشند (سوسور، فروید و نیچه) اما افکارشان برای دوره معاصر از اهمیت اساسی برخوردار است. بنابراین همعصری به لحاظ فکری معنادارتر از همعصری به لحاظ زمانی به شمار آمده است.

با توجه به این که این کتاب عمدتاً به معرفی متفکرانی می‌پردازد که نماینده جهتگیری‌های ساختارگرا، پساساختارگرا، مدرن و پسامدرنند، تعدادی از متفکران بی‌تردید مهمی (آدورنو و هابرماس) نیز در این فهرست قرار داده شده‌اند که با این جهت‌گیری‌ها مخالفند یا دست‌کم دلبستگی چندانی به آن‌ها ندارند.

در خصوص ارائه مطالب کتاب، متفکران را در نه گروه قرار داده‌ام: ساختارگرایی اولیه، ساختارگرایی، تاریخ ساختاری، اندیشه‌های پساساختارگرا، نشانه‌شناسی، فمینیسم نسل دوم، پسامارکسیسم، مدرنیته و سرانجام پسامدرنیته. در ابتدای هر یک از بخش‌ها که به یک گروه از نویسندگان مربوط می‌شود، مقدمه‌ای کوتاه با این هدف آورده شده است که خوانندگان دیدگاهی کلی درباره جهتگیری فکری مربوطه پیدا کنند. برخی ممکن است این گروه‌بندی را بسیار محدودکننده بدانند. دیدگاه من آن است که این گروه‌بندی فقط نشان‌دهنده جهتگیری‌هاست و به خوانندگان کمک می‌کند تا معنا و مفهوم کلی این مجموعه را دریابند. این چیزی است که نباید از نظر پنهان بماند و در صورت استفاده هوشمندانه از این مجموعه، به درک هر یک از واحدها یاری می‌رساند. در مورد آثار جدید و نیز قدیمی هر یک از متفکران اطلاعاتی در فهرست آثار عمده ارائه داده‌ام و نیز کوشیده‌ام منابعی را برای مطالعه بیش‌تر معرفی کنم.

سرانجام باید به اختصار اشاره کنم که چگونه می‌توان از این کتاب استفاده کرد. به اعتقاد من مضحک خواهد بود اگر ادعا شود که با معرفی این پنجاه متفکر بزرگ معاصر، نیاز خوانندگان به مطالعه بیش‌تر برای درک بهتر آرا و عقاید این متفکران مرتفع شده است. این کتاب روشی برای درک آرا و عقاید آنان ارائه می‌دهد، اما جایگزینی برای مطالعه آثارشان نیست. به تعبیر هایدگر، من آموزش نمی‌دهم، اما سعی می‌کنم آموزش رخ دهد.

دیباچه ویراست دوم

ویراست دوم کتاب پنجاه متفکر بزرگ معاصر نشانه موفقیت ویراست اول آن است. در حقیقت، با توجه به انتخاب‌های صورت گرفته در مورد متفکران، فروش بالای کتاب بسیار رضایت بخش است.

ویراست دوم حاوی ده مدخل جدید است درباره آگامبن، بدیو، برگسون، باتلر، هاروی، هایدگر، هوسرل، ماتوران، ویرلیو و ژیزک، همراه با بازنگری اساسی در مدخل‌های مربوط به بارت، بنیامین، دلوز، دریدا، کریستوا، لکان و لیوتار و نیز بازنگری قابل توجه در مدخل‌های مربوط به آرنت، بودریار، بوردیو، چامسکی، فروید، فوکو، ایریگاری، لودوف، مرلوپوتی و سر، و افزودن برخی مطالب به آن‌ها و ویرایش‌های جزئی در بقیه مدخل‌ها. کلیه مدخل‌های ویراست اول به طور کامل بازبینی شده و به ویژه سیستم ارجاع دهی و نیز بخش‌های «آثار عمده» و «برای مطالعه بیشتر» روزآمد شده‌اند. بنابراین ویراست دوم به لحاظ محتوا کاملاً متفاوت با ویراست اول است.

گزینش‌ها و طبقه‌بندی‌ها

تغییراتی در طبقه‌بندی صورت گرفته است: سه طبقه جدید «پدیدارشناسی»، «پسانسان‌گرایی» و «اندیشه‌های برگرفته از حیات‌گرایی» افزوده شده‌اند، در حالی که «تاریخ ساختاری» حذف شده است. امید می‌رود این تغییرات به روشن‌تر کردن نقشه فکری این پنجاه متفکر کمک کند.

در خصوص توجیه منطقی این طبقه‌بندی روشن است که پدیدارشناسی به همان اندازه برای اندیشه‌های پساساختارگرا مهم است که آرای متفکران ساختارگرای اولیه برای ساختارگرایی اهمیت دارند. در نظر گرفتن طبقه‌ای برای پسانسان‌گرایی از این جنبه توجیه‌پذیر است که متفکران اصلی امروزی آن (هاراوی، ماتورانا، سر) در نقطه تقاطع سایبرنتیک، زیست‌شناسی پساداروینی، تکنولوژی اطلاعات و انسان‌گرایی اولیه مشغول فعالیتند؛ حتی اگر آنان (مانند ویرلیو) منتقد همه این تحولات یا برخی از جنبه‌های آن‌ها باشند. طبقه اندیشه‌های برگرفته از حیات‌گرایی این امکان را به وجود آورده است که حق مطلب را در مورد متفکرانی ادا کنیم که در اندیشه‌های خود بر رانه‌ها و بدن تمرکز می‌کنند؛ از جمله نیچه و دلوژ که در ویراست اول نیز آرایش‌شان بررسی شد و اینک راحت‌تر در این طبقه می‌گنجند.

پس توجیه منطقی انتخاب ده متفکر جدید چیست و آنان در کدام جنبش فکری قرار می‌گیرند؟ به زبان ساده، می‌توان چنین گفت که هر یک تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای بر اندیشه معاصر داشته‌اند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم با جنبش‌های فکری مذکور پیوند دارند. البته می‌توان بر سر این انتخاب‌ها مناقشه کرد، اما من متفکرانی را برگزیده‌ام که آثارشان به شکلی نظام‌مند مجموعه جدیدی از ایده‌ها یا ایده‌ای کلیدی را در اختیار شمار زیاد یا اندکی از مخاطبان قرار داده است. از این رو، عرضه ایده‌ای اساسی یا مجموعه‌ای از ایده‌ها مهم‌ترین معیار هنگام گزینش متفکران و وارد کردن مدخلی جدید درباره آنان بوده است. همانند ویراست اول، هدف کتاب این نیست که جایگزینی برای مطالعه منابع اصلی باشد، بلکه قصد این بوده است که اهم مطالب مندرج در منابع اصلی در دسترس طیف وسیع‌تری از مردم قرار گیرد.

یادداشت‌های متن

بخش‌های «آثار عمده» و «برای مطالعه بیشتر» کاملاً روزآمد شده‌اند و ارجاع‌دهی به سیستم هاروارد تغییر کرده است. عناوین فرعی نیز برای تسهیل در مطالعه افزوده شده‌اند.

سپاسگزاری

مایلم از همسرم پیترا^۱ به خاطر همدلی اش در جریان آماده سازی ویراست دوم کتاب تشکر کنم. همچنین از رزی و اترز^۲، از انتشارات راتلج، برای صبر و شکیبایی فوق العاده اش در آماده سازی دست نوشته در فرصتی اندک سپاسگزاری می کنم.

مقدمه

پنجاه متفکر کلیدی معاصر به عنوان کتاب مرجع امروزه همگان از وفور کتاب‌های مرجع و خودیار در بازار متعجبند. در این خصوص کافی است از مجموعه «راهنمای کلیدی راتلیج» یاد کنیم؛ مجموعه‌ای که سنگ بنای آن با کتاب پنجاه متفکر کلیدی معاصر گذاشته شد. می‌توان گفت ما پدیده جامعه‌شناختی و فکری مهمی را شاهدیم. به جای نتیجه‌گیری‌هایی سریع از این قبیل که آموزش همگانی سبب ورود دانشجویانی به دانشگاه می‌شود که فاقد سرمایه فرهنگی لازمند، یا این که (به سبک ویرلیو) در جهانی که سرعت بر آن حاکم است فرصتی برای آشنایی با متون اصلی یا دست‌اول وجود ندارد، ترجیح می‌دهم از زاویه دیگری به اوضاع بنگرم؛ از این زاویه که آثار مرجع و منابع دست‌دوم می‌توانند جایگزین منابع اصلی شوند و در واقع پلی به سوی آن‌ها باشند. به تعبیر میشل سر، متون مرجع ابزاری برای ترجمه‌اند — عنصر ضروری سوم — که بین جهان زندگی روزمره و جهان متون دست‌اول و غالباً دشوار نقش بازی می‌کنند.

متون مقصد^۱ شامل متونی می‌شوند که در عصر مدرنیته کیفیتی آوانگارد دارند (مانند آثار جویس و نیز دریدا در دوره‌ای که کتاب ناقوس مرگ^۲ را نوشت) اما همچنین ممکن

است دربرگیرنده متون متعارف^۱ نیز باشند که حامل نوعی میراث فرهنگی اند. (در این جا بار دیگر می توان از آثار جویس نام برد، اما آثار فروید و هوسرل را نیز می توان در این مقوله گنجانده). افزون بر این، متون دست اول دانشجویان را با عرصه دانش و پژوهش آشنا می کنند (نمونه آن برخی آثار آگامبن است). این آشنایی نه فقط به طور مستقیم و با یادگیری اهمیت روش، استدلال و شواهد، بلکه همچنین به طور غیرمستقیم، در برخورد با اصطلاحات و عبارات بیگانه صورت می گیرد که متعاقباً به این درک و دریافت منجر می شود که جهان، چه در حوزه زبان و چه در حوزه تفکر، «بیگانه» نیست. چنین برخوردی، در صورت وقوع، می تواند ظرفیت های نمادین و خیالی را گسترش دهد.

مطالعه و آفرینش

بنابراین هدف کتاب پنجاه متفکر کلیدی معاصر پل زدن است اما نقش جایگزین منابع دست اول را ایفا نمی کند باید اذعان کنم که (تشخیص ندادن این امر فقط ناشی از ساده لوحی بیش از حد است) این هدف در همه جا با مانع روبرو می شود. نخستین مانع این است که میزان مطالعه سیری نزولی طی می کند؛ امری که دست کم در مورد نظریه ها و موضوعات غیرداستانی بیش تر مصداق دارد. سایر رسانه ها (تلویزیون، اینترنت) شروع به پر ساختن این خلأ کرده اند. در اواخر دهه ۱۹۸۰، گریگوری اولمر^۲ در کتاب خود با عنوان نظریه از راه دور^۳ (۱۹۸۹) پیشنهادی برای مقابله با این مسئله مطرح کرد که هدف آن ارائه یک استراتژی، نه فقط برای تعلیم نظریه ها در عصر اینترنت، بلکه همچنین آفرینش بود. او در واقع می گفت: «دانشگاهیان ناامید نمی شوند. فکر نکنید که رواج روزافزون رسانه های الکترونیک نشانه پایان فرهنگ کتابخوانی است، بلکه این امکان را در نظر بگیرید که فرهنگ الکترونیک می تواند به طریقی دیگر به فرهنگ کتابخوانی کمک کند.» پس ما مجبور نیستیم بین فرهنگ کتابخوانی و فرهنگ الکترونیک دست به انتخاب بزنیم، بلکه باید با فرهنگ الکترونیک کار کنیم. اگر فرهنگ کتابخوانی که

1. canonical texts

2. Gregory Ulmer

3. Teletheory

مبتنی بر الفباست ظرفیت تحلیل را بالا می‌برد، فرهنگ الکترونیک ظرفیت «تفکر طرح‌محور»^۱ (با استفاده از تصاویر) یا یورتیک^۲ را ارتقا می‌بخشد: به گفته اولمر، «فرض این است که رابطه تکنولوژی‌های الکترونیک جدید با یورتیک همان رابطه سواد الفبایی با تفکر تحلیلی است»^۳. به زبان ساده، اگر هرمنوتیک ماهیتی تفسیری و تحلیلی دارد (یعنی به آنچه وجود دارد معنا می‌بخشد) یورتیک در نقطه مقابل آن قرار دارد؛ یعنی آفرینشگر است و مواد لازم برای تحلیل را خلق می‌کند. اگر تفسیر و فرهنگ الفبایی تحلیلی‌اند، یورتیک ترکیبی است.

از این رو، در صورتی که بینش اولمر مورد پذیرش و کاربرد عام در محافل دانشگاهی قرار گیرد، در خواهیم یافت که فقط با بیش‌تر میدان دادن به یورتیک می‌توان به تجدید حیات هرمنوتیک یا تقویت انگیزه تحلیلی مبادرت ورزید؛ امری که برای مطالعه اندیشه‌های دیرپاب متفکرانی که در کتاب پنجاه متفکر بزرگ معاصر به آنان پرداخته شده، است ضروری جلوه می‌کند. دست‌کم این یک ایده است و مسئله‌ای که وجود دارد تحقق بخشیدن به آن است. در این خصوص بی‌شک در دانشگاه‌ها هنوز آن‌قدر رخوت و سکون حاکم است که زندگی را برای استادان خواهان آفرینش دشوار سازد.

سخت‌خوانی

مشکل دیگر در خصوص مطالعه آثار متفکران بزرگ معاصر این است که سخت‌خوانند. البته که چنین است، اما چرا ما باید به تأمل در این موضوع بدیهی بپردازیم؟ دلیلش این است که قضیه در این جا بُعدی جامعه‌شناختی دارد. سخت‌خوانی آثار در شرایط امروزی مانعی بر سر راه دسترسی به اندیشه‌هایی ایجاد می‌کند که شاید نه به لحاظ منطق یا زبان خاصشان (مانند ریاضیات) بلکه از این لحاظ دشوارند که متفاوتند، و چون متفاوتند، درکشان کاری شاق و طاقت‌فرسا است؛ همان‌گونه که یادگیری زبان دوم چنین است، زیرا اساساً با زبان مادری متفاوت است. (آیا توجه کرده‌اید که این روزها چقدر سطح آموزش

1. patterned thinking

2. euretics

3. Ulmer 1989: 71.

زبان‌ها در دانشگاه‌ها تنزل کرده است؟) فهم زبان و فرهنگ دیگر (اندیشه دیگر) دشوار است، چون متفاوت است؛ همان‌گونه که درک یک اثر هنری می‌تواند دشوار باشد، چون متفاوت است، در این مفهوم که قواعد خاص خود را دارد، درست همان‌گونه که ناخودآگاه — از نظر فروید — قواعد دستوری و نحوی خاص خود را دارد. بنابراین راه یافتن به وادی هنر و ناخودآگاه مستلزم تلاش و کوشش فراوان است.

پس مواجهه با امور متفاوت کاری شاق و طاقت‌فرساست. تا چه میزان می‌توان احتمال داد که برای مقابله با این چالش گوش شنوایی پیدا شود؟ ما غالباً این شعار را می‌شنویم: «گنج بی‌رنج میسر نمی‌شود.» آیا این نشانه‌ای دال بر آن نیست که هنوز می‌توان به تعهد برای حل مشکل امید داشت؟ در این جا لازم است بافت فرهنگی جوامع دموکراتیک و سرمایه‌داری غرب در نظر گرفته شود.

در این خصوص، میشل سِر با طرح برخی پارامترها خاطرنشان می‌سازد که زندگی (پسا) مدرن تا آن اندازه با زندگی گذشته متفاوت است که گویی انسان‌های کاملاً جدیدی در افق پدیدار شده‌اند که نه تنها نمی‌توانند از رهگذر علم و تکنولوژی به انسان‌هایی خودساخته تبدیل شوند، بلکه (در غرب) دیگر درکی از درد و رنج دایمی ندارند، چه رسد به این‌که آن را تجربه کنند؛ گویی آنان به اجتناب از رنج و درد و به سبک زندگی راحت اعتیاد پیدا کرده‌اند. افراد همواره در طلب چیزهای بیش‌تری‌اند؛ آسایش بیش‌تر و تجمل بیش‌تر. اگر چنین نباشد، آیا جامعه مصرفی می‌تواند کارکرد مناسبی داشته باشد؟

بنابراین «گنج بی‌رنج» فقط در مورد اهداف خاص، نه نوعی سبک زندگی، مصداق پیدا می‌کند. دسترسی به اندیشه‌ای که در پشت سر چالش سخت‌خوانی قرار دارد فقط هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که مطالعه این‌گونه آثار کم‌تر دشوار و طاقت‌فرسا شود. خوب یا بد، در این جاست که کتاب پنجاه متفکر کلیدی معاصر جایگاه مناسب خود را پیدا می‌کند. این کتاب واسطه و وسیله‌ای برای ترجمان آثار سخت‌خوان به منظور کاهش سطح دشواری آن‌هاست، زیرا حساسیت‌های پسامدرن چنین دشواری‌هایی را بر نمی‌تابد.

حوزه اندیشه در آثار پنجاه متفکر

جنبش‌ها و مقاطع مهم در اندیشه‌ها و درک آن‌ها

روشن است که می‌توان آرا و عقاید این متفکران را منحصرأ بنا بر جنبش‌های فکری یا مقاطع مهم در تاریخ اندیشه بررسی کرد. بر این اساس، موسیقی از ساختارگرایان اولیه بود که بیش‌تر تمایل به ارزش نهادن بر روابط داشت تا بر کیفیات ذاتی. متفکران فمینیست مانند ایریگاری، با طرح نظریه تفاوت، به جنبش زنان یاری رساندند تا به شکل ظریف‌تری به بازشناسی سیاسی دست یابند. هابرماس و ژيژک متفکرانی پسامارکسیست به شمار می‌آیند، زیرا مارکسیسم انگیزه‌ای برای آنان فراهم آورد تا نقشی محوری برای ایده و مفهوم نقد در آثارشان قایل شوند. بدیهی است که ستاره ساختارگرایی به عنوان یک جنبش رو به افول نهاده است، در حالی که جنبه‌هایی از پدیدارشناسی که بر اندیشه‌های پساساختارگرا بسیار تأثیرگذار بوده، در کنار پسانسان‌گرایی و حتی حیات‌گرایی، همچنان در حال اوج‌گیری‌اند. پسامارکسیسم نیز به خیزش خود ادامه می‌دهد و بر همین اساس، ما بدیو (که تحت تأثیر آلتوسر قرار داشت) و ژيژک را که در صف پسامارکسیست‌ها قرار دارند، در فهرست خود وارد کرده‌ایم. پس از گذشت موج خردگرایی اقتصادی، اینک نقد جهانی‌شدن و شرکتی‌شدن^۱ متقاعدکننده‌تر شده است و دیگر منحصر به افراد روانی و نامتعادل نیست.

این نوع رویکرد در جای خود بسیار خوب است و می‌تواند نقطه ارجاعی برای ساماندهی اندیشه‌ها باشد، اما اسیر مقتضیات روز و نمایش خودآگاه «خود» و بازنمایی‌های آن است. به باور من، تلاش‌هایی که برای درک ناخودآگاه اندیشه صورت گرفته است می‌تواند جالب‌تر باشد؛ یعنی همان کاری که میشل فوکو از طریق روش دیرینه‌شناسی انجام داد. یکی از پرسش‌های رویکرد دیرینه‌شناسی این است: آیا این رویکرد اساساً جنبه معرفت‌شناختی دارد و در نتیجه وامدار دوگانگی سوزه‌بزه است؟ واکنش فوکو این بود که رویکرد مذکور وامدار این دوگانگی است و در نتیجه، پس از

انتشار دیرینه‌شناسی دانش^۱ در ۱۹۶۹، از آثار او دربارهٔ معرفت‌شناسی و «اپیستمه»^۲ حذف شد.

معرفت‌شناسی و سوژه

معرفت‌شناسی نمی‌تواند واقعاً با روش فوکویوندد یابد، زیرا جزئی از عملکرد من خودآگاه است. چگونه این من خودآگاه (سوژه) در رابطه با ظهور علوم اجتماعی شکل می‌گیرد؟ این پرسشی است که در خصوص دیرینه‌شناسی مطرح می‌شود. این پرسش خودآگاهی علوم اجتماعی را دور می‌زند و شاید به نوعی با هستی‌شناسی ارتباط دارد. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نباید در این جا با یکدیگر خلط شوند.

در هر صورت، رشته‌ای که آثار بسیاری از متفکران را به هم پیوند می‌دهد این است که آیا سوژگی موجودیتی پیشینی و از پیش داده‌شده است یا این که به عمل درمی‌آید (یا به تعبیر جودیت باتلر، «به اجرا درمی‌آید») و کاملاً مشروط است و به عبارتی رویدادی در بستر تاریخ به شمار می‌آید. چامسکی، ژیرک، هوسرل و احتمالاً فروید در گروهی قرار دارند که آگاهانه وضعیتی پیشینی (در مفهوم دکارتی) را به سوژه نسبت می‌دهند. دکارت‌گرایی ژیرک مطمئناً مشروط و شامل تعهد به مفهوم سوژه به عنوان فضایی تهی است که آمادگی دارد با محتوایی «بیمارگونه» (یعنی غیرعادی) پر شود. از دیدگاه چامسکی نیز توانش زبانی از آغاز وجود دارد و امری ذاتی است. بنابراین موضع چامسکی در این خصوص بیش‌تر جلب‌نظر می‌کند، زیرا حتی کسانی مانند ژیرک که به نوعی شکل پیشینی سوژه معتقدند، همچنان از محتوایی انضمامی بخشیدن به آن امتناع می‌کنند.

بدین سوژه را دارای حالت اصل موضوعی فرض می‌کند که مبتنی بر حقیقت و رویداد است. این سوژه محصول شناخت یا تفسیر نیست و کاملاً منفک از معرفت‌شناسی است. در حقیقت، بر این اساس، معرفت‌شناسی به گونه‌ای طنزآمیز نمی‌تواند دربرگیرنده سوژه به معنای دقیق کلمه باشد. سوژه ایدئولوژیک امری متفاوت است. این سوژه می‌تواند با معرفت‌شناسی همراه باشد.

موضوعی که پس‌زمینه این بحث را تشکیل می‌دهد (کم‌تر برای بدیو و بیش‌تر در مورد دلوز) این است که آیا به لحاظ منطقی می‌توان به اصل فردیت یا سوژگی پیش از خود فردیت توسل جست یا خیر. به گفته ژیلبر سیموندون: «این دیدگاه پژوهشی برای فردی که از پیش ایجاد شده است مزیتی هستی‌شناختی قایل می‌شود.»^۱ آیا مدل‌های ازپیش‌موجود سوژگی حق مطلب را در مورد آن ادا می‌کنند؟ آیا مدل عشق یا زیبایی حق مطلب را در مورد یگانه بودن آن ادا می‌کند؟ رویکردهای مدل محور یا طرح محور به سوژگی و فردیت، از نظر طرفداران «فقدان امر پیشینی»^۲، برای تعیین واقعیت آن‌ها به وجود آمده‌اند. این رویکردها، علاوه بر ایدئالیستی بودن، تقلیل‌گرا و تحلیلی نیز قلمداد می‌شوند: فرض بر این است که ماهیت اساسی فردیت (مدل) به روشنی خود را در مصادیق گوناگون جلوه‌گر می‌سازد — واقعیت، به رغم پیچیدگی ظاهری‌اش، قابل تعریف و اساساً ساده و از پیش معین است.

از این رو، وجه اصلی مباحث کنونی پیرامون سوژگی در این‌جا قرار دارد. در علم، این امر با نظریه پیچیدگی پیوند دارد که بر جنبه درحال‌پیدایش عناصر تأکید می‌کند. این بدان معناست که عناصر «درحال‌ظهور» تکامل می‌یابند. آن‌ها پدید می‌آیند، نه این‌که از پیش ایجاد شده باشند. بر این مبنا، سوژه شناسنده‌ای پیش از پیدایش خود وجود ندارد. پس سخن گفتن از سوژه شناخت متضمن این پیش‌فرض است که چه چیزی را باید تبیین کرد.

ساختار و پیدایش

مدخل‌های جدید در ویراست دوم پنجاه متفکر کلیدی معاصر مرکز ثقل نظری آن را در مقایسه با ویراست اول — که نقاط ارجاع آن مانند ساختار، رمزگان و روابط تمایزآمیز همگی مبتنی بر مدل زیانند — بار دیگر به مسئله سرشت انسان سوق داده‌اند. در این‌جا، همان‌گونه که آگامبن با لحنی تند در مورد نحوه برخورد با بازماندگان آشویتس می‌گوید، انسان ذات و ماهیتی از پیش تعیین‌شده ندارد، بلکه «همواره و رای انسان و پیش روی او

آستانه‌ای قرار دارد که جریان‌های انسانی و غیرانسانی، سوژه‌سازی^۱ و سوژه‌زدایی^۲ از آن عبور می‌کنند، موجود زنده سخنگو می‌شود و لوگوس^۳ زنده می‌شود^۴. به عبارت دیگر، هرچند انسان ذات و ماهیتی از پیش تعیین شده ندارد و در نتیجه، گفتمان ذات‌گرا درباره آن موضوعیت پیدا نمی‌کند، مهم است که ابتدا به مسئله سرشت انسان پرداخته و سپس تشخیص داده شود که فقدان ذات و ماهیت به معنای نیستی نیست. حتی داشتن حیات برهنه^۵ در اردوگاه‌های کار اجباری به منزله نیستی نیست: همچنان می‌توان انسان بود و شهادت داد، حتی در شرایطی که شهادت دادن امکان‌پذیر نباشد.

با وجود این و برخلاف دیدگاه‌های آگامبن در مورد انسان، به میزانی که علوم اجتماعی (انسان‌شناسی، زبان‌شناسی، روانکاوی، نظریه ادبی) وسیله اصلی برای بیان ساختارگرایی باشد، همان‌گونه که در ویراست اول به تصویر کشیده شد، حوزه معرفت‌شناسی به مخاطره می‌افتد. پیدایش خارج از این حوزه نیست، اما آن را وادار به ارزیابی مجدد اصول اولیه خود می‌کند. ایده سوژه در فرایند^۶ کریستوا کاملاً همراه است با این موضوع است. ایراد کریستوا به توصیف‌های پدیدارشناختی سوژه دقیقاً این بود که آنچه باید تبیین گردد از پیش فرض می‌شود. از منظر کریستوا، پدیدارشناسی با فرض یک ایگو-سوژه استعلایی نمی‌تواند نشان دهد که سوژه چگونه پدید می‌آید، چگونه تکامل و تغییر پیدا می‌کند و چگونه می‌تواند با ایده پیدایش توجیه شود؛ هرچند کریستوا خود هرگز از این اصطلاح استفاده نمی‌کند. عبارتی که او در جایی از آثار خود، هنگام صحبت درباره عشق، استفاده می‌کند «سیستم باز»^۷ است. این اصطلاح اشاره به این واقعیت دارد که فضای روانی سوژه عاشق در معرض تغییر و تعدیل قرار دارد و به این ترتیب، می‌تواند ظرفیت‌های تخیلی و نمادین را گسترش دهد و غنی سازد. بنابراین کریستوا چهره‌ای در حال‌گذار در رابطه با دو ویراست پنجاه متفکر کلیدی

1. subjectification

2. desubjectification

3. logos

4. Agamben 2002: 135.

5. bare life

6. subject-in-process

7. open system

معاصر از خود به نمایش می‌گذارد، زیرا گرایش به سوژه پویا و در حال ظهور که در آثار او از ۱۹۷۴ به بعد هویداست - گرایشی که از هر نوع دیدگاه ایستا و ساختارگرا به سوژه به عنوان محصول گفتمان گسسته است - با نفی اصول تبیینی ایستا همسویی دارد و در آثار متفکران بزرگی که در ویراست دوم به آن‌ها پرداخته شده است مشاهده می‌شود.

هستی‌شناسی

به زیان هایدگر (زبانی که جایگزین زبان علوم اجتماعی شده و شکل مسلط یافته است) علوم اجتماعی «اونتیک»^۱ هستند؛ یعنی به ابژه‌های خاصی توجه نشان می‌دهند و تلاش می‌کنند آن‌ها را بشناسند. آن‌ها با موجودات، نه هستی، سروکار دارند. از این رو، چرخشی در مرکز ثقل ویراست دوم در مقایسه با ویراست اول مشاهده می‌شود. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، در حالی که در ویراست اول، ساختارگرایی وجه غالب را داشت (و حتی کسانی که با آن مخالف بودند جایگاه خود را در رابطه با آن تعیین می‌کردند) متفکرانی که در اواخر دهه ۱۹۹۰ اذهان را متوجه خود ساختند (به ویژه آگامبن، لویناس و ژیزک) به نظر می‌رسید بار دیگر به این نتیجه رسیده‌اند که باید به مبانی علوم اجتماعی پرداخت؛ موضوعی که دهه‌ها به آن بی‌توجهی شده بود. شناخت خود شکلی نسبی پیدا کرد؛ نه فقط در مفهوم «موقعیت‌مندی»^۲ آن‌گونه که دانا هاراوی می‌گفت، بلکه همچنین در این مفهوم که به جنبه‌های بنیادی‌تر اندیشه، مانند مسئله هستی، دسترسی ندارد. خلاصه، هستی‌شناسی نیز، پس از آن‌که در دهه‌های پس از مه ۱۹۶۸ فقط مورد توجه تعدادی انگشت‌شمار از هواداران پروپاقرص آن قرار داشت، بار دیگر در صحنه ظاهر شد.

این به معنای آن نیست که رجعتی شتابان به دیدگاه ذات‌گرا دربارهٔ جامعه، فرهنگ یا سرشت انسان صورت گیرد، بلکه به این مفهوم است که معرفت‌شناسی، پس از آن‌که وجه غالب را داشت، در دورهٔ ضدانسان‌گرایی به جایگاه فرو دست خود بازگشت. تفکر بدیو از بسیاری جنبه‌ها نمونهٔ خوبی است، زیرا هرچند او هستی را با شناخت (که در آن تفسیر

وجه غالب را دارد) مرتبط می‌سازد، اساساً بر اهمیت حقیقت (نقطه مقابل تفسیر) و رویداد تأکید می‌کند: باید به رخدادی که هیچ مفهومی ندارد مفهومی بخشید؛ مفهومی که شیوه‌های موجود اندیشه و عمل را به چالش می‌کشد. بدیوماند سایر متفکران درویراست دوم یک هستی شناس خودآگاه نیست، اما روشن است که اندیشه‌های او در سطحی عمل می‌کند که از نفی هژمونی شناخت ناشی می‌شود و او را به سوی سطحی سوق می‌دهد که هایدگر آن را «هستی» می‌خواند. بنابراین هرچند بدیو در مورد طیفی گسترده از افکار و اندیشه‌ها با هایدگر مخالف بود، خود را متعهد می‌دانست که بگوید: «بی شک ما به خاطر این که بار دیگر فلسفه زیر یوغ مسئله هستی [هستی شناسی] قرار گرفت، مدیون هایدگریم. ما از این جنبه نیز وامدار هایدگریم که او عصر نادیده گرفته شدن مسئله هستی را عصر فراموشی نامگذاری کرد؛ عصری که افلاطون آغازگر آن بود و در واقع همان تاریخ فلسفه است.»^۱ از این رو، هایدگر با شخصیت جنجالی خود راه را برای طرح پرسش‌هایی گشود که عمق بیش‌تری از پرسش‌های مطرح شده در معرفت شناسی دارند.

نمایش

ما بنا بر نوشته‌های گئی دبور^۲، در جامعه نمایش^۳ زندگی می‌کنیم؛ جامعه‌ای سطحی و مملو از بازنمایی‌هایی که از عمق اندکی برخوردارند. عمدتاً جامعه نمایش جامعه‌ای مبتنی بر کالاسازی است که در آن همه چیز به نمایش گذاشته می‌شود و ملازم با ارزش مبادله‌ای است که با قیمت بازنمایی می‌گردد.

دبور برای تعریف جامعه نمایش، نظریه کالاسازی مارکس را نقطه عزیمت خود قرار داد و به این ترتیب، کالا را وارد بازی ظواهر و به بیان دقیق‌تر، تصاویر کرد. بنابراین جامعه نمایش نظامی از روابط اجتماعی است که تصاویر در آن واسطه‌گری می‌کنند؛ تصاویری که از جایگاه اصلی خود جدا می‌شوند و به واسطه آن‌ها واقعیت شکلی کاذب

1. Badiou 2004: 39.

2. Guy Debord

3. society of spectacle

4. Debord 1992: 16, para 4.

پیدا می‌کند.^۱ از این رو، تصویر، ظاهری تحریف‌شده است که دیگر به واقعیت اصلی اشاره ندارد. با وجود این، تصویر در قلب «عدم واقعیت» جامعه واقعی قرار می‌گیرد، نه آن‌که به واقعیت اجتماعی اضافه شده باشد، زیرا نمایش نشان‌دهنده این است که جامعه چگونه در عمیق‌ترین سطح خود سازمان یافته است. افزون بر این، از آن‌جا که جامعه محصول شیوه تولید موجود است، نمایش نیز توسط این شیوه تولید پدید می‌آید. بنابراین آن گونه که دیور توضیح می‌دهد: «واقعیت در نمایش ظهور می‌یابد و نمایش جنبه واقعی پیدا می‌کند.»^۲ این پرسش که آیا نمایش واقعی و فراگیر است، احتمالاً پرسشی نادرست به شمار می‌رود، زیرا نمایش (درست همانند بازاریابی و کالایی شدن) واقعی است؛ یعنی واقعاً وجود دارد. فقط این نیست که ما زیر چتر کالاسازی زندگی می‌کنیم — که به شیوه‌ای واقعاً نمایشی (بدون آن‌که قصد بازی با کلمات را داشته باشیم) در صد و چهار میلیون دلاری مشاهده شد که در مه ۲۰۰۴ برای نقاشی پیکاسو به نام «پسری با پیپ»^۳ پرداخت شد — بلکه کالاسازی و ایگو پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. «ایگو» در این‌جا به معنای خودشیفتگی یا این‌که جهان زیر سیطره خودشیفتگی قرار دارد نیست، بلکه یک کالا، به مثابه شینی که می‌تواند بازنمایی شود، خواسته ایگو را برآورده می‌سازد. ایگو خود در این مفهوم بخشی از نمایش است و جهان آن نمایشی است. جهان نمایش در نقطه مقابل جهان مقدس، وصف‌ناشدنی و معنوی یا جهان ایده‌ها قرار دارد. این جهان همچنین در تضاد با جهان ناخودآگاه است.

برخلاف جهان بازنمایی که ایگو آن را به شیوه‌ای نمایشی برمی‌سازد، دسترسی به جهان مقدس و معنوی یا جهان ایده‌ها از طریق در معرض قرار گرفتن صورت می‌گیرد. این امر همچنین به منزله گشودن درها به روی ایده‌ها و امور مقدس، معنوی و وصف‌ناشدنی است؛ درست همان‌گونه که به تعبیر لویناس، فرد در معرض دیگری قرار می‌گیرد.

البته منظورم این است که نمایش، با برانگیختن اعمال ایگو، به مانعی بر سر گشایش در برابر ایده‌ها، و در نتیجه در برابر ایده‌هایی تبدیل می‌گردد که در کتاب پنجاه متفکر

1. ibid: 19, para 9.

2. ibid: 17, para 6.

3. ibid: 19, para 8.

4. Boy With a Pipe

کلیدی معاصر مطرح شده است (مگر این که فرد در جستجوی هدایت و راهنمایی باشد). هرچند این امر فقط به نظر دبور اشاره ندارد که به صراحت از نمایش نام می‌برد، و همان‌گونه که دبور خود اذعان می‌کند، نشان می‌دهد که کتابش با نام بردن از نمایش و بازنمایی آن، خود جزئی از شبکه‌ای گوی است که به تقبیح آن می‌پردازد. مشاهده نمایش به معنای تقویت نمایش است؛ نمایشی که خود به منزله نظاره کردن (بازنمایی) است. ارزیابی من این است که دیرینه‌شناسی، آن گونه که فوکو به آن می‌پرداخت، مفهومی که فروید از ناخودآگاه داشت، و نیز فلسفه هایدگر می‌توانند راهی برای برون‌رفت از این معما ارائه دهند، زیرا معتقدم که هریک از این رویکردها ایگو را دور می‌زنند و در نتیجه دسترسی به ایده‌هایی را امکان‌پذیر می‌سازند که محیط هستی را تشکیل می‌دهند. از این رو، هدف نهایی ویراست دوم کتاب پنجاه متفکر کلیدی معاصر این است که نقش واسطه را ایفا کند؛ در این مفهوم که خوانندگان را قادر سازد — به رغم نمایش — گشاده‌رویانه با ایده‌های جمعی شگفت‌انگیز از متفکرانی برخورد کنند که می‌توانند زندگی ما را تغییر دهند.

منابع

- Agamben, Giorgio (2002), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen, New York: Zone Books.
- Badiou, Alain (2004), *Theoretical Writings*, trans. Ray Brassier and Alberto Toscano, London and New York: Continuum.
- Debord, Guy (1992), *La société du Spectacle*, Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques (1974), *Glas*, Paris: Galilée.
- Simondon, Gilbert (1989), *L'Individuation psychique et collective*, Paris: Aubier.
- Ulmer, Gregory (1989), *Teletheory: Grammatology in the Age of Video*, New York and London: Routledge.

ساختارگرایی اولیه

در خصوص روشن‌تر ساختن عوامل پیش‌برنده جنبش ساختارگرا، شاهد شکل‌گیری گرایش‌هایی در قالب درک رابطه‌ای مبادله در اندیشه‌های مارسل موس بودیم. تمرکز بر روابط سبب سست گردیدن پیش‌انگاری‌هایی می‌شود که طرز تفکرهای ذات‌گراتر و اثبات‌گراتر به آن‌ها تمسک می‌جویند. تمرکز بر جامعه به عنوان نظامی که در آن پدیده‌ها یک «واقعیت اجتماعی تام»^۱ را برمی‌سازند، یا تمرکز بر مبنای معرفت‌شناختی دانش (باشلار) سبب شد که تبیین جامعه با تأکید بر محتوایش کنار گذاشته شود و بیش‌تر بر شکل ساختاری (یعنی تمایزآمیز و رابطه‌ای) آن متمرکز گردد. تاریخ علم دیگر بیانگر ذهن نیست، بلکه از رهگذر نوعی صورت‌بندی معرفت‌شناختی، چارچوبی فکری را برمی‌سازد که به درک آن می‌پردازد. افزون بر این، تغییر در تجربه کنونی فرد یا جامعه معنای گذشته را تغییر می‌دهد. گذشته دیگر نمی‌تواند به آن صورتی درک شود که بوده است، زیرا اینک باید در پرتو دغدغه‌های کنونی درک شود.

گاستون باشلار^۱

(۱۸۸۴-۱۹۶۲)

گاستون باشلار (معرفت‌شناس، فیلسوف علم و نظریه‌پرداز تخیل) از جمله متفکرانی است که بر چهره‌های اصلی نسلی از ساختارگرایان و پسا‌ساختارگرایان در عصر پس از جنگ تأثیرگذار بوده است. میشل فوکو از طریق افکار ژان کاوایه^۲ و به ویژه در پرتو آثار و راهنمایی‌های ژرژ کانگییم^۳ به جهت‌گیری خاص خود در پژوهش در زمینه تاریخ معرفت‌ها دست یافت. همچنین نسلی از فیلسوفان مارکسیست، با پیروی از لویی آلتوسر که از مفهوم «ناپوستگی»^۴ باشلار الهام گرفته بود - و آن را به «گسست معرفت‌شناختی»^۵ تعبیر کرد - ترغیب شدند تا به بازاندیشی در مفاهیمی چون زمان، سوژگی و علم بپردازند.

گاستون باشلار در ۱۸۸۴ در روستایی در فرانسه به نام بار-سور-اوب^۶ زاده شد و در ۱۹۶۲ در پاریس درگذشت. او پس از خدمت در اداره پست (۱۹۰۳-۱۹۱۳) طی سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۰ به تدریس فیزیک در مدرسه راهنمایی بار-سور-اوب پرداخت. باشلار

1. Gaston Bachelard

۲. Jean Cavaillès (۱۹۰۳-۱۹۴۴): فیلسوف، مبارز و قهرمان جنبش مقاومت فرانسه که توسط گشتاپو به قتل رسید. - م.

۳. Georges Canguilhem (۱۹۰۴-۱۹۹۵): فیلسوف، پزشک فرانسوی و از پیشگامان ساختارگرایی. - م.

4. discontinuity

5. epistemological break

6. Bar-sur-Aube

در سی و پنج سالگی مطالعات خود را گسترده‌تر ساخت و این بار به فلسفه پرداخت و در ۱۹۲۲ موفق به اخذ مجوز تدریس در این رشته شد. سپس در ۱۹۲۸ وی به انتشار رساله دکترای خود با عنوان رساله‌ای در باب دانش تقریبی^۱ پرداخت که در ۱۹۲۷ از آن دفاع کرده بود. همچنین وی به انتشار رساله تکمیلی خود با عنوان مطالعه تحول یک مسئله در فیزیک: انتقال گرما در جامدات^۲ دست زد. در پرتو این آثار، در ۱۹۴۰ از باشلار دعوت شد که کرسی تاریخ و فلسفه علم را در سوربن در اختیار بگیرد؛ سستی که تا ۱۹۵۴ آن را حفظ کرد.

چارچوب جدید علم

سه عنصر اصلی در اندیشه‌های باشلار او را به فیلسوف و متفکری منحصر به فرد تبدیل ساخت و نیز آثارش را برای نسل پس از جنگ ساختارگرایان از اهمیتی حیاتی برخوردار کرد. عنصر نخست به اهمیتی مربوط می‌شود که او برای معرفت‌شناسی در علم قایل شد. اگر دانشمندان در این خصوص درکی نارسا از عملکرد خود داشته باشند، کاربرد آثارشان با موانع و اشکالات اساسی روبرو خواهد شد. معرفت‌شناسی حوزه‌ای است که در آن معنای تلاش‌های علمی درک می‌شود. همان‌گونه که باشلار در کتاب فلسفه نه^۳ نوشت: «فضایی که انسان در آن غور می‌کند و به بررسی و مطالعه می‌پردازد، به لحاظ فلسفی، بسیار متفاوت با فضایی است که انسان در آن به نظاره می‌نشیند.»^۴ دلیل این امر آن است که فضایی که در آن انسان به نظاره می‌نشیند همواره فضایی بازنمایی شده است نه فضایی واقعی. فقط با توسل به فلسفه می‌توان به این فضای واقعی دست یافت. در حقیقت، باشلار از «مطالعه نظام‌مند بازنمایی هواداری می‌کند؛ یعنی طبیعی‌ترین واسطه برای تعیین روابط بین نومن و فنومن»^۵.

1. *Essay on Approximate Knowledge*

2. *Study on the Evolution of a Problem in Physics: Thermal Propagation in Solids*

3. *The Philosophy of No*

4. Bachelard 1968: 63.

5. *ibid*: 64.

نظریه و عمل در علم

آنچه در رابطهٔ تنگاتنگ با تعامل بین واقعیت و بازنمایی آن قرار دارد حمایت بی‌چون و چرای باشلار از رابطهٔ دیالکتیکی بین خردگرایی و واقع‌گرایی — یا به عبارت دیگر، تجربه‌گرایی — است. از این رو، در اثری که شاید از دیدگاه عموم مردم به پرنفوذترین کتابش تبدیل شد، یعنی روح علمی جدید،^۱ این سخن‌سرای واقعی معرفت‌شناسی می‌گوید اساساً دو بنیان متافیزیکی عمده وجود دارد: خردگرایی و واقع‌گرایی. خردگرایی — که شامل فلسفه و نظریه است — حوزهٔ تفسیر و خرد به شمار می‌رود و از سوی دیگر، واقع‌گرایی مواد لازم را برای تفسیر در اختیار خردگرایی قرار می‌دهد. صرف‌ماندن در سطحی ساده‌لوحانه و شهودی — سطحی تجربی — در درک واقعیات جدید به منزلهٔ محکوم کردن درک علمی به رکود است، زیرا در این صورت آگاهی از آنچه انجام می‌شود مقدور نیست. به همین شکل، اگر در اهمیت جنبهٔ خردگرا مبالغه کنیم — و شاید حتی ادعا کنیم که در نهایت علم چیزی جز بازتاب نظام فلسفی زیربنایی نیست — ممکن است حاصلی جز ایدئالیسمی به همین میزان سترون به بار نیاید. بنابراین، از دیدگاه باشلار، علمی بودن به معنای برتر شمردن اندیشه یا واقعیت نیست، بلکه اذعان به پیوند تنگاتنگ میان آن‌هاست. باشلار در این عبارت به یادماندنی این موضوع را دقیق‌تر بیان می‌کند: «تجربه باید جای خود را به استدلال بدهد و استدلال باید به تجربه توسل جوید.»^۲ همهٔ نوشته‌های باشلار دربارهٔ ماهیت علم از این اصل مایه می‌گیرد. باشلار که به عنوان یک عالم و فیلسوف تربیت شده بود، به شرح موضعی پرداخت که تلاش می‌کرد در نوشته‌های خود به ارائهٔ آن بپردازد. آن گونه که انتظار می‌رود، کتابی مانند خردگرایی کاربردی^۳ برای نشان دادن مبنای نظری انواع گوناگون آزمایش‌ها طراحی شده است. بنابراین خردگرایی ژرف همواره نوعی خردگرایی کاربردی است که بر اساس آن فرد از واقعیت می‌آموزد. با این حال، این تمام ماجرا نیست، زیرا باشلار همچنین موافق این امر است که تجربه‌گرا می‌تواند دربارهٔ واقعیت از نظریه‌پرداز بیاموزد و آن هنگامی است که بر حسب اتفاق —

1. *The New Scientific Spirit*

2. Bachelard 1985: 4.

3. *Applied Rationalism*

مانند مورد اینشتین - نظریه پیش از عامل همبسته تجربی آن تدوین شده باشد. در این جا نظریه نیاز به عامل همبسته تجربی اش دارد تا تصدیق شود. باشلار، با تأکیدی که بر معرفت‌شناسی می‌گذارد، علم و فلسفه را به شیوه‌ای در کنار هم قرار می‌دهد که تا کنون به ندرت دیده شده است. در واقع علوم انسانی و طبیعی واسطه خود را در این جا در قالب انسانی می‌یابند که در نهایت به نگارش «بوطیقا»ی علم می‌پردازد.

تاریخ علم

جنبه عمده دوم آثار باشلار که به ویژه بر ساختارگرایی تأثیرگذار بوده، نظریه‌پردازی او در خصوص تاریخ علم است. به طور خلاصه، باشلار تبیینی غیر تکاملی از رشد علم ارائه می‌دهد که در آن تحولات پیشین لزوماً وضعیت کنونی علم را تبیین نمی‌کند. برای مثال، به گفته باشلار، تبیین نظریه نسبیت اینشتین به صورتی که بر اساس فیزیک نیوتی شکل گرفته باشد امکان‌پذیر نیست. باشلار می‌گوید: «دکترین‌های جدید بر اساس نسخه‌های قدیمی پدید نمی‌آیند، بلکه آن‌ها را احاطه می‌کنند.» وی در ادامه می‌گوید: «انسل‌های فکری درون یکدیگر لانه می‌کنند. هنگامی که ما از فیزیک غیرنیوتی به فیزیک نیوتی گذر می‌کنیم با تضاد برخورد نمی‌کنیم، بلکه آن را تجربه می‌کنیم.»^۱ بر این اساس، مفهومی که اکتشافات بعدی را به مجموعه‌ای از اکتشافات پیشین پیوند می‌دهد بیوستگی نیست، بلکه ناپیوستگی است. از این رو، بین هندسه اقلیدسی و غیراقلیدسی، و نیز بین فضای اقلیدسی و نظریه‌های مکان، فضا و زمان که هاینبرگ و اینشتین ارائه کرده‌اند ناپیوستگی وجود دارد. بار دیگر، باشلار خاطرنشان می‌سازد که در گذشته جرم در رابطه با اندازه ماده تعریف می‌شد. بنابراین هر چه جرم بزرگ‌تر بود، نیرویی که تصور می‌رفت برای مقابله با آن مورد نیاز است نیز باید بزرگ‌تر می‌بود: سرعت تابع جرم بود. در نظریه نسبیت اینشتین، چنان که می‌دانیم، جرم تابع سرعت است، نه برعکس. نکته اصلی در این جا این نیست که نظریه‌های پیشین دچار نقصان بودند و در نتیجه با مخالفت روبرو شدند، بلکه این است که نظریه‌های جدید کاملاً از نظریه‌های پیشین در خصوص

تبیین پدیده‌ها فراتر می‌روند یا به عبارتی، با آن‌ها پیوستگی ندارند. آن گونه که باشلار توضیح می‌دهد:

بی‌شک انواعی از شناخت وجود دارند که تغییرناپذیر به نظر می‌رسند. این امر باعث می‌شود برخی افراد تصور کنند که ثبات محتوا ناشی از ثبات ظرف است یا به عبارت دیگر، اشکال عقلانیت دایمی‌اند و هیچ روش جدیدی برای تفکر عقلانی وجود ندارد. اما ساختار فقط از انباشت ناشی نمی‌شود و توده دانش تغییرناپذیر تا آن اندازه که گاه گمان می‌رود از اهمیت کارکردی برخوردار نیست.^۱

در واقع باشلار می‌گوید این تغییرات — گاه رادیکال — در معنای یک مفهوم یا در ماهیت یک حوزه پژوهشی است که به بهترین وجه ماهیت تلاش علمی را توصیف می‌کند. بنابراین هر چیز جدیدی در علم همواره انقلابی است.

به عنوان یک افزونه بر برداشت باشلاری از پیشرفت علمی، مهم است یادآور شویم که اندیشه علمی در ذات خود عبارت از فرایند عینی‌سازی است؛ احساسی که پی‌یر بوردیو (شاگرد سابق باشلار) کاملاً با آن موافق است. علاوه بر این، باشلار در صحبت از اندیشه علمی در عصر مدرن یادآور می‌شود که جهتگیری این اندیشه اساساً معطوف به این است که پدیده‌ها را به صورت رابطه‌ای مدنظر قرار دهد نه به شکل جوهری یا برخوردار از کیفیات ذاتی. این ملاحظه به روشنی نمایانگر یک ویژگی است که در اندیشه ساختارگرای معاصر وجود دارد. از این رو، باشلار تأیید می‌کند که «خصوصیات اشیا در سیستم هیلبرت^۲ کاملاً رابطه‌ای است و اصلاً جوهری نیست»^۳.

هنگامی که او می‌گوید «جذب امر غیرعقلانی در خرد هرگز متقابلاً سبب سازماندهی مجدد حوزه عقلانیت نمی‌شود»^۴، ماهیت دیالکتیکی رویکرد خود را تصدیق می‌کند؛ امری که آن را — البته در بافتی متفاوت و با اهدافی متفاوت — ژولیا کریستوا در مفاهیم «امر نشانه‌ای» و «امر نمادین» مجدداً مطرح کرد. اندیشه همواره «در حال

1. ibid: 54.

2. Hilbert's system

3. ibid: 30-31.

4. ibid: 137.

عینی‌سازی» است^۱ و هرگز امری ذاتی و کامل نیست و برخلاف آنچه برخی دانشمندان فرض می‌کردند، ماهیتی بسته و ایستا ندارد.

ساده و پیچیده: در مخالفت با دکارت

دیدگاه ضددکارتی باشلار در پیوند با این طرز فکر او قرار دارد. در حالی که دکارت استدلال می‌کرد برای پیشرفت اندیشه باید کار خود را از ایده‌های روشن و ساده آغاز کند، باشلار این ایراد را وارد می‌سازد که هیچ ایده ساده‌ای وجود ندارد و ما فقط با پیچیدگی‌ها مواجهیم. این امر به ویژه هنگامی آشکار می‌شود که ایده‌ها به کار بسته شوند. باشلار ادعا می‌کند که «کاربرد به منزله پیچیدگی است». افزون بر این، در حالی که به نظر می‌رسد بهترین نظریه آن است که واقعیت را به ساده‌ترین شکل تبیین کند، متفکر ما در پاسخ می‌گوید واقعیت هرگز ساده نیست و در تاریخ علم تلاش برای دستیابی به سادگی (برای مثال، ساختار طیف هیدروژن) همواره به ساده‌سازی بیش از حد منجر شده و در نهایت به پیچیدگی واقعیت اذعان گردیده است. سادگی، به عنوان مفهومی که دکارت به ابداع آن پرداخت، با این واقعیت چندان تناسبی ندارد که پدیده‌ها ساخته و پرداخته روابطند و جوهری ساده محسوب نمی‌شوند. به این ترتیب، پدیده‌ها را تنها می‌توان از طریق نوعی ترکیب درک کرد؛ همان چیزی است که باشلار در ۱۹۳۶ آن را «فراخردگرایی»^۲ خواند. فراخردگرایی در حکم غنا بخشیدن به خردگرایی و احیای آن از طریق ارجاع به جهان مادی است؛ همان‌گونه که فراواقع‌گرایی^۳ از جنبه‌ای دیگر هدف احیای واقع‌گرایی از طریق رؤیا را دنبال می‌کند.

تخیل

دیگر جنبه تأثیرگذار اندیشه‌های باشلار تحلیل اشکال تخیل، به ویژه تصاویر مرتبط با موضوعات ماده، حرکت، نیرو و رؤیا، و نیز تصاویر وابسته به آن‌ها یعنی آتش، آب، هوا و

1. ibid: 176.

2. surreationalism

3. Bachelard 1936.

4. surrealism

خاک است. باشلار در آثاری چون زمین و خیال پردازی های اراده^۱ اشارات متعددی به شعر و ادبیات سنت فرهنگی غرب دارد و از آن ها برای نشان دادن عملکرد تخیل استفاده می کند. عملکرد تخیل را باید از ادراک جهان خارج که به تصویر تبدیل می شود، متمایز کرد. آن گونه که متفکر ما می گوید، عملکرد تخیل اساسی تر از برداشت تصویری است. از این رو، در این جا مسئله تأیید «خصلت به لحاظ روانی بنیادی تخیل خلاق»^۲ مطرح است. تخیل در این جا بازتاب ساده تصاویر بیرونی نیست، بلکه فعالیتی است تابع اراده فرد. بنابراین باشلار شروع به تحقیق درباره محصولات این اراده خلاق کرد؛ محصولاتی که نمی توانند مبتنی بر شناخت واقعیت باشند. در نتیجه علم به یک مفهوم نمی تواند مسیر تخیل را پیش بینی کند، زیرا تخیل به نوعی از استقلال برخوردار است. تابع اراده بودن به این معناست که تخیل — همان گونه که برخی فراواقع گرایان معتقدند — با خیال پردازی نیمه خود آگاه سروکار دارد نه با فرایندهای ناخود آگاه رؤیا (تراکم، جابجایی و...). در حقیقت این عامل، همراه با علاقه باشلار به کهن الگوها^۳، او را به یونگ نزدیک تر می سازد تا به فروید. همچنین تأکید باشلار بر چهار عنصر «اصلی» آتش، آب، هوا و خاک در تحلیل خود از تخیل همواره در قالب نوعی کیمیاگری شاعرانه ارائه می شود. از این رو، نوعی عنصر رازآمیز در افق پدیدار می شود (مقایسه کنید با کتاب روان شناسی و کیمیاگری^۴ یونگ). افزون بر این، اصرار باشلار بر تفوق رابطه ارزش مشخص سوژه-ابژه، که او آن را از پدیدارشناسی — هرچند نه همواره از روی میل — برگرفته، به این معناست که در حالی که تخیل ممکن است تصاویری تولید کند (که اغلب اوقات والایش کهن الگوهاست) کار خلاقانه تولیدکننده رابطه سوژه-ابژه تلقی نمی شود. در واقع سوژه در این جا، به تعبیر فروید، عالینجاب ایگوست، زیرا فرض خودمختاری به مطلق بودن میل می کند. بر این اساس، عنصر فرویستیگی^۵ که آشکارا در نوشته های علمی غایب بود، وارد نوشته های او در باب تخیل می شود.

1. *Earth and reveries of will.*

2. Bachelard 1948: 3.

3. archetypes

4. *Psychology and Alchemy*

5. closure

پس تخیل در حوزه تصویر قرار می‌گیرد و به این ترتیب باید از ترجمه جهان بیرونی به مفاهیم متمایز شود. تخیل تصویر تولید می‌کند، در حالی که اندیشه به تولید مفاهیم می‌پردازد. جهان تصاویر بدون فراواقع‌گرایی که پدید می‌آید تا تصاویر را زنده کند، پژمرده می‌شود و می‌میرد، زیرا بسیار در خود فرو بسته است. به همین شکل، اگر نوعی فراخردگرایی وجود نداشته باشد، اندیشه و مفاهیم آن نیز پژمرده خواهند شد، زیرا از کمال و سادگی رنجور خواهند گردید. دیدگاه باشلار در «گشادگی» و «پیچیدگی» خلاصه می‌شود. در منظومه عناصر او — که اندکی یونگی است — مفهوم در وجه مذکر امور قرار می‌گیرد، در حالی که تصویر به وجه مؤنث میل می‌کند. به همین شکل، مفهوم به تصویر روز مربوط می‌شود (زیرا معادل با «دیدن» است)، در حالی که تصویر به تصویر شب ارتباط پیدا می‌کند. کتاب مختصر و تیزبینانه دومینیک لوکور درباره باشلار توجهات را دقیقاً به این ویژگی آثار این متفکر معطوف می‌کند: «خلاصه اگر اصطلاحات خاص باشلار را تکرار کنیم، می‌توانیم به مقایسه کتاب‌های علمی و کتاب‌های او درباره تخیل با روز و شب بپردازیم.»^۱

تا حدود زیادی باشلار خود از گفتن این امر اکراه دارد که آیا این دو عنصر در واقع می‌توانند در کنار هم قرار گیرند یا خیر؛ یعنی آیا تصویر در علم پدیدار می‌شود و علم در قلمرو تصاویر قرار می‌گیرد یا خیر. با وجود این، نوشته‌های باشلار، به رغم آنچه از آن‌ها برمی‌آید، منبع الهامی برای کسانی‌اند که قصد دارند سد بین مفهوم و تصویر را از میان بردارند، به گونه‌ای که تصاویر جدید بتوانند مبنای مفاهیم علمی جدید قرار گیرند و در همان حال، مفاهیم جدید نیز بتوانند بر اساس تصاویر جدید پدید آیند.

شفافیت و ابهام / روز و شب

به طرز مشخص‌تر، نوشته‌های باشلار به این واقعیت اشاره دارند که مفهوم و تصویر هیچ‌یک شفاف نیستند و این ابهام نشانه آن است که سوژگی همواره در امور انسانی نقش بازی می‌کند. این به معنای آن است که انسان‌ها، به همان اندازه که در

چارچوب‌های علم و نمادهای بر سازنده زندگی‌شان سخن می‌گویند، بر اساس آن‌ها به سخن درمی‌آیند. آن‌گونه که لوکور می‌گوید: «هیچ‌کس نمی‌تواند به خوانش این متون متفاوت بپردازد بی آن‌که وحدتی را احساس کند که باید به جستجوی آن در لایه‌های زیرین این تضاد پرداخت.»^۱ وحدت یا ترکیب؟ پاسخ به این پرسش بی‌اهمیت نیست، زیرا در حالی که وحدت دلالت بر همگونی می‌کند و این خطر را در بر دارد که به وحدتی صرف تبدیل شود، ترکیب — آن‌گونه که باشلار می‌گوید — با روابط سروکار دارد. ترکیب می‌تواند بین عناصر متفاوت وجود داشته باشد (به شرطی که تفاوت‌ها بسیار زیاد نباشد) و متضمن نوعی تقسیم‌بندی باشد. از سوی دیگر وحدت این روابط را از میان می‌برد. در نهایت آثار باشلار تجسم ایده ترکیب است؛ ایده‌ای که او آن را در آثار اولیه‌اش خود مطرح کرده بود. البته بنا بر ضرورت او نمی‌توانست این ترکیب را ببیند؛ نوعی ناپینایی ضروری که موضعی را شکل می‌داد (بنا بر تعبیر وجودی) که او بر اساس آن آثارش را به نگارش درمی‌آورد. پس در این مفهوم می‌توان، در این آثار استثنایی، شب را بر روز مقدم دانست.

منابع

- Bachelard, Gaston (1936), 'Le Surrationalisme', *Inquisitions*, 1.
- (1948), *La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Paris: Corti.
- (1968), *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*, trans. G. C. Waterston, New York: Orion Press.
- (1985), *The New Scientific Spirit*, trans. Arthur Goldhammer, Boston: Beacon Press.
- Lecourt, Dominique, (1974), *Bachelard ou le jour et la nuit (un essai de matérialisme dialectique)*, Paris: Maspero.

همچنین نک: بوردیو، فوکو، فروید.

آثار عمده باشلار

- (2002 [1948]) *Earth and Reveries of Will: An Essay on the Imagination of Matter*, trans. Kenneth Haltman, Dallas: Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.
- (2000) *The Dialectic of Duration*, trans. Mary McAllester Jones, Manchester: Cinamen.
- (1990 [1961]) *The Flame of a Candle*, trans. Joni Caldwell, Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.
- (1988a [1970]) *The Right to Dream*, trans. J. A. Underwood, Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.
- (1988b [1943]) *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*, trans. Edith. and Frederick Farrell, Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.
- (1984a [1940, 1951]) *Lautréamont*, trans. Robert Duprée, Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.
- (1984b [1934]) *The New Scientific Spirit*, trans. Arthur Goldhammer, Boston: Beacon Press.
- (1983 [1942]) *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*, trans. Edith
- (1972 [1938]) *La Formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: Vrin. Eighth edn.
- (1971) *On Poetic Imagination and Reverie: Selections from the Works of Gaston Bachelard*, trans. Colette Gaudin, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- (1970 [1928]) *Essai sur la connaissance approché e*, Paris: Vrin (principal thesis for the Doctorate in literature).
- (1968 [1940]) *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*, trans. G. C. Waterston, New York: The Orion Press.
- (1966 [1949]) *Rationalisme appliqué*, Paris: PUF.
- (1965 [1960]) *La Poétique de in rêverie*, Paris: PUF.
- (1964a [1957]) *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, New York: Orion Press.
- (1964b [1938]) *The Psychoanalysis of Fire*, trans. Alan C. M. Ross, Boston: Beacon Press; London: Routledge & Kegan Paul.

- (1963 [1953]) *Le Materialisme rationnel*, Paris: PUF.
- (1950 [1936]) *La Dialectique de la durée*, Paris: Boivin.
- (1948) *La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Paris: Jose Corti.
- (1937) *L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris: PUF.
- (1933) *Les Intuitions atomistiques: essai de classification*, Paris: Boivin.
- (1932) *Le Pluralisme coherent de la chimie moderne*, Paris: Vrin.
- (1932) *L'Intuition de l'instant: étude sur la 'Siloe' de Gaston Roupnel*, Paris: Stock.
- (1929) *La Valeur inductive de la relativité*, Paris: Vrin.

برای مطالعه بیشتر

- Chimisso, Christina (2001), *Gaston Bachelard: Critic of Science and the Imagination*, London: Routledge.
- Lecourt, Dominique (1974), *Bachelard ou le jour et la nuit*, Paris: Grasset.
- McAllester Jones, Mary (1991), *Gaston Bachelard: Subversive Humanist Texts and Readings*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Smith, Roch Charles (1982), *Gaston Bachelard*, Boston: Twayne.
- Tiles, Mary (1984), *Bachelard, Science and Objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press.