

ترجمان علوم اجتماعی

الهیات و نظریه اجتماعی

فراسوی عقل سکولار

جان میلبنک

ترجمه بهمنام مسمی پرست و شهرزاد قانونی

www.ketab.ir

این اثر ترجمه‌ای است از

Theology and Social Theory
Beyond Secular Reason

John Milbank

Blackwell Publishing Ltd (second edition/ 2006)

مؤلف: میلبنک، جان، ۱۹۵۲-م.
عنوان و نام پدیدآور: الهیات و نظریه اجتماعی:
فراپسوی عقل سکولار/ جان میلبنک؛ ترجمه شهناز
اسمی پریست، شهرزاد قانونی.
مشخصات نشر: تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری: ۷۸۴ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۰۹۱-۱۲-۷
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۶م ۲ج/ BR۱۱۵
رده‌بندی دیویی: ۵/۱۶۲
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۶۴۱۹۹۵

الهیات و نظریه اجتماعی

فرید عقل سکولار

نویسنده: جان میلینک

مترجمان: شهناز مسمی برسن و شهرزاد تانونی

ویرایشگر: آیدج قانیه

ناشر: ترجمان علوم اسلام

ویرایشگری: زهرا (صحرا) رشیدی اهر

طراح جلد: محمدامین عموهاشمی

صفحه‌آرا: علی اصغر مالک

چاپ: زیتون

نویسندگی: اول، بهار ۱۳۹۶

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

این اثر به پیشنهاد انجمن

دانش آموختگان علوم اجتماعی

دانشگاه تهران ترجمه شده است.

ترجمان: تهران، خیابان نجات‌الاهی، خیابان لولک

پلاک ۲۶، واحد ۴، تلفن: ۸۸۸۰۲۰۹۰

پست الکترونیک: info@tarjomaan.com

حقوق چاپ و نشر در قالب‌های کاغذی و

الکترونیکی و صوتی انحصاراً برای انتشارات

ترجمان علوم انسانی محفوظ است.

- ۹ یادداشت ناشر
- ۱۳ دیباچه ویراست دوم: میان لیبرالیسم و پوزیتیویسم
- ۴۵ مقدمه
- ۵۵ [بخش اول]
- الهیات و لیبرالیسم
- ۵۷ [۱] الهیات سیاسی و علم جدید سیاست
- ۵۷ موضوع (انژه) جدید علوم سیاسی
- ۶۲ طرح الهیاتی سیاست سکولار
- ۷۱ سیاست مدرن به مثابه هرمنوتیک انجیلی
- ۷۷ ادراک پلیتوسی در برابر دوران مذهبی کلیسایی
- ۸۳ [۲] اقتصاد سیاسی به مثابه الهی (تئودیسه) و علم مسابقه و قدرت
- ۸۳ مقدمه
- ۸۷ اقتصاد سیاسی و اقتصاد اخلاقی
- ۹۱ بُعد ماکیاولیایی
- ۹۸ مثبت الهی و پندهای ناخواسته
- ۱۰۴ نقد پیدایش ناآنها (خلق الساعه)
- ۱۰۶ مالتوس گرایی الهیاتی
- ۱۱۳ [بخش دوم]
- الهیات و پوزیتیویسم
- ۱۱۵ [۳] جامعه‌شناسی ۱: از مالبرانش تا دورکیم
- ۱۱۵ مقدمه
- ۱۱۷ جامعه‌شناسی پس از روشنگری
- ۱۲۰ واقعیت‌های اجتماعی به مثابه حقایق مُزَل
- ۱۲۷ جهش‌های واقعیت اجتماعی (۱)
- ۱۳۰ جهش‌های واقعیت اجتماعی (۲)

توضیحاتی پیرامون قریانی	۱۳۷
[۴] جامعه‌شناسی ۲: از کانت تا وبر	۱۴۷
مقدمه	۱۴۷
روش نوکانتی ریکرت و زیمل	۱۵۰
روش نوکانتی نزد ماکس وبر	۱۵۹
جامعه‌شناسی دین وبر	۱۶۴
فراروایت پروتستانی لیبرال	۱۷۲
۱. چندخدایی و جادو	۱۷۴
۲. جمعیت حقوق رمی	۱۷۵
۳. یهودیت کهن	۱۷۷
۴. سرچشمه‌های مسیحیت	۱۷۹
۵. تربیت و سبک زندگی مسیحی	۱۷۷
[۱] نظام ایمان متعالی: نقدی بر جامعه‌شناسی دین	۱۸۳
هم‌گرایی و تعارض	۱۸۳
پارسونز و امر اجتماعی	۱۹۱
دین و کارکردی بودن	۱۹۷
۱. کارکردهای ادغام	۱۹۷
۲. کارکردگرایی در نقد انجیلی و تاریخ‌نگار: منتقد مسیحیت	۱۹۹
۳. کارکردهای گذار (تغییر)	۲۱۵
دین و تکامل	۲۲۱
دین به مثابه ایدئولوژی	۲۳۳
۱. ایدئولوژی و بیگانگی: پیتر برگر	۲۳۳
۲. ایدئولوژی و قدرت: پرایان اس. ترنر	۲۳۸
[بخش سوم]	۲۴۵
الهیات و دیالکتیک	
[۶] در دفاع ورد هگل	۲۴۷
مقدمه	۲۴۷
از فرانک تا دیالکتیک	۲۴۹
۱. چشم‌انداز فرانکفردی	۲۴۹
۲. اسطوره نفی	۲۵۶
قلمرویی تفاوتی	۲۶۲
اخلاق اجتماعی (sittlichkeit) حقیقی و ظاهری	۲۶۷
[۷] در دفاع ورد مارکس	۲۸۹

۲۸۹ مقدمه

۲۹۱ نقد مارکسیستی بردین

۳۰۸ نقد مارکسیستی از سرمایه

۳۱۸ مارکسیسم، مسیحیت و سوسیالیسم

[۸] تأسیس امر ماوراءطبیعی: الهیات سیاسی و رهایی در زمینه اندیشه کاتولیکی مدرن

۳۲۹ مقدمه

۳۳۵ انقلاب انتگرالیستی در اندیشه کاتولیکی مدرن

۳۳۵ ۱. شرحی درباره بلوندل

۳۴۹ ۲. هابری دولویک و هانس نورس فن بالتازار

۳۵۱ ۳. کارل راسر

۳۵۶ پیامدهای اجتماعی انتگرالیسم

۳۵۶ ۱. بلوندل و استورزو

۳۵۹ ۲. دولویک و کشکار

۳۶۳ ۳. الهیات سیاسی پس از راسر

۳۷۰ رستگاری یا رهایی

۳۷۰ ۱. اجتماعی و فردی

۳۷۳ ۲. رستگاری به مثابه تعالی شخصی: الهیات و رهایی

۳۷۸ ۳. رستگاری به مثابه تعالی شخصی: الهیات سیاسی

۳۸۲ ۴. رستگاری به مثابه فرایند سیاسی

۳۹۰ آیا الهیات نیازمند علم اجتماعی است؟

۳۹۵ از پراکسیس شالوده‌ای تا کاربردشناسی (پراگماتیکس) ماوراءطبیعی

۴۰۱ [بخش چهارم]

الهیات و تفاوت

۴۰۳ ۱. علم، قدرت و واقعیت

۴۰۳ مقدمه

۴۰۹ تبیین، فهم و روایت

۴۱۸ روایت، علم و ادراک علمی

[۱۰] خشونت هستی‌شناختی یا معضل پست مدرن

۴۳۱ مقدمه

۴۳۴ تبارشناسی

۴۵۶ هستی‌شناسی

۴۵۶ ۱. الهیات و نقد متافیزیک

۴۶۰ ۲. هایدگر و هیبوط هستی

۳. نیست انگاری و اشتراک معنوی	۴۷۰
۴. تفاوت ایجابی (مثبت) یا سلبی (منفی)؟	۴۷۷
اخلاق	۴۹۰
[۱۱] تفاوت فضیلت، فضیلت تفاوت	۵۰۳
مقدمه	۵۰۳
فضیلت در مقابل تفاوت	۵۱۳
۱. پیکان و حلقه	۵۱۳
۲. احبای اخلاق فضیلت	۵۲۰
تفاوت در برابر فضیلت	۵۰۵
۱. روایت، نسبی گرایی و دیالکتیک	۵۰۵
۲. دیالکتیک و فن بیان (ریطوریکا) نزد ارسطو	۵۳۶
۳. تفاوت در اب ارسطو، تفکر، عمل کردن، ساختن	۵۱۳
۴. ردید در اب ارسطو، نیکوکاری و دوراندیشی	۵۵۶
۵. اخلاق عقلا در عصر باستان	۵۶۱
[۱۲] شهر، بجز: اهمیت به ثابۀ علم اجتماعی	۵۸۵
مقدمه	۵۸۵
بدیل-تاریخ	۵۸۸
۱. رئالیسم فرازویی	۵۸۸
۲. آن دو شهر	۵۹۹
۳. خشونت و کفاره (کارزبه زیبار)	۶۰۵
بدیل-اخلاق	۶۱۵
۱. کلیسا شناسی	۶۱۵
۲. برضد «کلیسا و دولت»	۶۲۷
۳. نقد فضیلت	۶۳۲
۴. مسیحیت، مکتب ارسطویی، مکتب زوافی	۶۳۷
۵. نیکوکاری و اخلاق اجتماعی	۶۴۳
۶. مسیحیت و احبار	۶۴۶
بدیل-هستی شناسی	۶۵۴
۱. تفاوت و آفرینش	۶۵۵
۲. تفاوت و هماهنگی	۶۶۲
۳. صلح و محرومیت	۶۶۸
سرنوشت بدیل-ملکوت	۶۷۲
پی نوشت ها	۶۷۵
واژه نامه	۷۵۵
نمایه	۷۶۳

یادداشت ناشر

کتاب الهیات و نظریه اجتماعی، فراموشی، عقل سکولار مهم ترین اثر متفکر معاصر، جان میلبنک، است. ماهیت کارهای میلبنک در رشته ای بودن آن ها و رفت و آمد مدام بین نظریه های مدرن فلسفی و علوم اجتماعی و نظریه های قرون وسطی و الهیات مسیحی است. این ویژگی ترجمه کتاب را کاری سخت و دشوار می کند؛ ترجمه اثری با چنین گستره محتوایی نیازمند دانشی به گستردگی دانش ریسنا، است و این دقیقاً همان چیزی است که در ایران کمیاب است.

انتشارات ترجمان علوم انسانی، به پیشنهاد دکتر حسین سجویا، ترجمه این کتاب را در دستور کار خود قرار داد و از مترجم نام آشنای علوم اجتماعی، سجاد خاتم شهنواز مسمی پرست، دعوت به همکاری برای ترجمه آن کرد. با تمام شدن کار ترجمه، که حدود دو سال به طول انجامید، این اثر همچنان جای بهبود داشت و به همین دلیل به جناب آقای ایرج قانونی پیشنهاد شد تا متن کتاب را، خط به خط، مقابله و ویراستاری کنند. انتشارات، در نهایت، حاصل کار ایشان را صرفاً ویراستاری صوری کرد. امید است انتشار این کتاب بتواند در معرفی میلبنک و دیدگاه های او مؤثر باشد و در نظر محققان علوم انسانی مقبول افتد.

دییاجه ویراست دوم: میان لیبرالیسم و پوزیتیویسم

الهیات و نظریه اجتماعی در اواسط دوره تاجری نوشته شد، با این اعتقاد که بینش الهیاتی به تنهایی می‌تواند لطمه نفوذ (هژمونی) نوظهور نولیبرالیسم را به چالش بکشد. برخی گفته‌اند که هدف منبراری کردن الهیات و دین بوده است، اما چنین نبوده است. برعکس، می‌خواستم نشان دهم که چرا، به دلایلی کاملاً غیرسیاسی، تفسیر مسیحیت کاتولیکی از واقعیت ممکن است نهایی در حکم قانع‌کننده‌ترین تفسیر پذیرفته شود. ولی بعد، به دلایل الهیاتی و نیز تاریخی-فلسفی، در صدد آمدم به این بحث نیز پردازم که فقط اقبالی جدید به چنین تفسیری می‌تواند ما را از بن‌بست تاریخی معاصرمان نجات دهد.

هرچند موقعیت جهانی کنونی ما متفاوت است، همچنان با شرایطی که این کتاب در آن به تحریر درآمد پیوستگی اساسی دارد. نولیبرالیسم نفوذش را بیشتر گسترش داده است، ولی اکنون می‌رود که به شیوه‌ای جدید راست‌باز سیاسی تبدیل شود. (به این دلیل، در پاسخ به حرف‌های مبتذل برخی از منتقدانم که به لحاظ سیاسی لیبرال‌اند، برای دفاع از خودم فقط پیشنهاد می‌کنم روزنامه‌های جای خوانده شود.) به این ترتیب، وحدت اساسی الهیات و نظریه اجتماعی به نحو همان‌ت می‌شود، زیرا، از آغاز تا پایان این کتاب، دائماً گفته می‌شود که رابطه‌ای مسئله‌برنگیز وجود دارد میان صورت آشکار لیبرالیسم که برای تخفیف ستیزه طراحی شده است از یک سو و دلخواهی بودن محتوا از سوی دیگر؛ این محتوا «پوزیتیویسم»ی است که همواره تهدید به برهم زدن صلح و آرامشی می‌کند که همانا خصومت صرفاً به تعویق افتاده‌ای است که بهترین چیزی است که شهر زمینی (civitas terrena) می‌تواند اصلاً آن را برقرار کند. این محتوای پوزیتیو ممکن است یکی از این دو باشد: یا «علمی» باشد،

همان‌گونه که در مورد بهسازی نژادی و نابودی افراد به ظاهر ضعیف چنین است (این بهسازی و نابودی به اشکالی روی می‌دهد بسیار بیش از آنکه ما معمولاً می‌پنداریم) یا «دینی» باشد، همان‌گونه که در مورد «بنیادگرایی» های نوظهور چنین است که معمولاً با لیبرالیسم اقتصادی-اجتماعی مصالحه می‌کنند و به لحاظ الهیاتی آن را تأیید می‌کنند، درحالی‌که به شیوه‌های راهبردی خاصی نیز از آن سبقت می‌گیرند و با آن ضدیت می‌ورزند.

در نتیجه، از جهات بسیار، دو رساله نخست این کتاب، به ترتیب دربارهٔ لیبرالیسم» و «پوزیتیویسم»، تعیین‌کننده‌ترین بخش‌های آن‌اند؛ زیرا «دیالکتیک» فقط نوع لیبرالیسم در چارچوب عرفان (مذهب گنوسی) مسیحی دانسته می‌شود (نظری به اکنون بیشتر به واسطه آثار کایریل ارگان تأیید می‌شود)، و «تفاوت» نیز اساساً افراطی شدن بخش پوزیتیویستی تلقی می‌شود. (در اینجا لازم است خواننده به این واقعیت توجه داشته باشد که من «پوزیتیویسم» را به لحاظ پیچیدگی و ابهام تاریخی‌اش مورد بررسی قرار می‌دهم و منظورم از این اصطلاح هرگز چیزی کهنه و ازمدافتاده به معنای محض پوزیتیویسم علمی یا «مطلق»، مگر در جای خودش، نیست.)

فکر می‌کنم این مشاجرات با یکدیگر، ن‌های تغییر یافته‌ای که این کتاب اکنون در معرض استناد به آن‌هاست مطابقت دارد. نخست، اعتراضاتی از سوی جامعه‌شناسان خشمگین مطرح شده است و بسیاری از آن‌ها تا به امروز کرده‌اند که من به آنچه به اصطلاح «تقلیل دادن» دین به امر اجتماعی می‌گویند اعتراض کرده‌ام، حال آنکه بحث من آشکارا این بوده است که «امر اجتماعی» جامعه‌شناسی خود مقوله‌ای غیر واقعی، غیرتاریخی و شبه‌الهیاتی بوده است. امروزه این جور واکاوی فقط در میان خود متألّهان باقی است، متألّهانی که در بسیاری از مواقع هنوز از قافله عقب‌مانده‌اند. در مقابل آن، در محدودهٔ نظریهٔ اجتماعی سکولار به نحو فراقیبری پذیرفته شده است (فقط تعداد بسیار کمی از این پذیرش‌ها تحت تأثیر کتاب من بوده است) که «جامعه‌شناسی» پارادایمی بی‌اعتبار است، و این بعضاً به علت سوگیری و پیش‌داوری سکولاری است که در جامعه‌شناسی لانه کرده است. مدل‌های قوم‌نگارانه که بار ایدئولوژیکی کمتری دارند

و نیز تاریخ کامل (histoire totale) امروزه رواج بسیار بیشتری دارند. در عملکرد دانش‌پژوهی^۱ همچنان بیشتر از نظریه دانش‌پژوهی^۲:

مخالفت‌هایی نیز از جانب کسانی مطرح می‌شود که به سنت دیالکتیکی متعهدند. اگرچه بیشتر متفکران چپ امروزه به طرزی چشمگیر اعتقادات مارکسیستی مربوط به پیشرفت‌گرایی غایت‌شناختی^۳ یا هر تصور دیگری مبنی بر آنکه بحران «نهایی» سرمایه‌داری باید ضرورتاً فرارسد را رها کرده‌اند. آنچه بسیار پابرجاتر است نفوذ فلسفه تاریخ هگل است. مع‌هذا، علتش بیشترین است که مفسران او ماهیت خوانش الکساندر کوژو^۴ از هگل را نادیده می‌کنند: فراروایت هگلی معقول و موجه است؛ زیرا پیشاپیش هم‌سنخ با تبارشناسی‌ای نیست انگارانه و نیز نوعی ضد-فراروایت بوده است، زیرا آنچه فراروایت هگلی ترسیم کرده است عمل نفی و بازمضاعف کردن نفی است به مفهوم از هم باز کردن تمام قیدوبندهای حال حاضر^۵ از آن‌جایی که از اساس بر خود استوار است. ^۶ از این لحاظ، داستان نقل‌شده داستان تاریخی و تدریجی امری است که آشوبگرانه ایجابی^۷ (پوزیتیو) است اگرچه آن بارش شده سلینگ در این باره روشن‌تر سخن بگوید و هگل خود به‌طور تحسین‌برانگیز ولی ناسازگارانه آرزو داشت با چنین قاعده‌ای، که هم‌صوری و هم‌دلخواهی بود، مخالفت کند. همچنین درست است که تز «پایان تاریخ»، هنگامی که بازشناسی تام و متقابل استقلال یا خودمداری^۸ به ظهور می‌رسد، عاجز از فهم آن است که ستایش آزادی اصولاً برای تضمین ارزش چنین بارش‌هایی و نه برای در برابر تأیید ایجابی (پوزیتیو) یک آزادی خاص یا مجموعه‌ای خاص از آزادی‌ها به مثابه مالی‌ترین چیزهای قطعی ندارد. در نتیجه، تضمینی وجود ندارد که تاریخ ابتکار شود و از سرنگیرد.

از این هم چشمگیرتر، اعتراضات چندی از جانب کسانی مطرح شده است که متأثر از نیچه‌گرایی چپ^۹ اند که ریشه در دهه ۱۹۶۰ دارد، و کتاب الهیات و نظریه اجتماعی

1. academic practice
2. academic theory
3. teleological progressivism

۲. Alexandre Kojève، فیلسوف و سیاست‌مدار فرانسوی [مترجم].

5. a radically self-grounded freedom
6. positive
7. autonomy
8. left-Nietzscheanism

خود به وضوح از آن تأثیری ژرف پذیرفته است. این مخالفت تقریباً همیشه به این شکل بیان شده است که من برخطا بوده‌ام که این گفتار را حافظ نیست‌انگاری و «خشونت هستی‌شناختی» می‌دانم، بلکه این گفتار تنوع زندگی را تأیید کرده است و امکانات نامتناهی را برای انواع همزیستی با دیگران، با تصدیق کامل دگربودگی‌شان، فراهم کرده است. اگرچه در بازنگری، به نحو بارزتری، می‌توان دید که چگونه جریان نیچه‌ای چپ دائماً مجبور بوده است پوزیتیویسمی افراطی را که در صدد است فعالانه محتوای تفاوت «اساطیری» بی‌بنیاد را فراتر از مدارای صوری محض تأیید کند، با تلاشی مداوم برای بازکردن شیوه‌ای از تسلیم و رضای صوری کانتی یا رواقی و توافق جمعی در مورد روزهای انتزاعی آشتی دهد. این امر در نهایت همان قدر در مورد دلوز درست است که به طرزی آنکارتر. مورد فوکو، دریدا، لیوتار و حتی بدیو درست است. بنابراین، این متفکران به دردمند و تردید بین لیبرالیسم و پوزیتیویسم در افتاده‌اند.

از این لحاظ، به این نکته مهم است که الهیات و نظریه اجتماعی به کرات اشاره می‌کند که متفکرانی که راجع به اوضاع ۱۹۶۸ شرکت کرده بودند اکنون در واقع به ملایم‌تر کردن لحن شدید، آسان‌سازی و تلاش برای اینک تشخیص‌های آن دو در نفوذ تاریخی قدرت خودسرانه را به سوی آرمان «رهایی» منحرف کنند هرگز حقیقتاً موجب وقایع قابل‌قبول نبوده. به علاوه، تحقیق اخیر درباره نیچه نشان می‌دهد که کل طرح او، به رغم هم‌چنین طعنه‌ها، به لحاظ سیاسی متعلق به جناح راست افراطی بوده است. حتی اگر نه طرحی نازی که به شده است، و نه حتی از هر لحاظ طرح نازی ابتدایی. بردگان او بردگانی واقعی نه می‌بودند، مردان مقتدر او آریستوکرات‌های واقعی هرزه کم‌وبیش سنگ‌دل و به ظاهر بی‌شعور از مزه محبوب زنان بودند. نیچه خشن همانا نیچه حقیقی بود و به رغم آن نیچه به راستی کسی که پیامدهای این درک و دریافت را که «خداوند» و «نیکی» فقط ابداعات انسانی‌اند تا آخر دنبال کرد. پس، مشکل ما امروزه، در مقایسه با پنجاه سال پیش، آن است که اکنون بسی صادقانه‌تر آگاهیم که نیزه‌هوش‌ترین متفکران مدرنیته به راستی سیاسی تعلق داشتند

و نیز برخی از آن‌ها دست‌کم نوعی همدستی با نازیسم داشتند: ژوزف دو مستر (حتی چپ انتقادی روزبه‌روز بیشتر به اوستناد می‌کنند)، آگوست کنت، دونوزو کورت، کارل اشمیت، فردریش نیچه، مارتین هایدگر، حتی لثواشترائوس، زیرا این متفکران بودند که با صداقت تمام می‌خواستند پیامد مسئله برانگیز لیبرالیسم را با پوزیتیویسم، که پیش از این به آن اشاره کردم، روبه‌رو کنند. درحقیقت، به درستی می‌توان گفت که کنت به بهترین نحو به کُنه ذات «پست مدرن» با این تصور دست یافت که عصر لیبرال «متافیزیکی» با قوانین و انتزاعات کلی و عام خود ناگزیر منتهی می‌شود به عصر اثباتی «پوزیتیو» امور واقع معلوم، ریاگن، مناسک و اساطیر بازنگری شده و پاپ سالاری‌های نو یا احیاشده.

با این علت است که تأیید صادقانه‌تر و جدید خصیصه راست افراطی سیاست نیچه، همنگ که در هایدگر چنین است، موجب عدم علاقه به اندیشه او، حتی از سوی چپ است. نمی‌شود برعکس، این علاقه اکنون کمابیش شکلی دیگر به خود گرفته است: اول از همه گفته می‌شود که نیچه غالباً نظریه‌های لیبرال را به سوی نتایج منطقی‌شان می‌کشاند از آنرا اژگون کند، و همچنین اینکه نیچه در مخالفت سختش با سوسیالیسم (هدف واقع‌رغایی خصوصتش) به این نتیجه‌گیری کشیده می‌شود که سوسیالیسم مبتنی بر عیسویت میراث غربی افلاطون‌گرایی و مسیحیت است.^۷ به نظر می‌رسد جدیدترین متفکران چپ، از جمله بدیو، ژیرک و نگری، در این امر هم عقیده‌اند که نیچه در این دریافت برحق بوده است. مارکس نتوانسته است اهمیت آن را کاملاً درک کند.

نگرش اخیر، که مخالف با تجدیدنظر در آرای نیچه است، به‌شمار من، آخرین رساله کتاب من درباره «تفاوت» را اکنون قابل‌فهم‌تر می‌کند. نخستین ادیکال‌ترین متفکر تفاوت هرگز مدعی چیزی نشده است جز آنچه در «هستی‌شناسی» و «رست» ریشه دارد. دوم، او فلسفه‌اش را نخست برضد سوسیالیسم و در نتیجه برضد مسیحیت هدایت کرده است. این امر بدهتی خام به استراتژی مخالف من می‌دهد: دفاع از مسیحیت و بدین وسیله فراهم کردن دوباره مبنایی هستی‌شناختی و آخرت‌شناسانه برای امید داشتن به سوسیالیسم. اگرچه در همان حال روشن است که اشکالی وجود دارد، به نظر می‌رسد که من وجوه خاصی از رویکرد نیچه را قبول دارم: به عبارت دیگر، روش تبارشناسی و برداشتی از هستی‌شناسی تفاوت در نزد او.

در اینجا لازم است ملاحظات کلی تری را بیان کنم. خواننده دقیق خواهد فهمید که در طول این کتاب نگرش به «عقل سکولار» هرگز آن قدر که از ظاهر امر برمی آید منفی نیست، چه آن نه به مثابه آنچه در وهله اول خودش اعلان می کند که هست، یعنی امر سکولار، بلکه به مثابه ارتدادی مبدل و پنهانی با درجات مختلف، به مثابه «شرک گرایی» احیاء شده و به مثابه نیست انگاری دینی دیده می شود. در هر مورد، نگرش من نمی تواند صرفاً در مخالفت با آن باشد، چه من مسیحیت کاتولیکی را محقق کننده بهترین تمایلات مشرکانه، الحاد را بزرگ نمایی یا کوچک نمایی حقیقت، و نیست انگاری را ادا و مضحکه می دانم، هم ادای این منظر مسیحی که ما از هیچ خلق می شویم و بنابراین هر آنچه ستنا می است نامتعیین است و هم به همان اندازه ادای این منظر به همین قیاس مسیحی که زیبایی نام و مان یافته به نحوی پارادکسی نامتناهی است. نتیجه می شود که در تمام این تفسیرها، تفسیر قتی نهفته است و حتی اینکه، درست همان طور که ایرنائوس^۱ و النتینوس چیزهای بسیاری را آموزش داد، این تحریف ها و وجه خاصی از درست کیشی یا طریقت درست را بهترین راه می بیند، و وجهی که درست کیشی باید بعداً چاره ای برای آن ها بیندیشد.

بنابراین، به رغم این امر که من در سستی شناسی کاتولیکی را در برابر لیبرالیسم، پوزیتیویسم، دیالکتیک و نیست انگاری می گدارم، تلاش من برای باز-اندیشی^۲ مسیحیت در زمان حاضر (وظیفه ای که برای آن روز، با توجه به تضعیف درازمدت و مسئله برانگیز مسیحیت و شکل های مسیحیت معاصر که به لحاظ ایدئولوژیکی کم و بیش متضادند، بدبختانه شدت یافته است) به تازگی به پس هریک از این چهار جریان را خورده است. در مورد لیبرالیسم، نیازی مداوم به صلحی صرفاً «آردادی» را، که به طور تصویری^۳ روبه کاهش است، در برابر صلح واقعی بر مبنای اجماع^۴ تبادل هدی،

1. paganism

۲. ایرنائوس (Irenaeus): نخستین مثال بزرگ کاتولیک است که نگرشی مخالف با بدعت گنوسی و مؤسس آن، والننتینوس (Valentinus)، داشت و آثاری در رد آنان دارد که باعث شد پژوهشگران مدرن برای تحقیق درباره بدعت گنوسی، که آثاری از آن ها به علت نابودی شان توسط کلیسای کاتولیک تا این اواخر کشف نشده بود، به نوشته های ایرنائوس مراجعه کنند، چه او نظرات اولیه گنوسی را به خوبی خلاصه کرده بود [مترجم].

3. re-imagine

4. ideally

به وضوح تصدیق می‌کنم.^۱ به علاوه، مکتب رواقی را به منزله لیبرالیسم نخستین مطرح می‌کنم و تأکید می‌کنم که رویکردی مسیحی به اخلاق و جامعه (همان طور که می‌توان در نزد پولس رسول چنین رویکردی را مشاهده کرد)، درحقیقت، چیزی به مکتب رواقی بدهکار است. من به سادگی مسیحیت را با فضیلت و سعادت‌گرایی^۲ افلاطونی-ازسطویی یک‌کاسه نمی‌کنم، بلکه به جای آن می‌گویم که مسیحیت نوعی رویکرد پسا-لیبرال عرضه می‌کند که برپاداش و ارتباطی شورانگیز تأکید می‌کند که در فاصله معینی هم از پره‌رشی علویت شخصی و هم از وظیفه «مدن-رواقی» مراعات دیگری را کردن قرار دارد. بنابراین، به تبعیت از مکینتایر، این است که افلاطون تا حدی چنین منظر «پسا-لیبرال» را در واکنش به سوفسطاییان پیش‌بینی کرده است.

در مورد «ریتیویته»^۳ اعلام می‌کنم که آن پدیداری پسا-مسیحی است که حاوی عناصر بسیاری از مسیحیت تحریف‌شده است. این عناصر عبارت‌اند از یکسان گرفتن خیر با وجود؛ قدرت و لیاقت بودن^۴؛ رزیتیویته^۵؛ جست‌وجوی نظم اجتماعی «هماهنگ» و بدون چالش و رقابت‌گری؛ سکسیسم^۶؛ جزئی به فراتر از امر کلی؛ این دریافت که عقل در فداکاری جمعی آغاز می‌شود و هر فرد می‌تواند به راستی آن را پشت سر نهد؛ (گاه) این تصدیق غیرنام‌گرایانه (غیرنومینالیستی) که «ا» و «واقع کلی» گنگ و روابط تقلیل‌ناپذیر وجود دارند و امتناع از این تظاهر که ما می‌توانیم با اطمینان فراسوی داده‌ای بودنِ ظواهر یا نمودها را ببینیم (به گفته برنتانو، پدیدارشناسی ف. ه. یونیویسم است). پس، تا آنجا که این ویژگی‌ها درون سنت جامعه‌شناختی یافت می‌شوند، علوم است که من از این سنت می‌آموزم. جامعه‌شناسی، منزه از متافیزیک سکولار ده قرن آخر را دوباره مطرح می‌کنم، سهمی در نوشتن تاریخ دارد و آن عبارت بوده است از تاکیدی ضروری بر امر هم‌زمان و امر جغرافیایی، و سهم جامعه‌شناسی در اخلاق اجتماعی عبارت بوده است از نفی تصویری صرفاً قراردادی از جامعه ایدئال.

در مورد «دیالکتیک» اذعان می‌کنم که در کار هگل تلاش پسا-رئسانسی صحیحی برای ادغام الهیات و فلسفه در حول شرحی از تاریخ و تحول خلاقانه روح انسانی وجود دارد؛ درحقیقت، الهیات و نظریه اجتماعی نوعی تلاش ابتدایی برای تغییر دادن هگل

به شیوه‌ای غیرگنوسی (غیرعرفانی) است، شیوه‌ای که منکر وضوح عقل‌هنگلی است و خلقت را همان هبوط نمی‌داند. و اگرچه می‌گویم که منطق غایی تاریخ دیالکتیکی نیست و نیز فرایندهای دیالکتیکی هرگز تماماً ضروری نمی‌شوند، اعتراف می‌کنم که تحولات تاریخی خاصی می‌توانند از منظر دیالکتیکی فهمیده شوند، به طوری که وجوهی از فراروایت خود من، درحقیقت، همان طور که ژوان ویلیامز اشاره کرده است، به نحوی واضح دیالکتیکی است.^{۱۱}

سرانجام، در بازگشت به مسئله «تفاوت»، من از تأکیدی که آن بر پوزیتیویسم می‌کند استقبال می‌کنم، چه از بیشتر آنچه از نام‌گرایی^{۱۲}، عقل‌گرایی و تاریخ‌ستیزی در پوزیتیویسم باقی مانده است دوری می‌جوید؛ اکنون آنچه «اثباتی» است انواع رژیم‌ها و دامن‌ها بی‌باک قدرت است. ولی من می‌گویم که فقط مسیحیت کاتولیکی می‌تواند کاملاً «اثباتی» باشد، چه هر شر و خشونت را از آنجا که نفی و سلب است محرومیت می‌داند. این سرانجام برای بدترین پلورالیسم مدنی را که در ذهن می‌گنجد فراهم می‌کند؛ یعنی اینکه تفاوت‌های محصل یا اثباتی، تا آنجا که همگی مثال‌های خیرند (وضعیتی که البته هیچ‌گاه در دامن هبوط کاملاً تحقق نمی‌یابد)، باید به آن دلیل مانند هم به نحوی هماهنگ باشند که در برابر توافقی صرف لیبرالی بروند، یعنی توافقی که بر سر توافق نکردن است. در این صورت، یک تبارشاسی متضاد با تبارشناسی نیچه (مانند آنچه پیش از این آگوستین و ویکو طراحی کردند) امکان‌پذیر می‌شود؛ نه فقط ماجرایی نظامی ترفندها و پیروزی‌های قدرت خودسرانه روایت می‌شود، بلکه گسست پیوسته و گاه قطعی و سرنوشت‌ساز این داستان نیز به واسطه موازنه با قدرت تام و تمام نامتناهی و صلح‌آمیزی روایت می‌شود که همانا عبارت از خیر است. در کارهای نیک محدود و نیز امکان همزیستی^{۱۳} ضروری‌شان.

ولی چگونه باید میان دو استراتژی تبارشناختی بدیل دست به انتخاب زد؟ چنین به نظر می‌آید که مدعای کتاب من این است که دلیلی برای چنین انتخابی وجود ندارد. ولی در آن صورت، همان طور که گوین هایمن و دیگران با هوشیاری خاطر نشان ساخته‌اند،

1. nominalism
2. compossibility

آیا فرا-گفتاری از نا-عقل^۱ آشوبگرانه (آنارشیک) و، بنابراین، نیست‌انگارانه وجود ندارد که فراسوی حتی فراروایت من از آن دو شهر و هستی‌شناسی من از تفاوت صلح‌آمیز قرار گیرد؟ آن‌ها حق دارند که توضیح بخواهند.^۳

این امر دو صورت به خود می‌گیرد. نخست، از دیدگاه هستی‌شناسی من، «انتخاب» قیاسی صلح‌آمیز و فراروایت آگوستینی واقعاً تصمیمی بی‌پایه و بی‌دلیل نیست، بلکه «دیدن» امر به‌راستی مطلوب است به کمک عقل به‌راستی طالب. باین همه، صورت دوم توضیح مذکور شیوه دفاعی محدود و خاصی را به دست می‌دهد (شیوه‌ای که من هرگز آن را نکرده‌ام). درست همان‌طور که می‌توانم به ترجیح انسانی تازه شکل گرفته کنونی برای صلح^۴ مقابل خشونت تشبث جویم که هم (از نظرگاه متافیزیکی من) فطری است^۵ هم جاری پسامسیحی در آن باقی مانده است، به همان ترتیب هم می‌توانم به سوگیری خاص^۶ نسبت به عقل، و نه بی‌عقلی^۷، که به دلایل مشابهی حضور دارد، تشبث جویم. عدل این امر آن است که بینش نیست‌انگارانه از عقل واقع‌بین بی‌عاطفه که اجازه داشتن جایگاه و بانی را که از نظر هستی‌شناختی فاش‌کننده است به «حالات» اروس (شهوت)، اضطراب، خشنگی، اعتماد، واکنش شعری، ایمان، امید، نیکوکاری و مانند آن نمی‌دهد. نتیجه می‌گیرد که، در نهایت، همه چیز به نحو غیرقابل درکی از عدم سرچشمه گرفته است و گذش به این^۸ عدم غایبی واقعی فقط بر اثر تنوع ناموجه همه چیز^۹ «وجود دارد»، که آن نیز دائماً به راهی و فرعی پوچی خود را چون نوعی سرپوش گذاشتن فاش می‌کند. نیست‌انگاری به این ترتیب مجبور است شکل یگانه‌گرایی^{۱۰} عارفانه را به خود بگیرد. و همین امر در مورد نیست‌نگاری در مقام هستی‌شناسی تفاوت، که بدون ابهام است، صادق است: در این تعارضات، به مثابه [چیزی] اصیل^{۱۱}، باید از تفاوت‌گذاری خود به خود پیوسته^{۱۲} ای‌ نشئت گیرد که در آن،

1. non-reason

2. unreason

3. nothing

4. the all

5. monism

6. original

7. a continuous auto-differentiation

درست به این علت که احدی هیچ‌گاه خود واحدش نیست، حتی در تنزل مقدرش بیش از همه چیره است. می‌توان این متافیزیک را به کامل شدن دیالکتیک عرفانی (گنوسی) هگل تعبیر کرد، درست همان طور که، برعکس، می‌توان متافیزیک هگل را پیشاپیش به یک نیست‌انگاری تعبیر کرد (همان‌گونه که او خود گاه آن را چنین می‌نامد) که در آن این همانی نهایی فقط در مقام ایجاد نامتناهی آنچه بدون وساطت از تفاوت بی‌معنی^۲ باقی مانده است واقعی است (همان‌طور که اسلاوی ژیرک اشاره کرده است).^۳

ولی نیست‌انگاری، هر طور ارائه شود، منتهی شدن «عقل محض» (عقل در حالت تفاوت سرد و بی‌تفاوتش)، نه فقط به پوچی یا به خشونت هستی‌شناختی، بلکه به سلطه هستی‌شناختی بی‌معنایی یا بی‌عقلی نیز هست. این درحقیقت گره اصلی تراژیک نیزه است: عقل غربی به راستی صادق درمی‌یابد که خود عقل فقط فراقینی مذبوحانه انسانی است.

بنابراین، در مقابل، می‌توان گفت چشم‌اندازی کاتولیکی نه فقط سوگیری انسانی به سمت صلح و نظم، بلکه سوگیری انسانی به سمت عقل را نیز نجات می‌دهد. عقل، از نظر سنت کاتولیکی، «تا آخر راه»، «یا امر نامتناهی سازگار است و در پس خود چیزی از آشوب و هابویه (خائوس) بر نمی‌گذازد». به این علت، «عقل‌گرایی» کامل فقط با اسطوره (mythos) انجیلی پیوند دارد. پس، نتیجه می‌شود که «انتخاب» فراروایت آگوستینی و هستی‌شناسی آگوستینی صلح هر دو بین برگزیدن عقل است، تحقق بخشیدن به سوگیری محوناشدنی ذهن انسانی به سمت خداست که شاید صرفاً عرضی از حیوانیت^۴ (ما باشد) از این لحاظ که فقط این انتخاب به شخص راه‌کنان می‌دهد که بگوید عقل به لحاظ هستی‌شناختی حد نهایی است اینکه درحقیقت بی‌یلی نهایی برای چیزها وجود دارد، دلیلی برای وجود به معنای دقیق کلمه. و با این همه، نجات دادن نمودهای عقل به این شکل نیازمند آن است که کاستی عقل با میل حقیقی و ایمان، که از جمله شامل میل به عقل نامتناهی و ایمان به آن است، جبران شود. در مقابل آن،

1. the One

2. its unified self

3. the infinite production of an unmediated residue of meaningless difference

4. an accident of our animality

ماندن با عقل تنها به معنای (همان‌طور که نیچه به درستی تصور می‌کرد) برگزیدن بی‌عقلی از آب درمی‌آید. برای توجیه آن می‌توان گفت که به مفهومی ژرف برگزیدن بی‌عقلی غیرمنطقی است... و باین همه، اگر کسی این گزینش را کرد، برهان سراسازی که سوگیرانه نباشد وجود ندارد که بتواند با چنین ترجیح سرنوشت‌سازی مخالفت و ضدیت کند.^{۱۵}

امیدوارم گریزی که در بالا زدم روشن کند که چرا من استفاده از تبارشناسی برضد خود نیچه را مفتنم می‌دانم. بر همین قیاس، رابطه من با ستایش نیچه از قدرت رابطه من پدید آمده است؛ از یک سو من با مفهوم قوت نهفته در ضعف، که متعلق به داستانی سکی است، به جنگ این ستایش می‌روم (یک درگیری نظری که به بهترین نحو در فرم نمایش (دراماتیک) توسط جان کوپریویز در رمان بزرگش، گرگ تنگه سولنت (Wolf Solent) بیان می‌شود. از آنجاکه ما مخلوقیم، پذیرفته شده‌ایم، حتی از آن رو که خودمان هستیم، در نزد خود. این همین قیاس، برای اینکه قدرت خود را اعمال کنیم، نخست باید حساس و ملتفت باشیم، که این خود همواره متضمن در معرض خطر، شکست و سوءتفسیر تراژیک قرار داریم. مخاطره آمیز خاص خودمان از سوی دیگران است (همان‌طور که ژوان ویلیامز باره در الهیاتش بر آن تأکید کرده است). این نیست که نتوان از نفی کردن اجتناب کرد، اما باید دانست که نفی کردن همواره کارش به مراتب نازل آفرینش می‌کشد. این وضعیت پیش می‌رود که قدرت، خود، دارای پیش‌شرطی از حیث پذیرندگی نسبی است که می‌تواند در حقیقت به این معنا باشد که، بنا به تعلیم انجیل، «ناتوانان» اند که سرانجام، به دلایل عمدتاً اخلاقی پیچیده‌ای، معلوم خواهد شد که نیرومندند.

از سوی دیگر، درست به این علت که قابلیت پذیرش از نظر ما به لحاظ هستی‌شناختی قابلیت اذلی است، آغاز آن نمی‌تواند همچون منفعل بودن به معنای متداول آن باشد: از آنجاکه من تماماً پذیرفته شده‌ام، حتی در مقام یک من، «من» آغازینی وجود ندارد که بتواند سوژه انفعال باشد. بنابراین، پذیرش از آغاز فعالانه و ایجابی است

1. Since we are created, we are received, even as ourselves, before ourselves.